

DOĞU ARAŞTIRMALARI

Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kùltùr Araştırmaları Dergisi

A Journal of Oriental Studies

Derginin yer aldığı indeksler:

ASOS INDEX (Akademia Sosyal Bilimler İndeksi)

ICI (Index Copernicus International)

ANIJİ (Ani International Journal Index)

Sayı/Issue: 10, 2012/2

İstanbul–2012

DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 10, 2012/2

Yılda İki Kez Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü (Owner and Managing Editor)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Mehmet Atalay

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Prof. Dr. Mehmet Yavuz

Doç. Dr. Abdullah Kızılcık

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler

Prof. Dr. Halil Toker

Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı

Doç. Dr. Eyüp Sarıtaş

Bilimsel Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. M. Fatih Andı (FSM Vakıf Ü.)

Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İ. Medeniyet Ü.)

Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Victor el-Kik (Univ. Libanaise)

Prof. Dr. A.Yaşar Koçak (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Charles Melville (U. of Cambridge)

Prof. Dr. Derya Örs (Yıldırım Beyazıt Ü.)

Prof. Dr. A. Naci Tokmak (Yeditepe Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Muhammet Yelten (İst. Arel Ü.)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü.)

Doç. Dr. Aysel Ergül Keskin (Atatürk Ü.)

Doç. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Ü.)

Doç. Dr. Eyüp Sarıtaş (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Kavos Hasanlı (Shiraz U.)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Ü.)

Prof. Dr. R.Moshtagh Mehr (A.T.Moallem U.)

Prof. Dr. Mehdi Nourıyan (Esfahan U.)

Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)

Doç. Dr. Durmuş Bulgur (İstanbul Ü.)

Doç. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)

Doç. Dr. Asuman Belen Özcan (Ankara Ü.)

Doç. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)

Her makale üç danışman tarafından incelenmektedir/ Each article is evaluated by three referees.

Yazışma Adresi (Correspondence)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

34459 Beyazıt-İstanbul

E-posta Adresi (E-mail)

doguarastirmalari@doguedebiyati.com

İnternet Adresi (Web)

<http://www.doguedebiyati.com/doguarastirmalari.htm>

ISSN 1307-6256

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALE/ARTICLES

- ❖ GELİBOLULU ÂLÎ'NİN *REBÛ'L-MANZÛM* ADLI ESERİ – II, ORHAN BAŞARAN - MEHMET ATALAY, 5-32
- ❖ ARAP EDEBİYATINDA ANTOLOJİK BİR ESER: KİTABÛ'L-VAHŞİYYAT, RECAİ KIZILTUNÇ, 33-46
- ❖ TÂHİRÛ'L-MEVLEVÎ'NİN İLK METİN ŞERHİ DENEMESİ: “ŞEYH SA'DÎ'NİN BİR SERGÜZEŞTİ”, ESRA ÇAKAR, 47-74
- ❖ TÂHİRÛ'L-MEVLEVÎ'NİN “*YENİKAPI MEVLEVÎHÂNESİ POSTNİŞİNİ ŞEYH CELÂLEDDİN EFENDİ MERHUM*” ADLI ESERİ, MÜZAHİR KILIÇ, 75-106
- ❖ SALAR TÜRKLERİNİN MENŞEİ TARİHİ KAYNAKLARI VE GÖÇLERİ HAKKINDA KISA BİR İNCELEME, EYÜP SARITAŞ, 107-116
- ❖ SİYASİ MEKÂN DEĞİŞİKLİĞİNİN ESER TELİFİNE YANSIMASINA BİR ÖRNEK: MUSANNİFEK, YAHYA BAŞKAN, 117-122
- ❖ IMAGERY AND MOST IMPRESSIVE ELEMENT IN TAVALLODI DIGAR, YEDULLAH NASRULLAHI, 123-132
- ❖ THE LANGUAGE PURITY OF FERDOWSI, RAHMAN MOSHTAGH MEHR-AMIR ALI AZIMZADE, 133-140
- ❖ SABZ'S POEM, JOURNEY INSIDE UNTIL RELEASE, AREZOO EBRAHİMİ DINANI, 141-150
- ❖ INVESTIGATING THE PLACE OF WOMAN IN THE LITERATURE OF IRAN BEFORE THE ISLAMIC REVOLUTION WITH EMPHASIS ON CHOOLAK'S WORKS, AKRAM NAZARI – SAYYEDEH MANLI HASHEMIYAN, 151-158
- ❖ ARAP LİTERATÜRÜNDE “LUĞAZ “ KÜLTÜRÜ, İBRAHİM USTA, 159-170
- ❖ ÇİN İLE JAPONYA ARASINDAKİ KÜLTÜREL İLİŞKİLERE GENEL BİR BAKIŞ, ABDÜLHAK MALKOÇ, 171-180
- ❖ CONTRASTIVE STUDY OF THE METAPHOR AND METONYMY DRIVEN SEMANTIC EXTENSIONS OF THE BODY PART WORD HAND “手” IN CHINESE AND JAPANESE LANGUAGE, JOVANOVIĆ ANA- TRIČKOVIĆ DIVNA, 181-192
- ❖ TÜRK ÖĞRENCİLERİN ÇİN YAZISI ÖĞRENİRKEN KARŞILAŞTIKLARI ZORLUKLAR İLE İLGİLİ BİR ANALİZ VE BU ZORLUKLARLA BAŞA ÇIKMANIN YOLLARI HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA, LIU JUN, 193-200

ÇEVİRİ/TRANSLATES

- ❖ ÇİN-HUN İLİŞKİLERİ, ÇEVİREN: EYÜP SARITAŞ, 201-210

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Doğu Araştırmaları Dergisi; "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" çerçevesinde çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinliğe zemin hazırlamak amacıyla yönelik olarak; öncelikle dil ve edebiyat, aynı zamanda tarih, sanat ve kültür alanlarında özgün makalelere ve nitelikli çevirilere yer veren hakemli bir dergidir.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak herhangi bir dilde de yazı gönderilebilir. Yabancı dildeki yazıların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun onayına bağlıdır.
- Dergiye gönderilecek yazıların, Türk Dil Kurumu'nun yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.
- Türkçede yaygın kullanılan yabancı kelimelerin dışındaki kelimelerin Türkçe karşılığının kullanılmasına özen gösterilmelidir.
- Yazılar MS Word programında yazılmalıdır. Yazılarda "Times New Roman" yazı tipi kullanılmalı, yazı boyutu 11 punto ve girinti 1 cm olmalıdır. Farklı yazı tipi kullananların, kullandıkları yazı tiplerini de göndermeleri gerekmektedir.
- Yazar, kısa özgeçmiş bilgilerini göndermelidir.
- Makalelerin özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. Yazı başlıkları, özet ve anahtar kelimeler Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerdeki dipnotlar, sayfa altı dipnot tekniğine uygun olmalıdır.
- Yazıların, elektronik posta ile doguarastirmalari@doguedebiyati.com ve guzelyuz@gmail.com adreslerine veya CD ile Prof. Dr. Ali Güzelyüz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, 34459 Beyazıt-İSTANBUL adresine gönderilmelidir.
- Yazılarda resim, çizim veya herhangi bir görsel anlatım varsa; bunların en az 300 dpi çözünürlükte taranması ve kullanıldığı metindeki adları ile kaydedilerek gönderilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir.
- Yazılar, B5 sayfa boyutuna göre 40 sayfayı geçmemelidir. Ancak geniş kapsamlı yazılar, Yayın Kurulu'nun onayıyla seri halinde ya da derginin eki şeklinde de yayımlanabilir.

GELİBOLULU ÂLÎ'NİN *REBÎU'L-MANZÛM* ADLI ESERİ - II

ORHAN BAŞARAN* - MEHMET ATALAY**

ÖZET

Bu makale, *Doğu Araştırmaları* dergisinin 9. sayısında yayınlanmış olan “Gelibolulu Âlî'nin *Rebîu'l-manzûm* Adlı Eseri – I”in devamı mahiyetinde olup adı geçen eserin metninin devamını içermektedir.

Anahtar kelimeler

Gelibolulu Mustafa Âlî, Fars Edebiyatı, Arap Edebiyatı, Türk Edebiyatı, Müsecca Nesir, Hayyâm, Şiir, Rubai, Nazire.

Work Entitled *Rabî' al-Manzûm* of Mustafa Âlî of Gallipoli - II

ABSTRACT

This article is a continuation of the article which published in 9. volume of journal of *Oriental Studies* with name of “Work Entitled *Rabî' al-Manzûm* of Mustafa Âlî of Gallipoli - I” and includes the continuation of the text of *Rabî' al-Manzûm*.

Keywords

Mustafa Âlî of Gallipoli, Persian Literature, Arabic Literature, Turkish Literature, Rhythmical Prose, Khayyam, Poetry, Quatrain, Nazirah

و این فصلی است ثالث، به رباعیاتِ خمزیاتِ حادث، و به تعیشِ روحانی باعث، که مزیل است به مخترعات، و مکمل است به ملّعات.

خیام:

در روی زمین اگر مرا یک خشتتست
آن وجه می است اگرچه نام زشتتست
مرا گویند وجه فردای تو کو؟
دُراعَه و دستار نه مریم رشتتست¹

عالی:

بالش به خرابات مرا یک خشتتست
با حسن عمل شهرتم اما زشتتست²
عیسی صفتان گر کندش چاک چه غم؟
دُراعَه و دستار نه مریم رشتتست³

* Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, orhanbasaran69@hotmail.com

** Prof.Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmet_atalay1955@hotmail.com

1 رشتتست: رشتتست YN (Yazma Nüsha)

2 زشتتست: زشتتست YN

3 زشتتست: رشتتست YN

[خِیَام]:

چون عمر به سر رود چه بغداد چه بلخ
 پیمانہ چو پیر شود چه شیرین و چه تلخ
 خوش باش که بعد از من و تو این مه و سال
 از سلخ به غرّه آید از غرّه به سلخ

[عالی]:

دور از سر کوی تو چه شیراز چه بلخ
 بی شهید لبّت لذتِ عالم شده تلخ
 با مهر تو ام هیچ ندانم به فلک
 یا غرّه شود یا برسد غرّه به سلخ

(104b) [و له]

ای قند لبّت شهر به شهر ری و بلخ
 شیرینی عالم به فراقّت شده تلخ
 کم ناز به حسنِ خویش خطّ تو دمید
 رو غرّه مشو که غرّه ات رفته به سلخ

[خِیَام]:

من ظاهر نیستی و هستی دانم
 من باطن هر فراز و پستی دانم
 با این همه از دانش خود بیزارم
 گر مرتبه ای و رای هستی دانم

[عالی]:

سالوس نیم بساده پرستی دانم
 کابوس نیم بزم السّتی دانم
 پیمانہ شکستی شناسم انا
 آسایش نیستی و هستی دانم

[خِیَام]:

در ده پسر آن می که جهان را تابی است
 ز آن می [که] گل نشاط هر مهتابی است
 بشتاب که آتش جوانی آبی است
 در یاب که بیداری دولت خوابی است

[عالی]:

ساقی ز رخت جام جهان را تابی است
 خط چون شب قدری است که در مهتابی است
 عمر آتش تابنده به نزد آبی است
 دولت چو فرامش شده مشکل خوابی است

[خیام]:

سرمست به میخانه گنذر کردم دوش
 پیبری دیدم مست، سبویی بر دوش
 گفتم ز خدا شرم نداری ای پیبر
 گفتا کرم از خدا ست می نوش و خموش

(105a) [عالی]:

پیبری به خرابات مغان دیدم دوش
 در دست قدح پر می و خیگاب به دوش
 گفتم ز چه خرسند نگشتی گفتا
 این بهر من است آن به رفیقان خموش

[خیام]:

عاقل غم و اندیشه لاشی نخورد
 جز جام لبالب به پیایی نخورد
 غم در دل و باد در صراحی باشد
 خاکش به سر آنکه غم خورد می نخورد

[عالی]:

صوفی که به میخانه به ما می نخورد
 گه گه بخورد ورنه پیایی نخورد
 رندان نکنند غیبت اهل ریا
 شاهین صفتان لاشه لاشی نخورد

[خیام]:

ما خرقه زهد در سر خم کردیم
 وز خاک خرابات تیمم کردیم
 باشد که در آن میکده ها در یابیم
 آن عمر که در مدرسه ها گم کردیم

[عالی]:

(...؟) وضو تا ز لب خم کردیم
 در عین نمازیم و خرد گم کردیم
 آب رخ ما تا که به انجام رسید
 از خاک در دوست تیمم کردیم

[خیام]:

ما و می و معشوق در این کنج خراب
 جان و دل و جسم نیز در رهن شراب

فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
آزاد ز خاک و باد وز آتش و آب

(105b) [عالی]:

ساقی تو بیار ساغرِ باده ناب
مطرب بنواز از ره مستانه رباب
ماییم و خیال لب لعلین ماذاب
ایام بهار است و ایالی مهتاب

[خیام]:

چندان بخورم شراب کز بوی شراب
آید ز 4 تراب چون شوم زیر تراب
تا بر سر خاک من رسد خموری
از بوی شراب من رسد مست خراب

[عالی]:

از دیده من بر فکن القصه حجاب
تا چند کنی عرضِ جمال به نقاب
حایل نبود نقل و می و چنگ و رباب
بنمای رخ از باده بدین مست خراب

[خیام]:

این صورت کون جمله نقش است و خیال
عارف نبود هر که ندارد این حال
بنشین قدح باده بنوش خوش باش
فارغ [شو] ازین نقش خیالات محال

[عالی]:

اسرار تو بنماز شراب قتال
تا چند شوم دور ز بزم ابدال
یاران بر عرش اند به فرشم پامال
یار بر برسان برتر ازین حال به حال

[خیام]:

گویند مرا که می پرستم، هستم
گویند مرا عارف و مستم، هستم
در ظاهر من نگاه بسیار مکن
کاندر باطن چنانکه هستم، هستم

(106a) [عالی]:

دانند که من باده پرستم، هستم
گویند که ساغر نشکستم، هستم
صاحب نظران نیست که دانند مرا
در صورت نیستی که هستم، هستم

[خیام]:

ایزد به بهشت وعده با ما می کرد
پس در دو جهان حرام می [را] کی کرد
حمزه به عرب اشتر شخصی پی کرد
پیغمبر ما حرام [می] بروی کرد

[عالی]:

آن می که به آتش جگرم بر کی کرد
پیغمبر از آن باده حرام کی کرد
ز آن جام [که] خاکش ز سر جم باشد
بر بنده حلال از ره پی در پی کرد

[خیام]:

ای می لب لعل یار می دار به دست
ز آن رو که شگرف داری این کار به دست
ز آن شد ز لب لعل قدح بر خوردار
کآورد به خون دل لب یار به دست

[عالی]:

ساقی می خوشگوار می دار به دست
اکنون که ترا هست همه کار به دست
ز آن پیش که ماند سر و پا عور به گور
پیمان به دست آر چو دستار به دست

[خیام]:

تا چرخ فلک بر آسمان گشت پدید
بهتر ز می لعل کسی هیچ ندید
من در عجبم ز می فروشان کایشان
بر زین که فروشند چه خواهند خرید

5(109a)

عالی:

تا گشته هلال از شفق سرخ پدید
بهتر ز می و ساغر می دیده ندید
زین مل که دهند می فروشان ارزان 6
صد بوسه ز لبهای تو خواهند خرید

خیام:

حکمی که ازو محال باشد پرهیز
فرموده و امر کرده کز وی بگریز
آنگاه میان امر و نهی عجز
این قصه چنان بود که کج دار و مریز

عالی:

ای پیر چرا کنی تو با ریشه ستیز
بر باد به لرزی و مرادت پرهیز
شد طرفه تر امر و نهی در شان تو نیز
این راست مثل بود که کج دار و مریز

خیام:

آب رخ نو عروس رز پاک مریز
جز خون دل تاییب غمناک مریز
خون دو هزار تاییب نا معلوم
بر خاک بریز و جرعه بر خاک مریز

عالی:

ساقی قطرات از می تریاک مریز
زینهار چنان سیل خطرناک مریز
از نشئه وی گاو زمین افتد مست
باز افکند 7 او جرعه تو بر خاک مریز

خیام:

یاقوت لب لعل بدخشانی کو
و آن راحت روح [و] راح ریحانی 8 کو

5 Yazma nüshanın 109a-110b sayfalarında yer alan kısım, konu bütünlüğü nedeniyle buraya alınmıştır.

6 *ارزا*: ارزان YN

7 *افکند*: افکند YN

8 *بری نی*: ریحانی YN

می گرچه حرام در مسلمانی شد⁹
می می خور و غم مخور مسلمانی کو

(109b) عالی:

از میکده به چشمه حیوانی کو
بهتر ز گل افسون گل ریحانی کو
نوش می حمرا چو مسلمانی نیست
بانه تو بگو کار مسلمانی کو

خیام:

گویند که فردوس برین خواهد بود
آنجا می ناب و حور عین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم چه باک
چون عاقبت کار همین خواهد بود

عالی:

فردا که دم خلد برین خواهد بود
می بیشتر از ماء معین خواهد بود
امروز گر اندک رسدم می چه شود
آخر به چنان حال چنین خواهد بود

خیام:

پیری دیدم به خواب مستی خفته
وز گرد شعور خانه شک رفته
می خورده و مست و خفته و آشفته
الله لطیف بعباده¹⁰ گفته

عالی:

صوفی که شد از میکده موی آشفته
با ریش تعلق ره مستان رفته
در سنگ خرابات به راحت خفته
الله لطیف بعباده گفته

خیام:

گویند مرا بهشت با حور خوش است
من می گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار
کآواز دهل برادر از دور خوش است

9YN باشد: شد 9

10 Kur'ân, 42/19.

(110a) عالی:

واعظ شکم فربه تو عور خوش است
 آوازه ناساز تو مهجور خوش است
 گویی اگر از نوبت فردوس [و] جحیم
 آواز دهل فی المثل از دور خوش است

لِحَيَّامِ الْمَرْبُورِ:

در یاب که از روح جدا خواهی شد
 در پرده اسرار فنا خواهی شد
 می نوش، ندانی ز کجا آمده ای
 خوش باش، ندانی به کجا خواهی شد

لِعَالِي الْمَسْطُورِ:

می نوش که از هوش جدا خواهی شد
 در گور به هر مور غدا خواهی شد
 دانی ز کجا آمده ای، ای دل مسرت
 بشناس که آخر به کجا خواهی شد

لِحَيَّامِ الْحَكِيمِ:

خورشید کمند صبح بر بام افکند
 کیخسرو روز باده در جام افکند
 می خور که مؤذن سحرگه خیزان
 آوازه ایشربوا در ایام افکند

لِعَالِي الْفُهِيمِ:

گیتی که ز گیسوی بتان دام افکند
 صد دانه ز خال رخ کلفام افکند
 منعم کند از شرب مدام آن ساقی
 با آنکه چنین می به چنان جام افکند

وَمِنَ الْمُطَمَّعَاتِ بِالنَّظَائِرِ لِمَوْلَانَا نِظَامِ الْإِصْفَهَائِي:

مَا قَوْلُكُمْ مَعَاثِرَ الْخُذَاقِي
 فِي الْكَأْسِ وَدَوْرَهَا فَشَكِّي بَاقِي
 در چهره ساقی اثر عکس می است
 یا می اثر عکس جمال ساقی

(110b) عالی:

مَا الْقَوْلُ عَلَي مَذَاهِبِ الْعُشَّاقِي
 فِي الْمَاءِ بِهِ النَّارُ بِكَأْسِ بَاقِي

یا لاله قدح، تابش رخ ژاله در او
یا ژاله می است و لاله روی ساقی

وَ هَذَا لِعَالِي كَذَلِكَ:

مَا قَوْلَكَ فِي الْكَاسِ بِخَمْرِ سَاقِي
وَرَدُّ وَ بِسَبَبِ الْحَبَابِ كَالْأُورَاقِي
أَمْ مَجْمُورَةٌ وَ نَارُهَا لِنَهَبَتِ
فِي كَفِّهِ سَاجِرُ الْهَوَىٰ أَوْ رَاقِي

لأبي نواس الشاعر:

رَقِّ الزَّجَاجِ وَ رَقِّتِ الْخَمْرُ
وَ تَشْتَابِهَا فَتَشْتَابِهَا كَلَّ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّهَا خَمْرٌ وَ لَا قَدْحُ
وَ كَأَنَّهَا قَدْحٌ وَ لَا خَمْرُ

لعالي في البحر 11 الآخر:

إِخْمَرٌ زَجَاجٌ وَ آرَاهُ الْخَمْرُ
وَ الْخَمْرَةُ فِي الْخَمْرَةِ رَقِّ الْأَمْرُ
وَ الْخَمْرُ كَنَارٍ تَتَخَنَّنَا فِي الْمَاءِ
وَ الْكَاسُ كَمَاءٍ وَ غِطَاهُ الْجَمْرُ

وَ مِنَ الْمُخْتَرَعَاتِ فِي هَذَا الْفَصْلِ:

ساقی ز لعابت به قدح ریز نمک
مطرب بسرود از بم و زیر و کوچک
معشوقه و ماصوب اصولیم دو یک
بنواز همان عود تو نرمک نرمک

وله:

برتر ز بهشتی است به مل رتبهء ما
گل رسته و گل زمین شده کلبهء ما
بزمی است پر از چوب نی و چنگ و رباب
شیری است 12 در آن بیشه مگر گریهء ما

(106b) و له در بیان احوال خود گفته:

ماییم و دوات و خامه بیغولسهء غم
دم بسته و دل شکسته و تیره رقم
تلخی به دماغ ما چو مدغم شده سم
خم در خم از آن غمیم گویا رقم

و له:

بازار هنر ز دانشم گرم‌اگرم
دلسختم از آن غم [که] رواجم بس نرم
خجلت زده زین گونه تعامل سمنار
نقادِ فلک ز مشتری مرده به شرم

و له:

دانند که من درّ ۰ دو عالم قدرم
با آنکه دو صد پاره به سنگِ غدرم
ببر ذروهء دانشش متألّسی بدم
القصّه سزاوارِ معالی صدم

و له:

گشته چو خداوند جهان شهید پرست
هر مور ز حرمان شده مالندهء دست
زنبور به شان نیش زند از غم شان
ذی شان ز سرِ نوش به خواری در پست

و له:

ماییم [به] بیغوله چو عالی بی قدر
نا دیده هلالیم فروزندهء بدر
پامال و فرو مانده و زار از سرِ غدر
افتاده به خاکِ تیره شایستهء صدر

به تسلّیت یکی گفته. (107a) و له:

افسوس به دانش تو درختِ عالی
چون نخلِ برومند ز نسلِ (تعالی؟)
صد بار [گر] آید (متوالی آری؟)
نو باوه مقدم دگرانش تعالی

به خسرو پاشا فرستاده:

عالی که چو خسرو شه نظم آیین است
فکرش که بود بکر همان شیرین است
کلکش چو زند نیش بدو نوشین است
هر کار که خسرو بکند شیرین است

و له مِنَ النَّوَادِر:

خسرو که به بغداد امیر دین است
گر تلخ بود گفتهء او شیرین است
دولت چو عروسِ خویش در کابین است
هر کار که خسرو بکند شیرین است

و له مِنَ الضَّمَايِرِ:

افسوس تهی بییشه که از میشان ماند
در جای رمه زمزمهء گرگان ماند
سگان قرا مست و سگان حیران ماند
بیچاره شبان عاجز و سرگردان ماند

و له رباعیات در بحر دیگر:

از دانه نهانچه پر بشد موسم کشت
خوابان سر دهقان به فراغت بر خشت
در بسته و مور دانه از خانهء (...؟)
خوابیده به دوزخ است و رؤیا به بهشت

و له: مجتث: مفاعن فعلاتن مفاعن فعلمن]

مرا سری است خریدم ز چارسوی قدر
سری که هیچ ندانم به است یا بدتر

چوطالبی که به رغبت خرید خریزه ای
به دست داشت نداند بد است یا شکر

(107b) و له: مجتث: مفاعن فعلاتن مفاعن فعلمن]

قدم کمان سپری چرخ را بهانه کنی
رخم 13 زنی به خدنگ قضا نشانه کنی

به اوستاد چو تلمیذ بنگری تو مگر
به صنعتی همه تغییر کارخانه کنی

[مجتث: مفاعن فعلاتن مفاعن فعلمن]

منم به فضل و خرد، مرد کار پروردم
به ترک حرص و امل گرم خیز دل سردم

چو خیره دست جهانگرد در سر مردم
بری ز لعبت شطرنج و فذلک نردم

[مجتث: مفاعن فعلاتن مفاعن فعلمن]

خزینه قالب ملک است روح می باید
ز روزگار به کشتی فتوح می باید

چو حادثات به عالم مثال طوفان است
نجات اگر طلبی سعی نوح می باید

[مجتث: مفاعلتن فعلاتن مفاعلتن فعلتن]

به الف لام مقدم شده الف بر لام
که مستقیم کند بر کج سقیم قیام

تو راستی مطلب 14 از قرین بد زینهار
الف به لام الف 15 کج بود ز صحبت لام

[مجتث: مفاعلتن فعلاتن مفاعلتن فعلتن]

خرد بگفت عجب چیست فرق لام به دال
به هر دو نکتهء تعریف کاتبی است به حال

ولیک دال به خدمت قرین دولت عهد
کج است لام به هر حال در حبالهء مال

[رمل: فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلتن]

غرض از منصب دنیااست چو جمعیت مال
دل پریشانم از آن، غصه به دل مالمال

شرر آه به دور است و اصول اشک روان
کنج عزلم همه زاری به مقام غزال

(108a) رمل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلتن]

شانزده ساله نصب دور ز منصب به نصاب
جاه نو دولت از آن جمله دو سالم به حساب

این چه عدل است و چه انصاف خدایا در یاب
من بدین فضل و هنر غمزده عمرم بشتاب

[خفیف: فاعلاتن مفاعلتن مفاعلتن فعلتن]

با الف لام و میم رسم قدیم
مستقیم و کج سقیم و نامیم

الف از راستی بود ممتاز
لام پیوسته در الم با میم

[هزج: مفعول مفاعیل مفاعیل مفعولن]

هر دیده که بر خاک حریمت نگران است
عینم که حسد کرده چشم دگران است

YN مطالت: مطلب 14

YN به الف لام الف: الف به لام الف 15

باز آى كه در پاي تو ريزم در و گوهر
گم گشته تويى گريهء من غالب از آن است

گردون كه مرا چون زن بى كابين است
من خسروم آن قبه همان شيرين است
گر كير زخم در كس وى نوشين است
هر كار كه خسرو بكند شيرين است

تاريخ ز هجرت كه به الفش پيوست
از ظلم زمانه شيشهء عدل شكست
در زير حجاب شاه عالم بنشست
دستورك بى رحم به رشوت زده دست

افسوس مسلمان شده ابن شيطان
مفتى چه نويسد به قبول ايمان
رسمى است خيانت ز همه ابليس
با آنكه امين گشته به كنج ديوان

(108b) و له:

در سَنَتِ پيغمبرِ معبودِ كريم
فرضى است رعايت به مسلمانِ قديم
امروز به نو كيش رعايت واجب
در مذهبِ حق چيست عجب قولِ عظيم

و له:

اكنون ز قضا دفتري (...؟)
جسته ز كنارِ روستا 16 تا به ميان
همچون كسِ روسبى دمادم خندان
گويا لقبِ اوست عروسِ تركان

و له:

آن كيست شبانروز غلاتِ اعجام
كردند زنان و پسرانش بد نام
از بارِ الم گشته دو تا قد چون لام
گويا كه كند به كيرِ آينده سلام

و له:

سر دفترِ ما گفت که نا مردِ حسود
شخصی است که لا یُسُود و صفش می بود
چون لام علی کو شده کُژ طبع غبی
اکنون شده دفتری از آن گفته چه سود

و له:

کُژ طبع کسی را که لقب می شده لام
هرگز ندهد راستی کار سلام
چنگالِ سیاست به دلش همچون لام
رفته به کنار او ز میانِ اسلام

و له: رمل: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن]

دستِ حق گویا که عالم را خطِ بطلان کشید
رفته آسایش به جایش رسم بدعتها دمید

جاهلان چون خوان رشوت را به لذت می چشید
عاقلان انگشتِ حیرت را به دندان می گزید

(111a) این است یکم هفت رباعی که مسماست به عشرت نامهء
طباعی:

ساقی تو خوش آمدی کجایی اهلا
بینی و رخسار معجز احمد پیدا
پر ده قدح اندر شب مهتاب مرا
گویا مه بدری دو هلالم بنما

دوم آن و له:

بزم طرب آراسته چون چرخ برین
مهتاب و نمایان یم ازین علیین
پر کن قدح به یاد یار آن که همین
مستانه غنوده اندر زیر زمین

سیوم و له:

افسوس ز نه خیمه که خیام عمر
بگذشته همه لشکر ایام عمر
مستی تو همین با دلِ نا کام عمر
می جان و خرد نشئه بدن جام عمر

چهارم آن:

زین آتش ساقی که در آب اندازی
معموره ما را به خراب اندازی

زینهار مکن نکته ز خطّ لَب یار
گویا نمکی است آن به شراب اندازی

پنج آن و له:

گر سبجهء پیمانہ ز سبوح کنی
ملاح یم زورق 17 تن روح کنی
هرگز نشوی غرقهء طوفان الم
گر دست طلب به دامن نوح کنی

ششم آنها: هزج: مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن]
سبّاحی ما کز می سبوح سپردی
ملاح به کشتی به بدن روح سپردی

می نوش و میندیش ز طوفان خمارش
چون لنگر زورق 18 به کف نوح سپردی

(111b)

در خانهء ساقی که بود گریه کدو
موشان غم و غصّه گریزند ازو
از سگ بتر است آنکه کند نهی سبو
آن به که صراحی بودت بر زانو

گه گه ز صراحی و سبو هست قعود
از ساغر صهباست پی جرعه سجود
مطرب به نیاز است و دگرها به نماز
انکار چرا کنند اصحاب شهود

خاتمه:

این هشت رباعی که بگفتی عالی
گیلها ز ارم هشت برفتی عالی
صد غنچه ز یک شاخ شکفتی عالی
درهای گرانمایه بسفتی عالی

وَ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ فِي الْبَحْرِ الْآخِرِ: مجتث: مفاعلن فعلانن مفاعلن
فعلن]

صفای باده از مجلس صبوح کنم
من از خمار بلی 19 توبهء نصوح کنم

کنون که غرقهء دریای حیرتم افسوس
ز پنجه لنگر زورق 20 به دست نوح کنم

و له: مجتث: مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن]
مِنَ الْمُدَامِ بَدَا بَدْرُ طَلْعَةٍ 21 وَ أَنْارِ
وَ قَدْ تَنْوَرُ خَدُّ مِنَ الْخُدُودِ أَنْارِ

بریخت ساقی خوی کرده زو عرق بسیار
به تابش می حمرا چو دانه های انار

و له در آن بحر: مجتث: مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن]
بیا که نشئهء جام محمدی ساقی
مگر به مجلس سرمد سر آمدی ساقی

بیا به جرعهء جامت چو مست تشنه دلم
به فیض عشق تو صهبای احمدی ساقی

و این فصلی است رابع، در مخترعان متتوعهء ما واقع، بهبحور (112a) گوناگون منظوم مختلفه المضمون و المفهوم؛ نه بهبحری است که بهوزن رباعی شایع شده. چرا که بحر مخصوص به رباعیات در عروضهای ثقات غیر واقع شده. باعث آن است بلغای عرب و عجم چندان رباعیات به بحر گوناگون بگفتند. اما مولانا عمر خیام بهمیل تمیل طبیعی درهای خود را در یک بحر بسفتند. از آن سبب بعض نو هوسان نوظلب²² آنرا بحر مخصوص رباعیات شناختند و نقشهای کج باختند. در توحید:

لطفت صفحاتی است بشر رابطه‌ها
یک طرفه عروسی است به صد ماشطه‌ها
خواننده و بیننده شدم چون یارب
خواهم که کنی بر طرف آن واسطه‌ها

و له:

تا چند مرا تهمت شرکت ربی
کارم به در غیر حوالست ربی
تا چند ز غیرت طلب لقمه به شرم
من سوختم از آتش غیرت ربی

و له:

تا چند ز اغیار مرا این خلعت
تا کی طلب نعمت و رزق از غیرت

YN بلا: بلی. 19 Kur'ân, 7/172.

YN زورق: زورق 20

YN و طلعة: طلعة 21

YN نو مطلب: نو طلب 22

YN ز: از 23

خلاق تویی منعم رزاق تویی
خاکم بدهن گویمت از پی غیرت

و له: (112b)

روزی ده ما سوا تویی می دانم
با آنکه به راه حرص سر گردانم
در عرصه آرزو به چوگان طلب
گویی سر خود گوی صفت حیرانم

و له:

از چیسیت که نشنوی فغانم یارب
تا چند به اندوه بمانم یارب
دانم تو کریمی و رحیمی امّا
فریاد من از کیسیت ندانم یارب

و له:

مادر شب جمعہ جمع، خاطر به کجاست
در تفرقه غایبیم و حاضر به کجاست
مادر شب قدر اگر نیابیم مراد
لطف تو بفرمای که آخر به کجاست

و له:

یک محبس تاریک بود دار جهان
در قید کشاکش نند پیران و جوان
هر پیر چو یعقوب [به] بیت الاحزان
یوسف صفتان نیز به چاه زندان

و له:

گیتی که ز خشت چار بنیاد نهاد
بر آتش و آب و خاک و بر باد نهاد
از سیل سرشک ما نگردد ویران
گویا که اساس وی ز پولاد نهاد

و له:

با حرص امل مشغله دنیا چیسیت
بر لاشه لاشی سبب غوغا چیسیت
آب حیوان نیست تردد تا چند
آمد شد خود بهر حیات ما چیسیت

(113a)

هر چند ز آزار تو محروم نییم
گویا به هنر آب رخ روم نییم
پیشانی من دور شد از مهر قبول
خاکم فلک چون گل مختوم نییم

و له:

ای چرخ چه شد دولت عهد خلفا
آن بزم کجا رفته و آن بزم صفا

از دهر ندیده هیچ کس روی وفا
این قصه عیان است به نژد ظرفا

خاتمه این رساله، و فصل الخطابِ عجاله، به چهار مستزادِ عربی واقع شده، که یکم آن، فرموده خضر رو شناسان، و سیرابِ آب حیوان بیان، یعنی مولانا خضر بیگ لدنی نشان گشته؛ دوم را افسح وزرای رزین، ابلغ وکلای معارفنگین، مولانا احمد پاشا بن ولی الدین گفته، که بارها با قصاید و اشعار ترکی بسا مروارید شاهوار بسفته؛ اما سیوم آن مستزادها از تتبع عالم معلوم المقدار، مولانا محیی الدین بن نجار رقم کرده شده، که تلمیذ مولانا اسحاق اسکوبی است، که اشعار عاشقانه وی به نژد ظرفای روم، و به حضور ساده دلان (113b) این مرز و بوم، در کمال نزاکت [و] مرغوبی است. وقتی که مرا نیز تتبع آن سه مستزاد، به توقع تغلب زیاد، به عنایت خداداد دست داد، در آن زمان غیر از آنها مستزادی بر این منوال ندیدم، و هر چند که پرسیدم نرسیدم. فلاجرم منظومه این غمناک شکسته قلم، یعنی نظیره سلیقه این محزون پریشان رقم، مانند مهر چارم نورانی علم، در آن زمین سر بر افراخته، در مثابه چهار کتاب که خاتمه آنها به نسخ پیشین، نقش رنگین طراوت قرین، به وجهی باخته، که مجرّه ماه غرّاء، لوح نورانی خود را، ز رشک آن رسم دلفریب دلاراء، سوادِ مداد انداخته، و زهره زهری در گیسوی عنبر ساکنده، و سازِ طرب را از سر سوزش خود نواخته، نی نی چون قلم ناهید مشوش و منکسر می ساخته.

گه در عربی پیرو نظم حافظ
گاهی شده ام به پارسی چون حافظ
تعبان مطاسمی است کلکم به زمین
گویا ز فصاحت به دو گنج حافظ

تا که نگارخانه واردات، به دیوار چارم اختراعات مکمل ساختیم، و به حضور علمای روم، از سمت استفتای معلوم عرضه داشت بپرداختیم. بعد فصل الخطاب، و وصل السؤال (114a) الی الجواب، مستزاد دیگر، و نظم لطیف مرغوب تر هم بیافتم، و درج گهر را در این درج معتبر پیش از خاتمه بشتافتم، که پس از ترسیم مواد، همچو فقره مستزاد، زیاد عمّا یُرَاد واقع شده، و لکن نقاد جواهر خیال، بر هر حال، ایراد آن نظم بی مثال را، از واجبات سیاق و سباق شمرده، یعنی مولانا اسحاق، به تلمیذ باهر الاستحقاق خود پیشوایی کرده، از آن سبب مولانا ابن النجار مسمار خامه به صفایح صحایف نامه بر زده بوده، نه آنکه به اساتذہ^{۲۴} سلف پیروی نموده. القصه عرضه داشت ما که به جناب اهالی رسیده، اکثر ایشان، به کلک زبان، چون خامه صحیح البیان، راست گویی گزیده؛ و زر مسکوک، و فئه نا مسبوک را، به معیار نظم بدیع العیار کشیده. اما کسی که واقف صنایع معانی، و عارف بدایع عروض [و] بیانی نبوده، مآل کلام و کمال مآل ما^{۲۵} نفهمیده، محضا تقدّم سلف، در قریحه آن نا خلف، بهتر از تأخر خلف (114b) به صورتی ورزیده، و حجت کم فهمی خود را، قلم تنفیذ و امضا، از جهت الأقدم فالأقدم کشیده، با آنکه نکات معانی را عارفان خورده بینان نیکو می دانند، و تفاوت زر و سیمرا صرفیان بازار اذعان خوب می شناسند. اما صورت سؤال مشکل گشا، که با سمت استفتا، به اکابر علما و فضلا نوشته، این بود، بعد از این ز مخدرات مستزادات هم، مشاطه نوک قلم، برقع رقععه رقم خواهد گشود.

