ISSN 1307-5020
e-ISSN 2717-6916

SAYI ISSUE **39** **YIL** YEAR **2021**

ŞARKİYAT MECMUASI

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Sayı/Issue 39, Yıl/Year 2021

ISSN: 1307-5020 E-ISSN: 2717-6916

Dizinler / ***Indexing and Abstracting***
Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBIAD)
EBSCO

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Sayı/Issue 39, Yıl/Year 2021

ISSN: 1307-5020 E-ISSN: 2717-6916

Sahibi / *Owner*
Prof. Dr. Hayati DEVELİ
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / *Responsible Manager*
Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / *Correspondence Address*
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
Ordu Cad. No: 6, Laleli, Fatih 34459, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 455 57 00 / 15947
E-posta: jos@istanbul.edu.tr
https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat

Yayıncı / *Publisher*
İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,
Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Baskı / *Printed by*
İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,
İstanbul, Türkiye
www.ilbeymatbaa.com.tr
Sertifika No: 17845

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published.

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English, German, French, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.

Nisan ve Ekim aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in April and October.

Yayın Türü / *Publication Type*: Yaygın Süreli / *Periodical*

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Sayı/Issue 39, Yıl/Year 2021 ISSN: 1307-5020 E-ISSN: 2717-6916

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / *Editor-in-Chief*

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YAKUPOĞLU BORAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – *leylayakupoglu@gmail.com, leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr*

Baş Editör Yardımcısı / *Co-Editor-in-Chief*

Dr. Öğr. Üyesi Lale AYDIN TUNÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – *lale.aydin@istanbul.edu.tr*

Dil Editörleri / *Language Editors*

Alan James NEWSON – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – *alan.newson@istanbul.edu.tr*

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – *elizabeth.earl@istanbul.edu.tr*

Editoryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Y. Yeşim AMAÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – *yyesimongur@gmail.com, yyesim.ongur@istanbul.edu.tr*

Arş. Gör. Esra ALTAY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – *esrayakupoglu1988@gmail.com, esra.erket@istanbul.edu.tr*

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – *kizila@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Ali BULUT – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – *alibulut55@gmail.com*
Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – *guzelyuz@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Davoud SPARHAM – Allame Tabatabai Üniversitesi, İran – *d_sparham@yahoo.com*
Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – *eyup.saritas@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Halil TOKER – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – *haliltoker@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – *hikacar@marmara.edu.tr*
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ – Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, Türkiye – *kirlangic@ankara.edu.tr, hkirlangic@gmail.com*
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI – Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye – *hyazici@fsm.edu.tr*
Prof. Dr. Mehmet ATALAY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – *atalayim@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Mehmet YAVUZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – *mehmet.yavuz@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Muhammad KAMRAN – University of Punjab, Oriental Collage, Institute of Urdu Language and Literature, Lahore, Pakistan – *drmkamran@gmail.com, kamran.urdu@pu.edu.pk*
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM – Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye – *nimety@atauni.edu.tr*
Prof. Dr. Nuriye BİLİK – Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Konya, Türkiye – *nbilik@selcuk.edu.tr*
Prof. Dr. Rahman Moshtagh MEHR – Azerbaycan Şehid Medeni Üniversitesi, İran – *r.moshtaghmehr@gmail.com*
Prof. Dr. Sırrı Göksel TÜRKÖZÜ – Erciyes Üniversitesi, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye – *sgturkozu@erciyes.edu.tr*
Prof. Dr. Sobhi BOUSTANI – Inalco University, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Fransa – *sobhi.boustani@inalco.fr*
Prof. Dr. Sofia YOUSUF – National University of Modern Languages, Department of Urdu Language and Literature, Pakistan – *drsoofiayousuf@gmail.com, sofia.lodhi@numl.edu.pk*
Prof. Dr. Yousuf KHUSHK – Pakistan Academy of Letters, Department of Urdu Language and Literature, Islamabad, Pakistan – *chairman@pal.gov.pk*
Prof. Dr. Yu WANG – Xiamen Üniversitesi, Fujian, Çin – *ndwangyu@126.com*
Prof. Dr. Zia-ul-HASSAN – University of Punjab, Oriental Collage, Department of Urdu, Lahore, Pakistan – *zia.urdu@pu.edu.pk*
Doç. Dr. Fatemeh PARCHEKANI – Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tahran, İran – *fparchegani@gmail.com*
Doç. Dr. Tao ZAN – Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin – *zantao79@gmail.com*
Doç. Dr. Zekai KARDAŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – *kardas@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi, Ahmed ELWANY – Sohar University- Faculty of Education and Arts- Department of Arabic Language, Oman – *drahmed_olwany@yahoo.com*

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Sayı/Issue 39, Yıl/Year 2021 ISSN: 1307-5020 E-ISSN: 2717-6916

İÇİNDEKİLER / *CONTENTS*

Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

الشَّواهد العربيّة في معجم (ديوان لغات التُّرك) مع مقارنة صرفيّة بين العربيّة والتركيّة
***(**Dîvânu Lugâti 't-Türk**)** Sözlüğünde Arapça Şâhitleri ve Arapça-Türkçe Arasında Morfolojik Bir Karşılaştırma*
Arabic Texts in the Dîvânu Lugâti 't-Turk, with Morphological Comparison Between Arabic and Turkish
Ahmet ONUR 1

الگوی کلاسیک فیلمنامه‌نویسی در اقتباس سینمایی از ادبیات با ذکر نمونه‌ای از دفتر ششم مثنوی
Mesnevî'nin Altıncı Defterinden Bir Örnekle Edebiyatın Sinemaya Uyarlanmasında Senaryo Yazımının Klasik Paradigması
The Classic Paradigm of Screenwriting in the Cinematic Adaptation of Literature: An Example From the Sixth Book of Rumi's Masnavi
Davoud SPARHAM, Fatmeh KOLAHDOUZ 37

Çağdaş Bir Ebû Tâlib: Reşîd Selîm el-Hûrî (Korku ve Kompleks)
A Contemporary Abu Talib: Reşîd Selîm al-Hûrî (Fears and Complexes)
Hüseyin YAZICI 55

An Interpretation of the Novel *The Wedding of Zein* in the Specific of Allegorical Interpretation as Literary Text Analysis Method
Edebi Metin Çözümleme Yöntemi Olarak Alegorik Yorumlama Özelinde Zeyn'in Düğünü Romanının Bir Yorumu
İbrahim GÜNAYDIN 67

Türk Öğrencilerin Çince Okuduğunu Anlama Becerisi Gereksinim Çözümleme Çalışması
Turkish Students' Needs Analysis for Chinese Reading Comprehension Skills
İsmigül CANTÜRK 83

ألفاظ الإتقان والإحكام في القرآن الكريم بحث في الفروق الدلالية
Kur'ân-ı Kerim'de Geçen İhkâm ve İtkân Lafızları Arasındaki Anlam Farklılıkları
"Perfection" And "Accuracy" as Vocabulary in The Holy Qur'an: A Search for Semantic Difference
Khairullah Al-SHAMMARI 109

İran Mitolojisi Üzerine Bir Okuma: Sîmîn Dânişver'in Sevûşûn Adlı Romanı
Evaluating Iranian Mythology: An Analysis of Simin Daneshvar's Savushun
Melek GEDİK 127

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Sayı/Issue 39, Yıl/Year 2021

İÇİNDEKİLER / *CONTENTS*

Arap Şiirinde Zaruretten Kaynaklanan Ziyadeler
Necessity Caused by Excess in Arab Poetry
Merve ÖZÇETİN 147

مظاهر الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق الأموي: دراسة فنية
Emevi Döneminde Ahlaki Şiirde İç Kafiyelerin Tezahürleri: Teknik Bir Çalışma
Manifestations of Internal Rhymes in Moral Poetry in the Umayyad Period: A Technical Study
Muhammad Arshadul HASSAN..161

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin *Târîh*'inde Bahrî Seferler, Denizcilik ve Nil Nehri
Naval Campaigns, Seafaring and the Nile in Yaḥyā b. Saʿīd al-Antākī's the History (Tarīkh)
Murat ÖZTÜRK 183

Musul Atabeglerinin Meşhur Devlet Adamı: Cemâleddin el-İsfahânî (ö. 559/1164)
A Famous Statesman of the Atabegs of Al-Mawṣıl: Djāmal Al-Dīn Al-Iṣfahānī (D. 559/1164)
Pınar KAYA TAN 203

نگاهی به نقدهای تذکره مجمع‌الخواصِ صادق بیگ افشار
Sâdık Bey Afşâr'ın Mecma'ü'l-Havâs Neşri Üzerine Gelen Eleştirilerin İncelenmesi
The Review of Critiques on the Tadhkira Majma 'al-khawas of Sadegh Beg
Sepideh DARVISHI 223

ساخت نحوی بند متممی فعلی فارسی
Farsça Fiilimsi Yan Tümcenin Sözdizimsel Yapısı
The Syntactic Structure of the Persian Verbal Complement Clause
Solmaz MAHMOODI..237

انتظار حسین کی فکشن نگاری
İntizar Hüseyin'in Öykü Yazarlığı
Intizar Hussain's Fiction Writing
Soofia YOUSUF 255

Önsöz

Dergimizin hak ettiği kaliteye kavuşmasındaki emeklerinden ve makalelerinden ötürü siz değerli akademisyenlerimize çok teşekkür ederiz. Bu doğrultuda hazırlanan dergimizin 39. sayısı ile yayınımızı istikrarlı bir şekilde sürdürmekteyiz. Bu sayımızda 14 özgün makale yer almaktadır. Dergimize değerli görüşleri ile katkı sunan hakemlerimize ve sayının hazırlanmasında emeği geçen tüm çalışma arkadaşlarıma en içten saygılarımı sunarım.

Yayın Kurulu Adına
Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK
Sorumlu Müdür

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 1-36
DOI: 10.26650/jos.2021.946207
Araştırma Makalesi / *Research Article*

الشَّواهد العربيّة في معجم (ديوان لغات التُّرك) مع مقارنة صرفيّة بين العربيّة والتركيّة

(*Dîvânu Lugâti't-Türk*) Sözlüğünde Arapça Şâhitleri ve Arapça-Türkçe Arasında Morfolojik Bir Karşılaştırma

Arabic Texts in the *Dîvânu Lugâti't-Turk*, with Morphological Comparison Between Arabic and Turkish

Ahmet ONUR[1]

[1]Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Sivas, Turkey

ORCID: A.O. 0000-0003-4013-134X

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Ahmet ONUR (PhD Student),
Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Sivas, Turkey
E-posta: kharibah85@gmail.com

Başvuru/Submitted: 01.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 23.06.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 18.07.2021
Kabul/Accepted: 28.07.2021

Atıf/Citation: Onur, Ahmet. "Arabic Texts in the *Dîvânu Lugâti't-Turk*, with Morphological Comparison Between Arabic and Turkish". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 1-36. https://doi.org/10.26650/jos.946207

ملخَّص

بدأت علاقات القربى بين اللغتين العربيّة والتركيّة منذ بداية الفتوحات الإسلاميّة، وقد أدّى التقارب الجغرافيّ والتداخل التاريخيّ والثقافيّ والدينيّ بين العربيّة والتركيّة إلى وجود ظواهر تشابه بينهما، كما أنّ انتماء اللغتين إلى مجموعتين مختلفتين من اللغات إنّما يصدر عن اختلافات جوهريّة بينهما. وقد حاول البحث الوقوف عند بعض من هذه التشابهات والاختلافات بين اللغتين العربيّة والتركيّة من خلال تتبّع شواهد اللغة العربيّة في معجم (ديوان لغات التُّرك) لصاحبه محمود الكاشغريّ.

ويُعدّ هذا المعجم أوّل معجم في اللغة التركيّة، أراد مؤلّفه منه تقريب التركيّة إلى العرب بحكم التداخل السياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ بين العرب والأتراك آنذاك في ظلّ الدولة العباسيّة. والمعجم ثنائيّ اللغة تركيّ-عربيّ، صنّفه مؤلّفه بحسب الأبنية الصرفيّة، فكان معجمًا لغويًّا وكتابَ نحوٍ وصرفٍ في آنٍ. وقد استخدم الكاشغريّ في شرح الكلمات والعبارات التركيّة بعض الشّواهد من اللغة العربيّة، وحاول في كثير من المواضع تبيان أوجه التشابه بين اللغتين العربيّة والتركيّة، كما بيّن في مواضع أخرى بعض الاختلافات في بناء اللغتين. وقد تعدّدت مستويات الشّاهد العربيّ في هذا المعجم، وتنوّعت بين الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة والأشعار والأمثال وبعض الألفاظ والتراكيب اللغويّة. وقد وقف البحث عند كلّ شاهد منها، فوضّح الهدف من إيراده في المعجم؛ كما عمد البحث إلى عقد مقارنة صرفيّة بين العربيّة والتركيّة من خلال المقابلات العربيّة التي يذكرها الكاشغريّ لبعض المفردات والتراكيب التركيّة.

الكلمات المفتاحيّة: ديوان لغات التُّرك، الكاشغريّ، معجم، العربيّة، التركيّة، مقارنة.

ÖZ

Arapça ve Türkçe arasındaki akrabalık ilişkileri İslam fetihlerinin başlangıcından itibaren başlamıştır. Araplar ve Türkler arasındaki coğrafi yakınlaşma, tarihsel, kültürel ve dini örtüşmeler, dillerinin aralarında benzer durumlara yol açmıştır. Ayrıca aralarındaki temel farklılık, her ikisinin de farklı dil gruplarına ait olmasına neden olmuştur. Bu çalışma, Arapça ve Türkçe dilleri arasındaki bu benzerlik ve farklılıklardan bazılarını, Kaşgarlı Mahmûd'un (Dîvânu Lugâti't-Türk) sözlüğünde Arapça şâhitlerini inceleyerek belirlemeye çalışmıştır. Sözlüğü Türk dilindeki ilk sözlük olan Kaşgarlı, Abbâsî devleti döneminde Araplar ve Türkler arasındaki siyasi, dini ve sosyal örtüşme nedeniyle Türkçe'yi Araplara yakınlaştırmak istemiştir. Bu sözlük iki dilli Türkçe-Arapça bir sözlüktür, Müellifi kelimeleri

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

morfolojik yapılara göre tasnif etmiştir. Aynı zamanda bir dilbilimsel sözlük ve bir gramer-morfoloji kitabıdır. Kaşgarlı Mahmûd, Türkçe kelimeleri açıklarken Arap dilinden bazı şâhitleri kullanmıştır. Müellif, birçok yerde Arapça ve Türkçe dilleri arasındaki benzerlikleri göstermeye çalışmış, bazı yerlerde ise iki dilin yapısında bazı farklılıkları izâh etmiştir. Bu sözlükte çeşitli Arapça şahitler mevcut olup, bu şahitler Kur'an âyetleri, hadis-i şerifler, şiirler, atasözleri ve bazı lafızlar ve dilsel ifadeler gibi kısımlara ayrılmıştır. Çalışma şahitler üzerinde durmakta ve onun getiriliş gayesini izâh etmektedir. Ayrıca çalışmada Kaşgarlı'nın bazı Türkçe kelimeler ve ifadeler için bahsedilen karşılıklar aracılığıyla Arapça ve Türkçe arasında morfolojik bir karşılaştırma yapılmıştır.
Anahtar kelimeler: Dîvânu Lugâti't-Türk, Kaşgarlı, Sözlük, Şâhit, Arapça, Türkçe, Karşılaştırma

ABSTRACT

Relationships between Arabic and Turkish languages began with the first Islamic conquest(s). Geographical proximity and historical, cultural, and religious overlapping between Arabic and Turkish have led to their similarity. However, their fundamental differences stem from each belonging to a different language group. This research attempted to identify some of these similarities and differences between the Arabic and Turkish languages by examining Arabic quotations in the Lexicon *Dīwān Lughāt al-Turk* by al-Kāshgharī. This dictionary was the first in Turkish, and al-Kāshgharī wanted to bring the Turkish language closer to Arabs by virtue of the political, religious, and social overlap between contemporary Arabs and Turks under the Abbasid state. The bilingual Turkish–Arabic dictionary, classified by its author according to morphological structures, was a linguistic dictionary and, simultaneously, a book of grammar and morphology. In explaining Turkish words, Kashgari used some evidence from the Arabic language. In many places, he attempted to show the two languages' similarities, but in other places, he showed their structural differences. The levels of Arabic witness in the dictionary varied, especially between Qur'anic verses, hadiths, poems, proverbs, and some expressions and linguistic structures. The research stopped with each witness from it, clarifying the purpose of its inclusion. The research also made morphological comparison between Arabic and Turkish for some Turkish vocabulary and structures through interviews that Kashgari mentioned.
Keywords: *Dîvânu Lugâti't-Turk*, Kashgari, Dictionary, Arabic, Turkish, Comparison

EXTENDED ABSTRACT

The Lexicon (*Dīwān Lughāt al-Turk*) is the first in the Turkish language, composed by Mahmoud bin Al-Hussein bin Muhammad Al-Kashgari from 1072–1074 in Baghdad. His aims in composing this Turkish–Arabic bilingual dictionary were to teach Turkish to Arabs and to prove that Turkish is not inferior to Arabic in its linguistic richness. This dictionary, which includes 7500 words, is not only a dictionary of words, but also a book of rules, and it contains many poems, proverbs, expressions, and sayings taken from popular literature. Besides that, it contains literary, social, geographical, and historical information, making it the first Turkish encyclopedia as well.

This work proved encounters and communication between Arabs and Turks long before the Islamic conquests; Al-Kashgari mentioned that Tobot, from the people of the Turks, are related in their origin to the Arabs of Yemen, and that Tobot is related to Thabit; he is their grandfather who moved across the sea to the China, and his descendants were the people of Tobot. Likewise, the Tankot, who are also from the Turks and live near China, claim that they originate from Arabs.

This research traced Arabic evidence cited by Al-Kashgari, whose purpose was linguistic comparison between Arabic and Turkish. Of course, this is commensurate with the work being

a linguistic dictionary. In the dictionary, al-Kāshgharī mentions nine Arabic proverbs, and he cites them as interviews for earlier Turkish phrases and proverbs in order to bring Turkish proverbs closer (to Arabs) and clarify their meaning and use.

There was also some evidence brought for spiritual martyrdom to clarify the Turkish agreement with Arabic in generating and expressing meanings. Among that evidence are the words of the poet Thur-Rumma: (بِاسْمِ المَاءِ مَبْغُومُ: shouting in "*ma* "' voice); Al-Kashgari included this part of the poetic line to indicate the compatibility of Arabic and Turkish in expressing sounds of owls and lambs. In Turkish, the story of their voices is expressed with (*ma*), as well as in Arabic with (*ma*) and (*ma*'). Undoubtedly, this compatibility is natural because it imitates animals' cries, and those do not change. Even if their owners' languages differ, they must express the same sound or one close to it.

Most of the comparisons Al-Kashgari made were to show compatibility between the two languages, and the phenomenon of substitution was the dictionary's most prominent linguistic phenomenon. Compatibility might have resulted from linguistic borrowing between the two languages, as well as from compatibility in the origin of words. We divided this second compatibility into three sections:

1. Compatibility of pronunciation and meaning; the same word in the two languages has one meaning, including: (أَبَا/أُمَا: *Abba/Oma*), which mean "father" and "mother" in Arabic and are in the Tobot dialect.
2. Compatibility in generation of meanings: This compatibility is not based on generating words, but rather consensus in extracting meanings from words. We find similarity in generating meaning from pronunciation in Arabic and Turkish; examples are: the word (أُبْكَا: *Obka*), which means lung and anger together in Turkish, but this is permissible because of their proximity; anger is generated from the lungs, as the author says. Just as the rain is called the sky in Arabic, the cloud is the bearer of rain, and because of their proximity, they have the same name (سَمَاء: *sama*).
3. Compatibility in the logic of language construction. This section has several forms, including: derivation of the verb from the noun, derivation of the noun of the instrument, the phenomena of substitution, follow-up, antithesis, and so on.

At the same time, the two languages manifest differences, and, obviously, differences between any two languages outnumber similarities because each language has its own Lexicon, syntax, and structure. Among these differences, for example, is verb order and infinitive: In the emphatic style of a Turkish sentence, the infinitive comes before the verb. In Arabic, the verb comes first.

مدخل

يُعدُّ معجم (ديوان لغات التُّرك) أوّل معجم في اللغة التركيّة، ألّفه محمود بن الحسين بن محمد الكاشغريّ بين عامي 464/1072-466/1074م[1] في بغداد. وقد كان الهدف من تأليف هذا المعجم اللغويّ ثنائيّ اللغة تركيّ-عربيّ هو تعليم العرب التركيّةَ وإثبات أنّ التركيّة لا تقلّ عن العربيّة في غناها اللغويّ. ولم يكن هذا المعجم الذي يشتمل على 7500 كلمة معجمًا للكلمات فحسب، بل هو كتاب قواعد أيضًا، وفيه كثير من الأشعار والأمثال والتعابير والأقوال المأخوذة من الأدب الشعبيّ، وكذلك يحتوي معلومات أدبيّة واجتماعيّة وجغرافيّة وتاريخيّة؛ ممّا يجعله أوّل موسوعة أو دائرة معارف تركيّة[2].

1. في بناء المعجم

حصر المؤلّف مفردات اللغة التركيّة في ثمانية أبواب أو كتب، هي: كتاب الهمز، وكتاب السَّالم، وكتاب المضاعَف، وكتاب المثال، وكتاب ذوات الثلاثة، وكتاب ذوات الأربعة، وكتاب الغُنَّة، وكتاب الجمع بين الساكنين. وقد قسّم كلّ كتاب منها إلى قسمين؛ أوّلهما للأسماء، وثانيهما للأفعال. وفيما يتعلّق بطريقة بناء المعجم ذكر الكاشغريّ أمرين مهمّين نذكرهما هنا ثمّ نناقشهما. يقول المؤلّف:

1. «ولقد تَخالج في صدري أن أبني الكتاب كما بنى الخليل كتاب العَيْن، وأذكر المستعمَل والمـُهْمَل معًا؛ لِأُعْلِم أنّ لغات التُّرك تُجاري العربيّة كَفَرَسَيْ رِهانٍ. فكانت تلك الطريقة أوعب، إلّا أنّ هذا البناء أصوب؛ لِمَا أنّ مأخذه أقرب، والناس فيه أرغب. فأثبتّ المستعمل وأهملت المهمل طلبًا للاختصار»[3].
2. وفي الصفحة التالية يقول: «وبَرَزتُ بتصنيف لم أُسْبَق إليه، وتأليف لم يُوقَف عليه».

وإنّ النّاظر إلى هذين القولين يستنتج ما يلي:

1. أنّ الخليل بن أحمد الفَراهِيديّ (ت170ه) قد بنى معجمه (العَيْن) على المستعمل والمهمل من ألفاظ العربيّة.
2. أنّ الكاشغريّ أعرض عن طريقة الخليل، فلم يذكر المهمل، واكتفى بالمستعمل طلبًا للاختصار.
3. أنّ بناء الكاشغريّ لمعجمه بحسب الكتب الثمانية المذكورة أعلاه كان من اختراع المؤلّف، ولم يسبقه إليه غيره.

ولكنّ الباحث في كتاب الكاشغريّ والمعاجم العربيّة يجد أنّ مؤلّفه كان مصيبًا في الاستنتاج الثاني فقط؛ أي في ذكره المستعمل وتركه المهمل في (ديوان لغات التُّرك)، وأمّا حديثه عن معجم (العَيْن) فليس بدقيق، وادّعاؤه أنّ بناء معجمه بناء اخترعه هو من دون مثال سابق ليس بصحيح ألبتّة.

لقد كان معجم (العَيْن) للخليل بن أحمد أوّل معجم في العربيّة، وهو يثبت المستعمل في اللغة، ويترك المهمل فلا يعرض له إلا إذا قلّ، فيذكر حينئذٍ اثنين أو ثلاثة من أصوله المهملة. أمّا إذا كثر المهمل فلا يلتفت إليه ولا يُورده مكتفيًا بإيراد

1 ذكر المؤلّف نفسه زمن التأليف بالتاريخ الهجريّ. ينظر: محمود بن الحسين بن محمد الكاشْغَريّ، *ديوان لغات التُّرك*، (استانبول: دار الخلافة العليّة، مطبعة عامرة، ط1، 1333ه، 1/290، و1335ه)، 3/333. والمؤلّف عالم لغويّ تركيّ، عاش في القرن الحادي عشر، وانتقل عام 1057 إلى بغداد التي كانت من أهمّ المراكز السياسيّة والثقافيّة آنذاك، وقد أهدى معجمه إلى الخليفة العباسيّ أبي القاسم عبد الله بن محمد المقتدي بأمر الله. والمعلومات قليلة عن الكاشغريّ في المصادر العربيّة، وهي غير مجمَع عليها في المصادر التركيّة أيضًا من ناحية مكان ولادته وتاريخها وتاريخ وفاته. ويُنسَب إليه كتاب آخر هو (جواهر النحو في لغات التّرك)، ولكنّه لم يصل إلينا. ينظر: عمر رضا كحَالة، *معجم المؤلّفين*، (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1414-1993)، 3/804. وأيضًا:
Besim Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985), 1/XI-XIV.
Ömer Faruk Akün, “Kâşgarlı Mahmud”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: 2002), 25/9-15.
https://islamansiklopedisi.org.tr/kasgarli-mahmud

2 Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 23.baskı, 2016), ss. 31-32.

3 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/5.

المستعمل[4]. ومن ثَمّ فليس من الصواب القول إنّ الخليل قد بنى معجمه على المستعمل والمهمل، وأنّه قد أثقل معجمه بإيراد المهمل. ولمـّا كان هذا المعجم هو أوّل معجم في العربيّة فقد توسّل الخليل بطريقة التقاليب على الحروف ليستطيع حصر كلمات العربيّة، فيشرح المستعمل ويدع المهمل، وعند تطبيق هذه الطريقة على الحروف يكون ناتج الكلمات الممكن تركيبها من الحروف العربيّة التسعة والعشرين هو 12.305.412[5]، غير أنّ الخليل لا يذكر هذه الملايين من الكلمات، بل أشار إلى أنّه يترك المهمل الذي لا يُستعمل في لغة العرب، فمثلًا حينما يذكر أنّ الكلمة الخماسيّة تتصرّف على مِائة وعشرين وجهًا يقول: «يُستعمَل أقلّه ويُلغَى أكثره»[6]. أي إنّ العرب لا تستعمل أكثر التقاليب التي تنتج عن الكلمات الخماسيّة؛ لأنها في الحقيقة ليست من لغتهم. ولا شكّ أنّ صنيع الفراهيديّ هو صنيع عالمٍ فَذٍّ جمع أصول العربيّة وقدّمها موطَّأة لمن تلاه، وكان معجمه معجمًا مُوْعِبًا قائمًا على نمط فريد يناسب العربيّة. وبحسب غنى العربيّة فإنّ معجم (العَيْن) لا يُعدّ مطوّلًا كثيرًا؛ فهو أوّلًا بحجم ضعفي ديوان لغات التُّرك تقريبًا لا أكثر. وهو من ناحية أخرى مطبوع في ستّة مجلّدات فقط، ولا يُقارَن في الحجم مثلًا مع المعجمات المطوَّلة كمعجم (لسان العرب) لابن مَنظور (ت711/1311)، ومعجم (تاج العروس) للزَّبِيديّ (ت1205/1791) المطبوع في 40 مجلّدًا.

وأمّا بناء الكاشغريّ لمعجمه بحسب أبواب الأبنية فليس من اختراعه، وقد سُبِق إليه، وهو موجود في معاجم عربيّة عدّة؛ فالبناء الداخليّ لمعجم (العين) الذي يذكره الكاشغريّ قائم على الأبنية؛ إذ قسّم الخليل مادّة كلّ حرف إلى أبواب هي: باب الثنائيّ الصحيح، وباب الثلاثيّ الصحيح، وباب الثلاثيّ المعتلّ، وباب اللفيف، وباب الرباعيّ، وباب الخماسيّ. وهو في الباب الأوّل يذكر الكلمات من حرفين أصليّين ضُعِّف ثانيهما، ولذلك سمّاه أيضًا (المضاعَف)[7].

فالملاحظ هنا أنّ البناء الداخليّ للباب في معجم (العين) من ناحية تقسيمه إلى أبواب بحسب الأبنية قد جعله الكاشغريّ بناءً خارجيًّا عامًّا لمعجمه مع الاختلاف قليلًا في تسمية الأبواب بحسب اختلاف اللغة. ولذلك فإنّ بناء ديوان لغات التُّرك ليس ابتكارًا بالكُلّيّة، وإنّما سبقه الخليل في جعل هذا التصنيف ناظمًا لكلّ باب. وقد اتّبعت معاجم عربيّة عدّة طريقة الخليل من حيث الترتيب الصوتيّ مع مراعاة التقاليب والأبنية، ومن أشهرها: (تهذيب اللغة) لأبي منصور الأزهريّ (ت 370ه)، و(المـُحكَم والمحيط الأعظم) لابن سِيْدَه الأندلسيّ (ت 458ه).

أمّا المصدر الثاني الذي تأثّر به الكاشغريّ فهو معجم (ديوان الأدب) للفارابيّ إسحاق بن إبراهيم الذي تُرَجَّح وفاته في منتصف القرن الرابع الهجريّ[8] قبل أكثر من قرن على وفاة الكاشغريّ، وإنْ يكن في اسم هذا الأثر كلمة (الأدب) إلا أنّه معجم لغويّ يجمع مفردات اللغة. وقد قسّم الفارابيّ معجمه إلى ستّة كتب هي السّالم، والمضاعَف، والمثال، وذوات الثلاثة، وذوات الأربعة، والمهموز[9]. وهو بذلك أوّل معجم عربيّ مرتَّب بحسب الأبنية. وقد تبع الكاشغريّ الفارابيّ في التقسيم، وفي استخدام المصطلحات حتى ذوات الثلاثة وذوات الأربعة، وإنْ زاد عليه كتاب الغُنّة، وكتاب الجمع بين الساكنين، وهي زيادة اقتضتها طبيعة اللغة التركيّة، كما أنّ ترتيب المفردات ضمن كلّ بناء بحسب أواخر الكلمات، واطِّراح كثير من الألفاظ

---

4 ينظر على سبيل المثال: الخليل بن أحمد الفراهيديّ، *كتاب العين*، تح: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرّائيّ، (قم-إيران: منشورات دار الهجرة، 1405ه)، 1/190 و193 و195 و 196. ففي هذه الصفحات لا يذكر تقاليب المهمل إلا إذا كانت ثلاث صور أو أقلّ، أمّا إذا كانت أربعًا فما فوق فلا يذكر شيئًا عن المهمل؛ ففي (باب العين والكاف والشين) مثلًا يقول: ع ك ش، ش ك ع مستعملان فقط، ثمّ لا يكتب التقاليب الأربعة المهملة: ع ش ك، ك ع ش، ك ش ع، ش ع ك، كما أنّه لا يُشير ألبتّة إلى أنّها مهملة؛ أي إنّه يذكر المستعمل ويغفل الإشارة إلى المهمل. وفي باب الرباعيّ والخماسيّ من حرف العين لا يذكر إلا الكلمات المستعملة، ولا يذكر صور التقاليب المهملة، ولا يُشير إليها أيضًا. ينظر: 275/2 وما بعدها، و350 وما بعدها.

5 جلال الدين السُّيوطيّ، *المُزهِر في علوم اللغة وأنواعها*، تح: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، (صيدا-بيروت: المكتبة العصريّة، 1986)، 74/1.

6 الفراهيديّ، *كتاب العين*، 59/1.

7 الفراهيديّ، *كتاب العين*، 60/1.

8 لا تتّفق المصادر في تاريخ وفاة الفارابيّ؛ فقد قيل إنّ وفاته كانت 350، وقيل 370، و378، 398، و450، وقد رجّح محقّق المعجم أنّها عام 350ه, ينظر: أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابيّ، *ديوان الأدب*، تح: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، (القاهرة، مَجْمَع اللغة العربيّة، 1974)، 4/1. ولكن مهما يكن فإنّ أبعد تقدير في وفاته يسبق تاريخ تأليف الكاشغريّ لكتابه، فيبقى السَّبْق للفارابيّ. كما أنّ محقّق (ديوان الأدب) يذكر أنّ هناك نسخًا لمعجم الفارابيّ كُتبت عام 383 و391ه. ينظر: الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 7/1. والفارابيّ مؤلّف (ديوان الأدب) غير الفارابيّ الفيلسوف المتوفَّى سنة 950ه.

9 الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 75/1.

اكتفاء بذكر القاعدة التي تنظمها، وتشابه العبارات هي من مظاهر الاتّفاق بين منهج المعجمين؛ ممّا يُرجّح تأثُّر اللاحق بالسابق. وقد أشار محقّق (ديوان الأدب) إلى تأثُّر الكاشغريّ بمعجم الفارابيّ، وإنْ كان الكاشغريّ لم يشر أيّ إشارة إلى ذلك[10]. ولعلّ من المفيد التوسّع في تتبّع أوجه التشابه بين المعجمين ودلائل التأثُّر في بحث منفصل يستوعب ذلك ويُوضّحه.

وقد بحث Faruk Öztürk موضوع التشابه بين (ديوان لغات التُّرك) وكلٍّ من (كتاب العين) و(ديوان الأدب)، وفي الحديث عن تشابهه مع (ديوان الأدب) ذكر اثني عشر وجهًا من أوجه التشابه بينهما، كما بيّن أنّ الكاشغريّ لم يذكر معجم الفارابيّ في كتابه[11]. وحبّذا لو أشار الباحث أيضًا إلى قول الكاشغريّ إنه جعل معجمه بتصنيف لم يُسبَق إليه وتأليف لم يُوقَف عليه.

2. الشَّواهد العربيّة في ديوان لغات التُّرك

يُقصَد بالشَّواهد هنا الأدلّة النقليّة التي يصحّ سندها إلى عربيّ فصيح سليم السَّليقة، ويُستشهَد بها في المصادر العربيّة بغرض «إثبات صحّة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب»[12]. ففي استعمال اللغة لا بدّ من الاعتماد على شاهد صحيح السَّند، وقد وُضعت حدود زمنيّة للعصر الذي يُقبَل فيه كلامُ العرب حُجّةً في اللغة، فلا يكون ما انتمى إلى عصر آخر شاهدًا يُحتَجّ به، بل يُذكَر للاستئناس به، وقد كان منتصف القرن الثاني الهجريّ هو ختام عصر الاحتجاج في الأمصار العربيّة، وبذلك يكون عصر الجاهليّة وصدر الإسلام والعصر الأمويّ كلّه وجزء من العصر العبّاسيّ ضمن عصر الاحتجاج، أمّا في البوادي فقد استمرّ الاحتجاج بأقوال أهلها والأخذ عنهم حتى منتصف القرن الرابع الهجريّ حين فسدت سلائقهم[13]. وتنتمي الشَّواهد التي يُحتَجّ بها إلى أحد المصادر الرئيسة الثلاثة: القرآن الكريم، والحديث الشريف، وكلام العرب من شعر ونثر[14].

وتتنوّع مستويات الشّاهد العربيّ في (ديوان لغات التُّرك)، كما تتعدّد الغايات التي يُؤتَى بالشّاهد من أجلها. ونجد فيه أيضًا أمثلةً تصلح أن تكون من الشَّواهد العربيّة، ولكنّها لم ترد بوصفها شاهدًا عربيًّا في المعجم، وإنّما أوردها الكاشغريّ في أثناء كلامه مثل غيرها من العبارات التي تُؤلّف كلامه؛ ولذلك فلا نضعها بين الشَّواهد العربيّة، ومن ذلك قوله عن العربيّة والتركيّة: (كَفَرَسَي رِهَانٍ)[15]؛ إذ يُستخدَم هذا التركيب في الأمثال العربيّة، ويُضرَب للاثنين يَستبقان إلى غاية فيستويان[16]، ولكنّ الكاشغريّ لم يذكره على أنّه من أمثال العرب أو أقوالهم. وممّا يدخل في ذلك بعض القصص التاريخيّة أو الدينيّة؛ من مثل قصّة ذي القرنين؛ فقد ورد ذكره عدّة مرّات في المعجم من دون ذكر آيات قرآنيّة، فلن نتطرّق إليه[17]. ومن ذلك أيضًا أنّه يقول في شرح كلمة (يَفُغْ yavuğ): (هو جُلْمُودُ صَخْرٍ حطَّه السَّيل من عَلِ)[18]. وهذا الشّرح مأخوذ من بيت امرئ القيس المشهور عن فرسه[19]:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعًا كجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ من عَلِ

10 الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 53/1. وقد تتبّع محقّق (ديوان الأدب) بعض مظاهر تأثُّر الكاشغريّ بالفارابيّ في كتاب آخر له. ينظر: أحمد مختار عمر، *البحث اللغويّ عند العرب*، (القاهرة: عالم الكتب، 1988)، ص360-363.

11 Faruk Öztürk, "Dîvânu Luġâti't-Turk'te Arap Sözlükçülüğü Açısından Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science Studies, İnternational Journal of Social Science*, 6 (3), March 2013, p. 537-539.
وأصل هذا البحث من أطروحة دكتوراه تقدّم بها الباحث إلى جامعة Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi في بشكك عاصمة قرغيزستان عام 2010 بعنوان: "Dīvānu Luġāti't-Turk'ün Arap Sözlükçülüğüne Göre İncelenmesi".

12 سعيد الأفغانيّ، *في أصول النحو*، (بيروت-دمشق: المكتب الإسلاميّ، 1407-1987)، ص6.

13 أحمد محمد قدّور، مدخل إلى فقه اللغة العربيّة، (بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 1424-2003)، ص129-130 و229.

14 قدّور، *مدخل إلى فقه اللغة العربيّة*، ص131.

15 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 5/1 و256/3.

16 أبو الفضل أحمد بن محمد الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (مطبعة السُّنّة المحمّديّة، 1374-1955)، 391/2.

17 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 84/1-85 و101-102 و103 و297 و330 و377 و304/3-304.

18 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 10/3.

19 امرؤ القيس، *ديوان امرئ القيس*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، 1990)، ص19. وأيضًا: الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 10/3.

ولكنّ المؤلّف لا يذكر أنّه شعر، ولا يأتي به كشاهد على كلامه، وإنّما يرد في شرحه كأثرٍ من آثار الثقافة العربيّة والاطّلاع على مصادرها؛ فلا بدّ أن يظهر في كلام كلّ امرئ أثر لعبارات أدبيّة حصّلها في مرحلة الدَّرْس والمطالعة.

ومن ذلك أيضًا ما ذكره في مقابلة المثل التركيّ: (قُتْسُزْ قُدْغُقا كِرْسا قُمْ يَغَارْ)، ومعناه: إذا دخل الـمُدْبِر الذي لا حظّ له البئر يُمطَر عليه الرمل، ويعقّب على ذلك بقوله: «وهذا بمنزلة قولهم ((إذا أقْبَلَ أَقْبَلَ وإذا أدبر دمّر))»[20]، وربّما ظنّ القارئ بحسب كلام الكاشغريّ أنّ هذا القول محفوظ عن العرب بهذه الصورة كأنْ يكون مثَلًا أو نحوه، ولكنّنا لم نجد هذا القول شاهدًا فيما رجعنا إليه من المصادر العربيّة؛ بيد أنّه يُوجد في مصادر الحديث الشريف قولٌ مشابهٌ له في بعض الألفاظ ومخالفٌ له من جهة المعنى، وهو قولٌ مرويٌّ عن أبي هريرة رضي الله عنه واصفًا هيئة الرسول صلّى الله عليه وسلّم عندما يُحدّث الناس، يقول: «إذا أَقْبَلَ أَقْبَلَ جميعًا، وإذا أَدبَرَ أَدبَرَ جميعًا، لم تَرَ عينٌ مثله ولن تراه»[21].

وقد كان مجموع الشّواهد العربيّة اثنين وخمسين شاهدًا، شملت أربعة مستويات، هي: الآيات القرآنيّة الكريمة، والأحاديث النبويّة الشريفة، والأبيات الشعريّة، وأمثال العرب وأقوالهم. وهذه الشّواهد الاثنان والخمسون تتوزّع كالآتي: ثلاثة وعشرون من القرآن الكريم، وخمسة أحاديث شريفة، واثنا عشر بيتًا شعريًّا؛ كاملًا أو جزءًا منه، واثنا عشر شاهدًا من أمثال العرب وأقوالهم. وفي المعجم ألفاظ وتراكيب لغويّة كثيرة سنُوظّفها بعد ذلك في المقارنة الصرفيّة بين اللغتين:

1.2. الآيات القرآنيّة

عدد شواهد القرآن الكريم كما ذكرنا هو ثلاثة وعشرون شاهدًا؛ وقد يكون الشاهد هنا جزءًا من آية، أو يكون آيات عدّة متتالية، ويُمكن تصنيفها بحسب الغاية من إيرادها في قسمين، هما:

1.1.2 الاستشهاد اللغويّ: وهو ما يأتي به المؤلّف لتوضيح الجانب اللغويّ الذي مثّل له من اللغة التركيّة؛ إذ يأتي بالشّاهد التركيّ، ثمّ يأتي بعده بنظير له من العربيّة لتقريبه إلى الأذهان:

1.1.1.2 التوكيد:

1. قوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**﴾. سورة النساء، الآية 164.

جاء المؤلّف بهذه الآية للتمثيل على توكيد الكلام، كأنْ يُقال في التركيّة[22]: (أُلْ قُلِنْ تَبِكْ تَبْدِي) بمعنى: ركل عبده ركلًا مبالغًا فيه. وفي الآية الكريمة تمّ تأكيد التكليم بالمصدر (تكليمًا)، وفي هذا التأكيد تقوية للكلام، ويجعله حقيقة لا مجازًا[23].

2.1.1.2 الإبدال:

– **إبدال حرف العلّة من أحد حرفي التّضعيف:**

2. قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ**﴾. سورة القيامة ، الآية 33.
3. قوله تعالى: ﴿**وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾. سورة الشّمس، الآية 10.

استشهد المؤلّف بهاتين الآيتين للتمثيل على إبدال حرف العلّة بأحد حرفي التضعيف في التركيّة؛ فيُقال في التركيّة: (اَشْياكْ eşyek) للحمار كما يُقال له: (اَشْكَكْ eşgek)، فالياء في (اَشْياكْ) مبدَلة من أحد حرفي التضعيف في (اَشْكَكْ)[24]. وكذلك ففي الآيتين يُبدَل حرف العلّة من حرف مماثل للحرف الذي قبله؛ فأصل (يَتَمَطَّى) هو (يَتَمَطْطَطُ)؛ أُدغِمت الطّاء الأولى في الثانية، وأُبدِلت الطّاء الثالثة ياءً للتخفيف، ثمّ قُلِبت ألفًا لتحرّكها بعد فتح. وكذلك فإنّ (دَسَّاها) أصلها (دَسْسَسَها)،

20 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 381/1.

21 محمد بن إسماعيل البخاريّ، *الأدب المفرد*، تح: سمير بن أمين الزّهَيري، (الرياض: مكتبة المعارف، 1419-1998)، 135/1.

22 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 26/1. وهذا الآية غير موجودة في الترجمة التركيّة. ينظر: Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 1/27.

23 السُّيوطيّ، *المُزهِر في علوم اللغة وأنواعها*، 363/1.

24 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 101/1.

فحصل فيها إدغام وإبدال كالتي قبلها[25].

- **الألف والنّون:**

4. قوله تعالى حكاية عن قول فرعون لموسى عليه السلام: ﴿**وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾. سورة الشُّعراء، الآية 23.
5. قوله تعالى: ﴿**لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**﴾. سورة العلق، الآية 15.

استشهد الكاشغريّ بهاتين الآيتين لحدوث الإبدال بين الحروف، ففي التركيّة تُستخدَم (أَنْدا anda) بمعنى (هناك)، وفي اللهجة الغُزّيّة تُبدَل الألف نونًا حينما تكون بمعنى (بَعْد). ويأتي المؤلّف بهاتين الآيتين لبيان إبدال الألف بالنون في العربيّة، فيرى أنّ الألف مبدلَة من النون في (ما)؛ لأنّ الاستفهام عن العاقل يوجب استخدام (مَنْ) لا (مَا). وكذلك يقول إنّ الألف في (لَنَسْفَعًا) مبدلَة من النون[26].

ولا بدّ هنا من وَقفةٍ عند الآيتين الكريمتين اللتين يذكرهما المؤلّف؛ أما الآية الأولى فلا يُقال في العربيّة إنّ الألف في (ما) مبدلَة من النون في (مَن). ولو صحّ كلام المؤلّف لكان المعنى أنّ (ما) تُستخدَم للعاقل أيضًا مثل (مَن)، وهذا لا يقول به أحد من أئمّة العربيّة. والحقّ أنّ (ما) و(من) أداتان مستقلّتان عن بعضهما، وليست الألف في الأولى بمبدَلة من نون الثانية. وإنّما الغرض من السؤال هنا بـ(ما) هو الاستفسار عن الماهيّة وتعيين الجنس[27]، وإذا كان فرعون سأل على النحو الذي يليق بِغَيّه وضلاله بـ(ما)، فإنّ موسى أعرض عن لفظه ومقتضاه وأجاب بما يصحّ في وصفه تعالى[28]، وأمّا التفتيش عن حقيقة الله الخاصّة ففوق قدر العقول، والسائل عنه لا يطلب الحقّ[29]، ففرعون أراد المكابرة والمباهتة في هذا السؤال، ولا يصحّ أن يُقال إنّ (ما) قد غدت تُستعمَل للاستفهام عن العاقل. ثمّ إنّ الله تعالى لا يُوصَف بالعاقل حتى نُوجِب السؤال بـ(من)، وإنّما يُوصَف بالعلم؛ فيقال عالم وعلّام وعليم، وبذلك نزل القرآن الكريم.

وكذلك فإنّ القول بإبدال الألف من النون في الآية الثانية ليس بصحيح على إطلاقه، وإنّما تُبدل ألفًا في الوقف فحسب، وأمّا في الوصل فتُلفَظ نونًا. وقد رُسِمت في المصاحف بالألف تبعًا لحكم الوقف[30].

- **الرّاء واللام:**

6. قوله تعالى: ﴿**كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ**﴾. وهو جزء آية من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾. سورة الصَّفّ، الآية 4.

يستشهد بهذه الآية على جواز الإبدال بين اللام والنون؛ ففي التركيّة: (اَرْقَادِي arkadı)؛ أي: فحص وفتّش، والراء مبدلّة فيه من اللام: (اَلْقَادِي). وقد أشار الكاشغريّ إلى أنّ كلمة (مَرْصوص) تُقرَأ أيضًا (مَلْصوص) بإبدال الراء لامًا في قراءة[31]. ولم نعثر على قراءة (مَلْصُوْصٍ) ضمن القراءات الواردة في سورة الصّفّ. ولا شكّ أنّه لا يقال للممكن في اللفظ قراءة ما لم يرد بسند عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم[32].

---

25 جلال الدين السُّيوطيّ وجلال الدين المحَلِّيّ، *المفصَّل في تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير الجلالين*، تح: فخر الدين قَباوة، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008)، ص2052 و2124.

26 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 117/1. كما يذكر المؤلّف هنا بيتًا شعريًّا حول هذه المسألة، وسيُذكَر في موضعه. وكذلك يأتي بقوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا﴾ وبجزء من البيت الشّعريّ مرّة ثانية في موضع آخر لحالة الإبدال نفسها. ينظر: 156/3.

27 السُّيوطيّ والمحَلِّيّ، *المفصَّل في تفسير القرآن الكريم*، ص1348.

28 أبو القاسم عبد الكريم بن هَوازن القُشَيْريّ، *تفسير القُشَيْريّ المسمّى لطائف الإشارات*، علّق عليه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007)، 399/2.

29 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزَّمَخْشَريّ، *تفسير الكشّاف*، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، (بيروت: دار المعرفة، 1430-2009)، ص757.

30 السُّيوطيّ والمحَلِّيّ، *المفصَّل في تفسير القرآن الكريم*، ص2139.

31 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 238/1-239.

32 ينظر على سبيل المثال: أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرَم، *معجم القراءات القرآنيّة*، مطبوعات (الكويت: جامعة الكويت، 1408-1988)، 137/7. وأيضًا: محمد فهد خاروف، *الميسَّر في القراءات الأربع عشْرَة*، راجعه، محمد كريّم راجح، (دمشق-بيروت: دار الكلم الطيّب، -1420-2000)، ص551.

– **الدّال والتّاء:**

7. قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ**﴾. سورة الطّلاق، الآية 7.

8. قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ**﴾. سورة الفجر، الآية 16.

يذكر الكاشغريّ هاتين الآيتين للاستشهاد على إبدال الحروف فيما بينها؛ ومن ذلك أنّ التّاء قد تُبدَل من الدّال، والدّال من التّاء في التركيّة والعربيّة[33]؛ ففي التركيّة يُقال: (أُلْ تامْ تَلْتُرْدِي)؛ أي: إنّه أمر بثقب الجدار وغيره. والتّاء الأخيرة مبدَلة من الدّال[34]. ومن أمثلة ذلك في العربيّة: قَدَر على عياله وقَتَر[35]، وكما في الآيتين السابقتين.كما يجوز أن تكون الدّال مبدلة من التّاء، يُقال: خَتَر وخَتَل. وأصل هاتين الكلمتين: غَدَر. ويذكر المؤلّف أنّ في هذه اللغة ثلاث مُبْدَلات، ويقصد الخاء من الغين، والتّاء من الدّال، واللام من الرّاء.

3.1.1.2 وصف الفاعل بالمصدر:

9. قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا**﴾. سورة المُلك، الآية 30.

يستشهد الكاشغريّ بهذه الآية الكريمة في حديثه عن صيغة الفاعل وصورها وجواز أن يُوصَف بالمصدر، فكلمة (غَوْرًا) ها هنا مصدر، وقد حلّت محلّ اسم الفاعل (غائرًا)؛ فالمعنى هو: إنْ أصبح ماؤكم غائرًا[36].

4.1.1.2 الحذف للتخفيف:

10. قوله تعالى: ﴿**فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ**﴾ في موضعين اثنين، وهو جزء آية من قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾. سورة الواقعة، الآية 65.

يأتي بهذه الآية للاستشهاد على جواز حذف الحرف بغرض التخفيف اللفظيّ؛ فيُقال: (أُلْ اَنِي اَنْغَرْدِي)؛ أي: حَلَّفه. وأصل الفعل: (اَنْدْ غَرْدِي)؛ فحُذِفت الدال للتخفيف. وكذلك فإنّ قوله تعالى: (فَظَلْتُم) أصله (فَظَلِلْتُم)؛ فحُذِفت اللام تخفيفًا[37].

5.1.1.2 المفرد والجمع:

11. قوله تعالى: ﴿**هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ**﴾. من قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾. سورة الإنسان، الآية 1.

12. قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ***﴾ ما عدا آخر أربع كلمات، سورة التّين، الآية 6-4.

استشهد الكاشغريّ بهذه الآيات على جواز دلالة الكلمة على المفرد والجمع، فقد بيّن أوّلًا أنّ كلمة (تُرْك Türk) تدلّ على شخص واحد هو ابن نوح عليه السلام، وتدلّ في الوقت نفسه على بني تُرك بن نوح؛ فهي بذلك تدلّ على المفرد الذي هو الجدّ الأوّل، وتدلّ على ذرّيته أيضًا. وقد أشار المؤلّف إلى أنّ (الإنسان) في الآية الأولى تدلّ على واحد هو آدم عليه السلام، في حين تدلّ في سورة التّين على الجمع، بدلالة الاستثناء منها هنا[38].

وقد ورد في كتب التفسير واللغة أنّ الإنسان في هذه الآية هو آدم عليه السلام، حيث بقي ترابًا وطينًا فترة إلى أن نُفخ فيه الروح، ويجوز أن يكون معنى الإنسان هنا هو الجنس من ذرّية آدم؛ أي جميع الناس أيضًا لا آدم وحده؛ فكلّ إنسان كان

---

33 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 137/2. تُكتَب الآية الثانية خطأً في الترجمة التركية من دون (أمّا) في أوّلها: وإذا مابتلاه فقدر عليه رزقه. ينظر: Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 2/174.

34 في النسخة المطبوعة أنّ التّاء مبدلة من اللام، وهو خطأ لا يتناسب مع السياق، وقد نبّه عليه أيضًا مترجم المعجم إلى التركيّة. ينظر: Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 2/174.

35 أي: ضيَّق... وقَدَر هنا بمعنى قَتَر. ينظر: الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 158/2.

36 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 44/2.

37 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 193/1 و172/3.

38 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 293/1-294.

علقة ومضغة في بطن أمّه، ولم يكن شيئًا مذكورًا[39].

13. قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ**﴾. وهي جزء آية في سورة يوسف، الآية 2، وسورة الدُّخَان، الآية 3، وسورة القدر، الآية 1. وقد استشهد بها الكاشغريّ على خطاب المفرد بصيغة الجمع[40].

6.1.1.2 العموم والخصوص:

14. قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ**﴾. سورة البقرة، الآية 54.

15. قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ***﴾. سورة العلق، الآية 7-6.

يتحدّث الكاشغريّ عن دلالة الفعل على العموم والخصوص، فما ذُكِر معه كلمة (öz=نفس) كان دالًّا على انفراد الفعل بفاعله، وسوى ذلك يكون مشتركًا بين الجميع. فيذكر أنّ الفعل (اقتلوا) يفيد العموم، وقد استفاد التخصيص من كلمة (أنفسكم) الواردة بعده. وقد يُستَغنى عن كلمة (نفس) إذا دلّ الفعل على الرؤية، وتبقى الدلالة على التخصيص، كما في الفعل (رآه) في آية العلق، فلم يقل (رأى نفسه). ويُقال منه في التركيّة: (اِيشْقا بَقِنْ)؛ أي: انظر آخر أمرك[41].

7.1.1.2 هاء السَّكْت:

16. قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَتَسَنَّهْ**﴾. وهو من قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾. سورة البقرة، الآية 259. وقد زِيْدت خطأً في الكتاب المطبوع واوٌ قبل (لم) ضمن القوسين المُزَهَّرين اللذين يحصران الآية لا خارجهما.

17. قوله تعالى: ﴿**فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**﴾. سورة الأنعام، الآية 90.

يذكر المؤلّف هاتين الآيتين عند الحديث عن هاء السَّكْت، وقد سُمِّيت بذلك لأنّه يُسكَت عليها دون آخر الكلمة؛ إذ يُؤتى بها للمحافظة على حركة الحرف الذي قبلها، فتأخذ هي سكون الوقف، وتظهر حركة الحرف الذي قبلها. وقد سمّاها المؤلّف هاء الاستراحة، ومن أمثلتها في التركيّة: (تاهْ تاهْ)، وهو حرف لدعاء البازي بعد إرساله، و(تَهْ تَهْ) و(جُهْ جُهْ)، (كَهْ كَهْ) و(مَهْ) و(يَهْ)[42]. ومن أمثلتها في العربيّة: (لَمْ يَتَسَنَّهْ)، و(اقْتَدِهْ). فالهاء فيهما هي هاء السَّكْت، وقد جِيء بها لإظهار حركة الحرف الذي قبلها من أجل الدّلالة على حرف العلّة المحذوف بسبب الجزم في الأوّل والبناء في الثاني؛ إذ أصل الفعلين قبل حذف حرف العلّة هو: (يَتَسَنَّى) و(اقْتَدِي).

2.1.2 الاستشهاد المعنويّ: وهو ما يأتي به المؤلّف لتقريب المعنى وتوضيحه بأنْ يذكر الآية الكريمة للدلالة على معنى الجملة التركيّة نفسه؛ فبعد أن يذكر شاهدًا من التركيّة يأتي بشاهد عربيّ يُعبّر عن الحالة نفسها:

18. قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾. سورة الشَّرح، الآية 6.

يستشهد المؤلّف بهذه الآية لتوضيح معنى المثل: (اَمْكَكْ اَكِنْدا قَلْماسْ)؛ أي: لا تبقى المحنة لازمة لأكتاف المحرومين الممتحَنين[43]. والآية الكريمة تُبيّن كذلك أنّ بعد كلّ عسر لا بدّ أن يأتي اليسر فتزول الشِّدّة.

19. قوله تعالى: ﴿**مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ**﴾. سورة المائدة، الآية 99.

يستشهد المؤلّف بهذه الآية لتوضيح معنى المثل: (ياشْ اُتْ كُيْماسْ، يَلافَرْ اَلْماسْ)؛ أي: كما لا يحترق النّبات الغضّ فكذلك لا يموت الرسول/السَّفير؛ إي إنّ الرسول يُؤدّي ما وُكِّل به، ولا يتحمّل ما في الرسالة من غلظة وجفاء، فلا يُقتَل. والآية الكريمة تشرح المعنى نفسه[44].

وقد تكون الآيات الكريمة للتنبيه على ضرورة التنزّه عن تلاوتها في بعض المواطن بسبب ما قد تُثيره عند سامعيها من الأتراك من معان مختلفة عن مضمونها الحقيقيّ، ويذكر الكاشغريّ هذه الآيات فيما يتعلّق بهذا الموضوع:

---

39 ينظر مثلًا: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبيّ، *الجامع لأحكام القرآن*، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ ومحمد رضوان عرقسوسيّ، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1427-2006)، 21/444-445.

40 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 3/221.

41 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 2/126.

42 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 3/83-84.

43 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/100.

44 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 3/36.

20. قوله تعالى: ﴿وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا﴾. سورة يوسف، الآية 31.

21. قوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾. سورة فاطر، الآية 2.

22. قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾. سورة ص، الآية 7.

23. قوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾. سورة الواقعة، الآية 69.

يذكر الكاشغريّ هذه الآيات للتحرّز من قراءتها عند من لا يعرف معانيها ولا يقف على الفروق بين ألفاظ اللغتين من أجلاف التّرك ونسائهم؛ فثمّة كلمات تُستخدَم في العربيّة لمعانٍ ليس فيها ما يدعو إلى إخفائها أمام النساء وعوامّ الرجال، ولكنّ ألفاظها نفسها تحمل معانيَ مختلفة في التركيّة، وهي معانٍ جنسيّة لا يليق التلفّظ بها عند من لا يعرفها؛ ولذلك فمن الأدب ومن صيانة حرمة كتاب الله ألّا تُقرَأ عند من يظنّها مستعمَلة بمعاني لغته فيستهزئ ويأثم. فكلمات (سِكِّين) و(مُمْسِك/ يُمْسِك) و(اخْتِلاق) و(أَمْ) ضمن هذه الآيات تُثير عند مستمعيها الأتراك الذين لا يعرفون العربيّة معانيَ جنسيّة لا علاقة لها بالسياق العربيّ[45].

2.2 الأحاديث النبويّة

ورد في (ديوان لغات التّرك) خمسة أحاديث نبويّة؛ أحدها لبيان الشرح اللغوي للكلمة، واثنان حول اللغة التركيّة وتسمية (التّرك)، والاثنان الباقيان جاء بهما الكاشغريّ في مقابلة الأمثال التركيّة:

1. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «**تعلّموا لسان التُّرك فإنّ لهم مُلْكًا طُوالًا**».

يذكر الكاشغريّ هذا الحديث الشريف تحفيزًا لتعلّم التركيّة. ولم نجد هذا الحديث في مظانّ الحديث الشّريف، كما أنّ المؤلّف نفسه لم يقطع بصحّته، بل قال: «فلئن صحّ هذا الحديث، والعهدة عليهما، فيكون تعلّمه واجبًا، ولئن لم يصحَّ فالعقل يقتضيه»[46]. ويقصد بقوله: (والعُهْدة عليهما): الإمامين اللذين سمع منهما هذا الحديث؛ أحدهما من بخارى، والآخر من نَيْسابور، ولم يُسمّهما. ومن ثَمّ فالرواة غير معروفين.

2. قوله صلّى الله عليه وسلّم: «**مَا زالت أُكْلَةُ خَيْبَرَ تُعاودني في كلّ عام حتى كان هذا أَوانَ قُطِعَ أَبْهَرِي**».

أورد هذا الحديث في شرحه كلمة (الأَبْهَر) الذي هو عِرق في باطن الصُّلْب؛ أي الظَّهْر[47].

3. قوله صلّى الله عليه وسلّم: «**إِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى**».

أورده الكاشغريّ ليُقابل المثل التركيّ: (اَرْسَكْ اَرْكا تَكْماسْ، ايِقْكْ اَقْكا تَكْماسْ)؛ أي: قلّما تجد البَغيّ العجول الرجالَ لفرط عجلتها، وكذلك فإنّ العجول من الناس لا يصل بيته[48]. وهو يُقابل معنى الحديث الشريف تمامًا. وهذا الحديث الشريف يرد بوصفه مَثَلًا في كتب الأمثال العربيّة. وهو يُضرَب لمن يُبالغ في طلب الشّيء حتّى ربّما يُفَوِّته على نفسه. و(المنبَتُّ) هو الذي يَجِدّ في سيره فينقطع عن أصحابه في السّفر، والظَّهْرُ: الدابة التي يمتطي ظهرها، فهو من حيث حثّ دابّته على السير السريع فإنّ سيُتعِبها فتقف بعد وقت قصير، فلا توصله. وقد قاله صلّى الله عليه وسلّم لرجل اجتهد في العبادة حتى غارت عيناه، فلمّا رآه قال له «إنَّ هذا الدِّين مَتينٌ، فَأَوْغِلْ فيه برفقٍ، ولا تُبَغِّضْ إلى نفسك عبادةَ الله؛ فإنّ المـُنْبَتَّ...»[49]؛ أي: إذا أتعبت نفسك سريعًا فإنّك تترك العمل بالكُلّيّة بعد ذلك، فارفقْ بنفسك.

---

45 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/280-281.

46 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/3.

47 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/68. والحديث بروايته هذه في: أبو نُعَيم أحمد بن عبد الله الإصفهانيّ، موسوعة الطّبّ النّبويّ، تح: مصطفى خضر دونمز التركيّ، (بيروت: دار ابن حزم، 2006-1427)، 1/218. وله روايات مختلفة في صحيح البخاريّ ومسند البَزّار وغيرهما، وهو غير موجود في الترجمة التركيّة. ينظر: Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 1/71.

48 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/95 و2/17-18.

49 أبو عبد الله محمد بن سَلامة القُضاعيّ، *مسند الشّهاب*، تح: حمدي عبد المجيد السِّلَفي، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1405-1985)، 2/184. وأيضًا: الميدانيّ، *مَجْمع الأمثال*، 1/7. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزَّمَخْشَريّ، *المستقصى في أمثال العرب*، طُبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد الدَّكَن-الهند: دائرة المعارف العثمانيّة، 1381-1962)، 1/410.

4. قوله صلّى الله عليه وسلّم: «**يقول الله جلّ وعزّ: إنّ لي جُندًا سمّيتهم التُّرك، وأسكنتهم المشرق، فإذا غضبت على قوم سلّطتهم عليهم**».

أورد المؤلّف هذا الحديث للاستشهاد على أنّ الله تعالى هو الذي سمّى التّرك باسمهم، وقد ذكر أنّ الذي أخبره بذلك هو الشيخ الإمام الزاهد الحسين بن خَلَف الكاشغريّ عن ابن الغَرْقِي عن الشيخ أبي بكر المفيد الجَرْجَرائيّ عن ابن أبي الدّنيا في كتابه بإسنادٍ إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم[50]. ولم نجد الحديث في كتب ابن أبي الدنيا الذي قال عنه الذهبيّ: «وتصانيفه كثيرة جدًّا، فيها مُخَبَّآتٌ وعجائبُ»[51]. وابن الغَرْقِيّ الذي يُذكر في هذا السّند هو جُرْمُوز بن عبد الله، وهو ضعيف[52]. وكذلك فإنّ الذهبيّ قد وصف الإمام المحدّث أبا بكر الجَرْجَرائي المفيد بأنّه ضعيف[53].

5. قوله صلّى الله عليه وسلّم: «**لا يُلسَع المؤمنُ من جُحْر مرّتين**».

ذكره المؤلّف مقابلًا للمثل التركيّ: (سَجِرَتْغُودِنْ قُرْقْمِشْ قُشْ قِرْقْ يِيلْ اَذْرِي يِغاجْ أزا قُنْماس)؛ أي: إنّ الطير الذي أصابه هذا الفخّ مرّة لا يقع على شجرة ذي شعبتين إلى أربعين سنة احتياطًا وحذرًا[54].

والحديث هو من الأمثال التي تُنسَب إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وله روايات مختلفة في صحيح البخاريّ ومسلم وغيرهما، وفي أكثر رواياته يُذكَر (لا يُلدَغ) بدلًا من (لا يُلسَع). وفي مَجْمَع الأمثال: «قيل: هذا كناية عمّا يُؤَثّمه، أي أنّ الشّرع يمنع المؤمنَ من الإصرار؛ فلا يأتي ما يستوجب به تضاعف العقوبة. يُضرَب لمن أُصيب ونُكب مرّة بعد أخرى. ويُقال: هذا من قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لأبي عَزَّةَ الشّاعر، أسره يوم بدرٍ، ثمّ مَنَّ عليه، وأتاه يوم أُحُدٍ فأسره، فقال: مُنَّ عَلَيَّ، فَقَال عليه الصّلاة والسّلام هذا القول، أي لو كنت مؤمنًا لم تعاود لقتالنا»[55].

3.2 الأبيات الشعريّة

يذكر الكاشغريّ اثني عشر بيتًا من الشعر والرجز؛ بعضها كامل، وبعضها جزء من البيت. وقد يذكر اسم الشاعر فنكتبه قبل الشّاهد، وأحيانًا لا يذكر الشاعر فنذكر نسبته بعد عرض الشّاهد. وتعود هذه الأشعار إلى عصور مختلفة؛ بعضها ينتمي إلى العصر الجاهليّ؛ كأشعار مُهَلْهِل وطرفة والأعشى وأعشى باهلة وعِلْباء بن أَرْقَم، وبعضها إسلاميّ أو أمويّ، كأشعار مجنون ليلى وذي الرُّمة والعجّاج وابنه رُؤْبة، وهناك رجز يُنسَب إلى ضَبِّ بن نُعَرَة، ولم نقف على العصر الذي ينتمي إليه، ولكنّ روايته في كتاب سيبويه تؤكّد أنّه ينتمي إلى بداية العصر العباسيّ أو ما قبله؛ لأنّ وفاة سيبويه كانت عام 180ه أو قريبًا منها[56]. وقد وردت الأشعار العربيّة بغرض الاستشهاد اللغويّ المحصور بالإبدال، وبغرض الاستشهاد المعنويّ أيضًا:

1.3.2 الاستشهاد اللغويّ/الإبدال:

- **الكاف والشّين:**

1- قول المجنون: (**فعَيْناشِ عَيْنَاهَا وجِيدُشِ جِيدُها**).

وهو صدر بيت لمجنون ليلى[57]:

فعَيْناشِ عَيْنَاهَا وجِيدُشِ جِيدُها   سِوَى أَنَّ عَظْمَ السّاقِ مِنْشِ دَقِيقُ

50 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 1/293-294.

51 شمس الدين الذهبيّ، *سير أعلام النُّبلاء*، تح: حسّان عبد المنّان، (لبنان: بيت الأفكار الدوليّة، 2004)، 2/2502.

52 أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، *لسان الميزان*، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلاميّة ودار البشائر الإسلاميّة، 2002-1423)، 2/428.

53 الذهبيّ، *سير أعلام النُّبلاء*، 3/3272-3273.

54 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 2/266-267.

55 ينظر مثلًا: الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 2/215.

56 سيبويه، *كتاب سيبويه*، تح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408-1988)، 1/19.

57 مجنون بني عامر، ديوان أشعار مجنون بني عامر مع بعض أحواله، تح: هدى وائل عامر، (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2011)، ص97. وتذكر محققة الديوان أنّه يُروَى في سائر النسخ بالكاف لا بالشّين.

وقد جاء الكاشغريّ بهذا الشعر للاستشهاد على إبدال الشين من الكاف المكسورة؛ أي كاف الخطاب مع المؤنّث؛ فيُقال في التركيّة: (أُلْشْ) و(أُولْكْ)، والشّين أصلها كاف، وكلاهما بمعنى (النصيب)[58]. وفي الشعر السابق تُبدل الشين بالكاف أيضًا في العربيّة، والأصل: (فعيناكِ) و(جِيْدكِ) و(منكِ) بدلًا من (فعيناشِ) و(جِيْدشِ) و(مِنشِ). وتُنسَب هذه الظاهرة الصوتيّة التي تُسمّى (الكَشكَشة) إلى قبائل ربيعة ومضر، وبكر وبني عمرو من تميم، وناس من أسد. ووَفْقَ هذه الظاهرة تُبدل الكاف شينًا أو يُلحَق بالكاف المكسورة شينًا؛ من مثل: (أكرمتكِش وعليكِش وإليكِشْ وبِكْش ومِنْكِشْ) بدلًا من (أكرمتكِ وعليكِ وإليكِ وبكِ ومنكِ)، ونادت أعرابيّةٌ جاريةً فقالت: (تعالَي إلى مولاشِ يُنادِيشِ)؛ أي: مَوْلاك يُنَادِيكِ. وقريب من هذه الظاهرة ظاهرة أخرى تُسمّى (الشَّنْشَنَة)، وهي جعل الكاف شينًا مطلقًا دون تقيّد بأن تكون مكسورة؛ مثل قوله: (لبّيشَ اللهمّ لبّيش) في: (لبَّيكَ اللهمّ لبّيكَ)[59].

2- قول الشاعر: (**ويأتِيكَ بالأخبارِ مَن لم تُزَوِّدِ**).

وقد ذكره الكاشغريّ مقابلًا للمثل التركيّ: (يِراقْ يِيرْ ساقْنْ اَرْقِسْ كَلْدُرُورْ)؛ أي: إنّ القوم السَّفْر يأتون بأخبار البلد البعيد[60]. والشعر هو عَجُز بيت للشاعر الجاهليّ طَرَفة بن العبد[61]:

ستُبدي لكَ الأيّامُ ما كنتَ جاهِلًا   ويأتِيكَ بالأخبارِ مَن لم تُزَوِّدِ

وهو من الأمثال السائرة في قديم الدهر وحديثه كما يقول ابن سَلّام، وقد تمثّل به الرسول صلّى الله عليه وسلّم فقال: «ويأتيك من لم تزوّد بالأخبار»[62]. أي إنّ الأيّام القادمة ستكشف لك حقيقة الأمور التي تجهلها، وسوف يأتيك بالأخبار من لم تسأله عنها ولم تطلب منه تحرّي الأخبار وإبلاغك بها.

– **الألف والنّون:**

3- قول الأعشى:

ولا النُّصُبَ المنْصُوبَ لا تعبُدَنَّهُ   لعاقبة، واللهَ ربَّكَ فاعْبُدا

أتى المؤلّف بهذا البيت للتمثيل لإبدال الألف من النّون[63]، وقد مرّ الكلام على ذلك ضمن الآيات القرآنيّة في قوله تعالى: (لَنَسْفَعًا). أراد الشاعر هنا: فاعبدنْ، فوقف عليها بالألف[64]، كما نقول: رأيت زيدًا، فنقف بالألف لا بالتنوين. وهذا الشعر هو ضمن قصيدة يمدح فيها الأعشى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وروايته في ديوانه[65]:

وذا النُّصُبَ المنْصُوبَ لا تَنْسُكَنَّهُ   ولا تعبُدِ الأوثانَ واللهَ فاعْبُدا

---

58 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 60/1.

59 قدّور، *مدخل إلى فقه اللغة العربيّة*، ص139 و141. وأيضًا: محمد مرتضى الزَّبِيديّ، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح: مصطفى حجازي، راجعه: عبد السّتّار أحمد فرّاج، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1397-1977)، 361/17-362.

60 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 89/1.

61 طرفة بن العبد، *ديوان طرفة بن العبد: شرح الأَعْلَم الشَّنْتَمْرِيّ*، تح: دريّة الخطيب ولطفي الصقّال، (بيروت-البحرين: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر-دائرة الثقافة والفنون، 2000)، ص58.

62 أبو عُبَيدٍ القاسم بن سَلَّام، *كتاب الأمثال*، تح: عبد المجيد قطامش، (دمشق-بيروت: دار المأمون للتراث، 1400-1980)، ص 206.

63 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 117/1.

64 ينظر مثلًا: الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 274/4 (ن ص ب).

65 الأعشى، *ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس*، تح: م. محمد حسين، (الجماميز: مكتبة الآداب والمطبعة النموذجيّة، 1950)، ص137.

وللبيت روايات متقاربة في المصادر، ولكنّنا لا نجد كلمة (لا تعبُدَنَّهُ) إلا في معجم الفارابيّ[66]، أمّا في المصادر الأخرى، مثل (ديوان الأعشى)، و(معجم الصِّحاح)، و(لسان العرب)، و(تاج العروس)، و(غريب الحديث) لابن قتيبة، وغيرها فنجدها: (لا تَنْسُكَنَّهُ)؛ وهذا ممّا يرجّح أنّ الكاشغريّ قد اطّلع على معجم (ديوان الأدب) للفارابيّ.

- **الميم والنّون:**

4- قول الشاعر:

يا رُبَّ جَعْدٍ فيهمُ لو تَدْرِينْ يضربُ ضَرْبَ السُّبُطِ المَقادِيمْ

يذكر الكاشغريّ هذا البيت للدّلالة على جواز إبدال الميم من النّون في العربيّة مثل التركيّة؛ ففي التركيّة يُقال: (بُغُنْ boğun) بمعنى الأَشْجَع[67] وأنبوب القصب، والنون فيها مُبدَلة من الميم[68]. ويُنسَب هذا الرَّجز إلى ضَبّ بنُ نُعْرَة في بعض المصادر العربيّة[69]، ووجه الاستشهاد فيه هو الميم الثانية في (المقاديم)، وأراد بالمقاديم ههنا الرؤوس؛ لأنّها مقاديم الحيوان، وهي مفعول به للفعل (يضرب) لا للمصدر (الضّرب)؛ كأنّه قال: يضرب المقاديمَ مثل ضرْب السّبط[70]، فقدّم وأخّر في ترتيب الكلمات.

بَيْدَ أنّ استشهاد الكاشغريّ بهذا البيت غير متناسب مع الإبدال الحاصل في الكلمة التركيّة، فبناءً على كلامه يكون من الجائز أن يُقال (المقادين) بدلًا من (المقاديم)، وهذا لا يصحّ ولا يتناسب مع سياقه في المصادر العربيّة التي يُضرَب فيها للتمثيل على تغاير القافية بين بيت وآخر لتقارب المخارج، ومن ثَمّ فليس هناك إبدال في الكلمة نفسها، وإنّما يرد البيت شاهدًا على الجمع بين القوافي دون ذكر الأبيات الأخرى اعتمادًا على معرفة القارئ بالبيت الآخر الذي ترد قافيته بالنّون، وقد ذكر ابن السِّيْد البَطَلْيُوسيّ البيت السابق، وهو[71]:

قالت سُلَيمى لا أُحِبّ الجَعْدِيْنْ ولا القِصارَ إنّهم مَنَاتِيْنْ

فحرف الرّويّ في هذا البيت هو النّون، في حين جاء الميم في البيت التالي. وهذا لا يُعَدّ إبدالًا مثل الذي رأيناه في كلمة (بُغُنْ) التي حدث فيها إبدال في بنية الكلمة نفسها.

كما أنّ قوافي الرجز قد تكون داخل البيت نفسه بين صدر البيت وعَجُزه؛ ومن ثَمّ فيكون التغيّر الحاصل هو بين النّون في (تدرينْ) والميم في (المقاديمْ)؛ أي إنّ الإبدال هو على كلّ حال في مستوى القوافي وليس في الكلمة نفسها.

وكان من الأنسب أن يأتي المؤلّف بشاهد يحصل فيه الإبدال في بنية الكلمة نفسها، ومن ذلك قول رُؤْبة[72]:

يا هَالَ ذاتَ المنطِقِ التَّمْتَامِ وكَفِّكِ المُخَضَّبِ البَنَامِ

---

66 الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 259/1.

67 الأَشْجَع في اليد: واحد الأشاجع، وهي العَصَب الممدود ما بين الرُّسْغ إلى أصول الأصابع. وقيل: الأشاجع: مفاصل الأصابع. وقيل: الأشاجع: العظام التي تصل الأصابع بالرُّسْغ، لكل إصبع أشجع.

68 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 334/1.

69 الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 225/36 (نتن). ابن منظور، *لسان العرب*، 4338/6 (نتن). ويُروى في كتاب سيبويه بلا نسبة: سيبويه، *كتاب سيبويه*، 627/3.

70 في بعض المصادر ترد الكلمة في البيت جمعًا: السُّبُطِ، وفي بعضها اسمًا مفردًا: السَّبِط. ومعناه الطويل. أما الجَعْد فمن معانيه القصير والمنقبض والبخيل والكريم أيضًا. والمقاديم جمع مُقدِم ومُقدَّمٍ؛ أي ما استقبلك من الجبهة والجبين. والمراد هنا الرؤوس. وليست المقاديم جمع مِقْدام؛ ففي البيت تقديم وتأخير؛ أي يضرب المقاديمَ ضربَ السّبط. ومعنى البيت: رُبَّ رجل قصير خفيف الجثّة يضرب الرؤوس كما يضربها الرجل الطويل.

71 أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيْد البَطَلْيُوسيّ، *الاقتضاب في شرح أدب الكُتّاب*، تح: مصطفى السّقا وحامد عبد المجيد، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983)، 301/3.

72 أبو الفتح عثمان بن جِنِّيّ، *سرّ صناعة الإعراب*، تح: حسن هنداويّ، (دمشق: دار القلم، 1413-1993)، ص 422.

فإنّه أراد: (البَنان) بالنّون؛ فأبدل النّون ميمًا. فلو ذكر الكاشغريّ هذا الشّاهد بدلًا من البيت الذي استشهد به لكان متناسبًا تمامًا مع الحالة اللغويّة التي يُمثّل لها.

– **التّاء والسّين:**

5- قول الشاعر[73]:

جزى اللهُ بني السِّعْلاةِ عَمْرًا وقابُوسَ شِرارَ النَّاتِ

استشهد الكاشغريّ بهذا البيت على إبدال التّاء من السّين؛ فيُقال في التركيّة: (سُلاقْ sulâk)، بمعنى الطِّحال، والسّين فيه مبدَلة من التّاء. وفي البيت الشعريّ أُبدِلت التّاء من السّين، فالأصل هو (النّاس). وتُسَمّى هذه الظاهرة الصوتيّة في العربيّة: الوَتْم، وتُنسَب إلى اليمن[74]. ولم نجد لهذا الرجز نسبة، ولكن له روايات أُخَر، وهي تُنسَب إلى عِلْباء بن أَرْقَم، وهو شاعر جاهليّ، يقول[75]:

يا قَبَّحَ اللهُ بني السِّعْلاتِ عمرَو بْنَ يَرْبُوعٍ شِرارَ النَّاتِ
غيرَ أَعِفَّاءَ ولا أَكْيَاتِ

يريد: (النّاس وأكياس) بدلًا من (النّات وأكيات)، فأُبدِلت السّين تاء لموافقتها إيّاها في الهمس والزيادة وتجاور المخارج[76].

2.3.2 الاستشهاد المعنوي:

6- قول الشاعر:

إنِّي أَتَتْنِي لِسَانٌ لَا أُسَرُّ بهَا من عُلْوَ لَا عَجَبٌ مِنْهَا وَلَا سَخَرُ

يُنسَب الشّعر في (تاج العروس) لأعشى باهلة[77]، وقد استشهد الكاشغريّ به على تماثل دلالة كلمة (تِلْ tıl=لسان) في التركيّة لمعناها في العربيّة[78]؛ ففي التركيّة تعني (عضلة اللسان) و(اللغة)، وكذلك تدلّ في العربيّة على (جارحة اللسان) و(اللغة أو الكلمة أو الرّسالة). وبحسب معناها المراد يُذكَّر أو تُؤنَّث؛ «فإنّه إذا أُريد به الكلمة أو الرسالة يُؤنَّث ويُجمَع على أَلْسُن، وإذا كان بمعنى جارحة الكلام فهو مُذَكّر ويُجمَع على أَلْسِنَة»[79].

7- قولهم: **(إنّا لَنَحْنُ أَعْظَمُ أَكْبَادًا مِنَ الإبِلِ)**

وهو عجُز بيت ما عدا أوّل كلمة منه مع تغيير كلمة (أَعْظَمُ) إلى (أَغْلَظُ). ويُنسَب في المصادر العربيّة إلى مُهَلْهِل وبَلْعَاء بن قيس الكِنانيّ وغيرهما[80]، وقد أورد الزَّمَخْشَرِيّ هذا البيت في المثل الذي يُصوّر حقد الجمل، وهو: أَحْقَدُ مِنْ جَمَلٍ، وينسب الزَّمَخْشَرِيّ الشعر إلى بلعاء، وهو شاعر جاهليّ:

73 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 345/1.
74 قدّور، *مدخل إلى فقه اللغة العربيّة*، ص143-144.
75 أبو زيد الأنصاريّ، *النوادر في اللغة*، تح: محمد عبد القادر أحمد، (بيروت-القاهرة: دار الشروق، 1401-1981)، ص344-345.
76 ابن جِنّيّ، *سرّ صناعة الإعراب*، 155/1-156.
77 الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 522/11 (س خ ر) و113/36 (ل س ن) و96/39 (ع ل و).
78 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 282/1.
79 عبد القادر بن عمر البغداديّ، *خزانة الأدب ولبّ لُباب لسان العرب*، تح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي ومطبعة المدنيّ، 1997-1418)، 191/1.
80 ينظر مثلًا: البغداديّ، *خزانة الأدب* 37/6. الزَّمخشريّ، *المُستَقصَى*، 69/1.

يُبْكَى علينا ولا نَبْكِي على أَحَدٍ   لَنَحْنُ أَغْلَظُ أَكْبَادًا مِنَ الإِبِلِ

وقد أورده الكاشغريّ في شرح (بَغِرْلِغْ اَرْ bağırlığ er)، ومعناه: الرجل الذي لا ينقاد لأحد، وقد جعل معنى هذه العبارة التركيّة بمنزلة الشطر الشعريّ الذي أثبته[81].

8- قول ذي الرُّمّة: **(بِاسْمِ المَاءِ مَبْغُومُ)**

وهو جزء بيت للشاعر الأمويّ ذي الرُّمّة يقول فيه:

لا يَنْعَشُ الطَّرْفَ إِلَّا مَا تَخَوَّنَهُ   دَاعٍ يُنَادِيهِ بِاسْمِ المَاءِ مَبْغُومُ

والبيت في وصف ولد ظَبْية يظلّ في نومه حتى تدعوه أمّه بصوتها: مَاءْ مَاءْ؛ فكلمة (الماء) هنا تعني صوت الظَّبْية، أي: لا يرفع طَرْفه إلّا إذا سمع بُغام أمّه، وهو صوتها. فيرفع طرفه ويصيح لها[82].

وقد أتى الكاشغريّ بهذا الجزء من البيت للدلالة على توافق العربيّة والتركيّة في التعبير عن صوت البُهْم والحِمْلان[83]؛ ففي التركيّة يُعبَّر عن حكاية صوتها بـ (ما me)، وكذلك في العربيّة بـ (ما) و(ماء). ولا شكّ أنّ هذا التوافق طبيعيّ؛ إذ هو حكاية لصوت الحيوانات كما تصيح بها، وأصواتها لا تتغيّر وإنْ اختلفت لغات أصحابها، فلا بدّ أن يُعبّروا تعبيرًا واحدًا أو متقاربًا عن ذلك.

9- قول الشاعر:

تَرى الرَّجُلَ النَّحِيفَ فَتَزْدَرِيْهِ   وفي أَثْوَابِهِ أَسَدٌ مَرِيْدُ

أورده الكاشغريّ بيانًا لمعنى المثل التركيّ: (أَبْرَقْ يَسِقْدِنْ تُوزْلُغْ يا جِقارْ)؛ أي: قد تخرج القوس المَجْلوزة؛ أي المطويّة المشدودة، من المِقْوَس الخَلَق، وهو وعاء القوس البالي[84]. والبيت الشعريّ يُستخدَم للدلالة على المعنى نفسه؛ فربما لا ينال الرجل الضعيف إعجابًا من الآخرين من ناحية شكله الخارجيّ، ولكنّه قويّ يخالف باطنُه ظاهرَه، ويستطيع فعل ما يعجز عنه الآخرون. وهذا البيت الشعريّ للعباسِ بن مِرْداسٍ السُّلَمِيّ، ويُروى لـمُعَوِّدِ الحُكماء ولغيرهما، وتُروى كلمة القافية في المصادر: (مَزِيرُ وهَصُورُ وعَصُورُ ومَضُورُ ويَزِيرُ ونَزِيرُ) بدلًا من (مَرِيدُ)، ولم نجد رواية (مَرِيد)، ولعلّها تصحيف لكلمة (المـَزِير)؛ وهو الجَلْد الخفيف النافذ في الأمور[85]. وكلّ رواياته تُحافظ على حرف الرَّويّ (الرّاء) تناسبًا مع الأبيات الأخرى التي ترد معه في المصادر.

10- قول ذي الرُّمّة[86]: **(كَأَنَّهُ مُتَقَبِّي يَلْمَقٍ عَزَبُ)**

وهو جزء من بيت ذي الرُّمّة يصف الثَّور الوحشيّ[87]:

تَجْلُو البَوارِقُ عَنْ مُجْرَمِّزٍ لَهَقٍ   كأَنه مُتَقَبِّي يَلْمَقٍ عَزَبُ

---

81 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 409/1.

82 ذو الرُّمَّة، *ديوان ذي الرُّمّة*، تح: عبد القدّوس أبو صالح، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1414-1993)، 390/1-391

83 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 160/3.

84 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 13/3.

85 أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المَرزوقيّ، *شرح ديوان الحماسة*، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، -1411-1991)، 1153/2. وأيضًا: الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 118/14-119 (م ز ر) و393/24 (ن ح ف).

86 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 26/3.

87 ذو الرُّمَّة، *ديوان ذي الرُّمّة*، 87/1.

أي إذا برق البرق أضاء الثَّور، فبان كأنّه رجل وحده عليه قَبَاء؛ بسبب بياض لونه مع سواد في وجهه وخطوط سود في قوائمه، فيبدو شكل الثَّور كأنّه لابسٌ قَباء. ويذكر الكاشغريّ هذا الشعر في شرحه كلمة (يَلْما)، وتعني القَبَاء المحشوّ، وهو نوع من الثياب يذكره في الشّرح بمعنى (المِمْطَر)، ويُستخدَم للوقاية من المطر. فيذكر أنّ أصل اللفظ تركيّ، أخذه الفرس منهم فقالوا: (يَلْمَهْ)، ثمّ أخذته العرب من الفرس فصار: (يَلْمَق) عند تعريبه، وجمعه: (يَلَامِقُ). ويأتي بشعر ذي الرُّمّة شاهدًا على استخدامه في لغة العرب.

11- قول الشاعر: (**وقَيْسُ عَيْلَانَ ومن تَقَيَّسَا**)

ذكر الكاشغريّ هذا الشعر في حديثه عن دلالة الصيغة الصرفيّة: (فَعْلَلْدِي) في التركيّة التي تدلّ على الانتماء إلى قوم ما والتخلّق بأخلاقهم، ويذكر الكاشغريّ مثالًا على ذلك[88]: (اَرْ يَغْمَلَنْدِي)؛ أي: تَزَيّى الرجل بزِيّ قوم (يَغْمَا Yağmâ)، وتخلّق بأخلاقهم. ويذكر من الشّواهد العربيّة هذا الجزء من البيت الشعريّ عن الفعل (تَقَيَّس) الذي يعني الانتساب إلى (قيس)، وصيغة (تَفَعَّل) هنا «بمعنى إدخالك نفسك في أمر حتى تُضاف إليه أو تصير من أهله»[89]، وهذا الشّاهد جزء من رجز للعَجّاج، ويُنسَب إلى ابنه رُؤْبة أيضًا، وقد استشهد به مرّتين، ولكنّ صواب إنشاده بنصب (قيس) لا بضمّها كما يرد في الكتاب المطبوع في الموضعين؛ لأنّه معطوف بالنصب في قوله[90]:

وإنْ دعَوْنا مِنْ تَميمٍ أَرْؤُسا   والرّأسَ من خُزَيْمَةَ العَرَنْدَسَا

وقيسَ عَيْلَانَ ومن تَقَيَّسَا   تَقاعَسَ العِزُّ بنا فاقْعَنْسَسَا

12- قول رُؤْبَة: (**قَرْوَاءَ هِرْجَابٍ فُنُقْ**)

يذكر المؤلّف هذا الرجز للاستشهاد به على معنى كلمة (قَرْوَاء) التي يذهب فيها إلى أنّ (القَرْو) هو اسم كلّ ما كان مقوّسًا. ويجعل الكاشغريّ هذه الكلمة ممّا وافقت فيه التركيّة العربيّة؛ لأنّ (قَرْوَى karva) تدلّ في التركيّة على القوس وما كان مثله مُقَوَّسًا[91]. ولكنّنا في المصادر العربيّة لا نجد دلالة الكلمة على التقويس، وإنّما تدلّ فيها على الاجتماع، و(القَرْو): هو كلّ شيء كان على طريقة واحدة، ومنه يُقال أيضًا: القَرَى بمعنى الظَّهْر، وقد سُمِّي الظَّهر قَرًى «لِمَا اجْتَمَعَ فِيهِ مِنَ الْعِظَامِ. وَنَاقَةٌ قَرْوَاءُ: شَدِيدَةُ الظَّهْرِ»[92].

والكاشغريّ يذكر (مِرْجَاب) بدلًا من (هِرْجَابٍ)، ولا وجود لها في المصادر العربيّة ولا معنى، فهي تحريف لا غير، وربّما كان ذلك من أخطاء التحقيق[93]. والهِرْجاب: الضخمة الطويلة. وهذا القول هو جزء من رجز لرُؤْبَة بن العَجّاج، وتنقصه كلمة حتى يكتمل شطره، ويلزمه إثبات الشطر الذي قبله لتتوضّح حركته الإعرابيّة[94]:

تَنَشَّطَتْه كُلُّ مِغْلاةِ الوَهَقْ

مَضْبُوْرَةٍ قَرْواءَ هِرْجَابٍ فُنُقْ

---

88 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 214/2 و152/3.

89 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، *أدب الكاتب*، تح: محمد الدّالي، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1981)، ص466.

90 ابن مَنْظور، *لسان العرب*، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذليّ، (القاهرة: دار المعارف، 1981)، 3794/5 (ق ي س). وأيضًا: العَجَّاج، *ديوان العَجّاج*، تح: عبد الحفيظ السّطلي، (دمشق: مكتبة أطلس، 1971)، 210/1. العَرَنْدس: الشّديد. تقاعس: ثبت واستقرّ، وكذلك اقعنسس. ويُروى في الترجمة التركيّة مرّة خطأً برفع قيس، وأخرى صحيحًا بالنصب:
Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 269/2 ve 203/3.

91 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 181/3.

92 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، تح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار الفكر، 1979-1399)، 78/5 (ق ر ى).

93 نجد الخطأ نفسه في الترجمة التركيّة: Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*,239/3.

94 مجهول(عالم لغويّ قديم)، *شرح ديوان رُؤْبَة بن العَجّاج*، تح: ضاحي عبد الباقي محمد، مراجعة: محمود علي مكّيّ، (القاهرة: مَجْمع اللغة العربيّة، 2011-1432)، 9/1.

وهو في هذه الأرجوزة يصف مفازة يقطعها فيقول: إنّ ناقة سريعة العَدْو، مجتمعة الخَلْق، طويلة الظَّهْر، ضخمة، فَتيّة كثيرة اللحم قد قطعت هذه المفازة.

4.2 أمثال العرب وأقوالهم

نجد في (ديوان لغات التّرك) اثني عشر شاهدًا من أمثال العرب وأقوالهم. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكاشغري لا يُصرّح بكلمة (مَثَل) قبل الأمثال العربيّة التي يذكرها في معجمه، وإنّما يكتفي في التقديم لها بقوله: (وهذا بمنزلة أقوال العرب)، أو (وهذا بمنزلة قول العرب)، أو (وهذا بمنزلة قولهم)، أو (كما يقال)، أو (وهذا كما يقال)، أو (وهذا كقول العرب)، أو (وهذا كما تقول العرب)، أو (وهذا كما قال عصام). ولكنّ كثيرًا من هذه الأقوال التي يذكرها بعد هذه العبارات هي أمثال عربيّة تُوردها معاجم الأمثال العربيّة؛ ولذلك صنّفناها هنا ضمن الأمثال؛ وهي عشَرة أمثال، مع قولَين آخَرين كما سنرى.

ويذكر المؤلّف هذه الأمثال كمقابلات للعبارات والأمثال التركيّة قبلها بهدف تقريب المثل التركيّ وإيضاح معناه ومضربه، وذكر مثلًا منها لغاية صرفيّة. بيد أنّ ذِكْر عشَرة أمثال عربيّة فقط هو نسبة ضئيلة جدًّا مقارنةً مع أكثر من 300 مثَلٍ تركيّ[95] يذكرها المؤلّف في كتابه من دون ذكر مقابلات عربيّة لها. أمّا الأمثال والأقوال العربيّة فهي:

1. **(لَعًا)**. ومعناه انتعِشْ.

يذكره المؤلّف مقابلًا للحرف (أُبْ أُبْ up up) الذي يقال عند عثرة الحمار[96]. ويرد هذا المثل في المصادر العربيّة بصيغة (لَعًا له) و(لعًا لَك)، ويضرب للعاثر في الدعاء له. كما يقال في الدعاء على العاثر: (لا لعًا لفلان)؛ أي لا أقامه الله من سَقْطته[97].

2. **(إذا جاء نهر الله بَطَل نهر عيسى)**.

يذكره المؤلّف مقابلًا للمثل: (خانْ ابشِي قاتُونْ ايشِي قَلِيرْ)؛ أي: إذا جاء أمر الخاقان يُترَك له أمرُ الخاتون فلا يُلتفَت إليه[98]. أي إنّ الخاقان أعلى وأجلّ، فلا حكم ولا أمر للخاتون بوجوده.

ولهذا المثل صيغتان في المصادر العربية، الأولى كالمذكور آنفًا: إذا جاء نهر الله بطل نهر عيسى[99].

أمّا الصيغة الثانية فهي باستبدال (مَعْقِل) بكلمة (عيسى): إذا جاء نهر الله بطَل نهر مَعْقِلٍ[100]. ونهر مَعْقِلٍ كما يذكر الثعالبيّ هو نهر بالبصرة، ونهر عيسى ببغداد، وعليهما ضياع فاخرة وبساتين نَزِهَةٍ، والمراد بقولهم: (نهر الله) هو البحر والمطر والسّيل، فإنّها تغلب سائر المياه والأنهار وتطمّ عليها.

3. **(كالبَاحِثِ عن المُدْيَة)** [101]

يذكره الكاشغريّ هذا المثل مقابلًا للمثل التركيّ: (أُلْدِجِي سِجْغانْ مُوشْ تَشَقِي قَشِيرْ)؛ أي: إذا قرُب موت الفأرة تحتكّ بالهِرّة. وهو يُضرَب فيمن يحوم حول شيء يكون هلاكه فيه. ويُروَى المثل العربيّة أيضًا بصيغتَي: (لا تكنْ كالباحث عن المـُدْيَة) و(لا تكنْ كالعَنْزِ تبحث عن المـُدْيَة)[102]. ويُقَال في حكايته: إنّ رجلاً اصطاد حيوانًا، ولم يكن معه ما يذبحه به، فبحث الحيوان بأظلافه في الأرض، فسقط على شَفْرة، فذبحه الرّجل بها. يُضرَب في طلب شيء يُؤدّي صاحبه إلى تلف النّفس[103].

4. **(يَرْبِضُ حُجْرَةً وَيَرْتَعِيْ وَسَطًا)**

95 لم تتّفق الدّراسات على عدد محدّد للأمثال في (ديوان لغات التّرك)، وهي تتراوح بين 252 - 319 مثَلًا بحسب أقلّ تقديرٍ وأعلاه لها. ينظر: Sagıp Atlı, “Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Atasözleri Üzerine Yapılan Bir Çalışma: Abdülahad Nûrî ve “Atalar Sözü”,” *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (3), (2019), s. 2247.

96 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 37/1.

97 الميدانيّ، *مَجْمع الأمثال*، 226/2. الزّمخشريّ، *المُستَقصَى*، 266/2.

98 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 343/1.

99 ينظر مثلًا: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثّعالبيّ، *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، تح: إبراهيم صالح، (دمشق: دار البشائر، 1994 -1414)، 86/1.

100 ينظر مثلاً: الميدانيّ، *مَجْمع الأمثال*، 87/1. الثّعالبيّ، *ثمار القلوب*، 86/1.

101 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 366/1.

102 ابن سَلّام، *كتاب الأمثال*، 329-330.

103 الميدانيّ، *مَجْمع الأمثال*، 157/2.

يأتي به الكاشغريّ مقابلًا للمثل التركيّ: (بُرننكْ أُرْتَقْ قُزْغُونُكْ يِغاجْ باشِنْدا)؛ أي: إنّ الغُدَاف يشارك الذئب في صيده، في حين يبقى صيد الغُدَاف على رأس الشجرة؛ أي لا يشاركه فيه الذّئب[104]. ومعنى المثل العربيّ أنّ الجمل أو الجدي يرتع في الرَّوْضة فإذا شبع ربض ناحية؛ أي جلس جانبًا. يضرب لمن يساعد غيره ما دام في خير ورفاهية ثمّ يخذله في الشّدائد[105].

5. **(شوَى أَخُوكَ حَتّى إِذَا أَنْضَجَ رَمَّدَ)**

يذكره المؤلّف بمنزلة معنى المثل التركيّ: (تُقُمْ بُزُبْ قُدْرُقْنَا بِجِكْ سِيما)؛ أي: بعدما كشطت الجَزور لا تكسر الشّفرة بذنبه. ومعنى المثل العربيّ: إنّه لما أنضج شَواه وحسّنه رماه في الرماد فلطخه به وأفسده بعد صلاح، يُضرب مثلًا للرّجل يُحسِن ثمَّ يُسيء، فيفسد ما كان أصلحه من قبل؛ وللرّجل يصطنع المعروف إلى غيره، ثمّ يُفسده بالمنّ والأذى، فلا تبقى منفعة لمعروفه. ويُروى أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه مَرَّ بدار رجل عُرِف بالصلاح والتقوى، فسمع صوت بعض الملاهي يخرج من داره، فقال: شوى أخوك حتى إذا أنضج رمَّد[106].

6. **(أَتْبِعِ الفَرَسَ لِجَامَها)**

ذكره الكاشغريّ مقابلًا للمثل التركيّ: (تِڤِي يُكْ كَتُرْسا قَمِجْ يَما كُتُرُرْ)؛ أي: إذا حمل البعير الحِمْل كلّه فإنّه يقدر على حمل المِغْرَفة أيضًا[107]. أي إنّ الأمر اليسير لا يُعجِز من تضطلّع بالأمر الكبير. ومعنى المثل العربيّ: إنّك إذا وهبت الفرس، فأكمل المعروف وأعط اللِّجام أيضًا؛ فهو أيسر منه، ولا غنى للفرس عنه، فإذا منعته فكأنّك لم تَجِد بالفرس[108].

7. **(يُسِرُّ حَسْوًا في ارْتِغَاءٍ)**[109]

ذكره الكاشغريّ في مقابل المثل التركيّ: (سَقَقْ أُخْشارْ، سَقَالْ بِجَارْ)؛ أي: يلعب باللحية عطفًا وخديعة، ويقطع الذَّقَن. و(الارْتِغاء) في المثل العربيّ يعني شرب الرّغوة، والمعنى أنْ يُؤتَى الرجل باللبن، فيُظهِر أنّه يريد الرغوة لا غيرها، فيشربها، وهو في أثناء ذلك يشرب من اللبن أيضًا. يُضرَب لمن يُظهِر أمرًا وهو يريد غيره، ولمن يُريك أنّه يساعدك، وهو إنّما يجرّ النفع إلى نفسه[110].

8. **(ما ذقْتُ عَدُوْفًا ولا عَذُوْفًا)**

ذكره الكاشغريّ حين الحديث عن جواز إبدال الدّال بالذّال في التركيّة، فيذكر أنّ بعض الأتراك يجعل حرف الدّال في بعض الأفعال ياءً على توهّم أنّها ذال، ومن هذه الأفعال التركيّة: (قِدِتُوْر-قِدِتْماقْ kıdıtur-kıdıtmak)[111]، فهم يتوهّمون الدّال ذالًا لأنّه يجوز إبدالها بها. ويذكر الكاشغريّ هذا المثل العربيّ لبيان جواز هذا الإبدال في العربيّة أيضًا؛ حيث تُروَى كلمتا المثل (عَدُوْفًا) و(عَذُوْفًا) بالدّال والذّال في آن، وكلاهما بمعنى: ما ذقت شيئًا[112].

9. **(إنَّ البُغَاثَ بِأَرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ)**

ذكره مقابلًا للمثل: (قُلانْ قُدُغْقا تُشْسا قُورْ بَقا اَيْغِرْ بُلُورْ)؛ أي: إذا وقع الحمار في البئر يصير الضفدع عليه فحلًا[113]. و(البُــغَاث) بفتح الباء وضمّها وكسرها: ضربٌ من ضعاف الطير، و(اسْتَنْسَر): صار كالنَّسْر في القوّة عند الصيد بعد أن كان ضعيفًا. يُضرَب للضعيف يصير قويًّا، وللذليل يعزّ بعد ذلّه[114].

10. قول عصام: **(إنَّما المَرْءُ بِأَصْغَرَيْهِ؛ بِقَلْبِهِ ولِسَانِهِ)**

---

104 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 367/1. الغُدَاف: الغُراب الضّخم.
105 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 415/2. الزَّمخشريّ، *المُسْتَقصَى*، 412/2.
106 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 360/1.
107 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 62/2.
108 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 134/1. وأيضًا: أبو هلال العسكريّ، *جمهرة الأمثال*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، (بيروت: دار الجيل ودار الفكر، 1408-1988)، 92/1.
109 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 229/2.
110 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 417/2.الزَّمخشريّ، *المُسْتَقصَى*، 412/2-413.
111 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 2/243. وكلاهما بمعنى: ما ذقت شيئًا. ينظر: الزَّمخشريّ، *المُسْتَقصَى*، 2/322. ويقال أيضًا بالمعنى نفسه: ما ذقت عَدَافًا وعَذافًا. ينظر: الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 381/1 و394 و173/2.
112 الزَّمخشريّ، *المُسْتَقصَى*، 322/2. ويقال أيضًا بالمعنى نفسه: ما ذقت عَدَافًا وعَذافًا. ينظر: الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 381/1 و394 و173/2.
113 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 87/3-88.
114 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 10/1.

يذكره في مقابل المثل: (يُوزْكا كُورْما اَردَمْ تِلا)؛ أي: لا تنظر إلى حسن وجه الرجل وقبحه، واطلب حسن الخلق عنده[115].

والثابت عن المثل العربيّ في المصادر العربيّة أنّه من قول شِقَّةَ بن ضَمْرةَ للملك النُّعمان بن المنذر أو للملك المنذر بن ماء السّماء، وليس لعِصام؛ وكان الملك يسمع بشجاعة شِقّة وحكمته، ويُعجبه ما يبلغه عنه، فلما رآه وجَدَه دميمًا قصيرًا، فقال المثل المشهور: (تَسْمَعُ بالمـُعَيْدِيّ خَيْرٌ مِن أنْ تَرَاهُ)، فقال له شِقَّة: أَبَيْتَ اللَّعْنَ! إنّ الرّجال ليسوا بَجُزْرٍ يُرَاد منهم الأجسام، وإنّما المرء بأَصْغَرَيْه قلبِه ولسانِه، إنْ قال قال بلسانٍ، وإنْ قاتل قاتل بجَنَانٍ. فأُعجب الملك بعقله، وسمّاه باسم أبيه، فصار يُدعَى: ضَمْرةَ بن ضَمْرةَ[116].

وأمّا عصام الذي ينسب إليه الكاشغريّ المثل فهو عصام بن شَهْبَر الجَرْميّ، وكان من أشدّ النّاس بأسًا وأَبْيَنهم لسانًا وأحزمهم رأيًا، وقد حظي بمكانة رفيعة عند النُّعمان بن المنذر، فكان على عامّة أمره، ولم يكن لآبائه شرف سابق، فنال هو الحُظْوة والمجد بنفسه[117].

11. قول العرب (**أَبَيْتَ اللَّعْنَ**)

وقد أتى الكاشغريّ بهذا القول في مقابل اللفظ (شِي) الذي يُحَيَّا به ملوك الصين[118]، وكذلك يُستخدَم قول العرب هذا في تحيّة الملوك، فكان الملك يُحَيَّا، «فيُقال له: اِنْعَمْ صَبَاحًا، أَبَيْتَ اللَّعْنَ»[119]. وتعني هذه التحيّة: «أبيتَ أنْ تأتي من الأشياء ما تستحقّ اللّعن عليه»[120]. وقد ورد معنا هذا القول ضمن الحديث عن المثل السابق في خطاب شِقّة للملك.

12. قول العرب: (**طُوْبَى لَكَ**)

أتى الكاشغريّ بهذه العبارة في مقابل العبارة التركيّة: (اَرْ مَنْكِيلادِي)؛ أي أكل الرجل الدماغ. هذا هو أصل المعنى، ثمّ تحوّل المعنى، فغدا بمعنى قول العرب (طُوْبَى لك)؛ لأنّ الحصول على دماغ الشّاة، الذي هو أَجَلُّ عضوٍ فيها، لا يكون إلا بذبحها، «فمن أُكرِم بذبح الشّاة لأجله وقُدِّم إليه الدماغ يكون محترمًا. ثمّ جُعِل هذا اسمًا لكلّ من وجد من الأغذية الصالحة يقال له هذا»[121].

ولهذه العبارة العربيّة معان عدّة، هي: خيرٌ لك، الحُسْنى لك، اسم الجنّة، شجرة في الجنّة، على وزن فُعْلى من الطِّيب بمعنى أنّ العيش الطّيّب لك[122]. وقد وردت كلمة (طُوْبَى) في القرآن الكريم والحديث الشريف[123].

3. المقارنة الصرفيّة: العلاقة بين العربيّة والتركيّة

سنتناول في هذا القسم من البحث جوانب العلاقة بين التركيّة والعربيّة كما تجلّت في المعجم، وسوف نعتمد هنا على الألفاظ والتراكيب اللغويّة والأوزان الصّرفيّة في تحديد هذه العلاقة، وقد آثرنا توضيح ذلك كما يأتي:

1.3 الاقتراض اللغويّ

ثمّة ألفاظ تأخذها اللغة من غيرها بسبب الاتّصال والاختلاط الناجمين عن عوامل كثيرة تُقرّب الشعوب فيما بينها. والاقتراض اللغويّ سُنّة طبيعيّة في نموّ اللغات، ولا يمكن للغة أن تعيش بمعزل عن ذلك، ولا يعيب اللغة أخذها من غيرها ولا يضيرها ذلك، وإنّما الخطر الذي يتهدّد اللغة هو في اقتراض النحو من اللغات الأخرى، فالنحو بناء خاصّ باللغة، يُميّزها من غيرها، واقتراضه صعب بسبب السَّلِيقة المبنيّة على أساس يخصّ اللغة دون غيرها، وعندما يصل الاقتراض

---

115 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 105/3.

116 ينظر مثلاً: الميدانيّ، *مجمع الأمثال*، 420/2. الزّمخشريّ، *المُسْتَقصَى*، 345/1-346. الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 362/8-364 (ع د د).

117 ينظر مثلاً: العسكريّ، *جمهرة الأمثال*، 312/2. الثعالبيّ، *ثمار القلوب*، 245/1-246.

118 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 158/3.

119 أبو بكر محمد بن القاسم الأنباريّ، *الزّاهر في معاني كلمات النّاس*، تح: حاتم صالح الضّامن، اعتنى به: عزّ الدين البدويّ النجّار، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1412-1992)، 160/1.

120 ابن الأنباريّ، *الزّاهر في معاني كلمات النّاس*، 250/2.

121 الكاشغريّ، *ديوان لغات الترك*، 299/3.

122 ابن منظور، *لسان العرب*، 2732/4 (ط ي ب).

123 ينظر مثلاً: *القرآن الكريم*، سورة الرعد، الآية 29. أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القُشَيْريّ النَّيْسابوريّ ، *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار الحديث، 1412-1991)، 130/1.

إلى مستوى النحو فعندئذ فقط يُمكن أن يُؤدّي إلى اندثار اللغة وانصهارها في غيرها.

وقد يكون الأخذ من اللغة مع إبدال في الحروف، فكلمة (تُوِلْ tuvıl) ربّما تكون مأخوذة من كلمة (طَبْل) العربيّة كما يذهب إليه الكاشغريّ، وذلك بإبدال الطّاء تاءً لقرب مخرجيهما، وهذا كما يقال في العربيّة: (غَلِط) و(غَلِتَ)[124]، و(قَتَّر) و(قَطَّر). وقد أبدلت التركيّة الثّاء في (ثابت) إلى تاء، فأصبحت (تُبُت). وعلى الرّغم من الاحتمال الذي فرضه الكاشغريّ لأخذ كلمة (تُوِلْ) من العربيّة فإنّه أيضًا قد أشار إلى احتمال كونها أصلًا من التركيّة بقوله: «لكنّي سمعتها من صميم التّرك في أقصى ديار الإسلام»[125]. وهو يتّخذ السماع من الأتراك الذين بَعُدوا عن ديار الأقوام الأخرى دليلاً على أصالة اللفظ؛ لأنّ شيوعه في لسانهم على الرّغم من عدم احتكاكهم بغيرهم يُرجّح ذلك.

وفي موضع آخر يستشهد الكاشغريّ بهذا الدليل أيضًا لترجيح أصالة اللفظ؛ ففي حديثه عن كلمة (يَلْمَا)، وتعني القَبَاء المحشوّ، يُقرّر الكاشغريّ أنّ هذا اللفظ تركيّ، أخذه الفرس منهم فجعلوه: (يَلْمَهْ)، ثمّ أخذته العرب من الفرس فجعلوه: (يَلْمَق)، وقد مرّ بنا عند الحديث عن الأشعار العربيّة. ويُعلّل المؤلّف أصالة تركيّة هذا اللفظ بقوله: «وليس لأحد أن يقول بأنّ التّرك أخذت من الفرس؛ لأنّي سمعتها من أَجْلاف التّرك في أقصى الثُّغور، ولأنّهم أحوج إلى المِمْطَر من سائر الخلق؛ لكون الأمطار والثلج في بلادهم أكثر»[126].

2.3 التوافق بين التركيّة والعربيّة

ذكرنا في الفقرة السّابقة الاقتراض اللغويّ الذي ينتج عنه كلمات متشابهة بين اللغتين، ولا شكّ أنّ هذا الاقتراض وصل إلى مستوًى عالٍ بين اللغتين في العصور التالية، ولا سيما في عهد الدولة العثمانيّة. وعلى الرّغم من محاولة استبدال ألفاظ تركيّة قديمة بنظيراتها العربيّة في العصر الحديث فإنّنا نجد كلمات عربيّة كثيرة لا تزال فيها، وكذلك نجد في الوقت نفسه كلمات تركيّة كثيرة في اللهجات العربيّة.

وبجانب الاقتراض اللغويّ هناك وسيلة أخرى لتشابه الألفاظ بين اللغتين؛ وهي التوافق في أصل الوضع. فهناك ألفاظ أخرى قد تشترك فيها اللغات في أصل وضعها؛ إذ إنّ الأصوات التي تُشكّل كلمات كلّ لغة محدودة معدودة، والمشترك منها بين اللغات أكثر من المختلف، ومن ثَمّ فلا غرابة إذا ما اتّفقت ألفاظ من ناحية الأصوات فقط، أو من ناحية الأصوات والمعنى على السّواء. ومن ذلك كلمة (الصَّابون)، فإلى جانب قول ابن دُرَيد (ت321ه) الذي ينقله الزَّبِيديّ (ت1205ه) إنّها ليس من كلام العرب نجد الزَّبيدي ينقل عن شيخه قوله إنّه «ممَّا توافقت فيه جميع الألسنة العربيّة والفارسيّة والتركيّة وغيرها»[127]. ومن ذلك كلمة (التَّنُّور)، ويذكر ابن قتيبة (ت276ه) أنّه يُروى عن ابن عبّاس رضي الله عنه قوله إنّه بكلّ لسان عربيّ وعَجَميّ. وكان أبو عبيدة (ت209ه) يذهب إلى أنّ كلّ ما في القرآن الكريم هو من لغة العرب، وليس فيه شيء من غيرها، ويقول إنّ ما يتشابه مع اللغات الأخرى هو اتّفاق يقع بين اللغتين[128]. ولكنّ بعضهم ذهب إلى وجود الـمُعرَّب في القرآن وفي لغة العرب، ومن ذلك كلمة (الغَسَّاق) الواردة في سورتي ص والنبأ، فيُقال إنّها بمعنى البارد المنتن بلسان التّرك، ذكر ذلك الجواليقيّ (ت540ه) في (الـمُعَرَّب)، ونقله عنه السُّيوطيّ (ت911ه) في كتابه (المتوكّلي)، غير أنّ محقق (الـمُعَرَّب) ردّ ذلك، ورآه مشتقًّا من الفعل العربيّ (غسق)، ونقل ترجيح الطبريّ بأنّ معناه يدلّ على ما يسيل من صديد أهل النار[129].

ومن أمثلة اتّفاق الأصوات دون المعنى بين العربيّة والتركيّة الحديثة نذكر مثلًا: (ateş=نار/nar=رمّان)؛ فقد تشابه اللفظان (نار/nar)، ولكنّها في التركيّة تعني (الرمّان)، وأما (نار) العربيّة فهي (ateş) في التركيّة. وبالمثل نجد: (eşek dişisi=أَتان/ atan=رامٍ)، و(bilakis=بَلْ/bel=خصر)، (işe=بُلْ/bul=جِدْ) و(ziyaret etti=زار/zar=غشاء)،

124 هما بمعنى واحد. وقد فرّق بعضهم بين الغَلَط والغَلَت بأنّ الأوّل هو الخطأ في الكلام والثاني هو الخطأ في الحساب. ينظر: الزَّبيدي، *تاج العروس*، 18/5 (غ ل ت).

125 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 123/3.

126 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 26/3.

127 الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 301/35 (ص ب ن).

128 ابن قتيبة، *أدب الكاتب*، ص496.

129 أبو منصور مَوْهوب بن أحمد الجواليقيّ، *المُعَرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم*، تح: ف. عبد الرحيم، (دمشق: دار القلم، 1410-1990)، ص461-462.

و(ye=كُلْ/ kul=عَبْد)، و(kan/كان=oldu =دَمّ)، و(görüyorum=أرى/ara=ابحث واتّصل)، و(yalan=زُوْر/ zor=صَعْب)، و(suçlu=جان/can=رُوح)... فهذه الكلمات وأشباهها يتّحد فيها اللفظان من حيث الأصوات، ولكنّ المعنى يختلف اختلافًا كلّيًّا بين اللغتين، ولا عبرة بالفروق اليسيرة التي تحدث عند التلفّظ؛ إذ حتى في العربيّة نفسها هناك اختلافات في لفظ كلمات بعينها بسبب ما يحدث فيها من إمالة ومدّ وتسهيل وتحقيق وغير ذلك.

وهنا سوف نذكر بعض الأمثلة التي ذكرها الكاشغريّ لتشابه الألفاظ بين العربيّة والتركيّة الناتج من التوافق في أصل الوضع لا من الاقتراض، وسنوزّع التوافق في ثلاثة أقسام:

1.2.3 توافق اللفظ والمعنى:

– (اَبَا/اُمَا ebâ/umâ)، وتعنيان الأب والأُمّ في العربيّة، وهي في لهجة (تُبُتْ)، وهم قوم أتراك أصلهم من العرب؛ فقد جنى جدّهم ثابت من عرب اليمن جناية، فركب البحر خائفًا هاربًا إلى الصّين، فاستطاب البلاد، واستقرّ في ديار الأتراك حتى كثر أولاده. فكأنّ هاتين الكلمتين بقيتا في لسانهم من العربيّة[130].

– (اَرّ err)، ويعني (البَوْل). يُنطَق به على الحمار لحثّه على الإنزاء. و(الأَرّ) في العربيّة يعني (الجِماع) أيضًا[131].

– (اَرِي arı)، وهو النّحلة. وفي العربيّة يُطلَق على العسل، فالكلمة ممّا وافقت فيه التركيّةُ العربيّةَ. ولكنّها في العربيّة تدلّ على العسل نفسه، وفي التركيّة على النّحل الذي يخرج العسل منه[132].

– (أُغَرْ uğar)، وتعني (الأَغَرّ). وقد وافقت العربيّة لفظًا ومعنًى مع اختلاف حركة الهمزة بين الضمّ والفتح[133].

– (اَغَنْ اَرْ eğen er)، وتعني الرَّجُل الأَغَنّ، وهو الذي يتكلّم من قِبَل خَياشِيمه، فيخرج كلامه كأنّه بأنفه. وكلمة (اَغَنْ) هذه وافقت العربيّة أيضًا لفظًا ومعنًى[134].

– (اِفْرِقْ ıfrık): وهو الإبْرِيْق في العربيّة، وقد توافقت اللغتان لفظًا ومعنًى مع قلب الباء فاءً في التركيّة[135].

– (تَرْنْكَكْ terngek)، وتعني النِّزّ[136]، ويذكر المؤلّف موافقة هذه الكلمة للعربيّة، حيث يعني فيها: (تَرَنْقُق) بإبدال القاف في التركيّة كافًا في العربيّة[137]. ولكنّنا لا نجد في العربيّة كلمة (تَرَنْقُق) كما يثبتها الكاشغريّ، وإنّما هناك (التُّـرْنُوْق) بفتح التّاء وضمّها، وهو الماء الباقي في مَسِيل الماء، والطين الذي يرسُب في مَسايل المياه[138].

– (سَمِزْ semiz)، هو السَّمين، ويُلاحظ توافق اللفظين مع إبدال النون العربيّة زايًا في التركيّة، وإبدال الحروف فيما بينها جائز في اللغتين فلا يُلغي التوافق الحاصل[139].

– (شاب şâb)، وتعني خروج الصّوت بفعل ما، يُقال مثلًا: (أُلْ قاغُونُغْ شابْ شابْ يِيدي)؛ أي أكل البطّيخ بشِيْبٍ وتمطّق، وهو هنا يذكر كلمة (شِيْب) العربيّة في بيان المعنى للدلالة على توافق الكلمة التركيّة (شابْ) مع الكلمة العربيّة (شِيْب) التي تعني حكاية صوت مشافر الإبل عند الشُّرب[140].

– (قَدِرْ kadır)، تعني الجبّار الصَّعْب من الملوك، ويُلَقَّب الخاقان به، فيُقال: (قَدِرْ خانْ)، وهذا اللفظ وافق العربيّة كما يقول الكاشغريّ؛ لأنّ التجبّر يكون من القدرة، والجبّار هو القادر على ما يريد[141]. وفي العربيّة يدلّ لفظ (القَدْر) على

---

130 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 80/1-81 و85 و296.
131 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 42/1.
132 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 82/1.
133 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 53/1.
134 *الكاشغريّ، ديوان لغات التُّرك*، 73/1.
135 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 92/1.
136 النِّزُّ والنَّزُّ؛ بفتح النون وكسرها، والكسر أجود: ما يَتَحَلَّب في الأرض من الماء فيجتمع على سطحها قبل أن ينبع.
137 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 233/2.
138 ابن منظور، *لسان العرب*، 431/1 (ت ر ن ق) و1745/3 (ر ن ق). وقد نبّه على ذلك مترجم المعجم إلى التركيّة أيضًا. ينظر: Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 2/291.
139 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 305/1.
140 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 107/3. وأيضًا: الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 173/3 (ش ي ب).
141 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 304/1.

القوّة، ويقال: قادر وقَدِير ومقتدر[142].

– (قَرْقُرْ karkar)، تدلّ هذه الكلمة على صوت القرقرة، فيقال: (قَرْقُرْ اِتِّي قَرِنْ)؛ أي قرقر البطن. وقد وافقت العربيّة لفظًا ومعنًى[143]؛ ففي العربيّة تدلّ على صوت البطن أيضًا.

– (كُرْكُمْ kurkum)، وهو الزّعفران في التركيّة، وقد وافق العربيّة؛ حيث يُسمّى (كُرْكُم) أيضًا[144].

– (هَجْ هَجْ heç heç)، وهي كلمة تُستخدَم لزجْر الخيل، وهي ممّا وافق العربيّة، وفي موضع آخر يذكر المؤلّف هذه الكلمة مرّة ثانية، ويشير إلى استعمالها في العربيّة لزجر الغنم، فيُقال دلالةً على زجرها: هَجْهَجْتُ بالغنم[145]. ولكنّها ترد في المصادر العربيّة في زجْر السَّبُعِ كالأسد والذئب والكلب وغيرها، وقد تقال للغنم والإبل أيضًا. أمّا ما يُستخدَم في زجر الخيل فألفاظ غيرها؛ من مثل: هَلَا، وهِجِدْ، وهِقِطْ[146].

والحقّ أنّ هذا التوافق في اللفظ والمعنى قد يحدث بناءً على نظرية المحاكاة الصوتيّة التي تُحاكي فيها أحرفُ اللفظ الحدثَ أو الفعل الجاري الذي وُضِعَ للدلالة عليه، وبحسب ذلك تُسمَّى الأشياء بأصواتها، وقد وقف ابن جِنّيّ (ت392ه) في كتابه (الخصائص) عند هذه المسألة، وجعلها ممّا يدلّ على حكمة العرب، وذكر أمثلة كثيرة لذلك، ومنها تسمية البطّ لصوته، وغاق للغراب لصوته، وقريبٌ من هذا قولهم: حاحَيْت وعاعَيْت وهاهَيْت, وكذلك: بَسْمَلْت وهَيْلَلْت وحَوْلَقْت؛ فكلّ هذه الأمثلة وغيرها إنّما يرجع في اشتقاقه إلى الأصوات[147].

وقد ذكر السّيوطيّ (ت911ه) في (المـُـــزْهِر) رأي ابن جِنّيّ ضمن من ذكرهم عند الحديث عن أصل وضع اللغة[148]. كما «أنّ بعض الدراسين المحدثين تلقّوا رأي ابن جِنّيّ في نشأة اللغة من الأصوات بالقبول، وراحوا يُطبّقون ذلك على الأصول المعجميّة التي بُنِيت في أوّل أمرها على أصل ثنائيٍّ محاكاةً لأصوات الطبيعة، وأبرز هؤلاء هو الأب أنستاس ماري الكرملي الذي أُولِع بهذا الرأي منذ عام (1881) حتى عُرِف به، ونُقِل عنه»[149].

2.2.3 التوافق في توليد المعاني:

هناك توافق آخر بين اللغتين؛ لا على أساس وضع الألفاظ، وإنّما هو توافق في استخلاص المعاني من الألفاظ؛ حيث نجد تشابهًا في توليد المعنى من لفظه بين العربيّة والتركيّة، ومن أمثلة ذلك:

– (أَغِلْ ağıl)، هو مَرْبِض الغنم، وهو عند الغُزِّيّة بمعنى رَوْث الغنم. والسبب في دلالة الكلمة على المعنيين هو قرب أحدهما من الآخر؛ أي إنّ روث الحيوان إنّما يكون في الحظيرة التي يُربَط بها. وقد أورد المؤلّف مثالًا من العربيّة على ذلك؛ فالمطر يُسمَّى سماءً، والسّحاب أيضًا يُسمَّى سماءً[150]. فالسّحاب هو حامل المطر، وبسبب قربهما أُطلِق الاسم نفسه (سماء) على كليهما.

– (تِلْ tıl)، تعني اللسان واللغة في التركيّة. وكذلك فإنّ كلمة (اللسان) في العربيّة تدلّ على جارحة اللسان واللغة. وقد تقدّم شاهد شعريّ حول ذلك.

– (أُبْكا öpke)، وتعني الرّئة والغَيْظ معًا، وإنّما جاز ذلك بسبب قربهما من بعضهما؛ لأنّ الغيظ يتولّد من الرّئة كما يقول المؤلّف، كما سُمِّي المطر سماءً[151].

---

142 الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 372/13 (قدر).

143 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 272/1.

144 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 403/1. وأيضًا: ابن منظور، *لسان العرب*، 3860/5 (كركم).

145 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 270/1 و225/2.

146 ينظر مثلًا: الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 125/6 (ع و ج) و335/9 (ه ج د) و195/20 (ه ق ط) و547/40 (ه ل ا).

147 ابن جِنّيّ، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*، تح: محمد علي النجّار، (مصر: دار الكتب المصريّة، 1376-1957)، 165/2.

148 السُّيوطيّ، *المُزهِر في علوم اللغة وأنواعها*، 10/1-16.

149 قدّور، *مدخل إلى فقه اللغة العربيّة*، ص197.

150 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 70/1.

151 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 115/1. سقطت كلمة (أُبْكا) قبل كلمة (الرّئة) في الطبعة العربيّة، ولكنّ السّياق يقتضيها، وقد أثبتها مترجم الكتاب إلى التركيّة، وذكر أنّها في المخطوطة. ينظر:
Atalay, *Dîvânu Lûgat-it Türk Tercümesi*, 1/128.

– (ااي ay)، وتعني القمر، وقد سُمِّي بها الشهر؛ لأنّه إنّما يُعرَف انقضاء الشهر وبدؤه به؛ أي سُمِّي الشّهر باسم القمر لارتباطه به[152].

– (قَرِي karı) تدلّ في التركيّة على ذراع اليد والذراع الذي تُقاس به الثياب، والمعنى الثاني مأخوذ من الأوّل، وكذلك تدلّ كلمة (الذراع) في العربيّة على ذراع اليد وذراع القياس[153].

3.2.3 توافق في منطق بناء اللغة:

1.3.2.3 اشتقاق الفعل من الاسم

قد يُشتَقّ الفعل من الاسم الجامد، فيُقال في العربيّة مثلًا: فَخَذَه إذا ضربه على فَخِذه. و(رَأَسَه) إذا ضربه على رأسه، و(جَلَدَه) إذا ضربه على جِلده. ويرى الكاشغريّ أنّ التركيّة باشتقاقها الفعل من الاسم أيضًا تُجاري العربيّة كفَرسَيْ رِهانٍ. فيُقال في التركيّة مثلًا: (تُوْشْلَادِي) إذا ضربه على صدره، و(تُوْش tuş) تعني الصّدر[154].

والاشتقاق يُلبّي حاجة اللغة إلى التعبير عن المعاني، ولم تكتف العربيّة بالاشتقاق من المصادر، بل اشتقّت أيضًا من أسماء معانٍ ومن ذواتٍ حسّيّة ومن أسماء الأزمنة والأمكنة ومن أسماء الأصوات ومن الحروف؛ فيُقال مثلًا: ثنّيْتهم وثلّثتهم إذا جعلتهم اثنين وثلاثة. وأخرف وأربع وأصبح إذا دخل في الخريف والربيع والصباح. ورآه إذا ضرب رئته، وتأبّطه إذا وضعه تحت إبطه، وسوّف إذا ماطل وقال سوف...[155]

وكذلك فإنّ التركيّة تشتقّ كثيرًا من الأسماء والصفات والألوان والأزمنة وغيرها، فيُقال مثلًا:

Baş-başla, taş-taşla, düz-düzel, gece-gecele, ev-evlen-, sert-sertleş- kara-karar, av-avla…

2.3.2.3 اشتقاق اسم الآلة:

في اللغة التركيّة تدخل الغين في الأفعال المشبعة التي لا إمالة فيها ولا ركّة، في حين تدخل الكاف في ضدّها من الكلمات. فيصير الفعل اسم آلة بذلك؛ نحو: (بِيجْغُو bıçgu) للآلة التي يُقطَع بها؛ أي (السِّكِّين/bıçak)، أخذًا من الفعل (بِيجْدِي bıçdı) بمعنى (قطع). و(كَسْكُونانْكْ kesgü neng)؛ أي الآلة التي يُقطَع به أيضًا، أخذًا من الفعل (كَسْدِي kesdi)؛ أي (قطع).

ويذكر الكاشغريّ أنّ الغين والكاف في اللغة التركيّة بمنزلة حرف الميم الذي يلحق أوائل الأفعال في العربيّة، فيُشتَقّ اسم الآلة فيها؛ نحو: (مِنْجَل) و(مُنْخُل) و(مِنْسَف) من الأفعال (نَجَل) و(نَخَل) و(نَسَف)[156].

3.3.2.3 مُطاوعة الفعل:

يكتسب الفعل معنى المُطاوعة بزيادة حرف النّون، فيتحوّل من فعل متعدٍّ إلى فعل لازم، فيقال في التركيّة: (اَرْ تُكُونْ يَزْدِي)، أي حلّ الرجلُ العُقْدةَ. فإذا زيدت فيه النّون: (تُكُونْ يَزْلِنْدِي): انحلّت العقدةُ، صار فعلًا لازمًا.

وكذلك فإنّ لحرف النّون تأثيرًا مماثلًا في العربيّة، فيقال: (فتح البابَ) في الفعل المتعدّي، فإذا زيدت النّون تصير الجملة: انفتح البابُ، فينقلب الفعل لازمًا بالنّون. وكذلك في (كسر) و(انكسر) وغيرها من الأفعال[157].

وقد أشار الكاشغريّ إلى معنى المطاوعة/الانفعال مرّة أخرى بجانب صيغة التفعيل، متحدّثًا عن التعدية بالصيغة (لادِي) التي تكون بإضافة (la/le) إلى الاسم لاشتقاق الفعل منه. فذكر من الأمثلة على المطاوعة في التركيّة[158]: (اَرْ اَتُكْلَنْدِي)؛ أي صار الرجل ذا خُفّ. و(يِغاجْ اَرُكْلَنْدِي)؛ أي صارت الشجرة ذات خَوْخ. فهذا الباب يجعله المؤلّف مقابلًا للانفعال في العربيّة،

152 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 78/1.
153 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 168/3.
154 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 256/3.
155 الأفغانيّ، *في أصول النّحو*، ص143-148.
156 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 13/1-14.
157 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 78/3.
158 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 257/3.