قَدْ اخْتَرَعَ الْمُؤَلَّى خَضْرَ بِيْغِ دَلِكِ الْمُسْتَزَادِ، وَ فَاقَ وَ تَفَوَّقَ عَلَى الْغَيْرِ بِهَذَا الْاِبْجَادِ^{۲۶}:

24 YN بالساتذہ: به اساتذہ

25 YN مال کمال و کلام ما بمال کلام و کمال مال ما

26 Hızır Bey'in (ö. 863/1459) bu müstezadı için bk. Taşköprüzâde, İsmâuddîn Ebu'l-hayr Ahmed, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985, s. 93; Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku'ş-şakâik (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 113; Esrar Dede, Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 147-148. Şiirin metni eş-

[هزج: مفعول مفاعيل مفعولن مفعول فعولن]

يَا مَنْ مَلِكِ الْإِنْسِ بِلَطْفِ الْمَلَكَاتِ
حَرَكْتَ جُنُونِي بِفُنُونِ الْحَرَكَاتِ
الْعَارِضِ وَالْخَالِ^{٢٧} وَأَصْدَاغِكَ حَفَّتِ
وَالْجِنَّةُ كَيْفَ اخْتَجَبَتْ بِالشَّهَوَاتِ
إِنْ ضَاقَ عَلَى الْوُسْعِ^{٢٨} عِبَارَاتُ لِسَانِ
فِي الْقَلْبِ نِكَاثٌ كَتَبَتْ بِالْعِبْرَاتِ
قَدْ سَالَ عَلَى بَابِكَ أَنْهَارُ دُمُوعِي
فَالرَّحْمُ عَلَى السَّنَائِلِ أَوْلَى الْحَسَنَاتِ
كَرَّرَ عِدَّةَ الْوَصْلِ وَصِبْهَا بِخِلَافِ
وَالصَّبُّ يُرَى لَدُنُّهُ فِي الْفَلَوَاتِ
لَوْ مَرَّ عَلَى تَرْبِي^{٢٩} مِنْ جِسْمِكَ ظِلٌّ
حَيَّاكَ مِنَ الْقَبْرِ عِظَامِي وَرُقَاتِي
فِي خِطِّي^{٣٠} إِذْ أَنْقَلَ مَنْ فِيهِ مِثَالِي^{٣١}
مَنْ شَارِبُهُ الْخَضِرُ رَوَى فِي الظُّلُمَاتِ^{٣٢}

(115a)

ثُمَّ نَظَمَهَا الْمُؤَلَّى أَحْمَدُ پَاشَا بِنِ وَلِيِّ الدِّينِ، وَحَسَنَهَا بِالْبَلَاغَةِ فَوْقَ النَّحْسِينِ^{٣٦}:

يَا رَامِي قَلْبِي بِسِهَامِ اللَّحْظَاتِ
مَا زِلْتُ فِدَاءً لَكَ رُوحِي وَحَيَاتِي
نَمَّقْتُ إِلَيْ بَابِكَ يَا قُرَّةَ عَيْنِي
أَشْهَدْتُ عَلَى الْوُجْدِ^{٣٧} مِدَادِي وَدَوَاتِي
جَلْبَابُ دُجَا صُدِّغِكَ قَدْ^{٣٨} أَصْبَحَ مِسْكَاً
قَدْ أَحْرَقَ فِي الصَّيْنِ قُلُوبَ الطَّيِّبَاتِ^{٣٩}

هَيْهَاتَ نَجَاتِي
مِنْ قَيْلِ مَمَاتِي
بِالْدُمُعِ كِتَابَا
سَلِّ مِنْ عِبْرَاتِي
بِأَطْبَيْ حَرِيمِي^{٤٥}
نَارُ الْحَسَرَاتِ^{٤٦}

Şakâiku'n-Nu'mâniyye (ŞN) ve Hadâiku'ş-şakâik (HŞ) ile karşılaştırılarak verilmiş ve farklar dipnotlarda gösterilmiştir.

27 *الخال* YN, HŞ : *الخالى* ŞN

28 *الواسع* YN, HŞ : *الواسع* ŞN

29 HŞ *تربى*; ŞN *ترى* : YN *تربى*

30 HŞ *حظى*; ŞN : YN *حظى*

31 HŞ, ŞN *مثال* : YN *مثالى*

32 HŞ, YN *ظلمات* : ŞN *ظلمات*

33 HŞ, ŞN *لا عبرة* : YN *لا عبرة*

34 YN *يحكى نكبات* : HŞ, ŞN *تحكى نكباتى*

35 HŞ *حياتى* : ŞN, YN *حيات*

36 Ahmed Paşa'nın (ö. 902/1497) bu müstezâdının ilk on beyti için bk. Ahmed Paşa Divanı (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1966, s. 357; Taşköprüzâde, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye, s. 201; Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku'ş-şakâik, s. 219. Şiirin ilk on beytinin metni Ahmed Paşa Divanı (APD), eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye (ŞN) ve Hadâiku'ş-şakâik (HŞ) ile karşılaştırılarak verilmiş ve farklar dipnotlarda gösterilmiştir.

37 HŞ *الوجه*; APD *الخط* : YN *الوجد*

38 HŞ, APD *منذ* : YN *قد*

39 HŞ *الطبيباتى* : APD, ŞN *الطبيبات*

٤٠ كَمْ تُحْرِقُ أَحْشَاءَ وَفِي فَيْكَ زُلَّالٌ
 يَحْكِي حَظِيرًا مَوْرَدَهُ مَاءٌ حَيَاتِي
 مِنْ أَحْمَدٍ ٤١ فِي لَيْلَةٍ أَمْدَاغٍ مَلَّاحٍ ٤٢
 مِنْ نَسَمَتِهَا فَاحٍ بِمِسْكَ الدَّعَوَاتِ ٤٣
 يَا مَنْ خَلَقَ النَّاسَ عَلَى أَحْسَنِ دَاتٍ (115b)
 مَبْرُزَتْ ذَوِي النُّطُقِ بِأَعْلَى الْمَلَكَاتِ ٤٤
 طَوْبِي لِنَفْسِي بَدَلَتْ أَنْفَسَ شَيْئِي
 فِي حُبِّكَ يَا مُعْطِي أَسْبَابِ نَجَاتٍ
 مَا كُنْتُ عَلَى أَمْرِكَ مِنْ عُمْرِي جِينًا
 أَسْرَفْتُ مَدَى الْعُمْرِ لِأَجْلِ الشَّهَوَاتِ
 مَنْ جَاءَ إِلَيَّ بِأَبْيَاحِ النَّوْبِ الْهَي
 إِذْ تُسْقَطُ بِالْأَرْبِ كَأَوْرَاقِ نَبَاتِ
 ثُمَّ حَنَمَ النَّبْتُعَ الْحَقِيرُ الْمُعْتَرِفُ بِقَلَّةِ الْبِضَاعَةِ، وَفَصَدَّ صَنَائِعَ الْبِدِيعِيَّةِ حَتَّى الْبِرَاعَةِ:

يَا قَرَّةَ عَيْنِي أَنْسَيْتُمْ خِدْمَاتِي
 مِنْ عَيْنِكَ قَدْ أَسْقَطْنِي لِلْسَّقَطَاتِ
 مَا زِلْتُ غَرِيقًا لَكَ فِي بَحْرِ دُمُوعِي
 أَحْرَقْتِ فُؤَادِي بِضِرَامِ الْحَبْرَاتِ
 أَهْلًا بِكَ مَحِيًّا لِمَحْيَاكَ مُهَيَّا
 جَنَاتِ نَعِيمٍ لَكَ نِعَمَ الْوَجَنَاتِ
 سَأَلْتُ مِنْ عَيْرَاتِ عَيْرَتِ سَائِلِ دُمُوعِي (116a)
 كَيْفَ أَنْعَمَسَتْ فِيهِ جُنُودُ الْعَمْرَاتِ
 سَهْلًا بِمُغْيِرَاتِكَ يَا خَيْلَ بَرِيدِ
 مَنْ نَادَى سَلْمَى خَبْرًا ٥٠ هَلْ بِكَ آتٍ
 يَا وَحْشَ عَزَالِي لَكَ لَا فُخْرَ بِمِسْكَ
 ظَبْيِي خَلَقَ اللَّهُ مِنَ الْمِسْكَ بِدَاتٍ
 مَا رَغَبْتِي الْعَشِيقُ عَلَى قَصْرِ خَيْالِ
 إِلَّا لَوْصَالِ كَجَنَابِ الْعُرْفَاتِ
 دَا كُنْتُ بِصَيْرِ الْمَحْيَاكَ فَأَبْيَاحِي
 فِي فَصْلِ رَبِيعٍ مَطَرٍ بِالْفَطْرَاتِ
 الْعُمْرُ كَنَفْدٍ وَتِلَالِيهِ فَلُوسُ
 لَا كَيْسَ مَنْ أَسْرَفَ مِنْ كَيْسِ حَيَاتِ

45 YN حريم; ŞN, APD حريم; HŞ حريمى

46 YN لحسرات; APD الحسراتى; HŞ, ŞN الحسرات

40 ŞN لم; HŞ, APD YN كم

41 HŞ/ŞN: APD, YN احمد

42 YN سلاح; HŞ, ŞN, APD ملاح

43 APD الدعواتى; HŞ, ŞN, YN الدعوات

44 YN الملكات: الملكات

47 APD الظلماتى; HŞ, ŞN, YN الظلمات

48 HŞ, ŞN, APD كلمات: YN كلمتى

49 APD الغدواتى; HŞ, ŞN, YN الغدوات

50 YN خير: خيرا

(116b) فِي فَيْكَ بَدَتْ عَيْنُ زُلَالِ الْحَيَوَانِ
كَالْخَضِرِ تَعَدَّى رَعْدًا كُلَّ عَدَاتِ
صَارَتْ مَدَدَ الْعَمِّ مَدَى الدَّهْرِ مِدَادِي
قَلْبِي شَرِبَ الشَّرْبَةَ مِنْ كَأْسِ ذَوَاتِ
جَانُوهُ عَرَاتًا وَيَعُودُونَ بِأَكْفَانِ
مِنْ دَهْرٍ ذَبَى عَجَبٌ لِلشُّكُوتِ
لَا عَالِي مِسْكَ بِي بَلْ غَالِيهِ مِسْكَ
بِالذَّمْعَةِ خُمِرَتْ تُرَابُ الْعَبَاتِ

وَهَذِهِ الَّتِي نَظَمَهَا الْمُؤَلَّى إِسْحَاقُ، وَوَجَدْتُهَا بَعْدَ اسْتِنْفَاءِ مَرَاتِبِ الْإِسْتِحْقَاقِ، مِنْ أَكَارِمِ مَوَالِي الْأَفَاقِ:

عِنْدَ الْكُرْبَاتِ
مِنْ مَاءِ فُرَاتِ
أَعْصَى لَكَ أَمْرًا
فَوْقَ الدَّرَجَاتِ
إِذْ لَسْتَ بِشَيْءِ
شَاةِ الْحَسَنَاتِ
إِغْفِرْ وَتَرَحَّمْ
فِي كُلِّ عَدَاتِ
وَدَعَتْ وَجُودِي
جِينَ السُّكْرَاتِ
لَكِنْ يَتَعَلَّمِي
مِنْ قَبْلِ مَمَاتِ
لَا يُدْرِكُ^{٥١} نَفْسَهُ
مَنْ كُلَّ جِهَاتِ
حَاشَاهُ وَكَلًّا
فِي وَقْتِ صَلَاتِ
يُقْضَى بِكِتَابِكَ
مَا وَقْتُ سُبَاتِ
لَا رَبِّيَّةَ فِيهِ
يَوْمَ الْعَرَصَاتِ
مِنْ نَفْسِكَ إِسْحَاقُ^{٥٢}
تَحَبَّتِ الدَّرَكَاتِ

(117a) يَا مُؤَنِّسٍ مَنِ يَذْكُرُهُ فِي الْخَلَوَاتِ
أَسْقَيْتَ فَارُوقِيَتْ ظَمَاءَ الْفُلُوبِ
مَا كُنْتُ مُطِيعًا لَكَ لَكِنْ مَسْرَرَا
أَمَسَيْتَ دُخُولِي ظَلَمَاتِ النَّكْبَاتِ
تُبَا لَكَ مَا شَانِكَ يَا رَاعِي نَفْسِي
أَبْصَرْتُ وَقَدْ تَأْكُلُ ذُبُّ الشَّهَوَاتِ
لَا تَعْضُ عَلَيَّ بَعْدَابِ هُوَ حَقِّي
أَدْعُوكَ إِلَهِي بِخُلُوصِ الدَّعَوَاتِ
أَنْشَأْتُ بِمَحْضِ الْكِرَمِ نَمَّ إِذَا مَا
لَا تُلْقِ عَلَيَّ نَفْسِي تِلْكَ الْحَسَرَاتِ
مَا يَنْظُرُ عَيْنَايَ إِلَيَّ صُنْعِكَ طَوْعًا
رَبِّي أَرِنِي الْحَقِّ أَقْدَمَ مُحَيَّاتِ
طُوبَى لِمَنْ اسْتَغْرَقَ فِي حُبِّكَ حَتَّى
قَدْ يَجْذِبُهُ الْعُشُقُ بِحَبْلِ الْجَذَبَاتِ
مَا أَقْطَعُ مِنْ رَحْمَتِكَ الْجَمَّ رَجَائِي
مَا دَامَ أَصْلَى لِصَلْوَةِ الصَّلَوَاتِ
أَرْسَلْتُ إِلَيَّ كَافَّةَ الْخُلُقِ رَسُولًا
إِذْ قَالَ لَهُمْ مَا يَوْمَانِ الْعَقْفَلَاتِ
مَوْلَاكَ وَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَى النَّقْلَيْنِ
يَسْتَشْفَعُ مِنْ حَضْرَتِهِ كُلُّ عُصَاتِ
لَا تُوجَدُ نَفْسٌ خُلِقَتْ أَسْوَأَ حَالًا
سُحْقًا لَكَ أَدْرَكْتَ بِتِلْكَ الْهَيَّوَاتِ

وَهَذِهِ صُورَةٌ^{٥٣} الْإِسْتِنْفَاءِ مِنْ صَنَائِدِ أَمَاجِدِ الرُّومِ، حَتَّى يَنْبَيِّنَ مَقَادِيرَ النَّظْمِ الْمَعْلُومِ، بِانْتِظَامِ امْتِصَاهِمِ
اللطيفة بهذا المرسوم، سواءً كان بطريق المنثور و المنظوم:
تَحْمُذُكَ يَا مَنْ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ^{٥٤}، وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ^{٥٥}، وَ لَهُ الْحُكْمُ فِي كَثِيرٍ وَ قَلِيلٍ؛ وَ
نَشْكُرُكَ يَا مَنْ كَرَّمَ بَنِي آدَمَ وَ فَضَّلَهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقَهُ تَفْضِيلًا^{٥٦}، وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ^{٥٧}، قَدْ

51 YN لا يدرکه: لا يدرك

52 YN سحاق: اسحاق

53 YN الصورة: صورة

54 Kur'an, 33/4.

55 Kur'an, 5/1.

56 Krş. Kur'an, 17/70.

57 Kur'an, 13/8.

أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^{٥٨}، خَلَقَ سِنْعَ سَمَوَاتٍ (117b) طِبَاقًا^{٥٩}، وَ جَعَلَ الْأَرْضِينَ طَبَقَاتٍ، وَ رَفَعَ عِبَادَهُ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ^{٦٠}، إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ^{٦١}، بِيَدِهِ الْفَضْلُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ^{٦٢}. حُصِّنَ بِالذِّكْرِ مَنْ تَبَيَّنَهُمْ مَنْ فَازَ بِوَفَاقٍ وَ فَاقٍ وَ اسْتَهَرَ فِي الْأَفَاقِ بِعِلْمِهِ كَالشَّمْسِ الْأَشْرَاقِ، وَ أَبْرَأَ طِبَاعَ حُثَالَةَ الْأَنَامِ مِنْ عَوَارِضِ الْجَهَالَةِ وَ أَفَاقٍ. وَ صَلَّى^{٦٣} عَلَى رَسُولِكَ مُحَمَّدٍ الَّذِي أَيْدَى بِأَيْدِي الشَّرَافِ وَ الْأَحْكَامِ، وَ عَلَى إِلِهِ الَّذِينَ دَرَجُوا مَدَارِجَ ذُرَى الْمَرَاتِبِ الرَّائِبَةِ وَ أَعْلَى الْمَقَامِ. بَعْدَ الْحَمْدِ وَ الصَّلَاةِ الْمُعْتَادَةِ، تُسْتَفْتَى مِنْ كُلِّ نَحْرِيرٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ السَّادَةِ، سَرِي سَرَاةً أَهْلِ الْمَجْدِ وَ السَّعَادَةِ، مَاجِدِ أَمَاجِدِ^{٦٤} ذَوِي الْجِدِّ وَ الْإِفَادَةِ، سَيِّدِ الْقَوْمِ سِنْدًا وَ سَائِدِهِ، صُدْرِ الْمَجَالِسِ مَسْنَدًا [و سَائِدِهِ]؟ دَافِعِ ظِلَالِ الرَّيْبِ وَ الصَّلَالِ عَنِ أَرْبَابِ الرَّيْبِ بِحَلِّ إِشْكَالِ الْأَشْكَالِ، رَافِعِ الْقِنَاعِ بِأَيْدِي النَّحْقِيقِ وَ النَّدْقِيقِ وَ الْإِفْضَالِ، عَنِ مَخْذَرَاتِ الْمَسَائِلِ وَ أَبْكَارِ الْأَقْوَالِ، دَوْحَةِ بُسْتَانَ الْمَعَارِفِ بِأَقْفَانِ الْقُنُونِ وَ أَعْصَانِ الْعُلُومِ (118a) لَوْحَةِ دِيْوَانِ الْعَارِفِ فِي سَوَادِ الْعَرَبِ وَ الْعَجَمِ وَ الرُّومِ الْأَرِجِيِّ الَّذِي يَزْنُحُ عَلَيْهِ بِرِيَّاحِ الْمَكَارِمِ مِنَ الصَّبَا كَتَسِيمِ الصُّبْحِ وَ نُسَخَةِ الصَّبَا الْوُدْعَى^{٦٥} الَّذِي أَخَذَ بِضَمِيرِهِ الْمُئَبَّرِ فِي الْأَرْجَاءِ مَضْمَارَ السَّبْقِ مِنْ مَصَاقِعِ الْبُلْعَا حَتَّى قَرَعَتْ الذَّهْرُ مَسَامِعَ الْأَكْوَانِ لِمُقَارَعَةِ ذَاتِهِ مِنْ تَصَارِيفِ الزَّمَانِ وَ افْتَحَرَتْ الذَّرَّةُ فِي ظُلْمَةِ قَعْرِ بَحْرِ الْعُمَانِ بِصَدْفِ دَوَاتِهِ [المصادخة]؟ بِمَاءِ الْحَيَوَانِ وَ بَيَانِ قَلْمِهِ كَالْبَيَانِ فِي رِيَّاضِ الرِّيَاضِيَّةِ وَ أَبَانَ كَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَيْهِ وَ صَفَّ شَانِهِ الرِّيَّانِ وَ اسْتَوَلَى بِلِوَاءِ الْوِلَآءِ عَمَانِ الرَّيَاعَةِ [و وِزْرِ بالورع كما يروع بسيف اليراعة]؟ خَلَّالِ الْمُعْضِلَاتِ بِجَمَالِ الْجَلَالِ لَا بِجَلَالِ الْجَمَالِ كَشَافِ الْمُسْكَلَاتِ عَلَى وَجْهِ الْكِرَامَةِ وَ الْكَمَالِ خَلْفًا لِأَبِي السُّعُودِ^{٦٦} الَّذِي صَارَ خَلْفًا مِنْ ابْنِ الْكَمَالِ مَا قَوْلَكُمْ بِالرَّأْيِ السَّدَادِ فِي أَرْبَعَةٍ مِنَ الْمُسْتَزَادِ الَّتِي نَظَّمَ أَوْلَاهَا الْمُؤَلَّى خَضِرَ بِيكِ الْمَغْفُورِ كَنْظَمِ اللُّوْلُو الْمُنْتَوِرِ كَأَنَّهُ بَلَّغَ مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ وَ شَرِبَ مَعَ الْخَضِرِ مَاءَ الْحَيَاتِ مِنَ الْعَيْنِ ثُمَّ تَبِعَهُ بِالْبَيْعِ وَ اقْتَدَى^{٦٧} إِلَيْهِ وَ اتَّعَبَ طَبْعَهُ بِالرَّغَبِ حِينَ عَتَبَ عَلَيْهِ الْمُؤَلَّى أَحْمَدُ پَاشَا (118b) وَ أَنْشَدَهَا كَانَ سَطُورُهُ جُنْدَ الْخَيَالَاتِ فَارْتَدَّهَا حَتَّى نَالَ مَا نَالَ بِمِثَالِهِ وَ خَطَرَ مَا خَطَرَ بِبَالِهِ بَدَا فَارِسًا فِي أَوْدِيَةِ الْخَيَالِ وَ الْقَلَمِ صَارَ كَرْمَحَةَ الْخَطَّارِ وَ هُوَ خَيَالٌ ثُمَّ أَرْدَفَ رَدِيفَهُ عَلَيْهِ وَ نَالَ كُلَّ الْمَيْلِ إِلَيْهِ الْمُؤَلَّى مَحَى الدِّينِ بِنِ النَّجَارِ صَارَتِ الرَّيَاعَةُ فِي يَدِهِ عَلَى هَيْئَةِ الْمَسْمَارِ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ بِنَا آيَاتًا عِيدَةً كِتَابًا إِنْشَاءً عَلَى الْمَاءِ قِيَابًا غَيْرَ مَدِيدَةٍ حَتَّى ظَهَرَتْ كَحَيَاتٍ بِالْخَلِيبِ عَلَى الرَّعِيدَةِ حَقًّا أَصَابُوا فِي الْإِنْشَادِ وَ أَنْابُوا مِنْ بَيْنِهِمْ بِالرِّشَادِ جَزَاهُمْ اللَّهُ بِالْحِنَّةِ جَزَاءً^{٦٨} مَوْفُورًا فَأَوْلَيْكَ كَانَ سَعِيهِمْ مَشْهُورًا^{٦٩} ثُمَّ مَضَتْ بُرْهَةٌ مِنَ الزَّمَانِ وَ اسْتَعْلَتْ الْأَحْدَاثُ بِقُنُونِ الْحَدَثَانِ حَتَّى صَارَتِ الْمَعْرِفَةُ كَلْعَبِ الصَّبِيَّانِ فَكُلُّ مَنْ سَمِعَ أَصْوَاتَ مَلَأُوهُمْ فِي الْمَلُوانِ قَالُوا فِي حَقِّهِمْ صَوْتُ الدِّيكِ بِغَيْرِ أَوَانٍ فَيَا عَجَبًا مِنْ صَلْصَلَةِ سِلْسِلَتِهِمْ [إِيان]؟ عِنْدَ صَنَائِدِ [الابان]؟ كَوْعَةِ الدَّنَابِ عَلَى الْفُحُولِ الشُّجْعَانِ وَ فِي رَعْمِهِمْ قَيْبَةُ^{٧٠} الْأَسْوَدِ السُّودَانِ (119a) أَوْ

58 Kur'ân, 65/12.

59 Kur'ân, 67/3, 71/15.

60 Krş. Kur'ân, 6/165, 43/32.

61 Kur'ân, 2/115. Ayrıca bk. Kur'ân, 2/247, 2/261, 2/268, 3/73, 5/54, 24/32.

62 Kur'ân, 57/29, 57/21, 3/73, 62/4.

63 YN صلى :صل

64 YN ماجد :اماجد

65 YN اللوزعى :اللوزعى

66 YN لابي السعود :لابي السعود

67 YN اقتندا :اقتدى

68 YN جزاعة :جزاء

69 Kur'ân, 17/19.

70 YN قيقبة :قيقبة

كَهَيْهَتِهِ السَّبَّاحِ فِي الْعَرَبِيَّةِ لَوَاهِ الْعَرَبِيَّانِ وَ قُلْتُ فِي صَيِّتِهِمْ لِبَعْضِ ثِقَاتِ الْخَلَّانِ دَعْدَعَةً لِمَعْمُومِينَ فِي الْخُسْرَانِ أَوْ دَعْدَعَةَ الْأَغْنَامِ فِي رَعَى رِعَاةِ الشُّبَّانِ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ٧١ سِرًّا وَ جِهَارًا فَتَنَبَّرَ ٧٢ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّرُوا مِنَّا ٧٣ وَ الْحَالُ إِنَّهُمْ يَدْعُونَ الْفَصَاحَةَ كَسَحْبَانَ وَ لَا يَمَيِّزُونَ سَلَسِلَ الْعَصِيَّانِ عَنِ قَلَائِدِ الْقَصِيَّانِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٧٤ وَ يُشَاعِرُونَ بِأَمْتَالِهِمْ وَ لَكِنَّ لَا يَشْعُرُونَ ٧٥ بَلْ هُمْ فِي شَكِّ يَلْعَبُونَ ٧٦ فَارْتَبَتْ صَارَ صَارَ مَا صَارَ وَ عَارَ الْعِيَارَ عَنِ عَوْرٍ وَ عَارَ قِيَا حَسْرَتًا عَلَى الْأَخْبَارِ الْأَخْبَارِ لِإِمَانِهِمْ بِسُيُوفِ الدَّمَارِ وَ لَا فَرْقَ بَيْنَ هَذَا الْفِرْقِ وَ لَا عَارَ مِمَّنْ عَدَرَ وَ عَارَ وَ كُنْتُ فِي بَيْدَاءِ الْخِيَالِ وَ زِمَامِ خَيْلِي [مرخباة]؟ وَ أَطْلُبُ شِرَاءَ يُوْسُفَ الْكَمَالِ بِضَاعَةِ الْمُرْجَاةِ فَحَسِبْتُ قَدْرِي كَانَ كَأَسْمَى فِي الْمَعَالِي وَ ظَنَنْتُ ظَنَّ السُّوءِ لِصِنْفِ الْأَهَالِي وَ أَرَدْتُ أَنْ أَخْلَصَ نَفْسِي بِالتَّخْلِصِ مَعَ لَفْظِ عَالِي فَأَمَّا هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ مِنْ دِيَّارِي وَ شِعَارِي أَيْنَ دَوَابِي السَّلَفِ وَ أَيْنَ أَشْعَارِي وَ لَا أَبَالِي لِأَنَّهُ ٧٧ الْآنَ قَدْ خَطَرَ بِبَالِي كَانَتْ الْجَرَائِدُ مُحْفُوفَةً (119b) بِصُفُوفِ صُفُوفِ أَقْوَالِي وَ مَبَادِيئِ النَّظْمِ مَمْلُوءَةً بِخُبُولِ فِكْرِي وَ خَيَالِي فَتَطْمَنَّتْ سِمَطُ الْمُسْتَرَادِ وَ سَوَدَتْهَا بِالْمَدَادِ وَ زِدْتُ عَلَيْهَا عَنِ الْقَدْرِ الْمُعْتَادِ كَالْفَقْرَةِ الزَّائِدَةِ عَلَى الْمُسْتَرَادِ مَعَ زَعْمِي الرَّجْحَانِ الْكَثِيرِ كَأَنِّي كَمَلْتُهَا بِرِعَايَةِ مَرَاةِ النَّظِيرِ وَ عَاقِبَتِي الدَّهْرُ بِالتَّأَخُّرِ فِي الْمَقْدُورِ وَ لِأَجْلِهِ صَارَ عُدْرِي عِنْدَ الْأَجَلَةِ مَعْدُورًا وَ أَنَا مَعْدُورٌ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي وَ اللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ٧٨ فَلَا جَرَمَ نَقُولُ مُسْتَفْتِينَ الْمَوَالِي فِي الْوَرَى أَفْتُونًا بِالْإِفَادَاتِ الْعُلْيَا هَلِ الْمُسْتَرَادُ الْأُولَى أَوْ لَا أَمِ الثَّانِيَةُ أَعْلَى أَمْ الثَّالِثَةُ أَبْهَى أَمْ الْأُخْرَى لِلنَّفْوِ أَحْرَى بَيَّنُّوا لَنَا مِنْ كُلِّ جَوْهَرٍ وَ عَرَضَ بِحَقِّ كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ٧٩ وَ عَيَّنُوا مَرَاتِبَهُمْ عَلَى قَدْرِ كَلَامِهِمْ بِبِنُوءِ نَبِيِّهِمُ الْعَرَبِيِّ وَ هَمَامِهِمْ أَيْدِكُمْ اللَّهُ مَاجُورِينَ بِالشَّرْعِ الْمُبِينِ بِحُرْمَةِ جِبْرِيلِ النَّازِلِ عَلَى مُحَمَّدٍ الْأَمِينِ.

الْجَوَابُ الْمُسْتَطَابُ: الْأَفْضَلُ لِلْمُتَقَدِّمِ ٨٠ مِنْ حَيْثُ أَوْجَدَهُ وَ الْأَشْعَرِيَّةُ لِلْعَاقِبِ مِنْ حَيْثُ أَنْشَدَهُ وَ أَمَّا الْأَفْضَلِيَّةُ لِلْمُتَأَخَّرِ الْأَكْمَلِ مِنْ حَيْثُ كَمَلَهُ وَ حَسَنَهُ (120a) وَ أَرَشَدَهُ حَتَّى فَنَاقَ فِي الْأَفَاقِ عَلَى كُلِّ مَنْ نَظَّمَهُ وَ أَرَصَدَهُ قَدْ عَلَا عَلَى الْعُلَى مَقَالَهُ بِكَيْفِيكَ جَوَابٌ ٨١ سُوَّالِهِ: كَتَبَهُ الْحَقِيرُ زَكْرِيَّا الْمَفْتِيُّ:

[هزج: مفعول مفاعيل مفاعيل فعولن]

أَلَوَّلُ أَوْلَى بَدَدَتِ الثَّانِيَّةُ أَصْفَى
لِلرَّابِعِ فِي الرُّثْبِيَّةِ لِأَخَامِسَ أَصْلًا
نَهْرٌ وَ زَلَالٌ وَ سَرَابٌ وَ شَرَابٌ
قَدْ صَارَ مِنَ النَّهْرِ زَلَالٌ هُوَ أَوْلَى
لَا دَوْقَ لِمَنْ عَاشَرَ مِنْ سَيْرِ سَرَابٍ
وَ الْخَمْرُ بِكَيْفِيَّتِهِ الْجَمَّةُ أَحْلَى

نَمَّقَهُ الْفَقِيرُ شَيْخُ عَبْدِ الْقَادِرِ الْمُنِيدِ:

71 Kur'ân, 9/30. Ayrıca bk. Kur'ân, 63/4.

72 YN نفا: فتنبراً

73 Kur'ân, 2/167.

74 Kur'ân, 6/37. Ayrıca bk. Kur'ân, 7/131, 8/34, 10/55, 28/13, 28/57, 39/49, 44/39, 52/47.

75 Kur'ân, 2/12.

76 Kur'ân, 44/9.

77 YN لانه: لانه

78 Kur'ân, 22/41.

79 Kur'ân, 24/40.

80 YN المتقدم: للمتقدم

81 YN جوابه: جواب

الْأَوَّلُ مِنَ الْأَعْظَمِ الْمَشْغُولِينَ وَالثَّانِي مِنَ الْأَفَاخِمِ الْمَعْرُوفِينَ وَالثَّلَاثُ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمَعْلُومِينَ وَ أَمَّا الرَّابِعُ مِنْ أَجَلَّةِ الْمُتْرُوكِينَ الْمَعْمُومِينَ. وَ لِهَذَا أَظْهَرَ الْفَرْقَ لِلْفَرْقِ بِشَرْفِهِ الْمُسْتَبِينَ. لِنَامِقِهِ الْحَقِيرِ الشَّهِيرِ بِمُثَلًّا:

[متقارب: فعولن فعولن فعولن]

بُيُوتُ لَهَا فُسْحَةٌ بِفَصَّاحَةٍ
كَبِيَّتْ عَلَتْ مِنْ عُمُودِ يَزَاعَةِ
فَلَا بَأْسَ مِنْ تَقَدُّمِ تُبَانٍ وَأَوَّلِ
وَاللِّشَاعِرِ الْأَخْرَى شِعَارُ بَرَاغَةِ
وَإِيَّاكَ تَرْجِيحُ نَظْمِ مُؤَخَّرِ
لَهُ الْقَدْرُ وَالْإِعْتِلَاءُ بِبِضَاعَةِ

كَتَبَهُ أَحَقَرُ عِبَادِ اللَّهِ مُصْطَفَى بْنِ لُطْفِ اللَّهِ:

مَا نَظَّمَهُ الْأَوَّلُ مُحَنَّرٌ عَ وَ مَا رَقَمَهُ الثَّانِي لِصَنَائِعِ الْبَدَائِعِ مَجْمَعٌ وَ أَمَّا كَلَامُ الثَّلَاثِ مِنْ جِهَةِ الْمُنَاجَاتِ أَحْسَنٌ وَ أَنْفَعُ كَمَا النَّظْمُ الرَّابِعُ فَصِيحٌ وَ بَلِيغٌ مُصَنِّعٌ.

كَتَبَهُ الْحَقِيرُ سَيِّدِ مُصْطَفَى بْنِ سَيِّدِ حَسَنِ الشَّهِيرِ بِجَنَابِي:

[هزج: مفعول مفاعيل مفاعيل فعولن]

وَالْأَوَّلُ كَالْخَضِرِ وَ ثَانِيهِ كَمُوسَى (120b)
وَالرَّابِعُ كَالْبَحْرِ كَمَا الثَّلَاثُ كَأَمَّا

لِلْأَقْدَمِ فَضْلٌ وَ لَهُ الْعَاقِبُ أَفْضَلُ
وَ الْأَخْرَى فِي الْحَجَّةِ بَحْرٌ يَتَلَأَلُ

نَارٌ وَ هَوَاءٌ وَ مِيَاهٌ وَ تُرَابٌ
بِالْوَضْعِ وَ بِالْعُكْسِ بَدَا الْقَدْرُ مَالًا

سَوَدْتُ جَوَابًا لَكَ رَمَزًا بِعَنَاصِرِ
فِي الْخَلْقَةِ لَا لَوْنَ عَلَى صِبْغَةِ سَوْدًا

إِنْ كُنْتَ بِنَا تَسْئَلُ مِنْ كُلِّ جِهَاتِ
بُشْرَى لَكَ عَالِي يُعْلَوُّ هُوَ أَعْلَى

تذليل: بعد از تکمیل ربیع المنظوم، و انضمام خاتمه نزاکت رسوم، طبع بی‌نماک،^{۸۲} همچون (...؟) چالاک، در راه بلاغت و گفتار، به قصیده‌ای که چون عسیده‌ای شکر بار بوده، از نهان‌خانه‌^{۸۳} خیال و افکار، به معاونت کلب فصاحت‌نگار می‌نموده، که اکثر افاضل شعرای اعجام،^{۸۴} و اکابر نکته‌سنجان جواهر کلام، در آن قصیده یکایک نوشته و ستوده، و خود فروشی امرای کلام که در نزد عروضیان از چار ارکان نظم و ادا شمرده، و سخنوران اسلاف فصحا، به پاکیزه‌گویان اخلاف بلغا، بر وجه افاده و افهام می‌سپرده. فلا جرم آن قاعده پیشین، در این منظومه گزین، از این کمینه غمگین، به طریقی واقع شده، که مقصود ما اصلاً (120a*) مدایح بزرگان متقدمین گشته، و فرعاً ترجمه احوال کمترین می‌نوشته. و لهذا ایراد آن قصیده در اینجا مناسب و شایسته آید، تا که بهار ربیع المنظوم، به شکوفه‌زار خیالات و رسوم، به آخر رسد و انجامد.

82 YN بیهماک: بی‌نماک

83 YN نهانخانه: نهان‌خانه

84 YN عجام: اعجام

قصیدهء بلیغہء ستایش بیان، مشتمل مدایح شعرای بلغای روشناسان گفته^{۸۵}:
[مجنت: مفاعن فعلائن مفاعن فعلا]

ز من شنو که منم گوش و چشم کون و مکان
دمیده چون گل و نرگس به هر زمین و زمان
چراغ لیلہء زلفی اسیر زلف دو تا
فروغ نور ضیا زنده شمع شعله فشان
منم سلالہء قدسی نوالہ در بن یم
دمادم از کف غواص فیض طعمہ ستان
مرا نگر ز کهن خرمن سپهر منم
به جسم زرد چو داس ہلال و کاهکشان
فتد بہ قوس قزح لرزہ زور بازویم
دمی کہ قبضہ بگرداند از کمان گمان
گہی بہ طرف کرم همچو میم گہ بہ ہم
دمی بہ فکر میانم دمی بہ ذکر دہان
بتان لخلخہ گویان سامری صفت اند
بہ باغ انجمن لالہ ہای پردگیان
ز تفت و تاب ستمہا چرا نیچم روی
صبح و شام فلک پر شرارہ آتشدان
ز جور دور بہ جان آدم^{۸۶} نہ جای سخن
زبان بریدہ بہ شمشیر تیز طعنہ زنان
شراب جام طمع آبروی ما چو بریخت
کجاست میکدہ ہان ای بزرگ مصطبہ ہان
کہ بشنود کہ شناسد نوای بلبل دل
ہوس ملازم نا کس ہوا قرین ہوان
ز بخت تیرہ من و خصم و خلق در تک و پوی
شبان و همچو غنم نا غنودہ گرگ و شبان
کجاست دل کہ نشد لخت لخت زال فلک
نشد بری بہ چنین لختش از غریو و شمان

(120b*)

⁸⁵ Kasidenin başlığı mahiyetinde olan bu cümle yazma nüshada *قصیدهء بلیغہء ستایش جان مشتمل* şeklinde olup, müellif nüshasındaki şekli İbnülemin Mahmud Kemal'den naklen yukarıya alınmıştır (bkz. İbnülemin Mahmud Kemal, s. 55).

⁸⁶ YN: آمدم: آمدم

(121a) به‌طرز و لهجه منم همزبانِ فردوسی

چه سود سوخت مرا نارِ جورِ دوزخیان

عجب فصیح فرید آمد او به‌وقتِ طرید
که کرده ضبط دو یکران به‌قوتِ یکران

دمی که دست نهد بر عکازه قلمش
ز دست بیژن و رستم فتد خدنگ و سنان

به‌پهن دشت خیال آن چه طرفه خیال است
کشیده ترس زبانش دلِ کهان و مهان

زمین نظم چنان پهلوان چست ندید
به‌وقت جلوه‌کنان بی‌قرینه از میدان

چهار تن به‌علو مراتب‌اند بزرگ
ز روی نکته به‌بیت‌القصیده چار ارکان

یگانه شیخ نظامی و خسروِ دهلی
ستوده سعدی و جامی خدایگان جهان

گر انوری و کمال از کمال اسماعیل
گر آذری⁸⁷ و امید و خواجه‌ی کرمان

سخنوران عزیزان عالم‌اند همه
چراغ روشنشان نوربخشِ مرده‌دلان

(121b)

سخن که گشته چو نعمت به‌مطبخ گیتی
و را ز گفتهء حافظ بود نمک ریزان

از آن سبب به‌ادب اولیای نعمتِ عشق
بگفته‌است نمک‌دان ماست آن دیوان

سپاس و شکر ز بهر نواله ایزد را
که کرده‌اند به‌دیوانِ حافظم همخوان

به‌نزد⁸⁸ بنده چه سلمان چه کاتبی چه ظهیر
مثالِ مشق‌نویسان و چند تر زده خوان

بگفتم از ره غدر و بگویم از سرِ صدق
سه فیلسوفِ خردمند بوده حکمت‌دان

بلند رتبه هنرور قصیده‌گویان‌اند
به‌نازکی شده ایشان فزون‌تر از دگران

YN ازری: آذری 87

YN بنزده: به نزد 88

صریرِ کلکِ بیانم شنو که نشنیدی
 چنین فصیح جهان ترجمان چرب زبان
 علو قدر مرا بوم سفله کی فهمد
 که باز بنده کند برتر از هما طیران
 منم یگانهء ثالث دو افضل الدین را
 در این سرای سپنج ستوده چار ارکان
 یکی هنرور و منشی نامور و صاف
 دگر قلمرو نظم و سلیقه را خاقان
 که اوست شاعر و استاد دهر خاقانی
 شدی ز نام بلندش نشان هر دیوان
 سخنوری که نمی زاد مادر گیتی
 چنان یگانه ز فرز انگان نادره دان
 دو خسرو اند نمایان به چرخ فضل و هنر
 یکی چو مهر درخشان دگر مه تابان
 بر آسمان معارف غلط کنم نی نی
 دو پیکر اند فروزان دو فرق دمعان
 در آن سپهر خرد همچو نجم گیسودار
 منم به کوبه رخسارنده کوب ذی شان
 هزار سال بیاید گذشت تا بدمد
 چو من ستارهء علوی به عالم امکان
 درخش شمس و قمر ممکن است در شب و روز
 ولی محال نماید طلوع نجم چنان
 دگر بگردد اگر سالها فلک به نجوم
 نمی شود بشرف همچو باقرین قران
 کسان شهر به غفلت به خواب نوشین اند
 منم چو نجم شباهنگ در سحر رخشان
 ز راه راست ندانند و هم نبینند
 طریق و بدرقه موجود و گمراهان ایشان
 چه بد نژاد پژادی فلک چه پیرزی
 برابر است ترا شیرخوار و شیر زبان
 ترا نه مرد فرهم سزد نه با فرهنج
 دهی به خدمت کالیوه فیلسوف جهان
 خرد که کیسه بُر جیب خواجه فیض است
 گهی بود ز دغل بازیت تهی همیان

(122a)

(122b)

به نَزْدِ تَسْتِ مَسَاوِي نَسِيحِ وَ مَرْدِ نَسِيلِ
 كَشِيْدِهٖ عَقْلِ تَرَا بِهٖ ز صَدِّ كَشَادِهٖ دَلَانِ
 نِهٖ تَاچِ پُوشِ ز تِيهَوِ سِرِّ اَمَدِ وَ مِمْتَازِ
 نِهٖ كَنگِرَانِ بِهٖ سِرِّ بَوْمِ مِي كَنَدِ طَيْرَانِ
 (123a) بَه پِيْشِ تَسْتِ اِرْسَطُو چَو اِبْلَهٖ (...؟)
 خَجَلِ ز جَنبِشِ تَو بَخِرْدَانِ لَقْمَانِ سَانِ
 وَ رَا تَو هَمچُو سِپِنْدَانِ خِرْدِ مِي نِگِرِي
 پَر اَز گِهَرِ رَسَدِ اَز چِيْنِهٖ دَانِ بِهٖ اَخِرِ دَانِ
 كَجَا بُوْدِ بَه ز جَاچِ دِرْسَتِ نِيْرَبَخْتِ
 رِهَانِدَمِ ز چَنبِيْنِ سَنگِلَاخِ بِي پَايَانِ
 دِهْنِ بِيْنَدِ تَو عَالِي كِه خُوْدِ فِرُوْشِي چِنْدِ
 تَوِيِي سَخْنُوْرِ پَنجَاهِ گَنجِ چَارِ اِرْكَانِ
 مَشُو مَلُوْلِ اگَر رُوْمِيَانِ نَدَانِنْدَتِ
 كِه قَدْرِ مَرْدَمِ دَانَا زَمَانِ بَدَانِدِ دَانِ
 خَمُوْشِ وَ خَتْمِ سَخْنِ كِنِ دِگَرِ مَجْنِبَانِ لَبِ
 بَه صُوْلَجَانِ زَبَانِ گُوِي گَفْتِ گُوِي مِرَانِ

BİBLİYOGRAFYA

- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî* (haz. Komisyon), Ankara 1993.
 Abdullah Cevdet, *Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçeye Tercümeleri*, İstanbul 1926.
 Âlî, Gelibolulu Mustafa, *Rebîu'l-manzûm*, Süleymaniye Kütüphanesi Kadızâde
 Mehmed Efendi Koleksiyonu Nr. 429, vr. 82b-123a.
 Atsız, *Âlî Bibliyografyası*, İstanbul 1968.
 Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* (haz. İlhan Genç), Ankara 2000.
 Furûğî, Muhammed Ali v.dğr., *Hayyâm Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubâileri* (haz.
 ve çev. Hasan Çiftçi-Orhan Başaran), Erzurum 2002.
 Hâkânî, *Dîvân* (nşr. Mîr Celâleddîn-i Kezzâzî), I-II, Tahran 1375 hş.,
 Hüseyin Dâniş, *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm*, İstanbul 1364/1927.
 Hüseyin Rif'at, *Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Manzûm Tercümeleri*, İstanbul 1926.
 İbnülemin Mahmud Kemal, "Rebîu'l-mersûm ve terbîu'l-manzûm", *Türk Tarih
 Encümeni Mecmuası*, nr. 19 (96), 1 Haziran 1928, s. 52-56.
 Mecdî Mehmed Efendî, *Hadâiku 'ş-şakâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.
 Ömer Hayyam, *Rubâiler* (haz. ve çev. Mehmet Kanar), İstanbul 2000.
 Reşîd-i Tebrîzî, Yâr Ahmed b. Hüseyin, *Rubâ'îyyât-ı Hayyâm (Tarabhâne)* (nşr.
 Celâleddîn-i Hümâyî), Tahran 1367 hş.
 Taşköprüzâde, İsamuddîn Ebu'l-hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî
 ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985.

ARAP EDEBİYATINDA ANTOLOJİK BİR ESER: KİTABÜ'L-VAHŞİYYAT

RECAİ KIZILTUNÇ*

ÖZET

Vahşiyyat, çöldeki vahşi hayvanlar demektir. *Kitabü'l-Vahşiyyat*, Ebu Temmam'ın antoloji tarzındaki ikinci önemli eseridir. Eser, on bölümden oluşur. Eserde, Arap edebiyatının Cahiliyye, Sadru'l-İslam, Emevi ve Abbasiler devrinde yaşamış şairlerinden seçilmiş tuhaf ve az bilinen şiirler yer almaktadır. Seçilen şiirlerin en önemli özelliği, hamaset ve cesaretle ilgili olmalarıdır. Eserdeki şiirler, nitelik ve nicelik bakımından *Kitabü'l-Hamase*'deki şiirlerden zayıftır. Ancak edebiyat tarihi açısından, sistematik antoloji geleneğinin ilk örneklerinden olması dolayısıyla çok önemlidir. Diğer yandan eser, *Kitabü'l-Hamase*'nin gölgesinde kalmış olsa da "Vahşiyyat" ismiyle yazılmış ilk ve tek eserdir. Eserde, yaklaşık 300 şaire ait, 507 şiir bulunmaktadır. *Kitabü'l-Vahşiyyat*, bugüne kadar hiç şerh edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Vahşiyyat, Ebu Temmam, Cahiliyye, Abbasi, Hamasetü's-Suğra

AN ANTHOLOGICAL WORK IN ARABIAN LITERATURE: KİTABÜ'L-VAHŞİYYAT

ABSTRACT

The word "Vahşiyyat" refers to savage animals in deserts. *Kitabü'l-Vahşiyyat*, which is formed as an anthology, is the second significant work by Ebu Temmam. The book is made up of ten chapters. Strange and less-known poems by the poets of Arabian literature who lived during the reigns of the Umayyad Dynasty and the Abbasids as well as in the period of General Ignorance and during the emergence of Islam are found in the book. The most significant characteristic of these poems is the fact that they are about courage and heroism. The poems in the book are weaker in style and expression than those in *Kitabü'l-Hamase*. Nevertheless, they are very important in that they form one of the earliest examples of anthology in the history of literature. Although the book is overshadowed by *Kitabü'l-Hamase*, it is the first and the only book bearing the title "Vahşiyyat". There are 507 poems from about 300 poets. *Kitabü'l-Vahşiyyat* has never been expounded so far.

Key Words: Vahşiyyat, Ebu Temmam, Cahiliyye, Abbasi, Hamasetü's-Suğra.

Giriş

Manzum ve mensur eserlerin kayıt altına alınıp günümüze ulaştırılmasında, bir sanatkâra ait mürettep eserler kadar, muhtelif sanatkârların ürünlerinden oluşan antoloji, tezkire, şiir mecmuaları gibi toplam ya da seçkiler büyük önem arz

* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi.

etmektedir. Hatta edebiyat tarihi açısından böyle toplamların, kayıtlara geçmemiş eserlerin ve mahalli düzeyde kalmış sanatkarların, daha sonraki asırlara ve nesillere ulaştırılması adına, bireysel eserlerden daha önemli olduğu bile söylenebilir. Yazıldığı dönemlerin sosyal ve kültürel özelliklerini de aksettirmesi dolayısıyla, tarihi birer vesika niteliği de taşıyan bu tür eserler, Batı dillerinde *antoloji* olarak adlandırılmış; doğal olarak, türe adını veren ilk örnekler de Antik Yunan döneminde ortaya çıkmıştır.

Almanca, *Anthologie, Blütenlese*; Fransızca, *Anthologie*; İngilizce, *Anthology* olarak ifade edilen antoloji “Edebiyat eserlerinden seçme parçaları bir araya getiren kitaplar”¹ anlamındadır. Kelime, Yunanca "anthos" (çiçek) ve "legein" (toplamak) kelimelerinin bir araya getirilmesinden türemiştir. Terimsel olarak “geniş” ve “dar” olmak üzere iki anlamı karşılamaktadır; “Geniş anlamda şair, nesirci veya müzikçilerin eserlerinden seçilmiş parçaları toplayan eserlerdir. Dar anlamda ise Yunan seçkilerine verilen addır.”² Bu bağlamda, Yunan klasik devrinden sonra değişik şairlere ait seçme parçaların bir araya getirildiği pek çok eser vücuda getirilmiştir. Ancak bunlar içerisinde, günümüze kadar ulaşabilenler, yalnız “epigram”ları³ toplayan derlemeler olmuştur. Bu anlamda bilinen ilk antoloji örneği, Gadaralı Meleagros’un *Stephanos* (Çelenk) adlı antolojik eseridir. Yaklaşık olarak, M.Ö. 100 yılında hazırlanmış olan bu eserde, bir önsözün ardından 41 şairden seçilmiş epigramlar yer almaktadır.⁴ Bunun dışında Selanikli Philipposyine (M. S. I. yy) de bir başka *Stephanos* (Çelenk) tertip etmiştir. Ancak “Antoloji” adıyla bilinen ilk eser, Ereğlilili Diogenianos’un, M. S. II. asırda tertip ettiği *Anthologion* adlı derleme çalışmasıdır.⁵

Klasik Yunan edebiyatının ardından, Roma ve Batı edebiyatının günümüze kadar ulaşan bütün kollarında aralıksız devam eden antoloji geleneği, Doğu edebiyatlarında da bu coğrafyanın karakteri doğrultusunda, öteden beri varlığını sürdürmektedir. Aynı şekilde, İslam kültürüyle şekillenmiş Arap, Fars ve Türk edebi sahalarında da çok köklü bir edebi ürün olmasına rağmen yakın devirlere kadar “Antoloji” adı tercih edilmemiştir. Buna mukabil *nazire mecmuaları* (Mecmu’atü’n-Nezair) ve *şuara tezkireleriyle* (Tezkiretü’ş-Şu’ara) hemen hemen aynı işlevi gören bu kavram, adı geçen sahalarda *cönk/cönk-name, müntehabât, seçki, sefîne, toplam, gülşen, güldeste, gülzar, deste, keşkül, numune, beyaz* formlarında öteden beri kullanılmagelmiştir. Klasik Türk edebiyatı sahalarından Çağatay sahasında, *beyaz*;⁶

¹ Parlatur, İsmail vd. (1998). “Antoloji”, *Türkçe Sözlük, C. I*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 118.

² Komisyon (1968). “Antoloji”, *Türk Ansiklopedisi, C. III*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 134.

³Epigram: Latin şairi M. V. Martial’in (M S I. yy) meşhur ettiği kısa bir şiir türüdür. Bu tarz şiir yazmaya da *Marializm* denmiştir. Bu tarz şiirin asıl özelliği, hangi konuda olursa olsun parçanın, bir nükte ile bitmesidir. Bu sebeple de adı geçen ürünlerin satirik bir yönü vardır [Akalın, L. Sami (1984). “Epigram”, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Varlık Yayınları, s. 101]

⁴ (<http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/antoloji> 06.03.2012)

⁵ Komisyon (1968), a.g.a, s. 134.

⁶ Beyaz: Arapça “ak, yumurta akı, aklık; müsveddenin beyaza çekilmesi” anlamındaki kelimenin terim anlamı, “temize geçme, başta edebiyatçılar olmak üzere, toplumun değişik

Azeri sahasında ise *Keşkül*,⁷ adı geçene yukarıda sıralanan antoloji tarzı eserler içerisinde, diğerlerinden bir adım daha öndedir. Özellikle Çağatay klasik edebiyatı ve onun devamı olan günümüz Özbek edebiyatında “beyaz” adlandırması, son dönem seçki örneklerine⁸ varıncaya kadar “antoloji” mukabili olarak kullanılmıştır.⁹ Ancak İslami edebiyat dairesinde doğup gelişen bu formlar, isim ve içerik itibarıyla (Arap, Fars ve Türk edebiyatından oluşan) üç edebi sahanın ortak ürünleriymiş “Antoloji”, Türk edebiyatına Tanzimat’la birlikte başlayan (XIX. asırda), Batılılaşma çabaları sürecinde karşılaşılan bir kavram olmuştur. Diğer yandan, Türk halk edebiyatı seçkileri olan *cönkler* hariç (ki bu şiir toplamları hemen hemen yazılı edebiyatla paralel bir geçmişe sahiptir), Klasik Türk edebiyatında ilk antolojik eser

kesimlerinden insanların, beğendikleri şiir, atasözü, fıkraları kaydettikleri antoloji tarzı eserler [Kızıltunç, Recai (2011). “Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamâsiyye ve Önemli Hamâsiyyeler”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/1 Winter 2011, p. 1457-1466, TURKEY]

⁷ Keşkül: Farsça, “yemek kabı, tas”; Arapça, “mecmua, antoloji” anlamındadır. Gezgin dervişlerin sürekli yollarında taşıdıkları ve ihtiyaçları kadar erzak vs. koydukları çantalarıdır. Özellikle Kadiriyye tarikatının Kalenderiyye kolunun kullandığı [Yahya b. Sâlih el-İslâmbolî (2006), *Tarikat Kıyafetleri*, (Haz. M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar), İstanbul, Sufi Kitap, s. 150.] Hindistan cevizi kabuğu veya abanoz gibi sert ağaçtan yapılmış, dilenmede kullanılan derviş aksesuarıdır. Dilenci çanağı olarak da bilinir. İki ucundan bir zincirle bağlı bu tasla yolculuğa çıkan tarikat mensubu dervişler, yiyecek ihtiyaçlarını başkalarından isteyerek giderirler. Ayrıca çölde, su kabı; kuyudan su çekmede, kova; susadıklarında, bardak ya da maşrapa; abdest almada, ibrik; Nakşibendi tekkelerinde, zikirden sonra ikram edilen incir, üzüm, un, şeker vs. malzemelerin konulduğu şekerlik gibi daha başka başka kerametlere haiz bir malzeme olarak kullanılır. Bunun yanında keşkülle dilenmek, sadece nafaka temini endişesiyle yapılan bir davranış olmayıp, tarikat ehlinin en büyük düşmanı olarak addedilen nefsi, terbiye etme yöntemi olarak da kabul edilmiştir. Çiştîyye [Ebu İshak Bendenüvaz veya Çiştî’li (Horasan) Hoca Ahmed Abdal (ö. 355/965) tarafından kurulmuş, Hoca Muinuddin Çiştî (ö. 633/1236) tarafından Acmir (Hindistan)’e taşınmış bir tarikat [Cebecioğlu, Ethem (1997). “Çiştîyye”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, s. 204.] gibi özellikle Asya kökenli bazı tarikatlar, nefsi kırmaya yönelik olmak üzere bu uygulamayı yaptırmışlardır. Keşkül ile dolaşmaya da “Selmane çıkmak” adı verilmiştir.

Terk eylemiş cihanı gönül yahut etmemiş

Bâr-ı giran olur mu hiç abdala Keşkülü

Mehmet Rakım Paşa (Cebecioğlu age, s. 447-448)

Türk edebiyatında, “Cönk-namelerle örtüşen Keşkül’de, müellifin hayatı boyunca okuyup, hoşlandığı her türlü güzel ve ilginç (gramer, sözlük, belagat yazıları; fıkra, hikaye, kıssa; seçme şiirler, Hz. Ali, Eski Yunan filozofları, hükümdarlar ve bazı ünlülere ait vecizeler; atasözleri, deyimler; şiirler, vasiyetler, mektuplar, hutbeler; tasavvuf, felsefe ve ahlaka ait konular; matematik, geometri, coğrafya gibi müspet ilimlere ait konular; müstehçen fıkra ve şiir, ünlülerin ölüm tarihleri ve diğer önemli tarihler gibi her türlü) manzum-mensur parça bulunabilir [Elmalı, Hüseyin (2002). “el-Keşkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara, TDV Yayınları, s. 324-325].

⁸ Sadıkova, M (tarihsiz). Özbek Şaireleri Beyazı, Üveysi-Nadire, Taşkent, FEN Neşriyatı, 256 sayfa.

⁹ daha geniş bilgi için bk. Hamidova, Mevcude (1971). “Kolyazma Beyazlar-Edebi Menba Sifatıda”, *Edebiy Miras*, 2, Taşkent, 259-263 sayfalar; İshakov, Yakubcan (1976). *Özbek Edebiyatı Tarihi Meseleleri*, Taşkent, FEN Neşriyat, s. 78-100.

sayılabilecek çalışma, Ömer İbni Mezid'e ait, 1436'da hazırlanmış *Mecmuatü'n-Nezāir*¹⁰ adlı nazire mecmuasıdır.

Bilindiği üzere nazireler, ünlü bir şiirin vezin ve kafiyesi kullanılarak, bir başkası tarafından yazılmış şiirlerdir. Genellikle kendini geliştirme ve yetiştirme aşamasındaki şairler; daha mükemmel şiir yazma iddiasında olanlar veya adı geçen ünlü şaire duyduğu derin hayranlığını, onun ifadeleriyle sunma endişesindeki kişilerin başvurduğu geleneksel bir tür olan nazirenin Klasik şiirde, ayrı bir yeri ve önemi vardır. Bu bağlamda adı geçen türü yakından takip eden veya bizzat icra edenler tarafından, nazireler bir araya getirilerek, *nazire mecmuaları* (Mecmuatü'n-Nezair) oluşturulmuştur. Nazireler, temel felsefesi itibariyle, ünlü bir şiirin birebir taklidi olamasa da mecmualarda yer alan şiirlerin tamamı sanatsal açıdan aynı değerde olmadığı gibi taklit düzeyinde olanları da mevcuttur. Diğer yandan birinci derecedeki nazireler kusursuz da olsa sonuç itibariyle orijinal bir şiir esas alınarak yazılmışlardır. Bu nedenle her anlamda otantik şiirlerden meydana gelmiş antolojiler, daima nazire mecmualardan ayrılır.

Türk edebiyatında, batılı anlamda ilk antoloji örneği, Tanzimat dönemi şair ve mütefekkirlerinden, şair Ziya Paşa'ya ait, üç ciltlik *Harabat* (İstanbul, 1874) adlı eserdir. Bunun dışında, Ebuzziya Tevfik'in *Numüne-i Edebiyat-ı Osmaniye* (ilk baskı, İstanbul 1878; altıncı baskı, İstanbul 1911) ve Mehmet Celal'in *Osmanlı Edebiyatı Numuneleri* (İstanbul, 1896) adlı toplamlar, XX. asır başlarına kadar tertip edilmiş önemli antolojilerdir.¹¹ Ancak "Antoloji" adı Türk edebiyatında ilk defa, 1929'dan sonra kullanılmaya başlanmıştır.

İslami edebiyatın, Arap ve Türk edebiyatlarıyla birlikte, üç büyük sahasından birini teşkil eden Fars edebiyatında şiirin intikalini sağlayan antoloji tarzı seçki geleneği, diğer iki edebiyat sahası kadar fazla gelişmemiştir. Ancak Fars edebi sahasına komşu olan Orta Asya edebiyatları içerisinde, özellikle Çağatay edebiyatında, X-XVI. asırlarda tertip edilen şiir toplamlarının çok büyük bir kısmı, ünlü Fars klasiklerinin seçme şiirlerinden meydana geldiği gibi *gülşen*, *güldeste*, *gülzar*, *deste*, *keşkül* şeklindeki seçki adları da yine bu dilden tercih edilmiştir. Buna mukabil Fars klasik edebiyatında ağırlıklı olarak, *nazire mecmuaları* ve *şuara tezkirelerine* yer verilmiştir.

Doğu edebiyatları içerisinde, antoloji tarzı eserlere ağırlıklı olarak şiirin, M. V. asır sonları veya VI. asır başlarına kadar eskiye dayandığı ve yazının kullanılmadığı devirlerde, şifahi olarak ağızdan ağıza dolaştırılmak suretiyle yaşatıldığı Arap edebiyatında yer verilmiştir. "Arapların, İslam öncesinden kalan en büyük ve en

¹⁰ Eser, devrin hükümdarı IV. Murad'a sunulmuştur. Bu mecmuada, XIII-XIV. asırlar ile XV. asır başlarında yaşamış 83 şaire ait 397 şiir bulunmaktadır [Komisyon (1946). "Antoloji", *İnönü Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 135; Arı, A. (2001). "Antoloji", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, İstanbul, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 183]. Eserin bilinen tek nüshası, Oxford Üniv. Ktp. 27689 numarada kayıtlıdır [Pala-tarihsiz:- 386]. Eser, 1982'de edisyon-kritiği yapılarak yayımlanmıştır [Canbolat, Mustafa (1982), *Mecmuatü'n-Nezair*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 370 sayfa.].

¹¹ Komisyon (1946). "Antoloji", *İnönü Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 135; Arı, A. (2001). "Antoloji", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, İstanbul, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 183)

önemli sanat eserleri şiirleridir".¹² Dolayısıyla çoğunluğu şiirden meydana gelen edebi ürünlerin kayıt altına alınıp, gelecek dönem ve nesillere intikalinin sağlanması, en az şiirin kendisi kadar önemsenmiş; bu anlamda, pek çok antolojik eser vücuda getirilmiştir. Cahiliye dönemi panayırlarında, müsabakalara sokulup derece alan şiirlerin kayıtlara geçmesiyle sürdürülen derleme ve intikal geleneğinin, şiirin estetik kaygı dışında cesaret, savaş, mücadele, şan-şöhret, itibar, statü gibi daha farklı anlamlar ifade ettiği Arap toplumsal yaşamındaki derin köklerini gösteren çarpıcı örneklerdendir. Oluşturulan bu eserler, *Eski Arap Şiiri* kitabında şu şekilde tasnif edilmiştir:

1- *Divanlar*: Şairleri henüz hayattayken veya öldükten sonra tertip edilen müstakil eserler.

2- *Divanü'l-Huzeliyyin* gibi belli bir kabileye mensup şairlerin şiirlerini toplayan dergiler.

3- *Mu'allakalar*, *el-Mufaddaliyyat* ve *el-Esma'ıyyat* gibi şiir mecmuaları.

4- *Tabakatü's-Şu'ara*, *Kitabü's-Şi'r* ve *'s-Şu'ara*, *Ahbarü's-Şu'ara*, *Mu'cemü's-Şu'ara* vb. adlarla telif edilen ve şairlerin yaşadıkları devirlere, şairlerin değerlerine göre veya alfabetik olarak tertip edilen biyografik eserler.

5- *Me'ani's-Şi'r* veya *Divanü'l-me'ani* adlarıyla şiirleri anlam, konu ve üslup açısından tasnif edip ele alan eserler.

6- el-Cahiz'in (255/869) *K. El-beyan ve't-Tebyin*, el-Müberred'in (285/898) *el-Kamil*, Ebu Ali el-Kali'nin (356/976) *el-Amali* gibi dil edebiyat, tarih ve menkıbevi bilgileri ihtiva eden ansiklopedik eserleri.

7- Lügat ve gramerle ilgili yazılmış müstakil eserler.¹³

Bu eserler içerisinde, Cahiliye Dönemi'nden itibaren farklı şairlere ait seçilmiş en güzel şiirlerin bir araya getirildiği *Muallakalar*, *el-Mufaddaliyyat* ve *el-Asma'ıyyat* gibi şiir mecmuaları, antoloji türü eserlerin Arap edebiyatındaki ilk örnekleri olarak gösterilebilir.

Bunların en önemlilerini teşkil eden *Muallakalar*, Cahiliye döneminde kurulan Ukaz, Dumetü'l-Cendel, Hecer, Suhar, Deba gibi edebiyat ve şiir tartışmalarının da yaşandığı panayırlarda, jüri önünde okunup beğenilen şiirlerden oluşur. Adı geçen eserler, mısır keten bezinden yapılmış tomarlar üzerine, altın harflerle yazılarak, Kâbe kapısına asılır ve genellikle yedi şiirden teşekkül ettiği için de *Muallakat-ı Seb'a* (Yedi Askı) ya da altınla süslendiği için *Müzehhebat*¹⁴ olarak adlandırılır. Bu şiirler ilk defa İslami dönemde, Hammad e'r-Raviya adlı bir sanatkar tarafından bir araya getirilmiştir.¹⁵

el-Mufaddaliyat, Arap şiirinin önemli isimlerinden olan Mufaddal e'd-Dabbi'ye (ö. 178/794 [?]) ait antolojik bir eserdir. Bu eser, eski Arap şiirinin o

¹² Çetin, Nihad M. (2011). *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, Kapı Yayınları, 86 sayfa. s. 1

¹³ Çetin, age, s. 26-37

¹⁴ İpekten, Haluk (1997). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul, Dergâh Yayınları, sayfa, 41.

¹⁵ Demirayak, Kenan-Çöğenli, Sadi (2000). *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Genişletilmiş 3. Baskı, Erzurum, A Ü FEF Yayını, s. 44; Ceviz, Nurettin-Demirayak, Kenan-Yanık, H. Nevzat (2004). *Yedi Askı, Arap edebiyatının Harikaları*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, s. 23-27. (çeviri); Demirayak, Kenan (2009). *Arap Edebiyatı Tarihi-I, Cahiliye Dönemi*, Erzurum, Fenomen Yayıncılık, s. 75-83.

zamana kadar yazılmış en güzel kasidelerinden meydana geldiği iddiasındadır. Eser, *Kitabü'l-İhtiyarat*, *Kitabü'l-Muhtarat* adlarıyla da bilinir. Eserin bir başka özelliği de her düzeydeki şiir meraklılarına hitap eden, genel bir antoloji türünün ilk örneği olarak kabul edilir.¹⁶

Ebu Temmam ya da *el-Hamasiyye*'den önce derlenmiş üçüncü önemli antolojik eser olan *el-Asmaiyyat* ise asıl adı Ebu Said Abdülmelik b. Kureyb el-Asmai el-Bahili (ö. 216/831) olan ve Basra Dil Mektebi'nin¹⁷ önde gelen simalarından, şiir ve ahbar ravisi, dil ve edebiyat âlimi Asmai'nin derlediği bir eserdir. *el-Asmaiyyat*'ın en önemli özelliği, büyük çoğunluğu eski Arap şiirini içeren antolojik bir eser olmasıdır.¹⁸

Arap edebiyatında, Cahiliye döneminden itibaren *Muallakalar* ile başlayıp Sadru'l-İslam (Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemi), Emevi ve Abbasi dönemlerinde de hız kesmeden devam eden seçki geleneği, IX. asırda Ebu Temmam ile farklı bir yol kat etmiştir. *el-Muhtarat*'tan günümüze ulaşan eserlerle (*Kitabü'l-Hamase*, *Kitabü'l-Vahşiyyat*) önceden hazırlanmış (*Muallakalar*, *el-Asmaiyyat*, *el-Mufaddaliyat*) eserler mukayese edildiğinde şekil ve muhteva bakımından birbirlerinden oldukça farklı oldukları görülecektir. Buna göre, kendisi de bir şair olan Ebu Temmam, önceki devirlerde gelişigüzel yapılan derlemeciliği, belirli bir sistem dâhilinde yaparak, bu türden eserlere bir kimlik kazandırmıştır. Bu bağlamda sanatkârın en ünlü eseri *el-Hamasiyye*, adı geçen sisteme göre hazırlanmış ilk eser özelliği taşımaktadır. Bu sistem sayesinde Ebu Temmam, şairliğinden elde edemediği şöhreti, *el-Hamasiyye* ile kazanmış; hatta bu tarihten sonra “el-Hamasiyye şairi” olarak tanınmıştır. Sanatkârın daha sonra tertip ettiği ikinci antolojik eseri olan *el-Hamasetü's-Suğra* veya diğer adıyla *el-Vahşiyyat* da aynı sistem üzerine düzenlenmiştir. Bu iki eserin ünü, Ebu Temmam daha hayattayken kendini aşır, Arap edebiyatı şiir derlemeciliğinde çok önemli bir yere sahip Buhturi, Şeceri, Barudi gibi sanatkârların da hamasi toplamlar meydana getirmelerine ön ayak olmuş; hatta Arap edebiyatından da öte Azerbaycan, İran ve özellikle Çağatay edebi muhitlerine de örnek teşkil etmiştir.

¹⁶ Elmalı Hüseyin (2005). “el-Mufaddaliyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, İstanbul, TDV Yayınları, s. 366.

¹⁷ “Basriyyun” olarak da bilinen Basra dil mektebi, “H. 2-4 (M. 8-10) asırlar arasında, Basra’da yetişen ve Arapçanın gramer kaidelerini tespit etmeye çalışan dilcilerle bunların görüşlerini benimseyen âlimlere verilen ad.” Ebu'l-Esved ed-Dü'elî (ö. 69/688) tarafından başlatılmıştır. İslamiyet'in, Arapça bilmeyen topluluklar arasında hızla yayılması neticesinde, fasih Arapçada meydana gelen bozulmalar nedeniyle sadece günlük konuşulan ve yazılan Arapça değil; aynı zamanda Kur'an okunup öğrenilmesini de olumsuz yönde etkilemiştir. Bunu gören dil bilginleri, Arap dili gramerini ilmi usullere uygun öğrenilmesini ve öğretilmesini temin etme gayesiyle Basra’da başlattıkları bir harekettir. Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra da Basra’daki anlayışa muhalif kişiler tarafından Kufe’de, “Kufiyyun” veya Kufe dil mektebi adıyla benzer bir dil mektebi kurulmuştur [Kılıç, Hulusi (1992). “Basriyyun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul, TDV Yayınları, s. 117; Yavuz, Mehmet (2003). “Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. asrın sonuna kadar)”, *Nüşa*, Yıl: III, Sayı: 10, Yaz 2003, s. 122].

¹⁸ Tülücü, Süleyman (1991). “Asmai”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, TDV Yayınları, s. 499; Ergin, Ali Şakir (1991). “el-Asmaiyyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, TDV Yayınları, s. 500.

Her düzeydeki şiir severlere göre hazırlanmış *el-Mufaddaliyyat* tarzı antolojilerden farklı olarak, *hamaselerde* işlenen aşk, kadın, tabiat güzellikleri ve doğa olayları, felsefe, din, savaş ve mücadeleler gibi bütün bireysel ve didaktik konularda lirizm ve hamaset, ¹⁹ daima seçilecek parçaların ortak ölçütü durumundadır. Özellikle şiirin kılıçtan; şairin de cengâverden daha kudretli telakki edildiği Arap toplumunda, ancak ilkel kabile dinlerinde görülen “Şaman, ozan, baksı, rahip, hekim ve önderlik” gibi sıfatları aynı anda üstlenen *şaman* ve *kamlara* benzer bir statünün, kudretli bir şairde olduğu bile söylenebilir. Çölden başka bir dünya tanımamış bedevi bir Arap’la, şehirde ticaret, sanat ve ekonomi gibi sosyal, iktisadi ve kültürel faaliyetlerin içinde; hatta bu faaliyetleri yöneten şehirli bir Arap’ı aynı duygu ve düşünce etrafında buluşturan yegâne güç, şiirdir. Cahiliye Dönemi şairlerinin en güçlülerinden olan el-Mütenebbi, kendi şiir sanatının ihtişamını ve kudretini dile getirdiği; aynı zamanda Arap şiirinin, duyguların ifadesindeki hırçınlığını ve sınır tanımazlığını gösteren bir şiirinde, mealen şöyle demiştir:

“Benim şiirimi körler gördü, sağırlar duydu ve benim tarifimi geceler, çöller, kılıç, mızrak, kâğıt ve kalem hayal etti.”²⁰

Doğal olarak, şair ve şiire normalin üzerinde bir değer atfedildiği böyle bir toplumda, hamasetin ayrı bir anlam ve önem arz edeceği muhakkaktır. Şiirin, özellikle Cahiliye ve Sadru’l-İslam başta olmak üzere, bilinen tarihi içerisinde, Arap toplumu için ne anlama geldiği, *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları* isimli eserde şu şekilde anlatılmıştır:

“Şairler memleketin âlimi, tarihçisi, kâhini, sihirbazı, namus koruyucusu olup, herkesin üstünde bir itibara sahipti. Umumi efkâra hâkim olan şairler, diledikleri kimsenin değerini yükseltir, dilediklerininkini indirirdi. Duygu, kahramanlık ve hayal ile yoğrulmuş Araplar, belagatli sözlerden çok etkilenir, bazen bir beyit bile kendilerini ayaklandırıp oturtmaya yeterdi. Şair, silahı olan hicvi ile karşı tarafta yara açar, kabileleri heyecana sevk ederek birbirlerine düşürebilirdi. Şair, sihirli bir kelimeyle çölün kötü ruhlarını harekete geçirir, düşmanı tehdit eder, arar verir, mahvederdi. Bu nedenle Araplar, şairlerin hicivlerinden korkarlardı, övmeleriyle iftihar ederler, methedilmek için ellerinden gelen her türlü fedakârlığı göze alırlardı. Şairin methine mazhar olan kişinin toplumda saygınlığı artar (...) şairin, cinlerin ilhamlarına mazhar olduğuna inanıldığından kendisinden korkulur, hürmette kusur edilmezdi. Bu durum şairin özellikle hicivlerinin tesirli olmasına neden olurdu. Çadırların kurulduğu yer, şairin emriyle değiştirilir, münasip gördüğü yer ve zamanda kurulurdu.

¹⁹ Eski Yunan halk şarkılarından esinlenip, “elegique” adıyla yapılan hamasi ya da “mersiyeli” şiir türüyle ilgili ilk mürettep eser, Kalinüs’e ait olan *Harp Teraneleri*’dir. Ancak bu şiir türünün en ünlü kişisi, MÖ 7. asır Antik Yunan şairi Tirte (Tyrtee)’dir. İsmail Habib Sevük olaylar karşısında, duygu yoğunlukları yüzünden farklı tepkiler sergileyebilen kadını, lirizmin; erkeği de hamasetin temsil ettiğini belirtir. Bir başka ifadeyle, lirizmdeki kadınsı nahifliğe mukabil; hamaseti, şiirin erkeksi tonu olarak niteler (Sevük, İsmail Habib (1940). *Avrupa Edebiyatı ve Biz-I*, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 10-11).

²⁰ وأسمعت كلماتي من به صمم

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي

Savaş hakkında onun görüşü alınır; ganimetin taksimi sırasında en çok kahramanlık gösteren savaşçılar kadar ona hisse ayrılırdı. Kabileler arasında cereyan eden savaşlarda bir şair esir düşse, kabileler kendilerini hicvetmeyeceğine dair ondan taahhüt alırlardı.”²¹

Buna mukabil Arap toplumu da hayatı ve duyguları bu derece kuşatan atmosferin yaratıcıları olan şairler; şiirleri kayıt altına alıp, yaşatılmasını temin eden derlemeci, tezkireci, seçkici ve çeşitli mecmua hazırlayanlar ya da Ebu Temmam gibi hem şair hem antolojist olanlara karşı hak ettikleri iltifat ve ilgiyi eksik etmeyerek, onları iştiyaklandırmış ve daima el üstünde tutmak suretiyle, bu köklü geleneğin yaşatılmasında pay sahibi olmuşlardır.

Diğer yandan, derlemeci veya antolojistlerin ortaya koydukları eserler, başlangıçta sadece Arap toplumunun ruh halini veya karakteristiğini yansıtmaktayken, (İslam dininin öncülüğünde) zamanla diğer kültür sahalarına da intikal ederek, buraların renk ve motifleriyle bezenmiş; ardından da başka başka yeni tür ve şekiller olarak, edebiyat tarihindeki yerlerini almışlardır. Daha genel bir ifadeyle, İslam dinini kabul etmiş geniş bir coğrafyada, farklı toplulukların birbiriyle etkileşmesi sonucu, kendiliğinden yeni bir kültür ve edebiyat ortamı ve bu ortamın koşullarına uygun yeni tür ve şekiller zuhur etmiştir. Bu bağlamda, önce Arap toplumunda doğup, ardından diğer edebi sahalara yayılarak tekamül eden formlardan biri de *el-Vahşiyyat*'tır.

A- Kitabü'l-Vahşiyyat (el-Hamasetü's-Suğra)

a) Tanımı:

Bu isimle yazılmış tek eser olma hüviyetini taşıyan *Kitabü'l-Vahşiyyat*, adını, “Yabani, ürkek; insandan kaçan [hayvan], ıssız, تنها [yer]” anlamındaki *vahş*²² kökünden türemiş olan *Vahşiyyat*'tan alır. Kelimenin sözlük anlamı, “çöldeki vahşi hayvanlar” demektir. İstilah anlamı ise IX. asır Abbasi dönemi şair ve antolojisti Ebu Temmam'ın, arkadaşı Ebu'l-Vefa'nın evinde geçirdiği kış, hazırlamış olduğu ve toplam beş kitaptan müteşekkil *el-Muhtarat*'ta²³ yer alan; genelde az bilinen, ünlü olmayan hatta hiç bilinmeyen şairlerin, tuhaf ve nadir parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş antolojik eserin adıdır.²⁴ Eser, *el-Hamasetü's-Suğra* (küçük hamase), *Kitabü'l-Vahşiyyat*, ya da *el-Vahşiyyat* adlarıyla da maruftur.