ولكنّ الصحيح هو جعله مقابلًا للافتعال التي تدلّ على معنى «الاتّخاذ: وهو أن يتّخذ الفاعل ما هو من لفظ الفعل»[159]؛ نحو: التحى؛ أي اتّخذ لحية، وامتطى؛ أي اتّخذ مطيّة، واحترف؛ أي اتّخذ حرفة، وانتعل؛ أي اتّخذ نعلًا... فهذه الصيغة هي التي تُقابل الأمثلة التي ذكرها المؤلّف لا صيغة الانفعال التي تدلّ على المطاوعة.

4.3.2.3 الإبدال:

وهو باب واسع في معجم (ديوان لغات التّرك)، فقد تطرّق إليه المؤلّف كثيرًا، وفي كثير من المواضع أشار إلى ما يُماثله من ظواهر الإبدال في العربيّة، ومن ذلك:

– **الدّال والذّال:**

في بعض الأفعال التركيّة؛ (قِدِتُوْر-قِدِتْماقْ kıdıtur-kıdıtmak) يجعل بعضهم حرف الدّال فيها ياءً على توهّم أنّها ذال. ويقارن الكاشغريّ جواز هذا الإبدال بنظيره في العربيّة، حيث يجوز فيها أيضًا إبدال الدّال بالذّال، فيقال: ما ذقْتُ عَدُوْفًا ولا عَذُوْفًا بالدّال والذّال في آن[160].

– **الخاء والغين:**

يقال في التركيّة: (أُغْلانْ سِغْتادِي) بمعنى: بكى الصبيّ، وهو مشتقّ من المصدر (سِغْتاماقْsığtamak)، ويجوز إبدال الغين فيه بالخاء, وهذا الإبدال خاصّ بالأفعال دون الأسماء، فلا يُقال: (سِخِتْ) بالخاء بدلًا من الغين للبكاء. ونظير هذا في العربيّة: غُمار الناس وخُمارهم، وغدّار وختّار؛ حيث تجوز إبدال الخاء بالغين[161].

– **اللام والنّون:**

أيضًا تُبدَل النّون من اللام في التركيّة؛ من مثل: (اَلْ تاغْدَنْ قُذِي اِنْدِي)؛ أي نزل من الجبل وغيره. والنون في (اِنْدِي indi) مبدلة من اللام. وفي العربيّة تُبدَل النّون من اللام أيضًا؛ فيقال: (شَثْنُ الأَصابع وشَثْلُها)، و(كَبْنُ الدَّلْو وكَبْلُها)، فالشَّثْن والشَّثْل شيء واحد، وهو الغِلَظ والخشونة، وكذلك الكَبْن والكَبْل، والكَبْلُ: ما ثُنِيَ من شَفَةِ الدَّلْو، وهو إبدالُ الكَبْن[162].

– **إبدال الياء من أحد حرفي التضعيف:**

(اَشْكَكْ eşkek)، وهي بمعنى الحمار، ترد أيضًا بلفظ (اَشْيَاكْ eşyek)، وهذه الياء هنا مبدلة من أحد حرفي التضعيف اللذين هما الكاف المكرّرة في اللفظ الأوّل. وقد مثّل لها الكاشغريّ من العربيّة بقوله: (تقضّى البازيّ)، وأصل الفعل (تقضّض)، فأبدلت الضاد الثالثة ياءً، ثمّ قُلِبت الياء ألفًا[163] وقد استشهد لذلك بآيتين أيضًا، وقد ذكرناهما قبلُ.

– **إبدال متعدّد:**

قد يحدث إبدال متعدّد بين الحروف، فيُبدَل الحرف إلى آخر غيره، ثمّ يُبدَل هذا الثاني إلى حرف ثالث أيضًا، ومن ذلك مثلًا كلمة (حِرْبَاء)، أصلها (حِرْباي) بالياء، وبسبب وقوع الياء طَرَفًا بعد ألف زائدة فقد قُلِبت ألفًا، فصارت (حِرْباا)، ثمّ قُلِبت الألف همزة فصارت (حِرْباء)[164]، وقد ورد هذا الإبدال المتعدّد في كلمة (تقضّى) في الفقرة السابقة، كما ورد أيضًا في كلمتي (يتمطّى) و(دسّاها) اللتين ذكرناهما قبلُ ضمن الآيات. ومثاله في (ديوان لغات التّرك) كلمة (اَبْمَكْ epmek)،

---

159 فخر الدين قباوة، *تصريف الأسماء والأفعال*، (حلب: جامعة حلب، 1401-1981)، ص125.

160 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 243/2. وكلاهما بمعنى: ما ذقت شيئًا. ويقال أيضًا بالمعنى نفسه: ما ذقت عَدَافًا وعَذافًا. ينظر: الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 381/1 و394 و173/2.

161 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 205/3-206.

162 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 148/1 و127/2. وأيضًا: الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 126/1-127.

163 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 101/1.

164 ابن جِنّيّ، *سرّ صناعة الإعراب*، 99/1.

وتعني الخبز في بعض لهجات التركيّة، فيرى المؤلّف أنّ ثمّة إبدالًا في الحروف حتى صارت (اَبْمَكْ)، ويمثّل لها بأحرف القَسَم في العربيّة؛ فواو القَسَم مبدلةٌ من الباء لقرب المخرج، ثمّ التاء مبدلة من الواو، فيقال: بالله والله تالله. ولكنّ هذا القياس في الإبدال بعيد في الكلمة التركيّة كما يراه الكاشغريّ[165]. وممّن أشار إلى هذا الإبدال في أحرف القَسَم العربيّة ابنُ جِنّيّ (ت392ه)، فقال إنّ التّاء في القَسَم «بدل من الواو فيه، والواو فيه بدل من الباء، فلما كانت التّاء فيه بدلًا من بدل، وكانت فرع الفرع، اختصّت بأشرف الأسماء وأشهرها، وهو اسم الله تبارك وتعالى، فلذلك لم يُقَل تَزَيْدٍ ولا تَالبيتِ»[166].

5.3.2.3 حذف حرف العلّة في الأجوف:

في بعض الألفاظ حرف علّة في وسط الكلمة، وعند حذفه ترجع الكلمة ثنائيّة في اللفظ، ومن ذلك في التركيّة: (قُوْل kul) بمعنى العَضُد. فيقال منه: (اَنِكْ قُلِنْ اَلْدِي)؛ أي قبض على عَضُده. فاللفظ (قُلْ kul) صار في شكله مشبهًا لفظًا آخر بمعنى (العبد).

وفي العربيّة يقال: (زان-يزين) و(كال-يكيل)، وفي الآمر يُحذَف حرف العلّة فيقدو الفعلان: زِنْ وكِل. ويشير الكاشغريّ هنا إلى سَعَة التركيّة حيث يطّرد هذا القياس في الأفعال والأسماء على السواء، وأمّا في العربيّة فهو مخصوص بالأفعال[167].

6.3.2.3 الإتْبَاع:

يقول المؤلّف إنّ كلمة (بُرْسْلان burslan) هي من أسماء الرجال، وإنّها يجوز أن تكون تَبَعًا لكلمة (اَرْسْلان arslan)؛ لأنّها ترد معها ولا تُفرَد وحدها. ولكنّ الكاشغريّ يقول إنّ الأصحّ أنّ معنى هذه الكلمة هو (البَبْر)، وهو حيوان من السِّباع يُعادي الأسد. والدليل الذي حمل المؤلّف على القول إنّ (بُرْسْلان) ليس تَبَعًا لـ(اَرْسْلان) هو أنّه يجوز تسمية الرجل به، ولو كان تَبَعًا لما سُمِّي به؛ لأنّ اللفظ التَّبَع لا يُستخدَم إلا مجاورًا لمتبوعه. ويأتي الكاشغريّ بقول العرب: (هذا حسنٌ بَسَنٌ) للدلالة على عدم جواز استخدام اللفظ التَّبَع دون متبوعه، وفي هذه الجملة تُستخدَم كلمة (بَسَن) تَبَعًا للكلمة قبلها (حَسَن) بغرض التوكيد. ومثل هذه الألفاظ الأَتْباع -بفتح الهمزة- وُضِعت في الأصل لتلحق بما قبلها، وهي تُماثلها في الوزن وفي ضبط آخرها، ولكنّ هذه الكلمة (بَسَن) ليست بذات معنى وحدها، فلا تُستخدَم صفة لشيء آخر؛ فلا يُقال: هذا شيء بَسَنٌ[168].

7.3.2.3 أوزان صرفيّة:

يذكر الكاشغريّ بعض المقابلات الصرفيّة العربيّة للأوزان التركيّة، ومنها:

– وزن (فَعْلَنْدِى)؛ من مثل: (اَقْرَنْدِي نانكْ) الذي يعني لُقَاطة كلّ شيء. وهذا الوزن – كما يقول المؤلّف – بمنزلة وزن (فُعَالَة) في العربيّة لما زاد عن الشيء. والمقصود بقوله ما زاد عن الشيء هنا هو فضلات الأشياء التي تَسقُط وتُلْقَى؛ كالقُمَامَة والنُّقَايَة والقُرَاضة والكُنَاسَة والبُرَايَة والسُّقَاطَة والصُّبَابَة، وهي بقيَّة الماء؛ والقُلَامَة، كقُلامَة الظُّفر. وقد أشار المؤلف إلى دلالة (فُعَالَة) في العربيّة على معنى فضالة الأشياء في موضع آخر[169].

– وزن (فَعْلَعَان)، وهو للصفات التي يكثر حدوثها من الموصوف، ويقابله في العربيّة وزن (مِفْعَال) للدلالة على الصفة التي تحدث بكثرة، وهو بناء يدلّ على الكثرة والعادة؛ أي وُضِع هذا الوزن في العربيّة للدلالة على المبالغة في فعل الشيء وتتابعه حتى غدا عادة جارية عند صاحبها؛ من مثل: مِطْعَام ومِطْعَان ومِحْرَاب ومِضْرَاب ومِضْيَاف ومِعْطَار ومِكْثَار...[170]

---

165 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 93/1.
166 ابن جِنّيّ، *سرّ صناعة الإعراب*، 102/1-103.
167 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 121/3.
168 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 309/3. وأيضًا: عبّاس حسن، النحو الوافي، (مصر: دار المعارف، 1974)، 107/1.
169 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 128/1-129 و375.
170 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 136/1. وأيضًا: أبو منصور الثعالبيّ، *فقه اللغة وسرّ العربيّة*، علّق عليه: خالد فهمي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998-1418)، 637/2.

– الوزن الدالّ على الكثرة، ومن ذلك الفعل: (اَرْ اَتْمَكْلَنْدِي)؛ أي كثر خبز الرجل، والمعنى المراد أنّه أثرى وصار غنيًّا. ويذكر المؤلّف أنّ هذه الأفعال كثيرة، وهي تُشتَقّ من الأسماء، ومثلها في العربيّة قولنا: أَلْبَنَ الرجل؛ أي كثر اللَّبَن عنده، وأَسْحَى؛ أي كثرت عنده الأَسْحِيَة[171].

– أوزان فعليّة:

يقول المؤلّف إنّ أبنية أفعال التُّرك تشبه أبنية أفعال لغات العرب، فتكون الأوزان العربيّة (فَعْلَى) و(فَعِلٌ) و(فَعْلانْ) مقابلة للفعل الماضي والمضارع والمصدر على التوالي[172]. ولكنّ الملاحظ أنّ هذه الأوزان العربيّة هي أوزان اسمية لا فعليّة، والأمثلة التي يذكرها هنا هي من الأسماء العربيّة وليس أفعالًا؛ فالفعل التركيّ: (بَرْدِي bardı) بمعنى (ذهب) يشبه البناء العربيّ (عَقْرَى حَلْقَى)، والفعل (بَرِرْ barır) بمعنى (يذهب) يشبه قول العرب: (نَمِرٌ ورَجِلٌ بَكِرٌ في حاجته)، والمصدر (بَرْمَاقْ barmak) يشبه البناء العربيّ: (القَرْقَار) و(الخَلْخَال)[173]، ووزن هذين الاسمين هو (فَعْلاَل)، وليس (فَعْلَان) كما ذكر آنفًا.

8.3.2.3 إماتة بعض الصّيَغ:

في اللغة كلمات تُستخدَم في صيغة دون غيرها، فيأتي منها المضارع مثًلا دون الماضي والمصدر، ومن ذلك في التركيّة: (تُورُرْ turur)، هو فعل مضارع لا ماضي له ولا مصدر، وهو كقول العرب: (يَدَعُ) و(يَذَرُ)[174]، فقد اشتهر في المصادر العربيّة أنّ العرب أماتت ماضي (يَدَعُ) وماضي (يَذَرُ) استغناء عنهما بـالفعل (تَرَكَ)، وأمّا الأمر فيُستخدَم منهما، فيقال: (ذَرْ) و(دَعْ)؛ أي: (اترك). وكذلك أُمِيت مصدرهما واسم الفاعل منهما. بيد أنّ إماتة ماضي (يدع) ليس محلّ إجماع، وقد رُوي الماضي والمصدر في الحديث الشريف. ويحمل ابن الأثير ما استُخدم من صيغهما، على قلّته، على الشذوذ في الاستعمال والصّحّة في القياس[175].

ويذكر الكاشغريّ الفعل المضارع[176] (تُرُرْ turur)، فيقول إنّه يُستعمَل بلا ماضٍ ولا مصدر، والأرجح أنّه نفس الفعل (تُورُرْ)، وإنْ حُذفت الواو منه؛ لأنّ معناهما واحد يدلّ على الوجود. ويذكر له هنا مقابلًا من العربيّة فعلًا أُميت ماضيه ومصدره، وهو الفعل (ينبغي)[177]. والصحيح أنّ ماضي (ينبغي) ومصدره قليلا الاستخدام لا ميّتان بالكُلّيّة، وقد حكا الخليل في (العين)، والأزهريّ في (تهذيب اللغة) أنّه يُقال في الماضي: ما انبغى لك، وينقل الزَّبيديّ في (تاج العروس) حكاية ماضيه (انبغى) ومصدره (انبغاء)، أو ماضيه فقط، عن طائفة من العلماء واللغويّين والنّحاة ليست قليلة؛ منهم الشافعيّ وأبو زيد وسيبويه والكِسّائيّ والزَّجّاج. ومن ثَمّ فهو، وإنْ يكن قليل الاستخدام جدًّا، ليس ملغًى تمامًا، وممّن ذكر أنّه لم يأت عن العرب استخدام الماضي (انبغى) الفارابيُّ في (ديوان الأدب)، وربّما يكون هذا من الأدلّة على تأثّر الكاشغريّ بمعجم الفارابيّ كما أشرنا من قبل[178].

---

171 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 263/1. الأَسْحِيَة: جمع سِحَاء وسِحايَة وسِحَاءَة؛ وهي قِشر الشيء وغلافه. والسِّحَاء أيضًا: نَبْتٌ تأكله النّحل فيطيب عسلها.

172 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 31/2.

173 القَرْقَار: الحسن الصوت. والخلخال: حَلْيٌ تلبسه المرأة في ساقها.

174 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 137/3.

175 ابن منظور، *لسان العرب*، 4797/6 (و د ع) و4805 (و ذ ر).

176 يذكر الكاشغريّ مصطلح (الغابر) في معجمه بدلاً من مصطلح (المضارع)، وهذا المصطلح مستخدَم في بعض المصادر العربيّة أيضًا، وفي حين يستخدمه الجُرجاني للماضي نجد الميدانيّ يذكر دلالته على الماضي والمضارع أيضًا، ونجد ابن منظور يستعمله للدلالة على المضارع في أكثر من موضع، ويُشير في موضع واحد إلى أنّه من الأضداد فيجوز أن يدلّ على الماضي أيضًا. ينظر: عبد القاهر الجُرجانيّ، المفتاح في الصّرف، تح: علي توفيق الحمَد، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1407-1987)، ص53. وأيضًا: أبو الفضل أحمد بن محمد الميدانيّ، *نزهة الطَّرف في علم الصَّرف*، (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1299ه)، ص4. ابن منظور، *لسان العرب*، 773/2 (ح ت ا) و1551/3 (ر ب ب) و3205/5 (غ ب ر) و4080 (ل م م) و4797/6 (و د ع) و4805 (و ذ ر).

177 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 6/2.

178 ينظر مثلاً: الفراهيديّ، *كتاب العين*، 453/4 (ب غ ي). الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 182/37 (ب غ ي)، الفارابيّ، *ديوان الأدب*، 190/2.

9.3.2.3 تضادّ الدّلالة بالزّيادة:

يُقال في التركيّة: (أُلْ اَتِنْ يَغِرْلادِي)؛ أي: أصلح دَبَر الفرس، وأمّا إذا أدبره؛ أي عقره، فيُقال: (أُلْ اَتِغْ يَغْرِتِّي). فالمصدر (يَغِرْلاماق yağırlamak) يدلّ على مداواة الدَّبَر، وأمّا (يَغِرْلاتماق yağırlatmak) الذي يُزاد فيه حرف التّاء فيدلّ على العَقْر. وفي العربيّة تتغيّر معاني الأفعال بزيادة الأحرف أيضًا؛ فيُقال: (تَرِب) بمعنى افتقر، و(أَتْرَب) إذا استغنى وكثر ماله. ويُقال: (قَسَط) بمعنى جار وظلم، و(أَقْسَط) إذا حكم بالعدل ولم يظلم[179].

3.3 الاختلاف بين اللغتين:

من البديهيّ أن تكون مظاهر الاختلاف أكثر من مظاهر الاتّفاق بين أي لغتين؛ لأنّ لكلّ لغة معجمًا لغويًّا ونحويًّا، وبناءً خاصًّا بها. وربّما كان من غير الضروريّ البحث في هذا، بيد أنّ الكاشغريّ ذكر بعض الاختلافات بين العربيّة والتركيّة؛ ولذلك فسوف نُشير إلى بعضها، ولا سيّما أنّ بعضها يحتاج إلى مناقشة وبيان:

1.3.3 رتبة الفعل والمصدر:

في بناء الجملة يأتي المصدر قبل الفعل في الجملة التركيّة في أسلوب التأكيد. أما في العربيّة فيأتي الفعل أوّلًا؛ فيُقال في التركيّة مثلًا: (أُلْ كَلْماكْ كَلْدِي)؛ أي حضورًا حضر[180].

2.3.3 حركة الحرف الأوّل في الماضي والمضارع والمصدر:

في التركيّة تكون حركة أوّل حرف في الماضي والمضارع والمصدر هي نفسها؛ فإذا كانت فتحة في الماضي فإنّها تكون كذلك في المضارع والمصدر، وإذا كانت ضمّة أو كسرة تكون مثلها أيضًا في الصيغتين الأُخْرَيَيْن؛ من مثل: الفعل (بَردي bardı)، ومعناها: ذهب gitti، أوّل حرف فيه مفتوح في الماضي، فكذلك يكون الحرف الأوّل من مضارعه: (بَرِرْ barır)، ومن مصدره: (بَرْمَاقْ barmak).

وهذا يخالف بناء العربيّة حيث تتغيّر حركة الحرف الأصل الأوّل، وقد قدّم المؤلّف بضعة أمثلة على ذلك؛ فيُقال مثلًا: (قَعَدَ) في الماضي، و(يَقْعُدُ) في المضارع، و(قُعُوْدًا) في المصدر؛ أي إنّ القاف مفتوحة في الماضي، وساكنة في المضارع، ومضمومة في المصدر، فلم تكن الحركة نفسها في هذه الصيغ كما رأينا في التركيّة حيث تكون على نسق واحد في الماضي والمضارع والمصدر في أبواب الثنائيّ والثلاثيّ والرباعيّ والخماسيّ وما زاد عليه[181]. ولا شكّ أنّ من أسباب ذلك أنّ اللغة التركيّة ليست اشتقاقيّة مثل العربيّة؛ فالتركيّة تُحافظ على نسق أحرف الكلمة الأصليّة، في حين يطرأ التغيير فيها من خلال زيادة اللواحق بعد الأحرف الأصول. أمّا في العربيّة فلا تبقى أحرف الكلمة الأصول على نسق واحد؛ فالأحرف الأصول في (شهد) مثلًا تتغيّر مواقعها في الكلمات المشتقّة منها، ويُفصَل بينها بغيرها: شهد شاهد يشاهد مشاهد مشهود شهود أشهاد استشهاد... أمّا في التركيّة فتبقى الأصول متتابعة؛ من مثل: Oku, okul, okur, okuyan, okuyucu, okunaklı, okunuş...

3.3.3 صياغة المبنيّ للمجهول:

يُمكن في التركيّة أن يُصاغ الفعل المبني للمجهول (الذي لم يُسَمَّ فاعله) من الفعل اللازم؛ فيُقال مثلًا: (اَفْكا بَرِلْدِي)؛ أي ذُهِب إلى البيت. وكذلك: (تَاغدِنْ اَنِلْدِي)، أي نُزِل من الجبل. أمّا في العربيّة فيذكر الكاشغريّ أنّه لا يُصاغ المبنيّ للمجهول من الفعل اللازم[182].

179 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 253/3.
180 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 52/2-53.
181 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 26/2-27.
182 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 104/2.

ولكنّنا نجد في العربيّة صوغ المبنيّ للمجهول من الفعل اللازم بخلاف ما قرّر المؤلّف، فهو يُصاغ من اللازم مع الظرف، أو الجارّ والمجرور، أو المصدر؛ فيُقال مثلًا[183]: سِيْرَ بزيد، وعُجِبَ من جعفر، ونُظِرَ إلى محمد، وانصُرِفَ عن زيد، وانقُطِعَ بالرجل. وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾[184]، ففي هذه الأمثلة صِيغ المبنيّ للمجهول من الفعل اللازم مع الجارّ والمجرور تمامًا كما مثّل المؤلّف للأفعال التركيّة. ويُمكن أن نقول في العربيّة أيضًا: سُهِرت ليلةُ القدر، وجُلِس جلوسٌ طويل.

4.3.3 تسمية أجنبيّ اللغة:

يقول الكاشغريّ إنّ الترك يسمّون من لا يعرف التركيّة (سُمْلِمْ sumlım)، فإذا عرف لغتهم بعد ذلك فإنّه يزول عنه هذا الوصف. ويقارن المؤلّف ذلك مع العربيّة التي يقول إنّها تطلق صفة (الأَعْجَمِيّ) على من لا يعرف العربيّة، وإنّ هذا الوصف لا ينفكّ عن صاحبه بعد أن يحذق العربيّة[185].

بيد أنّ صفة (الأَعْجَمِيّ) ليست على النحو الذي قرّره الكاشغريّ؛ فأبو بكر محمد بن القاسم الأنباريّ (ت328ه) يذكر في كتابه (الزّاهر) أنّ بعضهم يُطلِق صفة (الأَعْجَمِيّ) على من كان في لسانه عُجْمة؛ أي إذا كان لا يُفصح ولا يُوضِّح كلامه، سواء أكان من العَجَم أم من العرب؛ أي حتى العربيّ يتّصف بهذه الصّفة إذا كان لسانه غير فصيح. وأمّا من كان من غير العرب فهو (عَجَمِيّ)، وإنْ كان فصيح اللسان. ويُرجّح ابن الأنباريّ قول الفرّاء وأبي العبّاس ثعلب أنّ (الأَعْجَميّ) و(العَجَمِيّ) بمعنى واحد، وأنّ (الأَعْجَم) من دون ياء النسبة هو الذي في لسانه عُجْمة، وينقل عن الفرّاء أيضًا أنّه إذا نُسِب رجل إلى أنّه يتكلّم بالعربيّة، وهو من العَجَم، يُقال: رجل عَرَبَانِيّ[186]. ويقال له عَرَبانيّ لا عربيّ؛ ليُفرِّق بينه وبين العربيّ النَّسَب[187].

وعلى ذلك فإنّ (العَجَمِيّ) هو غير العربيّ، و(الأَعْجَميّ) نسبة إلى (الأَعْجَم) التي هي صفة مشبهة كالأَبْكم والأصمّ. وقد ذهب الزَّمَخْشَرِيّ إلى أنّ زيادة ياء النسبة في (أَعْجَميّ) تفيد زيادة تأكيد، ويُفسّر سبب إطلاق هذه الصّفة على غير العربيّ بقوله: «ولـمّا كان مَن يتكلّم بلسان غير لسانهم لا يفقهون كلامه، قالوا له: أَعْجَمُ وأَعْجَميّ، شبّهوه بمَن لا يُفْصح ولا يُبِين»[188].

فالأصل إذًا أنّ (العربيّ) هو من انتسب إلى (العرب)، ويقابله (العَجَميّ)، وهو مَن انتسب إلى (العَجَم)، و(الأَعْجَم) و(الأَعْجَميّ) مَن كان كلامه غير واضح ولا مبين؛ سواء أكان عربيًّا أم عَجَميًّا. وقد وصف الخليل بن أحمد الفراهيديّ حروف المعجم بأنّها أَعْجَمِيّة[189]، وفسّر ابن فارس (ت395ه) ذلك بقوله: «وأظنّ أنّ الخليل أراد بالأَعْجَميّة أنّها ما دامت مقطَّعة غير مؤلَّفة تأليفَ الكلام المفهوم، فهي أَعْجَميّة؛ لأنّها لا تدلّ على شيء»[190]. والتَّعْجِيْم يكون بتنقيط الحروف، فتستبين عُجْمَتها وتتميّز من غيرها.

5.3.3 اللواحق:

في اللغة التركيّة تسلم أحرف الكلمة الأصليّة ثمّ تلحقها الأحرف التي تدلّ على معانٍ مختلفة؛ كحروف الاستقبال والاستفهام، وكذلك علامة الفاعل. أمّا في العربيّة فالأمر مختلف؛ حيث تأتي حروف المعاني كالاستفهام والعطف والاستقبال في أوّل الكلمة، وكذلك فإنّ علامة اسم الفاعل تأتي في وسط الكلمة لا في آخرها، فيُقال: غافر وغفّار وغفور[191]. وهذا يعود إلى طبيعة اللغة؛ فالعربيّة لغة اشتقاقية، في حين أنّ التركيّة لغة إلصاقيّة.

---

183 ابن جِنِّيّ، *سرّ صناعة الإعراب*، 142/1.
184 *القرآن الكريم*، سورة الأعراف، الآية 149.
185 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 279/2.
186 ابن الأنباريّ، *الزّاهر في معاني كلمات النّاس*، 55/2 و56.
187 الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 356/3 (ع ر ب).
188 الزَّمَخْشَرِيّ، *تفسير الكشّاف*، ص770.
189 الفراهيديّ، *كتاب العين*، 238/1 (ع ج م).
190 ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، 240/4-241 (ع ج م).
191 الكاشغريّ، *ديوان لغات التُّرك*، 231/3.

خاتمة

أظهر معجم (ديوان لغات الترُّك) أنّ مظاهر الالتقاء والتّواصل بين العرب والتُّرك كانت أسبق من زمن الفتوحات الإسلاميّة بزمن طويل؛ فقد ذكر الكاشغريّ أنّ (تُبُتْ)، وهم من أقوام التُّرك، ينتسبون في أصلهم إلى عرب اليمن، وأنّ (تُبُتْ) معدولة من (ثابت)، وهو جدّهم الذي انتقل عبر البحر إلى بلاد الصّين، فكان من ذُرّيته قوم (تُبُتْ)؛ وكذلك فإنّ قوم (تَنْكُتْ)، وهم من التُّرك أيضًا يسكنون قرب الصّين، يزعمون أنّ أصلهم من العرب.

تتبّع البحث الشّواهد العربيّة التي استشهد بها المؤلّف في معجمه، ويُمكن إجمال النتائج التي توصّل إليها البحث بما يأتي:

- مجموع الشّواهد العربيّة في المعجم اثنان وخمسون شاهدًا، ما عدا بعض الأمثلة التي تصلح أن تكون شاهدًا لو أنّ المؤلّف استخدمها لهذا الغرض، ومن ذلك (كفرَسَي رِهانٍ)، و(جُلْمود صخرٍ حطَّه السّيل من عل)، فهذان المثالان وما شابههما جاءت في نظم كلام الكاشغريّ دون قصد الشّاهد.
- شملت الشّواهد العربيّة أربعة مستويات، هي: الآيات القرآنيّة الكريمة، والأحاديث النبويّة الشريفة، والأبيات الشعريّة، وأمثال العرب وأقوالهم. وقد كان ضمن الشّواهد ثلاثة وعشرون شاهدًا قرآنيًّا، وخمسة أحاديث، واثنا عشر بيتًا من الشعر، واثنا عشر شاهدًا من الأمثال وأقوال العرب؛ كما ضمّ المعجم كثيرًا من الألفاظ والتركيب اللغويّة العربيّة.
- وردت بعض الشّواهد كاملة، وورد بعضها الآخر مجزوءًا يشمل الجزء الخاصّ بوجه الاستشهاد فحسب.
- تكرّرت بعض الشّواهد أكثر من مرّة، وقد ورد العدد الأكبر منها في المجلّد الأوّل من المعجم؛ إذ فيه سبعة وعشرون شاهدًا، وقد نقص من الترجمة التركيّة شاهدان موجودان في الطبعة العربيّة، وهما قوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**﴾، والحديث الشريف: «**مَا زالت أُكْلَةُ خَيْبَرَ تُعاودني في كلّ عام حتى كان هذا أوانَ قُطِعَ أَبْهَرِي**».
- تمثّل الغرض الرئيس من الشّاهد العربيّ عقد مقارنات لغويّة بين العربيّة والتركيّة، وهذا طبيعيّ يتناسب مع كون الأثر معجمًا لغويًّا.
- كانت هناك بعض الشّواهد التي جاء بها الكاشغريّ للاستشهاد المعنويّ ليُوضّح من خلالها موافقة التركيّة للعربيّة في توليد المعاني والتعبير عنها.
- كانت أكثر المقارنات التي عقدها المؤلّف في معجمه لإظهار التوافقات الحاصلة بين اللغتين، ومن صور هذه التوافقات:

– توافق اللفظ والمعنى: حيث تدلّ بعض الألفاظ على المعنى نفسه في العربيّة والتركيّة؛ مثل: اَبَا، اُمَا، اَرَّ، اَرِي، سَمِزْ، قَرْقَرْ،كُرْكُمْ...

– التوافق في توليد المعاني: من حيث دلالة الألفاظ على معانيها في اللغتين؛ مثل دلالة (تِلْ) على اللسان واللغة في التركيّة، ودلالة (لسان) على المعنيين نفسيهما في العربيّة.

– التوافق في منطق بناء اللغة: ومن ذلك التشابهات في اشتقاق الفعل من الاسم، واشتقاق اسم الآلة، وفي معنى المطاوعة، وغير ذلك.

- رأينا في الوقت نفسه بعض الاختلافات بين اللغتين، ولا شكّ أنّ هذه الاختلافات تملك مشروعيّة الوجود بشكل أكبر بحكم تمايز اللغتين واختلاف الأسرة اللغويّة التي ينتمي إليها كلّ منهما، ومن صور هذه الاختلافات:

– اللواحق: حيث تأتي في التركيّة بعد أصول الكلمة، وأمّا في العربيّة فتتداخل مع الأحرف الأصول في بنية الكلمة؛ فعلامة اسم الفاعل مثلًا تأتي في وسط الكلمة العربيّة لا في آخرها، وكذلك فإنّ حروف المعاني كأحرف الاستفهام والعطف والاستقبال تأتي في أوّل الكلمة.

– رتبة الفعل والمصدر: فالفعل يأتي تاليًا في التركيّة، وأمّا في العربيّة فله الصَّدارة.

– حركة الحرف الأوّل في الماضي والمضارع والمصدر: حيث تُحافظ الكلمة التركيّة على حركة الحرف الأوّل في هذه الصيغ الثلاث؛ مثل الفعل الماضي (بَرْدي) بمعنى (ذهب)، أوّل حرف فيه مفتوح في الماضي، وكذلك يكون الباء في مضارعه (بَرِرْ)، ومصدره (بَرْمَاقْ). أمّا في الكلمات العربيّة فتختلف الحركة؛ مثل حركة القاف في الفعل (قعد): قَعَدَ يَقْعُدُ قُعُوْدًا.

ولا شكّ أنّ المقارنة بين اللغتين تُيسّر على المتعلّم سبيل معرفة اللغة التي يتعلّمها، وهي بذلك تخدم غاية الكاشغريّ من معجمه الذي رام منه تعليم العرب اللغةَ التركيّة، كما أنّ هذه المقارنات والشّواهد الواردة تدلّ على اضطلاع المؤلّف بالعربيّة وإلمامه بلهجاتها. ولكن تبقى بعض الملاحظات التي توصّل إليها البحث حول عمل الكاشغريّ، ومنها:

- لم يُشِر المؤلّف إلى من استفاد منهم في بناء منهج معجمه، بل قرّر أنّه اتّبع تصنيفًا لم يُسبَق إليه. وقد وضّحنا أوجه التشابه بينه وبين معجم (العَيْن) للخليل بن أحمد الفراهيديّ من حيث اعتماد البناء الداخليّ لمعجم الخليل بناءً خارجيًّا في (ديوان لغات التّرك)، كما أشرنا إلى التشابه الكبير بينه وبين معجم الفارابيّ (ديوان الأدب)، فهذا المعجم الأخير يسبقه تأليفًا، وهو أوّل معجم عربيّ مرتَّب على الأبنية الصرفيّة، وأوجه التشابه بينهما لا تخفى، ولعلّ من المفيد تتبّع التشابه بينهما في بحث مستقلّ مفصَّل.
- ثمّة بعض الأخطاء في الشّواهد العربيّة أو في طريقة معالجتها، من ذلك:

– القول إنّ الألف في (ما) الاستفهاميّة مبدلَة من النون في (مَن). ولو صحّ كلام المؤلّف لكان المعنى أنّ (ما) تُستخدَم للاستفهام عن العاقل أيضًا مثل (مَن).

– ذكر الكاشغريّ أنّ كلمة (مَرْصوص) في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ تُقرَأ (مَلْصوص) بإبدال الرّاء لامًا، غير أنّ كتب القراءات القرآنيّة لم تذكر جواز هذه القراءة.

– يقول الكاشغريّ إنّ وصف (سُمْلِمْ) الذي يُطلِقه الأتراك على مَن لا يعرف لغتهم يزول عنه بعد تعلّمها، ويذهب إلى أنّ وصف (أَعْجَميّ) الذي يُطلِقه العرب على غير العربيّ يُلازم صاحبه بعد التكلّم بالعربيّة. ولكنّنا نجد في المصادر العربيّة أنّه يُطلَق عليه عندئذ (عَرَبَانِيّ)؛ أي يكتسب صفة جديدة تُقرّبه من صفة (العربيّ)، وتبقى زيادة الألف في (عَرَبَانِيّ) لتمييز النّسب.

– القول إنّ الفعل العربيّ (ينبغي) قد أُميت ماضيه ومصدره. والصحيح أنّ ماضي (ينبغي) ومصدره قليلا الاستخدام لا ميّتان بالكُلّيّة، وقد روت المعاجم العربيّة، وبعضها يسبق تأليف (ديوان لغات التّرك)، ماضيَ الفعل (انبغى) ومصدره (انبغاء).

– بعض الأخطاء في نقل الشّاهد العربيّ، ومن ذلك ما رأيناه في القافية (مريد)، واستعمال (أعظم) بدلًا من (أغلظ)، و(مِرجاب) بدلًا من (هِرجاب). وربّما كان مَردّ بعض هذه الأخطاء إلى التحقيق، غير أنّ بعضًا منها يرد بالخطأ نفسه في الطبعة العربيّة وترجمة المعجم التركيّة كليهما.

وأخيرًا فإنّ المعجم غنيّ ثَرٌّ، وفيه فوائد جمّة للعربيّ، حيث يُطلِعه على ثقافة التّرك وعاداتهم، كما يعرض صورًا متنوّعة من الأدب التركيّ من خلال الأشعار والأمثال والتعابير المأخوذة من الأدب الشعبيّ، ويُعِين المتعلّم في الوقت نفسه على تمييز كثير من قواعد اللغة التركيّة؛ فالمعجم لا يُقدّم معاني الكلمات فحسب، وإنّما يمدّ المتعلّم بجوانب عدّة تتجاوز مجرّد الاطلاع على معنى المفردات؛ وبذلك فإنّ المعجم كان موفّقًا في غايته الأولى المتمثّلة في تعليم العرب اللغة التركيّة، وقد حاول أيضًا من خلال كثير من المقارنات الصرفيّة بين العربيّة والتركيّة أن يُثبت غنى التركيّة ومتانة بنائها وحُسْنه، غير أنّ محاولة إثبات أنّ التركيّة تُجاري العربيّة ربّما كان يحتاج أن يكون المعجم عربيًّا-تركيًّا لا تركيًّا-عربيًّا؛ إذ يستطيع حينها أن يُثبت أنّ التركيّة تُكافئ العربيّة وتقوم إزاءها من خلال إيجاد مفردات تركيّة مقابلة للمفردات العربيّة كلّها، أمّا في صورته الحاليّة فهو يُثبت وجود مقابلات عربيّة لكلّ المفردات التركيّة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الأنباريّ، أبو بكر محمد بن القاسم. *الزّاهر في معاني كلمات النّاس*، تح: حاتم صالح الضّامن، اعتنى به: عزّ الدين البدويّ النجّار، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1992-1412.

ابن السِّيْد البَطَلْيُوسيّ، أبو محمد عبد الله بن محمد. *الاقتضاب في شرح أدب الكُتّاب*، تح: مصطفى السّقا وحامد عبد المجيد، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983.

ابن جِنّيّ، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*، تح: محمد علي النجّار، مصر: دار الكتب المصريّة، 1957-1376.

-----. *سرّ صناعة الإعراب*، تح: حسن هنداويّ، دمشق: دار القلم، 1993-1413.

ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ. *لسان الميزان*، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلاميّة ودار البشائر الإسلاميّة، 1423-2002.

ابن سَلَّام، أبو عُبَيدٍ القاسم. *كتاب الأمثال*، تح: عبد المجيد قطامش، دمشق-بيروت: دار المأمون للتراث، 1980-1400.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار الفكر، 1979-1399.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *أدب الكاتب*، تح: محمد الدالي، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1981.

ابن مَنْظور. *لسان العرب*، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذليّ، القاهرة: دار المعارف، 1981.

الإصْفهانيّ، أبو نُعَيم أحمد بن عبد الله. *موسوعة الطِّبّ النّبويّ*، تح: مصطفى خضر دونمز التركيّ، بيروت: دار ابن حزم، 2006-1427.

الأعشى. *ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس*، تح: م. محمد حسين، الجماميز: مكتبة الآداب والمطبعة النموذجيّة، 1950.

الأفغانيّ، سعيد. *في أصول النّحو*، بيروت-دمشق: المكتب الإسلاميّ، 1987-1407.

الأنصاريّ، أبو زيد. النوادر في اللغة، تح: محمد عبد القادر أحمد، بيروت-القاهرة: دار الشروق، 1981-1401.

امرؤ القيس. *ديوان امرئ القيس*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1990.

البخاريّ، محمد بن إسماعيل. *الأدب المفرد*، تح: سمير بن أمين الزّهَيري، الرياض: مكتبة المعارف، 1998-1419.

البغداديّ، عبد القادر بن عمر. *خزانة الأدب ولبّ لُباب لسان العرب*، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي ومطبعة المدنيّ، 1418-1997.

الثّعالبيّ، أبو منصور عبد الملك بن محمد. *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، تح: إبراهيم صالح، دمشق: دار البشائر، 1994-1414.

-----. *فقه اللغة وسرّ العربيّة*، علّق عليه: خالد فهمي، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998-1418.

الجُرجانيّ، عبد القاهر. *المفتاح في الصّرف*، تح: علي توفيق الحمَد، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1987-1407.

الجواليقيّ، أبو منصور مَوْهوب بن أحمد. *المُعَرَّب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم*، تح: ف. عبد الرحيم، دمشق: دار القلم، 1990-1410.

حسن، عبّاس. النحو الوافي، مصر: دار المعارف، 1974.

خاروف، محمد فهد. *الميسَّر في القراءات الأربعَ عشْرَةَ*، راجعه، محمد كريّم راجح، دمشق-بيروت: دار الكلم الطيّب، 2000-1420.

الذهبيّ، شمس الدين. *سير أعلام النُّبلاء*، تح: حسّان عبد المنّان، لبنان: بيت الأفكار الدوليّة، 2004.

ذو الرُّمَّة. *ديوان ذي الرُّمّة*، تح: عبد القدّوس أبو صالح، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1993-1414.

الزَّبيديّ، محمد مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح: مصطفى حجازي، راجعه: عبد السّتّار أحمد فرّاج، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1397-1977.

الزَّمَخْشَريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. *المُسْتَقْصَى في أمثال العرب*، طُبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد الدَّكَن-الهند: دائرة المعارف العثمانيّة، 1962-1381.

-----. *تفسير الكشّاف*، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، 2009-1430.

سيبويه. كتاب سيبويه، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988-1408.

السُّيوطيّ، جلال الدين. *المُزْهِر في علوم اللغة وأنواعها*، تح: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، صيدا-بيروت: المكتبة العصريّة، 1986.

السُّيوطيّ، جلال الدين وجلال الدين المحَلّيِ. *المفصَّل في تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير الجلالين*، تح: فخر الدين قَباوة، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008.

طرفة بن العبد. *ديوان طرفة بن العبد: شرح الأَعْلَم الشَّنْتَمْرِيّ*، تح: دريّة الخطيب ولطفي الصقّال، بيروت-البحرين: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر -دائرة الثقافة والفنون، 2000.

العَجَّاج. *ديوان العَجّاج*، تح: عبد الحفيظ السّطلي، دمشق: مكتبة أطلس، 1971.

العسكريّ، أبو هلال. *جمهرة الأمثال*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، بيروت: دار الجيل ودار الفكر، -19881408.

عمر، أحمد مختار وعبد العال سالم مكرَم. *معجم القراءات القرآنية*، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1408-1988.

عمر، أحمد مختار. *البحث اللغويّ عند العرب*، القاهرة: عالم الكتب، 1988.

الفارابيّ، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم. *ديوان الأدب*، تح: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، القاهرة: مَجْمَع اللغة العربيّة، 1974.

الفراهيديّ، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*، تح: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرّائيّ، قم-إيران: منشورات دار الهجرة، 1405ه.

قباوة، فخر الدين. *تصريف الأسماء والأفعال*، حلب: جامعة حلب، 1401-1981.

قدّور، أحمد محمد. مدخل إلى فقه اللغة العربيّة، بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 1424-2003

القرطبيّ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن*، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ ومحمد رضوان عرقسوسيّ، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1427-2006.

القُشَيْريّ، أبو القاسم عبد الكريم بن هَوازن. *تفسير القُشَيْريّ المسمّى لطائف الإشارات*، علّق عليه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007.

القُضاعيّ، أبو عبد الله محمد بن سَلامة. *مسند الشّهاب*، تح: حمدي عبد المجيد السِّلْفِي، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1405-1985.

الكاشْغَريّ، محمود بن الحسين بن محمد. *ديوان لغات التُّرك*، استانبول: دار الخلافة العليّة، مطبعة عامرة، 1333-1335ه.

كحَالة، عمر رضا. *معجم المؤلّفين*، بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1414-1993.

مجنون بني عامر. *ديوان أشعار مجنون بني عامر مع بعض أحواله*، تح: هدى وائل عامر، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2011 .

مجهول(عالم لغويّ قديم). *شرح ديوان رُؤْبَة بن العَجّاج*، تح: ضاحي عبد الباقي محمد، مراجعة: محمود علي مكّيّ، القاهرة: مَجْمع اللغة العربيّة، 1432-2011.

المَرزوقيّ، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن. *شرح ديوان الحماسة*، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، 1411-1991.

الميدانيّ، أبو الفضل أحمد بن محمد. *مَجْمع الأمثال*، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السُّنّة المحمّديّة، 1374-1955.

-----. *نزهة الطّرف في علم الصّرف*، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1299ه.

النَّيْسابوريّ، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القُشَيْريّ. *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، 1412-1991.

Akün, Ömer Faruk. “Kâşgarlı Mahmud”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: 2002, c.25: 9-15. https://islamansiklopedisi.org.tr/kasgarli-mahmud.

Atalay, Besim. *Divanü Lûgati’t-Türk Tercümesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.

Atlı, Sagıp. “Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Atasözleri Üzerine Yapılan Bir Çalışma: Abdülahad Nûrî ve “Atalar Sözü”,” *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(3), (2019): 2243-2279.

Mengi, Mine. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 23.baskı, 2016.

Öztürk, Faruk. “Dîvânu Luġâti’t-Turk’te Arap Sözlükçülüğü Açısından Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science Studies, İnternational Journal of Social Science*, 6 (3), March 2013: 529-545.

Kaynakça/References

Akün, Ömer Faruk. “Kâşgarlı Mahmud”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: 2002, c.25: 9-15. https://islamansiklopedisi.org.tr/kasgarli-mahmud.

Atalay, Besim. *Divanü Lûgati’t-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.

Atlı, Sagıp. “Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Atasözleri Üzerine Yapılan Bir Çalışma: Abdülahad Nûrî ve “Atalar Sözü”,” *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8(3), (2019): 2243-2279.

El-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu’l-Hâncî ve Matbaʿatu’l-Medenî, 4.baskı, 1418-1997.

El-Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Edebu’l-Mufred*. thk: Semîr b. Emîn ez-Zuheyrî. Riyad: Mektebetu’l-Maʿârif, 1419/1998.

El-Cevâlîkî, Ebû Mensûr Mevhûb b. Ahmed. *el-Mu'arrabu Mine'l-Kelâmi'l-A'cemî Alâ Hurûfi'l-Mu'cam*. thk: F. Abdurrehîm. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1.baskı, 1410-1990.

El-Curcânî, Abdulfettâh. *el-Miftâhu fî İlmi's-Sarf*. thk: Alî Tevfîk el-Hemed. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1.baskı, 1407-1987.

El-Efeğânî, Saʿîd. *Fî Usûli'n-Nahv*. Beyrût-Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407/1987.

El-Ensârî, Ebû Zeyd. *En-Nevâdiru fi'l-Luğa*. thk: Muhammed Abdulkâdir Ahmed. Beyrût-Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1401-1981.

El-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânu'l-Edeb*. thk: Ahmed Muhtâr Ömer. düz.: İbrâhîm Enîs. Kâhire: Mecmaʿu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1974.

El-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmurrâ'î. Kum-İrân: Menşûrât Dâri'l-Hicre, 1.baskı, 1405h.

El-ʿAccâc. *Dîvânu'l-'Accâc*. thk: Abdulhafîz es-Satlî. Dımaşk: Mesktebetu Atlas, 1971.

El-ʿAşâ. *Dîvânu'l-'Aşâ el-Kebîr Meymûn b. Kays*. thk: M. Muhammed Huseyn. el-Cemâmîz: Mektebetu'l-Âdâb ve el-Matbaʿatu'n-Namûzeciyye, 1950.

El-ʿAskerî, Ebû Hilâl. *Cemheretu'l-Emsâl*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve Abdulmecîd Katâmış. Beyrût: Dâru'l-Cîl ve Dâru'l-Fikr, 2.baskı. 1408-1988.

El-İsfahânî, Ebû Nuʿaym Ahmed b. Abdullah. *Mevsûatu't-Tıbbi'n-Nebevî*. thk: Mustafâ Hıdır Dönmez et-Türkî. Beyrût: Dâru İbnu Hezm, 1.baskı, 1427-2006.

El-Kaşğari, Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed. *Divanü Lugati't-Türk*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfet-i Aliyye, Matbaa-yi Amire, 1.baskı, 1333-1335h.

El-Kudâʿî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme. *Müsnedü'ş-Şihâb*. thk: Hamdî Abdulmecîd es-Silfî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1.baskı, 1405-1985.

El-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'an*. thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Muhammed Ridvân Araksûsî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1.baskı, 1427-2006.

El-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsim Abdulkerîm b. Hevâzin. *Tefsîru'l-Kuşeyrî el-Musemmâ Letâ'ifu'l-İşârât*. thk.: Abdullatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2.baskı, 2007.

El-Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu Dîvâni'l-Hemâse*. Nşr: Ahmed Emîn ve Abdusselâm Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1.baskı, 1411/1991.

El-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-Emsâl*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaʿatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1374/1955.

El-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Nuzhetu't-Tarf fî İlmi's-Sarf*. Kostantiniyye: Matbaʿatu'l-Cevâ'ib, 1.baskı, 1299h.

En-Neysâbûrî, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Heccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Muslim*. thk: Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1.baskı, 1412/1991.

Es-Seʿâlibî, Ebû Mansûr Abdulmalik b. Muhammed. *Fiku'l-Luğati ve Sirru'l-Arabiyye*. thk.: Hâlid Fehmî. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1.baskı, 1418/1998.

Es-Seʿâlibî, Ebû Mansûr Abdulmalik b. Muhammed. *Simâru'l-Kulûb Fi'l-Mudâfi ve'l-Mensûb*. thk: İbrâhîm Sâlih. Dımaşk: Daru'l-Beşâir, 1.baskı, 1414/1994

Es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn ve Celâlu'd-Dîn el-Mahallî. *El-Mufessalu fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm el-Meşhûr bi Tefsîru'l-Celâleyn*. thk: Fahru'd-Dîn Kabâve. Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1.baskı, 2008.

Es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn. *el-Muzhiru Fî 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ*. thk: Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bik, Muhammed Ebû el-Fadl İbrâhîm ve Alî Muhammed el-Beccâvî. Saydâ-Beyrût: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, 1986.

Ez-Zehebî, Şemsu'd-Dîn. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. thk: Hassân Abdulmannân, Lubnân: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 2004.

Ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsim Mehmûd b. Ömer. *el-Mustaksâ Fî Emsâli'l-Arab*. Haz.: Muhammed Abdulmuʿîd Hân. Haydarâbâd ed-Deken-Hindistân: Mektebetu Meclisi Dâ'ireti'l-Maʿârifi'l-ʿOsmâniyye, 1.baskı, 1381-1962.

Ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsim Mehmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf*, Ed.: Halîl Me'mûn Şîhâ. Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 3.baskı, 1430/2009.

Ez-Zebîdî, Muhammed Murtedâ. *Tâcu'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk: Mustafâ Hicâzî. Düz.: Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Matbaʿatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1397-1977.

Hârûf, Muhammed Fehd. *El-Muyesseru fi'l-Kirâ'âti'l-Erbe'ete 'Aşrete*. Düz: Muhammed Kureyyim Râcih. Dımaşk-Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Teyyib, 1.baskı, 1420-2000.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfî*. Mısır: Dâru'l-Maʿârif, 1974.

İbnu Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. thk: Muhammed Alî en-Neccâr. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1376-1957.

İbnu Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *Sırru Sınâʿati'l-İʿrâb*. thk: Hasan Hindâvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2.baskı, 1413-1993.

İbnu Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Mu'camu Makâyîsi'l-Luğa*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1399-1979.

İbnu Hecer el-ʿAskalânî, Ahmed b. Alî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk: Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrût: Mektebu'l-Matbûʿât el-İslamiyye ve Dâru'l-Beşâ'ir, 1.baskı, 1423-2002.

İbnu Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Edebu'l-Kâtib*. thk: Muhammed ed-Dâlî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1981.

İbnu Menzûr. *Lisânu'l-Arab*. thk: Abdu'l-Lâh Alî el-Kebîr ve Muhammed Ahmed Hesebullâh ve Hâşim Muhemmed eş-Şâzilî. Kâhire: Dâru'l-Maʿârif, 1981.

İbnu Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Kitâbu'l-Emsâl*. thk: Abdulmecîd Katâmış. Dımaşk-Beyrût: Dâru'l-Ma'mûn, 1.baskı, 1400-1980.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. El-Kâsim. *ez-Zâhiru Fî Ma'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Düz: İzzu-d-Dîn el-Bedevî en-Naccâr. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1.baskı, 1412-1992.

İbnu's-Sîd el-Betalyûsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Kuttâb*. thk: Mustafâ es-Sekkâ ve Hâmid Abdulmecîd. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1983.

Kabâve, Fahruddîn. *Tasrîfu'l-Esmâ'i ve'l-Ef'âl*. Halep: Câmiʿatu Halep, 1401-1981.

Kaddûr, Ahmed Muhammed. *Medhalun İlâ Fıkhi'l-Luğati'l-Arabiyye*. Beyrût-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muʿâsır ve Dâru'l-Fikr, 1424-2003.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1414-1993.

Mechûl. *Şerhu Dîvâni Ru'be b. el-Accâc*. thk: Dâhî Abdulbâkî Muhammed. Haz.: Mahmûd Alî Mekkî. Kâhire: Mecmaʿu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1.baskı, 1432-2011.

Mecnûnu Benî âmir. *Dîvânı Eş'âri Mecnûni Benî âmir Me'e Ba'di Ehvâlihi*. thk: Hudâ Va'il âmir. Beyrût: el-Mu'essesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Naşr, 2011.

Mengi, Mine. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 23.baskı, 2016.

Ömer, Ahmed Muhtâr ve Abdulʿâl Sâlim Mekrem. *Muʿcamu'l-Kirâ'âti'l-Kur'âniyye*. Kuveyt: Matbûʿatu Câmiʿeti'l-Kuveyt, 2.baskı, 1408-1988.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsu'l-Luğavî ʿİnde'l-Arab*. Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 6.baskı, 1988.

Öztürk, Faruk. "Dîvânu Luġâti't-Turk'te Arap Sözlükçülüğü Açısından Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science*. 6 (3), March 2013: 529-545.

Sîbeveyhi. *Kitâbu Sîbeveyhi*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408-1988.

Tarafe b. el-Abd. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd: Şerhu el-Aʿlem eş-Şentemrî*. thk: Durriyye el-Hatîb ve Lutfî es-Sakkâl. Beyrût-el-Behreyn: el-Mu'essesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Naşr- Dâ'iretu's-Sekâfe ve'l-Funûn, 2.baskı, 2000.

Umru'u'l-Kays. *Dîvânu Umru'u'l-Kays*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Maʿârif, 5.baskı, 1990.

Zu'r-Rumme. *Dîvânu Zu'r-Rumme*. thk: Abdulkuddûs Ebû Sâlih. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 3.baskı, 1414-1993.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 37-54
DOI: 10.26650/jos.2021.907081

Araştırma Makalesi / *Research Article*

الگوی کلاسیک فیلمنامه‌نویسی در اقتباس سینمایی از ادبیات با ذکر نمونه‌ای از دفتر ششم مثنوی

Mesnevî'nin Altıncı Defterinden Bir Örnekle Edebiyatın Sinemaya Uyarlanmasında Senaryo Yazımının Klasik Paradigması

The Classic Paradigm of Screenwriting in the Cinematic Adaptation of Literature: An Example From the Sixth Book of Rumi's *Masnavi*

Davoud SPARHAM[1], Fatmeh KOLAHDOUZ[1]

[1]Istanbul University, Faculty of Literature, Department of Eastern Languages and Literatures, Department of Persian Language and Literature, Istanbul, Turkey

[2]Tahran, Iran

ORCID: D.S. 0000-0002-2292-1332;
F.K. 0000-0002-4610-1558

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Davoud SPARHAM (Prof. Dr.),
Istanbul University, Faculty of Literature, Department of Eastern Languages and Literatures, Department of Persian Language and Literature, Istanbul, Turkey
E-posta: d_sparham@yahoo.com

Başvuru/Submitted: 31.03.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 13.04.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 25.05.2021
Kabul/Accepted: 25.05.2021

Atıf/Citation: Sparham, Davoud ve Kolahdouz, Fatma. "The Classic Paradigm of Screenwriting in the Cinematic Adaptation of Literature: An Example From the Sixth Book of Rumi's Masnavi". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 37-54.
https://doi.org/10.26650/jos.907081

چکیده

این مقاله برآن است تا نشان دهد برای دست یافتن به اقتباس‌های سینمایی پرتعداد از ادبیات ایران ابتدا باید بر فیلمنامه و فرآیند تولید فیلمنامه‌ها متمرکز شد. سلیقه صد ساله تماشاگران سینما نشان داده متعهد بودن به الگوی کلاسیک فیلمنامه‌نویسی تا حد زیادی موفقیت فیلم را در ارتباط با تماشاگران انبوه تضمین می‌کند. نکته‌ای که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته شیوه مواجهه فیلمنامه‌نویس با متن ادبی است. اگر فیلمنامه‌نویس با استفاده از الگوهای رایج فیلمنامه‌نویسی بتواند مواد خام ادبیات کهن را در قالب فیلمنامه بلند سینمایی درآورد، اولین و مهم‌ترین گام در جهت اقتباس را برداشته است. فیلمنامه‌نویسی که روی به اقتباس سینمایی می‌آورد باید ظرفیت‌های نمایشی متن و عناصر داستان را بشناسد و آن دسته از مواد خام مورد نیازش را که در متن به‌طور بالفعل موجود است از متن ادبی استخراج کند و آن دسته از مواد مورد نیازی را که در متن به‌طور آماده وجود ندارد به کمک الگوی فیلمنامه‌نویسی، تخیل کند و بپروراند. در این مقاله ابتدا به معرفی الگوی کلاسیک فیلمنامه پرداخته، سپس با ذکر نمونه‌ای از دفتر ششم مثنوی با تطبیق داستان و استفاده از تخیل متعهد به جهان متن سعی می‌شود به طور عملی ادعای مطرح شده اثبات گردد.

کلید واژه: سینما، ادبیات، اقتباس، مثنوی، الگوی کلاسیک فیلمنامه

ÖZ

Bu makale İran edebiyatının çok sayıda sinema uyarlamasını oluşturmak için öncelikle senaryolara ve senaryoların oluşum sürecine odaklanılması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Yüz yıllık sinema izleyicilerinin zevki, klasik senaryo yazma paradigmasına bağlı kalmanın büyük izleyici kitlesine göre filmin başarısını neredeyse güven altına aldığını göstermiştir. Bu makalede ele alınan husus, senaristin edebi metini ele alış biçimidir. Eğer senarist yaygın senaryo yazma paradigmalarını kullanarak klasik edebiyatın ham maddelerini uzun metrajlı bir film senaryosuna dönüştürebilirse uyarlama yolundaki ilk ve en önemli adımı atmış olur. Sinema uyarlamasına dönüştüren bir senaristin, metnin drama değer ölçüleri ile hikaye unsurlarını bilmesi, metinde mevcut olan gerekli ham maddeleri edebi metinden çıkarması ve metinde bulunmayan gerekli materyali

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

senaristin paradigma yardımıyla hayal etmesi ve beslemesi gerekir. Bu makalede öncelikle senaryonun klasik paradigma tanımı yapılacak ve ardından *Mesnevî*'nin altıncı defterinden bir örnekle hikaye uygulaması ve metin dünyasına bağlı hayali kullanımlar ile iddialar kanıtlanmaya çalışılacaktır.
Anahtar kelimeler: Sinema, Edebiyat, Uyarlama, Mesnevî, Klasik senaryo paradigması

ABSTRACT

The present paper aims to demonstrate that scholars should focus on screenplays and their production processes before attempting to create numerous cinematic adaptations of Iranian literature. The century old tastes of cinema audiences indicate that a commitment to the classic paradigm of screenwriting can almost guarantee the success of a film and assure its ability to attract large audiences. This paper probes the ways in which screenwriters encounter literary texts. Screenwriters are deemed to have taken the most important step toward successful cinematic adaptation if they can use traditional screenwriting paradigms to turn the raw materials of old literary texts into long movie scripts. Screenwriters attempting cinematic adaptations must apprehend the dramatic potential of text sand their narrative elements, extract the essential raw material available in the literary text, envision its refinement, and use the screenwriting paradigm to develop the requisite aspects lacking in the original text. The present paper initially introduces the classic paradigm of screenwriting and subsequently attempts to offer practical evidence of its claims using the example of the sixth book of Rumi's *Masnavi*, adapting its plot, and employing an imagination committed to the world of the text.
Keywords: Cinema, Literature, Adaptation, Masnavi, Screenplay classic paradigm

EXTENDED ABSTRACT

The popularity of the modern art and craft of cinema has been established across the world, including Iran, for more than a century. Cinema is influenced by the ancient heritage of the rich histories, civilizations, cultures, and arts of nations. Despite centuries lapsing since they were written, significant literary works still incite new ideas and become resources for new art forms such as cinema. Numerous screenplays have been created in Iran inspired by ancient literary texts, and all such adaptations are regarded as superlative cinematic works. A screenwriter can observe a multitude of human ideas and delve deeply into serious human issues through encounters with the abundance and richness of ancient Persian literature. The structures of such fictional and educational literary works cannot be adapted to cinema in their present raw forms. Therefore, a screenwriter must attempt to apply the cinematic framework and accord the raw material of the ancient story the components of a feature film. The works of the great mystic Rumi, especially this renowned Masnavi have inspired screenwriters over the last few decades. The plot and structure of Masnavi present distinct narratives each of which conveys a mystical and spiritual message. Notably, Rumi's stories are structurally suited to conversion into scripts/films. However, the screenwriter must know special cinematic techniques and comprehend Masnavi's nuanced text to achieve an apt adaptation. The screenwriter must use the power of imagination to consciously face Masnavi to be able to turn its raw material of fiction into new and modern screenplays. This paper initially introduces the classical patterns of screenwriting. Subsequently, it demonstrates how the ancient intellectual heritage of a text (Masnavi) can be transformed through imagination into new art. This objective is accomplished through the example of story from the sixth book;

(حکایت آن شخصی است که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یسار، به مصر وفا شود)

This anecdote, a man travels to Egypt and Baghdad in search of treasure and finally realizes that treasure can be found in his own home.

مقدمه

از زمانی که هنر سینما قدرت خود را در تسخیر اذهان مردم دنیا به رخ کشید، همواره این آرزو برای آگاهان به میراث ادبیات کهن ایران وجود داشت که کاش در آینده روزی فرا رسد که پرده سینما منعکس کننده شکوه ادبیات کهن فارسی برای مردم ایران و جهان باشد. این ادیبان معتقدند ادبیات غنی فارسی واجد انواع داستان‌ها، حکایات، حکمت‌ها و ظرافت‌هاست؛ دریایی از ارزش‌های معنایی و زیباشناسانه که به‌خوبی می‌توان با استفاده از زبان سینما در چهره‌ای جدید، حیات آنها را تجدید کرده و بار دیگر در فرهنگ ملی و جهانی حرفی برای گفتن داشت.

تحقق این آرزو لوازمی دارد. مهم‌ترین این لوازم آن است که سینماگران، این اطمینان را داشته باشند که ادبیات کهن توانایی کشاندن مردم به سالن‌های سینما را خواهد داشت. اگر ادبیات کهن قدرت جذب تماشاگران بی‌حوصله امروزی را نداشته باشد، به‌طور طبیعی صنعت – هنر سینما، ناکام از تامین هزینه‌های هنگفت ساخت یک فیلم، از ادبیات دور شده و به سوی منابع جذاب دیگر خواهد رفت.

تضمین جذابیت عمدتا زمانی حاصل می‌شود که ادبیات بتواند خود را با الگوهای روایتی که در صد سال اخیر در سینما موفق بوده‌اند هماهنگ کند. به بیانی صریح، آثار ادبی زمانی می‌توانند حیات خود را در عالم سینما دنبال کنند که در الگوی روایتی ویژه‌ای ارائه شوند. الگویی که تجربه صدساله سینما نشان داده قدرت جذب تماشاگران انبوه را دارد. این الگوی روایتی ویژه، نوعی داستان‌گویی است که می‌تواند به‌مدت تقریبی نود الی صد و بیست دقیقه تماشاگر را مسحور خود کند و در حالتی نزدیک به نوعی هیپنوتیزم، به وی چنان لذت هنری – عاطفی بدهد که بعد از تماشای فیلم با اشتیاق کامل دیگران را نیز به شریک شدن در آن تجربه دعوت نماید. بنابراین اقتباس سینمایی از ادبیات زمانی تحقق می‌یابد که اقتباس‌گر بتواند منابع خود را طبق الگو ارائه کند و این کار قبل از هرچیز در فیلمنامه صورت می‌گیرد.

این مقاله در صدد آن است که نشان دهد چگونه الگوی ویژه‌ای که در سینما برای روایت‌های داستانی عامه‌پسند به کار گرفته می‌شود و به الگوی کلاسیک فیلمنامه‌نویسی معروف است، می‌تواند به‌عنوان ابزاری جدی برای هموار کردن مسیر اقتباس سینمایی از آثار ادبی ایرانی به‌کار برده شود. برای روشن شدن موضوع و نشان دادن کاربرد الگو در اقتباس سینمایی نمونه‌ای از دفتر ششم مثنوی انتخاب شده و بر مبنای الگو تحلیل و بررسی می‌گردد.

در بررسی پیشینه این پژوهش به‌سرعت این نکته آشکار می‌شود که پژوهش‌های انجام شده در موضوع اقتباس سینمایی از ادبیات، بیشتر درگیر نگاهی جزیی‌نگرانه بوده‌اند. به‌عنوان مثال در کتاب «مشت در نمای درشت» نوشتهٔ سید حسن حسینی، در مورد شناسایی تکنیک‌های معادل با آرایه‌های ادبی متون کهن در سینما بحث شده و یا نهایتا به امکان‌سنجی دراماتیک برخی متون جهت اقتباس سینمایی پرداخته شده‌است. اما آنچه پژوهش حاضر را متمایز می‌کند، تمرکز مستقیم بر روشی است که حلقه مفقوده و کاربردی برای اقتباس سینمایی به شمار می‌آید. نگاه مقاله حاضر کلی‌نگرانه و متمرکز بر پیکره‌بندی و ساختاردهی است؛ به این معنا که می‌کوشد روشی را بررسی کند که اجزاء بالقوه یک اثر ادبی را با استفاده از الگو به فیلمنامه تبدیل کند.

الگوی کلاسیک فیلمنامه‌نویسی چیست؟

ارسطو در ابتدای فن شعر موضوع مطالعه خود را چنین بیان می‌کند: موضوع مطالعهٔ ما، هنر شعر(نمایش) به‌طور کلی و انواع گوناگون آن است و همچنین تاثیر ویژهٔ هر نوع و شیوهٔ داستان پردازی برای ساختن شعر نغز، تعداد و ماهیت عناصر سازنده آن و سایر موضوعاتی که به این بررسی خاص وابسته است.[1] ارسطو به‌عنوان اولین کسی که به‌طور رسمی تحلیل‌ها و توصیه‌هایی برای بهتر نوشتن به شاعران و تراژدی‌نویسان ارائه کرد، اولین الگوی نمایش را پیشنهاد داد که از سه بخش آغاز، میانه و پایان تشکیل می‌شد. این الگو حاصل بررسی و تحلیل ارسطو از نمایشنامه‌هایی بود که در آتن اجرا می‌شد و یا متون آن را مطالعه کرده و با نگاه بسیار تحلیل‌گر خود، آن‌ها را دسته‌بندی و عناصر مشترکشان را تشخیص داده و در باب انواع آن سخن می‌گفت.

1 ارسطو، *بوطیقا/تراژدی*، ترجمه هلن اولیایی نیا (اصفهان: نشر فردا، 1386)، 41.

دو هزار سال بعد از ارسطو، زمانی که پدیده‌ای به‌نام سینما در جهان مدرن، داستان‌گویی و درام را با هم در آمیخت و مردم جهان را با انواع داستان‌ها سرگرم کرد، مطالعاتی در زمینهٔ بررسی فیلمنامه آغاز شد. این مطالعات مانند پژوهش‌های ارسطو پسینی بود. یعنی پس از آنکه عده‌ای از فیلمسازان، تعداد بسیار زیادی فیلم را با تکیه بر قریحه داستان‌گویی خود ساختند، پژوهشگران در این حوزه به بررسی فیلمنامه‌های آن فیلم‌ها پرداختند.

این مطالعات از سویی به کمپانی‌های فیلمسازی ابزاری برای ارزیابی فیلمنامه‌های موفق می‌داد و از سویی به نویسندگانی که می‌خواستند داستان خود را در سینما قابل روایت کنند، راهکارهایی تجربی ارائه می‌کرد تا داستان خود را در سینما ارائه دهند. این مطالعات و بررسی‌ها کم کم در قالب تعداد زیادی جزوات، کتاب‌ها و دوره‌های فیلمنامه‌نویسی در کل دنیا خود را آشکار کرد. تمام این کتاب‌ها به دنبال ارائه الگو ومدلی مناسب برای تحلیل فیلمنامه‌های موفق هستند. از حدود دهه هشتاد میلادی کتاب‌هایی دربارهٔ توضیح این الگو نوشته شد که معروف‌ترین آن‌ها مربوط به فردی به‌نام سید فیلد[1] است. او یک ارزیاب و فیلمنامه‌خوان حرفه‌ای در کمپانی‌های هالیوود بود. سید فیلد بعد از خواندن بسیاری از فیلمنامه‌ها به عناصر مشترکی در آنها پی برد و سعی کرد مدلی برای فیلمنامه‌نویسی ارائه دهد که به الگوی سه پرده‌ای سید فیلد معروف شد. از نظر او «الگو ساختار دراماتیک است؛ ابزار، راهنما و نقشه‌ای در روند نوشتن فیلمنامه است.[2]» تصویری که سید فیلد از الگو در ذهن داشت، نقشه یک ساختمان بود. شما قبل از شروع باید نقشه خوبی داشته باشید تا مصالح را در جای درستی قرار دهید. این الگو نسخه پیچیده‌تر و کاربردی‌تر الگوی ارسطو بود که برای سینما نوشته می‌شد. به غیر از سید فیلد، الگوهای دیگری توسط پژوهشگران دیگر نیز ارائه شد که هرکدام سعی در ارائهٔ مدلی برای توضیح روش‌های فیلمنامه‌نویسی داشت. هر الگویی که می‌توانست در گام اول تحلیل واضح‌تری از علل موفقیت یک فیلمنامه ارائه دهد و در گام دوم راهکارهای عملی برای نویسندگان جهت بازآفرینی آن موفقیت‌ها در فیلمنامه‌های آینده ارائه دهد، الگوی بهتری به حساب می‌آمد.

Syd Field - 1

معمولا الگوهای فیلمنامه‌نویسی از سه بخش تشکیل شده‌اند:

الف) تئوری‌هایی در توصیف و تحلیل پدیده‌ای به‌نام داستان

ب) دستورهایی برای مدیریت روند نگارش فیلمنامه از ایده تا نسخه نهایی

ج) ارجاع به فیلم‌های ساخته شده به‌عنوان نمونه و مثال

تفاوت عمده الگوهای فیلمنامه‌نویسی در سه بخش تئوری، نقطهٔ تمرکز و روش‌های عملی‌ای است که در یک روند گام به گام، برای بازآفرینی تجربه‌های موفق پیشنهاد می‌کنند. هر الگو یا مدل، ضمن توجه به عناصر مهم داستان و فیلمنامه، بر بخشی از عناصر فیلمنامه تمرکز بیشتری دارد. همان‌طور که گفته شد الگوی سید فیلد بر «ساختار» متمرکزاست. الگوی مشهور دیگری که به «سفر نویسنده» مشهوراست، بر بازآفرینی داستان‌های اسطوره‌ای در متن و الگوی دیگر متمرکز بر «توسعه داستان» می‌باشد. اما همگی این الگوها در واقع تلاش برای توضیح دسته‌ای از فیلم‌های غالب و موفق هستند و شگفت آنکه همگی باز به تحلیل‌ها و توصیه‌های ارسطو در فن شعر باز می‌گردند. مفاهیمی که ارسطو برای توضیح تراژدی و نمایش ساخت، هنوز در زمینهٔ تحلیل ساختار درام در سینما کاربرد دارد. در واقع ارسطو در کتاب فن شعر(بوطیقا) -که به باور بسیاری از حرفه‌ای‌های امروز هالیوود، کتاب مقدس فیلمنامه‌نویسیاست- به بررسی دقیق بنیان‌های ساختار دراماتیک داستان پرداخت.[3] الگوهای دیگر درامتداد همان فن شعر، همگی با هم سازگارند و به نوعی هم‌پوشی دارند و نویسندگان فیلمنامه معمولا از همهٔ آن‌ها به‌صورت ترکیبی و گزینشی استفاده می‌کنند. در واقع هر الگو می‌تواند مانند جعبه ابزاری باشد که نویسنده به‌وسیله آن، بخش‌های مورد نیاز خود در روند نگارش را مدیریت می‌کند.

---

2 سید فیلد، *راهنمای فیلمنامه نویس*، ترجمه عباس اکبری (تهران: نشر ساقی، 1378)، 27.

3 مایکل تی یرنو، *بوطیقای ارسطو برای فیلمنامه نویسان*، ترجمه محمد گذر آبادی، (تهران: نشر ساقی، 1389)، 4.

چند نمونه از مشهورترین الگوهای فیلمنامه‌نویسی

در این قسمت با معرفی اجمالی چهار الگو از مشهورترین الگوهای فیلمنامه‌نویسی، ذهن خواننده برای درک معنای الگو آماده می‌شود و در مرحلهٔ بعد نشان داده می‌شود که چگونه الگوها می‌توانند به بسط و گسترش یک ایده و در نهایت اقتباس از یک متن کهن کمک کنند.

Michael Tierno - 2

الف) الگوی عناصر داستان

عناصر داستانی و ترتیب آن‌ها می‌تواند مستقلا به‌عنوان یک الگو برای بسط و گسترش داستان به‌کار برده شود. مثلا سام اسمایلی[4] در مقاله معروف خود ده عنصر داستانی معرفی می‌کند. خود همین ده عنصر می‌تواند به عنوان الگو برای حرکت به سوی فیلمنامه بلند سینمایی به‌کارگرفته شود. این ده عنصر عبارتند از:

تعادل، آشفتگی، قهرمان، نقشه، مانع، داستان فرعی، پیچیدگی، بحران، اوج، حل و فصل.[5]

همچنین جان تروبی[6] در کتاب معروف خود به‌نام آناتومی داستان رشد هر داستان از آغاز تا پایان را دست کم در طی هفت گام فهرست می‌کند: ضعف و نیاز، آرزو، حریف، نقشه، نبرد، مکاشفهٔ نفس، تعادل جدید[7] تحلیل‌های بیشتر در مورد هرکدام از عناصر می‌تواند در مرحله بسط و توسعه داستان نقش مفیدتری را بازی کند. به‌عنوان مثال در تحلیل عنصر ضعف و نیاز و تفاوت این دو جان تروبی چنین می‌گوید: «در داستان‌های بهتر قهرمان علاوه بر نیاز روان‌شناختی که فقط بر قهرمان تاثیر می‌گذارد یک نیاز اخلاقی هم دارد. قهرمان باید بر یک نقص اخلاقی غلبه کند و یاد بگیرد چگونه رفتار درستی با دیگران داشته باشد. شخصیتی که دچار نقص اخلاقی است در آغاز داستان به‌طریقی به دیگران آسیب می‌زند.[8] همین ضعف منشأ مساله و مشکل قهرمان است. تمام داستان‌های خوب با یک ضربه شروع می‌شوند. قهرمان از همان آغاز دچار مشکل است و مشکل یعنی بحرانی که قهرمان از همان صفحه اول گرفتار آن است. او از بحران کاملا آگاه است اما راه حل آن را نمی‌داند.[9] جان تروبی براساس این هفت عنصر یک الگوی هفت مرحله‌ای برای طراحی داستان بدین شرح ارائه می‌دهد: در ابتدا به‌عنوان مقدمه کار، برخی از وقایع داستان را بنویسید. هرکدام را فقط در یک جمله شرح دهید. معمولا وقتی ایده‌ای برای داستان دارید برخی وقایع فورا به ذهنتان خطور می‌کند: این اتفاق و این اتفاق و این اتفاق می‌تواند بیفتد. ترتیب وقایع داستان را در یک نظم اولیه پشت سر هم قرار دهید.

سپس:

1. با تعیین **مکاشفه نفس** (روان‌شناختی و اخلاقی) در پایان داستان شروع کنید.
2. به آغاز داستان بروید و **نیاز و نقطه ضعف** قهرمان را پیدا کنید. در آغاز داستان قهرمان با کدام مساله یا بحران روبرو می‌شود. سعی کنید این مساله ناشی از ضعف قهرمان شما باشد.
3. سعی کنید **آرزویی** که به قهرمان می‌دهید دقیق و مشخص باشد.
4. **حریفی** خلق کنید که همان هدف قهرمان را دنبال کند و توانایی فوق‌العاده‌ای در حمله به نقطه ضعف قهرمان داشته باشد.
5. **نقشه‌ای** خلق کنید که قهرمان را ملزم به کنش‌هایی چند اما علاوه بر آن ملزم به اصلاح آن در صورت عدم کارایی نقشه اولیه می‌کند.
6. قهرمان و حریف اصلی در **نبرد** باید حضور داشته باشند. در جنگ عملی یا لفظی. هر نبردی که انتخاب می‌کنید مطمئن شوید که تجربه‌ای آن‌چنان شدید و عمیق باشد که قهرمان را در معرض آزمون نهایی قرار دهد.

---

4 Sam Smiley

5 سام اسمایلی، "ویژه نامه روایت و ضد روایت،"*مقاله داستان*، ترجمه منصور براهیمی، مجله فارابی (تهران: نشر فارابی، 1377)، 39.

6 John Truby

7 جان تروبی، *آناتومی داستان (22 گام تا استاد شدن در داستان گویی)*، ترجمه محمد گذر آبادی، (تهران: نشر ساقی، 1392)، 70.

8 تروبی، *آناتومی داستان*، 72.

9 تروبی، *آناتومی داستان*، 73.

7. **تعادل جدید** را پیدا کنید.[10]

جان تروبی همچنین بر روی عناصر دیگری مانند شبکه شخصیت، مباحثه اخلاقی و اصل طراحی متمرکز می‌شود تا فیلمنامه‌نویس را به مدلی برای ساخت داستان نزدیک کند. شناخت این عناصر در مرحله توسعه داستان به کار می‌آید.

چنانچه در بخش‌های آینده خواهیم دید، در زمان اقتباس گاهی ما با یکی دو عنصر از یک داستان سر و کار داریم. مثلا فقط یک شخصیت یا یک ایده مفهومی داریم و بقیه را باید با تخیل متعهد به جهان اثر پر کنیم. بنابراین الگوی عناصر داستانی به ما کمک می‌کند تا داستان را به نوعی پرورش بدهیم.

ب) الگوی فیلمنامه‌نویسی سه پرده‌ای سید فیلد

الگوی سید فیلد یک ساختار چهارپرده‌ای است که ظاهری سه پرده‌ای به خود گرفتهاست. با یک آغاز و حادثه محرک، شروع می‌شود و در اواسط الگو نقاط عطف متعددی موسوم به نقاط عطف داستان و مفصل دارد و با یک نقطه اوج و گره گشایی پایان می‌یابد. این الگو هم به توصیف سفر بیرونی که مربوط به تلاش برای دستیابی به هدف داستان است می‌پردازد و هم به توصیف سفر درونی شخصیت. خط سیر داستان از ابتدا، میانه و انتها تشکیل می‌شود. الگوی سید فیلد بر روی ساختار کلی فیلم متمرکز بوده و نحوه پخش اطلاعات داستان در مدت دو ساعت را تشریح می‌کند. این الگو به فیلمنامه‌نویس نشان می‌دهد داستان خود را چگونه در زمانی بین نود الی صد و بیست دقیقه پیش ببرد تا تماشاگر در طول فیلم درگیر داستان فیلم شود.

اما قبل از ساختار بخشیدن به داستان شما باید داستانی داشته باشید. یعنی شخصیتی که می‌خواهد کاری انجام دهد ولی موانعی در پیش روی دارد. این کلی‌ترین طرح برای داستان‌های هالیوودی است. به عبارت دیگر قبل از آن‌که نویسنده دست به کار ساختاردهی بزند باید مواد و مصالح لازم داستانی را داشته باشد و مقدماتی را فراهم آورد.

مواد و مصالح داستانی بیش از هر چیز به «شخصیت» باز می‌گردد. هر داستان، با کنش‌های شخصیت شکل می‌گیرد. بنابراین الگوهای فیلمنامه بخش مهمی دربارۀ توضیح شخصیت نمایشی و لوازم مربوط به آن دارند. از نظر سید فیلد شخصیت نمایشی خوب را چهار عنصر می‌سازد: نیاز دراماتیک، دیدگاه، تغییر، طرز برخورد[11] نیاز «دراماتیک» عبارت است از آنچه شخصیت طی فیلمنامه می‌خواهد بدست آورد، برنده شود، از آن خود کند و به آن برسد. هرگاه نیاز دراماتیک شخصیت مشخص شد می‌توانید برای آن نیاز موانعی بتراشید. آن‌گاه داستان شما عبارت خواهد بود از شخصیتی که بر تمام این موانع فائق می‌آید یا شکست می‌خورد تا نیاز دراماتیکش را رفع کند. برخورد شخصیت با این موانع برای رفع نیاز دراماتیک، باعث ایجاد کشمکش یعنی اساس خط سیر داستان می‌شود.[12]

«دیدگاه» یعنی شیوۀ نگاه شخصیت به جهان پیرامون. یک شخصیت خوب همیشه یک دیدگاه معین را ابراز می‌کند. همه برای خود دیدگاه دارند و برخورد بین دیدگاه موافق و مخالف است که به کشمکش می‌انجامد. «*همه چیز به هم ربط دارد* » «*تو نمی‌توانی با انجمن شهر درگیر شوی*» «*من یک گیاه‌خوار هستم*».. نمونه‌ای از دیدگاه‌های مردم است. هر شخصیت خوب یک دیدگاه کاملا مشخص و قوی را به نمایش می‌گذارد. چنین شخصیتی فعال است. فقط واکنش نشان نمی‌دهد بلکه بر اساس دیدگاهش عمل می‌کند.

«تغییر» هم به شخصیت مربوط می‌شود. آیا شخصیت در فیلم دستخوش تغییر می‌شود؟ در این صورت چه تغییری؟ فیزیکی؟ عاطفی؟ یا تغییر در دیدگاه؟

مورد آخر «طرز برخورد» شخصیت با دنیای اطراف و حوادث آن است. سرخوش است یا غمگین؟ قوی است یا ضعیف ؟ جسور است یا ترسو؟ خوش بین است یا بدبین؟ و سوالاتی از این دست.

سید فیلد با توجه به این مطلب که هر صفحه از فیلمنامه معادل یک دقیقه در فیلم است، می‌گوید در ده صفحۀ اول فیلمنامه شما باید سه عنصر مهم را بنا کنید.

---

10 تروبی، *آناتومی داستان*، 93.

11 فلید، *راهنمای فیلمنامه نویس*، 58.

12 فلید، *راهنمای فیلمنامه نویس*، 59.

1. شخصیت اصلی کیست؟ یعنی داستان شما دربارهٔ چه کسی است؟
2. فرضیه دراماتیک شما چیست؟ یعنی داستان دربارهٔ چیست؟
3. موقعیت دراماتیک چیست؟ یعنی شرایط پیرامونی ماجرا کدام است؟

او به همین ترتیب برای صفحات بعدی نیز توصیه‌هایی دارد. در ده صفحه دوم توصیه می‌کند بر شخصیت و مسالهٔ او متمرکز شوید. در ده صفحه بعد کاملا واضح می‌شود مسالهٔ اصلی فیلم چیست.[13] و این سی صفحه اول را پردهٔ اول می‌نامد.

در یک نگاه اجمالی سید فیلد پردهٔ اول را پردهٔ آغاز یا معرفی می‌نامد. جهان فیلم، شخصیت اصلی، مشکل درونی شخصیت و مشکل بیرونی شخصیت در این پرده مشخص می‌شود. شخصیت در محیط زندگی خود شناسانده می‌شود تا این‌که حادثه‌ای که به «حادثه محرک» معروف است، نظم شکننده جهان شخصیت را به هم می‌ریزد، شخصیت باید برای بازگرداندن نظم دست به‌کار شود واین الزام او را به تصمیمی بزرگ و یا حادثه‌ای بزرگ می‌کشاند که روند داستان را تغییر می‌دهد. این حادثه، نقطهٔ عطف اول نامیده می‌شود که پایان پردهٔ اول و آغاز پردهٔ دوم است.

در پردهٔ دوم که از صفحهٔ سی تا نود فیلمنامه ادامه دارد، پردهٔ کشمکش و رویارویی و تقابل شخصیت با موانعی را شاهدیم که هر لحظه سخت‌تر و دشوارتر می‌شود و عرصه را برای شخصیت اول در رسیدن به هدفش تنگ می‌کند. درست در میانه پردهٔ دوم، یعنی در دقیقهٔ شصت فیلم یک اتفاق برجسته دیگر به‌وجود می‌آید. یک حادثه و یا آگاهی که معمولا باعث وارونه شدن بخت یا موقعیت قهرمان می‌شود. سید فیلد نام این رخداد را «نقطهٔ میانی» می‌نامد. بعد از این نقطه، داستان به سمت نیمهٔ دوم پردهٔ دوم می‌رود. سید فیلد اصطلاحی به‌کار می‌برد به اسم «بطن دراماتیک». نیمه اول پردهٔ دوم و نیمهٔ دوم پردهٔ دوم، هرکدام را مانند یک ظرف خالی تصور می‌کند که حاوی محتوای فیلم خواهد بود. نویسنده باید بطن دراماتیک این دو را برای خود و در قالب یک فکر معین کند. در مثال مانند آن است که برچسبی به روی فنجان زده شود و به اجمال بگوید کلیت آنچه در این فنجان ریخته شده چیست. از نظر او بطن دراماتیک فکری است که به‌طور خلاصه ماجرا را در خود جای می‌دهد.[14]

پردهٔ سوم یک واحد دراماتیک سی صفحه‌ای است که از نقطهٔ عطف دوم آغاز می‌شود و تا انتهای فیلم پیش می‌رود. پردهٔ سوم با بطن دراماتیک گره‌گشایی به هم پیوند داده می‌شود. در گره‌گشایی مفهوم پیدا کردن راه حل و مشخص شدن نتیجه داستان و این‌که قهرمان به هدف خود می‌رسد و یا شکست می‌خورد نهفته است. در انتهای پردهٔ دوم، راه حل نهایی مانند دیدن نوری در ته تونل آشکار می‌شود. حالا قهرمان عزم خود را جزم می‌کند تا برای برخورد نهایی با مانع اصلی آماده شود و در پایان رویارویی نهایی با خطری که او را تهدید می‌کند، در نقطه‌ای که به نقطهٔ اوج معروف است رخ می‌دهد. در نقطه اوج آشکار می‌شود که قهرمان شکست می‌خورد و یا پیروز می‌شود.

ج) الگوی سفر نویسنده، کریستوفر ووگلر[15]

کریستوفر ووگلر با توجه به تحقیقات جوزف کمپبل اسطوره شناس مشهور، الگویی ارائه کرد که از دیدگاه او در اکثر داستان‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای ملل وجود دارد. کریستوفر ووگلر نام این الگو را سفر نویسنده گذاشت. او داستان را به یک سفر تشبیه کرد که از دنیای عادی اما شکننده آغاز می‌شود. داستان قهرمان به رغم تنوع نامحدود، در اساس همواره یک سفر است: قهرمان محیط راحت و روزمره خود را ترک می‌کند و وارد دنیایی پرمخاطره و ناآشنا می‌شود. شاید سفر بیرونی به مکانی واقعی باشد: یک هزارتو، جنگل، غار، شهر یا کشوری عجیب، مکانی تازه که عرصه کشمکش او با نیروهای مخالف و چالش برانگیز است. در این الگو قهرمان داستان در طول یک سفر دوازده مرحله را پشت سر می‌گذارد.[16]

---

13 فلید، *راهنمای فیلمنامه نویس*، 119.
14 فلید، *راهنمای فیلمنامه نویس*، 153.
15 Christopher Vogler
16 کریستوفر ووگلر، *سفر نویسنده*، ترجمه محمد گذر آبادی (تهران: نشر مینوی خرد، 1391)، 39.

1. دنیای عادی: خانه و مأمن قهرمان، جایی که در آن احساس آسودگی می‌کند.
2. دعوت به ماجرا: برهم زدن آسایش و امینت دنیای عادی قهرمان
3. ردّ دعوت: قهرمان ابتدا به خاطر ترس و نا امنی سفر از پذیرش خطر طفره می‌رود.
4. ملاقات با استاد: قهرمان با استاد یا پیر دانا ملاقات می‌کند تا به اعتماد و اطمینان برسد.
5. عبور از نخستین آستانه: قهرمان سرانجام می‌پذیرد که تن به سفر دهد.
6. آزمون‌ها و متحدان و دشمنان: برای عبور از آستانه، قهرمان با دوستان، دشمنان و آزمون‌های مختلفی مواجه می‌شود.
7. راهیابی به ژرف‌ترین غار: قهرمان باید آمادگی و امکانات لازم برای گذر از سخت‌ترین مرحله سفر را داشته باشد.
8. آزمایش: جایی که قهرمان با ترسناک‌ترین ترس‌ها یعنی مرگ مواجه می‌شود.
9. پاداش: او بر مرگ غلبه می‌کند و آن را شکست می‌دهد.
10. مسیر بازگشت: قهرمان سفر خود را کامل می‌کند و راه بازگشت به دنیای عادی یعنی خانه را در پیش می‌گیرد.
11. تجدید حیات: قهرمان دشوارترین مواجهه‌اش با مرگ را پشت سر می‌گذارد. این واپسین آزمون بزرگ زندگی اوست. جایی که قهرمان دوباره متولد می‌شود. رستاخیز اوست.
12. بازگشت با اکسیر: واپسین پاداشی که قهرمان به دست می‌آورد. تولد دوبارهٔ او. قهرمان دیگر پاک و تطهیر شده است و حق بازگشت به خانه را دارد.

د) الگوی کانتور[17]

کانتور یک نرم افزار فیلمنامه‌نویسی است که براساس تعاریف و نظرات خود دربارهٔ داستان و فیلمنامه، مجموعه پرسش‌هایی از نویسنده می‌پرسد تا نویسنده در پاسخ‌گویی خلاقانه به آن مواد لازم برای رسیدن به یک خلاصه کلی از فیلمنامه را به‌دست آورد. براساس این الگو قهرمان داستان ابتدا در موقعیت یک یتیم بی پناه به سر می‌برد، یتیم به معنای نمادین آن فردی بی پناه است که عامل مهم پشتیبانی کننده را در زندگی ندارد و در موقعیتی متزلزل، خود باید اعتبار خود را تثبیت کند.(که البته می‌تواند یتیم واقعی هم باشد) قهرمان سپس در اثر حادثه‌ای به موقعیت حیرانی و جستجوگری وارد می‌شود، پس از رسیدن به اطلاعات لازم و شناخت محیط جدید از نیمه فیلم به بعد تصمیم می‌گیرد بر این حیرانی غلبه کند و در نهایت به موقعیت جان‌فشانی برسد؛ جایی که آماده است جانش را برای هدفش فدا کند.

این الگو توجهاتی به ایده دارد و از نویسنده می‌خواهد ایده‌اش را با چهار پرسش دقیق و شفاف کند و اصطلاحا تراش دهد:

1. قهرمان داستان چه کسی است و چه ویژگی‌هایی دارد؟
2. قهرمان داستان چه کار حیاتی می‌خواهد انجام دهد؟
3. اگر قهرمان در هدفش شکست بخورد چه اتفاقی می‌افتد؟
4. چه کسی مانع رسیدن او به هدفش است؟[18]

همچنین این الگو پیشنهاد می‌کند داستان خود را در قالبی مانند قالب زیر بیان کنید:

هنگامی که شخص خاصی در وضعیت «یتیم» قرار می‌گیرد، یا از قبل بوده و یا اینکه می‌خواهد در این وضعیت باشد. بنابراین از وضعیت «حیران و جستجوگر» آگاه می‌شود. یا ناخواسته مطلع می‌شود و یا تلاش می‌کند مطلع شود. به محض اطلاع از اینکه وضعیت «مبارز» در حال وقوع است، باید با وضعیت «جان فدا» واکنش نشان دهد. برای نزدیک کردن قالب فوق به ذهن خواننده داستان نمایشنامهٔ هملت را بر این الگو چنین تطبیق می‌نماییم:

---

17 contour

18 شهرام کهرابی، *الگوی پیکره بندی فیلمنامه های موفق: بر اساس الگوی گسترش ایده داستانی* (تهران: نشر افراز، 1391)، 23.

هنگامی که هملت برای سوگواری مرگ پدر خود به دانمارک برمی‌گردد متوجه می‌شود مادرش قصد ازدواج با عمویش را دارد. در این هنگام آشکار شدن روح پدر مرحوم بر هملت و خبر دادن از این‌که وی به دست برادرش کشته شده‌است، دنیای عادی هملت را شکننده و او را در بی‌پناهی و یتیمی مضاعف قرار می‌دهد و ترتیبی می‌دهد تا گفته روح پدرش را بیازماید. بنابراین پس از آزمودن عمو و مادرش توسط نمایشی از پیش طراحی شده، متوجه صحت حرف روح می‌شود و از این‌جا به بعد در موقعیت حیران و جستجوگری قرار می‌گیرد. جستجو برای راهی که او را به انتقام برساند. به محض آن‌که مطلع می‌شود عمویش برای قتل او نقشه کشیده و او را به بهانه فرستادن به خارج از کشور به سوی قتلگاه فرستاده، باید با به خطر انداختن همه چیز از تردید بیرون آید و در مقابل عمویش بایستد. در نهایت در دوئل نهایی او باید با به خطر انداختن جان خود نسبت به سرنوشت واکنش نشان دهد.

اقتباس سینمایی به معنای پاسخ دادن به انتظارات الگو

هر الگوی فیلمنامه‌نویسی زمانی که قرار است در روند نگارش یک فیلمنامه مورد استفاده قرار گیرد، از نویسنده انتظاراتی دارد که اگر آنها تامین شود نویسنده می‌تواند امیدوار باشد داستانش با تماشاگران بیشتری ارتباط برقرار کند. در مورد هرگونه اقتباس سینمایی از یک اثر ادبی نیز باید ابتدا به فکر تامین کردن انتظارات الگو بود.

فرض کنیم نویسنده‌ای شیفته داستانی از کلیله و دمنه می‌شود و یا با شنیدن یک رباعی از خیام احساس می‌کند آن‌قدر پرمغز هست که بتوان بر اساس آن یک فیلم ساخت، و یا از مثنوی داستانی می‌خواند و به هیجان می‌آید که می‌توان از این مطلب اقتباسی سینمایی به‌وجود آورد. قبل از هرچیز باید توجه داشت آن‌چه به‌عنوان منبع در نظر گرفته شده باید قابلیت تامین مواد و مصالح روایتی در حدود دست کم نود دقیقه را داشته باشد.

این مواد و مصالح بر دو دسته است: یا در متن منبع، به‌طور آماده وجود دارد و یا باید از طریق تخیلی متعهد به دنیای اثر، آن‌ها را ایجاد نمود و به متن افزود. این افزودن تخیلات و مواد لازم به متن، جزء قراردادها و مفروضات هر اقتباسی است. برای نوشتن یک فیلمنامه دو ساعته بر اساس یک منبع ادبی، نیاز به دخل و تصرفات زیادی است. شرط اصلی این دخل و تصرفات، متعهد بودن به سیاق و روح جهان اثر می‌باشد. زیرا بدون این ملاحظه، افزودن و کاستن و دخل و تصرف بی هدف و آزاد رخ داده و از جوهر اصلی متن دور می‌شویم.

در یک نگاه ابتدایی به منبع اقتباس می‌توان تشخیص داد چه میزانی از موارد مورد نیاز الگو را در خود دارد. برخی متون ادبی در خود یک داستان آماده را دارند که می‌توان از آن استفاده کرد. برخی یک داستان تام و کامل ندارند بلکه تنها دربارۀ یک موقعیت و یا یک شخصیت و یا حتی کلامی گهربار در یک موقعیت خاص صحبت می‌کنند. در این موارد اقتباس نویسنده باید در یک حرکت رفت و برگشتی بین الگو و متن و نیز به‌وسیله تخیل خود، آن‌چه الگو می‌طلبد را فراهم کند و سپس آن را طبق الگو جفت و جور نماید.

از آن‌جا که خروجی نهایی به شکل یک فیلمنامه داستانی بلند ارائه می‌شود، هر اندازه منبع اقتباس، داستانی‌تر باشد یعنی از عناصر داستانی بیشتری برخوردار باشد، امکان و قابلیت بیشتری برای تبدیل به فیلمنامه را داراست. بنابراین ابتدا درگام اول باید منبع اقتباسی را با الگوی عناصر داستانی محک زد و عناصر داستانی را در منبع مورد شناسایی قرار داد. عناصری که وجود دارد را تقویت کرد و عناصری که منبع فاقد آن است را با تخیل متعهد به دنیای اثر، فراهم نمود. پس از آن با توسعه داستان و تفکر دربارۀ شخصیت‌ها و روابط آن‌ها و سفری که در مسیر الگوی سفر نویسنده قرار دارد، داستان را توسعه بخشید و درنهایت به‌وسیله الگوی سه پرده‌ای سید فیلد آن‌ها را ساختاربخشی کرد.

دفتر ششم مثنوی در تطبیق با الگوی فیلمنامه‌نویسی

دفتر ششم مثنوی به سیاق کل مثنوی مولانا شامل داستان‌ها، موقعیت‌ها، حکایات، پندها و آموزه‌های عرفانی و فلسفی است. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت عدم لزوم محدود کردن زمان روی دادن اتفاقات در زمان تاریخی مربوط به ماجراست. بسیاری افراد وقتی سخن از اقتباس از مثنوی به میان می‌آید گمان می‌کنند حتما باید با یک فیلم تاریخی متعلق به قرن هفتم

سر و کار داشته باشند. در صورتی‌که دوام مثنوی تا عصر حاضر و جهان‌گیر شدن اندیشه و نگاه مولانا، خود حاکی از آن است که این کتاب به اصولی توجه دارد و حقایقی را بیان می‌کند که فراتر از زمان و مکانی خاص است. از این رو حتی می‌توان زمان و مکان روی دادن داستان فیلم را در زمان معاصر و شهرهای مدرن و زندگی مدرن تصور کرد و در عین حال مطمئن بود که فیلم اقتباسی بسیار نزدیک به مثنوی مولانا است و رنگ و بوی این کتاب بی نظیر را در خود دارد.

وقتی سخن از اقتباس بلند سینمایی از دفتر ششم به میان می‌آید، بدیهی است که در ابتدا توجه خواننده به داستان‌های این دفتر جذب شود. اما این توجه نباید ما را از سایر قسمت‌هایی که می‌تواند در اقتباس مورد استفاده قرار گیرد و چه بسا بسیار ارزشمندتر از یک داستان باشد را فراموش کنیم. بنابراین در اینجا ابتدا فهرستی از مواد خامی که در مثنوی وجود دارد و به کار فیلمنامه‌نویس می‌آید ارائه می‌شود:

1. داستان تمام: منظور از داستان تمام داستان‌هایی است که حداکثر عناصر داستانی را در خود دارند مانند داستان غلام هندو و یا داستان مردی که بعد از دیدن یک رؤیا راهی مصر می‌شود.
2. داستان ناقص: داستانی که تامّ نیست و فقط برخی عناصر را داراست.
3. شخصیت: گاهی فقط یک شخصیت جالب با دیدگاه یا کنش منحصر به فرد در متن وجود دارد.
4. موقعیت دراماتیک: گاهی سخن از رابطه بین دو یا چند فرد با یکدیگر به میان می‌آید و تنها به همین مورد اکتفا می‌شود و موقعیت تبدیل به داستان نمی‌شود.
5. تمثیل: گاهی فقط یک تمثیل وجود دارد. مانند پرنده‌ای که روی دیوار قلعه نشسته و رو به شهر و پشت به بیابان دارد.
6. دیدگاه و فکر متعالی: اصلی‌ترین بخش مثنوی که معمولا بعد و قبل شروع یک تمثیل یا حکایت و داستان به‌طور مستقیم بیان می‌شود. این نوع نگاه متعالی مولانا به عالم و انسان در تمام مثنوی موج می‌زند. این دیدگاه و افکار عالی، می‌تواند مستقیما مایه اقتباس قرار گیرد.

با توجه به این‌که این مقاله به طور کلی دربارۀ تطبیق محتوای آثار ادبی کهن با الگوی فیلمنامه است در این بخش چاره‌ای جز ورود عملی به بحث و انتخاب یک مورد و نشان دادن چگونگی این مطابقت در عمل نیست. از این‌رو یکی از داستان‌هایی که در دفتر ششم مثنوی وجود دارد و می‌تواند ماده خام باشد را انتخاب می‌کنیم و در یک فرآیند خلاقانه سعی می‌کنیم آن را به شکل و فرم فیلمنامه نزدیک کنیم.

خلاصه داستان

«حکایت آن شخص که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یسار، به مصر وفا شود.»[19]

مردی ثروت موروثی‌اش را هدر می‌دهد و فقیر و مفلس می‌شود. دلش می‌شکند و از شدت استیصال خالصانه دست به دعا برمی‌دارد. شبی در خواب هاتفی به او می‌گوید که از زادگاهش بغداد به مصر برود تا نیازش برآورده شود. مرد امیدوار شده و راهی مصر می‌شود. اما به دلیل بی‌پولی و تنگدستی، به ناچار تصمیم می‌گیرد شب به گدایی رود تا چهره‌اش هم برای حفظ آبرو ناشناس بماند. در آن ایام در مصر به حکم خلیفه، داروغه شهر دستور داشت عابران را دستگیر کند چرا که دزدی و دستبرد در شهر زیاد شده بود. مرد هنوز بانگ گدایی سر نداده توسط داروغه دستگیر شده و داروغه بر سر و رویش می‌کوبد و او هم ناله‌کنان امان می‌خواهد. داروغه دست از ضرب و شتم برداشته و مرد احوال خود را برای او شرح می‌دهد و قسم می‌خورد که دزد نیست. او داستان خواب خود را برای داروغه تعریف می‌کند. داروغه به تصور این‌که با مرد ساده‌ای مواجه شده می‌گوید که او چطور حاضر شده به‌خاطر دیدن خواب و خیالی این همه راه بیاید! و این که خودش هم بارها خواب دیده است در بغداد در فلان جا گنجی نهفته است اما به این خواب‌ها اعتنایی نکرده است! مرد می‌فهمد که نشانی داروغه از گنجی که در خواب دیده و به آن محل نداده، در شهر و خانه خودش در بغداد است و دست‌یابی به آن مشروط به تحمل رنج سفر و افتادن در دست

---

19 جلال الدین محمد بن محمد مولوی، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون (تهران: نشر پیمان، 1380)، 941.

داروغه بوده است. سپس راهی دیار خود می‌شود و آن گنج را درست در جایی که داروغه به او گفته بود می‌یابد و از تنگدستی و فلاکت نجات می‌یابد.

تطبیق با الگوی عناصر داستانی

تعادل: در این داستان، عنصر موقعیت متعادل آغازین، همان رفاه ناشی از ثروت موروثی است اما احتمالا نبودن تدبیر در رفتار مرد سبب می‌شود این تعادل هر لحظه در معرض نابودی باشد.

آشفتگی: زمانی رقم می‌خورد که شخصیت تمام ثروت خود را از دست می‌دهد.

مولانا حکایت خود را با این مصراع شروع می‌کند: *بود یک میراثی مال و عقار*... ما نیز برای راحت‌تر شدن کار و اعطای تشخص داستانی، از این پس او را به همین نام خوانده و قهرمان داستان را میراثی می‌نامیم.

میراثی طبق الگوی شخصیت در فیلم‌های کلاسیک، در ابتدای داستان یک نقیصۀ اخلاقی دارد که سبب می‌شود به دیگران صدمه بزند و یک نقیصۀ روان‌شناختی دارد که سبب می‌شود خودش از تعادل به دور باشد. این نقیصۀ روان‌شناختی همان چیزی است که او در آخر سفر خود به آن می‌رسد. در کنار میراثی شخصیت‌های دیگری نیز لازم است. شخصیت‌هایی که در هر مرحله از داستان نقشی به عهده می‌گیرند که به تناسب نیازهای داستان باید آنها را تخیل نمود.

نقشه: مجموعه راهکارهایی است که شخصیت برای رسیدن به هدف و یا کنار زدن مانع دارد. نقشه کلی میراثی، رفتن به مصر و پیدا کردن گنج است. نقشه‌های جزیی او به‌ترتیب در طول مراحل داستان آشکار می‌شود.

مانع: به‌طور کلی در هر مرحله از داستان موانعی بر سر راه شخصیت وجود دارند. وقتی به خط داستان نگاه کنیم، عواملی که مانع بهره‌برداری از ثروت بادآورده او می‌شوند را می‌توان تخیل نمود. «عوامل طبعی» مانند خامی میراثی و یا «عوامل تصادفی» مانند گم شدن پول و سرمایه، به اندازه یک انسان دیگر که او هم نقشه‌کش و اهل رقابت است، دراماتیک نیستند. مانعی که با علم و آگاهی شیطنت می‌کند و در برابر قهرمان مقاومت می‌کند، نمایشی‌تر است زیرا در برخورد دو نیروی انسانی، هدف داستان که تبلور و شناساندن لایه‌های پنهان روح آدمی است بیشتر تحقق می‌یابد. پس از آن، مسافرت طولانی و پرخطر به مصر است. حمله راهزنان، بیماری، گم کردن راه، از دست دادن توشه و یا گیج شدن شخصیت و از این دست موانع در توجه و تخیل ابتدایی به ذهن می‌رسد. با این‌حال می‌توان شخصیت‌هایی را طراحی کرد که به‌عنوان مانع در طول سفر مدام مزاحم قهرمان می‌شوند. در خود داستان اصلی شخصیتی که در ابتدا مانع جدی است، داروغه است. همچنین ممکن است برای فربه کردن عنصر پیچیدگی از موانع تخیلی بیشتری استفاده شود.

داستان فرعی: روایت مولانا از این داستان فاقد عنصر داستان فرعی است. داستان فرعی خط اصلی را فربه می‌کند. بنابراین باید یک داستان فرعی متناسب با کلیات داستان مثنوی طراحی کرد. در اکثر فیلم‌های عامه‌پسند، خط عشقی میان شخصیت اصلی و یک زن، داستان فرعی را تشکیل می‌دهد. با این‌حال می‌توان داستان‌هایی مانند متهم شدن به یک قتل و یا رساندن یک امانت به یک شخص را در این داستان طراحی کرد که به پیچیدگی داستان هم کمک می‌کند.

پیچیدگی: همان‌طورکه اشاره شد داستان اصلی در مثنوی، از پیچیدگی لازم برخوردار نیست. در اصل روایت مثنوی، شخصیت اصلی وارد مصر می‌شود و گدایی می‌کند و دستگیر می‌شود. پیچیدگی داستان می‌تواند چیزی مثل این باشد که میراثی در مصر متهم به جرمی پیچیده شود و او ناخواسته باید خود را تبرئه کند و یا در آن‌جا هدف اصلی سفر خود را فراموش کند و درگیر ماجرایی دیگر شود. به هرحال عنصر پیچیدگی از رسیدن صاف و ساده شخصیت به مرحله گره‌گشایی جلوگیری می‌کند.

بحران: زمانی که رفته رفته عرصه بر شخصیت تنگ می‌شود، او به مرحله‌ای می‌رسد که در آن کشمکش میان شخصیت اصلی و شخصیت مانع و رقیب به مرحله بحرانی رسیده باشد. یعنی دیگر امکان ندارد عوارض ناشی از این تنش را پنهان کرد. در داستان مثنوی با دستگیری شخصیت وشکنجه به نظر می‌رسد کار بر او بحرانی می‌شود.

نقطه اوج: در این داستان زمانی است که مرد گنج را کشف می‌کند.

حل و فصل: زمانی است که او به پایان این سفر رسیده و موقعیت جدیدی را بنا می‌کند. موقعیتی که هم نقیصۀ

اخلاقی او رفع شده و هم به ثروت جدیدی دست یافته است. بهترین حل و فصل‌ها زمانی رخ می‌دهد که مشکل بیرونی و درونی شخصیت با هم حل شده باشد.

تطبیق داستان با الگوی سفر نویسنده

دنیای عادی: دنیای عادی اما شکنندهٔ میراثی دنیایی است که در آن پدرش مرده و برای تنها پسرش ثروت زیادی گذاشته است. دوستان و رفقای بسیاری گرد جوان هستند و چاپلوسی‌اش را می‌کنند. مادر پیرش او را نصیحت می‌کند اما میراثی جوان، بی‌اعتناست. در این میان دو نفر از رفقایش برای میراثی نقشه می‌کشند و ثروتش را از آن خود می‌کنند. او دست از پا درازتر به نزد مادرش برمی‌گردد و با مادر هم تندی می‌کند. در نهایت پسرجوان شهر را رها کرده و از سر غضبی که بر خود و منش خود احساس می‌کند مثلا به خانقاهی در بیرون از شهر پناه می‌برد. در آنجا گرسنگی می‌کشد تا خود را ادب کند. بعد از مدتی رویایی می‌بیند.

دعوت به ماجرا: در این رویا پدرش به او می‌گوید به مصر برو چرا که در فلان شهر و فلان خانه و با این مشخصات گنجی بس عظیم است که تا ابد تو را تامین می کند. این رویا انگیزه زندگی را به جوان بر می‌گرداند و او را به سفری طولانی و پر زحمت فرا می‌خواند. اما جوان در عین حال در تن دادن به این سفر شک دارد.

ردّ دعوت: میراثی به رویای خود بی‌توجهی می‌کند. از طرفی ممکن است نزد بزرگ خانقاه قسم خورده باشد که تا دو سال حلقه را ترک نکند و الا نحسی خاصی سراغش می‌آید. در این هول و ولا گرفتار است. شب‌ها خواب آن خانه در مصر برای او تکرار می‌شود و روزها قسمی که برای بزرگ خانقاه خورده مانع اوست.

ملاقات با مرشد: مراد، خادم خانقاه که یک جوان به‌نظر بی‌آلایش و ساده است، بی‌مقدمه به او می‌گوید تو باید به مصر بروی. به نظر می‌رسد مراد از باطن میراثی و خوابی که دیده است باخبر است و او را به سفر تشویق می‌کند و از ماندن در این خانقاه و همرنگ جماعت ریاکاران شدن حذر می‌دهد. میراثی به رغم قسمی که برای اقامت طولانی مدت در این خانقاه خورده به توصیه مراد گوش فرا می‌دهد و راهی سفر می‌شود.

آستانه سفر: میراثی اکنون در آستانه ترک دنیای قدیمی خود است. صبح زود وسایلش را در می‌آورد و پنهانی قصد خروج دارد. بزرگ خانقاه او را می‌بیند و آخرین واکنش‌های منفی خود را به ترک خانقاه بروز می‌دهد و مثلا می‌گوید هرکس عهد ما را بشکند عمرش به یک سال نمی‌رسد. میراثی بی‌اعتنا به او از خانقاه خارج می‌شود و راهی سفری پرخطر می‌شود.

آشنایی با متحدان، دشمنان و آزمون‌ها: در کتاب سفر نویسنده به نقل از جوزف کمپبل این قسمت چنین توصیف شده است: چشم اندازی رویایی از اشکال مبهم و بسیار متغیر و بی‌ثبات که در آن قهرمان باید رشته آزمون‌هایی را پشت سر بگذارد.[20]

در داستان مثنوی، مولانا به مراحلی که شخصیت در طول سفر طی کرده نپرداخته است. یک انتخاب آن است که حوادثی در طول سفر او، در بیابان و شهرهای میان راه طراحی کنیم. راه دیگر آن است که مانند روایت خود مولانا، این قسمت را موجز برگزار کنیم و به سرعت خود را به زمانی برسانیم که شخصیت وارد مصر می‌شود.

ما می‌توانیم راه دوم را انتخاب کنیم و عبور میراثی جوان را از کوه‌ها و دریاها و سرزمین‌های خشک به‌صورت موجز نشان دهیم. تا آنکه میراثی وارد مصر می‌شود. در داستان مثنوی او زمانی که به مصر می‌رسد بی پول شده بنابراین تصمیم می‌گیرد گدایی کند. همچنین مولانا از محیطی پلیسی سخن می‌گوید که در آن دولت و حکومت درصدد دستگیری دزدانی هستند که شب هنگام برای سرقت و دستبرد بیرون می‌آیند. میراثی در این هنگامه توسط پاسبانان شهر به ظن دزدی گرفتار می‌شود. این‌جا جایی است که ما می‌توانیم دست نگه داریم و به بسط داستان بپردازیم چراکه نباید فراموش کنیم این داستان ادبی باید برای پر کردن زمانی بین نود تا صد و بیست دقیقه بسط پیدا کند. چه چیزی فضای شهر را پلیسی کرده است؟ دزدی‌های مکرر؟ یک حرکت سیاسی پنهان؟ یک قاتل حرفه‌ای؟

---

20 ووگلر، سفر نویسنده، 169.

میراثی وارد شهر می‌شود، درحالی‌که پولی ندارد. غذایی برای خوردن و جایی برای استراحت می‌خواهد اما بدون پول هیچ کاری از دستش ساخته نیست. نگاهش به گدایی می‌افتد که در حال گدایی است. از او یاد می‌گیرد و کنار دیوار می‌ایستد بلکه از طریق گدایی سکه‌ای بدست آورد. رهگذری به او سکه‌ای می‌دهد. میراثی خوشحال برای خرید غذا به سمتی می‌رود اما چند گدا که تحمل رقیب را در آن محل ندارند او را محکم کتک می‌زنند. با این‌حال میراثی سکه را حفظ می‌کند. حالا باید برای خود محل اقامتی جور کند و در شهر به جستجوی آن خانه که در رویا دیده بود، باشد. میراثی بعد از مدتی در شهر خانه‌ای را می‌یابد که بسیار شبیه خانه‌ای است که در خواب دیده اما خانهٔ متعلق به یکی از ثروتمندان شهر است. حالا میراثی در چند قدمی هدفش قرار دارد.

راهیابی به ژرف‌ترین غار: در این مرحله قهرمان مانند کوهنوردی است که با تلاش بخش آزمون را پشت سر گذاشته و خود را به کمپ اصلی رسانده و در شرف حملهٔ نهایی برای فتح قلّه است. این مرحله می‌تواند فرصتی برای شناسایی و کسب اطلاعات بیشتر باشد یا فرصتی برای زخم‌بندی و مسلح شدن. میراثی اطراف خانه مرد ثروتمند پرسه می‌زند و دنبال راهی برای نفوذ به خانه است. وقتی خدمتکار خانه به‌دلیل اشتباهی که کرده از خانه اخراج می‌شود میراثی سراغ وی رفته و با شرح دادن رویایش از او می‌خواهد کمکش کند تا گنج را به‌دست آورد. خدمتکار در ظاهر با میراثی همدلی می‌کند اما بعد از مدتی بدون آن‌که میراثی بفهمد به خانه ارباب خود برمی‌گردد و از باب خودشیرینی، ماجرای این جوان سودازده را برای اربابش تعریف می‌کند. ارباب در جا نقشه‌ای می‌کشد و از خدمتکار می‌خواهد که این مساله را برای کسی مطرح نکند.

آزمایش بزرگ: میراثی در شب موعود مخفیانه وارد خانه شده و از آن‌جا وارد زیرزمین خانه می‌شود و به صندوقی دست می‌یابد که درون آن صندوقی کوچک‌تر است. او مطمئن است که گنج درون آن صندوق است. اما قبل از آن‌که صندوق را بگشاید با جسد مردی مواجه می‌شود که با شکمی دریده شده از زخم خنجر، آخرین نفس‌ها را می‌کشد. میراثی سعی دارد به او کمک کند که ناگهان صاحب‌خانه به همراه ماموران وارد شده و میراثی را در کنار آن جنازه دستگیر می‌کنند. او متهم به سرقت و قتل مرد می‌شود. همهٔ ادلّه علیه وی است و به‌نظر می‌رسد هیچ راه فراری وجود ندارد. خدمتکار هم نمی‌تواند به او کمکی کند. میراثی را به زندان انداخته و برای اعدام آماده می‌کنند.

پاداش: میراثی در حالی‌که امیدی برای نجات از زندان ندارد به مسیری که آمده می‌اندیشد و متوجه می‌شود در خامی و جنون تمام به سر می‌برده است. حتی احساس می‌کند این سرنوشت به دلیل شکستن عهدی است که با رییس خانقاه بسته بودهاست. او یک هم‌بند دارد که همانند میراثی محکوم به اعدام است. نام او را هم‌بندی می‌گذاریم. هم‌بندی، با شنیدن ماجرای رؤیای میراثی به او می‌خندد و می‌گوید: من هم یک بار چنین خوابی دیدم که در فلان شهر، خانه‌ای است و درون این خانه پیرزنی روی یک گلیم ساده زندگی می‌کند. زیر تشک پیرزن گنجی پنهان است که ماری سفید از آن محافظت می‌کند. اما من مانند تو این‌قدر نادان نبودم که بار سفر ببندم و با تکیه بر یک رؤیای احمقانه راهی چنینی سفری شوم. میراثی از شنیدن این موضوع ناراحت می‌شود اما دیگر فایده‌ای ندارد. درست در زمانی که قصد دارند میراثی را بالای دار ببرند، راز جسد آشکار می‌شود. ارباب خانه با همسایهٔ خود اختلافات شدیدی داشتهاست. وقتی از طریق خدمتکار با خبر می‌شود که میراثی قصد ورود به خانهٔ او را دارد، همسایه را دعوت کرده و او را می‌کشد و خون او را به گردن میراثی می‌اندازد. پس از قتل، از ترس آشکار شدن این راز، قصد سر به نیست کردن تنها شاهد یعنی خدمتکار را دارد که خدمتکار فرار کرده و خود را به قاضی شهر می‌رساند و ماجرا را تعریف می‌کند و به این ترتیب در آخرین لحظه، قبل از آن‌که میراثی بالای دار برود نجات پیدا می‌کند.

مسیر بازگشت به دنیای عادی: میراثی از زندان بیرون می‌آید. قاضی که حالا با میراثی مهربان‌تر شده برای دلجویی با او صحبت می‌کند و متوجه می‌شود که میراثی هنوز فکر می‌کند در آن زیرزمین گنجی نهفته است. قاضی برای پایان دادن به این توهم جوان، با وی به محل می‌رود و صندوق‌ها را باز می‌کند و میراثی می‌بیند که هیچ خبری از گنج نیست. او داستان خواب هم‌بندی را برای قاضی تعریف می‌کند و قاضی خواب را چنین تعبیر می‌کند که قرار

بوده تو این همه راه طی کنی و سختی ببینی تا متوجه شوی سعادت اصلی در خانه‌ات و در محبت و نگهداری از مادر پیرت بوده است. میراثی بعد از شنیدن این سخنان با بینشی جدید راهی سفر و بازگشت به شهر و دیار خود می‌شود.

تجدید حیات: وقتی میراثی به شهر خود می‌رسد قصد دارد کمر خدمت به مادر ببندد اما باخبر می‌شود مادرش به جذام مبتلا شده و همه او را طرد کرده و اکنون در اتاقی خرابه و بیغوله‌ای بیرون از شهر زندگی می کند. طبیب و دیگر عقلای شهر به او سفارش می‌کنند که در این آخرین روزها نزدیک مادرت نشو که خود پیرزن هم به این راضی است که فرزندش سالم بماند. اما میراثی که تغییر کرده و به بینش جدیدی دست یافته، تحت تاثیر سخنان قاضی، در گفتگویی که با مراد همان خادم خانقاه دارد نشان می‌دهد عمیقا به این نتیجه رسیده که سعادت در درون خانه و در خدمت به مادرش است. او جان خود را به خطر می‌اندازد و تصمیم می‌گیرد با مرگ مواجه شود و خود را وقف خدمت به مادر مریض و جذامی خود می‌کند. یک روز صبح که از خواب بر می‌خیزد متوجه می‌شود مادرش مرده است. با غم و اندوه مراسم خاک‌سپاری را انجام می‌دهد. سپس قصد دارد وسایل مادرش را جمع کند. تشک او را بلند می‌کند و ناگهان با مار سفید بزرگی زیر تشک مواجه می‌شود. مار را قبل از آنکه صدمه‌ای وارد کند می‌کشد و در این لحظه یاد خواب هم‌بندی می‌افتد. فکری از ذهنش گذشته است. سریع دست به‌کار می‌شود و زیر تشک را می‌کند.

بازگشت با اکسیر: میراثی خاک‌ها را کنار می‌زند و با صندوقی پر از طلا و جواهر مواجه می‌شود. حالا رؤیای وی در ظاهر و باطن تحقق پیدا کردهاست. میراثی هم در روح خود به روشنی رسیده و هم در زندگی این دنیایی، به گنج دست پیدا کردهاست. این بازگشت به دنیای جدیدی است. میراثی به شهر برمی‌گردد و زندگی خوبی را آغاز می‌کند.

تطبیق داستان با الگوی کانتور

یتیم: مرد میراثی در مرحله اول داستان تحت کهن الگوی یتیم یا بی‌پناه است. او در خود داستان نیز به‌راستی یک یتیم واقعی است. حتی می‌توان با مشکوک بودن مرگ پدر و احتمال توطئه علیه او، بر درجهٔ تنهایی و مظلومیت و بی‌پناهی شخصیت افزود. به معنای مجازی نیز می‌توان او را در موقعیت یتیم تجسم کرد. چرا که تدبیر ندارد، فریب رفقای ناباب را می‌خورد و به‌خاطر ثروت بادآورده‌اش مورد حسد و توطئهٔ نزدیکانش قرار می‌گیرد. اخلاق بدش خصوصا در رابطه با مادرش که غم‌خوار ونصیحت‌گوی اوست، باعث انزوای میراثی شده و در اطرافیان کسی نیست که به‌راستی از او حمایت کند و یا اگر هم دوست یا دلسوزی دارد خودش از او و راهنمایی‌هایش دوری می‌کند و خود را در مرحله یتیمی استعاری قرار می‌دهد. وقتی ثروتش را از دست می‌دهد به معنای عمیق‌تری بی‌پناه و بیچاره می‌شود. دوستان و نزدیکان از او دوری می‌کنند. او عمق بی‌پناهی خود را احساس می‌کند و به یک *پدر استعاری* پناه می‌برد. این‌گونه راهش به خانقاه کشیده شده و در مسیر توبه و انابه و اضطرار به جایی می‌رسد که در پایان آن رؤیای مصر بر او آشکار می‌شود. یتیم اعتباری ندارد. بنابراین کسی رؤیای او را باور نمی‌کند. این مرحله تا زمانی که او تصمیم می‌گیرد به سفر برود ادامه پیدا می‌کند.

جستجوگر و پریشان: آغاز سفر او ورود به مرتبه‌ای است که در الگوی کانتور به مرحله جستجوگر معروف است. او وارد سفری شده که اساس آن را عالم مبهم رؤیا تشکیل دادهاست، همچنین بین او و مصر تعداد زیادی از مراحل ناشناخته است. میراثی در این مسیر وارد محیط جدیدی شده که برای او تازگی دارد. در ابتدا همه چیز برایش جالب است اما ناگهان اتفاقی رخ می‌دهد که شخصیت متوجه می‌شود راه هموار نیست و اصطلاحا در این مسیر حلوا خیرات نمی‌کنند. او آشفته می‌شود و سعی می‌کند بر این موانع غلبه کند. موفقیت‌هایی به‌دست می‌آورد، شکست‌هایی هم دارد اما شکست‌ها به‌گونه‌ای نیست که او را از پا در آورد. او هنوز به مشکل اصلی و یا حکمت اصلی تمام این وقایع پی نبرده و سعی دارد با راه حل‌های قدیمی مشکلات را حل کند اما ظاهرا این محیط جدید قوانین خاص خود را دارد که او باید آنها را کشف کند. همین امر باعث پریشانی، جستجو و کنجکاوی وی می‌شود. او به جستجوی خانه‌ای است که در رؤیا دیده بود. تمام شهر را می‌گردد و بالاخره خانه را می‌یابد. اطلاعاتی در مورد صاحب‌خانه جمع می‌کند و باخبر می‌شود خدمت‌کار خانه به تازگی اخراج شده است. او در جستجوی راهی برای ارتباط گرفتن با خدمت‌کار و کسب اطلاعات

بیشتر درباره وضعیت خانه و محل گنج است. این وضعیت در جایی اشباع می‌شود. آنجا به مثابه پایان این مرحله و زمان دست زدن به اقدامی جدی است.

مبارز: از این‌جای داستان طبق الگوی کانتور، میراثی دست به عمل می‌زند و مستقیما فعالیت خود را متمرکز بر هدفش می‌کند. او از پریشانی درآمده و حالا زمان مبارزه‌ای جدی است. یک مبارز تردید ندارد و می‌داند که باید با نقشه و عمل و جرات و هوشیاری با دشمن روبرو شود. میراثی رازش را با خدمتکار خانه در میان می‌گذارد. اما خدمتکار برای خود شیرینی نزد ارباب رفته و به او ماجرا را می‌گوید. ارباب خانه هم که مثلا به‌دنبال راهی برای گرفتن انتقام از همسایه خود است و قصد از بین بردن او را دارد، این‌طور نقشه می‌کشد که همسایه را دعوت کرده و او را کشته و خونش را به گردن میراثی از همه جا بیخبر بیندازد. میراثی گرفتار زندان می‌شود اما هنوز در حال مبارزه است. در دادگاه از خودش دفاع می‌کند ولی کار به پای چوبه دار کشیده می‌شود. در آخرین صحنه از فصل مبارز او از دار نجات پیدا می‌کند و متوجه می‌شود برای رسیدن به آن‌چه از ابتدا در جستجویش بوده باید به شهرخود بازگردد.

جان فدا: در این مرحله، میراثی به شهر و خانه خود برمی‌گردد. اکنون در مقابل انتخابی سخت قرار گرفته که هم از نظر روانی به مثابه مرگ تمام منیت‌ها و خودخواهی‌هایش است و هم به لحاظ جسمی تا سرحد مرگ برایش خطرآفرین است. مادر میراثی دچار بیماری واگیرداری شده و او باید برای گذشتن از این مرحله بین مرگ و زندگی انتخاب کرده و از زندگی خود دست بشوید. میراثی بال تواضع را برای مادر پهن کرده و به وی خدمت می‌کند. اما این کار سختی‌های خود را دارد. بی‌خوابی، بی‌حوصلگی و ملال و از همه بدتر خطر مبتلا شدن به جذام. با این حال او خدمت می‌کند و این بزرگترین آزمایش اوست. قهرمان تنها با عبور از دروازه مرگ است که می‌تواند به هدف برسد. مادر میراثی بعد از مدتی کوتاه می‌میرد. میراثی که از این امتحان سربلند بیرون آمده و از آتش گذشته، بعد از دفن مادرش به خانه برمی‌گردد. در حالی‌که به این نتیجه رسیده که گنج واقعی همین خدمت خالصانه به مادرش بوده است. با این حال نشانه‌ای کوچک سبب می‌شود که او به گنج مادی و صندوقی پر از طلا و جواهر هم دست یابد.

الگوی سه پرده‌ای سید فیلد

پرده اول

آغاز پردهٔ اول: میراثی جوانی است خام که به تازگی از پدرش ارث کلانی به وی رسیده است. او به نصیحت‌های مادر پیرش توجه نمی‌کند و از رفقای ناباب فریب خورده و ثروت را به باد داده و عصبانی از این وضعیت به دیری پناه می‌برد.

حادثهٔ محرک: میراثی در دیر رویایی می‌بیند که سرنوشت او را عوض می‌کند. او تصمیم می‌گیرد برای یافتن گنجی که در رویا دیده راهی مصر شود.

نقطهٔ عطف اول: میراثی برای یافتن گنج از مادر خداحافظی کرده و از شهر خود خارج می‌شود.

پردهٔ دوم

آغاز نیمه اول پردهٔ دوم: میراثی به شهری در مصر می‌رسد. در پی یافتن خانه‌ای که در خواب دیده به جستجو می‌پردازد، پس از چند اتفاق کوچک خانه را پیدا می‌کند و تصمیم می‌گیرد راهی برای نفوذ به داخل آن بیابد.

مفصل اول: میراثی با خدمتکار خانه آشنا می‌شود و به او اعتماد می‌کند. اما خدمتکار راز میراثی را برای ارباب خود فاش می‌سازد. این آشنایی با شخصیت جدید، کمی خط داستانی را فربه می‌کند.

میانه: میراثی که شبانه به خانه ارباب وارد شده نه تنها به گنج نمی‌رسد بلکه با جسدی مواجه می‌شود که این مساله منجر به دستگیری و اتهام به قتل وی می‌شود.

آغاز نیمه دوم پردهٔ دوم: میراثی به زندان می‌افتد و در زندان با هم‌بندی ملاقات می‌کند که درست خوابی مانند

خواب او دیده بوده است. قاضی عذر و بهانه‌های میراثی را نمی‌پذیرد و همه چیز در جهت اعدام او شکل می‌گیرد.

مفصل دوم: ارباب خانه که در واقع قاتل اصلی است از ترس آن‌که خدمت‌کار سست عنصرش راز قتل را افشا نکند تصمیم به قتل خدمت‌کار و سر به نیست کردن جسد او می‌کند اما خدمت‌کار از دست ارباب خانه فرار می‌کند و به قاضی پناه می‌برد و اصل داستان را برای وی تعریف می‌کند. میراثی از مرگ نجات می‌یابد.

نقطۀ عطف دوم: قاضی با تعبیر باطنی خواب میراثی، سعادت او را در بازگشت به شهر خودش و یافتن گنج واقعی یعنی خدمت به مادر می‌داند. میراثی به سمت شهر خود باز می‌گردد.

پردۀ سوم

آغاز پردۀ سوم: میراثی زمانی به شهر می‌رسد که مادرش جذام گرفته است. او به‌علت تغییرات درونی که در این سفر برایش حاصل شده به خدمت مادر در می‌آید. اما این کار به‌آسانی پیش نمی‌رود و او باید استقامت نشان دهد. بعد از مدتی مادرش می‌میرد و او تنها می‌شود.

نقطۀ اوج: پس از مراسم خاک‌سپاری به خانه برمی‌گردد و زیر تشک مادر، نشانه‌ای می‌یابد که او را به دفینه‌ای از طلا و سکه‌های قیمتی می‌رساند.

حل و فصل: میراثی با ثروت جدیدی که یافته زندگی خوبی را آغاز می‌کند.