Zayıf bir rivayete göre Ebu Temmam, yaptığı bir seyahat dönüşü, Hamedan'da bulunan Ebu'l-Vefa adında bir arkadaşını ziyaret eder. Ancak kış mevsiminde gerçekleşen bu ziyaret, yoğun kar yağışı nedeniyle uzar ve Ebu Temmam, arkadaşının evinde o kışı, misafir olarak geçirmek zorunda kalır. Bu misafirlik zarfında, kendisi de şiir ve edebiyata düşkün olan arkadaşı Ebu'l-Vefa, özel kütüphanesini, Ebu Temmam'a tahsis eder. Bunun üzerine de Ebu Temmam, *el-Hamase*, *el-Vahşiyyat*, *İhtiyar Min Eş'arü'l-Fuhul*, *İhtiyar min Eş'arü'l-Kabail*, *İhtiyar min Eş'arü'l-*

²¹ Ceviz-Demirayak-Yanık (2004), s. 9-10.

²² Fahuri, Mahmud (1425/2004). *Masadir el-Turas ve'l-Bahs fi'l-Mektebü'l-Arabiyye*, Halep, Müdiriyyetü'l-Kütübi ve'l-Matbu'atü'l-Cami'iyye, s. 32; Devellioğlu, Ferit (2010). “vahş”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 20 Baskı, Ankara, Aydın Kitabevi, s. 1320.

²³ *el-Muhtarat*, 1- el-Hamase, 2- el-Vahşiyyat, 3- İhtiyar min Eş'arü'l-Fuhul, 4- İhtiyar min Eş'arü'l-Kabail, 5- İhtiyar min Eş'arü'l-Muhdesin olmak üzere beş kitaptan oluşur (Fahuri, age, s. 31).

²⁴ Durmuş, İsmail (1997). “Hamâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 439; Fahuri, age, s. 31-32.

Muhdesin adlarında değişik dönemlerde yaşamış şairlerin, seçme şiirlerinden oluşan beş ayrı kitap meydana getirir.²⁵

b) Nüshaları:

*el-Vahşiyyat*ın biri müellif, diğeri müstensih olmak üzere, bilinen iki el yazma nüshası bulunmaktadır. Ancak müellif hattının tam olarak nerede olduğuna dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Diğer yandan böyle bir eserin var olduğu konusunda da rivayetten öte bir malumat bulunmamaktadır. Bu sebeple olsa gerek, değişik zaman ve mekânlarda neşredilen tıpkıbasımlar, istinsah edilmiş nüsha esas alınarak yapılmıştır. Adı geçen müstensih hattı, H. 637 senesinde, el-Bevâzîci tarafından istinsah edilmiştir. Bu eser, Sultan III. Ahmed Kütüphanesi (İstanbul Topkapı Sarayı), 2614/243 numarada kayıtlıdır. Aynı nüshanın mikrofilm, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır. Ayrıca el-Bevâzîci'ye ait nüshanın 1940, 1963 ve 1970 yıllarında tıpkıbasımları yapılmıştır. Elimizdeki matbu nüsha ise Zahâi'rü'l-Arap (Arap birikimleri) serisinden, 1963 yılında Abdülaziz el-Meymenî editörlüğünde, Mahmud Muhammed Şakir tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

c) Muhtevası:

Bir rivayete göre müsvedde bir eser olan ve Ebu Temmam'ın, sağlığında ortaya çıkarmadığı *el-Vahşiyyat*, tıpkı *el-Hamase*'de olduğu gibi Cahiliyye, Sadru'l-İslam ve Abbasi şairlerinin seçilmiş şiirlerinden oluşturulmuştur. Eserde, seçilmiş şiirler dışında “mukaddime”, “hamdele ve salvele”, “sebeb-i telif”, “hatime” gibi başlıklar yer almamaktadır. Ancak müstensih hattının sonunda Bevazici'ye ait, “Temme Kitabü'l-Vahşiyyat vehüve'l-Hamasetü's-Suğra” başlıklı temmet kaydı bulunmaktadır. Bu kayıtta eser, asıl adı Ali b. Ahmed b. Ebi'l-Ceyş el-Bevazici olan bir müstensih tarafından H. 637 yılının Rebiü'l-Ahir ayında istinsah edildiği belirtilmiştir. Abdülaziz el-Meymenî editörlüğünde, Mahmud Muhammed Şakir'in yayıma hazırladığı 1963 tarihli matbu nüsha da adı geçen müstensih hattı esas alınarak yayımlanmıştır. Matbu nüshanın ilk başında Meymeni ve Muhammed Şakir'e ait birer mukaddime yer almaktadır. Bu mukaddimelerde, nüshaların ortaya çıkış hikayeleri, buldukları kütüphaneler ve eserin tavsifiyle ilgili tespitler bulunmaktadır. Matbu eserin en sonunda ise yine aynı kişiler tarafından hazırlanan *kafiye, astroloji, binek hayvanları ve günlerle ilgili fihristler* yer alır.

d) Bölümleri:

Kitabü'l-Vahşiyyat, tıpkı *el-Hamasetü'l-Kübra*'da²⁶ olduğu gibi “bab” adı verilen on (10) bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümler sırayla;

²⁵ Fahuri, age, s. 31.

²⁶ Hamasetü'l-Kübra'nın bölümleri;

1) *Bab el-Hamâse*: Savaş, mücadele, kahramanlık vs şiirlerinin bir araya getirildiği ve esere adını

veren bölüm. 2) *Bab el-Merâsi*: Ölüm temasının işlendiği mersiye tarzındaki şiirler. 3) *Bab el-Edeb*: Olgun insan tipini anlatan, edeple ilgili şiirler. 4) *Bab el-Nesib*: Aşk, şarap, güzel ve güzellikler, tabiat, ayrılık vs. klasik gazel konularının işlendiği gazel tarzındaki şiirlerin toplandığı bölüm. 5) *Bab el-Hicâ*: Hiciv, yergi şiirleri. 6) *Bab el-Evsâf ve'l-Medih*: Övgü şiirleri. 7) *Babü's-Sıfat*: Tasvir şiirleri. 8) *Babü's-Seyr ve'n-Nu'âs*: Seyahat ve yaşlılık şiirleri. 9) *Babü'l-Mulah*: Hoş ve latif sözlerle kadınların methedildiği şiirler. 10) *Bab el-Mezemmetü'n-Nisâ*: Kadınların şiddetli bir şekilde hicvedildiği şiirler (Elmalı 1997: 440-441; Kızıltunç 2011: 1461) olmak üzere “bab” adı verilen on ayrı başlık altında toplanmıştır. Ardından, bu konu başlıklarına uygun şekilde, Cahiliyye şiirinden Abbasi dönemine kadar geçen sürede yazılmış şiirler içerisinde seçkicinin estetik anlayışı doğrultusunda şiirler

1-Babü'l-Hamase: Eserde 1'den 199'a kadar savaş, mücadele, cesaret, kahramanlık gibi heyecan ve coşku uyandıran konuların işlendiği; 1 ile 47 beyit arasında değişen hacimlerdeki şiirler yer almaktadır. Bu bölümün nazım şekli, ağırlıklı olarak kasidedir. Aynı zamanda bu bab, toplam 199 manzum parçayla eserdeki en hacimli bölümü teşkil eder. Bu şiirler, Arap şiirinin başlangıcından, Abbasilere kadar olan dönemlere ait şairlerden seçilmiştir.

2-Babü'l-Merasi: 200 ile 255 arası şiirlerin yer aldığı “Mersiyeler bölümü”dür. Savaşın, “ganimet” adı verilen geçim yöntemi olması dışında; hatta daha önemlisi güç, iktidar, şan-şöhret vesilesi olması, kadınlar açısından sonu gelmeyen bir hüznün ve ıstırap kaynağıdır. Dolayısıyla da kocası, kardeşi, oğlu, babası sürekli olarak savaş meydanlarında bulunan Arap kadınları için acı, özlem ve sefaletleri ağıt haline getirerek dile getirmenin en etkili aracı, şiirdir. Bu bağlamda da Arap kadınlarının en çok tercih ettikleri tür, mersiyelerdir. Bu nedenledir ki *el-Vahşiyat*'ın bu bölümünde ağırlıklı olarak, kadın şairlerin mersiyeleri bulunmaktadır. Eserde, irili ufaklı toplam 55 adet manzum parça yer alır.

Arap edebiyatında kadın şairler, çoğunlukla mersiye yazmalarından ötürü eserde kadın şairlere ait olan manzum parçalar da mersiyedir. Bunun başlıca sebebinin, gerek İslam öncesinde, kabilelerin kendi aralarındaki sonu gelmeyen iktidar mücadeleleri gerekse İslam dininin kabulüyle “cihat” ve “şehitlik” kavramlarının içselleştirilmesi; kısaca savaş sanatının sürekli bir meslek halini alması sonucu eli silah tutan erkeklerin daima cephelerde savaş halinde olmaları gösterilebilir. Doğal olarak bu durumda da kadınlar, daima ölen erkeklerinin ardından ağıtlar, mersiyeler dizmişlerdir. Eserde Şeybaniye'nin, kardeşi için yazdığı “el-Tāriyye” adlı mersiyesi alınmıştır.

3- Babü'l-Edep: 256'dan 292'ye kadarki şiirlerin sıralandığı ve olgun insan tipi bağlamında, edep ve ahlak kurallarının üzerinde durulduğu didaktik bölümdür. Bu bölümde toplam 36 şiir yer almaktadır.

4- Babü'n-Nesib: Eserin 293'ten 348'e kadar sıralanmış şiirlerin yer aldığı, toplam 45 manzum parçalık bölümdür. Bu bölümdeki seçilmiş şiirler, adından da anlaşılacağı üzere, kasidelerin “Nesib” kısımlarında işlenen aşk, şarap, kadın, tabiat güzelliği ve sevgilinin vasıfları gibi bireysel ve eğlenceli konulardır.

5- Babü'l-Hica: Şiirin ve şairin hayatın her alanında etkili olduğu Arap sosyal yaşamında, idarecilerden başlamak üzere toplumun aksayan yönlerinin vurgulandığı, en etkili ve güncel bölümlerin başında gelir. Bu bölümde, idarecilerin ve toplumun aksayan yönlerinin eleştirel bir biçimde öne çıkarıldığı, 349 ile 408. sıradaki 59 manzum parça yer almaktadır.

6- Babü's-Semaha ve'l-Adyaf: Doğu toplumlarında, İslam dininden önce de sonra da yaşatılan misafir ve misafirperverlik anlayışı, hiç gerilemeden; gelişerek devam eden geleneklerdendir. Aynı anlayış, özellikle İslam dininden sonra “berekat” ile beraber evleri şenleten vasıtalarından biri olmuştur. Bu bağlamda misafir ve misafirliğin hikmeti, bereketi; misafirliğin adabları vs. konularının ele alındığı sosyal ağırlıklı bu bölümde toplam (409-466. şiirler) 57 şiir yer almaktadır. *Kitabü'l-Hamase*'de yer almayan bir bölümdür.

7- Babü's-Sıfat: Çeşitli konularda yapılan tasvirlerin yer aldığı, eserdeki 467'den 476'ya kadar olan toplam 10 şiirlik kısa bir bölümdür.

8- Babü'l-Meşb: Bu bölümde, 477 ile 489. sırada bulunan toplam 13 şiir bulunmaktadır. Konu olarak ihtiyarlık, ak saç gibi yaşlılığa bağlı kimi hallerin konu edildiği *Kitabü'l-Hamase'de* olmayan bir bölümdür.

9- Babü'l-Mülah: Mülah, “Hoş, latif, güzel, tatlı” anlamına gelen “mlh” kökünden türemiş bir kelimedir. Bu bab, hoş ve latif sözlerle kadınların methedildiği bir bölümdür. Bu bölümde, 490-503. sıralarda yer alan toplam 14 manzum parça bulunmaktadır.

10- Babü'l-Mezemmetü'n-Nisa: Eserin, kadınların hicveden son (504-507. Şiirler) dört parçalık bölümüdür. Bu bölüm gerek şiir sayısı gerekse şiirlerin hacimleri bakımından eserin en kısa başlığıdır. Bölümdeki tüm manzum parçalar, ikişer beyitlik kıt'alardan seçilmiştir.

B- Kitabü'l-Vahşiyat ile Kitabü'l-Hamase Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar I- İki Eser Arasındaki Benzerlikler:

Ebu Temmam'ın her iki eseri yan yana konulduğunda, birtakım benzerlik ve farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Buna göre her iki eserde göe çarpan benzerlikler şu şekilde sıralanabilir:

a) *Kitabü'l-Vahşiyat*, tıpkı *Kitabü'l-Hamase'de* olduğu gibi ilk olarak “Babü'l-Hamase” bölümüyle başlamaktadır.

b) İki eser de “bab” adı verilen toplam on bölümden oluşur.

c) Şiirler Cahiliye, Sadru'l-İslam ve Abbasiler dönemlerinde yaşamış şairlere aittir. Bu bağlamda, *Kitabü'l-Vahşiyat'ta* Şenfarah, Taabbata Şerren, el-Semavel, Durayir bin el-Samme (Cahiliye dönemi); Ebi Mehcin el-Sakâfi, Mumayd bin Sevür, Lebid (Sadru'l-İslam dönemi); (Leyla ve Mecnun şairi) Kays, Cerir, el-Farazdak (İslamî Dönem); İbn Harm, Beşşar bin Bürd, Ebu Nevvâs (Ebu Temmam'ın çağdaşı şairler) gibi tanınmış şairler yanında Uday bin Gudayf ve Seleme bin Ayyâş gibi mahalli isimlere de yer verilmiştir. Bu şairlere ek olarak, hiç bilinmeyen şairlerin şiirleri ile **Şeybaniyye** gibi kadın şairlerin şiirleri de mevcuttur.²⁷ Arap edebiyatında kadın şairler, çoğunlukla mersiye yazmalarından ötürü eserde kadın şairlere ait olan manzum parçalar da mersiyedir. Bunun başlıca sebebinin, gerek İslam öncesinde, kabilelerin kendi aralarındaki sonu gelmeyen iktidar mücadeleleri gerekse İslam dininin kabulüyle “cihat” ve “şehitlik” kavramlarının içselleştirilmesi; kısaca savaş sanatının sürekli bir meslek halini alması sonucu eli silah tutan erkeklerin daima cephelerde savaş halinde olmaları gösterilebilir. Doğal olarak bu durumda da kadınlar, daima ölen erkeklerinin ardından ağıtlar, mersiye dizmişlerdir. Eserde Şeybaniyye'nin, kardeşi için yazdığı “el-Târiyye” adlı mersiyesi alınmıştır.

d) Seçilen şiirler, hamaset ve cesaret içeriklidir.

e) Şiirleri alınan şairler hakkında bilgi mevcut değildir. Seçilen şiirler, “*el-Hazanbel e'z-Züheyri min Küleb*” (279.s) “*Malik b. Abdullah e'n-Nahai*” (10. s) gibi şairlerin ata ve mensup oldukları kabile adlarıyla birlikte; “*Beşametü'l-Müreyye* (12. s) gibi sadece isimleriyle; “*Tay kabilesinden bir adam*” (289. s), “*Ezdi kabilesinden bir adam*” (14. s) gibi sadece kabile adıyla veya “*kale*”, “*vekale*”, “*velahü eyzan*”, “*vekale ahir*”, “*vekale eyzan*” gibi isim veya kabile adı belirtilmeden verilmiştir. Bunların haricinde de başka herhangi bir bilgi mevcut değildir.

²⁷ Fahuri, age, s. 32

II- İki Eser Arasındaki Farklılıklar:

a) *el-Vahşiyyat*, Ebu Temmam'ın bir diğer şiir toplamı olan *el-Hamasiyye (el-Hamasetü'l-Kübra)* eserinin mukabili olarak *el-Hamasetü's-Suğra* (Küçük Hamase) olarak adlandırılmıştır. Konuyla ilgili olarak araştırmacı Mahmud Fahuri, *Hamasetü'l-Kübra*'yı şerh eden el-Hatib el- Tebrizi'nin, her iki eser hakkındaki şu görüşlerini aktarmaktadır: “Doğru olan, Ebu Temmām'ın yolunu takip etmektir; zira *el-Hamase* ve *el-Vahşiyyat* ne çok tuhaf ne de çok alışılmış eserlerdir. Ebu Temmām, daima itidalli olmuştur.” diyerek, iki eserin “büyük” ve “küçük” şeklindeki nitelendirilmelerinin sadece eserlerin hacmiyle alakalı olmadığını vurgulamıştır. el-Kadı el-Baklānī de *İcāzü'l-Kur'ān* adlı eserinde, el-Hatib el-Tebrizi ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Kısaca *Kitabü'l-Vahşiyyat*'ın, *el-Hamasetü's-Suğra* olarak adlandırılmasında, şiirlerin sayı ve hacim bakımından az ya da küçük olmasının yanı sıra eserdeki şiirlerin, alışılmadık türden olmalarından dolayı da adına *el-Vahşiyyat* ya da *Kitabü'l-Vahş* olduğu belirtilmiştir.²⁸

b) *el-Hamase*'deki “el-Evsāf ve'l-Medih” (Övgü şiirleri) ve “e's-Seyr ve'n-Nu'ās” (Seyahat ve yaşlılık şiirleri) başlık ya da bölümlerine mukabil *el-Vahşiyye*'de, “Babü's-Semaha ve'l-Adyaf” (Misafirler) ile Babü'l-Meş'ib (İhtiyarlık) bölümleri yer almaktadır. Geriye kalan konu başlıkları her iki eserde de ortaktır.

c) *el-Vahşiyye*'de yaklaşık 300 şaire ait, beyit sayıları 1 ile 47 arasında değişen hacimlerde, 507 manzum parça yer alırken *el-Hamase*'de bu oran, 465 şairin 900 şiirine tekabül eder.

d) Çoğunluğu kaside ve kıt'adan müteşekkil şiirlerin hacimleri, iki eserde birbirinden farklıdır. Buna göre *el-Hamase*'de, beyit sayıları fazla olan şiirler çoğunlukta, *el-Vahşiyye*'de daha küçük hacimli şiirler tercih edilmiştir; hatta uzun kasideler, yok denecek kadar azdır. Bu bağlamda *el-Vahşiyye*'deki en uzun şiir, “Babü'l-Hamase” bölümünde yer alan, el-Merrārü'l-Fak'asiyye'ye ait 47 beyitlik şiirdir.²⁹ Bu bölüm, binicilik ve cesaret konularının işlendiği fahriyelerden müteşekkildir. Eserin hacimli bölümüdür; toplamda 199 şiir yer alır. Bu şiirler, aynı zamanda eserin en hacimli parçalarıdır. Geriye kalan şiirler, dokuz bölüme dağıtılmıştır. Son sıradaki “Mezemetü'n-Nisa” bölümü ise toplam dört (4) manzum parçayla eserin en küçük bölümünü oluşturmaktadır.

e) *el-Vahşiyat*'taki kıt'alar genellikle kısadır; uzun kaside yok denecek kadar azdır. Nitelik bakımından da alınan şiirler, *el-Hamasetü'l-Kübra*'dan uzaktır. *El-Hamasiyye*'yi inceleyen araştırmacılardan Mahmud Fahuri de *el-Vahşiyyat*'taki şiirlerin, nicelik ve nitelik yönünden çok zayıf kaldığı konusunda aynı görüştedir.³⁰

f) *Kitabü'l-Vahşiyyat*, henüz şerh edilmemiştir.

Sonuç

Kitabü'l-Vahşiyyat, *el-Muhtarat* içerisinde olup, *Kitabü'l-Hamase* ile beraber günümüze ulaşan iki eserden biridir. Her iki eser, müellifleri Ebu Temmam'ın adlandırmaları dışında, *Hamasetü'l-Kübra* (Büyük Hamase) ve *Hamasetü's-Suğra* (Küçük Hamase) olarak adlandırılmışlardır. *Hamasetü's-Suğra*'nın nicelik veya hacim bakımından küçük olmasının, bu adlandırılmada önemli bir neden olduğu

²⁸ Fahuri, age, s. 32.

²⁹ (Mahmud Muhammed Şakir (1968). *Kitabü'l-Vahşiyyat vehüve'l-Hamasetü's-suğra li-Ebi Temmam bin Evsi't-Ta'i, tab'ü's-Salis*, Kahire, Darü'l-Ma'arif, s. 53-57)

³⁰ Fahuri, age, s. 32.

düşünülebilir. Zira iki eserdeki şair, şiir ve her bir şiirin beyit sayıları kıyaslandığında, *Hamasetü's-Suğra*'nın “küçük” olduğu aşikardır. Ancak yegâne sebep, bundan ibaret değildir; genel olarak *Hamasetü'l-Kübra*, Cahiliye döneminden müellifin yaşadığı IX. Asra kadar yaşayıp, önemli eserler vermiş ünlü rap şairlerine ait en güzel manzum parçalardan teşekkül etmişken, *Hamasetü's-Suğra*, daha mahalli düzeyde kalmış, daha az bilinen; hatta hiç bilinmeyen; ak saç, yaşlılık, misafirlik, binek hayvanları, çöl gibi tuhaf konuların işlendiği manzum parçalardan tertip edilmiştir. Bu bağlamda bir başka etken de *Kitabü'l-Vahşiyat*'ın, kendinden önce kaleme alınmış ve daha mürettep bir görünüme sahip *Kitabü'l-Hamase*'nin gölgesinde kalmasıdır. Bu son nedende, Ebu Temmam'ın özel bir gayreti olduğu söylenebilir. Zira müellif, *Kitabü'l-Vahşiyat*'ı sağlığında ortaya çıkarmamakla esere “müsvedde” izlenimi vermiştir. Ancak sonuç itibarıyla her iki eserin, aynı yöntem kullanılarak aynı sanatkarın elinden çıkması ve türünün ikinci örneği; hatta *Kitabü'l-Vahşiyat*'ın, bu adı taşıyan yegane antolojik eser olması dolayısıyla gerek Arap edebiyatı gerekse Klasik edebiyat açısından yeri doldurulamaz bir kültür armağanıdır.

KAYNAKÇA

- AKALIN, L. Sami (1984). “Epigram”, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Varlık Yayınları.
- ARI, A. (2001). “antoloji”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, İstanbul, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 183-184. sayfalar.
- CANBOLAT, Mustafa (1982), *Mecmuatü'n-Nezair*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 370 sayfa.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1997). “Çiştîyye”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, s. 204.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1997). “Keşkül”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, s. 447-448.
- CEVİZ, Nurettin, DEMİRAYAK, Kenan-YANIK, H. Nevzat (2004). *Yedi Askı, Arap edebiyatının Harikaları*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 120 sayfa. (çeviri)
- ÇETİN, Nihad M. (2011). *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, Kapı Yayınları, 86 sayfa.
- DEMİRAYAK, Kenan-ÇÖĞENLİ, Sadi (2000). *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Genişletilmiş 3. Baskı, Erzurum, A Ü FEF Yayını, 335 sayfa
- DEMİRAYAK, Kenan (2009). *Arap Edebiyatı Tarihi-I, Cahiliye Dönemi*, Erzurum Fenomen Yayıncılık, 312 sayfa.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2010). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 20 Baskı, Ankara, Aydın Kitabevi, s. 1320.
- DURMUŞ, İsmail (1997). “Hamâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 437-440. sayfalar.
- ELMALI, Hüseyin (1997). “el-Hamâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 440-441. sayfalar.
- ELMALI, Hüseyin (2002). “el-Keşkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara, TDV Yayınları, s. 324-325.
- ELMALI, Hüseyin (2005). “el-Mufaddaliyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, İstanbul, TDV Yayınları, s. 366-367.
- ERGİN, Ali Şakir (1991). “el-Asmaiyyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, TDV Yayınları, s. 324-325.

- FAHURİ, Mahmud (1425/2004). *Masadir el-Turas ve'l-Bahs fi'l-Mektebü'l-Arabiyye*, Halep, Müdiriyyetü'l-Kütübi ve'l-Matbu'atü'l-Cami'iyye, 253 sayfa.
- HAMİDOVA, Mevcude (1971). "Kolyazma Beyazlar-Edebi Menba Sıfatıda", *Edebiy Miras*, 2, Taşkent, 259-263.sayfalar
(http://www.turkebilgi.com/ansiklopedi/antoloji_06.03.2012).
- İSHAKOV, Yakubcan (1976). *Özbek Edebiyatı Tarihi Meseleleri*, Taşkent, FEN Neşriyat, 78-100. sayfalar.
- İPEKTEN, Haluk (1997). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 345 sayfa.
- KILIÇ, Hulusi (1992). "Basriyyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul, TDV Yayınları, s. 117-118.
- KIZILTUNÇ, Recai (2011). "Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamâsiyye ve Önemli Hamâsiyyeler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/1 Winter 2011, p. 1457-1466, TURKEY
- KOMİSYON (1946). "Antoloji", *İnönü Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 134-135.
- KOMİSYON (1964). "Antoloji", *Türk Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 134-135.
- Mahmud Muhammed Şakir (1968). *Kitabü'l-Vahşiyat vehüve'l-Hamasetü's-suğra li-Ebi Temmam bin Evsi't-Ta'i, tab'ü's-Salis*, Kahire, Darü'l-Ma'arif, 358 sayfa.
- PALA, İskender (tarihsiz), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları,
- PARLATIR, İsmail vd. (1998). "Antoloji", *Türkçe Sözlük*, C. 1, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SADIKOVA, M (tarihsiz). *Özbek Şaireleri Beyazı, Üveysi-Nadire*, Taşkent, FEN Neşriyatı, 256 sayfa.
- SEVÜK, İsmail Habib (1940). *Avrupa Edebiyatı ve Biz-I*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- TÜLÜCÜ, Süleyman (1991). "Asmai", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, TDV Yayınları, s. 499-500.
- Yahya b. Sâlih el-İslâmbolî (2006). *Tarikat Kıyafetleri*, (Haz. M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar), İstanbul, Sufî Kitap, s. 150-153.
- YAVUZ, Mehmet (2003). "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. asrın sonuna kadar)", *Nüsha*, Yıl: III, Sayı: 10, Yaz 2003, s. 119-129

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ'NİN İLK METİN ŞERHİ DENEMESİ: “ŞEYH SA'DÎ'NİN BİR SERGÜZEŞTİ”

ESRA ÇAKAR¹

ÖZET

Daha çok *Edebiyat Lüğatı* ve *Mesnevî Şerhi* ile tanınan, yaklaşık olarak elli yıl şiirle uğraşan, aruz ve hece ile 10000 beyit civarında şiir söyleyen Tâhirü'l-Mevlevî (Tahir Olgun) (1877-1951) üç ayrı Türkçe divanı, bir de Farsça divançesi vardır. Bizzat kendisinin 68 sayı çıkardığı *Mahfil* dergisi ile *Sebilürreşâd*, *Sırâtümüstakîm*, *Beyânülhak* ve *İslâm Yolu* gibi dergilerde edebî, tarihî ve tasavvufî içerikli birçok şiir ve yazısı yayımlanmıştır. Öğretmenliğin yanı sıra basın hayatı ile de ilgilenmiştir. Telif ve tercüme birçok eser yazan Tâhirü'l-Mevlevî'nin burada çeviriyazısı sunulan eseri, *Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti* adlı eseri, Sa'dî'nin (ö. 691-4/1291-4) *Bostan* adlı eserinde yer alan bir hikâyenin, şair tarafından yapılan şerhini içermektedir.

ANAHTAR KELİMELER

Tâhirü'l-Mevlevî, Sa'dî, Türk Edebiyatı, Fars Edebiyatı, şiir, metin şerhi.

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ'S FIRST COMMENTARY ATTEMPT: (A STORY OF SHAYKH SA'DÎ)

ABSTRACT

Tâhirü'l-Mevlevî (Tahir Olgun) (1877-1951) who is known with his works *Edebiyat Lüğatı* and *Mesnevî Şerhi* also dealt on poetry and had and three Turkish and one Persian divans that all of them contains more than 10.000 couplets. Many historical and mystic poems and articles by him also published in the the magazines like *Mahfil* (which is issued by himself) *Sırâtümüstakîm*, *Beyânülhak* and *İslam Yolu*. He dealt with the press, as well as teaching life. Tâhirü'l-Mevlevî's work that *Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti* (Shaykh Sa'dî's A Story) is presented here consists commentary of a story from Sa'dî's (d. 691-4/1291-4) work *Bostan*.

KEYWORDS

Tâhirü'l-Mevlevî, Sa'dî, Turkish Literature, Persian Literature, verse, poetry, commentary of texts.

ŞEYH SA'DÎ'NİN BİR SERGÜZEŞTİ

Hindistan'daki Sûmenât mabedi ile oradaki putperestlerin ahvâline dâir ma'lûmâtı hâvidir.

¹ Araş.Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.
esracakar_87@hotmail.com

در شعر سه کس پیمبرانند هر چند که (لا نبی بعدی)
اوصاف و قصیده و غزل را فردوسی و انوری و سعدی^۲

kıt'asıyla kudret-i şâirâneleri itiraf olunan vahy-âverân-ı Acem'den Şeyh Sa'dî'nin, nâm-ı hakîmânesi Şark ve Garb'ın ma'rûfu bulunup bir asırdan ziyade ömür sürdükten sonra 691 Şevval'inin bir Cuma günü Şiraz'da âlem-i bekâya intikal eyleyen o muazzam cihan şairi ve o büyük ahlâk mualliminin *Gülistân*-ı her dem-tâzesi gibi *Bostan* namında da bir eser-i mu'teberi vardır ki yakın zamanlara kadar -âsâr-ı sâiresi misilli- hikem-cûyân-ı Osmanî'ye tedris edilirdi.

Hazret-i Sa'dî, bu ravza-i irfânı 655 tarihinde³ ve iki bayram arasında tarh ve tesis eylediğini:

به روز همایون و سال سعید به تاریخ فرخ میان دو عید
ز ششصد فزون بود پنجاه و پنج که پر رُ شد این نامبردار گنج^۴

beyitleri ile haber veriyor.

Adl, ihsan, aşk, tevazu, rıza, kanaat, terbiye, şükür, tövbe, münacata dair on bab üzerine müretteb olan *Bostan*'ın sekizinci babında Cenâb-ı Şeyh'in bir ser-güzeşt-i garfbi mündericidir.

Bu ser-güzeştin garip olmakla beraber Sumenât⁵ mabedi hakkında izahatı hâvî bulunmasından bazı kelimâtının şerhiyle mealen tercümesini münasip gördük.

Tâhirü'l-Mevlevî

² “Her ne kadar Hz. Muhammed ‘Benden sonra peygamber gelmeyecektir’ buyurmuşsa da şiir sanatında üç kişi peygamberdir: Evsafîta Firdevsî, kasidede Enverî, gazelde Sa’dî.” Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, *Bahâristan*, haz. İsmâil-i Hakîmî, Tahran, İntişârât-ı İttılâât, 1374 hş., s. 105.

³ *Gülistân*'da:

در آن مدت که مارا وقت خوش بود ز هجرت ششصد و پنجاه و شش بود
مراد ما نصیحت بود و گفتم حوالست با خدا کردیم و رقتیم

“Hoşça vakit geçirdiğimiz ve bu kitabı yazdığımız zamanlar, hicretin 656. yılı idi. Muradımız öğüt vermektir, söyledik ve söylediklerimizi Allah'a havale edip gittik.” beyitlerinin mevcudiyetinden anlaşıldığına göre *Bostan*, *Gülistân*'dan bir sene evvel telif edilmiştir. Sa'dî-yi Şirâzî, Ebu Abdullah Muslihuddin: *Gülistân-ı Sa'dî*, haz. Gulâmhuseyn-i Yûsuff, Tahran, Şirket-i Sihâmî-yi İntişârât-ı Hârezmî, 1373 hş., s. 57.

⁴ Sa'dî-yi Şirâzî, *Bostan-ı Sa'dî* -“Sa'dînâme”, haz. Gulâmhuseyn-i Yûsuff, İntişârât-ı Hârezmî, Çâp-ı Dovvom, Tahran, 1363 hş., s. 37, be. 113-114.

⁵ Sûmenât: Hindistan'ın Gucerât sahilinde eski bir şehir idi ki derununda gayet cesîm u fevkalâde müzeyyen bir puthane vardı. Sultan Mahmud-ı Gaznevî, Sûmenât'ı fethedince puthane dahilindeki altın ve gümüşü iğtinam eyleyerek tezyinatından çoğunu payitahtı bulunan Gazne'ye getirmiş. *Burhân-ı Kâtî*'m beyanına göre puthanedeki sanem-i a'zamı da kırdırdıktan sonra darüssaltanasındaki camiin kapısına eşik yaptırmış. Sultan Mahmud'un vefatını müteakip Sûmenât puthanesi yeniden kesb-i imrân eylemiş olmalı ki Şeyh Sadi orada fildîşinden masnu' bir put görmüş. Çünkü Sultan Mahmud 421 tarihinde vefat etmiştir. (Müellifin notu)

Hikâyet-i Sefer-i Hindistan ve Dalâlet-i But-perestân

بتی دیدم ز عاج در سومنات مرصع چو در جاهلیت منات
چنان صورتش بسته تمثالگر که صورت نبندد از آن خوبتر⁶

Meali:

“*Sumenât'ta, fildişinden oyulmuş ve zamân-ı câhiliyetteki Menât gibi tezyin yahut yere nasb olunmuş bir put gördüm ki heykeltraşı, misli bünyan[?]⁷ edilemeyecek surette san'at ve maharet göstermişti.*”

Sûdî merhum⁸ bu beyitlerin şerhinde Sumenât'ı “Çin canibinde bir kilisenin ismidir. Ol şehre de Sumenât derler.”⁹ diye tarif ediyor. Menât'ın izahında “Mekke putlarından birinin ismidir. Ziyade murassa' idi.”¹⁰ izahatını vermekle beraber, murassa için de “ism-i mef'ûldür, tef'îl bâbindan; şol nesne ki anda cevahir oturtmuş olalar.”¹¹ diyor.

Koca mu'teriz, şurrâh-ı sâireyi haklı haksız tahtie ederken, şu ta'rifatında kendisi de mezlaka-i zuhûla yuvarlanmıştır. Çünkü evvelen, Sumenât'ın Çin'de değil, Hind'de ve Gucerât sahilinde bir şehir olduğu muhakkaktır. Sâniyen, Menât'ın Mekke'de ve dâhil-i Kâbe'deki putlardan olduğuna dair bir rivayet varsa da Hüzeyl ve Huzaa kabilelerinin perestiş ettikleri bir kaya bulunduğu da mervidir ki doğru olmak lâzım gelen bir rivayete göre bi't-tab' murassa yani cevahir oturtulmuş değildi. Sâlisen, murassa, mücevherli manasına geldiği gibi “müzeyyen” mealini ve “bir yere dikilmiş ve oturtulmuş” mefhumunu da ifade eder ki şu manalara nazaran birinci beytin manası olan “Vakt-i câhiliyetteki Menât gibi Sumenât'taki sanem de murassa' idi.” cümlesini “Menât'ın vakt-i câhiliyette müzeyyen olduğu yahut etrafı tavaf edilmek üzere bir yere dikilmiş bulunduğu gibi Sumenât'taki put da müzeyyen yahut bir mahalle mansub idi.” diye izah eylemek, rivâyet-i menkûleye daha muvafık olur.

ز هر ناحیت کاروانها روان به دیدار آن صورت بی روان
طمع کرده رایان چین و چگل چو سعدی و فزازان بت سنگدل

⁶ Sa'di-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 178, be. 3476-3477.

⁷ Metinde (Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti, s.5) انیان، اتیان.

⁸ Bosnalıdır. Malumatlı ve davalı bir zatmış. *Mesnevi-i Şerîfe, Divan-ı Hafız'a, Gülistan'a, Bostan'a* şerh yazmış. *Kâfiye* ile *Şâfiye*'yi tercüme etmiştir. Vefatı 1000 tarihlerindedir. (Müellifin notu)

⁹ Ahmed Sudi Bosnevî, *Şerh-i Bostan*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288, II, 339.

¹⁰ Sudi, *a.g.e.*, c.2, s.339.

¹¹ Sudi, *a.g.e.*, c. 2, s. 339.

زبان آوران رفته از هر مکان تضرع کنان پیش آن بی زبان^{۱۲}

Meali:

*“O cansız putu görmek için kervanlar gider,
Sa’dî'nin taş yürekli maşukundan vefa umması gibi,
Çin ve Çigil hükümdârânı ondan fâide tamaında
bulunurdu. Her taraftan birçok fusahâ ve büleğâ
ziyaretine azimetle, huzûr-ı ebkemiyyetinde tazarru'
ederlerdi.”*

Rây (رای): Hind hükümdarlarının unvanı iken Sa'dî merhum burada ta'mîmen kullanmıştır. Şimdi Hindistan'daki ümerâ-yı müslimeye mahsus olan “nevvâb” tabirine mukabil, gayrimüslim bulunanların kullandığı “râçe” kelimesi bu lafzın musağğarı zannedilir.

Çigil (چگل): Cim'in ve kâf'ın kesriyle, “Türkistan'da bir şehir” olup “halkı gâyetle hûb ve hûbânı pek mahbûb” bulunduğu Burhân-ı Kâtî'da¹³ muharrerdir.

فرو ماندم از کشف این ماجرا که حیی جمادی پرستند چرا^{۱۴}

Meâli:

*“Zî-rûh olan birtakım insanların böyle bî-rûh
bir puta tapınmalarındaki mecburiyeti keşfetmeden
aciz kaldım.”*

نکو گوی و هم حجره و یار بود	مغی را که با من سروکار بود
عجب دارم از کار این بقعه من	به نرمی بگفتم که ای برهن
مقید به چاه ضلالت درند	که مدھوش این ناتوان پیکرند
ورش بفکنی بر نخیزد ز جای	به نیروی دستش نه رفتار پای
وفاجستن از سنک چشمن خطاست ^{۱۵}	نیزی که چشمش از کھر بلست

Meâli:

*“Ateşperestlerden nazik ve dost canlı bir oda
refikim vardı ki aramızda samimiyyet mevcut idi. Bir
gün ona yavaşça bunun hikmetini sordum ve:*

¹² Sa'dî-yi Şirâzî, a.g.e., s. 178, be. 3478-3480.

¹³ Muhammed Huseyn b. Halef-i Tebrîzî, *Burhân-ı Katî*, yay. haz. Muhammed Muîn, 4. bs., Tahran, Kitâbfürûş-i İbn-i Sînâ, 1342/[1963], c. 2, s. 653.

¹⁴ Sa'dî-yi Şirâzî, a.g.e., s. 178, be. 3481.

¹⁵ Sa'dî-yi Şirâzî, a.g.e., s. 178, be. 3482-3486.

-Ey Brehmen! Ben bu havali ahalisine hayretteyim ki şu aciz suretin meshûru olmuşlar ve çâh-ı dalâlete düşmüşlerdir. Bir puta perestîş ediyorlar ki ne elini kaldıracak kuvveti, ne ayağının yürümeye takati vardır. Hatta itip düşürsen kımıldamaya bile iktidarı yoktur. Bunun kehribadan ma'mul gözlerinden ne ümit ederler ki; 'camgözlerden vefa beklemek hatadır' dedim."