نتیجه‌گیری

در نگاه اول بسیاری از مواد و مصالحی که در این داستان مولانا و دیگر داستان‌های دفتر ششم مثنوی وجود دارد، ممکن است از مشخصات یک اثر سینمایی با ویژگی‌های رایج آن که نمایشی در طول مدت یک و نیم الی دو ساعت است، به دور باشد. در عین حال آن ماده ابتدایی در ذات خود امکان بالقوه‌ای دارد که می‌تواند در سینما مورد اقتباس فیلمنامه‌نویس قرار بگیرد. در این‌گونه موارد، مادۀ ابتدایی که شامل ایدۀ مفهومی، شخصیت، موقعیت و یا داستانی کوتاه است، لازم است در طی یک فرآیند به یک الگوی پرورش دهنده و هدایت کننده ارائه شود. این فرآیند تطبیق با الگو، توسعه و پرورش ایده را به عهده می‌گیرد تا آن را در قالب فیلم‌های سینمایی رایج بگنجاند. رساندن زمان روایت به نود الی صد و بیست دقیقه در عین حفظ جذابیتی که باید تماشاگر را به ادامه تماشای روایت سینمایی ترغیب کند، اولین هدف فیلمنامه‌نویس است. او می‌تواند با بهره‌گیری از الگوی رایج فیلمنامه‌نویسی کلاسیک و انواع مختلف آن و نیز بهره‌مندی از تخیلی که در راستای روح اثر و متعهد به جهان اثر اصلی است، داستان را فربه‌تر کند و با خلق خرده موقعیت‌های تخیلی که حتی ممکن است در متن اصلی هم نباشد به تطبیق و هماهنگ کردن داستان با الگوی کلاسیک فیلمنامه بپردازد. الگو از یک سو، به تخیل نویسنده پیشنهاداتی برای ایجاد صحنه‌ها و کنش‌هایی مطلوب می‌دهد و از سوی دیگر خط داستانی و فراز و نشیب‌ها و نقاط عطفی که لازمه یک روایت سینمایی جذاب است را در جهت درستی هدایت و کنترل می‌کند. آنچه که محصول این مرحله از اقتباس است، رسیدن به یک خلاصه اجمالی از خط داستانی است که اصطلاحا آن را طرح کلی اثر و پلات آن می‌نامند. این مرحله، شروع بسیار جدی و مهم برای ادامۀ نوشتن فیلمنامه است که شامل نوشتن صحنه‌ها و دیالوگ‌هاست.

این روش، یعنی رجوع به متون ادبی کهن و ارتباط دادن آنها با الگوی کلاسیک فیلمنامه می‌تواند راهی برای جریان یافتن ارزش‌های هنری و ادبی و میراث غنی فرهنگی گذشتگان و مشاهیر ادب پارسی به سینمای امروز و در نتیجه به کالبد فرهنگ امروز باشد. فراموش نکنیم یک اقتباس سینمایی موفق ممکن است تماشاگران میلیونی و بعضا میلیاردی در سرتاسر جهان پیدا کند و از این جماعت انبوه حتی اگر درصدی کوچک، از آن فیلم متاثر شده و یا برای رجوع به منبع اصلی اقتباس برانگیخته شوند، قطعا تحول عظیمی در شناساندن ادبیات فارسی در ایران و جهان ایجاد خواهد شد.

منابع

1. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: نشر پیمان، 1380.
2. فیلد، سید *راهنمای فیلمنامه‌نویس*. ترجمه عباس اکبری. تهران: نشر ساقی، 1378.
3. تی‌یرنو، مایکل. *بوطیقای ارسطو برای فیلمنامه‌نویسان* ترجمه محمد گذرآبادی. تهران: نشر ساقی، 1389.
4. اسماعیلی، سام مجله فارابی، *ویژه‌نامه روایت و ضد روایت*. *مقاله داستان*. ترجمه منصور براهیمی. تهران: نشر فارابی، (1377): 39-49.
5. ووگلر، کریستوفر *سفر نویسنده*. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران: نشر مینوی خرد، 1391.
6. ارسطو *بوطیقا/تراژدی*. ترجمه هلن اولیایی‌نیا. اصفهان: نشر فردا، 1386.
7. کمپبل، جوزف *قهرمان هزار چهره*. ترجمه شادی خسرو پناه. مشهد: نشر گل آفتاب، 1389.
8. دنسیگر، کن. راش، جف *فیلمنامه‌نویسی متفاوت*. ترجمه محمد شهبا. تهران: نشر هرمس، 1393.
9. فیستر، مانفرد *نظریه و تحلیل درام*. ترجمه مهدی نصرالله‌زاده. تهران: نشر مینوی خرد، 1387.
10. کهرابی، شهرام *الگوی پیکره‌بندی فیلمنامه‌های موفق: براساس الگوی گسترش ایده داستانی*. تهران: نشر افراز، 1391.
11. تروبی، جان *آناتومی داستان (22 گام تا استاد شدن در داستان‌گویی)*. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران: نشر ساقی، 1392.
12. حسینی، سید حسن *مشت در نمای درشت*. تهران: سروش، انتشارات صدا و سیما، 1388.

References / Kaynakça

Mevlevî, Celâleddîn Muhammed b. Muhammed. *Mesnevî-yi Ma'nevî*. Tashîh Reynold Nicholson. Tehrân: Neşr-î Peymân, 1380.

Field, Syd. *Râhnomâ-yi Fîlmnâmenevîs*. Tercome 'Abbâs Ekberî. Tehrân: Neşr-i Sâkî, 1378.

Tierno, Michael. *Poetika-yi Aristo beraî Fîlmnâmenevîsân*. Tercome Muhammed Gozerâbâdî. Tehrân: Neşr-i Sâkî, 1389.

İsmâîlî, Sâm, "Makâle-yi Dâstân", *Mecelle-yi Fârâbî*: *Vîjenâme-yi Rivâyet u Zıdd-i Rivâyet,* Tercome Mensûr Barâhîmî. Tehrân: Neşr-i Fârâbî (1377): 39-49.

Vogler, Christopher. *Sefer-i Nevîsende*. Tercome Muhammed Gozerâbâdî. Tehrân: Neşr-i Mînûy-i Hired, 1391.

Aristo, *Poetika/Trajedi*. Tercome Helen Ouliaeinia. İsfahân: Neşr-i Ferdâ, 1386.

Campbell, Joseph. *Kahramân-i Hezâr Çehre.* Tercome Şâdî Hosrev Penâh. Meşhed: Neşr-i Gol-i Âftâb, 1389.

Dancyger, Ken; Rush, Jeff. *Fîlmnâmenevîsî-yi Motefâvet*. Tercome Muhammed Şehbâ. Tehrân: Neşr-i Hermes, 1393.

Pfister, Manfred. *Nazariyye u Tahlîl-i Derâm*. Tercome Mehdî Nasrullahzâde. Tehrân: Neşr-i Mînûy-i Hired, 1387.

Kahrâbî, Şehrâm. *Olgû-yi Peykerbendî-yi Fîlmnâmehâ-yi Movaffak: ber esâs-i Olgû-yi Gostereş-i İde-yi Dâstânî*. Tehrân: Neşr-i Efrâz, 1391.

Truby, John. *Ânatomî-yi Dâstân (22 Gâm tâ Ostâd Şoden der Dâstângûyî)*. Tercome Muhammed Gozerâbâdî. Tehrân: Neşr-i Sâkî, 1392.

Hoseynî, Seyyid Hasan. *Moşt der Nomâ-yi Doroşt*. Tehrân: Surûş, İntişârât-i Sedâ u Sîmâ, 1388.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 55-65
DOI: 10.26650/jos.2021.915639
Araştırma Makalesi / *Research Article*

Çağdaş Bir Ebû Tâlib: Reşîd Selîm el-Hûrî (Korku ve Kompleks)*

A Contemporary Abu Talib: Reşîd Selîm al-Hûrî (Fears and Complexes)

Hüseyin YAZICI[1]

ÖZ

Reşîd Selîm el-Hûrî, Lübnan'ın kuzeyinde yer alan Akkâr kazasında 1887 senesinde dünyaya gelmiş önemli Arap şairlerden birisidir. Yazmış olduklarından ve düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla Reşîd Selîm, İslâm'a ve Müslümanlara hep sempati ile bakmıştır. Hatta "*Kim adaletle davranmaz ve eziyet ederse, Allah ona açıkça savaş açar*" hadisini dillendirince, Hristiyanlar tarafından Müslüman olmakla ve Hristiyanlığa savaş açmakla suçlanmıştır. İslâmî konularda hassasiyetini, Mısır ve Suriye'nin birleştiği günlerde Kahire'de kendisi için yapılan bir onur merasiminde Tâhâ Huseyn'i İslâm medeniyetinden uzaklaştığı gerekçesiyle son derece ağır bir dille eleştirmesi ve onu Firavun medeniyetinin peşine takılmakla suçlamasından da anlayabiliyoruz. Tarihe baktığımızda Reşîd Selîm'e benzer örnekleri görebiliriz. Mesela Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in hayat hikayesi incelendiğinde şair ile aralarında korku veya kompleks bakımından benzerlik olduğu görülmektedir. Tarihte Müslüman olmak isteyip de çevrenin baskısı, tehdidi ya da üstünlük kompleksi nedeniyle Müslüman olamayanların herhalde haddi hesabı olmamalıdır. Kanaatimize göre bunlardan birisi de el-Hûrî'dir. Son derece bağnaz ve hoşgörünün olmadığı bir ortamda Hz. Peygamber'i kastederek "*Çölden beşere esti bir nur ve hidayet/bir ümmiden gelen, evreni kuşatan bir medeniyet*" diyebilecek kadar cesur ve kendinden emin bir insan, hal ve hareketleriyle de örnek bir şahsiyet örneği vermiştir. Reşîd Selîm'de Allah inancı, Allah'ın varlığını araştıranları, gökte güneşin olup olmadığını araştıranlara benzetecek kadar kuvvetlidir. Bu makalede Reşîd Selîm el-Hûrî'nin İslâm'a çok yakın durmasından, ilginç vasiyetinden ve Müslüman olmak istediğini dillendirmesinden yola çıkarak içinde bulunduğu korku veya kompleks ayrıca Müslüman olup olmadığı meselesi ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Reşîd Selîm el-Hûrî, Nazîre Zeynüddin, İslam, Aryanizm, Ebû Tâlib

ABSTRACT

Prominent Arab poet Rashid Salim al-Khouri was born in 1887 in Akkâr town in northern Lebanon. Rashid Salim's texts and opinions reveal his constant sympathy with Islam and Muslims. Moreover, upon saying the *hadith*, "He who does not act fairly and torments, will be openly declared a war by Allah," he was accused by Christians of being a Muslim and waging war against Christianity.

*Bu makale daha önce Trakya Üniversiteler Birliği (TÜB) tarafından 2-5 Eylül 2020 tarihleri arasında Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi'nin ev sahipliğinde düzenlenen kongrede çevrimiçi olarak sunulmuş ve tebliğin sadece özeti yayımlanmıştır.

[1]Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: H.Y. 0000-0002-2480-2572

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hüseyin YAZICI (Prof. Dr.),
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: hyazici@fsm.edu.tr

Başvuru/Submitted: 14.04.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 19.05.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 01.06.2021
Kabul/Accepted: 02.06.2021

Atıf/Citation: Yazici, Huseyin. " Çağdaş Bir Ebû Tâlib: Reşîd Selîm el-Hûrî (Korku ve Kompleks)". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 55-65. https://doi.org/10.26650/jos.915639

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Hence, some fanatics demonstrated extreme hostility against Rashid Salim, attempting to manifest him as an enemy of Christ on the strength of his views on Prophet Muhammad and Islam. Historically, innumerable people probably wanted to be Muslim but could not convert because of social pressure, threats, or a superiority complex. In our opinion, Rashid Salim al-Khouri is one such person. He was self-confident and brave enough to say, "A divine light and right way breezed from the desert to the man/a civilization coming from the illiterate, surrounding the world." His words imply that Prophet Muhammad resided in a somewhat bigoted and intolerant place but served as an example because of his personality and demeanor. Rashid Salim's belief in Allah was so strong that he compared those who sought proof of the existence of Allah to those who searched for evidence of the sun in the sky. This paper will examine the fear and complexes that plagued Rashid Salim al-Khouri because of his affinity to Islam, his interesting resolve, and the articulation of his desire to become a Muslim, irrespective of him being was born as a Muslim or not.
Keywords: Rashid Salim al-Khouri, Nazeerah Zainuddin, Islam, Aryanism, Abu Talib

EXTENDED ABSTRACT

Rashid Salim al-Khouri was born in 1887 in the village of Barbara in the Akkâr district of the Jubayl region of Lebanon. Extremely difficult conditions prevailed in this region. Thus, tens of thousands of people sold all their assets to migrate to the American continent called the New World. They traveled in different and dangerous ways to earn a living. Rashid Salim was nicknamed the "Peasant Poet." He went to South America with his brother Kayser Selîm in 1913 to move to the New World. The poet took on many jobs, including as a peddler in Brazil. After 45 years in the expatriate world, he ultimately returned to his native village Barbara where he had spent his childhood and from where he had remained away for years. He died there in 1984.

No extant study in Turkey has yet been conducted on Rashid Salim al-Khouri's desire to become a Muslim. However, several previously conducted investigations have asserted that he was warm to Islam and wrote poems about Muhammad. The present study attempts to fill this gap in the extant literature.

The present study was initiated by Rashid Salim al-Khouri's expressed desire to Jihâd Fâdıl to become a Muslim. Therefore, it examines all the writings of the orthodox poet, his preference of the Quran over the Bible, his statement that Islam was the only religion in a letter to Sulayman al-Haşin in 1970 to express his full belief and an unshakable faith in Allah and his prophet (Hz. Muhammad). This paper compares the poet's circumstances to Abu Talib, Prophet Muhammad's uncle, noting the similarity. It discusses whether Abu Talib's complexes or fears can be observed in Rashid Salim al-Khouri.

Conversely, the paper attempts to establish a connection between the poet's attempts to revive Aryanism, which meant denying the divinity of Jesus and his desire to become a Muslim. When the author's resolve to become intimate with Islam was published in the newspapers in the summer of 1977, Rashid Salim al-Khouri was attacked by many and numerous articles were issued against him in this context. The current paper endeavors to ascertain the reasons

for such attacks on the poet.

His desire to become a Muslim is evident in his words about Islam, the Quran, and Prophet Muhammad. This paper tries to clarify the issue of whether he can be called a Muslim. In his will, published a few years before his death, he requested that Muslim and Christian religious officials remove his body and that a crescent representing Islam and a cross representing Christianity should be placed on his tombstone. This testament strengthened the present paper's thesis about his innate desire to become a Muslim.

Rashid Salim al-Khouri used bold expressions such as,

> "O Muhammad, O true prophet of God, O master of all philosophers, the master of all preachers, O the greatest of scholars, the most noble of reformers, the most noble goal, the most comprehensive goal, the most righteous to call and the most guiding path. I strongly believe that Humanity the one who is hopeless about all philosophy and sciences; despairing of the methods of all scholars, will come out of this predicament only if it clings to Islam, the spirit will attain its calmness and will be able to organize its work…"

This paper probed Jihâd Fâdıl's assessment of the poet who expressed his desire to become a Muslim, articles written about the poet, his diwan, and other related sources to arrive at a conclusion about the stated objective. It examined whether the poet's meeting with Nazîre Zeynüddin (1908–1977) contributed to his ideas about remaining close to Islam.

Rashid Salim could not practice Islam. He could not publicly admit in words the truth he confirmed in his heart. He occasionally went to the village of al-Betrn to visit a priest named İbrahim and asked for the Quran to be read to him. However, Rashid Salim did assert his truth in the form of his opinions, especially in his statements to Cihâd Fâdıl about Islam, Prophet Muhammad, and the Quran.

Giriş

Reşîd Selîm el-Hûrî,[1] Lübnan Cübeyl bölgesi Akkâr kazasına bağlı Barbara köyünde 1887 senesinde dünyaya gelmiştir. Son derece zor şartların hüküm sürdüğü bu bölgede on binlerce insan, geçimini sağlayabilmek için farklı ve tehlikeli yollarla Yeni Dünya diye adlandırılan Amerika Kıtası'na gitmek için varını yoğunu satmıştır. "Köylü Şair" lâkaplı Reşîd Selîm de kardeşi Kayser Selîm ile 1913 senesinde Yeni Dünya'ya gitmek üzere Güney Amerika'ya doğru yol almıştır. Şair, Brezilya'da seyyar satıcılık da olmak üzere pek çok işte çalışmış, gurbet âleminde 45 sene gibi uzun bir süre geçirdikten sonra 1957 senesinde, yıllarca uzak kaldığı, çocukluğunu geçirdiği Barbara köyüne dönmüş ve burada 1974 yılında ölmüştür.

Ülkemizde bugüne kadar Reşîd Selîm el-Hûrî'nin Müslüman olmak istediği ile ilgili henüz herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Daha önce hakkında kaleme alınan birkaç çalışmada onun İslâm'a sıcak baktığı ve Hz. Muhammed'le ilgili şiirlerinin olduğunun söylenmesinden öteye gidilmemiştir.[2] Ancak elimize geçen bir kaynakta yer alan bazı ifadelerden ayrıca şairin İslâm, Kur'an ve Hz. Muhammed hakkındaki sözlerinden onun İslâm'a karşı çok yakın ilgi gösterdiği görülmektedir.[3]

Vasiyeti ve Defni

Öncelikle belirtmek isteriz ki ölümünden birkaç sene önce yayımlamış olduğu vasiyetinde cenazesinin bir Müslüman ve bir Hristiyan din görevlisi tarafından kaldırılmasını, ayrıca mezarına İslâm'ı temsilen bir mezar taşının üzerine ahşaptan bir hilal, Hristiyanlığı temsilen de bir haç işaretinin konulmasını istemesi onun Müslüman olmak istediği ile ilgili düşüncemizi oldukça güçlendirmektedir.[4]

Yazarın zikri geçen vasiyetinin bir kısmı şu şekildedir:[5]

> *Cenazemi bir imam ve papaz kaldırsın, Fatiha suresi ile Rabbâniye*[6] *duaları okunmakla yetinilsin. Naaşım evimin yakınında tespit etmiş olduğum bir yere gömülsün. Mezarımın başına hayatım boyunca mücadelesini verdiğim birliğin sembolü olarak, birbirleriyle kucaklaşmış bir haç ve hilal olan basit sağlam bir ahşap dikilsin. Buna aykırı davrananlara lanet olsun.*

Reşîd Selîm el-Hûrî ölünce Barbara köyünde, kilisede gerekli işlemler yapıldıktan sonra vasiyetinde olduğu gibi evinin birkaç metre ötesinde bulunan, içinde incir ve üzüm ağaçlarının

---

1 Hüseyin Yazıcı, «Reşîd Selîm el-Hûrî, Hayatı ve Şiiri", *Şarkiyat Mecmuası*, c. VIII, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), s. 167-180; Turgay Gökgöz, "Lübnanlı Şair Reşîd Selîm el-Hûrî ve Mehcer Edebiyatına Etkisi", *Doğu Göç Edebiyatı*, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017), s. 125-136.

2 Yazıcı, "Reşîd Selîm el-Hûrî, Hayatı ve Şiiri", s. 173.

3 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, (Beyrut: y.y., 2000), s. 107-114.

4 Rabîa Bedî Ebî Fâdıl, *el-Fikru'd-dînî fi'l-edebi'l-mehcerî*, c. II, (Beyrut: y.y., 1992), s. 1008-1016; Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 107-114.

5 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 107.

6 İncil'de bir dua.

bulunduğu denize nâzır bir bahçede köylülerin de katıldığı bir cenaze töreni ile gömülmüştür. Köylü Şair diye ün yapan Reşîd Selîm'in özellikle son günlerinde hiçbir şeyden haz alamadığını ve o bölgedeki bazı nüfuzlu kimselerin de kendisinden memnun olmadıklarını biliyoruz.[7]

Bu çalışmada üzerinde durmaya çalıştığımız konunun en önemli şahidi Cihâd Fâdıl'dır.[8] Cihâd Fâdıl, cenaze henüz kilisedeyken şairin akrabalarından birine vasiyetin gereklerinin yerine getirilip getirilmeyeceğini sormuş, o da şartların bu vasiyeti yerine getirmeye uygun olmadığını söylemiştir.[9] Diğer taraftan Reşîd Selîm hayattayken cenazesinin bir Müslüman ve bir Hristiyan din adamı tarafından kaldırılması meselesini anlatmak üzere bir Müslüman din adamına gitmiş; ancak Müslüman din adamı, kendisinden daha açık konuşmasını, bir anlamda ya Müslüman ya da Hristiyan olmasının zaruretinden bahsetmiştir.

İslâm'a ve İslâm'ın Değerlerine Bakışı

Aslında Reşîd Selîm Ortodoks'tu. Hayatta iken zaman zaman el-Betrûn[10] köyünde ikamet etmekte olan Papaz İbrahim'i ziyarete gider ve ondan kendisine (ilginçtir) Kur'an okumasını istermiş. Lübnan'ın, farklı din ve mezheplerin bir arada yaşadığı ancak her an din ve mezhepten kaynaklanan olayların patlak verebileceği demografik bir yapıya sahip olduğu unutulmamalıdır.[11] Farklı dinlerin bir arada yaşadığı bu toplumda din değiştirmek isteyenlerin olabileceği düşünülürse buraya korku ve kompleksin aslında kol gezdiği bir coğrafya da diyebiliriz. Lübnan'da Müslüman ve Hristiyan köylerinin hemen hemen ayrı olduğu ve bu köylerdeki nüfusun hepsinin aynı dine mensup olduğu göz önüne alınırsa böyle bir ortamda yaşayan birisinin başta çevre baskısı olmak üzere pek çok nedenden dolayı istese bile çok kolay din değiştiremeyeceği ortadadır. Böyle bir durumda zaman zaman korku[12] zaman zaman da kompleksler[13] devreye girebilmektedir.

Hıristiyanlığa mensup bir insan; bir taraftan Hz. Muhammed için *"Muhammed, Allah'ın gerçekten peygamberidir"* diyor, bir taraftan onu aşağıda da ifade edileceği gibi *"Hatipler sultanı"*, *"Bilginlerin en büyüğü"*, *"Reformcuların en azametlisi"* gibi sözlerle övüyor,[14] ona olan sevgisini dile getiren şiirler söylüyor ve bir taraftan da *"Kur'an parçalanamaz bir cevherdir"* diyerek[15] Kur'an dinlemekten derin bir haz alıyor. Tüm bu ifadeler, Cihâd Fâdıl'a Müslüman olmak istediğini söyleyen yazarın, aleni olarak Müslüman olduğunu söylememesinin ardında kompleksten ziyade korkunun yattığı ihtimali herhalde çok iddialı bir düşünce olmamalıdır.

---

7 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 107.
8 Cihâd Fâdıl, Lübnanlı bir yazar ve eleştirmendir.
9 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 108.
10 Lübnan'ın kuzeyinde bir sahil kentidir.
11 Yasin Atlıoğlu, *Savaşta ve Barışta Lübnan Marunileri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), s. 28-58.
12 Korku da dışardan gelen tehlikeye karşı duyduğumuz duygusal tepki diye tarif edilmiştir.
13 Kompleks, kelime olarak "karmaşık" anlamına gelebilir. Psikolojide bilinçsiz olarak kişinin ruhsal yaşantısını etkileyen düşünce karışıklıklarına kompleks denir. Bk. http://www.piramithaber.com/faydali-bilgiler/kompleks-nedir-h32277.html, Erişim: 11.06.2020.
14 Ebî Fâdıl, *el-Fikru'd-dînî*, c. II, s. 1010.
15 Ebî Fâdıl, *el-Fikru'd-dînî*, c. II, s. 1010.

Aşağıdaki ifadeleri[16] de nazarı itibara alınırsa söylemeye çalıştığımız konuda ne denli haklı olduğumuz kolayca anlaşılabilecektir:

> *Ben yakinen inanıyorum ki tüm felsefe ve ilimleri hususunda ümitsizliğe düşen; bütün bilginlerin metotlarından ümitsiz kalan insanlık, bu düştüğü çıkmazdan ancak İslâm'a sarılması durumunda çıkacak, ruh dinginliğine kavuşacak, işini düzene sokabilecektir…*

Şairin özellikle Kur'an'ı İncil'e tercih etmesi,[17] İslâm'ın tek din olduğunu söylemesi ve en önemlisi de 1970 senesinde Süleyman el-Haşin'e yazmış olduğu bir mektupta[18] Allah'a ve peygamberine (Hz. Muhammed'i kastederek) sarsılmaz bir imanla inandığını belirtmesi onun hiç olmazsa kalben Müslüman olduğunu göstermektedir. Ancak Kahire'de Hz. Muhammed'le ilgili yapılan bir kutlama esnasında vermiş olduğu bir röportajda *"Müslüman olsaydım, evlenirdim"*, yine bir dergiye vermiş olduğu mülakatında *"Gerçekten Hristiyan'ım"* ifadelerini kullanmaktadır.[19] Tüm bunların arkasında yukarıda belirttiğimiz gibi bir korkunun ve endişenin yattığı daha mantıklı görünmektedir.

Şair, uzun yıllar kaldığı Brezilya'da, Hz. Muhammed'in mevlidi vesilesiyle düzenlenen toplantılara udu ile katılarak onu öven şiirler söylemiştir. Bazı şiirlerindeki içerikten, İslam'a ve Hz. Peygamber'e karşı bir aşk beslediği aşikârdır. Cihâd Fâdıl'a göre[20] şair defalarca Müslüman olmayı düşünmüş ve bu meramını da Cihâd Fâdıl'ın kendisini zaman zaman ziyaret ettiği Barbara veya Beyrut'taki evinde çokça dile getirmiştir.

Tam bu noktada geçmişe; Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed'le olan hikâyesini hatırlamanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Hz. Muhammed'i ve Müslümanları himaye konusunda son derece cesur davranan Ebû Tâlib, Hz. Muhammed'in İslamiyet'i kabul etmesi yolundaki ısrarlı tekliflerini hep cevapsız bırakmıştır. Doğal olarak bunun arkasında kompleks yatmaktaydı. Her şeye rağmen yeğeni Hz. Muhammed'i korumak konusunda kendi inançlarını paylaşanlara karşı çok cesur davranmıştır.

Ebû Tâlib, sahip olduğu maddi gücü ile bir anlamda İslâm'ın arkasında yer alıyordu. Oysa Reşîd Selîm el-Hûrî düşünceleriyle İslâm'ın yanında yer aldı. Özellikle son yıllarında Kur'an'ı elinden düşürmeyecek kadar sahiplendiği, pek çok konuda onu kaynak olarak kullandığı bilinmektedir.

Ariusçuluğu[21]

Henüz 14 yaşlarındayken ilginç bir dini duyguya kapıldığını ve bunun kendisine tarif edilemez bir mutluluk verdiğini söylemektedir.[22] Diğer taraftan şu ifadeleri de oldukça dikkat çekicidir: [23]

16 Reşîd Selîm el-Hûrî, *A'mâlü'l-Karavî en-nesriyye*, (Beyrut: y.y., 1984), s. 80.
17 Ebî Fâdıl, *el-Fikru'd-dînî,* c. II, s. 1010-1011.
18 Ebî Fâdıl, *el-Fikru'd-dînî,* c. II, s. 1008-1011.
19 Ebî Fâdıl, *el-Fikru'd-dînî,* c. II, s. 1008-1011.
20 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn,* s.108.
21 https://www.turkcebilgi.com/aryanizm, Erişim: 05.07.2020.
22 Reşîd Selîm el-Hûrî, *Dîvânu'l-Karavî*, Sao Paulo, s. ب ك، ج ك (bk, ck).
23 Selîm el-Hûrî, *Dîvânu'l-Karavî*, s. ج ك (ck).

> *En son kalan kuruşumu, arkadaşımı, sevdiğimi kaybetsem de sadece Allah'ın lütfu kalsa o bana beni rahatlatacak ve yaşatacak umut olarak yeter... İyiliklerim Allah'tan, kötülüklerim kendimdendir. Böyle inanıyorum ben. Bana her bir musibet geldiğinde onu iyiye yormuşumdur.*

Hz. İsa'yı İslâm dini nasıl görmüş ve değerlendirmişse o da onu öyle değerlendirmeye başlamıştır. Yani Aryanizm veya Ariusçuluk'u tekrar ihya etmeye çalışmıştır. Aryanizm'in en tartışmalı tarafı Hristiyanlıktaki baba-oğul ilişkisiyle ilgilidir. Kısaca İsa'nın tanrısallığının inkârıdır. Cihâd Fâdıl'ın şair ile olan yakın ilişkisi şair hakkında yeni bilgiler elde etmemizi sağlamaktadır. Eskiden var olup fakat günümüzde olmayan Hristiyanlık anlayışının özellikle Arap Hristiyanlar arasında yayılmasını çok arzu eden şair, böyle bir anlayış sağlandığı takdirde tek din olmasa dahi iki kardeş dinin ortaya çıkacağını belirtmektedir.[24] Diğer taraftan bir şiirinde de tüm İncillerdeki öğretilerden farklı bir öğreti ile süslenmiş yeni bir İncil'in dahi inmesini arzu etmektedir.

Aslında şair, kendi dinini bile İslam'a yakınlaştırma gayretleri içindedir. Tüm bu çabaların ardında herhalde bazı sebeplerin yatmış olduğunu tahmin etmek o kadar zor olmamalıdır. Ona göre Hristiyanlar Arius'un Hz. İsa anlayışını benimserlerse Arapların büyük bir sorunu ortadan kalkacaktır.[25]

Bu konu ile ilgili vasiyetinde şunları söylemektedir[26]:

> *Kur'an'a hayran olduğum ve Peygamber'e (Hz. Muhammed'i kastediyor) sağlam imanımdan dolayı Hristiyan yazar arkadaşlarıma örnek olup Allah'ın dinine girmeyi düşünüyordum; ama dinimizde (Hristiyanlığı kastediyor) sonradan meydana gelen bir hatayı düzeltmeye öncü olmanın başka bir dine girmekten daha kapsamlı olacağını ve kabul göreceğini gördüm. Dolayısıyla bu konuda ilk atacağım adımın yeniden doğruya dönmek için küllenmiş Aryanizm'i ihya etmek olduğuna karar verdim. Böylece iki din arasında yaratılan engel ortadan kalkar ve karşılıklı oturan kardeşler gibi oluruz diye düşündüm.*

Yazarın vasiyetinde yer alan Aryanist Ortodokslukla ilgili düşünceleri maalesef yayımlanmamıştır.

Reşîd Selîm ve Ebû Tâlib

1977 senesinin yaz mevsiminde yazarın İslâm'a yakın durduğu anlaşılan vasiyeti gazetelerde yayınlanınca Reşîd Selîm el-Hûrî, birçokları tarafından hücuma uğrar ve bu çerçevede aleyhinde pek çok yazı yayımlanır. Arap dünyasında hacim bakımından en büyük divana sahip olan[27] ve yazmış olduğu şiirleriyle önemli bir konumu işgal eden şair birden istenmeyen adam ilan edilir. Bunun sebebi burada da belirtildiği gibi na'şının teşyiinde bir Müslüman din adamının da bulunmasını ve mezarının başına dikilecek basit bir ahşabın üzerinde bir haçla hilalin birbirlerine sarılmış bir vaziyette olmasını istemesiydi. Şairin Müslüman olma isteği kendi

24 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 109.
25 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 109.
26 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 109.
27 Muhammed Abdülğanî Hasen, *eş-Şi'ru'l-arabî fi'l-Mehcer*, (Kahire: y.y., 1962), s. 80.

iç dünyasında kabul edilebilir bir durumdu; ama bunu uygulama safhasına geçirmesinin -o toplumun katı ve baskıcı görüşleri dikkate alınırsa- zor olduğu görülmektedir. Yani bir anlamda korku psikolojisi şairi çevrelemiştir. Burada Ebû Tâlib'i tekrar hatırlamakta yarar görmekteyiz.

Bi'setten[28] sonra Ebû Tâlib, yeğeni Hz. Muhammed ile kendi oğlu Hz. Ali'nin gizlice namaz kıldıklarını öğrenince atalarının dinini bırakamayacağını söylemekle beraber yeğenini ömrünün sonuna kadar savunup koruyacağını belirtmişti. Nitekim o, Hz. Muhammed Mekkelileri açıkça İslâm dinine çağırmaya başladığı ve putları terk etmelerini istediği zaman ona muhalefet eden ve Hz. Muhammed'i kendilerine teslim etmesini isteyen müşriklere karşı durmuş, Hz. Muhammed'i onlara kesinlikle teslim etmeyeceğini söylemişti.[29] Hatta ölümünden önce, Hz. Muhammed, hiç değilse son nefesinde kelime-i şehadet getirerek şefaate nail olmasını rica etmişti. Ebû Tâlib ise müşriklerin, ölüm korkusundan dolayı Müslüman olduğunu ileri sürüp kendisiyle alay edebileceklerini söyleyerek onlara karşı küçük düşmek istemediğini belirtmiş ve Hz. Muhammed'in teklifine olumlu cevap vermemişti.[30]

Görüleceği gibi burada apaçık bir kompleks var. Kompleks var diyoruz, çünkü Müslüman olması halinde kendisiyle alay edilmesinden ve kendisinin küçük düşürülmesinden çekinmektedir. Kaldı ki hakikatin farkında olan Ebû Tâlib'in *"Atalarının dininden döndü dedirtmem"* ifadesi bir kompleksi yansıtacak en önemli göstergelerden birisidir.

Bazı Kanaatler

Kanaatimize göre Reşîd Selîm, Müslümanlığını dil ile ikrar edemeyince hiç olmazsa Arap Hristiyanlar arasında Aryanist Hristiyan inancı tekrar yaşama hâkim olur ümidiyle konuyu tartışmaya açmıştır. Aslında bu hedefini sonuna kadar götürme niyetini taşıyordu; ancak doksanı geçkin yaşı ve içinde yaşadığı mutaassıp çevre şairin önüne pek çok engel koymuştur.[31] Zaten kendi toplumu tarafından yalnızlığa itilmiş ve bu nedenle de ileride şartlar düzelir umuduyla uzlete çekilmiştir. Müslümanlığını uygulama safhasına koyması halinde ise başına neler gelebileceğini tasavvur etmek mümkün değildir. Kaldı ki onun İslam'ı övmesi bile çeşitli baskılara maruz kalmasına sebep olmuştur. Ne yazık ki Lübnan'da ve kendi çevresinde değişen hiçbir şey olmamış, sınıf ve mezhep taassubu devam etmiş ve hala da devam etmektedir.[32] Osmanlıların bu topraklardan çekilmesiyle söz konusu bölgenin daha fazla sorun yumağı olduğu düşüncesi son derece mantıklı görülmektedir.

Cenazenin teşyii esnasında katılanların pek çoğu şairin gerçekten hangi mezhepten ve dinden olduğunu sorguluyordu. Burası da ilginçtir. Hiç kimsenin, şairin düşünmüş olduğu ya da gerçekleştirmeye çalıştığı düşüncelerinden haberi yoktu.

---

28 Genel olarak peygamberlikle görevlendirme, özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesi anlamına gelen bir terim. Ahmet Lütfi Kazancı, "Bi'set", *DİA,* c.VI, (İstanbul: TDV, 1992), s. 217-218.

29 Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Tâlib", *DİA*, c. X, (İstanbul: TDV, 1994), s. 237.

30 Fığlalı, "Ebû Tâlib", s. 237.

31 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 112.

32 Konu ile ilgili genel olarak şu esere bakılabilir: Zahide Tuba Kor, *Ortadoğu'nun Aynası Lübnan*, (İstanbul: İHH Kitap, 2011).

Kanaatimiz, bizi onun korku psikolojisi ile İslâm'ını uygulama safhasına geçiremediği yönüne kuvvetlice itmektedir. Çünkü Lübnan toplumundaki dini guruplar görünüşte birbirlerine karşı müsamahakâr davranmaktalar; ancak arka planda birbirlerini bir kaşık suda boğmak için fırsat kollamaktadırlar. İslâm'ını ilan edememiş olan şairin Cihâd Fâdıl'ın ifade ettiği gibi hem bir Müslüman hem de Hristiyan (zahiren) olarak yaşadığı düşünülebilir. İfade edildiği gibi Hz. İsa'ya Tanrı gözüyle bakılmasını değiştirmeye çalışarak İslam ile Hristiyanlığı birbirine yakınlaştırmaya çalışması aslında İslâm'a duyduğu sevginin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

Reşîd Selim ve Nazîre Zeynüddin

Reşîd Selîm, çeşitli nedenlerden dolayı[33] 1913 senesinde göç etmiş olduğu Brezilya'da 45 sene gibi uzun bir süre kaldıktan sonra 1957 senesinde köyüne dönerek oraya yerleşmiştir. Burada kaldığı süre içinde Hz. Muhammed'in doğum kutlamalarına katılmış ve hem söylediği şiirler hem de yapmış olduğu konuşmalarında kullanmış olduğu ifadeler sanki çok samimi bir Müslüman tarafında serdedilmiş ifadelerdir. Bu konuşmalarından birisi şu şekildedir:[34]

> *Ey Muhammed, ey Allah'ın gerçek peygamberi, ey tüm filozofların üstadı, hatiplerin piri, ey bilginlerin en büyüğü, reformcuların en azametlisi, hedefi en soylu olan, hedefi en kapsamlı olan, çağrısı en doğru olan ve yolu en hidayet verici olan. Ben yakinen inanıyorum ki tüm felsefe ve ilimleri hususunda ümitsizliğe düşen; bütün bilginlerin metotlarından ümitsiz kalan insanlık bu düştüğü çıkmazdan ancak İslâm'a sarılması durumunda çıkacak, ruh dinginliğine kavuşacak, işini düzene sokabilecektir...*

İslâm'a bu kadar yakın duruşunun arkasında herhalde Nazîre Zeynüddin'le (1908-1977)[35] tanışmasının da bir katkısı olmalıdır. Şair, Nazîre Zeynüddin'le tanışmadan önce Hz. Muhammed ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadığını, Kur'an'ı ve hadisi okumadığını belirtmektedir.[36] 1927 senesinde Nazîre Zeynüddin'in *es-Süfûr ve'l-hicâb* adlı eserini alıp okuduktan sonra İslâm ve Hz. Muhammed hakkında aydınlatıcı bilgiye ulaştığını ve daha önce hiç sahip olmadığı düşüncelerle kuşatıldığını görmekteyiz. Hatta bu eseri okuduktan sonra düşünce dünyasında büyük değişiklikler meydana gelir ve *"...kim hadîs ve Kur'an'ın önünde yere kapanmaz!"* gibi son derece önemsenecek bir ifade kullanır.

Şahsiyeti İle İlgili Birkaç Söz

Şair, çok vakur ve ciddi bir şahsiyettir. Para gibi esiri olunduğu zaman insanı değersiz kılan maddi unsurlara hayatının hiçbir döneminde pek çok insanın aksine değer vermemiş ve hatta kazandıklarını da yardım maksadıyla ülkesine göndermiştir. Onun çok önemli olduğunu düşündüğümüz bir tasarrufunu anlatmak isteriz:[37]

---

33 Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı*: *Doğuyu Batıya Taşıyanlar*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), s. 41-53.

34 Cihâd Fâdıl, *Udebâ Arab Muâsirûn*, s. 113.

35 Lübnanlı Müslüman bir siyasetçi ve yazardır. 1908 senesinde İstanbul'da dünyaya gelmiş ve 1967 senesinde Beyrut'ta vefat etmiştir. Gazetecilik alanında çalışmış ve kadın hakları savunucuları arasında yer almıştır.

36 Reşîd Selîm el-Hûrî, *Dîvânu'l-Karavî*, (Sao Paulo: y.y., t.y.), s. (hm).

37 George Saydah, *Edebunâ ve Udebâunâ fi'l-mehâciri'l-Emrîkiyye*, (Beyrut: y.y., 1957), s. 328-329.

Şair, Sao Paulo'da bulunduğu sırada yazar arkadaşları kendisine bir ev satın almak için para toplamaya başlamışlar. Ancak Reşîd Selîm haberi duyunca çılgına dönmüş ve bu işten hemen vazgeçilmesini isteyerek toplanan paraların sahiplerine iadesini istemiş. Yazdığı mektupta bazı ifadeleri şu şekildedir:

> *...bu yaştan sonra benim isteğim vatanımda bir mezardır, gurbetimde bir saray değil. Kıt kanaat bana yeter, zenginlik hiç beni ilgilendirmiyor.*

Sonuç

Madem ki yazarı yazmaya iten, açığa vuramayıp bastırmak zorunda kaldığı istekleridir, o halde bunlar bir yolunu bulup kılık değiştirerek kendilerini eserde belli edecektir. İşte bu nedenle de bir sanat eserine yazarın bilinçaltında kalmış isteklerinin, korkularının vb. sembollerini taşıyan bir belge olarak bakılabilir.[38] Reşîd Selîm her ne kadar aleni olarak Müslüman olmak istediğini söyleyememiş olsa da onun yazdıklarından, İslâm, Hz. Muhammed ve Kur'an'la ilgili ve özellikle de Cihâd Fâdıl'a belirtmiş olduğu ifadelerinden dili ile aleni olarak ikrar edemediğini kalbi ile tasdik ettiği görüşünü çıkarmak mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Atlıoğlu, Yasin. *Lübnan Marunileri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

Ebî Fâdıl, Rabîa Bedî. *el-Fikru'd-dînî fi'l-edebi'l-mehcerî*, c. II, (Beyrut: y.y., 1992).

el-Hûrî, Reşîd Selîm. *A'mâlü'l-Karavî en-nesriyye*, (Beyrut: y.y., 1984).

el-Hûrî, Reşîd Selîm. *Dîvânu'l-Karavî*, (Sao Paulo: y.y., t.y.)

Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Tâlib", *DİA*, c.X (İstanbul: TDV, 1994) s.237-238.

Fâdıl, Cihâd. *Udebâ Arab muâsirûn*, (Beyrut: y.y., 2000).

Gökgöz, Turgay. "Lübnanlı Şair Reşîd Selîm el-Hûrî ve Mehcer Edebiyatına Etkisi", *Doğu Göç Edebiyatı*, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017).

Hasen, Muhammed Abdülğanî. *eş-Şi'ru'l-arabî fi'l-Mehcer*, (Kahire: y.y., 1962).

http://www.piramithaber.com/faydali-bilgiler/kompleks-nedir-h32277.html

https://www.turkcebilgi.com/aryanizm

Kazancı, Ahmet Lütfi. "Bi'set", *DİA*, c. VI, (İstanbul: TDV, 1992), s. 217-218.

Kompleks (psikoloji) - Vikipedi (wikipedia.org)

Kor, Zahide Tuba. *Orta Doğu'nun Aynası Lübnan*, (İstanbul: İHH Kitap, 2011).

Korku Psikolojisi - Şişli Terapi Enstitüsü (sisliterapi.com)

38 Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 151-152.

Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

Saydah, George. *Edebunâ ve Udebâunâ fi'l-mehâciri'l-Emrîkiyye*, (Beyrut: y.y., 1957).

Yazıcı, Hüseyin. "Reşîd Selîm el-Hûrî, Hayatı ve Şiiri", *Şarkiyat Mecmuası*, c. VIII (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), s.167-180.

Yazıcı, Hüseyin. *Göç Edebiyatı*: *Doğuyu Batıya Taşıyanlar*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002).

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 67-81
DOI: 10.26650/jos.2021.934984
Research Article

An Interpretation of the Novel *The Wedding of Zein* in the Specific of Allegorical Interpretation as Literary Text Analysis Method

Edebi Metin Çözümleme Yöntemi Olarak Alegorik Yorumlama Özelinde Zeyn'in Düğünü Romanının Bir Yorumu

İbrahim GÜNAYDIN[1]

[1]Mimar Sinan University, Faculty of Literature, Philosophy Department, İstanbul, Turkey

ORCID: İ.G. 0000-0002-2794-594X

Corresponding author:
İbrahim GÜNAYDIN (Dr.),
Mimar Sinan University, Faculty of Literature, Philosophy Department, İstanbul, Turkey
E-posta: ibrahimgunaydin1@gmail.com

Submitted: 08.05.2021
Revision Requested: 03.06.2021
Last Revision Received: 30.07.2021
Accepted: 30.07.2021

Citation: Gunaydin, Ibrahim. " An Interpretation of the Novel The Wedding of Zein in the Specific of Allegorical Interpretation as Literary Text Analysis Method". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 67-81. https://doi.org/10.26650/jos.934984

ABSTRACT

This article presents an analysis method for literary texts, basing on the authentic meaning of *allegory*. This method reveals itself as a text-centered critical analysis method. In this article, firstly, a brief etymological investigation of *allegory* was made. Then, some data determined as a result of the investigation were evaluated. These evaluations were aimed to form a basis for the methodological side of the article. On this basis, we attempt to infer the character of allegorical interpretation. The indicator of the word uttered is not always aimed. What is said may differ from what was aimed. This situation is frequently encountered in the arts of speech. Literary texts that consist of fiction can also contain this situation. Allegorical interpretation arises from such a possibility and builds itself on this possibility. Allegorical interpretation centering a literary text goes from the thing told to the thing aimed. There are signs in the telling. These signs actually relate to what is aimed. The allegorist as an allegorical interpreter tries to catch the meaning by making a critical analysis of these signs. Thanks to these signs, the aim is revealed. Therefore, this method perceives the narrartive of a literary text with this characteristic as a tool. In other words, according to the method, what is told in a literary text is actually a bridge for what is aimed to be told. This article practically realizes this method in the novel *The Wedding of Zein* by the Sudanese writer Tayyib Salih.

Keywords: Literary Text Analysis, Allegory, Allegorical Narrative, Allegorical Interpretation, The Wedding of Zein

ÖZ

Bu çalışma, *alegori* sözcüğünün otantik anlamından hareketle edebi metinlere dair bir çözümleme yöntemi sunmaktadır. Bu çözümleme yöntemi, metin merkezli eleştirel bir çözümleme yöntemi olarak kendisini ortaya koymaktadır. Bu yöntemsel çalışmada ilk olarak *alegori* sözcüğünün kısa etimolojik bir incelemesi yapılmıştır. Böylelikle inceleme sonucu tespit edilen birtakım veriler değerlendirilerek çalışmanın yöntemsel tarafına dair bir zemin oluşturulmak istenmiştir. Bu zeminle beraber metin merkezli eleştirel bir çözümleme yöntemi olarak alegorik yorumlamanın karakteri çıkartılmaya çalışılmıştır. Anlatıcı

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

tarafından dile getirilen bir ifadenin göstergesi her zaman hedeflenmeyebilir. Diğer bir ifadeyle dile getirilen, aslında amaçlanandan farklı olabilir. Bu duruma, konuşma sanatlarında sıklıkla karşılaşılır. Bir kurgudan oluşan edebi metinlerde de bu durum söz konusu olabilir. İşte alegorik yorumlama böylesi bir olasılıktan doğar ve kendini bu olasılık üzerine inşa eder. Edebi metinleri merkeze alarak eleştirel bir çözümleme yoluna giden alegorik yorumlama, ilgili edebi metinde dile getirilen ifadeden yola çıkarak amaçlanan şeye doğru giden bir yöntemdir. Nitekim metinde dile gelen ifadelerde birtakım işaretler vardır. Bu işaretler metin düzleminde gerçekte amaçlanan şeyle alakalı işaretlerdir. Bu işaretler sayesinde gerçekte amaçlanan şey ortaya çıkarılır. Dolayısıyla bu çözümleme yöntemi, bu özelliğe sahip bir edebi metnin anlatımını bir araç olarak algılar. Diğer bir deyişle, yönteme göre bu tür edebi metinlerde anlatılanlar aslında anlatılması gerekenler için bir köprüdür. Bu çalışma bu ilgili yöntemi Sudanlı yazar Tayyib Salih'in *Zeyn'in Düğün*ü adlı romanı özelinde pratik olarak gerçekleştirmektedir.

Anahtar kelimeler: Edebi Metin Çözümlemesi, Alegori, Alegorik Anlatı, Alegorik Yorumlama, Zeyn'in Düğünü

Introduction and the Methodology Presented in the Article

Allegory is a frequently used concept in the field of literature. It usually refers to the nature of a literary text. This concept is especially compared to other concepts used in the field of literature such as metaphor and symbol. Oftentimes these concepts are confused with each other. Therefore, they are intricately intertwined. However, the character of the allegory differs from these. This article focuses on the authentic meaning of allegory, leaving aside technical definitions and similarities with other concepts.

The aim of the article is to present a method of critical analysis on literary texts. The method intends to analyze literary texts based on allegorical narrative. Hence, religious texts are not covered by this method.[1] Moreover, every literary text is not the subject of this method. The primary search for a literary text within the scope of this method is that its narrative has an implicit expression. What determines that a literary text contains an implicit expression is the literary text. As a matter of fact, the text reveals itself with its content as an existence that explains itself in itself. This content is the nature of the literary text. The thing manifests itself in itself. Hence, it is the literary text that reveals the allegorical value. Value exists in existence. It is not given to existence. Besides, an allegorist as an allegorical interpreter, can determine the implicit expression in a literary text. In this determination, the allegorical value of the literary text is made further visible. As something manifests itself in itself, something else can also manifest that thing. The allegorist reveals that the literary text has an implicit expression by explaining the concrete, sensible and real elements in the text. The allegorical value of the literary text is mainly derived from the text or through the allegorist.

At the same time, the author who built the text is also active in this determination. The person who brings something to existence brings the thing to existence for a value. This person is determining a value. This value is attached to it. The author points to that value in that thing. Thus, it is possible to talk about three different ways to determine whether a literary text has an implicit expression or not: literary text, allegorist and author.

The Alegorist discloses an implicit expression with a text-centered critical analysis. The disclosure of implicit expression is a process. This process is linked to the relation that the allegorist has established with the literary text. The nature of this relation is intellectually fed from the concrete, sensible and real elements in the text. Thus, the allegory in the literary text becomes visible by it.

1 There is no mention of an esoteric interpretation here. It is known that the activity of allegorical interpretation of divine texts is mostly esoteric. Especially esoteric interpretations of the Bible and the Torah are evaluated under the title of allegorical interpretation. However, when this issue is examined it will be seen that the allegorical interpretation used for Bible stories or Torah passages is methodologically different from the allegorical interpretation put forward here. They are similar names with different references. Therefore, in this article, an esoteric interpretation is avoided. For this reason, this study does not mention such an interpretation method. On the other hand, it should be underlined that the ontological level of divine texts is different from the ontological level of literary texts. While the source of divine texts is God, literary texts are human products. The method put forward in this study was created by considering the ontological structure of literary texts. Therefore, religious texts do not fall within the scope of this method.

Expressions in the literary text are sometimes clear; sometimes it is not. Clear expressions tells directly what is being told. Thanks to these expressions, what is told is understood without the necessity of interpretation. Interpretation in this article is a kind of subjective explanation put forward to eliminate the obscurity in the text. Interpretation is also an opinion due to the subjective side. There is no need for interpretation in clear expressions in the text. In this case, the interpretation as something that differs from person to person and reflects the individual thoughts of people is not included in the clear expressions. Literary texts based on clear expression as is known lean on realism. Indeed realism as a literary movement, which can be considered as the application of positivism to literature, demands that what is seen is given as it is. Hence, it does not include implicit expression. Literary texts shaped through this literary movement considers to give directly what exists. Literary texts based on this trend are like a mirror against life. This mirror is used to reflect the existence as it is. Therefore, such texts tend to articulate what exists as it is. The meaning in such texts is not veiled.

The implicit expressions tell indirectly what is being told in the text. Unlike texts made with clear expressions what is being told in such texts is not given directly. Such literary texts want to explain what they want to tell with some expressions attributing to that thing aimed there. In literary texts created with implicit expressions what is actually meant to be told is absent on the visible face of the text. It is veiled. This veiled thing comes to light through connotation. The author places some symbols that allow connotation in the text for that shows what he actually aims to tell. For this, a symbolization is used by using the power of imagination in such texts. This symbolization is also a subjective fiction by the author. A narrative with these features implicit expressions, veiled meaning, symbols, connotations, symbolization, fiction, subjectivity is called allegorical narrative in this article. Literary texts shaped by allegorical narrative can be named as allegorical literary texts. The person who slants to the allegorical literary texts and brings out the meaning here is the allegorist.

For that allegorical literary texts are not easy to understand, it needs to be analyzed. This analysis should be of a critical nature. Critical involved in analysis is anatomizing and sifting. A critical analysis performed in this way in a literary text provides a strong interpretation. Therefore, the meaning of allegorical literary narratives is revealed through an analysis of it. This critical analysis is called allegorical interpretation in this article. The things that are in allegorical narrative and point to things aimed are determined and evaluated by alegorsit. This process started by the allegorist shows the process of producing meaning. The meaning that emerges in this process is a meaning of the literary text. It is a meaning from different meanings of the text because this method argues that every allegorist tries to seek a meaning and that all allegorical literary texts are suitable for it. Therefore the meaning of the literary text found by the allegorist is also an interpretation of the text. Therefore, this method avoids determining the real meaning of allegorical literary texts. In such texts, there are meanings appropriate to the context rather than the real meaning. The meaning put forward by an allegorist may be more appropriate than the meaning put forward by another allegorist.

If we characterize this situation in another way, what is happening here is perspectivism. The interpretation that emerges from the relation established by the allegorist with the literary text within the logical criteria is not a final interpretation. There is no certainty here, contrarily there are some perspectives. Therefore, there are strong and weak ones among the interpretations. This depends on whether the interpretation is methodical within logical criteria. The prerequisite for allegorical interpretation is the formal analysis of the relevant literary work. This means that the allegorical interpretation process begins with formal analysis. The purpose of formal analysis is to focus on what the literary text says. The events, characters, place and time in the literary text are determined. The fictional structure, expression language and style are revealed. Thus, it will provide a suitable environment for allegorical interpretation.

Allegory, Allegorical Narrative and Allegorical Interpretation

The word *allegory* is a combination of the Greek words *allos* (ἄλλος) and *agoreuein* (ἀγόρευσις).[2] *Allos* which means "another, different" is based on the word *all* (ἄλλ). This root word means "beyond, on the other side of, on the further side of, outside".[3] The Word *agoreuein* means "to speak, to tell".[4] The root of it is the word *ag* which means "to move", "to lead".[5]

As a result it can be said that certain meanings such as "to tell" and "to be beyond" are dominant in the linguistic representation of *allegory*. These meanings reveal that *allegory* is not an ordinary narrative. It is a narrative beyond the ordinary narrative. It is to go beyond the boundaries of ordinary narrative and to tell something in another field. This narrative is called an *allegory*. Hence, an ordinary narrative cannot be *allegory*. Therefore, *allegory* is defined as "veiled language".[6] Veiled language means that the narrative is veiled. Therefore, in such a narrative, it will be seen that the meaning is also veiled. The narrator, as the person using the veiled narrative, does not explain something clearly while describing it. In other words, he does not make a direct narrative. Instead, he prefers indirect/implicit expression. He tells what he aims to tell in this way. Thus, the narrator puts a veil over what he aimed. In this

2 Jon Whitman, *Allegory*, Cambridge: Harward University Press, 1987, p. 263; Biblissima, *ἀλληγορία*, Accessed January 17, 2021. https://outils.biblissima.fr/en/eulexis-web/index.php; Etymonline, *allegory*, Accessed January 25, 2021, from https://www.etymonline.com/search?q=allegory. www.biblissima.fr. This web address provides access to the following etymological dictionaries: Robert Scott (1867-1939) ve Henry George Liddell (1811-1898) *A Greek-English Lexicon* (1940), Wilhelm Pape (1807-1854) *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (1880), Anatole Bailly (1833-1911), *Bailly* (2020). *www.etymonline.com* This web address also provides access to the following etymological dictionaries.: Ernest Weekley (1865-1954) *An Etymological Dictionary of Modern English*, Ernest David Klein (1899-1983) *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford Üniversitesi *Oxford English Dictionary*, Robert K. Barnhart (1933-2007) *Barnhart Dictionary of Etymology*, Ferdinand Holthausen *Etymologisches Wörterbuch der Englischen Sprache*, Barbara Ann Kipfer ve Robert L. Chapman (1920-2002) *Dictionary of American Slang*.

3 Henry George Liddell & Robert Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, London: Oxford University Press, 1940, p. 67-68.

4 Ibid., p. 13-14.

5 Eric Partridge, *Origins A Short Etymological Dictionary Of Modern English*, e-Library: Taylor & Francis, 2006, p. 68.

6 Liddel & Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 69.

case, everything the narrator tells becomes the veil of what he actually aims to tell. *Allegory* necessitates the creation of a veiled language because of the essence that lies in its authentic meaning. This veiled narrative is called the allegorical narrative.

The narrator using a veiled narrative suspends the image. This image is an image of what he aims to tell. What is meant by the image here is appearance. With this suspension, the narrator hides what he is aiming for by leaning towards another appearance. It goes from an unmeant appearance to an image aimed. Therefore *allegory* which is a veiled narrative also means telling under another appearance. This also refers to a narrative under another image. Because of this feature of *allegory*, it is defined as follows: "*Allegory* is a description of one thing under the image of another".[7] The word "descriptive" in the definition is important. Indeed, allegorical narrative actually emerges with a descriptive intention. Because of that *allegory* is a description of what is not told but aimed. Therefore, the descriptive nature of allegory reveals that it is a model of explanation.

Derrida points to this veiled side of allegory while analyzing Paul de Man's *Allegories of Reading*.[8] *Allegory* refers to something else in the sum of the words that make up it. *Allegory* always says something different than what it gives. Hence, the appearances of the allegorical narrative can be deceiving. However, what is visible as appearances points to the invisible with its deceptive identity, and what is visible is also important for this reason all the time.

What is expressed in the veiled narrative actually refers to one thing. In other words, whatever is told in the narrative field signifies what is untold but aimed. Therefore, there are actually two fields in allegorical narrative:

1. Visible field,
2. Invisible field.

There are explanations and descriptions in the visible field. All of these exists for the invisible field. Because the thing aimed is in the invisible field. The visible field is the field of image. Thanks to the field of image, the invisible field is reached. The visible field is like a bridge. Without this bridge it is not possible to reach the invisible field. As pointed out above thanks to some concrete sensible and real elements in the visible field, reach becomes possible. The elements here are open to everyone. In other words anyone can understand them. They are indicators that sign the invisible field. The indicator is signed as a linguistic term. It should be noted that what is signified in these signs, is not fixed. This means that it may differ from person to person. Indeed, the signifier in these signs is something that can be understood. The signified is revealed by being exposed to an intellectual action. Intellectual action is a process. This is also the process of producing meaning. Allegorical interpretation emerges in this context. Determining and critically analyzing these elements in the visible field reveals the interpretation seen as one of the meanings of the text.

---

7 Etymonline, *allegoria*, Accessed January 18, 2021. https://www.etymonline.com/search?q=allegoria.

8 Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1988, p. 34.

Literary text is the visible field. Allegorical interpretation moves in this field. This field needs to be resolved methodically. It moves from this field to the invisible field. This invisible field cannot be fully penetrated. However, interpretations can be made regarding this field. As stated above this interpretation may be strong or weak. In order for the interpretation to be strong, the elements in the visible field should be analyzed meticulously. Each interpretation shows a meaning. The difference in this meaning depends on the position at which the interpreter stands. What a literary text tells directly reveals a single signified, while what it means will change according to the allegorist's perspective. Perspectivism in the process of producing meaning not an arbitrary relativism. Thus, the allegorical interpretation is a text-centered critical analysis method and the interpreter as an allegorist must carefully analyze the text in order to reach a strong meaning. Therefore, in this method, the meaning of the literary text is what the interpreter understands.

In order to better understand the authentic meaning of the allegory, it is useful to consider Plato's cave allegory. Plato tells something to Glaucon through Socrates in the *Seventh Book* in *Republic*. What Socrates is telling is a thing designed. In this design, there are events and situations. This design is essentially a model of explanation and description. Socrates wants to point to a thing through this narrative he designed. This is exactly the description of one thing under the image of another. In other words, Socrates tells something. However, he aims for another with what he is telling. He points to what is not visible through what is visible. In this context, allegory is a representation. The narrator has set up a representation by establishing subjective relations between the visible and the invisible. Therefore, *allegory* is a fictional representation. The distinctive features in this fictional representation reflect and symbolize the invisible. As an act of representation and/or symbolization, allegory essentially reflects a thought. The narrator directs a mirror to his own thoughts through allegory and tries to reflect what he thinks to the outside world.

An Interpretation of *The Wedding of Zein* Through Allegorical Interpretation

Before entering the allegorical interpretation process of the novel *The Wedding of Zein*, a brief information will be given about the novel and its author. Then, some elements in the novel, setting the ground for allegorical interpretation will be mentioned. After these are done, the allegorical interpretation of the novel will begin.

The Wedding of Zein was published in Arabic in 1962 and translated into English in 1968 by Denys Johnson-Davies. Within the realm of Arab literature, the book is considered a classic. The novel which many research articles, theses and examinations have been made about has been translated into many languages including English, German, French, Spanish, Persian, Turkish, and Polish. In addition in 1976 this novel was adapted with the same name to the

film directed by Khalid Al Siddiq.[9] Salih is one of the Arab world's top authors. He was born in 1929 in the northern Sudanese village of Marawi to a family of Arabian origin. He was educated first in Islamic schools like other children of the village. After studying at British educational institutions such secondary school and high school in his region he graduated from University of Khartoum with a Bachelor of Science. After working as a teacher for a while in Sudan he went to London for education in the University of London in the United Kingdom. He worked for the British Broadcasting Corporation's (BBC) Arabic Service for more than 20 years and In 1974 he resigned from there. Later he became director general of the Ministry of Information in Doha, Qatar. The last ten years of his working career, he spent at UNESCO.[10] Salih who started writing in London in the 1950s published stories such as Douma Wad Hamid and A Handful of Dates. Starting from the 1960s he has written novels exceeding national borders such as *Season of Migration to North* (1966), *Bandarshah* (1971), *Maryud* (1978).[11]

The main character of this novel *The Wedding of Zein* is Zeyn who is at the center of the novel. The main event on which the novel is based is the wedding of Zein. Zein is a character who stands out with his extreme ugliness and unimaginable different behaviors. Clear expressions about the historical time of the events in the novel are not mentioned in the text of the novel but the time in which the novel takes place can be determined by analyzing the historical elements in the novel. The time period extracted through the processing of historical elements is from the 1950s to the 1960s. The events of the novel most likely take place in this date range. There are clear expressions in the novel about the setting of the novel. This setting is in a village on the Nile in the Northern State of Sudan. Consequently, the plot of the novel is the wedding of someone named Zeyn who has a freakish character in all aspects, in a village on the Nile in the Northern State of Sudan in the 1950s, with Ni'ma who is one of the most beautiful girls in the village. Another important character of the novel is a dervish named Haneen. As can be seen below the relationships between this dervish and Zein carry a part of the message the novel wants to convey. Mahjoub, Imam, Headmaster are among the other important characters.

In this article, the allegorical interpretation of the novel will be shaped over a few elements in the novel. These elements can be summarized as follows: the setting of the novel, the main character Zein's relations with Haneen and Ni'ma, the attitudes of characters such as Mahjoub, Imam and Headmaster.

9 Wail Seddiq Hassan, *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003, p. x.

10 John Charles Hawley, *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press, 2001, p. 397; Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2021, February 14), *Al-Ṭayyib Ṣāliḥ*. Accessed February 30, 2021 Encyclopedia Britannica. https://www.britannica.com/biography/al-Tayyib-Salih.

11 Constance E. G. Berkley, "El Tayeb Salih, The Wedding of Zein", *Journal of Arabic Literature, 11*, (1980), p. 105-114. Accessed March 30, 2021. http://www.jstor.org/stable/4183036; Hassan, *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction*, p. x-xı.

Small, large, with or without a garden; many different styles of houses, squares, bazaars, commercial shops in the market, cultivated lands, highways connecting cities, mosques, oases, health, social and administrative institutions, groups of different lineages, people with different ideologies, conflicting classes or compromising classes, children, young, old, different age groups, cemetery, entertainment activities, weddings, funerals, births, deaths… A village is depicted with each of these in the novel.

Some expressions in the novel on these attributes are as follows:

"Zein himself was at the well in the centre of the village, filling the women's pitchers for them and indulging in his usual antics".[12] "Badawi was well-off, possibly the richest man in the village".[13] "No sooner had the inhabitants of the village accustomed their ears to that than to their amazement they saw Seif ad-Din repairing the mosque for the Friday prayers".[14] "The Headmaster did not use the expression 'chap' or 'man' like the other villagers, but would begin his sentences by using the phrase 'my dear fellow".[15] *With schools being set up in the village, also a hospital and an agricultural project, it was they who were the contractors and overseers; they who made up the committees responsible for everything*.[16]

There is no mention of the name of the village. If this village had been given a name, the village could be limited at the imaginary level. As a matter of fact, naming something is to make it distinct among similar ones and to put a limit on it. The author avoided such a limitation leaving it unlimited at the imaginary level. This is important in stimulating the reader's imagination. Considering the above attributes of this village, every residential place in the world is similar to this place. These attributes of the village are present in every residential area. Because, wherever there are people, there is nothing more natural than these things. All the attributes of the village depend on the human factor. Everything, from the educational institution to the social structure of the village, from its bazaar to its cultivated land, is shaped by people. As a result, although this village geographically shows a residential area in the Northern State of Sudan, it actually symbolizes a place where all humanity has lived, it is the world. The world, with its spatial features, shows every place in which human life takes place. It is human life that makes the world world.

This interpretation of the village in the novel is allegorical. As a matter of fact, this interpretation was arrived at by going from the visible field to the invisible field and from expressions in the novel to what is actually aimed. On the other hand, what allows such an allegorical interpretation made above are the signs in the narrative of the novel, as can be seen above. These signs were able to establish relationships between the two fields. The visible

12 Tayeb Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*. (D. Johnson-Davies, Trans.). New York: New York Review Books, 2011, p. 48.
13 Ibid., p. 77
14 Ibid., p. 83.
15 Ibid., p. 88.
16 Ibid. p. 98.

field in this novel is a certain geographically bordered village, while the invisible field is everywhere human life occurs.

On the other hand, the village which is a symbolic element in which human life continues and flows, should also be evaluated on its structures. On the one hand the village has a bazaar, a shop, “madrasah”, on the other hand it has a mosque and a religious education institution “kuttab”. Each building in sight has its own workplace. However, when a commercial shop and a mosque are considered thoroughly it will be seen that this situation actually refers to the material and spiritual. Each of these structures is a symbolic element when evaluated on either of these two sides. “Madrasah” as a place where modern education is given in the village symbolizes secularity, while the “kuttab”, a religious place of education, represents spirituality. The mosque as a place of worship and the tobacco shop inside the bazaar have the same functionality.

The allegorical aspect of the novel refers to the existence of each of these structures through human factors. Humans are the reason for the existence of all structures in the village. In this context, humans represent the material in one aspect and the spiritual in the other. Therefore, people consider these two aspects while constructing the village. People who have these two aspects do this in order to nourish both sides by not making any discrimination. In other words, a person cannot ignore and marginalize one of them while accommodating the other.

People with very different characters live in this world. Some of these people are like Zein, others are like Haneen. Naturally, not all people are like these two characters. However, the novel tries to create a thought through these two characters. Namely the novel tries to show some things with these. These two characters are actually symbols that refer to other things. As stated above, the village was not actually just a village. Likewise, these two characters are not just two characters. They will show what is beyond the visible. As mentioned above, the authentic meaning of allegory also shows beyond the ordinary. In the novel, Zein usually eats, drinks, loafs, likes to talk, wanders, walks about, has fun, dances, sings, capers, laughs, cachinnates, flirts, loves, falls in love.

Some expressions in the novel on these attributes are as follows:

The children gathered round him and began chanting, ‘Zein’s getting married. -Zein’s getting married,’ while he hurled stones at them, tugged at a girl’s dress, prodded a woman in her middle, or pinched another’s thigh; children laughed, the women shrieked and laughed, and above all this laughter could be heard the laugh that had become part of the village ever since Zein was born.[17] “On the way from the kitchen to the diwan Zein dawdled along, eating the choicest bits from the dish he was carrying, so that on arrival it was all but empty”.[18] “The story of Zein’s love for Alawiyya the daughter of Mahjoub is the latest of his romances”.[19]

17 Ibid., p. 48.
18 Ibid., p. 50.
19 Ibid., p. 53.

-Hear ye, people of the wedding, men of the dance, Zein has come to you. And with a leap Zein would land like Destiny herself in the dance circle. Suddenly the place would quicken into life, for Zein would have imbued it with new vigour.[20]

He lives to the fullest all things that are in the material aspect of life. With these attributes, Zein represents the secular aspect of life in the world. Haneen prays, eats less, drinks less, talks less, does not like socializing with people, lives in seclusion, lives a life of asceticism.[21] With these attributes, Haneen is in a different position from Zein. Haneen means "longing" in the dictionary. This longing is a craving for spirituality in a world where the material aspect is overwhelming. Hence, Haneen also represents the spirituality of this world. Zein means "beautiful" in the dictionary. Zein's aforementioned attributes also point to the beauty in the world.

These lifestyles in two different dimensions of life can understand and nurture each other and live with each other very well. The novel establishes a relationship between Zein and Haneen in order to show this situation. With this relationship, two aspects that seem apparently opposite to each other are intertwined and lived together without any negative situation. This situation gives the following message: The life of the world exists in both secular and spiritual aspects. The village people represent all the people who live in this world and have different ideas. While some of these people shape their lives with the material side of the world, some of them live only in the spiritual aspect. Those who live these two dimensions of life are few. As a matter of fact, there are few people like Zein or Haneen in the village.

Everyone should benefit from these two aspects. Despite all his material aspects, when Zein sees Haneen he leaves this lifestyle aside and takes care of him. In spite of all his spirituality, when Haneen sees Zein, he spends a long time with him and lives the material life. One of these two aspects of life may be more dominant in your life. As seen in Zein, you can experience the material side of life to its fullest. As you can see in Haneen, you take the material side of life out of your life at the maximum level and you live the spirituality with all of yourself. However, if only one of these two aspects dominates your life, then you are a lost person. Thus, worship, abstinence from all pleasures and asceticism does not indicate life. At the same time to taste all the pleasures of the material side of life is also not real life. Life in this world exists in both material and spiritual aspects. It is wrong to prefer one and to take the other out of life. Life is a whole in these two aspects. The human is in life with these two aspects. In this context, Zein and Haneen, together with their symbolic values, refers to these two situations of human being. The novel opposes the breakdown and division of these two aspects in life and human being and doesn't allow this.

Ni'ma who is another character in the novel, carries two aspects. She among the girls of the village is charming, stately and beautiful. She is a girl that everyone admires with her beauty.[22] Thus, Ni'ma represents the material aspect of life with these features. She also symbolizes

20 Ibid., p. 68.
21 Tayeb Salih, *Urs Al-Zein*, Beirut: Dar Al-Ceal, 1997, p. 22; Salih, *Urs Al-Zein*, (2011), p. 58.
22 Salih, *Urs Al-Zein*, (1997), p. 32-33; Salih, *Urs Al-Zein*, (2011), p. 61-62.

spirituality with her pure and disinterested faith. When Zeyn sees Ni'ma, he throws aside all his flirting, all his pranks, all his idleness, and shows his respect for the spiritual from a very high veil.

Zein will marry Ni'ma who has these two aspects. It is important that these two aspects of life come together; however, this must be through consent, not using violence. Namely with violence, these two aspects cannot coexist. Ni'ma and Zein's consent to this marriage represents the peace between these two aspects. Izza who is Zein's first love and Haliema who is the other love are people who are lacking spirituality in spite of that they stand out with the material aspect. These two characters symbolize the person who is left unfinished by missing one of these aspects of life. As a matter of fact, Izza did not oppose her father's exploitation of Zeyn. Halieme despised Zein. Thus, they have shown that their spiritual aspects are lacking. However, Ni'ma who comes from a noble and wealthy family, never despised Zein. As in the novel, she ventured to confront her family by marrying Zein, who looks like a freak and belongs to the lower class.

Mahjoub represents someone who tries to solve everything with his mind,[23] because he sees the material aspect of life, and who has doubts about believing in spirituality because he has not witnessed or experienced anything about the spiritual throughout his life. After the incident of Zein, Haneen and Seif ad-Din, Mahjoub's doubts about the spiritual dimension of life disappeared. Thus, it has expanded the range of interpretation of the events that take place in life.

The common point of the Imam and the headmaster is that they represent an institutional structure. Imam represents spirituality. The headmaster also represents the material. Such an idea can come to mind. However, this is not the case.[24] In the novel, the imam is someone who does not respect people who represent the spiritual dimension of life like Haneen. The headmaster also denies this aspect of life; It prefers to explain all events, facts and situations by rationalizing. This is one of the common points of the imam and the headmaster; their refusal to accept spirituality. In this context, the novel points out that the institutional is in connection with the rational. Another common point is that their names are mentioned in the novel. They are characters without names. Their institutional aspects are at the forefront. With these features, they once again show that they are the representatives of institutionalism. On the other hand, they both oppose the marriage of Zein and Neame, which represents the intertwining of the spiritual and the material and also they don't like Haneen.

There are some signs in the novel about the beliefs of the village people. As understood from these signs, it is seen that this belief is Islam. However, why does the novel not give the name of this religion explicitly, even if somehow? In the answer to this question, it is possible to see once again that the novel attaches importance to allegorical narrative. As

23 Salih, *Urs Al-Zein*, (1997), p. 49-50; Salih, *Urs Al-Zein*, (2011), p. 84-85.

24 Salih, *Urs Al-Zein*, (1997), p. 73-77-33; Salih, *Urs Al-Zein*, (2011), p. 97-99.

has been seen so far, the allegorical aspect in the novel strives to point to the universal. This situation aims at the universal, namely independent of people, institutions, frozen ideas that are paralyzing life. In other words, it tries to show what concerns all humanity. Therefore, a certain religion, followers, rituals and similar things are not important. The important thing is belief. This belief may be Islam, Christianity, Judaism or a similar religion. This village could be somewhere in Europe or Asia or North America. Between the lines of the novel, there would be signs showing this belief. In this context, Haneen could have been a monk, a church instead of a mosque, and a priest instead of an imam. Therefore, everything about Islam as a belief represents another belief.

It is possible to interpret many elements in the novel by these two aspects of life. These two aspects of life are presented to the reader by preferring implicit expression instead of direct expression. There are allegories in this implicit expression as veiled language or visible and invisible fields. Therefore, the narration of the novel is allegorical. There are many intertwined allegories in the novel. However, it should be noted that all intertwined allegories actually represent a single allegory. This allegory shows that life has two aspects and it is necessary to perceive it with these two aspects. As seen above, the village, buildings, Zein, Haneen, Niema, Izza, Haliema, Mahjoub, Imam, and headmaster are all an allegory in themselves. But ultimately, all of them are tools that serve the main allegory.

Conclusion

The allegory that authentically refers to the implicit narrative has two fields; visible and invisible. The field seen is the field of the text in which the narrative is made. The invisible field is the field that the narrative in the text wants to show. In other words, there are two things in allegory: the implied and the expressions of the narrative of the literary text. Allegorical interpretation based on the concept of allegory aiming at the analysis of literary texts moves from the visible to the invisible area. The thing implied in the allegorical narrative shows itself through the expressions of the narrative. What is meant to be expressed in literary text can be known through the expressions of the literary text. The first task of the method of allegorical interpretation is to focus on what the literary text tells directly. Therefore, the first step in allegorical interpretation is the formal analysis of the relevant literary text. The concrete elements obtained through this formal analysis provide both opportunity and space for allegorical interpretation. These elements in the visible field are in a connection with the invisible area. The allegorist, as the text analyzer, exposes this secret link.

After the first stage is passed, it is possible to move to the second stage. Allegorical interpretation offers a text-centered critical method in literary texts based on allegorical narrative, led by the allegorist. This method contains two important elements; text and allegorism. The allegorist's perspective solves the allegory of the text. This method, which is based on a kind of perspectivism, predicts that literary texts shaped over allegorical narrative can have

many meanings. The interpretation put forward by the allegorist who turns to the literary text for the purpose of analysis is only one of the possible meanings of the relevant text. This approach, which strongly rejects rigid relativism, avoids haphazard attempts at interpretation and recommends a systematic and logical interpretation of the text.

This method of critical analysis text-centered which is named as allegorical interpretation practically realizes itself in the novel *The Wedding of Zein* by Sudanese writer Tayeb Salih. Places, persons, some relationships between people, some items, some situations of the novel were allegorically interpreted. Allegory seen in all pages of the novel is that life has two aspects, one is the material, the other is the spiritual aspect. These two aspects are the whole and inseparable. Choosing one over the other corrupts life. A single window shallows life. It makes people narrow-minded. It makes it conservative. Indeed, life also is a whole. These two aspects of life do not fight each other. Instead, they feed each other. They live in peace. People of these two aspects are unbroken, completed, undivided and whole people. People who have one of these also are broken, incomplete, divided and unwhole people.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abbas, A. 46-60, 1974. "Notes on Tayeb Salih: Season og Migration the The North and The Wedding of Zein". *Sudan Notes and Records, 55*, 46-60. Accessed March 30, 2021. http://www.jstor.org/stable/42677954.

Berkley, C. E. G. "El Tayeb Salih, The Wedding of Zein". *Journal of Arabic Literature, 11*, 105-114,1980. Accessed March 30, 2021. http://www.jstor.org/stable/4183036.

Biblissima. *Ἀλληγορία*. Accessed January 17, 2021. https://outils.biblissima.fr/en/eulexis-web/index.php.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2021, February 14). *Al-Ṭayyib Ṣāliḥ*. Accessed February 30, 2021 Encyclopedia Britannica, from https://www.britannica.com/biography/al-Tayyib-Salih.

Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée,1988.

Dwds. *Allegorie*. Accessed January 18, 2021, from https://www.dwds.de/wb/Allegorie.

Etymonline. *Allegoria*. Accessed January 18, 2021. https://www.etymonline.com/search?q=allegoria.

________. **al*. Accessed January 22, 2021, from https://www.etymonline.com/word/*al-.

________. *Agora*. Accessed January 24, 2021. https://www.etymonline.com/word/agora?ref=etymonline_crossreference.

________. *Allegory*. Accessed January 25, 2021. https://www.etymonline.com/search?q=allegory.

Hassan, W. S. *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

Hawley, J. C. *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. London: Greenwood Press, 2001.

Liddell, H. G., Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press, 1940.

Man, P. de *The Retoric of Temporality*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.

Partridge, E. *Origins A Short Etymological Dictionary Of Modern English*. e-Library: Taylor & Francis, 2006.

Plato. *The Republic of Plato*. (Allon B. Trans.). New York: Basic Books, 1991.

Salih, T. Urs Al-Zein, Beirut: Dar Al-Ceal, 1997.

Salih, T. *The Wedding of Zein And Other Stories*. (D. Johnson-Davies, Trans.). New York: New York Review Books, 2011.

Whitman, J. *Allegory*. Cambridge: Harward University Press, 1987.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 83-107
DOI: 10.26650/jos.2021.947796
Araştırma Makalesi / *Research Article*

Türk Öğrencilerin Çince Okuduğunu Anlama Becerisi Gereksinim Çözümleme Çalışması*

Turkish Students' Needs Analysis for Chinese Reading Comprehension Skills

İsmigül CANTÜRK[1]

* Bu çalışma "Çincede Okuduğunu Anlama Becerisine Yönelik Bir Ders Aracı Geliştirme Çalışması" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

[1]Düzce Üniversitesi, Hakime Erciyas Yabancı Diller Yüksekokulu, Düzce, Türkiye

ORCID: İ.C. 0000-0001-8827-3449

Sorumlu yazar/Corresponding author:
İsmigül CANTÜRK (Dr. Arş. Gör.),
Düzce Üniversitesi, Hakime Erciyas Yabancı Diller Yüksekokulu, Düzce, Türkiye
E-posta: ismigulavci@duzce.edu.tr

Başvuru/Submitted: 04.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 30.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 08.08.2021
Kabul/Accepted: 10.08.2021

Atıf/Citation: Canturk, Ismigul. "Türk Öğrencilerin Çince Okuduğunu Anlama Becerisi Gereksinim Çözümleme Çalışması". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 83-107.
https://doi.org/10.26650/jos.947796

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Çince öğretiminde dört temel dil becerilerinden biri olan okuma-anlama dersi için, Türkiye'de lisans düzeyinde eğitim gören öğrencilerin gereksinimlerini belirlemektir. Öğrenci gereksinimleri için mezun öğrenci, öğretmen ve yabancı uyruklu öğrencilerin görüşlerine başvurulan bu çalışmada, sormaca ve görüşme teknikleri kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu Çince lisans programlarından 121 Türk öğrenci, 79 Çince öğrenen farklı anadile sahip öğrenci, 6 Türk öğretmen, 10 anadil konuşucusu öğretmen ve 10 mezun öğrenciden oluşmaktadır. Sormaca yoluyla elde edilen veriler, frekans ve yüzde değerleri alınarak hesaplanmıştır. Ayrıntılı oluşturulan sormaca ve görüşme sonuçlarından elde edilen bulgular değerlendirilerek Türk öğrencilerin gereksinimleri belirlenmiştir. Araştırma sonucunda, okuma-anlama derslerinde öğretmenler, okuma-anlama becerisinin geliştirilmesi için strateji ve tekniklerle dolu etkinliklere öncelik vermelidir. Mezun öğrenciler de aynı görüşü desteklemektedir. Çok sayıda çeşitli etkinliklerle strateji ve teknik farkındalığının arttırılması gerekir. Öğrencilerin stratejilerin öneminin farkında olmalarına rağmen yeterli strateji, teknik kullanmadıkları görüşme sonuçlarından anlaşılmıştır. Belirlenen öğrenci gereksinimleri, dil öğretiminin temeli kabul edilen okuma-anlama becerisine ilişkin yapılan çalışmalara, dersi veren öğretmenlere daha ayrıntılı ve öğrenciye odaklanan ders izlenceleri hazırlamaları ve uygulamaları açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Çalışmada yapılan gereksinim çözümleme okuma-anlama becerisinin kazandırılması ve öğrenme çıktılarının hedeflenen düzeye ulaşmasına olanak sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Yabancı dil olarak Çince, Okuma-anlama becerisi, Gereksinim çözümleme

ABSTRACT

This study determines student needs for Chinese reading comprehension skills, one of the four basic language skills in teaching Chinese as a foreign language at the undergraduate level. Questionnaires and open-ended interviews were used for data collection, and graduate students, teachers, and foreign students were consulted about students' needs. The study group consisted of 121 Turkish students from Chinese undergraduate programs, 79 students with different native languages learning Chinese, 6 Turkish teachers, 10 native language

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

speakers, and 10 students in Chinese graduate programs. Questionnaire findings were calculated as frequencies and percentages. Students' needs were determined by evaluating the detailed questionnaires and interview results. Results indicated that teachers should prioritize activities with varied strategies and techniques for development of reading comprehension skills. Graduate students supported these results. Strategies and reading-technique awareness needs to be increased through a large number of varied activities. Although students were aware of strategies' importance, interview results revealed their strategies and techniques to be inadequate. Knowledge of students' needs, as determined in this study, will benefit instruction in comprehension skills—accepted as the basis of language teaching—to help teachers prepare and implement a more detailed, student-focused syllabus. Finally, the needs analysis will enhance students' acquisition of reading comprehension skills and facilitate learning outcomes to reach the targeted level.
Keywords: Teaching Chinese as a foreign language, Reading comprehension skills, Needs analysis

EXTENDED ABSTRACT

Besides listening, reading is a receptive skill. As one of four skills, reading is crucial for literacy.

Reading is defined as voicing written symbols and reaching meaning, while reading comprehension is defined as more complex processes: comprehension, interpretation, and synthesis. Lapp and Flood (1986) assert that comprehension has three levels: (1) literal comprehension (reading the lines), (2) inferential comprehension (reading between the lines), and (3) critical comprehension (reading beyond the lines). In general, reading is a complex information processing skill by which the reader interacts with the text to comprehend it and to create a meaningful context. According to Grabe and Stoller (2011), reading consists of fluency, interaction, strategy, purpose, comprehension, learning, and linguistic processes. Furthermore, various sub-skills are required for successful reading. General purposes of reading are to search for simple information, to skim, to search for information for needs, to learn from text, and to read for general comprehension. To achieve these purposes, learners must practice basic reading skills, strategies, and techniques.

Chinese is usually called a logographic writing system because in written Chinese, the basic units are characters, typically morphemes. While many Chinese characters are free morphemes or words themselves, the number of characters is finite, and most Chinese words are multimorphemic and represented by multiple characters in print. Teaching and improving reading and reading comprehension skills in a non-alphabetic language such as Chinese is possible with planned and language-specific studies. Since different types of students have different language needs, course content and the program should correspond with student needs.

Needs analysis involves determination of materials, methods, strategies, and techniques appropriate for language content and the learning process to be used with a certain learner group. Needs analysis is thus a process of determining learners' needs and arranging the program according to the needs. In teaching Chinese as a foreign language in an academic context, needs analysis is a necessary component for designing a syllabus, tasks, materials, and evaluations. According to Long (2005), the determination of learner needs in foreign language teaching is a prerequisite that has become increasingly important for efficient course design.

The present study aims to determine students' needs and teacher opinions for learning Chinese as a foreign language at the undergraduate level in Turkey. For the study, opinions of native-speaker teachers, Turkish teachers, graduate Turkish students, and students with different native languages were investigated using a questionnaire and standardized open-ended interviews as data collection techniques. Study participants were 121 Turkish students, 6 Turkish teachers, 10 graduate students, 10 native-speaker teachers, and 79 students with different mother tongues learning Chinese. To analyze the data, percentages and frequencies were used for questionnaire responses and a code system for interview transcripts. Information collected from interviews identified the necessary reading skills and strategies that students should achieve.

Major findings were that the majority of students searched unknown words before reading and that they need new, varied strategies for pre-reading. Strategies and reading-techniques awareness needs to be increased through a large number of various activities. Although students were aware of strategies' importance, interview results revealed that their strategies and techniques were inadequate. Recommendations include using varied reading strategies in pre-reading, required reading materials with varied content areas and varied text types, and reading materials selected according to students' individual interests.

1. Giriş

Yabancı dil öğretimi programlarında, okuma ve dinleme becerileri, anlama erişimin yazı ve söylem yoluyla gerçekleşmesi nedeniyle alıcı beceriler olarak sınıflandırılır.[1] Okuduğunu anlama becerisi, anlamlı girdi sağlayan alıcı becerilerden olmakla birlikte, diğer dil becerileri arasında görece daha geliştirici özelliğe sahiptir. Okuma, öğrencilere geniş sözvarlığı, dilbilgisi sunar ve okuduklarından hareketle bir metnin nasıl oluşturulacağını gösterir. Okuma, sadece yazma becerisini geliştirmekle kalmaz aynı zamanda diğer tüm beceri yetkinliklerini arttırır (Krashen 1982).[2]

Genel anlamda okuma, yazılı sembolleri seslendirme ve anlama ulaşma olarak tanımlanırken okuduğunu anlama ise kavrama, yorumlama ve sentezleme olarak daha karmaşık bir süreçler olarak tanımlanır. Grabe ve Stoller (2011)'e göre okuma akıcılık, etkileşim, strateji, amaç, kavrama, öğrenme ve dilsel süreçlerden oluşur ve başarılı okur olmak için çeşitli alt-beceriler gerekir.[3] Bu alt-beceriler çeşitli özelliklere göre sınıflandırılmıştır. Okuma alt-becerileri öğrenilen dilin ortografik yapısına göre farklılık gösterse de sözcük tanıma için çözümleme yapma, seslendirme ve sözcükleri otomatik tanıma okumanın ilk basamağı kabul edilir. Sözcük ve tümce seviyesinden dilsel bilgi yoluyla anlam çıkarma, tümce anlamları metin bağlamına göre birleştirip anlama. Basit anlama düzeyinden sonra ise kavramaya yardımcı söylem yapılarını anlama, okuma için çeşitli okuma stratejilerini kullanma, artalan bilgilerini kullanma, eleştirel okuma, değerlendirme, yorumlama ve sentezleme olarak üst bilişsel becerilere doğru ilerler.

Alfabetik olmayan dillerden olan Çincede okuma ve okuduğunu anlama süreci, Çincenin yazı sistemi ve biçimbilimsel yapısına bağlı olarak im, parça ve sözcük düzeyinde ve metin düzeyinde olarak incelenir. Çincenin en temel dil özelliklerinden biri yazı sisteminin imlere dayanması, çok sayıda tek heceli eş sesli sözcüğün bulunması ve dört ses tonunun bulunmasıdır. Dolayısıyla sesli okumada ses tonları anlam belirleyici olarak oldukça önemlidir. Yazılı sözcükleri okuma ve okuduğunu anlama alfabetik dillere göre oldukça karmaşık bir işlemleme süreci gerektirir. İm yapısal özelliklerinin çizgi, parça ve sözcük düzeyinde öğrenilirken aynı zamanda sesletim ve ses tonunun birlikte düşünülür. Çincede im-ses arasında bağlantı alfabe olmaması nedeniyle okumayı kolaylaştırıcı role sahip değildir.

Dil öğretiminin temel becerilerinden biri olan okuma becerisi, okur-yazar olmak için oldukça önemlidir. Çince gibi alfabetik olmayan bir dilde okuma ve okuduğunu anlama becerisinin öğretilmesi ve geliştirilmesi planlı ve dile özel çalışmalar yapılması ile mümkündür. Çince dil öğretim programı hazırlanırken öncelikle mevcut sistemdeki problemlerin, eksikliklerin belirlenmesi ve ihtiyaçların, isteklerin tespit edilmesi gerekir. Öğrencilerin, öğretmenlerin ve eğitim kurumlarının eksikleri ve ihtiyaçları hakkında bilgi sahibi olunarak ancak bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik çalışmalar yapılabilir. Bu bağlamda kullanılan gereksinim çözümleme yöntemi, 1970'lerden sonra büyük önem kazanmış ve öğrenme amaçlarını belirlemede ilk adım olarak kabul edilmiştir.

---

1 J. Harmer, *The Practice of English Langugae Teaching*, England: Pearson Education Limited, 2007, s.265.
2 S. D. Krashen, *Principles and Practice in Second Language Acquisition*, Pergamon Press, 1982.
3 W. Grabe & F. L. Stoller, *Teaching and Researching Reading* (2nd ed.). Great Britain: Pearson, 2011, s..9.

Brown (2001), dil programlarında gereksinim çözümleme uygulamasının, öğrencilerin dil öğrenme ihtiyaçları için gerekli tüm bilgilerin toplanması ve analiz edilmesi olarak kabul edildiğini fakat programda bulunan öğretmen, yönetici, işverenlerin de ihtiyaçlarını kapsaması gerektiğini ifade eder.[4] Hutchinson ve Water (1991) eğitimde ihtiyacı hedef ihtiyaçlar (öğrencinin hedef ihtiyaçlarının ne olduğu) ve öğrenme ihtiyaçları (dili nasıl öğrendikleri) olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Hedef ihtiyaçlar gereksinimler, eksikler ve istekler olarak incelenirken, öğrenme ihtiyaçları dil becerilerini, stratejileri, işlenecek konuları vb. içerir.[5]

Gereksinim çözümleme için farklı değişkenlere bağlı olarak sistematik bir yaklaşım ve ayrıntılı çalışma gerektirir. Aynı grup içinde farklı dil öğrenme beklentilerinin olması, öğretim planlamasında gereksinim çözümlemeye ne kadar bağlı kalınabileceği sorununu ortaya çıkarır ve bu durum eğitim kurumunun amacına, dil hedeflerine uygun hale getirilerek çözülebilir. Gereksinim çözümleme ancak eğitim kurumlarının ilkelerine, öğretim ortamlarına, öğrenci hedef gereksinimlerine göre hazırlanıp değerlendirilerek yapılabilir. Yabancı dil öğretiminde gereksinim çözümlemeler, yarı yapılandırılmış görüşme ve daha yaygın şekilde yazılı sormacalar ile yapılır.[6]

Gereksinim çözümleme amaçları üçe ayrılır:

1. Öğretim planlama sürecinde öğrenciler, öğretmenler, yöneticiler ve işveren aracılığıyla, dil programının içeriğinin düzenlemesi ve uygulanması için bilgi toplamak.
2. Dil programı için amaçlar, hedefler ve içerik olarak genel veya özel dil gereksinimlerini belirlemek.
3. Mevcut programın gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi için bilgi sağlamak.[7]

1.1. Çalışmanın Amacı

Bu çalışmada, Çince okuma-anlama becerisine ilişkin Türk öğrencilerin gereksinimlerini belirlemek amaçlanmıştır. Belirtilen amaçlar doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

1. Öğrencilerin okuma-anlama becerisine ilişkin gereksinimleri nelerdir?
2. Çince programlarında çalışan öğretmenlerin okuma-anlama derslerine ilişkin görüşleri nelerdir?

a) Anadil konuşucusu öğretmenlerin okuma-anlama derslerine ilişkin görüşleri nelerdir?

b) Türk öğretmenlerin okuma-anlama derslerine ilişkin görüşleri nelerdir?

3. Çince programlardan mezun olmuş ve halen Çinceyi kullanan mezun öğrencilerin okuma-anlama derslerine ilişkin görüşleri nelerdir?

4 J. D. Brown, *Using Survey in Language Programs*, Cambridge Language Teaching Library, 2001.

5 T. Huntchinson, & A. Waters, *English for Specific Purposes: A learning- centered approach,* Newyork: Cambridge University, 1991, s. 55-62.

6 Long, *Second Language Needs Analysis,* s.19.

7 Richard*, The Language Teaching Matrix*, s.1-2.

2. Yöntem

Bu çalışmada, araştırmanın amacına uygun veri toplamak amacıyla karma yönteme göre sormaca, görüşme ve tarama teknikleri kullanılarak gereksinim çözümleme yapılmıştır. Nitel veriler görüşme, kaynak inceleme; nicel veriler ise sormacalar yoluyla toplanmıştır. Görüşmeler, röportajlar ve sormacalar dil programlarında ihtiyaçları bütünüyle tanımlamaya olanak sağlarken hedeflerin ve görevlerin belirlenmesini kolaylaştırır.[8]

Karma yöntemin amaçları üçgenleme, tamamlayıcılık, gelişim, başlangıç ve genişletme olmak üzere beş başlıkta sınıflandırılır. Karma yöntemde bu amaçlardan biri veya birkaçı bulunur.[9]

- Çeşitleme (Triangulation), aynı konuya ilişkin farklı sorularla nitel ve nicel verilerin birlikte toplanması sonucu, veriler kontrol edilir ve değerlendirilir.
- Tamamlayıcılık (Complementarity), aynı konuya ilişkin verilerin detaylandırılması ve farklı veya benzer boyutların ortaya çıkarılması amacıyla nitel ve nicel yöntemler kullanılır. Yabancı dil olarak Çince öğretiminde daha anlamlı ve bütüncül sonuçlara ulaşmak için araştırmacılar tamamlayıcı özelliği kullanılır.[10]
- Gelişim (Development) nitel ve nicel veriler sıralı şekilde toplanır ve ilk teknik ikinciye bilgi sağlayarak araştırmayı derinleştirir.
- Başlangıç (Initiation) karmaşık çalışmalarda nitel ve nicel veriler yeni görüşlerin, karşıt görüşlerin çıkmasını sağlar.
- Genişletme (Expansion) nitel ve nicel veriler çalışmanın farklı olguları için kullanılır.

Çeşitleme tekniği gözlem, görüşme, test etme, sormaca gibi farklı araştırma planlaması ile geniş ve güçlü veri toplanmasını sağlar. Çalışmamızın veri toplama sürecinde, karma yöntem amaçlarına göre, öncelikle çeşitleme olmak üzere tamamlayıcılık, gelişim tekniklerinden yararlanılmıştır. Aynı konu üzerinde çeşitli teknikler kullanılarak geniş verilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.1. Veri Toplama Teknikleri

Bu çalışmada araştırma soruları doğrultusunda benzer içerikli üç farklı sormaca öncelikle pilot uygulamaları yapılarak kullanılmıştır. Sormaca, araştırma yöntemlerinde belirli konulara ilişkin düşünce, görüş ve varsayımları toplamak amacıyla kullanılan bir tekniktir. Sormacalar, çok sayıda kişiye ulaşılarak standart ölçülebilir sonuçlar elde edilmesi nedeniyle oldukça sık başvurulan araştırma tekniğidir.[11]

8 A. S. Grier, "Integrating needs assesment into career and technical curriculum development", *Journal of Industrial Teacher Education* 42(1):59-66, 2005.

9 J. C. Greene, V. J. Caracelli, & W. F. Graham, "Toward a Conceptual Framework for Mixed-Method Evaluation Design", *Educational Evaluation and Policy Analysis,* 11(3):255-274, 1989.

10 F. Liang, "Adopting mixed methods for research topics in teaching Chinese as a second/foreign language", *RTCFL,* 2(2): 109-122, 2016.

11 Long*, Second Language Needs Analysis,* s.27.

Problem durumunun belirlenmesi, mevcut durumun ortaya konulması ve öğrenci gereksinimlerinin belirlenmesi amacıyla, mevcut okuma-anlama dersleri, okuma yaklaşımları, tercih ettikleri sınama türleri, kullandıkları okuma stratejileri ve teknikleri, tercih ettikleri metin türleri ve kullanılan ders araçlarına ilişkin sorular içeren benzer içerikli üç farklı sormaca hazırlanmıştır. Sormacanın biçimine, temel bölümlerine karar vermek, soruları oluşturmak, doğru şekilde sıralamak, yönergeler yazmak ve pilot uygulama ile değerlendirme yapmak iyi bir sormaca hazırlamanın aşamalarıdır.[12]

Taslak olarak hazırlanan sormaca, "öğrencilerin okuma-anlama becerilerine ilişkin gereksinimleri nelerdir" sorusuna cevap aramak amacıyla, çalışma dışında tutulacak olan dördüncü sınıfta okumakta olan 7 öğrenciye uygulanmış, öğrenci eleştiri ve görüşleri dikkate alınarak sorular üzerinde düzeltmeler yapılmış ve pilot uygulama için sormaca tekrar düzenlenmiştir.

Pilot öğrenci sormacasında, demografik sorular hariç biri açık uçlu toplam 20 çoktan seçmeli soru yer almaktadır. Hazırlanan sormacalar üçüncü sınıftan 19 öğrenciye, dilbilgisi dersi sırasında, uygulanmış ve derste bulunmayan öğrencilerden 6'sı ise elektronik posta yoluyla sormacayı yanıtlamıştır. Anketlerin tamamlanması için derste öğrencilere 20 dakika süre verilmiştir. Yönergelerin anlaşılabilirliği kontrol edilmiş, seçenek önerilerine ilişkin öğrencilerin fikirlerine ulaşılmış ve pilot uygulama tamamlanmıştır.

Derslerin düzenlenişi ve işlenişi açısından büyük sorumluluklara sahip öğretmenlerin okuma-anlama dersleri, kaynakları ve mevcut derslere ilişkin görüşlerinin alınması ve çalışmamızın "öğretmenlerin görüşleri nelerdir" sorusuna cevap bulunması amacıyla, Türkiye'de lisans düzeyinde ders veren öğretmen evreninin az olması nedeniyle, Çince programlarında çalışan toplam 10 öğretmene ikinci sormaca uygulanmıştır. 3 öğretmen ile yüz yüze görüşülmüş, maddeler hakkında fikirleri alınmıştır. 7 öğretmene ise sormacalar elektronik posta yoluyla gönderilmiş ve yanıtlar toplanmıştır. Sormacalar yüz-yüze görüşme imkânı olmayan durumlarda e-posta yoluyla da uygulanır.[13] Öğretmen sormacasında, demografik sorular hariç, 14 çoktan seçmeli ve üç tane açık uçlu toplam 17 soru bulunmaktadır.

Öğrencilere yönelik hazırlanan gereksinim çözümleme sormacası temel alınarak, "mezun öğrencilerin görüşleri nelerdir" sorusuna da cevap aranmıştır. Mezun öğrencilere, mezun olduktan sonra Çince okuma-anlama becerisinde yaşadıkları sorunlar ve eksikliklerin neler olduğu, geriye dönük olarak okuma-anlama derslerinin nasıl olmasını isteyecekleri" şeklinde sorular hazırlanarak uygulanmıştır. Mezun öğrencilere yönelik hazırlanan sorularda, Çin'de aldıkları eğitime dair sorular da yer almaktadır. Çeşitli açık uçlu soruların bulunduğu sormacada, demografik sorular hariç 4 açık uçlu, 11 çoktan seçmeli toplam 15 madde bulunmaktadır. Mezun olduktan sonra Çinceyi kullanan ve farklı sektörlerde çalışan toplam 24 kişiye ulaşılmıştır.

12 Z. Dörnyei, *Questionnaires in Second Language Research: Construction, Administration and Processing*, London: Lawrence Erlbaum Associates P. 2003, s.16.

13 Long, *Second Language Needs Analysis*, s.45.

Pilot uygulaması tamamlanan öğrenci ve öğretmen sormacaları, Nanjing Eğitim Üniversitesi'nde alanyazın taraması ve Çinli uzman görüşleri ile Çinceye çevrilmiştir. Bu süreçte Çinli uzmanlardan görüş alınmış, Çince okuma-anlama derslerine ilişkin hazırlanan Çince ölçeklerden yararlanılmış, alan yazında yapılan farklı çalışmalar incelenmiş ve farklı anadil konuşucusu öğrenciler bulunması nedeniyle yeni maddeler yazılmıştır.

Çince öğrenci veri toplama aracı olarak geliştirilen sormacada maddeler, demografik sorular hariç, dört bölümden oluşmaktadır. Oluşturulan maddeler aşağıda belirtilen başlıklar altında toplanmıştır. Bu araçta, aynı zamanda, kendi ülkelerinde uyguladıkları farklı ve etkili buldukları strateji, teknik veya etkinlikler var ise tespit etmek de hedeflenmiştir.

a. Genel Çince öğrenmelerine ilişkin görüşler

b. Mevcut Çince okuma-anlama derslerine ilişkin görüşler

d. Kendi ülkelerindeki eğitimlerinde varsa okuma-anlama derslerine ilişkin görüşler

Bu gruplandırmaya göre elde edilen veriler değerlendirilerek esas çalışmada Türk öğrencilerle kullanılmak üzere daha kapsamlı bir veri toplama aracının geliştirilmesi amaçlanmıştır. Uygulama, Nanjing Eğitim Üniversitesi Çin Dili ve Edebiyatı üçüncü ve dördüncü sınıf ve Çince dil kursu ikinci sınıf öğrencilerinden oluşan 79 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Nanjing Eğitim Üniversitesi'nde görev yapan ve yabancı öğrencilerin derslerine giren 10 anadil konuşucusu öğretmenle yüz yüze görüşmüş ve Çince hazırlanan öğretmen sormacalarını yanıtlamaları istenmiştir. Sormacada iki açık uçlu 26 çoktan seçmeli olmak üzere toplam 28 madde bulunmaktadır.

2.2. Görüşme

Araştırmada iki farklı görüşme tekniği kullanılmıştır. Alan uzmanlarının görüşlerinin elde edilmesi amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme ve mezun öğrencilerin görüşlerini almak amacıyla odak grup görüşme yapılmıştır.

2.2.1 Odak Grup Görüşme

Araştırmada, farklı sektörlerde çalışan, iş arayan ve Çince eğitime devam eden 10 mezun öğrenci ile 12 maddeden oluşan odak grup çalışmamız yüz yüze görüşme yöntemi ve wechat uygulaması aracılığıyla tamamlanmıştır. Odak grup görüşmeleri dört grup şekilde yapılmıştır. Üç doktora öğrencisi, iki özel sektörde çalışan ve iki iş arayan öğrenci odak grup görüşmemize katılmıştır. Mezun öğrencilerden beş kişi Sinoloji, beş kişi Çin Dili ve Edebiyatı mezunudur.

Mezun öğrenci odak grup görüşmeleri, kayıt altına alınarak değerlendirilmiştir. Görüşme çözümlemesi yapılmış, elde edilen kayda değer bilgiler, öneriler sormacalarda ve araç geliştirme sürecinde kullanılmak üzere çalışma amacına göre değerlendirilmeye alınmıştır.

2.2.2. Yarı Yapılandırılmış Görüşme

Araştırmada Çince programlarında öğretmenlik yapan 6 kişi ile 14 maddeli açık uçlu sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Görüşme soruları, araştırma sorularına ve alanyazın bilgilerine göre uzman görüşü alınarak hazırlanmıştır. Öğretmenlerden ikisi ilkokul, lisede Çince öğretirken, dört öğretmen üniversitede Çince programlarında Çince öğretmektedir.

Öğretmen ve mezun öğrenci sayılarının az olması nedeniyle esas çalışmada Türk öğretmen ve mezun öğrenci sormacası yapılmamış; mezun öğrencilerle odak grup ve öğretmenlerle ise yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Odak grup çalışması, yarı yapılandırılmış görüşme, pilot uygulamalardan elde edilen veriler ve Çince alanyazın taraması ile öğrenci gereksinim çözümleme sormacasında gerekli değişiklikler yapılmıştır.

2.3. Verilerin Çözümlemesi

Araştırma soruları doğrultusunda veriler nitel ve nicel tekniklerden yararlanılarak çözümlenmiştir. Türk öğrenci gereksinim çözümleme sormacalarının çözümlemesinde SPSS (Sosyal Bilimsel İçin İstatistik Programı) 22.0 paket programı kullanılmıştır. Yanıtların yüzdelik dilimleri hesaplanarak sonuçlar tablolar halinde sunulmuştur.

Farklı anadile sahip Çince öğrenen öğrencilerinin sormacası ve anadil öğretmen sormacalarının, sayısal değerleri düşük olması nedeniyle yüzdelik ve frekans değerlendirilmesi yapılmamış, okuma alanyazına göre belli kavram ve temalar çerçevesinde betimsel analiz tekniği ile değerlendirilmiştir.

Yapılan öğretmen ve öğrenci görüşmeleri ses kaydı yoluyla kaydedilerek içerik çözümlemesi yapılmıştır. İçerikte bulunan benzer içerikler, kayda değer veriler ortaya çıkarılıp tanımlanmıştır. Araştırma sorularına göre belirlenen temalara göre görüşlere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bu bölümde, çalışmamızın amacı doğrultusunda toplanan öğrenci gereksinimlerinin çözümlenmesi, öğretmen ve mezun öğrenci görüşleri verilerine ilişkin bulguları yer almaktadır. Araştırmanın öğrenci gereksinim çözümleme verileri, istatistiksel olarak SPSS programı ile çözümleme yapılarak ve görüşme verileri çözümlenerek sunulmuştur. Bulgular, araştırma sorularına paralel olacak şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde araştırma verilerinden Türk öğrenci bulguları sunulurken, öğretmen ve mezun öğrenci bulguları yorumları ile birlikte sunulmuştur.

3. Bulgular

3.1. Türk Öğrenci Gereksinim Çözümleme Bulguları

Öğrenci gereksinim çözümleme sormacası Ankara Üniversitesi Sinoloji bölümü ve Okan Üniversitesi Çince Mütercim Tercümanlık bölümünden toplam 121 öğrenciye uygulanmıştır. Öğrencilerin okuma-anlama derslerine, ders araçlarına, ders uygulamalarına ilişkin gereksinimleri sormaca tekniği ile belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırma kapsamında 121 öğrenciden toplanan anket verilerinin tümü kategoriktir. Öğrencilerin anket sorularında verilen kategorilere dağılımını belirlemek için frekans ve

yüzde hesaplanmıştır. Kayıp veri olduğu durumlarda kayıp veriler analizden çıkarılarak kalan verilerle analiz yapılmıştır. Bazı sorularda öğrencilere birden fazla kategoriyi seçebilme olanağı verilmiştir. Bu sorularda ilgili kategoriyi seçen öğrencilerin yüzdesi, toplam öğrenci sayısına göre belirlenmiştir. Tablolar oluşturulurken okuma kolaylığı sağlanması amacıyla seçenekler yüzde ve frekanslarına göre büyük değerden küçük değere doğru sıralanmıştır.

A Bölümü

Araştırmaya katılan öğrencilerin Çinceyi öğrenmeye başlama yaşına göre dağılımı Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Öğrencilerin Çinceyi Öğrenmeye Başlama Yaşına Göre Dağılımı

Yaş	**N**	**%**
18 ve altı	60	49.60
19-22	51	42.10
27 ve üstü	6	5.00
23-26	4	3.30
Toplam	121	100

Tablo 1'de görüldüğü üzere öğrencilerin % 49.60'ı 18 yaş ve altı yaşlarda, % 42.10'u 19-22 yaş arasındayken, % 3.30'u 23-26 yaş arasındayken ve % 5'i 27 ve üstü yaşlarda Çince öğrenmeye başlamışlardır. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun (% 91.70) 23 yaşından önce Çince öğrenmeye başladıkları görülmektedir. Öğrenciler, Çince öğrenmeye farklı sebeplerden başlamaktadırlar. Bu sebepler Tablo 2'de özetlenmiştir.

Tablo 2. Öğrencilerin Çince Öğrenmeye Başlama Sebebi

Kategori	**N**	**%**
Kendi ilgi alanıma girdiği için seçtim.	68	56.20
İş imkânları nedeniyle öğrenmeye karar verdim.	30	24.79
Arkadaş, tanıdık önerisiyle karar verdim.	9	7.44
Ailemin isteğiyle karar verdim.	9	7.44
Diğer	5	4.13
Toplam	121	100

Tablo 2 incelendiğinde, öğrencilerin yarısından fazlasının (% 56.20) ilgi duydukları için Çince öğrenmeye karar verdikleri görülmektedir. Öğrencilerin % 24.79'u ise iş olanakları nedeniyle Çince öğrenmeye karar verdiklerini belirtmişlerdir. Arkadaş önerisi ve aile isteği ile Çince öğrenmeye başlama yüzdesi diğer seçeneklere göre daha düşüktür.

Öğrencilerin Çince öğrenme sonucunda ulaşmak istedikleri hedefler de farklılık göstermektedir. Öğrencilerin Çince öğrenme amaçları Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Öğrencilerin Çince Öğrenme Amacı

Kategori	N	%
Özel sektörde tercüman olmak	51	42.50
Ticaret yapmak	29	24.17
Akademik kariyer yapmak	22	18.33
Turizm sektöründe çalışmak	10	8.33
Diğer	6	5.00
Öğretmen olmak (lise-ortaokul-ilkokul)	2	1.67
Toplam	120	100

Tablo 3'te görüldüğü üzere, öğrencilerin % 42.50'si özel sektörde tercüman olmak, % 24.17'si ticaret yapmak, % 18.33'ü akademik kariyer yapmak, % 8.33'ü turizm sektöründe çalışmak ve % 1.67'si ise öğretmen olmak amacıyla Çince öğrenmektedir. Öğrencilerin Çince okuma-anlama ders planının hazırlanması süreci hakkındaki görüşleri Tablo 4'de özetlenmiştir.

Tablo 4. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Ders Planının Hazırlanması Süreci Hakkındaki Görüşleri

Kategori	N	%
Öğrencilerin talepleri ve ihtiyaçları dikkate alınmalıdır.	87	72.50
HSK okuduğunu anlama soruları dikkate alınarak plan yapılmalıdır.	18	15.00
Öğrencilere sormaya gerek yoktur.	6	5.00
Çin'de hazırlanmış ders araçlarının kullanılması yeterlidir.	5	4.17
Diğer	4	3.33
Toplam	120	100

Tablo 4'e göre, öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 72.50) Çince okuma-anlama dersinin ders planı hazırlanırken kendi talep ve ihtiyaçlarının dikkate alınmasını istemektedir. Diğer taraftan, öğrencilerin % 5'i ders planı hazırlanırken öğrencilerin görüşlerinin alınmasına gerek olmadığını düşünmektedir. Öğrencilerin % 15'i ders planının HSK'ya uygun olarak hazırlanmasını istemektedir. Az sayıda öğrenci (% 4.17) ise Çin'de hazırlanan ders araçlarını kullanmanın yeterli olacağını düşünmektedir.

Çince eğitimi gören katılımcı öğrencilerin Çince seviyesi hedefleri de farklılaşmaktadır. Öğrencilerin ulaşmayı hedefledikleri Çince seviyesine ilişkin görüşleri Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Öğrencileri Hedef Olarak Belirledikleri Çince Seviyesi

Kategori	N	%
İyi derecede Çince konuşmak, yazmak ve okumak istiyorum.	65	53.72
Çin dili ve edebiyatı araştırmaları yapabilecek kadar iyi seviyeye gelmek istiyorum.	39	32.23
İyi derecede Çince konuşmak ve okumak istiyorum fakat konuşma ve okuma becerimi yeteri kadar geliştiremedim.	12	9.92
Konuşma ve dinleme becerisi benim için yeterli, okuma ve yazma üzerinde çok çalışmama gerek yok.	3	2.48
Diğer	2	1.65
Toplam	121	100

Tablo 5'te görüldüğü üzere, öğrencilerin yarısından fazlası (% 53.72) iyi derecede Çince konuşma, yazma ve okuma becerisine sahip olmak istemektedir. Öğrencilerin % 32.33'ü ise Çin dili ve edebiyatı hakkında araştırma yapabilecek Çince seviyesine ulaşmayı hedeflemektedir.

Öğrencilerin mezun olurken ulaşmayı hedefledikleri HSK düzeyine ilişkin bildirimleri Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. Öğrencilerin Mezun Olurken Ulaşmayı Hedefledikleri HSK Düzeyi

Düzey	**N**	**%**
HSK 6	64	53.33
HSK 5	49	40.83
HSK 4	7	5.83
Toplam	120	100

Tablo 6'da görüldüğü üzere, öğrencilerin %5.83'ü HSK 4 düzeyine, % 40.83'ü HSK 5 düzeyine ve %53.33'ü HSK 6 düzeyi Çince becerisine sahip olarak mezun olmayı hedeflemektedir.

Öğrencilerin eğitim gördükleri eğitim kurumunda uygulanan programda eksik olarak gördükleri dil becerileri Tablo 7'de özetlenmiştir.

Tablo 7. Öğrencilerin Uygulanmakta Olan Programda Eksik Olarak Gördükleri Dil Becerileri

Dil Becerisi	**N**	**%**
Konuşma/Sesletim	55	45.45
Dinleme	26	21.49
Yazma	14	11.57
Dilbilgisi	14	11.57
Okuma	8	6.61
Konuşma/Sesletim ve Dinleme	3	2.48
Konuşma/Sesletim, Okuma ve Dinleme	1	0.83
Toplam	121	100

Tablo 7'de göre, öğrencilerin % 45.45'i programda Çince konuşma becerisine yeterince yer verilmediğini düşünmektedir. Bu beceriyi % 21.49 ile dinleme becerisi takip etmektedir. Programda yazma ve dilbilgisi becerisi eksik diyenlerin yüzdeleri eşittir (% 11.57). Öğrencilerin çok az bir bölümü (% 6.61) ise programda okuma becerisine yeterince yer verilmediğini düşünmektedir.

Öğrencilerin Çince eğitiminde hangi dil becerisine ağırlık verilmesi gerektiği konusundaki görüşleri Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8. Öğrencilerin Çince Eğitiminde Dil Becerilerinin Ağırlığına İlişkin Görüşleri

Dil Becerisi	**N**	**%**
Eşit oranda yer verilmelidir	73	60.33
Yazma	19	15.70
Konuşma/Sesletim	16	13.22
Okuma	5	4.13
Dinleme	3	2.48
Dilbilgisi	3	2.48
Yazma ve Konuşma/Sesletim	1	0.83
Dinleme ve Konuşma/Sesletim	1	0.83
Toplam	121	100

Tablo 8'de görüldüğü üzere, öğrencilerin çoğunluğu (% 60.33) yazma, konuşma, okuma, dinleme ve dilbilgisi becerilerine eşit ağırlık verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Diğer taraftan yazma becerisine (% 15.70) ya da konuşma becerisine (% 13.22) ağırlık verilmesini gerektiğini düşünen öğrenciler de bulunmaktadır.

Öğrenciler bazı Çince dil becerilerine sahip olmayı daha zor görmektedirler. Öğrencilerin en zor Çince dil becerisinin ne olduğu hakkındaki görüşleri Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9. Öğrencilerin Daha Zor Olarak Düşündükleri Çince Dil Becerisi

Dil Becerisi	**N**	**%**
Konuşma/Sesletim	46	38.33
Yazma	45	37.50
Dinleme	11	9.17
Dilbilgisi	11	9.17
Okuma	7	5.83
Toplam	120	100

Tablo 9'a göre, öğrencilerin % 38.33'ü Çince konuşmayı, % 37.50'si ise Çince yazmayı daha zor bulmaktadır. Okuma becerisinin daha zor olduğunu düşünen öğrenci yüzdesi en azdır (% 5.83). Dinleme ve dilbilgisi becerilerini daha zor bulan öğrenci yüzdeleri eşittir.

Öğrenciler Çince çalışırken internetten farklı biçimlerde faydalanmaktadır. Öğrencilerin Çince çalışırken interneti kullanma biçimlerine ilişkin bulgular Tablo 10'da özetlenmiştir.

Tablo 10. Öğrencilerin Çince Çalışırken İnternetten Faydalanma Biçimleri

Kategori	**N**	**%***
Çince film izlerim, müzik dinlerim.	84	69.42
Sohbet sitelerinde Çince konuşup yazışırım.	43	35.54
Çince haberleri ve sosyal medyayı takip ederim.	29	23.97
İlgimi çeken konuları Çince araştırırım.	25	20.66
Çince hikâye, roman okurum ve dinlerim.	19	15.70
Çince reklamları takip ederim.	6	4.96
Diğer	3	2.48

**121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 10’da görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğrencilerden % 69.42’si Çince film izleyip müzik dinleyerek Çince çalışmaktadır. Öğrencilerin % 35.54’ü Çincelerini geliştirmek için Çince sohbet sitelerini kullanırken, % 23.97’si Çince haberleri ve sosyal medyayı takip etmektedir. Öğrencilerin % 20.66’sı ilgileri çeken konuları araştırarak Çince çalışmaktadır. İnternet ortamındaki Çince hikâye ve romanlar aracılığıyla Çince çalışan öğrencilerin yüzdesi 15.70’dir. Öğrencilerin Çince çalışırken kullandıkları internet kaynaklarına göre dağılımı Tablo 11’de verilmiştir.

Tablo 11. Öğrencilerin Çince Çalışırken Kullandıkları İnternet Kaynaklarına Göre Dağılımı

Kategori	**N**	**%***
Youtube	56	46.67
Baidu	45	37.50
QQ, wechat, renrenwang	37	30.83
Youku, tudou, QIY	20	16.67
Wenku, baike	15	12.50
Diğer	14	11.67

**120 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 11’de göre, öğrencilerin yaklaşık yarısı (% 46.67) Çince çalışmak için Youtube’u kullandıklarını belirtmişlerdir. İkinci olarak en çok kullanılan internet sitesi Baidu’dur (% 37.50). Öğrencilerin % 30.83’ü QQ, wechat ve renrenwang sitelerini; % 16.67’si Youku, tudou ve QIY sitelerini; % 12.50’si ise Wenku ve baike sitelerini kullanmaktadır. Bu bulguya göre öğrenciler evrensel bir video paylaşım sitesi olan Youtube’u, Çin’e özgü sitelerden daha sık kullanmaktadır.

B Bölümü

Öğrencilerin Çince okuduğunu anlama becerisine hangi durumlarda ihtiyaç duyabileceklerine ilişkin görüşleri Tablo 12’de özetlenmiştir.

Tablo 12. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Becerisine İhtiyaç Duyabilecekleri Durumlar

Kategori	**N**	**%***
Hepsi	82	67.77
İş hayatında yazışmalarda ihtiyaç duyabilirim.	29	23.97
Çin’de günlük yaşam içinde ihtiyaç duyabilirim.	27	22.31
İnternet veya sosyal medyada ihtiyaç duyabilirim.	12	9.92
Gazete, dergi, roman okumak için ihtiyaç duyabilirim.	9	7.44

**121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 12’de görüldüğü üzere, öğrencilerin %23.97’si iş hayatındaki yazışmalarda, % 22.31’i Çin’de günlük yaşam içinde, % 9.92’si internet ve sosyal medyada ve % 7.44’ü ise gazete, dergi ve roman okumak için Çince okuduğunu anlama becerisine ihtiyaç duyacağını

düşünmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 67.77) ise bu dört durumun hepsinde Çince okuduğunu anlama becerisine ihtiyaç duyacaklarını düşünmektedir. Bu bulgu, dört kategorideki durumların hepsinin belirli düzeyde Çince okuma ve anlama becerisi gerektirmesinin doğal bir sonucu olarak düşünülebilir.

Öğrencilere göre, uygulanmakta olan ders programındaki derslerin ağırlık verdiği Çince okuma-anlama etkinlikleri Tablo 13'teki gibidir. Ankara ve Okan Üniversitesindeki öğrencilere uygulanan ankette farklı etkinlikler yer aldığı için bu iki üniversite için sonuçlar ayrı verilmiştir.

Tablo 13. Programdaki Derslerin Çince Okuma-Anlama Etkinliklerine Verdikleri Ağırlığa Göre Dağılımı

Üniversite	**Okuma-Anlama Etkinliği**	**N**	**%***
Ankara Üniversitesi	Tarihi Metinler	22	28.21
	Çin Tarihine Giriş	18	23.08
	Sözlü Anlatım	18	23.08
	Yazılı Anlatım	16	20.51
	Simultane Çeviri	15	19.23
	Çin Edebiyatı	11	14.10
	Komposizyon	10	12.82
	Diğer	10	12.82
Okan Üniversitesi	Yazılı Anlatım	19	44.19
	Sözlü Anlatım	17	39.53
	Kültür Çalışmaları	10	23.26
	Çeviri Amaçlı Dil Edinci	9	20.93
	Medya Çevirisi	4	9.30
	Çince Yazın	3	6.98
	Uzmanlık Metinleri	2	4.65
	Diğer	1	2.33

**Ankara Üniversitesinde 77 ve Okan Üniversitesinde 44 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 13'e göre, Ankara Üniversitesinde Çince okuma-anlama etkinliklerinde tarihi metinlere ağırlık verildiğini düşünen öğrencilerin yüzdesi en fazladır (% 28.21). Bu etkinliği sırasıyla Çin tarihine giriş, sözlü anlatım, yazılı anlatım, simultane çeviri, Çin edebiyatı ve kompozisyon takip etmektedir. Okan Üniversitesindeki öğrenciler ise en çok yazılı anlatıma (% 44.19) ağırlık verildiğini düşünmektedirler. Sözlü anlatım ikinci sırada gelmektedir. Daha sonra sırasıyla kültür çalışmaları, çeviri amaçlı dil edinci, medya çevirisi, Çince yazın ve uzmanlık metinleri gelmektedir.

Araştırmaya katılan 121 öğrenciden 50'si (%41.32) eğitim gördükleri kurumda kullanılan Çince programındaki okuma-anlama etkinliklerini yeterli bulurken, 71'i (% 58.68) yeterli bulmamaktadır. Çince programındaki okuma-anlama etkinliklerini yeterli bulmayan 71 öğrencinin programda okuma-anlama etkinliklerini neden yeterli bulmadıklarına ilişkin görüşleri Tablo 14'te özetlenmiştir.

Tablo 14. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Etkinliklerini Yetersiz Bulma Sebepleri

Kategori	**N**	**%***
Ders saati yetersiz	31	43.66
Yapılan etkinlikler verimsiz.	18	25.35
Etkili okuma strateji ve tekniklerinin kullanılamaması.	18	25.35
Ders araçları yetersiz ve seviye uygun değil.	15	21.13
Diğer	3	4.23

** Çince programında okuma-anlama etkinliklerini yeterli bulmayan 71 katılımcıdan ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir.*

Tablo 14'te görüldüğü üzere, öğrencilerin % 43.66'sı Çince programındaki okuma-anlama etkinliklerinin yetersiz olmasını ders saatinin az olmasına bağlamaktadır. Okuma-anlama etkinliklerini yetersiz bulan öğrencilerin yaklaşık dörtte biri (% 25.35) yapılan etkinliklerin verimsiz olduğunu düşünmektedir. Öğrencilerin % 25.35'i kullanılan strateji ve tekniklerin etkisiz olduğunu düşünmektedir.

Öğrencilerin kendi Çince okuma-anlama seviyeleri hakkındaki görüşlerini belirlemek amacıyla sorulan anket sorusuna verdikleri cevaplar Tablo 15'te özetlenmiştir.

Tablo 15. Öğrencilerin Kendi Çince Okuma-Anlama Seviyeleri Hakkındaki Görüşleri

Düzey	**N**	**%**
Orta	60	49.59
İyi	26	21.49
Emin değilim	20	16.53
Kötü	14	11.57
Çok iyi	1	0.83
Toplam	121	100

Tablo 15'e göre, öğrencilerin yaklaşık yarısı (% 49.59) kendi Çince okuduğunu anlama becerilerinin orta düzeyde olduğunu düşünmektedir. Okuduğunu anlama düzeyinin çok iyi olduğunu düşünen sadece 1 öğrenci bulunmaktadır. Ayrıca öğrencilerin % 16.53'ü kendi okuduğunu anlama becerilerinin hangi düzeyde olduğu konusunda emin değildir. Öğrencilerin Çince okuma-anlama derslerinde öğretmen ve öğrenciden kimin daha fazla aktif olması gerektiğine dair görüşleri Tablo 16'da verilmiştir.

Tablo 16. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Derslerinde Kimin Daha Aktif Olması Gerektiğine Dair Görüşleri

Kategori	**N**	**%**
Öğrenci	83	69.17
Farketmez.	19	15.83
Öğretmen	18	15.00
Toplam	120	100

Tablo 16'ya göre, öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 69.17) Çince okuma-anlama derslerinde öğrencilerin daha aktif olması gerektiğini düşünmektedir. Çince okuma-anlama derslerinde öğretmenin öncelik vermesi gerektiği konular hakkındaki öğrenci görüşleri Tablo 17'de özetlenmiştir.

Tablo 17. Çince Okuma-Anlama Derslerinde Öğretmenin Öncelik Vermesi Gerektiği Konular Hakkındaki Öğrenci Görüşleri

Kategori	N	%*
Okuma-anlama becerilerinin geliştirmesi için strateji ve teknikleri	72	59.50
Sözcük bilgisi	44	36.36
Dilbilgisi	38	31.40
Okuma metinleri içerik bilgisi	32	26.45
Okuma metinleri tür bilgisi	7	5.79
Diğer	1	0.83

**121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 17'de görüldüğü üzere, öğrencilerin % 59.60'ı okuduğunu anlama becerilerinin gelişmesine katkıda bulunacak strateji ve tekniklere ağırlık verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Öğrencilerin % 36.36'sı sözcük bilgisine, % 31.40'ı dilbilgisine ve % 26.45'i ise okuma metinleri içerik bilgisine öncelik verilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Öğrencilere göre, Çince okuma-anlama derslerinde en sık yaptıkları etkinliklerin dağılımı Tablo 18'de verilmiştir.

Tablo 18. Çince Okuma-Anlama Derslerinde En Sık Yapılan Etkinlikler

Kategori	N	%*
Metinle ilgili konuşma	96	79.34
Tartışma	12	9.92
Diyalog ezberleme	10	8.26
Grup çalışması	8	6.61
Rol yapma	6	4.96
Oyun (sözcük oyunları vb.)	5	4.13
Sorun çözme	5	4.13
Diğer	1	0.83

**121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 18'e göre, Çince okuma-anlama derslerinde en sık yapılan etkinlik metinle ilgili konuşmadır, öğrencilerin yaklaşık % 80'i bu etkinliğin daha sık yapıldığını belirtmişlerdir. Diğer etkinliklerin daha seyrek yapıldığı belirtilmektedir. Çince okuma-anlama derslerinde sınıf içi etkinliklerde öğretmenin öğrencilere soru sorma sıklığının dağılımı Tablo 19'da verilmiştir.

Tablo 19. Çince Okuma-Anlama Derslerinde Öğretmenin Soru Sorma Sıklığı

Kategori	**N**	**%**
Sık sık	75	61.98
Bazen	45	37.19
Hiç	1	0.83
Toplam	121	100

Tablo 19'da görüldüğü üzere, öğrencilerin % 61.98'i öğretmenin Çince okuma-anlama derslerinde sık sık soru sorduğunu belirtirken, % 37.19'u ise bazen soru sorduğunu belirtmiştir. Bu bulguya göre, öğretmenler genel olarak Çince okuma-anlama derslerinde öğrencilere soru sormaktadır.

Öğrencilerin Çince okuduğunu anlamada zorlandıkları durumlar Tablo 20'de özetlenmiştir.

Tablo 20. Öğrencilerin Çince Okuduğunu Anlamada Zorlandıkları Durumlar

Kategori	**N**	**%**
Ayrıntılı okumak /metnin tümünü anlamaya yönelik okuma	45	38.79
Dilbilgisi konularını kavramak	25	21.55
Sözcükleri ayırt etmek ve tanımak	25	21.55
Ana fikri bulmak	8	6.90
Yüzeysel okumak/ yaygın okuma	7	6.03
Metnin konusunu anlamak	6	5.17
Toplam	116	100

Tablo 20'ye göre, öğrenciler en çok ayrıntılı okuma yaparken zorlanmaktadırlar (% 38.79). Dilbilgisi konularını kavrama (% 21.55) ve sözcükleri tanıma (% 21.55) öğrencilerin zorlandıkları diğer önemli iki durumdur. Öğrenciler en az metnin konusunu anlamada zorlanmaktadırlar (%5.17).

Öğrencilerin Çince okuduğunu anlamada zorluk çekmelerinin sebepleri farklılaşmaktadır. Bu sebepler Tablo 21'de verilmiştir.

Tablo 21. Öğrencilerin Çince Okuduğunu Anlamada Zorluk Çekmelerinin Sebepleri

Kategori	**N**	**%**
Bilmediğim im ve sözcük sayısı fazla	62	54.39
Sözcüğün anlamını biliyorum fakat tümceyi anlamıyorum.	24	21.05
Okuma metinlerinin konusu ilgi çekici değil.	8	7.02
Metinlerin dil seviyesi yüksek	7	6.14
Sözcükleri ve sözcük gruplarını ayırt edemiyorum.	4	3.51
Metin türleri ve anlatımları farklı geliyor.	4	3.51
Okuma metinlerinin içeriğine çok yabancıyım.	3	2.63
Diğer	2	1.75
Toplam	114	100

Tablo 21'de görüldüğü üzere, öğrencilerin Çince okuduğunu anlamada zorluk çekmesinin birinci sebebi, bilinmeyen im ve sözcük sayısının fazla olmasıdır (% 54.39). Öğrencilerin % 21.05'i sözcüğün anlamını bilmesine rağmen tümceyi anlamada zorlandığını belirtmiştir. Bazı öğrenciler ise Çince okuduğunu anlamada zorlanmalarını okuma metinlerine bağlamıştır. Öğrencilerin % 7.02'si metinlerin konusu ilgi çekici olmadığı için zorlanmaktadır. Metinlerin dil seviyesi yüksek olduğu için zorlandığını düşünen öğrencilerin yüzdesi 6.14'tür.