Muğ (مغ), "ateşperest" manasına olup mûğ (موغ) lafzının muhaffefidir. "Mecusi çocuğu" demek olan muğbeçe (مغچه), gerek Fârsîde, gerek lisanımızda "şarap sakisi, meyhaneci çırağı" mevkiinde müsta'meldir. "Mecusilerin ihtiyarı ve muktedası" mefhumunu ifade eden pîr-i muğan (پیر (مغان) da "meyhaneci" mealinde kullanılır.

Brehmen (برهمن), berhemen (برهمن), berhemend (برهمند), berheme (برهمه) suretlerinde telaffuz edilen bu kelime "Mecusi âlimi" demek olduğu gibi, ateşperestler indinde "Hazret, Hâce" tarzında hitabât-ı ta'zîmiyyedir.

Bir de ba'nın fethi yahut kesri ile mûbed-mûbid vardır ki "Mecusi müftüsü" manasına gelir. Mûbed-i mûbedân ise "kâdi'l-kuzât" tabirine bedel olur.

چو آتش شد از خشم در من گرفت	بدین گفتن آن دوست دشمن گرفت
ندیدم در آن انجمن روی خیر	مغان را خبر کرد و پیران دیر
چو سگ در من از بهر یک استخوان	فتادند گبران پازند خوان
ره راست در پیششان کج نمود	چو آن راه کج پیششان راست بود
به نزدیک صاحب‌دلان جاهل است ^{۱۶}	که مرد ارچه دانا و صاحب دل است

Meali:

"Suâl-i ta'rîz-âmîzim üzerine refîkim izhâr-ı adâvete ve hiddetinden ateş kesilerek ibrâz-ı husûmete başladı. Derhal koşup Mecusilere ve ateşkede brehmenlerine işi anlattı, hepsini başıma topladı.

Aleyhime toplanan bu encümenin vereceği kararın pek hayırlı bir şey olmayacağını anladım. Pâzend okuyan ateşperestler başıma üstüleri ve bir kemik için köpekler gibi av'ava başladılar.

Mecusilik râh-ı sakîmi onlara göre müstakim olduğundan benim tarîk-ı savâbımı yani mu'terizâne ve mütearrizâne hitabımı hoş görmediler. Zaten böyle olması da tabii idi. Çünkü bir insan, ne kadar

¹⁶ Sa'di-yi Şirâzî, a.g.e., s. 178, be. 3487-3491.

*âlim ve ne mertebe kâmil bulunsa, cühelâ nezdinde
ilim ve kemali takdir edilemez.”*

Gebr (گیر): Kâf-ı Fârsî'nin fetha ve ba ile ra'nın sükûnuyla “âteş-perest” manasınadır.

Pâzend (پازند): Zerdüşt'ün eser-i te'lîfi olan *Zend* kitabının tefsiri yahut şerhi veyahut Pehlevi lisanına tercümesi, rivâyet-i uhrâya göre *Zend*, *Pâzend*'in şerhi bulunduğunu, bir üçüncü nakle nazaran *Pâzend* ve *Zend*, Mecusiliğe dair ayrı ayrı iki kitap olduğunu *Burhân-ı Kâtu*¹⁷ gösteriyor.

Zeradüşt (زرادشت), Zeradhüşt (زرادهشت), Zerdüşt (زردشت), Zeratüşt (زراتشت) gibi birçok şekle giren Zerdüşt kelimesi İran'da ateşperestliği ihdâs eden bir ateşî-nijâdın ismidir.

Avrupalılarca Zoroastre (زورواستر) diye ma'rûf olan bu âdem, aslen Hindli olup oradan kovulması üzerine Kiyâniyân'dan Gostaşb b. Lohrasb'ın zamân-ı saltanatında Feridun neslinden olduğu iddiasıyla Belh'e gelerek Mecusiliği telkine kalkışmıştır.

Telkînât-ı muğfilânesine İran şahı da kapılmış ve Azergoseşb (آزرگشسب) namıyla bir ateşkede tesis etmiş olduğundan Mecusilik az vakit içinde pek çok ilerlemiş ve câ be-câ ateşkedeler yayılmaya başlamıştır.¹⁸

Ateşperestliğin intişarı ve Furs ile Türk kavimlerinin ayîn-i kadîmi bulunan Sâbiîliğin, İran'da terki münasebetiyle Îrânîler ile Tûrânîler miyanında mukâtalât-ı medîde vukua gelmiştir.

Kable'l-muhârebe Turan hükümdarı Ercasb ile Goştasb arasındaki mükatebât *Şâhnâme*'de münderic olup edebiyat ve tarih nokta-i nazarından şâyân-ı tetkîk ve mütâlaadır.

İşte *Zend* yahut *Pazend* bu, Zerdüşt'ün “Cennetten getirdim!” diye meydana koyduğu kitap yahut kitaplardır ki *Est* (است), *Vest* (وست), *Seta* (سنا), *Esta* (استا), *Vesta* (وستا), *Zendasta* (زنداستا), *Zend Avesta* (زندآوستا) tarzında müteaddid telaffuzu bulunan bir kitapla şerh edilmiştir.

Avrupa müsteşriklerinin *Zend Avesta*'yı elde ederek Pehlevi tercümesiyle tab' ve lisanlarına nakl eylediklerini *Kâmûsu'l-âlâm*¹⁹ yazıyor. Pâzend-hân (پازندخوان), zend-hân (زندخوان), jend-hân (ژندخوان), zend-bâf (زندباف), jend-bâf (ژندباف), *Zend* kitabı okuyan; zındık (زندیک) kelime-i muarrebisinin aslı olan zindik (زندیک) ise “*Zend* mucibince amel eden” demektir.

¹⁷ Tebrîzî, *Burhân-ı Kâtu*, c. 2, s. 1036.

¹⁸ İran ateşkedelerinin en büyük ve en meşuru şunlardı: Azermihr (آذر مهر), Azernûş (آذر نوش), Azerbehram (آذر بهرام), Azerâyîn (آذر آیین), Azerharîn (آذر خراین), Azerberzin (آذر برزین) ve Azerzerdhüşt (آذر زرد هشت). (Müellifin notu)

¹⁹ Şemseddin Samî, *Kamûsu'l-a'lâm*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1311/[1894], c. 4, s. 2423.

Tarafgirlikte yahut hüsn-i zanda pek ileri varan bazı müverrihîn, Zerdüş'tün enbiyâ-yı Sâsâniyyeden olduğuna veyahut Hazret-i İbrahim aleyhisselâm ile aynı şahıs bulunduğuna kail ve nâkil olmak garabetini göstermişler ve *Zend* ve *Pazend*'in *Suhuf-i İbrahim*'den iki sure olduğunu kitaplarına yazmışlarsa da²⁰ biz bunlara inanmakta ve Zerdüş'tü peygamber itikad etmekte mazuruz.

Çünkü telkin ve seniyyet eyleyen bir şahsın hâiz-i nübüvvet olması, şirk ile tevhîd ve nur ile zulmetin ittihadı gibi derece-i istihâlede bulunmakla beraber Mîlâd-ı İsâ'dan iki bin bu kadar sene evvel yaşamış ve İran'a ayak basmamış olan Hazret-i İbrahim ile yine Milattan beş yüz küsur yıl mukaddem Belh'de neşr-i ayîn eylemiş bulunan Zerdüş'tün bir olabilmesi muhâlin imkâna girmesi kabilindendir.

Âsâr-ı ahîreden birinde “Zerdüş't nam zât-ı celîl ile Cenâb-ı İbrahim Halîl aleyhisselâm miyanında bir münasebet bulunmak muhtemeldir.” deniyor.

Bize göre bu münasebet olsa olsa Hazret-i İbrahim'in atıldığı nâr ile Zerdüş'tün ikâd ettiği ateş arasındaki müşâbehetten ibarettir. Hatta rindân-ı Acem, bu müşâbehet münasebetiyle Cenâb-ı Halîl'e Zerdüş't-i Bozorg unvanını vermiştir.

فرو ماندم از چاره همچون غریق
برون از مدارا ندیدم طریق
چو بینی که جاهل به کین اندرست
سلامت به تسلیم و لین اندرست^{۲۱}

Meali:

“Emvâc-ı muhâcemâttan boğulmak
derecelerine gelince müdârâdan başka çare
bulamadım. Zaten cahilin izhâr-ı kîne kalkıştığı
görülünce tarik-ı selâmet, teslimiyet ve mülâyemet
cihetindedir.”

مہین برہمن ستودم بلند
مرانیز با نقش این بت خوشست
کہ شکل خوش و قامت دلکشست
بدیع آمد صورتش در نظر
و لیکن ز معنی ندارم خبر
کہ سالوک این منزلم عن قریب
کہ ای پیر تقسیر و استاد زند
بد از نیک نادر شناسد غریب

²⁰ Gariptir ki Sûdî merhum da bu hurafeyi kabul ederek şerhine “Hazret-i İbrahim nebiye on suhuf nazil olmuştur ki onuncu suhufun ismi *Zend-i Pazend*'dir ki nasihat ve hikmet sözlerini mutazammındır” ibâre-i acîbesini yazmıştır. (Müellifin notu) Sudi, *a.g.e.*, c. 2, s. 341.

²¹ Sa'di-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 178, be. 3492-3493.

نصیحتگر شاه این بقعه ای	تو دانی که فرزین این رقعه ای
خنک رهروی را که آگاهیست	عبادت به تقلید گمراهیست
که اول پرستندگانش منم ۲۲	چه معنیست در صورت این صنم

Meali:

“Brehmenlerin reisini, pîr-i tefsir-i Zend ve üstad-ı kebir-i Pazend! diye ayyuka çıkarırcasına medh ü sena ettikten sonra dedim ki:

-Bu sanemin nukûş-ı bedîası benim de hoşuma gitti; şekli hoş ve kameti dil-keş olduğunu gördüm. Sureti gözüme garip gözükteğü halde buranın yeni bir misafiri olduğum için hakikatine utula' kesp edemedim.

Sen ki mubedin reîs-i hakîmi ve nâsıh-ı azîmisin! Bilirsin ki mukallidâne ibadet, hakikaten bâdi-i dalâlet, âgâhâne sülûk ise şüphesiz mücib-i saâdettir.

Bu sanemin suretinde nasıl bir mana pinhan ise anlat ki ona perestîş edenlerin ilki ben olayım!”

Mihîn (مهین): Mim'in kesriyle “rütbe ve haysiyetçe büyük”.

Bedî' âmeden (بیع آمدن), “garip gelmek, acîp görünmek, mütehayyir bırakmak” manasındır.

Sâlûk (سالوک), “yola girmek, yola düzölmek” mealini ifade eyleyen sülûk (سلوک) masdarının müştakkatından ise de *sâhib-i Kâmûs*'un “س ل ک” maddesinde göstermediğine göre, müvelledât-ı Acemânenen olması zannedilir. Hindistan'da tab' edilmiş olan *Külliyât-ı Sa'dî*'nin muhteşîsi, bu kelime hakkında on beş - yirmi satır yazı yazıyor. Evvelâ, -bizim tercüme ettiğimiz gibi- “müsâfir” manasına geldiğini; sâniyen, “çok yol giden” mefhumunda sîga-i mübâlağa olduğunu; sâlisen, bazı nüshalarda sâlûk (سالوک) yerine fakir (فقير) demek olan sa'luk (صعلوک) lafzının göröldüğünü söylüyor. Sûdî Efendi merhum da “sâlûk, yolcu manasındır; bunda müsâfir demektir.”²³ ibaresiyle şerh düşüyor.

Ruk'a (رقعه): Râ-yı mazmûme ile, “üzerine yazı yazılan kâğıt ve deri parçası, elbise yaması, ok talimine mahsus nişan tablası” manalarındadır. Bu son manadan me'hûz olarak “şatranc tahtası” mealini de bildirir.

²² Sa'dî-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 178, be. 3494-3500.

²³ Sudi, *a.g.e.*, c.2, s. 342.

Ferzîn (فرزین): Şatranç oyununda şah'ın veziri addolunan taştır ki ferz lafzından muhassaldır. Ferz lafzında "liman" ve "su kenarında yetişip daima taze duran çimen" gibi meâni-yi gayr-i meşhûre ile "ilim ve hikmet, kuvvet ve şecaat, şan ve şevket, kesret ve vefret misilli umûr-ı ma'neviyye ve hissiyede fazl ve galebe" mefhumu da vardır. Bundan müştak olan ferzâne gibi ferzîn kelimesi de "âkıl, hakîm-i zû-fünûn" manalarına gelir. Hatta akıl ve hikmet erbabını bile acz ve hayrete düşüren iblîsâne entrikalara hîle-i ferzîn-bend derler.

Ferz (فرز) kelimesi aslen meksûrû'l-ibtidâ olduğu bazı lugat kitabında mezkûr ise de feth ile isti'mâli meşhurdur.

Şeyh Merhum, ruk'a ve ferzîn kelimâtıyla ma'bed-i cesîmî, şatranc'a, Brehmen-i hakîmî de ruh-ı şatranc olan ferz'e teşbih etmiştir.

Şah (شاه) ve muhaffefi bulunan şeh (شه), "sahip ve malik" demektir. "Dâmâd" manasına da gelir ki bunun sağdıcına şâh-ı bâlâ denir. "Gerek suret, gerek mana cihetiyle emsalinden büyük ve gösterişli olan şey" mealini de ifham eder. Nasihatger-i şâh-ı in buk'aî (نصیحتگر شاه این بقعه ای) mısraında ma'nâ-yı maksûd da budur.

Gomrâhî (گمراهی), "zâyi, kayıp" demek olan gom (گم) ile râh (راه) ve yâ-yı masdariyetten mürekkeb olup "dalâlet" demektir.

Hunuk (خنک): Ha ve nun harflerinin zammıyla "köşe, bucak", "âşık-ı bî-ihityâr" ve "soğuk" mealini ifade eder ki bu mana itibarıyla bîgâne-i mahabbet olanlara hunuk-can (خنکجان) denir. Bundan başka Arapçadaki tûbâ (طوبی) kelimesinin mukabili olur ve "ne saadet, ne mutlul!" diye tercüme edilebilir.

Bir de ha'nın kesri, nun'un sükûnuyla hınk (خنک) vardır ki beyaz demek olmasından bi'l-istifâde "kır at" manasında kullanılır ve nukre-i hınk (نقره خنک), "beneksiz beyaz, sebze-i hınk (سبزه خنک)", "turna kırı", hınk-ı zîver (خنک زیور), "demir kırı tonundaki at" demek olur.

"Saçı ağarmış ihtiyar"lar için hınksâr (خنکسار) vasfı ve "sehâib-i seyyâre arasında koşar gibi nümâyân olan kürre-i kamer" için de hınk-ı şeb-âhenk (خنک شب آهنگ) ta'bîr-i şâirânesi müsta'meldir.

برهمن ز شادی بر افروخت روی	پسندید و گفت ای پسندیده گوی
سؤال تو صوابست و فعلت جمیل	به منزل رسد هر که جوید دلیل
بسی چون تو گردیدم اندر سفر	بتان دیدم از خویشتن بی خبر
جز این بت که هر صبح زینجا که هست	بدرد به یزدن دلدلر دست
و گر خواهی امشب هم اینجا بمان	که فردا شود سر این بر تو فاش ۲۴

24 Sa'di-yi Şirâzî, a.g.e., s. 179, be. 3501-3505.

Meali:

“Son sözümü işitince sevincinden Brehmen’in yüzünde beşâset peyda oldu. İfâdâtımı tahsîn ederek ey sâül-i hakikat-kâil! Şu sanemin mahiyet ve meziyetini anlamak hususundaki sorunun muhik ve anlamadan ona perestiş etmede gösterdiğin tereddüt, akıl ve hikmete muvafıktır.

Ben de senin gibi hayli sefer ve seyahatte bulundum. Gezdiğim yerlerde ne putlar gördüm ki âbidlerine karşı eserleri değil, kendilerinden bile haberleri yoktu.

Bak bizim sanem kati’yyen onlara benzemez. Her sabah ellerini kaldırıp Yezdân-ı âdile dua eder. Def’-i şübhe eylemek istersen gece burada kal ve sabahı bekle, dedi.”

Efrûhten (افروختن): Mûteaddî ve lâzım olarak “iş’âl ve iştiâl” manasıdır. Rûy ber efrûhten (روی بر افروختن), “yüz parlamak, vecihte beşâset peyda olmak” mefhumunu ifade eder.

Pesendîde-gûy (پسندیده گوی), “Makbûlü’l-kelam” demek olur.

Gerdîden (گردیدن): Kâf-ı Fârsî’nin fethiyle “dönmek, dolaşmak” mealindedir. “Dünyayı dönüp dolaşan seyyah”lara cihan-gerd (جهانگرد) tabir ederler ki devr-i âlem seyahati yapanlar için güzel bir vasıf olur.

Yezdan, “Hâlık” manasında müsta’mel ise de Mecusi ıstılâhında “Hâlık-ı hayr yahut Hâlık-ı nûr” mefhumundadır. Buna mukabil ahrâmen (آهرامن), ahremen (آهرمن), ahrîmen (آهریمن), ahrîme (آهریمه), ahren (آهرن), ahrâmen (آهرامن), ehremen (اهرمن), ehrîmen (اهریمن), ehrîme (اهریمه), ehren (اهرن) gibi mûteaddid tarz-ı telaffuzu bulunan bir “Hâlık-ı şer yahut Hâlık-ı zulmet” vehmedilir.

Eh (آه), “Hîle”; remen (رمن), “mecnû’, cümle” manasına delâlet etmekte olmasına göre ehrimen (اهریمن) lafzının “hîle-i mahz” demek olacağı hatıra gelir. Bir de rîmen (ریمن) vardır ki “şeytan, ifrit” manalarına olan ehrîmen’in muhaffefidir.

Dâdâr (دادار): Dâd (داد) ile âr (آر) dan mürekkep olup “âdil” demektir.

Dâd-dih (داد ده), dâd-fermây (داد فرمای), dâd-kâr (دادکار), dâd-ger (دانگر), dâd-goster (دانگستر), dâd-ver (دادور) terkipleri de aynı manayadır.

شب آنجا بی‌بوم به فرمان پیر چو بیژن به چاه بلا در اسیر
شب‌ی همچو روز قیامت دراز مغان گرد من بی وضو در نماز

کشیشان هرگز نیاززده آب بغها چو مردار در آفتاب
مگر کرده بودم گناه عظیم که بردم در آن شب عذاب الیم^{۲۵}

Meali:

“Brehmenler reisinin emriyle geceyi ma’bed dâhilinde -Bîjen’in çâh-ı belâda esir kaldığı gibi geçirdim. O, bir gece idi ki bana yevm-i kıyâmet gibi uzun göründü. Koltuklarının altı, güneşte kalmış lâşe misilli taaffün eden Mecusiler, etrafımda ibadete meşgul oldular. Büyük bir günah işlemişim ki o gece böyle müellim bir azâba uğradım.”

Bîjen (بیژن): Ba’nın kesri, zâ-yı Fârsî’nin fethiyle, meşhur Rüstem-i Zâl’in hemşire-zâdesi ve İran pehlivanlarından Giyû’nun ferzend-i şecî’i olup yakışıklı bir genç imiş.

Bu genç bahadır, Turan hududuna yakın bir ormanda yaban domuzu avlarken Türk hükümdarı Efrasyab’ın kızı Menîje’nin haymegâhına uğramış, da’vet-i vâkıa üzerine çadıra girip sarhoş edildikten sonra saraya götürülmüş. Ma’şûkasıyla hem-bezm-i visâl olduğu sırada Efrasyab tarafından tutulup idama götürülürken vezir ve sipehsâlâr Pirân’ın şefaatiyle ölümden kurtulmuş ise de susuz bir kuyuya atılmış ve kuyunun ağzına gayet cesîm bir taş konulmuş.

Menîje de sarây-ı pederden tard edilip sefil ve ser-gerdân sokaklarda tese’üle ve eline geçirebildiği nafakayı getirip kuyuya atmak suretiyle Bîjen’i îâşeye başlamış.

Bîjen’in gaybûbeti İran’ca merak ve telâşî mûcib olmuş ve Keyhusrev’in vakâyi’-i cihânın Mir’âtü’l-akkâsı za’m edilen câm-ı gîtî-nümâya bakması üzerine Turan’da bir kuyuda mahbus bulunduğu anlaşılmış!

Bu keşiften sonra Sistan’dan Rüstem davet edilerek bazergân hey’etinde Turan’a gönderilmiş.

Koca kahraman, Turan’a girince hediyeler, behiyyeler takdimiyle ricâl-i devletin nazar-ı teveccühünü kazanmış ve fırsat bulup Menîje’yi görerek işi anlayınca gece yarısı gidip kuyunun ağzındaki kocaman kayayı tuttuğu gibi ormana doğru fırlatmış. Taşın te’sîr-i sukûtuyla dehşetli bir zelzele olmuşsa da ehemmiyet vermeyerek Bîjen’i kuyudan çıkarmış ve Menîje ile beraber İran’a götürüp orada düğünlerini yapmış.

Şu esâtîrî vâkıayı Firdevsî, *Şâhnâme*’nin cild-i sânisinde:

²⁵ Sa’di-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 179, be. 3506-3509.

همی رزم بیژن بگویم که چیست کزان رزم یکسر ببايد گریست

matla'lı bir dastan ile pek şairâne yazmıştır.

Hele Menîje lisanından Rüstem'e hitâben îrâd ettiği "*Efrâsyâb'ın kızı Menîje benim ki güneş vücudumu çıplak görmemişti. Zavallı Bîjen için tahtımdan dûr, tâcımdan mehcûr oldum.*" mealindeki:

منیژه منم دخت افراسیاب برهنه ندیده تنم آفتاب^{۲۶}
برای یکی بیژن شور بخت فتادم ز تاج و فتادم ز تخت

beyitlerini hâvî olan nevhât, pek hüzn-engîz ve rikkat-âmîzdir.

Bîjen vak'ası, aslındaki letafet bozulmamak şartıyla bir muktedir kalem tarafından tercüme ve tertib edilse gayet latif bir hâile-yi târîhiyye olur.

Hassânü'l-Acem unvân-ı mefharetini ihraz eyleyen Efdalüddîn-i Hâkâni-yi Şîrvânî'nin "*Bîjen'i kuyuya hapsedince Efrasyab gibi gafil davranma ki Rüstem gelmiş ve elbisesinin altındaki kemendini saklamıştır.*"

چو بیژن داری اندرچه مخسب افراسیاب آسا که رستم آمد و دارد کمندی زیر خفتاش^{۲۷}

demek olan beyti, bu vak'aya telmihtir.

Gird (گرد): Kâf-ı Fârsî'nin kesriyle "taraf, çevre, değirmi" manalarındadır. Şehr (شهر) meâlini de ifade eder. Meselâ Dârâ be-gird (دارابگرد) denir ki "şehr-i Dârâ" demektir.

Gird-âbâd (گرد آباد): "Medâyin beldesi"; gird âmeden (گرد آمدن): "birirmek, toplanmak"; gird-â-gird (گرداگرد): "çepçevre, muhit"; gird-âb (گردآب): "su çevrintisi, deniz ve nehrin tehlikeli yeri"; gird-bâd (گردباد): "firtuna, kasırga"; gird-rân (گردران): "but kemiği"; gird-nâ (گردنا): "kebab şişi"; gird-nâc (گردناج): "büryan ve çevirme kebabı"; girde (گرد): "yufka, yuvarlak yastık"; girde-bân (گردبان): "gözcü, bekçi"; girdek (گردک): "oba, çadır, otağ, zifafhâne". Türkçemizde kullanılan "gerdeğe girmek" tabiri bu son manadan me' huzdur.

Neyâzurde âb (نیازرده آب): Suyu incitmemiş demek olan bu tabir, suya el dokundurmamış yani vücudu su yüzünü görmemiş mülevves manasındadır.

Şeyhin ahbârından anlaşıldığına göre -abdest ve guslü tezyîfen- "insanın aslı topaktır, pek su ile oynamaya gelmez" hezeyanını eden ve "Erenler! Otuz

²⁶ Ebu'l-kâsım-ı Firdevsî, *Şahnâme-i Firdevsî (Ber esâs-ı çâp-ı Moskov)*, haz. Saîd Hamidiyân, Tahran, Neşr-i Katre, 1381 hş., s. 459, be. 974.

²⁷ Bu beyit için bkz. Efdalüddin İbrahim Bedil b. Ali b. Osman Hâkâni-yi Şîrvani, *Dîvân-ı Hâkâni-yi Şîrvânî*, haz. Ziyaeddin Seccâdî, Tahran, İntişârât-ı Zevvâr, [t.y.], s. 213.

yıldır vücuduma su ve demir dokunmadı!” iftiharında bulunan Gulât-ı melâhidenin murdarlığı Mecusilerden iktibas edilmiş olacak.

Bagal (بغل): Ba ve gayn’ın fethiyle “koltuk” demektir. Zîr-i bagal (زیر): koltuk altı; bagal-gîr (بگلگیر): koltuğa giren; bagal terî (بغل تری): mahcubiyet; bagal zeden (بغل زدن): birinin musibetine izhâr-ı meserret için çırpınmak; bagaltâk (بغلناتق) yahut bagaltâk (بغلطاق): takye, kavuk, külâh, tekle denilen kaftan, esnâ-yı muhârebeye anlara giydirilen bergüstüvân manalarıdır.

Murdar (مردار): Pis, nâpak manasına geldiği gibi lâşe mealini de bildirir.

همه شب در این قید غم مبتلا	یکی دست بر دل، یکی بر دعا
که ناگه دهلزن فرو کوفت کوس	بخواند از قضا بر همن چون خروس
خطیب سیه پوش شب بی خلاف	بر آورد شمشیر روز از غلاف
فتاد آتش صبح در سوخته	به یکدم جهانی بر افروخته
تو گفتی که در خطهء زنگبار	ز یک گوشه ناگه در آمد تبار
مغان تبه رای ناشسته روی	به دیر آمدند از در و دشت و کوی
کس از مرد در شهر و از زن نماند	در آن بتکده جای سوزن نماند
من از قصه رنجور و از خواب مست	که ناگاه تمثال بر داشت دست
به یکبار از اینها بر آمد خروش	تو گفتی که در یاد آمد به جوش ^{۲۸}

Meali:

“Bir elem, ıztırabımdan kalbimin üzerine mevzû’, diğeri berâ-yı duâ âsumâna meftûh olduğu halde bütûn geceyi mağmûmâne ve mükedderâne geçirdim.

Vaktâ ki davulcu, sadâ-yı kûsuyla sabah olduğunu ilân etti. Brehmen, âyîn-i seherî icrâsı için horoz gibi ötmeye başladı.

Zulmet-i leyl arasından amûd-ı fecrin incilâsı siyeh-pûş olan Abbâsî hatiplerinin sell-i seyf²⁹ etmesini hatıra getirdi. Güneşin şuâtı kav gibi siyah bulunan zemine düşünce cihan birden bire parladı. Nûrun zulmete galebesi, Tatar askerinin bağıteten

²⁸ Sa’di-yi Şirâzî, a.g.e., s. 179, be. 3510-3518.

²⁹ Metinde (Şeyh Sa’di’nin Bir Sergüzeşti, s. 24) سیل سیف.

Zengibâr kut'asına girmesini andırdı. Fikirleri fâsîd ve yüzleri mülevves olan Mecusiler kırdan, şehirden gelip kapıdan göründüler. Şehir, tamamıyla boşalmış gibi erkek ve kadın kalabalığından, puthâne dâhilinde iğne atacak yer kalmadı.

Ben kederimden hâtır-şikest ve uykusuzluktan âdetâ mest bir halde iken ma'hûd put, elini kaldırdı. Toplanan gürûh, bunu görünce coşmuş denizler gibi hep birden cûş u hurûşa geldi."

Duhul (دھل): Dal ve ha'nın zammıyla "davul" demektir.

Duhul-zen (دھلزن): "Davulcu"; duhul-derîde (دھل دریدہ): "rüsâ" manasınadır.

Furû kûften (فرو کوفتن), kûften (کوفتن): Kâf-ı Arabî'nin zammıyla "vurmak, dövmek, ezmek" gibi meânî iş'âr eder. Kûsten (کوستن) kelimesi de bunun mürâdifidir ki "büyük davul" demek olan kûs (کوس)'un müştakk-ı menhîdir.

Behând (بخواند): "Okumak, teğannî etmek, davet eylemek" mefhumunu müfid olan hânden (خواندن) masdarından mâzî-i şühûdîdir. Okumak lafzını, eskiden biz de davet manasına kullanırmışız. Akraba ve âşınayı düğüne çağırarak için dolaşan kadınlara el'ân "okuyucu" derler.

Hatîb-i siyeh-pûş (خطیب سیه پوش): "Siyah elbise giyen hatîb" demektir ki hutebâ-yı Abbâsiyye'nin şîârı siyah olduğundan, zulmeti münasebetiyle gece onlara benzetilmiştir.

Şemşîr (شمشیر): Şın'ın fethiyle şem (شم) ve şîr (شیر) kelimelerinden mürekkebdir ki "arslan kuyruğu" ma'nâ-yı lugavîsi müş'irdir. Teşbîhen "kılıç, pâlâ, gaddâre gibi âlât-ı kâtîa"ya denilir. Şemşîr-i rûz (شمشیر روز): Amûd-ı subh; şemşîr-i kûştîn (شمشیر کوشتین), at kılıcı ki lisan demek olur.

Âteş-i subh (آتش صبح): Şuâ-ı şemsden kinâyedir.

Sûhte (سوخته): "Yanmış" mefhumunda olmakla beraber, "kav" (قاف) manasına da gelir.

Zeng-bâr (زنگبار): Zeng (زنگ) ile bâr (بار)'dan mürekkeb olup karalar memleketi manasınadır. Çünkü zeng kelimesi, zenc (زنج) lafz-ı muarrebini aslı olup kara demektir. Bâr ise cûybâr (جویبار), rûdbâr (رودبار) kelimelerinde görüldüğü üzere mahalliyet edatıdır.

Zeng (زنگ): Jeng (زنگ) gibi "pas, çingirak, göz çapağı, el çırpma" manalarına gelir. Zengî-mizac (زنگی مزاج), "zevk ü safâya münhemik ve şetâret-i dâimeye mâlik" demektir.

Tatar (تتار): Teter (تتر) gibi Tatar lafzının muhaffefidir. Deşt (دشت): “Çöl ve ova” manasınadır. Vüs’atinden kinaye olarak “kabristan”a da deşt tabir edilir. Kûy (کوی): Kâf-ı Arabî’nin zammıyla “mahalle ve işlek cadde” meâlinedir. Kûy-ı heftâd râh (کوی هفتاد راه): dünya; kûy yâft (کوی یافت): “Köşe başında, cami kapısında bulunmuş çocuk” demektir.

But-kede (بتکده): “Puthâne” manasınadır. Kede (کده): Kâf-ı Arabî ve dal’ın fethiyle mahalliyet edatıdır. Ateşkede, meykede gibi kelimatta müsta’meldir. Bir de kâf-ı Arabî’nin fethiyle ked (كد) vardır ki en meşhur manası hanedir. Kethudâ (کتخدا) sûretine tahrif edilen ked-hudâ (کدخدا) “ev sahibi, evin efendisi”; Kezbân (کزبان) şekline giren Ked-bânû (کدبانو) “büyük hanım” mevkiinde müsta’meldir.

Hind basması nüshalarda:

کس از مرد در شهر و از زن نماند دران بتکده جای سوزن نماند

beyti:

کس از مرد در شهر و برزن نماند دران بتکده جای برزن نماند

yazmışlardır ki manaca aralarında hemen fark yok gibidir.

Berzen (برزن): Bâ ve zâ’nın fethiyle “sokak ve sokak başı” demektir. Kûy ile arasında şu fark vardır ki bir mahallenin her sokağı berzen, berzenlerin husûle getirdiği mahalle kûydur.

Derzen (درزن): Dal ve zal’ın fethiyle “iğne” demektir. Buna geçirmek için bükülen ipliğe de her zaman (هر زمان) vezninde, der zaman (در زمان) derler.

To goftî ki (تو گفتی که): “Sen derdin ki” demekse de güyâ, sanki makamında kullanılır.

برهن ننگه کرد خندان به من	چو بتخانه خالی شد از انجمن
حقیقت عیان گشت و باطل نماند	که دانم ترا بیش مشکل نماند
خیال محل اندرو مدغم است	چو دیدم که جهل اندرو محکم است
که حق ز اهل باطل ببايد نهفت	نیارستم از حق دگر هیچ گفت
نه مردی بود پنجهء خود شکست	چو بینی زبردست را زور دست
که من ز آنچه گفتم پشیمان شدم	زمانی به سالوس گریان شدم
عجب نیست سنگ ار بگردد به سیل	به گریه دل کافران کرد میل
به عزت گرفتند بازوی من	دویدند خدمت کنان سوی من
به کرسی زر کوفت و بر تخت ساج	شدم عذر گویان بر شخص عاج

بتک را یکی بوسه دادم به دست که لعنت برو باد و بر بتپرست^{۳۰}

Meali:

“Puthanedeki kalabalık dağılınca ser-i brehmen gülerek bana baktı ve “Zannederim ki artık müşkilin kalmadı, nazarında Hak zâhir, bâtil muzmahil oldu” dedi. Baktım ki herifin cehli fevkalâde ve hayâl-i muhâli şeddeli denecek bir halde. Daha ziyade müdâfaa-i hakka muktedir olmadım. Çünkü karşımdaki kâbil-i hitâb değildi. Hatta ehl-i bâtıldan gizlemek lâzım olduğu gibi kolu kuvvetli bir âmirle pençeleşmek kendi bileğini incitmek demek olacağı için müdârâ ve hileden başka çare bulamadım.

İtiraz ve izahatıma pişman oldum diye riyâkârane ağlamaya başladım!

Sel suları, kayaları oynattığı gibi gözyaşlarım da Mecusilerin kalplerini bana imâle etti. İhtirâmkârane koşup kolumdan tuttular ve koltuğuma girdiler. Koltukta olduğum halde gidip fildişinden yapılmış sac ağacı üzerindeki altın kürsüye oturtulmuş menhûs puta itizar ettim, hatta elini bile öptüm. Fakat şu tebcil ve takbîl, hep mecburiyet sevkiyle oluyordu. Yoksa Allah, ona da hakikaten ona tapanlara da la'net etsin.”

Neyârestem (نیارستم): “Elden gelmek, güç yetmek, muktedir olmak” manalarına gelen Âresten (آرستن) masdarından mâzi-i şühûdi-i menfîdir.

Diger (دیگر): Dal’ın kesriyle, “başka” demek olan dîger (دیگر)’in muhaffefidir.

Zeber-dest (زبردست): Za ve ba’nın fethiyle “metbû’, mutâ” manasına olup zeber (زبر) ile dest (دست)’ten mürekkebdir. Bunun mukabili zîr-dest (زیردست)’tir ki “tâbi’ ve mutî” demek olur. Zeber (زبر), “maddeten ve ma’nen yukarı” mefhumunu hâvîdir. “Üstün” dediğimiz hareke-i fethaya da zeber tabir edilir.

Zeber-pûş (زیرپوش): “Yorgan gibi üste örtülen yahut abâ gibi, kaput gibi üste giyilen kisve”dir.

Zûr-dest (زوردهست): “Kuvvetli el” manasıdır ki mecazen kavî ve muktedir kimseye denir.

³⁰ Sa’di-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 179-180, be. 3518-3528.

Pence (پنجه): “Beş parmak” itibarıyla “el” demektir. Penc (پنج), pencâh (پنجاه), penceh (پنجه) gibi cim-i Arab ile olan bu kelimeyi cim-i Fârsî ile telaffuz galattır.

Pence-i hod şikesten (پنجه خود شکستن): “Uğraşmak ve neticede mağlûb olmak” manasındır.

Sâlûs (سالوس): “Mekr ve hile” mealini ifade eder.

Bazû giriften (بازو گرفتن): “Koldan tutmak, koltuğa girmek” mevkiinde müsta'meldir.

Kürsi-i zer-kûft (کرسی زرکوفت): “Altından dövülüp yapılmış iskemle, sandalye”.

Sac (ساج): “Hint eşcârından bir nev ağaç”. Araplar, abnus (آبنوس) a sac derler. “Üzerinde ekmeğe pişirilen demir”e de sac denir.

Butek (بتک): Ba'nın zammı, ta'nın fethiyle “putçuk” demektir ki tasğîr ile tahkîr kastedilmiştir.

Bûse dâden (بوسه دادن): Busîden (بوسیدن) gibi “öpmek” manasına müsta'meldir. Bûse (بوسه) ba ilemdir. Üç noktalı pûse (پوسه) “çürümüş, çürük, posa” gibi manayı hâvîdir.

برهن شدم در مقالات ژنگ	به تقلید کافر شدم روز چند
نگنجیدم از خرمی در زمین	چو دیدم که در دیر گشتم امین
دویدم چپ و راست چون عقربی	در دیر محکم بیستم شبی
یکی پرده دیدم مکلل به زر	نگه کردم از زیر تخت و زیر
مجاور سر ریسمانی به دست	پس پرده مطران آذر پرست
چو داود کاهن برو موم شد	به فورم در آن حال معلوم شد
بر آرد صنم دست فریاد خوان	که ناچار چون در کشد ریسمان
که شنعت بود بخیه بر روزگار	برهن شد از روی من شرمسار
نگونش به چاهی در انداختم	بتازید و من در پیش تاختم
بماند کند سعی در فوت من	که دانستم ار زنده آن برهن
مبادا که سرش کنم آشکار ³¹	پسندد که از من در آرد دمار

Meali:

*“Birkaç gün hakiki dinimi gizlemek suretiyle
müşrik göründüm, Jend makâlâtını mütâlaa ederek*

³¹ Sa'di-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 180, be. 3529-3539.

Brehmen oldum. Ma'beddeki rüesâ ve huddâmın emniyetini kazandığımı anlayınca sevincimden bulunduğum yere sığamaz bir hâle geldim.

Bir gece puthanenin kapısını iyice kapamış, akrep gibi sağa sola dönüp dolaşmaya başlamıştım.

Putun mevzû' olduğu tahtın önüne gelince altından ve üstünden bakarken müzeyyen bir perde gözüme ilişti. Biraz aralık edip bakınca arkasında bir Brehmen gördüm; elinde -ucu putun koluna bağlı- bir ip tutuyordu. Bunu gördüğüm gibi demirin Hazret-i Davud'un elinde yumuşaması kabilinden müşkilim halloldu ki herif, sabahleyin ipi çekiyor, sanem de bilâ-ihtiyâr dest-i münâcâtı kaldırıyor.

Brehmen, kendisini gördüğümü ve bi't-tab' işi anladığımı hissedince fena halde sıkıldı. Çünkü mes'ele, güneşi balçıkla sıvamak nev'inden te'vîl kabul etmez bir zırva idi.