Öğrenciler, Çince okuduğunu anlama sırasında bilmedikleri sözcükle karşılaştıklarında farklı çözüm yollarına başvurmaktadır. Bu çözüm yollarının kullanımına ilişkin elde edilen bulgular Tablo 22'de verilmiştir.

Tablo 22. Bilinmeyen Sözcükle Karşılaşıldığında Öğrencilerin Yaptığı Davranışlar

Kategori	**N**	**%**
Hemen sözlüğe bakarım.	49	40.83
Okumaya devam edip tahmin etmeye çalışırım.	28	23.33
Sözcüğün parçasına (radikal-部件) bakıp tahmin etmeye çalışırım.	26	21.67
Önce önemsemem, daha fazla karşıma çıkarsa sözlüğe bakarım.	14	11.67
Önemsemem sadece okumaya devam ederim.	2	1.67
Diğer	1	0.83
Toplam	120	100

Tablo 22'ye göre, bilmedikleri sözcükle karşılaştıklarında öğrencilerin en çok yaptığı davranış sözlüğe bakmaktır (% 40.83). Öğrencilerin % 23.33'ü okumaya devam ederek bilinmeyen sözcüğü tahmin etmeye, % 21.67'si ise sözcüğün parçasına bakarak sözcüğü tahmin etmeye çalışmaktadır. Öğrencilerin % 11.67'si sözcükle ilk karşılaştığında hiçbir eylemde bulunmayıp tekrar karşılaştığında sözlüğe bakacağını ifade etmiştir.

Öğrencilerin Çince okuma-anlama derslerinde tercih ettikleri yazınsal metin türlerine ilişkin bulgular Tablo 23'te verilmiştir.

Tablo 23. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Derslerinde Tercih Ettikleri Yazınsal Metin Türleri

Yazınsal Metin Türü	**N**	**%***
Hikâye	77	63.64
Tarihi metinler	32	26.45
Roman	29	23.97
Masal	29	23.97
Çizgi roman	24	19.83
Edebi metinler	24	19.83
Biyografi	19	15.70
Anı	18	14.88
Şiir	12	9.92
Diğer	1	0.83

**121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 23'te görüldüğü üzere, öğrencilerin Çince okuma-anlama derslerinde en çok tercih ettikleri yazınsal metin türü hikâyedir (%63.64). Daha sonra sırasıyla tarihi metinler (% 26.45), roman (% 23.97), masal (% 23.97), çizgi roman (% 19.83), edebi metinler (% 19.83), biyografi (% 15.70), anı (% 14.88) ve şiir (% 9.92) gelmektedir.

Öğrencilerin Çince okuma-anlama derslerinde tercih ettikleri bilgi verici metin türlerine ilişkin bulgular Tablo 24'te verilmiştir.

Tablo 24. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Derslerinde Tercih Ettikleri Bilgi Verici Metin Türleri

Bilgi Verici Metin Türü	**N**	**%***
Haber yazıları	58	47.93
Makale	36	29.75
Reklamlar, menüler, ilanlar (günlük hayatta karşımıza çıkan metinler)	34	28.10
Deneme	32	26.45
Bilimsel yazılar	25	20.66
Eleştiri	16	13.22
Köşe yazıları	16	13.22
Diğer	2	1.65

*121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.

Tablo 24'e göre, öğrencilerin Çince okuma-anlama derslerinde en çok tercih ettikleri bilgi verici metin türü haber yazılarıdır (% 47.93). Daha sonra sırasıyla makale (% 29.75), günlük hayatta karşılaşıla metinler (% 28.10), deneme (% 26.45), bilimsel yazılar (% 20.66), köşe yazıları (% 13.22) ve eleştiri (% 9.92) gelmektedir. Öğrencilerin Çince okuma-anlama derslerinde tercih ettikleri yaklaşıma ilişkin bulgular Tablo 25'te verilmiştir.

Tablo 25. Öğrencilerin Çince Okuma-Anlama Derslerinde Tercih Ettikleri Yaklaşım

Yaklaşım	**N**	**%**
Etkileşimsel (Sözcüklerin anlamını öğrenerek, metnin vermek istediği anlamı artalan bilgisi ile ilişkilendirerek anlamaya çalışmak)	35	29.66
Parçadan bütüne (Her imin anlamını ve sesletimini öğrenerek metni anlamaya çalışmak)	31	26.27
Hepsi	31	26.27
Bütünden parçaya (Metni bütün olarak düşünüp, sözcük anlamından çok metin anlamına ulaşmaya çalışmak)	21	17.80
Toplam	118	100

Tablo 25'te görüldüğü üzere, öğrencilerin % 29.66'sı etkileşimsel yaklaşımı tercih etmektedir. Öğrencilerin % 26.27'si parçadan bütüne yaklaşımını tercih ederken % 17.80'i bütünden parçaya yaklaşımını tercih etmektedir. Tüm yaklaşımları tercih eden öğrencilerin yüzdesi 26.27'dir.

Öğrencilerin okuma öncesinde kullandıkları Çince okuduğunu anlama stratejilerine ilişkin bulgular Tablo 26'da verilmiştir.

Tablo 26. Öğrencilerin Okuma Öncesinde Kullandıkları Çince Okuduğunu Anlama Stratejileri

Strateji	**N**	**%***
Bilinmeyen sözcükleri çıkarma	89	73.55
Metne göz gezdirerek konusunu tahmin etme	54	44.63
Okuma amacını belirleme	19	15.70
Metnin yazarı hakkında bilgi sahibi olmak	8	6.61
Diğer	1	0.83

**121 katılımcı arasından ilgili kategoriyi seçenlerin yüzdesidir. Katılımcılar birden fazla kategoriyi seçebilmektedirler.*

Tablo 26'da görüldüğü üzere, öğrencilerin okuma öncesinde en sık kullandıkları Çince okuduğunu anlama stratejisi, bilinmeyen sözcükleri çıkarmaktır (% 73.55). Öğrencilerin sık kullandıkları diğer bir strateji ise metne göz gezdirerek metnin konusunu tahmin etmeye çalışmaktır (% 44.63).

3.2. Anadil Konuşucusu Öğretmen Sormacalarından Elde Edilen Bulgular

Nanjing Üniversitesi Çin Dili ve Edebiyatı bölümünde ve Çince dil kursunda öğretmenlik yapan 10 Çinli öğretmene ikisi açık uçlu, 28 çoktan seçmeli maddeden oluşan sormaca uygulanmıştır. "**Anadil konuşucusu öğretmenlerin okuma-anlama becerilerine ilişkin görüşleri nelerdir?"** sorusuna yanıt aranmıştır. Çinli öğretmenlerden toplanan sormaca bulguları, mevcut programı değerlendirme, okuma-anlama strateji ve teknikleri, okuma araçları, metin türleri ve sınama türleri olmak üzere beş etmene göre 10 kişi üzerinden sayısal değerleri verilerek bulgular sunulmuş ve yorumlanmıştır.

Anadil konuşucusu öğretmenlerin mevcut programa ve okuma-anlama becerilerine ilişkin görüşlerini içeren bulgular aşağıda sunulmuştur.

Öğretmenlerden 6'sı becerilerin eşit olması gerektiğini düşünürken 2 kişi okuma, 2 kişi dinleme ve konuşma seçeneklerini işaretlemişler (Madde 1). Öğretmenlerden 8'i okuma dersi planlanırken öğrencilere sorulması gerektiği seçeneğini işaretlerken, 2 öğretmen Çince hazırlanmış planların yeterli olduğunu seçeneğini işaretlemiştir (Madde 2). Anadil konuşucusu öğretmenler her ne kadar ders planlamasında öğrenci görüşlerine önem verdiklerini belirtmiş olsalar da, uygulamada öğrenci görüşlerinin sorulduğuna rastlanmamıştır.

Öğretmenlerden 3'ü okuma öğretimine ilişkin ders almadım, seçeneğini işaretlerken 7 öğretmen yabancı dil olarak okuma-anlama öğretimine ilişkin eğitim aldım seçeneğini işaretlemiştir (Madde 3). Öğretmenlerin çoğunluğu okuma öğretimi dersleri almıştır.

Mevcut programda eksik buldukları beceri olarak öğretmenlerden 5'sı yazma, 3'ü dinleme, 1'i konuşma, 1'i okuma becerisi seçeneklerini işaretlemişlerdir (Madde 4). Yazma ve yazılı anlatım becerisi Çince öğretiminde en zor ve en son gelişen beceri olması nedeniyle öğretmenlerin yazma becerisini seçmeleri beklenen bir sonuçtur.

Öğretmenler okuma-anlama derslerinde yazınsal metin türlerinden hikâye (9), masal (7); bilgilendirici metin türünde ise haber (8), deneme (7) kullanmanın faydalı olacağını

düşünmektedirler (Madde 14). Öğretmenler tarafından en çok tercih edilen metin türü hikâye ve masal olsa da, lisans düzeyinde öğrencilerin çeşitli güncel ve sık karşılaşılan metin türlerini okumaları beklenir.

Öğretmenlerin okuma-anlama derslerinde en sık yaptırdıkları stratejiler, okuma öncesi sözcükleri çalıştırma (7); okuma sırası bilinmeyen sözcüğün tahmin edilmesi (7); okuma sonrası dilsel yapıların kullanımı anlatma (6), ana fikri bulma (4), metni sözlü anlatma (5) seçenekleri olarak sıralanabilir (Madde 15). Öğretmenlerin sık yaptıkları okuma teknikleri ise ayrıntılı okuma (10), tarama (8), gözden geçirme (6) şeklindedir (Madde 16). Okuma-anlama derslerinde sık sık ön bilgi verdiklerini (10) ve ön bilgi verirken dinleme etkinliklerine (7) başvurdukları anlaşılmaktadır (Madde 18 - 19). Bu sonuçlar anadil konuşucusu öğretmenlerin okuma-anlama derslerinde sözcük ve dilsel bilgi öğretmeye daha çok önem verdikleri ve sözcük öğretme stratejileri kullandıklarını gösterir.

3.3. Türk Öğretmenlerin Görüşleri

Bu araştırmada, Çince programlarda ders veren 6 Türk öğretmen ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Görüşmede açık uçlu soruların bulunduğu görüşme çizelgesi kullanılmış, görüşmelerin ses kaydı alınmıştır. Görüşmede, öğretmenlerin okuma-anlama becerileri, dersleri, okuma-anlama stratejileri, ders araçları hakkında görüşleri belirlemek amaçlanmıştır.

Öğretmenlerin ders içi etkinlik ve uygulamalara ilişkin görüşlerini almak amacıyla "Çince okuduğunu anlama etkinliklerini verimli hale getiren etmenler nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Öğretmenlerin verdiği aşağıdaki yanıtlara göre, öğrencilerin motivasyonu, istekli olması, derse hazır olması ve ders araçları ders verimliliğini etkilemektedir.

Öğretmen görüşlerinden elde edilen bulgulara göre, öğretmenlerin hepsi derslerin verimli geçmesinde veya geçmemesinde sorumluluğu büyük ölçüde öğrenci isteğine, motivasyonuna bağlamaktadır.

Öğretmenlerden başlangıç düzeyde sık kullanılan sözcük ve tümce anlama bağlamında kalan sınama türleri tümce kurma, boşluk doldurma, yazma gibi öneriler gelmiştir. Öğretmenlerden gelen cevaplarda ortak olan bir durum çevirinin sınama türü olarak oldukça yaygın kullanıldığıdır. Çevirinin öğretmenlerden tarafından yaygın şekilde tercih edilmesi geleneksel yöntemle eğitimin sürdürüldüğünü göstermektedir.

Öğretmenler özellikle ilkokul, ortaokul ve lise düzeyinde öğrenciler için görsel ve işitsel etkinlik çeşitliliğinin önemine vurgu yapmıştır. Dersi verimli hale getirmek için kendileri etkinlik üretmeye çalıştıklarını ve ders kitabının olmadığını ve olsa bile yeterli gelmediğini ifade etmişlerdir. Lisans düzeyinde derslere giren öğretmenlerin ders kitaplarındaki etkinliklere bağlı kaldıkları görülmektedir. Genel olarak öğretmenlerin hepsi ders araçlarını yetersiz bulduklarını, ders araçlarının niteliğinin iyi olmadığını, uygun aracı bulamadıklarını ifade etmiştir.

3.4. Mezun Öğrenci Görüşleri

Üç araştırma görevlisi ve 2 iş arayan mezun öğrenci, 3 doktora öğrencisi (Çin'de) ve 1 dış ticaret bölümünde, 1 mermer sektöründe çalışan olmak üzere, toplam 10 mezun öğrenci ile odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Mezun olduktan sonra Çince ile ilgili iş yapıyor olma veya Çince eğitimlerine devam ediyor olma durumları dikkate alınarak çalışmamıza katılan mezun öğrencilerin okuma-anlama dersi ve etkinliklerine ilişkin görüşlerine ulaşmak amaçlanmıştır. Mezun odak grup görüşmesinde 11 açık uçlu soruya yer verilmiştir.

Mezun öğrenci odak grup görüşmesi kayıt altına alınarak değerlendirilmiştir. Mezun odak grup görüşmesi, grup halinde yapılmış, gruplardan alınan yanıtlar değerlendirilmiştir.

Özet olarak mezun öğrenciler, okuma-anlama derslerinde içerik bilgisi ve sözcük bilgisinin önemli olduğunu ifade etmişler ve ayrıca özellikle öğretmenlerin öğrencilere rehberlik etmeleri, ders ve ders dışı farklı kaynaklar okumaya teşvik etmeleri, çeşitli strateji ve teknikler kullanmayı öğretmeleri gerektiğini vurgulamışlardır.

Mezun öğrencilere yöneltilen sorulardan biri de "Çince okuma-anlama derslerinde hangi metin türlerini okumuş olmayı isterdiniz?" sorusu yöneltilmiştir. Mezun öğrencilerden;

"Tarihî metinler, makale","Bilimsel makaleler, basın metinlerini, köşe yazıları, kültürel metinler, kitap, film yorumları, eleştirileri", "Öyküler, anılar, edebi eserler, günlük kısa metinler, e-postalar, mesajlar, diyaloglar, ilginç hikâyeler…" yanıtları alınmıştır.

Mezun öğrencilerin öneri ve görüşlerine göre, okuma derslerinin dönem başında planlanması, kullanılan araçların, metinlerin güncel seçilmesi, sınıf içi, sınıf dışı etkinlik ve uygulamaların çeşitlendirilmesi gerektiği açıkça görülmektedir. İş yaşamına başladıktan sonra mezun öğrencilerin metin türlerine ilişkin görüşleri farklılaşmış ve güncel, kullanımlık metinlerin oldukça önemli olduğu fikri kabul edilmiştir.

Çalışma alanına ve bölüme göre dil becerilerinin kullanım yoğunluğu farklı olsa da, Çince öğrenmeye ve meslek hayatında kullanmaya devam eden mezun öğrencilerin başarılı şekilde iş ve meslek hayatlarını sürdürmek için okuma becerilerine yoğun olarak ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır.

4. Sonuç ve Öneriler

Araştırma sorularına göre elde edilen bulgulara göre aşağıdaki sonuçlara ulaşılabilir.

Öğrencilerin bir kısmı mezun olurken HSK 6 seviyeyi hedeflerken, bir kısmı ise HSK 5 düzeye ulaşmayı hedeflemektedir. Öğrencilerin hedefledikleri HSK 5/6 seviye oranlarının birbirine yakın olduğu gözlenmiştir. Öğrencilerin hedefledikleri dil düzeyleri HSK dil seviyeleri ile örtüşmektedir. HSK 5 (5+) seviye kazanımlarına göre içerik oluşturma gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Öğrencilerin büyük çoğunluğuna göre, okuma-anlama derslerinde öğretmenler, okuma-anlama becerisinin geliştirilmesi için strateji ve tekniklerle dolu etkinliklere öncelik vermelidir.

Mezun öğrenciler de aynı görüşü desteklemektedir. Çok sayıda çeşitli etkinliklerle strateji ve teknik farkındalığının arttırılması gerekir. Öğrencilerin stratejilerin öneminin farkında olmalarına rağmen öğretmenlerin yeterli strateji, teknik kullanmadıkları görüşme sonuçlarından anlaşılmıştır. Öğretmenlerin derslerde çoğunlukla sözcük öğrenme stratejilerine yer verirken, anlama odaklı stratejilerine daha az yer verdikleri ortaya çıkmıştır. Öğretmenlerin özellikle strateji, teknik ve etkinlik konularında farkındalık kazanmaları gerektiği ortaya çıkmıştır. Ancak öğretmenler rehberlik ederse, öğrenciler etkili strateji ve teknikleri kullanmayı öğrenip okuduğunu anlama becerilerini geliştirebilir. Öğrenme stratejileri, öğretmenlerin rolünü genişletir. Geleneksel öğretmenlerin otoriter ve baskın olması beklenirken, öğretmenler öğrencilerin daha bağımsız, özgür olmalarına yardım etmeli ve öğrencilerin öğrenme stratejilerini tanımlayıp, rehber, danışman rollerini üstlenmelidir.[14]

Öğrencilerin büyük çoğunluğunun, okuma öncesi bilinmeyen sözcükleri çıkarma stratejisini kullandıkları sonucuna ulaşılmış ve okuma öncesi yeni, çeşitli stratejilere gereksinimleri olduğu bulunmuştur. Okuma sırası stratejileri arasından öğrenciler bilinmeyen sözcükleri tahmin etme, önemli bulduklarını yerlerin altını çizme ve okuduklarını zihinde canlandırma stratejilerini kullandıklarını belirtmişlerdir. Okuma öncesi ve okuma sonrası strateji farkındalığının sağlanması ve çeşitliliğin arttırılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Öğrenciler uygun strateji, teknik ve etkinliklerle okuduğunu anlama becerilerini geliştirebileceklerinin farkındadırlar ve daha fazla strateji ve teknik öğrenme ve uygulama gereksinimleri bulunmaktadır.

Öğrenci ve öğretmenlerin tercih ettiği ortak metin türleri hikâye, anlatı ve haber metinleridir. Mezun öğrenciler ise e-posta, mesaj vb. farklı metin türlerini önermişlerdir. Mezun öğrenciler, iş ve meslek hayatı içinde bulundukları için önerileri önemlidir. Öğrenci ve öğretmenlerin çoğunlukla yazınsal metin türlerine yönelmeleri, farklı metin türlerine ilişkin farkındalıklarının daha az olduğunu gösterir, dolayısıyla çeşitli metin türlerine ilişkin farkındalık kazanmaları ve derslerde kullanmaları gerekli görülmektedir. Öğrencilerin sık kullanmak istedikleri araçlar özgün araçlar iken derste kullanım oranları düşüktür. Öğrencilerin neredeyse yarısı Çince çalışırken youtube kullandığı anlaşılırken öğrencilerin bir bölümü Çin'e özgü sitelerinden haberdar değildir. Bu durumda öğrencilerin sınıf içinde ve sınıf dışında daha fazla internet ortamlarını kullanma, özgün araçları okuma gerekliliği bulunmuştur.

Okuma derslerinde öncelikle ders amaçlarının ve okuma hedeflerinin net olarak belirlenip (sözcük öğretmek, beceri geliştirmek) öğrencilerle görüşülmelidir. Öğrencilerin, okumanın sadece sözcükleri anlamak olmadığının farkına varmaları amacıyla, etkinliklerde çeşitli strateji ve teknikler kullanması önerilmektedir. Okuma stratejilerinin öğrencilere öğretilmesi, çeşitli stratejilere yönelik farkındalıklarının geliştirilmesi ve etkili strateji kullanmalarının sağlanması gerektiği düşünülmektedir. Bu durumda öğretmenlere, okuma strateji ve teknikleri konusunda öğrencilerini bilgilendirmeleri, derste düzenli şekilde uygulamaları ve sonucu sınamaları önerilmektedir.

14 R. L. Oxford, *Language learning strategies: What every teacher should know*, New York: Newbury House, 1990.

Metin türleri bakımından, öğrencilerin farklı türlerle karşılaşması ve türlere uygun okuma yapmaları, öğrencilerin okuma ilgilerini arttırır, güdülenme sağlar. Sınıf içine çeşitli metin türlerinin taşınması ve öğrencilere de metin seçme fırsatının tanınması önerilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Brown, J. D. *Using Survey in Language Programs*. Cambridge: Cambridge Language Teaching Library, 2001.

Dörnyei, Z. *Questionnaires in Second Language Research: Construction, Administration and Processing*. London: Lawrence Erlbaum Associates P. 2003.

Grabe, W. & Stoller, F. L. *Teaching and Researching Reading (2nd ed.)*. Great Britain: Pearson, 2011.

Greene, J. C. Caracelli, V. J. & Graham, W. F.. "Toward a Conceptual Framework for Mixed-Method Evaluation Design", *Educational Evaluation and Policy Analysis*. 11(3): 255-274, 1989.

Grier, A.S. "Integrating needs assesment into career and technical curriculum development", Journal of Industrial Teacher Education. 42(1): 59-66, 2005.

Harmer, J. *The Practice of English Langugae Teaching.* England: Pearson Education Limited, 2007.

Huntchinson, T. & Waters*, A. English for Specific Purposes: A learning- centered approach*. Newyork: Cambridge University, 1991.

Krashen, S. D. *Principles and Practice in Second Language Acquisition.* Pergamon Press, 1982.

Lapp, D., & Flood, J. *Teaching Student to Read. NY:* Macmillan Publishing Company, 1986.

Liang, F. "Adopting mixed methods for research topics in teaching Chinese as a second/foreign language", *RTCFL*. 2(2): 109-122, 2016.

Long, M. H. *Second Language Needs Analysis*. UK: Cambridge University Press, 2005.

Nunan, D. *Second language teaching & learning*. Boston: MA: Heinle & Heinle.1999, p.149.

Richard, J. C. *The Language Teaching Matrix*. NY: Cambridge University Press, 1990.

Oxford, R. L., *Language learning strategies: What every teacher should know*. New York: Newbury House.1990.

Zhang, Dongbo. "Word Reading in L1 and L2 Learners of Chinese: Similarities and Differences in the Functioning of Component Processes", *Modern Language Journal.* 101(2):391–411, 2017.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 109-125
DOI: 10.26650/jos.2021.960003

Araştırma Makalesi / *Research Article*

ألفاظ الإتقان والإحكام في القرآن الكريم بحث في الفروق الدلالية

Kur'ân-ı Kerim'de Geçen İhkâm ve İtkân Lafızları Arasındaki Anlam Farklılıkları

"Perfection" And "Accuracy" as Vocabulary in The Holy Qur'an: A Search for Semantic Difference

Khairullah Al-SHAMMARI[1]

الملخص

يهدف البحث لدراسة ألفاظ تنتمي إلى حقل دلالي خاص، والذي تبينه المقولة الدلالية التالية "الجودة والإتقان والضبط في الفعل" ويقتصر البحث على الألفاظ التي استعملت ضمن لغة القرآن الكريم، فقد عبّر عن هذا المعنى أربعة ألفاظ (أتقن، أحكم، أحسن، أبرم) بعد التقصي والبحث في المعجمات القرآنية، فالبحث هو دراسة دلالية الهدف منها هو تبيين الفروق الدلالية بين تلك الألفاظ التي تتوافق في مقولة دلالية واحدة عامّة، وقد درسنا ذلك من خلال المنهجَيْن الدلاليين: منهج الحقول الدلالية Semantic field theory، ومنهج التأثيل الدلالي Etymology، وقد كان منهج بيان دلالة المفردات هو التأصيل الدلالي من خلال تتبع المعاني الحسيّة القديمة التي قيدتها المعاجم العربية، وهذا له دور كبير في جعل المعايير المتبعة لبيان الفروق الدلالية مؤصلة ومنضبطة، فهذا البحث هو دراسة دلالية الغرض الأساس منها هو تقديم الإجابة عن السؤال: هل كانت هذه الألفاظ الأربعة على مستوى واحد من الدلالة ضمن المقولة الدلالية الجامعة لها، بمعنى هل هي مترادفة بمعنى الترادف التام؟ أم أن لهذه المفردات دلالات خاصة تميزها عن بعضها، فتكون مستقلة بزاوية من زوايا المعنى؟ وهل كانت هذه الدلالات الخاصة مرادة مقصودة مدركة في التعبير القرآني؟ وهل يمكن التغاضي عن هذه الفروق بحيث يمكن التبادل بينها بحيث يستعمل لفظ بدل اللفظ الآخر؟

الكلمات المفتاحية: الدلالة، الفروق اللغوية، الترادف، الحقول الدلالية، ألفاظ الإتقان والإحكام.

ÖZ

Bu araştırma anlamsal olarak "Fiilde Nitelik " şeklinde ortaya çıkan sözü açıklayan özel anlam bilimsel alana ait lafızların incelenmesini amaçlamaktadır. Araştırma Kur'ân-ı Kerim'in dilinde kullanılan (أتقن، أحكم، أحسن، أبرم) lafızlarıyla sınırlıdır. Bu meyanda, Kur'ân'ın lafızlarını açıklayan sözlüklerde yapılan araştırma ve incelemeden sonra bu dört lafız açıklanmıştır. Araştırma genel olarak, bir anlamsal manada uyuşan bu lafızlar arasındaki anlam bilimsel farkları açıklamayı hedeflemektedir. Anlam bilimsel yöntemler olan, Semantic field theory (Anlam bilimsel yöntem) ve Etymology (Etimoloji) yöntemleri bu araştırmada metot olarak kullanılmıştır. Bu, Arapça sözlüklerin kaydettiği kadîm hissî manaları takip etme yoluyla, kelimelerin anlamsal köklerinin delaletini açıklama metodudur. Anlamsal farkların açıklanması, belirlenmesi ve temellendirilmesi açısından takip edilen kıstaslarda bunların büyük bir rolü vardır. Bu araştırmanın temel amacı, anlam bilimsel bir inceleme olup şu sorulara cevap sunmaktadır: Bu dört lafız, onları kapsayan anlam bilimsel söz içinde delaletleri aynı düzlemde

[1]Çanakkale 18 Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale ,Turkey

ORCID: K.A.S. 0000-0003-2850-9901

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Khairullah Al-SHAMMARI (Assoc. Prof. Dr.), Çanakkale 18 Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale, Turkey
E-posta: rkhair@comu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 30.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 29.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 07.08.2021
Kabul/Accepted: 09.08.2021

Atıf/Citation: Al-Shammai, Khairullah. "Perfection" And "Accuracy" as Vocabulary in The Holy Qur'an: A Search for Semantic Difference." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 109-125. https://doi.org/10.26650/jos.960003

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

mi yani onlar tam anlamıyla eş anlamlı mı? Yoksa, bu kelimeleri birbirinden ayıran özel delaletleri var mı, onların anlam açılarından bir yönüyle diğerlerinden müstakil olarak ayrıldığı bir anlamı var mı? Bu özel delaletler Kur'ânî ifadede anlam, kasıt ve mana olarak ifade edilmiş mi? Bu lafızlar arasındaki anlamsal farkları görmezden gelip, birinin yerine diğerini kullanmak mümkün müdür?
Anahtar kelimeler: Delâlet, Anlam farklılıkları, Terâdüf, İhkâm ve itkân lafızları

ABSTRACT

This paper studies words belonging to a particular semantic field that is characterized by the semantic expression "quality in action." Research is limited to four words used in the Qur'an: أتقن، and أبرم, أحسن، أحكم. The research resulted in a study of semantic differences examined through two semantic approaches: semantic field theory and etymology. The semantic rooting was clarifying the meaning of the vocabulary words by tracing the ancient meanings, physical/"sensory" meanings that were restricted by Arabic dictionaries. This approach has a major role in making the criteria used to show semantic differences original and disciplined. This semantic study's purpose is to answer the following questions: Were these four words on one level of meaning within the semantic category that encompasses them, i.e., are they synonymous? Or do these terms have special connotations that distinguish them from each other so that they are independent from one angle of meaning? Were these connotations intended in the Qur'anic expression? Is it possible to overlook these differences so that the words may be used interchangeably?
Keywords: Semantics, Linguistic differences, Synonymy, Semantic fields, Mastery and precision

EXTENDED ABSTRACT

There is still controversy among linguists about the presence or absence of synonymy, but they agree that there are special features that characterize each word. The modern linguistics criterion was to test synonymy to the extent of the ability of a word to replace another word in all contexts. If this occurs, then it is a complete synonym. This is an accurate and sound criterion, which ensures that there are potential differences between words, especially in legislative language, law, contracts, and the language of sacred texts. Research into semantic differences is important; therefore synonymy must be handled carefully.

The research relates to a small semantic field, which are words that refer to the meaning of "quality and proficiency of work" with our limitation to the words contained in the language of the Holy Qur'an. There are four words that correspond with this given meaning .**أتقن**- and ,**أحكم** **أبرم**, -**أحسن**, :Did the Qur'an use these terms in the same sense? Was there a unique meaning that separated one word from another that was obvious and/or required? Two approaches were combined and followed:

- Semantic field theory—An investigation of a small semantic field and the words it contains. Synonymy is one of the relationships between words in a semantic field.
- Etymological approach—After editing the lexicon of the semantic field, words were traced for their significance, origin, and development.

Each word's significance, rooting, and derivation were investigated. Their sensory denotations were traced and collected. Two specific dictionaries were consulted—makayis al-ligha by Ibn Faris and al-Mu'gam al-Ishtikaki by Muhammad Hassan Jabal. The semantics of the words were then analyzed, clarifying the general meaning and singular meaning of the words in the semantic field.

Research concluded with the special meaning of the word indicated in the field and its difference from synonymous words. This specification is the other side of the pivotal significance that is found in all vocabulary taken from the linguistic root. The special meaning is echo and reflection of the axial significance. The Arabic dictionaries were again consulted to clarify this specification by relying on this series: physical/"sensory" meaning, pivotal significance, and semantic analysis.

Further research refined the significance of the word in Qur'anic usage, tracing the word to the verses in which it is mentioned, and the meaning in the books of interpretation, to test the specific, established meaning. This poses the question of whether this meaning was considered in the language of the Qur'an.

To explain difference and make semantic comparisons, all the words in the study were grouped together. The words' usage and central meaning were specified, clarifying the differences between them. It is clear that the assignment of significance was the basic, introductory step that explained the differences. If the word's specialization appears, the differences between it and others have been determined. Because we have several words, clarifying the differences between them requires placing those differences against each other in one context until they become clear through comparison. Two methods were used to explain difference:

• Statement of the general difference: All the words were compared, their differences were elucidated, and it was briefly explained how they signified "quality" and "perfection."

الإبرام- : The mastery of planning for the act, not mastery of the act. **الإبرام** is a stage prior to its action, which is the planning stage. If it is mentioned after the occurrence of the act, it expresses that planning. Because planning precedes action. For acts such as ,**أتقن**- and ,-**أحكم** **أحسن**, they all describe the post-act.

الإحكام-: Controlling the thing and preventing the entry of defects, idleness and dispersal on it. This is the result of being able to act, and the arbitrated act is valid and appropriate for what was done for it, as it is consistent with what surrounds it; corruption, defect, conflict, or contradiction find no way to it.

الإحسان- : Perfection expresses making something pure and free of impurities and defects that offend it, whether it is an action, word, form, or image.

الإتقان- : Making the thing in a quality suitable to its category, by investigating the reasons for quality and goodness in the thing, which comes from the availability of its supply of qualities.

• Special distinction: Two words that are convergent in an aspect of their general meaning are put together and compared. Some of the vocabulary agrees in part in meaning, but **الإبرام** and **الإحكام** are identical in meaning. Both contain the meaning of **الشد** and **لربط** .

الإبرام: Putting two or more things together so tightly that they do not become loose.

الإحكام: A control that prevents idleness and enables something to flow as it should.

الإبرام: Collect miscellaneous together, measure and planning

الإحكام: Preventing disunity, control and dominance.

المقدمة

لقد ظهرت البحوث والدراسات اللغوية والدلالية بعد نزول القرآن بزمان طويل، والذي نريد أن نلفت النظر إليه هنا أن قرنين من الزمان تمثّل حقبة واسعة في قياس التطور اللغوي وتغير اللغة في مستواها المعجمي والدلالي بالأخص، لذلك فإن لغة القرآن تنتمي إلى حقبة سابقة عن حقبة التداول اللغوي المزامن لعصر تلك الدراسات، وبالتالي فإن قياس لغة القرآن يجب أن ينتمي إلى البيئة اللغوية التي ظهر بها، ولا ينبغي أن يتأثر حكمنا على لغة القرآن بتلك اللغة المعاصرة للدراسات اللغوية. يأتي هذا الكلام بمناسبة الحديث عن الفروق إذ شاع أن درس الفروق اللغوية ظهر كردّ فعل على فشوّ اللحن في الدلالة. فإن إثبات أن الفروق كانت معالَجَةً للحن لا ينفي أصالة الفروق في اللغة، كما أن ظهور النحو كردّ فعل لفشو اللحن في الإعراب لا ينفي وجود تلك الأحكام الاعتبارية في لسان المتكلمين باللغة قبل ظهور الدراسات النحوية، فلا يعقل بحال أن نقول إن النحو إذ ظهر بسبب اللحن فهو ليس أصيلًا في لسان اللغة.

أهمية الفروق: الطريق والمنهج لدراسة هذه الفروق يجب أن يكون دلاليًا يبدأ من المعجم ومن أصل المادة المدروسة، إذ إن المعاجم التي قيدت الدلالة للمفردة بالحقيقة فإنه كان تقييدًا لها في ضوء السياق الذي سمعوه بها.

وهناك جملة من البحوث التي تناولت دراسة الألفاظ، ولكن ليس بهدف بيان الفروق، ولكن انطلاقًا من نظرية المجالات الدلالية، فألفاظ الطبيعة، وألفاظ المطر، والإبل، وألفاظ النزاهة، وغيرها، على مستويين مختلفين، فبعضها على مستوى اللغة العربية، وبعضها على مستوى لغة القرآن.

فعملنا هنا لا ينتمي إلى نظرية الحقول الدلالية وإن كان قريبًا منها، فهو يجمع ألفاظ المعنى الواحد، وليس المجال العام الذي تنضوي تحته كثير من الألفاظ، مثلًا معنى الابتلاء، ومعنى الإتقان والإحسان، وغيرها، فهناك ألفاظ تتوارد على المعنى ذاته (جاء أتى..).

ولعل سائل يسأل إن هذا النوع من البحث قد وضعت فيه كتب كالفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، فما الجديد في هذه الدراسة؟ الجديد هو المنهج المتبع لبيان تلك الفروق، والجديد هو دراستها على مستوى لغة القرآن الكريم. وما زلنا نطبق آلية المنهج على جميع ألفاظ القرآن الكريم بعد أن جمعنا كل المعاني القرآنية والألفاظ التي تتوارد عليها، وبعض هذه المعاني يصلح لأن ينشر بشكل بحث، فننشر ما شاء الله أن ننشر من هذه البحوث لنقف على إفادات القراء ونرصد استجابة الباحثين والناقدين لهذا المنهج الموضح من خلال التطبيق. لنحقق أكبر قدر ممكن من الإفادة لخدمة هذه الدراسة التي لها أهمية كبيرة متداخلة مع كثير من العلوم التي تستند على القرآن الكريم وتستشهد به وتستنبط منه.

إن البحث الدلالي في القرآن الكريم له جدوى كبيرة اليوم، فهناك مساحات واسعة تحتاج إلى جهد وإعادة دراسة، فالقرآن نصّ لغوي، مكون من مفردات، وكلما كان فهم هذه المفردات ودراستها ضمن مناهج متقنة كان بلوغ الفهم للقرآن أقرب، والقول إن لغة القرآن قد أشبعت درسًا وليس هناك ما يضاف هو في الحقيقة وهْمٌ ليس إلّا. فما زال باب الدراسة مفتوحًا سواء على مستوى المفردات أم على المستويات الأخرى.

وهذا البحث هو جهد للإجابة عن السؤال: هل كانت هذه الألفاظ على قدر واحد من الدلالة فتكون مترادفة بمعنى الترادف التام، أم أن لها خصوصية مستقلة؟ وهل كانت هذه الخصوصية مرادة مقصودة مدركة في التعبير القرآني؟ فلا يمكن التبادل بينها؟

والمنهج الدلالي الذي سرنا عليه في دراسة هذه الألفاظ هو منهج فيه مزاوجة بين أكثر من منهج واعتمد على أسس مهمة من أسس علم الدلالة، فالبحث ينتمي إلى حدّ بعيد إلى منهج الحقول الدلالية وإن كان الحقل صغيرًا ويتناول معنى واحدًا محددًا، وعالجنا اللفظ من خلال التأصيل وبيان الدلالة الأصل والاشتقاق. أما منهج بنية البحث، فقد قدمنا تحريرًا للمقولة الدلالية التي تجمع هذه المفردات، ثم استقصينا ألفاظ القرآن لنجد أن الألفاظ التي تأتي تعبيرًا عن هذه المقولة هي أربعة فقط، فدرسنا الألفاظ الأربعة بالتسلسل الألف بائي، وضمن منهجية واحدة، نبين المعنى المادي الأصل، ثم المعنى المحوري، ثم نستخلص المعنى الخاص، ثم نستعرض الآيات القرآنية التي ورد بها اللفظ، ونرى ماذا قال المفسرون فيه، ثم في الأخير وضعنا الفروق بين هذه المفردات في إيجاز في نهاية البحث، ثم الخاتمة وأوجزنا بها النتائج.

ومصادرنا التي اعتمدنا عليها: المعجمات العربية: لسان العرب لابن منظور، والصحاح للجوهري، ومقاييس اللغة لابن فارس، والمعجم المؤصل للدكتور محمد حسن جبل. وكتب التفسير/ تفسير الطبري، والتحرير والتنوير، والرازي.

الإتقان والإحكام:

تحرير المعنى:

في هذا المدخل نبين المعنى المشترك بين الألفاظ التي تتفق في هذا المجال الدلالي الخاص، بمعنى: ما المقولة الدلالية التي يراد درسها والتي تعبر عنها تلك الألفاظ؟

المقصود بالإحكام والإتقان هو إجادة الفعل والمجيء به متقنًا صالحًا على أتمّ وجه. فالمقولة الدلالية المشتركة هي الإجادة والإحسان التي تتعلق بكل لفظ من تلك الألفاظ في بابه.

تحرير الألفاظ:

ونعني بهذا المدخل تحرير الألفاظ التي تشترك بتلك المقولة الدلالية من ألفاظ القرآن الكريم، فبعد الاستقراء والبحث تبين أن الألفاظ التي عبّرت عن هذا المعنى في القرآن الكريم أربعة: (أبرم، أتقن، أحسن، أحكم)[1]، كما في قوله:

{أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ} [الزخرف: 79]

{الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} [النمل: 88]

{الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ} [السجدة: 7]

{وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ} [غافر: 64]

{كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} [هود: 1]

وسنتناولها على المنهج الذي وضعناه في بيان الفروق ودراستها، وقد بيّنّا ذلك المنهج في بحوث مستقلة.

1- برم: أبرم

المعنى المادي والأصل الاشتقاقي:

والبِرامُ: جمع البُرْمة، وهو قِدْرٌ من حَجَر. والبَريم: خَيْط يُنْظَم فيه خَرَز فَتَشُدُّه المرأة على حقويها[2]. وحكى الأزهري قول ابن الأعرابيّ: "البَرِيم: خَيْطان يَكونان من لَوْنَين. والبَرِيم: ضوءُ الشّمس مَعَ بَقِيَّة سَواد اللَّيْل. والبَرِيم: القَطيع من الغَنَم من ضأْن ومِعْزَى. والبَرِيم: ثوبٌ فِيهِ قَزٌّ وكَتَّان. والبريم: خَيْطٌ يُفْتَلُ على طاقَيْن" [3]. والمبرم والبريم: الحبل الذي جُمع بين مفتولين ففتلا حبلا واحدا. وقال أبو عبيد: البَريمُ: الحبلُ المفتول يكون فيه لونانِ، وربَّما شدَّته المرأةُ على وسَطها وعَضُدِها[4].

وقال في لسان العرب: «والبَرِيمُ: القَطيع مِنَ الغنَم يَكُونُ فِيهِ ضَرْبان مِنَ الضَّأْن والمَعَز. والبَرِيمُ: الدَّمْعُ مَعَ الإِثْمِدِ. وبَرِيمُ الْقَوْمِ: لَفِيفُهم. والبَرِيمُ: الجَيْش فِيهِ أَخْلاط مِنَ النَّاسِ. والبَرِيمان: الجَيْشان عرَب وعَجَم"[5].

والْمَبَارِمُ مَغَازِلُ تُبْرِمُ عَلَيْهَا الْمَرْأَةُ غَزْلَهَا، وَيُقَالُ: أَبْرَمْتُ الْحَبْلَ: إِذَا فَتَلْتُهُ مَتِينًا. وَالْمُبْرَمُ الْغَزْلُ، وَهُوَ ضِدُّ السَّحِيلِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمُبْرَمَ عَلَى طَاقَيْنِ مَفْتُولَيْنِ، وَالسَّحِيلُ عَلَى طَاقٍ وَاحِدٍ[6].

1 انظر في الألفاظ التي تترادف على معنى واحد وتجمع في مدخل واحد: المكنز اللغوي لأحمد مختار عمر. وقد أفدنا من هذا الكتاب كثيرًا، غير أنه ينبغي الحذر خاصة في عزو الألفاظ إلى القرآن الكريم، فهو يحتاج إلى تحرير، وقد تبين لنا بعد التحرير أن المقولة الدلالية التي تعبر عن المجال المدروس هي مدلول الألفاظ الأربعة أعلاه.

2 الخليل، بن أحمد الفراهيدي، *العين*، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، بغداد: دار ومكتبة الهلال، 8/ 272.

3 الأزهري، أبو منصور الهروي، *تهذيب اللغة*، تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م، 15/ 159.

4 الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ - 1987م، 5/ 1870.

5 ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، ط3، 1414ه، 12/ 44.

6 أحمد بن فارس، *مقاييس اللغة*، مح. عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1399ه- 1979م، 1/231.

فنرى من هذه المعاني المادية أنّ هذا اللفظ يدل على اجتماع شيئين ويكون بينهما اختلاط واندماج، ''والبَرِيمُ: كلّ ذي لَوْنَيْنِ''[7]. وإنَّ الْبَرِيمَيْنِ النَّوْعَانِ مِنْ كُلِّ ذِي خِلْطَيْنِ؛ وَلِذَلِكَ سُمِّيَ الصُّبْحُ أَوَّلَ مَا يَبْدُو بَرِيمًا، لِاخْتِلَاطِ بَيَاضِهِ بِسَوَادِ اللَّيْلِ[8].

ومنه استعمل إبرام الأمر وهو إحكام الشّيء، وأبرَمْتُ الأَمْرَ: أَحْكَمته[9]، و» الإبْرَام: إحكام الأمر، قال تعالى: {أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُونَ} [الزخرف/ 79]، وأصله من إبرام الحبل''[10]. وَالْأَصْلُ فِيهِ: إبرام الفَتْل، إذا كَانَ ذَا طَاقَيْن[11].

الدلالة المحورية:

قال ابن فارس: ''الباء والراء والميم يدلُّ عَلَى أَرْبَعَةِ أُصُولٍ: إِحْكَامُ الشَّيْءِ، وَالْغَرَضُ بِهِ، وَاخْتِلَافُ اللَّوْنَيْنِ، وَجِنْسٌ مِنَ النَّبَاتِ. فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَقَالَ الْخَلِيلُ: أَبْرَمْتُ الْأَمْرَ أَحْكَمْتُهُ''[12].

وجاء في المعجم الاشتقاقي المؤصل: ''المعنى المحوري: لأْمُ شيئين أو أشياء معًا لأمًا شديدًا بحيث **لا تتسيب ولا تنتشر**: كالحبلين المفتولين حبلًا واحدًا، وكالثوب المفتول الغزل طاقين، وكالبريم بمعانيه المذكورة''[13].

تحليل وبيان:

في هذا الجذر يلاحظ التوفيق بين أشياء أو شيئين وجمع بينهما: سواء كانا مادّيين حسّيّين أو معنويين. فيلاحظ فيه الاختلاط المادي بين الأشياء. فمن ذلك: بريم القوم، بمعنى: لفيفهم، والبريم الجيش: وهو أخلاط من الناس، وهذه الأشياء نلاحظ أن الأصل فيها أنها متفرقة، ثم تجمع بجهد وتنظيم؛ كتجميع الخيوط لغزلها وفتلها، وكتجمع القوم، وكاجتماع الجيش من أناس شتّى. فيكون بينها لأْم وضبط، «ومن اللأم والالتئام وعدم التسيب أو التفكك والانتشار جاء «إبرام الأمر: إحكامه «بحيث لا يكون فيه خلل ولا انتقاض'' [14].

وعلى مستوى الاستعمال المعنوي، وهو الإبرام بمعنى الإحكام، فالظاهر أنّ هذا الجمع واللأم بين الأشياء في حالة الدلالة المعنوية يدلّ على التخطيط والإعداد له، وذلك بتجميع متفرقات (أوضاع وأعوان ومعطيات مختلفة) ووضعها في خطة محكمة تربط بعضها ببعض ربطًا متلائمًا، بحيث لا تتفكك ولا تؤول إلى فشل أو اضمحلال؛ لذا فسر قتادة قوله تعالى: ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾ [الزخرف: 79] بالجمع: '' عن قتادة، في قوله: ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾ قال: أم أجمعوا أمرا فإنا مجمعون '' [15].

فأبرم (ماديًا) هو اختلاط أو اجتماع أو جمع بين شيئين أو أشياء اجتماعًا شديدًا، أو فتلهما بإحكام؛ أمّا (معنويًا) فيراد به إحكام التدبير لأمر ما؛ لذلك يستعمل مع (الأمر) فهو بهذا يكون من التدبير والكيد والمكر والتخطيط، فهو تدبير محكم متقن، ويمكن أن يقال إنه إتقان التخطيط وإحكام التدبير والإعداد لأمر ما، فهو يجمع بين الإحكام وبين الكيد والتدبير؛ لذا يكون الإبرام المعنوي (إتقان التدبير وإحكامه).

وبهذا يكون «إبرام الأمر» مرحلة سابقة عن فعله وهي مرحلة التخطيط والتدبير، وحتى لو ذكر عقب وقوع الفعل فهو يعبر عن ذلك التخطيط؛ لأن التخطيط سابق للفعل في زمان الحدوث. «قال مقاتل: نزلت في تدبيرهم المكر بالنبي (صلى

---

7 الخليل، *العين* 8/ 273.

8 ابن فارس، *المقاييس*، 1/232.

9 الخليل، *العين*، 8/ 272.

10 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، مح. صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط1، 1412ه، ص 120.

11 الأزهري، *تهذيب اللغة*، 15/ 160.

12 ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/231.

13 محمد حسن جبل، *المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم*، القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2010م، 1/111.

14 المصدر *نفسه*، 1/111.

15 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مح. أحمد محمد شاكر، د. م: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420ه- 2000م، 21/ 646.

الله عليه وسلم) في دار الندوة.. فالمعنى أم أحكموا كيدا فإنا محكمون لهم كيدا " [16]، " وهو هنا مستعار لإحكام التدبير والعزم على ما دبروه " [17]. وبهذا يكون الإبرام هو إتقان التخطيط لا إتقان الفعل.

تخصيص الدلالة

يختص الإبرام **بإتقان التخطيط وإحكام التدبير**، ويكون ذلك من خلال جمع مختلطات ولأْمِها معًا وضبط حبكتها، فإبرام الأمر عبارة عن تخطيط وإعداد محكم له من خلال تجميع وسائل مختلفة كلها تساعد على إنجاحه. استعمال أجزاء وأركان وأعضاء مختلفة وبرمها وفتلها لتكون خطة واحدة محكة الشد والفتل. **فالإبرام هو إتقان التخطيط والتدبير وإحكامه لا إتقان الفعل، والاتقان فيه يكون من خلال إعداد عوامل مختلفة متفرقة وتهيئتها ووضعها في مساق بحيث لا تنفرط ولا تتسيب ولا تنتقض لشدة برمها.**

الإبرام في الاستعمال القرآني:

وقد جاء هذا اللفظ في القرآن مرتين بصيغتين[18]: أَبْرَمُوا، مُبْرِمُونَ، في آية واحدة: {أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ} [الزخرف: 79]. قلنا إنّ الإبرام هو التخطيط المتقن قبل الفعل؛ لذا كانت الآية تعبر عن تخطيطهم وكيدهم للنبي قبيل الهجرة في دار الندوة. فيظهر فيها معنى التخطيط السابق للفعل، " أم أبرموا- أي مشركو مكة- أمرًا من كيدهم ومكرهم برسول الله، فإنا مبرمون كيدنا كما أبرموا كيدهم، كقوله تعالى: ﴿أم يريدون كيدا فالذين كفروا هم المكيدون﴾ [الطور: ٤٢]، قال مقاتل: نزلت في تدبيرهم في المكر به في دار الندوة، وهو ما ذكره الله تعالى في قوله تعالى: {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا} [الأنفال: 30] " [19].

وبهذا المعنى يكون الإبرام مقاربًا معنى المكر ومعنى الكيد؛ لأنه يتعلق بالتخطيط للمستقبل، فتجمع بينها مقولة دلالية، وهي: التدبير والتخطيط والإعداد لأمر في المستقبل. ولذلك تراهم فسروه بالكيد وبالمكر: "إن كادوا شرًّا كدنا مثله"[20]. وقال الزمخشري: « أَمْ أبرم مشركو مكة أَمْراً من كيدهم ومكرهم برسول الله صلى الله عليه وسلم فَإِنَّا مُبْرِمُونَ كيدنا كما أبرموا كيدهم، كقوله تعالى {أَمْ يُرِيدُونَ كَيْداً فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ » [21].

فيعبَّر عن إبرام الأمر بالمكر، فـــ" المكر هو تدبير (يُخْفَي ويُخْتَزَن) لأَحْداثٍ أو أُمور لتقع في المستقبل على نحو ما. فاختزان هذه الخطوات المعَدَّة للمستقبل هو المكر، ويكون ذلك التدبر لخير أو لشر» [22]. أمّا إبرام الله تعالى المعبر عنه في قوله: {مبرمون} فيعني "نقدر لهم الآن أمرًا عظيمًا، وذلك إيجاد أسباب وقعة بدر التي استؤصلوا فيها"[23]. ولا نتفق هنا مع الفقرة الأخيرة التي ذكرها ابن عاشور رحمه الله- في تأويل الإبرام بأنه إيجاد أسباب وقعة بدر؛ لعدم توفر القطع بذلك.

2- حسن: أحسن

المعنى المادي والأصل الاشتقاقي:

نقل الأزهري في باب اللام والباء، للمادة (وبل) عن ابن الأعرابي: "الوابِلة: طَرف الكَتِف. وَقَالَ فِي مَوضِع آخر: هِيَ لَحمة الكَتِف. وَقَالَ أَبُو الْهَيْثَم: الوابلة: الحَسَنُ، وَهِي طَرف عَظْم العَضُد الَّذِي يَلِي المَنْكِب، سمِّي حَسَناً لِكَثْرَة لَحمه"[24].

---

16 القرطبي، أبو عبد الله شمس الدين، *الجامع لأحكام القرآن*، مح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384ه-1964م، 16/ 118.

17 محمد الطاهر، ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، 25/ 262.

18 ينظر في إحصاء ألفاظ القرآن الموقع «معجم كلمات القرآن الكريم حسب الجذور» محمد زكي محمد خضر. http://www.al-mishkat.com/words/

19 الرازي، فخر الدين، *التفسير الكبير*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420ه، 27/ 644.

20 الطبري، *جامع البيان*، 21/ 646.

21 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407ه، 4/ 265.

22 محمد حسن، *المعجم الاشتقاقي المؤصل* 4/ 2102.

23 ابن عاشور، *التحرير والتنوير* 25/ 262.

24 الأزهري، *تهذيب اللغة* 15/ 277.

وَالْحَسَنُ مِنَ الذِّرَاعِ: النِّصْفُ الَّذِي يَلِي الْكُوعَ[25].

والحَسَنُ شَجَرُ الأَلاء مُصْطَفّاً بكَثِيب رمْلٍ، فالحسَنُ هُوَ الشجرُ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِحُسْنِه ونُسِبَ الكثيبُ إليه فَقِيلَ نَقا الحَسَنِ، وَقِيلَ: الحَسَنةُ جبلٌ أَمْلَسُ شاهقٌ لَيْسَ بِهِ صَدْعٌ[26]. والحَسَن: الكثيب (الجبل من الرمل) النَّقِي العالي، أَحْسَنَ الرجلُ إذا جلسَ على الحَسنِ، وَهُوَ الكَثِيبُ النَّقيُّ العالي[27]. والحاسِن: القمر[28].

الدلالة المحورية: قال ابن فارس: الحاء والسين والنون أَصْلٌ وَاحِدٌ. فَالْحُسْنُ ضِدُّ الْقُبْحِ. يُقَالُ رَجُلٌ حَسَنٌ وَامْرَأَةٌ حَسْنَاءُ وَحُسَّانَةٌ. وَلَيْسَ فِي الْبَابِ إِلَّا هَذَا. وَيَقُولُونَ: الْحَسَنُ: جَبَلٌ، وَحَبْلٌ مِنْ حِبَالِ الرَّمْلِ. وَالْمَحَاسِنُ مِنَ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ: ضِدُّ الْمُسَاوِي[29].

وجاء في المعجم الاشتقاقي المؤصل: "المعنى المحوري: نَقَاءُ الشيء ورقته بخروج الخَشِن أو الغليظ -الذي يخالطه فيَشُوبُ رِقتَه- منه. كما يخرج الرَيد من وَسَط الجبل[30]، وكنقاء الكثيب من الصخور، وكالقمر ذي الضوء والبياض النقي، وكلَحمة الوابلة الخالية من العظم. ومنه: حسّن الحلاق رأسه: زيّنه، وما رأيت مُحَسِّنًا مثلَه. ودخل الحمام فتَحَسّن: احتلَق، فالتخلص من شَعَث الشعر نقاء يبقي الجسم نقيًّا؛ ومن هذا عبر التركيب عن الحُسن أي جمال المنظر ونقائه"[31].

تحليل وبيان:

الحسن والإحسان والحسنة وغيرها هو مجيء الشيء على صفة النقاء في بابه وخلوّه من مخالط شائب، فهو خلوص الشيء من كل ما يعيبه فيكون صافيًا نقيًا تامًا (في الشكل والقول والعمل والأفعال) فالفعل الحسن يخلو من التقصير، والشكل الحسن يخلو من العيب كما يخلو كثيب الرمل من الحجر والصخر.

فالجودة والجمال والفضل والعطاء والعمل والإتقان الذي يفهم من (حسن) يدلّ على النقاء من الخلل؛ فيخلو من المخالطات التي تسيء لصفائه. وإحسان الفعل الذي بمعنى الإتقان يدلّ على ظهور حسنه وجودته وانكشافهما؛ لذا يكون متعلقًا بالعين والنظر أكثر من غيره؛ لذلك نجده في القرآن قد تعلق بالصور (أحسن صوركم).

تخصيص الدلالة:

يختص (أحسن) المعبِّر عن الإتقان بالمجيء بالشيء نقيًا خاليًا من الشوائب والعيوب التي تسيء له، سواء كان فعلًا أم قولًا أم شكلًا وصورة.

إحسان الفعل في الاستعمال القرآني: وفي القرآن الكريم: جاء (194) مرة، كان في (3) منها بمعنى الإتقان:

{الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ} [السجدة: 7]

{وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ} [غافر: 64]

{وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ} [التغابن: 3]

أمّا آية السجدة {أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ} فقد تعلق (أحسن) بخلق كلِّ شيء، وقد استشكلوا أن بعض ما خلقه الله تعالى ظاهر السماجة والقبح "عن ابن عباس، أنه كان يقرؤها: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) قال: أما إن است القرد ليست بحسنة ولكنه أحكمها"[32]، وقد حصروا دلالة (أحسن) بين الإتقان والتحسين، فلما رأوا القبح في بعض المخلوقات انتفى معنى التحسين وترجح الإتقان؛ ولذلك رجح الطبري أن تكون الدلالة من الإحكام والإتقان: "وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب على قراءة من قرأه: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) بفتح اللام قول من قال: معناه أحكم وأتقن؛ لأنه لا معنى لذلك إذ قرئ كذلك إلا أحد وجهين: إما هذا الذي قلنا من معنى الإحكام والإتقان، أو معنى التحسين الذي هو في معنى الجمال والحُسن، فلما كان

25 ابن فارس، *مقاييس اللغة* 2/ 58.
26 ابن منظور، *لسان العرب* 13/ 118.
27 الأزهري، *تهذيب اللغة* 4/ 183.
28 الجوهري، *الصحاح* 5/ 2099.
29 ابن فارس، *مقاييس اللغة* 2/ 58.
30 الرَيْدُ: الحَيْدُ، وهو الحَرفُ الناتئُ من الجَبَل، والجمع رُيُودٌ. الصحاح، (ريد).
31 محمد حسن، *المعجم الاشتقاقي المؤصل* 1/ 430.
32 الطبري، *جامع البيان* 20/ 170.

في خلقه ما لا يشكّ في قُبحه وسماجته، علم أنه لم يُعن به أنه أحسن كلّ ما خلق، ولكن معناه أنه أحكمه وأتقن صنعته''[33].

غير أنّ حصر دلالة (أحسن) بالإتقان أو بالتحسين ليس دقيقًا، إذ معناه هو جعل الشيء خاليًا من العيوب، لذلك صلُح الحسنُ أن يوصف به الشكل والفعل والقول والخلق والصدقة والإخلاص؛ لأن المراد وصفها بالخلوّ من الشوائب والعيوب. فلمّا رأوا أن بعض ما خلق الله تعالى لا يشك في قبحه صرفوا دلالة (أحسن) إلى أتقن وأحكم، وكأن القرآن لا يعرف هذه المفردة، فربما نسوا أنّ القرآن استعمل هذا اللفظ (أتقن) واستعمل (أحكم) فلماذا لا يستعمله هنا وهو يريد هذا المعنى.

وإحسان فعل الشيء ليس المراد منه جعله جميلًا؛ بل خاليًا من العيب في بابه، فالإحسان الذي بمعنى الإتقان يدل على كون الشيء نقيًّا خاليًا من الشوائب والعيوب التي تسيء له، «والإحسان: جعل الشيء حسنًا، أي محمودًا غير معيب، وذلك بأن يكون وافيا بالمقصود منه فإنك إذا تأملت الأشياء رأيتها مصنوعة على ما ينبغي، فصلابة الأرض مثلا للسير عليها، ورقة الهواء ليسهل انتشاقه للتنفس''[34].

فلذا لا ينبغي أن نستشكل بعض ما نستقبحه ونستقذره في عيوننا؛ لأن هذا الاستقذار والاستقباح إنما هو قضية نفسية ذوقية عرفية، ونسبية أيضًا، فما تراه قبيحًا لا يراه غيرك كذلك، فإحسان خلق الشيء يعني كونه خاليًا من العيوب، فالحُسْن في الأصل النقاء من العيوب والشوائب وليس جمال الصورة. أما أتقن فيدلّ على الجودة، والمراد في آية السجدة ليس التعبير عن الجودة وإحكام العمل، بل المراد أن الله تعالى جعل كلّ شيء في بابه خاليًا من العيوب نقيًا.

أمّا قوله: {وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ} الوارد في موضعين [غافر: 64، التغابن: 3]، نلاحظ أن (أحسن) جاء مع تصوير الإنسان، فالحسن ارتبط بالصورة في موضعين، فصورة الإنسان حسنة ولم يقل متقنة أو غيرها؛ للصفاء والنقاء والحسن والجمال في الإنسان.

" وقوله: ﴿وصوركم فأحسن صوركم﴾ يحتمل وجهين: **أحدهما**: أحسن أي أتقن وأحكم على وجه لا يوجد بذلك الوجه في الغير، وكيف يوجد وقد وجد في أنفسهم من القوى الدالة على وحدانية الله تعالى وربوبيته دلالة مخصوصة لحسن هذه الصورة. **وثانيهما**: أن نصرف الحسن إلى حسن المنظر، فإن من نظر في قد الإنسان وقامته وبالنسبة بين أعضائه فقد علم أن صورته أحسن صورة "[35]. والجمع بين الوجهين الذين ذكرهما الرازي أن نقول: إن إتقان صورة الإنسان وإحكامها هو جعلها حسنة المنظر، « ثم صرح بما اقتضاه فعل التصوير من الإتقان والتحسين بقوله ﴿فأحسن صوركم﴾'' [36].

ثم انظر إلى هذا الترابط بين الآيات: {في أحسن تقويم}، {أحسن صوركم}، {أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين}، أحسن كل شيء-بدأ خلق الإنسان من طين- في أحسن تقويم – أحسن صوركم. فـ (تقويم) على وزن ''تفعيل'' فهناك عملية تقويم: وهي إما تصف سلسلة متتابعة من عمليات تعرض لها الإنسان، وإما بمعنى التحسين فبقي يتحسن ويتطور حتى بلغ أتم صورة. والأحسن هنا متجه لتلك العملية التي مرّ بها هذا المخلوق حتى استوى، فقد خلقه الله في أحسن طريقة ممكنة لتحسن وتطوير هذا المخلوق. وهي طريقة التقويم. وهذا يتوافق مع قوله: {خلقكم أطوارا} [نوح: 14].

3- حكم: أحكم

المعنى المادي والأصل الاشتقاقي:

حَكَمَةُ الشاة: ذقنها. وحكمة اللجام: ما أحاط بالحَنَك. تقول منه: حَكَمْتُ الدابّة حكما وأحكمتها أيضا[37]. والحَكَمَةُ: حَدِيدَةٌ فِي اللِّجَامِ تَكُونُ عَلَى أنف الْفَرَسِ وحَنَكِهِ تَمْنَعُهُ عَنْ مُخَالَفَةِ رَاكِبِهِ، وَلَمَّا كَانَتِ الحَكَمَة تأْخذ بِفَمِ الدَّابَّةِ وَكَانَ الحَنَكُ متَّصلًا بالرأْس جَعَلَهَا تَمْنَعُ مَنْ هِيَ فِي رأْسه كَمَا تَمْنَعُ الحَكَمَةُ الدَّابَّةَ. وحَكَمَ الفرسَ حَكْماً وأَحْكَمَهُ بالحَكَمَةِ: جَعَلَ لِلِجَامِهِ حَكَمَةً[38]. ويقال أيضا: حَكَمْتُ السفيه وأَحْكَمْتُهُ، إذا أخذتَ على يده[39]. الحَكَمَةُ مِنَ الإنسان أَسفل وَجْهِهِ، مُسْتَعَارٌ مِنْ مَوْضِعِ حَكَمَةِ

33 الطبري، *جامع البيان* 20/ 171.
34 ابن عاشور، *التحرير والتنوير* 21/ 215.
35 الرازي، *التفسير الكبير* 30/ 552.
36 ابن عاشور، *التحرير والتنوير* 24/ 191.
37 الجوهري، *الصحاح* 5/ 1902.
38 ابن منظور، *لسان العرب* 12/ 144.
39 الجوهري، *الصحاح* 5/ 1902.

اللِّجَامِ، ورَفْعُها كِنَايَةٌ عَنِ الإعزاز لأَن مِنْ صِفَةِ الذَّليل تنكيسَ رأْسه. وحَكَمة الضَّائِنَةِ: ذَقَنُها[40]. "ونرى أنَّ حَكَمَةَ الدَّابَّة سُمِّيت بِهَذَا الْمَعْنى: لِأَنَّهَا تمنع الدَّابَّة من كثير من الْجَهْل"[41].

الدلالة المحورية:

قال ابن فارس[42]: الْحَاءُ وَالْكَافُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِد، وَهُوَ الْمَنْعُ. وَأَوَّلُ ذَلِكَ الْحُكْمُ، وَهُوَ الْمَنْعُ مِنَ الظُّلْمِ. وَسُمِّيَتْ حَكَمَةُ الدَّابَّةِ لِأَنَّهَا تَمْنَعُهَا، يُقَالُ حَكَمْتُ الدَّابَّةَ وَأَحْكَمْتُهَا. وَيُقَالُ: حَكَمْتُ السَّفِيهَ وَأَحْكَمْتُهُ، إِذَا أَخَذْتَ عَلَى يَدَيْهِ. قَالَ جَرِيرٌ:

أَبَنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سُفَهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عليكمُ أَنْ أَغْضَبَا

وَالْحِكْمَةُ هَذَا قِيَاسُهَا، لِأَنَّهَا تَمْنَعُ مِنَ الْجَهْلِ. وَتَقُولُ: حَكَّمْتُ فُلَانًا تَحْكِيمًا مَنَعْتُهُ عَمَّا يُرِيدُ. وَحُكِّمَ فُلَانٌ فِي كَذَا، إِذَا جُعِلَ أَمْرُهُ إِلَيْهِ. وَالْمُحَكَّمُ: الْمُجَرِّبُ الْمَنْسُوبُ إِلَى الْحِكْمَةِ.

وجاء في المعجم الاشتقاقي المؤصل: ضَبْطٌ يمنع التسيب ويمكّن من جَعْل الشيء -أو جريانه- على ما ينبغي ويراد. كحكمة اللجام تضبط الدابة وتمنعها من التسَيب أي تمكن من إيقافها وتوجيهها حسب مراد راكبها، وحَكَمةُ الإنسان والضائِنَة مشبَّهَةٌ بموضع حَكَمة الدابة، وربما نظر إلى أن الفك الأسفل يُحِكم الاطباق على الحنك. ومن ذلك الضبط استُعمل التركيب في ضبط المرُكَّبات بعضها مع بعض أي مَنعها من التفكّك والتسيب سواء كانت مادّية أو معنوية أو كلاما. أحكمتُ البناء: بنيته بناء لا يتداعى. ومن الضبط حكمة اللجام التي ذكرناها. وحَكمتُ الفَرَس وأحكمته وحكّمته: وَزَعْتُه وكفَفْته[43].

تحليل وبيان:

يقوم هذا الباب على معنى (القدرة على التحكم بالشيء وضبطه ومنعه عن الخلل والزلل والخطأ وتثبيته على ما فيه الصلاح وما يمنعه من الفساد) وهذا يشمل العمل والعلم والقول والقضاء [فالقول حكيم، والعمل حكيم، والعلم يكون حكمة، والقضاء بين الناس حكم لأنها جميعًا فيها معنى الصلاح والامتناع عن الفساد. " الْحُكْمُ، وَهُوَ الْمَنْعُ مِنَ الظُّلْمِ... والحكمة تَمْنَعُ مِنَ الْجَهْلِ "[44]، وَالْعرب تَقول: حَكَمْت وأَحْكمتُ وحكَّمت بِمَعْنى مَنَعْت ورددت[45]. "ويقال في كلام العرب: أحكمت الشيء، أي استوثقت منه، ومنعته أن يفسد، وأحكمتُ البنيان، أي بنيتُه بناء لا يتداعى. ويقال: أحكمتُ الرجلَ عن الشيء، إذا منعته. ويقال: حكمت الغلامَ، أحكمه، أي منعته عن الفساد، وأحكمته أيضا، لغتان" [46].

وإتقانُ الفعلِ جعلُه صالحًا ممتنعًا عن الفساد، «فالله عز وجل أحكم كل شيء خلقَه، فحجز بين المتضادات بالمتشاكلات، وجعلها مصالحة بينها، فحجر بين الحر والبرد بالبلل واليبس، وجعلها يحصّن بعضها بعضًا، ويجمع بعضها قوى بعضٍ، ويفرّق بعضها أجزاء بعض، قوامًا للعالم، وصلاحًا للحرث والنسل، ولم يعجزه شيء أراده من ذلك، فاعتدل العالم وما فيه بحكمته. فهو الحكيم بمعنى المُحْكِم، لإحكامه خلقَه. تبارك الله الحكيم" [47].

فالإحكام: يقوم بالمنع والمسك، وجمع أسباب الصلاح والثبات والاستقرار، وهو قدرة وسيطرة على الشيء بمنعه ومسكه عن الزلل، وفيه معنى التماسك وشدة الترابط التي تعطي سيطرة للتحكم، مثل: اللجام الذي يمسك الدابة ويمنعها من التسيب، فهو سيطرة وتحكم يتأتى من المسك والشد، ولجم الدابة يراد منه تثبيتها والسيطرة عليها. وسائر المعاني من ذلك، فالحاكم: يمنع الناس عن الظلم ويمسكهم عنه، والقول الحكيم: يرشد الناس للخير ويمنعهم عن الزلل، والخلل، والفساد والتسيب.

وكذلك: الكتاب الحكيم والقرآن الحكيم والذكر الحكيم: كثيرُ الإحكامِ شديدُه، متماسك متداخل الموضوعات، أحكامه وآياته وموضوعاته مشدودة متداخلة مترابطة متماسكة، تحتاج إلى تفصيل بسبب هذا الإحكام.

---

40 ابن منظور، *لسان العرب* 12/ 144- 145.
41 الأزهري، *تهذيب اللغة* 4/ 69.
42 ابن فارس، *مقاييس اللغة* 2/ 91.
43 محمد حسن، *المعجم الاشتقاقي المؤصل* 1/ 473.
44 ابن فارس، *المقاييس*، 2/91.
45 الأزهري، *تهذيب اللغة* 4/ 69.
46 أبو حاتم، أحمد بن حمدان الرازي، *كتاب الزينة*، تحقيق سعيد الغانمي، بغداد، بيروت: منشورات الجمل، ط1، 2015م، 1/235.
47 أبو حاتم، الرازي، *الزينة* 1/235.

والحَكيم: المتقِن للأمور[48]. وإحكام الفعل لا يأتي من إجادة العمل وحسب بل من التمكن فيه بدلالة (حكم الدابة ومنعها من التسيب) وهذا يأتي من القدرة على التحكم والسيطرة، وذلك لا يكون إلا بعد ممارسة الفعل زمانًا طويلًا بحيث تجعل القائم به يعرف كيف يربط بين أجزائه حتى يكون الفعل محكمًا مضبوطًا مشدودًا، يعرف تفاصيله وكيفية توجيهه، « الْمُحَكَّمُ: الْمُجَرّبُ الْمَنْسُوبُ إِلَى الْحِكْمَةِ" [49]، وكذلك الحاكم والحكم لديه قدرة على المنع والسيطرة على ما دونه، « كَحَكَمَةِ اللجامِ تضبط الدابة وتمنعها من التسَيب أي تمكن من إيقافها وتوجيهها حسب مراد راكبها" [50].

ولـمّا كانت (الحَكَمَة) – اللجام- تمنع التسيب، إذن هناك مظنة للتسيب ومدعاة له!! ولو لم يكن للدابة تسيب وتفلت لما استعملوا الحكمة له، وهذا نراه واضحًا في لفظة الحاكم، فالحاكم، يحكم الناس لأنهم مظنة والانفلات والفوضى، ولكن هل يكون حاضرًا في كل استعمالاتها.

والقرآن مثلًا قد توفر على معان وأحكام كثيرة كانت مظنة التشتت وعدم الترابط، ولكن القرآن أحكم تلك المعاني والموضوعات؛ فلا تجد في القرآن تعارضًا بين آياته، ولا اختلافًا بين سوره، وهذا يأتي من تظافر الآيات على موضوع واحد مع ارتباطها بموضوعات أخرى، وهذا يحتاج إلى تفصيل، فلا يمكن لك أن تعرف معنى آية إلا بمعرفة روابطها وتداخلاتها وما يجتمع معها من آيات أخرى في الموضوع.

لذلك يقول: {أحكمت آياته ثمّ فصّلت} ربطت وجمعت وأحكمت بالتماسك والترابط ثمّ فصِّلت بما يماثلها في الموضوع فتفرقت تلك الآيات إلى موضوعاتها.

والْحَكِيم فِي قَول الله: {الر تِلْكَ ءايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} (يُونس: 1) إنّه فَعِيل بِمَعْنى مُفْعَل واسْتَدل بقوله جلّ وعزّ: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءايَاتُهُ}. قلت: وَهَذَا إِن شَاءَ الله كَمَا قيل: **وَالْقُرْآن يُوضِّح بعضه بَعْضًا**، وَإِنَّمَا جَوَّزنَا ذَلِك وصوبناه: لِأَن حَكَمْتُ يكون بِمَعْنى أَحْكَمْت فرُدَّ إِلَى الأَصْل[51].

المحكم والمتشابه.

والحديث عن إحكام الآيات يقودنا إلى الحديث عن المحكم والمتشابه، فما معنى محكم ومتشابه؟

في القرآن نرى أنّ المحكم قد فُصّل، والمتشابه لا تفصيل فيه؛ لأنه يحوي على خلاف لطبيعة الموضوعات التي يتكلم عنها، والمحكم مترابط متداخل متماسك له قرائن مترابطة يمكن أن يفسر بعضه بعضًا، أمّا المتشابه فهو (مختلف فيه)؛ لأنه لا يرتبط بموضوعات متداخلة محكمة. فلا يوجد ما يفسره في القرآن (لأنه لا يُحْكم بموضوع آخر أو آيات أخرى).

وبهذا نرى أنه يمكن القول إنّ معنى (محكم) بمعنى محكوم عليها، أي مسيطر عليها متحكم في دلالتها من خلال نصوص أخرى لا يمكن الاشتباه بها، فهو محكم منضبط ممتنع عن التشتت في موضوعات أخرى أو دلائل أخرى تؤدي إلى سوء الفهم وعدم اليقين.

فهل معنى {سورة محكمة} أنها كثيرة الموضوعات متداخلة مشدودة مترابطة لكثرتها ممكن أن تتسيب وتتفكك، ولكنها منعت من ذلك بإحكامها؟ وعليه ممكن أنّ قوله: {إذا ما أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال} يعني: سورة محكمة موضوعاتها مترابطة بسور أخرى، ومتداخلة مع تلك السور كثيرًا، ففي هذه السورة موضوعات كثيرة وقد ذكر ضمنها القتال، حتى لو كان الذكر هامشيًا، فهو يحيل إلى موضوع القتال عمومًا. لأن السورة المحكمة تحيل إلى السور الأخرى لوجود ترابط بين الموضوعات، فمجرد ذكر لفظة القتال معناه إحالة إلى موضوع القتال.

والْحَكِيم فِي قَول الله: {الر تِلْكَ ءايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} (يُونس: 1) إنّه فَعِيل بِمَعْنى مُفْعَل واسْتَدل بقوله جلّ وعزّ: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءايَاتُهُ}. قلت: وَهَذَا إِن شَاءَ الله كَمَا قيل: **وَالْقُرْآن يُوضِّح بعضه بَعْضًا**، وَإِنَّمَا جَوَّزنَا ذَلِك وصوبناه: لِأَن

48 الجوهري، *الصحاح* 5/ 1901.
49 ابن فارس، *المقاييس*، 2/91.
50 محمد حسن، *المؤصل*، 1/474.
51 الأزهري، *تهذيب اللغة* 4/ 70.

حَكَمْتُ يكون بِمَعْنى أَحْكَمْت فرُدَّ إِلَى الأَصْل[52]. "وَقِيلَ: هُوَ مَا لَمْ يَكُنْ مُتَشَابِهًا لأنه أُحْكِمَ بيانُه بِنَفْسِهِ وَلَمْ يَفْتَقِرْ إِلى غَيْرِهِ"[53].

المحكم والوضوح في البيان:[54]

هل إحكام السورة والآيات يدخل ضمن الإتقان أم البيان؟ أرى أنه من باب الإتقان، بمعنى القدرة والسيطرة على الشيء ومنعه من الخلل والتسيب والتشتت، وهذا ناجم عن التمكن من الشيء، وهذا يدلّ على إتقان الفعل.

وأقول إنّ قوله تعالى {أحكمت آياته ثم فصلت} لو كان الإحكام هو التبيين لما احتاج التبيين إلى تفصيل، بل هذا يدل على أن الإحكام يحتاج إلى تفصيل. وتجد تفصيل ذلك بسعة في باب البيان والتبيين.

ونستأنس هنا بدلالة الثنائية، فلو وقفنا على دلالة الجذور التي توافق هذا الجذر في الثنائية (ح ك) وتخالفه في الحرف الثالث الذي يضيف على المعنى ويوجهه، وهي: (حكر حكك حكل حكم حكى حكأ) فإننا نجد أنها تتوافق جميعًا في معاني: تجمُّع، ومنع وامتناع، وشدّ وجذب، وكل ذلك يعني سيطرة وتحكم[55]:

(**حكل**) "أصل صحيح منقاس، وهو الشيء لا يبين. يقال إن الحكل الشيء الذي لا نطق له من الحيوان، كالنمل وغيره، ويقال في لسانه حكلة، أي عجمة. ويقال أحكل عليَّ الأمر، إذا امتنع وأشكل". فالحكل يدل على: امتناع الكلام لدى الحيوان، أو امتناع البيان في العجمة، وامتناع الفهم في الأمر المشكل.

(**حكى**) "أصل واحد، هو إحكام الشيء بعقد أو تقرير. يقال حكيت الشيء أحكيه، وذلك أن تفعل مثل فعل الأول. يقال في المهموز: أحكأت العقدة، إذا أحكمتها. ويقال: أحكأت ظهري بإزاري، إذا شددته". فهنا عقد وشدّ، ومطابقة شيئين بحكاية الثاني للأول.

(**حكر**) "أصل واحد، وهو الحبس. والحكرة: حبس الطعام منتظرا لغلائه، وهو الحكر، وأصله في كلام العرب الحكر، وهو الماء المجتمع، كأنه احتكر لقلته". فالحكر: تجمع الماء، وحبس الطعام ومنعه للتحكم بالسعر.

(**حكك**) "أصل واحد، وهو أن يلتقي شيئان يتمرس كل واحد منهما بصاحبه. الحك: حكك شيئا على شيء. [وهذا جمع] ويقال: حك في صدري كذا: إذا لم ينشرح صدرك له. [وهذا امتناع].

(**حكم**) وهو موضوعنا هنا، وقد رأينا ما فيه من جمع وشدّ وتماسك ومنع من التسيب، فهناك ارتباطات بين أجزاء تتداخل وتحتك ببعضها فتمسك حتى لا تتفلت وهذا هو الإحكام.

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى التقارب في هذا الجانب بين الإبرام والإحكام، فكلاهما فيه جمع وشد لكن بفروق ستأتي.

تخصيص الدلالة:

يختص هذا اللفظ في باب الإتقان، بمعنى القدرة والسيطرة على الشيء ومنعه من الخلل والتسيب والتشتت، وهذا ناجم عن التمكن من الشيء، وهذا يدلّ على إتقان الفعل. وذلك بجعل العمل صالحًا ومناسبًا لما خلق له ولما وُضع له، متناسقًا مع ما يحيط به، لا يتطرق إليه الفساد ولا الخلل ولا التعارض ولا التناقض، فإحكام الفعل يكون بضبطه وجعله صالحًا لا خلل فيه وبمنعِ طروق الخلل والخطأ إليه. فإحكام الفعل لا يأتي من إجادة العمل وحسب، بل من التمكن فيه.

الإحكام في الاستعمال القرآني:

وفي القرآن: جاء الجذر (حكم) في القرآن ٢١٠ مرة، وما كان منها بمعنى الإتقان:

قوله تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ} [هود: 1]، "**إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه** و"إحكام آيات القرآن"،

---

52 الأزهري، *تهذيب اللغة* 4/ 70.

53 ابن منظور، *لسان العرب* 12/ 141.

54 لقد جاء لفظ البيان والتبيين في القرآن فلو أراد معنى البيان لعبر عنه به، (لقد فهموا معنى البيان من خلال مقابله وهو المتشابه الذي يؤدي إلى الاختلاف فلما كان المحكم لا يؤدي إلى التأويل والاختلاف فهو معروف واضح بين وكيف يكون معناه أنه ليس منسوخًا، فعباراتهم مترددة بين عدم النسخ وبين البيان.

55 انظر *مقاييس اللغة*، المواد: (حكّ)، (حكر)، (حكل)، (حكى).

إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قِبَله"[56]. " فالإِحْكامُ مُسْتَعارٌ مِن إحْكامِ البِناءِ بِمَعْنى إتْقانِهِ"[57]. ومعنى إتقان الآيات وإحكامها أنها "نُظِمَتْ نَظْمًا مُحْكَمًا لا يَطْرَأُ عَلَيْهِ اخْتِلالٌ فَيَكُونُ فِيهِ تَناقُضٌ أوْ مُخالَفَةٌ لِلْواقِعِ والحِكْمَةِ أوْ شَيْءٌ مِمّا يُخِلُّ بِفَصاحَتِهِ وبَلاغَتِهِ"[58]. "نُظِمتْ نظما رصينا محكمًا لا يقع فيه نقض ولا خلل. كالبناء المحكم الرصْف"[59].

ولم يُعبَّر عن أوصاف القرآن المذكورة أعلاه بـ (الإتقان ولا الإبرام ولا الإحسان) بل بـ (الإحكام)؛ وذلك لأن الإبرام هو الجمع بين متفرقات، والتخطيط المسبق، والإحسان هو جمال شكل الشيء الخالي من العيوب فلا يلاحظ فيه الترابط والإحكام والنظم بين المكونات، ولا الإتقان الذي يعبّر عن الجودة فلا يلحظ فيه ذلك أيضًا. فكان المناسب للتعبير عن ضبط النص القرآني هو الإحكام.

4- تقن: أتقن

{صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي **أَتْقَنَ** كُلَّ شَيْءٍ} [النمل: 88]، جاء مرة واحدة في القرآن وهي بهذا المعنى.

المعنى المادي والأصل:

التِّقْنُ: رسابة الماء في الربيع، وهو الذي يجيء به الماء من الخثورة. وتَقَّنُوا أرضهم أي أرسلوا فيها الماء الخاثر لتجود[60]. والتِّقْنُ: هُوَ الطينُ الرقيقُ يُخالطه حَمْأَة يخرُج مِنَ الْبِئْرِ، أو الطِّينُ الَّذِي يذهَب عَنْهُ الْمَاءُ فيتشقَّقُ[61]. واستعمل بمعنى إحكام العمل، والإتقانُ: الإحكام، قال: "ولكنه بالسهل أتقن مولد"، أي هو بالسهل أعرف منه بالجبل[62]. قيل لكلِّ حاذقٍ فِي عملٍ يعمَلُه عَالم بأَمْره: تِقْن، وَمِنْه يُقَال: أتقنَ فلانٌ أمره: إذا أحكَمه[63]. وإتقان الامر: إحكامه[64]. يُقَال: رجلٌ تِقْنٌ، وَهُوَ الْحَاضِر الْمنطق وَالْجَوَاب. رجلٌ تِقْنٌ حاذقٌ بالأشياء ويقال الفصاحة من تقنه، أي من سوسه وطبعه[65]. "وتقن اسم رجل كان جيد الرمي، يضرب به المثل"[66].

الدلالة المحورية:

قال ابن فارس: التَّاءُ وَالْقَافُ وَالنُّونُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا إِحْكَامُ الشَّيْءِ، وَالثَّانِي الطِّينُ وَالْحَمْأَةُ. فَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَتْقَنْتُ الشَّيْءَ أَحْكَمْتُهُ. وَرَجُلٌ تِقْنٌ: حَاذِقٌ. وَابْنُ تِقْنٍ: رَجُلٌ كَانَ جَيِّدَ الرَّمْيِ يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ. وَأَمَّا الْحَمْأَةُ وَالطِّينُ فَيُقَالُ: تَقَّنُوا أَرْضَهُمْ، إِذَا أَصْلَحُوهَا بِذَلِكَ، وَذَلِكَ هُوَ التِّقْنُ[67].

وجاء في المعجم الاشتقاقي المؤصل: المعنى المحوري: هو مادة جودة الشيء في بابه أو جنسه، ويلزم من استعماله جودة الشيء: كجودة الأرض وخصوبتها[68].

---

56 الطبري، *جامع البيان*، 15/ 227.
57 الآلوسي، محمود أبو الفضل، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 11/ 203.
58 المصدر *نفسه* 11/203.
59 الزمخشري، *الكشاف* 2/ 358.
60 الخليل، *العين* 5/ 129.
61 ابن منظور، *لسان العرب* 13/ 73-72.
62 الخليل، *العين* 5/ 129.
63 الأزهري، *تهذيب اللغة* 9/ 66.
64 الجوهري، *الصحاح* 5/ 2086.
65 الجوهري، *الصحاح* 5/ 2086، *تهذيب اللغة* 9/ 66.
66 الصحاح 5/ 2086.
67 ابن فارس، *مقاييس اللغة* 1/ 351-350.
68 محمد حسن، *المعجم الاشتقاقي المؤصل* 1/ 212.

تحليل وبيان:

الحذاقة والجودة في الفعل (رجل جيد الرمي) (جيد المنطق والبيان) وكأن الجودة تأتي من ترسب الصفات الجيدة واستقرارها وثباتها، كرسوب خثارة الماء في الأرض، فبعْدَ ذلك الرسوب جادت الأرض وصلحت.

أمّا الصفات المعنوية كالفصاحة وحسن المنطق واتقان الفعل فكأنها من استقرار المكنة والملكة في العمق وتمكنها في داخل المرء كاستقرار رسابة الماء والطين الذي يورث الأرض جودة وصلاحًا، فإتقان الشيء المجيء به على جودة. والفصاحةُ من تِقْنه، أي من طبعه وسُوسه، كأنها في مادة تكوينه[69].

تخصيص الدلالة:

يختصّ الإتقان بالجودة، بأن يأتي الشيء على **جودة وصلاح**، وجعله جيدًا صالحًا في بابه. (واتقان الفعل يأتي من توفر لوازم جودته)، وتأتي الجودة من ترسب واستقرار ما يوفر جودة الفعل كاستقرار المكنة اللغوية التي توفر الفصاحة، وكترسب خثارة الطين التي تسبب خصوبة الأرض. [استقرار وتمكن صفات الجودة].

الإبرام في الاستعمال القرآني:

وفي القرآن جاء (أتْقَنَ) مرة واحدة:

قال تعالى: {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي **أَتْقَنَ** كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ} [النمل: 88]، وقد فسرها المفسرون بأحكم وأتقن وأحسن وأبرم: أحكم كلّ شيء.. أحسن كلّ شيء خلقه وأوثقه[70].

وقد أجاد السمين الحلبي العبارة إذ ذكر أن الإتقان: «الإتيانُ بالشيءِ على أكملِ حالاتِه. وهو مِنْ قولِهم: تَقَّن أرْضَه، إذا ساقَ إليها الماءَ الخاثِرَ بالطينِ لتَصْلُحَ لِلزراعة"[71]. ولم تخرج عباراتهم عن ذلك.

وورد في القرآن هذان التعبيران: (أتقن كلّ شيء) و(أحسن كل شيء) في قوله:

{صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي **أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**} [النمل: 88]، {الَّذِي **أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ** خَلَقَهُ} [السجدة: 7].

فالآية في النمل استعمل (أتقن)؛ لأنها واردة في **سياق خلق الجبال**، فيناسبها التعبير عن الجودة والصلاح مع ما في دلالته على الترسب واستقرار أسباب الجودة. والآية في سورة السجدة استعمل (أحسن)؛ لأنها واردة في **سياق خلق الإنسان**، ويناسبه التعبير عن الحسن والصفاء والنقاء في الصورة والشكل. فمجيؤها تعقيبًا على الجبال يدلّ على جودةٍ فيها، ولا يناسب هذا الموضع أن يعبر عنه به بـ(الإبرام)؛ لأنَّ الإبرام تدبيرٌ وتخطيط، ولا بـ (الإحسان)؛ لأنَّ الإحسان للنقاء والصفاء، ولا بـ (الإحكام)؛ لأنه للضبط والسيطرة والمنع. فجَعْلُ الشيء على جودة في بابه بتثبيت صفات الجودة والصلاح فيه هو الإتقان، فاستعمله مع الجبال لأنه أنسب لها. وفي هذه الآية توافق بديع، فقد جمع بين (صنع وأتقن): أتقن: تدلّ على جودة الشيء. أمّا صنع: تدلّ على جودة الفعل. "الصُّنْعُ: إجادةُ الفعل، فكلّ صُنْعٍ فِعْلٌ، وليس كلّ فعل صُنْعاً، ولا ينسب إلى الحيوانات والجمادات كما ينسب إليها الفعل. قال تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وللإجادة يقال للحاذق المُجِيدِ: صَنَعٌ، وللحاذقة المُجِيدَةِ: صَنَاعٌ"[72].

فالخالق أتقن كل شيء وهو أن يفعل الشيء على جودة تفوق نظائر ذلك الشيء، أما صنع: فهي إجادة الفعل، فالصنع في الآية متجه للجبال، والإتقان متجه لكل شيء. فالخالق صنع الجبال، فأجاد فعله، وهذا الخالق قد أتقن كل شيء فجعله على جودة في بابه، واستقر فيها ما يسبب الصلاح والجودة، فصنعت الجبال بجودة، ولم يكن هناك وجه أفضل تكون عليه مما هي عليه الآن.

5- الفروق:

وبعد أن تتبعنا هذه الألفاظ في الاستعمال المادي والمعنى المحوري ثم وقفنا على خصوصية كلّ لفظ منها، نبين الآن الفروق بينها، ولا يخفى أنّ تخصيص الدلالة هو الخطوة الرئيسة في بيان الفروق، فإذا ظهر تخصص اللفظة فإن الفروق

69 المصدر *نفسه* 1/ 212.
70 الطبري، *جامع البيان* 19/ 506.
71 السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، 8/ 646.
72 الراغب، *المفردات في غريب القرآن*، 473.

بينها وبين غيرها قد تشخصّت، ولكن لأن لدينا عدّة ألفاظ فإن بيان الفروق بينها يقتضي أن نضع تلك الفروق إزاء بعض في مساق واحد حتّى يكون الموضوع أكثر وضوحًا. لأن بعض المفردات تتوافق في زاوية من زوايا المعنى، وتتوافق مع لفظ آخر من جهة أخرى ضمن الباب الواحد.

- **الإبرام**: الإبرام هو إتقان التخطيط لا إتقان الفعل، وإبرام الأمر مرحلة سابقة عن فعله وهي مرحلة التخطيط، وإن ذكر عقب وقوع الفعل فهو يعبر عن ذلك التخطيط؛ لأن التخطيط سابق للفعل في زمان الحدوث. أما أتقن وأحسن وأحكم فكلها تصف الأمر بعد فعله.
- **والإحكام**: السيطرة على الشيء ومنعه من الخلل والتسيب والتشتت، وهذا ناجم عن التمكن من الشيء، ويكون العمل المحكم صالحًا ومناسبًا لما خلق له ولما وُضع له، متناسقًا مع ما يحيط به، لا يتطرق إليه الفساد ولا الخلل ولا التعارض ولا التناقض.
- **الإحسان:** يختص (أحسن) المعبِّر عن الإتقان بالمجيء بالشيء نقيًا خليًا من الشوائب والعيوب التي تسيء له، سواء كان فعلًا، أم قولًا، أم شكلًا وصورة.
- **الإتقان:** المجيء بالشيء على جودة مناسبة لبابه، وذلك باستقرار أسباب الجودة والصلاح في الشيء، وذلك يأتي من توفر لوازم جودته.

الإبرام والإحكام: هنا توافق بين (الإبرام) و(الإحكام) فكلاهما شدّ وربط:

- **الإبرام**: لأمُ شيئين أو أشياء معًا لأمًا شديدًا بحيث لا تتسيب ولا تنتشر. **الإحكام**: ضَبْطٌ يمنع التسيب ويمكّن من جَعْل الشيء أو جريانه على ما ينبغي ويراد.
- **الإبرام**: [**جمع** متفرقات]، (فيه تدبير وتخطيط). **الإحكام**: [**منع** التفرق]، (فيه سيطرة وتحكم).

الإبرام والإحكام والإحسان والإتقان:

الإحكام ضد التشتت والتفكك والتسيب، وليس ضد السوء، فيكون الفعل متصفًا بالضبط والسيطرة والمنع عن الخلل. **الإحسان** ضد السوء، فيكون الفعل متصفًا بخلوه من العيوب في نفسه. **الإبرام** ضد الفك، وهو وصف لحسن التخطيط للفعل والإعداد له. **الإتقان** ضد الشيء المعتاد، هو أن يأتي الشيء بجودة تفوق المتداول بين الناس ويمثل الحالة الاعتيادية، بمعنى مجيء الشيء بصورة فيها جودة تجعله يفوق غيره مما اعتاده الناس، فهو وصف لفعل على جودة تناسب بابه.

آيات القرآن: قد وصفت آيات القرآن بأنها محكمة، كما وصف القرآن بأنه حكيم، لأنّ القرآن يقدّم الأفكار لذلك يقال له محكم (من أحكم)، ولا يقال له (متقن)؛ لأنّ الموضع هذا لا يراد منه الوصف بالجودة، بل يراد أن الآيات محكمة مترابطة، وكذلك لا يوصف بأنه (مبرم)؛ لأن هذا يناسب التخطيط، والتخطيط مناسب للأفعال والإعداد لها، وهذا لا يناسب توصيف الكلام والنص، ولا يوصف بـ (الإحسان)؛ لأنه لا يراد هنا توصيف الصورة الشكلية الجميلة الحسنة النقية من العيب والخلل. فيتبيّن أن المناسب لوصف النص بالإتقان هو (الإحكام).

الأعمال الصالحة: وقد وصف القرآن الأعمال الصالحة بأنها حسنة؛ لأن ذلك يناسب الأعمال الصالحة، ولا توصف بالإتقان؛ فلا يقال أعمال متقنة لبيان أنها صالحة؛ لأن المراد من الصلاح أن يكون العمل صالحًا نقيًا من الشوائب والعيوب وليس المراد منه أن يكون متقنًا مجوّدًا. وكذا لم يعبّر عنها بالمحكمة ولا بالمبرمة؛ لأن المراد هو النقاء والصلاح.

الخاتمة والنتائج:

من خلال الأوراق السابقة تبين لنا أن الإجابة عن سؤال البحث الذي أثير في أوله: هل كانت هذه الألفاظ على قدر واحد من الدلالة فتكون مترادفة بمعنى الترادف التام، أم أن لها خصوصية مستقلة؟ وهل كانت هذه الخصوصية مرادة مقصودة مدركة في التعبير القرآني؟ فلا يمكن التبادل بينها؟

- فتبين أن هذه الألفاظ ليست على درجة واحدة وليست على توافق تام في دلالتها على المعنى، فهناك فوارق دلالية وفوارق في تناول المعنى. فلا ترادف بينها، ولكل لفظ منها خصوصية.
- والسؤال الثاني المتعلق بالتبديل بين هذه المفردات في الاستعمال فقد تبين أنه لا إمكان لذلك كون اللفظ وإن كان يتوافق مع غيره في إطار الدلالة العامة لكنه غير صالح لأن يدلّ على المعنى السياقي الذي يأتي لأجله اللفظ

الآخر. فجدنا أن لغة القرآن دقيقة فلا يمكن التبديل بين الألفاظ 8على الأقل ألفاظ البحث هذا.

- في ألفاظ الحقل موضوع البحث تبين أن الفروق بيتها يمكن أن توجز:

- **الإبرام:** الإبرام هو اتقان التخطيط لا اتقان الفعل، وإبرام الأمر مرحلة سابقة عن فعله وهي مرحلة التخطيط، وإن ذكر عقب وقوع الفعل فهو يعبر عن ذلك التخطيط؛ لأن التخطيط سابق للفعل في زمان الحدوث. أما أتقن وأحسن وأحكم فكلها تصف الأمر بعد فعله.

- **الإحكام:** السيطرة على الشيء ومنعه من الخلل والتسيب والتشتت، وهذا ناجم عن التمكن من الشيء، ويكون العمل المحكم صالحًا ومناسبًا لما خلق له ولما وُضع له، متناسقًا مع ما يحيط به، لا يتطرق إليه الفساد ولا الخلل ولا التعارض ولا التناقض.

- **الإحسان:** يختص (أحسن) المعبِّر عن الإتقان بالمجيء بالشيء نقيًا خليًا من الشوائب والعيوب التي تسيء له، سواء كان فعلًا، أم قولًا، أم شكلًا وصورة.

- **الإتقان:** المجيء بالشيء على جودة مناسبة لبابه، وذلك باستقرار أسباب الجودة والصلاح في الشيء، وذلك يأتي من توفر لوازم جودته.

- يجب التعامل مع لغة النصوص التي تمتاز بطابع تشريعي أو قدسي أو قانوني بأقصى درجة ممكنة من توخي الدقة، ومن معالم ذلك الاهتمام بقضية الترادف، فإن مثل هذه النصوص لا يجوز في بيان دلائلها التساهلُ في قضية تسوية المعنى على التمام مع لفظ آخر.

- إنّ قضية الترادف في اللغة يجب أن تحاط بنوع من الحذر عند دراستها، فهي تتأثر بنوع النصوص التي تُدرس، وبالتالي فإن هذا الموضوع ليست قضية لسانية ذات بعد واحد. فنوع النصوص يتحكم بذلك كما سبق في الفقرة أعلاه.

المراجع

ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني. *مقاييس اللغة*. تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.

أبو حاتم، أحمد بن حمدان الرازي. *كتاب الزينة*. تحقيق: سعيد الغانمي، بغداد، بيروت: منشورات الجمل، ط1، 2015م.

الآلوسي، محمود أبو الفضل. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (د.ت).

الخليل، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري. *العين*. تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، بغداد: دار ومكتبة الهلال.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407 هـ - 1987م.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.

الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد بن الهروي. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.

الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط1، 1412ه.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.

السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم.

جبل، محمد حسن. *المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم*. القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2010 م.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. *التفسير الكبير*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420ه.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مح. أحمد محمد شاكر، د. م: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420ه- 2000م

القرطبي، أبو عبد الله شمس الدين. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ -1964م.

References / Kaynakça

Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemu'l- iştikaki el-Muassel li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire: Mektebetul-adab, b.1, 2010.

Ebu Hatim, Ahmed b. Hamdan er-Razi. *Kitâbü'z-Zine*, Thk: Said el-Ğanemi, Bağdat, Beyrut: Menşuratu'l-cemel, b.1, 2015.

El- Alusi, Muhammed Ebü'l-Fazl, *Rûhu'l-Meani fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azim ve's-sebi'l-mesani*, Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabi.

El- Halil, Ebu Abdurrahman, el-Ferahidi el-Basari. *el-Ayn*, Thk: Mehdi El- Mahzumi ve İbrahim es-Samirai, Bağdat: Dâru ve mektebetu'l-hilâl.

El-Cevheri, Ebu Nasır İsmail b. Hammad el-Farabi. *es-Sıhah Tacu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*. Thk: Ahmed b. Abdilgafur b. Attar, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melayin, b.4, 1407/1987.

El-Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Herevi. *Tehzibü'l-luğa*. Thk: Muhammed Avvad Mer'ab, Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabiyyi, b.1, 2001.

El-Kurtubi, Ebu Abdullah Şemseddin. *el-Câmiu li Ahkami'l-Kur'ani'l-Kerim*. Thk: Ahmed el-Berduni, İbrahim el-'Itfiyyiş, Kahire: Dâru'l-kitabi'l-Mısriyye, b.2, 1384/1964.

Er-Rağıb el-İsfahani, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. Thk: Safvan Adnan ed-Davudi, Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-kalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, b.1, 1412.

Er-Razi, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. *et-Tefsiru'l- Kebir*. Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabi, b.3, 1420.

Es-Semin el-Halebi, Ebu'l-Abbas Şihabüddin. *ed-Dürrü'l-mesûn fi ulûmi kitabi'l-meknûn*. Thk: Ahmed Muhammed el- Harrad, Dımaşk: Dâru'l-kalem.

Ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmut b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l- Arabiyyi, b.3, 1407.

İbn Faris, Ahmet Bin Faris el-Kazaveyni. *Mekâyisi'l-Luğa*. Thk: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, b.3, 1414.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 127-145
DOI: 10.26650/jos.2021.875884
Araştırma Makalesi / *Research Article*

İran Mitolojisi Üzerine Bir Okuma: Sîmîn Dânişver'in Sevûşûn Adlı Romanı

Evaluating Iranian Mythology: An Analysis of Simin Daneshvar's *Savushun*

Melek GEDİK[1]

[1]Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye

ORCID: M.G. 0000-0002-9374-0889

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Melek GEDİK (Arş. Gör. Dr.),
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye
E-posta: melekgedik@ardahan.edu.tr

Başvuru/Submitted: 07.02.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 17.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 06.04.2021
Kabul/Accepted: 02.06.2021

Atıf/Citation: Gedik, Melek. " İran Mitolojisi Üzerine Bir Okuma: Sîmîn Dânişver'in Sevûşûn Adlı Romanı". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 127-145. https://doi.org/10.26650/jos.875884

ÖZ

Mitoloji, dünya edebiyatında olduğu gibi İran edebiyatında da çoğu yazarın eserini üretirken kaynak olarak başvurduğu veya bizatihi çalıştığı bir alandır. Özellikle İran edebiyatında modern dönemde kaleme alınan romanlarda yer yer mitolojinin izleri görülmektedir. Bu bağlamda, Sîmîn Dânişver'in yazdığı ve mitolojik unsurları da barındıran *Sevûşûn* adlı tarihî romanın modern İran edebiyatının dikkat çeken eserlerinden olduğu düşünülmektedir. Sevûşûn, yirmi üç bölümden oluşmakta olup, İkinci Dünya Savaşı yıllarında İngilizlerin, Şiraz'ı işgal etmesinin ardından yaşanan siyasal, kültürel ve toplumsal olayları anlatmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere, romanın kurgusunda Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde yer alan Siyâvuş efsanesinden esinlenilmiştir. Eserin başkişisi Yusuf varlıklı, halkının çıkarlarını düşünen ve şehrinin yabancıların tahakkümü altına girmesinden son derece rahatsızlık duyan ve bu durumla mücadele eden biridir. Bu yönden değerlendirildiğinde, *Şâhnâme*'de betimlenen Siyâvuş ile benzerlikler göstermektedir. Ayrıca, Yusuf'un eşi Zeri ve oğlu Husrev de yine *Şâhnâme*'de yer alan Ferengis ve Keyhusrev gibi mitolojik karakterlerle ortak özelliklere sahip diğer roman kişileridir. Bu çalışmada, Sevûşûn romanında yer alan karakterlerin Şâhnâme'de geçen mitolojik karakterlerle benzer yönleri incelenecek, ilaveten romanda geçen mitolojik unsurların neler olduğu ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: Mitoloji, İran, Sîmîn Dânişver, Sevûşûn

ABSTRACT

In Iranian and world literature, authors refer to mythology in creating their works. Particularly, in Iranian literature, traces of mythology can be observed in modern novels. Hence, in this context, the historical novel *Savushun*, written by Simin Daneshvar and containing mythological elements, is considered as one of the most remarkable works in modern Iranian literature. It comprises 23 chapters and describes the political, cultural, and social events that occurred after the British invasion of Shiraz during the Second World War. The title of this novel indicates that this work of fiction is inspired by the legend of Siyavush in the epic poem "Shahnama" by Ferdowsi. Yousef, the protagonist of *Savushun*, is a wealthy man who cares about people's interests and is extremely uncomfortable with the foreign domination in his country and struggles with this situation, thereby demonstrating similarities with the character Siyavush in "Shahnama."

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

In addition, Yousef's wife, Zari, shares similarities with Faranges, and his son, Khosrow, shares common features with the mythical character Kay Khosrow. In this study, we thus identify similarities between the characters in *Savushun* and mythical characters, in addition to some of the mythological elements revealed in the novel.
Keywords: Mythology, Iran, Simin Daneshvar, Savushun

EXTENDED ABSTRACT

Contemporary Iranian writers have benefited from mythology while expressing the political and social events of their time. Political and social developments that occurred in Iran between 1332/1357 and 1953/1978 are also reflected in the country's literature. Owing to the various censorship regulations implemented during the rebellion of the 28 Mordad in 1332 and the overthrow of Mossadegh, authors used mythology in their works to address political and social issues. At the same time, the rise of foreign domination in the country prompted the authors to illustrate mythological heroes and events in their works. In doing so, the authors wanted to reinforce their national and cultural values to fight the oppression of foreign powers. Among such authors, Simin Daneshvar garnered attention for her novel Savushun. In this novel, which is based on the political, cultural, and social events that occurred after the British occupation of Shiraz during the Second World War, Daneshvar adapts the legend of Siyavush in the epic poem "Shahnama" by Ferdowsi to the period of her novel to address political events, such as the 28 Mordad 1332 rebellion and overthrow of Mossadegh, using symbolic language. In "Shahnama," Siyavush is the son of Kavush, who ruled Eastern Iran before Kay Khosrow and was killed during the IranTuran wars. Siyavush grows up with Rostam, who takes him to his father. Meanwhile, Soudabeh, Kavush's wife, falls in love with her stepson, Siyavush. Owing to her unrequited love, Soudabeh accuses Siyavush of treason, along with his father. Siyavush walks through fire to prove his innocence and joins a large army to fight against Afrasiyab. However, Afrasiyab wishes to make peace with Siyavush. Kavush, rejecting the peace offered by Afrasiyab, reproaches his son via a letter, who consequently joins Afrasiyab. To express his approval of Siyavush's alliance, Afrasiyab offers his daughter, Faranges, to Siyavush in marriage. However, Garsevez, envious of Siyavush, provokes Afrasiyab to kill Siyavush by beheading him. Many years later, Siyavush's son, Kay Khosrow, returns to Iran from Turan, and after defeating his half-brother, Fereborz, becomes the King, as the heir of his grandfather, Kay Kavus. Finally, Kay Khosrow kills Garsevez and Afrasiyab to avenge his father's death. Yousef, who is one of the main characters in Daneshvar's novel, represents Siyavush from "Shahnama." Similar to Siyavush, Yousef is a brave, combative, and powerful character who resists cruelty and injustice. Other similarities between Siyavush and Yousef are Yousef's son, who is named Khosrow, and his father's wife, who is named Soudabeh. Moreover, similar to Siyavush, Yousef is also unjustly killed in *Savushun*. Although the legend of Siyavush is not a mythological phenomenon, it shares similarities with the story of Prophet Joseph. Prophet Joseph, who was disposed of by his brothers, was considered to be reborn when he became

a major force in Egypt. Based on his similarities with Siyavush, Yousef, who was exposed to the evil deeds of Afrasiyab, can be observed to be struggling against foreign domination in his country, similar to Sir Jent Zinger. In addition, Zari, who is one of the characters in the novel, symbolizes Faranges, who is the daughter of Afrasiyab and wife of Siyavush. Zari is an educated woman devoted to her family, who visits prisons and mental hospitals. In the past, Zari wanted Yousef to avoid political issues and protect her family from danger, despite her decisive stance, especially during her school years. Meanwhile, Melik Sohrab, one of the chiefs of Qashqai in *Savushun*, represents King Sohrab, another hero in "Shahnama." In Daneshvar's novel, Sohrab is deceived by Sir Jent Zinger, similar to Sohrab in "Shahnama," who is tricked by Afrasiyab, and asks Yousef to sell his products to them. Moreover, King Rostam in *Savushun* is the brother of King Sohrab and represents Rostam, one of the heroes in "Shahnama." However, unlike his brother, King Sohrab, King Rostam has a calm nature, making Yousef trust him more than Sohrab. In the novel, Khosrow is seen as the character who continues Yousef's struggle, and Shabdiz, who is Khosrow's horse in "Shahnama," appears as Sahar, a symbol of enlightenment. The novel also emphasizes several mythological elements, such as a dragon, which is a mythical creature with two large crocodile-shaped wings that breathes fire from its mouth and is believed to protect underground treasures. In *Savushun*, Sir Jent Zinger, who is an English spy and sells sewing machines, is compared to a dragon who swallows Yousef and his horse. Furthermore, in mythology, emeralds can blind dragons, and in the novel, Yousef's eyes are described as resembling Zari's emerald earrings, whereas the occupying forces against the militants are likened to a dragon, which points to a strong and resolute stance. In addition, the Esteghlal Tree in *Savushun* represents the persiyavushan plant in the legend of Siyavush. In Iranian mythology, the Zolf Tree represents mourning, and in *Savushun*, Zari sees this tree in her dream after hearing the news of Yousef's death; another tree mentioned in the novel is the Touba Tree, which is believed to be found in heaven. Simin Daneshvar left a permanent work on Iranian literature with her novel *Savushun*, in which she describes the effects of the 28 Mordad rebellion and internal turmoil in the country using a symbolic language through mythological elements. The author served as a bridge between the past and her period by establishing a connection between the characters in "Shahnama" and the characters in the novel.

Giriş

Mitolojik unsurların, çoğu sanat dalına olduğu gibi edebiyata da nüfuz ettiği bilinmektedir. Sürrealist, ekspresyonist ve psikolojik romanların, hatta büyülü gerçeklik ve postmodernizm akımlarının hâkim olduğu birçok edebî eserin incelenmesinde mitolojiye ihtiyaç duyulmaktadır.[1] Bu bağlamda Tökel'in, "*sanatkârlar, anlam derinliği yaratmak, söylenileni daha büyülü bir dil ve üslup içinde muhataba sunmak, az söz ile derin ve gizemli bir mana alemi kurmak, okuyucuya tesiri daha geniş bir çağrışımlar dünyası hazırlamak, metnin evrensel ve çağlar ötesi anlam yoğunluğunu tesis etmek vb. amaçlarla mitlere başvurmaktadır.*"[2] şeklindeki ifadesiyle eserlerin incelenmesinde mitolojiye duyulan ihtiyaç belirtilmektedir. Her bir yazar, romanında mitolojiyi kendi düşüncesine ve yaşadığı dönemin toplumsal yapısına göre kurgulamaktadır. Ayrıca Âbidînî'nin "*mitolojiler yeniden inşa edilirken, zamanın gereğince yeni anlamlar kazanır, hayatın çeşitli temalarının yorumunu üstlenir ve genellikle aydın çevreye egemen olan duyguların, arzuların rengine bürünürler.*"[3] yorumundan hareketle her yazarın, romanında mitolojiyi kendi düşüncesine ve yaşadığı toplumun yapısına göre kurguladığı da söylenebilir.

Mitoloji, birçok yazar için siyasal, toplumsal ve kültürel anlamda yaşanan olaylarda düşüncelerini ve sorunlarını dile getirmede önemli bir araç olmuştur. Yazarların bu tutumu Fuzuli Bayat'ın ifade ettiği gibi "*her geçen gün farklılaşan ve kökleri unutulan, kültür ortaklığı mefhumunun yitirildiği bir zamanda, insanların daha sistemli, kurallara sahip çıkan milletlerin dönemine dönmek, kısacası kökene dönmek istemeleri mitolojiye rağbetin en önemli kanıtıdır*"[4] şeklinde açıklanabilir. Çağdaş İran yazarları da bu anlamda köklerine dönme düşüncesiyle eserlerini kaleme alırken mitolojiye gereksinim duymuşlardır. Çağdaş İran edebiyatında mitolojilerin yeniden inşası hş. 1320-1332/m. 1941-1953 yılları arasında daha çok siyasal amaçlı olmakla birlikte hş. 1333-1341/m. 1954-1962 yıllarında mitolojiye yönelim gerçeklerden bir tür romantik kaçış olarak nitelendirilmektedir.[5] Bu bağlamda, İran'da hş. 1332/1357-1953/1978 yılları arasında meydana gelen siyasal ve toplumsal olaylar edebiyata da yansımış; yaşanan bu olaylar karşısında mitolojik kahramanlara öykünerek halkı mücadele yolunda cesaretlendirmek isteyen yazarlar, mitolojinin edebiyattaki işlevselliğinden yararlanmışlardır. Zira 28 Mordad 1332 ayaklanması ve Musaddık'ın devrilmesiyle birlikte ülkede ortaya çıkan baskı ve sansür uygulamasıyla yazarlar, siyasal ve toplumsal konularda doğrudan eleştiri yapmak yerine farklı yollar benimsemişlerdir. Yazılarını ya sembolik bir dil kullanarak ya farklı edebi akımlara yönelerek ya da mitolojik unsurlarla bezeyerek kaleme almışlardır. Ayrıca ülkede yabancı devletlerin sömürgecilik faaliyetlerinin artmasıyla birlikte aydın ve yazarlar eserlerinde kültürlerinin mirası olan mitolojik olaylara ve kahramanlara yer vermeye başlamışlardır. Zira

1 Ebu'l Kâsım İsmâîlpûr, *Ostûre, Beyân-i Nemâdîn*, Tahran: İntişârât-i Surûş, hş. 1387/m. 2008, s. 16.

2 Dursun Ali Tökel, "Sanat ve Edebiyatın Kaynağı olarak Mitler", *BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (2001), s. 77.

3 Hasan Mîr Âbidînî, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I,*çev., Derya Örs,Ankara: Nüsha Yayınları, 2002, s. 258.

4 Fuzuli Bayat,*Mitolojiye Giriş*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s. 133.

5 Mîr Âbidînî, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I,* s. 258.

"*bir toplum yalnızca içeriden veya dışarıdan yıkılmakla tehdit edildiği sırada kendi kimliğinin köklerine ve kaynaklarına geri dönmek zorunda kalır.*"[6] Yazarların bu yönelimleri eserlerine estetik bir yön kazandırırken, aynı zamanda toplumun millî duygularının harekete geçmesine de olanak sağlamıştır.

İran edebiyatında mitolojinin modern çağa yoğun biçimde uyarlandığını, yazarların kendi düşüncelerini ve toplumsal sorunları dile getirdiklerini ve kültürel değerlerini anımsadıklarını hş. 1332-1357 (m.1953-1978) yıllarını kapsayan dönemde yayımlanan eserlerde görmek mümkündür. Bu eserler arasında Takî-yi Muderrisî'nin *Yekulya ve Tenhâyî-yi Û* (hş. 1334/m. 1955) ve Behrâm Sâdıkî'nin *Melekût* (hş. 1340/m. 1961) adlı romanları bu alandaki önemli örnekler olarak kabul edilebilir. Her iki yazar da bahsi geçen eserlerde Tevrat'taki efsanelerden esinlenmişlerdir. İlaveten Mahmûd İ'timâdzâde de *Mohre-i Mâr* (hş. 1344/1965) ve *Şehr-i Hodâ* (hş. 1349/m. 1970) adlı öykü mecmularında yine efsane ve mitolojiden faydalanmıştır.

Mitolojinin izlerine rastladığımız bir başka önemli eser de İran edebiyatının önde gelen yazarlarından Sîmîn Dânişver tarafından kaleme alınan *Sevûşûn* romanıdır. Dânişver, romanın kurgusunda mitolojik kahramanlardan ve unsurlardan faydalanarak, yaşadığı dönemin siyasal ve toplumsal durumunu kendine has biçemiyle yansıtmıştır. Yazar mitolojinin sembolik ve etkileyici diliyle romanını kurgularken *Şâhnâme*'deki mitlerden beslenmiş ve eseri aracılığıyla halkın düşüncelerine tercüman olmuştur.

Ayrıca "*hiçbir metin üretici, üreteceği metnin konusu, biçimi ve metinde kullanacağı biçem ile ilgili bir bilgi birikimine sahip olmadan yeni bir metin üretemeyecektir. Bu birikimini de daha önce okuduğu metinlerden edinecektir. Dolayısıyla ürettiği metinde önceki metinlerin izleri kaçınılmaz olacaktır.*"[7] söyleminden hareketle doğrudan bir metinlerarasılık örneği olduğu düşünülen ve bu bağlamda başlığının da yoğun bir çağrı işlevi taşıdığı görülen *Sevûşûn* üzerine yapılacak olan bu çalışmada, roman hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra metinlerarasılık bağlamında mitolojik unsurları barındıran Firdevsî'nin *Şâhnâme* adlı eserindeki olgu ve olaylar karşılaştırılarak, romanda geçen mitolojik unsurlar, kişiler ve sembollerden hareketle mitoloji ve metnin yapısı arasındaki ilişki irdelenecektir.

1.1. Sîmîn Dânişver

İran edebiyatının öne çıkan isimlerinden Sîmîn Dânişver, hş. 1300 (m. 1921) yılında Şiraz'da dünyaya gelmiştir. Babası doktor ve annesi ressam olan Dânişver, ilk ve orta öğrenimini bir İngiliz okulu olan Mihrâyîn'de tamamlamıştır. Lisans eğitimine Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde devam etmiştir. Babasının ölümüyle iş hayatına giren Dânişver, Tahran radyosunda çalışmış ve İran gazetesinde 'meçhul Şirazlı' lakabıyla makaleler kaleme almıştır. Hş. 1327 (m. 1948) yılında on altı kısa öyküden oluşan ilk mecmuasını *Âteş-i Hâmûş (Sönmüş Ateş)*

6 Mîr Âbidînî, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I,* s. 257.

7 Soner İşimtekin, Gülşen Torusdağ, *Furûğ Ferruhzâd Öyküleri Üzerine Metindilbilimsel Çözümleme*, İstanbul: Demavend Yayınları, 2018, s. 68.

adıyla yayımlamıştır.[8] Bu öykülerden bazılarına geçmişte *Keyhân* gazetesi, *Bânû* ve *Umîd* gibi dergilerde yer verilmiştir. Bedîüzzaman Fürûzânfer danışmanlığında "İlmu'l Cemâl ve Cemâl Der Edebiyât-i Fârsî Tâ Karn-i Heftom" adlı doktora tezini hş. 1328 (m. 1949) yılında tamamlamıştır.[9]

İran edebiyatının dikkat çeken yazarlarından Celâl Âl-i Ahmed ile evlendikten sonra Fulbright bursuyla post doktora eğitimi için Amerika'ya gitmiştir. Orada Yaratıcı Yazarlık Merkezi'nin Başkanı Wallace Stegner'ın derslerine katılarak öykü yazma teknikleri ve öykünün yapısı hakkında birçok bilgi edinmiştir. İngilizce kaleme aldığı birkaç öyküsü *Pacific Spectator* dergisinde yayımlanmıştır. Stanford Üniversitesi'nde iki yıl boyunca öğrenim gören yazar, estetik ve sanat psikolojisi üzerine araştırmalar yapmış, İran'a döndükten sonra Güzel Sanatlar okulunda göreve başlamıştır.[10] İran edebiyatına kalıcı eserler bırakan yazar, 2012 yılında hayatını kaybetmiştir.

Eserleri arasında *Âteş-i Hâmûş* (*Sönmüş Ateş*) (hş. 1327/ m. 1948), *Şehrî Çûn Behişt* (*Cennet Gibi Bir Şehir*) (hş. 1340/ m. 1961), *Sevûşûn* (hş. 1348/ m. 1969), *Çihil Tûtî* (hş. 1351/m. 1972), *Be Ki Selâm Konem* (*Kime Selam Vereyim?*) (hş. 1359/ m. 1980), *Şâhkârhâ-yi Ferş-i İrân* (*İran Halısının Şaheserleri*) (hş. 1359/ m. 1980), *Gurûb-i Celâl* (*Celâl'in Batışı*) (hş. 1360/m. 1981), *Cezîre-i Sergerdânî* (*Avarelik Adası*) (hş. 1372/ m. 1993), *Ez Perendehâ-yi Muhâcir Bepors (Göçmen Kuşlara Sor)* (hş. 1376/m. 1997), *Sârbân Sergerdân* (*Kervancı Avare*) (hş. 1380/ m. 2001) bulunmaktadır. Dânişver'in çeviri eserleri de mevcuttur: Çehov'dan *Duşmenân (Düşmanlar)* (hş. 1328/m. 1949) ve *Bâğ-i Âlbâlû* (*Vişne Bahçesi*) (hş. 1331/m. 1952), Bernard Shaw'dan *Serbâz-i Şokolâtî* (*Çikolata Asker*) (hş. 1328/m. 1949), Arthur Schnitzler'den *Beatrice* (hş. 1332/m. 1953), Nathaniel Hawthorne'dan *Dâğ-i Neng* (hş. 1333/m. 1954), Alan Paton'dan *Benâl Vatân* (*Ağla Vatan*) (hş. 1351/m. 1972), William Saroyan'dan *Komedî-yi İnsânî* (*İnsanlık Komedisi*) (hş. 1333/m. 1954), Harold Corland'dan *Hemrâh-i Âfitâb* (*Güneşle Birlikte*) (hş. 1337/m. 1958).

1.2. *Sevûşûn*'a Dair

İran edebiyatına birçok eser kazandıran Sîmîn Dânişver, hş. 1348/ m. 1969 yılında yayımlanan *Sevûşûn* adlı romanıyla üne kavuşmuştur. İran'da birçok eleştirmen ve edebiyat tarihçisi roman hakkında olumlu eleştirilerde bulunmuşlardır. Yazarın edebî biçeminin ve

8 Muhammed Rızâ Rûzbih, *Edebiyât-i Muâsır-i İrân (Nesr)*, Tahran: Neşr-i Rûzgâr, hş. 1381/m. 2002, s. 83; Hurmuz Rahîmiyân, *Edvâr-i Nesr-i Fârsî Ez Meşrûtiyet Tâ İnkılâb-i İslâmî*, Tahran: Sâzmân-i Mutâlae ve Tedvîn-i Kutub-i Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâhhâ, hş. 1384/m. 2005, s. 190

9 Hûşeng Gulşîrî, *Cedâl-i Nakş Bâ Nakkâş Der Âsâr-i Sîmîn Dânişver*, Tahran: İntişârât-i Nîlûfer, hş. 1376/m. 1997, s. 155; Muhammed Cafer Yâhakkî, *Çûn Sebû-yi Teşne*, Tahran: İntişârât-i Câmî, hş. 1377/m. 1998, s. 209; Hasan Çiftçi, Esengül Uzunoğlu Sayın, "Sîmîn-i Dânişver'in Sokağın Geçmişi Adlı Hikayesinin İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 58 (2017), s. 62; Gülsüm Cemile Gökteke, "Sîmîn Dânişver'in "Kime Selam Vereyim?" Adlı Hikâye Mecmuasında Bulunan Hikayelerinde Kadın İmgesi", *Doğu Araştırmaları*, 19/1 (2019), s. 79.

10 Mîno Muhsînî, "Sîmîn Dânişver Evvelîn ve Bercesteterîn Nivîsende-i Zen Der Pehne-i Edeb-i Fârsî", *Mâhnâme-i Gozâriş*, 163 (hş. 1384/m. 2005), s. 58.

Sevûşûn'un öneminin daha iyi anlaşılması amacıyla bu edebiyatçıların görüşlerini aktarmak yeterli olacaktır. Bu bağlamda, Dânişver'i 'postmodern Şehrâzâd' olarak nitelendiren Huseyn Pâyende, yazarın bu eserinin, *Bûf-i Kûr*'dan sonra en çok okunan roman olduğunu söylemektedir.[11] Mir Âbidînî ise eseri "İran anlatı yazarlığı tarihinde yeni bir dönemin başlatıcısı" olarak kabul etmektedir.[12] Cafer Yâhakkî *Sevûşûn*'un İran'da kadın yazarların yaygınlaşmasında ve sağlam bir yer edinmelerinde önemli bir payı olduğunu belirtmektedir.[13] Asgerî'ye göre de, Sîmîn Dânişver, *Sevûşûn* adlı romanıyla hakkında oluşan, eşi Celâl Âl-i Ahmed'in gölgesinde kaldığı düşüncesini ortadan kaldırma ve bağımsız bir kimliğe sahip olma yolunda ilk adımını atmıştır.[14] Ayrıca İran edebiyatında önemli bir yere sahip olan eser, Başar tarafından *Siyâvuş'un Ölümü -Sevûşûn-*[15] adıyla Türkçeye kazandırılmıştır.

Sevûşûn'da, yazar aslında Musaddık'ın yabancı güçlerle mücadelesine ve 28 Mordâd ayaklanmasına göndermede bulunmaktadır. Roman karakterlerinin, özellikle Yusuf'un İngilizler karşısındaki direnişi Musaddık'ın petrolün millileştirilmesindeki çabalarını akla getirmektedir. Sîmîn Dânişver, Huşeng Gulşîrî ile gerçekleştirdiği röportajında *"...Ben Yusuf'u 29 Mordâd'da öldürdüm. Amacım Musaddık'ın devrildiği 28 Mordâd ayaklanmasıydı… Bunu yalnızca Celâl anladı ve onu değiştirmemi söyledi"* diyerek bu öykünmeyi açık şekilde dile getirmektedir.[16]

Roman, II. Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin, İran'ın Şiraz şehrini işgal etmelerinin ardından meydana gelen siyasi, kültürel ve toplumsal olayları konu almaktadır. Anlatı, Yusuf ve eşi Zerî'nin de katıldığı valinin kızının nikâh töreniyle başlar. Hikâye anlatıcısı Zerî, Şiraz'da ailesi ve eşinin kız kardeşi ile hizmetçileri olan büyük bir evde yaşar ve ailesinin huzuru için çabalar. Yusuf, aydın görüşlü, eğitimli, varlıklı, ülkesine ve değerlerine düşkün, ülkesindeki yabancılardan rahatsızlık duyan, bu sebeple İngilizlerle ve hükümetle arası iyi olmayan biridir. Valinin, yabancılara (İngilizlere) erzak satması yönündeki isteğine rağmen daima halkını düşünür ve bu konuda ısrarcı davranır. Nikâh töreninde yer alan davetlilerden İngiliz yanlısı, dikiş makinesi satıcısı ve on yedi yıldır Şiraz'da yaşayan Sir Cent Zinger, Yusuf'u, mahsullerini İngilizlere satması için razı etmeye çalışır. Yusuf'a bu konuda baskı yapan diğer bir kişi de vekillik sevdasında olan ve bu sebeple İngilizlere hizmet eden kardeşi Ebu'l-Kâsım Hân'dır. Yusuf'un, kardeşi ve yabancılar karşısındaki direnişi Zerî'yi huzursuz eder ve eşini bu konuda sürekli sakinleştirmeye çalışır.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Kaşkay hanları Melik Sohrâb ve Melik Rüstem Yusuf'un evine gelirler. Amaçları, İngilizlere satmak ve bunun karşılığında silah satın almak üzere

11 Huseyn Pâyende, "Sîmîn Dânişver: Şehrazâdî-yi Pesâmodern", *Kitâb-i Mâh-i Edebiyât ve Felsefe*, 15/6 (hş. 1381/m. 2002), s. 60.

12 Hasan Mîr Âbidînî, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı II,* çev., Hicabi Kırlangıç, Ankara: Nüsha Yayınları, 2002, s. 60.

13 Muhammed Cafer Yâhakkî, *Cûybâr-i Lahzehâ Ceryânhâ-yi Edebiyât-i Muâsır-i Fârsî Nazm u Nesr*, Tahran: İntişârât-i Câmî, hş. 1378/1999, s. 271.

14 Asger Asgerî, *Nakd-i İctimâî-i Român-i Muâsır-i Fârsî*, Tahran: Neşr-i Ferzânrûz, hş. 1389/m. 2010, s. 169.

15 Simin Dânişver, *Siyavuş'un Ölümü -Sevûşûn-*, çev. Umut Başar, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

16 Gulşîrî, *Cedâl-i Nakş Bâ Nakkâş Der Âsâr-i Sîmîn Dânişver*, s. 171.

Yusuf'tan mahsul istemektir. Tacirler erzakları yabancılara sattığı için halk zaten kıtlık çekmektedir ve Yusuf bu sebeple onların talebine olumlu bakmaz.

Olaylar, Yusuf'un Germsir'e gitmesiyle devam eder. Ebu'l-Kâsım Hân, Yusuf'un yokluğunda eve gelerek Zerî'den valinin kızı Gilantaç için Husrev'in atı Seher'i vermesini ister. Bu istek Zerî ve halanın hoşuna gitmese de Ebu'l-Kâsım Hân onları atı vermeye mecbur bırakır. Aslında bu mecburiyet Zerî'nin, ailesine zarar verebilecek durumlardan kaçınmasından kaynaklanmaktadır. Ebu'l-Kâsım Hân, Husrev'i ava çıkarma bahanesiyle evden uzaklaştırır, Zerî'ye bu süre içerisinde atı valiye göndermesini ve Husrev'e de atın öldüğünü söylemesini tembih eder. Atı valinin evine yollayan Zerî, Husrev dönene kadar atı geri almak için bir çözüm yolu arasa da bulamaz ve sonunda geldiğinde oğluna göstermek için sahte bir mezar kazdırır. Husrev döndüğünde atının öldüğüne inanmaz ve gizlice amcasının oğlu Hürmüz ile birlikte atını geri almak için valinin evine gider. Zerî, çocukların kaybolduğunu fark edince durumu eve dönen Yusuf'a anlatır. Yusuf, Zeri ve Ebu'l-Kâsım Hân'ı da yanına alıp çocukları alıkoyan valinin evine gider. Çocuklar ailelerine teslim edilir ve Husrev, huysuzlanıp valinin kızını yere düşüren atı Seher'e kavuşur.

Zerî, ailesine zarar verebilecek her türlü durumdan kaçınmasına rağmen bu defa İngilizlere hizmet eden İzzetuddevle'nin isteğiyle karşılaşır. İzzetuddevle, yanında çalışan Firdevs'in annesinin, silah kaçakçılığı yaparken yakalanması üzerine Zerî'den kendi lehine ifade vermesi için yardım ister. Ancak Zerî, onun bu isteğine yanaşmaz.

Bir süre sonra işlerini halletmek için köye giden Yusuf'un evden ayrılması Zerî'yi endişelendirir. Her gece kâbusla uyanır. Rüyasında Yusuf'u Siyâvuş olarak görür ve bir süre sonra eve Yusuf'un kanlı bedenini getirirler. Romanın son bölümünde hükümet karşıtı gösteriye dönüşen Yusuf'un cenaze töreni betimlenir. Eşinin ölümünden dolayı perişan olan Zerî, Doktor Abdullah Hân'ın sözleriyle ayağa kalkar ve bu direnişte ön saflarda yerini alır. Roman, İrlandalı muhabir Mc Mahon'un Zerî'ye gönderdiği taziye mesajı ile son bulur.

1.3. Sevûşûn Romanında Mitoloji

Çağdaş roman yazarları mitolojiyi hem geçmişle günümüz arasında bir bağ kurmak hem de tarihi ve kültürel değerlerini canlı tutmak için çok yönlü bir araç olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda yazarın mite ihtiyaç duyması kendi insanıyla kaynaşma isteğinden kaynaklanmaktadır.[17] Bu bağlamda Dânişver de mitolojik şahsiyetleri ve unsurları yeniden kurgulayarak yaşadığı dönemle geçmiş zamanı ilişkilendirmiş; savaş, hastalık ve kıtlığa maruz kalan toplumun mücadelesinde onların yanında yer aldığını onlara duyumsatmıştır.

Dânişver, *Sevûşûn* romanının adından da anlaşılacağı üzere Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde geçen Siyâvuş efsanesinden yararlanarak onu, yaşadığı döneme uyarlamıştır. Siyâvuş, Kâvûs'un oğlu olup, Keyhusrev'den önce Doğu İran'da egemenlik sürmüş ve İran-Turan savaşları

17 René Wellek ve Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, çev., Ö. Faruk Huyugüzel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 221.

olarak bilinen savaşlarda öldürülmüş güçlü bir hükümdardır. Rüstem'in yanında yetişir ve Rüstem onu babasının yanına götürür. Kâvûs'un eşi Sûdâbe üvey oğluna âşık olur. Aşkına karşılık bulamayan Sûdâbe, onu babasının huzurunda ihanetle suçlar. Siyâvuş suçsuz olduğunu kanıtlamak için ateşin üzerinden yürüyerek geçer, ardından büyük bir orduyla birlikte Efrâsiyâb ile savaşmaya gider. Fakat Efrâsiyâb onunla barışmak ister. Barışmaya yanaşmayan Kâvûs, oğluna bir mektupla serzenişte bulunur ve Siyâvuş, Efrâsiyâb'ın yanına döner. Efrâsiyâb onun gelişinden duyduğu memnuniyetini dile getirerek kızı Ferengîs'i ona verir. Ancak Gersîvez, Siyâvuş'u kıskanarak Efrâsiyâb'ı onu öldürmesi yönünde tahrik eder ve Siyâvuş başı kesilerek öldürülür. Siyâvuş'un oğlu Keyhusrev uzun yıllar sonra Turan'dan İran'a döner. Üvey kardeşi Feriburz'u yendikten sonra dedesi Keykâvus'un varisi olarak kral olur. Babasının intikamını almak için Gersîvez ve Efrâsiyâb'ı öldürür.[18]

Dânişver, yukarıda bahsi geçen efsanedeki mitik karakterleri romanındaki karakterler ile ilişkilendirerek ve birtakım mitolojik unsurlardan faydalanarak dönemindeki siyasal ve toplumsal olayları yansıtarak geçmiş ile modern dönem arasında bir köprü oluşturmaktadır.

2.1. Sevûşûn'da Geçen Mitolojik Şahsiyetler

2.1.1. Yusuf

Romanın başkişisi Yusuf, Siyâvuş'u temsil etmektedir. Yusuf da tıpkı Siyâvuş gibi cesur, mücadeleci, güçlü, zulüm ve haksızlıklar karşısında direnen bir karakterdir. Husrev adında bir oğlu olması, babasının Sudâbe denilen bir kadınla evlenmesi ve Siyâvuş gibi haksız yere öldürülmesi Siyâvuş ve Yusuf'un diğer benzer özellikleri arasında yer almaktadır. Siyâvuş efsanesi, her ne kadar mitolojik bir olgu olmasa da Hz. Yusuf kıssası ile benzer yönlere de sahiptir. Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılması ve ardından kuyudan kurtularak Mısır'da büyük bir güce ulaşması yeniden doğuş olarak nitelendirilmektedir.[19] Bu sebeple Dânişver'in, *"...Felsefî bir roman yazmak istiyordum. Geçmiş yeniden yaşanıyor, tarih tekerrür ediyor demek istiyordum. Hz. Yahya ve İmam Hüseyin'in olduğu gibi Siyâvuş ve Hz. Yusuf'un da kaderlerinin ortak olduğunu yansıtmak istiyordum..."*[20] şeklindeki sözlerinden de anlaşılacağı üzere romanın baş kişisinin ismini özellikle Yusuf olarak seçtiği söylenebilir.

Siyâvuş İran mitolojisinde saflık, cesaret, sadakat, merhamet ve kararlılığın sembolüdür.[21] Hz. Yusuf İslâmî kaynaklarda temiz huyluluğu, masumiyeti ve kötülüğe karşı iffetli duruşu ile bilinmektedir. Romanın başkişisi Yusuf da dürüstlüğü, vatanına duyduğu sevgi ve İngiliz güçleri karşısındaki direnişiyle modern zamanın Siyâvuş'u ve Hz. Yusuf'u olarak nitelendirilmiştir. Yusuf da Hz. Yusuf kıssasında olduğu gibi ülkesinde meydana gelen kıtlıktan rahatsızlık duymaktadır:

18 Detaylı bilgi için bkz. Mansûr Restgâr Fesâyî, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Şâhnâme I*, Tahran: İntişârât-i Merkez-i Tahkîkât-i Kâmpiyoterî-i Ulûm-i İslâmî, hş. 1379/m. 2000, s. 577-582; Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 632; Vesta Sarkhosh Curtis, *İran Mitleri*, çev. Fatma Esra Aslan, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016, s. 64-65.

19 Mihrdâd Bahâr, *Ez Ostûre Tâ Târîh*, Tahran: Neşr-i Çeşme, hş. 1376/m. 1997, s. 269.

20 Gulşîrî, *Cedâl-i Nakş Bâ Nakkâş Der Âsâr-i Sîmîn Dânişver*, s. 174.

21 Mihrdâd Bahâr, *Costârî-yi Çend Der Ferheng-i İrân*, Tahran: İntişârât-i Fikr-i Rûz, hş. 1376/m. 1997, s. 95.

آن روز، روز عقدکنان دختر حاکم بود. نانواها با هم شور کرده بودند و نان سنگکی پخته بودند که نظیرش را تا آن وقت هیچ کس ندیده بود. مهمانها دسته دسته به اطاق عقدکنان می آمدند و نان را تماشا می کردند. خانم زهرا و یوسف خان هم نان را نزدیک دیدند. یوسف تا چشمش به نان افتاد گفت: "گوساله‌ها، چطور دست میرغضبشان را می بوسند! چه نعمتی حرام شده و آن هم در چه موقعی..."[22]

"*O gün, Vali'nin kızının nikâh günüydü. Fırıncılar, birbirleriyle sözleşmişler ve o zamana kadar hiç kimsenin eşini benzerini görmediği tandır ekmeği pişirmişlerdi. Misafirler gruplar halinde odaya geliyorlar ve ekmeğe bakıyorlardı. Zehra Hanım ile Yusuf Ağa da ekmeği yakından gördüler. Yusuf'un, gözleri ekmeğe takılınca, "Koyun sürüleri nasıl da cellâtlarının elini öpüyorlar! Bu kıtlık zamanında bunca nimet israf oldu." dedi.*"

Siyâvuş'un diğer benzer özelliklerine bakıldığında Efrasyâb'ın kötülüğüne maruz kalan Siyâvuş gibi Yusuf'un da ülkesine zarar veren Sir Cent Zinger ile mücadele ettiği görülmektedir. Sir Cent Zinger, Yusuf'un mahsullerine göz dikmektedir ve bunun için Yusuf'un ağabeyi Ebu'l-Kâsım Hân'dan aracılık yapmasını istemektedir:

به برادرتان اندرز کونید. خدا با شما نعمت می دهد. بدهیدش به ما. این نعمت مال همه، مال بشر. این همه برای شما زیاد. لازم نبود...[23]

"*Kardeşinize öğüt verin. Tanrı size nimet veriyor. Siz de bize verin. Bu nimet herkesin malı, bütün insanların. Bunların hepsi sizin için fazla. Size lazım değil*..."

İki karakter arasında bir diğer benzerlik de anlatıda bitkilerin kullanılmasıdır. Bitkiler, genel anlamda yeniden doğuşu, bolluğu ve bereketi simgelemektedir. Mitolojide insan mazlumca öldürüldüğünde onun ruhu bitkide yeniden hayat bulmaktadır. Siyâvuş efsanesinde masum Siyâvuş'un başı kesildiği vakit kanının aktığı yerden persiyâvuşân (پرسیاوشان) adlı bir bitki yeşermiş ve Siyâvuş yeniden doğmuştur.[24] Romanda Yusuf'un naaşının yıkandıktan sonra suyun bahçeye salınması yeniden doğuş efsanesine işaret etmektedir:

می دانست که دور حوض چادر زده‌اند و می دانست که می خواهند نعش شوهرش را در حوض باغ بشویند. می دانست همین شبانه زیر آب حوض را خواهند کشید و آب حوض را به باغچه‌ها هدایت خواهند کرد و آبی که جسد شوهرش را شسته و خونهای خشک شده را پاک کرده، درختها را آبیاری خواهد کرد و حسین کازرونی، از نصف شب چرح چاه را براه خواهد انداخت و از چاه، آب رفته را به حوض بر خواهد گردانید.[25]

"*Havuzun kenarında bir çadır kurduklarını, kocasının naaşını bahçedeki havuzda yıkamak istediklerini biliyordu. Aynı gece havuzun suyunu çekip, havuzdaki suyu bahçeye salacaklarını, kocasının cesedini yıkayan, cesetteki kuruyan kanları temizleyen suyun ağaçları sulayacağını*

22 Sîmîn Dânişver, *Sevûşûn*, Tahran: İntişârât-i Harezmî, hş. 1348/m. 1969, s. 5.

23 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 35.

24 Hamîrâ Zumurrudî, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-i Firdovsî, Hamse-i Nizâmî ve Mantıku't-tayr*, Tahran: İntişârât-i Zuvvâr, hş. 1385/m. 2006, s. 181.

25 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 247-248.

ve Kâzerunlu Hüseyin'in gece yarısı kuyudan su çekerek havuzdan boşalan suyu dolduracağını biliyordu."

Siyâvuş efsanesinde yeniden doğuşun Siyâvuş'un oğlu Husrev ile gerçekleştiği görülmektedir. Husrev, Gersîverz ve Efrâsiyâb'ı öldürerek babasının intikamını almıştır. Romanda Yusuf'un ölmesiyle birlikte onun yarım bıraktığı mücadelesini oğlu Husrev devam ettirecektir. Yusuf hayattayken "*oğlum eğer ben yapamazsam sen yapacaksın*"[26] sözleriyle Husrev'in kendi yerine geçeceğini duyumsatmıştır.

2.1.2. Zeri

Roman kişilerinden Zeri, tahsilli, hapishaneleri ve akıl hastanelerini ziyaret eden, ailesine düşkün bir kadındır. Geçmişte özellikle okul yıllarında kararlı bir duruş sergilemesine rağmen Yusuf'un siyasi meselelerden uzak durmasını ve ailesini tehlikelerden korumak istediği için çekingen bir karaktere sahiptir. Çünkü Zeri için evi adeta onun şehridir; bu yüzden şehrine, onları huzursuz edecek konuların girmesine karşı çıkmaktadır:

این شهر من است و وجب به وجبش را دوست دارم. تپه پشتش، ایوان سر تا سری دور عمارت، دو جوی آب دو طرف خرند، آن دو تا درخت نارون دم باغ، نارنجستانش را که نارنجهایش را خودت با دست خودت کاشته‌ای، آن درخت «هفت نوبر» را که خودت هر سال یک میوه‌اش را پیوند زدی، عرق گیری همسایه را با تلنبار گلها و سبزیهای هر فصلش، گلها و سبزیهایی که حتی اسمشان آدم را خوشحال می کند...[27]

"*Bu benim şehrim. Her karışını seviyorum. Ardındaki tepeyi, konağı baştan başa çevreleyen eyvanı, avlunun iki tarafından akan suyu, bahçenin girişindeki şu iki karaağacı, her birini kendi elinle diktiğin turunç ağaçlarını, her yıl bir aşı yaptığın şu yediveren ağacı, komşunun çiçekleri yığarak her mevsim imbikten geçirişini, hatta adı bile insana huzur veren çiçeklerini ve yeşilliklerini…*"

Zeri ailesi için duyduğu endişe yüzünden kendisinden istenilen zümrüt küpeleri ve Husrev'in çok üzüleceğini bildiği halde onun atı Seher'i valinin kızına vermiştir. Ancak Yusuf'un öldürülmesiyle birlikte Zeri büyük bir değişim geçirmiştir. Hatta Zeri'nin hamileliği de kinayeli bir anlama sahiptir; Zeri değişime gebedir.[28] Yusuf'u kaybettikten sonra sakin, korkak ve çekingen halinden eser kalmamıştır. Ebu'l-Kâsım Hân'ın karşı çıkmasına rağmen eşinin cenaze töreninin yapılmasında ısrarcı olmuştur:

شوهرم را به تیر ناحق کشته‌اند. حد اقل کاری که می شود کرد عزاداری است. عزاداری که قدغن نیست. در زندگیش هی ترسیدیم و سعی کردیم او را هم بترسانیم. حالا در مرگش دیگر از چه می ترسیم؟ آب از سر من یکی که گذشته..[29]

---

26 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 17.
27 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 26.
28 Mîr Âbidînî, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı II,* s. 63.
29 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 291.

"*Kocamı kahpe kurşunla öldürdüler. En azından cenaze merasimi yapılabilir. Cenaze merasimi yasak değil ya. Hayattayken sürekli korkuyorduk ve onu da korkutmaya çalışıyorduk. Artık öldüğüne göre neden korkalım? Artık kaybedecek bir şeyim yok.*"

Zeri, Efrâsiyâb'ın kızıdır ve Siyâvuş'un eşi Ferengis'i simgelemektedir. Ferengis, Siyâvuş öldürüldükten sonra oğlu Husrev ile birlikte Turanlılardan Siyâvuş'un intikamını almak için söz vermiştir.[30] Buradaki paralellik de romanda her daim ailesini kötülüklerden korumaya çalışan Zeri de Yusuf'un ölümüyle birlikte babasının intikamını alması için Husrev'i kinle büyüteceğini "*Çocuklarımı sevgiyle, huzurlu bir ortamda büyütmek istiyordum. Ama şimdi kinle büyüteceğim ve Husrev'in eline tüfek vereceğim*."[31] sözleriyle dile getirmiştir.

2.1.3. Melik Sohrab

Kaşkay beylerinden olan Melik Sohrab, *Şâhnâme*'de geçen kahramanlardan Sohrab ile temsil edilmiştir. *Şâhnâme*'de Sohrab, Rüstem ile Tehmine'nin çocuğudur. Kısa zamanda hızla büyüyen Sohrab, İran'a ordu çıkarmış ve bu savaş hazırlığında Efrâsiyâb'dan yardım almıştır. Ancak Efrâsiyâb, Rüstem ile Sohrab'ın birbirini tanımamalarından faydalanıp, Rüstem'in Sohrab tarafından öldürülmesini ve ardından oğlunu öldürmeyi amaçlamaktadır. Savaşın sonunda Rüstem bilmeden oğlunu yaralayarak ölmesine sebep olmuştur.[32]

Romanda Sohrab, Efrâsiyâb tarafından oyuna getirilen Sohrab gibi Sir Cent Zinger tarafından kandırılmış ve Yusuf'tan mahsulünü onlara satmasını istemiştir. Sohrab'ın yabancı güçlerle iş birliği yapması Yusuf tarafından eleştirilmiştir:

ببین سهراب جان، تو یک الف بچه دیگر به من نارو نزن. از تو توقع ندارم. می دانم که قسمت عمده گوسفندهایتان را فروختید به قشون خارجی. گوسفندهای شما الان یخ زده‌اند و در سردخانه راه آهن اهواز به بندر شاه محترمانه حفاظت می شوند.[33]

"*Bak Sohrab Han bacak kadar boyunla beni kandırma. Senden bir beklentim yok. Sürülerinin büyük bir kısmını işgalcilere sattığınızı biliyorum. Koyunlarınız şimdi dondurulmuş halde Ahvaz-Şah Limanı demiryolundaki buzhanede itinayla saklanıyor.*"

2.1.4. Melik Rüstem

Melik Rüstem, Melik Sohrab'ın kardeşidir ve Şahnâme kahramanlarından Rüstem'i temsil etmektedir. Rüstem akıllılığı ve cesareti ile bilinmektedir. Siyâvuş öldürülünce onun intikamını almak için önce Sûdâbe'yi öldürür, ardından Turan ülkesine saldırır.[34] Roman kişilerinden

30 Cafer Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ Der Edebiyât-i Fârsî*, Tahran: Ferheng-i Muâsır, hş. 1391/m. 2012, s. 623.
31 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 252.
32 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 635.
33 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 50.
34 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 643.

Melik Rüstem, kardeşi Melik Sohrab'ın aksine sakin bir yapıdadır ve Yusuf, Sohrab'tan çok ona güvenmektedir:

قول رستم را قبول دارم. اگر رستم قول بدهد که فقط به اندازه افراد بخرد و آذوقه من فقط صرف افراد خودتان بشود حرفی ندارم. فردا می روم کوار... می دانم که آنجا هم متوقفتان کرده‌اند. شتر بیاورید آذوقه بار کنید. اما فقط برای خوراک ایل، بند بهمن هم یک فرسخی است. آبشخور دارید. علف‌چر هم از من، مفت بهتان می دهم.[35]

"*Rüstem'in sözüne güvenirim. Eğer Rüstem sadece kendinize yetecek kadar alacağınıza ve erzağımı yalnızca sizin yiyip içeceğinize söz verirse, diyecek sözüm yok. Yarın Kevar'a gideceğim, orada sizi durduracaklarını biliyorum. Deve getirin, erzağı yükleyin. Ancak sadece Kaşkaylar'ın yemesi için Behmen barajının da bir fersah uzağında sulağınız var. Hayvanların yemi de benden, bedavadan veriyorum.*"

Melik Rüstem, Siyâvuş efsanesinde Rüstem'in intikam almak için Turan'a saldırdığı gibi o da Yusuf'un ölümünden sonra ülkedeki yabancı güçlere karşı verilen mücadelede yerini almıştır.

2.1.5. Husrev

Şâhnâme'de Husrev, Siyâvuş ve Ferengis'in oğludur ve babasının intikamını almaya çalışmıştır. Husrev'in gece rengi anlamına gelen Şebdîz adında bir atı vardır ve yediği her şeyden ona da yedirir. Hatta Şebdîz'in ölüm haberini getireni öldüreceğine dahi yemin etmiştir.[36]

Romanda da Husrev, Yusuf'un mücadelesini devam ettiren kişi olarak görülmektedir. Şahnâme'de Husrev'in atı olarak bilinen Şebdîz de romanda aydınlığın sembolü olarak Seher adıyla karşımıza çıkmaktadır. Husrev'in de Seher'e olan düşkünlüğünü şu sözlerinden anlamaktayız:

پدر، چرا من این قدر سحر را دوست دارم؟ همه‌اش دلم می خواهد حرفش را بزنم. در کلاس که نشسته‌ام همه‌اش خدا خدا می کنم زودتر زنگ را بزنند تا من برسم خانه و با سحر بازی کنم.[37]

"*Baba, neden Seher'i bu kadar seviyorum? Hep ondan söz etmek istiyorum. Sınıfta otururken eve gelip Seher ile oynayayım diye bir an önce zilin çalması için can atıyorum.*"

Zeri'nin zümrüt küpelerinden sonra bu defa valinin kızına Husrev'in atı Seher verilmiştir. Zeri, atını çok seven Husrev'e onun öldüğünü söylemiş ancak annesinin sözlerine inanmayan Husrev, atının peşinden gitmiş ve sonunda ona kavuşmuştur.

35 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 52.
36 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 654; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ Der Edebiyât-i Fârsî*, s. 514.
37 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 29.

2.2. Sevûşûn'da Geçen Mitolojik Unsurlar

2.2.1. Ejderha

Ejderha büyük timsah şeklinde iki kanadı olan, ağzından ateş püskürten ve yeraltı hazinelerini koruduğuna inanılan efsanevi bir yaratıktır. Yılanın uzunluğu otuz metreyi, yaşı ise yüzü geçtiğinde ona ejderha denilmektedir. Boyu oldukça uzun ve iki kanadı olan bu yaratıklar halk hikâyelerinin çoğunda "kötülük simgesi" olarak bilinmektedir.[38] Romanda, dikiş makinesi satan ve İngiliz casusu olan Sir Cent Zinger, Yusuf ve atını yutan bir ejderhaya benzetilmiştir:

یک شب زری خواب دید که یک اژدهای دوسر، شوهرش را همان طور که سوار مادیان بوده و بتاخت اسب می رانده، درسته با اسب بلعیده و خوب که نگاه کرده، دیده اژدهای دوسر، شبیه سرجنت زینگر بوده، تنبان چین دار اسکاتلندی پایش بوده و دور تا دور دامن را گلدوزی کرده بوده..[39]

"*Bir gece Zeri rüyasında, iki başlı ejderhanın, kısrağa binmiş at süren kocasını atla birlikte yuttuğunu gördü. Ejderhaya dikkatli bakınca iki başlı ejderhanın Sir Cent Zinger'e benzediğini, onun gibi etrafına çiçek desenleri işlenmiş İskoç eteği giydiğini gördü…*"

2.2.2. Zümrüt

Zümrüt, mitolojide ejderhaların gözlerini kör eden bir maddedir.[40] Sihir ve büyü yapımında kullanılan zümrüdün kötü ruhları kovduğuna, üzerinde zümrüt bulunduran kişiye yılan ve akrebin yaklaşmadığına inanılmaktadır.[41] Romanda Yusuf'un gözleri Zeri'nin zümrüt küpelerine benzetilerek, Yusuf'un, ejderhaya benzetilen işgalci güçler karşısındaki mücadeleci, güçlü ve kararlı duruşuna işaret edilmiştir.

Ayrıca romanda Yusuf tarafından Zeri'ye hediye edilen zümrüt küpelerden bahsedilmektedir. Zeri, küpelerini nikâh günü valinin kızına vermek zorunda kalmıştır ve böylece ejderha olarak nitelendirilen yabancılar karşısında adeta koruyucu kalkanını yitirmiştir. Küpeler gerçekte Zeri'nin vatanını simgelemektedir ve onları yabancılarla iş birliği yapan İzzetuddevle yüzünden vermek zorunda kalmıştır:

بله، زیر سر من بود. فردوس را چاپاری فرستادم بازار علاقبندها، ابریشم سبز بخرد. انداختم گردن عروس و گفتم بروید گوشواره‌های زمرد زن یوسف خان را عاریه کنید و می دانستم که آنها گوشواره پس بده نیستند. حالا تو چرا غصه می خوری؟ بگذار خودش که گوشواره‌ها را از دست داده غصه بخورد. مرگ من، غصه نخور خواهر.[42]

"*… evet benim başımın altından çıktı. Firdevs'i alelacele iplikçiler çarşısına yeşil ipek almaya yolladım. Gelinin boynuna attım, Yusuf Ağa'nın karısının küpelerini ödünç alın dedim*

38 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 274; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ Der Edebiyât-i Fârsî*, s. 105; Mansûr Restgâr Fesâyî, *Ejdhâ Der Esâtîr-i İrân*, Tahran: Neşr-i Tûs, hş. 1379/m. 2000, s. 37.

39 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 238.

40 Sîrûs Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyât-i Fârsî I*, Tahran: Neşr-i Mîtrâ, hş. 1387/m. 2008, s. 601.

41 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012, s. 496; Pelin Seval Esen, "Senâî-yi Gaznevî'nin Gazellerinde Değerli Taşlarla Süslenmiş Beyitler", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/4 (2020), s. 1259.

42 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 88-89.

ve geri vermeyeceklerini biliyordum. Şimdi sen niye üzülüyorsun? Bırak küpelerini kaybeden kendisi üzülsün. Ölümü gör üzülme bacım…"

2.2.3. İstiklal Ağacı

İstiklal ağacı, daha önce bahsettiğimiz Siyâvuş efsanesindeki persiyâvuşân adlı bitkiye işaret etmektedir. Romanda kanla sulanan bu bitki "istiklal ağacı" olarak geçmektedir:

...درخت عجیبی که قوت خود را از خاک و خون می گیرد. این درخت باغبانی دارد که قیافه‌اش به پیامبران می ماند. باغبان از میان همه درختها عاشق همین یک درخت است. هنگام آبیاری وقتی صلا در می دهد که: خون! همه مردم دور درخت فراهم می آیند و رگهای دستشان را باز می کنند.این درخت سایه خنک و گسترده‌ای دارد. همه مردم زیرش می نشینند و غصه از دلشان می رود. مردم میوه و برگهایش را خشک می کنند و می سایند و به چشم می کشند و غرور و امید و اعتماد به نفس در دلشان خانه می گیرد و بزدلی و بدگمانی و دروغ دست از سرشان بر می دارد و همه‌شان آدمهایی می شوند با تمام صفات مردی و مردانگی.[43]

"*Gücünü kan ve topraktan alan tuhaf bir ağaç. Bu ağacın, görüntüsü peygamberlere benzeyen bir bahçıvanı var. Bahçıvan bütün ağaçların arasından bir bu ağaca âşık. Sulama vakti gelince ağaç "kan" diye haykırmakta. Bütün insanlar ağacın etrafında toplanarak ellerini açar. Bu ağacın serin ve geniş bir gölgesi vardır. Bütün insanlar altında otururlar ve gönüllerinden elemi silerler. İnsanlar ağacın meyve ve yapraklarını kurutarak yüzüne gözüne sürmektedir ve böylece gurur, ümit ve özgüven gönüllerini mesken tutar. Bedbinliği, yalanı ve korkuyu yüreklerinden söküp atarlar ve tamamen mertlik ve erkekliğin sıfatlarına haiz adamlar olurlar.*"

Aynı ağaç Zeri'nin rüyasına da girmiştir. Rüyasında bahçelerinde bir ağacın yeşerdiğini ve hizmetçilerinin ağacı kanla suladığını görmüştür. Eserin sonunda Mac Mahon tarafından Zeri'ye gönderilen taziye mektubunda aynı ağaca işaret edildiği görülmektedir:

گریه نکن خواهرم. در خانه‌ات درختی خواهد رویید و درختهایی در شهرت و بسیار درختان در سرزمینت. و باد پیغام هر درختی را به درخت دیگر خواهد رسانید و درختها از باد خواهند پرسید: در راه که می آمدی سحر را ندیدی![44]

"*Ağlama kardeşim. Evinde bir ağaç yeşerecek ve şehrinde, yurdunda daha nice ağaçlar… Ve rüzgâr, her ağacın mesajını başka bir ağaca ulaştıracak ve ağaçlar rüzgâra "Yoldan geliyorsun, seheri görmedin mi?" diye soracak!*"

43 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 38.
44 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 304.

2.2.4. Zülüf Ağacı

İran mitolojisinde zülüf ağacı matem tutmaya işaret etmektedir. Eşlerini kaybeden kadınlar, saçlarından bir tutam kesmekte, bu ağaca bağlamakta ve Siyâvuş için yas tutmaktadırlar.[45] Romanda Zerî, Yusuf'un ölüm haberini öğrendikten sonra rüyasında bu ağacı görmektedir:

اول بار که درخت گیسو را دیدم از دور خیال کردم درخت مراد است. و لته کهنه سیاه و زرد و قهوه‌ای به آن آویزان کرده‌اند. نزدیک که رفتم دیدم نه، گیسهای بافته شده به درخت آویزان کرده‌اند. گیس زنهای جوانی که شوهرهایشان جوانمرگ شده بوده... یا پسرهایشان، یا برادرهایشان...[46]

"*Zülüf ağacını ilk defa uzaktan gördüğümde siyah, sarı ve kahverengi eski çaputları astıkları bir dilek ağacı olduğunu düşündüm. Yaklaşınca öyle olmadığını gördüm, örülmüş saçları ağaca bağlamışlar. Kocalarını, çocuklarını ya da erkek kardeşlerini genç yaşta kaybeden kadınların örgülü saçlarıydı…*"

2.2.5. Tuba Ağacı

Tuba cennette bulunan oldukça büyük bir ağaçtır. Zerdüşt inanışında tüm bitkilerin tohumunu barındırdığı için heme tohm adıyla anılan ağacın tepesinde eski rivayetlere göre Simorg[47]'un yuvası bulunmaktadır.[48] Romanda, Zeri'nin sürekli ziyaret ettiği akıl hastanesinin müdürüyle tifüsten ölen hemşireler hakkında yaptığı sohbette tuba ağacı geçmektedir:

سه تا پرستارهایمان تیفوس گرفتند و حالا آن دنیا راحت و آسوده زیر درخت طوبی گرفته‌اند نشسته‌اند.[49]

"*Hemşirelerimizden üç tanesi tifüs kaptılar ve şimdi öbür dünyada Tuba ağacının altında rahat ve asude bir halde oturmuşlar…*"

Zerî ile akıl hastanesinde karşılaştığı Mesihâdem Hanım arasında geçen konuşmada yine tuba ağacından bahsedilmektedir:

به آن آدم بالدار سیاهپوش التماس کردم، گفتم حاضرم تمام عمر خودم را بدهم و تو طلعت را نبری. گفت می برمش بهشت، زیر درخت طوبی.[50]

"*Kanatlı meleğe "Bütün ömrümü vermeye hazırım, Talat'ı götürme!" diye yalvardım. "Cennete, tuba ağacının altına götürüyorum" dedi.*"

45 Saîd Kerîmî Karabâbâ, Muhtâr Rızâyî, "Berresî-yi Kohenolgûgerâyâne-i Dıreht Der Român-i Sevûşûn", *Faslnâme-i Tahassusî-yi Mutalaât-i Dâstânî*, 2 (hş. 1393/m. 2014), s. 19.

46 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 274.

47 Simorg, Şâhnâme, Avesta ve Pehlevî rivayetlerinde doğaüstü, harika ve ilginç özellikler taşıyan bir yaratıktır. Her tarafında renk cümbüşü ile bezenmiş dörder kanadı vardır. İri yapılı ve alabildiğine güçlüdür. Bu yüzden *şâh-ı morgân:* kuşların şahı olarak bilinir. Detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 624.

48 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 687; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ Der Edebiyât-i Fârsî*, s. 561.

49 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 103.

50 Dânişver, *Sevûşûn*, s. 218.

Sonuç

İran'da çağdaş dönemdeki bazı yazarlar, dönemindeki siyasal ve toplumsal sorunları dile getirmek için millî ve kültürel değerlerini hatırlatmak amacıyla mitolojik karakterlere ve unsurlara başvurmuşlardır. Bu yazarlar arasında Sîmîn Dânişver, *Sevûşûn* romanında, Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sindeki Siyâvuş efsanesinden esinlenerek, 28 Mordad 1332 ayaklanması ve Musaddık'ın devrilmesi gibi siyasal olayları sembolik bir dille kaleme almıştır.

II. Dünya Savaşı sırasında İngilizler tarafından işgal edilen İran'ın içerisinde bulunduğu siyasal ve toplumsal durumu konu alan *Sevûşûn'*daki Yusuf karakterinin, ülkesindeki yabancı güçlerin sömürgecilik faaliyetleri karşısında direniş göstermesi, bu mücadelesinden dolayı haksız yere öldürülmesi ve öldükten sonra yerine oğlu Husrev'in geçecek olması gibi unsurların *Şahnâme*'deki mitolojik kahramanlardan Siyâvuş ile bağdaştırıldığı görülmüştür. Zeri karakteri, Efrâsiyâb'ın kızı ve Siyâvuş'un eşi Ferengis'i akla getirmektedir. Zeri de Ferengis gibi Yusuf'un mücadelesini oğlu Husrev'in devam ettireceğini düşünmektedir. Zeri ve Ferengis arasındaki başka bir benzerlik eşleri öldüğünde ikisinin de gebe olmasıdır. Ancak Ferengis, yeniden doğuşun sembolü sayılan Husrev'e gebe iken; Yusuf'u kaybettikten sonra korkularından sıyrılan ve kararlı bir duruş sergileyen Zeri sembolik bir değişime gebedir.

Roman karakterlerinden Husrev, babası Yusuf'un intikamını alacak kişi olarak görülmesi *Şâhnâme*'deki Husrev'i temsil etmektedir. Bu durum yeniden doğuş efsanesi ile ilişkilidir. Romandaki ve *Şâhnâme*'deki Husrev'in ortak özelliklerinden biri de oldukça düşkün oldukları bir ata sahip olmalarıdır. Husrev'in atı Şebdîz'in yerini romanda aydınlık günlere işaret eden Seher almıştır. Romandaki diğer karakterlerden Melik Sohrab, Sohrab'ı; Melik Rüstem, Rüstem'i ve Sir Cent Zinger ise Efrâsiyâb'ı temsil etmektedir.

Romanda birtakım mitolojik unsurlara yer verildiği de saptanmıştır. Bunlardan birisi mitolojide kötülük simgesi olan ve İngiliz ajanı Sir Cent Zinger'e benzetilen ejderhadır. Zümrüt ise ejderhalara karşı koruyucu özelliği olduğu için Yusuf'un gözlerine benzetilmiş ve Yusuf'un Sir Cent Zinger karşısındaki dik duruşunun kaynağı olduğu düşünülmektedir. Romanda geçen başka bir mitolojik unsur yeniden doğuşa işaret eden istiklal ağacıdır. İstiklal ağacıyla Siyâvuş efsanesindeki Siyâvuş'un kanının aktığı yerden biten persiyâvuşân adlı bitkiye gönderme yapılmıştır. Romanda geçen diğer ağaçlar arasında zülüf ve tuba ağacı yer almaktadır.

Sîmîn Dânişver, 28 Mordad ayaklanmasının ve ülkedeki iç karışıklıkların etkisini mitolojik unsurlar aracılığıyla yansıttığı *Sevûşûn* romanıyla İran edebiyatına kalıcı bir eser bırakmıştır. Yazar, *Şâhnâme*'deki kahramanlar ile romandaki kişiler arasında bağ kurarak geçmiş ile yaşadığı dönem arasında adeta bir köprü görevi üstlenmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Asgerî, Asger. *Nakd-i İctimâî-i Român-i Muâsır-i Fârsî*. Tahran: Neşr-i Ferzânrûz, hş. 1389/m. 2010.

Bahâr, Mihrdâd. *Ez Ostûre Tâ Târîh*. Tahran: Neşr-i Çeşme, hş. 1376/m. 1997.

---. *Costârî-yi Çend Der Ferheng-i İrân*. Tahran: İntişârât-i Fikr-i Rûz, hş. 1376/m. 1997.

Bayat, Fuzuli. Mitolojiye Giriş. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

Curtis, Vesta Sarkhosh. *İran Mitleri.* Çev. Fatma Esra Aslan. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.

Çiftçi, Hasan, Esengül Uzunoğlu Sayın. "Sîmîn-i Dânişver'in Sokağın Geçmişi Adlı Hikayesinin İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 58 (2017): 61-66.

Dânişver, Sîmîn. Sevûşûn. Tahran: İntişârât-i Harezmî, hş. 1348/m. 1969.

Dânişver, Sîmîn. *Siyâvuş'un Ölümü -Sevûşûn-*. Çev. Umut Başar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

Esen, Pelin Seval. "Senâî-yi Gaznevî'nin Gazellerinde Değerli Taşlarla Süslenmiş Beyitler", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 12/4 (2020): 1255-1268.

Gökteke, Gülsüm Cemile. "Sîmîn Dânişver'in "Kime Selam Vereyim?" Adlı Hikâye Mecmuasında Bulunan Hikayelerinde Kadın İmgesi", *Doğu Araştırmaları*. 19/1 (2019): 77-84.

Gulşîrî, Hûşeng. *Cedâl-i Nakş Bâ Nakkâş Der Âsâr-i Sîmîn Dânişver.* Tahran: İntişârât-i Nîlûfer, hş. 1376/m. 1997.

İsmâîlpûr, Ebu'l Kâsım. *Ostûre, Beyân-i Nemâdîn.* Tahran: İntişârât-i Surûş, hş. 1387/m. 2008.

İşimtekin, Soner, Gülşen Torusdağ, *Furûğ Ferruhzâd Öyküleri Üzerine Metindilbilimsel Çözümleme*, İstanbul: Demavend Yayınları, 2018.

Kerîmî Karabâbâ, Saîd, Muhtâr Rızâyî. "Berresî-yi Kohenolgûgerâyâne-i Dıreht Der Român-i Sevûşûn." *Faslnâme-i Tahassusî-yi Mutalaât-i Dâstânî.* 2 (hş. 1393/m. 2014): 7-22.

Mîr Âbidînî, Hasan. *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı I*. Çev. Derya Örs. Ankara: Nüsha Yayınları, 2002.

---. *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı II.* Çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Nüsha Yayınları, 2002.

Muhsinî, Mîno. "Sîmîn Dânişver Evvelîn ve Bercesteterîn Nivîsende-i Zen Der Pehne-i Edeb-i Fârsî." *Mâhnâme-i Gozâriş.* 163 (hş. 1384/m. 2005): 57-60.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Pâyende, Huseyn. "Sîmîn Dânişver: Şehrazâdî-yi Pesâmodern." *Kitâb-i Mâh-i Edebiyât ve Felsefe.* 15/6 (hş. 1381/m. 2002): 57-82.

Rahîmiyân, Hurmuz. *Edvâr-i Nesr-i Fârsî Ez Meşrûtiyet Tâ İnkılâb-i İslâmî*, Tahran: Sâzmân-i Mutâlae ve Tedvîn-i Kutub-i Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâhhâ, hş. 1384/m. 2005.

Restgâr Fesâyî, Mansûr. *Ferheng-i Nâmhâ-yi Şâhnâme I.* Tahran: İntişârât-i *Merkez-i Tahkîkât-i Kâmpiyoterî-i Ulûm-i İslâmî*, hş. 1379/m. 2000.

---. *Ejdhâ Der Esâtîr-i İrân*. Tahran: Neşr-i Tûs, hş. 1379/m. 2000.

Rûzbih, Muhammed Rızâ. *Edebiyât-i Muâsır-i İrân (Nesr)*, Tahran: Neşr-i Rûzgâr, hş. 1381/m. 2002.

Şemîsa, Sîrûs. *Ferheng-i İşârât-i Edebiyât-i Fârsî I*. Tahran: Neşr-i Mîtrâ, hş. 1387/m. 2008.

Tökel, Dursun Ali. "Sanat ve Edebiyatın Kaynağı olarak Mitler", *BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (2001): 60-81.

Yâhakkî, Muhammed Cafer. *Çûn Sebû-yi Teşne*. Tahran: İntişârât-i Câmî, hş. 1377/m. 1998.

---. *Cûybâr-i Lahzehâ Ceryânhâ-yi Edebiyât-i Muâsır-i Fârsî Nazm u Nesr*. Tahran: İntişârât-i Câmî, hş. 1378/m. 1999.

---. *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ Der Edebiyât-i Fârsî*. Tahran: Ferheng-i Muâsır, hş. 1391/m. 2012.

Wellek, René, Austin Warren. *Edebiyat Teorisi.* Çev. Ö. Faruk Huyugüzel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

Zumurrudî, Hamîra. *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şahnâme-i Firdovsî, Hamse-i Nizâmî ve Mantıku't-tayr*. Tahran: İntişârât-i Zuvvâr, hş. 1385/m. 2006.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 147-160
DOI: 10.26650/jos.2021.904666
Araştırma Makalesi / *Research Article*

Arap Şiirinde Zaruretten Kaynaklanan Ziyadeler*

Necessity Caused by Excess in Arab Poetry

Merve ÖZÇETİN[1]

ÖZ

Şiirde görülen zaruret gereği yapılan durumlar hakkında nahivle uğraşan pek çok âlim farklı görüşler beyan etmiştir. Nitekim Sibeveyh ve İbn Mâlik gibi âlimler, şairin bu tür zaruretleri şiirinde kullanmasının kaçınılmaz olduğu görüşünü savunurken; Ebû Hilâl el-Askerî gibi diğer âlimler ise konuyla ilgili zaruret durumları olmadan da şiirler söylenebileceğini öne sürmüşlerdir. Şiir zaruretleri hakkında *Zarûratu'ş-şiʿr* adıyla ilk müstakil eseri kaleme alan kişi Müberred olmuş fakat onun bu eseri günümüze malesef ulaşamamıştır. Daha sonra Kazzâz el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şaiʿri fi'z-zarûrati* adıyla günümüze ulaşan ilk müstakil eseri kaleme almıştır. Nahiv âlimleri, şairin vezin ve kafiye gereği dil kurallarının dışına çıkmasıyla oluşan şiir zaruretlerini genel olarak *ziyade, naks (hazif), takdim-teʾhîr* ve *bedel* olmak üzere dört başlıkta incelemiştir. Araştırmanın konusunu teşkil eden *ziyade* de söylenilen pek çok şiirde görülen bir zaruret türü olmuştur. Şairler şiirlerinde dil kurallarına aykırı olarak hareke, harf ya da kelime ziyadesi yapmışlardır. Nahiv âlimlerinin pek çoğu şiirin kendine has bir dili olduğunu ve gerekli durumlarda Arap dil geleneğinin sınırlarından çıkmamak ve dil ölçülerini yok saymamak şartıyla nahiv ya da sarf kurallarının dışına çıkılarak şiirlerde bazı ziyadelerin yapılabileceğini kabul etmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Arap dili ve belâgatı, Ziyade, Zaruret, Şiir, Nahiv kuralları

ABSTRACT

Numerous nahiv scholars have asserted divergent opinions on the use of poetic zaruret or rules governing poetic language and syntax. Scholars such as Sibeveyh and İbn Malik defended the rigid necessities of poetry; other scholars such as Ebu Hilal al-Askeri claimed that poems can be articulated without any necessary rules being applied. The first independent treatise on poetic necessities was written by Müberred and titled *Zarûrat aş-şiʿr*; however, this book has not survived to the present time. Later, Kazzâz al-Kayrevânî, wrote *Mâ yecûzu li aş-şaiʿri fi az-zarûrati* a volume that remains extant. Nahiv scholars analyzed the poetic requirements to be heeded by poets according to four categories governed by the general rhythm and rhyme of a poetic genre. *ziyade, naks (hazif), takdim-te'hir* and *bedel*. *Ziyade* implies excess and typifies poetic language constituting themes that have long appeared in the tradition of Arabic poetry. Use such elaborate terms such as hareke, harf, or the use of additional words against strict language rules. Most *nahiv* scholars have acknowledged that poetic language is unique and that extra-syntactical usage of language that transgress the rules of *nahiv* and *sarf* should be allowed when required without upsetting the dimensions limits, and traditions of Arabic.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Ziyade, Necessity, Poetry, Nahiv rules

* Bu çalışma, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi tarafından 27-28 Şubat 2021 tarihinde düzenlenen *Uluslararası FSMVÜ Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi*'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

[1] Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: M.Ö. 0000-0001-6143-0045

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Merve ÖZÇETİN (Doktora Öğrencisi),
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
E-posta: mrvozcetin@gmail.com

Başvuru/Submitted: 28.03.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 29.04.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 12.05.2021
Kabul/Accepted: 22.05.2021

Atıf/Citation: Ozcetin, Merve. "Arap Şiirinde Zaruretten Kaynaklanan Ziyadeler". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 147-160.
https://doi.org/10.26650/jos.904666

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

EXTENDED ABSTRACT

Pre-Islamic Arabs spoke poems aloud and even sang them without using any set language rule. However, since the 2nd (8th) century, they began interacting with other societies. The use of Arabic by numerous societies caused considerable corruption to the original tongue, often leading to the incorrect recitation of the holy Quran. As a result, some Arab linguistics scholars began undertaking philological research. Consequently, linguists began determining general rules of language based on the knowledge and evidence available to them at that time Poems were significant source materials that helped linguists ascertain the limits of language at that time. However, after the pre-Islamic period some contradictory language rules has seen in general as in every language. The rules established by linguists were labeled irregular in prose language and zaruret in poetic expression.

Numerous nahiv scholars have asserted divergent views on the use of zaruret in poetry. Scholars such as Sibeveyh and İbn Malik defended the rigid necessities of poetry; other scholars such as Ebu Hilal al-Askeri claimed that poems can be articulated without any necessary rules being applied. The first independent treatise on poetic necessities was written by Müberred and titled *Zarûrat aş-şiʿr*; however, this book has not oursurvived to the present time. Later, Kazzâz al-Kayrevânî, wrote *Mâ yecûzu li aş-şaiʿri fi az-zarûrati* a book that remains extant.

Nahiv scholars analyzed the poetic requirements to be heeded by poets according to four categories governed by the general rhythm and rhyme of a poetic genre. These classifications are *ziyade, naks (hazif), takdim, te'hir* and *bedel*. *Ziyade* implies excess and typifies poetic language constituting themes that have long appeared in the tradition of Arabic poetry. Poets use such elaborate terms such as *hareke*, *harf*, or the use of additional words against strict language rules.

According to the rules, a letter of a passive word in a poem which has may be used as a *damme*, *fetha*, or *kesra* as an additional rhythmic movement. Similarly, a letter need not denote a movement according to the previous movement of the letter if the med extends the flow to represent excess. However, to ensure that an informal word takes on the texture or tenvin of formal word "ابن" a tenvin genitive can create special nouns to add to the end of present tense verbs such as şedde or cezm to tailor words like tekid nun in instances where the rules allow, to make phrases such as maksur memdud using opposing illet letters when they need to fall to make cut vasıl hemze using to use together ʿıvaz ve muʿavvaz minh and bringing the lam tekid in situations where it will not come.

Consequently, most *nahiv* scholars have acknowledged that poetic language is unique and that extra-syntactical usage of language that transgress the rules of *nahiv* and *sarf* should be allowed when required without upsetting the dimensions, limits, and traditions of Arabic. This paper suggests the possibility of a systematic and specific probing of the topic of the rules of Arabic poetics in the form of a book, research treatise, or a thesis.

Giriş

İslam'dan önce Araplar, bir dil kuralına ihtiyaç duymaksızın konuşmuş ve hatta şiirler söylemişlerdir. Fakat 2./8. yüzyıldan itibaren yabancı toplumlarla karışma, dilin bozulmaya başlaması ve Kur'ân'ın yanlış okunması gibi sebepler Arap edebiyatında filolojik bazı çalışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır. Böylelikle dilciler, o dönemde mevsuk sayılan ve kendilerine ulaşan şevâhidden yola çıkarak genel dil kurallarını tespit etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla şiirler de, dilin sınırlarını belirlemede o dönemin önemli malzemelerinden biri olmuştur. Fakat zamanla her dilde olduğu gibi genel dil kurallarına aykırı olan bazı kullanımlar olmuş ve bunlara nesir dilinde *şâz*, şiirde ise *zarûret* denmiştir.

Şairin vezin ve kafiye gereği dil kurallarının dışına çıkmasıyla oluşan şiir zaruretleri genel olarak *ziyade, naks (hazif), takdîm-teʾhîr* ve *bedel* olmak üzere dört başlıkta incelenmiştir. Araştırmanın konusunu teşkil eden *ziyade* de çoğu şiirde karşı karşıya kalınan bir zaruret türü olmuştur.

1. Zarûrâtu'ş-Şiʿriyye'nin Lugat ve Istılah Anlamı

Lugat açısından zarûret kelimesi, "ضرر" kökünden türemiş olup "اضطرار" mastarının ismidir[1] ve şiddetli sıkıntı, ihtiyaç duyma, zorunluluk, bir şeyi yapmaya mecbur kalma gibi anlamlara gelmektedir.[2] Buna göre zarûrâtu'ş-şiʿriyye'yi de şiirin zorunlulukları veya mecburiyeti şeklinde tercüme etmek mümkündür. Konuya değinen kaynaklarda bu başlık daha çok kullanılsa da aynı zamanda "*zarâir-i şi'riyye*, *ruhas-ı şi'riyye*, *cevâzât-ı şi'riyye*, *icâzât-ı şi'riyye*" gibi kullanımlar da olmuştur.[3]

Istılah açısından ise nesirde benzerinin caiz olmadığı bir kullanımı, şairin kullanmak zorunda kaldığı durumlardır. Ayrıca şiirlerde vezin ve kafiyenin getirdiği zaruret sebebiyle nasirin riayet ettiği genel nahiv kaidelerinin dışına çıkmak şeklinde de tanımlamak mümkündür.[4]

2. Bazı Nahiv Âlimlerine Göre Zarûrâtu'ş-Şiʿriyye

Halîl b. Ahmed'den (öl. 170/786) bu yana nahivciler, Cahiliye döneminden kendilerine ulaşıp mevsuk olan şiirlerde gördükleri zaruri kullanımlar karşısında bir takım değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

---

1 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. ʿAmr b. Temîm el-Ferâhîdî, "ضرر" *Kitâbul-Ayn*, Thk. Mehdî Mahzûmî & İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâr Mektebetu'l-Hilâl, 1405/1985), 7/7; Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Curcânî, "الضاد", *et-Taʿrîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1403/1983), 1/138; Ebu'l-Velîd Zeynuddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, Thk. Muhammed ʿIvâz Murʿib, (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Turâsi'l-ʿArabî, (1421/2001), 11/315.

2 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî, "ضرر", *Cemheratu'l-luga*, Thk. Remzi Munir Baalbakî, (Beyrut: Dâru'l-ʿIlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/122; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-Ifrîkî el-Mısrî İbn Manzûr, "الضَّرَر", *Lisânu'lʿArab*, (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 4/483.

3 Mehmet Faruk Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138.

4 Ebû Bişr Ebû Osmân Ebu'l-Hasen Sîbeveyh ʿAmr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1402/1982), 1/26; Ahmed Matlub, "الضاد", *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm,* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2001), 280.

Arap dili ve edebiyatının öncü isimlerinden olan Halîl b. Ahmed, şairlerin söz söyleme sanatında yetkin kimseler olduğunu ve sözü istedikleri gibi söyleyebileceklerini ifade etmiştir. Ayrıca mana ve lafzın kuralları açısından memdûdu maksûr, maksûru memdûd yapmak, lafzın ifade ediliş şekillerini bir arada zikretmek, lafzın sıfatları arasında ayrım yapmak, söze dökülemeyen ve aklın anlayamadığı şeyleri ortaya koymak, uzağı yakınlaştırmak, yakını uzaklaştırmak gibi başkalarına caiz olmayan şeylerin şairlere caiz olduğunu da söylemiştir.[5]

Arap siirinde görülen çesitli kural dısı kullanımları sistemli bir degerlendirme ile kayda geçiren ilk dilci, Arap dilinin ana kroniginin sahibi Sîbeveyh (öl. 180/796) olmuştur.[6] Eserinin birçok yerinde şiir zaruretleri konusuna değinmiş ve hocası gibi bu konu için belirli bir kavram kullanmamıştır. Genel olarak bu kural dışı kullanımları "şiirin nesre benzetilmesi" ve "asla döndürme" şeklinde iki temel başlık çerçevesinde açıklamıştır.[7] "*Nesirde kabul olunmayan şeyler şiirde gelebilir*" mantığı çerçevesinde *hazif*, *ziyade*, *takdîm-teʾhîr*, *bir kelimenin yerinde kullanılmaması* şeklinde açıkladığı zaruretlerin, sebep ve yaygınlaşmış şekillerinden bahsetmiş, bunlara şiirlerden örnekler vermiştir.[8] Aynı şekilde şairin, Arap dil geleneğinin sınırlarından çıkması ve dil ölçülerini yok sayması gibi durumlarda zaruret söz konusu olamayacağını söyleyerek konunun çerçevesini çizmiştir.[9]

Sibeveyh'in öğrencisi olan Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) hocalarından farklı olarak konuya yeni bir bakış açısı getirerek söz konusu zarûretlerin şiirde olduğu gibi uyum, bütünlük ve secîyi tam bir şekilde sağlamak amacıyla nesirde de uygulanabileceğini savunmuş, örneklerle konuyu desteklemiştir.[10]

Belli bir döneme kadar farklı konuları da bünyesinde barındıran kitaplarda bu mesele ele alınmış, konu hakkında *Zarûratu'ş-şiʿr* adıyla ilk müstakil eseri kaleme alan ise Müberred (öl. 286/900) olmuştur. Fakat onun bu eseri günümüze ulaşmamıştır.[11]

Müberred ve Zeccâc'dan sonra nahiv sahasında döneminin en güçlü siması olarak kabul edilen İbnu's-Serrâc[12] (öl. 316/928) Sibeveyh'in görüşünü biraz daha genişleterek "*bâbu zarûrati'ş-şiʿr*" başlığı altında bu konuyu ele almış ve *hazif*, *ziyade*, *takdîm-teʾhîr*, *harf ibdâli*, *tağyîru irâb* ve *teʾnîsu muzekker* şeklinde açıkladığı bu zaruretlerin vezin gereği olduğunu belirtmiştir.[13]

5 Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Ensârî el-Fihrî el-Husrî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb,* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 3/687.

6 Eyüp Tanrıverdi, "Eski Arap Şiirinde Kuraldışı Kullanımlar Literatürü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005), 96.

7 İbrahim Hasan İbrahim, *Sibeveyh ve'z-zarûrati'ş-şiʿriyye,* (Kahire: Matbaatu Hasan, 1983), 51.

8 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 1/26-32.

9 İbrahim, *Sibeveyh ve'z-zarûrati'ş-şiʿriyye*, 50.

10 Necmu'l-eimme Razıyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhû'l-Kafiye*, Thk. Yusuf Hasan Ömer, (Bingazi: Câmiʿatu Karyûns, 1416/1996), 1/468.

11 Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yaʿkûb İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Thk. İbrahim Ramazan, (Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 1417/1997), 83; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, 1941), 2/1087.

12 Hüseyin Yazıcı, "İbnu's-Serrâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim 29 Nisan 2021)

13 Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî b. es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, Thk. Abdulhuseyin el-Fetlî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 3/435.

Hicri 4. yüzyılın önemli alimlerinden biri olan Ebû Saîd es-Sîrâfî (öl. 368/979) *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh* adlı kitabında Sibeveyh'in bu konu hakkındaki görüşlerini şerh ederken burada zaruret konusu hakkında kendi görüşlerini de dile getirmiştir. Öyle ki daha sonradan bu görüşleri müstakil bir kitap halinde yayınlanmıştır. Ona göre şiirlerde görülen zaruret çeşitleri *ziyade, noksan, hazif, takdîm-teʾhîr, ibdâl, tağyîr, teşbih, teʾnîsu muzekker, tezkîru'l-muennes* olmuş ve bunlara örnekler vermiştir.[14]

Genel olarak Sibeveyh ile benzer görüşler zikreden İbn Fâris (öl. 395/1004), şiir zaruretleri konusunda şairlerin hatasız olmadıklarını, onların da hataya düşebildiklerini söylemiştir. Doğru olan şiirlerin kabul edilip Arapça ve usulüne aykırı olanların ise reddedileceğinden bahsetmiştir.[15] Bununla birlikte şairlerin, sözün emirleri olduklarını söylemiş ve neyi yapıp neyi yapamayacaklarını açıklamıştır. Ona göre şairler *ihtilâs*, *takdîm-teʾhîr*, *tağyîr*, *memdûdu maksûr* yapabilirler fakat *maksûru memdûd* yapamazlar. Şairlerin, irabî ve kelimeyi doğru yöntemden uzaklaştırarak kullanma gibi hataları yapamayacaklarını dile getirmiştir.[16]

Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) ise şairlerin, sözü çirkin kıldığından dolayı şiirlerinde zaruri durumlara yer vermemesi gerektiğini savunmuştur. İlk dönem şiirlerinde bu uygulamaların görülmesini ise dönemin şartlarına bağlar.[17]

Kazzâz el-Kayrevânî (öl. 412/1021), şiir zaruretleri konusunda *Mâ yecûzu li'ş-şaiʿri fî'z-zarûrati* adıyla günümüze ulaşan ilk müstakil eseri kaleme alan alim olmuştur. Bu eserinde konuları dağınık şekilde ele alan Kazzâz, şairlerin kafiye, vezin ve irab için *ziyade, hazif, takdîm-teʾhîr, kalb, ibdâl* gibi zaruretleri bilerek uyguladıklarını söylemiştir.[18]

İbn ʿUsfûr (öl. 669/1270), *el-Mukarrib fi'n-nahv* ve *Şerhu'l-Cümel li'z-Zeccâcî* adlı eserlerinde şiir zaruretlerinden bahsetmiş olmasına rağmen *Zarâʾiru'ş-şiʿr* adıyla müstakil bir eser de kaleme almıştır. Bu eserinde zarûretleri *ziyade, naks, takdîm-teʾhîr* ve *bedel* olarak taksim etmiş[19] ve konuları sistematik bir şekilde ele alan ilk müstakil eseri yazan kişi olarak kabul edilmiştir.[20]

---

14 Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân es-Sîrâfî, *Zarûratu'ş-şiʿr*, Thk. Ramazan Abduttevvâb, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-ʿArabiyye, 1405/1985), 33.

15 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-ʿArabiyyeti ve mesâilihâ ve suneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*, Nşr. Muhammed Ali Beyzûn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1418/1997), 213.

16 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga,* Nşr. Muhammed Ali Beyzûn, 213.

17 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-ʿAskerî, *Kitâbu's-Sınâʿateyn*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebû Fazl İbrahim, (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿUnsuriyye, 1418/1998), 112.

18 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed el-Kazzâz el-Kayrevânî et-Temîmî en-Nahvî, *Mâ yecûzu li'ş-şaiʿri fî'z-zarûrati,* (Kahire: ez-Zehrâ li-İʿlâmi'l-ʿArabî, 1412/1992), 87.

19 Bk. Ebu'l-Hasen Alî b. Mu'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî, *Zarâʾiru'ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1980).

20 Tanrıverdi, "Eski Arap Şiirinde Kuraldışı Kullanımlar Literatürü", 103.

İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274), Sibeveyh'in görüşlerine benzer tarzda yaklaşımlar sergileyen alimlerden olmuştur. Zaruret lafzının etimolojisinden hareketle şiirde kural dâhilinde bir kullanım söz konusuyken kural dışına çıkmayı zaruretten saymamıştır.[21]

Suyûtî (öl. 911/1505), *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelih* adlı eserinde zarûreti güzel ve çirkin olarak iki şekilde ve örnekler vererek incelemiş daha sonra da bazı nahivcilerin bu konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir.[22] Aynı şekilde *el-Eşbâh ve'n-nazâʾir* ve *el-Muzhir* adlı eserlerinde de zarûretlerden bahsetmiş ve örnekler vermiştir. *el-Muzhir*'de zaruret konusunu şairlerin hataları olarak değerlendirmiştir.[23]

Yukarıdaki bilgilerden hareketle şiirlerde zarûret konusuna değinen pek çok nahiv âlimi olmuş ve genel olarak bazıları bu konunun yalnızca şiirde olabileceğini söylerken diğerleri nesirde de karşılaşılabileceğini savunmuştur. Ayrıca bu kullanımların, şiire zenginlik getirdiğini söyleyenlerin yanı sıra bunları kötü veya çirkin görenler de olmuştur.

3. Şiir Zarureti Sebebiyle Yapılan Ziyadeler

Nahiv âlimleri şiir zaruretlerini genel olarak *ziyade, naks (hazif), takdîm-teʾhîr* ve *bedel* olmak üzere dört başlıkta incelemişlerdir.

Ziyade konusunu ise kendi içerisinde hareke, harf ve kelime ziyadesi şeklinde üç başlıkta incelemek mümkündür.

3.1. Hareke Ziyadesi

Nahiv âlimleri şairin vezin ve kafiye için gerektiği durumlarda kelimede hareke ziyadesi yapmasını caiz görmüş ve bunu zaruretten saymıştır. Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın (öl. 609) şu beyti buna örnek verilebilir:[24] (Basît)

كَما اِستَغاثَ بِسَيءٍ فَزُّ غَيطَلَةٍ   خافَ العُيونَ فَلَم يُنظَر بِهِ الحَشَكُ

"*(Emmesine engel olacak) Gözlerden korkarak çalılıklar arasındaki buzağının, memenin sütle dolmasını beklemeden aceleyle (memenin etrafında görülen) siyekten sütü istemesi gibi.*"

Züheyr burada "hayvan memesinin sütle dolması" anlamına gelen "الحَشْكُ" kelimesinin "ش" harfini vezin gereği fetha yaparak hareke ziyadesi yapmıştır.[25]

---

21 Ebu'l-Meâlî Cemâluddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *ez-Zarâir ve mâ yesûgu li'ş-şâʿir dûne'n-nâsir*, Thk. Muhammed Behcet el-Eserî, (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1331/1915), 8; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Lugatu'ş-şʿir dirâse fi'z-zarûrati'ş-şiʿriyye,* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1416/1996), 95.

22 Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelih*, Thk. Mahmûd Fucâl, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989), 51-57.

23 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâʾir fî kavâʾid ve fürûʿi fıkhi'ş-Şâfiʿiyye*, Thk. Abdulal Salim Mukerrem, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 2/201; a.mlf. *el-Muzhir fî ʿulûmi'l-luğa*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî vd., (Kahire: Daru İhya›il-Kutub›il-Arabiyye, ts.), 2/497-504.

24 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru'ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 18.

25 Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Hasâʾis,* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1331/1913), 2/336; İbn Manzûr, "الحَشْكُ", 10/412.

Bir kelimenin aslında yokken önceki harfin harekesini damme ise “و”, kesra ise “ى”, fetha ise “ا” ile uzatarak ziyade yapmak da bazı şiirlerde görülmüştür. Nahiv âlimleri buna “إشباع الحركات” demiştir. Örnek olarak şu beyit verilebilir:[26] (Kâmil)

يَنْباعُ مِنْ ذِفْرَى غَضوبٍ جَسرَة　　　زيافة ٍ مثل الفَنيق المُكْدَمِ

“*Çalımla yürüyen deve gibi kocaman ve hızlı olan devenin kulağının arkasındaki kemiklerden (terler) fışkırıyor*”

Burada “يَنْباعُ” ifadesi, “يَنبعُ” şeklinde gelmesi gerekirken önceki harfin harekesi fetha olduğundan “ا” ziyadesi yapılarak vezne uyulmuştur.[27]

Başka bir örnekte şu şekilde hareke uzatılmıştır:[28] (Recez)

عَيْطاء جَمَّاء العِظَام عُطْبولْ　　　كأَن في أنيابها القَرَنْفولْ

“*Uzun boyunlu ve mükemmel görünümlü genç bir kızdır. Dişlerinin arasında da karanfil varmış gibi (güzel kokulu)*”

İkinci şatrın sonunda “القَرَنْفول” kelimesinde “ف” harfinin damme harekesi “و” ile uzatılmıştır.[29]

Ferezdak’ın (öl. 114/732) şu beyti ise kesra harekenin uzatılmasına örnek verilebilir: (Basît)

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ　　　نَفْيَ الدَّرَاهِيمِ تَنْقَادُ الصَّيَارِيفِ

“*Öğlenin sıcak vaktinde (hızlı bir şekilde ilerlediğinden) ayaklarıyla taşları ayırır. Sarrafların dirhemleri (iyisini kötüsünden) ayırdığı gibi*”

Burada da “الصَّيَارِيفِ” kelimesinde “رِ” harfinin harekesi “ي” getirilerek uzatılmıştır.[30]

3.2. Harf Ziyadesi

Şairlerin şiirlerinde harf ziyadesi yaptığı da olmuştur. Gayrı munsarıf bir kelimeyi munsarıf yapmak harf ziyadesinin bir çeşididir. Örnek olarak Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın (öl. 8/630) şu beyti gösterilebilir: (Hafîf)

فَأَتاها أُحَيمِرٌ كَأَخي السَه　　　مِ بِعَضْبٍ فَقالَ كوني عَقيرا

“*Kızılcık (Kudâr b. Sâlif), kılıcıyla (Hz. Salih’in) devesine ok gibi geldi ve boğazlanan ol dedi.*”

Şair burada “أُحَيمِرٌ” kelimesini gayrı munsarıf olduğu halde tenvinli getirerek nûn harfi ziyadesi yapmıştır.

26 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru’ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 34.
27 İbn Cinnî, *el-Hasâʾis*, 3/123.
28 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru’ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 35.
29 İbn Cinnî, *el-Hasâʾis*, 3/123; İbn Manzûr, “قرنفل”, 11/556.
30 İbn Cinnî, *el-Hasâʾis*, 2/317; İbn Manzûr, “الصَّرْف”, 9/190.

Nida için gelen mebnî ismi tenvinli getirmek de harf ziyadesi altında ele alınmaktadır. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:[31] (Recez)

يا هَرِماً وَأَنتَ أَهْلُ عَدْلِ   هَلْ يَذْهَبَنَّ حَسَبِي وَفَضْلِي

"*Ey Herim! Sen adil kişilerdensin. Saygım ve faziletim (senin nezdinde) gider mi?*"

Şair burada özel isim olan "هَرِم" kelimesini münada olduğu halde tenvinli getirerek harf ziyadesi yapmıştır.

Şairler, muttasıl zamirin ismi faile birleştiği durumda tenvin ve nûn getirerek de ziyade yapmışlardır. (Tavîl)

هُمُ القائِلُونَ الخَيرُ والآمِرُونَهُ   إذا ما خَشُوا مِن مُحْدَثِ الدَّهْرِ مُعْظَمًا

"*Zamanın büyük ve defedilemez olaylarından korktuklarında bile onlar hayrı söyleyenler ve emredenlerdir.* "

Beytin ilk şatrında geçen "الآمِرُونَهُ" kelimesi muzaf olduğundan dolayı nahiv kuralları gereği "الآمِرُوهُ" şeklinde gelmesi gerekirken; şair, vezin gereği nûn harfini ziyade olarak getirmiştir.[32]

"ابن" kelimesine muzaf olan özel isimler tenvinli getirilerek de harf ziyadesi yapıldığı olmuştur. Buna örnek olarak Hutayʾe'nin (öl. 59/678) şu beyti verilebilir: (Tavîl)

إلّا يَكُن مالٌ يُثابُ فَإنَّهُ   سَيَأتي ثَنائي زَيداً ابنَ مُهَلهِلِ

"*Eğer sana verilecek mal(ım) yoksa da Zeyd b. Mühelhil'e methim gelecektir.*"

İkinci şatırdaki "زَيد" kelimesi tenvin almaması gerekirken tenvinli getirilerek ziyade yapılmıştır.[33]

Muzari fiillerin sonuna şeddeli veya cezimli tekid nûnunun, kural gereği getirilmediği durumlarda bazı şiirlerde getirilerek ziyade yapılmıştır. Örnek olarak şu beyit verilebilir: (Kâmil)

مَنْ تَثْقَفَنْ مِنْهُمْ فَلَيسَ بِآيِبٍ   أَبَدًا وَقَتْلُ بَنِي قُتَيبَةَ شافِ

"*Onlardan kime rastlarsan (onları öldürmeden) asla geri dönüş yoktur. Benî Kuteybe'nin katli (nefislere) şifadır.*"

Beyitte zaruretten dolayı şart edatından sonra "إما" getirilmeden "تَثْقَفَنْ" şeklinde muzari fiile tekid nunu gelmiştir.[34]

Bazı şairler şiirlerinde maksûru memdûd yaparak harf ziyadesi yapmışlardır. Örnek olarak Tarafe'nin (öl. 564) şu beyti verilebilir: (Tavîl)

---

31 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru'ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 62.

32 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 1/188; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meʿâni'l-Kurʾân ve iʿrâbuh,* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), 4/305.

33 İbn Cinnî, *el-Hasâʾis*, 2/493.

34 Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. ʿAbdilekber b. ʿUmeyr el-Muberred el-Ezdî es-Sumâlî, *el-Muktedâb*, Thk. Muhammed ʿAbdulhâlik ʿUzayme, (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, ts.), 3/14.

لَها كَبِدٌ مَلساءُ ذاتُ أَسِرَّةٍ   وَكَشحانِ لَم يَنقُض طِواتُهُما الحَبَل

“*Onun kırışıklıkları olan yumuşak bir karnı ve iki böğrü vardır. Hamilelik ikisinin de zayıf olmasını değiştirmez.*”

Beytin ikinci şatrında geçen “طِواءُ” kelimesinin aslı “طوى” şeklindedir fakat zaruretten memdud yapılmıştır.[35]

İllet harflerinin düşmesi gerektiği durumlarda zikredilmesiyle de ziyade yapılmıştır. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir: (Vâfir)

أَبيتُ عَلى مَعارِيَ فاخِراتٍ   بِهِنَّ مُلَوَّبٌ كَدَمِ العِباطِ

“*Hayvanın kanı gibi (kırmızı renkte olan) safranla kokulanmış güzel yataklarda geceliyorum*”

Şair burada “عَلى مَعارٍ” şeklinde gelmesi gereken kelimeyi illet harfiyle zikrederek ziyade yapmıştır.[36]

Vasıl hemzesini katʿ yapmak suretiyle de ziyade yapıldığı görülmüştür. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir: (Tavîl)

إِذا جاوَزَ الإِثنَينِ سِرٌّ فَإِنَّهُ   بِنَشرٍ وَتَكثيرِ الحَديثِ قَمينُ

“*Bir sır ikiyi (kişiyi) aşarsa yayılmaya ve konuşarak çoğalmaya layık olur.*”

“الاثنَينِ” kelimesinin aslı vasıl hemzesiyle iken katʿ hemzesine dönüştürülerek harf ziyadesi yapılmıştır.[37]

Şairler bazen şiirde geçen bir kelimeye tevehhümle bir harf ziyadesi yapmışlardır. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:[38] (Recez)

أَقْفَرَتِ الْوِعْسَاءُ وَالْعِثاعِثُ   مِنْ أَهْلِهَا وَالْبُرَقُ الْبَرَارِثُ

“*Kumlu ve yumuşak topraklı yerler, oradaki ahali tarafından terkedildi.*”

Dilciler, ikinci şatırda geçen “البَرَارِثُ” kelimesinin bir anlamı olmadığını ve yumuşak zemin (toprak) anlamına gelen “البَرْثُ” kelimesinin çoğulu olan “البِرَاثُ” olacağını, şairin burada “ر” harfini ziyade olarak söylediğini düşünmüşlerdir.[39]

3.3. Kelime Ziyadesi

Şairler bazen zaruret gereği ʿıvaz ve muʿavvaz minhi bir arada kullanarak ziyade yapmışlardır. Örnek olarak şu beyit verilebilir: (Recez)

35 Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî b. Sîde, *el-Muhassas*, Thk. Halil İbrahim Ceffâl, (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1417/1996), 4/439.

36 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3/313.

37 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru'ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 54.

38 İbn Sîde, *el-Muhassas*, Thk. Halil İbrahim Ceffâl, 3/79.

39 İbn Sîde, *el-Muhassas*, Thk. Halil İbrahim Ceffâl, 3/79.

وَمَا عَلَيْكِ أَنْ تقُولِي كُلَّمَا　　صَلَّيْتِ أَوْ كَبَّرتِ يَا أَللَّهُمَا

"*Her namaz kıldığında ve her tekbir getirdiğinde 'Ya Allahumme' demen gerekir*"

Beyitte geçen "يَا اللَّهُمَا" ifadesindeki "يَا" dan ʿıvaz olan mîm harfi ve muʿavvaz minh olan "يَا" nida harfi birlikte zikredilmiş böylelikle ziyade yapılmıştır.[40]

Nahiv açısından tekid lâmını, gelmeyeceği durumlarda getirmek suretiyle ziyade yapan şairler de olmuştur. Örnek olarak şu beyit verilebilir: (Basît)

مُرُّوا عِجَالاً وَقَالُوا كَيْفَ صَاحِبُكُمْ　　قَالَ الَّذِي سَأَلُوا أَمْسَى لَمَجْهُودًا

"*Hızlıca uğradılar ve 'sahibiniz nasıl' dediler. Soranlara 'akşamleyin çok hasta oldu' dedi*"

Örnekte görüldüğü üzere "أَمْسَى" nın haberinin başına lâmu't-tekid getirilmiştir.[41]

Şiirlerde bazen "إن" ve "أن" ziyadesi de yapılmıştır. Örnek olarak şu beyit verilebilir: (Tavîl)

أَرَدْتَ لِكَيمَا أنْ تَطِيرَ بِقِرْبَتِي　　فتتركها شنا ببيداءَ بَلْقَعِ

"*Su tulumumu alıp gitmek istedin. Onu eskimiş ve delinmiş olarak boş bir çölde terkediyorsun*"

Beyitte kendisinden sonraki fiili nasb eden "لِكَيمَا" dan sonra amel etmemiş zaid bir "أن" görülür.[42]

Zaid olan "إن"e örnek olarak ise Ferezdak'ın şu beyti verilebilir: (Tavîl)

رَأَيتُ تَباشيرَ العُقوقِ هِيَ الَّتي　　مِنِ ابْنِ اِمرِئٍ ما إن يَزالُ يُعاتِبُه

"*Biri oğlunu sürekli cezalandırsa da (faydasız olunca) itaatsizliğinin başlangıcında olduğunu anladım.*"

Şiirin ikinci şatrında "ما" ve "يزال" arasına kurallara aykırı olarak "إن" getirmiştir.[43]

Şairlerin şiirlerinde "ب، من، ک، في، ل، على" gibi bazı harfi cerleri zaid olarak kullandıkları da olmuştur. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir: (Recez)

أَنا أَبو سَعدٍ إِذا اللَيلُ دَجا　　دَخَلتُ في سِربالِهِ ثُمَّ النَّجا

"*Ben Ebû Sa'd'ım. Gece karanlık çökünce (gecenin) elbisesinin içine girdim. Sonra da (istediğimi elde edip düşmanlardan hızlıca) kurtuldum.*"

Görüldüğü üzere ikinci şatırdaki "في" harfi ceri, kullanılmaması gereken bir yerde kullanılarak ziyade yapılmıştır.

Bedel ve bedel minh arasında, "كما" ,"ک" dan sonra zaid bir "ما" getirildiği de olmuştur. Örnek olarak şu beyit verilebilir: (Kâmil)

40 Zeccâc, *Meʿâni'l-Kurʾân ve iʿrâbuh*, 1/394.
41 İbn Cinnî, *el-Hasâʾis*, 1/317.
42 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru'ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 60.
43 Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (el-Ferezdak), *Dîvânu'l-Ferezdak*, Nşr. Ali Fâʿûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 2010), 97.

فكأنّه لَهِقُ السَّراةِ كأنّه ما حاجِبيْهِ مُعَيَّنٌ بسَوادِ

"*Sırtı beyaz yanakları siyah yaban öküzünün iki kaşı bu siyahla belirginleştirilmiş gibidir.*"

Beyitte "كأنّه حاجِبيْهِ" şeklinde gelmesi gerekirken bedel ve bedel minh arasına zaid bir "ما" getirilmek suretiyle ziyade yapılmıştır.[44]

"بل", "ف", "و" ve "أم" harflerinin ziyade olarak geldiği şiirler de olmuştur. (Kâmil)

حَتَّى إِذَا قَمِلَتْ بُطُونُكُمْ وَرَأَيْتُمْ أَبْنَاءَكُمْ شَبُّوا

وَقَلَبْتُم ظَهْرَ الْمِجَنِّ لَنَا إِنَّ اللَّئِيمَ الْعَاجِزُ الْخِبُّ

"*Karınlarınız doyup oğullarınızın genç olduğunu gördüğünüz zaman*
Kalkanın sırtını bize doğru döndürdünüz. Nitekim alçak kişi aciz ve sahtekârdır."

Şair burada ikinci beytin birinci şatrı olan "إذا" nın cevabının başında zaid bir vâv zikretmiştir.[45]

Şiirlerde bazen de "إلا" zaid olarak kullanılmıştır. Buna örnek olarak şu beyit gösterilebilir: (Tavîl)

أَرَى الْدَّهْرَ إلاَّ مَنْجَنُونا بِأَهْلِهِ وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ إلاَّ مُعَذَّبا

"*Zamanı yaşayanlarla birlikte dönen bir su çarkı olarak görüyorum. İhtiyaç sahibinin çileden başka neyi var ki*"

Şair bu beyitte aslı "أَرَى الْدَّهْرَ مَنْجَنُونا بِأَهْلِهِ" iken "إلاَّ" getirerek ziyade yapmıştır.[46]

Şairlerin "لا" yı da ziyade olarak kullandıkları olmuştur. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir: (Tavîl)

أَبَى جُوده لا البُخْلَ وَاسْتَعْجَلَتْ بِهِ نَعَمْ مِنْ فَتًى لا يَمْنع الجودَ قَاتِلُهْ

"*Cömertliği cimriliği asla kabul etmez ve 'evet' daima öne geçer. Cömertlik onun katili olsa bunu engellemeyecek bir gençtir.*"

Burada söylenilmek istenen "أَبَى جُوده البُخْلَ" iken zaid bir "لا" getirilerek ziyade yapılmıştır.[47]

Şiirlerde geçmiş zamana delalet ettiğini göstermek için de zaid bir "كان" kullanılmıştır. Buna örnek olarak Ferezdak'ın şu beyti verilebilir: (Kâmil)

في لُجَّةٍ غَمَرَتْ أَباكَ بُحُورُها في الجاهِلِيَّة –كانَ– والإِسلامِ

"*Denizlerin karanlıkları babanı, geçmiş Cahiliyede de ve İslam döneminde de batırdı.*"

İkinci şatırda görüldüğü üzere geçmiş zamanda olduğunu vurgulamak için zaid bir "كانَ" kullanılmıştır.[48]

---

44 Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi Lisâni'l-ʿArab*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997), 2/708.

45 İbn Manzûr, "القمل", 11/568.

46 İbn ʿUsfûr, *Zarâʾiru'ş-şiʿr*, Thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed, 75.

47 İbn Cinnî, *el-Hasâʾis*, 2/37.

48 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, 9/211.

Sonuç

Şairlerin vezin ve kafiye gereği şiirlerinde genel dil kuralları dışına çıktığı sıkça rastlanılan bir durumdur. Şiir zaruretleri olarak bilinen bu durumlar hakkında nahiv âlimlerinin farklı görüşleri olmuştur. Nitekim Sibeveyh ve İbn Mâlik gibi âlimler, şairin bu tür zaruretleri yapmasının kaçınılmaz olduğunu savunurken, diğer âlimler ise zaruret durumları olmadan da şiirler söylenebileceğini öne sürmüşlerdir.

Nahivciler yaygın olarak görülen zaruret durumlarını ziyade, hazif, takdîm-teʾhîr ve bedel gibi ana başlıklar altında inceleyerek her birini kendi içerisinde tasnif etmişlerdir. Buna göre ziyadenin, şiirde kullanılan bir lafızda, nahiv kuralları dışına çıkarak sakin bir harfi harekelendirme, harekeyi uzatma, bir harf ekleme veya bir kelime zikretme gibi şekillerde geldiği görülmüştür.

Şiirde geçen ve kurallara göre bir harfi sakin olan bir kelimenin bu harfini damme, fetha veya kesra ile harekeleyerek hareke ziyadesi yapılmıştır. Aynı şekilde bir harfin aslında yokken önceki harfin harekesine göre med harflerinden biriyle harekeyi uzatmak da ziyade sayılmıştır. Bununla birlikte gayrı munsarıf bir kelimenin munsarıf bir kelime gibi tenvin almasını sağlamak, “ابن” kelimesine muzaf olan özel isimleri tenvinli getirmek, muzari fiillerin sonuna şeddeli veya cezimli tekid nûnunun kural gereği getirilmediği durumlarda getirmek, maksûru memdûd yapmak, illet harflerini düşmesi gerektiği durumlarda zikretmek, vasıl hemzesini katʿ yapmak, ʿıvaz ve muʿavvaz minhi bir arada kullanmak ve tekid lâmını gelmeyeceği durumlarda getirmek gibi ziyadelerin yapıldığı da olmuştur.

Sonuç olarak nahiv âlimlerinin çoğu şiirin kendine has bir dili olduğunu ve gerekli durumlarda Arap dil geleneğinin sınırlarından çıkmadan ve dil ölçülerini yok saymadan nahiv ve sarf kurallarının dışına çıkılarak bazı ziyadelerin yapılabileceğini kabul etmişlerdir.

Şiir zaruretleri konusunun, çalışmamızın hacmini aşacağından dolayı anahatları ele alınsa da daha sistematik bir şekilde ele alınarak kitaplaştırılmasını veya tez olarak çalışılmasını önermek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abdullatîf, Muhammed Hamâse. *Lugatu’ş-şiʿir dirâse fi’z-zarûrati’ş-şiʿriyye*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1416/1996.

Âlûsî, Ebu’l-Meâlî Cemâluddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *ez-Zarâir ve mâ yesûgu li’ş-şâʿir dûne’n-nâsir*. Thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: Matbaatu’s-Selefiyye, 1331/1915.

ʿAskerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-Sınâʿateyn*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebû Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿUnsuriyye, 1418/1998.

Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi Lisâni'l-ʿArab*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.

Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *et-Taʿrîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1403/1983.

Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, 1941.

Esterâbâdî, Necmu'l-eimme Razıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhû'l-Kafiye*. Thk. Yusuf Hasan Ömer. Bingazi: Câmiʿatu Karyûns, 1416/1996.

Ezherî, Ebu'l-Velîd Zeynuddîn Hâlid b.Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Tehzîbu'l-luga*. Thk. Muhammed Muhammed ʿIvâz Murʿib. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1421/2001.

Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gālib b. Sa'saa et-Temîmî. *Dîvânu'l-Ferezdak*. Nşr. Ali Fâʿûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 2010.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. ʿAmr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî. *Kitâbu'l-ʿAyn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâmerrâʾî. 8 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Hilâl, 1405/1985.

Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Ensârî el-Fihrî. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

İbn Cinnî Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsılî el-Bağdâdî. *el-Hasâʾis*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1331/1913.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheratu'l-luga*. Thk. Remzi Munir Baalbakî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿIlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-ʿArabiyyeti ve mesâilihâ ve suneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*. Nşr. Muhammed Ali Beyzûn. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1418/1997.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-Ifrîkî el-Mısrî. *Lisânu'l-ʿArab*, 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sîde Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1417/1996.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yaʿkûb İshâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 1417/1997.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk. Abdulhuseyin el-Fetlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.

İbrahim, İbrahim Hasan. *Sibeveyhî ve'z-zarûrati'ş-şi'riyye*. Kahire: Matbaatu Hasan, 1983.

Kazzâz, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed el-Kayrevânî et-Temîmî en-Nahvî. *Mâ yecûzu li'ş-şaiʿri fi'z-zarûrati*. Kahire: ez-Zehrâ li-İʿlâmi'l-ʿArabî, 1412/1992.

Matlub, Ahmed. *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2001.

Muberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. ʿAbdilekber b. ʿUmeyr el-Ezdî es-Sumâlî. *el-Muktedâb*. Thk. Muhammed ʿAbdulhâlik ʿUzayme. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, ts.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Ebû Osmân Ebu'l-Hasen ʿAmr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1402/1982.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân. *Zarûratu'ş-şiʿr*. Thk. Ramazan Abduttevvâb. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-ʿArabiyye, 1405/1985.

Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İktirâh fî usûli’n-nahv ve cedelih*. Thk. Mahmûd Fucâl. Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 1409/1989.

Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve’n-nezâʾir fî kavâʾid ve fürûʿi fıkhi’ş-Şâfiʿiyye*. Thk. Abdulal Salim Mukerrem. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1405/1985.

Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muzhir fî ʿulûmi’l-luğa*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî vd. Kahire: Daru İhya›il-Kutub›il-Arabiyye, ts.

Tanrıverdi, Eyüp. “Eski Arap Şiirinde Kuraldışı Kullanımlar Literatürü”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 95-106.

Toprak, Mehmet Faruk. “Zarûrât-ı Şi‘riyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yazıcı, Hüseyin. “İbnu’s-Serrâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnus-serrac

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meʿâni’l-Kurʾân ve iʿrâbuh*. Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1408/1988.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 161-181
DOI: 10.26650/jos.2021.862876

Araştırma Makalesi / *Research Article*

مظاهر الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق الأموي: دراسة فنية

Emevi Döneminde Ahlaki Şiirde İç Kafiyelerin Tezahürleri: Teknik Bir Çalışma

Manifestations of Internal Rhymes in Moral Poetry in the Umayyad Period: A Technical Study

Muhammad Arshadul HASSAN[1]

[1]University of Dhaka, Faculty of Arts, Department of Arabic, Dhaka, Bangladesh

ORCID: M.A.H. 0000-0001-6448-9640

Sorumlu yazar/Corresponding author: Muhammad Arshadul HASSAN (Assoc. Prof. Dr.), University of Dhaka, Faculty of Arts, Department of Arabic, Dhaka, Bangladesh
E-posta: mahassan@du.ac.bd

Başvuru/Submitted: 17.01.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 04.03.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 31.03.2021
Kabul/Accepted: 10.05.2021

Atıf/Citation: Hassan, Muhammad Arshadul. "Manifestations of Internal Rhymes in Moral Poetry in the Umayyad Period: A Technical Study". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 161-181. https://doi.org/10.26650/jos.862876

الملخص

يظن الكثير من القراء أن شعر الأخلاق لا رونق فيه ولا جمال، إنما هو وزن وقافية بينهما فصول من الإرشادات والتوجيهات الأخلاقية فحسب، وأن كل الجمال والفنية معقلهما شعر الغزل والمديح والهجاء والرثاء وما شابه ذلك من الأشعار الوجدانية. أفلم يكترث، إذن، شعراء العصر الأموي بالإيقاع الداخلي، في موضوع ربما يتغاضى عنه أكثر الباحثين-ألا وهو شعر الأخلاق - بحجة أن شعر الأخلاق لا رونق فيه ولا جمال، وأنه مكتظ بالمواعظ والإرشادات فحسب؟ أفكان ذلك كذلك فعلا أم كان الإيقاع الداخلي غير متوافر لديهم أم غير مهتم به أم كان خاصا بالغزليات والمدحيات والهجائيات وما شابه ذلك؟ ثم إن كانت هذه الظاهرة قد مارسها شعراء العصر الأموي في موضوع الأخلاقيات فكيف كانت مظاهرها؟ هذه هي الأسئلة الأساسية التي سعينا في هذا البحث للوصول إلى الجواب عنها. فإصابةً لذلك الهدف، قسمنا هذا البحث إلى عدة أقسام وهي: مقدمة، ومفهوم شعر الأخلاق، ومفهوم الإيقاع الداخلي، ومظاهر الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق الأموي، وأخيرا لا آخرا، الخاتمة. فبالنسبة للمنهج المتبع في هذا البحث فقد اتبعنا المنهج الفني عن طريق الاستقصاء والتحليل والاستنتاج؛ وذلك ليتناسب مع موضوع البحث. أما فيما يخص أهم نتائج البحث فمنها: أن شعر الأخلاق مع كونه أخلاقيا في المعنى يتحلى بالجرس الصوتي مما يزيد في الدلالة رونقا وبهجا. ومن المتوقع أن هذا البحث سينفع الدارسين الذين يهتمون بفنية الإيقاع الداخلي في الشعر الأموي بشكل خاص وفي الشعر القديم بشكل عام.

كلمات مفتاحية: العصر الأموي، شعر الأخلاق، الجرس الصوتي، مظاهر، دراسة فنية

ÖZ

Ana akım şiire göre, ahlaki şiirin teknik güzellikten yoksun olduğuna inanılıyor. Dahası, çoğu okuyucunun ahlaki şiire karşı hakim tutumu ise şiirlerinde ahlak konusunu ele alan ve etik standartları vaaz eden şairlerin, lirik şairlerin sahip olduğu sanatsal becerilerden yoksun olduğu şeklindedir. Bu nedenle mevcut çalışma, Emevi şairlerinin, özellikle de şiirleriyle etik konuları ele alan ve ön plana çıkaranların, şiirin bu özel sanatsal yönüne (yani iç kafiyelerine) odaklanıp odaklanmadıklarını belirlemeye yönelik yaygın inancı araştırmayı amaçlamaktadır. Bu eser aynı zamanda Emevi şairlerinin bu özel teknik güzelliklerden habersiz olup olmadıklarını incelerken, sadece gazel, şarkı sözü veya aşk şiirleri yazmada ustalaştıkları için kasıtlı olarak bu hususları ihmal edip etmediklerini de araştırmaktadır. Ahlaki şiirde iç kafiyelere dikkat ettilerse, bu özelliği nasıl ortaya koydular? Bu çalışma, tümevarımlı, analitik ve tümdengelimli

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

yaklaşımların yanı sıra teknik bir yöntemi de benimsemektedir. Sonuçlar, Emeviler döneminde ahlaki şiirdeki iç kafiyelerin diğer şiirsel temalardakinden daha az dikkat çekici bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu araştırmanın, özellikle Emevi şiirinde iç kafiye sanatına ve genel olarak klasik şiire ilgi duyanlara fayda sağlaması beklenmektedir.
Anahtar Kelimeler: Emevi dönemi, ahlaki şiir, iç kafiyeler, tezahürler, teknik çalışma

ABSTRACT

Relative to mainstream poetry, moral poetry is believed to lack technical beauty. Moreover, the prevailing attitude of most readers toward moral poetry is that poets who tackle the issue of morality in their poetry and preach ethical standards lack the artistic skills that lyrical poets possess. Therefore, the current work aims to explore the prevailing belief to determine if Umayyad poets, especially those who addressed and emphasized ethical matters through their poetry, focused on this particular artistic aspect of poetry (i.e., internal rhymes). This work also investigates whether Umayyad poets were unaware of these particular technical beauties and whether they intentionally neglected such aspects because they were only adept at writing odes, lyrics, or love poems. If they did pay attention to internal rhymes in moral poetry, then how did they manifest such feature? This study adopts a technical method, along with inductive, analytic, and deductive approaches. Results indicate that the internal rhymes in moral poetry in the Umayyad period are no less remarkably blooming than they are in other poetic themes. This article is expected to provide insights into the phenomenon of the sound effects used by Umayyad poets for the benefit of the researchers of Umayyad poetry in particular and those of classical poetry in general.
Keywords: Arabic language and rhetoric, Ziyade, Necessity, Poetry, Nahiv rules

EXTENDED ABSTRACT

The general belief is that moral poetry is full of ethical teachings and dos and don’ts and that it do not have many of the remarkable artistic features of other typical poems, e.g., love or satirical poems. Another similar belief is that poets who emphasize ethical issues or promulgate morality through their poetry most often lack artistic or technical qualities that other mainstream poets possess. Thus, this article aims to explore the facts to determine whether Umayyad poets employed internal rhymes and various sound effects in moral poetry or whether they actually lacked the necessary skills to use such literary ornamental device.

As for the methodology, this work followed deductive reasoning in examining the general belief that moral poetry only emphasizes morality and behavioral therapy through the depiction of the torments of the people who commit sins, the glad tidings of the doers of good deeds, the eternal peace in heaven, etc. We also adopt the deductive method to establish whether the poets preaching morality through their poetry are unskilled in using internal rhymes to decorate their work. The inductive method was employed to analyze selected sample poems and verses and ultimately accept or reject the general views regarding the technical features of moral poetry and the artistic skills of poets who prefer the theme of moral upliftment to any other attractive themes. In addition, we apply a technical method to screen the sample poems and verses to determine the existence of internal rhymes in moral poetry in the Umayyad period and to identify any harmony between their usage and the contexts they were used in.

As for the findings, we explore eight different phenomena of internal rhymes in moral poetry in the Umayyad period and find them to be abundant. More important, our results indicate that whenever poets use any type of internal rhyme in moral poetry, they use it either to emphasize

the meaning of a word or the central theme of the poem or to attract the attention of readers and listeners through the amplification of the musical sound effects of the word or words. In some cases, these three literary dimensions of authorial intent are achieved at once. In such instance, the aesthetic pleasure of the poem or verse arises, and the poem or verse receives the highest level of appreciation from critics. For example, the poet Ujair al-Saluli, in depicting his loyalty and piety while describing his relation to his next-door neighbor, uses the repetition and refrain style and masterly touches upon the aforementioned dimensions simultaneously. However, these rhetorical flourishes may not appear in every single verse or poem chosen for this study. Nevertheless, none of the examples in this article is free of authorial intentions to beautify the structure and meaning of poems.

The findings obtained using inductive, deductive, and technical methods are strong enough to deny the common fallacy that moral poetry lacks standard aesthetic and rhetorical flourishes, which are generally abundant in other poetic themes. The results also disprove that poets who preach and promote morality lack artistic skills. Conversely, we prove that various internal rhymes are frequently used by poets to intensify the artistic quality of the work. The findings of this study would be stronger if they are based on the works of most poets in the Umayyad period. However, the limitations in article length do not allow that type of broad research. Therefore, a wide research work in this regard in the classical poetry research community would be highly appreciated and welcomed.

In conclusion, we find that moral poetry in the Umayyad period is full of sound effects and that these ornamental decorations make moral poetry closely connected to mainstream poetry on the same platform.

مقدمة:

إن الإيقاع الداخلي يشارك في إنتاج جمالية النص الشعري مشاركة فعالة. فهو يربط بين دلالات الأصوات ومشاعر المبدعين من الشعراء روابط قوية تجعل من النص الشعري أرقى فنا وأقوى مضمونا في الوقت ذاته. فكلما زادت درجة هذه الظاهرة الفنية في أي نص شعري - مثلا - ارتفع شأن ذلك النص أدبيا ومعنويا معا. لذا، لوحظ أن الشعراء القدماء من العرب لم يوظفوا البحور الشعرية والقوافي –والتي تمثل الإيقاع الخارجي- فحسب، بل لجأوا إلى هذه التقنية الخلابة أيضا؛ وذلك ليزيّنوا درر شعرهم وقلائد نظمهم بحليّ تقدّم شكلية النظم في أبهى صورة تستميل إليها الأذهان وتجذب إليها الأعناق. أفكان الشعراء في العصر الأموي أحسوا بضرورة الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق ليجذبوا إليه المتلقي أم كانوا قد اكتفوا بالمضمون الأخلاقي والقيم العليا والمبادي الإسلامية الرفيعة فقط، ظنا منهم أن المضمون وحده يكفي جمالا وجذبا واستمالة؟ هذا هو السؤال الأساس الذي سيُبحث عن الجواب عنه في هذا البحث؛ وذلك لأن هذا الموضوع رغم كونه موضوعا شيقا ومهما لم يتناوله – في حدود معرفتنا- أي بحث مستقل منشور من قبل. لكن قبل الدخول في صلب الموضوع يحسن أن يتم إلقاء الضوء على مفهوم شعر الأخلاق ثم مفهوم الإيقاع الداخلي؛ وذلك مراعاةً للتسلسل الفكري واستكمالا لهيكل البحث جميعا.

١. مفهوم شعر الأخلاق

إن الأخلاق التي نقصدها في هذه الدراسة هي صفات راسخة في النفس فطرية أو مكتسبة تدفع إلى سلوك إرادي محمود لدى الشرع والعقل جميعا، وتنظم حياة الفرد ليحقق الغاية من وجوده -وهي العبودية لله وحده- على وجه المعمورة بشكل أكمل وأتم. وعليه يكون مفهوم شعر الأخلاق عندنا كالآتي:

هو تعبير فني، إيقاعي داخليا أو خارجيا أو جميعا معا، منطوق أو مكتوب، صريح أو ضمني، عن تجربة شعورية وفكرية حصلت لدى الشاعر من خلال العقيدة الإسلامية باتجاه الخالق والإنسان والمخلوقات الأخرى والعلاقات القائمة بينهم، ويبلّغ المتلقي خبرة جديدة صرفة أو خبرة قديمة في حُلّة جديدة مرتبطة بالأخلاق الحميدة لدى الشرع والعقل جميعا، ويؤثر في نفسه بما يتضمن من قوة صدق أو حسن أسلوب أو تصوير أو إيحاء أو إغراب أو جميعا معا، ويحوّله إلى شخصية إسلامية متسلحة بتلك الصفات المعني بها، لتنظيم حياته على نحو يحقق الغاية من وجوده على وجه المعمورة بشكل أكمل وأتم.

٢. مفهوم الإيقاع الداخلي

لا يخفى أن الإيقاع الشعري على ضربين أحدهما: الخارجي المتمثل في الأوزان والقوافي، والآخر الداخلي المتمثل في الجرس الصوتي أو الجناس الصوتي. ونقصد بالجرس الصوتي أو الجناس الصوتي «الأصوات المتشابهة التي تتكرر في النص، ويحدث تكرارها موسيقى إيقاعية تكون ذات أثر فعال في جماليات النص وأبعاده الدلالية.»[1] أو بعبارة أوضح: «ترجيع منظم في حروف الكلمات داخل البيت الواحد أو الأبيات، ولا يهمنا أن تكون مواضع الترجيع متقاربة أو متباعدة، وإنما يهمنا أن تكون متناغمة وخاضعة لتنسيق منظم»[2]. فلما كان الإيقاع الداخلي ينتج عن تكرار وحدات صوتية، فإننا نركز في هذا البحث على نماذج من مظاهر إيقاع التكرار في شعر الأخلاق في العصر الأموي.

٣. مظاهر الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق في العصر الأموي:

- **٣.١. التصريع**

التصريع ظاهرة من ظواهر التكرار الصوتي الموسيقي الذي يحدث في نهاية مصراعي البيت الشعري. وقد عرفه قدامة[3] بـ «أن يقصد لتصيير مقطع المصراع الأول في البيت الأول من القصيدة مثل قافيتها» أو بعبارة أخرى: «استواء

---

1 مراد عبد الرحمن مبروك، *النظرية النقدية من الصوت إلى النص نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري*، ج. 4، (جده: النادي الأدبي التثقفي بجده، 2012م.)، ص. 67.
2 عبد القادر الرباعي، *الصورة الفنية في شعر أبي تمام*، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م.)، ص. 292.
3 أبو الفرج قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1302هـ.)، ص. 14.

آخر جزء في صدر البيت، وآخر جزء في عجزه في الوزن والروي والإعراب، وهو أليق ما يكون في مطالع القصيدة»[4]. ولثراء هذه الظاهرة الإيقاعية في البيت وتأثيرها في نفس المتلقي ودورها في الأداء الإيحائي في النص كان فحول الشعراء من القدماء والمحدثين: «يتوخون ذلك ولا يكادون يعدلون عنه، وربما صرّعوا أبياتاً أخَر من القصيدة بعد البيت الأول، وذلك يكون من اقتدار الشاعر وسعة بحره... وإنما يذهب الشعراء المطبوعون المجيدون إلى ذلك، لأن بنية الشعر إنما هو التسجيع والتقفية، فكلما كان الشعر أكثر اشتمالاً عليه كان أدخل له في باب الشعر وأخرج له عن مذهب النثر»[5].

أما في شعر الأخلاق في العصر الأموي فقليلا ما تتمثل فيه هذه الظاهرة التكرارية الإيقاعية، وربما كان ذلك لقلة تعاطي الفحول شعر الأخلاق. أما فيمن ظهر في شعرهم التصريع فمنهم الشاعر الصحابي النعمان[6] بن بشير الأنصاري-رضي الله عنه- فنجده يستهل قصيدته الدالية بالتصريع فيقول [ب. الخفيف، ق. المتواتر]:

كُلُّ شَيْءٍ سِوَى الْمَلِيْكِ يَبِيْدُ　　　لَا يَبِيـدُ المسبَّحُ المحْمُوْدُ[7]

فبما أن التجانس الصوتي في نهاية المصراعين يستلذه السمع وتستطيبه النفس وتميل إليه العاطفة فقد وظف الشاعر هذه الظاهرة الصوتية الموسيقية في بداية القصيدة استمالةً المتلقي إلى حقيقة إيمانية ثابتة كي يغرسها في نفسه وهي: أن وجه ذي الجلال والإكرام وحده يبقى ولا يبقى شيء آخر.

وكذلك يوجد التصريع في قول مالك[8] بن دينار [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

أَأَلْهَتْكَ اللَّذَائِذُ وَالْأَمَانِيْ　　　عَنِ الْبِيْضِ الْأَوَانِسِ فِي الْجِنَانِ[9]

فلأهمية المحتوى الشعري أتى الشاعر بظاهرة التصريع لاستمالة المتلقي وتنبيهه على أن الأمنية لا تدوم والجنة خالدة. لذا ركز على لفظتين وهما: «الأماني» و»الجنان» وصرّعهما وجعلهما مرتكزين إيقاعيين ومعنيين معا بحيث يوازن المتلقي بين أمانيه الدنيوية التافهة ونعيم جنات الخلد الباهرة.

هذا ويوجد التصريع في قول وضّاح[10] اليمن وذلك في مطلع قصيدته اللامية [ب. المنسرح، ق. المتراكب]:

مَا لَكَ وَضَّاحُ دَائِمَ الْغَزَلِ　　　أَلَسْتَ تَخْشَىْ تَقَارُبَ الْأَجَلِ[11]

- **٣.٢. الترصيع**

الترصيع هو نوع من أنواع التكرار الصوتي الموسيقي يمكن أن يقع في النظم والنثر جمعيا. وهو في الاصطلاح الشعري: «أن يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف»[12] أو

---

4 ابن حجة تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي، *خزانة الأدب وغاية الأرب*، ج. 2، تحقيق: عصام شقيو، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، دار البحار، 2004م.)، ص. 278.

5 قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، ص. 14، 17.

6 أبو عبد الله النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الخزرجي الأنصاري. كان أميرا وخطيبا وشاعرا. وكان من أجلاء الصحابة. وكان من أهل المدينة. وله 124 حديثا. ولي القضاء بدمشق سنة 53 هـ وولي اليمن لمعاوية، ثم استعمله على الكوفة تسعة أشهر، وعزله وولاه حمص. بايع لابن الزبير بعد وفاة يزيد بن معاوية. وتمرد أهل حمص، فخرج هاربا، فاتبعه خالد بن خلي الكلاعي فقتله سنة 65 هـ. [خير الدين الزركلي، *الأعلام*، ج 8، بيروت: دار العلم للملايين،2002 م.، ط. 15، ص. 36.]

7 النعمان بن بشير الأنصاري، *شعر النعمان بن بشير الأنصاري*، تحقيق وتقديم. الدكتور يحيى الجبوري، (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، 1406هـ=1985م.، ط. 2)، ص. 85.

8 هو أبو يحيى مالك بن دينار البصري وكان من رواة الحديث. وكان ورعا، يأكل من كسبه، ويكتب المصاحب بالأجرة. توفي في البصرة سنة 131 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 5، ص261 261-]

9 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *إحياء علوم الدين*، ج. 1، (بيروت: دار المعرفة، د. ت.)، ص. 355.

10 هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن عبد كلال. وكان من آل خولان ومن حمير. وكان شاعرا رقيق الغزل، عجيب النسيب. وكان جميل الطلعة يتقنع في المواسم. له أخبار كثيرة مع عشيقة له تدعى (روضة) من أهل اليمن. قدم هذا الشاعر مكة لأداء الحج في أيام خلافة الوليد ابن عبد الملك فرأى (أم البنين) بنت عبد العزيز بن مروان وزوجة الوليد بن عبد الملك. فتغزل بها فترتب عليه أن قتله الوليد نحو 90 هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 3، ص. 299]

11 محمد بهجت الأثري وأحمد حسن الزيات، *ديوان وضاح اليمن*، جمع وتقديم وشرح. د. محمد خير البقاعي، (بيروت: دار صادر، 1996م.)، ص. 71.

12 قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، ص. 11.

بعبارة أخرى: موافقة لفظة في صدر البيت أو فقرة النثر؛ لفظة أخرى على وزنها ورويها، أو مقاربتهما»[13]. وهذه الظاهرة الصوتية الموسيقية التكرارية موجودة بكثرة في شعر كثير من الفحول من الشعراء القدماء والمحدثين المجيدين على حد سواء. وإنما كانوا «يذهبون في هذا الباب إلى المقاربة بين الكلام بما يشبه بعضه بعضاً، فإنه لا كلام أحسن من كلام رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم، وقد كان يتوخى فيه مثل ذلك... وإذا كان هذا مقصوداً له في الكلام المنثور، فاستعماله في الشعر الموزون أقمن وأحسن»[14].

على أن شعر الأخلاق في العصر الأموي لا يكاد يوجد فيه الترصيع. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى قلة اهتمام فحول الشعراء بشعر الأخلاق. ومن مثل الترصيع في الشعر الأخلاق قول المقنع[15] الكندي [ب.الكامل، ق. المتدارك]:

أُبْلُ الرِّجَالَ إِذَا أَرَدْتَ إِخَاءَهُمْ   وَتَوَسَّمَنَّ فِعَالَهُمْ وَتَـفَقَّدِ[16]

فاتفاق اللفظتين في البيت وهما: (إخاءهم) و(فعالهم) في الميزان الصرفي والحرف الأخير أضفى على البيت أبّهة إيقاعية تجذب الأسماع وتُميل القلوب وبالتالي تقدم المعنى بثوب جميل. وهذا هو مقصد الشاعر.

- **٣.٣. رد العجز على الصدر أو التصدير**

رد العجز على الصدر أو التصدير هو عبارة عن «أن يجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما، بأن جمعهما اشتقاق أو شبهه ...أحدهما في آخر البيت، والآخر إما في صدر المصراع الأول، أو في حشوه-أو في آخره أو في صدر المصراع الثاني»[17]. وهذا «يُكسب البيت الذي يكون فيه أبهة، ويكسوه رونقاً وديباجة ويزيده مائية وطلاوة»[18] كما أنه «أخف على المستمع وأليق بالمقام»[19].

ويوجد في شعر الأخلاق أمثال كثيرة من ظاهرة التصدير فمنها: قول يزيد[20] بن الحكم [ب. الطويل، ق. المتدارك]:

وَفِي الْيَأسِ مِنْ بَعْضِ الْمَطَامِعِ رَاحَةٌ   وَيَا رُبَّ خَيْراً أَدْرَكَتْهُ الْمَطَامِعُ[21]

---

13 سفير بن خلف بن متعب بن سعد القثامي، *شعر الدعوة الإسلامية في العصر العباسي الثالث (334 هـ حتى 447هـ) جمع ما لم يجمع ودراسة نقدية*، (المدينة المنورة: عمادة البحث العمي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1429 هـ. = 2008م.)، ص. 431.

14 قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، ص. 14.

15 هو محمد بن عميرة بن أبي شمر بن فرعان بن قيس بن الأسود بن عبد الله الكندي. شاعر من أهل حضرموت. ولد بها في (وادي دوعن). اشتهر في العصر الأموي. وكان مقنّعا طول حياته. و (القناع من سيما الرؤساء) كما يقول الجاحظ. وقال التبريزي في تفسير لقبه: المقنع الرجل اللابس سلاحه، وكل مغط رأسه فهو مقنع. وزعموا أنه كان جميلا يستر وجهه، فقيل له المقنّع. وفي القاموس والتاج أن المقنّع بمعنى المغطى بالسلاح أو على رأسه مغفر خوذة. توفى نحو 70 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 6، ص.320-319]

16 أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني الكلبي الشيزري، *لباب الآداب*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة السنة، 1407هـ = 1987م، ط. 2)، ص. 25.

17 السيد أحمد الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، تحقيق. د. يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، 1434هـ =2013م.)، ص. 333.

18 أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ج. 2، (بيروت: دار الجيل، 1401هـ=1981م.، ط. 5)، ص 3.

19 ابن حجة الحموي، *خزانة الأدب وغاية الأرب*، ج. 1، ص255.

20 هو يزيد بن الحكم بن أبي العاص بن بشر بن عبد بن دهمان الثقفي–رضي الله عنه-. كان صحابيا أسلم يوم فتح الطائف. وكان شاعرا عالي الطبقة، وكان من أعيان العصر الأموي. وكان من أهل الطائف. سكن البصرة. ولاه الحجاج كورة فارس، ثم عزله قبل أن يذهب إليها، فانصرف إلى سليمان ابن عبد الملك فأجرى له ما يعدل عمالة فارس. وقُطع عنه ذلك بعد سليمان فلما صار الأمر إلى يزيد ابن عبد الملك وثار يزيد بن المهلب خالعا ابن عبد الملك، كتب إليه ابن الحكم أبياتا يشجع فيه على القتال. توفي نحو 105 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 8، ص.181؛ هبة الله بن علي المعروف بابن الشجري، *الحماسة الشجرية*، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1980م.، ص. 480]

21 هبة الله بن علي المعروف بابن الشجري، *الحماسة الشجرية*، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1980م.)، ص. 480.

فقوله (المطامع) في حشو البيت و(المطامع) في آخر البيت أحدث التصدير وبالتالي أحدث الثراء الإيقاعي في البيت؛ إذ إن كليهما اتفق في اللفظ والمعنى. فزاد التماثل الصوتي من خلال الوحدتين الموسيقيتين المتكررتين وزاد معه التأثير في نفس المتلقي. كما أن الشاعر أراد وراء التصدير أن يركز على لفظة (المطامع). فصارت لفظة «المطامع» مرتكزة البيت بالتكرار. فزاد التأكيد والتكثيف كما زاد الإيقاع على حد وسواء.

ومنها: قول معاوية[22] بن أبي سفيان -رضي الله عنه- [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

إِذَا لَمْ أعُدْ بِالْحِلْمِ مِنِّيْ عَلَيْكُمْ   فَمَنْ ذَا الَّذِيْ بَعْدِيْ يُؤَمَّلُ لِلْحِلْمِ!؟[23]

فكما أن لفظة «الحلم» تثري الأداء الموسيقي في البيت عن طريق تكرار نفس الوحدة الموسيقية وبالتالي تجذب الأسماع وتُؤثر في النفوس كذلك تزيد من التأكيد على معنى «الحلم» عن طريق ترجيع نفس اللفظ مع نفس المعنى. وهذا هو مبتغى الشاعر.

هذا وهناك نوع من التصدير حيث تتكرر لفظتان يجمعهما اشتقاق وهذا هو مقصود قول سيد أحمد الهاشمي[24] «...أو الملحقين بهما، بأن جمعهما اشتقاق...». وقد كثر هذا النوع من التصدير في شعر الأخلاق في العصر الأموي. فمنها: قول الحكم بن عبدل [ب.المنسرح، ق. المتراكب]:

أَطْلُبُ مَا يَطْلُبُ الْكَرِيْمُ مِنَ الـ (م)   ـرِّزْقِ بِنَفْسِيْ وَأُجْمِلُ الطَّلَبَا[25]

ومنها: قول العُجَير[26] السَّلولي [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

يَبِيْنُ الْجَارُ حِيْنَ يَبِيْنُ عَنِّيْ   وَلَا تَأنَسْ إِلَيَّ كِلَابُ جَارِيْ[27]

ومنها: قول معاوية–رضي الله عنه- [ب. الخفيف، ق. المتواتر]:

إِنْ تُنَاقِشْ يَكُنْ نِقَاشُكَ يَا رَبْ –م–   بِّ عَذَابًا لَا طَوْقَ لِيْ بِالْعَذَابِ[28]

---

22 هو معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي. كان مؤسس الدولة الأموية في الشام وأحد دهاة العرب المتميزين. وكان فصيحا حليما وقورا. ولد بمكة وأسلم يوم فتحها سنة 8 هـ. كان قد تعلم الكتابة والحساب، فجعله رسول الله صلّى الله عليه وسلم في كتّابه. روي عنه 130 حديثًا مرويا عن النبي –صلى الله عليه وسلم-. أخذ بزمام الخلافة الى أن بلغ سن الشيخوخة، فعهد بها إلى ابنه يزيد. توفي سنة 60 هـ في دمشق. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 7، ص.262-261]

23 معاوية بن أبي سفيان، *ديوان معاوية بن أبي سفيان*، جمع وتحقيق وشرح: فاروق أسيلم بن أحمد، (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1996م.)، ص. 121.

24 الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، ص. 333.

25 أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ج. 16، (بيروت: دار صادر، 1429هـ = 2008م، ط. 3)، ص. 142. هذا وقد نُسب هذا الشعر إلى الراعي النميري في ديوانه. [الراعي النميري، *ديوان الراعي النميري*، شرح: د. واضح الصمد، (بيروت: دار الجيل، 1416هـ = 1995م.)، ص 265.]

26 هو العجير بن عبد الله بن عبيدة بن كعب من بني سلول. كانت كنيته أبا الفرزدق وأبا الفيل. وكان من شعراء الدولة الأموية؛ إذ عاش في أيام عبد الملك ابن مروان. قيل هو مولى البني هلال واسمه الأصلي عمير. أما عجير فقد كان لقبه. كان جوادا كريما. ذكره ابن سلام الجمحي في شعراء الطبقة الخامسة من الإسلاميين. كما أورد له أبو تمام مختارات في الحماسة. توفي نحو 90 هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 4، ص.217.]

27 عجير بن عبد الله السلولي، «شعر العجير السلولي»، *مجلة المورد*، جمع وتحقيق: محمد نايف الدليمي، (بغداد، 1399هـ-1979م.، المجلد الثامن، العدد الأول)، ص. 224.

28 نسبهما ابن رشيق القيرواني وابن الأثير إلى معاوية –رضي الله عنه، في حين أن ابن كثير أفاد بأنهما إنما تمثل بهما أمير المؤمنين عند وفاته. [معاوية، *ديوان معاوية بن أبي سفيان* ، ص. 53؛ ابن رشيق، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، ج. 1، ص. 35؛ عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ج. 3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ=1997م.)، ص.121؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، *البداية والنهاية*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج. 11، (جيزة- مصر: دار هجر للطابعة والنشر والتوزيع الإعلان، 1418هـ= 1997م.)، ص. 456.]

ومنها: قول أيمن[29] بن خريم حيث يقول [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

أأقْتُلُ مُسْلِماً وَأَعِيْشُ حَيّاً فَلَيْسَ بِنَافِعِيْ مَاْ عِشْتُ عَيْشِيْ[30]

ومنها: قول أبي الأسود[31] الدؤلي [ب. الرمل، ق. المتراكب]:

أيُّهَا الْآمِلُ مَاْ لَيْسَ لَـهُ رُبَّمَـاْ غَرَّ سَفِيْهاً أَمَـلُهْ[32]

ومنها: قول أبي عامر[33] العرجي [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَمَاْ حُمِّلَ الْإِنْسَاْنُ مِثْلَ أَمَاْنَةٍ أَشَقَّ عَلَيْهِ حِيْنَ يَحْمَلُهَاْ حِـمْلاً[34]

ومنها: قول سالم[35] بن عبد الله [ب. الطويل، ق. المتدارك]:

فَنَفْسَكَ أَكْسِبْهَا السَّعَاْدَةَ جَاْهِداً فَكُلُّ امْرِئٍ رَهْنٌ بِمَاْ هُوَ كَاْسِبُهْ[36]

ومنها: قول خالد[37] بن يزيد[38] [ب. مجزوء الكامل؛ ق. المتواتر]:

وَمِنَ التُّقَـىْ فَاْزْرَعْ فَإنْـ (م) نَكَ حَاْصِدُ مَاْ أَنْتَ زَاْرِعُ[39]

29 هو أيمن بن خريم بن فاتك. كان من بني أسد. وكان أبوه خريم قد نال شرف صحبة النبي -صلى الله عليه وسلم-. كان أيمن شاعرا وله عند عبد العزيز بن مروان بمصر زلفى. بعد ذلك تحول عنه إلى أخيه بشر بن مروان بالعراق. وكان شجاعا باسلا يشارك في الغزو. كما كان له رأي فيما يتعلق بالسياسة. عرض عليه عبد الملك ذات مرة مالا ليذهب إلى الحجاز ويحارب ابن الزبير فأبى أن يمتثل به. توفي نحو سنة 80 للهجرة.. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 2، ص.35.]

30 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، *الشعر والشعراء*، ج. 1، (القاهرة: دار الحديث، 1423هـ)، ص. 534.

31 هو ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني. وهو الذي وضع علم النحو. وكان من عداد الفقهاء والأعيان والأمراء والشعراء والفرسان والحاضري الجواب. وكان من التابعين. رسم له علي بن أبي طالب – رضي الله عنه- شيئا من أصول النحو، فكتب فيه أبو الأسود. وأخذه عنه جماعة. وورد في صبح الأعشى أن أبا الأسود إنما وضع الحركات والتنوين لا غير. كان قد سكن البصرة في خلافة عمر، وولي إمارتها في أيام علي، استخلفه عليها عبد الله بن عباس لما شخص إلى الحجاز. ولم يزل في الإمارة إلى أن قتل عليّ. وكان قد شهد معه صفين. ولما تم الأمر لمعاوية قصده فبالغ معاوية في إكرامه. وهو - في أرج الأقوال - أول من نقط المصحف. مات بالبصرة سنة 69هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 3، ص.337-336.]

32 أبو الأسود الدؤلي، *ديوان أبي الأسود الدؤلي (صنعة أبي سعيد حسن السكري)*، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (بيروت: دار ومكتبة هلال للطباعة والنشر، 1418هـ = 1998م.، ط. 2،)، ص. 359.

33 هو أبو عامر عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان ابن عفان القرشي. كان من أهل مكة. وقد لُقِّب بالعرجي لمسكنه الذي كان في قرية العرج قرب الطائف. وكان قد اشتُهر بالغزل، يتغزل مطبوعا ويسلك فيه مسلك عمر ابن أبي ربيعة. كان من المشغوفين باللهو والصيد. وكان من صفوف الأدباء الظرفاء ومن الرجال الأسخياء المعدودين ومن الفرسان المعروفين. شارك مسلمة بن عبد الملك في وقائعه بالأراضي الرومية وأبلى فيها بلاء حسنا. كان سجينا بتهمة دم مولى لعبد الله بن عمر ولم يزل في السجن حتى توفي نحو 120 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 4، ص.109]

34 أبو عامر عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان ابن عفان العرجي، *ديوان العرجي*، جمع وتحقيق وشرح: الدكتور سجيع جميل الجبيلي، (بيروت: دار صادر، 1998)، ص. 292.

35 هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي. كان أحد فقهاء المدينة السبعة ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم. دخل على سليمان بن عبد الملك فما زال سليمان يرحب به ويرفعه حتى أقعده معه على سريره. توفي في المدينة سنة 106 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 3، ص.71]

36 نسب المسعودي هذا الشعر إلى بعض كتاب سليمان عبد الملك في حين أن ابن كثير نسبه إلى سالم بن عبد الله، لكن ابن كثير لم يذكر هذا البيت. [أبو الحسن على بن الحسين بن علي المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، (ت. 346هـ)، اعتنى به وراجعه. كمال حسن مرعي، ج. 3، (بيروت: المكتبة العصرية، 1425هـ = 2005م)، ص. 149؛ ابن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق: على شيري، ج9، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ =1988م.)، ص241.]

37 أبو هاشم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي القرشي. كان حكيم قريش وعالمها في عصره. اشتغل بالكيمياء والطب والنجوم، فأتقنها وألف فيها رسائل. وكان موصوفا بالعلم والدين والعقل. وعند الجاحظ أن خالد بن يزيد كان خطيبا شاعرا، وفصيحا جامعا، جيد الرأي، كثير الأدب. وهو أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء. توفي في دمشق سنة 90 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 2، ص.301-300.]

38 ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، تحقيق: دكتور مفيد محمد قميحة، ج.2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/1983م.)، ص.97.

39 القافية هنا مرفّلة؛ إذ زيد سبب خفيف على الوتد المجموع، فتحولت «مستفعلن» إلى «مستفعلاتن».

ومنها: قول عدي[40] بن الرقاع العاملي[41] [ب. البسيط، ق. المتدارك]:

وَلَيْسَ يَنْزِلُ إِلَّا فَوْقَ شَاهِقَةٍ   جُنْحَ الظَّلَامِ وَلَوْ لَا اللَّيْلُ مَا نَزَلَا[42]

فَذَاكَ مِنْ أَجْدَرِ الْأَشْيَاءِ لَوْ وَأَلَتْ   نَفْسٌ مِنَ الْمَوْتِ وَالْآفَاتِ أَنْ يَئِلَا[43]

- **٣.٤. الترديد**

الترديد هو عبارة عن «أن يأتي الشاعر بلفظة متعلقة بمعنى، ثم يردها بعينها متعلقة بمعنى آخر في البيت نفسه، أو في قسيم منه»[44]. والفرق بين ظاهرتي الترديد والتكرار هو «أن اللفظة التي تكرر في البيت، ولا تفيد معنى زائدًا، بل الثانية عين الأولى هي التكرار، واللفظة التي يرددها الناظم في بيته تفيد معنى غير معنى الأولى هي الترديد»[45]. ومن ميزة الترديد أنه لا يثرى الأداء الموسيقي عن طريق ترديد اللفظة نفسها وبالتالي الوحدة الموسيقية نفسها فحسب، بل يغني في الدلالة أيضا من حيث إنه يأتي اللفظة نفسها مرتين

ولكن بمعنيين مختلفين فيجعل «المعنى يخرج من مستوى البساطة إلى مستويات أكثر عمقا، لأن السامع لا يملك إلا أن يعقد مقارنة بين المعنيين»[46]. وبالتالي فإنه «يتحقق معه دفع المعنى إلى النمو تدريجيا وصولا إلى الحد الذي يحسن الوقوف عنده»[47].

ويوجد في شعر الأخلاق بعض الأمثلة لظاهرة الترديد. فمنها: قول أبي فارس[48] همّام بن غالب الفرزدق في ميميته[49]، وذلك على النحو الآتي [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَمَا أَنْتَ يَا إِبْلِيْسُ بِالْمَرْءِ أَبْتَغِيْ   رِضَاهُ وَلَا يَقْتَادُنِيْ بِزِمَامِ

سَأَجْزِيْكَ مِنْ سَوْءَاتِ مَا كُنْتَ سُقْتَنِيْ   إِلَيْهِ جُرُوْحاً فِيْكَ ذَاتَ كِلَامِ[50]

تُعَيِّرُهَا فِي النَّارِ وَالنَّارُ تَلْتَقِيْ   عَلَيْكَ بِزَقُّومٍ لَهَا وَضِرَامِ[51]

فـ (النار) الأولى في البيت تفيد غير ما تفيده (النار) الثانية؛ وذلك لأن إبليس في الجملة الأولى فاعل فعل (تعيّر)، فهو يزن تلك الجروح الكلامية التي رمى بها الفرزدق إليه. أما الجملة الثانية المبدوءة بـ (والنار تلتقي...إلخ) فـ (النار) ههنا فاعل

40 هو أبو داود عديّ بن زيد بن مالك بن عدي بن الرقاع العاملي. كان من كبار الشعراء. وكان من أهالي دمشق. وكان يعاصر جريرا وممن يهاجونه. وكان مقرّبا من بني أمية ويكثر من المدح لهم. أعطاه ابن دريد في كتاب الاشتقاق لقب (شاعر أهل الشام). توفي في دمشق نحو سنة 95 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 4، ص.221.]

41 عدي بن الرقاع العاملي، *ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي*، تحقيق: الدكتور نوري حمود القيسي والدكتور حاتم صالح الدائم، (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1407هـ = 1987م.)، ص.75.

42 جُنح الظلام: دنوّه.

43 وألت: نجت وخلصت.

44 ابن رشيق، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، ج. 1، ص.333.

45 ابن حجه، *خزانة الأدب وغاية الأرب*، ج. 1، ص.359.

46 صلاح الدين أحمد دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، (إربد- الأردن: عالم الكتب الحديث، 2010م.)، ص. 558.

47 محمد عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية*، (لونجمان، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، 2009م.، ط 3)، ص. 300.

48 هو أبو فارس همّام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارميّ الشهير بالفرزدق. يعدّ من الثالوث الشعري في العصر الأموي. كان من أهل البصرة. كان له عظيم الأثر في الاحتفاظ باللغة. كان يقال: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس. وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل، ومهاجاته لهما أشهر من أن تذكر. كان شريفا في قومه، عزيز الجانب، يحمي من يستجير بقبر أبيه - وكان أبوه من الأجواد الأشراف - وكذلك جده. توفي في بادية البصرة سنة 114هـ وقد قارب المئة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 8، ص. 93.]

49 *ديوان الفرزدق*، شرح وضبط وتقديم: علي فاعور، (بيروت: دار الكتب العلمية،1987م.)، ص. 541.

50 الكلام، مفردها كلم: الجرح

51 تعيّرها: تزنها؛ الضرام: النار المضطرمة.

فعل (تلتقي). فالمشهد الأول غير المشهد الثاني, وذلك من جهة أن (النار) الأولى تتصل بالتعبير وتفيد الظرفية، و(النار) الثانية تتصل بالالتقاء وتفيد الفاعلية. كما أن (النار) الثانية تدل على التجدد والاستمرارية في إلحاف إبليس ثوب النار وذلك عن طريق الفعل المضارع (تلتقي) في حين أن (النار) الأولى لا تفيد ذلك.

ومنها: قول رابعة[52] العدوية [ب. المتقارب، ق. المتواتر]:

أحِبُّكَ حُبَّيْنِ حُبَّ الْهَوَىْ ... وَحُبّاً لِأنَّـكَ أهْلٌ لِذَاْكَاْ

فَأمَّـا الَّذِيْ هُوَ حُبُّ الْهَوَىْ ... فَشُغْلِيْ بِذِكْرِكَ عَمَّـنْ سِوَاْكَاْ

وَأمَّـا الَّـذِيْ أنْتَ أهْلٌ لَه ... فَكَشْفُكَ لِي الْحَجْبَ حَتَّـىٰ أرَاْكَاْ

فَلَا الْحَمْـدُ فِيْ ذَاْ وَلَاْ ذَاْكَ لِيْ ... وَلَكِنْ لَكَ الْحَـمْدُ فِيْ ذَاْ وَذَاْكَاْ[53]

فرددت الشاعرة في البيت الأول لفظة (حب) متعلقة بمعنيين مختلفين. كما أنها رددت لفظة (الحمد) في البيت الأخير متصلة بمعنيين مختلفين. فأما الحب الأول فمعناه ظاهر؛ إذ تقول صراحة (حب الهوى). وأما الحب الثاني فهو حب الإجلال والتعظيم؛ لأنها تشرح سبب ذلك بقولها: (لِأنَّـــكَ أهْـــلٌ لِذَاْكَاْ). أما فيما يخص (الحمد) الأول فهو منفي شكلا ومضمونا، لأنه يتصل بشخصيتها مما أدى بها إلى نفيه وإنكره إطلاقا؛ إذ لا فضل لها في وجود الحبين في نفسها. وأما (الحمد) الثاني فهو يتصل بشأن الله - جل جلاله- لذا أثبتت هذا (الحمد) بالحصر والتوكيد.

ومنها: قول سابق[54] البربري [ب. الطويل، ق. المتدارك]:

فَلَا يَتْرُكُ الْمَوْتُ الْغَنِيَّ لِمَالِهِ ... وَلَا مُعْدِماً فِي الْمَالِ ذَا حَاجَةٍ يَدَعْ[55]

هنا ليس (المال) الأول كـ (المال) الثاني؛ إذ إن الأول يتعلق بالغني والثاني يتعلق بالمعدم الفقير. فالأول يفيد وفرة المال والثاني يفيد عدمه.

ومنها: قول معَن[56] بن أوس الذي يقول [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَلَسْتُ بِمَاْشٍ مَاْ حَيِيْتُ بِمُنْكَرٍ ... مِنَ الْأمْرِ مَاْ يَمْشِيْ إلَىْ مِثْلِهِ مِثْلِيْ[57]

هنا إن (مِثل) الأول يعود ضميره على (منكَر من الأمر)، و(مثل) الثاني يتعلق بشخصية الشاعر.

52 هي أم الخير رابعة بنت إسماعيل العدوية، مولاة آل عتيك. كانت من أهالي البصرة. كانت صالحة مشهورة بالعبادة والورع والتقوى. توفيت بالقدس سنة 135هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 3، ص.10.]

53 الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج. 4، ص. 311-310.

54 هو أبو سعيد سابق بن عبد الله البربري. كان شاعرا زاهدا. له كلام في الحكمة والرقائق. وهو من مولى بني أمية. والبربري لقب له، ولم يكن من البربر. سكن الرقة، وكان يفد على عمر بن عبد العزيز، فيستنشده عمر، فينشده من مواعظه. توفي نحو سنة 100 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 3، ص.69.]

55 سابق بن عبد الله البربري، *شعر سابق بن عبد الله البربري*، دراسة وجمع وتحقيق: د. بدر ضيف، (الإسكندرية: دار والوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م.)، ص. 118.

56 هو معَن بن أوس بن نصر بن زياد المزني. كان شاعرا فحلا، ومن مخضرمي الجاهلية والإسلام. له مدائح في جماعة من الصحابة. رحل إلى الشام والبصرة. كف بصره في أواخر أيامه. وكان يتردد إلى عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب فيبالغان في إكرامه. له أخبار مع عمر بن الخطاب. وكان معاوية يفضله ويقول: (أشعر أهل الجاهلية زهير بن أبي سلمى، وأشعر أهل الإسلام ابنه كعب ومعن بن أوس) وهو صاحب لامية العجم التي مطلعها:(لعمرك ما أدري، وإني لأوجل ... على أينا تعدو المنية أول). مات في المدينة سنة 64 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 7، ص. 273.]

57 أبو علي القالي، *كتاب الأمالي*، ج. 2، بيروت: دار الكتب العلمية، دار الكتب العلمية، د. ت.)، ص. 234.

ومنها: قول أعشى[58] بني ربيعة يحقق الأمان لأوليائه وأقربائه [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَلَا مُسْلِمٌ مَوْلَايَ عِنْدَ جِنَايَةٍ   وَخَائِفٌ مَوْلَايَ مِنْ شَرِّ مَا أَجْنِي[59]

فمعنى كلمة (مولاي) الأولى لا علاقة له بمعنى كلمة (مولاي) الثانية؛ إذ إن (مولاي) الأولى تتعلق بمسلم على حين أن (مولاي) الثانية لا تتعلق بمسلم فحسب بل وتشمل كل من كان بينه وبين الشاعر ولاء وصداقة. بمعنى أن الشاعر ملتزم بصفتي العدل والإنصاف حتى في أمر القرابة والولاء والصداقة. فإن ارتكب مسلم جريمة فليس هو مولى الشاعر. على جانب آخر، إذا كان بين الشاعر وغيره ولاء وصداقة فلا يخاف ذلك الشخص من شر الشاعر أبدا. فهو دائما في مأمن وحصن حصين. لا يصيبه شيء من الأذى من قبل الشاعر.

- **3.5. تكرار البداية**

نقصد بتكرار البداية تكرار كلمة أو عبارة في مطالع الشعر كله أو مقطع منه. وهذه الظاهرة الصوتية الموسيقية تزيد من الإيقاع في الشعر لتكرير وحدات صوتية إيقاعية مستقلة، كما أنها «تعمل على تحفيز السامع وشدّ انتباهه، ذلك لأن تكرار الصوت في مطلع كل بيت سيولّد لديه خاصية التوقع التي تجعله متأهبا لسماع اللحن المتناسق المتكرر، وهذا بدوره يمنح الشاعر قدرة على بث رؤاه وتأكيدها لدى المتلقي»[60].