Hayret-i hicâb-âlûdu zâil olur olmaz ipi kırıp oradan sıvışmak istedi. Ben de arkasından koştum ve yakaladığım gibi tepesi aşağı -orada bulunan- kuyuya attım. Zira sağ kalsa, esrârının faş olmaması için katlime sa'y edecekti."

Kâfir şoden (كافر شدن): "Gâvur olmak" demek ise de "küfr" kelimesinin "setr" manasına da gelmesi münasebetiyle kâfir şodem (كافر شدم)'i "hakiki dinimi gizledim" ibaresiyle tercüme ettik.

Acemler fâil (فاعِل) vezninde olan Arabî kelimâtı fâal (فَاعِل) şeklinde okuduklarından kâfir lafzını da fa'nın fethiyle (كَافِر) telaffuz ve meselâ sâğar (سَاعِر) kelimesiyle takfiye ederler.

Negoncîdem (نگنجیدم): Kâf-ı Arabî'nin zammıyla "sığmak, birleşmek" manalarına olan Goncîden (گنجیدن) masdarından mâzi-i menfidir.

Hurremi (خرمی): Ha'nın zammı, ra'nın teşdidi ile "sürür, şevk ve şâdi" demektir ki hurrem kelimesiyle ya-yı masdariyetten mürekkeptir.

Besten (بستن): "Bağlamak, düğümlemek, rabt etmek" gibi manaları varsa da der (بر) kelimesiyle irad edildiği vakit "kapamak" mealini müfid olur.

Çep (چپ): Cim-i Fârsî'nin fethiyle "sol" demektir. Çep ü râst (چپ و راست): "sol ve sağ"; çep-endâz (چپ انداز): "hilekâr, mekkâr"; çep dâden (چپ دادن): "aldatmak, mekr etmek, başından savmak"; çep şoden (چپ شدن), çepîden

(چپیدن): “eğilmek, sola doğru meyletmek, muhâlif tarafta bulunmak”; çep-nivîs (چپ نویس): “sol eliyle yazan”; çepe (چپه): “solak” manalarındadır.

Mitran (مطران): Mim’in kesri, ta’nın sükûnuyla “Brehmen” demek olduğunu Sûdî Efendi yazıyor.³²

Âzer-perest (آذر پرست): “Ateşperest, Mecusi” demektir.

Rîsmân (ریسمان): “İp” manasıdır. Kalın ipe, halata, resen (رسن) denir. İplik ve tel gibi ince olana da rişte (رشته) tabir edilir. Rişte-i ne-kende (رشته نکنده): “yorgan ipliği”; rişte-i dıraz (رشته دراز): “uzun süren iş”; rişte-i dahhâk (رشته ضحاک): “yağmur”; rişte-i teb (رشته تب): “ısıtma ipliği” ki nâ-bâliğ kızlar eğirir ve üzerine rukye-hânlar okuyup düğümledikten sonra ısıtmalı olanların boynuna takılırmış! Dest-i feryâd-hân (دست فریاد خوان): Dest-i duâ, dest-i münâcât. Tâhten (تاختن) ve tâziden (تازیدن): “koşmak, yağma ve çapulculuk etmek” demektir.

Behye (بخیه): Be’nin fethi, ha’nın sükûnuyla “yama” demektir. Behye be-rûzgâr (بخیه به روزگار): “zamana yama urmak” mealindedir. “Güneşi balçıkla sıvamak” diye tercüme ettik. Behye be-rûy-i kar uftâden (بخیه به روی کار افتادن): “esrâr-ı hafîyye âşikâr olmak” mefhumundadır.

Nîgûn (نگون): Nun’un kesri, kâf-ı Fârsî’nin zammıyla “baş aşağı, mablûb, kanbur” gibi manaları vardır. Nîgûn-teşt (نگون طشت): “semâ”; nigûn-sar (نگونسار): “baş aşağı, hacil” demektir.

Pesended (پسندید): “Takdir ve tasvib” manasına gelen pesendiden (پسندیدن) masdarından fi’l-i muzâri’dir.

Demâr (دمار): Dal’ın fethiyle “helâk ve intikam” demek olup der âverden (در آوردن) yahut ber âverden (بر آوردن) masdarlarının müştakkâtıyla isti’mal edilir.

ز دستش بر آور چو در یافتی	چو از کار مفسد خبر یافتی
نخواهد ترا زندگانی دگر	که گر زنده اش مانی آن بی هنر
اگر دست یابد ببرد سرت	وگر سر به خدمت نهد بر درت
چو رفتی و دیدی امانش مده ^{۳۳}	فریبنده را پای در پی منه

Meali:

“Bir müfsidin kasd-ı huyânetini haber alınca
bulduğun yerde onun işini bitir. Zira sağ bırakacak
olursan o senin hayatını çok görür. Kapına

³² Sudi, a.g.e., c.2, s. 347.

³³ Sa’di-yi Şirâzî, a.g.e., s. 180, be. 3540-3543.

*müracaatla arz-ı hıdmet eylese de emniyet etme.
Çünkü fırsat bulunca başını keser.*

*Bir hilekârın isrine tabi olma. Birkaç hatve
onu ta'kîb etsen bile hıyanetini anlayınca aman
verme."*

Ez dest ber âverden (از دست بر آوردن): "Elden, ayaktan düşürmek, âciz bırakmak, helâk etmek" demektir.

Bazı nüshada zi desteş ber âver (ز دستش بر آور) yerine ez bîheş ber âver (از بیخس بر آور) yazılmıştır ki "kökünden, temelinden bitir" mefhumundadır.

Mânî (مانی): Mânden masdarından fi'l-i muzâri'dir. Mânden (ماندن): "Benzemek, kalmak, bırakmak" manalarındadır.

Zindegânî (زندگانی): "Hayat, maîşet". Ferîbende (فریبنده): "Aldatan, mekkâr, hilekâr". Pây der pey nihâden (پای در پی نهادن): "İzine basmak, ta'kîb ve teb'îd etmek" demektir.

که از مرده دیگر نیاید حدیث	تمامش بگشتم به سنگ آن خبیث
رها کردم آن بوم و بگریختم	چو دیدم که غوغایی انگیختم
ز شیران بپرهیز اگر بخردی	چو اندر نیستانی آتش زدی
چو کشتی در آن خانه دیگر مپای	مکش بچهء مار مردم گزای
گریز از محلت که گرم اوقتی	چون زنبورخانه بیاشوقتی
چو افتاد دامن به دندان بگیر	به چابک تر از خود مینداز تیر
که چون پای دیوار کندی مأیست	در اوراق سعدی چنین پند نیست
وز آنجا به راه یمن تا حجیز ^{۳۴}	بنهد آمدم بعد زان رستخیز

Meali:

*"Kuyuya attığım o habisi, kafasına taş
yuvarlamak suretiyle geberttim. Fakat gösterdiğim
cür'etten kıyamet kopacağını anladığım için
ma'bedi terk edip o memleketten kaçtım.*

*Ey kâri'! Bir kamışlığa, bir sazlığa ateş
atacak olursan -aklın başında ise- içerisinden
çıkacak arslanlardan sakın. Bir yılan yavrusu
gördüğün vakit ya öldürme yahut oralarda eğlenme.
Bir arı kovanını karıştırırsan igne zahmetini*

³⁴ Sa'di-yi Şirâzî, a.g.e., s. 180, be. 3544-3551.

duymamak için civarında durma. Kendinden mahir bir tîr-endâza ok atmaya kalkışma. Böyle bir gaflette bulunacak olursan eteğini belki sokmak değil, dışına almak vaz'ıyla kaçmaya başla.

Sa'dî'nin sahâif-i müellefâtında bu kadar müfid bir nasihat yoktur: Bir duvarın temelini kazdığın vakit yakınında bulunma.

Hulâsa-i kelim: O kıyametten sonra Hind'e, oradan da Yemen tarîkıyla Hicaz'a geldim."

Gavgâ engîhten (غوغا انگيختن): "Kavga çıkarmak, mesele ihdas etmek" demektir. Çünkü engîhten (انگيختن) "oynatmak, kımıldatmak koparmak; inşa ve işâa eylemek" manalarıdır.

Rehâ kerden (رها کردن): "Salıvermek, bırakmak, terk etmek". Bûm (بوم): Ba'nın zammıyla "mevki, menzil, memleket" mealindedir. "Baykuş, sürülmüş tarla, tabiat" manalarına da gelir. Bûmkend (بومکند): "Koyun ve keçi yatırmak için zîr-zeminde³⁵ ittihaz edilen mahal" demektir. Bir de mim'in fethi, ra'nın ve za'nın sükûnuyla merz (مرز) yahut merz-bûm (مرزبوم) vardır ki "zemin, kıt'a, hudut" mefhumundadır.

Begorîhtem (بگريختم): "Kaçmak, kaçırmak" demek olan gorîhten (گريختن) masdarından mâzi-i şuhûdîdir. Gorîhten (گريختن) ile mürâdifi bulunan gorîzîden (گريزيدن) ve gorîften (گريفتن) kelimeleri kâf-ı Fârsî'nin zammıyladır. Gorîğ (گريغ) ve gorîz (گريز) kelimeleri de "fırar" manasıdır.

Neyistan (نيسان): Ney (نى) ile sitan (ستان)'dan mürekkebe olup "kamışlık" demektir. Perhîz (پرهيز): "Sakınmak, kaçınmak" medlûlünü müfid olan perhîzîden (پرهيزيدن) masdarından emr-i hâzır. Be-hîred (بخرد): "Akıllı ve mütebassır" mealindedir. Bu kelimeyi *Burhân-ı Kâtî*³⁶ ba'nın kesri, ha'nın sükûnu ve ra'nın fethi ile zabt ediyor. Fakat aynı manada bulunan bâ-hîred (باخرد) lafzından muhaffef olması itibar edilirse ba'nın fethi, ha'nın kesri, ra'nın fethiyle okunması lâzım gelir.

Me-koş (مکش): "Katletmek" manasına olan koştan (کشتن) masdarından nehy-i hâzır. Kâf-ı Arabî'nin zammıyla telaffuz edilen bu kelimeyi, "dönmek, olmak" gibi mefhumu bulunan ve kâf-ı Fârsî'nin fethiyle okunan geştan (گشتن) masdarıyla karıştırmamalıdır. Bir de kâf-ı Arabî'nin kesriyle kiştan (کشتن) vardır ki "ziraat etmek" demektir.

Beççe (بچه): Ba ve cim-i Fârsî'nin fethiyle "yavru" manasıdır. Cim'in teşdîdi zarûret-i vezindendir. Beççe-i hûrşîd (بچه خورشيد): envâ'-ı ma'deniyyât;

³⁵ Metinde (Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti, s. 37) زمينده.

³⁶ Tebrîzî, *Burhân-ı Kâtî*, c. 1, s. 239.

beççe-i hûnîn (بجۀ خونین): “kanlı gözyaşı”, beççe-i nev (بجۀ نو): “hadise, taze filiz, tomurcuklanmış çiçek” demektir.

Merdüm-gezây (مردم گزای): Kâf-ı Fârsî'nin fethiyle “insan sokan” mefhumundadır ki gezâiden (گزیدن) masdarından vasf-ı terkîbî olur.

Me-pây (مپای): “Durmak, sebat etmek” mealindeki pâyîden (پاییدن) masdarından nehy-i hâzîrdır.

Zenbûr-hâne (زنبورخانه): “Arıkovani”. Be-y-âşûfti (بیاشوفتی): “Kızdırmak, darıltmak, karıştırmak, bozmak” gibi manaları olan âşûften (آشوفتن) yahut âşuften (آشفتن) masdarından mâzi-i şühûdî. Germ ûfti (گرم اوفتی): “Müteessir, muzdarip, mahzun, âteş-nâk olmak” meallerini ifade eden germ uftâden (گرم افتادن) masdarından fi'l-i muzârî'dir. Kâf-ı Fârsî'nin fethiyle germ (گرم) “sıcak, hüznün ve keder, acele ve umduğundan az şeye nail olmak” manalarındadır.

از آن جمله تلخی که بر من گذشت دهانم جز امروز شیرین نگشت
در اقبال و تأیید بو بکر سعد که مادر نزاید چون او قبل و بعد³⁷

Meali:

“Başımdan geçen merâret-i mesâib te'sîriyle bugüne kadar ağzımın tadı yerine gelmedi idi. Fakat şimdi Ebu Bekr b. Sa'd'in ikbâl-i te'yîdiyle şîrîn-kâm oldum. Ebu Bekr öyle bir zât-ı ferîdü's-sıfâtur ki analar, onun gibisini ne doğurmuştur ne de doğurabilir.”

Telhî (تلخی): “Acı ve sakîl” manasına olan telh (تلخ) ile ya-yı masdariyetten müteşekkil olup “merâret ve meşakkat” demektir. “Hindbâ” (هندبâ) mefhumunu da ifade eder. Dehan (دهان) ve dehen (دهن) “ağız” demektir ki her ikisinde de dal'lar, meftûhdur. Kesr-i dal ile dihan (دهان) Arapça'da “kırmızı sahtiyan” demek olur. Bir de dehâne (دهانه) ve dehene (دهنه) vardır ki “tulum, kırba, desti gibi şeylerin ağzı ve ağzılığı” mealindedir.

Bû Bekr-i Sad (بوبکر سعد): Ebû Bekr b. Sa'd demektir.

Fârsîde iki alem (علم) arasındaki (ibn) kelimesi hazfedildiği gibi Ebû Bekr, Ebû Tûrâb, Ebû Hanîfe misilli künyelerdeki Ebû lafzının hemzesi bazen tahfif olunur.

Bazen de vav'ı ve dâhil olduğu lafzın harf-i tarifî kaldırılır. Bushâk (بسحاق) ve bu'l-heves (بلهوس) gibi ki Ebû İshâk (ابو اسحاق) ve ebû'l-heves (ابو الهوس) demek olup birincisi meşhur bir şairin ismidir; ikincisi de “ziyade heveskâr” medlûlündedir.

³⁷ Sa'di-yi Şîrâzî, a.g.e., s. 180, be. 3552-3553.

İran Selçûkîleri şehzadelerinin lâlâlığında bulunmak, onları ta'lim ve terbiye etmekle mükellef "Atabek" yani "Bey baba" unvanlı birtakım ümerâ vardı ki bunlar, kendilerini efendilerine sevdirmiş ve bilâhare nâil-i imâret olarak i'lân-ı istiklâl eylemiş Türk köleleri idi.

Bu köleler ötede beride birkaç hükûmetçik teşkil eyledikleri sırada Sultan Mes'ûd-ı Selçûkî'nin ümerâsından Sungur b. Merdûd tarafından da 543 tarihlerine doğru Fars'ta bir hükûmet tesis olunmuş ve yüz otuz kûsûr sene devam edebilen bu hükûmetin Atabekân-ı Fars namıyla on bir hükümdarı gelmişti.

İşte Şeyh Sa'dî'nin zamân-ı adlini medhettiği Ebû Bekr b. Sa'd b. Zengî, bu Atabekân-ı Fars'tan olup 30 yıldan fazla icrâ-yı hükûmet eylemiş âdil ve muhibb-i ehl-i dil bir zat idi.

Şehzadeliğinde pederine isyan etmiş, hatta bi'l-mübâreze yaralamaya cür'et göstermişti. Sebebine gelince:

Sultan Muhammed Hârezmşâh mükemmel bir ordu ile Bağdâd üzerine yürürken, azminden ferâgat ettirmek emeliyle Sa'd b. Zengî önüne çıkmış ve yedi yüz kadar maiyyetiyle sultanın ordusuna saldırmıştı. Vâkıan hamle-i ûlâda Hârezmîlerin sufûf-ı evveliyeti bozulduysa da çokluğa darı saçmak kabil olmadığından kahraman hamiyet tabirine lâıyk bulunan Sa'd, atından düşürüldü ve tutulup Hârezmşâh'ın huzuruna götürüldü.

Huzûr-ı şâhiye girince mevkiin mehâbetiyle kendi esaretinden çekinip sükût edeceği yerde "*Biz o kahramanlarız ki ma'rekede demir gibi sert olduğumuz halde bezm-i mahabbette mum gibi rakîku'l-kalbiz. Ahıbbânın sebeb-i saâdeti, a'dânın mûcib-i felâketiyiz. Etrâf-ı Şâm'a intişâr-ı insâf, bizim adâletimizden; Rum diyârında inkitâ'-ı zünnâr, bizim heybetimizden vukûa gelir.*" mealindeki:

در رزم چو آه‌نیم و در بزم چو موم بر دوست مبارکیم و بر دشمن شوم^{۳۸}
از حضرت ما برند انصاف به شام وز هیبت ما برند ز نار به روم^{۳۹}

rubaisini okumak suretiyle celâdet gösteren Sa'd, îcâb-ı hâl ve maslahat bazı girân şerâitle musâlahaya mecbur oldu.

Ebû Bekr, pederinin böyle ağır tekâlifi kabul ederek gelmekte olduğunu anlayınca toplayabildiği eşhâs ile babasına mukabele ve mukatele için çıkıp sebeb-i hayâtını ceriha-dâr eyledi ise de Sa'd'm indirdiği bir gürz darbesiyle

³⁸ Metinde (*Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti*, s. 41) زرم şeklinde. Bu beyit için bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mecâlis-i Seb'a (Heft Hitabe)*, haz., Tevfik H. Sübhani, Tahrân, İntişârât-ı Keyhan, 1986, s. 80.

³⁹ Bu rubai ve hikâyesi hakkında ayrıca bkz.: Muallim Nâci, *Tercüme Eserler*, haz. Mehmet Atalay - Mehmet Yavuz, İstanbul, 2009, s. 19-20.

kollarının dermanı kesilip elleri bağlı olduğu halde rikâb-ı pederde yürümeye muztar kaldı.

Şeyh Sa'dî'nin medâyihi nazar-ı dikkate alınırca müşârunileyhin bu hareketi hırs-ı hükûmetten ziyâde galeyân-ı şebâb ile sevk-ı hamiyete hamledilmelidir. Zamanında hıta-i Fars, pek ziyade kesb-i imrân ettiği gibi nüfûz-ı şevketi Hind'e kadar cârî olup bilâd-ı Hindiy'e den bazılarında namına hutbe okunmuştur.

Atabek Ebû Bekr ismini esâmi-yi muhalledede sırasına geçiren *kitâb-ı Gülistân*'ın te'lîfinden iki sene sonra yani 658 tarihinde vefat etmiş ve irtihâlinde oğlu Sa'd yerine geçmiş ise on iki gün kadar hükümran olduktan sonra genç yaşında irtihâl-i dâr-ı bekâ eylemiştir.

Bunun vefatı üzerine Hazret-i Şeyh:

غریبان را دل از بهر تو خون است دل خویشان نمی دانم که چون است ۴۰
beytiyle musaddar bir mersiye yazmıştır ki cidden hüzn-âmîz ve rikkat-engîz bir eserdir.

Naklettiği kıssada:

در اقبال و تأیید بو بکر سعد که مادر نزايد چون او قبل و بعد ۴۱
beytinden sonra birkaç beyit daha münderic ise de Ebû Bekr b. Sa'd'ın medhine müteallık oldukları için tercümelerine lüzum görmedik.

Hazret-i Şeyh'e taalluku bulunan iki manzume:

Eli Baltalı Çocuk⁴²

Hezec: Mef'ûlü mefâilü mefâilü feülün

Sa'dî, o cihân şâiri, üstâd-ı hakikat
Tasvîr ediyor şöylece bir levha-i ibret:

Şehrin daracık bir sokağında geçiyordum
Baktım ki gelen halk kapamış yolu; durdum

⁴⁰ Bu beyit, Sa'dî'nin Sa'd b. Ebu Bekr hakkında terciübend tarzında yazdığı mersiyeinin matlaıdır. Ebu Abdullah Muslihuddin Sa'di-yi Şirâzî, *Metn-i Kâmil-i Dîvân-ı Şeyh-i Ecell Sa'di-yi Şirâzî: Gülistan ve Bostan ve Mecalis*, haz. Mezhahir-i Musaffa, Tahran, Kanun-u Ma'rifet, [t.y.], s. 747.

⁴¹ Sa'di-yi Şirâzî, *a.g.e.*, s. 180, be. 3558.

⁴² Bu hikâye *Bostân-ı Sa'dî* de (s. 173, be. 3370-3371) şöyle geçer:

شنیدم که پیروی پسر را به خشم ملامت همی کرد کای شوخ چشم
تورا تیشه دادم که هیزم شکن نگفتم که دیوار مسجد بکن

“İşittim ki adamın biri çocuğunun kulağını iyice çekerek şöyle demiş: Ey utanmaz! Sana odun yarman için balta verdim. Demedim ki mescidin duvarını yık.”

- “Bir vak‘a mı var, yoksa görülmekte mi bir iş?
Nerden bu kadar halk gelip böyle birikmiş?

Ben de sokulur anlarım elbette bu hakkım”
Fikriyle ben tâ ileri sürdü merâkım

Gördüm ki: Temevvüc ediyor bir birikinti,
Her mevcesinin pey-rev-i cûşânı inilti

- Basma, omuzum çöktü herif!
- Böğrüme vurma!

- Ezdin çocuğu!
- Kakma be yâhû!
- Hadi durma!

- Nerden bu belâlı yere geldim de tıkıldım
- Yol ver çıkayım,
- Baksanıza ben de sıkıldım!

Tarzında şikâyetler eden bir sürü insân
Bir dâire-i nâkîsa şeklinde hurûşân

En öndekiler: Cism-i zarûrî müteharrik,
Evsatta kalanlar da değil kendine mâlik

En arkadaki saf ise şâyân-ı temâşâ:
El, önde omuzlarda, ayak yerde mi? Hâşâ!

Parmaklarının uçlarıdır hâke dayanmış,
Gözler açılıp görmek için, gerdân uzanmış!

Dirsekle, itilmekle epey sadme geçirdim,
Gayret! Diyerek halkı yarıp ön safa girdim

Oldu o zaman pîş-i nigâhımda nümâyân:
Bir kalb-i şikeste gibi bir mescid-i vîrân:

Ahlâk gibi sakfi: Harâbîye nişâne!
Ezhân gibi tâkı: Örumceklere lâne!

Cümle kapısı: Bâb-ı adâlet gibi mesdûd!
Nakş-ı deri: Medlûl-ı hamîyyet gibi nâ-bûd!

Otlar yetişip hâk ile mestûr eşiğinde
Olmuş eser-i himmete bir makber-i zinde!

Dîvârı bakâyâsı olan bir iki kerpiç
Yerde, başucunda dikilip durmada bir piç

Sinnen küçük ammâ, ne büyük fitne-i ber-pâ!
Olmakta elinde koca bir balta hüveydâ!

Vaz‘en oluyor hâle göre heykel-i bîdâd!
Hâlen ise: Müstakbele ısmarlama cellâd!

Pîşinde, bükülmüş beli bir pîr-i cihân-dîd,
Tutmuş kulağından çocuğu etmede tehdîd
Bir elle çekip gûşunu, ittirmede birçok
Diğer el ile re's-i hevâ-dârına yumruk!
Hiddetle köpürmüş deheni, saçmada düşnâm,
Eyler çocuğun sebb ile te'dîbine ikdâm!
Elfâz-ı şütûm olmada yek-ser mütevâlî,
Olmaz mı bu te'dîb ile oğlan mütehallî?
- Ey kahbe dölü! Ben sana verdim ise balta,
Kalkış mı dedim mescidi yıkmak gibi halta?
Söyle a katır! Böylece bir herze yedim mi?
Ormandan odun kes, getir oğlum! Demedim mi?
Evden, dağa doğru gideyim der de çıkarsın,
Sonra gelerek câmiye dîvârı yıkarsın!
Hay çıkmaz olaydın, ev içinde gebereydin!
Örterdi senin aybını yer, kabre gireydin!
Vâki'se de, masnû' ise de kıssası, râvî,
Sığdırmış onun zımnına bir hayli fehâvî
Ez-cümle diyor: Bir işi nâ-ehline verme,
Dîvârı yıkar sonra, şerîk olma o cürme
Bir de bunu ifhâm ediyor: Ey yed-i mukbil!
Avcundaki ser-rişte-i bahtın yerini bil!
Tâli' sana vermiş ise bir tîşe-i kudret,
Î'mâra çalış, etme onu yıkmaya âlet!
Yoksa zedeler gûşunu ser-pençe-i tekdîr!
Beynin ezilir ittiği dem müşte-i takdîr!⁴³

Sa'dî ile Şeyhi

Remel: Feilâtün feilâtün feilâtün feilün

Bir kitâbında diyor ârif-i ekber Sa'dî:
Bana bir boşboğaz, isnâd-ı fesâd etmiş idi

Yüreğim hayli sıkılmıştı herîfîn sözüne
İstiyordum çıkışıp bir de tükürmek yüzüne

Aklıma geldi fakat hazret-i şeyhe gitmek
Anlatıp mes'eleyi arz-ı şikâyet etmek

⁴³ Mehmet Atalay, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları*, Erzurum, 2005, s. 672-674.

Beni sevk etti bu ilhâm, huzûr-ı Pîr'e
Başladım -el öperek- mes'eleyi takrîre:
“Yakışır mıydı ki Sa'dî gibi bir ehl-i dile
Muslihiddîn bilinirken adı, müfsid denile?
Bu ne bed-binlik azîzim, bu ne şiddetli maraz!
Bu ne düşmanlık efendim, bu ne dehşetli garaz!
Ben ki nazmımda edip âleme tedrîs-i felâh
Eyledim nesrim ile âdeme te'mîn-i salâh
Söyleyip herkese: yek-dîgere uzv olduğunu
Açtım insanlara dünyâda uhuvvet yolunu⁴⁴
Vahdet-i fitratı isbât ederek cümlesine
Reh-ber oldum beşerin şöylece birleşmesine
İttihâd etmek için celbe çalıştım halkı
İstedim kaldırayım ülfete mâni' farkı
Bu kadar sa'yime karşı bana müfsid mi denir?
Yoksa bir merd-i fedâ-kâr-ı mücâhid mi denir?
Söyle ey Pîr-i mükerrem! Bunu -lutf et de- bana
Diyerek istedim o, merd-i Hudâ'dan fetvâ
Eyledi ârif-i Rabbâni-i hikmet-perver
Bir tebessümle şu yolda bana îsâr-ı güher:
“Sen salâhında devâm eyle ki hâlin evlâd!
Sana müfsid diyenin fikrini etsin irşâd
Eline geçmesin isnâdına işhâd edecek
Bulmasın hiçbir işinde sana isnâd edecek
Kavl-i nâ-lâyıkını fikr ile mahcûb olsun
Hüsn-i ef'âlini görsün, sana meclûb olsun
Görmeyince o, senin tavr-ı sülûkunda hilâf
Ne kadar olsa muâriz, yine eyler insâf
Olmadıkça sesi pek tîz, ya pek çok aşığı
Yed-i mutrîbla çekilmez kirişin hiç kulağı

44

بنی آدم اعضای یکدیگر اند که در آفرینش ز یک گوهر اند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

“İnsanoğlu aynı vücudun uzuvları gibidir. Çünkü aynı cevherden yaratılmıştır. Felek bir uzva acı verirse, diğerlerinin de huzuru kalmaz.” Sa'di-yi Şirâzi, *Gülîstân-ı Sa'dî*, s. 66.

Çekmesin dersen eğer dest-i musahhîh gûşun
Geçmesin perdesini nağme-i cûş-â-cûşun!”

Kıssadan hisse gerekse bunu fehm etmelidir:
İntikâd istemeyen doğru yola gitmelidir

Her kim eyler ise mu‘tâd salâh-ı ameli
Kimsenin olmaz ona karşı husûmet emeli

Mihr-i ihsânın eden zıllını dâim memdûd
Zîr-i adlinde kılar herkesi mutlak hoşnûd⁴⁵

KAYNAKLAR

- Atalay, Mehmet: *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları*, Erzurum 2005.
- Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân: *Bahâristân*, haz. İsmâîl-i Hâkimî, Tahran, İntişârât-ı İttilâât, 1374 hş.
- Devellioğlu, Ferit: *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, yay. haz. Aydın Sami Güneçal, İnceleyen: Mustafa Çiçekler, Ankara 2010.
- Firdevsî, Ebu'l-Kâsım: *Şâhnâme-i Firdevsî (ber esâs-ı çâp-ı Moskov)*, haz. Saîd-i Hamîdiyân, Tahran, Neşr-i Katre, 1381 hş.
- Hâkânî-yi Şîrvânî, Efdalüddîn İbrâhîm Bedîl b. Alî b. Osmân: *Dîvân-ı Hâkânî-i Şîrvânî*, haz. Ziyâeddin Seccâdî, Tahran, İntişârât-ı Zevvâr, t.y.
- Hasen-i Enverî: *Ferheng-i Bozorg-i Suhan*, I-VIII, Tahran 1381 hş.
- Mevlânâ Celâleddin, *Mecâlis-i Seb'a (Heft Hitabe)*, haz., Tevfik H. Sübhani, Tahran, İntişârât-ı Keyhan, 1986.
- Muallim Nâcî, *Tercüme Eserler*, haz. Mehmet Atalay - Mehmet Yavuz, İstanbul, 2009.
- Mutçalı, Serdar: *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.
- Sa'di-yi Şîrâzî, *Bostan-ı Sa'dî*, haz. Gulâmhuseyn-i Yusûfî, İntişârât-ı Harezmi, çâp-ı dovvom, Tahran, 1363 hş.
- Sa'di-yi Şîrâzî, Ebû Abdullâh Muslihuddîn: *Gülistân-ı Sa'dî*, haz. Gulâmhuseyn-i Yûsufî, Tahran, Şirket-i Sihâmi-yi İntişârât-ı Hârezmi, 1373 hş.
- Sa'di-yi Şîrâzî, Ebû Abdullâh Muslihuddîn: *Metn-i Kâmil-i Dîvân-ı Şeyh-i Ecell Sa'di-yi Şîrâzî: Gulistan ve Bostan ve Mecâlis...*, haz. Muzâhir-i Musaffâ, Tahran, Kânûn-ı Ma'rifet, t.y.
- Sûdî Bosnevî, Ahmed: *Şerh-i Bostân*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288.
- Şemseddin Samî, *Kamûsu'l-a'lâm*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1311.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti*, İstanbul 1327.
- Tebrîzî, Muhammed Huseyn b. Halef: *Burhân-ı Kâtî*, yay. haz. Muhammed-i Muîn, çâp-ı çahârom, Tahran, Kitâbfürûş-ı İbni Sînâ, 1342 hş.

⁴⁵ Atalay, a.g.e., s. 666-668.

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ'NİN “YENİKAPI MEVLEVÎHÂNESİ POSTNİŞİNİ ŞEYH CELÂLEDDİN EFENDİ MERHUM” ADLI ESERİ

MÜZAHİR KILIÇ*

ÖZET

Daha çok *Edebiyat Lüğatı* ve *Mesnevî Şerhi* ile tanınan, yaklaşık olarak elli yıl şiirle uğraşan, aruz ve hece ile 10000 beyit civarında şiir söyleyen Tâhirü'l-Mevlevî (Tahir Olgun) (1877-1951) üç ayrı Türkçe divanı, bir de Farsça divançesi vardır. Bizzat kendisinin 68 sayı çıkardığı *Mahfil* dergisi ile *Sebilürreşâd*, *Sırâtümüstakîm*, *Beyânülhak* ve *İslâm Yolu* gibi dergilerde edebî, tarihî ve tasavvufî içerikli birçok şiir ve yazısı yayımlanmıştır. Öğretmenliğin yanı sıra basın hayatı ile de ilgilenmiştir. Telif ve tercüme birçok eser yazan Tâhirü'l-Mevlevî'nin burada çeviriyazısı sunulan eseri, Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Celâleddin Efendi'nin bazı menkıbeleri ile ölümüne ve Mevlevihanenin nasıl yandığına dair bilgileri ihtiva etmektedir.

Anahtar kelimeler

Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Celâleddin Efendi, Tâhirü'l-Mevlevî, Tasavvuf, Türk Edebiyatı, hatıra, şiir, Mevlânâ ve Mevlevilik.

ABSTRACT

Tâhirü'l-Mevlevî (Tahir Olgun) (1877-1951) who is known with his works *Edebiyat Lüğatı* and *Mesnevî Şerhi* also dealt on poetry and had and three Turkish and one Persian divans that all of them contains more than 10.000 couplets. Many historical and mystic poems and articles by him also published in the the magazines like *Mahfil* (which is issued by himself) *Sırâtümüstakîm*, *Beyânülhak* and *İslam Yolu*. He dealt with the press, as well as teaching life. Tâhirü'l-Mevlevî's work that is presented here is includes some informations about Sheykh of Yenikapı Mevlevihanesi, Celâleddin Efendi's life and death fire of Yenikapı Mevlevihanesi.

Keywords

Celâleddin Efendi's Sheykh of Yenikapı Mevlevihanesi, Tâhirü'l-Mevlevî, Sufism, Turkish Literature, memoirs, poetry, Rumi and the Mevlevî.

Mukaddime

Eşi''a-i irşâdının müstezîsi lemeât-ı âgâhîsinin müstefizi olduğum bir mihr-i ma'-rifetin iğtirâb-ı sûrîsi üzerine yetim kalan rûh-ı mecrûhumun tercümân-ı nevhâtı olarak şu risaleyi teşkil eden sûtûr-ı siyeh-rengi yazmışım. Bir miktarı *Temâşâ* gazetesine derc edildi. Bakıyyesi gayrimatbu kaldı.

Bu defa o nefha-i rûhu, evânîn-i kalbi, o nâle-i vicdânı cihân-ı irfân, pâydâr-ı imkân oldukça nisyân-nâ-pezîr olan Şeyh Celâleddin nâm-ı akdesine bir âbide-i nâçîz ve müsterşidîn-i muhlisîne yâdigâr-ı münevveri bulunan

* Yrd.Doç.Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü. muzahirk@msn.com

necl-i mükerrerme Şeyh Abdülbaki Efendi Hazretlerine dest-âvîz olmak üzere neşr ediyorum.

Feilâtün feilâtün feilün
Rûh-ı müştâkı urûc eyleyerek
Verdi fer âlem-i illiyyîne
Biz de ihlâs ile takdîm edelim
Fâtiha rûh-ı Celâleddîn'e¹

Yenikapı Mevlevihanesi çilekeşlerinden

Tâhirü'l-Mevlevî

Temâşa Gazetesi ser-muharriri Râif Bey Efendi'ye:

Mîrim,

Devr-i sâbıkın düçâr-ı mezâlîmi olan bîçâregândan birçoğunun namı sahâif-i cerâidde yad ve tezkâr kılındığı halde şerâr-ı hânümân-sûz-ı istibdâd ile bir yığın remad olan Yenikapı Mevlevihanesi'nden “O debistân-ı ma'rifetten ve onun muallim-i hakâyık-âmûzu, mürebbi-i vicdân-furûzu olan Şeyh Celâleddin Efendi merhumdan bahs edilmiyor, o kutbü'l-ahrâr ve mürşidü'l-ebrârın nâm-ı bülendi zikr olunmuyordu. *İttifâk* gazetesinin bir nüshasında Huccetullah imzasıyla zimmet-i kadr-şinâsî olan bu vazife bir miktar ifa edilmiş ve merhumun ahvâl-i pür-melâlini bilenleri hüngür hüngür ağlatmıştı. O teessür ve tehassürle âciziniz de yazdığım şu siyâh-nâme-i teellümü *Temâşâ*'ya derc ve enzâr-ı temâşâgerâna vaz' etmek üzere size gönderdim. Kabul ve reddi vicdanınıza muhavveldir.

Mef'ûlü mefâilün feülün
Ser-pençe-i zulm ile yıkılmış
Bir gam yığını, harâbedir bu!
Sînemdeki derd-i bî-kerândan
Bir mevce değil, habâbedir bu!
Bir nûr-ı celî, türâba girdi
Heyhât ona bir kitâbedir bu!²

Şeyh Celâleddîn Efendi kim idi?

Zikr-i celîl-i ârifânesi; mezâlîm-i iblîslerini, istibdâd-ı iftîlerini “eûzü” duymuş şeytan gibi düçâr-ı heyecân eden bu nâm-ı bülendin, bu unvân-ı Hudâ-pesendin müsemâmı bulunan vücûd-ı meâlî-nümûd; tarîk-ı feyzâ-feyz-i mevlînin pîşvâ-yı âyîni, âşiyân-ı ırfân olan Yenikapı Dârü'l-Mevlevîsi'nin

¹ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 836.

² Krş. Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 791.

post-nişîn-i hakâyık-rehîni idi. Sade bu kadarı mı idi? Hayır! Meziyet ve mahiyeti benim gibi ukûl-ı kâsıra ashâbının idrâkine tenezzülden müteâlî bulunan o zât-ı âlf; Mevlevilik nümûne-i zarâfet ve fazileti; mekârim-i ahlâkın, kemâlât-ı insâniyyenin hulâsa-i ma'rifeti; ahkâm-ı şerîfe-i şerîatın müderris-i hikmeti; âdâb-ı münîfe-i tarîkatın muallim-i hakîkati; efkâr-ı hürriyet ve adâletin hâce-i muhteremi; ma'nâ-yı sebât ve metânetin timsâl-i mücessemi.

Şeyh Celâleddîn Efendi bir müeddib-i irfân idi ki etvarındaki vakâr-ı sâdegî, akvalindeki îmâ-yı âzâdegî, dâhil-i harîm-i bîatı olan muhlisînin ser-meşk-ı harekâtı olurdu.

Şeyh Celâleddîn Efendi bir menba-ı vicdân idi ki müntesibân-ı nükte-şinâsânı:

Meş'ûlü fâilâtü mefâilü fâilün

Âşık hemîşe nâle vü âh eylemek gerek

Yârin yolunda cismi tebâh eylemek gerek

Cân vermeyince şâhid-i aşk eylemez zuhûr

Başın fedâ-yı arbede-gâh eylemek gerek

gibi sânihât-ı reşâdetinde bir meâl-i fedâ-kârî bulurdu.

O zât-ı muhterem, o vücûd-ı mükkerrem benim rehber-i hakîkatım, Şeyh-i peyâm-ber-sîretim idi. Henüz nev-niyâz bir çille-güzîn olduğum sırada ilk lem'a-i hürriyeti o mişkât-ı nûrânîden almış, o sirâc-ı vehhâcın eşi''a-i dil-fürûzuyla zulümât-ı gafletten uyanmıştım.

O ârif-i ekber, o derece tevâzu'-perver idi ki ekser-i evkât bu abd-i âcizle uzun uzun mükâlemeler eder ve nükât-ı hikmet-âmîziyle beni ikaza gayret eylerdi.

Geçti rû'yâ gibi âh ol demler!

O güzel günler, o hoş âlemler!

feryâdıyla yâd ettiğim o musâhabât-ı mürşidâne, o vesâyâ-yı hakîmânenin tahassürü be-ni el'ân girye-bâr-ı teessür etmektedir.

315 tarîhlerinde idi ki *Resimli Gazete*'nin umûr-ı idâre ve tahrîriyesini deruhte eyleyerek bir nüsha neşr etmiştim. İntişarından bir gün sonra gazetenin matbuat idaresince bilâ-müddet tatil edildiğini evrâk-ı havâdiste mütehayyirâne okudum.

Bi't-tahkîk bu tatilin, iki pâdâş-ı evbâş olan Baba Tâhir'le Nazîf Sürûfî habislerinin yazdıkları jurnal üzerine vukua geldiğini anladım.

O vakit Şefik-i mel'anet-refik Zabtiye Nâzırı idi. Beni bir müddet tevkif etti. İstic-vâb eyledi. Müsevvedâtın kâmilen sansür imzasını hâvi ve cevaplarım müsekkit ve haklı olduğunu görünce serbest bıraktı. Fakat bir

taftan takibat ve tahkikat devam ediyordu. Nâzır-ı habâset-mezâhirin gönderdiği merkez komiseri, Azîz-i merhûmu istintak ederek hüviyetimi ve sadakat ve hıyanetimi anlamaya çalışıyordu.

İşte o zaman Cenâb-ı Şeyh'in ibraz ettiği meâlî, cidden reşk-âver-i eâlî idi.

Pederin evlâtan, kardeşin kardeşten dâmen-çîn-i mücânebet olacağı öyle bir halde o, beni müdafaa ediyor ve kefil oluyordu.

Ey kâriîn! Bî-arafâne düşününüz, şu risalenin ilk sahifesini tezyin eden fahr-ı gü-zîn-i Mevlevîyi ser-rişte-i mefsedet ittihaz eyleyerek bir İttihâd-ı Mevlevî komitesi teşkil etmek fikriyle gazeteciliğe başladı diye itham ve jurnal edilen bir âdemi o zamân-ı mefsedette hangi merd-i cesûr iltizam ve tesahub edebilirdi?

İşte bu harikayı, bu kerameti, bu mucizeyi Şeyh Celâleddin Efendi göstermiş ve beni bir varta-i hevl-nâkden kurtarmıştı. Kemâl-i safvet ve samimiyetle itiraf ederim ki bugün hayatta bulunuşum, vücûd-ı pâki şimdi türbe-i hâmuşâne-i vedîa olan o mürşid-i meded-resânın sâye-i himmetindedir.

Hazret-i azîzin efkâr-ı aliyye ashâbından olduğunu ve taraf-dâr-ı âzâdegî bulundu-ğunu bilen eşkıyâ-yı istibdâd, takayyüdât-ı gaddârâne ile o bâz-ı ulvî-pervâzi dâma düşürmek, rûs-ı hürriyet-pervârâna bast ettiği cenâh-ı re'fet ve himâyeti bulup kırmak is-tiyorlar, mütevâliyen tâkat-şikenâne muhâcematta bulunuyorlardı.

Musırrım, sâbitim tâ cân verince halka hıdmette
Cihânın bir belâsından bana pervâ mı kalmıştır

fikirinde bulunan hazret ise, düçar olduğu felâketlere inzımam eden hastalığın te'sirât-ı bî-rahmânesinden ayn-ı rûh olan o nahîf vücûdu ile bu hücumâta karşı pâ-ber-câ-yı tem-kîn oluyor; mütevekkilâne bir azm, fedâkârâne bir sebat ile yine kürsî-i irşâdında Mesnevî-i Şerîf'in

الصَّلاَ هَنَّاكَ ظَلَمَ اسْتَ الصَّلاَ ٣

gibi şekvâ-yı istibdâd olan mebahisini okutuyor. Biz karşısında titrerken o kemâl-i talâkatle:

نوبتِ قطبِ است و فرعون است شاه ٤

نوبتِ گرگ است و يوسف قعرِ چاه

beytini takrir ediyordu.

3

كالصَّلاَ هَنَّاكَ ظَلَمَ اسْتَ الصَّلاَ

همچنین تشنیع می زد بر ملا

“(Adam) Ey ahali! Zaman zulüm zamanı, diyerek açıktan açığa sövüp sayıyordu.” Mesnevi-yi Ma'nevî, s. 444.

4 “Şimdi kurdun çağı, Yusuf kuyunun dibinde; Kıptilerin nöbeti şimdi, Firavun da padişah.” Mesnevi-yi Ma'nevî, s. 994.

Adedi mahdud olan pervâne-menişân-ı ihlâsı o şem'-i hüdâdan ayıramayan, o mihr-i nevvâr-ı hakîkati balçıkla sıvamaya muvaffak olamayan müstebidler şaşırıyorlar, ne halt edeceklerini bilemiyorlardı.

İntikâm-ı Zü'l-celâle geldi mel'ûnü'r-racîm (1326)

mısra'-ı menkûtu târîh-i helâki olan Fehîm-i leîmin kâbûs-ı belâ gibi ansızın tekyeye vürudundan sonra bir gece, evet, 322 Teşrinisani'sinin sekizinci ve leyâlî-i istibdâdın en muzlim, en menhus bir gecesi, bağteten âşiyân-ı irfân olan Yenikapı Mevlevihanesi, azîzin post-nişîn olduğu o âlî tekye yanıyordu.

Âh-ı derûn gibi yükselen kıvılcımlardan, âteş-pârelerden şakavet yıldızları husule geliyor, âdetâ semâda:

Derûn-ı kalbi yak ey aşk! Âhım âteşîn olsun
Ki şeh-râyîn-i bîdâdında bir şem'-i nevîn olsun⁵

tarzını gösteriyordu. Kavs-ı teşekkîden kurtulan tîr-i inkisâr gibi öteye beriye fırlayan âteşîn çiviler güya müstebidlerden delecek beyin, çıkaracak göz arıyordu. Keyfîyyet-i ihtirâkına hâlâ akıl ermeyen dergâhın nısfı yandıktan sonra itfaiye gelmişti.

Lâkin dergâhın binası gibi suyolları da harap olduğundan vesâit-i itfâiyye mefkûd idi. Bir taraftan da yangına körükle gelen nüfûs-ı şakâvetin enfâs-ı hıyâneti gibi rüzgâr ateşi artırıyordu.

Tekyenin karşısındaki Rum bahçıvan, hakk-ı civâra riâyeten bostan dolabına beygir koşup su yetiştirdiği ve bununla ateş söndürülmeğe çalışıldığı halde Kadrihane Şeyhinin avene-i havenesi harem dairesinde konsol hıyaneti gibi rüzgâr ateşi artırıyordu, çekmece kırarak evrâk-ı muzırta taharrîsiyle uğraşıyordu.

Firâş-ı bîmârîde yatan aziz merhum, ateş arasından koltukla geçirilmiş ve kıymettar kütüphanesinin ta'me-i harîk olduğunu görmüştü.

O kütüphane ki hazîne-i nevâdir denilecek kadar âsâr-ı nefiseyi hâvî idi. İşte onun ihtirâkıyla birkaç mühim eser, cihân-ı imkândan nâ-bûd oldu.

Ez-ân cümle Şeyh Osman Salâhaddin Efendi merhumun tedrisine ibtidar ve aziz merhumun da takririne devam buyurduğu haşiyeli ve kayıtlı Mesnevî-i

⁵ Bu beyit, Tâhirü'l-Mevlevî'nin bir gazelinin matlarıdır. Sözkonusu gazel için bk. Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 450. Bu gazel, Râik Memdûh Paşa'nın bir gazeline naziredir. Râik Memdûh Paşa'nın sözkonusu gazeli Ahmet Remzi Akyürek tarafından da taşit edilmiştir. Bu taşitin ilk bendi:

Yetiş sâkî ki meclis gayret-i huld-i berîn olsun
Gören didârını ister mi bir de hûr-ı in olsun
Leb-i Kevser-feşânın bir dokunsun câm-ı lebrîze
Mey-i pür-şûr anda lezzetun li'ş-şâribîn olsun

Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, s. 131.

şerîf -ki bir eser-i fevkalâde olup fakire de hıdmet-i tahrîrinde bulunmuştu- orada bir avuç külden ibaret kaldı.

Gönül ma'mûresi artık harâb-âbâda dönmüştür
Yanıp sonra yıkılmış bir hazîn bünyâda dönmüştür⁶

hâl-i hüzn-âverini alan tekyenin sûzişli manzarası o esnada bana:

دريغا خانقاه مولوی گشت
کنون خاکسترِ غدر و مظالم
شرارِ ظلم و عدوان سوخت او را
از آن تاریخ شد (قربانِ ظالم) ۱۳۲۵

tarihini söyletti.

Dergâh yandı! Fakat yine o can yakıcı, hanüman söndürücü müstebidlerin meramı hasıl olmadı. Erbâb-ı şevk ü garâm, yine o lâne-i perîşândan dağılmadılar.

عَفَّتْ الدَّارُ بَعْدَ عَافِيَةٍ فَاسْتَلُّوا خَالَهَا عَنِ الْأَطْلَالِ

levhasını teşkil eden o harabeden ayrılmadılar. Yüreklere daha ziyade yangın olduğu halde semenderâne o nümüne-i nîrânın, o hâkister-i udvânın kenarına oturdular.

Bezm-i cem teşkîl eder rindân her vîrânede

hükm-i sebât-kârânesini gösterdiler. Viranede defîne bulunur iddiasını teyit ettiler.

Hazret-i Şeyh âşiyân-cüdâ olan Dedegânın te'mîn-i istirâhati için kendi rahatını feda etti. Lutf-ı İlâhî ile yangından kurtulan harem dairesine onları iskân etti. Kendi muktedir olabildikçe gelip mukabeleyi icra etmek üzere ayrı bir eve çıktı.

Vâ esefâ ki orada da rahat edemedi. Çıkası gözler, züvvârını görmek için kapısına dikilmiş; kırılması parmaklar, harekâtını jurnal etmek için âmâde-i tahrîr bulunmuştu. Bir taraftan da verem, o mühlik illet, pençe-i âhenîn-i istibdâd gibi o hatib-i irfânı susturmaya, enfâs-ı kudsiyyesini kesmeye çalışıyordu. Bulunduğu evden dergâha, oradan köşke nakledildi.

⁶ Tâhirü'l-Mevlevî'nin bir gazelinin matları olan bu beyit için bk. Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 359.

Bu beyit Edirneli Nazmî'nin (ö. 970/1562-3) bir gazelinin hatırlatmasıdır:

Başum âhumla dumanlı yüce bir tağa dönmişdür
Gözüm yaşumla şu tolmış iki bardağa dönmişdür

Edirneli Nazmî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin), s. 1872.

⁷ “Yazık! Mevlevî hankâhı şimdi hıyanet ve haksızlığa (uğrayıp) toprak oldu. Zulüm ve düşmanlık ateşi onu yaktı; bu yüzden “kurbân-ı zâlim: 1325” ona tarih oldu.” Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 902; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi, Metin kısmı, s. 74, inceleme kısmı, s. 95.

⁸ “Sevgilinin evi yok olup gitti. Onun halini, bıraktığı izlerden sorun.”

Nihayet 323 Mayıs'ının 18. Pazar gecesi:

Ölürsem görmeden millette ümmîd ettiğim feyzi

Yazılsın seng-i kabrimde: Vatan mahzûn, ben mahzûn⁹

meâlîni düşünerek vatan-ı aslîsine ric'at etti. Evet! Rûh-ı Celâl, âzm-i Cemâl oldu.

Kıymetin bilmedi kûteh-nazaran

Aldı ol hazreti, Hak celle celâl¹⁰

Ravvehallâhu teâlâ rûhehu ve kaddesenallâhu bi-sırrihi'l-azîz.

ای ز هجران [و] فراق آسمان بگریسته
دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته
جبرئیل و قدسیان را بال و پرها سوخته
انبیا و اولیا را دیدگان بگریسته¹¹

Celal Efendinin rihleti vâkıan erbâb-ı istibdâdın mûcib-i meserreti oldu. Lâkin o mürşid-i hakîkînin gaybûbeti cihân-ı ma'rifete, bâ-husûs âlem-i Mevleviyyete bir ziyâ-ı azîm îrâs etti. “Mevtü'l-âlim, ke-mevti'l-âlem”¹² hakikatini izhar eyledi.

Na'ş-ı mukaddesi -vasiyeti mucibince- köşkten kaldırılıp dergâha getirildi.

Lâkin nasıl? Tasviri en metin kalemleri şikeste-zebân-ı teessür edecek, mütalaası en lâ-kayd yürekleri dâğ-dâr-ı teellüm eyleyecek bir surette! Pençe-i sîne-şikâf-ı sheherle giribân-ı şarkın çâk çâk olduğu, etrâf ü âfâk, envâr-ı âhîret gibi. 13 suretinde bir levn-i dîgere boyandığı bir anda; Midhat Paşa çiftliğinden -köşk o civarda idi- dergâha giden ve türâb-ı kabr arasından zuhur eden mevta kemikleri gibi gayr-i muntazam toprak yığınları miyanında tek tük taşları bulunan yolda, tîşe-i istibdâd ile yıkılmış nihâl-i ümmîd gibi kütükleri devrilmiş; ziyasız, havasız zindanlarda sürüne sürüne reng-i tabîsi zail olmuş bir çehre gibi yaprakları ısıfırara başlamış bağlar arasında, meyyit-i müteharrik denebilecek dört vücudun dûş-ı ihtirâmında bir serîr-i mukaddes, bir mahmil-i akdes âheste-revân oluyordu.

⁹ Bu beyit Namık Kemal'in (ö. 1888) bir dörtlüğüne aittir:

Sen oldun cevrine ey dil-şiken mahzûn ben mahzûn
Felek gülsün sevinsin şimdi sen mahzûn ben mahzûn
Ölürsem görmeden millette ümmîd ettiğim feyzi
Yazılsın seng-i kabrimde: Vatan mahzûn, ben mahzûn

Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri, s. 381.

¹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 558.

¹¹ “Ey ayrılığı gökleri ağlatan, gönlü kana bulayan, aklı ve canı inleyen, Cebrail ve meleklerin kolumu kanadını yakan, enbiya ve evliyaya gözyaşı döktüren kişi!”

¹² “Âlimin ölümü, âlemin ölümüdür.”

¹³ “Orada ne güneş (görürler), ne de dondurucu soğuk.” Kur'an, 76/13.

Yüzleri teessürât-ı kalbiyyelerini hâkî, gözleri katarât-ı meserretle bâkî olan o dört vücuttan biri, Hazret-i azîzin sevgili birâder-zâdesi Nutkî Efendi; diğeri: mürîd-i muhlisi, tabîb-i müdâvîsi Doktor Gâlib Hakkı Bey, öbürleri de akârib-i muhlisînininden Bahâüddin ve Saîd Efendi'ler idi. O serîr-i seyyâr ise efsûs, na's-ı muhterem-i azîzi hâmil tabut idi ki her türlü âlâyiş-i ârâyişden âzâde bulunuyordu.

Bu musibet-i uzmâya fecrin döktüğü dümû'-ı mütevâliyeden gözleri kızarmış ve in'ikâs-ı hazîniyle âyine-i hâver-i hûnîn bir renk almıştı. Güneş de işrâkât-ı ma'neviyesinden istizâe ettiği bir mihr-i hakîkatin suretâ inkisâfa uğramasından müteessir olarak sehâib-i seherle çehre-i mâtem-nâkini setr etmişti. Bu kâfile-i felek-zedeyi, hazin hazin nağmeleriyle yemîn ü yesârından takib eden kuşların safirinden bile bir nevâ-yı azâ, aşağıda ufak ufak mevcelleriyle akan Çırpıcı Deresi'nin cereyanından bile bir nâle-i seyyâle hissediliyordu. Hülâsa enfûs ü âfâk, likâ-yı mübârekine müştâk olduğu bu rûh-ı mücessem gaybûyetiyle düçâr-ı âlâm olmuştu.

14 *أَوْلَادُ صَنُو أَبِيهِ* sırrının bi-hakkın mazhar-i tâmi olup vâlid-i mâcidinin ahvâl-i rûhiyye ve cismâniyyesine tevârüs etmiş olan Bâkî Efendi, şu mahrûmiyyet-i fevkalâde üzerine şâyân-ı terahhum bir halde bulunuyordu. Gâh:

Hâmûş hâmûş ederdi efgân

vadisinde bir sükûn-ı hayret-âmîze müstağrak oluyor; gâh:

كَيْفَ أَمْسَى فَرِحًا نَارُكَ تَكْوَى الْأَكْبَادَ ١٥ فَلَمِنُ بَعْدَكَ أَشْكُو أَلْمَى يَا أَبْتَى

zemininde “Ah babacığım!” feryadıyla bütün mevcudatı ağlatıyordu. Biraz sonra o mezalim kurbanı olan Şeyh Celîl-i muhteremin na's-ı mükerrerimi dergâha, o âteş-i istibdâd yangını olan âşiyân-ı harâba getirildi. Etrafı yanık ve yıkık duvarlarla muhât olan matbah-ı Mevlânâ'nın külleri süpürülüp oraya konuldu. Sabah namazından sonra 1006 tarihinde tesis olunan Yenikapı Mevlevihanesi'nin on sekizinci şeyh-i ârifî olan o vücûd-ı nâdirü'l-mevcûd gasl ediliyordu. Mevkiin manzara-ı mâtemîsine azîzin teneşir üzerindeki cism-i nahîfinin duruşu bütün bütün hüzn-efzâ oluyordu.

Erbâb-ı ihlâs, o mübarek kademlere yüz sürüp hararetili gözyaşlarıyla ıslatıyorlar, hayyen ve meyyiten pâk olan o cism-i mutahharı, âşıkâne yıkıyorlardı.

Esnâ-ı gasilde okunan nuût-ı şerîfe arasında Hazret'in kendi bestelediği düğâh âyininden

14 “Çocuk, babasının meyvesidir.” Krş. *أَوْلَادُ صَنُو أَبِيهِ*: “Çocuk, babasının sırrıdır (meyvesidir)”, Emsâl ve Hikem, I, 281.

15 “Ey babacığım! Dardimi senden başka kime anlatayım. Senin ayrılık ateşin içimi kavururken nasıl mutlu olurum.”

أَحْيَاكُمْوَا جَلَالِي جَلَّ جَلَالِيًّا¹⁶

نَادَى نَسِيمِ عَشْوِكَ فِي أَنْفُسِ الْوَرَى

beyt-i âşikânesi kimsede zabt-ı bükâyâ imkân bırakmıyordu. Gasil ve tekfinin hitamından sonra eyâdî-i istibdâdın mahv etmek istediği o vücut, âğûş-ı tâbûta tevdi edildi. Fakat banlar hep birkaç kişi marifetiyle yapılıyordu. Çünkü vukû'-ı irtihâli o kara haberi ilân edecek evrâk-ı havâdis o sabah bilmem nedense biraz geç çıkmıştı. Evvelden daima yıldız poyrazını kollayan, şimdi ise her havaya karşı dönen eski gazeteler, o soba fırılacağı gibi olan kâğıt parçaları bile “bir ziyâ-ı azîm” ser-levhasıyla Hazret'in irtihalini ve fezâil-i zâtiyesini müevvil bir lisan ile yazıyorlardı.

O kadarcık yazılması ise muhlisîn-i ihvânımızdan ve matbûât-ı dâhiliye hulefâsından Cemal Bey'in fedâkârâne denecek ibram ve istirhamı üzerine kabil olabilmışti.

Bunları okuyan müntesibîn-i Mevleviyye koşa koşa ve belki uça uça dergâha gel-mişti. Vâ esefâ ki Şeyh-i mükerrermin tabutunu, o taht-ı revân-ı mesâibi Kocamustafa-paşa'ya doğru gitmiş bulmuştu.

Gelip de cenazenin gittiğini haber alanlar, arkasından koşuyorlar, yine o rehber-i hakîkatin dâmen-gîri olmak istiyorlar, yetişenler zîr-i tâbûtta mütedehhiş ve mebhût bir halde yürüyen kâfile-i muhlisîne iltihak ediyorlar.

تا بوت مگر بشنوم از رخنه تابوت¹⁷

temennîsiyle sabr-ı teslîmi ayakucuna uzatıyorlardı. Kocamustafapaşa'ya gelindi. Tabut, Sünbül Efendi Hazretlerinin muvâcehe penceresi önüne konuldu.

Tabii cemaat bir tarafa çekilip ve vakt-i salâti bekleyecekti. Daha öğle namazına epeyce bir vakit vardı.

Lâkin herkes pervane gibi o şem'-i hâmûşun etrafına toplanmak arzusunda bulunuyor, o kutb-ı tevhîdin dairesinden uzaklaşmak istemiyordu.

Gittikçe, gelenler tezayüd ediyordu. Neden sonra ezan okunup namaz kılındı. Ba'dehu musallâya teveccüh edildi. Ashâb-ı şakâvetin tedâbîr-i şeytân-pesendânesine rağmen toplanan cemaati, caminin avlusu istîfâ edemiyordu. Salât-ı cenâzeyi, merhumun hem-râz-ı irfânı ve peder-i cennet-makarrının halifesi olan meclis-i meşâyih reîs-i lâhıkı fazîlet-meâb reşâdetlü Şeyh Elif Efendi hazretleri kıldırdı. Hakikaten “er kişi niyyetine” kılınan bu namazı müteakıb hazreti tezkiye etti. “Ey cemaat! Bu merhumu nasıl bilirsiniz?” sualine muhatab olan kulûb-ı muhlisenin evfâh-ı teessüründen çıkan “iyi biliriz” cevabı, hiçkırıklar, ahlar, feryatlarla beraber âlem-i bâlâyâ yükseldi. Ba'de'd-duâ o mükerrer cenaze omuzlar, başlar üzerine kaldırıldı. Daha doğrusu o tabut, kat'-ı alâik-ı nâsût ile âzim-i lâhût olmaya başladı.

¹⁶ “Senin aşkının esintisi, insanların gönüllerine ‘sizi yaşatan, benim yüceliğimdir’ diye seslendi.”

¹⁷ “Tabutun deliğinden belki senin kokunu alırım.”

Kocamustafapaşa'dan Mevlevihaneye teveccüh eden bu hazin kafile gittikçe büyüyor, tarikata mensub olmayanlar değil, milel-i gayr-i müslime bile refakat ediyordu.

Ey kârî'n! İtimad ediniz ki hayatında o Şeyh-i ekberden istifaze etmekten mahrum bırakılan müstersidîn, o esnada bile men edilmek isteniliyor; cemaatten bilinenlerin isimleri yazılıyor, bilinmeyenlerin jurnal edilmek üzere soruluyordu.

Ben, tabutun ayakucu başımda ve:

صَبَّتْ عَلَى مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا صَوَّوَتْ عَلَى الْيَّامِ صِرْنَ أَلْيَالِيَا¹⁸

feryâd-ı hazîni lisanımda olduğu halde bî-hûşâne bir halde giderken ağlayan gözlerim bu melâtinin vech-i kerîhini görüyor, hasret-i mürşidle yanan yüreğim bu zâlimlere la'net okuyordu. Dergâha geldik. Efsus! O Şeyh-i akdesi o vücûd-ı mukaddesi velâdetinin altmış birinci ve meşihatının yirmi ikinci yılında mezâr-ı ehl-i ibtisâr olan kabrine tevdi ettik. Toprak onu kucakladı, erbâb-ı istibdâdın keskin tırnaklı pençesinden kurtardı. Lâkin biz *المُؤْمِنُونَ لَا يُمُوتُونَ*¹⁹ sırrına mazhar olan o ârif-i hakkânînin irşâdât-ı sûriyye-sinden mahrum kaldı.

فلک را هیچ نباشد به از این کار که یاری را جدا گرداند از یار²⁰

Hükm-i kazâ, bu defa da erbâb-ı şakâya muavenet etti. O cevher-i girân-bahâ kara toprak altında inzivaya girdi. Fakat:

Cevher-şinâs olanlar nâmın unutmaz aslâ
Gerçi türâb içinde gencîne oldu kendi²¹

Cismi defîn-i hâk, ruhu âzim-i eflâk oldu.

Remel: Fâilâtün fâilâtün fâilün

Yerde yattıkca vücûd-ı akdesi
Rûhu olsun âsmânda kâm-bîn²²

Ba'de'd-defn herkes dağıldı. Ben bir müddet oradan, Şeyhimi elimden alan o mezardan ayırlamadım.

Beni de nezdine celb et Şeyhim
Yaşamak gayri bana verdi melâl
Ne için böyle yetîmin kalayım
Eylemezdin beni aslâ ihmâl

18 "Başıma öyle dertler geldi ki gündüzlerin başına gelseydi onları geceye çevirirdi."

19 "Müminler ölmez."

20 "Feleğin, dostu dosttan ayırmaktan daha iyi bir işi yoktur."

21 Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 556.

22 Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 56.

Pâyını öpmüş iken kabrine âh!
Olayım böyle revâ mı rû-mâl²³

enîni ile kendi kendime ağladım durdum. Bilâhare tanzim ettiğim târîh-i âtiye o beyitleri de ilâve eyledim.

Remel: Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün

Himmet-i vâlâ-yı Mevlânâ edince feth-i bâb
Şâhid-i maksûd-ı âciz açtı vechinden nikâb

Lem'a-pâş-ı farkım oldu ma'nevî bir âfitâb
Bir İlâhî neş'e etti hâtırı pür âb ü tâb

Âsitân-ı Ka'betü'l-uşşâka ettim intisâb
Pây-bûs-ı Hazret-i Şeyh'imle oldum kâm-yâb

* * *

Ni'met-i uzmâ bilirken bir lihâz-ı şefkatin
Cân ile cüyâ iken âsâr-ı feyz-i hıdmetin

Tûtüyâ etmek dilerken Hak-i Pây-ı hürmetin
Kesb edip huddâmı olmak rütbe-i ulviyetin

Âsitân-ı Ka'betü'l-uşşâka ettim intisâb
Pây-bûs-ı Hazret-i Şeyh'imle oldum kâm-yâb

* * *

Ey Hudâ, ey ârifin manzûrunu pür-nûr eden
Hâk-i pây-ı ârif oldum isterim feyz-i hasen

Zâhir olsun sırr-ı Mevlânâ, Celâleddîn'den
Bende-i ahkar için yâ Rab! Çünkü işte ben

Âsitân-ı Ka'betü'l-uşşâka ettim intisâb
Pây-bûs-ı Hazret-i Şeyh'imle oldum kâm-yâb

* * *

Nazra Şeyhim! Nazra ey mihr-i semâ-yı ma'rifet
İnkişâf etsin fakîre tâ fezâ-yı ma'rifet

Olsun ol âlemde tennûre-güşâ-yı ma'rifet
Eyleyip bu beyt ile benden nevâ-yı ma'rifet

Âsitân-ı Ka'betü'l-uşşâka ettim intisâb
Pây-bûs-ı Hazret-i Şeyh'imle oldum kâm-yâb

* * *

²³ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 559; Sefine-i Evliyâ, V, 243-245; Şâir Antları, s. 15-18.

Birbirin vely eyledikce tâ ebed her sâl ü mâh
 Kalb-i ma'mûrun olup envâr-ı Hakk'a cilve-gâh
 Müstefîz-i nûrun olsun âşıkân çün mihr ü mâh
 Böyle fahr eyler iken Tâhir eyâ zî-intibâh
 Âsitân-ı Ka'betü'l-uşşâka ettim intisâb
 Pây-bûs-ı Hazret-i Şeyh'imle oldum kâm-yâb²⁴

ve:

Remel: Feilâtün feilâtün feilün

Hazret-i Şeyh ki Celâlû'l-Hak'dır
 Ayn-ı Mollâ denilirse hakdır
 Zât-ı âlîsini kılmış Mevlâ
 Reh-ber-i şâh-reh-i Mevlânâ
 Enfesün mihrî vü şems-i âfâk
 Pertev-endâz kılup uşşâk
 Oldu ez-cümle o âlî-himmet
 Abd-i nâ-çize veliyyü'n-ni'met
 O efendim, ben onun bendesiyem
 Bende-i kemter-i efkendesiyem
 Bahre nisbetle onun katresiyem
 Haşre dek olsun o kudsî-mâye
 Sürme-i çetr-i hümâyûn-sâye
 Olâ yâ Rabbi Celâlüddîn'in
 Nâşir-i feyzi Celâlüddîn'in
 Mehbit-i feyzi Celâleddîn'in²⁵

ve:

Remel: Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün

Âşinâ-yı hâl olan hâmûş-ı kıl ü kâl olur
 Yoksa her kavvâlî sanma âşinâ-yı hal olur
 Taylesân-ı zerkî, zîb-i dûş tezvîr eylemez
 Bir gönül ki bend-i zülf ü dâne-i ferhâl olur
 Kâinâtı mazhar-ı Mevlâ bilen, ebrûsuna
 Dil-berin, Allâhu ekber-gûy-ı istikbâl olur

²⁴ Çilehâne Mektupları, s. 49-50; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 34-35.

²⁵ Mir'at-ı Hazret-i Mevlânâ, s. 15-38; "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Hilye'sine Göre Mevlânâ", *Erdem*, yıl: 2008, sa. 50, s. 212-220.

Ârif-i ahvâl olan bir hâlete dil bağlamaz
İnkılâb eyler zamân idbâr olur, ikbâl olur

*Kenzü lâ-yefnâ kanâat*²⁶ olduğun fehm eyleyen
Şübhesiz müstağni-i dârât-ı câh u mâl olur

Genc-i istiğnâda âlemden olan dâmen-keşân
Kâf-ı ulviyyette bir ankâ-yı kudsî-bâl olur

Ey terakkî isteyen dünyâda sen zannetme kim
El etek öpmekle insan nâil-i âmâl olur

Merd-i kâmil eylemez takbîl-i zeyl-i ehl-i câh
Âb-ı rûyî çünkü insâniyyetin pâ-mâl olur

Merdüm-i kâmil odur ki bende-i Mollâ gibi
Âstîn-efşân-ı vech-i âlem-i timsâl olur

Ol şehen-şâh-ı hakâyık-rütbe kim, zer-sikkesi
Lem'a-pâş-ı târem-i eflâk-ı alü'l-âl olur

Halka-bend-i rahle-i tahkîkî efrâd-ı kirâm
Dil-figâr-ı sûz-ı aşkı zümre-i abdâl olur

Kâse-dâr-ı selsebîl-i feyzi Hızr-ı zinde-dil
Mektebinde Cebreil bir tâlib-i nev-sâl olur

Hâk-rûb-ı matbah-ı irşâdı zülf-i hûriyân
Mervah-ı kânûnı kudsîlerdeki şeh-bâl olur

Hazret-i Hünkâr-ı Mevlânâ veliyyü'l-ârifin
Kim gürûh-ı evliyâyâ reh-ber-i iclâl olur

Bir çerâğ-ı dâimî yakmış ki ol hurşîd-i aşk
Âşıkânın sînesinde şu'lesi cevâl olur

İşte ol rûşen-çerâğın bir güzîde şu'lesi
Reh-ber-i Hak Şeyh Celâleddin-i sâfi-bâl olur

Mürşidim, Şeyhim, veliyy-i ni'met-i bî-minnetim
Kim uluvv-i rütbetinde kilik-i aczim lâl olur

Hakk-ı âlîsinde Tâhir hâmemin lâl olması
Mâverâ-yı akl olan ahvâl-ı Şeyh'e dâl olur²⁷

²⁶ أَلْفَنَاءُهُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ وَ كَنْزٌ لَا يَفْنَى: "Kanaat bitmeyen bir mal ve tükenmeyen bir hazinedir." Keşfü'l-hafâ', II, 102.

²⁷ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 70-72; Mir'at-ı Hazret-i Mevlânâ, s. 48-49; Çilehâne Mektupları, s. 66-68. Ahmet Remzi Akyürek'in de bu şiirle aynı vezin ve kafiyede bir gazeli vardır. Bu gazelin matları:

Merd-i kâmil herkese her hâlde hem-hâl olur

tarzında her mısraı nâzımının aczine bürhan olabilecek sözlerimle tavsifine çalıştığım ve şu yavelerime karşı birçok iltifât-ı müşevvikâne ve da'vât-ı mürşidânesine nail olduğum muallâ ve mükerrem şeyhimin vefatına tarih yazacağım hatırıma gelir miydi? Muhal zannedilen birçok şeyi sâniha-i imkâna getiren zaman beni, onu da görmek felâketine uğrattı. Ve irtihâl-i azîz için tarih yazmak gibi acıklı bir vazifeyi bedbaht kalemime tahmil etti. O son ve mukaddes hizmeti şöylece ifa ettirdi:

Remel: Feilâtün feilâtün feilün

Hikmet-i Hazret-i Rabb-i Müteâl
Eylemiş âlemi bir cây-ı zevâl

Bu cihan yek-sere bir dâr-ı fenâ
Anda imkân-ı bekâ emr-i muhâl

Nasıl olmaz ki esâsen hâdis
Görünen varlığı evhâm ü hayâl

Şekl-i hestîde nümâyan oluşu
Güneşe nisbet ile ayn-ı zılâl

Bunu terk etmeye cân vermededir
Âşinâ-yı Hak olan sâhib-i hâl

Burada ölme, dirilmek demedir
Sırr-ı *el-mevtü likâdır*²⁸ buna dâl

İşte bir mürşid-i yek-tâ da edip
Terk-i cân eyledi âheng-i visâl

Ana fikrimce hitâbı Hakk'ın
*İrcü*²⁹ emri değil lafz-ı *teâl*³⁰

Rehber-i şâh-reh-i Mevlânâ
Fahr-ı erbâb-ı Hudâ Şeyh Celâl

O tecellî-geh-i Mevlâ ki idi
Sînesi cilve-geh-i ism-i Celâl

O nigeş-bân-ı hakâyık ki idi
Dîdesi nâzır-ı envâr-ı cemâl

Mâil-i âlâm olur da vâsıl-ı âmâl olur

Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, s. 163.

²⁸ “Ölüm bir kavuşmadır.”

²⁹ اِرْجِعِي اِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً : “Sen O’ndan hoşnut ve O senden hoşnut olarak Rabb’ine dön.”
Kur’ân, 89-28.

³⁰ تعال : “gel!”

O mürebbî-i hakîkat ki idi
 Nükte-i vahdet için zâtı meâl
 Gıpta-bahş-ı urefâ ma'rifeti
 Fazlı reşk-âver-i ashâb-ı makâl
 Feyz-i himmetle olurdu nazarı
 Hâdi-i güm-reh-i vâdî-i dalâl
 Bende-i muhlisine eyler idi
 Hâl ü tavrı ile ta'lîm-i hisâl
 Müstefid olmadılar re'yinden
 Gitti Allâh'a o fikr-i cevval
 Kıymetin bilmedi kûteh-nazarân
 Aldı ol Hazret'i Hak celle-celâl
 Rihleti yaktı kulûbu, gerçi
 Cânı cânânına etti îsâl
 Rûz-ı dil-sûz-ı firâkı oldu
 Dil-i mahzûnuma yevm-i ehvâl
 Beni de nezdine celb et Şeyhim!
 Yaşamak gayri bana verdi melâl
 Ne için böyle yetîmin kalayım
 Eylemezdin beni aslâ ihmâl
 Pâyını öpmüş iken kabrine âh
 Olayım böyle revâ mı rû-mâl
 Câ-yı ta'zîmin olan sîneme bak
 Âteş-i firkat ile mâl-â-mâl
 Vechini gâib eden çeşmimi gör
 Dem-be-dem etmede îsâr-ı leâl
 Feyz-i nutkun ile dil, zinde iken
 Şimdi can, hecrin ile mürde-misâl
 Böyle hasretle güzâr eyleyecek
 Devr-i ömrümdeki eyyâm ü leyâl
 Meşhed-i enverin artık olacak
 Bana bir bûse-geh-i istikbâl
 Bendene âlem-i bâlâda dahi

Dest-gîr ol yine ey mürşid-i âl!
 Garka-i nûr-ı tecellî etsin
 Seni eltâf-ı Hudâ-yı fa‘‘âl
 Âlem-i akdes içinde olasın
 Dâhil-i meclis-i Peygamber ü âl
 Yâd-ı hengâm-ı vefât olmak için
 Sana ey Şeyh-i Celîlü'l-ahvâl
 Etti bu mısraı Tâhir tahrîr:
 Aldı ol Hazret'i Hak celle celâl³¹
 (آدى اول حضرتى حق جل جلال) 1326

Târîh-i dîger

Remel: Fâilâtün fâilâtün fâilün
 Gûş edip neyden nevâ-yı ircii³²
 Etti Şeyh-i Mevlevî azm-i Cemâl
 Bendesi Tâhir dedi târîhini:
 Verdi cânın mürşid-i a‘zam Celâl³³
 (ويردى جانن مرشد اعظم جلال) 1326

Târîh-i dîger

Recez: Müfteilün mefâilün müfteilün mefâilün
 Fikr-i likâ-yı yâr ile gitti bekâya Şeyhimiz
 Sahn-ı fenâda eyleyip kesb-i kemâl-i ma‘nevî
 Müş‘ir-i irtihâlidir şu mısra‘-ı güher onun
 Mürtahil-i cemâldir Şeyh Celâl-i Mevlevî³⁴
 (مرتحل جمالدر شيخ جلال مولوى) 1326

Halil Edib Bey Efendi'nin Târîhi

Remel: Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün
 Vâkıan pîr ü cevân her kim olursa şübhesiz

³¹ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 557-559; Şâir Anıtları, s. 13-16.

³² رُجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً : “Sen O’ndan hoşnut ve O senden hoşnut olarak Rabb’ine dön.” Kur’ân, 89-28.

³³ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 560; Şâir Anıtları, s. 17.

³⁴ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 560.

Gün gelir arz-ı vedâ' eyler bu dâr-ı mihnete
 İğtirâbı bir midir lâkin düşün feyz ehlinin
 Âlemi târîk eder onlar uyûn-ı hasrete
 Çekti dünyâdan elin ol zümre-i pâkîzenin
 Bir güzîde mefharı azm etti kurb-ı Hazret'e
 Dergeh-i bâb-ı cedîdin Şeyh-i vâlâ-himmeti
 Her gören meftûn idi candan o kudsî-sîrete
 Mislini nâdir görür devran bir öyle kâmilin
 Rûh-bahş eylerdi enfâsı rumûz-ı hikmete
 Eyledikçe Mesnevî'den canları reyyân-ı feyz
 Sevk ederdi âlem-i ervâhı vecd ü hayrete
 Gerçi zâhirde o takrîr ü huzûra hasretiz
 Çeşm-i can vakf-ı temâşâdır o vaz'-ı meknete
 Sırrı bâkîdir eder ta'dîl-i hüzn-i iftirâk
 Bir zamân ermez zevâl zîrâ zılâl-i himmete
 Eylesin hem-bezm-i Mevlânâ Hudâ-yı Zü'l-celâl
 Hayli müddetten beri müştâk idi ol devlete
 Âsumân târîhine eyler edîbin ser-fürû
 Gitti dünyâdan *Celâleddin Efendi* cennete
 (كيتدى دنيان جلال الدين افندى جنته) 1326

Kudemâ-yı İhvânımızdan Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi Baş Kâtibi
 İsmet Bey Efendi'nin Tarihi:

Hezec: Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün

Cenâb-ı Şeyh Osman Velî'nin necl-i mes'ûdu
 Yigirmi iki yıl hüsn-i idâre etti dergâhı
 Dedi Dervîş İsmet hîn-i fevtinde bu târîhi
 Celâl-i Mevlevî aşk ile buldu vuslatullâhı
 (جلال مولوى عشق ايله بولدى وصلت اللهى) 1326

Hazret-i azîzin irtihalinden sonra mahdûm-ı mükerreremi Şeyh
 Abdülbâkî Dede Efendi bi'l-irs ve istihkâk cânîşini olacaktı. Zâten
 merhûma hayatta iken de vekâlet ediyordu. Çelebi Efendi Hazretleri
 tarafından Yenikapı Mevlevihanesi meşihatının Bâkî Efendi'ye tevcihi
 hakkında Yıldız'a bir arıza takdim edilmişse de bir türlü iradesi
 çıkamıyordu. Çünkü devr-i istibdâdın en ziyâde mürevvic mel'aneti ve

mu'tî ve âhız-ı lisân-ı Peygamberînin mezkûr la'neti olan rüşvet o arızanın önüne bir sedd-i mümânaat teşkil ediyordu.