ويوجد في شعر الأخلاق بعض الأمثلة التي وظف فيها الشعراء ظاهرة تكرار البداية لأجل زيادة من الإيقاع المتماثل وبالتالي لجذب انتباه المتلقي وتأكيد مقصدهم لديه. ومن الشعراء الذين وظفوا تكرار البداية النعمان بن بشير الأنصاري- رضي الله عنه- حيث يقول [ب. الخفيف، ق. المتواتر]:

وَلَـهُ الدِّيْنُ قَاضِيًا مُتَعَالٍ   هو يَبْدِيْ بِعِلْمِـهِ وَيُعِيْدُ

وَلَهُ الشَّيْبُ وَالشَّبَابُ جَمِيْعًا   كُلُّهُمْ وَالمُرَشَّـحُ المَوْلُوْدُ

وَلَهُ الْجَارِيَاتُ فِي لُجَجِ الْبَـ (م)   ـحْرِ فَمِنْهَا مَوَاخِرٌ وَرُكُوْدُ

وَلَهُ الطَّيْرُ فِي السَّمَاءِ تَرَاهُنْـ   ـنَّ قَرِيْبًا وَدُوْنَهُنَّ صُعُوْدُ[61]

ففي مطلع كل من الأبيات الأربعة المتتالية أتى الشاعر الصاحبي-رضي الله عنه- بـ(ولـه) مشيرا إلي الملكية الوحيدة لله سبحانه وتعالى. وفي كل مرة أتى بأشياء جديدة من الكائنات والمخلوقات ونسبها إلى ملكيته. فلسبب تكرار (وله) في مطالع هذه الأبيات يستعد المتلقي أن يسمع اللحن المتناسق المتكرر وبالتالي يتوقع أن يسمع أشياء جديدة تحت ملكيته سبحانه. فكما أن الشاعر الموفق أكد رؤيته من خلال تكرار الوحدات الصوتية الموسيقية في مطالع الأبيات كذلك أكد رؤيته من خلال تقديم ما حقه التأخير.

58 هو عبد الله بن خارجة بن حبيب (أو خبيب). كان ينحدر من بني أبي ربيعة بن ذهل بن شيبان. ذاع صيته أيام بني مروان بديار الشام. مدح في شعره بشر بن مروان، وعبد الملك بن مروان وسليمان بن عبد الملك. توفي نحو 100هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 4، ص.84.]

59 أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، *شرح ديوان الحماسة لأبي تمام*، علق عليه وكتب حواشيه: غريد الشيخ، ج.4، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003هـ=1424م.)، ص.1246.

60 دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، ص 566.

61 *شعر النعمان بن بشير الأنصاري*، ص. 86-85.

ومنهم عبد الله[62] بن الزبير –رضي الله عنه- الذي يقول [ب. البسيط، ق. المتواتر]:

يَاْ رَبِّ إِنَّ جُنُوْدَ الشَّامِ قَدْ كَثُرُوْا   وَهَتَّكُوْا مِنْ حِجَابِ الْبَيْتِ أَسْتَاْرَاْ

يَاْ رَبِّ إِنِّيْ ضَعِيْفُ الرُّكْنِ مُضْطَهَدٌ   فَابْعَثْ إِلَيَّ جُنُوْداً مِنْكَ أَنْصَاْرَاْ[63]

ففي مطلع كل من البيتين المتتاليين أتى الصحابي الجليل –رضي الله عنه- بـ (يا ربّ إن) معبرا فيهما عن ضعفه وابتهاله إلى الله، ومؤكدا فيهما على احتياجه لنصرة الله. كذلك تشعر العبارة المكررة بعاطفة الداعي الصادقة؛ وذلك لأن الإنسان إذا مسته البأساء والضراء ألح على الله بنصره فكرر في دعواته. وهذا ما حدث في هذين البيتين. كما أن العاطفة الصادقة ظهرت من خلال وصف الواقع المر الذي حدث في آواخر حياته حول الحرم المكي حيث قال: (إِنَّ جُنُوْدَ الشَّامِ قَدْ كَثُرُوْا...إلخ). هذا واستعمال الشاعر لحرف (إن) زاد من التوكيد فضلا عن تكرار العبارة.

ومنهم عبد الله[64] بن عوف الأحمر الأزدي الذي يقول في داليته[65] [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

قَتَلْتُ أَخَا بَنِي أَسَدٍ سَفَاهًا   لَعَمْرُ أَبِي فَمَا لُقِّيتُ رُشْدِي

قَتَلْتُ مُصَلِّيًا مِحْيَاءَ لَيْلٍ   طَوِيلَ الْحُزْنِ ذَا بِرٍّ وَقَصْدِ[66]

قَتَلْتُ أَخَاْ تُقًى لَا نَالَ دُنْيَا   وَذَاكَ لِشِقْوَتِي وَعِثَارِ جَدِّي[67]

فالشاعر هنا كرر فعل (قتلتُ) في مطالع المقطوعة كلها إلا البيت الأخير. فبواسطة تكرار فعل (قتلت) -وهو وحدة صوتية موسيقية مستقلة- أحدث الشاعر في نفس المتلقي تأثيرا عميقا ويقدم المعنى المراد في ثوب جميل ليغرسه في نفس المتلقي كما أنه يعبر به عن عاطفة الانكسار والذل والاعتراف بالذنب وبالتالي عن معاناته في ضميره بكل صدق وحق. وكلما أتى الشاعر بـ (قتلتُ) أتى بعده بصفات حميدة التي كان يتحلى بها المقتول وساق المعنى من مستوى العموم إلى مستوى الخصوص أو من الأدنى إلى الأعلى ليصور ألمه الذي يزيد وينمو تدريجيا ويشرك المتلقي معه في الإحساس بذلك. وكذلك جعل محاور الأبيات كلها حكاية قتله ذلك الرجل الصالح، فسادت عاطفة الحزن والذل والهون الأبيات كلها من مطالعها إلى مقاطعها.

ومنهم عبد الله[68] بن رؤبة العجّاج الذي يقول [ب. الرجز، ق. المتواتر]:

فَلَمْ أَكُنْ أَسْتَنْطِقُ الْعُذَّالَاْ   مِنْ أَنْ يَرَوْنِيْ لِلْخَنَاْ قَوَّالَاْ

وَلَمْ أَكُنْ لِجَاْرَتِيْ غَوَّاْلَا   وَلَمْ أَكُنْ فِيْ جَنْبِهَاْ جَهَّاْلَاْ

62 هو أبو بكر عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي–رضي الله عنهما-، فارس قريش في زمنه وأول مولود في المدينة بعد الهجرة. ولد سنة 1 للهجرة. وكان ممن شهدوا فتح إفريقية زمن عثمان بن عفان-رضي الله عنه-. بويع له بالخلافة سنة 64 هـ على إثر موت يزيد ابن معاوية. فاستمر في حكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام لمدة 9 سنين. وكانت عاصمة ملكه المدينة المنورة. قُتل سنة 73 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 4، ص.87.]

63 المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، ج. 3، ص98-97. على أن البلاذري نسبهما إلى أبي حرة مولى خزاعة. [البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج. 5، ص. 346.]

64 هو عبد الله بن عوف بن الأحمر الأزدي. كان مع أمير المؤمنين على –رضي الله عنه في معركة صفين وفي معركة الجمل. وكان من الفرسان والشعراء المعدودين. وكان بعد أن استشهد على -رضي الله عنه- التحق بجيش الأمير معاوية –رضي الله عنه-. [عز الدين ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ج. 3، ص. 11-10]

65 عز الدين ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ج. 3، ص.11.

66 قصد: اعتدال

67 عثار جدي: سوء حظي.

68 هو أبو الشعثاء عبد الله بن رؤبة بن لبيد المعروف بالعجاج. كان راجزا متفوقا وشاعرا على حد سواء. ولد في الجاهلية وزاول الشعر فيها. ثم دخل في الإسلام وعاش إلى أيام الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك. وهو أول من أطال الرجز وشبهه بالقصيدة العربية فنا. وكان مبتعدا عن ممارسة الهجاء. وكان ولده (رؤبة) راجزا مشهورا مثله أيضا. توفي سنة 60هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج .4، ص .86.]

وَلَمْ أَكُنْ أُخَادِعُ الضُّلَّالَا　　　وَلَا لِمَا حَرَّمْتَهُ أَكَّالَا[69]

فالشاعر هنا في مطالع الأبيات الثلاثة المتتالية كرر (فلم أكن) ليزيد من الأداء الموسيقي في الأبيات؛ ذلك لأن هذه العبارات وحدات صوتية موسيقية. فكلما تكررت زاد معها الإيقاع في البيت. والسبب في تكرار مطالع الأبيات الثلاث جذب انتباه المتلقي وإثبات المقال المذكور في نفسه؛ لأن الشاعر هنا أكد بتكرار النفي بـ (لم) على إنكارِ وإقصاءِ بعض الصفات الذميمة عن شخصيته. كما أن الشاعر أتى بعد كل مطلع بصفات جديدة لم تذكر من قبل.

- **٣.٦. تكرار الكلمة والأداة**

نقصد بتكرار الكلمة والأداة تكرار الأسماء والأفعال والحروف في الأبيات على وجه غير مخصوص يختص بالتصريع والتصدير والترصيع وتكرار البداية. ومن ميزة هذا النوع من الظاهرة الموسيقية المكررة أنها «أكثر التصاقا بالعفوية وأبعد عن التصنع والتكلف، ذلك لأن الشاعر في حُميّا الإبداع يروق له أن يكرر ما شاء من أسماء وأفعال أو حروف أو معان دون اللجوء إلى أنساق مخصوصة قد تحرمه من عفويته في التعبير عن صادق مشاعره»[70].

ويوجد في شعر الأخلاق أمثال من هذه الظاهرة الموسيقية التكرارية. فمن الشعراء الذين كرروا الكلمة والأداة في أشعارهم العُجَير السَّلولي الذي يقول [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

يَبِيْنُ الْجَارُ حِيْنَ يَبِيْنُ عَنِّيْ　　　وَلاْ تَأنَس إِلَيَّ كِلَابُ جَارِيْ

وَتَظْعَنُ جَارَتِيْ مِنْ جَنْبِ بَيْتِيْ　　　وَلَمْ تُسْتَرْ بِسِتْرٍ مِنْ جِدَارِيْ

وَتَأْمَنُ أنْ أطَّالِعَ حِيْنَ آتِيْ　　　عَلَيْهَا وَهْيَ وَاضِعَةُ الْخِمَارِ

كَذَلْكَ هَدْيُ آبَائِيْ قَدِيْماً　　　تَوَارَثَهُ النِّجَارُ عَنِ النِّجَارِ[71]

فكرر الشاعر في هذه الأبيات فعل (يبين) ولفظتي (الجار) و(النِّجار). فكما أنه عن طريق تكرار هذه الكلمات أثرى الأداء الصوتي الموسيقي في الأبيات بوصف كل منها وحدة إيقاعية مستقلة وبالتالي جذب انتباه المتلقي بها وأثر في نفسه، كذلك أكد على مقصده واهتمامه المعبَّر بتلك الكلمات بتكرارها المستهدف.

ومنهم الفرزدق الذي يكرر لفظة (القبر) لينبه الغافل على غفلته وليصور الأهوال المتعلقة بعالم البرزخ والآخرة [ب. الطويل، ق. المتدارك]:

أَخَافُ وَرَاءَ القَبْرِ إنْ لَمْ يُعَافِنِي　　　أَشَدَّ مِنَ القَبْرِ الْتِهَاباً وَأَضْيَقَا[72]

ومنهم مالك بن دينار الذي يقول في رائيته[73] [ب. المتقارب، ق. المتدارك]:

أَتَيْتُ الْقُبُوْرَ فَنَادَيْتُهُنْ　　(م)　　نَّ أَيْنَ الْمُعَظَّمُ وَالْمُحْتَقَرْ؟[74]

وَأيْنَ الْمُدِلُّ بِسُلْطَانِهِ؟　　　وَأَيْنَ الْمُزَكَّىْ إِذَا مَا افْتَخَرْ؟[75]

---

69 عبد الله بن رؤبة بن العجاج، *ديوان العجاج*، رواية وشرح: عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، ج. 1، (دمشق: مكتبة أطلس، د. ت.)، ص. 264-263.

70 دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، ص. 570.

71 دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، ص. 224.

72 دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، ص. 399.

73 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، *عيون الأخبار*، ج. 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418م.)، ص. 326.

74 وفي إحياء علوم الدين (فناديتها) في مكان (فناديتهن) و(فأين المعظم...إلخ) في مكان (أين...إلخ). [الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج. 4، ص.487.]

75 مُدِلّ بكذا: مفتخر ومزدهى به.

فكرر الشاعر (أين) ثلاث مرات لينبه المتلقي إلى مصير الإنسان على وجه الأرض.
ومنهم عُروة[76] بن أُذَيْنَة حيث يقول [ب. البسيط، ق. المتواتر]:

وَأَنَّ حَظَّ امْرِئٍ غَيْرِيْ سَوْفَ يَأْخُذُهُ لَاْ بُدَّ لَاْبُدَّ أَنْ يَحْتَاْزَهُ دُوْنِيْ[77]

فكرر الشاعر (لا بدّ) مرتين متتاليتين لإزالة أي شك متعلق بتقسيم الرزق وتوزيعه على العباد من رب العباد.

- **٣.٧. التجنيس**

التجنيس هو عبارة عن «أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى مختلفًا»[78]. وهذا هو الجناس الحقيقي أو الجناس التام. وهو بعبارة أدق: «ما اتفق فيه اللفظان في أربعة أشياء، نوع الحروف، عددها، وهيئاتها، وترتيبها مع اختلاف المعنى.»[79] وقد سُمي «هذا النوع من الكلام مجانسًا؛ لأن حروف ألفاظه يكون تركيبها من جنس واحد.»[80] وهو»غرَّةٌ شادخة في وجه الكلام»[81]. وقد وصف الإمام عبد القاهر الجرجاني أعظم فائدته قائلا: «...رأيتَ الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك أنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها. ولهذه النكتة كان التجنيس، وخصوصا المستوفى[82] منه، مثل (نجا) و (نجا)، من حُلى الشعر.»[83] هذا إلى أن التجنيس لتجانس حروف اللفظ يجعل النص الشعري أكثر موسيقيا وأكثر نغمة كما أنه يجذب انتباه المتلقي ويجعله يتأمل المعنى ويتلذذ بإدراكه أخيرا فيؤثر في نفسه.

ويوجد في شعر الأخلاق أمثال للتجنيس فمنها: قول الفرزدق في ميميته[84] [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَإِنَّ ابْنَ إِبْلِيْسٍ وَإِبْلِيْسَ أَلْبَنَاْ لَهُـمْ بِـعَذَاْبِ النَّاْسِ كُلَّ غُلَاْمِ[85]

هُمَاْ تَفَلَاْ فِيْ فِيَّ مِنْ فَمَوَيْـهِمَاْ عَلَى النَّاْبِحِ الْعَاْوِيْ أَشَدُّ رِجَاْمِ[86]

فـ»في» الأولى حرف من حروف الجر وأما «فيّ» الثانية فهي فم.
ومنها: قول أبي[87] جلدة اليشكري في نونيته[88] [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

وَخَاْفَ الْمَوْتَ وَاعْتَصَمَ ابْنُ حُجْرٍ مِنَ الْحُبِّ الْمُبَرِّحِ بِالْجَنَـاْنِ[89]

وَقِدْماً كَاْنَ مُعْتَرِماً جَمُوْحاً إِلَىْ لَذَّاْتِهِ سَلِسَ الْعِنَـاْنِ

---

76 هو عروة بن يحيى بن مالك بن الحارث الليثي. وكان لقبه أذينة. وكان من أهل المدينة. وكان من طليعة الغزلين ومن الفقهاء والمحدثين على حد سواء؛ لكنه اشتهر بالشعر أكثر. توفي نحو 130 هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج.4، ص227.]
77 عروة بن أذينة، *شعر عروة بن أذينة*، جمع: الدكتور يحيى الجبوري، (الكويت: دار القلم،1401هـ = 1981م.، ط. 2،)، ص. 117-116.
78 نصر الله بن محمد ضياء ابن الأثير، *المثر السائر في أدب الكاتب والشاعر*، تحقيق: أحمد حوفي وبدوي طبانة، ج .1، (الفجالة –القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.)، ص. 262.
79 الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، ص.326.
80 الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، ص.326.
81 الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، ص.326.
82 الجناس المستوفي هو إذا كانت اللفظتان من نوع واحد كاسمين أو فعلين أو حرفين. وأيضا يُطلق على هذا النوع (الجناس التام والجناس المماثل). [الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، ص. 326.]
83 *دلائل الإعجاز*، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، وجده: دار المدني، 1413هـ = 1992م، ط 3)، ص. 524.
84 *دلائل الإعجاز*، ص. 541.
85 ألبنا: سقيا، يقصد به عذبا كل إنسان.
86 الرجام: الرمي بالحجارة.
87 هو أبو جلدة بن عبيد الله اليشكري. وهو من بني عدي بن جشم من يشكر. كان شاعرا وصفه ابن قتيبة بالخبيث. وكان مولعا بالشراب ثم تركه والتزم بالورع والتقى كما تبين في بعض أشعاره التي سنذكر بعضها في هذه الفقرة. وكان من أهل الكوفة. خرج مع جيش عبد الرحمن ابن الأشعث فقتله الحجاج. وقيل مات في طريق مكة. وكان يهاجي زيادا الأعجم. توفي نحو 83 هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 2، ص.133.]
88 أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج. 11، ص. 219.
89 ابن حُجر: من أجداده، يقصد به ههنا نفسه؛ المبرح بالجنان: الحب الشديد.

وَأَقْلَعَ بَعْدَ صَبْوَتِهِ وَأَضْحَىْ　　طَوِيْلَ اللَّيْلِ يَهْرِفُ بِالْقُـرَآنِ[90]

وَيَدْعُو اللهَ مُجْتَـهِداً لِكَيْـمَاْ　　يَنَاْلَ الْفَوْزَ مِنْ غُرَفِ الْجِنَـاْنِ

هنا جانسَ الشاعر بين آخر جزء من البيت الأول وهو لفظة (الجَنان) بمعنى القلب وبين آخر جزء من البيت الرابع وهو (الجِنان) بمعنى جنات الخلد في الدار الآخرة.

- **٣.٨. التوليد والاشتقاق**

نقصد بالتوليد والاشتقاق نوعا من التكرار الاشتقاقي في النص الذي ينبني «على توليد الألفاظ والمفردات من بعضها البعض في سياق لغوي لا يُحلّق بعيدا عن أصل المعنى ومؤداه العام، وكثيرا ما يعتمد الشاعر في ذلك على اشتقاق الصيغ والألفاظ من أفعالها»[91]. وهذه الظاهرة قد تُشابه الظاهرات الموسيقية المكررة الأخرى التي سبق أن تناولناها مثل رد العجز على الصدر والترديد والتجنيس، إلا أننا سنتناولها من ناحية مختلفة، وهي: «قدرة الشاعر على توليد الألفاظ واشتقاقها مما يُحْدث نغما داخليا يعكس قدرة الشاعر على اختيار ألفاظ متناغمة في تقارب مخارج حروفها.»[92]

وقد كثرت ظاهرة التوليد والاشتقاق في شعر الأخلاق في العصر الأموي مما يدل على علوّ كعب الشعراء الأمويين في هذا المجال. فمن الشعراء الذين وظفوا ظاهرة التوليد والاشتقاق وأثروا بها في الأداء الصوتي الموسيقي الداخلي في البيت وكذلك في الأداء المعنوي أعشى ربيعة حيث قال [ب. البسيط، ق. المتراكب]:

الفَائِضُ الْفَيْضَ وَالْبَاْرِيْ بَرِيَّتَهُ　　وَالْمُنْشِرُ الْحَاشِرُ الْمَوْتَىْ إِذَاْ نُشِرُوْا[93]

فالشاعر في هذا البيت أتى بثلاثة أزواج من الكلمات من نوع التوليد والاشتقاق وهي: (الفائض) و(الفيض)، و(الباري) و(البرية)، و(المنشر) و(نشروا). فكل من هذه الأنواع الثلاث تزيد في البيت من الإيقاع الداخلي؛ وذلك للتناغم بين مخارج حروفها.

ومنهم الفرزدق في قافيته[94] حيث قال [ب. الطويل، ق. المتدارك]:

لَقَدْ خَابَ مِنْ أَوْلَادِ دَارِمَ مَنْ مَشَى　　إِلَى النَّارِ مَشْدُوْدَ الخِنَاقَةِ أَزْرَقَا[95]

إِذَا جَاءَنِيْ يَوْمَ القِيَامَةِ قَائِدٌ　　عَنِيْفٌ وَسَوَّاقٌ يَسُوْقُ الفَرَزْدَقَا

فاشتق الشاعر لفظة (سوّاق) من (يسوق) وركز على صورة سوق الشاعر إلى عذاب جهنم بالإضافة إلى إحداث التناغم الصوتي بينهما.

ومنهم العُجَير السَّلولي في رائيته[96] حيث أتى بأربعة أبيات تحتوي على نموذجين من الاشتقاق والتوليد أحدهما: في البيت الأول وهو: (سِتْر) و (تُستر) والآخر: في البيت الرابع وهو: (أفتلوني) و(أفتلي) وذلك على النحو الآتي [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

وَتَظْعَنُ جَاْرَتِيْ مِنْ جَنْبِ بَيْتِـيْ　　وَلَمْ تُسْتَرْ بِسِتْرٍ مِنْ جِدَاْرِيْ

---

90 يهرف بالقرآن: يداوم على تلاوته.

91 بها عبد الفتاح حسب الله، *شعر الطبيعة في مصر في القرن السادس الهجري*، (الإسكندرية: دار الوفاء، 2005م.)، ص.476.

92 دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، ص. 583.

93 *الصبح المنير*، ص. 279.

94 *الصبح المنير*، ص. 399.

95 دارم هو جدّ الفرزدق الأعلى؛ إذ إن سلسلة نسبه وصلت إليه على النحو الآتي: همّام بن غالب بن صعصعة ابن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم؛ الخناقة: ما يخنق به، القلادة؛ الأزرق: يقصد به أزرق العين؛ وذلك لشدة الخوف من أهوال يوم القيامة.

96 *الصبح المنير*، ص. 224.

وَتَأْمَنُ أنْ أطَاْلِعَ حِيْنَ آتِـيْ　　　عَلَيْهَاْ وَهْيَ وَاْضِعَةُ الْخِمَـاْرِ

كَذَلْكَ هَدْيُ آبَـائِيْ قَدِيْمـاً　　　تَوَاْرَثَهُ النِّجَاْرُ عَنِ النِّجَـاْرِ[97]

فَهَدْيِيْ هَدْيُـهُمْ وَهَمُ افْتَلُوْنِيْ　　　كَمَا افْتُلِيَ الْعَتِيْقَ مِـ،،،،نَ الْمَهَاْرِ[98]

ومنهم عون[99] بن عبد الله بن عتبة بن مسعود حيث يقول [ب. الوافر، ق. المتواتر]:

وَقَاْلُوْا مُؤمِـنٌ مِنْ آلِ جَـوْرٍ　　　وليسَ المؤمنون بجـائرينَاْ[100]

ففي هذا البيت اشتق الشاعر (جائرين) من (جور).
ومنهم المغيرة[101] بن حبناء في ميميته[102] حيث يقول [ب. البسيط، ق. المتراكب]:

إنِّي امْرُؤٌ كَفَّنِيْ رَبِّيْ وَنَزَّهَنِيْ　　　عَنِ الْأمُوْرِ الَّتِيْ فِيْ غِبِّهَاْ وَخَم[103]

وَإِنَّمَاْ أنَاْ إنْسَاْنٌ أَعِيْشُ كَمَا　　　عَاْشَت الرِّجَاْلُ وَعَاْشَتْ قَبْلِيَ الْأُمَمُ

ومنهم أبو جلدة اليشكري حيث يقول [ب. الطويل، ق. المتراكب]:

سَأرْكُضُ فِي التَّقْوَىْ وَفِي الْعِلْمِ بَعْدَ ماْ　　　رَكَضْتُ إلَىْ أمْرِ الغَوِيِّ الْمُشَهّرِ[104]

ومنهم رابعة العدوية حيث تقول [المتقارب—ق- المتواتر]:

أحِبُّكَ حُبَّيْنِ حُبَّ الْهَوَىْ　　　وَحُبّاً لِأنَّـكَ أهْلٌ لِذَاْكَاْ[105]

ومنهم معاوية بن أبي سفيان—رضي الله عنه- حيث يقول [ب. الخفيف، ق. المتواتر]:

إنْ تُنَاْقِشْ يَكُنْ نِقَاشُكَ يَاْ رَبْـ —م—　　　ـبِّ عَذَابًا لَا طَوْقَ لِيْ بِالْعَذَاْبِ[106]

---

97 النَّجَار: الأصل
98 أفتلوني: فطموني بمعنى إنهم فطموه عن الرذائل.
99 هو عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي. كان خطيبا وراوية وناسبا وشاعرا. وكان من آدب أهل المدينة. وسكن الكوفة فاشتهر فيها بالعبادة والقراءة. وكان يقول بالإرجاء ثم رجع. وخرج مع ابن الأشعث ثم هرب. وصحب عمر ابن عبد العزيز في خلافته. توفي نحو سنة 115هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 5، ص. 98.]
100 الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج. 1، ص.267.
101 هو المغيرة بن حبناء بن عمرو بن ربيعة. وكان اسم حبناء لقب غلب على أبيه. ولقب بذلك لحِبن —وهو ورم في البطن- كان قد أصابه. كان من قبيلة ربيعة بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم. وكان شاعرا إسلاميا ومن شعراء الدولة الأموية. وكان به برص. وكان أبوه حبناء بن عمرو شاعرا. وأيضا كان أخوه صخر بن حبناء شاعرا. وكان يهاجيه. استشهد في خراسان يوم نسف سنة 91هـ. [ابن قتيبة، *الشعر والشعراء*، ج. 1، ص. 394-395؛ أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج.13، ص.55.]
102 أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج. 13، ص. 54.
103 غب: عاقبة؛ وخَم: شدة وسوء وثقل وسوء العاقبة
104 أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج.11، ص. 222.
105 الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج. 4، ص. 311-310.
106 نسبهما ابن رشيق القيرواني وابن الأثير إلى معاوية —رضي الله عنه، في حين أن ابن كثير أفاد بأنهما إنما تمثل بهما أمير المؤمنين عند وفاته. [معاوية بن أبي سفيان، *ديوان معاوية بن أبي سفيان*، ص. 53؛ ابن رشيق، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، ج. 1، ص. 35؛ عز الدين ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ج. 3، ص.121؛ ابن كثير، *البداية والنهاية*، ج. 11، ص. 456.]

ومنهم معَن بن أوس حيث يقول [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَأَعْلَمُ أَنّيْ لَمْ تُصِبْنِيْ مُصِيْبَةٌ   مِنَ الدَّهْرِ إِلَّاْ قَدْ أَصَاْبَتْ فَتىً قَبْلِيْ[107]

ومنهم العرجي حيث يقول [ب. الطويل، ق. المتواتر]:

وَمَاْ حُمِّلَ الْإنْسَاْنُ مِثْلَ أمَاْنَةٍ   أشَقَّ عَلَيْهِ حِيْنَ يَحْمَلُهَاْ حِمْلَاْ[108]

ومنهم سابق البربري حيث يقول [ب. البسيط؛ ق. المتراكب]:

وَالْعِلْمُ يَجْلُوْ عَمَىً عَنْ قَلْبِ صَاْحِبِهِ   كَمَاْ يُجَلِّيْ سَوَاْدَ الظُّلْمَةِ الْقَمَرُ[109]

ومنهم الحسين[110] بن علي -رضي الله عنهما- حيث يقول [ب. الخفيف، ق. المتواتر]:

لَيْسَ يَصْفُوْ لِزَاْهِدٍ طَلَبَ الزُّهْـ   ـدَ إذَاْ كَاْنَ مُثْقَلاً بِالْعِيَاْلِ[111]

ومنهم مسكين[112] الدارمي حيث يقول [ب. الكامل، ق. المتواتر]:

مَاْ ضَرَّ جَاْرِيْ إذْ أجَاْوِرُهُ   أَلَّاْ يَكُوْنَ لِبَيْتِهِ سِتْرُ[113]

٤. الخاتمة

بناء على ما سبق، يمكن القول بأن الشعراء الذين ساهموا في نشر محاسن الأخلاق عن طريق شعرهم في العصر الأموي لم يهملوا ظاهرة الجرس الصوتي أو الإيقاع الداخلي. بل زينوا شعرهم بحلى الموسيقى الداخلية؛ وذلك أنهم أدركوا تمام الإدراك أن تزيين الشكل بمعنى تزيين المضمون. وهو ما ابتغوه من الوصول إليه حتى تنتشر مكارم الأخلاق في ثوب مزركش وخلاب. وبالنسبة للشعراء الذين أدلوا بدلائهم في توظيف ظاهرة الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق فأغلبهم من الشعراء المكثرين المشهورين بقول الشعر. فمن هؤلاء: الحسين بن علي –رضي الله عنه-، والنعمان بن بشير الأنصاري –رضي الله عنه-، ومعاوية بن أبي سفيان –رضي الله عنه-، والفرزدق، وأعشى بني ربيعة، ويزيد بن الحكم، والعرجي، وعبد الله بن رؤبة العجاج، وعروة بن أذينه، والمقنّع الكندي، والمغيرة بن حبناء، ووضّاح اليمن، ومسكين الدارمي، ومَعن بن أوس، وخالد بن يزيد بن معاوية، وأبو جلده اليشكري، وأبو الأسود الدؤلي، وسابق البربري، والعجير السلولي، وعون بن عبد الله، وعبد الله بن عوف الأحمر الأزدي، وأيمن بن خريم. وأما فيما يخص المقلين فمنهم: عبد الله بن الزبير –رضي الله عنه-، وسالم بن عبد االله، ومالك بن دينانر، ورابعة العدوية. فتبين أن توظيف الإيقاع الداخلي في شعر الأخلاق كان يشمل المكثرين والمقلين جميعا. أما فيما يتعلق بالظواهر الصوتية الموسيقية الداخلية المكررة التي

---

107 القالي، *كتاب الأمالي*، ج. 2، ص. 234.

108 *ديوان العرجي*، ص. 292.

109 *ديوان العرجي*، ص. 109.

110 هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي الشهير بالسبط الشهيد. جاء في الحديث في شأنه وفي شأن شقيقه: (الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة). ولد في المدينة سنة 4 للهجرة ونشأ في بيت النبوة. وإليه نسب كثير من الحسنيين. نشب قتال عنيف في كربلاء قرب الكوفة بين جيش يزيد بن معاوية وبين قافلة السبط الشهيد المتجهة نحو الكوفة فأصيب الحسين –رضي الله عنه أرضاه- فيه بجراح بليغة جائشة وسقط عن فرسه فقتله سنان بن أنس النخعي. وقيل قتله الشمر بن ذي الجوشن. وكان مقتله –رضي الله عنه- يوم الجمعة عاشر المحرم سنة 61 للهجرة. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 2، ص. 243]

111 حسين بن علي، *ديوان الإمام حسين بن علي وصاياه وحكمه وكرمه*، إعداد: عبد الرحيم مارديني، (دمشق: دار المحبة، بيروت: دار آية، 2004م = 2005م.)، ص.46.

112 هو ربيعة بن عامر بن أُنَيْف بن شريح الدارميّ التميمي. كان شاعرا عراقيّا شجاعا. وكان من أشراف قبيلة تميم. لقب مسكينا لأبيات قال فيها: (أَنَاْ مِسْكِيْن لِمَنْ أنْكَرَنِيْ). توفي سنة 89هـ. [الزركلي، *الأعلام*، ج. 3، ص.16.]

113 مسكين الدارمي، *ديوان مسكين الدارمي*، جمع وتحقيق: عبد الله الجبوري وخليل إبراهيم العطية، (بغداد: مطبعة دار البصري، 1389هـ - 1970م.)، ص. 45.

وظفها هؤلاء الشعراء في شعرهم فهي: التصريع، والترصيع، ورد العجز على الصدر، والترديد، وتكرار البداية، وتكرار الكلمة والأداة، والتجنيس والتوليد والاشتقاق. والأسباب التي استخدموا من أجلها هذه الظاهرة الفنية في شعرهم هي، في رأينا المتواضع، إثراء الأداء الإيقاعي في النص الشعري، وجذب انتباه المتلقي، والتأثير في نفسه وبالتالي غرس المعنى في نفسه. وأيضا يلاحظ أن الشعراء الأمويين الذين ساهموا في نشر محامد الأخلاق في شعرهم قد أكثروا من استعمال ظاهرة رد العجز على الصدر، وتكرار الكلمة والأداة، والتوليد والاشتقاق بالمقارنة مع الظاهرات الأخرى. كما أننا لم نجد في أشعارهم ظاهرة تشابه الأطراف ولا ظاهرة التقسيم.

المصادر والمراجع

ابن حجة تقي الدين الحموي، ، تحقيق: عصام شقيو، بيروت: دار مكتبة الهلال ودار البحار، 2004مـ.

ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، ط. 5، 1981م.

أبو الأسود الدؤلي، *ديوان أبي الأسود الدؤلي (صنعة أبي سعيد حسن السكري)*، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت: دار ومكتبة هلال للطباعة والنشر، ط. 2، 1998م.

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

أبو الحسن على بن الحسين بن علي المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، اعتناء به ومراجعة: كمال حسن مرعي، بيروت: المكتبة العصرية، 2005م.

أبو عامر عبد الله بن عمر العرجي، *ديوان العرجي*، جمع وتحقيق وشرح: الدكتور سجيع جميل الجبيلي، بيروت: دار صادر، 1998م.

أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، *شرح ديوان الحماسة لأبي تمام*، تعليق وكتابة حواشيه: غريد الشيخ، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

أبو علي القالي، *كتاب الأمالي*، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د.ت.

أبو الفداء إسماعيل بن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، جيزة- مصر: دار هجر للطابعة والنشر والتوزيع الإعلان، 1997م.

ــــــ *البداية والنهاية*، تحقيق: على شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988م.

أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، بيروت: دار صادر، ط. 3، 2008م.

أبو الفرج قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1302هـ.

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، *الشعر والشعراء*، القاهرة: دار الحديث 1423هـ.

ــــــــ، *عيون الأخبار*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

أسامة بن منقذ، *لباب الآداب*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة السنة، ط. 2، 1987م.

بها عبد الفتاح حسب الله، *شعر الطبيعة في مصر في القرن السادس الهجري*، الإسكندرية: دار الوفاء، 2005م.

حسين بن علي، *ديوان الإمام حسين بن علي وصاياه وحكمه وكرمه*، إعداد: عبد الرحيم ماردين، دمشق: دار المحبة وبيروت: دار آية، 2005م.

خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002م.

الراعي النميري، *ديوان الراعي النميري*، شرح: د. واضح الصمد، بيروت: دار الجيل، 1995م.

سابق بن عبد الله البربري، *شعر سابق بن عبد الله البربري*، دراسة وجمع وتحقيق: د. بدر ضيف، الإسكندرية: دار والوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م.

سفير بن خلف القثامي، *شعر الدعوة الإسلامية في العصر العباسي الثالث (334 هـ حتى 447هـ) جمع ما لم يجمع ودراسة نقدية*، المدينة المنورة: عمادة البحث العمي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2008م.

السيد أحمد الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، تحقيق: د. يوسف الصميلي، بيروت: المكتبة العصرية، 2013م.

شهاب الدين أحمد بن عبد ربه، *العقد الفريد*، تحقيق: دكتور مفيد محمد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

صلاح الدين أحمد دراوشة، *الرؤى والأدوات عند شعراء القرن الثاني الهجري*، إربد- الأردن: عالم الكتب الحديث، 2010م.

ضياء الدين بن الأثير، *المثر السائر في أدب الكاتب والشاعر*، تحقيق: أحمد حوفي وبدوي طبانة، الفجالة –القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.

عبد القادر الرباعي، *الصورة الفنية في شعر أبي تمام*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 2، 1999م.

عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني وجده: دار المدني، ط. 3، 1992م.

عبد الله بن رؤبة بن العجاج، *ديوان العجاج*، رواية وشرحه: عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، دمشق: مكتبة أطلس د. ت.

عجير بن عبد الله السلولي، «شعر العجير السلولي»، *مجلة المورد*، جمع وتحقيق: محمد نايف الدليمي، جلد 8، ع. 1، 1979م.

عدي بن الرقاع العاملي، *ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي*، تحقيق: الدكتور نوري حمود القيسي والدكتور حاتم صالح الدائم، بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1987.

عروة بن أذينة، *شعر عروة بن أذينة*، جمع: الدكتور يحيى الجبوري، الكويت: دار القلم، ط. 2، 1981م.

عز الدين ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م.

محمد بهجت الأثري، وأحمد حسن الزيات، *ديوان وضاح اليمن*، جمع وتقديم وشرح: د. محمد خير البقاعي، بيروت: دار صادر، 1996م.

محمد عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية*، لونجمان، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط. 3، 2009م.

مراد عبد الرحمن مبروك، *النظرية النقدية من الصوت إلى النص نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري*، جده: النادي الأدبي التثقفي بجده، ط. 4، 2012م.

مسكين الدارمي، *ديوان مسكين الدارمي*، جمع وتحقيق: عبد الله الجبوري وخليل إبراهيم العطية، بغداد: مطبعة دار البصري، 1970م.

معاوية بن أبي سفيان، *ديوان معاوية بن أبي سفيان*، جمع وتحقيق وشرح: فاروق أسيلم بن أحمد، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1996م.

النعمان بن بشير الأنصاري، *شعر النعمان بن بشير الأنصاري*، تحقيق وتقديم: الدكتور يحيى الجبوري، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط. 2، 1985م.

هبة الله بن الشجري، *الحماسة الشجرية*، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1980مـ.

همام بن غالب الفرزدق، *ديوان الفرزدق*، شرح وضبط وتقديم: علي فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

Kaynakça/References

Abdulmuttalib, Muhammed. *el-Belâğatu ve'l-Uslûbiyye*, Kahire: el-Şeriketu'l-Mısriyyetu'l-'âlemiyye li'n-neşr, 3. bs, 2009.

Abdurabbih, Şihâbuddîn Ahmed b.. *el-Ikdu'l-ferîd*, düz. Dr. Mufîd Muhammed Kamîha, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1983.

Alî, Husein b.. *Divânu'l-İmâm Huseyn b. Alî ve Vesâyâhû ve Hikemuhû ve Keremuhû*, Haz.: Abdurrahîm Mârdîn, Dımaşk ve Beyrut: Dâru'l-muhibbe ve Dâru Aye, 2005.

Derâvişe, Salâhuddîn Ahmed. *el-Ruâ ve'l-edevât 'inde şu'arâi'l-karni's-sânî el-hicrî*, Irbid-Ürdün: Âlemu'l-kutubi'l-hadîs, 2010.

Ebî Sufyân, Mu'âviye b.. *Divânu Mu'âviye b. Ebî Sufyân*, der., düz. ve şerh: Fârûk Eslem b. Ahmed, Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.

ed-Dârimî, Miskîn. *Divânu Miskîn ed-Dârimî*, der. ve düz.: Abdullâh el-Cebûrî ve Halîl İbrâhîm el-Atiyye, Bağdat: Matba'atu dâri'l-Basrî, 1970.

ed-Dînûrî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. *'Uyûn'l-Ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, h.1418.

ed-Dînûrî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423.

ed-Duelî, Ebu'l-esved. *Divânu Ebi'l-Esved ed-Duelî (San'atu Ebî Sa'id Hasen el-Sukkerî)*, ed.: el-Şeikh Muhammed Hasen Al Yâsîn, Beyrut: Dâr ve Mektebet Hilâl li't-tibâ'a ve'n-neşr, 2. bs., 1998.

el-'Accâc, Abdullâh b. Rube b.. *Dîvânu'l--'Accâc*, ed. Ebu'l-Hefîc el-Setelî, Dımaşk: Matba'atu Atlas, t.y.

el-ʻArcî, Ebû Amir Abdullâh b. Omer. *Divânu'l-ʻArcî*, der. ve düz. ve açıklayan: Dr. Secî' Cemîl el-Cubeylî, Beyrut: Dâru Sâdir, 1998.

el-Âmilî, ʻAdî b. el-Rekâʻ. *Divânu şiʻri ʻAdî b. el-Rekâʻ el-Âmilî*, düz.: Dr. Nûrî Hamûd el-Keysî ve Dr. Hâtim Sâlih el-Dâim, Bağdat: Matbaʻatu'l-mecmaʻi'l-ʻilmî el-ʻIrâkî, 197l.

el-Asrî, Muhammed Behcet ve ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Divânu Veddâh el-Yemen*, haz: Dr. Muhammed Hir el-Bikâʻî, Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.

el-Berberî, Sâbik b. Abdullâh. *Şiʻru Sâbik b. ʻAbdullâh el-Berberî*, der. ve düz: Dr. Bedr Dayf, İskenderiyye: Dâru'l-vefâ li-dunya't-tibâʻa ve'n-neşr, 2004.

el-Curcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-iʻcâz*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kâhire ve Cidde: Mektebetu'l-medenî, 3. bs, 1992.

el-Ensârî, en-Nuʻmân b. Beşîr. *Şiʻru'n-Nuʻmân b. Beşîr el-Ensârî*, düz. Dr. Yahyâ el-Cebûrî, Kuveyt: Dâru'l-kelam li'n-neşr ve't-tevzî, 2. bs, 1985.

el-Esîr, İzzuddîn b.. *el-Kâmil fi't-târîh*, düz. Omer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ʻArabî, 1997.

el-Ferezdak, Hemmâm b. Gâlib. *Divânu'l-Ferezdak*, şerh: Alî Fâʻûr, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1987.

el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ʻulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-maʻrife, t.y.

el-Hamevî, İbn Hucce Takiyyuddîn. *Hizânetu'l-edeb ve Ğâyetu'l-ereb*, ed. Isâm Şekyû, Dâru Mektebetu'l-hilâl, Dâru'l-Bihâr, 2004.

el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-meʻânî ve'l-beyân ve'l-bedîʻ*, düz. Dr. Yûsuf el-Sumeylî, el- Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2013.

el-Isfehânî, Ebu'l-ferec Alî b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Eğânî*, ed. İhsân Abbâs ve İbrâhîm el-Seʻâfîn ve Bekr Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdir, 3. bs, 2008.

el-Kâlî, Ebû Alî. *Kitâbu'l-Emâlî*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, t.y.

el-Kasâmî, Sefîr b. Halef. *Şiʻru'd-devleti'l-İslâmiyye fi'l-asri'l-Abbâsî es-Sâlis (h.334-447)*, İmâdatu'l-bahsi'l-ilmî, el-Medîne el-Munevvere: el-Câmiʻatu'l-İslâmiyye bi'l-Medîne el-Munevvere, 2008.

el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-ʻUmde fî Mehâsini'ş-Şiʻri ve Âdâbihî ve Nakdihî*, ed. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-cîl, 5.bs., 1981.

el-Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm*, Taʻlîk: Ğerîd eş-Şeyh, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2003.

el-Mesʻûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. Alî. *Murûcu'z-zeheb ve Meʻâdinu'l-Cevher*, rev. Kemâl Hasen Merʻî, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2005.

el-Rubâʻî, Abdulkâdir. *es-Sûretu'l-Fenniyyeti fi Şiʻri Abî Temmâm*, Beyrut: el-Muessesetu'l-ʻArabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 2. bs, 1999.

en-Numeyrî, er-Râʻî. *Divânu'r-Râʻî el-Numeyrî*, Şerh: Dr. Vâdih es-Samed, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995.

eş-Şecerî, Hibetullâh b.. *el-Hamasetu'ş-şeceriyye*, düz.: Abdulmuʻîn el-Melûhî ve Esmâ el-Himsî, Menşûrâtu vizârati's-sekâfe, Dımaşk, 1980.

es-Selûlî, ʻUceyr b. Abdullâh. "Şiʻru'l-ʻUceyr es-Selûlî", *Mecelletu'l-Mevrid,* der. ve düz.: Muhammed Nâif el-Deleymî, c. 8, sy. 1, 1979, s. 207-242.

ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-Aʻlâm*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. bs., 2002.

Hasbullâh, Behâ Abdulfettâh. *Şiʻru't-tabîʻat fî Mısr fi'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, İskenderiyye: Dâru'l-vefâ, 2005.

İsmâ‘îl b. Kesîr, Ebu’l-fidâ. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, ed. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Egypt: Dâru hicr li’t-tibâ‘ati ve’n-neşr, ve’t-tevzî‘ ve’l-i‘lân, 1997.

İsmâ‘îl b. Kesîr, Ebu’l-fidâ. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, ed.: Alî Şîrî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1988.

Kudâme b. Ca‘fer, Ebu’l-ferec. *Nakdu’s-Şi‘r*, Kostantîniyye: Matba‘atu’l-Cevâib, h.1302.

Mebrûk, Murâd Abdurrahmân. *en-Nazariyyetu’n-nakdiyye mine’s-savt ila’n-nass nahve nesakin menheciyyin li-dirâseti’n-nass el-şi‘rî*, Cidde: el-Nâdi’l-edebî es-sekâfî bi-Cidde, 4. bs, 2012.

Munkiz, Usâme b.. *Lubâbu’l-Âdâb*, düz.: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetu’s-sunne, 2.bs, 1987.

Uzeyne, ‘Urve b.. *Şi‘ru ‘Urve b. Uzeyne*, der.: Dr. Yahyâ el-Cebûrî, Kuveyt: Dâru’l-Kelam, 2. bs, 1981.

Ziyâuddîn b. el-Esîr, *el-Meselu’s-sâir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâ‘ir*, düz.: Ahmed Hûfî ve Bedevî Tabâne, Kahire: Dâru Nahdati Mısr li’t-tibâ‘a ve’n-neşr ve’t-tevzî, t.y.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 183-202
DOI: 10.26650/jos.2021.952002 Araştırma Makalesi / *Research Article*

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin *Târîh*'inde Bahrî Seferler, Denizcilik ve Nil Nehri

Naval Campaigns, Seafaring and the Nile in Yaḥyā b. Sa'īd al-Antākī's *the History (Tarīkh)*

Murat ÖZTÜRK[1]

[1]İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.Ö. 0000-0002-5633-9578

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Murat ÖZTÜRK (Doç. Dr.),
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: ozturkmk@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 14.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 17.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 27.07.2021
Kabul/Accepted: 30.07.2021

Atıf/Citation: Ozturk, Murat. "Yahyâ B. Saîd El-Antâkî'nin Târîh'inde Bahrî Seferler, Denizcilik ve Nil Nehri". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 183-202. https://doi.org/10.26650/jos.952002

ÖZ

Melkî Patriği Saîd b. Bıtrîk'in yeğenlerinden olan Yahyâ b. Sâîd el-Antâkî tahminen 370'ten (980-981) önce Kahire'de doğdu. Hayatının ilk 35 veya 40 yılını Mısır'da geçirdikten sonra 405 (1014-1015) senesinde Bizans hâkimiyetindeki Antakya'ya yerleşti ve ileri yaşlarda bu şehirde vefat etti. *Târîh* isimli meşhur eserini yıllara göre değil de tahta çıkış sırasıyla önce Abbâsî, sonra Fâtımî halifelerine ve ülkelere göre taksim eden müellif, Mısır, Suriye ve Bizans İmparatorluğu'ndaki olaylar hakkında geniş bilgi vermekte ve Kuzey Afrika'da meydana gelen hâdiselere ise sadece Fâtımîler dolayısıyla temas etmektedir. Yazar, te'lif ettiği eserinde X. ve XI. yüzyıllarda denizcilik bağlamında Bizans İmparatorluğu, Mısır'daki Türk-İslâm devleti İhşîdîler, Kuzey Afrika ile Mısır'da hüküm süren Fâtımîler ve kuzeydeki Rusların Akdeniz, Kızıldeniz veyahut Hazar Denizi'nde gerçekleştirdikleri sefer ve çıkarmalara yer vermektedir. Bunun yanında kaydettiği gemi isimleri ve Nil Nehri hususunda naklettiği kayıtlar özgün bilgiler niteliğindedir. el-Antâkî'nin deniz, denizcilik ve Nil Nehri hakkında kaleme aldığı orijinal aktarımları Ortaçağ tarihine âit eserlerdeki bilgilere katkı yapılmasına da imkân sağlamaktadır. Bu çalışmada müellifin denizler ve Nil hakkında verdiği mâlûmat ele alınarak su coğrafyasındaki hâdiseler, gelişmeler tetkik edilecektir.

Anahtar kelimeler: Yahyâ Saîd b. el-Antâkî, Akdeniz, Kızıldeniz, Hazar Denizi, Nil Nehri, Gemiler

ABSTRACT

Yaḥyā b. Sa'īd al-Antākī, a nephew of the Melkite Patriarch Sa'īd b. Baṭrīk, was born in Cairo before 370 AH (980–981 AD). After spending the first 35–40 years of his life in Egypt, al-Antākī settled in Antioch under Byzantine rule in 405 AH (1014–1015 AD) and died there at an advanced age. He divides *Tarīkh*, his best-known work, not by year but by caliphs -first 'Abbāsid and then Fāṭimid- presenting extensive information about events in Egypt, Syria, and the Byzantine Empire, including events occurring in North Africa in connection with the Fāṭimids. In the context of maritime affairs in the 10th and 11th centuries, he covers the expeditions of the Byzantine Empire, the Ikhshīdid of the Turkic-Islamic state in Egypt, the Fāṭimids who ruled in North Africa and Egypt, and the Russians in the north Mediterranean, the Red Sea, and the Caspian Sea. He also noted the names of ships encountered; the records he transmitted regarding

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

the Nile River comprise original information. Al-Antākī's original information on the sea and the Nile River contribute to a reevaluation of the understanding of these areas in medieval history. This study investigates marine events and developments in light of the information found in al-Antākī's work.
Keywords: Yaḥyā b. Saʿīd al-Antākī, Mediterranean Sea, Red Sea, Caspian Sea, Nile, Ships

EXTENDED ABSTRACT

The work al-*Ta'rīkh al-madjmū*ʿ of the Christian historian Saʿīd b. Baṭrīk is one of the most important historical products of his period. The work begins with the creation of Adam and describes until 326 AH (937 AD). Saʿīd b. Baṭrīk's nephew Yaḥyā b. Saʿīd al-Antākī wrote an addendum, titled *Tarīkh*, to this work. Al-Antākī does not divide his chronology by year but according to caliphs, first in the ʿAbbāsid then in the Fāṭimid line, in the order of their accession to the throne; he also presented extensive information on events in Egypt, Syria, and the Byzantine Empire. He presented events that took place in North Africa only when they had a bearing on the Fāṭimids. The author benefits not only from the works of Muslim historians but also from the sources of other Christian historians, especially from Byzantium, and from the work he saw in Antioch, as well. He generally gives the dates of the events that take place in the Hidjrī and Alexandrine calendars. His work is an important source for the history of Egypt, Syria, Mesopotamia, and Byzantium in the 10th and 11th centuries.

It is difficult to find rich information on naval battles or maritime warfare pertaining the Middle Ages, especially in the Mediterranean and in water geographies. However, al-Antākī's original reports based on chronology allow access to new information on these subjects and make reference to existing information in different sources. Notably, the brief but concise information he gives about ships and shipping activities allows us to understand the maritime technology of the period more comprehensively.

In his work, the author discusses, in a maritime context, especially the expeditions and landings in the 10th and 11th centuries in the Mediterranean, the Red Sea, or the Caspian Sea by the Byzantine Empire (330-1453), the Turkic-Islamic state Ikhshīdid dynasty in Egypt (323-358 AH / 935-969 AD), the Fāṭimids who ruled in North Africa and Egypt (297-567 AH / 909-1171 AD), and the Russians in the north. Furthermore, the names of the ships he mentions and the issues he writes about the River Nile constitute original information as well.

The first note made by the author about the seas in this work is the attack by the Russians on the Byzantine Empire on the Caspian Sea; then, he talks about the attack of the Fāṭimids in Southern Italy. Later on, al-Antākī describes conflicts with the Byzantine Empire both during the reign of the Fāṭimid Caliph al-Muʿizz li-Dīn Allāh (341–365 AH / 953–975 AD) in the western Mediterranean and during the time of the Ikhshīdid dynasty, the Turkic-Islamic state that ruled in Egypt, Syria, and Palestine in the east of the Mediterranean. This conveys original information about the struggles. The events that led to the disappearance of the naval power

of Muslims in the Eastern Mediterranean are handled one by one by the author. The loss of Crete in 350 AH (961 AD); Cyprus in 353 AH (964–965 AD); and Ṭarsūs, an important naval base, in 354 AH (965 AD) to the Byzantine Empire shows the weakening of Islamic maritime power in the Eastern Mediterranean. These developments in the east are noted by al-Antākī. He continues to touch on the events on the seas after the transfer of the seat of the Fāṭimid caliphate to Egypt, and he gives information on the expeditions organized in coastal cities under the rule of the Fāṭimids during the periods of the Byzantine Emperors John I Tzimiskes (969–976) and Basil II (976–1025). Further, the author also a presents a discussion of how the Byzantine Empire benefited from the seas and rivers to protect Constantinople and the country's lands.

Al-Antākī vividly depicts the constant struggles of the Islamic and Christian navies in the Mediterranean and briefly provides original information on the naval operation of the Ikhshīdid against the Nūbians via the Red Sea and the famous Lighthouse of Alexandria.

The information he presented about the Nile generally relates the events taking place on the river either to a decrease in the water level or to the Fāṭimid Caliph al-Ḥākim Bi-Amr Allāh (386–411 AH / 996–1021 AD), who was al-Antākī's contemporary famous for his strange actions. Al-Ḥākim Bi-Amr Allāh was defined by Christian historians as a ruler with corrupt mental faculties because of his brutal behavior toward dhimmīs. The information al-Antākī mentions on how the negative events that took place on the Nile affected life in Egypt point to how water was an effective force for both the living world and humanity in the medieval period and relates to the epidemics that occurred in its absence. The author draws attention to the significance of the Nile for Egypt and that epidemics occur when the river water decreases.

Yaḥyā b. Sa'īd al-Antākī spent the first 35–40 years of his life in Egypt. He settled in Antioch under Byzantine rule in 405 AH (1014 AD) and died there at an advanced age in 458 AH (1066 AD). Because the period when he lived was the time that the Islamic navy was at its strongest, the information he gives concerning events on the seas is important for maritime studies in medieval history.

Giriş

*et-Târîhu'l-mecmû*ʿ adlı eseriyle iştihar eden ve Melkî Patriği Saîd b. Bıtrîk'in yeğenlerinden birisi olan Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, tahmînî 370 (980) senesinden evvel Kahire'de dünyaya gelmiştir. Tarihçi kimliğinin yanı sıra bir tabip olan müellif, genellikle amcası Saîd b. Bıtrîk'in *Nazmü'l-cevher* adlı tarihine zeyil olarak yazdığı eseriyle tanınmaktadır. el-Antâkî'nin bu çalışması, başlangıçta 326-397 (938-1006) yılları arasındaki hâdiselerden müteşekkilken, daha sonra tespit ettiği yeni kaynaklar ve farklı bilgileri ilâve etmesiyle 405 (1014) senesine getirilmiştir. Müverrih, Antakya'da yaşamaya başladığı 1014'ten sonra vuku bulan olayları da ekleyerek üç te'lif aşamasının akabinde yapıtını tamamlamıştır. 556'da (1160-1161 [?]) vefât eden Suriyeli tarihçi Azîmî, 458 (1065-1066) senesindeki olayları anlatırken el-Antâkî'nin kitabının mezkûr yılda sona erdiğini zikreder. Ancak eserin günümüze ulaşan nüshalarının hiçbirinde 425 (1033-1034) yılından sonraki kısımlar mevcut değildir. Yazar, kaleme aldığı eserini Abbâsî ve Fâtımî halifelerinin tahta çıkış sırasına ve ülkelere göre oluşturmuş; Mısır-Suriye coğrafyası ile Bizans İmparatorluğu topraklarında yaşanan hâdiseler hususunda tafsîlâtlı bilgiler sunmuştur. Kuzey Afrika'da meydana gelen olaylara ise sâdece Fâtımîler dolayısıyla değinmiştir. Müellif yalnızca Müslüman yazarların çalışmalarından değil aynı zamanda başta Bizans tarihçileri olmak üzere Hıristiyan kaynaklardan ve Antakya'da gördüğü mahallî kaynaklardan da istifâde etmiş, tarihleri ise ekseriyetle hicrî veyahut İskender takvimi esasına göre kaydetmiştir. Yazarın, 326-425 (938-1024) yılları arasını kapsayan mezkûr çalışması, Suriye-Mezopotamya ve Bizans tarihi açısından kaynak niteliğinde olmasının yanı sıra bilhassa Fâtımîler devri Mısır tarihi, bu dönemdeki Hıristiyanların yaşamı ve kilise tarihi bakımından büyük bir önemi hâizdir.[1]

Müellifin, yaşadığı dönemde cereyan eden hâdiselere bizzat şâhit olması esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmaktadır. el-Antâkî'nin naklettiği bilgilere geçmeden önce Akdeniz, Kızıldeniz ve Hazar Denizi yanında Nil Nehri hakkında genel ve târihî birtakım mâlûmat vermek yerinde olacaktır.

Dünyanın en büyük iç denizi mâhiyetindeki Akdeniz, batıda Cebelitârık Boğazı ile Atlas Okyanusu'na bağlı olup 2,5 milyon km^2'yi geçen bir yüz ölçümüne sâhiptir. Yeryüzünde karalar arasına bu kadar fazla sokulan başka bir deniz yoktur ve bu hususiyetinden dolayı Akdeniz, Batı dillerinde *Mediterraneum Mare* "*karalar arasındaki deniz"* ya da *Internum Mare "iç deniz"* anlamını taşıyan isimlerle anılmaktadır.[2]

el-Antâkî'nin X. ve XI. yüzyıllarda denizlerle ilgili kayıtlarına geçmeden önce X. yüzyıla kadar Akdeniz'deki durum hakkında şunları genel hatlarıyla ifâde etmek gerekmektedir. VII. asrın ortalarına doğru Müslümanların Suriye ve Filistin topraklarını ele geçirmesi (15/636) ve Amr b. Âs'ın (ö. 43/664) Mısır'ı fethi (21/642) gibi hâdiseler neticesinde Akdeniz kıyılarında Bizans'a karşı yeni bir güç zuhûr etti. VIII. yüzyılın başında İspanya'ya geçen İslâm orduları

1 Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR, İstanbul 1998, s. 79; Marius Canard, "al-Antāḳī", *EI*[2], I, (1986), s. 516; Ramazan Şeşen, "Antâkî, Yahyâ Saîd", *DİA*, III, (1991), s. 228.

2 Metin Tuncel, "Akdeniz", *DİA*, II, (1989), s. 229.

Akdeniz'in doğu ve güneyini ellerinde tuttukları gibi batısında da faâliyet göstermekteydiler. Ağlebî Emîri I. Ziyâdetullah b. İbrâhim (201-223/817-838) tarafından 212'de (827-828) başlatılan ve halefleri döneminde sürdürülen seferler vesilesiyle Sicilya Adası 75 yıllık bir mücâdelenin neticesinde 289'da (901-902) tam olarak Müslüman hâkimiyetine geçti. Nitekim Sicilya, Ağlebîlerin Akdeniz'deki fetih hareketleri için bir üs vazîfesi gördü ve daha sonra da Fâtımîler zamanında İtalya'nın güneyindeki topraklara yapılacak akınlarda harekât noktası olarak kullanıldı. Akdeniz'deki mücâdelede denizciliğin önemini idrak eden Fâtımîler, müstahkem limanlar inşâ ettiler ve bu maksatla kurdukları Mehdiyye şehrini de deniz üssü hâline getirip Sardinya ve Korsika adaları üzerine düzenledikleri başarılı seferlerle Akdeniz'in batısına hâkim oldular. 358 (969) yılında Türk-İslâm devletlerinden İhşîdîlerin (323-358/935-969) hüküm sürdüğü Mısır'ı ele geçiren Fâtımîler ayrıca, Bizanslıların Doğu Akdeniz'deki faâliyetlerini önleyebilmek adına Kahire, Dimyat ve İskenderiye gibi şehirlerde var olan tersâneleri geliştirerek güçlü bir donanma meydana getirdiler.

Akdeniz hâricinde, Hint Okyanusu'nun bir uzantısı olup Arabistan Yarımadası ile Afrika kıtası arasında bulunan Kızıldeniz ile en büyük göl veya tam teşekküllü bir deniz olarak tanımlanan ve dünyanın bir diğer iç denizi olan Hazar Denizi de el-Antâkî'nin kayıtlarına istinâden makalede ele alınacak su coğrafyalarıdır.

Çalışmanın bir diğer mevzusu ise ünlü tarihçi ve *"tarihin babası"* olarak telâkki edilen Herodot'un (M.Ö. 484-425) *"Mısır, Nil'in hediyesidir."* cümlesine konu olan nehirdir. Nil, Afrika'nın kuzeydoğusunda yer alan, kaynağından îtibâren döküldüğü Akdeniz'e kadar ulaşan 6.648 kilometre uzunluğunda dünyanın en uzun nehridir ve Burundi, Ruanda, Tanzanya, Uganda, Kenya, Zaire, Etiyopya, Sudan, Mısır'dan geçmektedir. Nehir, tarih boyunca genel îtibâriyle Mısır'ın dinî, kültürel, siyasal, ekonomik ve sosyal hayatında önemli bir rol oynamıştır. Kaynaklarda büyüklüğü sebebiyle *"bahr"* (deniz) olarak da anılan Nil, İslâm yazınında mühim bir yere sâhiptir ve bu literatürün ekseriyetini coğrafya-tarih kitapları yanında seyahatnâmeler oluşturmaktadır. Bölgedeki tarım faâliyetlerinde Nil sularından istifâde edildiği için nehir Mısır ekonomisinin can damarını teşkil etmektedir.[3] Mezkûr sebepler, nehrin Mısır coğrafyası için ne derece kıymetli ve yaşamsal ehemmiyete sâhip olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın membaı olan Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin çalışmasının Rusça, Fransızca, İtalyanca tercümeleri bulunmakla birlikte bu makalede Ömer Abdüsselâm Tedmürî[4] tarafından neşri gerçekleştirilen Arapça orijinalinden istifâde edilerek X. ve XI. yüzyıllarda Akdeniz, Kızıldeniz ve Hazar Denizi'nde yapılan seferlerin, çıkarmaların yanı sıra zikredilen gemi isimleri ile Nil Nehri hakkındaki hususlar ele alınıp tetkik edilecektir.

---

3 Eymen Fuâd Seyyid, "Nil", *DİA*, XXXIII, (2007), s. 122-123.

4 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus 1990.

a) el-Antâkî'nin Eserinde Akdeniz, Kızıldeniz ve Hazar Denizi

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin eserinde denizler hakkında verdiği ilk mâlûmat 331 [(942-943)] yılında[5] Rusların Konstantinopolis'e akın düzenledikleri ve Hazar Denizi'nden *"Akropol Kapısı'na"* kadar ulaştıkları yönündedir. Neticede Bizanslılar, Ruslar ile muhârebe ettiler ve onları püskürterek galip geldiler.[6]

296-566 (909-1171) yılları arasında hem Kuzey Afrika hem de Mısır'da hüküm süren Fâtımî Devleti'nin denizcilik faâliyetlerine eserinde yoğun bir şekilde temas eden müellif bu hususta ilk olarak şu bilgiyi vermektedir: *"[Fâtımî Halifesi]*[7][*] *Mansûr[-Billâh]*[8] *[334-341 (946-953)] Mansûriye'ye*[9] *gidip burayı mâmur etti ve kendisine başkent edindi. Buradan Bilâd-ı Rum'a [Bizans'a] fetih harekâtında bulundu ve 337'de [(948-949)] Kalabria'yı ele geçirip büyük başarılar kazandı."*[10] Fâtımîlerin üçüncü halifesi Mansûr-Billâh, babası devrinde ortaya çıkan ve kendi hükümdarlığı döneminde de devam eden Ebû Yezîd İsyanı'yla mücâdele etmek zorunda kalmasına rağmen deniz aşırı faâliyetlerine devam etmiştir.

Fâtımîler Devleti'nde Mansûr-Billâh'tan sonra hilâfet makamına geçen oğlu devrindeki denizcilik faâliyetleri hakkındaki ilk bilgi şu şekildedir: *"Muiz-Lîdinillâh*[11] *340 [(951-952)] yılında*[12] *tahta oturdu. [Meşhur kumandanı] Cevher [es-Sıkıllî]*[13] *Fas'a gitti ve orayı fethetti. Daha sonra birçok donanmaya saldırdı ve bunların hepsini ganîmet olarak elde etti."*[14]

Fâtımîlerin Akdeniz'in batısında başarılı denizcilik faâliyetleri gerçekleştirdiği bilinmektedir.[15] Nitekim Cevher es-Sıkıllî'nin, dördüncü Fâtımî Halifesi Muiz-Lîdinillâh devrinde gerçekleştirmiş olduğu kara ve deniz harekâtları Fâtımîlerin Mısır'ı ele geçirmesine imkân sağlamıştır.

---

5 Bizans İmparatoru I. Romanos Lekapenos (920-944) devrinde vuku bulmuştur. Bkz. Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, VI, (1991), s. 243.

6 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 41.

7 [*] Köşeli parantez [ ] içindeki bilgiler çalışmanın yazarı tarafından el-Antâkî'nin bazı kayıtlarını şerh etmek amacıyla îzaha muhtaç duyulan yerlere ilâve edilmiştir.

8 Üçüncü Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh hakkında bkz. Kâsım Abduh Kâsım, "Mansûr el-Fâtımî", *DİA*, XXVIII, (2003), s. 8-9. Mansûr-Billâh devrindeki denizcilik faâliyetleri hakkında bkz. Murat Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 76-83.

9 Kayrevan çevresindeki Sabra'da inşâ edilen Fâtımîlerin Mehdiye'den sonraki başkenti hususunda bkz. Ahmet Kavas, "Mehdiye", *DİA*, XXVIII, (2007), s. 387-389.

10 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 58.

11 Fâtımî Devleti'nin dördüncü halifesi Muiz-Lîdinillâh (ö. 365/975) için bkz. Asri Çubukçu, "Muiz-Lîdinillâh", *DİA*, XXXI, (2006), s. 96-98.

12 Muiz-Lîdinillâh'ın tahta çıktığı sene hususunda ihtilâf bulunmaktadır.

13 381 (992) yılında vefat eden, Mağrib ve Mısır'ı Fâtımîler'e kazandıran kumandan hakkında bkz. Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkıllî", *DİA*, VII, (1993), s. 456-457.

14 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 81-82. Muiz-Lîdinillâh devrindeki denizcilik faâliyetleri hakkında bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 84-109. Müellif (*Târîhu'l-Antâkî*, s. 80) meşhur İskenderiye Feneri hakkında da şu bilgiyi sunmaktadır: *"340 yılının Rebîülâhir ayının bitimine 10 gün kala Pazartesi günü sabahında Mısır'da ve civâr bölgelerde deprem olunca su kaynağı olmayan yerlerde su fışkırmaya başlamış ve İskenderiye Feneri'nde de çatlaklar oluşmuştu."*

15 Muiz-Lîdinillah devrindeki denizcilik faâliyetleri hakkında bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 84-106.

Müellif, Hazar Denizi ve Akdeniz'in batısında yaşanan gelişmelerin yanı sıra Yakın Doğu'da Kızıldeniz üzerinden yapılan denizcilik faâliyetlerine de değinmektedir: *"345 [(956-957)] senesinde [İhşîdîler döneminde] Nûbelilerin kralı Asvan'a hareket ederek kenti yerle yeksan etti ve birçok kişiyi esir aldı. Bunun üzerine Mısır'dan askerler hem karadan hem denizden ona doğru hareket ederek Nûbelilerden pek çok kişiyi katledip esir aldılar. Geri kalanı da hezîmete uğramış bir şekilde [ülkelerine] geri döndü. Bu harekât esnasında İbrîm olarak bilinen kale de [İhşîdîler tarafından] fethedilmişti."*[16] İhşîdîler devrinde vuku bulan bu deniz harekâtı Kızıldeniz'de İhşîdîlere âit savaş gemilerinin yüzdürüldüğünü ve askerî faâliyetlerin bu denizde de gerçekleştiğini göstermektedir.

Yazarın 349 (960-961) senesi olayları içinde anlattığı ve Akdeniz tarihi açısından çok önemli bir hâdise de Bizans İmparatoru II. Romanos (959-963) döneminde IX. yüzyılın ilk çeyreğinde Müslümanlar tarafından ele geçirilen Girit Adası'nın Bizans tarafından istîlâsı ve zaptıdır: *"[Müstakbel Bizans İmparatoru II.] Domestikos Nikephoros [Phokas (963-969)]*[17] *bir donanmayla önce Mağrib'e, oradan da Girit'e saldırdı. Adaya 347 yılının Cemaziyelâhir [(Ağustos-Eylül 958)] ayında geldi ve sekiz ay boyunca burayı kuşattı. 350 senesi Muharrem ayının ortasında Perşembe [(7 Mart 961)]*[18] *günü adayı ele geçirdi ve Girit'teki pek çok mescidi tahrip edip bir hayli sayıda kişiyi esir aldı. Bu haber Safer ayının bitimine sekiz gün kala bir bayram günü [(21 Safer 350 = 11 Nisan 961)]*[19] *Mısır'a ulaşmıştı. Mısır'ın alt sınıf tabakasından gelen insanlar derhâl toplanıp her yerini dağıtıp yıkarak yağmaladıkları Kasr eş-Şemî'deki Aziz Mikhail Melkî Kilisesi'ne doğru ilerlediler. Ardından diğer bâzı kiliseleri de*[20] *talan ettiler. Ve o gün çatışmalar arttığında İhşîdîlerin kumandanlarından biri atına binmiş, askerleriyle gelip kalabalığı dağıtmış ve kargaşayı yatıştırmıştı.*[21] *[Daha sonrasındaysa İmparator] Romanos, Batı Domestikos'u olan Nikephoros'u Girit'in zaptından sonra geri çağırarak kendisini Doğu Domestikos'u olarak tâyin etti ve oraya gönderdi."*[22] Nitekim Nikephoros'un yeni görevi Yakın Doğu'da gerçekleştirilecek birçok önemli deniz seferinin en mühim adımını oluşturmuş ve akabinde Bizans Doğu Akdeniz'de başarılar elde etmişti.

Girit'in kaybı[23] ciddî anlamda Akdeniz'de İslâm donanma gücüne indirilen büyük bir darbe idi. Bu hâdisenin nihâyetinde hem Ege Denizi'ndeki Bizans adalarına yapılan akınlarda

16 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 87.

17 Demirkent, "Bizans"., *DİA*, VI, s. 243.

18 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin verdiği Perşembe günü mâlûmatı bu zaptın hicrî olarak 16 Muharrem 350 tarihine tekabül etmektedir.

19 Safer ayı 29 gün çekmektedir. Safer'in bitimine sekiz gün kala şeklinde ibâre kaydedilmiş olduğundan yazar 21 Safer 350 tarihine işâret etmektedir.

20 Müellif üç adet kilise olduğunu zikretmektedir.

21 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 95-96.

22 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 96.

23 Girit'in Bizans tarafından zabtı hakkında bkz. Vassilios Christides, *The Conquest of Crete by the Arabs (CA. 824) A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*, Atina 1984, s. 172-191; Burak Aslan, *Girit İslâm Emîrliği (827-961)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2017, s. 154-165.

ana üs konumunda olan hem de Akdeniz'in güneyine Bizans tarafından düzenlenebilecek muhtemel seferlerde kalkan görevi gören Girit artık Müslümanların bahrî seferleri için merkez olma özelliğini kaybetmişti. Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki, el-Antâkî'nin adanın kaybı hakkındaki kayıtları tafsîlâtlı olmakla birlikte Mısır'daki Müslümanların bu duruma müşterek reaksiyonu dikkate değerdir.

Girit'in ele geçirilmesinden sonra Bizans İmparatorluğu 353'te [(964-965)] Kıbrıs'ı ele geçirdi. Kıbrıslıların barış antlaşmasına göre [tarafsızlaştırma] Bizanslılara ve aynı zamanda Müslümanlara da mallarını [vergilerini / haraçlarını (?)] göndermiş olmalarına rağmen [Bizans] adaya hâkim oldu. Bu süre zarfında Mısır'dan [İhşîdîlerden] 32 gemiden müteşekkil bir filo adaya gazve gerçekleştirdiyse de Bizans donanması, Mısır'dan gelen deniz gücüyle savaşıp Müslümanları yenilgiye uğrattı. [Nitekim Bizanslılar] birçok kişiyi esir ettiler, bir kısım gemileri ele geçirdiler ve diğerleri ise mağlûp olmuş bir şekilde geri döndüler.[24]

Yazar eserinin sonlarına doğru tekrar aynı yıl hâdiselerine temas eder ve şunları kaydeder: *"32 gemi Girit'te battı. Bu esnada bunlardan [mürettebattan] yaklaşık 400 kişi esir düştü ya da öldürüldü. Sağ kalanlar ise geri döndüler. Bütün ekipmanları ile Vezir Câfer b. el-Fadl'ın gemilerinden [Bizans tarafından] ele geçirilenler de vardı. Bununla birlikte onun gemisinden 380 kişi katledildi ve sâdece 16 kişi kurtulabildi."*[25]

Bir önceki kaydında Kıbrıs üzerine yapılan sefer hakkında 32 gemiden bahseden müellif, bu defa 32 sayısını Girit'e yapılan sefer için kullanmış görünmektedir. Aktardığı bilgiler kafa karışıklığına yol açmakla birlikte ikinci zikredilen kayıtta verilen mâlûmat daha teferruatlıdır. Nitekim mürettebattan kurtulan kişi sayısına kadar bilgi verilmiştir. Aynı sayıda gemi olması tesâdüf olabileceği gibi söz konusu yılda İhşîdîlerin Girit'e bir akın düzenlemiş olmaları da mümkündür. Zîra yazar hâdisenin meydana geldiği yılı yanlış kaydetmiş olabilir.

el-Antâkî, aynı senede Akdeniz'in batısında yaşananlarla ilgili şunları zikretmektedir: *"Bize ulaşan habere göre Bizans'ın gemileri denizden, askerleri de karadan Sicilya'yı ele geçirmek üzere İfrîkıye'de bulunan Mağrib hâkimi Ebû Temîm Mead'ın [Muiz-Lîdinillâh] üzerine yürüdüler. Bizanslılar bu kişinin [Muiz-Lîdinillâh] daha önce kendilerini hezimete uğratıp çok sayıda askerlerini öldürdüğünü iddia ediyorlardı. Daha önce Bizans, Sicilya'ya hâkim iken Muiz-Lîdinillâh onları Sicilya'dan çıkarmıştı. Mezkûr sav ile Bizans bu kişiye karşı harekete geçti."*[26] Her ne kadar Bizans İmparatorluğu Akdeniz'in doğusunda muvaffak olmuşsa da batısında Fâtımîlere karşı üstünlüğü ele geçirememiştir. Muiz-Lîdinillâh devrinde Sicilya'da tam hâkimiyet kurulduğuna vurgu yapan müellifin bu kaydı bir anlamda Bizans'ın Batı Akdeniz'deki acziyetini göstermektedir.

24 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 106.
25 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 450.
26 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 451-452.

Bizans, [sâhil şehri] Tarsus[27] kentini 354'te [(965)] muhâsara edince halkın savaşmadan Tarsus'u teslim etmesinden dolayı şehirdekilere iyi davranmıştı. Halk önce Antakya'ya getirilmiş ve oradan da gitmek istedikleri yere deniz yoluyla Bizanslılar tarafından taşınmışlardı.[28] Antâkî'nin verdiği bilgilerden açık bir şekilde görülmektedir ki, 10 yıl içinde Doğu'daki İslâm devletlerinin hâkim oldukları Girit, Kıbrıs, Tarsus'taki deniz egemenliği, yani bir anlamda Suriye ile Mısır'daki deniz güçleri kayboldu. Tüm bu kayıpların hâricinde el-Antâkî Bizans'ın 358 (968-969) yılında sâhil şehri Antakya'yı ele geçirmesine de değinecektir.

Müellif, Bizans İmparatorluğu'nun Yakın Doğu sâhil şehirlerindeki faâliyetleri hakkında da bilgi vermektedir: *"357 [(968)] senesinin sonlarına doğru [II.] Nikephoros [Phokas] [Lübnan'daki târihî liman şehri] Trablus'a hareket etti ve Kurban Bayramı'nda Zilhicce'nin 10'unda [(5 Kasım 968)] oraya vardı. Bâzı bölgeleri yaktıktan sonra dokuz gün boyunca [Trablus yakınındaki] Arka'yı kuşattı. Buranın sağlam bir kalesi vardı, Arka'yı kılıçla fethedip birçok insanı esir olarak ele geçirdi. Daha önce diğer bölgelerden buraya sığınmış olan insanlardan birçok emtia elde etti. Bu kalede aynı zamanda Trablus Emîri vardı ve adı Ebü'l-Hasan Ahmed b. Nahrîr el-Eroğli idi. Trablus ahâlisi ise zulmünden dolayı onu oradan uzaklaştırmıştı. Bu kimse çok varlıklıydı, [II.] Nikephoros [Phokas] bu şahsı esir alıp bütün mallarına el koydu ve daha sonra sâhil şehirlerine geri döndü. Çok sayıda esir elde etmişti. Akabinde Antartus (Tartûs),*[29] *Merakiyye ve Cebele kalelerini de zaptetti."*[30]

Antakya'nın Bizans tarafından zabtı hususunda müellif şu mâlûmatı zikretmektedir: *"Kentin surlarına tırmananlar arasında Mikhail Bourtzes, İshak b. Behrâm ve Bourtzes'in siyâhî bir uşağı da bulunuyordu. Antakya'yı 13 Zilhicce 358 [(28 Ekim 969)] tarihinde Perşembe günü ele geçirdiler. Müslümanlar, kendileriyle Bizanslılar arasındaki yolu engellemesi için şehrin bir kısmını ateşe verdiler; ardından "Bâbü'l-Bahr"ı açtılar ve halkın büyük bir kısmı buradan çıktı. Bizanslılar orada bulunan herkesi tutukladılar, karşılaştıkları Hıristiyanları serbest bıraktılar ve onlara rahatsızlık vermediler."*[31] Görünen o ki, Bizans İmparatorluğu denizcilik faâliyetlerinin yoğun bir şekilde yaşandığı bölgeleri teminat altına alma çabası içinde olmuştur. Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki, Antakya'nın Bizans için önemi bilinmekle birlikte, herkes tutuklanırken Hıristiyanlara iyi muâmele edilmesi tabiîdir.

27 Akdeniz bölgesinde Mersin'e bağlı ilçe merkezidir. Çukurova'nın güneybatısında Toroslar'ın güneyinde düz bir arâzi üzerinde bulunur. Tarsus hakkında bkz. Ali Sinan Bilgili, "Tarsus", *DİA*, XL, (2011), s. 111-114. Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın, kardeşi Leon ve Domestikos Ioannes Çimiskes ile düzenlediği Çukurova Seferi'nin ardından Tarsus Bizans'ın eline geçti (354/965). Şehrin kapıları yaldızlanarak diğer zafer ganîmetleriyle berâber İstanbul'a gönderildi. Camiler yıktırıldı. Hıristiyanlığı kabul etmeyen veya cizye ödemeyenler şehri terk etmeye zorlandı. Bkz. Bilgili, a. g. m., *DİA*, XL, s. 112. Bu sefer hakkında ayrıca bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 98-99.

28 Yahyâ b. Saîd Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 107-108.

29 Antartus (Antarsus), Antarados, Konstantia, Tortosa (Tortouse) adlarıyla da anılan Tartûs, Suriye'nin sâhil kesiminde kıyı çizgisinin iki kilometre kadar yakınında bulunan Ervâd Adası'nın karşısında yer alır. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Tartûs", *DİA*, XL, (2011), s. 116-118.

30 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 127.

31 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 134-135. Bu hususta bkz. Ebru Altan, "Ortaçağ'da Antakya (968-1098)", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına*, Dünya Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 324.

Müellifin kronolojik kaydına göre Antakya'dan sonra Mısır'da vuku bulan hâdiseler ele alınmıştır. el-Antâkî'nin ifâdesine göre; 359 yılının Şâban ayında [(Haziran-Temmuz 970)] [Fâtımîler Mısır'ı ele geçirdikten sonra] Tapar el-İhşîdî, Aşağı Mısır topraklarına gidip bir bölük adamı bir araya getirerek beklenmedik bir şekilde Feramâ'yi işgal etti; daha sonra Sahrecet'e geldi ve burada Cevher es-Sıkıllî onu yenilgiye uğrattı. Bunun üzerine kendisi Bizans'a sığınmak üzere kaçarak denize açıldı. Sûr şehrine geldiği zaman İbn Ebân kendisini yakalayıp Şâm'daki İbn Fellâh'a götürdü ve o da Mısır'daki Cevher'e Tapar'ı teslim etti. Mısır'da sekiz ay kalan Tapar el-İhşîdî hapiste öldü.[32] Denizlerin kaçış yolu olarak kullanıldığının bir göstergesi de iç savaşlarda gemilerden istifâde edilmesidir.

Karmatîler[33] ile Fâtımîler arasındaki gizli düşmanlık Fâtımîlerin Mısır'ı zaptetmeleriyle (358/968-969) açık bir mücâdeleye dönüşmüştür. el-Antâkî, Fâtımîlerin Mısır'a intikalinden sonra Karmatîlerle yaşanan mücâdelelere de temas etmiştir: *"362 [(972-973)] senesinde Mağrib'den Mısır'a Emîrü'l-Mü'minîn Ebû Temîm Mead'a [Muiz-Lîdinillâh] Ramazan ayının bitimine altı gün kala Salı günü*[34] *geldi. Yanında diğer oğlunu, arkadaşlarını ve yakın adamlarını da getirmişti. Mısır'a geldiği zaman Kahire'de Cevher'in yaptırdığı Bostan denen bir mekânda konakladı. [Bu sırada] Karmatîlerden Hasan b. Ahmed savaş bölgesine geldi. Abdullah b. Muiz-Lîdinillâh*[35] *ile Cevher el-Kâtib onun karşısına çıktı. Bu kişi yenildiğinde berâberindeki İhşîdîler ve Deylemlilerden 1.000 kişi öldürülüp 1.000'e yakını da esir edildi. Müflih el-Mencâhî tutsak olarak ele geçirilenler arasındaydı. Bu esirler Mısır'daki çarşıda develer üzerinde teşhir edildiler. [Daha sonrasında] savaş gemileri Şam'a doğru harekete geçmişti."*[36] Fâtımî kumandanı Cevher es-Sıkıllî'nin karşı saldırılarına rağmen Suriye'deki üstünlük Karmatîlerde kaldı. Azîz-Billâh[37] halife olduktan sonra bizzat çıktığı seferde Karmatî ordusunu yendi ve onları Remle'ye çekilmeye mecbur etti.[38]

364 [(974-975)] yılı olayları içinde [I.] Ioannes'in [Çimiskes] [(969-976)][39] Suriye'ye düzenlediği seferden[40] bahseden yazar, imparatorun sâhil boyunca devam edip Beyrut'u zaptettiğini, daha sonrasında Trablus'a yönelmesine rağmen oradan bir şey elde edemediğini kaydeder ve [Suriye'nin kuzeybatısında, Akdeniz kıyısındaki] Banyas, [Suriye'de Lazkiye'nin güneydoğusunda küçük bir liman şehri] Cebele, Berzuveyh/Berzûye ve [Lazkiye Limanı'nı

32 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 144.

33 Aşırı Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup bu zümre için bkz. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, XXIV, (2001), s. 510-514.

34 Hicrî 24 Ramazan 362 tarihi milâdî olarak 28 Haziran 973 tarihine ve Cumartesi gününe tekabül etmektedir.

35 Fâtımî Halifesi Muiz-Lîdinillâh'ın 974 yılında vefât eden büyük oğlu. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Azîz-Billâh", *DİA*, IV, (1991), s. 346.

36 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 457-458.

37 365-386 (975-996) yılları arasında hüküm süren beşinci Fâtımî Halifesi için bkz. Özaydın, "Azîz-Billâh", *DİA*, IV, s. 346.

38 Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, XXIV, s. 512.

39 Demirkent,"Bizans", *DİA*, VI, s. 243.

40 Gerçekleştirelen bu sefer hakkında bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 113-114, dipnot 30; Paul E. Walker, "The "Crusade" of John Tzimisces in the light of New Arabic Evidence", *Byzantion*, C. XLVII, 1977, s. 279-327.

karadan gelecek tehlikelerden muhâfaza eden] Sahyûn'un imparatorluk tarafından ele geçirildiğini zikreder.[41] Açık bir şekilde görülmektedir ki, Bizans İmparatoru, Fâtımîlerin Karmatîler ile meşgul olmasından istifâde ederek bu seferi düzenlemiştir. Gerçekleştirilen bu harekât ile birçok kıyı kentini ele geçirmeye kısa süreli de olsa muvaffak olmuştur.

Bizans İmparatoru II. Basileios (976-1025)[42] hâkimiyetinin ilk yıllarında, iktidar kavgasına girişen askerî asâlet sınıfının temsilcileri Bardas Skleros ve Bardas Phokas ile mücâdele etmek zorunda kaldı.[43] el-Antâkî yaşanan bu mücâdelelerde göreceli olarak denizle ilgili bâzı hususlarda da bilgi vermektedir.

367 [(977-978)] senesinde İmparator [II.] Basileios, [Bardas] Skleros isyan ettiği zaman Antakya'nın patriği Tadoros'u Konstantiniye'ye dâvet etmiş ve ona bir şelendî[44] göndermişti. Patrik hasta olmasına rağmen yola çıkmış, ancak Tarsûs'a ulaştığında ölmüştü.[45] el-Antâkî'nin taşımacılıkta kullanılan bu geminin ismini bilmesi, yazması ve istihdam amacını zikretmesi oldukça dikkate değerdir. Şelendî türündeki gemiler aynı zamanda İslâm donanması tarafından da kullanılmıştır.

Yazar, 376 (986-987) yılı olaylarını aktarırken Bizans'ın yaşadığı iç mücâdeleleri ele almaya devam eder ve şu mâlûmatı verir: *"Durum vahim bir hâl almıştı ve hazînenin kasaları boştu. Bu acil durum karşısında İmparator [II.] Basileios düşmanı olan Rus Kralı'ndan yardım istemek zorundaydı. Rus Kral yardım talebini kabul etti. Ardından bir akrabalık tesis edildi ve Rus Kralı, bütün halkıyla birlikte kendisinin de vaftiz olması koşuluyla [II.] Basileios'un kız kardeşiyle evlendi. O dönemde büyük Rus halkının hiçbir yasası ve dinî inancı yoktu. Sonrasında imparator ona [Ortodoksluk'ta patrikten sonra gelen, bir bölgenin Ortodokslarının dînî ve sosyal işlerini yürütmekle görevli Hıristiyan din adamı] metropolitleri ve piskoposları göndererek kralı ve ülkesindeki bütün halkı vaftiz ettirdi; sonrasında Rusların ülkesinde birçok kilise inşâ ettiren kız kardeşini ona gönderdi. Evlilik meselesini aralarında çözdükten sonra, Rus birlikleri geldiler ve [II.] Basileios'un yanındaki Bizans birlikleriyle birleştikten sonra hep birlikte [Bardas] Phokas'a karadan ve denizden saldırmak üzere Chrysopolis'e [Khrysopolis = Üsküdar] doğru ilerlediler. Bu birlikler Phokas'ı yendiler; [II.] Basileios da kıyı şeridini ele geçirip Phokas'ın emrinde bulunan bütün gemilere el koydu. Phokas'ın birlikleri, Doğu ülkesini ele geçirdikten sonra Konstantinopolis civarına geldiklerinde İmparator [II.] Basileios da, Magistros Taron'u deniz yoluyla Trabzon'a yollamış burada çok sayıda savaşçıyı bir araya getirmiş ve buradan da Fırat kıyılarına yönelmişti. Phokas'a gelince,*

41 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 161-162.
42 Demirkent, "Bizans", *DİA*, VI, s. 243.
43 Demirkent, a. g. m., *DİA*, VI, s. 236.
44 Büyük hacimdeki bu gemiler erzak ve eşyaların taşınmasında kullanılırdı. Bu tarz gemilerin üst kısmı düz olurdu ve askerler üstte düşmanlarla mücâdele ederlerdi. Kürekçiler ise geminin alt kısmında bulunurdu. Bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 216.
45 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 168-169.

oğlu Nikephoros'u, Magistros'a karşı yardım dilemek için Gürcistan Kralı David'in[46] *yanına gönderdi."*[47] İmparatorluk merkezinin iç mücâdelelerde donanma faâliyetlerine yer verdiği ve Konstantinopolis ile diğer kentleri muhâfaza etmek için denizlerden, nehirlerden açık bir şekilde istifâde ettiği görülmektedir.

Fâtımî denizciliğine ve gemi teknolojisine dâir el-Antâkî 386 (996-997) yılı olayları içinde değerli bilgiler sunmaktadır: *"[II.] Basileios'un Şâm'dan çıkmasından sonra [Fâtımîlerin beşinci halifesi] Azîz-Billâh Mısır'a bağlı Muna Câfer'e*[48] *gitti. Buradan Bizans'a karşı çıkarma yapma niyetindeydi ve bu yüzden İsa ibn Nastûrus'a bir donanma inşâ etmesi emrini verdi. İbn Nastûrus civar bölgelerden ahşap topladı ve Mısır'da donanma inşaatına başladı. Yapılan donanmayı silâh ve ekipman yönünden de donattı. 386 senesinin Rebîülâhir ayının 17'sinde [(9 Mayıs 996)] filo sefere çıkacağı zaman bölgede bir yangın meydana geldi ve hazırlanan bu donanmanın 16 gemisi yandı. Halk bu gemilerin yakılmasından Bizanslı tüccarları sorumlu tuttuğu için söz konusu kişilere saldırdı ve 160 kişiyi öldürüp konakladıkları yerdeki mallarını da yağmaladı. Bunun hâricinde bir de kilise talan edilip aynı kilisedeki altın ve gümüş kap kacak türü eşyalar da alındı. Daha sonra bir Nasturî Kilisesi de yağmalanmaya başladı. İbn Nastûrus bu yaşananlar esnasında Bizanslıları korumak için denize açıldı ve yağma faâliyetlerine katılanlara ele geçirdikleri şeyleri iâde etmeleri talep edildiğinde malların bir kısmı geri verildi. Hayatta kalan tüccarlar daha sonra çağrıldılar ve söyledikleri meblâğlar kendilerine ödendi. 63 yağmacı tutuklandıktan sonra Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh bunların üçte birinin serbest bırakılmasını, üçte birinin dövülmesini ve üçte birinin de öldürülmesini emretti."*[49] Hazırlanan filonun büyüklüğü dikkate alınırsa aslında Bizans'ın dindaşları vâsıtasıyla böyle bir yangına sebebiyet verdiği düşünülebilir. Nitekim Mısır'a hâkim olan Fâtımî Hilâfeti'nin Bizans İmparatorluğu'na karşı bir saldırı hazırlığı içinde olduğu halk tarafından bilindiğinden Hıristiyanlara hücum edilmiş olması mümkündür.

Daha sonra yaşanan gelişmeler hakkında da el-Antâkî mâlûmat vermektedir: *"İsa ibn Nastûrus yanan donanmanın yerine yeni bir donanma inşâ etmek için malzeme toplamaya başladı. 24 gemiden müteşekkil bir filo yapıldı ve akabinde Reşîk sevk ve idâresindeki askerler bu gemilere binerek Antartus'a gittiler. Donanma Antartus'a geldiğinde Mengütekin orayı kuşatmıştı. Fakat denizde büyük bir fırtına koparak donanmayı dağıttı, öyle ki gemilerin mürettebatı kıyıya çıktı. Bu sırada Bizans Dükü Antartus'a yaklaşmıştı ve Türk ordusu içinde Bizans birliklerinin gelmiş olduğu haberi yayıldığından Bencutekin*[50] *bütün ordusuyla birlikte kaçtı. Antartus kuşatması altında olanlar şehirden dışarı çıktılar, batmamış olan gemilere*

46 Mezkûr Gürcistan Kralı hakkında bkz. Hrand D. Andreasyan, *Gürcistan Tarihi (Eski Çağlardan 1212 Yılına Kadar)*, Notlar ve yayına hazırlayan Erdoğan Merçil, Ankara 2003, s. 242.

47 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 210.

48 Fustât'ın kuzeyinde birçok köyün ismi. Bkz. Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 233, dipnot 2.

49 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 233-234. Krş. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 117-118.

50 Diğer kaynaklarla mukayese edildiğinde bu isim Mengütekin/Mencutekin olarak da zikredilmektedir.

[Bizanslılar] el koydular ve mürettebatın büyük bir kısmını tutsak ettiler."[51] Yazar verdiği bilgilerle İslâm ve Hıristiyan donanmalarının mütemâdiyen karşılaşmalarına değinmiş ve yaşanan mücâdeleleri canlı bir şekilde tasvir etmiştir. Müellif, eserinin bundan sonraki kısmında da Bizans ve Fâtımîlerin denizlerde yaptıkları muhârebeleri aktarmaya devam etmektedir.

Azîz-Billâh'tan sonra Mısır'da Fâtımî Hilâfeti'nin başına Hâkim-Biemrillâh[52] (386-411/996-1021) geçti. el-Antâkî'nin takrîben 370 (980-981) yılından önce Kahire'de dünyaya geldiği düşünülürse Hâkim-Biemrillâh'ın (ve hatta selefi Azîz-Billâh'ın) yürüttüğü faâliyetleri iyi bir şekilde kaydettiğinin ifâde edilmesinde bir beis yoktur.

Nitekim 387 (997-998) senesi olayları için yazar şu bilgileri aktarmaktadır: *"[Lübnan'ın Akdeniz'in kıyısındaki] Sûr şehrinde Allâka isimli bir şahıs Hâkim-Biemrillâh'a isyan etti ve halifeye karşı galip geldi. Sonra kendi adına sikke bastırıp Bizans İmparatoru [II.] Basileios'tan yardım talep etti ve ona ülkeyi teslim etme garantisi verdi. Bunun üzerine Bizans İmparatoru ona denizden yardım gönderdi. İbn Hamdan ve Fâik el-Hâdim ile bir grup köle Mısır'dan Sûr'u kuşatmak için bir donanmayla yola çıktılar. Hâkim-Biemrillâh'ın orduları Muhammed İbnü's-Samsâm'ın birlikleriyle Dımaşk'a, buradan da Sûr'a hareket ettiler. 388 yılının Cemaziyelâhir'inde [(Mayıs-Haziran 998)] şehir kılıçla fethedildi ve Bizans donanmasından içinde 200 kişinin olduğu bir gemi ele geçirilip mürettebatın hepsi öldürüldü. Allâka isimli kişi ise tutsak olarak ele geçirildi. Şehir yağmalandı ve Allâka'yla bağlantısı olan bir grup öldürüldü; diğerleri ise esir alınarak Mısır'a götürüldü. Şâban ayında [(Temmuz-Ağustos 998)] Mısır'a varıldı. Allâka, halkın önünde teşhir edilip çarmıha gerildi ve diğer esirler de aynı âkıbete uğradılar."*[53]

Sûr şehrinde yaşanan gelişmeler de yazar tarafından çok canlı bir şekilde aktarılmaktadır. el-Antâkî eserinde Bizans İmparatorluğu ile Fâtımîler arasında farklı bir sâhil şehrinde gerçekleşen başka bir mücâdele hakkında da yine orijinal bilgiler vermektedir.

389 (998-999) yılı hâdiseleri içinde zikredilen mevzû bu defa kıyı kenti Trablus ile ilgilidir. Verilen mâlûmata göre; İmparator [II.] Basileios sâhil yoluna hareket edip Arka ve şehirdeki kaleyi yaktı. Daha sonra Zilhicce ayının bitimine altı gün kala [(23 Zilhicce 389 = 5 Aralık 999)] Salı günü Trablus'a geldi. Askerler Perşembe günü kaleye doğru hareket ettiler, orada bir hendek kazıp kaleye giden su kanalını kestiler. Daha sonra içinde azıkların ve ulûfelerin olduğu iki şelendî geldiğinde askerler bu gemilerden istifâde ettiler. Akabinde buradan Beyrut ile Cübeyl'e bir birlik gönderildi ve oradaki insanlar tutsak edildiler. Bu iki şelendî ise esirlerle beraber kendi ülkesine [Bizans'a] geri gönderildi. Daha sonra bunlarla Trablus'taki kalede bulunan ahâli arasında hem karadan hem denizden bir muhârebe başladı. 390 yılının Muharrem

51 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 234-235. Bu konuda kaynakların farklı anlatımları için bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 118-119.

52 Mezkûr Fâtımî Halifesi hakkında bkz. Mustafa Öz, "Hâkim-Biemrillâh", *DİA*, XV, (1997), s. 199-201.

53 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 240-241. Krş. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 119; Ebru Altan, "Sûr", *DİA*, XXXVII, (2009), s. 536.

ayının başında Salı günü [(7 Muharrem 390 = 19 Aralık 999)][54] iki taraf arasındaki savaş kızıştı. Basileios'un kendi adamlarından birçoğu öldürüldü veyahut yaralandı. Daha sonra Muharrem ayının bitmesine beş gün kala Cumartesi günü [(25 Muharrem 390 = 6 Ocak 1000)] o, Lazkiye yoluyla Antakya'ya geri döndü. Böylece imparatorun bu Müslüman beldelerde kaldığı süre iki aydan bir gün eksikti.[55]

el-Antâkî, Trablus kuşatmasında sâdece iki şelendî gemisinin kıyı kentine geldiğinden ve erzak getirdiğinden bahsetmekle birlikte yaşanan mücâdeleler genellikle karada olmuştur. Yazar, Fâtımîlerin yalnızca Yakın Doğu sâhillerindeki deniz mücâdeleleri hakkında değil aynı zamanda Afrika'daki mücbir sebeplerle gerçekleşen deniz trafiği hususunda da bilgi vermektedir.

Müellif, 395 (1004-1005) senesi hâdiseleri içinde şu bilgileri aktarmaktadır: *"Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, [isyankâr] el-Velîd b. Hişâm ile karşılaşmak için Uzun Yınal isimli bir Türk genciyle Mısır'da büyük bir ordu hazırladı. Daha sonra ordu [Libya'daki] Berka'ya*[56] *yaklaşıncaya kadar ilerlerdi. İki taraf Berka'ya bağlı Uyûnü'n-Nazar isimli bir yerde karşılaştı ve 395 yılının Zilkade ayında [(Ağustos-Eylül 1005)] üç gün boyunca çarpıştılar. Yınal'ın ordusundaki birçok kişi öldürüldü ve kendisi de esir alınarak katledildi. Bu haberler Berka ahâlisine ulaştığında kuşatmaya karşılık veremeyecek durumda olduklarından firar ettiler ve vâlinin gemisi de kaçtı; kimileri Mısır'a yöneldi, kimileri de deniz yoluyla Batı Trablus'a gittiler. [Ebû Rikve] el-Velîd b. Hişâm da 3 Zilhicce 395 tarihinde Çarşamba*[57] *günü Berka'ya girdi."*[58]

411 yılının Şevval ayında [(Ocak-Şubat 1021)] Muhammed b. Huleyd en-Nehrânî[59] Behra Dağı'nda bulunan [Trablus'un kuzeyindeki] el-Havâbî[60] isimli kaleyi ve sonrasında [Hıms] sâhilinde bulunan Merakıyye şehrini İmparator [II.] Basileios'a teslim etti. Bu kale harap hâlde olduğundan imparator kendisine iyi davranıp lütuflarda bulundu.[61] Yine II. Basileios'un denizlerdeki faâliyetlerine temas eden müellif, imparatorun 413 [(1022-1023)] senesinde Trabzon'a gittiğini ve buradan [Gürcistan'ın kuzeybatısında, Karadeniz'in doğusundaki] Abhazya'ya gitmek üzere bir donanma hazırladığını nakletmektedir.[62] Bizans İmparatoru'nun denizlerde hâkimiyete önem verdiğine dâir yazar etkin bir şekilde nakillerde bulunmaktadır. Belki de bu durum el-Antâkî'nin Hıristiyan olmasıyla ilgilidir.

---

54 İlgili yılın Muharrem ayındaki ilk Salı günü tarih olarak esas alınmıştır.

55 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 245-246. Krş. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 120.

56 Libya'da Cebeliahdar Dağlarından Akdeniz'e doğru dik yamaçlarla inen Berka kenti bir yarımada şeklinde eski bir şehirdir. Bu kent hakkında bkz. Mustafa L. Bilge, "Berka", *DİA*, V, (1992), s. 504-505.

57 3 Zilhicce 395 hicrî tarihi 10 Eylül 1005 tarihi ve Pazartesi gününe tekabül etmektedir.

58 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 261-262.

59 İsmin okunuşu hakkındaki farklı rivâyetler hakkında bkz.: Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 352, dipnot 4-5.

60 Suriye sâhilindeki Antartus'a 15 mil mesâfede bir kale. Bkz. D. S. Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fi'l-al-Ta'rikh*, Aldershot: Ashgate, Burlington 2009, I, 132 dipnot 12. İsmin okunuşu hakkındaki farklı rivâyetler hakkında bkz.: Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 352, dipnot 6.

61 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 352.

62 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 382.

b) el-Antâkî'nin Eserinde Nil Nehri

Nil Nehri hakkında zikredilen bilgiler genellikle ya nehrin kuruyup taşması ya da çağdaşı olduğu zimmîlere karşı aşırı sert davranışları sebebiyle de Hıristiyan tarihçileri tarafından aklî melekeleri bozuk ve zâlim bir hükümdar olarak tavsif edilen Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh devrinde nehirde vuku bulan durumlarla ilgilidir. Diğer yandan Nil Nehri'nde peydâ olan menfî hâdiselerin Mısır'daki yaşamı nasıl etkilediğine dâir verdiği bilgiler Ortaçağ zaman aralığında da suyun yaşam için nasıl mühim bir kuvvet olduğuna ve yokluğunda ortaya çıkan salgınlara işâret etmektedir.

[Mısır'daki Türk-İslâm Devleti İhşîdîlerin meşhur idârecisi Ebü'l-Misk] Kafûr el-İhşîdî[63] [muhtemelen Girit Adası'nın kaybedilmesinden ötürü] Bizans'a karşı savaş hazırlıklarını başlatmak üzere tersâneye[64] gitti. Burada büyük bir savaş gemisi hazırlandı. Bunun yanı sıra kıyıda demirlemiş bir gemi daha bulunmaktaydı. İnsanlar bu gemiye doluşmuş ve bu büyük savaş gemisinin denize [? = Nil'e Ortaçağ kaynaklarında deniz dendiği bilinmekle berâber kesin bir yorumda bulunmak mümkün görünmemektedir.] indirilmesini seyrediyorlardı. Ancak içinde bulundukları gemi kıyıdan koparak yan yatmış ve gemideki insanlar boğularak ölmüştü. Yaklaşık 500 kişi bu kaza sırasında helâk oldu. 349 yılının Safer ayının bitmesine dokuz gün kala [(20 Safer 349 = 21 Nisan 960)] bu hâdise gerçekleşmiştir.[65] Gemi her ne kadar kıyıdan kopması sebebiyle batsa dahi geminin 500 kişiyi aldığının ifâde edilmesi büyüklüğüne önemli bir referanstır.

357-358 (967-969) seneleri arasında İhşîdîler döneminde yaşanan olayların sebebi olarak Nil Nehri'ndeki suyun azlığına işâret eden müellif şunları kaydetmektedir: *"Mısır'da fiyatlarda bazı sıkıntılar oldu. Bakliyatın fiyatı arttı ve bununla birlikte veba salgını meydana geldi. 357'de (ve 358) veba salgını zirveye ulaştı ve öyle ki insanları gömmeye bile vakit yoktu; yıkanmadan, kefenlenmeden, namazları kılınmadan bir mezara birçok kişi gömülüyordu. 361'e [(971-972)] kadar bu durum aynı şekilde devam etti ve daha sonra fiyatlar normal seviyeye düşmeye başladı. Yaşananların sebebi de 352 [(963-964)] yılından 357'ye [(967-968)] kadar Nil Nehri'nin suyunun azlığı idi."*[66] Müellif, Ortaçağ'da birçok kere farklı coğrafyalarda yaşanan vebaların tesirine benzer durumları anlatan ibâreler kullanmakta ve bir anlamda Mısır'daki Nil'in hayâtî önemine, nehir suyunun azalması yüzünden salgınların yaşandığına dikkat çekmektedir.

Fâtımîlerin Mısır'ı 358'de (968-969) ele geçirdiğinde Nil'de yaşananlar hakkında da kısa bir mâlûmat sunan yazar şunları zikretmektedir: *"Nahrîr eş-Şuveyzân Cevher'in askerlerinin*

---

63 357 (968) yılında vefat eden Kâfûr el-İhşîdî hakkında bkz. Ahmet Ağırakça, "Kâfûr, Ebü'l-Misk", *DİA*, Zeyl II, (2019), s. 1-2.

64 İhşîdîler devrinde tersâne Cezîretürravza'da idi. Fakat el-Antâkî'nin verdiği bilgiden hâdisenin tam olarak nerede ya da hangi bölgede yaşanmış olduğu anlaşılamamaktadır.

65 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 93.

66 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 122.

Fustat'a geçmesini engellemek için Cîze'ye giderek aşârileri[67] *Münye eş-Şelkân'a*[68] *gönderdi.''*[69] Nil Nehri'nde İhşîdîler ve hatta öncesinde Mısır'da tesis edilen ilk Türk-İslâm devleti Tolunoğulları (254-292/868-905) tarafından istihdam edilen aşârîler hilâfet merkezinin Mısır'a intikalinden sonra özellikle Fâtımî Halifeleri ile devlet erkânı tarafından kullanılmıştır.

Fâtımîler devrinde 372 (982-983) senesi olaylarını aktarırken yine nehrin kurumasıyla birlikte fiyatların artmasının yanı sıra vebanın ortaya çıktığına değinen yazar birçok kişinin helâk olduğunu kaydeder.[70]

Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim-Biemrillâh devrinde yaşanan çok meşhur bir isyanı da kaleme alan el-Antâkî 396 (1005-1006) senesi hâdiselerini te'lif ederken şunları aktarmaktadır: *''Ebû Rikve İskenderiye'ye geldi ve burada şiddetli bir çatışma yaşandı. Buna rağmen o, bir şey elde edemedi. Daha sonra Ebû Rikve'nin orduları Feyyûm'a gelip burayı ele geçirip yağmaladılar. Buranın yöneticisi Ali b. Felâh askerlerini Cîze'ye gönderince, durumdan haberdar olan Ebû Rikve Araplardan oluşan bir birliği Cîze'ye gönderdi ve Ebû Rikve'nin ordusu Ali b. Felâh'ın ordusuna bir anda hücum etti. [Nihâyetinde] Ali b. Felâh'ın ordusundan büyük sayıda bir grup Nil Nehri'nde boğuldu ve Ebû Rikve'nin adamları Ali b. Felâh'ın ordusundaki tüm teçhîzatı ele geçirip Feyyûm'a geri döndüler.''*[71]

Yürürlüğe koyduğu tuhaf icrâatlarıyla meşhur Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfeti devrinde 397 [(1006-1007)] yılında yaşanan olayları anlatan müellif, şarap yapımında kullanılan kuru üzüm, bal gibi ürünlerden bir kısmının yakıldığını bir kısmının da Nil Nehri'ne atıldığını ve bu şekilde şaraba dâir eski yasakların tekrar geri geldiğini zikretmektedir.[72] Aynı yıl içinde Nil'in suları 14 kol ve 16 parmağa kadar düştüğünden Mısır'da buğday ve diğer bakliyat fiyatlarının arttığına değinen yazar, bu duruma bağlı olarak insanların beslenemediklerini ve salgın hastalıkların ortaya çıktığını belirtmektedir.[73]

Bir sonraki sene de, yâni 398 [(1007-1008)] yılında Nil Nehri'nin suları oldukça azaldığından Tinnis'ten ve Mahalle'den kayıklar dahi hareket edemez hâle geldiler. Hayvanların geçebileceği sığlığa kadar ulaştı ve bu yüzden nehirdeki suyun kokusu değişmeye başladı. Nitekim insanlar içecekleri suyu Cîze Denizi'nden temin etmeye başladılar.[74] Aynı yılda Nil Nehri'nde yaşananları aktarmaya devam eden müellif şunları zikretmektedir: *''Nil'in suyu duracak seviyeye gelince*

67 Fâtımîlerden önce bu gemi türü Mısır'da hüküm süren Türk-İslâm devletleri Tolunoğulları (254-292/868-905) ve İhşîdîler (323-358/935-969) zamanında da kullanılan bir gemiydi. Fâtımîler döneminde ise bilhassa halifeler ve yüksek mevki sâhibi görevliler tarafından bu gemiler istihdam edilmekteydi. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 116, dipnot 40. Ayrıca bkz. Murat Öztürk, "'Ushārī Vessels and Their Use by the Fāṭimids on the Nile", *Graeco-Arabica XIII*, Güz, Atina 2020, s. 121-136.

68 Bkz. Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 131, dipnot 6: (Mısır'da) Kalyûb şehir merkezinde bulunan bir köy.

69 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 131.

70 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 201.

71 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 264-266.

72 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 268-270.

73 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 275.

74 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 277.

ihtiyaca cevap veremez oldu ve fiyatlar arttı. İnsanlar köpek ve leş yemeye başladılar. Veba salgını arttı ve bu durum 399 [(1008-1009)] yılının sonuna kadar devam etti.”[75]

400 (1009-1010) senesinde Nil Nehri'nde yaşanan ve Hıristiyanların düzenlediği dînî bir ritüelden bahseden müellif şu bilgileri nakletmektedir: *“Kiliseden çıkıp ilâhîler eşliğinde Nil Nehri'nin kıyısına geldiler. Burada ibâdetlerini yaptılar ve başlarındaki bir psikopos Arapça dînî bir sohbet yaptı. Hem sultana hem de onun adamlarına duâ ettiler. Daha sonra da kendi kiliselerine geri dönüp orada ibâdetlerini tamamladılar.”*[76] Bu durum Nil'in böyle dînî ritüeller için toplanma yeri olduğuna işâret etmekle birlikte yazar tarafından dînî farklılıklara rağmen devlet idârecilerine duâ edilmesi geleneğine referans verilmektedir.

Nil Nehri'nde gerçekleştirilen gemi batırılması hâdisesi de yazar tarafından temas edilen ilginç bir noktadır. 401 [(1010-1011)] yılında Trabluş-Şam'dan hem kuru hem de yaş meyvelerle diğer bâzı yiyecekleri taşıyan Hamaîm[77] [(حمامة çoğulu= حمائم)] türünde gemiler geldi. Bunların Nil'de Maks[78] denen yerde batırılması ve içindeki denizcilerin öldürülmesi emredilmiştir.[79] Tabii böylesine bir hâdise yine Hâkim-Biemrillâh döneminde gerçekleşmişti. Bu tavır halifenin koyduğu şarap yasağıyla ilgili olsa gerektir.

402 [(1011-1012)] senesinde ise yine Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh gerek şarkıcıların gerekse de eğlence mekânlarının sâhiplerinin sürülmesini emrettiğinde ilgili kişiler toplanıp kendisinden af dilediler. İçki yapılmasına engel olmak amacıyla alkol satan kişilerin kuru üzüm ve ballarına el konulmasına rağmen daha sonra yine içki yapıldığı haberi alınınca yaklaşık 5.000 kantar üzüm yakıldı. Bal da Nil Nehri'ne döküldü ve bunların [bu maddelerin] bir daha getirilmesi yasaklandı. Daha sonra insanların gizlice üzüm getirtip sıktıkları anlaşılınca mezkûr ürün bu defa Nil'e atılmış, hem satışı hem de yenmesi yasaklanmıştı.[80] Açık bir şekilde görülmektedir ki, Fâtımî Halifesi tarafından Nil Nehri âdeta bir ardiye yeri olarak kullanılmakta ve hoşnut olmadığı her şey nehrin derinliklerine atılmaktaydı!

404 [(1013-1014)] yılında Fâtımî Halifesi hem gözde kadınlarından hem de kendi çocuklarının annelerinden bir grubu sarayından çıkarttı. Bunların bâzılarını boğdurtarak kendileri için hazırlanmış sandıklara koydu ve bu sandukalara ağırlık vermesi için taşlar da yerleştirildi, daha sonra bu kasaları çivilerle kapattırıp Nil Nehri'ne atılmasını emretti.[81] Hâkim-Biemrillâh'ın acımasızlığının yanı sıra gelgitli ruh hâli ve deliliğin en açık örneklerinden biri de kadınların sandıklar içinde nehre atılması emridir.

75 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 278.

76 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 282. Hıristiyanların kendilerine mahsus başka bir mukaddes gecenin sabahında Nil Nehri'ne daldıklarına dâir bkz. aynı mlf., *Târîhu'l-Antâkî*, s. 282.

77 Hemâme güvercin anlamına gelmektedir. Yelkenli, kürekli ve seri bir gemi türüdür. Bkz. Derviş Nüheylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, İskenderiye 1974, s. 41; Hans Kindermann, *“Schiff”im Arabichen*, Arapça trc. Necm Abdullah Mustafa, Ebûzabî 2002, s. 86-87.

78 Muiz-Lîdinillah zamanında Nil kıyısındaki Maks'ta bir tersâne ve hiçbir limanda görülmeyecek büyüklükte 600 savaş gemisi inşâ ettirilmişti. Bkz. Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, s. 222.

79 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 290.

80 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 293.

81 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 304.

Hâkim-Biemrillâh, Ebü'l-Kasım Abdürrahîm b. İlyâs b. Ahmed b. el-Mehdî-Billâh'ı[82] 404 yılının Rebîülevvel ayında [(Eylül-Ekim 1013)] velîaht tâyin etti. Herkesten bîat aldı ve kendisi adına sikke bastırıldı. Hilâfetin gemileri, örtüleri yanında süslemek için kullanılan mücevherleri ve şemsiye hâriç diğer âlet, edevat kendisine getirildi. Sonrasında ise gemilerin bu örtüler ve eşyalarla süslenmesine izin verildi. Velîaht tezyin edilmiş gemilere binerken, Fâtımî Halifesi eşeğe bindi.[83] Her ne kadar en büyük oğlu yerine amcasının oğlunu velîaht ilân etmiş olsa da, tahta çıkacak halef için Nil Nehri'nde gemilerin hazırlandığı ve velîahdın da kendisi adına gönderilen gemilere binerek seyahat ettiği görülmektedir.

408 [(1017-1018)] senesinde ise sıkça temas ettiği nehirdeki suyun azlığının aksine Nil'in suyunun arttığına ve bu yüzden birçok insanın boğulduğuna değinen yazar, neredeyse Kahire'nin içine girmiş olan suların bir oluk vâsıtasıyla dışarı atıldığını ve bunun yapılmaması hâlinde birçok malın zarar göreceğini zikretmektedir.[84]

Kahire'de dünyaya gelmiş olan müellif, enteresan bir şekilde başkentte Nil Nehri kenarında su seviyesini tespit etmek için inşâ edilmiş ve içinde ölçüm düzeneği bulunan Mikyâsü'n-Nîl'den (Nilometre)[85] hiç bahsetmemektedir.

Sonuç

el-Antâkî'nin verdiği bilgilerden bâzı tahlillerde bulunmak mümkün görünmektedir. Fâtımîlerin en güçlü olduğu dönemde Mısır coğrafyasında doğmuş ve 1014 yılına kadar Mısır'da ikamet etmiş biri olarak Akdeniz, Kızıldeniz, Hazar Denizi ve Nil Nehri hakkında müellifin sunduğu kayıtlar ehemmiyet kesbetmektedir.

Yazarın, devrin görgü tanığı olduğu düşünüldüğünde deniz gücüne önem veren Şiî Fâtımîler ile denizlerde bilhassa karşı karşıya kaldığı Bizans İmparatorluğu'nun bahrî kuvvetlerinin mücâdelelerinin bilinmesi, mukayesesi ve değerlendirilmesi bağlamında aktardığı bilgiler önemlidir. Bununla birlikte el-Antâkî, Fâtımîlerden önce Mısır'da hüküm süren Türk-İslâm devleti İhşîdîler dönemindeki Bizans-İhşîdî rekabetinin deniz boyutuna da yer yer değinmektedir.

Nil Nehri'nde yaşananlara dâir de bilgi sunan müellif, bilhassa câniliği ile bilinen Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh devrinde nehirdeki gerek suyun azlığı gerek de çokluğu sebebiyle yaşanan kıtlıklar, seller ve Nil'de vuku bulan hâdiseler vasıtasıyla Mısır'daki içtimâî hayat hakkında da mâlûmat vermektedir.

Ortaçağ'daki deniz muhârebeleri ve denizcilik hususunda her zaman yeterli ve zengin verilere ulaşmak zor olmakla birlikte el-Antâkî'nin kronoloji esaslı, çoğu zaman tarihleri diğer kaynaklarla uyuşan orijinal nakil ve rivâyetleri, mevcut bilgilerin mukayese edilmesine

82 Hâkim-Biemrillah'ın amcasının oğlu. Velîahd tâyininde de Fâtımî Halifesi mevcut kaidelere muhâlif bir tutum sergilemiştir.

83 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 306.

84 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, s. 341.

85 Nilometre hakkında bkz. Murat Öztürk, "Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin *Kitâb el-İfâde ve'l-İʿtibâr* İsimli Eserinde Gemiler, Nil Nehri ve Nilometre Hakkında Verdiği Bilgilere Dair", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, Bahar 2020, s. 134-137; Mahmut Kaya, "Mikyâsü'n-Nîl", *DİA*, XXX, (2005), s. 52-53.

ya da var olan başka târihî mâlûmat izâfeler yapılmasına olanak sağlamaktadır. Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki, gemiler ve gemicilik faâliyetleri hakkındaki kısa ama öz ifâdeleri de devrin denizcilik teknolojisini anlamak açısından fikir vermektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abduh Kâsım, Kâsım. "Mansûr el-Fâtımî", *DİA*. XXVIII, (2003), s. 8-9.

Ağırakça, Ahmet. "Kâfûr, Ebü'l-Misk", *DİA*. Zeyl II, (2019), s. 1-2.

Altan, Ebru. "Ortaçağ'da Antakya (968-1098)", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2008.

Altan, Ebru. "Sûr", *DİA*. XXXVII, (2009), s. 535-537.

Andreasyan, H. D. *Gürcistan Tarihi (Eski Çağlardan 1212 Yılına Kadar)*, Notlar ve yayına hazırlayan Erdoğan Merçil, Ankara 2003.

Aslan, Burak. *Girit İslâm Emîrliği (827-961)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2017.

Bilge, Mustafa L. "Berka", *DİA*. V, (1992), s. 504-505.

Bilgili, Ali Sinan. "Tarsus", *DİA*. XL, (2011), s. 111-114.

Canard, Marius. "al-Antāḳī", *EI²*. I, (1986), s. 516.

Carta, G. B. *Dizionario Geografico Universale*. Napoli 1843.

Christides, Vassilios. *The Conquest of Crete by the Arabs (CA. 824) A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*. Atina 1984.

Çubukçu, Asri. "Muiz-Lîdinillâh", *DİA*. XXXI, (2006), s. 96-98.

Demirkent, Işın. "Bizans", *DİA*. VI, (1992), s. 230-244.

Hizmetli, Sabri. "Karmatîler", *DİA*. XXIV, (2001), s. 510-514.

Kavas, Ahmet. "Mehdiye", *DİA*. XXVIII, (2003), s. 387-389.

Kaya, Mahmut. "Mikyâsü'n-Nîl", *DİA*. XXX, (2005), s. 52-53.

Kindermann, Hans. *"Schiff" im Arabichen*. Arapça trc. Necm Abdullah Mustafa. Ebûzabî 2002.

Nüheylî, Derviş. *es-Süfünü'l-İslâmiyye 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. İskenderiye 1974.

Öz, Mustafa. "Hâkim-Biemrillâh", *DİA*. XV, (1997), s. 199-201.

Özaydın, Abdülkerim. "Azîz-Billâh", *DİA*. IV, (1991), s. 346.

Özaydın, Abdülkerim. "Tartûs", *DİA*. XL, (2011), s. 116-118.

Öztürk, Murat. *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul 2012.

Öztürk, Murat. "Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin *Kitâb el-İfâde ve'l-İʿtibâr* İsimli Eserinde Gemiler, Nil Nehri ve Nilometre Hakkında Verdiği Bilgilere Dair", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*. sayı: 12, Bahar 2020, s. 117-142.

Öztürk, Murat. "ʿUshārī Vessels and Their Use by the Fāṭimids on the Nile", *Graeco-Arabica XIII*. Güz, Atina 2020, s. 121-136.

Richards, D. S. *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fi'l-al-Ta'rikh*. Aldershot: Ashgate, Burlington 2009, I.

Seyyid, Eymen Fuâd. "Nil", *DİA*. XXXIII, (2007), s. 122-123.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR 1998.

Şeşen, Ramazan. "Antâkî, Yahyâ Saîd", *DİA*. III, (1991), s. 228.

Şeşen, Ramazan. "Cevher es-Sıkıllî", *DİA*. VII, (1993), s. 456-457.

Tuncel, Metin. "Akdeniz", *DİA*. II, (1989), s. 229-231.

Walker, Paul E. "The "Crusade" of John Tzimisces in the light of New Arabic Evidence", *Byzantion*. C. XLVII, 1977, s. 279-327.

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî. *Târîhu'l-Antâkî*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Trablus 1990.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 203-222
DOI: 10.26650/jos.2021.955728
Araştırma Makalesi / *Research Article*

Musul Atabeglerinin Meşhur Devlet Adamı: Cemâleddin el-İsfahânî (ö. 559/1164)*

A Famous Statesman of the Atabegs of Al-Mawṣıl: Djāmal Al-Dīn Al-Iṣfahānī (D. 559/1164)

Pınar KAYA TAN[1]

* Bu çalışma 28-29 Mayıs 2021 tarihleri arasında Nusaybin'de düzenlenen Uluslararası Nusaybin Sempozyumu'nda sunulan bildiri metninin yeni verilerle genişletilmesi suretiyle hazırlanmıştır.

[1]Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye

ORCID: P.K.T. 0000-0002-7025-399X

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Pınar KAYA TAN (Dr. Öğr. Üyesi),
Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye
E-posta: pinarkaya@klu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 22.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 03.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 29.07.2021
Kabul/Accepted: 03.08.2021

Atıf/Citation: Kaya Tan, Pinar. "Musul Atabeglerinin Meşhur Devlet Adamı: Cemâleddin El-İsfahânî (Ö. 559/1164)". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 203-222.
https://doi.org/10.26650/jos.955728

ÖZ

Atabeg İmâdeddin Zengî'nin (521-541/1127-1146) Musul'a vâli olarak tâyin edilmesinden îtibâren I. Seyfeddin Gazi (541-544/1146-1149) ve Mevdûd b. İmâdeddin Zengî (544-565/1149-1170) dönemlerinde de Musul Atabeglerine (521-631/1127-1233) hizmet eden, vezîrlik makamına yükselerek devleti idâre eden devrin etkin ve mühim şahsiyetlerinden biri Cemâleddin el-İsfahânî'dir. Dirâyetli, başarılı üstün yöneticilik vasıflarıyla kuruluş sürecinden îtibâren Musul Atabegliği'ne önemli hizmetlerde bulunmuş, kendisine İmâdeddin Zengî tarafından Nusaybin ve ardından da Rahbe'nin idâresi verilmiştir. Atabeg İmâdeddin Zengî'nin vefatından sonra yaşanan iç karışıklıkların büyümesini önlemeyi başarmış; sonraki dönemlerde ise iç meselelerle olduğu kadar çevre hükümdarlarla yaşanan siyasî hadiselerde de arabuluculuk yaparak bölgede sükûneti sağlamaya gayret gösteren bir vezîr olmuştur. Bağdat'tan İsfahân'a kadar muhtelif memleketlerdeki hükümdar, melik, devlet görevlileri, âlim ve ediplerin saygısını kazanmış, teveccühlerine mazhar olmuştur. Daha çocukluğundan başlayarak usûl, erkân terbiyesi alan ve eğitimine büyük ihtimam gösterilen Cemâleddin el-İsfahânî, bilhassa güzel ahlâkı ve yapmış olduğu hayırseverlikleri ile "*el-Cevâd*" (cömert) namıyla tanınır olmuştur. Musul, Sincar başta olmak üzere Nusaybin'den Haremeyn'e kadar pek çok şehirde tesis ettiği hayır kurumları, yapmış olduğu bağışları, iyilikleriyle halkın sevgisini ve duâsını eksik etmediği yöneticilerden biri olarak görev yapmıştır. Bu araştırmada mezkûr devlet adamının yaşadığı devirdeki siyasî rolü gözler önüne serilecek, ayrıca çeşitli merkezlerdeki yardım faâliyetleri, inşâ ettirmiş olduğu hanlar, ribâtlar, hastaneler gibi içtimaî kurumlar Ortaçağ tarihî kaynaklarının verdiği bilgiler ışığında ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Cemâleddin el-İsfahânî, Musul Atabegleri, İmâdeddin Zengî, I. Seyfeddin Gazi, Musul

ABSTRACT

Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī, served the Atabegs of al-Mawṣil during the reigns of both Sayf al-Dīn Ghāzī I (541_544/1146_1149) and Mawdūd b. ʿImad al-Dīn Zangī (544_565/1149_1170). After the appointment of Atabeg ʿImad al-Dīn Zangī (521_541/1127_1146) as the governor of al-Mawṣil, Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī rose to the position of vizier. He is among the prominent and important personalities of the era. Relying on his astute, strong, superior administrative

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

skills, Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī offered his services to the Atabeg of al-Mawṣil from the start and was granted the rule of Naṣībīn and later Raḥba by ʿImad al-Dīn Zangī. Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī, managed to prevent internal struggles after the death of Atabeg ʿImad al-Dīn Zangī. As a vizier he struggled to ensure peace in the region by acting as a negotiator in political incidents with neighboring rulers as well as by containing internal unrest. Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī earned the respect of many rulers, maliks, statesmen, intellectuals, and scholars of states from Baghdād to Iṣfahān. Trained in manners and customs from a young age and being thoroughly educated, Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī came to be known as"*al-Djawād*"(the noble), renowned especially for his morality and charity. He was a leader who was bestowed with the affection and prayers of the public with the charities he founded in many cities from al-Mawṣil to Sindjār and Naṣībīn to al-Ḥaramayn, as well as hefty donations and benevolence. This study will reveal the political role of this venerable statesman in his era and discuss his donations and the social institutions he constructed, such as caravanserais, ribats and hospitals, in various centers in light of the historic sources of the Middle Ages.
Keywords: Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī, Atabegs of al-Mawṣil, ʿImad al-Dīn Zangī, Sayf al-Dīn Ghāzī I, al-Mawṣil

EXTENDED ABSTRACT

Djāmal al-Dīn Muḥammad al-Iṣfahānī was the most prominent statesman who served the Atabegs of al-Mawṣil (Zangids) during the reigns of Atabeg ʻImad al-Dīn Zangī, Sayf al-Dīn Ghāzī I, and Mawdūd b. ʻImad al-Dīn Zangī. He attempted to ensure the survival of the Atabegs of al-Mawṣil and is regarded more for his charitable acts than his political success. This study determines the political actions and charitable works of the most famous vizier of the Atabegs of al-Mawṣil.

Raised in a family that served at various levels in the service of the Seljuq ṣultans, Iṣfahānī quickly drew attention with his state training. He managed to enter the court entourage of Atabeg ʻImad al-Dīn Zangī and became one of the favorite amīrs of the Atabeg thanks to his administrative skills. He was appointed the mayor of Naṣībīn and Raḥba and then was responsible for the dīwan of Zangī. When Atabeg was martyred, Djāmal al-Dīn Muḥammad al-Iṣfahānī made outstanding efforts to ensure that his son, Sayf al-Dīn Ghāzī I ruled over al-Mawṣil. However, Sayf al-Dīn Ghāzī I did not last long as the Atabeg of al-Mawṣil, and when he suddenly fell ill, vizier Djāmal al-Dīn had also been influential in replacing him with his brother Mawdūd b. ʻImad al-Dīn Zangī. Vizier Djāmal al-Dīn Muḥammad al-Iṣfahānī has also played a role in establishing peace in international relations with his political influence and authority. He did not hesitate to send his envoys to the Georgian King to receive the prisoners after the Muslim forces gathered in eastern Anatolia had been heavily defeated in their battles with Georgians. He made an effort to establish good relations with neighboring states and the Abbāsid Caliphate.

The most important aspect of Djāmal al-Dīn Iṣfahānī has been his philanthropy, generous grants to those in need, charity, and benevolence even in geographic locations far from al-Mawṣil. He even donated the clothing he wore during a famine. People from all walks of life whom, he helped attended the funeral of Djāmal al-Dīn Muḥammad al-Iṣfahānī, protector of the weak, orphans, and homeless. He had always shown respect to the scientists, devotees, ṣūfīs

and poets of the era, who wrote eulogies for the vizier on his death. He built ribats in cities such as al-Mawṣil, Naṣībīn and Sindjār and established a school for orphans and homeless children. He built bridges over the Tigris and founded a hospital in Naṣībīn, covering the costs of medicine and doctors. Providing great charity to the residents of Makkah and Medina, the vizier sent aid to meet the needs of the poor in these cities annually, established water sources for Arafah, repaired mosques, and ended raids by enclosing Medina within city walls.

The rapid rise of Djāmal al-Dīn al-Iṣfahānī under Atabegs and his becoming the vizier had caused discontent among other statesmen. Using his means abundantly for the benefit of the people must have caused a reaction because the vizier who had played a significant role in the history of the Atabegs was dismissed and arrested through the efforts of his opposition. He died in 559 (1164) in the castle where he was held prisoner. His body was buried in al-Mawṣil, but it was first taken to al-Ḥaramayn with a convoy according to his will, and funeral prayers and commemoration ceremonies were held at every location on the road for the vizier.

Giriş

Musul Atabeglerinin (Zengîler) önemli devlet adamlarından Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin Nusaybin ve Rahbe'nin[1] idâreciliğiyle başlayan ve devrin kıymetli vezirlerinden olmasını sağlayan siyasî faâliyetleri, gerçekleştirmiş olduğu hayır ve hasenâtı ve kaynakların imkân verdiği ölçüde biyografisinin tespiti bu çalışmanın yazılış amacını oluşturmaktadır. Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin doğum tarihi ve etnik menşei hakkında kaynaklarda mâlûmata rastlamak mümkün olmamıştır. Bununla birlikte adındaki İsfahânî nisbesinden dolayı onun İranlı olduğu düşünülebilir.[2] Nitekim Selçuklular döneminde iyi tahsil görmüş kabiliyet sâhibi İranlılar devletin pek çok kademesinde görev yapmışlardı. Nitekim Vezir İsfahânî'nin âilesi de Büyük Selçukluların maiyetinde yer almıştı. Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin büyükbabası Ebû Mansûr Cevâd el-İsfahânî, pars yetiştiricisi (fehhâd)[3] olarak Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (465-485/1072-1092) hizmetinde bulunmuş;[4] babası Ali ise iyi bir eğitim almış, yüksek makamlara yükselmiş, ciddî meselelerde görüşlerine değer verilen devlet adamlarından biri olarak Vezir Şemsülmülk Osman b. Nizâmülmülk'ün (ö. 517/1123) hâcibi olarak görev yapmıştır.[5] Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî de âilesinin yanında oldukça iyi bir eğitim almış ve ihtimamla yetiştirilmişti. Meşhur edip ve tarihçi İmâdeddin el-İsfâhânî'nin (ö. 597/1201) amcası olup genç yaşına rağmen dönemin önde gelen kâtipleri arasında yer almış olan Azîzüddin Ebû Nasr Ahmed b. Hâmid'in dayılarından birinin oğlu ile Cemâleddin el-İsfahânî'nin kız kardeşi arasında evlilik bağı tesis edilmişti. Bu münâsebetle Azîzüddin Ebû Nasr Ahmed b. Hâmid, Cemâleddin'i himâyesine almış, onun ahlâk ve terbiyesiyle yakından ilgilenerek ilmî gelişiminde ve devlet mertebesinde yükselmesine vesile olmuştur.[6] Yaşanan olumlu gelişmelerin ve aldığı eğitimlerin etkisiyle üstün vasıflarıyla da dikkat çeken Cemâleddin çok geçmeden Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın (512-525/1118-1131) hizmetine girmiş; Dîvânü'l-arz'da görev yaparak sâhip olduğu hasletler ile dikkat çekmiştir.[7]

Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar, Halep Vâlisi Kasîmüddevle Aksungur'un (ö. 487/1094) oğlu olup ve İslâm dünyasının önemli kumandanlarının himâyesinde yetiştirilen İmâdeddin Zengî'yi Musul vâlisi ve ayrıca oğlu Melik Alparslan'a da atabeg olarak tâyin etmişti. İmâdeddin Zengî'nin Musul'a yerleşmesiyle beraber Musul Atabegliği'nin (Zengîler)

1 Fırat Nehri kıyısındaki şehir için bkz. G. Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, çev. Adnan Eskikurt ve Cengiz Tomar (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 148; E. Honigmann, "Rahbe", *İA*, IX, (İstanbul: MEB, 1964), 601-604.

2 Halil İbrahim Gök, "XII. Yüzyılda Musul'da Yaşamış Seçkin Bir Sima: "Vezir Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî", *Bilim Yolu, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (2003), 511-512.

3 Avlanmak için parslara öğreticilik yapanlara fehhâd denilmektedir. Bkz. M. Alî Ekber Dihhudâ, *Luğatnâme*, çev. M. Muîn ve Seyyid Ca῾fer Şehîdî (Tahran: Tahran Üniversitesi, 1998), XI: 17243.

4 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra*, çev. Kıvameddin Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 191; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), V: 143.

5 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 191.

6 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; Halil İbrahim Gök, *Musul Atabeyliği Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*, (Ankara: TTK, 2013), 119.

7 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 143.

temelleri atılmış oldu. İmâdeddin Zengî, Musul'da işleri yoluna koyduktan sonra kısa bir süre sonra bir kısmı Artuklu hâkimiyetindeki Cizre, Nusaybin, Sincâr, Habur, Harran ve Haleb'i de ele geçirdi.[8]

a) Siyasî Faâliyetleri

İmâdeddin Zengî'nin Musul ve çevresinde hâkimiyeti ele geçirmesiyle birlikte Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî de İmâdeddin Zengî'nin maiyetine dâhil olmuştur.[9] İmâdeddin Zengî, 517 (1123-1124) yılında ölen emîrlerden Gündoğdu'nun[10] hanımı ile Sultan Mahmûd'un da teşvikiyle evlenmiş[11] ve bu hatunun önceki evliliğinden olan ve Hasbek adlı oğluna Azîzüddin Ebû Nasr Ahmed b. Hâmid'in tavsiyeleriyle Cemâleddin el-İsfahânî'yi vezir olarak görevlendirmiştir.[12] İsfahânî, sözü, sohbeti güler yüzü, dürüstlüğü ile İmâdeddin Zengî'nin teveccühünü kazanmış; kısa zamanda onun yakın arkadaşları arasında yerini almıştı.[13] Musul Atabegi, Nusaybin'e vâli olarak tâyin ettiği Cemâleddin el-İsfahânî'ye bu makamında görevini lâyıkıyla yerine getirmesi sebebiyle Rahbe'nin idâresini de vererek yetkilerini artırmıştır.[14] Çok geçmeden İmâdeddin Zengî, Dîvân-ı İşrâf'ın[15] başına Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'yi getirerek sorumluluğunu daha da artırmıştır.[16] Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin bu kadar kısa sürede devlet idâreciliğinde yükselmesinde çocukluğundan îtibâren aldığı eğitimin, terbiyenin, âilesi ve yakınları tarafından özveriyle yetiştirilmesinin etkisi olduğu kadar İmâdeddin Zengî'nin maiyetine girmesinin de oldukça büyük payı bulunmaktadır. Atabegin kendisine güvenerek sorumluluk vermesi neticesinde başarı ve tâlih Cemâleddin'in yüzüne gülmüş; Nusaybin,

---

8 İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, nşr. ve çev. Ahmet Savran, *Meyyâfârikîn ve Âmid Târihi (Artuklular Kısmı)*, (Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi, 1992), 41-42; Süryânî Mihail, *Süryani Patrik Mihail'in Vakainamesi (1042-1195)*, çev. Hrant. D. Andreasyan (Ankara: TTK'da bulunan yayımlanmamış nüsha, 1944), II: 94-95; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, çev. Abdülkerim Özaydın, *İslâm Tarihi İbnü'l Esîr, el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), X: 508-509; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi (521-541/1127-1146),* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1978), 79; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 168; Gülay Öğün Bezer, "Zengî, İmâdüddin", *DİA*, XLIV, (İstanbul: TDV, 2013), 258-259.

9 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 143.

10 Irak Selçuklu Devleti atabeglerinden Gündoğdu hakkında bkz. Murat Öztürk, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 20-24.

11 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; Tülay Yürekli, "Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin Şahsî Hayatı", *Nüsha* 28, (2009/I), 116-117.

12 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192.

13 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 143.

14 İbnü'l-Esîr, (*et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*, nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât (Kahire: Câmi'atü 'Ayn Şems, 1963), 118) bu tâyinlerin Cemâleddin'in kifâyeti ve namuslu bir devlet adamı olması sebebiyle gerçekleştiğini zikretmiştir. Krş. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 143; Cengiz Tomar, "İsfahânî, Cemâleddin", *DİA*, XXII, (İstanbul, TDV, 2000), 506-507.

15 Devletin malî ve idarî teşkilâtını, hazinesini, vergilerin ve gelirlerin toplanmasını, harcamalar dâhil, en yüksek seviyede kontrol ve teftiş etmekle görevli dîvân hakkında bkz. Erdoğan Merçil, *Selçuklular Zamanında Dîvân Teşkilâtı (Merkez ve Eyalet Dîvânları)*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 76-79; Muharrem Kesik, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 63-64.

16 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 131; İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, s. 118; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 143.

Rahbe gibi şehirlerin idârecilikleri ileride alacağı daha büyük sorumluluklar için tecrübe edinmesini sağlamıştır. Nitekim vâlilik görevlerinin hemen akabinde kendisine tevdi edilen dîvân yöneticiliği onun gitgide yükselen doğru bir çizgide olduğunu kanıtlamaktadır. Bununla beraber görev yaptığı dönemde Nusaybin ve Rahbe'deki faâliyetleri hakkında kaynaklarda mâlûmata rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak muhakkak ki başarılı bir idârecilik sergilemesi İmâdeddin Zengî'nin onu Dîvân-ı İşrâf'tan sorumlu kılmasına sebep olmuştur.

Kaynaklarda kendisinden dâima cömertlik vasıflarıyla bahsedilen Cemâleddin el-İsfahânî'nin Musul Atabegi İmâdeddin döneminde sadece günlük yiyeceği ve içeceği kadar erzakı ile idâre ettiği, eline geçen her türlü malı ve parayı da Zengî'nin hazinesine teslim ettiği zikredilir. Bilhassa Dîvân-ı İşrâf'ın başına geçmesiyle birlikte Cemâleddin'in mülkü yavaş yavaş artmaya başlamış, yaşamı boyunca hayırseverliği ve cömertliğiyle anılacak devlet görevlilerinden olmuştu.[17] Yetkileri ve mesûliyetleri giderek artan Cemâleddin artık Musul'da İmâdeddin Zengî'den sonraki ikinci adam konumundaydı.[18]

539 (1144) yılında Urfa'yı fethi dolayısıyla Haçlılar üzerinde büyük korku salan İmâdeddin Zengî, Ca'ber Kalesi'nde şehit edildiğinde (541/1146) halkın ve askerlerin bir kısmı Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin de çadırına saldırarak servetini yağmalamaya ve hatta onu öldürmeye teşebbüs etmiştir. Kaynaklarda bu süreçte Cemâleddin'in dîvânın başında bulunduğu, bütün devlet işlerini yönettiği bilgisi geçmektedir.[19] Bu kıskanç düşüncelerle harekete geçenler ve atabegliği parçalamak isteyenler Cemâleddin'in yanında duran ve müdâfaasını üstlenen bazı emîrlerin gayretleriyle geri püskürtüldüler.[20] Cemâleddin'in nüfuzunun nasıl arttığını ve Musul Atabegliği içerisinde dostlarını kadar hasımlarının da bulunduğunu gösteren bu hâdiselere tanık olan İbnü'l-Ezrak (ö. 577/1181'den sonra) Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî ve diğer görevlilere karşı yapılan harekât esnâsında saldırganların, İmâdeddin Zengî'nin atabegliğini üstlendiği Irak Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmûd'u destekleyici tutumları üzerinde durmuştur.[21] Ancak Melik Alparslan muhtemelen tüm kontrolü eline geçireceğini

17 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 143.

18 Ali Sultan Abbâs, "Vezîru Atabeki Mevsıl Cemâleddin el-İsfahânî (521-559/1127-1163)," *Moss* 11 (2006), 36.

19 İbnü'l-Ezrak, (*Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 80-81; a. mlf., *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid*, İngilizceye kısmî çev. C. Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times the Early Artuqid State* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut 1990), 117) İmâdeddin Zengî'nin öldürülmesinden sonraki saldırıların yaşandığı esnâda Cemâleddin'in vezir olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Ezrak yine eserinde (*Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 81; *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (İngilizce kısmî çev. C. Hillenbrand), 118) İmâdeddin Zengî'nin İstifâ dîvânında *"Müstevfî"* olarak görev yapmış Cemâleddin'in, Atabeg'in oğlu Seyfeddin Gazi tarafından vezir tâyin edildiğini zikretmiştir. Yine aynı eserde (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 131, Atabeg Zengî devrinde Dîvân-ı İşrâf'ın başında müşrif olarak görev yaptığı da vurgulanmıştır. Bündârî (*Zübdetü'n-Nusra,* 192), vezir olduğunu belirtmiştir. Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 106; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V: 143-144.

20 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 80-81; *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (İngilizce kısmî çev. C. Hillenbrand), 117; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 144.

21 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 81; *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (İngilizce kısmî çev. C. Hillenbrand), 117; Öztürk, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*, 61.

plânlarken melikin İmâdeddin Zengî'nin oğullarının hâkimiyetini kabul edeceğinden şüphe duyan Cemâleddin, duruma müdâhale etmiştir. Diğer emîrlerle ve İmâdeddin Zengî'nin kumandanlarından Begteginliler de denilen Erbil Atabegliği'nin de kurucusu Zeyneddin Ali Küçük (ö. 562/1167) ile haberleşerek İmâdeddin Zengî'nin en büyük oğlu I. Seyfeddin Gazi'nin süratle Musul Atabegliği'nin başına getirilmesinin yerinde olacağına karar vermişlerdi.[22] Cemâleddin el-İsfahânî, Irak Selçuklu melikinin Musul Atabegliği'nin geleceği için tehlike arz ettiğini fark etmiş, süratle bu hususta tedbir almıştır. İmâdeddin Zengî, Irak Selçuklu Devleti Sultanı tarafından oğluna atabeg olarak tâyin edildiği hâlde Cemâleddin el-İsfahânî melikin otoriteyi tesis etmesine izin vermemiş, aksine Zengî hânedanının çıkarlarını ve kendi statüsünü korumaya gayret sarf etmiştir.

I. Seyfeddin Gazi ise o sırada Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd'un (529-547/1134-1152) kendisine iktâ ettiği Şehrizûr'da[23] bulunuyordu. Bu esnâda Cemâleddin, hâdiselerin başlangıcında aralarındaki uzlaşmazlıklar yüzünden kendisinden çekinerek saklanmış olsa da atabegliğin geleceği açısından işbirliği içerisinde olmayı uygun gördüğü Emîr-i hâcib Selâhaddin Muhammed el-Yağısıyanî ile uzlaşma yoluna girdi. İki devlet adamı birbirlerine yemin ettiler ve aralarındaki husumetleri unutarak müttefik olmaya karar verdiler.[24] Irak Selçuklu melikini ise içki ve eğlence meclisleriyle oyalamanın yolunu bularak hep birlikte Rakka'ya geçme hususunda meliki iknâ ettiler. Ayrıca Ali Küçük'e de haber gönderip Şehrizûr'da bulunan emîrden süratle Musul'a gelmesini istediler. Cemâleddin öte taraftan diğer emîrlerden de I. Seyfeddin Gazi adına destek almayı ihmâl etmiyordu. Cemâleddin el-İsfahânî'nin propagandaları askerler üzerinde de etkili olmuş, melikin yanından ayrılarak Musul'a yürümüşler, I. Seyfeddin Gazi'nin tarafına geçmeye başlamışlardı.[25]

Melik Alparslan ve Cemâleddin el-İsfahânî Rakka'da birkaç gün kaldıktan sonra Mâkisin[26] ardından da Sincâr'a geçtiklerinde I. Seyfeddin Gazi ve beraberindeki devlet adamları, Melik Alparslan'dan çok daha önce Musul'a varmışlardı. Sincâr'a vardıkları zaman Cemâleddin, Sincâr dizdârına haber gönderip Melik Alparslan'ın Sincâr'a hâkim olmayı istemesi durumunda ona şöyle bir mesaj iletmesini istedi: *"Ben senin memlükünüm, fakat Musul'a tâbiyim. Sen ne zaman Musul'a hâkim olursan Sincâr'ı sana o vakit teslim ederim."* Bunun üzerine Melik Alparslan süratle Musul'a doğru gitmeye karar verdiyse de yanında az sayıda asker kaldığı için Cemâleddin'in tavsiyesiyle Musul yakınlarındaki Beled'e doğru yöneldiler. Cemâleddin, I. Seyfeddin Gazi'nin artık Musul'a gelmiş olduğunu öğrendi ve ona haber göndererek Melik Alparslan'ın yanında az sayıda asker bulunduğunu bildirdi. I. Seyfeddin Gazi hemen bir kısım

22 Öztürk*, Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*, 61; Gök, "Musul'da Yaşamış Seçkin Bir Sima," 514.

23 Kuzey Irak'taki tarihî bölge hakkında bkz. Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977/1397), III: 375-376; Ahmet Gündüz, "Şehrizor", *DİA*, XXXVIII, (İstanbul: TDV, 2010), 473-475.

24 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 84-85; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: 1953-1960), I: 107.

25 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I: 107-108.

26 Rahbe yakınlarında Habur Nehri'ne kıyısı olan yerleşim yeri hakkında bkz. Yâkūt, *Mu'cemü'l-büldân,* V: 43; Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri,* 139.

kuvvetlerini Melik Alparslan'ın üzerine gönderdi ve onu derdest ettirerek Musul Kalesi'nde hapsedilmesini sağladı. Nitekim I. Seyfeddin Gazi böylece ülkeye hâkim oldu. Emîrler ve devlet adamları nihâyet onu Musul Atabegliği'nin başına geçirmeyi başarmışlardı.[27] Cemâleddin el-İsfahânî'nin yoğun gayretleriyle Musul üzerindeki Selçuklu hânedanının gölgesi de ortadan kalkmış oldu.[28] Bununla beraber Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî, I. Seyfeddin Gazi'nin Musul'da atabeg olarak başa geçmesi hususunda Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd'a da ricâda bulunmuş ve sultandan İmâdeddin Zengî'nin vârisi olarak I. Seyfeddin Gazi'nin hâkimiyetini onaylamasını da istemişti. Sultana kıymetli hediyeler, hil'atlar gönderildi ve en nihâyetinde İmâdeddin Zengî'nin büyük oğlu I. Seyfeddin Gazi, Musul Atabegi olarak ilân edildi.[29]

İmâdeddin Zengî'nin oğullarından Nûreddin Mahmud b. Zengî (541-569/1146-1174) ise vefatı esnâsında babasının yanında bulunuyor iken bazı emîrlerle Halep'e gelerek şehre hâkim olmuş; burada kalmayı tercih etmiştir. Böylece İmâdeddin Zengî'nin devleti bir bakıma Musul ile Halep ve Dımaşk Atabegliği olarak ikiye bölünmüştür. I. Seyfeddin Gazi işleri idâre ve devletini muhâfaza etmek maksadıyla Selâhaddin el-Yağısıyanî'yi de kardeşinin yanına göndermiştir.[30]

Atabeg İmâdeddin Zengî'nin vefatı ve bu saldırı teşebbüslerini önlemesinin ardından Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin nüfuzunun daha da arttığı dikkat çekmektedir. Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki, I. Seyfeddin Gazi ülke yönetimini eline alınca Cemâleddin'i kendisine vezir olarak tâyin etti,[31] ordu komutanlığı ve nâiblik görevine getirilerek I. Seyfeddin Gazi'nin hizmetine giren Ali Küçük de vezirlik ve diğer devlet işlerinde Cemâleddin'e her dâim yardım sözü verdi. Böylece bu iki devlet adamı Musul Atabegliği'nin bütün işlerini beraberce iş birliği içerisinde yürütmeye başlamışlardı[32] Cemâleddin el-İsfahânî'nin I. Seyfeddin Gazi'nin Musul Atabegi olması hususunda gösterdiği siyasî faâliyetler ve aldığı tedbirler ile istikbalini de sağlamlaştırdığı görülmektedir. Nihâyetinde kendisine bu derece yardımlarda bulunan bir devlet görevlisini Musul Atabeginin muhakkak ki onurlandırmayı ihmâl etmemesi ve yüksek mevkilere gelmesine imkân sağlaması tabiidir.

544 (1149) yılında I. Seyfeddin Gazi bir süredir devam eden kulunç hastalığından dolayı vefat ettiğinde yerine Vezir Cemâleddin ve baş kumandan Zeyneddin Ali Küçük'ün gayretleriyle Musul'da ikamet eden kardeşi Kutbeddin Mevdûd getirildi ve bu olay neticesinde Cemâleddin bir

---

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 106; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Tog-Teginlilier),* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985), 133.

28 Gök, Musul'da Yaşamış Seçkin Bir Sima," 515.

29 İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK, 1999), II: 383; Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 133; Gök, *Musul Atabeyliği*, 60, 120.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 106; Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 133; Bahattin Kök, "Nûreddin Zengî, Mahmud", *DİA*, XXXIII, (İstanbul TDV, 2007), 259.

31 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 81; *a. g. e.*, (İngilizce kısmî çev. C. Hillenbrand), 118; İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 119; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 144.

32 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 192; Gök, *Musul Atabeyliği*, 120.

kez daha vezirliğe tâyin edildi.[33] Öte yandan emîrler Halep'te bulunan I. Seyfeddin Gazi'nin bir diğer kardeşi Nûreddin Mahmud'un nasıl bir tavır alacağı hususunda endişeliydiler. Kutbeddin Mevdûd'un görevlendirdiği bazı emîrler Nûreddin Mahmud'un muvâfakatini almak üzere Halep'e geldiler.[34] Nûreddin Mahmud b. Zengî ise Musul yönünde ilerlemeye başlamış, hatta bu sırada Sincâr'a hâkim olmuş; bütün kuvvetlerini kardeşine karşı mücâdele için hazırlamışken, Musul kuvvetleri de Sincâr'a doğru harekete geçmişti. Ancak Vezir Cemâleddin'in gayretleriyle meseleyi sulh yolu ile çözmeye karar vermişlerdir. Vezir Cemâleddin'in şâyet bir savaş çıkacak olursa Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd'un duruma müdâhale edebileceğini ve Müslümanlar adına Haçlılarla mücâdele eden Nûreddin ile muhârebe etmenin de doğru olmayacağını belirtmesi neticesinde Nûreddin Mahmud ile Kutbeddin Mevdûd arasında anlaşma hasıl oldu. Bu anlaşmayla Nûreddin Mahmud, Sincâr'ı kardeşine teslim etti; Urfa, Rahbe, Rakka, Hıms gibi Musul Atabegliği'ne âit şehirler de Kutbeddin Mevdûd tarafından kendisine verildi. Böylece Nûreddin Mahmud'un Suriye bölgesindeki topraklarda Kutbeddin Mevdûd'un da Sincâr'ı elinde tutarak Urfa hâriç el-Cezîre bölgesindeki topraklarda hüküm sürmesi kararlaştırılmış ve kardeşi ile olan anlaşmazlıkları çözen Nûreddin Mahmud da dikkatini daha güneye Dımaşk'a yöneltir olmuştu.[35] Görüldüğü üzere Cemâleddin İsfahânî'nin ustaca siyâseti, gayretleri ve barış tavsiyeleri, Zengîlerin birbirlerine karşı girişecekleri iç mücâdeleleri önlemiştir. Son derece akıllı bir şekilde hareket eden vezir, Zengî hânedanının Musul'da hükümranlığını sürdürebilmesi için birikimini bu uğurda sarf etmiştir. Kendi kişisel iktidarının devamı için de hânedanın Musul kolunun idâme etmesi gerektiğinin farkında olarak I. Seyfeddin Gazi'nin âni vefatının ardından Halep'te bulunan Nûreddin Mahmud Zengî yerine Musul'da bulunan Kutbeddin Mevdûd'u tercih etmiştir.[36]

Nûreddin Mahmud b. Zengî, Halep ve ardından da Dımaşk'ta hüküm sürerken 554 (1159) yılında şiddetli hastalanmış; hatta öldüğü yönünde söylentiler dahi yayılmaya başlamıştı. Adamlarına kendisinden sonra akıllı, îtikat sahibi, dindâr olması gibi iyi özelliklerini vurgulayarak Musul hâkimi Kutbeddin Mevdûd'a itaat etmelerini tembih etmiş ve durumunu anlatan mektubunu da kardeşi Mevdûd'a elçileri vasıtasıyla göndermişti. Elçiler mektuplarının cevaplarıyla geri döndüklerinde ise Nûreddin Mahmud Zengî yavaş yavaş iyileşmeye başlamıştı. Öte taraftan Musul Atabegi çoktan Dımaşk'a gitmek üzere ordusuyla birlikte yola çıkmış; kardeşinin sağlıklı olduğuna dâir haberler kendisine ulaşınca da durumu yerinde incelemesi için veziri Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'yi görevlendirerek kendisi de Musul'a geri dönmüştü. Vezir 8 Safer 554 tarihinde (1 Mart 1159) süslü elbiseler içinde Dımaşk'a ulaştığında

33 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımaşk*, nşr. H. F. Amedroz (Beyrut: Matbaatü'l-âbâi'l-Yesûiyyîn, 1908), 307; İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 89; *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn ,* (İngilizce kısmî çev. C. Hillenbrand), 130; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 126-127; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb,* I: 118-119; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 145; Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 147.

34 Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 147.

35 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 127, 128; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I: 120; Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 147; Gök, *Musul Atabeyliği*, 81-83; Bahattin Kök, "Mevdûd b. İmâdüddin Zengî", *DİA*, XXIX, (Ankara: TDV, 2004), 430.

36 Gök, Musul'da Yaşamış Seçkin Bir Sima," 515.

kalabalık topluluklar onu karşılamak üzere yola çıkmışlardı. Nûreddin Mahmud'un huzurunda hüsn-ü kâbul görmüş; beraber kararlar almışlardı. Hatta gelişmelerin akabinde Nûreddin Mahmud da aralarındaki dostluğun bir göstergesi olarak kardeşi ile görüşmeleri için yakın adamlarını Cemâleddin el-İsfahânî ile beraber göndermişti.[37]

Vezir Cemâleddin, Müslüman hâkimlerin birlikte ittifak ederek Gürcülerle yaşadıkları mücâdelelerde de diplomatik bir rol üstlenmiştir. Gürcü Kralı III. Giorgi (551-579/1156-1184), 556 (1161) yılında Selçuklu Devleti'ne bağlı Şeddâdîler'in[38] topraklarını yağmalamış ve sonrasında da Ahlat yakınlarındaki müstahkem Ani şehrini ele geçirmişti. Gürcüler Ani'yi kuvvet zoruyla almış, kenti yağmalayıp çok sayıda ganîmet ele geçirerek şehirde bulunan Ermeni ve Türklerden yaklaşık 1.000 kişiyi de katletmişlerdir.[39] Gürcülerin Ani'yi işgal etmesi İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. Ahlatşah II. Sökmen, Erzurum Emîri İzzeddin Saltuk, Erzen ve Bitlis Emîri Fahreddin Devletşah, Mardin ve Artuklu Emîri Necmeddin Alpı ve diğer bazı Türk emîrleri Gürcülere karşı bir sefere çıkmaya karar verdiler. Ancak mücâdeleler esnâsında pek çok Müslüman öldürüldüğü gibi binlercesi de esir düşmüş, ordunun bütün ağırlıklarına, sayısız ganîmet ve servete sâhip olan Gürcüler de şehirden ihtiyaçlarını temin ettikten sonra büyük bir sevinç içerisinde ülkelerine geri dönmüşlerdir.[40] Yaşanan ağır mağlûbiyet üzerine Vezir Cemâleddin devreye girmiş; Gürcü Kralı'na haber yollayarak alıkoyduğu kumandanların serbest bırakılması hususunda ricâlarda bulunmak için elçi göndermiştir. Vezirin teşebbüsleri neticesinde Gürcü Kralı esirlerin büyük çoğunluğunu herhangi bir bedel talep etmeden serbest bırakmıştır.[41] Bu hâdise Cemâleddin el-İsfahânî'nin yalnızca Musul Atabegliği'nin içişlerinde kuvvetli rol oynamadığını; devletler arası siyâsette de nüfuz sâhibi bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Vezir Cemâleddin'in İsfahân'daki Şafiîlerin reisliğini yapan ve ilmî faâliyetlerde bulunan Hucendî Âilesi'yle de yakînen temasları da olmuştur. Irak Selçuklu Devleti atabeglerinden Boz-aba (ö. 542/1147-1148)[42] Sultan Mes'ûd'a karşı isyan etmiş; hatta aynı zamanda damadı da olan Melik Muhammed b. Mahmûd'u (547-554/1153-1159) tahta çıkarma teşebbüsünde bulunmuştu. Bu esnâda devlet ricâlinin bir kısmı Boz-aba'yı bir kısmı ise Sultan Mes'ûd'u desteklemekteydi. Bu mücâdeleler sırasında payitahta doğru ilerlemek isteyen Boz-aba yanındaki

37 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımaşk,* 356.

38 Şeddâdîler hakkında bilgi için bkz. Ahmed Kesrevî, *Şehriyârân-ı Gumnâm*, (Tahran: Müessese-i İntişârât-i Nigâh, 2535 şş), 255-316; Nevzat Keleş, *Şeddâdîler (951-1199) Ortaçağ'da Bir Kürt Hanedanı*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016); Gülay Öğün Bezer, "Şeddâdîler", *DİA*, XXXVIII, (İstanbul: TDV, 2010), 409-411.

39 Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK, 2000), 331; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 228; Keleş, *Şeddâdîler,* 292.

40 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımaşk,* 361; İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn,* (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 127; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 228; İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi,* II: 399; M. F. Brosset, *Gürcistan Tarihi (Eski çağlardan 1212 yılına kadar),* çev. Hrant D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil (Ankara: TTK, 2003), 343-349.

41 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımaşk,* 361; İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 127-128; İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi,* II: 399; Gök, *Musul Atabeyliği*, 123.

42 Atabegin siyasî faâliyetleri hakkında bkz. Öztürk, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri,* 91-100.

birlikler ile İsfahân'a gitmiş orada bulunan Şafiîlerin reisi Sadreddîn Ebû Bekir Muhammed el-Hucendî (ö. 552/1157-1158) şehrin kapılarını açtırmış, halkı onunla birleşmeye teşvik etmiştir.[43] Yaşanan gelişmelerin akabinde Boz-aba Sultan Mes'ûd tarafından mağlûp edilerek öldürülse de Irak Selçuklu hükümdarı, Boz-aba'ya meyl edenleri cezalandırmaya devam etmiş; İsfahân'a da askerlerini göndermişti. İşte bu sırada Hucendîlerin medreseleri yağmalanmış onlar da çâreyi İsfahân'dan ayrılmakta bulmuşlardır. Nitekim Sadreddîn Muhammed ve kardeşi Cemâleddin Mahmûd Musul'a gittiklerinde Vezir Cemâleddin el-İsfahânî tarafından izzet-i ikramla karşılanmışlardır. Vezir, Hucendîlere büyük hürmet göstermiştir. Cemâleddin Mahmûd kısa süre sonra Musul'dan ayrılarak hacca gitmiş, Sadreddîn Muhammed ise bir süre Cemâleddin'in yanında kaldıktan sonra vezirin cömertliğini gösteren çokça hediyeyle birlikte İsfahân'a geri dönmüştür. Hatta bu durumu şu beyiti ile tavsif etmiştir: *"Kapına yalnız geldim, senin nimetlerin sâyesinde kafile olarak geri döndüm."*[44] Vezirin yardımları ve yapmış olduğu iyilikleri Hucendîler tarafından unutulmamış; âile ile akraba olan Muhammed el-Kassâm tarafından Cemâleddin el-İsfahânî istikbalde tutuklandığında bunun haysiyetsiz devlet adamlarının işi olduğu belirten uzunca bir mektup yazılmış ve İsfahân'da her zaman pek çok dostu bulunduğuna dâir de vezire güvence verilmiştir.[45]

Vezir Cemâleddin'in başarıları atabeglik nezdindeki önemi rakiplerinin harekete geçmesine ve onu gözden düşürmek istemelerine sebep olmuştur. Çok geçmeden aleyhine yapılan faâliyetler de netice vermeye başlamıştır. Bu kişiler Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin devlet malını kendi şahsî menfaati adına alarak har vurup harman savurduğunu söylüyorlardı.[46] Bu durum vezirin Musul'dan çok uzakta olan bölgelerde bile yapmış olduğu hayırlar, sadakalar, îmar ve onarım faâliyetlerine yapılan ciddî harcamaların devlet ricâlinin tepkisini çektiğini, bu masraflara harcanan meblağların kaynağı hakkında rahatsızlık duyduklarını göstermektedir. Atabeg Kutbeddin Mevdûd'u da te'sirleri altına alarak Musul Atabegi'ni veziri aleyhine etkilemeyi başardılar. Kutbeddin Mevdûd, Vezir Cemâleddin'in iktâsını çok fazla bularak ve elde ettiği üstünlükten bıkarak onu nâib ve ordu komutanı Zeyneddin Ali Küçük vasıtasıyla

---

43 Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukıyye*, çev. Necati Lugal (Ankara: TTK, 1943), 83; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 199; Öztürk, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri,* 98.

44 Bündârî, (*Zübdetü'n-Nusra,* 201-202) Hucendî kardeşlerin sultan tarafından da affedildiklerini, kendilerine hil'âtlar gönderildiğini, İsfahân reisliğinin Sadreddîn Muhammed el-Hucendî'ye yeniden iâde edildiğini zikreder. Ayrıca bkz. David D. Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers A History of Isfahān in the Saljūq Period*, (London-New York: Routledge, 2010), 244-245.

45 Guédy, *Iranian Elites,* 245.

46 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, s. 119.

558 yılı Receb ayında (Haziran-Temmuz 1163) tutuklatarak Musul Kalesi'nde hapsettirdi.[47] Veziri tutuklayan devlet görevlisinin aralarında geçmişten gelen bir ittifaka rağmen bizzat Zeyneddin Ali Küçük olması da dikkati çekmektedir. Kutbeddin Mevdûd'un başarılı idâreciliğine rağmen vezirine karşı birazdan bahsedileceği üzere büyük paralar harcayarak farklı coğrafî bölgelerde çeşitli projeler gerçekleştirmesi ve keyfî davranışları sebebiyle artık sabrının tükendiği anlaşılmaktadır. Nitekim her dâim Zengî hânedanını koruyan vezirini Zeyneddin'in adamlarından gelen telkinlerin de etkisiyle tutuklatmıştır. 559 yılı Şâban (Haziran-Temmuz 1164) ya da Ramazan ayı (Ağustos 1164) içerisinde[48] Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî yaklaşık bir senedir tutuklu bulunduğu kalede vefat etmiştir.

İbnü'l-Esîr'in Cemâleddin el-İsfahânî'nin hapis sürecinde ona hizmet eden Ebü'l-Kâsım adlı bir sûfiden aktardığı mâlûmata göre; Cemâleddin hapishânede zâhîdâne bir hayat sürdürmüş ve *"Ben vezâret makâmından kabre gitmekten dâima korkardım!"* demiştir. Bir gün hastalanmış ve Ebü'l-Kâsım'dan eğer beyaz bir güvercin gelirse kendisine haber vermesini istemiştir. Ebü'l-Kâsım kendi kendine: *"Galiba bu adam aklını şaşırdı!"* diye düşünürken Cemâleddin ertesi gün yine o beyaz güvercini sormuş; bu esnâda Ebü'l-Kâsım'ın benzerini hiç görmediği beyaz bir güvercin yere düşmüştür. Hemen: *"Kuş geldi!"* diyerek haber verince vezir bu söze sevinmiş ve: *"Hak geldi!"* diyerek ölünceye kadar şehâdet getirmeye ve Allah Teâlâ'yı zikretmeye başlamış, çok geçmeden Cemâleddin ölünce bu güvercin de uçup gitmiştir.[49] Musul'da Fethü'l-Kerâmî (فتح الكرامي) adlı bir sûfînin mezarının yanı başına geçici olarak defnedilen Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin cenâze törenine fakirler, dullar, yetimlerden müteşekkil kalabalık bir topluluk katılmış, insanlar o güne kadar görülmemiş çığlıklarla feryat edip ağlayarak âdeta sesleriyle gökyüzünü inletmişlerdir.[50]

Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî rivâyete göre Nûreddin Mahmud b. Zengî'nin önemli kumandanlarından Esedüddîn Şîrkûh (ö. 564/1169) ile daha önceden vasiyeti hususunda anlaşmıştı. Buna göre hangisi daha önce vefat ederse sağ kalan vefat edenin naâşını Medine'ye

---

47 İbnü'l-Esîr, (*Atâbekiyye*, 119) hâdiselerden Zeyneddin Ali Küçük'ün maiyetindeki adamlarının sorumlu olduğunu, Cemâleddin el-İsfahânî'yi sevmediklerini, Ali Küçük'ün huzurunda veziri sıklıkla eleştirdiklerini ancak Ali Küçük'ün bu duruma izin vermeyip erkânını kötü sözlerden men ederek vezir ile aralarında bir ittifakın bulunduğunu zikretmiştir. Bu kişiler ısrarla Zeyneddin'in yükselişinin ancak Cemâleddin'in gözden düşürülmesine bağlı olacağını vurgulamaya devam etmişlerdir. Zeyneddin Ali Küçük ise vezirin tutuklanmasına onay verdiği ve bu hasetçilere inandığı için pişmanlık çekmiştir. İbnü'l-Ezrak (*Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 133) vezirin Zeyneddin Ali Küçük vasıtasıyla tutuklandığını kaydetmiştir. Krş. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 145, Gök, *Musul Atabeyliği*, 126.

48 İbnü'l-Ezrak (*Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), s. 133), 559 yılı Ramazan ayının son 10 gününe kadar (Ağustos 1164) hapiste kalıp ardından vefat ettiğini kaydeder. İbnü'l-Cevzî (*el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ ve Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992), XVIII: 161) 559 yılı Ramazan ayında (Ağustos 1164) vefat haberinin ulaştığını; İbnü'l-Esîr (*el-Kâmil*, XI: 249) 559 yılının Şâban ayında (Haziran-Temmuz 1164); İbn Hallikân (*Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 145), 559 yılı Ramazan ayının son on gününden birinde (Ağustos 1164) bazı kaynaklara göre de 559 yılı Şâban ayı içerisinde (Haziran-Temmuz 1164) vefat ettiğini ve Musul'da defnedildiğini zikreder.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 249; İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 127.

50 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), s. 133; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 250; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 145.

götürerek orada inşâ ettirdiği türbede defnedecekti. Cemâleddin bunu Ebü'l-Kâsım'a anlatarak şâyet ölürse Esedüddîn Şîrkûh'un yanına giderek bu durumu ona hatırlatmasını ve gerekli düzenlemeleri yapmasını istemişti. Ebü'l-Kâsım, Esedüddîn Şîrkûh ile görüşmüş; ondan mütevâzî bir şekilde sadece cenâzeyi ve kendisini taşıyacak develer vermesini istemişse de Cemâleddin gibi bir vezirin bu şekilde götürülmemesi gerektiğini belirten Şîrkûh, Cemâleddin'e vekâleten hac edecek ve tabutu önünde Kur'an okuyacak bir topluluğun da masraflarını karşılamış, yol boyunca sadakalar dağıtılması için de para vermişti.[51]

Hazırlıklar tamamlandıktan sonra naâşı Musul'daki kabrinden alınarak vasiyet ettiği üzere Tikrît, Bağdât, Hille üzerinden Mekke'ye nakledilmek üzere kafile eşliğinde yola çıkmıştır. Yol boyunca salâlar okunmuş, cenâze namazları kılınmıştır. Cemâleddin'in tabutu Kâbe etrafında tavaf ettirilmiş ardından cenâzesi Medine'ye getirilmiştir. Hz. Peygamber'in kabri de tavaf edildikten sonra Medine eşrafı tarafından omuzlarda taşınarak Medine'nin güney doğusundaki Cennetü'l-Bakī' Kabristanı ile Resûlullah'ın kabri arasında yer alan ve Mescid-i Nebevî'ye çok az bir mesâfede bulunan, evvelce kendisi için yaptırmış olduğu ribâtta defnedilmiştir.[52] Hayatta iken hac farîzasını yerine getirememiş olan Cemâleddin'e vefatında bir başkası için izin verilmeyecek şekilde merâsimler tertip edilmiş, Hz. Peygamber'in kabrine oldukça yakın bir yerde defnedilerek onurlandırılmıştır.[53]

Vezir Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin Celâleddin nâmıyla tanınan oğlu ise babası gibi Musul'un önde gelen devlet adamlarından biri olarak Kutbeddin Mevdûd'un oğlu II. Seyfeddin Gazi (565-576/1170-1180) döneminde vezirlik görevini üstlenmiş; ayrıca edip ve şâir olarak bir dîvan yazmış; hatta risâleleri İbnü'l-Esîr'in kardeşlerinden Mecdüddin (ö. 606/1210) tarafından bir araya getirilmiştir.[54]

b) Hayırseverlik Faâliyetleri ve Amme Hizmetleri

I. Seyfeddin Gazi'nin vezirliğini yaptığı dönemden îtibâren artık *"el-cevâd"* (cömert) olarak tanınan Cemâleddin el-İsfahânî, hayır işleri için muazzam harcamalar yapmaya ve âlimleri korumaya başlamıştır. Hatta henüz vezirlik görevi tevdî edilmeden önce de ilim erbâbına ehemmiyet vermiştir. İbnü'l-Esîr'in babası[55] Rakka'da henüz vezir olmadan önceki döneminde Cemâleddin'i yanında fıkıh âlimi bir zât ile konuşurken görmüştü. Âlim birkaç gün boyunca Cemâleddin ile sık sık görüşmüş, ardından bu ziyaretler kesilmişti. O zâtın gittiği kendisine söylendiğinde bu durum Cemâleddin'e çok zor gelmişti. Kısa süre sonra yeniden âlimi sormuş ve onun Mardin tarafında olduğunu öğrenince Cemâleddin o adama bir hil'ât

---

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 250; İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 127.

52 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn,* (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 133; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XVIII: 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 250; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 145.

53 İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2017), 86.

54 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 146; Gök, *Musul Atabeyliği,* 127.

55 İbnü'l-Esîr'in kayıtlarından babasının Musul Atabegi İmâdeddin Zengî döneminde Vezir Cemâleddin'in Cizre'deki nâibi, Kutbeddin Mevdûd döneminde de Dîvânü'l-harâc reisi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *DİA*, XXI, (İstanbul: TDV, 2000), 26.

ve bir miktar para göndermişti.[56]

Öyle ki, yapmış olduğu hayır işleri ve cömertliği neticesinde şâirler ve edipler uzak şehirlerden onun yanına gelmeye, beyitlerini sunmaya başlamışlardı. Devrin büyük şâirlerinden Haysa Beysa (ö. 574/1179) veziri dizeleriyle öven şâirler arasındadır.[57] Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî bilhassa Cuma günleri âlimlerle bir araya gelip fikir telakkîsinde bulunurdu. Şâirlerin ona beyitlerini sunmaları gibi diğer ilim adamları da eserlerinde veziri anmayı ihmâl etmezlerdi. İmâdeddin el-İsfâhânî, 542 senesi Zilkade ayında (Mart-Nisan 1148) Musul'u ziyaret ettiğinde iki defa Cuma Namazı esnâsında Cemâleddin'le berâber camide bulunmuş; burada hem fakihlerle mütâlaa imkânı bulmuş, hem de vezir için yazmış olduğu kasîdesini sunmuştur.[58] Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr Sağîr el-Kayserânî (ö. 548/1153) de Vezir Cemâleddin için kasîde yazan şâirlerdendir.[59] Bu âlimlerden Doğu Anadolu'da Ahlatşahların (494-604/1100-1208) da hizmetinde bulunmuş olan dönemin en önemli hekimlerinden Mühezzebüddîn b. Hübel, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 610/1213)[60] de vezir tarafından hürmet görmüş ve bu iyilikleri unutmayarak *et-tıb el-Cemâlî* adlı eseriyle Cemâleddin'i onurlandırmıştır.[61]

Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî, bilhassa Hicaz bölgesinde yapmış olduğu hayırseverlikleriyle nazar-ı dikkati celbetmektedir. Bunun yanı sıra pek çok şehirde de vezirin yardımseverliğinin izlerini görmek mümkündür. Bu hususta kaynakların verdiği mâlûmata da değinmek gerekmektedir. İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201) Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî'nin cömertlik vasıflarına dâir övgüler sıralamış, vezirin güzel ahlâklı, hayır sahibi, iyi huylu olduğunu mallarından her dâim ihtiyaç sâhiplerine bolca sadakalar verdiğini, bunların Bağdat halkına da ulaştığını belirtirken; fakihler, zâhitler ve mutasavvıfların da bu sadakalardan yararlandığını, kendisinden yardım isteyen hiç kimseyi hayal kırıklığına uğratmadığını, Harem'in kapılarını sağlamlaştırarak eşikler yaptırdığını, Arafat'a su kaynağı getirttiğini ve özellikle Mekke ve Medine'de yaptığı hayırların son derece önemli işler olduğunu zikretmiştir.[62]

Onun Mekke ve Medine'de yaptığı hayırları vezirler şöyle dursun büyük halifelerin dahi yapamadığını belirten İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Haremeyn'de Müslümanların umûmi menfaati için plânlanan mekânların yapımına 15 yıldan fazla vakit harcadığını vurgulamıştır. Buna göre su kuyuları yaptırmış, yağmur suyunun toplanması için yol kenarlarına arklar kazdırmış, Haremeyn'deki binaların onarılmasına çok miktarda para harcamış, vezirin en faydalı hizmeti de Arafat'a su getirmesi olmuştur. Ayrıca Medine'nin surlarını yaptırması yanında bütün Harem kapılarını yeniletmiş, kutsal Kâbe'nin kapısını yeniletip yaldızlı gümüşle kaplatmış, Kâbe'nin eşiğini de saf altınla kaplatarak eski kapısından kendisine bir tabut yaptırtmıştır. Ölünce naâşının

56 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 130.

57 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra,* 193; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 144.

58 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, 193.

59 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 144.

60 Hayatı hakkında bkz. İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi*, II: 494-495; İbn Ebû Useybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakāti'l-etıbbâ*, nşr. Nizâr Rıza (Beyrut: Dâru mektebetü'l-hayât, ts.), 407-409.

61 İbn Ebû Useybia, *Uyûnü'l-enbâ,* 409; Abbâs, "Vezîru Atabeki Mevsıl," 40.

62 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XVIII: 161.

ona konulmasını ve cenâzesine hac yaptırılmasını da vasiyet etmiştir.[63] İbnü'l-Esîr'de Mina yakınlarındaki Mescid-i Hayf'ı yenilettiğini ve bu uğurda büyük paralar harcadığını, ayrıca Kâbe'den ayrılmış olmakla beraber onun parçası olarak da kabul edilen Hicr'i[64] onardığını, bunları yaptırmak isteyince de Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh'a (530-555/1136-1160) kıymetli hediyeler göndererek bu konuda iznini talep ettiğini zikretmiştir.[65] Ayrıca Arafat'ta bulunan Mescid-i Nemire'yi ve insanların Arafat'a çıkarken kullandıkları basamakları tâmir ettiren yine Vezir Cemâleddin olmuştur.[66]

Yaptığı en faydalı işler arasında İbn Cübeyr'in de belirttiği gibi Medine şehrini surlarla çevrilmesi olduğunu vurgulayan İbnü'l-Esîr, daha önce kentin surlarla çevrili olmadığını ve bu sebeple Bedevîlerin yağmalamasına mâruz kaldığını, Medine halkının Bedevîlerden oldukça sıkıntı çektiklerini kaydetmiştir.[67] Müellif bizzat kendisi Medine'deki insanların Cuma namazının ardından Cemâleddin'e duâ ettiklerini görünce bunun sebebini kendilerine sormuş ve ona: *"Medine'de bulunan herkesin ona duâ etmesi lâzım. Çünkü biz çok sıkıntı ve zor hâlde idik, Bedevîlerden sıkıntı çekerdik. Bizde avret yerlerimizi örtecek, karnımızı doyuracak bir şey bırakmazlardı. Cemâleddin bu surları yaptırdı, bunun sayesinde bize karşı kötülük düşünenlerden korunuyoruz. Ona nasıl duâ etmeyelim ki!"* diyerek cevap vermişlerdi. Medine'deki hatip de hutbede şöyle duâ etmiştir: *"Allahım! Sen Nebî'nin haremini surlarla koruyan Muhammed b. Ali b. Ebû Mansûr'un harimini koru. Onun sadece bu iyiliği bile övülmek için yeterlidir. Onun sadakaları doğuyu ve batıyı kuşatır."*[68]

Cemâleddin el-İsfahânî, her yıl Mekke ve Medine'deki güçsüzlere, fakirlere, ihtiyaç sâhiplerine bu iki şehrin halkından Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Harâm'a kendilerini adayanlara bir yıl yetecek kadar para, yiyecek ve giyecek gönderirdi. Ayrıca Mekke ve Medine'ye gelip mücâvir olarak ikamet edenlere her sene ihtiyaç duydukları malzemelerin de tedarik edilmesini sağlar, zayıflardan ve yayalardan yolda kalanlar taşınırdı. Vezirin huzuruna sadece Musul ve civarından değil Bağdat ve İsfahân halkından dahi ileri gelenler, çocuklar, vezirler, kâtipler, makam sâhipleri ve eşraftan gruplar gelir o da câize verir, ihsanlarda bulunurdu.[69] Her gün

63 İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara,* 86; Krş. İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 132; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XVIII: 161; İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 144.

64 Semûd kavminin yaşadığı kabul edilen bölge ve burada yer alan şehir olan Hicr hakkında bkz. Fuat Günel, "Hicr", *DİA*, XVII, (İstanbul: TDV, 1998), 455-456.

65 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 250; a. mlf. *Atâbekiyye*, 128.

66 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 128; Dursun Ali Şeker, "Mescid-i Nemire", *DİA*, XXIX, (Ankara: TDV, 2004), 290-291.

67 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 128. Sıklıkla yağmalamalara uğrayan bölge ve hac yollarının sonraki dönemlerdeki durumu ve güvenliğini sağlama yönünde alınan tedbirler ile îmar faâliyetleri hakkında bkz. Tahir Sevinç, *Osmanlı Devleti İdaresinde Surre-i Hümâyun, Surre Akçesi, Kaynakları ve Haremeyn'e Ulaştırılması-XVII. ve XVIII. Yüzyıllar*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020), 206-214, 313-347.

68 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 128. Medine surları hakkında ayrıca bkz. Harry Munt, "The Construction of Medina's Earliest City Walls: Defence and Symbol", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 42, (2012), 233-244.

69 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 132; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* V: 144.

evinin kapısına çıkar, fakir fukaraya 100 dinar dağıtır, din âlimleri, sâlihler ve eşrafa tahsis ve taahhüt ettiği ödemeleri ise bu rakamın dışında tutardı.[70]

O, Irak'tan Dımaşk'a kadar bütün umûmi yolların bakımını yaptırmış, kuyular açtırmış, çöllerde menziller tespit ederek yolcuların sığınacağı barınaklar inşa ettirmiştir. Hanlar satın alarak kira veremeyen fukaranın, yolcuların konaklamasını sağlamış; bu hanları ve menzilleri çalıştıranlara aylık bağlamış ve bunların gelirini de vakfetmiştir.[71] İbnü'l-Esîr, Vezir Cemâleddin'in hayır işlerine dâir kıymetli misaller vermiştir. Babası tarafından İbnü'l-Esîr'e naklen anlatılanlara göre; *"Cemâleddin'e yemek getirildiğinde onun çoğu zaman bu yemekten ve tatlıdan birer parça alıp önündeki ekmeğin arasına koyduğunu görürdüm. Ben ve onu bu hâlde görenler onun bu ekmeği oğlu Ali'nin annesi olan cariyeye götürdüğünü zannederdik. Bir defasında vezir, Atabeg Kutbeddin ile beraber Cizre'ye geldi. Ben de Cizre'nin dîvânını idâre ediyordum. Cariyesini hamama girmesi için bizim evimize gönderdi, ben de vezir ile çadırda bulunduğum sırada yemek yedi. Her zaman yaptığı şeyleri burada da yaptı. Sonra halk dağıldı, ben de tam kalkmıştım ki, 'otur' diye seslendi ve içeride hiç kimse kalmayınca bana: 'Bu gün seni kendime tercih ettim; çünkü çadırda her zaman yaptığım şeyi yapmam mümkün değil. Bu ekmeği al ve bu mendilin içine koyup koltuğunun altında götür. Yolda bir fakir görür ve onun buna lâyık olduğuna inanırsan yanına otur ve bu yemeği ona yedir' dedi. Ben de vezirin dediklerini yaptım. Yanımda büyük bir kalabalık vardı, bunu yaparken beni görmesinler diye yolda onları dağıttım, gulâmlarımla kaldım Bir yerde çocukları ve hanımı yanında olan âmâ bir zat gördüm, çok fakir bir hâldeydiler. Merkebimden aşağı indim, yemeği çıkarıp onlara yedirdim. Adamdan da ertesi sabah erkenden târif ettiğim adrese, yani kendi evime, gelmesini istedim. Fakat ona kim olduğumu söylemedim; 'Ben sana Cemâleddin'in sadakalarından bir miktar alırım' dedim. Sonra ikindi vakti Cemâleddin'in yanına gittiğimde 'Sana dediğim hususu ne yaptın?' diye sordu ve ben de onun devletiyle ilgili olarak yapılan şeyleri anlatmaya başladım. Cemâleddin bana: 'Ben sana onları sormuyorum; sana verdiğim yemeği ne yaptığını soruyorum' deyince, ben de durumu anlattım. Çok sevindi ve 'Keşke o adama âilesiyle birlikte sana gelmelerini söyleseydin, onları, giydirir, bir kaç dinar verirdin, her ay için de maaş tahsis ederdin' dedi. Ben de öyle yaptığımı belirtince vezirin sevinci bir kat daha arttı."*[72]

İbn Hallikân (ö. 681/1282) da Musul'u son derece olumsuz etkileyen bir kıtlık sırasında Cemâleddin el-İsfahânî'nin öşür gelirlerini halkın sefâletini hafifletmek için harcadığını vurgulamıştır.[73] Musul'da yaşanan bu kıtlıkta Cemâleddin el-İsfahânî neredeyse tüm şahsî malını halka dağıtmıştı. Rivâyete göre; Musul'da yiyecek kıtlığı olup ve fiyatlar yükselince sâlih kişilerden Ömer isimli bir zâta Cemâleddin bir miktar mal getirmiş ve bu emtiayı hak sâhiplerine dağıtmasını istemişti. Mal bittiğinde ise kendisine haber gönderilmesini

70 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 251; a. mlf., *Atâbekiyye*, 129.
71 İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara,* 87.
72 *el-Kâmil*, XI, 251-252.
73 *Vefeyâtü'l-a'yân*, V: 144.

tembihlemişti. Bir süre sonra muhtaçlar fazla olduğundan dağıtılanlar tükenince durumu bildirmek üzere Cemâleddin'e bir elçi gönderildi. Cemâleddin, Şeyh Ömer'e yeniden mal gönderdi, onlar da tükendi. Sonra yeniden Cemâleddin'den dağıtılacak mallar istemek üzere bir adam gönderildi. Vezirin elinde o sırada gönderecek hiçbir şey bulunmuyordu. O da başındaki kavuğunu sırtındaki elbisesini çıkarıp onlara gönderdi ve elçiye dedi ki: "Şeyh'e söyleyin, benden istemekten vaz geçmesin." Elbiseler Şeyh Ömer'e ulaştığında, ağlamış ve elbiseleri satarak parasını ihtiyaç sâhiplerine dağıtmıştır.[74]

Cemâleddin, Gürcülerden geri alınmış olan Kars şehrine de 9.000 dinar göndererek yıkılmış olan kent surunu yaptırmış, Gürcü Kralı'na bir elçi gönderip Tiflis şehrindeki Müslüman hastalar ve güçsüzler yararına bir hastane yaptırmak istediğini bildirmiştir. Gürcü Kralı ise Cemâleddin'e: *"Ben kendi paramla yaptırırım"* şeklinde cevap vermiştir.[75]

Hicaz dışındaki şehirlerde de îmar faâliyetlerine çok önem verdiği görülen İsfahânî Cizre ve Fenek[76] arasındaki el-Yâryâr Köprüsü'ne çok büyük harcamalar yaparak dört gözünü en güzel şekilde inşâ ettirmiş, Musul önündeki Bâbü'l-Hasbe'de de bir köprü yaptırtmıştır.[77] Cizre civarında Dicle Nehri üzerinde yontma taş, demir, kurşun ve kireç gibi malzemelerle halkın daha önce eş benzerini görmediği bir köprünün yapımına başlayan ve ona pek çok paralar harcayan vezir, köprünün sadece orta gözünün tamamlanmasının eksik kaldığı sırada tutuklanmıştır.[78] İbnü'l-Esîr bu köprü yakınlarında el-Erbâd adıyla bilinen bir nehir üzerinde de bir köprü yaptırdığını zikretmiştir.[79]

Cemâleddin el-İsfahânî, Nusaybin'de bîmâristan yaptırıp ona bir kısım vakıflar bağışlamıştır. Bîmâristanın hizmet verebilmesi için gerekli teçhîzat ve ilaçları sağladığı gibi hastaneye hekimler de tâyin etmiştir. Ayrıca her yıl burası için pek çok harcamalarda da bulunmuştur.[80] Musul ve Nusaybin'de yetimler için mektepler açıp onların yiyecek, elbise, muallim ücretlerini bizzat kendisi karşılamıştır.[81] Yine Musul, Sincâr, Nusaybin ve başka yerlerde ribâtlar yaptırmış, her yerden ve her kesimden yolcular buralarda konaklamışlardır.

Sonuç

İmâdeddin Zengî devrinde girdiği Musul Atabeglerinin hizmetine I. Seyfeddin Gazi ve

74 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 129; Abbâs, "Vezîru Atabeki Mevsıl," 35.

75 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn,* (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 132.

76 Cizre yakınlarındaki bu kale hakkında bkz. Yâkūt, *Mu'cemü'l-büldân*, IV: 278.

77 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 132-133.

78 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 133; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 251; a. mlf., *Atâbekiyye*, 129.

79 *el-Kâmil*, XI: 251; a. mlf., *Atâbekiyye*, s. 129.

80 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 133. Bîmâristan hakkında ayrıca bkz. Ahmet Acıduman-Murat Aksu, "Naṣībīn/Nusaybin Bīmāristanı Tarihine Bir Katkı", Lokman Hekim Dergisi VIII/2 (2018), 120-132.

81 İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*, (nşr. ve çev. Ahmet Savran), 133; Gök, *Musul Atabeyliği*, 125.

Kutbeddin Mevdûd'in dönemlerinde devam etmiş olan Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî, uzun yıllar boyunca görev yaptığı Zengî hânedanı tarihinde oldukça mühim bir rol oynamıştır. Onun Yakındoğu'da böylesine güçlü olan Musul Atabegliği'nde birden fazla atabeg döneminde görev yapmış olması ve sadece siyasî değil pek çok alanda gerçekleştirdiği başarılı icrâatları, Büyük Selçuklu Devleti'de de uzun yıllar vezirlik yapmış ve ismi ölümsüz bir hüviyet kazanmış olan Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) yaratmış olduğu etkilere dahi benzetilmiştir.[82] Nitekim ilginç bir tesadüfle iki vezir de İslâm tarihine nice olumlu katkılarda bulunmuş, ülkelerinde düzeni bozabilecek tehlikelere karşı zamanında müdahâlelerde bulunmayı ihmâl etmemiş ve civar bölgelerdeki hâkimlerin yaşadıkları siyasî gelişmeleri her zaman dikkatle tâkip ederek dâima birleştirici ve bütünleştirici olmaya çalışmıştır. Bununla beraber hayırsever vasıflarıyla bilinmelerine rağmen bilhassa hayatlarının son dönemlerinde devlet ricâlinin kendilerini yoğun bir şekilde karalama teşebbüslerine de mâruz kalmışlardır.

Cemâleddin sâhip olduğu müspet özellikler sebebiyle ön plâna çıkarak kendisini göstermeyi başarmış ve İmâdeddin Zengî tarafından yeteneklerinin keşfedilmesini sağlamıştır. Her zaman Atabeg Zengî'ye ve onun hânesine bağlılık gösteren Cemâleddin, atabegin çocukları arasındaki meselelerde denge kurmaya çalışmış, siyasî krizlerde sunduğu çözümlerle de dikkat çekmiştir. Bütün bunları gerçekleştirirken kendi durumunu da kurnazlıkla güçlendirmeyi ihmâl etmediği görülmektedir. Nitekim Musul Atabegliği'nin devam etmesi Cemâleddin'in vezâretinin de idâmesini sağlayacağından hem Irak Selçuklu Meliki'ni derdest etmiş; hem de Nûreddin Mahmud Zengî'nin Musul'a hâkim olmasını engellemiştir. Özellikle Haremeyn ve civârında yapmış olduğu hayırlara çok miktarda para sarf edilmesi vezirin gözden düşmesine sebep olmuşsa da bu kadar yüklü harcamalara, elindeki maddî imkânlara rağmen Cemâleddin el-İsfahânî'nin son derece mazbut, zâhidâne bir yaşam sürdürdüğü de dikkat çekmektedir.

Bununla berâber Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî, Musul Atabegliği'nin âlimler için cezbedici bir hâle dönüşmesinde etkili olduğu gibi, onlara sadece hediyeler ve ödüller vermekle kalmamış; âlimlerle sıkça zaman geçirerek ilmî sohbetlerde de bulunmuştur. Başta Musul olmak üzere pek çok şehirde ilmî faâliyetleri desteklemiş, mescidler, ribâtlar, yetimler için mektepler, hastaneler gibi çeşitli hayır kurumları inşâ ettirerek bu kentlere insanların gelmesine vesîle olmuştur. Mekke ve Medine'deki kutsal topraklara duyduğu özel ilgi, yakinen göstermiş olduğu alâka ve îmarı için gösterdiği gayretler Cemâleddin el-İsfahânî'nin kaynaklarda hayırlarıyla ve cömertliğiyle anılmasına vesile olmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

82 Guédy, *Iranian Elites,* 244.

Kaynakça/References

Abbâs, Ali Sultan. "Vezîru Atabeki Mevsıl Cemâleddin el-İsfahânî (521-559/1127-1163).", *Moss* 11. (2006): 33-48.

Acıduman, Ahmet-Aksu, Murat. "Naṣībīn/Nusaybin Bīmāristanı Tarihine Bir Katkı.", Lokman Hekim Dergisi. VIII/2 (2018): 120-132.

Alptekin, Coşkun. *The Reign of Zangi (521-541/1127-1146)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1978.

Alptekin, Coşkun. *Dimaşk Atabegliği (Tog-Teginlilier)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985.

Brosset, M. F.. *Gürcistan Tarihi (Eski çağlardan 1212 yılına kadar)*. Çeviren Hrant D. Andreasyan. Hazırlayan Erdoğan Merçil. Ankara: TTK, 2003.

Bündârî. *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra*. Çeviren Kıvameddin Burslan. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Dihhudâ, M. Alî Ekber. *Luġatnâme*. Hazırlayanlar M. Muîn ve Seyyid Caʿfer Şehîdî. XI. Tahran: Tahran Üniversitesi, 1998.

Gök, Halil İbrahim. *Musul Atabeyliği Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*. Ankara: TTK, 2013.

Gök, Halil İbrahim. "XII. Yüzyılda Musul'da Yaşamış Seçkin Bir Sima: "Vezir Cemâleddin Muhammed el-İsfahânî", *Bilim Yolu, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı: 3 (2003), s. 511-529.

Guédy, David D. *Iranian Elites and Turkish Rulers A History of Isfahān in the Saljūq Period*. London-New York: Routledge, 2010.

Gündüz, Ahmet. "Şehrizor." *DİA*. XXXVIII: 473-475. İstanbul: TDV, 2010.

Günel, Fuat. "Hicr." *DİA*. XVII: 455-456. İstanbul: TDV, 1998.

Honigmann, E.. "Rahbe." *İA*. IX: 601-604. İstanbul: MEB, 1964.

Hüseynî. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukıyye*. Çeviren Necati Lugal. Ankara: TTK, 1943.

İbn Cübeyr. *Endülüsten Kutsal Topraklara*. Çeviren İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.

İbn Ebû Useybia. *Uyûnü'l-enbâ fî tabakāti'l-etıbbâ*. Neşreden Nizâr Rıza. Beyrut: Dâru mektebetü'l-hayât, ts.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*. Neşreden İhsan Abbas. V. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.

İbn Vâsıl. *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb*. Neşreden Cemâleddin eş-Şeyyâl. I. Kahire: 1953-1960.

İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Neşredenler Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ ve Mustafa Abdülkādir Atâ. XVIII. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. Çeviren Abdülkerim Özaydın. *İslâm Tarihi İbnü'l Esîr, el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. X. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.

İbnü'l-Esîr. *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*. Neşreden Abdülkādir Ahmed Tuleymât. Kahire: Câmi'atü 'Ayn Şems, 1963.

İbnü'l-Ezrak el-Fârikī. *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyîn*. Neşreden ve Çeviren Ahmet Savran, *Meyyâfârikîn ve Âmid Târihi (Artuklular Kısmı)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1992; a. mlf., *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid*. İngilizce kısmî Çeviren C. Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times the Early Artuqid State*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instittuut, 1990.

İbnü'l-İbrî. *Abû'l-Farac Tarihi*. Çeviren Ömer Rıza Doğrul. II. Ankara: TTK, 1999.

İbnü'l-Kalânisî. *Zeylü Târîhi Dımaşk*. Neşreden H. F. Amedroz. Beyrut: Matbaatü'l-âbâi'l-Yesûiyyîn, 1908.

Keleş, Nevzat. *Şeddâdîler (951-1199) Ortaçağ'da Bir Kürt Hanedanı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.

Kesik, Muharrem. *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.

Kesrevî, Ahmed. *Şehriyârân-ı Gumnâm*. Tahran: Müessese-i İntişârât-i Nigâh, 2535 şş.

Kök, Bahattin. "Mevdûd b. İmâdüddin Zengî." *DİA*. XXIX: 430-431. Ankara: TDV, 2004.

Kök, Bahattin. "Nûreddin Zengî, Mahmud." *DİA*. XXXIII: 259-262. İstanbul: TDV, 2007.

Merçil, Erdoğan. *Selçuklular Zamanında Dîvân Teşkilâtı (Merkez ve Eyalet Dîvânları)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

Munt, Harry. "The Construction of Medina's Earliest City Walls: Defence and Symbol.", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 42, (2012): 233-244.

Öğün Bezer, Gülay. "Şeddâdîler." *DİA*. XXXVIII: 409-411. İstanbul: TDV, 2010.

Öğün Bezer, Gülay. "Zengî, İmâdüddin." *DİA*. XLIV: 258-261. İstanbul: TDV, 2013.

Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzeddin." *DİA*. XXI: 26-27. İstanbul: TDV, 2000.

Öztürk, Murat. *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.

Sevinç, Tahir. *Osmanlı Devleti İdaresinde Surre-i Hümâyun, Surre Akçesi, Kaynakları ve Haremeyn'e Ulaştırılması-XVII. ve XVIII. Yüzyıllar*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020.

Strange, G. Le. *Doğu Hilafetinin Memleketleri*. Çevirenler Adnan Eskikurt ve Cengiz Tomar. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.

Süryânî Mihail. *Süryani Patrik Mihail'in Vakainamesi (1042-1195)*. II. Çeviren Hrant. D. Andreasyan. Ankara: TTK'da bulunan yayımlanmamış nüsha, 1944.

Şeker, Dursun Ali. "Mescid-i Nemire." *DİA*. XXIX: 290-291. Ankara: TDV, 2004.

Tomar, Cengiz. "İsfahânî, Cemâleddin." *DİA*. XXII: 506-507. İstanbul: TDV, 2000.

Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çeviren Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK, 2000.

Yâkūt el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977/1397, III-V.

Yürekli, Tülay. "Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin Şahsî Hayatı.", *Nüsha* 28 (2009/I): 114-122.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 223-235
DOI: 10.26650/jos.2021.941489
Araştırma Makalesi / *Research Article*

نگاهی به نقدهای تذکره مجمع‌الخواصِ صادق بیگ افشار

Sâdık Bey Afşâr'ın *Mecma'ü'l-Havâs* Neşri Üzerine Gelen Eleştirilerin İncelenmesi

The Review of Critiques on the *Tadhkira Majma 'al-khawas* of Sadegh Beg

Sepideh DARVISHI[1]

چکیده:
صادق بیگ افشار از بزرگان ایل افشار و از مردانِ نامی و مشهور عهد شاه عباس صفوی است. او در دوره شاه عباس کبیر به کتابداری دربار منصوب می‌شود و به همین سبب به او لقب صادقی کتابدار اعطا می‌گردد. صادقی؛ شاعر، خوشنویس و نقاش زمانه و روزگارِ خود است، مهمترین کتابی که از او برجای مانده تذکره‌ی مجمع الخواص نام دارد که در شرح حال ِشعرا و پادشاهان و رجال ِ نامدارِ دولت در عهد صفوی نوشته شده است. صادقی که خود ترک زبان (ایغور) بوده کتاب *تذکره مجمع الخواص* را در سال 1016 هجری به زبان ترکی جغتایی به رشته‌ی نگارش در آورده است. در سال 1327 شمسی دکتر عبدالرسول خیامپور با توجه به سه نسخه‌ای که در استانبول در دسترس ایشان قرار می گیرد این اثر ارزنده را برای اولین بار به زبان فارسی برمی‌گرداند که در دوره‌های مختلف این تصحیح و ترجمه با انتقاداتی از سمت پژوهشگران رو به رو شده است. این مقاله ضمن معرفی کوتاه کتاب مجمع الخواص صادقی افشار به حواشی ترجمه کتاب و نظریات و انتقادات سایرین پرداخته و همچنین با توجه به نظریات موجود و طرح شده از جانب پژوهشگران که در مقاله ذکر شده است در رابطه با نقد ادبی مواردی را بیان می نماید.
کلمات کلیدی: صادق بیگ افشار، *مجمع الخواص*، صادقی کتابدار، عبدالرسول خیامپور، تذکره فارسی.

ÖZ
Sâdık Bey Afşâr, Afşâr ilinin ileri gelenlerinden ve Şâh Abbâs-ı Safevî döneminin meşhur isimlerinden biridir. Büyük Şâh Abbâs döneminde saray kütüphaneciliğine atanarak "Sâdıkî-i Kitâbdâr" lakabını almıştır. Zamanının şair, hattat ve ressamı olan Sâdıkî'nin kendisinden sonra geriye kalan en önemli eseri Safevî döneminin şairleri, padişahları ve devlet adamlarının biyografilerinin yer aldığı *Mecma'ü'l-Havâs*'tır. Kendisi de Türk-î Zebân olan (Uygur) Sâdıkî, Tezkire-i *Mecma'ü'l-Havâs*'ı hicri 1016 yılında Çağatay Türkçesiyle yazmıştır. Şemsî 1327 yılında İstanbul'da elinde bulunan üç nüshaya göre Dr. Abdulresûl Hayyampûr bu değerli eseri ilk kez Farsçaya çevirmiş ve bu tashih ve tercüme çeşitli dönemlerde araştırmacılar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Bu makalede Sâdıkî Afşâr'ın *Mecma'ü'l-Havâs* kitabı kısaca tanıtılırken aynı zamanda araştırmacıların kitabın tercümesine yönelik görüş ve eleştirilerine de yer verilmiştir.
Anahtar kelimeler: Sâdık Bey Afşâr, *Mecma'ü'l-Havâs*, Sâdıkî-i Kitâbdâr, Abdulresûl Hayyampûr, Farsça Tezkire

[1]Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, Istanbul, Turkey

ORCID: S.D. 0000-0001-5972-1089

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Sepideh DARVISHI (PhD Student),
Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, Istanbul, Turkey
E-posta: darvishis330@gmail.com

Başvuru/Submitted: 23.05.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 05.06.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 09.08.2021
Kabul/Accepted: 15.08.2021

Atıf/Citation: Darvishi, Sepideh. "The Review of Critiques on the Tadhkira Majma 'al-khawas of Sadegh Beg." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 223-235. https://doi.org/10.26650/jos.2021.941489

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

ABSTRACT

Sadegh Beg Afshar is one of the significant figures of the Afshar tribe and one of the men of the Shah Abbas Safavid era. During the reign of Shah Abbas the Great Sadegh Beg was appointed librarian of the court and was nicknamed "Sadeghi the Librarian." Sadeghi is a poet, calligrapher, and painter of his time. The most important book he left behind is the *Tadhkira Majma 'al-khawas* in the biographies of poets, kings, and the aristocrats of the Safavid era. Sadeghi, who was Turkish-speaking (Uighur), wrote the book *Tadhkira Majma 'al-khawas* in Chagatai in 1607 (1016 A.H). Abdol Rasul Khayyampoor retranslated the *Tadhkira* from Turkish to Persian for the first time in 1948. He used three different available versions of the book; however, some researchers have criticized his work. In this article, while introducing the *Majma 'al-khawas* of Sadeghi Afshar, the critiques of this translation and some issues regarding the existing theories related to literary criticism have been discussed.

Keywords: Sadegh Beg Afshar, *Majma 'al-khawas*, Sadeghi Librarian, Abdul Rasul Khayyampoor, Persian Tadhkira

EXTENDED ABSTRACT

Tadhkira Majma' al-khawas, written by Sadegh Beg Afshar in Chagatai in 1610 (1018 AH.), is a valuable work that describes the literary and social fame of the Safavid era. Sadegh Beg Afshar was a poet, calligrapher, and painter of the Safavid era and a great figure of the Afshar tribe. During the reign of Shah Abbas Kabir, Sadegh Beg Afshar was appointed as the librarian of the court and nicknamed "Sadeghi the Librarian."

Sadeghi wrote his famous book, *Tadhkira Majma' al-khawas*, emulating *Majalis al-Nafais* written by Amir Alishir Navai. *Tadhkira Majma' al-kha*was includes the biographies of 480 kings, poets, writers, and some other aristocracy from the beginning of the reign of Shah Ismail Safavid to the period of Shah Abbas Kabir. Furthermore, while Sadeghi describes the lives of others in the form of memoirs, he also incorporates his biography.

Understanding the social, literary, political, historical, and cultural status of the nobility of the Safavid era is essential for any researcher. The book *Tadhkira Majma' al-khawas* depicts the various conditions of the life of poets and famous people of the seventeenth century (tenth-century AH.). This book is a memoir while also telling history by describing kings, poets, writers, and others of high social class.

In 1948 (1327 SH), Abdul Rasul Khayyampoor published the Persian translation of *Tadhkira Majma' al-khawas* alongside some corrections to the book manuscript. Although, later, two Turkish scholars, Ibrahim Qutlugh and Ahmad Atash, criticized Khayyampoor's book. Firstly, in 1949 (1328 SH), Ibrahim Qutlugh wrote a critical article to express his opinion about Khayyampoor's book. One of the objections that Qutlugh had was that Khayyampoor's translation was not complete, and he had instead summarized the poets' biographies. Khayyampoor wrote an article to appreciate Qutlugh's viewpoints and stated his logic and reasons behind his book, ending their discussion.

Khayyampoor also responded to other critiques written in 1950 (1329 SH) by Ahmad Atas, another Turkish researcher. However, Ahmad Atash did not accept Khayyampoor's explanations and published another sharper and more ruthless article than the previous one. Khayyampoor's entire defense involved confronting Ahmad Atash's shocking report. Atash believed Khayyampoor used only one manuscript of *Tadhkira Majma' al-khawas* in his work,

while he should have examined all the existing versions of the book. In response, Khayyampoor explained the lack of time and the unavailability of other versions as a foundation of his decisions.

Moreover, in 1969 (1348 SH.), Ahmad Golchin Ma'ani published a two-volume book entitled *History of Persian Tadhkira*. In a section of the book, he introduced Sadeghi's *Tadhkira Majma' al-khawas* and expressed his viewpoints on Khayyampoor's translation.

In 2011 (1390 SH.), in collaboration with two other researchers, Sajjad Hosseini published an article, "Historical Importance of and Critique on *Tadhkira Majma' al-khawas.*" In this article, they introduce the *Majma 'al-Khawas* book in addition to criticizing Khayyampoor's book.

Furthermore, in 2012 (1391 SH), M. Ozhan Kushoglu, in his dissertation, explains Sadeghi Beg Afshar's life and M*ajma' al-Khawas*. Kushoglu states Khayyampoor has used *The Azarbayjanian Scientists* book written by Mohamad Ali Tarbiat in his translation.

In conclusion, by reviewing the articles and works of other researchers, Abdolrasoul Khayyampoor's translation of the *Majma' al-Khawas* has minor weaknesses. However, because none of the other Persian writers and researchers have written a more accurate and complete translation of *Majma' al-Khawas*, Khayympoor's book is still a fundamental source of Persian literature. In my viewpoint, Khayyampoor should have revised his book for later editions, but that has not happened.

مقدمه:

صادق بیگ افشار یا صادقی بیگ کتابدار درسال 940 هجری همزمان با سلطنت شاه طهماسب اول در تبریز نزدیک محله ورجو به دنیا آمد. وی در نظم و نثر فارسی صاحب قلم بوده و از نقاشان معروف عصر خود در مکاتب تبریز، قزوین و اصفهان به حساب می‌آید. پس از انتقال پایتخت صفوی از تبریز به قزوین صادقی نیز به قزوین مهاجرت می‌کند، آنچه پیداست وی در مخالفت با قزلباش‌ها به قلندری روی می‌آورد، در سیاحتِ قلندر مآبانه بوده که به دعوت حاکم همدان امیرخان موصلویِ درحینی عازم همدان می‌شود و به ملازمت امیر درمی‌آید. افشار در عهد شاه اسماعیل دوم وارد کتابخانه دولتی شده و بعدها به خاطر مهارتی که در خوشنویسی داشته از سمت شاه عباس به منصب کتابداری منصوب می گردد. او فردی عصبی مزاج، کم حوصله و تند خو بوده که علیرغم این خوی و حال تند با بسیاری از شعرای هم عصر خود همنشنی نموده و بر احوال آنان مسلط گشته است.

تذکره‌ی مجمع الخواص یکی از مهمترین آثار صادقی کتابدار است که در سال 1016 به نگارش درآمده و به گفته خودِ او همزمان با پادشاهیِ شاه عباس کبیر به پایان رسیده است. علیرغم اینکه صادقی از ایل ترک تبار افشار و زبان مادری‌اش ترکی ایغوری بوده، تذکره‌ی خود را به زبان ترکی جغتایی به نگارش درآورده است. نسخه‌هایی از این تذکره در کتابخانه دانشگاه استانبول، دانشگاه مرمره، کتابخانه نورعثمانیه، همچنین کتابخانه خصوصی حاج محمد آقای نخجوانی در تبریز و نیز نسخه شماره 2729 در کتابخانه مدرسه سپهسالار نگهداری می شود.[1]

عبدالرسول خیامپور پژوهشگر و استاد دانشگاه تبریز در سال 1327 *تذکره مجمع الخواص* را از زبان ترکی به فارسی برگردانده و به گفته خود، شرح احوال مولف را از کتاب "دانشمندان آذربایجان" تالیف محمد علی *تربیت* (ص 212 – 213) نقل کرده است، گلچین *معانی* صاحب کتاب "تذکره های فارسی" معتقد است که خیامپور از جلد اول کتاب "تاریخ عالم آرای عباسی" (ص 128-127) نیز مدد جسته است. پس از انتشار ترجمه مجمع الخواص بحث‌هایی در نقد این ترجمه صورت گرفت و پژوهشگرانی چون احمد آتش و ابراهیم قوطلوق در مقالاتی جداگانه انتقاداتی بر این اثر وارد کردند. به دنبال آن خیامپور نیز به دفاع از ترجمه و تصحیح خویش برخاسته و دفاعیاتی نوشته است. همچنین سالها بعد احمد گلچین معانی در کتاب "تذکره‌های فارسی" به ترجمه‌ی *خیامپور* و خصوصا به مقدمه آن ایراداتی گرفته و اشتباهات اثر را با بیان این جمله توجیه نموده است: " البته گاهی از این اشتباهات به انسان دست می دهد، و تنها ذات خداوند از اشتباه بری است." [2]

نگارنده این مقاله قصد دارد ضمن معرفی کوتاه *صادقی بیگ افشار* و کتابِ *تذکره‌ی مجمع الخواص*، به حواشی ترجمه کتاب پرداخته و نظریات و انتقادات چند پژوهشگر بر ترجمه‌ی فارسی *مجمع الخواص* را در این مخلص بگنجاند.

1. صادقی افشار

صادقی بیگ افشار مشهور به صادقی کتابدار در سال 1532هجری در شهر تبریز متولد شد. به گفته خودش او منسوب به ایل خدابنده‌لو است. خانواده صادقی از طبقه‌ی نظامیان بودند و او نخستین فرد در خانواده بود که خود را به طبقه هنرمندان متصل کرده و شغل هنری را برگزید، با این وجود او همیشه خود را به طبقه‌ی نظامی دولت صفوی نسبت می‌داد. صادقی بیگ منظره فرهنگیِ دوگانه‌ای را درزندگی فردی و هنری خویش به نمایش می‌گذارد. او در عین حال که به اشرافیت نظامی ترکان تعلق دارد و اهل شمشیر است، وارد عرصه‌ی کارِ اهل قلم نیز می‌شود و از شمشیر و قلم ترکیبی نو پدید می‌آورد. وی در عین حال که سرشار از شور عاطفی لطیف و هنرمندانه است، خشم و خشونت نظامی‌گری را هم به کمال داشته و در رفتار و کردار خود بروز می دهد.[3]

صادقی در سال 1553 هجری، مدتی پس از مرگ پدرش به سوریه هجرت می کند. رفت آمد او به جلسات ادبی دولت عثمانی از آنجا شکل می گیرد. او در مدت اقامتش در حلب به واسطه دوست ترک و شاعرش باقی چلبی از

1 صادقی بیگ افشار، *تذکره مجمع الخواص*، تر. عبدالرسول خیام پور(تبریز: چاپخانه اختر شمال، 1327) مقدمه ص -هـ -، - ز-.
2 احمد گلچین معانی، *تاریخ تذکره های فارسی*، ج2 (تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، 1363) 135.
3 یعقوب آژند، *مفاخر هنری ایران*، ج7، صادقی بیگ افشار(تهران: انتشارات امیر کبیر، سال1386) 17.

محافل فرهنگی آن روز عثمانی بهره برده و با آنها مراوداتی پیدا می کند. بعد از چندسال به بغداد رفته و مدتی در آنجا اقامت کرده، سپس به ایران بازمی گردد و در شهرهای مختلفی همچون همدان و اصفهان زندگی می کند و در اصفهان چشم از جهان فرو می‌بندد. صادقی؛ نقاش عهد صفوی، در مکاتب دومِ تبریز، قزوین و اصفهان فعالیت داشته است. او شعر هم می سروده و مهم ترین کتابی که در حوزه‌ی نگارگری به نظم در آورده؛ قانون الصور، شامل 205 بیت است.

آثار دیگر صادقی افشار شامل:

حظیّات - رسالة سهواللسان (درباب اشعار فیضی دکنی) – ترجیع بندها وقانون الصور نقاشی (منظوم در بحر خسرو و شیرین نظامی درباب فنون نقاشی) - زبده الکلام (مجموعه ای از قصاید فارسی) - دیوان غزلیات(ترکی و فارسی) - سعد و سعید (عاشقانه بروزن خسرو و شیرین نظامی) - مقالات و حکایات (بر وزن مخزن الاسرار نظامی و بوستان سعدی) - مثنوی فتح نامه عباسی (فتح نامه عباس نامدار یا عباس نامه) – قطعات - مجموعة منشأت و مکاتبات - مثنوی هجو محمد بیگ مذاقی - مرثیه‌ها - ترکیب بندها - تذکره الشعرا (رباعیات معمایی) - هجو حیدری و ملمّعات (ترکی و فارسی) می‌باشد.

2. *تذکره مجمع الخواص*

کتاب *تذکره مجمع الخواص* شرایط گوناگون زندگی شعرا و نامدارانِ قرن دهم هجری را به روشنی به تصویر می کشد. شناخت وضعیت اجتماعی، ادبی، سیاسی، تاریخی و فرهنگی نامدارانِ عصر صفوی برای هر پژوهشگری حایز اهمیت است. توصیفات این کتاب در وصف حال پادشاهان، شاعران، ادیبان و سایر طبقات اجتماعی از طرفی تذکره و از جانب دیگر کتابی تاریخی به شمار می‌آید. *مجمع الخواص* شامل يك مقدمه، هشت مجمع و يك خاتمه است.[4] در این کتاب، صادقی ضمن توصیف زندگی دیگران به صورت خاطره نگاری به شرح حال خویش نیز پرداخته است.

افشار در مقدمه کتاب خود نوشته است: "تا کنون از طرف نویسندگان ترک و ایرانی چندین تذکره شعرا نوشته شده است، مانند روضه‌ای از بهارستان جامی و مجالس النفایس، برای تداوم و گسیخته نشدن این رشته من هم تذکره‌ای در باب شعرای هم‌عصر خود به شکل مجالس النفایس در هشت مجمع نوشته و آن را *مجمع الخواص* نامیدم و این کتاب در عهد شاهنشاه جوان‌بخت شاه عباس به پایان رسیده است."[5]

صادقی این کتاب مشهور خود را به تقلید از مجالس النفایس اثر امیر علیشیر نوایی تالیف کرده است و شامل شرح حال چهارصد و هشتاد شاعر از ابتدای عهد شاه اسماعیل صفوی تا دوره شاه عباس کبیر است.[6] علیرغم اینکه زبان مادری صادقی ترکی ایغوری است او همانند اثر نوایی کتاب خود را به زبان ترکی جغتایی، در سال 1016 قمری به رشته تحریر درآورده است. نسخه های (م)، (ن) و (د) این اثر در استانبول موجود است، نسخه (د) از لحاظ تاریخی از سایر نسخ قدیمی‌تر بوده و همان اثری است که خیامپور را به صرافت ترجمه انداخت.

در سال 1327 شمسی عبدالرسول خیامپور ترجمه‌ی فارسی مجمع الخواص را به چاپ رسانید. او در مورد ترجمه این اثر گفته است: "من از سه نسخه‌ای که در دسترسم بود صحیح ترین نسخه [7]را که به سال 1016 یعنی در زمان حیات مولف و کمی بعد از وفات او استنساخ شده بود برای ترجمه انتخاب کردم و نسخه‌های دیگری از کتاب در بعضی کتابخانه‌های استانبول و همچنین کتابخانه خصوصی حاج محمد آقای نخجوانی در تبریز و نیز نسخه شماره 2729 در کتابخانه مدرسه سپهسالار موجود است".[8]

---

4 معانی، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، 132.

5 افشار، *تذکره مجمع الخواص*، 5.

6 محمد علی تربیت، صادقی افشار، *مجله ارمغان*، دوره دوازدهم، شماره 1، فروردین (1310) 8.

7 از نظر خیامپور نسخه دانشگاه (یونیورسته) که به اختصار نسخه (د) معرفی شده از سایر نسخ معتبرتر است زیرا از لحاظ تاریخی از بقیه قدیمی تر و متعلق به سال 1016 هجری است. به گفته خیامپور، وی این نسخه را ترجمه نموده و با دو نسخه دیگر تطبیق داده و تفاوت نسخ را در پاورقی‌های کتاب ذکر نموده است.

8 عبدالرسول خیامپور، *انتقاد بر انتقاد*، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره 4، شماره 25-26، بهمن(1330) 85.

فهرست مندرجات *تذکره مجمع الخواص* ترجمه‌ی خیامپور بدین شرح است:

فهرست مندرجات: صفحه -ب-، مقدمه مترجم: صفحه -ج- تا -ی-، مقدمه مولف: ص 6-2، مجمع اول در ذکر پادشاهان معاصر(10 تن): ص 20-7، مجمع دوم در ذکر شاهزادگان (7تن): ص 28-21، مجمع سوم در ذکر ارکان سلطنت از ترکان (10 تن): ص 38-29، مجمع چهارم در ذکر ارکان سلطنت از ایرانیان (23 تن): ص -39 62، مجمع پنجم در ذکر فرزندان ارکان سلطنت از ترک و ایرانی (15 تن): ص63 – 73، مجمع ششم در ذکر سادات (35 تن): ص 74 – 101، مجمع هفتم در ذکر شعرایی از ترکان که در زبان ترکی و فارسی و عربی قدرت سخنوری داشته اند(68تن): ص 102 – 130، مجمع هشتم در ذکرشعرای معاصر از ایرانیان (202 تن): ص131 – 313، خاتمه در ذکر خود مولف: ص314 – 317، فهرست شعرا (به ترتیب الفبا)، ص 318 – 324، غلطنامه: ص 325 - 327[9]

3. ترجمه مجمع الخواص و حواشی آن

در پیِ انتشار این کتاب، انتقادهای مکرری از سوی پژوهشگران بر ترجمه و موکداً بر مقدمه‌ی کتاب که به قلم مترجم نگاشته شده، وارد آمده است. این ترجمه نه تنها در همان سالهای ابتدایيِ انتشار به نقد کشیده شد، بلکه سالیان بعد نیز پژوهشگران و مولفانی چند، آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند. هر جا که سخن از *تذکره مجمع الخواص* صادقی به میان می‌آید تمام نظرها ابتدا به سوی تنها ترجمه‌ی فارسی این کتاب یعنی اثر عبدالرسول خیامپور جلب می‌شود. گرچه بسیاری از انتقادها وارد است اما گاهی تکرار نقدهای پیشین بوده و به الزام تکرار، دیگر انتقاد موثری به حساب نمی‌آید.

1.3 ابراهیم قوطلوق

یکی از منتقدین این اثر ابراهیم قوطلوق است که در مجله زبان و ادبیات ترکی دانشکده ادبیات استانبول مقاله‌ای در انتقاد به ترجمه مجمع الخواص به چاپ می رساند.[10] خیامپور بر این عقیده است که انتقاد قوطلوق بر شیوه‌ی عملی ترجمه است. قوطلوق بیان می‌دارد که شرح حال و آثار مولف توسط خیامپور مختصر نویسی شده و مترجم در کتاب خود اهمیت تذکره را شرح نداده است. همچنین اضافه می‌کند مترجم بین سه نسخه‌ی موجودِ مجمع الخواص اختلافاتی که از اهمیت کمتری برخوردار بوده‌اند را حذف کرده و با این کار تمام اختلاف نسخ موجود را ذکر ننموده است. او در مورد مقدمه کتاب بر مترجم انتقاد کرده و مقدمه را بسیار مختصر و خارج از شأن کتاب می‌داند. قوطلوق اشاره می‌کند که خیامپور در قسمت‌هایی کلمه‌ای را تحریف شده عنوان می کند که اغلب این قسمت‌ها نادرست است، زیرا اغلب آنها در مقام مشارالیه (اسم بعد از اسم اشاره) قرار گرفته‌اند و مترجم بعد از هر اسم اشاره، مشارالیه آن را هم بر متن افزوده است، در حالی که در زبان ترکی به چنین تکراری نیاز نیست.[11]

اما خیامپور در جوابیه خود که تحت عنوان *تشکر و اعتذار* در نشریه دانشکده ادبیات تبریز [12]منتشر کرده است بجز اعتراض قوطلوق به مختصر نویسی و مقدمه، بقیه ایرادات وی را رد می‌کند. خیامپور دلیل خود را ضیق وقت عنوان داشته و عدم توجه به اختلاف نسخ و نیز مختصر نویسی را پذیرفته، چنین می‌نویسد: نسبت به اعتراض اول و دوم باید اعتراف کنم که حق به جانب آقای ابراهیم قوطلوق است؛ ولی ضیق وقت و عجله‌ای که در کار بود فرصتی به من نمی‌داد، استنساخ و تطبیق نسخه‌ها با همدیگر در دو ماه آخر اقامت من در استانبول صورت گرفت و در آن روزها بایستی هرچه زودتر کارهایم را تمام می‌کردم و به ایران برمی‌گشتم، هنگام طبع و نشر کتاب هم که در تعطیلات تابستان ۱۲۲۷ انجام یافت، در مدت دو ماه بایستی هم کار پاکنویسی نسخه‌ای را که بیشتر از سیصد صفحه بود انجام می‌دادم، هم فرم‌هائی را که از مطبعه می‌فرستادند دست کم سه بار غلط گیری می‌کردم و هم مقدمه‌ای برای کتاب تهیه

9 افشار، *تذکره مجمع الخواص*، -ب-.

10 Kutluk, İbrahim.“Türkolojiyi İlgilendiren Yayınlar Arasında İran’da”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 3 (2-3), (1948): 577-580.

11 Kutluk, *Türkolojiyi İlgilendiren Yayınlar Arasında İran’da*, 578.

12 عبدالرسول خیامپور ، *تشکر و اعتذار*، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره3، شماره 19-20، خرداد و تیر (1329) 97.

می‌نمودم. این بود که نه در موقع استنساخ توانستم تمام اختلافات را قید کنم و نه در موقع طبعِ کتاب ممکن شد که شرح حال مفصلتری برای مولف تهیه نمایم.

اما در ارتباط با حذف قسمت‌هایی از کتاب *تذکره مجمع الخواص* اعتراض قوطلوق را وارد نمی‌داند. او معتقد است که در ترجمه، هیچ قسمتی حذف نشده است مگر در مواردی که از نوع ادبیات محض بوده و مطلب خاصی در بر نداشته است. خیامپور نظر ناقد نسبت به اسم اشاره و مشارالیه را رد کرده و دلیل چنین پنداری را تصحیحات وی در برخی صفحات نظیر صفحات 235، 237 و 301 می‌داند. او می‌گوید که در این تصحیحات هیچ اسمی به متن اضافه نکرده است و با ذکر مثال‌هایی ادعای خود را ثابت می‌کند. همچنین در این مورد می‌نویسد: هر چند مدعی نیستم در تمام تصحیحات و اظهارات خود راجع به تحریفات کتاب راه صواب پیموده ام ولی به خصوص این اعتراض را قبول ندارم.[13]

در مجموع خیامپور بجز مورد مختصر نویسی، باقیِ ادعاهای قوطلوق را بی اساس می‌داند و با این حال از وی عذرخواهی می‌کند. قوطلوق جوابیه‌ای در ردِ توضیحات خیامپور ارائه ننموده و موضوع بسته می‌شود. اما مدتی بعد پژوهشگر دیگری به خیامپور معترض شده و مقاله‌ای در نقد *مجمع الخواص* منتشر می‌کند. او احمد آتش است.

2.3 احمد آتش

احمد آتش پژوهشگر ترک اولین بار در مجله اوریانس نقد خود را منتشر می‌کند.[14] آتش بیان می‌دارد که مترجمِ *مجمع‌الخواص*، شرح حال صادقی را در مقدمه ذکر نموده لیکن این شرح حال را به ترتیب رخداد ذکر نکرده و از نظم معقولی برخوردار نیست. او عقیده دارد خیامپور همانگونه که در نسخه‌ی اصلیِ *مجمع‌الخواص* ذکر شده؛ بدون هیچ ترتیبی، شرح حال را به صورت پراکنده آورده است.

یکی دیگر از ایراداتی که آتش وارد آورده عدم توجه مترجم به سایر نسخه‌هاست، وی معتقد است که خیامپور فقط از یک نسخه بهره جسته است. آتش بیان می‌دارد که خیامپور در اثر خود به تفاوت نسخ توجه نکرده و بجز در اوایل کتاب در جای دیگر به هیچ اختلاف نسخه‌ای اشاره نشده است. همچنین نمونه‌ای از صفحات 14 و 15 را مثال زده که با دو نسخه (م) و (د) که در استانبول موجود است، متفاوت بوده و اختلاف‌هایی در آنها دیده می‌شود. ناقد همچنین با دست گذاشتن بر روی یک سری عبارات و کلمات، مترجم را به نگارش اشتباه متهم نموده و در مقاله‌ی انتقادیِ خود شکل صحیح کلمات را ذکر می کند. آتش بر استفاده‌ی کلمه‌ی «خواندکار» به جای «خداوندکار» تاکید کرده و صحیح آن را «خداوندکار» می‌داند. وی قصد دارد طبق نظر خود بگوید که به جای کلمه «مطلع» (matla') باید «مطلعنی» (matla'-ni) باشد، او ادامه می‌دهد در سطر 13 از صفحه‌ی 14 کلمات « تخلص نی» و « تخلص دین» نوشته شده در حالی که در نسخه (د) به جای آن کلمه‌ها «مخلص نی» و «مخلص دین» آمده است و این اختلاف نسخه باید به صورت پاورقی در کتاب ذکر می‌شد. آتش همچنین در مورد به کار بردن کلمه «اولمایوپدور» (Olmayuptur) به جای « بولمایوپدور» (Bulmayuptur) نظریاتی ارائه داده و شکل درست کلمه را عنوان می‌کند.[15] وی معتقد است اگر خیامپور حرفه‌ای‌تر عمل کرده و به سایر نسخ نیز رجوع نموده بود، قطعا امکان گزینش واژه درست را پیدا کرده و کلمات نادرست را به‌کار نمی‌برد.

خیامپور در مقاله‌ای تحت عنوان *انتقاد بر انتقاد*[16] که در نشریه دانشکده ادبیات تبریز به چاپ رسانده به ادعاهای آتش پاسخ می‌دهد. او اولین ادعای منتقد مبنی بر ترتیب صفحات و شرح حال صادقی را نادرست می‌داند. مترجم ضمن تشریح تقسیم‌بندیِ زندگی مولف و ارجاع آتش به صفحات <ح>، <ط> و <ی> ادعای او را رد می‌کند. وی با ذکر شماره صفحاتی از ترجمه خویش، توجه آتش را به تفاوت شماره صفحات در این اثر با اصل کتاب معطوف داشته و این را دلیلی بر رد ادعای او می‌داند. همچنین اذهان می‌دارد که در کتاب 317 صفحه‌ای که وی ترجمه کرده است حداقل

---

13 خیامپور، *تشکر و اعتذار*، 97.

14 Ahmet Ateş, "Review of Review of Tad̄kire-i macmaʿ al-xawāṣṣ ba-zabān-I", *Oriens*, Sayı 3, (1950), 184-187.

15 Ateş, *Review of Review of Tad̄kire-i macmaʿal-xawās zabān-I*, 184-187.

16 خیامپور، *انتقاد بر انتقاد*، ص 88-83.

در 180 صفحه با ذکر پاورقی به توضیح اختلاف‌ها پرداخته شده‌است. او ضمن بررسی مثالی که منتقد در این مورد عنوان کرده است، ذکر اختلاف نسخه را در صفحات 14 و 15 کتاب غیر ضروری دانسته و اضافه می‌نماید: در مقدمه گفته‌ام که فقط اختلاف‌های مهمِ تطبیق نسخ را در پاورقی‌ها ذکر کرده‌ام.

خیامپور در مورد کلماتی که آتش بر آن ها اعتراضاتی وارد کرده توضیح می‌دهد. برای مثال درباره کلمه «خواندکار» می‌نویسد که این کلمه در نسخه اساس به شکل «خواندکار» به کار رفته است و در نسخه‌ی کلیات صادقی هم (صفحات 431، 650، 719 از کلیات) در تمام موارد «خواندکار» آمده است. در نسخه های (ن) ، (م) ، (د) هم کلمه «خونکار» ذکر شده است. و نیز می‌گوید: از چهار نسخه موجود فقط در یک نسخه و در یک قسمت آن «خداوندکار» نوشته شده که قید آن ضرورتی نداشت. در نسخه اصلی همه جا کلمه «تخلص» به جای «مخلص» آمده است و حتی یکبار هم کلمه «مخلص» استفاده نشده است. خیامپور برای اثبات ادعای خود در پاورقی صفحه 97 به ذکر 6 مثال اکتفا کرده است. و نیز با ذکر شماره صفحات اشاره کرده که در کلیات صادقی نیز همه جا واژه «تخلص» استفاده شده، در نسخه های (ن)، (م) و (د) نیز فقط در صفحه 14 کلمه «مخلص» به‌کار رفته است که بعید نیست از تصرفات نساخ باشد. مترجم همچنین معتقد است که کلمه «مخلص» در زبان ترکی استانبولی کاربرد داشته و جایگزین این واژه در ترکی جغتایی احتمالا واژه «تخلص» است. خیامپور درباره ادعای آتش مبنی بر اشتباه به کار بردن کلمه «اولمایوپدور» می‌گوید: نسخه (د) غلط است نه نسخه متن، به این دلیل که ترکی جغتایی از دسته « بولماق"bolmak است نه از دسته «اولماق" olmak پس لازم است به جای « اولمایوپدور» (Olmayuptur) عبارت «بولمایوپدور» (Bulmayuptur) باشد. علاوه بر این خیامپور نوشته است که آقای آتش کلمه‌ی « او» را در نسخه متن بی مورد دانسته، علتش این است که این واژه را به شکل ,,o" خوانده و به لغت نامه هم مراجعه نکرده است در غیر این صورت متوجه می‌شد که کلمه مزبور ,,o" نیست بلکه ,, aw" است. او به عبارتی از لغت نامه *زنکر* اشاره کرده و نیز آتش را به لغت نامه *شیخ سلیمان افندی* ارجاع داده است. خیامپور همچنین می‌نویسد: این کلمه در هر سه نسخه و نیز در کتاب کلیات در چند جای دیگر هم به شکل «او» به کار رفته است. وی در پایان عقیده خود را مبنی بر رد ادعای ناقد ابراز داشته و معتقد است که قصوری صورت نگرفته بلکه منتقد دقتی را که لازمه انتقاد است به‌کار نبرده است.[17]

اما ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود. احمد آتش نظریات خیامپور در مقاله‌ی *انتقاد بر انتقاد* را نه تنها کافی نمی‌داند بلکه مستندات بیشتری برای اثبات ادعای خود ارائه می‌دهد. او مجدداً در مجله تاریخ استانبول [18]مقاله‌ای تحت عنوان *مجمع الخواص* مبنی بر رد جوابیه خیامپور منتشر می‌کند. این مقاله مفصل‌تر از مقاله‌ی قبلی است و اینگونه برمی‌آید که آتش این بار قصد نقد ندارد، گویی در یک مناظره‌ی جنجالی مترجمِ کتاب مجمع الخواص را متهم کرده است. آتش در مورد شرح حال صادقی ضمن بررسی تقسیم بندیِ خیامپور در مقاله‌ی انتقاد بر انتقاد می‌گوید: از نظر خیامپور زندگی صادقی در چهار قسمت خلاصه شده:

الف) دیدار مولف با برخی شعرا و دیگران

ب) نظریه او دایر بر سرایش اشعار

ج) نقاش شدن

د) دندانپزشکی (حجامی) ...[19]

حتی بر مبنای اینکه این یک ترتیب منطقی باشد هشت مورد اول از این قرار است: 15 .58 .66 .126 .233 .239 .245 .305 و من فکر می‌کنم خیامپور این تعداد صفحات را مطابق صفحات ثبت شده پذیرفته است. اما در سایر موارد ترتیبی منطقی اتخاذ ننموده است. وی همچنان بر ادعای قبلی خود پافشاری نموده و پاسخ خیامپور را نادرست می‌داند.

او در مورد کلماتی که در مقاله‌ی اول خود اشاره کرده بود نیز جوابیه را نادرست دانسته و اضافه بر آن عبارات تازه‌ای از کتاب را به باد انتقاد می‌گیرد. آتش می گوید: خیامپور می‌توانست به طور واضح بگوید اگر به جای کلمه

17 خیامپور، *انتقاد بر انتقاد*، 84-83.

18 Ahmet Ateş, "Mecma' al-havas", *Tarih Dergisi*, Sayı (1953), 183-187.

19 خیامپور این ترتیب را در مقاله *انتقاد بر انتقاد* آورده است.

«خداوندکار» کلمه‌ی «خواندکار» را به کار برده‌ام به این دلیل است که من اصلا نسخه متن را تصحیح نکرده‌ام و این همه توضیحات اضافی و اثبات این موضوع زحمت بیهوده بود. او خیامپور را اینگونه نقد می کند که تصحیح کنندگان ممکن است یک شکل درست را خراب کرده و یک شکل نادرست را درست کنند. در نسخه (د) "مطلعنی" نیست و کلمه‌ی "مطلع" را در شکل خواندن خراب نوشته‌اند. در واقع وقتی در نسخه (ن) به‌طور واضح این کلمه "مطلعنی" نوشته شده چه نیازی به این همه کلنجار است؟

آتش همچنین در مقاله جدید خود اضافه می‌کند: خیامپور در صحبت‌هایش اشاره کرده که این اثر را در مدت زمان کوتاهی آماده کرده‌است اما در هر حال باید به نسخه‌های دیگر نظیر نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های استانبول و اروپا و نیز حتی نسخ موجود در ایران که حداقل دو نسخه موجود است نیز رجوع کرده و استناد می‌نمود. اما ظاهرا از وجود آنها بی‌خبر بوده است. منتقد در مقاله اعتراضی خود می‌نویسد: اگر من به جای خیامپور بودم به جای عبارت "عساکر نصرت فرجام" در صفحه‌ی 19 از عبارت "عصاکر نصرت مآثر" که در نسخه (د) موجود است، استفاده می‌کردم. وی همچنین با ذکر سه کلمه دیگر از خیامپور ایراد گرفته و برای آن کلمات با توجه به نسخه‌های (د) و (ن) کلمه‌های جایگزین پیشنهاد می‌دهد، آن سه عبارتند از: "ایماس" به جای واژه‌ی " ایرماس"، "حاتم" به جای واژه‌ی "خاتم" و به کار بردن ترکیب "همت و سخاوتی" به جای "همت سخاوتی". [20]

اینجاست که خیامپور با خواندن مقاله کاملا اعتراضی، نه انتقادیِ آتش به دفاع از خود برخاسته و با شرح و بسط در مقاله‌ای تحت عنوان *مجمع الخواص* که در نشریه دانشکده ادبیات تبریز[21] به چاپ می‌رساند، تمام قد در برابر آتش می‌ایستد. او می‌گوید در ارتباط با ترتیب شرح حال و اختصار در مقدمه از آنجایی که در مقاله‌ای مجزا به توضیح پرداخته و در جواب ابراهیم قوطلوق مقاله‌ای نوشته است، لزومی به دوباره‌گویی نمی‌بیند وی ضمن اینکه آتش را به آن مقاله ارجاع می‌دهد اضافه می‌کند که اگر هم موارد ذکر شده درست باشد متناقض با اصل ترتیب نیست و نیز اینکه از ماده 8 به بعد، به هم خوردن ترتیب صفحات خود دلیلی بر صورت پذیرفتن ترتیب در ذکر است.[22] خیامپور در مورد 8 ماده اول با تفکیک موارد و ذکر مواد پاسخ خود را بیان داشته است. همچنین مترجم ضمن ذکر شماره صفحاتی توجه منتقد را به این موضوع معطوف می‌دارد که در صفحات قید شده آن چیزی که آتش به عنوان اختلاف نسخ جستجو می‌کند موجود است. اما هدف، تصحیح لغات مغلوط متن بوده است. خیامپور در جوابیه خود با تفصیل به شرح این مورد پرداخته است.

او بیان می دارد: «اگر من در مقدمه کتاب از سایر نسخ سخنی نگفتم دلیل بر بی اطلاعی بنده از وجود آنها نیست بلکه همانگونه که در مقدمه به این موضوع اشاره کرده و نوشته‌ام؛ چون تحقیق کردم، دیدم دو نسخه دیگر نیز از این تذکره در دسترس است. در مورد نسخه تبریز هم به علت انقلاب اخیر آذربایجان صاحب نسخه آن را از تبریز به تهران منتقل کرده بود. من از ایشان خواهش کردم که آن نسخه را به دستم برسانند اما متاسفانه بعد از انتشار کتاب به دستم رسید.»[23] درمورد شکل صحیح برخی از کلمات خیامپور می‌نویسد که «آقای آتش کم لطفی می‌فرمایند و من حقیقت را اظهار داشته‌ام.»[24] از جوابیه چنان بر می‌آید که منظور خیامپور از کم لطفی آتش، ابراز تعجب بسیار از شیوه‌ی انتقاد و عملکرد وی در مورد این موضوع است. به گفته خیامپور آقای آتش از حقیقت کاملا منحرف شده است لذا چنین می‌نویسد: « اولا چنانکه مصحح نادرست را درست می‌کند اما ممکن است به قصد تصحیح نادرست را به شکلی دیگر نادرست بنویسد. حتی ممکن است درست را به خیال آنکه نادرست است نادرست کند. در نسخه (د) این کلمه طوریست که انگار کاتب در ابتدا «مطلی» نوشته سپس متوجه اشتباه خود شده آن را به «مطلعی» تغییر داده است اما در هر حال «مطلعنی» نیست. وی می‌گوید در مورد نسخه (ن) واضح است در واقع اعتراض بر آقای آتش وارد است نه بر ما! ایشان مادامیکه نسخه (ن) را در دسترس داشتند، درست‌تر آن بود که به آن رجوع کنند. اما در اولین مقاله خود فقط از

20 خیامپور، *انتقاد بر انتقاد*، 185-183.
21 عبدالرسول خیامپور ، *مجمع الخواص*، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره ششم، شماره 29 ، بهار 1333 ، 128.
22 خیامپور ، *مجمع الخواص*، 123.
23 خیامپور ، *مجمع الخواص*، 123.
24 خیامپور ، *مجمع الخواص*، 123

اختلاف نسخه (د) بحث کرده بودند و از نسخه (ن) بحثی به میان نیاوردند.»[25]

او در قسمتی از جوابیه خود می‌گوید: نمی‌دانم چرا "*عصاکر نصرت مآثر*" به "*عساکر نصرت فرجام*" ترجیح دارد؟ شاید به خاطر این باشد که در آنجا کلمه *عصاکر* با "ص" نوشته شده است و عنوان می‌کند که از نظر او این اعتراض وارد نیست. خیامپور ضمن ارجاع آتش به کتاب "مبانی اللغه" اثر میرزا مهدی خان استرآبادی (چاپ هندوستان) می‌افزاید که کلمه‌ی "ایماس" بر طبق کتاب تذکره الخواص از پنجاه مورد ذکر شده فقط در پنج جا به‌کار رفته و "ایرماس" استفاده شده است. او ضمن ذکر موارد یاد شده نظر آتش را غیر قابل قبول اعلام می‌کند. در مورد کلمه "خاتم" وی می‌افزاید روش ما طبق اصل یک، آن بوده است که در متن هیچ تصرفی ننماییم و حتی نقطه‌ای کم و زیاد نکنیم اگر چه صد در صد غلط باشد. او "خاتم" را از متن اصلی می‌داند و اما نظر آتش در مورد کلمه " همت سخاوتی" را درست دانسته و آن را مشمول اصل 4 می داند.[26] از ظواهر امر پیداست که مجادله‌ی آتش و خیامپور با این مقاله خاتمه یافته است.

3.3 احمد گلچین معانی

در اواخر دهه‌ی چهل خورشیدی، احمد گلچین معانی یک دوره کتاب دو جلدی تحت عنوان "تاریخ تذکره‌های فارسی" به نشر می‌رساند. ایشان در قسمتی از کتاب به معرفی *تذکره مجمع الخواص* صادقی پرداخته و سپس در مورد ترجمه‌ی خیامپور نظریات خویش را بیان نموده است.[27] صاحبِ تاریخ تذکره های فارسی به یکی از پاورقی‌های ترجمه‌ی *مجمع الخواص* انتقادکرده و می‌افزاید: خیامپور در پاورقیِ ترجمه‌ی *مجمع الخواص* از ده تذکره نام برده و بیان داشته است که صادقی می‌توانست از این تذکره‌ها نام ببرد. اما در تذکره بودن آثاری که خیامپور ذکر کرده است، شک است. گلچین معانی معتقد است که "چهار مقاله" و "مونس الاحرار فی دقایق الاشعار" در ردیف تذکره‌های فارسی قرار نمی‌گیرند. وی همچنین می‌افزاید: خیامپور در پاورقیِ ترجمه‌ی *مجمع الخواص* از "تذکره محمد خوافی" نام برده است، اما نگارنده چنین تذکره‌ای سراغ نداشته و محمد خوافی متوفی 824 را نمی‌شناسد. به گفته گلچین معانی اولین کسی که نام محمد خوافی را به قلم آورده حاجی خلیفه است که او به اشتباه ذکر کرده و متاسفانه خیامپور بدون توجه به صحت و سقم، این اطلاعات اشتباه را دوباره تکرار نموده است. اگر مقصود از محمد خوافی، مجد خوافی باشد باز هم اشتباه است، زیرا مجد خوافی صاحب "روضه الخلد در معارضه گلستان" است نه مولف "تذکره الشعرا".

احمد گلچین معانی در کتاب خود نوشته است: خیامپور تاریخ برخی از تذکره‌هایی را که در پاورقی ترجمه *مجمع الخواص* ذکر کرده، غلط نوشته است. او این تذکره‌ها را نام برده و در اثر خود به تصحیح تاریخ آنها پرداخته است. این تذکره‌ها عبارتند از:

"لباب الالباب" که در سال 618 نگارش شده و خیامپور تاریخ آن را بین 600 تا 625 هجری نوشته است.

"جواهر العجایب" که در پاورقی تاریخ 947 هجری آمده اما تاریخ صحیح آن 963 هجری است.

"نفایس المآثر" که تاریخ صحیح نگارش آن 963 هجری می‌باشد اما 947 هجری نوشته شده است.

"خلاصه الاشعار" را خیامپور 982 ذکر کرده اما تاریخ نگارش آن 973 تا 998 هجری است.

"هفت اقلیم" که تاریخ صحیح نگارش آن 1002 هجری است اما در پاورقی 1004 آمده است.[28]

گلچین معانی در کتاب خود آورده است که مترجم کتاب *مجمع الخواص* شرح احوال مولف را از کتاب "دانشمندان آذربایجان" (ص. 213-212) و "تاریخ عالم آرای عباسی" جلد1 (ص. 128-127) نقل کرده و مستخرجاتی از متن اصلی مجمع الخواص را به دنبال آن آورده است که بعضی از مستخرجات به غلط تعبیر شده؛ نظیر دندان کشی صادقی و دستگاه حجامی، وی در اثر خویش به‌طور مفصل به این موضوع پرداخته است.

او همچنین نظر خود در مورد کتاب *تذکره مجمع الخواص* را به روشنی بیان داشته و نوشته است: " اگرچه تراجم

---

25 خیامپور ، مجمع *الخواص*، 128.

26 خیامپور ، مجمع *الخواص*، 128.

27 معانی، *تاریخ تذکره های فارسی*، 132_140.

28 معانی، *تاریخ تذکره های فارسی*، 134.

مجمع الخواص غالبا مختصرست، ولی چون مولف آن اهل مجامله و مداهنه نبوده و از تعارفات و زیاده گویی‌ها دوری جسته است، مختصر او از مفصل دیگران بهتر است و بیشتر مطالب قابل استفاده دارد."[29]

4.3 سجاد حسینی و دیگران

در سال 1390 خورشیدی سجاد حسینی با همکاری دو تن دیگر مقاله‌ای تحت عنوان "اهمیت تاریخي و نقد ترجمه *مجمع الخواص*" نوشته است.[30] در آن مقاله ضمن معرفی صادقی افشار و عبدالرسول خیامپور و نیز بررسی دوره‌ای از تاریخ ایران، در قسمتی تحت عنوانِ ترجمه *مجمع الخواص* آمده است: مترجم از ترجمه مداخل فصول هشت گانه مقدمه و خاتمه‌ی کتاب چشم پوشی کرده و به خلاصه نمودن و بیان مطلب در چند سطر بسنده نموده است. نویسندگان این مقاله معتقدند که بسیاری از زیبایی‌های ادبی متن در همین مداخل و مقدمات نهفته است لذا ترجمه‌ی بخش‌هایی از *مجمع الخواص* که خیامپور از آن چشم پوشی کرده بود را در مقاله خود ذکر می‌نمایند که مقدمه، هشت مجمع و خاتمه را شامل می‌شود. [31] همچنین در این مقاله آمده است: در بسیاری از موارد به رغم ادعای مترجم، ترجمه وفادارانه‌ای از متن ارائه نشده است. آنها برای اثبات ادعای خود ترجمه واژه‌ی " تازیک" به واژه‌ی " ایرانی" را بیان داشته‌اند و آن را غلط می‌دانند. همچنین بیان داشته‌اند که حذف عناوین و القابِ اشخاص و عباراتِ وصفی شهرها و جملاتِ دعایی در قسمت‌های زیادی از ترجمه دیده شده و نشان می‌دهد که مترجم از پایداری به اصل ترجمه وفادارانه دور شده است. در جدول شماره 2 این مقاله مقایسه‌ی متن ترکی، ترجمه وفادارانه و ترجمه خیامپور آمده است.[32]

5.3 م. اوزهان کوش اوغلو

در سال 2012 میلادی دانشجویی به نامِ م. اوزهان کوش اوغلو رساله‌ی مقطع دکتری خود در دانشگاه مرمره استانبول را به صادقی بیگ افشار و کتاب *مجمع الخواص* اختصاص می‌دهد. وی در سه صفحه از رساله‌اش [33] که به ترجمه‌ی *مجمع الخواص* به زبان فارسی اختصاص دارد ضمن معرفی کوتاهِ ترجمه اثر، ایراداتی به این ترجمه وارد می‌کند. او می نویسد خیامپور شرح حال صادقی را از کتاب دانشمندان آذربایجان تالیف محمد علی تربیت برداشته است که البته این ادعا پیش تر نیز توسط دیگران عنوان شده است. کوش اوغلو همچنین می‌نویسد: صورت هنری و ادبی که صادقی در کتابش استفاده کرده بود توسط مترجم و جهت فهم همگانی کوتاه و مختصر شده است. به گفته او مترجم در مقدمه و هشت مجمع کتاب دست به خلاصه نویسی زده است.[34]در جایی دیگر می گوید: مترجمِ فارسی این اثر؛ دکتر عبدالرسول خیامپور در انتهای کتاب، فهرست شاعران تذکره را آورده است. نام این شاعران بر اساس حروف الفباء زبان فارسی تنظیم گردیده و فهرست الشعرا نامیده شده است.[35]

در واقع نگارنده‌ی این مقاله در رساله‌ی کوش اوغلو به اطلاعات تازه‌ای درمورد ترجمه‌ی کتاب مجمع الخواص دست نیافت زیرا انتقادات وی تکرار نقدهای دیگران است. اما به طور کلی رساله‌ی ایشان اثری ارزنده درباره‌ی *تذکره مجمع الخواص* و صادقی افشار به زبان ترکی محسوب می‌شود.

---

29 معانی، *تاریخ تذکره های فارسی*،135.

30 سجاد حسینی، حسین میرجعفري، لقمان دهقان نیری، اهمیت تاریخی و نقد ترجمه مجمع الخواص، پژوهش نامة انتقادي متون و برنامه هاي علوم انساني، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، سال یازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان (1390)85-67.

31 حسینی و دیگران، اهمیت تاریخی و نقد ترجمه مجمع الخواص، پژوهش نامة انتقادي متون و برنامه هاي علوم انساني، 75-79.

32 حسینی و دیگران، اهمیت تاریخی و نقد ترجمه مجمع الخواص،80.

33 M. Oğuzhan Kuşoğlu, “Sâdıkî-i Kitâbdâr’ın “Mecma’ü’l-Havâs” Adlı Eseri: İnceleme-Metin-Dizin” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 35 -37.

34 Kuşoğlu, “Sâdıkî-i Kitâbdâr’ın”, 36.

35 Kuşoğlu, “Sâdıkî-i Kitâbdâr’ın”, 37.

نتیجه:

با نگاهی گذرا به فهرست *مجمع الخواص* می توان دریافت که این اثر نه تنها در جایگاه یک اثر ادبی قرار گرفته است بلکه با پرداختن به دوره‌ی مهمی از تاریخ ایران به عنوان یک اثر تاریخی نیز مورد استناد است. بعد از انتشار ترجمه *مجمع الخواص*، نقدهایی به آن وارد شده و حتی بعد از گذشت سالها از انتشار آن هنوز دیدگاه‌های انتقادی به این ترجمه وجود دارد. اما آنچه مسلم است وجودِ ترجمه‌ی یک اثر کمیاب حتی اگر دارای کاستی‌هایی باشد از نبودِ آن بهتر است.

نقد و انتقاد خصوصاً در حوزه ادبیات، اصول و چارچوب مشخصی دارد. در نقد ادبی منتقد در مقام قاضی قرار نگرفته و نمی‌تواند صاحب اثر را متهم کرده یا حکم صادر کند. شایسته است که منتقد نظر خود را درباره‌ی چگونگی و بایستگی اثر در چارچوب اصول آکادمیک بیان کرده و مقبول‌تر است که در کنار نقد، پیشنهاداتی هم ارائه دهد. به گفته بزرگ ناموری: "برای ادبیات نقد در حکم وجدان است – وجدان اخلاقی".[36]

در این مقاله چنانکه دیده می‌شود احمد آتش؛ پژوهشگر ترک، از چارچوب نقد سالم خارج شده و خصوصا در مقاله دوم خود به صراحت خیامپور را متهم می‌کند. احمد آتش در مقاله خود خیامپور را به دلیل نقص تکنیکی در تصحیح و عدم رؤیت تمام نسخ موجود خطاکار می‌داند، وی معتقد است که خیامپور در کار خود فقط از یک نسخه خطی استفاده کرده است در صورتی که باید همه نسخه‌ها را بررسی می نمود. اما قابل ذکر است که مشابه همین اتفاق درست مقارن با چاپ *مجمع‌الخواص* در سال 1948 میلادی، (زمانی که آتش نسخه ***سندباد نامه‌ی ظهیری سمرقندی*** را تصحیح می‌کند) برای ایشان روی داده و این پژوهشگر بزرگوار بدون بررسی نسخه خطی "تاشکند"، سندباد نامه را تصحیح و چاپ نموده است که کاستی‌هایی در تصحیح آن دیده می‌شود.[37] متاسفانه مقاله آتش بیشتر از اینکه یک نقد ادبی باشد یک مشاجره‌ی لفظی یا اعتراض به نظر می‌رسد. این نوع شیوه‌ی نقد از جانب یک آکادمیسین، خواننده را شگفت زده می‌کند. آتش با اینکه در مواردی بدون استناد به منبع خاصی، فقط نظر شخصی خود را عنوان می‌کند اما در برخی موارد، کاملا در جای کلام و درست سخن گفته است، ولی متاسفانه چون شیوه‌ی نقد نادرست است در خوانش اول، خواننده را به شک وا می‌دارد.

از طرفی دیگر، همانگونه که در مقاله بیان شد؛ با استناد به ترجمه‌ی کتاب *مجمع الخواص*، بیانِ مترجم و نوشته‌های دیگران، واضح و مبرهن است که خیامپور اصل راستی نگاری و وفاداری به متن را در ترجمه خود رعایت ننموده و همچنین برای کار پژوهشی خود، به هر دلیلی زمان لازم را صرف نکرده است. وی در تطبیق نسخ از برخی نسخه ها چشم پوشی کرده و اثری در تیررسِ انتقاد ارائه داده است. البته خیامپور دلایل خود را ذکر نموده و به هیچ عنوان این نواقص را کتمان نکرده است. اما در هر حال آنچه مسلم است بایدهای لازم در تصحیح و ترجمه این اثر صورت نگرفته و دست منتقدان را باز گذاشته است.

با این همه بدون شک تصحیح و ترجمه‌ی عبدالرسول خیامپور خصوصا در آن برهه از تاریخ ایران، کاری بسیار ارزشمند و قابل تحسین است. باید اذعان داشت که بعد از گذشت سالیان دراز همچنان کتاب ایشان به عنوان یکی از منابع مهم ادبیات فارسی مورد استفاده‌ی نویسندگان و پژوهشگران قرار می‌گیرد. در آن سالها که علم، ادب و فرهنگِ نوین در ایران به مثابه نهالی نوپا درحال رشد بود، جامعه ادبی و فرهنگی به چنین پژوهشگران فرهیخته‌ای نیاز داشته و آثار آنها در واقع آبیاری آن نهال شکننده بوده است. اینکه با تمام نواقص و کاستی ها ایشان چنین اثر گرانبهایی به جای می‌گذارد جای تشکر است اما با توجه به موج انتقادها، اینگونه انتظار می‌رود که خیامپور کتاب را برای چاپ‌های بعدی تصحیح نموده و نسخه‌ی کامل تری برای آیندگان به یادگار بگذارد اما متاسفانه چنین چیزی اتفاق نیفتاده است. شاید هرگز پژوهشگران دیگر نیز به صرافت ترجمه دقیق‌تر و کامل تری از این اثر ارزشمند نیفتاده باشند، اما از نظر نگارنده‌ی این مقاله، *مجمع الخواص* ِترجمه شده نیاز به بازنگری مجدد دارد.

36 عبدالحسین زرین کوب، *نقد ادبی*، ج2 (تهران: انتشارات امیر کبیر1361) 730.

37 جهت دانستن بیشتر رجوع داده می شود به مقاله نگاهی به چاپ تازه سندبادنامه ظهیری سمرقندی، نوشته مختار کمیلی؛ آینه میراث، دوره جدید، پاییز و زمستان 1384، شماره 30 و 31 ص. 239-248.

منابع:

آژند، یعقوب. *مفاخر هنری ایران* ج7، صادقی بیگ افشار، تهران: انتشارات امیر کبیر، 1386.

تربیت، محمد علی. صادقی افشار، *مجله ارمغان* دوره دوازدهم، شماره ،(1310):16-21.

حسینی، سجاد، حسین میرجعفری، لقمان دهقان نیری. اهمیت تاریخی و نقد ترجمه مجمع الخواص، *پژوهش نامهٔ انتقادی متون و* برنامه های علوم انساني، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، سال یازدهم، شماره دوم، (1390): 86-67.

خیامپور، عبدالرسول. *انتقاد بر انتقاد* نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره 4، شماره، (1329): 88-83.

خیامپور، عبدالرسول. *تشکر و اعتذار* نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره3، شماره، (1329): 98-96.

خیامپور، عبدالرسول. مجمع *الخواص* نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره ششم، شماره، (1333): 128-116.

زرین کوب ، عبدالحسین. *نقد ادبی* ج2 ، موسسه انتشارات امیر کبیر، 1361.

صادقی بیگ افشار. *تذکره مجمع الخواص* ترجمه عبدالرسول خیامپور. تبریز: چاپخانه اختر شمال، 1327.

گلچین معانی، احمد. *تاریخ تذکره های فارسی* ج2، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، 1363.

Ateş, Ahmet. “Review of Review of Tad̄kire-i macmaʿ al-xawāṣṣ ba-zabān-I.” *Oriens*. Sayı 3 (1950): 184-187.

Ateş, Ahmet. “Mecma’ al-havâs.” *Tarih Dergisi*. Sayı 5 (8) (1953): 183-187.

Hayyampur, A.“Mecma’ al-havâs.” *Oriens.* 6, (1953): 197-199

Kuşoğlu, M. Oğuzhan,“Sâdıkî-i Kitâbdâr’ın “Mecma’ü’l-Havâs” Adlı Eseri: İnceleme-Metin-Dizin.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.

Kutluk, İbrahim.“Türkolojiyi İlgilendiren Yayınlar Arasında İran’da”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 3 (2-3), (1948): 577-580.

Kaynakça/ References

Ajand, Y. Mafahere. *Honarı İran*. Haz. Sadeghi Bey Afshar, Celd 7, Tehran: Amir Kabir, 1386.

Tarbiat, M. A. “Sadeghi Afshar.” *Macaleye Armagan*. Celd 12, Şomare 1, (1310): 16-21.

Hosseini, S, Mir Caferi H, Dehghan Nairi L.“Ahamıyate Tarihi va Nakde Mecma’ü’l Havas.” *Pajoheş name Entekadie Moton.* Celd 2, Şomare 11, (1390): 67-86.

Hayyampur, A.“Taşakkor u E'tezar.” *Macaleye Daneşkade Tabriz*. Celd 3, Şomare 19-20, (1329): 96-98.

Hayyampur, A.“Entekad bar Entekad.” *Macaleye Daneşkade Tabriz*. Celd 4, Şomare 25-26, (1329): 83-88

Hayyampur, A.“Mecma’ü’l Havas.” *Macaleye Daneşkade Tabriz*. Celd 6, Şomare 29, (1333): 116-128.

Zarrīn'küb, A. H. *Nakde Adabi*. Celd 2, Tehran: Amir Kabir, 1361.

Sadeghi Bey Afşar. *Tazkare-i Mecma’ü’l Havas*. Hayyampur, A., Tebriz: Çaphane Ahtare Şomal,1327.

Golçin Maʿani, A. *Tarihi Tazkarehaye Farsi*. Celd 2, çape 2, Tehran: Enteşarate Ketabhaneye Sanai, 1363.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 237-253
DOI: 10.26650/jos.2021.892042

Araştırma Makalesi / *Research Article*

ساخت نحوی بند متممی فعلی فارسی

Farsça Fiilimsi Yan Tümcenin Sözdizimsel Yapısı

The Syntactic Structure of the Persian Verbal Complement Clause

Solmaz MAHMOODI[1]

چکیده

بند متمم فعلی جزء عناصر اجباری و غیرقابل حذف جمله است. این بند دارای جایگاه اشتقاق در پایه پسافعلی و در نتیجه هسته فعلی مسلط بر آن دارای ویژگی-های متفاوتی است. در این پژوهش به مسئله امکان مبتداسازی کل ساخت متممی فعلی به ابتدای جمله و حضور دو نوع «را»ی مفعولی و «را»ی مبتدایی و نیز حضور دو نوع بست واژه اشتقاق در پایه و واژه-بست حاصل حرکت در های ساخت مرکب مبتداشده، پرداخته می-شود و نشان خواهیم داد زبان فارسی وقتی در فضای کمینه-گرایی کار می-کند مسائلی را برای نظریه کمینه-گرایی پیش می-آورد. زیرا هنوز کمینه-گرایی، در بحث ساختار آمیخته، پارامتر هسته، نقض شرط همجواری در حرکت-ها و نیز حضور «را»ی مبتدا پس از اعمال فرایند مبتداسازی بر ساخت متممی، نمی-تواند به تنهایی برای تبیین داده-های زبان فارسی تحلیلی کارآمد و کامل باشد و از عهده تبیین آنها بربیاید. از این‌رو لزوم رویکردی تعاملی یا وجود بخشی به نام ساخت اطلاع در مدل زایشی ضروری است تا بتواند حرکت-های سبکی، انگیزه حرکت-ها را سامان بدهد و پاسخگوی پیچیدگی-های زبانی همچون فارسی باشد. یعنی بدون در نظرگرفتن چنین رویکرد -تعاملی نمی-توان درباره وابستگی فارسی نگاه کمینه-گرایی داشت.

کلیدواژه: زبان فارسی، بند متممی فعلی، مبتداسازی، نحو، واژه‌بست

ÖZ

Fiilimsi yan tümce cümle yapısının ayrılamayan temel bir ögesidir. Söz dizimi çözümünde yan tümcenin cümledeki yeri her zaman tartışmalı bir konu olmuştur. Bu konu, Farsça gibi fiili sonda gelen dillerde fazla sorun oluşturur. Bu yan tümce temel cümledeki fiilin sonunda türer ve temel cümledeki fiil ona hakimdir; yapısal aşamada temel cümle diziliminden sonra yan tümce başlamaktadır. Bu nedenle "fiilimsi yan tümce" adını alır ve temel cümledeki fiil farklı özelliklere sahiptir. Bu araştırmada, fiilimsi yan tümcenin dışa kaydırma ile iki tür nesne belirleyicisi (ra) ve özne belirleyicisi (ra)nın cümledeki konumları ele alınmıştır. Ayrıca Farsça işlevsel esnek gösteren öge sözdiziminin "ra" ve "ki"li yan tümcelerde dizim durumu da ele alınmış ve örnek sözdizim cümleleriyle analizler yapılıp dilbilgisi ile çözüm yapısı arasındaki ilişkiler ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Farsça, Fiilimsi yan tümce, Dışa kaydırma kuralı, Sözdizim, Biçimce

ABSTRACT

The verbal complement clause is a principal element of sentence structure that cannot be omitted. A major category of potential complications is elicited

[1]Atatürk University, Faculty of Letters, Persian Language and Literature, Erzurum, Turkey

ORCID: S.M. 0000-0003-0914-2286

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Solmaz MAHMOODI (Assoc. Prof. Dr.),
Atatürk University, Faculty of Letters, Persian Language and Literature, Erzurum, Turkey
E-posta: solmaz.mahmoodi@grv.atauni.edu.tr; solmazmah@gmail.com

Başvuru/Submitted: 06.03.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 21.04.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 11.05.2021
Kabul/Accepted: 16.06.2021

Atıf/Citation: Mahmoodi, Solmaz. "The Syntactic Structure of the Persian Verbal Complement Clause". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 237-253. https://doi.org/10.26650/jos.892042

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

by the structural positioning of clausal complements. The determiner phrase embedded complementizer argument is preverbally base generated. In the case of the resistance principle, the tensed (bare) clausal complements must not occupy a cased marked position at some point of derivation. Thus, the bare complementizer phrase argument is positioned to the right of the verb, and the head verb encompasses different properties. This article examines the topicalization of the complement clause, the topicalizing of the constituent verbal (bare) complement clause, the appearance of the topic marker "ra" as well as the case marker "ra", and two types of the pronominal enclitic, one base generated and the other a copy of the moved constituent. The study demonstrates the Persian word order mix, the head parameter, and the discourse status of "ra" and "ke". This study uses data analysis to investigate in some detail the relationship between information structure and grammatical associations.
Keywords: Persian language, Verbal complement clause, Topicalization, Syntax, Clitic

EXTENDED ABSTRACT

The study of the pattern of complement construction that occurs systematically across Persian language revealed two types of complement clauses in Persian. First, the nominal complement clause denotes the complex determiner phrase (DP) containing the head and the complementizer phrase (CP) with an obligatory demonstrative "in" in the d-structure. These two elements create a syntactic constituent and display DP distribution. Following the subject-object-verb (SOV) word order, their base generated position is an argument position before the verb that can be modified by movement operations. Second, the verbal complement clause indicates the bare CP, which is postverbal. DP embedded CPs and bare CPs are introduced by the invariable complementizer (ke), and the embedded verbs are inflected for tense, aspect, and mood, just like a principal verb. The present study is data-based and theory-oriented. It entails a language–internal study of complement clauses based on cross-linguistic comparison and attempts to indicate diverse strategies for the configuration of complement clauses: the position of the verb (V), the CP, the hierarchical position of the head, the raising of a clause or the use of the base generated resumptive pronoun (full pronoun or a clitic), the possibility of embedding, and the possibility of the extraposition of both types of complement clauses. The two types of complement clauses encompass different properties.

A major category of potential complications is elicited by the structural position of clausal complements. According to the resistance principle, the tensed (bare) clausal complements must not occupy a cased marked position at some point of derivation. Thus, the bare CP argument is positioned to the right of the verb while the DP embedded CP argument is preverbally base generated. This study is based on syntactic argumentations and considerations. It also tries to discover the range of possibilities comprising two major aspects, extraposition and topicalization. The extraposition of the complement clause and its adjunction to the tense phrase (TP) or the focal phrase (FocP) encompasses three linguistic approaches: (a) the rightward movement account, (b) late merge analysis according to which the relative clause should be late merged with the constituents it modifies, and (c) the leftward movement of the non-clausal part of an argument and the stranding of the clause based on certain syntactic considerations in Persian

(e.g., multiple clauses at the end of a sentence, movement of result clauses to the final position of a sentence, or the movement of the relative clause with the coordinate antecedent).

The topicalization of complex DPs with both a topic marker (ra) and a case marker (ra) occurs along with the appearance of two kinds of pronominal enclitics, one base generated and the other a copy of the moved constituent. Notably, the motivation of clausal movements and information structure effects (old and new information) on topicalizing and the focusing of the constituents in the clauses differ. Such special features represent some of the complexities of analyzing Persian syntactic structures.

1. مقدمه

بند متممی در جایگاه پس از فعل، متمم فعل است. جایگاه بند متممی فعلی همواره موضوع بحث انگیزی در تحلیلهای نحوی بوده است. این موضوع در زبان فعل پایانی همچون فارسی مشکلات بیشتری را بوجود آورده است. زیرا در این زبان موضوعهای فعلی پیش از هسته فعلی میآیند و بند متممی پس از فعل ظاهر میشود. به دلیل نبود تحلیل نظری مشخصی در قالب نظریه برنامه کمینه گرا از گروههای فعلی دو مفعولی دارای بند متممی، اختلاف نظر در تبیین جایگاه بند متممی در میان زبانشناسان بوجود آمده است. به عنوان مثال دبیرمقدم[1]، سهیلی اصفهانی[2]، جایگاه زیرساختی آن را پیش از فعل در درون گروه حرف تعریف میدانند، درزی[3]، کریمی[4]، آهنگر[5]، جایگاه زیرساختی آن را پس از فعل به صورت متمم یا افزوده به گروه فعلی کوچک میدانند و انوشه[6] که در نظرگرفتن دو جایگاه مختلف برای موضوعهای گروهی و بند متممی را نوعی تعارض نظری میداند، ابتدا جایگاه ژ-ساختی نادستوری در مشخصگر گروه فعلی بزرگ پیش از فعل برای بند متممی فرض میکند که در جریان اشتقاق به منظور بازبینی یک مشخصه تعبیرناپذیر [uC*] به گروه زمان افزوده میشود تا توسط جفت تعبیرپذیر آن در هسته زمان بازبینی و حذف شود.

بررسی داده های فارسی نشان می‌دهند اگر موضوع درونی فعل یک بند متممی باشد جایگاه ادغام بند متممی پس از فعل است و ترتیب عناصر به صورت *فاعل فعل مفعول* میشود. در این صورت جایگاه دودوگانه ای را برای هسته گروه فعلی نسبت به متممهایش باید در نظر گرفت یعنی فعل در رابطه با موضوعهای درونی فعل، هسته پایانی است و در رابطه با بند متممی فعلی، هسته آغازی است. به این ترتیب با دو نوع نمودار درختی فعل پایانی و فعل میانی مواجه میشویم. این همان وضعیت آمیخته زبان فارسی است. در نتیجه، فعلی که سه ظرفیتی است (مانند: *من به امید گفتم که ...*) یکی از نقشهای معنایی خود را به بند پیرو در سمت راست خود و دو نقش معنایی را به سمت چپ خود اعطاء میکند. در زبان فارسی همه گروههای نحوی به جز گروه فعلی دارای متممهای بندی، هسته آغازی هستند.

۲. چهارچوب نظری

در ترکیب سازه ای گروه فعلی هسته ای، بین فعل هسته و بند متمم رابطه ای موضعی، بنیادی و تتایی برقرار است و این بند نقش معنایی پذیرنده[7] را از فعل مربوط دریافت میکند. به عبارتی دیگر، برای اشتقاق ساخت متممی فعل، عملیات ادغام براساس الزام گزینشی موجود بین فعل و بند متممی برانگیخته میشود. تحقق ویژگیهای گزینشی فعل مستلزم ادغام آن با عنصری است که بتواند به آن نقش معنایی مناسب بدهد. رابطه تتایی یک ویژگی پایه است که مبتنی بر جایگاه فرایند ادغام و ترکیب سازه ای موضعی است. بنابراین رابطه نحوی فعل و متمم آن درون گروه فعلی هسته ای موضعی ترین رابطه است[8]. طبق اصل مقاومت حالت، بند متمم فعل نمیتواند در جایگاههای موضوع پیش از

---

1 Mohammad Dabir Moghaddam, *Studies in Persian linguistics: selected articles*, (Tehran: Markaz Nashre Daneshgahi Publications. 2014) 26-48.

2 Abulghasem Soheili-Isfahani, "Noun Phrase Complementation in Persian," (PhD Dissertation, University of Illinois, Urbana-Campaign, 1976)14-28.

3 Ali Darzi, "Word order, NP-movement, and opacity condition in Persian," (PhD dissertation, University of Illinois, Urbana, 1996), 68.

4 Simin Karimi, *a Minimalist Approach to Scrambling: Evidence from Persian*, (Germany: De Gruyter Mouton, 2005) 44-96.

5 Abbas Ali Ahangar, "A VP Shell Analysis of Persian Verb Phrase Based on the Minimalist Program," *Language and Linguistics*, Volume 4, Issue 7, (2009), 12-20.

6 Mazdak Anushe, "Topicalization and Focus Movement in Persian A Feature-Based Approach," Volume 1, Issue 1, (2010), 20-28.

7 theme

8 Abbas Ali Ahangar, "Analysis of the Verbal Phrase Core of Persian Language Based on the Minimalist Program," *Journal of Lyrical Literature Researches (Journal of Persian Language and Literature)*, Volume 6, Issue 10, (2008), -18.

فعل مانند فاعل، مفعول صریح و یا مفعول حرف اضافه واقع شود زیرا گروههای اسمی در این جایگاههای نحوی تحت تسلط فعل حالتهای مختلف دریافت میکنند. بند متمم فعل نیازی به دریافت حالت ندارد و نمیتواند در جایگاه پیش از فعل واقع شود. در حالی که جایگاه پس از فعل در فارسی فاقد حالت است و وقوع بند در آنجا مشکلی را بوجود نمیآورد[9].

در برنامه کمینه گرا حرکت نحوی وجود دارد، قبل از حرکت مرحله ادغام/ژ-ساختی، یک مرحله اشتقاق در پایه و بعد از حرکت مرحله بازنمون/ر-ساخت یعنی جمع ادغام و حرکت، نظام محاسباتی را بدست میدهد. مشخصه های دستوری تعبیرناپذیر(حالتها...) باید در جریان اشتقاق ارزشگذاری شوند و بازبینی و محو آنها در صورت انطباق تا پیش از تشکیل نمود صورت منطقی خاتمه یابد. این نشان دهنده وجود نحوی با سطوح مختلف و درجات انتزاع مختلف است. بنابراین نمیتوان بند متممی فعلی را در جایگاهی ماقبل فعل در نظر گرفت و به مرحله ادغام نادستوری یا صورت اولیه ای که اصلاً در زبان وجود ندارد قائل شد. فیلمور[10] (1968) معتقد است بعضی از افعال بند پیرو میپذیرند و تشکیل جمله مرکب میدهند. گشتار اجباری حرکت بند متمم فاعلی به ژرفساخت عمل میکند و روساخت تولید میشود و it در جایگاه فاعل ردّی است که نشان میدهد عنصری از آنجا حرکت داده شده است. عملکرد گشتار، تغییر در معنا ایجاد میکند. تفاوت دو جمله که از ژرف ساخت مشترک مشتق میشوند در انتخاب فاعل است. اما چنین فرضی مغایر با فرضیه حافظ معنابودن گشتارها است.

(1) a. That John likes Mary is true.
    b. It is true that John likes Mary.

چامسکی برخلاف فیلمور معتقد است ژرفساخت، یک ساخت نحوی لازم است که در تعیین معنا نقش عمده ای دارد. براساس رابطه های دستوری ژرفساختی (مثل فاعل ژرفساختی) و اطلاعات معنایی موجود در مدخل هر فعل در واژگان میتوان حالتهای معنایی هر اسم را بدست داد. بنابراین آن جملات هریک صورتهای ژرف ساخت باید که مبنای تولید روساختهای مختلف واقع میشوند[11].

(2) It seems that John is intelligent.

دبیرمقدم در خصوص خروج سازه میافزاید چنانچه گوینده بخواهد سازه های را مورد تاکید و تقابل[12] قرار بدهد آن سازه را از جایگاه اصلی خود به آغاز جمله انتقال میدهد که در این صورت به آن مبتدای تقابلی گویند که حاوی اطلاع کهنه است. بعد از مبتداشدن سازه، ضمیری هممرجع با اسم مبتداشده در بند متممی به جا میماند. این ضمیر به جا گذاشته شده هرگاه در جایگاه فاعل باشد هیچگاه در روساخت ظاهر نمیشود و اگر این ضمیر در جایگاه مفعول صریح جمله پیرو به جا گذاشته شده باشد حضور آن در روساخت اختیاری است. در صورتی که این ضمیر در جایگاه مفعول غیرصریح باشد رخداد آن در روساخت اجباری است. حذف، حفظ اختیاری، و یا حفظ اجباری ضمیر غیرمؤکد به ترتیب در جایگاه فاعل، مفعول صریح، و مفعول غیرصریح بند پیرو بر مبنای میزان بازیابی این ضمایر صورت میگیرد. با توجه به این که ضمیر فاعلی در فعل منعکس است و نتیجتاً بازیابی آن ممکن، حذف آن به محو اطلاعات نمیانجامد. درصورتی که اگر ضمیر به جا گذاشتهشده در جایگاه مفعول غیرصریح حذف شود هیچ راهی برای بازیابی آن وجود ندارد. در واقع فرایند حرکت فرایندی است که در اثر آن سازه مبتداشده مورد تاکید و تقابل قرار میگیرد، برجستگی می-یابد و دارای خیزش آهنگ صدا میشود. در نتیجه ضمیر به گذاشته شده در جایگاه اصلی آن غیرمؤکد است و طبق اصل

9 Karimi, *a Minimalist Approach to Scrambling*, 65-90.
10 Charles J. Fillmore, “The case for case”, *Universals in Linguistics Theory*, In E. Bach and R. Harms (Eds.), (New York: Holt, Rinehatr and Winston, 1968), 76.
11 Avram Noam Chomsky, “Some empirical issues in the theory of transformational grammar,” *Goals of linguistic theory*, In S. Peters (Ed.), (Englewood cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972) 95-122.
12 contrastive topic/ typical topic

«حذف ضمیر فاعلی» در سطح آوایی حذف میشود. رخداد «را» با گروه اسمی مبتداشده از درون گروه فعلی و عدم امکان حضور «را» با مبتداهای جداشده از درون فاعل آشکارا حاکی از پیوند نشانه مفعول صریح و مبتدانمایی است[13].

۳. تحلیل نحوی بند متممی فعلی

رابطه تسلط سازه ای هسته فعل بر بند متممی، اختیاری‌بودن «که»، رفتار جزیره ای (امکان خروج سازه از درون بند) و حائل‌نشدن سازه ای بین فعل و متممش حاکی از ماهیت متممی آن است. با فرایند قلب نحوی مفعول حرف اضافه میتواند بین فعل و متممش قرار گیرد. تنها با این تفاوت که اگر بند متممی در جایگاه پس از فعل اما با فاصله از آن یعنی بعد از موضوعهای فعلی و قیدی واقع باشد بند متممی رفتار جزیره ای خواهد داشت به طوری که حضور «که» در آن اجباری و خروج عنصر از آن غیرممکن خواهد بود زیرا بند متممی دیگر تحت تسلط سازه ای هسته واژگانی نیست (مانند جملههای۳ ب و ج).

(۳) الف. به همه گفتم که امید حرفی نمی‌زند که نتواند بر آن عمل کند.
ب. گفتم [به همه] [که امید حرفی نمیزند که نتواند بر آن عمل کند]
ج. *امید را گفتم [به همه] که حرفی نمیزند که نتواند بر آن عمل کند.

مثال (۴) نیز دلیلی برای ماهیت متممی بند پیرو است که نمیتوان سازه ای را میان فعل و بند حائل کرد. حرکت اختیاری پرسشواژه و وقوع آن در جایگاه مشخصگر گروه متممنما در بند پیرو باعث تولید جمله نادستوری مانند (۴ج) میشود.

(۴) الف. او میداند [که من کتابهای درسی را به امید تحویل دادم].
ب. او میداند[که [من چه چیزی را به امید تحویل دادم]].
ج. *او میداند[$_{CP}$چه چیزی را]$_i$ [$_C$که [$_{IP}$من به امید تحویل دادم]]]]
د. چه چیزی را$_i$ او میداند [که من t_i به امید تحویل دادم]

برخلاف نظر زبان‌شناسانی که جایگاه زیرساختی بند متممی فعل را در درون گروه حرف تعریف ماقبل فعل می‌دانند، بند متممی فعلی به دلایلی حاصل حرکت بند متممی اسمی نیست. به عبارتی بند متممی اسمی صورت ژ-ساختی بند متممی فعلی نیست. اول این که با حرکت بند متممی اسمی در جایگاه وابسته اسمی و به جاماندن گروه حرف تعریف در جایگاه قبل از فعل، جمله نادستوری بدست میدهد.

(۵) الف. آنها با پخش این خبر[که [ما نمیتوانیم این کار را انجام بدهیم]] ضربه ای به اعتبار ما زدند.
ب. *آنها با پخش این خبر ضربه ای به اعتبار ما زدند [که [ما نمیتوانیم این کار را انجام بدهیم]]
دیگر این که همیشه حرکت بند اسمی به جایگاه پس از فعل نتیجه دستوری نمیدهد.

(۶) الف. این احساس که حالا فقط من در آن جنگل وحشتناک زمستانی بیدارم مو بر تنم سیخ میکرد.
ب. *این احساس مو بر تنم سیخ میکرد که حالا فقط من در آن جنگل وحشتناک زمستانی بیدارم.

از طرفی وقتی بند متممی متمم حرف تعریف «*این*» در جایگاه مفعول حرف اضافه است بعد از حرکت بند به جایگاه پس از فعل حضور «*این*» اجباری میشود. یعنی بند متممی همیشه متمم گروه حرف تعریف است. بنابراین غیرمنطقی

13 Dabir Moghaddam, *Studies in Persian linguistics*, 46.

است که بپذیریم بند متممی اسمی در جایگاه فاعل و مفعول صریح پس از فعل تبدیل به بند متممی فعلی میشوند اما بند متممی اسمی در جایگاه مفعول حرف اضافه پس از فعل همچنان بند متممی اسمی باقی میماند.

(۷) الف. برای این که برادرم بداند که من به عهد خود وفا کرده ام کار را تمام کردم.
ب. *برای ... کار را تمام کردم که برادرم بداند که من به عهد خود وفا کردهام.

باور داشتن به عملکرد فرایند ارتقاء سازه های بند متممی اسمی در جایگاه فاعل یا مفعول صریح و عدم رخداد فرایند ارتقاء از بند متممی غیرفاعلی و غیرمفعولی از این مسئله ناشی میشود که ما مجبوریم در چنین مواردی علاوه بر حذف هسته نقشی «*این*»، هسته محتوایی «*به، از*» را هم حذف کنیم. به این ترتیب جمله دچار تغییر معنایی میشود. حرف تعریف عیان «*این*» در افعال شخصی فارسی برخلاف *it* انگلیسی پوچ واژه نیست و همنمایه و هممرجع با بند متممی فعلی نیست زیرا در این صورت باید میتوانستیم بند را جایگزین «*این*» کنیم.

(8) a. It is obvious that Fred is crazy. (زیرساخت)
b. That Fred is crazy is obvious

در واقع هسته حرف تعریف «*این*» هسته نقشی است که اطلاعات دستوری به جمله اضافه میکند. یعنی دارای مشخصه های نحوی شخص، شمار و حالت است و گاهی اوقات با هسته اسمی (مانند خبر...) همراه میشود که دارای معنای محتوایی و گزاره ای است. بنابراین عنصری را که دارای اطلاعات دستوری و معنایی است نمیتوان از جمله حذف کرد. حذف آن با تغییر معنایی همراه میشود. هسته حرف تعریف، باری از معنا را به دوش دارد. نمی‌توان به عنصری که در معنای بند مشارکت دارد و وارد سطح منطقی میشود قائل نشد.

نکته چهارم این است که زبان فارسی دارای ساختار پایگانی[14] است و سلسله مراتب[15] در آن اهمیت دارد. اگر بند متممی فعلی حاصل حرکت بند متممی اسمی باشد آن باید به جایگاه بالاتر مثلاً به گروه زمان افزوده شود تا بر ردّش تسلط داشته باشد و دیگر متمم و خواهر هسته فعلی نخواهد شد. در غیر این صورت رابطه مرجعگزینی و تسلط سازه ای بین عناصر جمله (به عنوان مثال بین مفعول صریح جمله اصلی و فاعل بند در جمله (۷)) برقرار نمیشود و جمله نادستوری میشود.

(۹) علی او را$_i$ قانع کرد [که رضا$_i$/ $_j$* باید برود خانه][16]

داشتن بند متممی جزء اطلاعات زیرمقوله ای فعل در واژگان است. پذیرفتن بند متممی ویژگی فعلهایی با مفاهیم خاص است و ویژگی معنایی فعل بند اصلی نقش عمده ای در تعیین ساختار بند پیرو دارد. در واقع داشتن بند متممی مشخصه نحوی-معنایی گروه خاصی از افعال است و جزء یکی از وابسته های اجباری آنها محسوب میشود که حذف آن به غیردستوری شدن جمله میانجامد. از ویژگی واژگانی افعالی همچون *گذاشتن، باعث شدن، تصمیم گرفتن، وادارکردن، مجبوربودن* است که تنها بند متمم میگیرند ولی متمم گروه اسمی نمیگیرند و حضور بند متمم به عنوان موضوع درونه ای این افعال الزامی است. یعنی این افعال برای گروه اسمی مفعولی مقوله بندی نشده اند. بنابراین حضور گروه اسمی به عنوان متمم گروه فعلی منجر به غیردستوری شدن جمله میشود. اینها فعلهای مرکب ترکیبی غیرقابل گسترش و جدانشدنی هستند و جمله متممی نمیتواند در مرحله ادغام بین جزءغیرفعلی و فعل اشتقاق درپایه داشته باشد. در نهایت باور داشتن به ژ-ساخت یکسان برای بندهای متممی اسمی و فعلی و امکان ارتقاء سازه از درون بند متممی حرکت‌یافته و جایگزینی آن با حرف تعریف «*این*»، اشکالاتی را در بر دارد. زبان فارسی هم به دلایل نظری و هم به دلایل داده بنیاد فاقد ارتقاء (حرکت موضوع) است و سازه حرکت یافته، حرکت غیرموضوع به جایگاه مبتدای بند پایه است. مطابق تحلیل دبیرمقدم در فارسی آنچه مبتداسازی است اگر ارتقاء بنامیم از چند اصل و محدودیت تخطی میکنیم[17]:

14 configurational
15 hierarchy
16 Darzi, "Word order, NP-movement, and opacity condition in Persian," 60.
17 Dabir Moghaddam, *Studies in Persian linguistics*, 26-30.

(۱۰) آنها$_i$ به نظر میرسد که[t_iرفته باشند].

(الف) تخطی از شرط جمله زماندار[I [+T ,+AGR در نظریه معیار گسترده اصلاح شده که بر مبنای آن حرکت و خروج عنصری از درون جمله زماندار مردود است. (ب) گرفتاریهای تجربی همچون مطابقه پیش میآید. فعل *به نظر رسیدن* فاعل ندارد و فاعل غیرشخصی است. اگر فاعل بند پیرو را به بند پایه حرکت بدهیم فعل بند پیرو هنوز با فاعل قبلی مطابقه میکند و نه با فاعل بند پایه. با حرکت دادن فاعل، بند پیرو بیزمان نمیشود. (ج) نقض صافی حالت در نظریه حاکمیت و مرجعگزینی: این حرکت برای دریافت حالت نبوده زیرا قبلاً حالت داشته و نیازی به حرکت ندارد. پس حرکت از نوع مبتداسازی بوده است. (د) فرایند ارتقاء ناقض معیار تتا و اصل فرافکنی است زیرا یک موضوع در اثر ارتقاء دو نقش تتا دریافت میکند. (ه) نقض اصل انجماد گروه حرف تعریف در برنامه کمینه گرا: گروه حرف تعریف یا گروه اسمی دارای حالت در جای خود ابقاء و منجمد میشود و نباید حرکت کند. همانطور که پیش از این نیزمطرح شد حرف تعریف «*این*» در جایگاه موضوع اسمی (فاعل و مفعول) قرار دارد. حرکت گروه اسمی به جایگاه موضوع تنها برای دریافت حالت است در حالی که سازه حرکت یافته از درون بند متممی حالت دارد و نیازی به حرکت ندارد و در صورت حرکت موجب نقض صافی حالت یا انجماد گروه حرف تعریف میشود.

بنابراین در صورت مبتداشدن سازه از درون بند متممی حرکتیافته به ابتدای جمله دیگر دلیلی بر حذف همزمان «*این*» وجود ندارد. زیرا «*این*» در مشخصگر گروه زمان واقع است. اما از آنجایی که مبتداسازی سازه بدون حذف «*این*» غیرممکن است نتیجه میگیریم از درون بند متممی اسمی چه پیش از فعل و چه پس از فعل نمیتوان سازه ای را خارج کرد. در حالی که از درون بند متممی فعلی خروج ممکن است.

اگر صورت زیرساختی تمام بندهای متممی فعلی حقیقتاً بند متممی اسمی باشد نباید شاهد جملات نادستوری زیرساختی میشدیم. این وضعیت در جملاتی که دارای چند بند متممی فعلی است بارزتر است. در زیر شاهد جملات مرکبی هستیم که فرض داشتن حرف تعریف«*این*» در زیرساخت یا حضور اشتقاق در پایه آنها پیش از فعل غیرممکن است.

(۱۱) الف. *بشر به این که همه اسرار طبیعت را کشف کرده است ادعا دارد.
ب. بشر ادعا دارد که همه اسرار طبیعت را کشف کرده است.

(۱۲) الف. *این که برای گرفتن سیگار از امید از جایم بلند شوم مجبور شدم.
ب. مجبور شدم (که) برای گرفتن سیگار از امید از جایم بلند شوم.

(۱۳) الف. *این که دست روزگار او را مجازات دهد بگذار.
ب. بگذار که دست روزگار او را مجازات دهد.

(۱۴) الف. *این که امید نیست این که حالا اتاقمان بزرگ و آبرومند شده را ببیند حیف باشد.
ب. حیف باشد که امید نیست که ببیند که حالا اتاقمان بزرگ و آبرومند شده است.

۳-۱. فاعل بندهای متممی فعلی

برای احراز اصل فرافکنی گسترده هر جمله ای باید فاعل داشته باشد. زمان [t] به علاوه مطابقه [agree] ترکیبی است که حالت فاعلی را مجاز میدارد. زبان فارسی زبانی ضمیرانداز همراه با تصریف و مطابقه است و حضور ضمیر فاعلی اختیاری است.

(۱۵) [پدر [رضا]$_i$]$_j$ از رئیس$_k$ تقاضا کرد [که $pro_{i/j/k}$ به سر کارش برگردد][18]

(۱۶) من دوست داشتم [pro با او صحبت میکرد/میکردم/میکردی/میکردند].

18 Ali Darzi, *Syntactic argumentation*, (Tehran: SAMT Publications, 2007), 211.

افعالی که بند درونه ای پس از خود را به صورت ساخت التزامی با زمان وابسته به فعل بند اصلی گزینش میکنند به کار بردن ضمیر در جایگاه فاعلی تهی بند متممی ممکن نیست. فعل درونه گیری شده که با وجه التزامی بیان میشود در مشخصه های شخص و شمار با فاعل نهان مطابقه میکند. مشخصه مطابقه در فاعل درونه گیری شده با فاعل بند پایه همنمایه است.

(۱۷)*امید$_i$ سعی کرد که او$_i$ برود.
(۱۸) امید$_i$ پری را$_j$ وادار کرد که *pro$_{k/j/^*i}$ درس بخواند.
(۱۹) امید به پری$_i$ توصیه کرد که pro$_i$ درس بخواند.

اما اگر فاعل بند پیرو به یک میزان برجستگی با فاعل هممرجعش در بند پایه باشد در آن صورت بند متممی هم با و هم بدون فاعل روساختی دستوری است.

(۲۰) هرچه فکردم دیدم {**من**/pro} چاره دیگری ندارم. (فاعل بند پیرو مؤکد است)

فارسی 4 نوع ضمیر فاعلی محذوف دارد: (الف) ضمیر فاعلی با نقش تتا[19]، (ب) ضمیر فاعلی تهی با نقش تتا[20]، (ج) ضمیر فاعلی تهی فاقد نقش تتا[21]، (د) ضمیر فاعلی فاقد نقش تتا[22].

(۲۱) **تو** باعث شدی که علی سریعتر بدود. (ضمیر فاعلی با نقش تتا)
(۲۲) ø مجبور بودیم ø حرفشان را بپذیریم. (ضمیر فاعلی تهی با نقش تتا)
(۲۳) pro به نظر میآمد که اخلاق و رفتارش زمین تا آسمان با اینها فرق میکند.(ضمیرفاعلی تهی فاقد نقش تتا)
(۲۴) [این که جوابش را دادی] خوب است. (ضمیر فاعلی فاقد نقش تتا)

کریمی معتقد است که زبان فارسی را فاقد عنصر جاپرکن نهان و عیان[23] است و بند متممی را در جملاتی که دارای افعال غیرشخصی اند به صورت رابطه افزوده با فعل کوچک قرار میدهند[24]. این درحالی است که با فرض بند متممی بدون فاعل، اصل فرافکنی گسترده نقض میشود.

به باور نگارنده در جایگاه فاعلی ساختهای بیشخص همچون «*به نظر رسیدن*»، «*امکانداشتن*»، «*افت دارد*»... در فارسی ضمیر فاعلی تهی فاقد نقش تتا وجود دارد. در جایگاه فاعلی افعال بیشخص، ضمیرفاعلی محذوف فاقد نقش تتا وجود دارد. در ادامه باید افزود به نظر میرسد هر عنصری که از بند متممی خارج میشود نشانه «*را*» کلامی میگیرد. اما داده ها حاکی از آن هستند که هرگاه فعل اصلی جمله یک فعل ربطی باشد مبتداسازی فاعل از درون بند متممی بدون حضور «*را*» اتفاق میافتد مانند جمله (۲۵ب). با مبتداشدن، گروه اسمی تبدیل به اطلاع کهنه میشود و این امکان وجود ندارد که بتوان به صورت همزمان در جایگاه خالی به منظور تاکید که نشاندهنده اطلاع نو است، از ضمیر ابقایی استفاده کرد. به همین دلیل جمله (۲۵د) نادستوری است

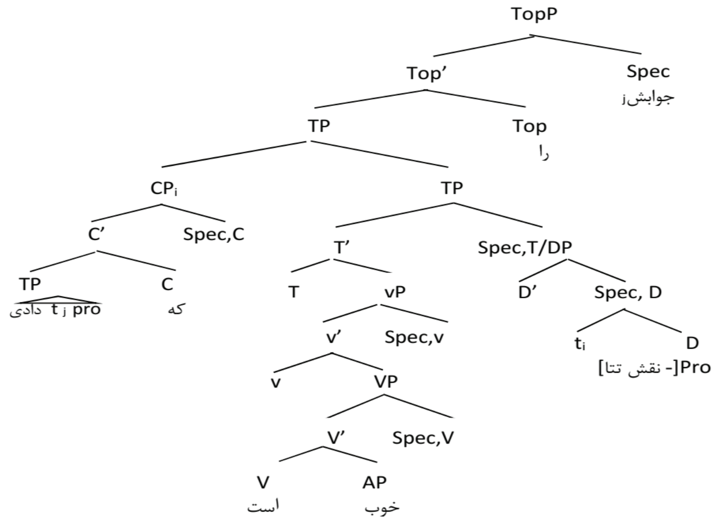
(۲۵) الف. خوب است که داود پولهاش را به علی قرض میدهد.
ب. داود خوب است که به علی پولهاش را قرض میدهد. (مبتداسازی از جایگاه فاعل، بدون حضور را)

19 thematic subject pronoun
20 null thematic subject pronoun
21 non thematic subject pronoun
22 null non thematic subject pronoun
23 overt and covert expletive
24 Karimi, *a Minimalist Approach to Scrambling*, 96.

ج. پولهاش را خوب است که داود به علی قرض میدهد. (مبتداسازی از جایگاه مفعول صریح)
د. *پولهاش را خوب است که داود به علی **آنها را** قرض میدهد.

این افعال لازم و نامفعولی اند و در اثر حرکت بند به صورت افزوده پس از فعل واقع میشود. از این رو حذف بند افزوده برخلاف بند متممی موجب نادستوری جمله نخواهد شد. نمودار ۱. ساخت جمله (۲۶) را نشان می‌دهد.

(۲۶) الف.[$_{Top}$ [$_{TP}$ [$_{DP}$ این [که [$_{TP}$جوابش را دادی]] خوب است]].
ب.pro [$_{TP}$ خوب است [$_{Top}$ [که [$_{TP}$جوابش را دادی]]].
ج.[$_{Top}$ جوابش را[$_{TP}$ pro خوب است] [$_{Top}$[که [$_{TP}$دادی]]
د.* [$_{Top}$ جوابش را [$_{TP}$ این خوب است] [$_{Top}$[که [$_{TP}$ دادی]]



نمودار ۱. ساخت جمله (۲۶)

در چنین جمله هایی دو حرکت رخ میدهد: یکی حرکت اجباری بند متممی به جایگاه پس از فعل و ایجاد رابطه افزودگی با گروه زمان. دوم حرکت سازه از درون بند متممی به جایگاه مبتدا. حرکت بند با گذر از دو راهبند و نقض شرط همجواری رخ میدهد و جمله همچنان دستوری است. زیرا این حرکت یک حرکت اختیاری به جایگاه غیرموضوع است که در صورت آوایی اتفاق میافتد. حرکت سازه از درون بند نیز اگر از جایگاه اشتقاق در پایه خارج شود منجر به نقض شرط همجواری و محدودیت گروه اسمی مرکب میشود اگر از جایگاه پس از فعل خارج شود میتوان چنین توجیه کرد که گروه اسمی «*جوابش*» ابتدا با گذر از یک راهبند (گروه زمان) وارد مشخصگر گروه مبتدا پایینتر میشود و از آنجا به شکل چرخه ای با گذر از گروه زمان (جمله اصلی) وارد مشخصگر گروه مبتدای بالاتر میشود. اما نکته در این جاست که بند در جایگاه پس از فعل افزوده است و نقش تتا دریافت نمیکند و ماهیت مانع‌بودن دارد. طبق محدودیت بر قلمرو خروج[25] که بر مبنای آن فقط متممها اجازه خروج عنصر از درونشان را میدهند، نه از درون مشخصگر و نه

25 Constraint on Extraction Domain/CED

از درون افزوده نمیتوان عنصری را خارج کرد[26]. بنابراین خروج از درون هر نوع بند افزوده ای (بند قیدی/هدف[27]) غیرممکن است. بنابراین خروج سازه از درون بند متممی اسمی چه در جایگاه اشتقاق در پایه و چه از جایگاه افزوده (پس از حرکت) مجاز نیست. همچنین خروج سازه از درون بند افزوده مانند بند قیدی/هدف، خروج سازه از درون بند چه حرف اضافه نهان داشته باشد و چه حرف اضافه عیان غیرممکن است.

۲-۳. خروج سازه ای بند متممی فعلی

از جایگاههای نقشی مختلف (مانند جایگاههای فاعل، مفعول صریح، مفعول غیرصریح و متمم حرف اضافه) واقع در بند متممی میتوان سازه ها را مبتدا کرد. سازه مبتداشده یا کانونی شده در جایگاه خارج از جمله واقع است و نمیتواند بر ردّ خود تسلط سازه های داشته باشد. یعنی ردّ آنها همانند عبارات ارجاعی و ردّ پرسشواژه و برخلاف ردّ گروه اسمی به قید در نمیآید و همیشه آزاد است. مرجع فقط موضوع است و در جایگاه موضوع است. گاهی اوقات در اثر مبتداسازی ما شاهد هر دو نشانه «*را*»ی مفعولی و «*را*»ی مبتدایی میشویم. اولین «*را*» در مثال (۲۷ج) «*را*»ی کلامی است و دومی «*را*»ی نحوی است که فقط حالتنماست و نه حالتدهنده. یعنی بازنمایی حالت مفعولی اعطاءشده از سوی فعل به مشخصگرش به صورت «*را*» در کنار گروه اسمی میباشد.

(۲۷) الف. کیمیا به بچه ها گفت که همه گیلاسها را بخورند.[28]

ب. گیلاسها را$_i$ کیمیا به بچه ها گفت که همه t_i را بخورند.

ج. گیلاسها را$_i$ کیمیا [همه t_i را]$_k$ به بچه ها گفت که t_k بخورند.[29]

سازه حرکتیافته از درون بند متممی به جایگاه مشخصگر گروه مبتدا یا مشخصگر گروه متممنما در ابتدای جمله میرود. گرچه فعل تحت تسلط سازه ای به بند نقش تتا اعطاء میکند و بند مانع ذاتی نیست ولی سازه حرکت یافته دو راهبند را پشت سر میگذارد و جمله همچنان دستوری است. یک راه حل برای این مسئله این است که مبتداسازی و پرسشیکردن جملات حرکتهای اختیاری اند که در نحو انجام نمیشود. بنابراین اصل همجواری نباید در آنجا اعمال شود. به همین دلیل چنین ساختهایی با وجود نقض همجواری دستوری است.

(۲۸) الف. علی نمیداند که شما از حسین پول قرض کردی.

ب. چه کسی را[$_{TP}$ علی نمیداند [که [$_{TP}$ شما ازش پول قرض کردی]]].

ج. حسین را علی نمیداند که شما ازش پول قرض کردی.

اما مشکلی که در پیش روی ما وجود دارد این است که چنین حرکتی اگر اختیاری است در مورد ساخت موصولی و متممی اسمی غیرممکن است و به نظر میرسد اصل همجواری و محدودیت گروه اسمی در این موارد غیرقابل نقض است.

(۲۹) الف. مردی را که دانشجوی فیزیک بود میشناسم.

ب.*دانشجوی فیزیک را مردی را بود که میشناسم.

(۳۰)الف. این که در علی در امتحان قبول شد حیرت انگیز است.

26 Andrew Radford, *Minimalist Syntax: Exploring the Structure of English*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 126-218.

27 adverbial/purpose clause

28 Karimi, *a Minimalist Approach to Scrambling*, 44.

29 اهل زبان این مثال را ثقیل میدانند. شاید با افزودن واژه بست در جایگاه مفعول حرکت یافته درک آن ساده تر باشد. گیلاسها راi کیمیا [همهشان i را]k به بچه ها گفت که tk بخورند.

ب.*علی را این که در امتحان قبول شد حیرت انگیز است.

راه حل دیگر این است که مبتداسازی و پرسشی کردن جملات را حرکتهای نحوی بدانیم زیرا این حرکتها همانند دیگر حرکتهای نحوی به انگیزه بازبینی مشخصه [+مبتدا] و یا [+پرسشواژه] صورت میگیرند. بنابراین چون خروج سازه از درون بند متممی به صورت چرخه ای انجام میشود ابتدا پرسشواژه یا سازه مبتداشده به ترتیب به گروه متممنما و گروه مبتدای چرخه اول حرکت میکند و سپس به گروه متممنما و به گروه مبتدای چرخه دوم حرکت میکند در نتیجه جمله (۲۸) دستوری است. در حالی که در بند متممی اسمی خروج سازه حتی به صورت چرخ های مستلزم عبور از دو راهبند (گروه زمان و گروه اسمی مرکب) میباشد.

در مورد حرکت بند از درون گروه اسمی مرکب متممی اسمی به جایگاه پس از فعل نیز همین مسئله وجود دارد. اگر هم رای با رویکرد بالتین باشیم مبنی بر این که بر سر راه حرکتهای بند به سمت راست باید همانند حرکت به چپ عناصر، محدودیت وجود داشته باشد[30]. در آن صورت بند ابتدا از درون گروه اسمی مرکب خارج میشود و به گروه فعلی افزوده میشود و سپس از آنجا به گروه زمان افزوده میشود. در حالی که در فارسی حرکت بند بدون هیچ گونه محدودیتی رخ میدهد. حرکت به راست بند به دلیل دریافت مشخصه نمیباشد و اختیاری است. یعنی بند یکباره از درون گروه اسمی مرکب خارج میشود و به گروه زمان افزوده میشود.

(۳۱) مردی را میشناسم که دانشجوی فیزیک است.
(۳۲) این حیرت انگیز است که علی در امتحان قبول شده است.

به باور بالتین تمامی حرکتهای اختیاری و اجباری در کمینه گرایی به انگیزه بازبینی مشخصه انجام میشود اما این سوال که بند به چه دلیل حرکت میکند بیپاسخ می‌ماند. به نظر نگارنده حرکت بند به دلایلی مانند برجسته سازی و یا ساخت اطلاع، سنگینی و تعداد تکواژهای بند اصلی و بند وابسته، یکی بودن فعل بند اصلی و فعل بند وابسته، وجود افعال ایستایی در بند اصلی (داشتن، بودن)، وجود افعال ادراکی در بند اصلی (دیدن، شنیدن) انجام میشود. گرچه در کمینه گرایی اعتقاد بر این است که به هیچ فرایند و مرحله ای از اشتقاق که غیرضروری و حشو است نباید قائل شویم اما به حرکتهای اختیاری (مانند حرکت بند، حرکت گروه اسمی سنگین[31]، افزودگی، ارتقاء) قائل است که نه به قصد دریافت حالت و احراز مشخصه دیگر بلکه به قصد ایجاد صورتبندی[32] جدید با کارکرد جدید است. به عنوان مثال به دلایل ساخت اطلاعی و به قصد تغییر کاربردشناختی (تغییر در توزیع اطلاع کهنه و نو، بحث کانون) اتفاق میافتند. بنابراین آنها انگیزه کلامی دارند و نحوی نیستند. آنها را حرکتهای سبکی[33] مینامد که در صورت آوایی اتفاق میافتد زیرا قبل از حرکتشان هم جمله درست است. اما بدون این که تدقیق بشود که سبکی یعنی چه. در واقع این مدل زایشی است و چیزی به نام ساخت اطلاع[34] ندارد مگر اینکه مدل زایشی به بخشی[35] به نام ساخت اطلاع مجهز باشد در آن صورت میتواند این موارد را سامان بدهد. به طوری که وقتی کار نحو تمام شد کار گفتمان آغاز شود.

30 Mark Baltin, "Extraposision". *The Syntax of Interpretation*, In M. Everaert and H. Van Riemsdijk (Eds), The Blackwell companion to syntax volumes I-V, (Blackwell publishing Ltd. 2006):240-242.
31 heavy NP shift
32 configuration
33 stylistic rules
34 information structure
35 component

۳-۳. انواع مختلف بند متممی فعلی

بند متممی بسته به مطابقه یا عدم مطابقه فعل بند متممی با فاعل بند اصلی، و وجه فعل در بند متممی انواع گوناگون دارد.

۱-۳-۳. وجه فعل در بند متممی

در بندهای متممی هر دو وجه اخباری، التزامی رخ میدهد و هر یک دو بخش واقعی[36] و غیرواقعی[37] دارند. یعنی گوینده پاره گفتار به طور قاطع درباره آن اظهارنظر کند یا نکند.

۱- وجه التزامی: التزامی پدیده ای است که نحوه تبلورش روی فعل است هر وقت رخداد حادثه در بند پیرو منطقاً منوط به رخداد حادثه در بند پایه باشد یعنی رویداد دوم منطقاً پس از رویداد اول اتفاق بیافتد فعل بند پیرو در هر دو زمان حال و گذشته در وجه التزامی خواهد بود. وجه التزامی خود سه دسته از افعال را شامل میشود.

الف) فعلهای *خواستن*: فعل بند متممی الزاماً باید در وجه التزامی باشد. جمله (۳۵) غیرواقعی است. یعنی احتمال رفتن او ضعیف است زیرا دوست داشتن من باعث نمیشود که رفتن او اتفاق بیافتد.

(۳۳) میخواست موسسه ای تاسیس کند/بکند.

(۳۴) دوست دارم که او برود.

(۳۵) دستور دادند ته مطبخ بماند. **(قطعی)**

ب) فعلهای *سببی اجباری*[38] *و غیراجباری*[39] که هریک حاوی سبب[40]، مسبب[41] و گاهی وقتها سبب میانجی[42] در جمله میباشند. در جمله (۳۷) احتمال تحقق عمل فعل ضعیف است، یعنی در مورد تحقق الزامی پیش انگاره حکم نمیکند.

(۳۶) من گذاشتم/خواهش کردم/گفتم که او برود.

(۳۷) من آنها را مجبور کردم/وادار کردم که قرص را به بیمار بدهند. (قطعی)

سبب سبب میانجی مسبب

ج) فعلهای *امری* که به دلیل هم آوا و نشانه یکسان داشتن گاهی زیرمجموعه ای از وجه التزامی تلقی میشوند.

(۳۸) بگذار که دست روزگار او را مجازات دهد.

2- وجه اخباری که احتمال رخداد بالا دارد. در جمله (۴۰) تحقق عمل فعل ضعیف است زیرا ادعاداشتن بشر باعث نمیشود همه چیز را کشف کرده باشد.

(۳۹) من مطمئنم که او میرود. (قطعی)

(۴۰) بشر ادعا دارد که همه اسرار طبیعت را کشف کرده است.

3- فعل بند متممی با هر دو وجه اخباری و التزامی به کار میرود.

(۴۱) من فکر میکنم که او دانشجوی خوبی است.

(۴۲) من فکر میکنم که او دانشجوی خوبی باشد.

---

36 real
37 irreal
38 coercive
39 noncoercive
40 causer
41 causee
42 mediated causation

۲-۳-۳. مطابقه فعل بند متممی با فاعل بند اصلی

تغییرات مطابقه در فارسی زمانی مشاهده میشود و زمانی هم نمیشود زیرا زمان و مطابقه همیشه با هم نیستند. از آنجایی که هستهٔ زمان توسط هسته متممنما گزینش میشود، در هر بندی که گروه متممنما وجود دارد گروه زمان نیز حاضر است. به لحاظ صرفی نیز این نتیجه منطقی است زیرا فعلهای بند درونه دارای وجه التزامی، همگی برای مطابقه تصریف میشوند. در اینجا به تبعیت از طبیبزاده سه نوع طبقه‌بندی از افعال بند متممی ارائه می‌شود که در آنها الف) مطابقه‌ای بین فعل بند متممی و فاعل بند اصلی وجود ندارد. ب) مطابقه الزامی بین فعل بند متممی و فاعل وجود دارد. ج) مطابقه بین فعل بند متممی و فاعل بند اصلی اختیاری است[43].

۱- بین فعل بند متممی و فاعل بند اصلی مطابقه ای وجود ندارد. در جمله زیر در بند پایه زمان مطلق[44] است یعنی زبان فی النفسه زمان دارد، هم زمان و هم مطابقه تغییر میکند. در حالی که بند پیرو همواره شکل تصریفی ثابت دارد، وجه التزامی دارد که ثابت است، مطابقه دارد که تغییر میکند ولی زمان نسبی[45] است یعنی زمان بند پیرو نسبت به زمان بند پایه رقم میخورد و تغییر نمیکند به طوری که معلوم نیست که زمان دارد.

(۴۳) الف. من باعث شدم[که برود] (فعل جمله دارای زمان گذشته است)
ب. من باعث میشوم[که برود] (فعل جمله پایه دارای زمان حال است)
ج. من باعث خواهم شد [که برود] (فعل جمله پایه دارای زمان آینده است)

۲- بین فعل بند متممی و فاعل بند اصلی الزاماً مطابقه وجود دارد.
(۴۴) او توانسته در برابر تندباد دادخواهان پایداری کند.
(۴۵) او میتواند در برابر تندباد دادخواهان پایداری کند.

۳- بین فعل بند متممی و فاعل بند اصلی میتواند مطابقه وجود داشته باشد یا نداشته باشد.
(۴۶) بیچاره زن فکر میکند میتواند از امید مراقبت کند.
(۴۷) بیچاره زن فکر میکند میتوانم از امید مراقبت کنم.

۴-۳. بند متممی دارای گروه نیرو

غلامعلیزاده معتقد است سازه مبتداشده به ابتدای جمله در مشخصگر گروه متممنما حرکت میکند[46]. او نیز همانند میرعمادی ادات پرسشی[47] «*آیا*» را ذیل هسته متممنما قرار میدهد[48].

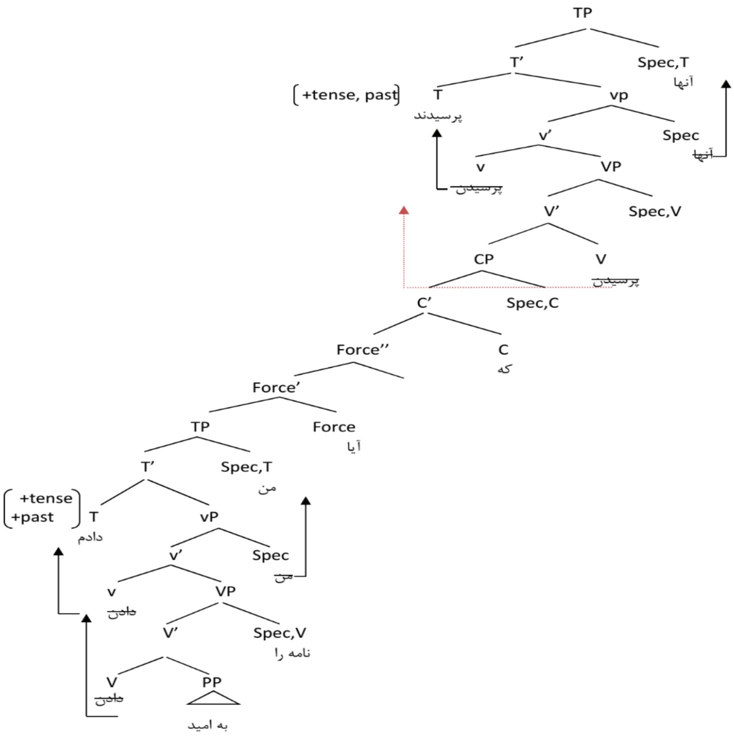
(۴۸)[$_{CP}$کتاب را [$_{C}$، آیا [$_{IP}$ او گفت [$_{CP}$که [$_{IP}$ میتوان از کتاب فروشیهای جلوی دانشگاه تهیه کرد]]]]

اما در قالب تحلیل وی نمیتوان وجود جملات درونه‌ای زبان فارسی را که همزمان دارای متممنمای «که» و ادات پرسشی«*آیا*» و نیز متممنمای که همراه با سازه مبتدا شده از درون بند هستند تبیین کرد.

43 Omid Tabibzadeh, "Subordinate Clause and Two Kinds of Compliments in Persian," *The proceeding of LSI's First Conference*, Tehran: Linguistics Society of Iran. (2007), 69-78.
44 absolute tense
45 relative tense
46 Khosrow Gholamalizadeh, *The structure of Persian Language*, (Tehran: Ehya Ketab Publications, 1995) 120.
47 question particles
48 Ali Miremadi, *Persian syntax: a government and binding theory-based analysis*, (Tehran: SAMT Publications, 1994) 54.

گره نیرو[49] هسته ای است نقشی که از همان نیروی منظوری[50] بدست آمده است و تداعی کننده نیرو در نظریه کنش گفتار است. در انگلیسی گره نیرو با گره متممنما همپوشی پیدا میکند. زیرا متممنما (that،for ، if) در انگلیسی تعیین کننده نیروی بعد از خود است. اما در زبان فارسی نمیتوان گروه متممنما را جایگزین گروه نیرو کرد. زیرا در فارسی هسته متممنما (که) و هسته نیرو (*آیا*) دو عنصر مجزا هستند. در آن صورت متممنما باید دو شاخه شود هم علامت بند پیرو و هم علامت نیرو را داشته باشد. در فارسی ادات پرسشی[51] «*آیا*» ذیل هسته نقشی نیرو واقع میشود. «*آیا*» (پرسشواژه نیست) یک نقشنمای نیرو است که نیروی بند بعد از خود را رقم میزند و مشخص میکند جمله بعد از آن اخباری است یا استفهامی یا امری. حضور«*آیا*» در ابتدای بند حاکی از پیش اضافی بودن زبان فارسی است. «*اگر*» نیز همانند«*آیا*» نیروی بند بعد از خود را تعیین میکند. بنابراین ذیل هسته نیرو واقع میشود. گروه نیرو در بندهای متممی اسمی نیز وجود دارد.

(۴۹) قلبش تند میزند که **اگر** بزند خواهد فهمید کجا نشسته است.
(۵۰) آنها پرسیدند [که [**آیا** من نامه را به امید دادم]]؟



نمودار۲. ساخت جمله (۵۰)

49 Force phrase
50 illocutionary force
51 question particles

نتیجه‌گیری

قائل‌شدن به رویکرد هسته-آغازی‌بودن فعلِ دارای بند متممی و هسته-پایانی‌بودن فعلِ دارای متممهای گروهی مستلزم نوعی دوگانگی است که زبانشناسان از آن اجتناب میکنند و معتقدند ویژگی بارز یک تحلیل کارآمد ارائه رویکردی واحد در بررسی داده ها است. اما نکته قابل توجه در این است که زبان فارسی در رابطه با ترتیب عناصر جمله، ترتیب هسته وابسته، فعل اصلی فعل کمکی، وضعیت آمیخته دارد. این ویژگی اجتناب ناپذیر ساخت زبان فارسی است. در این پژوهش به انواع بند متممی فعلی، جایگاه اشتقاق در پایه بند متممی فعلی، همراه شدن آن با گروه‌های اسمی دیگر و واقع‌شدن آن در ساخت پرسشی همراه با ادات پرسشی «آیا»، نیز امکان و عدم امکان خروج عنصر از درون آن پرداخته میشود. حرکت ساخت متممی به ابتدای جمله حاصل فرایند مبتداسازی است که هیچ یک از انگارههای کمینه گرایی از عهده تبیین آن به طور کلی و به خصوص حضور «*را*»ی مبتدا پس از اعمال فرایند مبتداسازی بر ساخت متممی برنمی آیند. علاوه بر آن در این پژوهش پیچیدگی نحوی و ساختار بندهای متممی با فاعل فاقد نقش تتا نیز توضیح داده شده است.

Kaynakça/References

Ahangar, Abbas Ali. "A VP Shell Analysis of Persian Verb Phrase Based on the Minimalist Program". *Language and Linguistics*. Volume 4, Issue 7, (2009): 1-25.

Ahangar, Abbas Ali. "Analysis of the Verbal Phrase Core of Persian Language Based on the Minimalist Program", *Journal of Lyrical Literature Researches (Journal of Persian Language and Literature*). Volume 6, Issue 10, (2008): 5-26.

Anushe, Mazdak. "Topicalization and Focus Movement in Persian A Feature-Based Approach". Volume 1, Issue 1, (2010): 1-28.

Baltin, Mark. "Extraposision". *The Syntax of Interpretation.* In M. Everaert and H. Van Riemsdijk (Eds), 237-271. The Blackwell companion to syntax volumes I-V, Blackwell publishing Ltd. 2006.

Barbiers, Sjef, "The Syntax of Interpretation". PhD. Dissertation, Leiden University. 1995.

Chomsky, Avram Noam. "Some empirical issues in the theory of transformational grammar". In S. Peters (Ed.), *Goals of linguistic theory.* Englewood cliffs, N.J.: Prentice-Hall. 1972: 63-130.

DabirMoghaddam, Mohammad. *Studies in Persian linguistics: selected articles*. Tehran: Markaz Nashre Daneshgahi Publications. 2014.

Darzi, Ali. "Word order, NP-movement, and opacity condition in Persian", PhD. dissertation, University of Illinois, Urbana. 1996.

Darzi, Ali. *Syntactic argumentation*. Tehran: SAMT Publications. 2007.

Fillmore, Charles J. "The case for case". *Universals in Linguistic Theory*. E. Bach and R. Harms. New York, Holt, Rinehart, and Winston. 1968: 1–89.

Gholamalizadeh, Khosrow. *The structure of Persian Language*. Tehran: Ehya Ketab Publications. 1995.

Karimi, Simin. *a Minimalist Approach to Scrambling*: *Evidence from Persian*. Germany: De Gruyter Mouton. 2005.

Larson, Richard K. "On the Double Object Construction", *Linguistics Inquiry*. Issue 19, (1988): 335-391.

Miremadi, Ali. *Persian syntax: a government and binding theory-based analysis*. Tehran: SAMT Publications. 1994.

Radford, Andrew. *Minimalist Syntax: Exploring the Structure of English*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

Rizzy, Luigi. "The Fine Structure of the Left Periphery", *Proceedings of the XVIth International Congress of Linguists*. In L. Haegeman (Ed.), Amesterdam: Elsevier science, (1997):281-337.

Soheili-Isfahani, Abulghasem. “Noun Phrase Complementation in Persian”. PhD Dissertation. University of Illinois at Urbana-Campaign. 1976.

Tabibzadeh, Omid. “Subordinate Clause and Two Kinds of Compliments in Persian”, *The proceeding of LSI’s First Conference*. Tehran: Linguistics Society of Iran. (2007): 69-78.

Şarkiyat Mecmuası
Journal of Oriental Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39, (2021): 255-264
DOI: 10.26650/jos.2021.943332

Araştırma Makalesi / *Research Article*

انتظار حسین کی فکشن نگاری

İntizar Hüseyin'in Öykü Yazarlığı

Intizar Hussain's Fiction Writing

Soofia YOUSUF[1]

تلخیص

برصغیر پاک و ہند کے قدیم ادبی و تہذیبی روایات کو نوآبادیاتی عہد میں پس ماندہ قرار پائیں اور ان استعماری طاقتوں نے اس طرح کا ماحول بنادیا کہ مقامی باشندوں نے اپنی تہذیبی و ادبی روایت کو یا تو بھولا دیا یا اس پر بات کرتے ہوئے ندامت محسوس کرنے لگے۔ان نوآبادیاتی قوتوں نے مشرق کی ادبی روایت کو بھی مختلف حصوں میں تقسیم کردیا جو ان کی آمد سے قبل مقامی باشندوں کا مشترکہ ورثہ تھی جیسے کتھا سرت ساگر،جاتک کتھایئں،پنچ تنتر ،عرب و عجم کی ادبی روایات وغیرہ۔انتظار حسین (1925-2016) نے اپنی افسانوی تخلیقات میں مشرق کی اس استعماری تقسیم کو نہ صرف رد کردیا بلکہ اس روایت کو ایک اکائی کے طور پر دوبارہ ادب کے مرکز میں لاکر مشرق ومغرب کے ادب کے درمیان مکالمے کی فضا پیدا کردی جو کے ان سے پہلے کسی ادیب نے نہیں کی تھی۔ انتظار حسین کا شمار اردو کے اہم فکشن نگاروں میں ہوتا ہے،انتظار حسین کے ادبی اسلوب میں تمثیلی اور داستانوی عناصر شامل ہیں۔ جو حقیقت میں اس طرح گھل مل جاتے ہیں کے ان پر غیر حقیقی کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ ان کی کہانیوں میں اضطراب، درد اور عدم مساوات کے تجربات موجود ہیں، انتظار حسین کی تخلیقات میں بے سمتی، اپنی جڑوں سے علیحدگی اور بے گھر ہونے کا واضح احساس موجود ہے۔ وہ جاتک کتھاؤں کو بھی ا پنی تحریروں کا حصہ بناتے ہیں۔ ان کا ماننا تھا کہ حکمت اور روحانی تجربات پر کسی ایک مذہبی روایت کی اجارہ داری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی کہانیوں میں مشرقی کی ادبی روایت کو بغیر کسی تفریق کے پیش کیا گیا ہے۔ زیر نظر مضمون میں انتظار حسین کی فکشن میں موجود قنوطی رجحان کے پس منظر میں امید اور آرزو کے جذبے کو اجاگر کیا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: انتظار حسین، جاتک کتھائیں، ہجرت، نوآبادیات، اساطیر۔

ÖZ

Hindistan Pakistan Alt Kıtası'nın kadim edebi ve kültürel gelenekleri sömürgeci güçler tarafından geri kalmış olarak nitelendirilmiştir. Böylece yerli halk zamanla bu edebi ve kültürel geleneklerini ya unutmuşlar ya da kullanmaya çekinmişlerdir. Batılılar bölgeye gelmeden önce Doğu'ya ait ortak anlatı gelenekleri olan "Katha Sarita Sagar", "Cataka Hikayeleri", Panch Tantra" gibi edebi ürünler Batılıların bölgeye gelmelerinden sonra yozlaşmaya uğratılarak Doğunun ortak mirası olmaktan çıkartılmak istenmiştir. İntizar Hüseyin bu kadim anlatı geleneklerini eserlerinin merkezi haline getirerek daha önce hiçbir yazarın yapmadığı bir Doğu Batı sentezi oluşturmuştur. İntizar Hüseyin Urdu Edebiyatının önde gelen öykü yazarlarından biridir. Yapıtlarında benzetmelere ve destanlara yer verir. Hikâyelerinde gerçek ile kurguyu büyük bir ustalıkla harmanlar. Öykülerinde acı, keder gibi duygular ile eşitsizlik, köklerinden ayrı olma, yurtsuzluk gibi

[1]NUML Üniversitesi (National University of Modern Languages), Faculty of Languages, Department of Urdu, Islamabad, Capital Territory, Pakistan

ORCID: S.Y. 0000-0001-9696-5517

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Soofia YOUSUF (Prof. Dr.),
NUML Üniversitesi (National University of Modern Languages), Faculty of Languages, Department of Urdu, Islamabad, Capital Territory, Pakistan
E-posta: drsoofiayousuf@gmail.com

Başvuru/Submitted: 27.05.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 11.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 07.08.2021
Kabul/Accepted: 07.08.2021

Atıf/Citation: Yousuf, Soofia. "Intizar Hussain's Fiction Writing". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 39* (2021), 255-264. https://doi.org/10.26650/jos.943332

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

temalar ön plandadır. Fabl türünde eğitici ve öğretici bilgiler veren Budist Cataka metinleri anlatılarını da öykülerinin bir parçası haline getirmiştir. Bilgelik ve manevi değerlerin tek bir dinin tekelinde olmadığı düşüncesiyle Doğunun tüm din ve inançlarına ait edebi ürünleri eserlerinde işlemiştir. Bu makalede İntizar Hüseyin'in öykülerinde var olan karamsarlık duygusunun arka planındaki umut duygusu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.
Anahtar kelimeler: İntizar Hüseyin, Cataka Metinleri, Bölünme, Batı, Sömürü

ABSTRACT
The core and native literatures of the Indian Subcontinent were marginalized as a result of colonialism, and over time, the subcontinent's local people became embarrassed of their culture and avoided all references to it. The same colonial powers split Eastern literary traditions, which were all one prior to their arrival, into 'Classic Jatake Stories,' 'Katha Sart Sagar,' and 'Panjtantar' and Persian and Arabic traditions. It was not until Intizar Hussain's (1925–2016) writing career that these split Eastern literary traditions could be unified. Few writers before him could bring the traits of the five separated Eastern literary traditions into one piece of writing just as it used to be prior to colonialism. Hussain's literary style contains elements of parable and fables, occasionally veering to the surreal; his stories center on experiences of anxiety, pain, loss, and disorientation. Hussain's characteristic literary mood is clearly melancholic and pessimistic. There is a vivid sense of displacement and lack of direction in many of his short stories. Hussain expounds that wisdom and spiritual experiences are not the monopoly of any single religious tradition. This research paper analyzes the optimism behind Hussain's pessimistic fiction writing.
Keywords: Intizar Hussain, Jatake tales, Partition, Colonialism, West

EXTENDED ABSTRACT

Twentieth-century writer Intizar Hussain used elements of his past and culture in his fiction. According to Dante, an individual's basic desire is to reveal his world of thought. In contrast, the famous English poet T. S. Eliot noted that the creator creates not to reveal but to hide himself. When we look at the metaphors and narrative style of Hussain's texts from these two perspectives, we realize his longing for the past through his themes of getting away from the present and taking refuge in the past and metamorphosis, especially the transformation of humans into animals. These can be considered attempts of hiding oneself, and it comes under trauma literature. As for imagining things, Hussain says, "Write down what you can think of." He has changed colonial rhetoric as his works have created interactions between the past and present by centring marginalized traditions without shame or regret regarding the past, history, culture, and identity.

Western techniques of modern story interact with one another rather than being opposites in Hussain's fiction. This interaction manifests itself in the form of magical realism. Some criticize Hussain's fiction for misrepresenting the magical realist movement; however, this technique, which was used by Franz Roh, Franz Kafka, Gilbert Keith Chesterton, Milan Kundera, and Gabriel Garcia Marquez, contains traces of the writer's own cultural elements just as Hussain's work does.

Islamic history is present in Hussain's work as well as ancient Indian Aryan cultural mores regarding the existence of man. Topics such as human internal struggle in these cultures form a new world for readers.

Hussain's his works often include symbols and analogies. For example, in the compilation titled Akhiri Admi, the names of all the fictions are symbolic elements. On examining novels like Chand Gehan, Basti, Tazkirah, and Agey Samandar Hai, we see themes such as the pains of migration, alienation, fatigue, depression, loneliness, suffering, and exploitation. Hussain interacts with today's subjects with reference to his civilization, culture, and history. According to Hussain, it is impossible to recognize an individual without reference to their history and civilization.

Each of the symbols and metaphors that Hussain uses, such as tree, bird, sea, animals, flood, silence, and ship, have deep meanings. For example, the metaphor of the ship contains historical meanings. During the Flood, Hz. Nuh rescued the believers and transported them to a new world. Again, a reference is made to the story of Prophet Yunus with the ship. There is also the incident of Tariq Bin Ziyad burning ships to encourage his soldiers to go to jihad when they reached Spain, losing their hope of returning.

Because of the abovementioned factors, Intizar Hussain is one of the leading story writers in Urdu literature. His works are independent of time and space. In his works, he synthesizes the cultural heritage of ancient Indian civilization, Indo-Iranian culture, and Islamic history and takes the reader to different worlds. Although a general state of longing and despair arises in the first reading of his works, when examined in detail, it can be understood that he describes the hopes and struggle of growing up living connected to one roots.

تعارف (Introduction)

انتظار حسین اردو کے ایک ایسے فکشن نگار ہیں جو اپنی کہانیوں کے لئے مواد اپنی تہذیب اور ماضی سے حاصل کرتے ہیں۔ ان کی فکشن کی اس خصوصیت پر ان کے ناقدین نے بہت سے اعتراضات کیے۔ زیر نظر مضمون میں ایک فریم ورک کے اندر رہتے ہوئے ان اعتراضات کا کسی حد تک جواب تلاش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

دانتے کے بقول انسان کی بنیادی خواہش خود اپنے ہی تصور کو آشکار کرنا ہوتی ہے۔ جبکہ ٹی ایس ایلیٹ کہتا ہے کہ تخلیق کار اظہار ذات نہیں بلکہ اخفاء ذات کے لئے تخلیق کرتا ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے حوالے سے جب ہم انتظار حسین کے فکشن کے موضوعات، استعاروں، علامتوں ، بیانیہ کے طریقے کار کو دیکھتے ہیں تو جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ:

۱۔ ناسٹلجیا
۲۔ حال سے فرار اور ماضی میں جائے پناہ کی تلاش
۳۔ داستانی انداز تحریر
٤۔ بے تعلقی کی فضا
۵۔ انسان کی جانوروں کے روپ میں کایا کلپ

یہ سب اخفاء ذات کی کوشش ہے اسے ہم Literary Trauma کے زمرے میں شامل کریں گے۔ جبکہ اپنے تصور کو آشکار کرنے کی خواہش کے حوالے سے دیکھیں تو بقول شاعر ”جو دل پر گزرتی ہے رقم کرتے رہیں گے“ کی مصدق انتظار حسین اپنی تہذیب، ثقافت، تاریخ روایت اور شناخت سے شرمندہ یا نادم نہیں ہیں بلکہ وہ نوآبادیاتی عہد میں پسماندہ (Marginalized) قراردی جانے والی روایت کو مرکز میں لاکر فکشن کے نوآبادیاتی بیانیے (Colonial Rhetoric) کو اس طور تبدیلی کرتے ہیں کہ حال اور ماضی کے درمیان مکالماتی صورت پیدا ہوجاتی ہے۔ انتظار حسین مشرق کی نوآبادیاتی تقسیم کو بھی قبول نہیں کرتے اور کتھاسرت ساگر، جاتک کتھاؤں، پنچ تنتر، عجمی و عربی داستانی روایت کو اس عمدگی سے ہم آہنگ کرتے ہیں کہ یہ تشکیلی حقیقت کی صورت قاری کو سحر انگیز کردیتی ہے۔

جدید فکشن کی مغربی تکنیکس اور کتھا کی روایت انتظار حسین کے ہاں ایک دوسرے سے الجھنے کے بجائے مکالمہ کرتی ہیں۔ یہ مکالماتی صورت جادوئی حقیقت نگاری کا روپ اختیار کرلیتی ہے۔ یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ انتظار حسین کے فکشن میں جادوئی حقیقت نگاری سرے سے موجود ہی نہیں ہے یا اس تکنیک کو وہ درست طور پر برتنے میں کامیاب نہیں رہے۔ جادوئی حقیقت نگاری کی جس تکنیک کو فرانز روح نے پیش کیا تھا۔ اسے کافکا، گلبرٹ کیتھ (Gilbert Keith) میلانز کوندر ا اور لاطینی امریکی مصنفین بشمول مارکیز اور بور خیس نے مختلف انداز میں اپنے اپنے ثقافتی پس منظر کے حوالوں سے فکشن میں برتا ہے بالکل اسی طرح انتظار حسین اس تکنیک کو اپنے ثقافتی پس منظر اور کتھا کی روایت کے اندر رہتے ہوئے اپنے فکشن کا حصہ بناتے ہیں۔

انتظار حسین فکشن میں اسلامی تاریخ، قدیم ترین ہند آریائی تہذیب کے علاوہ انسان کے وجود کے فلسفیانہ سوال، اس وجود کا

و اہمہ اور پھر انسانی وجود کی اندرونی کائنات کو بھی منظر عام پر لانے کی کوشش کی وہ فکشن کے ذریعے اپنے قاری کو ایک نئی دنیا میں لے جاتے ہیں اسی دینا جو حکایات، روایات، ملفوضات سے ترتیب پاتی ہے ۔

۱۔ افسانوی اسلوب کیخصوصیت (Characteristic of Diction)

انتظار حسین اپنا وژن علامتوں اور تمثیلوں کے ذریعے پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کےافسانوی مجموعہ آخری آدمی کو ہی اگر دیکھیں تواس مجموعے میں شامل تما م افسانوں کے عنوانات ہی ان کے متون کی علامتی صورت گری کی عکاسی کرتے ہیں مثلاً آخری آدمی، زمرد کتا، پر چھائیں، ہڈیوں کو ڈھانچہ، کایا کلپ، ٹانگیں، سکینڈراونڈ، سوئیاں، شہادت، سوت کے تار وغیرہ۔ انتظار حسین کے ہاں انسان کے وجود کی مختلف تہیں منکشف

ہوتی ہیں اور محض اسی طرح مکمل شعور ذات ممکن ہے۔ روحانی زوال کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ آدمی کو پوری ذات کا شعور نہ ہو اور وہ وجود کی مختلف سطحوں سے باخبر نا ہو۔ افسانہ آخری آدمی سے ایک اقتباس دیکھیں:۔

"الیاسف کے تئیں لفظوں کی قدر کی جاتی رہی۔ کہ وہ اس کے اور اس کے ہم جنسوں کے درمیان رشتہ نہیں رہے تھے اور اس کا اس نے افسوس کیا۔الیاسف نے افسوس کیا اپنے ہم جنسوں پر ، اپنے آپ پر اور لفظ پر۔ افسوس ہے ان پر بوجہ اس کے وہ اس لفظ سے محروم ہوگئے۔ افسوس ہے مجھ پر بوجہ اس کے لفظ میرے ہاتھوں میں خالی برتن کی مثال بن کر رہ گیا۔ اور سوچو تو آج بڑے افسوس کا دن ہے آج لفظ مرگیا ۔اورالیاسف نے لفظ کی موت کانوحہ کیا اور خاموش ہوگیا ۔" [1]

محولہ بالا افسانے میں انتظار حسین نےمذہبی اسطور پر ادبی متن استوار کیا ہے ۔ افسانے میں عہد نامہ عتیق کے ایک قصے اور ڈارون کی تھیوری کو علامتی انداز پیش کیا گیا ہے یہ کہانی انسان کے ماضی کے ساتھ ساتھ حال کی روداد بھی بن جاتی ہے جس طرح آج ٹیکنالوجی کی بدولت انسان انسان سے دور اور مشینوں سے قریب تر ہوتا جا رہا ہے تو انتظار حسین کا یہ علامتی افسانہ جدید دور کے انسان کے مستقبل کی طرف بھی اشارہ کررہا ہے۔ اس ہی حوالے سے ان کا افسانہ "کچھوئے" بھی اہم ہے ۔افسانہ کچھوئے میں وہ جا تک کتھاوں کے ذریعہ حال پر طنز کرتے ہیں:۔

"جب دنوں بعد بر ہمن واپس آیا تو اس نے بڑے سے پوچھا میاں مٹھو! تمھاری ماتا نے میرے پیچھے کیا کیا طوطا بولا کے مہاراج جہاں کھوٹ ہووہاں بدھیمان چپ رہتے ہیں کہ ایسی اوستھا میں بولنے میں جان کا کھٹکا ہے۔ طوطے نے یہ کہہ کر جی میں سوچا کہ جہاں بول نہیں سکتے وہاں جینا اجیرن ہے۔ وہاں چلو جہاں بول سکوں۔ پر پھڑ پھڑائے، برہمن سے کہا مہاراج ڈنڈوت ہم چلے برہمن نے پوچھا کے میاں مٹھو کہاں چلے ،بولا کہ وہاں جہاں بول سکیں۔" [2]

آزادی رائے انسان کے بنیادی حقوق میں سے ایک ہے لیکن اگر اس حق کو سلب کر لیا جائے تو معاشرے میں تنگ نظری اور عدم برداشت جنم لیتی ہے۔آزادی رائے اور اپنی مرضی سے جینے کہ لیے انسان ازل سے جدوجہد کررہا ہے لیکن پھر بھی اس کی ان دو خواہشات پر مختلف سماجی روایات ا ور قوانین کے ذریعے قدغن لگائی جاتی ہے۔ افسانہ کا یا کلپ اس کی خوب صورت مثال ہے۔ اس افسانے میں دورنگی اور مصلحت آمیز زندگی کی ایذیت جھیلتے ہو ئےانسان کو پیش کیا گیا ہے:۔

"خیر جب رات گزری اور صبح ہونے پر دیورخصت ہوا تو شہزادی نے تہ خانہ کھولا پر وہ یہ دیکھ کر حیران رہ گئی کے وہاں شہزادہ نہیں ہے اور ایک بڑی سے مکھی بیٹھی ہے وہ دیر تک شش و پنج میں رہی کہ یہ کیا ہوا اور کیسے شہزادہ خود ہی مکھی بن گیا پھر اس نے اپنا منتر پڑھ کر پھونکا کہ وہ مکھی سے آدمی بن جائے پر اس کے منتر نے آج کچھ اثر نہ کیا۔ شہزادہ آزاد بخت نے اس روز مکھی کی جوں میں صبح کی۔" [3]

دوغلی زندگی کسی مصیبت سے کم نہیں اس لئے انتظار حسین اس افسانے میں شہزادہ آزاد بخت کی اس ذہنی کیفیت کو پیش کرتے ہیں کہ جس میں اسے انسان کی جوں سے مکھی کا روپ دھارنا پڑتا ہے اور پھر دوبارہ انسانی جون میں آنا۔ وہ اس مصلحت آمیز ی سے تنگ آکر آخر خود کو اس ایذیت سے آزاد کرلیتا ہے۔انتظارحسین نے اپنے عہد کے سماجی اور انسانی حقائق کو کبھی فراموش نہیں کیا ۔اجتماعی زندگی کا کوئی ایک بھی ایسا اہم واقعہ نہیں جس پر انھوں نے قلم نہ اٹھایا ہو ،ان کا افسانہ مورنامہ ہندوستان و پاکستان کے ایٹمی تجربات کے پس منظر میں لکھا گیا ،یہ افسانہ ان کے سفر اور انسانی صورت حال کے حوالے سے اہم مثال ہے:

1 انتظار حسین، *آخری آدمی*،لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز ،۲۰۰۷ء ،ص 111۔
2 انتظار حسین،*کچھوئے*،لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۰٤ء ،ص 192۔
3 انتظار حسین، *کایا کلپ*،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۰۷ء ،ص 134۔

"موروں کےجھرمٹ کے جھرمٹ ،وہ سب کہاں گئے ،وہ اس طرح ویرانی کی تصویر بنا کیوں نظر آرہا تھا۔اتنا اجڑ اجڑ،اتنا نچا کھسٹا کیوں نظر آرہا تھا۔ویرانی کی اس تصویر سے میرا دھیان ویرانی کی ایسی ہی ایک اور تصویر کی طرف چلا گیا،جیسے میں بھلا بیٹھا تھااور جو اس وقت اچانک میرے تصور میں ابھر آئی تھی۔سمندر کے شفاف پانی میں گھلتا ہوا گاڑھا گاڑھا پیٹرول ،پانی کی رنگت بدلتی چلی جارہی تھی پیٹرول کی آلودگی سے کچھ سیاہی مائل نظر آرہا ہے اور اجڑا ساحل یہ ایک اکیلی مرغابی اس آلودہ پانی میں نہائی ہوئی ساکت بیٹھی حیرت سے سمندر کو تک رہی ہے جو پانی کل تک اس کے لیے امرت تھا آج زہر بن گیا ہے ۔اس کے پر بھاری ہوگئے ہیں کہ وہ اب اڑنے جوگی نہیں رہی اور زہر جیسے نس نس میں اتر گیا ہو۔عراق امریکہ جنگ کی ساری ہولناکی اس آن میرے لیے اس مرغابی میں مجسم ہوگئی تھی۔"[4]

برصغیر کے تقسیم اور ہجرت کے پس منظر میں انتظار حسین کا افسانہ ’’موم بتی‘‘ اپنی جڑوں سے جڑے رہنے کا احساس لیے ہوئے ہے:-

"آواز میں اب وہ اٹھان نہیں تھی وہ ڈونی جارہی تھی۔پھر آہستگی سے خاموشی میں گھلتی چلی گئی۔رات خاموش تھی ہاں تھوڑی تھوڑی دیر بعد زور سے کسی نوحہ کی آواز ہوا کی لہروں لپکتی ہوئی آجاتی اور پھر کہیں کھوجاتی۔البتہ تاشونکی مدھم آوازمسلسل آرہی تھی ۔شاید کسی امام باڑے میں ماتم ہورہا تھا،نیچے ہمارے امام باڑے میں بھی سکوت ٹوٹ چکاتھااور عورتوں کے آہستہ آہستہ ماتم کرنے اور آنسووں سے دھلی ہوئی مدھم آوازوں میں حسین حسین کا سلسلہ شروع ہوچکا تھا"۔[5]

اس افسانے میں ایک بوڑھی خاتون (پھوپھی) اور اس کی جوان سالا بیٹی (شمیم) اپنی روایات کو زندہ رکھنے کی کوشش میں سرگرداں ہیں۔ دونوں ماں بیٹی امام باڑے کی خاطر ہندوستان میں ہیں۔ امام باڑے میں مردانہ عزاداری ختم ہوچکی ہے عورتوں کی مجلس ان دونوں خواتین کے دم سے جاری ہے۔مگر کب تک؟ آخری موم بتی پھوپھی ہیں یا زیادہ سے زیادہ شمیم ہے پھر عزا خانہ ویران۔ یہاں دیے اور چراغ کے بجائے انتظار حسین نے موم بتی کی علامت کو استعمال کیا ہےجو گہری معنویت رکھتی ہے۔

افسانہ وہ ’’جو کھوئے گئے‘‘ علامتوں سے بھرپورکہانی ہے۔ اس افسانے کے کردار یاد داشت کھو بیٹھنے والے لوگ، زخمی سروالا، باریش آدمی، تھیلے والا آدمی، اور نوجوان ہیں۔ یادداشت دراصل اجتمائی ماضی کی علامت ہے اس کو بھلا دینا بہت بڑا المیہ ہے۔ غرناطہ، دلی اس اجتماعی ماضی کی عظمتوں کی نشانیاں ہیں۔ آگ تقسیم ، ہجرت اور فسادات کا استعارہ ہے ۔ افسانہ سے ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:-

’’ہاں اب یہ یاد کرنے سے کیا فرق پڑتا ہے کہ وہ کون سی ساعت تھی اور وہ کون سے مسجد کے مینار تھے۔ بار یش آدمی نے ٹھنڈا سانس بھرا۔ پھر بھی اچھا ہوتا اگر ہم یاد رکھ سکے کہ ہم کب نکلے تھے اور کہاں سے نکلے تھے اورکیوں نکلے تھے نوجوان نے ٹکڑا لگایا۔‘‘[6]

انتظار حسین فرد و سماج ، حیات اور کائنات اور وجود کی نوعیت و ماہیت کے مسائل کو منطقی رویہ سے جانچتے ہوئےشعور ، تحتِ الشعور اور لاشعور کی سیماؤں کو ملادیتے ہیں۔ وہ انسان کے باطن میں سفر کرتے ہوئے جدید عہد کے انسان کی افسردگی اور کشمکش کو منظر عام پر لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ شکست و ریخت اور تلاش و جستجو انتظار حسین کے فکشن میں کثرت سے ملتی ہے۔ مثلاً جنگل، اجنبی پرندے، خالی گھر،وہ جو دیوار کو چاٹ نہ سکے، اور ٹھنڈی آگ اس شکست و جستجو کی مثالیں ہیں۔ اجنبی پرندے سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:-

---

4 انتظار حسین،*مورنامہ*،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۰۷ء، ص 240۔
5 انتظار حسین،*مومبتی*،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۰3ء ،ص 240۔
6 انتظار حسین، جوکھوئے گئے،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۱۹۹۵ء، ص ۱۶٤۔

” مگر اگلے سے اگلا اتوار آیا تو دیر تک سونے کے بعد دن چڑھے اس کی آنکھ کھلی تو لحاف پہ کئی تنکے بکھرے پڑے تھے سامنے کے روشندان سے گھومتی ہوئی بغلی روشندان پر اس کی نظر پڑی اب کے گھونسلہ بغلی روشندان میں بنایا تھا۔ عین اس کی پائنتی کے اوپر ،کمرے میں دیکھا کہ دو تین تنکے تازہ تازہ بستر پہ بکھرے ہیں اور اکاد کا بیٹ اجلی اجلی اس کی نظر سامنے کے روشندان پہ اٹھیں مگر روشندان خالی تھا۔ اس کی نظریں سامنے کے روشندان سے ہٹ کر دیواروں کے مختلف گوشوں میں گھومتی ہوئی بغلی روشندان پہ جاٹکیں کہ اب کے گھونسلہ وہاں بنایا گیا تھا۔ عین اس کی چارپائی کے اوپر نئے تنکے، سوکھے زرد مگر تازگی اور گرمائی کارنگ لیے قرینے سے جمع ہوئے کمرے میں پھر گرمائی سے پیدا ہوگئی تھی پھر دل کے صحن میں نئی چھبن کے ساتھ یادیں اترنے لگیں تھیں۔ کہ کسی مبہم سے اشارے پر ماضی کے دھند لکوں میں گم آشیانوں سے اڑ اڑ کر قطار قطار آتیں اور ان کے جھرمٹ سے ایک مٹا مٹا گلابی سایہ پھر اسی طرح ابھرتا، نکھرتا تصور میں دیر تک منڈلاتا رہتا اور ہلکے سے کھٹکے پر یادوں کے ساتھ تتر بتر ہو جاتا ۔ “[7]

انتظار حسین کے اسلوب میں سادگی اور تازگی ہے جو اس روایت کا خاصہ ہے جیسے کہانی یا کتھا یعنی سننے کی شےکہا جاتا ہے۔ انتظار حسین نے افسانے میں سننے اور سنائے جانے والی صنف کے لطف کو اجاگر کیا یہ اسلوب کتھا کے ہزاروں سال پرانی روایت کی تجدید ہے۔ وہ خود اپنی فکشن نگاری کے بارے میں انٹرویو دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:۔

”میں ابھی تک یہ محسوس کررہا ہوں کے میں لکھنے کے عمل میں ہوں۔۔ اگرچہ مجھے اندیشہ ہوتا ہے کہ میری لکھنے کی جو عمر ہے میری طبعی عمر کے ساتھ لکھنے کی عمر بھی بہت ہوچکی ہے اور اس عمر میں آکر لکھنے والا بالعموم اس کا قلم یا تھک جاتا ہے یا سست پڑ جاتا ہے مجھے بھی اپنے بارے میں شکوک ہیں کہ شاید قلم کہیں رک گیا ہے یا کہیں رک نہ جائے ایک اندیشہ سا ہوتا ہے لیکن میری کوشش یہ ہے اور میرا احساس ہے کہ میں ابھی لکھنے کے عمل میں ہوں۔۔۔مجھے ابھی پیچھے مڑکر نہیں دیکھنا چاہیے۔“[8]

۲. ناول کا اسلوب (Novel’s dictions)

ناول فکشن کی ایک ایسی صنف ہے کہ جس میں بقول فلابیئر ”ناول نگار اپنے کام کے پس پردہ خو د غائب ہوجانا چاہتا ہے۔“[9]ناول اپنے آغاز یعنی سترویں صدی سے دور حاضر تک مختلف تکنیک اور ہیت کے تجربات سے گزرتے ہوئے قارئین کی توجہ کا مرکز بنارہا ہے۔ میلانز کوندراکے خیال میں ”ناول نثر کی وہ صنف ہے جن میں مصنف اپنے تجرباتی وجود(کرداروں)کے ذریعے انسانی صورت حال کی مختلف جہتیں دریافت کرتا ہے۔“[10] اس حوالے سے جب ہم انتظار حسین کی ناول نگاری کاتجزیہ کرتے ہیں تو وہ اپنے ناولوں، چاند گہن، بستی، تذکرہ اور آگے سمندر ہے، میں شکستہ تاریخی عمارتوں کے حوالے، سمندر کی گھن گرج، بستی سے بلند ہونے والی مبہم چیخیں، ہجرت کے زخم، اپنوں سے دوری، ماضی کے اندھیروں میں شب وروز کی باز یافت میں سرگرداں نظر آتے ہیں ان کے ہاں موضوعات کا تنوع ملتا ہے۔ جیسے ہجرت کا کرب، علیحدگی، اجنبیت، افسردگی ،بے گانگی، کرب و اضطراب ، مشینی دور کی تھکادینے والی زندگی ، قدروں کی پامالی، سماجی انتشار، استحصال، حالات کا جبر وغیرہ وغیرہ۔ ان کا اسلوب ہماری تہذیب و ثقافت اور تاریخی حوالوں سے سفر کرتے ہوئے عہد حاضر کے موضوعات سے ہم آہنگ ہوجاتا ہے۔ انتظار حسین کے نزدیک فرد کی پہچان تاریخ و تہذیب کے حوالے کے بغیر ممکن نہیں۔

ناول چاند گہن میں اپنوں سے دوری کا رکرب، افسردگی اور حالات کے جبر کو پیش کیا گیا ہے مثال کے طور پر ایک فقرہ ملاحظہ ہو:۔

---

7 انتظار حسین، اجنبی *پرندے*،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۰۳ء ،ص 339۔

8 ڈاکٹر آصف فرخی، بستی، انتظار حسین سے گفتگو، جولائی ۲۰۰۵ء، لاہورمشمولہ سہ ماہی ادبیات، اکادمی ادبیات اسلام آباد ۲۰۱۷ ،ص 502-۹

9 میلانزکوندرا،*ناول کا فن*،پاکستان: ارشد وحید (مترجم) اکادمی ادبیات ، ۲۰۱۷ء، ص 123۔

10 ایضا، ص61۔

”بوجی سوتے سوتے چونک اٹھیں ۔ پہلے تو یوں معلوم ہوا کوئی کھکھلاکر ہنس رہا ہے۔“[11]

ان کا دوسرا ناول بستی ۱۹۷۹ء میں پہلی بار شائع ہوا اس ناول کو لکھنے کا آغاز وہ ۱۹۷۰ء میں کر چلے تھے۔[12] اس ناول کو بہت پسند کیا گیا اوراس کا انگریزی ترجمہ فرانسس پریتچٹ نے کیا ہے۔ ناول کا آغاز مصنف ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

”جب دنیا ابھی نئی نئی تھی جب آسمان تازہ تھا اور زمین ابھی میلی نہیں ہوئی تھی ۔“[13]

اس پیرائے بیان کی مماثلت مولانا محمد حسین آزاد کے مضامین ”نیرنگ خیال“ اور مارکیز کے ناول ”تنہائی کے سوسال“ سے خاصی ہے۔ تخلیق کار کائنات کی ہر شے کو اپنے اثاثے یا ورثے کے طور پر دیکھتا ہے اور اس کی حفاظت کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ اپنی آنے والی نسلوں کو ایک خوب صورت دنیا دے سکے۔ اسی ہی وجہ سے ہمیں مختلف ادوار و مختلف خطوں میں بسنے والے ادبا کے فن پاروں میں جو مماثلت کا عکس ملتا ہے وہ نقل نہیں بلکہ ایک ہی زاویے سے دیکھنے، محسوس کرنے اور سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یہ ہی احساس اانتظار حسین کی فکشن کے پس منظر میں موجود ہے:۔

«بحث پہلے نظریاتی،پھر ذاتی،پھر گالم گلوچ،پھر سر پھٹول۔راہ چلتے لوگوں کا ٹھٹک کر کھڑے ہوجانا،لڑنے والونکو دہشت سے تکناپھر ایک دوسرے سے پوچھنا کہ کیا ہوا ہے۔۔دفعتا شور اٹھا ۔گولی چلنی شروع ہو گئی تھی،بھگڈڑ،نعرے،گالیاں،برستی ہوئی اینٹیں چلتی ہوئی گولیاں۔۔۔»[14]

ناول تذکرہ تھیم کے اعتبار سے بستی کی توسیع ہے تاہم تذکرہ وقت اور زمانے کی نئی صورت حال کے منظر نامے میں دکھاتا ہے۔ اب زندگی بہت تیز رفتار اور ان گنت مسائل ، اپنے وجود سے جڑے رہنے کی کوشش ہے جو خواہش کی سطح پر زندہ ہے اور جیسے حقیقت بنے کے لئے ابھی بھی وقت درکار ہے۔ ہجرت والے اور انصار سب ایک ہی ہیں بس مسئلہ یہ ہے کہ نئی زمین میں پیوست پودا تناور درخت بن جائے:۔

”مکان سہ منزلہ، اوپر سے نیچے تک کمرے کمرے مگر ایسے کہ باشت سے ناپ لو۔ صحن برائے نام کے اوپر سے دیکھو تو لگے کہ اندھیرے کنوئیں میں جھانک رہے ہیں بوجان نے فوراً بوجھ لیا کہ متروکہ مکان ہے۔“[15]

ناول کےاختتامی جملے ہجرت اور ناسٹلجیا کے کرب کے حوالے سے بہت اہم ہیں:۔

”کب تک ان کالے پانیوں میں چلیں گے۔ کب تک اس لمبی کالی رات کا کوئی انت؟ ہےکہ نہیں، اجالا اور کنارہ کہیں ہے کہ نہیں اور درخت۔۔“[16]

ناول آگے سمندر ہے میں بستی اور تذکرہ میں پیش کیے گئے معاشرتی و تہذیبی مسائل کو ایک نئی جہت دی گئی ہےیہ جہت سیاسی بھی ہے اور بیسویں صدی کے آخری عشرے میں وجودی سوالات اٹھاتی ہے۔ اب کتھا کا مرکز لاہور نہیں کراچی ہے اور کراچی کے سیاسی، سماجی، اقتصادی بحران نے ایک ہولناک صورت اختیار کرلی ہے۔ اس ناول میں بھی انتظار حسین اپنی روایت کے تحت کہانی کا آغاز اندلس سے کرتے ہیں:۔

”یہ اصل میں اس زمانے کا ذکر ہے جب عبدالرحمٰن اول کے بوئے ہوئے کھجور کے درخت کو سوا دوسو برس گزرچکے تھے۔“[17]

انتظار حسین کے استعارے اور علامتیں گہری معنویت کی حامل ہیں:۔ جیسے درخت، پرندے (فاختہ اور کوئل) جانول (بلی) سمندر، طوفان، خاموشی، کشتی وغیرہ۔ ان کا کشتی کا استعارہ تاریخی معنویت لئے ہوئے ہے کشتی جو طوفان نوح سے محبت کرنے والوں کو بچاکر ایک نئی دنیا میں لے آتی ہے۔ کشتی جس میں سوار یونس علیہ السلام کو سمندری طوفان کے حوالے کردیا جاتا ہے۔ کشتی جیسے طارق بن زیاد کے ہاتھوں جلادیا جاتا

---

11 میلا نزکوندرا،*ناول کا فن* ،اکستان: ارشد وحید (مترجم) اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۱۷ء، ص ۹۔
12 انتظار حسین ،*چلد گہن* ،لاہور:مکتبہ کارواں ،ص 108۔
13 اقبال خورشید،انتظار حسین سے ایک مصاحبہ۔
14 انتظار حسین،*بستی*، لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۱۹۸٤ء ص5۔
15 حسین،بستی،ص 5۔
16 انتظار حسین،*تذکرہ*،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۱۹۸۷ء، ص ۱۸۷۔
17 انتظار حسین،*آگے سمندر ہے*،لاہور :سنگ میل پبلی کیشنز ، ۱۹۹۰ء ص 4۔

ہے کہ اب محبت کے ساتھ مل جل کر رہنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کیوں کہ آگے سمندر ہے۔

۱۹۹۵ء میں شائع ہونے والے اس ناول پر اعتراضات کرنے کے بجائے اگر ان پہلو پر سوچ لیا جاتا کہ جس کی طرف کہنہ مشق ادیب اشارہ کر رہا تھا تو شاید کراچی اور کراچی کے ساتھ پورا ملک اُس ٹراما سے نہ گزرتا جس سے ہمیں ایک قوم کے طور پر گزرنا پڑا۔

ماحصل (Conclusion)

انتظار حسین کا شمار اردو ادب کے اہمفکشن نگاروں میں ہوتا ہے۔ ان کی تخلیقات زمان و مکاں کی قیود سے آزاد ہوتی ہیں۔ انتظار حسین نے اپنی فکشن میں قدیم ہند آریائی تہذیب، ہند ایرانی ثقافت اور عرب کی ادبی روایات کو آپس میں اس طرح ہم آہنگ کردیا ہے کہ ان کی کہانی اپنے قاری کا ایک نئی دنیا میں لے جانے کے ساتھ ساتھ اس سوچنے اور اپنی شناخت کا متلاشی بنا دیتی ہے۔ انتظار حسین کی تخلیقات کو پڑھنے کے بعد عمومی تاثر ناسٹلجیا اور مایوسی کا ابھرتا ہے لیکن ان کہانیوں کا بہ غور مطالعہ قارئین کو اپنی جڑوں سے منسلک رہتے ہوئے الگ بڑھنے کی اُمید اور جدوجہد کی طرف راغب کرتا ہے۔

حوالہ جات/کتابیات

حسین، انتظار .*آخری آدمی*.لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز، 2007۔

حسین، انتظار .*کچھوئے* .لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2004۔

حسین، انتظار .*کایا کلپ*.لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز، 2007۔

حسین، انتظار .*مورنامہ* .لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،2007۔

حسین، انتظار .*موم بتی*.لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،2003۔

حسین، انتظار .*جوکھوئے گئے*.لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،1995۔

حسین، انتظار .*اجنبی پرندے*.لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،2003۔

فرخی ،آصفڈاکٹر بستی: انتظار حسین سے گفتگو، جولائی ۲۰۰۵ء، ۔ لاہور:مشمولہ سہ ماہی ادبیات، اکادمی ادبیات اسلام آباد،2017۔

کوندرا ،میلانز.*ناول کا فن*.ارشد وحید (مترجم) اکادمی ادبیات پاکستان، 2017۔

حسین، انتظار .*چاند گہن*.لاہور:مکتبہ کارواں ،2002۔

اقبال خورشید،انتظار حسین سے ایک مصاحبہ ۔

حسین، انتظار .*بستی*. لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،1884۔

حسین، انتظار .*تذکرہ*.لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،1987۔

حسین، انتظار .*آگے سمندر ہے*. لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،1990۔

References/Kaynakça

Hussain, Intezar. *Akhari Aadmi*. Lahor: Sang-e-meel Publications, 2007.

Hussain, Intezar. *Kuchway*. Lahor: Sang-e-meel Publications,2004.

Hussain, Intezar. *Kayakalip*. Lahor: Sang-e-meel Publications, 2007.

Hussain, Intezar. *Morenama*. Lahor: Sang-e-meel Publications, 2007.

Hussain, Intezar. *Mombati.* Lahor: Sang-e-meel Publications, 2003.

Hussain, Intezar. *Wo Jo Kho Gaye.* Lahor: Sang-e-meel Publications, 1995.

Hussain, Intezar. *Ajnabi Paraindy*. Lahor: Sang-e-meel Publications, 2003.

Asif Farkkhi, Basit. "An Interwiev of Intezar Hussain (July 2005)", *Adabyatt Magazine*. Islamabad: Pakistan Academy of Letters, 2017.

Kundera, Milanz. *Art of Novel.*Çeviren Arshad Waheed.İslamabad: Pakistan Academy of Letters, 2017.

Hussain, Intezar. *Chaand Gahan*. Lahor: Maktab-eCarvan, 2002.

An Interview of Intezar Hussain by Iqbal Khorsheed.

Hussain, Intezar. *Basit.* Lahor: Sang-e-meel Publications, 1984.

Hussain, Intezar. *Tazkira.* Lahor: Sang-e-meel Publications, 1987.

Hussain, Intezar. *Aage Samandar Hai*. Lahor: Sang-e-meel Publications, 1990.

TANIM

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi'nin yayını olan Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere yayınlanan, çok dilli, uluslararası bilimsel bir dergidir. 1956 yılında kurulmuştur.

AMAÇ

Şarkiyat Mecmuası'nın amacı Doğu dilleri ve edebiyatları alanında özgün makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale makaleler yayınlayarak, alana ilişkin bilimsel bilgiye katkıda bulunmaktır.

KAPSAM

Şarkiyat Mecmuası'nın kapsamı Doğu dilleri ve edebiyatlarına odaklı olarak dil ve edebiyat, tarih, edebiyat tarihi, sanat ve kültür alanlarıdır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Derginin yayın dilleri Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.

POLİTİKALAR

Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayın için son kararı verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Açık Erişim İlkesi

Şarkiyat Mecmuası'nın tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

Şarkiyat Mecmuası makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr) olarak lisanslıdır.

İşlemleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işlemleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

Şarkiyat Mecmuası, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Şarkiyat Mecmuası araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdırlar.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan öğesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telife bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda "yazar" yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler "teşekkür / bilgiler" kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

HAKEM POLİTİKALARI

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI

Şarkiyat Dergisi Makale Yazım Kuralları

1. Makale imla ve noktalama açısından (Türkçe makaleler için) Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzu esas alınarak hazırlanmalıdır.
2. Makale başlığı Türkçe 11 punto / İngilizce 10 punto olarak bold ve Times New Roman (Tüm metin için bu yazı karakteri kullanılacak) yazı karakteri ile yazılmalı, diğer dillerde olan makalelerin başlıkları ise 11 punto yazılmalıdır (Arapça font olarak Traditional Arabic kullanılmalıdır.)
3. Makale başlığının iki satır altında ve sağ tarafa yaslı olarak Yazar adı bulunmalı ve asteriks (*) işareti ile dipnot eklenerek yazarın unvanı, kurumu ve e-mail adresi ve ORCID no'su 9 punto ve iki yana yaslı olacak şekilde yazılmalıdır.
4. Öz, tek paragraf olacak şekilde 10 punto, sağ ile soldan 10 mm boşluklu ve iki yana yaslı yazılmalıdır. Aynı zamanda "abstract" olarak ingilizcesi de yer almalıdır. Buna ek olarak makale başka dilde yazıldı ise makalenin yazıldığı dilde de öz verilmelidir.
5. Anahtar kelimeler/keywords 5 adedi geçmeyecek şekilde kesinlikle eklenmelidir.
6. Makale Metni Times New Roman yazı karakteri ile (Arapça, Urduca, Farsça ise Traditional Arabic-11 punto) 11 punto ve 1 satır aralığı ile yazılmalıdır. Sayfa boyutu 16,5cmX24cm, alt boşluk 3 cm, üst boşluk 3,5cm, sağ-sol boşluklar 2 cm ve paragraflar 0.5cm olmalıdır.
7. Makale içi başlıklar sadece ilk harf büyük olacak şekilde 11 punto ile yazılmalıdır ve konunun işlenişine göre harf/rakam sistemi esas alınmalıdır.
8. Extended Abstract /Genişletilmiş Özet kısmı toplam yayın sayfa sayısının %10'u-%15'i olacak şekilde yazılmalı ve öz/abstract ile farklılık göstererek daha ayrıntılı bilgi verilmelidir. Extended Abstract / Genişletilmiş Özet makalede öz/abstract'ın ardından gelecek şekilde (giriş bölümünden önce) makale başlığıyla beraber İngilizce olarak yazılmalıdır. Öz/ Abstract ise 200-250 kelime aralığında olmalıdır.
9. Makalelerde ilk sayfa üst bilgisi İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2020-1) 1-15 (sayfa aralığı) şeklinde yazılmalıdır.
10. Makalelerde sol sayfanın üst bilgisi "makalenin adı" olmalıdır.
11. Makalelerde sağ sayfanın üst bilgisi "Yazarın Adı / ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2016-1) 1-15 (sayfa aralığı)" olacak şekilde yazılmalıdır.
12. Dipnotlar sayfa altında verilmeli ve 9 punto (iki yana yaslı) olacak şekilde ayarlanmalıdır. Dipnot kurallarına uyulmalıdır. Dipnot eğer web sitesi ise erişim tarihi de parantez içinde verilmelidir. Dipnot ve kaynakça yazımında Chicago Manual of Style kullanılmaktadır.

Makale içeriği aşağıdaki sırada olacak şekilde hazırlanmalıdır.

- Öz/Abstract
- Genişletilmiş Özet/Extended Abstract
- Giriş
- Makale Metni
- Sonuç
- Kaynakça

Kaynaklar

Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies dergisi, tarih, dil bilim ve güzel sanatların da dahil olduğu insan bilimleri konularında araştırma yapanların çoğu tarafından kullanılan "dipnot ve kaynakça" belgeleme sistemini benimsemiştir. Bu sistem, bibliyografik bilgilerin dipnotlarda ve bir kaynakçada gösterilmesine dayanır.

Dergiye katkıda bulunacak yazarların, aşağıdaki örneklere dayanarak dipnotları düzenlemeleri ve kaynakça oluşturmaları rica olunur. Bu örnekler, yazarlara kolaylık sağlamak amacıyla, Chicago Manual of Style kılavuzundan (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html) ilavelerle derlenmiştir. Dipnot-kaynakça yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi ve çok sayıda örnek Chicago Manual of Style'ın 16. baskısının 14. ve 15. bölümlerinde yer almaktadır.

Her özgün araştırma makalesinin, derleme makalenin ve çeviri yazının sonuna bir kaynakça eklenir. Kaynakça dipnotlarda ve resim altı yazılarında verilen tüm kaynakları kapsamalıdır. Kaynakça, Arşiv Kaynakları, Yazma Kaynaklar, Basılı Kaynaklar ve/veya Elektronik Kaynaklar olarak dört ana başlık altında oluşturulur. Kaynakçada, basılı kaynaklar yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Arşiv malzemesi ve yazma eserler kaynak gösterilirken, arşiv ve kütüphanenin bulunduğu şehir, resmi adı ve tasnifi açık olarak belirtilmeli belge/yazma numarası, varsa tarihi verilmelidir.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Salih Zeki) bibliyografyada ilk isminin baş harfi altında ve 'Salih Zeki' şeklinde yazılır. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Adıvar, A. Adnan). Örnekler:

İD ilk dipnot, **SD** sonraki/kısa dipnotlar, **K** kaynakça

Kitap, tek, iki ve üç yazarlı

Dört ve daha fazla yazar için Kaynakça'da bütün yazarlar belirtilir, dipnotlarda yalnızca birinci yazar belirtilip ardına "ve diğerleri" anlamında "vd." yazılır.

İD Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975), 85.
SD Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 102.
K Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975.
İD Kenan Demirayak ve Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1993), 38.
SD Demirayak ve Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, 41.
K Demirayak, Kenan ve Ahmet Savran. *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2017.
D Hüseyin Yazıcı, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılcık, *Arapça Modern Metinler*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000), 35.

SD Yazıcı, Koçak ve Kızılcık, *Arapça Modern Metinler*, 43.
K Yazıcı, Hüseyin, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılcık. *Arapça Modern Metinler*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000.

KİTAP, yazara ek olarak çevirmen veya hazırlayan varsa

Hazırlayan varsa, dipnotta "çev." yerine "haz."; kaynakçada "Çeviren" yerine "Hazırlayan" kullanılır.
İD Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*, haz. Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 120.
SD Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında*, 99.
K Muallim Naci. *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*. Hazırlayanlar Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
İD Sâtı el-Husrî, *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*, çev. Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 76.
SD el-Husrî, *Milliyetçilik Aynasında*, 89.
K el-Husri, Sâtı. *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*. Çeviren Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

KİTAP, çok ciltli

İD Ahmad Saffar Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, çev. Javad Amini Manesh (Istanbul: Demavend Yayınları, 2014), 1:74.
SD Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, 2:35.
K Mogaddam, Ahmad Saffar. *Farsça Temel Dersler*. Çeviren Javad Amini Manesh. 2 cilt. Istanbul: Demavend Yayınları, 2014.

Kitap içinde bölüm veya kitabın bir kısmı

İD Lale Aydın Tunç, "Çin Edebiyatında Modernleşme", *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve Üsluplar* içinde, haz. Leyla Yakupoğlu Boran (İstanbul: Demavend Yayınları, 2019), 29.
SD Aydın Tunç, "Çin Edebiyatında", 30.
K Aydın Tunç, Lale. "Çin Edebiyatında Modernleşme". *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve Üsluplar*, hazırlayan Leyla Yakupoğlu Boran içinde 29-42. İstanbul: Demavend Yayınları, 2002.

Kitap içinde önsöz, sunuş, giriş ve benzeri kısımlar

İD Gürol Irzık, Kostas Gavroglu'nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 8.
SD Irzık, önsöz, 9.
K Irzık, Gürol. Kostas Gavroglu'nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz, 7-11. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Kitap, elektronik olarak yayımlanmış

Eğer kitap birden fazla formatta yayımlanmış ise, kullanılan formatı referans verilir. Online başvurulmuş kitaplar için URL verilir. İstenirse erişim tarihi eklenir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm başlığını veya başka bir sayı eklenebilir.

İD Halil Toker, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool, *Kashmir: Regional and International Dimensions* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020) Erişim 1 Ocak 2021, http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf .
SD Toker, Aktuna ve Rasool, *Kashmir*, 57.

K Toker, Halil, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool. *Kashmir: Regional and International Dimensions*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020. Erişim 1 Ocak 2021. http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf.

Dergi makalesi, telif

İD Jun Liu, "Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma," *Doğu Araştırmaları* 2 (2012), 193.
SD Liu, "Çin Yazısı" 3-5.
K Liu, Jun. "Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma." *Doğu Araştırmaları* 2 (2012): 193-200.

Dergi makalesi, çeviri

İD Yang Jianxin, Ma Manli, "Çin-Hun İlişkileri," çev. Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları* 2 (2012), 201.
SD Jianxin, Manli, "Çin-Hun İlişkileri," 201.
K Yang Jianxin, Ma Manli. "Çin-Hun İlişkileri," çeviren Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları* 2 (2012): 201-210.

Dergi makalesi, elektronik

İD Fırat Açıkgöz, Olcay Sert, "Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks," *Translation Journal* 10 (2006): 3, erişim 3 Nisan 2007.
SD Açıkgöz, Sert, "Interlingual," 5-6.
K Açıkgöz, Fırat, Sert, Olcay. "Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks." *Translation Journal* 10 (2006): 1-12. Erişim 3 Nisan 2007.

Gazete makalesi, baskı

İD Seriye Sezen, "Mo Yan'in Kaleminden Yakın Çin Tarihi," *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015, 12.
SD Sezen, "Mo Yan," 12.
K Sezen, Seriye. "Mo Yan'in Kaleminden Yakın Çin Tarihi." *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015.

Gazete haberi, elektronik

Gazete makale ve haberleri genellikle kaynakçaya alınmaz. Alındığı takdirde yukarıdaki gösterimler kullanılır. Makalenin veya haberin yazarı belli değilse referansa haber veya makalenin başlığı ile başlanır.

İD ''On Bin Yıllık İran Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras'', *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.
https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756
SD ''On Bin Yıllık İran Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras''.
K ''On Bin Yıllık İran Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras'', *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.
https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756.

Kitap tanıtımı

İD Yeşim Amaç, "Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan'ından Seçme Gazeller), Ali

Güzelyüz'ün *Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan'ından Seçme Gazeller)* adlı kitabının tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019), 375-376.
SD Amaç, "Şaraba Bulanan", 375-376.
K Yeşim Amaç, "Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan'ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz'ün *Şaraba Bulanan Seccade Hâfiz Divan'ından (Seçme Gazeller)* adlı eserinin tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019): 375-376.https://dergipark.org.tr/tr/pub/dogu/issue/43282/526232.

Tez

İD Mehmet Atalay, "Şâir Nef'î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 32.
SD Atalay, ""Şâir Nef'î Farsça", 32.
K Atalay, Mehmet, "Şâir Nef'î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu" Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.

Ansiklopedi maddesi

İD Derya Örs, "Abdullah b. Ali Kâşânî", DİA, c. XXIV, (Ankara: TDV, 2002), 4-5.
SD Örs, "Abdullah b. Ali Kâşânî", 4-5.
K Örs, Derya. "Abdullah b. Ali Kâşânî." DİA. XXIV: 4-5. Ankara: TDV, 2002.

Yayımlanmamış bildiri
İD Güller Nuhoğlu, "Mirza Yahya Devletabadi'nin Hatıralarında İstanbul" (10. Türkiye-İran Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018).
SD Nuhoğlu, "Mirza Yahya."
K Nuhoğlu, Güller. "Mirza Yahya Devletabadi'nin Hatıralarında İstanbul." 10. Türkiye-İran Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018
İD Esra Altay, "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin Edebiyata Katkıları" (4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları "İslam'ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri' Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020).
SD Altay, "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin."
K Altay, Esra. "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin Edebiyata Katkıları." 4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları "İslam'ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri' Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020

Yazma eser

İD Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 48a.
SD Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, T6833, 51b.
K Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 1a-70b.
İD Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 26a.
SD Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, Ayasofya 3682, 23b.
K Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 1a-311a, Kopyalanma tarihi 10 Rebiülevvel 1135 (19 Aralık 1722).

Arşiv belgesi

İD Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

SD BOA, C.AS. 71/3352.
K Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).
İD Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 3202-2=597-2-7.
SD TSMA, E. 3202-2=597-2-7.
K Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

Web sitesi

İD "Ülke Profili:Mısır,", erişim 26 Ocak 2014, http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profili/ulke-profili-misir
SD "Ülke Profili:Mısır."
K Ülke Profili. "Ülke Profili:Mısır." Erişim 26 Ocak 2014. http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profili/ulke-profili-misir.

E-posta veya metin iletisi

Genellikle yalnızca dipnotlarda verilir. Kaynakçada yer alma zorunluluğu yoktur.
Ömer İshakoğlu, yazara e-posta iletisi, 17.05.2020.

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- ✓ Makalenin türünün belirtilmiş olduğu
- ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi varsa, bunun belirtildiği
- ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- ✓ Referansların derginin benimsediği APA 6 edisyonuna uygun olarak düzenlendiği
- ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği

● Telif Hakkı Anlaşması Formu

● Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi

● Kapak sayfası

- ✓ Makalenin kategorisi
- ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
- ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
- ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
- ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
- ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
- ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)

● Makale ana metni

- ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.

- ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
- ✓Öz: 180-200 kelime
- ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet makale dilinde ve 5 adet İngilizce
- ✓ İngilizce geniş özet: 600-800 kelime (İngilizce olmayan makaleler için)
- ✓ Makale ana metin bölümleri
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

DESCRIPTION

Journal of Oriental Studies – Şarkiyat Mecmuası, which is the official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center is an open access, peer-reviewed, multilingual, scholarly and international journal published two times a year. It was founded in 1956.

AIM

Journal of Oriental Studies aims to contribute to the scientific knowledge in the field of Eastern languages and literatures by publishing original articles, reviews, scientific criticism, book review and translation articles.

SCOPE

The journal considers manuscripts on all aspects of Eastern languages and literatures. Subject areas of interest include language and literature, history, history of literature, art and culture concerning Eastern languages and literatures. The target audience of the journal is academics, researchers, professionals, students and related professional, academic institutions and organizations. The publication languages of the journal are Turkish, English, German, French, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.

POLICIES

Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and makes last decision for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the journal requires written permission of all declared authors.

Open Access Statement

Journal of Oriental Studies is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in Journal of Oriental Studies are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with Journal of Oriental Studies – Şarkiyat Mecmuası retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT

Journal of Oriental Studies is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publisher) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Oriental Studies adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author's Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/ conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

PEER REVIEW POLICIES

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Editor evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and consclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

MANUSCRIPT ORGANIZATION

Publication Rules

1. Journal of Oriental Studies is prepeared by Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center. The first number was issued in Ankara in 1956. Since 2007 it is published as a peer-reviewed journal in January and December twice a year.
2. Journal of Oriental Studies accepts articels in the fields of Orientalism, edition critiques of hand writing manuscripts, scientific critiques, book reviews and translations of the articles.
3. The offical language of the journal is Turkish. If the publication commitee agrees, the articles in Western languages such as English, French, German not exceeding one-third of the existing articles and the articles in Eastern languages such as Arabic, Persian, Urdu not exceeding 25 pages can be published. Submission of an article, or other item, implies that it has not been published elsewhere.
4. The articles that are accepted by journal publication commitee are sent to the referees among three diffrent universities. At least two referees must agree to publish the article. If the referees decide to revise the article, then the authors should send mostly in 15 days. Wheter published or not, the writings that submitted to our journal don't return to the authors.
5. The author agrees that he has transfered the copyright of his published article to Istanbul University, Dean of Faculty of Letters and he must sign one copy of the "publising permit" document and three copies of" the copyright and deed of assignment" document and send us.
6. Images such as the photographs, maps, diagrams, archieve documents should be submitted as avaliable for publishing.
7. For translation writings the original copy of the article in the foreign language should be submitted. The full bibliographical information (name of the journal, the author of the article, publication place, publication year, volume, number, and pages) of the article must be given.
8. Writers' institutional affilications, contact informations especially gsm numbers, e-mail addresses must be provided.
9. WORD and PDF files ofthe articles will be uploaded to the web address below: https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat
10. The responsibility of the opinions in the articles and writings published belongs to the authors.

Manuscript Rules

1. The articles written in Turkish of Turkey, except special uses, ought to be befitted to Spelling Dictionary by Turkish Language Association in terms of spelling rules. The writings must be expressed clearly in terms of scientific dimensions.
2. **Title:** It should describe the article and reflect the basic concepts, discussions and the main argument of the article. Turkish title should be written in bold, 11 point size, Times New Roman; English title should be 10 point size, bold, Times New Roman. Arabic, Persian and Urdu title should be in bold, 11 point size, Traditional Arabic, in the middle under the English title. It should not exceed 12 words.
3. **Author's name and address:** The name and surname of author under two lines of title, in the right side, right justified. An Asteriks symbol should be added at the end of the author's surname as a footpoint, and include the author's academic title, and e-mail address (9 points, justified) . [Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Arabic Language and Literature Chair, ORCID: ……., (……@......)].
4. **Abstract:** It must contain a short summary of the main parts (entry, evidence, method, argument, result and proposal) of the article. It should provide the reader to modify the content of the article in a short time and to decide if he needs to read the whole article or not. The given information should not exceed one sentence. The evidences and the resolution part may consist of more than one sentence. The sentences must be clear and understandable and must be written in the past tense. In the abstract, there should not be any tables, illustrations, quotations and references. Turkish abstract should be at the beginning of the article text following the title, between 200-250 words, 10 point size, right and left 10 mm spaced and justified. English abstract should follow Turkish abstract. If the article is written in a different language from these two languages, the third abstract should be prepared in the relevant language by the same rules.
5. **Keywords:** should be given following the abstract written in Turkish, English and in the relevant language if any. Keywords should be up to 5 words and should provide access to the article.
6. **Article Text:** Articles should be submitted as Microsoft Word, Word 98 or higher versions documents. The text should be written in Times New Roman, 11 point size, at 1 line spacing. The articles in Arabic, Persian and Urdu should be written in Traditional Arabic, 11 point size, at 1 line spacing . The page size should be 165X240, 20 mm space from the right and left page sides, 30 mm from the bottom, 35 mm from the top of the page. The paragraph indentation should be 5 mm.
7. **Titles in the article:** Subtitles should be 11 point size and letter/number system should be based on. The first letter of the each Word in the title should be capital.
8. **Informative Abstract:** It has the same characteristics with abstract basically, but it is different from the abstract in terms of the length and details. It gives more detailed information than the abstract. The length of the summary should be %10-15 of the article. Tables and diagrams can take place in the summary. It should be at the end of the article and should contain the aim, argument, method, evidence and result of the article as it is in the abstract. The given information should be more detailed in comparision with the abstract. Any evidence and result that does not take place in the article also should not take place in the summary. In the summary, there should not be any references to the article text.
9. **Photograph, illustrations and tables:** The photographs, illustrations and tables that take place in the text should not exceed the signified page sizes and be in the suitable dpi resolution for publishing. Each photograph,illustration and table should have a number and reference. If it is more than one, numbers should be given.

10. **First page header in the article:** İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI…(201..-1/2) The pages of the artical in the journal should be written.
11. **Left header in the article:** The name of the article should be written.
12. **Right Header in the article:** Author's name/ ŞARKİYAT MECMUASI SAYI…(201..-1/2) the pages of the artical in the journal should be written.
13. **Footnotes/ Quotations and References:** Footnotes should be given automatically in the MS Word program at the foot of each relevant page as 9 point size and justified. Bibliographical references should be given in full at the first mention in the notes and in the second mention **a.g.e.** (mentioned work) and **a.g.m** (mentioned article) abbreviations should be used thereafter page number/numbers shoul be written. The footnotes must be arranged in the examples mentioned below:

In the books: Names of the author/authors, *the Book's name*, translator/investigator's name if any, volume (vol.), publication city: publication place, publication year, page numbers (p.)

In the articles: Name of the author, "title of article" (using quotation marks), *name of the journal*, Volume (Vol.), Number (No.), city of publication: place of publication, year of publication and page number (p.).

If there is no publication place and year, abbreviations "t.y." (without date), "y.y." (without place) should be used.

After the web pages, the access date must be added in parantheses.

Footnotes should be typed in the form of the following examples:

References

Journal of Oriental Studies - Şarkiyat Mecmuası has adopted the "notes and bibliography" documentation system preferred by many in the humanities, including those in literature, history, and the arts. This style presents bibliographic information in notes and, a bibliography.

Authors who would send proposals to the journal are kindly invited to follow the examples given below when writing the footnotes and compiling the bibliography. These examples are borrowed from the Chicago Manual of Style (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html). A few more examples have also been added. Further information and numerous examples about the "notes and bibliography" system are available at the 14th and 15th chapters of the Chicago Manual of Style (16th edition).

A bibliography is needed at the end of research (original) articles, review articles and articles in translation. It should include all sources given in footnotes, captions and appendixes. The bibliography can include separate sections such as archival, manuscript, secondary, and/or electronic sources. Secondary sources are listed after the author's name. When referring to archival material and manuscripts please note the name of the library and the collection, number and date of the document used if available.

Authors who do not have surnames (i.e. Salih Zeki), should be listed according to their first names: Salih Zeki should enter the bibliography under the letter S. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Adıvar, A. Adnan).

Examples:

fn (first note), **sn** (subsequent/short notes), **bib** (bibliography).

Book, one author

fn Zadie Smith, *Swing Time* (New York: Penguin Press, 2016), 315–16.

sn Smith, *Swing Time*, 320.

bib Smith, Zadie. *Swing Time*. New York: Penguin Press, 2016.

Book, two authors

fn Brian Grazer and Charles Fishman, *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life* (New York: Simon & Schuster, 2015), 12.

sn Grazer and Fishman, *Curious Mind*, 37.

bib Grazer, Brian, and Charles Fishman. *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015.

Chapter or other part of an edited book

In a note, cite specific pages. In the bibliography, include the page range for the chapter or part.

fn Henry David Thoreau, "Walking," in *The Making of the American Essay*, ed. John D'Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

sn Thoreau, "Walking," 182.

bib Thoreau, Henry David. "Walking." In *The Making of the American Essay*, edited by John D'Agata, 167–95. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

In some cases, you may want to cite the collection as a whole instead.

fn John D'Agata, ed., *The Making of the American Essay* (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177-78.

sn D'Agata, *American Essay*, 182.

bib D'Agata, John, ed. *The Making of the American Essay*. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

Translated book

fn Jhumpa Lahiri, *In Other Words*, trans. Ann Goldstein (New York: Alfred A. Knopf, 2016), 146.
sn Lahiri, *In Other Words*, 184.
bib Lahiri, Jhumpa. *In Other Words*. Translated by Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf, 2016.

E-book

For books consulted online, include a URL or the name of the database. For other types of e-books, name the format. If no fixed page numbers are available, cite a section title or a chapter or other number in the notes, if any (or simply omit).

fn Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), chap. 3, Kindle.

sn Austen, *Pride and Prejudice*, chap. 14.

bib Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

fn Brooke Borel, *The Chicago Guide to Fact-Checking* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 92, ProQuest Ebrary.

sn Borel, *Fact-Checking*, 104–5.

bib Borel, Brooke. *The Chicago Guide to Fact-Checking*. Chicago: University of Chicago Press, 2016. ProQuest Ebrary.

fn Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), chap. 10, doc. 19, http://press-pubs.uchicago.edu/founders/.

sn Kurland and Lerner, *Founders' Constitution*, chap. 4, doc. 29.

bib Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. http://press-pubs.uchicago.edu/founders/.

fn Herman Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (New York: Harper & Brothers, 1851), 627, http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html.

sn Melville, *Moby-Dick*, 722–23.

bib Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. New York: Harper & Brothers, 1851. http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html.

Journal article

In a note, cite specific page numbers. In the bibliography, include the page range for the whole article. For articles consulted online, include a URL or the name of the database. Many journal articles list a DOI (Digital Object Identifier). A DOI forms a permanent URL that begins

https://doi.org/. This URL is preferable to the URL that appears in your browser's address bar.

fn Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 9–10, https://doi.org/10.1086/690235.

sn Keng, Lin, and Orazem, "Expanding College Access," 23.

bib Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 1–34. https://doi.org/10.1086/690235.

fn Peter LaSalle, "Conundrum: A Story about Reading," *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95, Project MUSE.

sn LaSalle, “Conundrum,” 101.

bib LaSalle, Peter. “Conundrum: A Story about Reading.” *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95–109. Project MUSE.

fn Susan Satterfield, “Livy and the Pax Deum,” *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 170.

sn Satterfield, “Livy,” 172–73.

bib Satterfield, Susan. “Livy and the Pax Deum.” *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 165–76.

fn Rachel A. Bay et al., “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures.” *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 465,

https://doi.org/10.1086/691233.

sn Bay et al., “Predicting Responses,” 466.

bib Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi, and Peter Ralph. “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures,” *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 463–73. https://doi.org/10.1086/691233.

News or magazine article

Articles from newspapers or news sites, magazines, blogs, and the like are cited similarly. Page numbers, if any, can be cited in a note but are omitted from a bibliography entry. If you consulted the article online, include a URL or the name of the database.

fn Farhad Manjoo, “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera,” *New York Times*, March 8, 2017, https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html.

sn Manjoo, “Snap.”

bib Manjoo, Farhad. “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera.” *New York Times*, March 8, 2017. https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html.

fn Rebecca Mead, “The Prophet of Dystopia,” *New Yorker*, April 17, 2017, 43.

sn Mead, “Dystopia,” 47

bib Mead, Rebecca. “The Prophet of Dystopia.” *New Yorker*, April 17, 2017.

fn Tanya Pai, “The Squishy, Sugary History of Peeps,” *Vox*, April 11, 2017, http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter.

sn Pai, “History of Peeps.”

bib Pai, Tanya. “The Squishy, Sugary History of Peeps.” *Vox*, April 11, 2017. http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter.

fn Rob Pegoraro, “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple,” *Washington Post*, July 5, 2007, LexisNexis Academic

sn Pegoraro, “Apple’s iPhone.”

bib Pegoraro, Rob. “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple.” *Washington Post*, July 5, 2007. LexisNexis Academic.

Readers’ comments are cited in the text or in a note but omitted from a bibliography.

Eduardo B (Los Angeles), March 9, 2017, comment on Manjoo, “Snap.”

Book review

fn Michiko Kakutani, “Friendship Takes a Path That Diverges,” review of *Swing Time*, by Zadie Smith, New York Times, November 7, 2016.

sn Kakutani, “Friendship.”

bib Kakutani, Michiko. “Friendship Takes a Path That Diverges.” Review of *Swing Time*, by Zadie Smith. New York Times, November 7, 2016.

Encyclopaedia entry

fn Mogens Herman Hansen, “Athenian Democracy,” *The Oxford Classical Dictionary, 3rd ed*. (Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).

sn Hansen, “Athenian Democracy.”

Bib Hansen, Mogens Herman. “Athenian Democracy.” *The Oxford Classical Dictionary, 3rd ed*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

Interview

fn Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English,” interview by Terry Gross, Fresh Air, NPR, April 19, 2017, audio, 35:25, http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english.

sn Stamper, interview.
bib Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English.” Interview by Terry Gross. Fresh Air, NPR, April 19, 2017. Audio, 35:25. http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english.

Thesis or dissertation

fn Cynthia Lillian Rutz, “*King Lear* and Its Folktale Analogues” (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

sn Rutz, “*King Lear*,” 158.

bib Rutz, Cynthia Lillian. “*King Lear* and Its Folktale Analogues.” PhD diss., University of Chicago, 2013.

Paper presented at a meeting of a conference

fn Rachel Adelman, “ ‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).

sn Adelman, “Such Stuff as Dreams.”

bib Adelman, Rachel. “ ‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition.” Paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009.

Manuscripts

fn Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 48a.

sn Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi,* MS T6833, 51b.

bib Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 1a-70b.

fn Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*,Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 26a.

sn Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, MS Ayasofya 3682, 23b.

bib Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*,Istanbul,Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 1a-311a. Copied on 10 Rabi I 1135 (19 December 1722).

Archival documents

fn Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

sn BOA, C.AS. 71/3352.

bib Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

fn Topkapı Palace Museum Archives(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA), E. 3202-2=597-2-7.

sn TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

bibTopkapı Palace Museum Archives(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

Website content

fn Katie Bouman, “How to Take a Picture of a Black Hole,” filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA, video, 12:51, https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like.

sn Bouman, “Black Hole.”

bib Bouman, Katie. “How to Take a Picture of a Black Hole.” Filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA. Video, 12:51. https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like.

fn “Privacy Policy,” Privacy & Terms, Google, last modified April 17, 2017, https://www.google.com/policies/privacy/.

sn Google, “Privacy Policy.”

bib Google. “Privacy Policy.” Privacy & Terms. Last modified April 17, 2017. https://www.google.com/policies/privacy/.

fn “About Yale: Yale Facts,” Yale University, accessed May 1, 2017, https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts.

sn “Yale Facts.”

bib Yale University. “About Yale: Yale Facts.” Accessed May 1, 2017. https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts.

Personal communication

Personal communications, including email and text messages and direct messages sent through social media, are usually cited in the text or in a note only; they are rarely included in a bibliography.

fn sn Sam Gomez, Facebook message to author, August 1, 2017.

15. **References and footnotes listed in Eastern languages** (Arabic, Persian, Chinese etc), should be also written in Latin Alphabet.

- Jiang, Yuqin 姜玉琴, Qiao, Guoqiang 乔国强. (2014). “Ge Haowen de “dongfang zhuyi” wenxue fanyi guan葛浩文的 “东方主义” 文学翻译观 [“Orientalist” literary translation view of Howard Goldblatt]”, Wenxue bao 文学报 2014-03-12.

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

✓ Confirm that the category of the manuscript is specifed.

✓ Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.

✓ Confirm that disclosure of any commercial or financial involvement is provided.

✓ Confirm that last control for fluent English was done.

✓ Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.

✓ Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in with APA 6th.

- Copyright Agreement Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page

✓ The category of the manuscript

✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English

✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses

✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number

✓ ORCIDs of all authors.

✓ Grant support (if exists)

✓ Conflict of interest (if exists)

✓ Acknowledgement (if exists)

- Main Manuscript Document

✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript

✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English

✓ Abstract (180-200 words)

✓ Key words: 5 words

✓ Extended abstract in English: 600-800 words (for non-english articles)

✓ Body text sections

✓ References

✓All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM

İstanbul Üniversitesi
İstanbul University

Dergi Adı: Şarkiyat Mecmuası
Journal name: Journal of Oriental Studies

Telif Hakkı Anlaşması Formu
Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar *Responsible/Corresponding Author*	
Makalenin Başlığı *Title of Manuscript*	
Kabul Tarihi *Acceptance date*	
Yazarların Listesi List of authors	

Sıra No	**Adı-Soyadı** *Name - Surname*	**E-Posta** *E-mail*	**İmza** *Signature*	**Tarih** *Date*
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.) *Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)*	

Sorumlu Yazar:
Responsible/Corresponding Author:

Çalıştığı kurum	*University/company/institution*	
Posta adresi	*Address*	
E-posta	*E-mail*	
Telefon no; GSM no	*Phone; mobile phone*	

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya asli olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işvereninin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeyen makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nce saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir..

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work,
all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work,
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights;
to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations,
the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by ISTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.
I/We indemnify ISTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

	İmza / *Signature*	**Tarih** / *Date*
Sorumlu Yazar; *Responsible/Corresponding Author;*		……../……../……………