Halep'ten bir nâ-ehil tarafından teklif edilen altınlar Ebu'l-hüdâ'nın doymak bilmeyen çıkası gözlerini kamaştırmış, onları elde etmek için bir hakk-ı meşrûu ayakaltına almaya kalkışmıştı.

Lâkin hamden sümme hamden ki:

Bendesini kimseye etmez zebûn

Böyleceâdet-i Mollâ-yı Rum

hakikati tezahür etti. Hürriyetin i'lâmı her türlü ebvâb-ı fesâd gibi o sehâr-ı mekkârın da dehân-ı efsun-kârını kapadı. Üzerine sıçrattığı esmâ ile zât-ı habâsetinin müsemmâ bi'n-nakîz olduğu anlaşıldı.

Takriben yüz elli seneden beri eben an-ced³⁵ mesned-i meşihat olan bir aileyi bulunduğu dergâhtan çıkarmaya teşebbüs eden o hâini, adl-i İlâhî dârü'n-nedve-i dalâl olan kendi tekyesinden ihrâc edip mahbes-i eşirâyâ getirdi. ... من حفر بئراً³⁶ gayyâsına yuvarladı. Çelebi Efendi hazretleri hakkı müstahakkına, tekyeyi Şeyhine verdiler. Ve meşihatnameyi Konya'da Ateşbazulu zâviyedârî Yakub Dede Efendi ile irsal buyurdular. Vâlid-i mâcidinin irtihalinden yetmiş iki, evet, tamam yetmiş iki gün sonra ve Temmuz'un yirmi dördüncü Pazartesi günü Abdülbaki Dede Efendi Bâb-ı Cedîd Mevlevihanesi'nin şeyh-i cedîdi oldu. Resm-i iclâsında dua eden meclis-i meşâyih reis-i irfân-enîsi fazîlet-meâb reşâdetlü Şeyh Elif Efendi hazretleri İttihad Terakkî Cem'iyet-i aliyyesiyle kahraman askerlerimizin temâdi-i muvaffakiyâtı hakkında Fâtîha-hân olarak Mevlevîlerin öteden beri âşik-ı âzâdeğî bulunduğunu ispat etti.

Şeyh-i cedîdimizin makâm-ı meşihâtına kuûdundan sonra peder-i cennet-makar-rının bıraktığı beyt-i şerîften ibtidâen Mesnevî-i Şerîf takririne başlamalarını kendilerinden rica ettim. Muttasîf oldukları tevâzu ve mahviyet sevkiyle adem-i iktidârlarından bahsettiler. Fezâil-i müktesebelerini pek iyi bildiğim cihetle talebimde ısrar ettim ve ediyordum. Ahîren Çelebî Efendi hazretlerinin İstanbul'u teşrif ve bilimum Mevlevihanelere Mesnevihan tayin buyurdıkları sırada Şeyh Bâkî Efendi'ye de Mesnevî-i Şerîf takririni emrettiler. Teşrinievvel'in otuzuncu Perşembe günü hezâr nevîn âvâz-ı râz olan şeyhimiz ders-i şerîf-i Mesnevî'ye âğâz ve hakikaten o makama elyak olduklarını ibraz eylediler.

³⁵ Eben an-ced: "Babadan, dededen, kuşaktan kuşağa."

³⁶ "Her kim bir kuyu kazarsa.", krş. مَنْ حَفَرَ لِأَخِيهِ قَلْبِيًّا أَوْ قَعَهُ اللَّهُ فِيهِ قَرِيْبًا : "Allah, kardeşine kuyu kazın kişiyi en yakın zamanda o kuyuya düşürür." Keşfü'l-hafâ, II, 245. Ayrıca bk. Emsâl ve Hikem, IV, 1741.

Lillâhi'l-hamd bu emel-i hâlisânem de hâsıl oldu. Şeyh-i mağfûrumun kürsi-i tah-kîkî boş kalmadı. Orada necl-i fazilet-perveri neşr-i ma'rifete başladı.

Tesâdüfât-ı hasenedendir ki ilk ders-i şerîf, “müsebbib-i hakîkinin irâde-i İlâhiyyesi olmayınca esbâbın tesiri olamayacağı”na dair olup, irad buyurulan emsile-i ârifâne arasında

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود چو نش گزد^{۳۷}

beyt-i şerîfi de okunuyordu. “Ateş, Hazret-i İbrahim’e mazarrat vermedi. Makbûl-ı İlâhî olan öyle bir zât-ı nûrânî-sıfâta nasıl tesir edebilirdi?” mealinde olan bu nazm-ı gü-zîn, fakîre dergâhın ihtirâkına sa'y eden cehennemî mahlûkların kûşîş-i bî-fâidesini hatırlattı. Vâkıan o nemrûd-menişânın şerâr-ı mel'aneti, o dârû'l-ahrârın bir kısmını yakmış, lâkin orada yaşayan ahrâr ve efkâra tesir edememişti.

Cenâb-ı Azîzün zü'ntikâm'a hezârân hamd ü sena olsun ki o huffâş-sîretân, bir za-man şems-i Mevleviyyetin imhâsına çalışırken şimdi şa'saa-i pertev-feşânı görmekle baykuş gibi karanlık viranelere çekilmeye mecbur oldular. O gibi siyeh-dillere:

شمع حق را پف کنی تو ای عجز هم تو سوزی هم دهان ای کنده پوز^{۳۸}

demdemesiyle hitâb eder ve tarîk-ı celîlimizin i'tilâ-yı şan ve şerefi temennîsinde

این سماع مولوی مسموع بادا تا ابد وین لوائی معنوی مرفوع بادا تا ابد^{۳۹}

37 “Ateş İbrahim’e diş geçiremedi. Hakk’ın seçkini olunca rüzgâr onu nasıl ısırabilir?” Mesnevi-yi Ma’nevî, s. 41.

38 “A kocakarı, sen Hakk’ın mumunu üflüyorsun, bu aydınlıktan daha zahir olan ne var? Söyle.” Mesnevi-yi Ma’nevî, s. 1003.

39 Bu beyit aşağıdaki Mevlevî semâina aittir:

وین لوائی معنوی مرفوع بادا تا ابد این سماع مولوی مسموع بادا تا ابد
عاشقان فیض حق را اجتماع و استماع این سماع مولوی مسموع بادا تا ابد

“Bu Mevlevî semâi sonsuza kadar işitilsin ve bu ma’nevî sancak sonsuza kadar yücelsin. Hak feyzinin âşıkları toplanıp dinlesin. Bu Mevlevî semâi sonsuza kadar işitilsin.” Çilehâne Mektupları, s. 52-53; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 842.

Bu semâa, Tâhirü'l-Mevlevî şöyle cevap vermiştir.

وین طعام معنوی مخلوط بادا تا ابد این سماط مولوی مبسوط بادا تا ابد
این سماط مولوی مبسوط بادا تا ابد آکلان خوان حق را از برای اشتیاع

“Bu Mevlevî sofrası sonsuza kadar serili kalsın. Bu ma’nevî yemek sonsuza kadar pişsin. Hak sofrasında yemek yiyenlerin doyması için bu Mevlevî sofrası sonsuza kadar serili kalsın.” Çilehâne Mektupları, s. 52-53; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 842.

niyâzıyla hatm-i kelâm eylerim.

Sânihât-ı kudsiyyesinde Şeyhî tahallüs buyuran Hazret-i Azîz ile mahlas-ı şâirânesi Ahkar olan Dîvân-ı Muhâsebât Reisi Zühdî Bey Efendi'nin müşterek bir gazelleri:

Remel: Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün

Şeyhi Kûh u sahrâ-yı cünûnda ben ki cevân eyledim

Ahkar Cûları te'sîr-i efgânımla giryân eyledim

Ahkar Öyle bir vâdî-i ye'se sâlikim ki reşk ile

Şeyhi Kays ile Ferhâd'ı ol vâdîde hayrân eyledim

Şeyhi Eyleyip âzâde-i kayd-ı mahabbet gönlümü

Ahkar Vâkıf-ı esrâr-ı aşk-ı Zât-ı Sübhân eyledim

Ahkar Dil esîr-i çâh u zindân-ı anâsırken anı

Şeyhi Mülk-i istiğnâda taht-ı aşka sultân eyledim

Şeyhi Çâk edip delk-ı vücûdu aşk-ı hestî-sûz ile

Ahkar Ma vü men bünyâdını bir demde vîrân eyledim

Ahkar Verdim ikrâr-ı fenâfillâh terk-i terk edip

Şeyhi Matbah-ı fakr-ı etemde cânı üryân eyledim

Şeyhi Lâne sâz-ı şâhsâr-ı aşk olaldan bâz-ı dil

Ahkar Tâir-i kudsî gibi tâ arşa tayrân eyledim

Ahkar Şâh-bâz-ı cidd ü cehdi şeh-per-i tevhîd ile

Şeyhi Evc-i kurb-ı Hazret'e her lahza perrân eyledim

Şeyhi Yandı perr ü bâl kasdı kaldı Cibrîl-i hîred

Ahkar Seyr-fillâha varıp tefrîdi iz'ân eyledim

Ahkar Pîr-i mey sahbâ-be-dest can attı istikbâlîme

Şeyhi Ol zaman ki azm-i bezm-i Şâh-ı hûbân eyledim

Şeyhi Pâsbân-ı kârbân-ı râh-ı Hakk'ım çünkü ben

Ahkar Savb-ı maksûdu bütün uşşâka i'lân eyledim

Ahkar Devlet-i sermed erişti hamdülillâh sıdk ile

Şeyhi Kendimi kıtmîr-i bâb-ı Şîr-i Yezdân eyledim

Şeyhi Dergeh-i Mollâ-yı Rûm'a eyleyip vakf-ı vücûd
Ahkar Ahkar-âsâ niçe bin giryânı handân eyledim

Ahkar Mesnevî'den terbiyet-yâb-ı füyûzât eyleyip
Şeyhi Şeyhiyâ tıfl-ı dili bir merd-i meydân eyledim⁴⁰

Cenâb-ı Şeyh'in diğeri bir gazel-i ârifânesi:

Muzâri': Mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilün

Âşık hemîşe nâle vü âh eylemek gerek
Yârin yolunda cismi tebâh eylemek gerek
Can vermeyince şâhid-i aşk eylemez zuhûr
Başın fedâyı arbede-gâh eylemek gerek
Düştü hevâ-yı dâne-i ruhsâra murg-ı dil
Pâ-best-i kayd-ı zülf-i siyâh eylemek gerek
Gönlüm asıldı kaldı ser-i târ-ı perçeme
Girdi hatâyâ varsa günâh eylemek gerek
Derk eylemez hakâyıkı her vasle-pûş olan
Ser-pûş-ı Mevlevîyi külâh eylemek gerek
Ser-menzil-i hakîkate ermek diler isen
Dergâh-ı Pîr'i püşt ü penâh eylemek gerek
Şeyhî Cenâb-ı Ahkar-ı aşk âşinâ gibi
Bir Mevlevîyi hem-dem-i râh eylemek gerek⁴¹

İki Rubâisi:

Revnaq-dih-i mümkinât olan Mevlânâ

⁴⁰ Sefîne-i Evliyâ, V, 247; Yenikapı Mevlevihanesi, s. 183-184. Bu müşterek gazel Tâhirü'l-Mevlevî tarafından tanzir edilmiştir:

Kûh u sahrâ-yı cünûnda ben ki cevân eyledim
Kays ile Ferhâd'ı ol vâdide hayrân eyledim
Lâne-sâz-ı şâh-sâr-ı aşk olal'dan bâz-ı dil
Evc-i kurb-i hazrete her lahza perrân eyledim
Yandı per ü bâl kastı kaldım Cibrîl-i hired
Ol zamân ki azm-i bezm-i şâh-ı hûbân eyledim
Pâs-bân-ı kârbân-ı râh-ı Hakk'ım çünkü ben
Kendimi kıtmîr-i bâb-ı şîr-i Yezdân eyledim
Der-geh-i Mollâ-yı Rûm'a eyleyip vakf-ı vücûd
Şeyhiyâ tıfl-ı dili bir merd-i merdân eyledim

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 99-100.

⁴¹ Yenikapı Mevlevihanesi, s. 184-185.

Ârâyiş-i kâinât olan Mevlânâ
 Dünyâda ve âhirette dest-gîrim ol
 Dil-mürdelere hayât olan Mevlânâ⁴²
 Ey mefhar-ı evvelîn olan Mevlânâ
 Ey melce-i âhirîn olan Mevlânâ
 Dervişlerini hakîkate vâsıl kıl
 Ey hâdi-i râh-ı dîn olan Mevlânâ⁴³

Maârif Nezâreti erkân-ı kirâmından Ziya Beyefendi'nin Bursa İdâdî-i Mülkî'si müdüriyetinde bulunduğu sırada Cenâb-ı Aziz'den vuku bulan bazı istîzâhâtına cevâben tahrir buyurdıkları îzâhâtname-i mürşidânenin müsveddesi nezd-i âcizânemde kalmış olduğundan teberriken suretini ber-vech-i âtî yazıyorum:

Fî 21 Mayıs sene 313 tarihiyle irsâline inâyet buyurulan iltifâtname-i kerem-i allâ-meleri vâsıl-ı dest-i ta'zîm ve ibcâl oldu. İbzâl ve râygân buyurulan taattûfât ve teveccühât-ı lutf-ı gâyât-ı mün'imâneleri bâis-i memnûniyyet-i kesîre ve mahzûziyyet-i vefîre olmakla îfâ-yı vecîbe-i şükr ü mahmedete mübâderet kılındı.

Takdîm-i cevâbnâmenin şimdiye kadar tehhürü, hayli müddetten beri esîr-i has-tegî ve ıztırâb bulunduğumdan ileri gelmekle, bu babda vuku bulan kusûr-ı zarûriyyu's-sudûrun affını temenni ile alâ-kadri'l-istitâa terkîm-ı cevâba ibtidâr ederim. Gerçi istî-zâh buyurulan mesâile i'tâ-yı cevâb, bidâasızlığım cihetle had ve mikdâr-ı dervîşânem-den hariç ve bu babda adem-i iktidârım zahir ise de وَأَمَّا وَالسَّائِلِ فَلَا تَنْهَرُ⁴⁴ emr-i celîline icabet, her halde vacib ve elzem bulunduğundan, bildiğim kadar birkaç söz söylemeğe cesaret ettim.

⁴² Yenikapı Mevlevihanesi, s. 185. Celâleddin Efendi'nin bu rubaisini Tâhirü'l-Mevlevî tanzir etmiştir:

Ey neş'e-dih-i gamîn olan Mevlânâ
 Şâdî-i dil-i hazîn olan Mevlânâ
 Kurtar bizi hestî-i ademden lillâh
 Ey dâd-res-i enîn olan Mevlânâ

Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ, s. 24; Çilehâne Mektupları, s. 95-96; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 854.

⁴³ Yenikapı Mevlevihanesi, s. 185. Celâleddin Efendi'nin bu rubaisini de yine Tâhirü'l-Mevlevî tanzir etmiştir:

Ey matla'-ı Şems-i dîn olan Mevlânâ
 Bürhân-ı dili yakîn olan Mevlânâ
 Öldür bizi aşkınla be-hakk-ı Zer-küb
 Ey tâb-ı Hüsâm-ı dîn olan Mevlânâ

Çilehâne Mektupları, s. 95-96; Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 855.

⁴⁴ "Dilenciye de azarlama", Kur'an, 93/10.

Ma'lûm-ı dakâyık-melzûm-ı fatânet-simâtlarıdır ki inde ehli't-tahkîk te'lîf-i kü-tübde bir takım şerâit vardır. Başlıcalarından biri o kitabın mevzuu olan ilim ve fenne müellifin kemâliyle vukûfu ve o ilme vukufu ve o ilme teferru' eyleyen birtakım fûnûna dahi ittîlâ'-ı tâmmı bulunmasıdır. Kezalik tercüme ve şerhte dahi bu şartlarla beraber mütercim veya şârihin tercüme veya şerh eyleyeceği kitabın müellifinin mezhep ve meşrebini belki tercüme-i hâlini hakkıyla bilmek ve o kitabın telifinden müellifin garazı ne olduğuna kemaliyle vakıf olmaktır. Eğer bu şerâit bulunmazsa gerek telifte ve gerek tercüme ve şerhte hatadan salim olmak mümkün olmadığı misillü belki o ilme ve müellife ve o kitaba ve onu mütalaa edecek kimselere zulm eylemiş ve bu sebeple dünya ve ahirette muâteb olmuş olur. İmdi işbu mukaddimecikte beyan kılınan şurût, Mesnevi hakkında tatbik edildikte her veçhile hakikat meydana çıkar. Şöyle ki evvelâ Cenâb-ı Pîr-i dest-gîr beşinci ve altıncı ciltlerde:

مثنوی ما دکان وحدت است هر چه غیر وحدت آمد آن بت است ٤٥

buyurdıkları cihetle Mesnevî-i Şerîf-i saâdet-redîfin mevzuu sırf ilm-i hakîkat ve fenn-i vahdettir. Vahdet-i vücûd ise işbu ilm-i hakîkatın mesailinden bir meseledir. Hazret-i Pîr'in "sonradan tekmîl-i merâtib-i velâyet ve tetmîm-i Mevleviyyet buyurması sebebiyle altı ciltte vahdet-i vücûda kail olmuş iken vahdet-i vücûd meselesini bilahare red ve cerh eylemiştir." sözü sarf-ı hezeyân ve sahibine ziyandır ki bu söz, vahdet-i vücûd, ne demek olduğunu bilmemek ve anlamamaktan ileri gelir. Bununla beraber eğer Hz Mevlânâ evvelâ yedinci ciltte de bu meseleyi reddetmiş olsa idi evvelce kail olduğu vahdet-i vücûddan bâhis olan altı cilt Mesnevî'yi neşr etmeyip belki bendeganını ve alelhusus Çelebi Hüsameddin hazretlerini ondan men ve nehy etmeleri lâzım gelirdi. Halbuki ⁴⁶كَالشَّمْسِ فِي وَسْطِ النَّهَارِ أَظْهَرُ olan bu altı cilt Mesnevî'dir. Bâhusûs zamân-ı âlîlerine karîb yazılan mesneviler altı cilt üzerine olup yedinci olarak bir varak dahi yoktur. İşte ma'lûm oldu ki bu gibi sözler hiçbir vech ile nazar-ı i'tibâra alınmaya şayan değildir.

Sâniyen: Ânifen beyan kılındığı üzere kitâb-ı hakîkat-nisâbın mevzuu ilm-i hakîkat ve vahdet olduğu ecilden bu kitâb-ı münîfi değil şerh ve tercüme eylemek hatta hakkıyla anlamak bile o ilm-i hakîkat ve fen ve vahdete hakkıyla âlim ve vakıf ve sâhib-i zevk ve hâl olmaya mütevakıf olduğu gibi müellifi olan Cenâb-ı Mollâ-yı Rûmî'nin neşesini ve meşreb ve ahvâlini dahi iyice bilmek lâzım ve lâbüddür. Yoksa bu şurût mevcut olmadan mütercim veya şârihlik sıfatıyla ortaya

45 "Bizim Mesnevi'miz birlik dükkânıdır, orada birden başka ne görürsen puttur o." Mesnevi-yi Ma'nevî, s. 979.

46 "Gün ortasında güneş gibi apaçık."

atılivermek ve bu hususta aklına ve diline geleni söylemek sırf bir cür'et-i küstâhâne ve bî-edebânededen başka bir şey değildir.

Âbidin Paşa'nın birinci tab olunan şerhinde altıncı cildi ikiye taksim ile nısfının yedinci itibar edilmesi ber-vech-i ma'rûz bilâ-tahkîk ve tedkîk hemen görülen şeyi yazıvermekten ileri gelmiştir ki bunun menşei bundan yirmi beş - otuz sene mukaddem Haffaf Hacı Hasan Dede'nin İstanbul'da tab ettirdiği Ankaravî şerhinin altıncı cildinin hacmi büyücek olmasından naşi ikiye ayrılarak tab edilmesinden ibarettir ki bu da o nüsha-i matbûaya mahsustur. Bundan yedinci cilt tasavvuru lâzım gelmez. Hatta Paşa-yı müşârün-ileyhin sonradan eylemiş olduğu tahkike mebni olmalı ki şerhlerinin birinci cildinin ikinci ve üçüncü defaki tabında mukaddime-i mezkûrede bundan hiç bahs olunmamıştır. Gerçi şârih-i Mesnevî İsmail Ankaravî hazretleri üçüncü cildin şerhi mukaddimesinde üçüncü cildi kalb-i Mesnevî kılmak için ibtidâ-yı Mesnevî'deki on sekiz beyt-i şerîfi bir cild itibar ederek mecmû'-ı Mesnevî-i Şerîf'in bu tertip ile yedi cilt olduğunu izah ve beyan buyurmuşlarsa da bu da hiç delil ve esere müstenid değildir. Belki sonradan yedinci cild olmak üzere Hazret-i Pîr'e izz ü isnad olunan kitâb-ı ma'hûdu mecburen kabul ve şerh eylemesiyle merdud ve menkuz olduğu erbâb-ı tedkîk nezdinde muayyendir. İdrîs-i Bitlisî'nin telifi olan kitâb-ı ma'hûda gelince onun sırf vahiy ve ilhâm-ı Rabbânî olan Mesnevî-i Mevlevî'den olmadığı ehl-i tahkîk ve erbâb-ı ma'rifet indinde ezhar mine'ş-şems hüveyda olduğu misillü Cenâb-ı Müellif-i a'zamın altıncı cildin ibtidasında:

پیشکش می آرمت ای معنوی قسم سادس در تمام مثنوی
شش جهت را نور ده زین شش صحف کی یطوف حوله من لم یطوف ٤٧

buyurmalarıyla ve mahdûm-ı âlîleri Sultan Veled hazretlerinin altıncı cildin nihayetinde hatimeleri bulunmasıyla müstedlel ve müberhen olmakla, bu husus şâyân-ı bahs ü münâzara değildir. Ancak şuraya kadar olan ma'rûzât-ı mücmele-i fakîrânem bazı gûne tafsilâtı muktezî ise de bu gibi tafsilâtın kâğıt üzerinde beyan ve inbâsı müteassir olduğundan inşâallâhu'r-rahmân mülâkât-ı aliyyeleriyle teşerrûf edildikte müdâvele-i efkâr kılınır.

Hazret-i Fahr-i kâinât sallallâhu aleyhi ve âlihi vesellem Efendimiz hazretlerinin kisve-i seniyyeleri hakkındaki istifsâra gelince: Câmiu's-sağîr'in "kâne" bâbında mezkûrdur ki

47 "Ey manevî (er), Mesnevî'yi tamamlamak üzere altıncı bölümü sana armağan olarak sunuyorum. Bu altı kitapla, altı yöne ışık saç da dolaşmayan çevresinde dolaşsın."
Mesnevi-yi Ma'nevî, s. 915.

كَانَ يَلْبَسُ قَلَنْسُوَّةً بَيْضَاءَ - بَفَتْحِ الْقَافِ وَاللَّامِ وَ سُكُونِ النُّونِ وَ ضَمِّ الْمُهْمَلَةِ - مِنْ
مَلَأِيسِ الرَّأْسِ كَالْبُرْنُسِ الَّتِي تَحْتِ الْعَمَامَةِ (عَنْ ابْنِ عَمَرَ) بِإِسْنَادٍ حَسَنٍ (كَانَ يَلْبَسُ الْقَلَانِسَ
الْيَمَانِيَّةَ وَ هُنَّ الْبَيْضُ الْمَضْرِبَةُ وَ يَلْبَسُ دَوَاتِ الْأَذَانِ فِي الْحَرْبِ وَ كَانَ رُبَّمَا نَزَعَ قَلَنْسُوَّتَهُ فَجَعَلَهَا
سُنْرَةً بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُوَ يُصَلِّي) إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ٤٨

İşbu ehâdis-i şerîfeden ve şârih İmam Münâvî'nin izah ve beyanından istidlâl ve istinbat olunduğuna göre Hazret-i Fahr-i kâinât aleyhi ve âlihi efdalü't-tahiyyât Efendimiz hazretleri bürnüs nevinden gerek amâme ile gerek amâmesiz اِكْتَسَا قَلَنْسُوَّةٌ ve bazen hîn-i salâtta kalansövelerini sütre ittihaz buyurdıkları sabit olduğu gibi, “bürnüs” kelimesinde Tercüme-i Kâmûs'ta⁴⁹ “kunzuf” vezninde bir kesim baş kisveti ismidir ki Mevlevî külâhı gibi uzun olur ve şarihin beyanına göre asl-ı bürnüs, selefte Mevlevî kisveti gibi bir uzun kalansöve idi ki ulemaya mahsus idi قَلَنْسُوَّةٌ طَوِيلَةٌ⁵⁰ denilmesi ve tepme keçeden olması ve sütre ittihaz kılınmak için biraz boyluca bulunması lâzım geleceği cihetle külâh-ı Mevleviyyenin sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem Efendimiz hazretlerinin iktisâ buyurdıkları kalansöveye müşabeheti bazı erbâb-ı maârif tarafından zan ve beyan olunmuştur. Allâhu ve Rasûluhu a'lem.

Azizimizin mürîd-i mahlası ve tabîb-i müdâvîsi olup, Tamâşâ gazetesinde şeyhimize ait makâlâtı mütâlaa eden Dr. Galib Bey biraderimiz tarafından fakire gönderilen bir tezkirenin bazı fikirâtı hazret-i merhûma ait olduğundan şuraya ilâve ettim.

Temâşâ'nın üç numaralı nüshasında mübeccel ve muhterem ve şehîd-i hürriyet büyük şeyhimizin nâm-ı mübârekini ve zât-ı dervîşânelerinin hissiyât-ı kalbiyye-i samî-mânelerini okudum.

Azizimizin te'yîd ve te'kid-i hâtırâtı bizim mukaddes vazifemizdir. Elbette hizmet-i dervîşâne ve ma'nevîyyenizle Hazret-i Şeyh'ten olan istifazeniz benim iktisab et-tiğimden pek fazladır. Bunu hakkıyla takdir ederim.

Marûzatım te'yîd-i hâtırâta vesile olsun içindir. Efkâr-ı umûmiyyede cereyan eden ahvâli görüp de verâset-i fikriyyesine

48 Krş.

كَانَ يَلْبَسُ الْقَلَانِسَ تَحْتِ الْعَمَامِ وَ يَغْيِرُ الْعَمَامِ وَ يَلْبَسُ الْعَمَامِ بَغْيِرِ قَلَانِسٍ وَ كَانَ يَلْبَسُ الْقَلَانِسَ الْيَمَانِيَّةَ وَ هُنَّ الْبَيْضُ الْمَضْرِبَةُ ... وَ كَانَ رُبَّمَا نَزَعَ قَلَنْسُوَّتَهُ فَجَعَلَهَا سُنْرَةً بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُوَ يُصَلِّي ...

“Hz. Peygamber, bazen sarıklı bazen de sarıksız olarak kalansöve giyerdi. Onun giydiği kalansöveler Yemen'in Muzar kabilesine nispet edilen beyaz renkli kalansövelerdir... Hz. Peygamber bazen de kalansövesini namaz kılariken çıkarıp sütre olarak önüne koyardı.” Câmiu's-sağîr, II, 440.

49 Tercümetü'l-Kâmûs (Okyanus), II, 278.

50 “Rivayet edilir ki Hz. Peygamber, üzerinde bir bornos yani uzun bir kalansöve olduğu halde geldi.”

velevki küllî ve cüz'î malik bulunanların, kendisinin ber-hayât olduğu farz olduğu halde ifa edeceği hıdemâtı meslek-i Hazret-i Şeyh'e tebeyyetle yine onun bugün sâkit ve sâmit fakat devr-i istibdâdda nâfiz ve fa'âl lisanından tercümeğe teşebbüs etmeleri menâfi-i umûmiyyeye hizmet olur zannındayım. Bu zan ta 11 Temmuz tarihinden beri fikrimde cây-gîr ise de şu kalem-i acz ü meskenet ile o lisân-ı hakikat ve feyz-âveri tercümeğe kendimde iktidar görememiş idim. O vazifeyi Şeyhimizin lisân-ı hakikat-beyânına hasbe't-tarîk siz daha vakıfsınız. İhtisâsâtı-ı husû-siyyesine ise hasbe'l-meslek fakiriniz vakıfım.

O; hürriyeti, müsâvâtı çoktan ilân etmişti. Hangi bir ictime olurdum ki bugün hâl-i perîşânîsiyle bütün mevcudiyetiyle şehîd-i hürriyet olduğunu gösteren o binâ-yı muhterem müdâvimînine fikr-i hürriyet telkin etmesin. Tarassud ve tecessüs-i ahvâl için sûret-i mütenevviada dergâha sokulanlar bir müddet mürurunda ya kendi kendilerine çekilmiyor veyahud intisâb-ı tâm-ı vicdânî ile rabt-ı kalb eylemiyor mu idiler?

Bütün jurnallere rağmen icra olunan tehdidata ehemmiyet verdirmeyen o zarafet, o siyaset, o kiyaset bizi toplamıyor mu idi? O kırmızı fesler, mel'un asesler neye muttali oluyorlar idi? Evet kardeşim! İddia ederim ki o büyük şeyhimiz, o şeyh-i hürriyetimiz bugün namları tebcil edilenlerden daha mukaddes, daha muhteremdir. Çünkü o, büyük bir fatanetle, büyük bir metanetle istibdadın taht-ı kahrında, zahiren zencîr-i mel'anetle bağlanmış olduğu halde kuvve-i beşeriyenin fevkinde bir kudret-i i'câz-kârâne ile tarikatte olan mücahedatı gibi bir mücâhid-i gayûr idi.

Ah! ... O sağ olmalı idi. Fakat takdîrât-ı ezeliyye. Tecelliyât-ı sübhâniyye... سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا 51

Şuracıkta zarâfet-i mahsûsuna dâll olan berâhînden bahsetmeyeceğim. Yalnız efkâr-ı siyâsiyesinden menfaat-ı umûmiyyeyi bi-hakkın temine medar olacak efkârının başlıca birisinden bahsedeceğim.

Bir gün kendinden vaki olan bir sual üzerine o vaz'iyet-i ma'lûme-i câzibe-dârı ve melâhim-i vechiyyesinde letâfet-i ma'neviyye-i mahsûsasıyla: Oğlum! "Bir devletin şan ve şerefi, saadet ve şevketi, kudret ve satveti, terakkî ve teâlîsi efrâd-ı milletin şahsında adlin vücuduna mütevakkıftır. Bu adl-i şahsî temin edilemezse devlette adalet ve adalet olmayan devlette ise beka olamaz." buyurmuşlardı.

İşte bu gün terakkî ve teâlî için esbâb-ı hakikiyye sırasında gösterilmeğe çalışılan: teşebbüs-i şahsî yerine adl-i şahsînin ikamesi ve

51 "Duyduk ve itaat ettik", Kur'an, 2/285.

bu surette tayy-ı merâhil edilmesi gâye-i maksad olan refahı temin edecektir.

Sizin matbuata intisabınız ve tarz-ı tahrîrde olan vukufunuz bu meseleyi ortaya at-malıdır. Hem şeyhimiz lisanından atılmalıdır. Bu itiraz götürmez bir hakikattir.

Tarz-ı ifâdemden müsteban olacağı üzere kuvve-i kalemiyyem gazete sütunlarına geçecek derecede değildir.

Bu vazifeyi size bırakıyorum. Adl-i şahsî temin edilmez ise hiçbir şey temin edile-meyecektir. Ağrâz-ı şahsiye, haset, mel'ânet, rüşvet hep adl-i şahsînin vücuduyla bertaraf olur.

Adl-i şahsî olmaz ise teşebbüs-i şahsîden bir menfaat temin edilemez. Adl-i şahsî temin edilir ise merkezîyet, adem-i merkezîyete lüzum bile kalmaz. Bugün Anglosak-sonlardaki terakki adl-i şahsînin temini iledir.

Anglo-saksonluk adl-i şahsîyi temin etmişti. Adl-i şahsî Anglo-saksonları i'tilâ ettirdi. O adl-i şahsî ki her Cuma namazında hatibin kıraat eylediği ⁵²إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ emr-i İlâhîsiyle memur olduğumuz adl, Anglo-saksonları bu mertebe-i ulviyyete îsâl ey-ledi. Biz, ah biz gafiller... Hâlâ gafil, hâlâ mahrûm-ı fikr budalalar.

Nerelerdeyiz, neden bahsediyoruz. Ah şeyhim! Kalk da hâli gör! Ah biz pek zavallı imişiz. Hakikat diye kabul edilen ve imtisaline çalışılan fikre bakınız! Şu millet-perver, vatan-perverlerin enzârına îsâl-i hakâyık, ashâb-ı vicdanın vazifesidir.

Ah o büyük meziyet, o büyük haslet (adalet) ne büyük diplomat, ne keskin silahtır. Emr-i İlâhîye itaat edelim, adalet öğrenelim.

Nefsimizi, şahsımızı adl ile terbiye edelim. Adlimiz olmazsa ne vahdet-i milliy-yeyi, ne terakkiyi temin edebilir, ne de rahat ederiz. İşte ahval, işte maza, işte vukûât-ı târîhiye büyük birer delil.

Murâkabe-i ahlâkiyyeye başlayalım. Efrâda adl-i şahsînin takririne gayret edelim. Şeyhimizin pek hakikat, pek ciddi olan nasâyihîyle âmil olalım. Her şeyden evvel her noktadan evvel bu nükteyi düşünelim. Mekteplerimizi açalım. Adl-i şahsîyi telkin edelim. Bizim muhtac olduğumuz, yalnız muhtac olduğumuz ve bundan başka hiçbir şeye muhtac olmadığımız ve daha doğrusu her şeyden bizi müstağni kılacak adalettir, adalet. Bunu temin edemez isek bize pek

⁵² “Şüphesiz ki Allah adaleti emrediyor.” Kur’an, 90/1.

yazık, hem pek yazık olacaktır. عَدَلْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً. 53 Bâkî arz-ı ihtirâmât eylerim kardeşim.

Yenikapı Mevlevihanesi'nde seccâde-nişîn-i irşâd ve reh-nümâ-yı tarîk-ı sedâd ve reşâd olan meşâyih-ı kirâm kaddesallâhu esrâruhum hazerâtının esâmî-i şerîfeleriyle müddet-i meşihatlarını mübeyyin, Divân-ı Muhâsebât Reisi Zühdi Bey tarafından tanzim olunan bir neşîde-i garrâdır.

Hezec: Mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün

Hudâ İstanbul'u envâr-ı feyze eyleyip meclâ
Göründü bunda esrâr-ı kemâl-i Hazret-i Mollâ
İşâretle gelip bu şehre bir merd-i velî-sîret
Yenikapı'da tuttu cây-ı nev çün cennet-i a'lâ
Görüp ol zât-ı istiğnâ-şîârı çeşm-i ibretle
Muhammed nâm Efendî eyledi bir hânkâh inşâ
“Yenikapı'da yaptı Yazıcı Bey Mevlevîhâne”
Diye inşâd olunmuş ol zaman târîh-i müstesnâ

1006

Hezec: Mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün

Kemâl-i sırr-ı Ahmed rû-nümâ oldu bu der-gehte
Tamam dört yıl devâm etti füyûz-ı Şems-i Mevlânâ
Kemâl Ahmed Dede nâ-gâh azm-i bâğ-ı kuds etti
Toğanî Şeyh Ahmed oldu bâz-ı eşheb-i ma'nâ
O şeh-bâz-ı velâyet tam otuz yıl cây-ı irşâdî
Edip tezyîn, nihâyet câyı oldu âlem-i bâlâ
Olup câm-ı mahabbetle Sabûhî Ahmed-i ekmel
Bu işret-gâhı feyz-i akdese sâkî-i bî-hemtâ
Nice uşşâkı ser-mest etti sahbâ-yı irâdetle
Felek on yeddi yılda eyledi bu bezmi de ifnâ
Cenâb-ı Hâcî Ahmed câ-nişîn oldu Sabûhî'ye
Yigirmi bir sene âyîn-i aşkı eyledi icrâ

53 “Bir an adil olmak, yetmiş yıl ibadet etmekten daha hayırlıdır.” Krş. عَدَلْ يَوْمٍ وَاحِدٍ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً : “Bir gün adaletle yönetmek, altmış yıl ibadet etmekten daha faziletlidir.” Keşfu'l-hafâ, II, 58.

Çıkıp kürsî-i irşâda Cenâb-ı Ahmed-i Kârî
 Okuttu on iki yıl halka ders-i alleme'l-esmâ
 Erenler yolladı Şeyh Ahmed-i Nâcî'yi himmetle
 Otuz üç sâl oldu zâtı uşşâka kerem-bahşâ
 Serîr-i Mısır-ı irşâdı vücûduyla edip tezyîn
 Nesib Yusuf Dede üç yılda oldu âzim-i me'vâ
 Cenâb-ı Ârifî Ahmed Dede iclâl ile oldu
 Tamam on bir sene bu hângehde mürşid-i vâlâ
 Muhammed-nâm şeyh-i Mesnevî-hân ol koca mürşid
 Meşihat postuna el-hak görüldü lâyıık u ahrâ
 Olup ol pîr, isr-i pîre tam on bir sene pey-rev
 Nihâyette makâmı oldu cây-ı kurb-ı *ev ednâ*⁵⁴
 Asâ-yı terbiyet der-kef gelip Mûsâ Safiyyullâh
 Tecellî-gâh oldu hângeh-i mânende-i Sînâ
 O hem-nâm-ı Kelîmullâh bu der-gâhta tamam nüh sâl
 Cihâna etti irşâd ile izhâr-ı yed-i beyzâ
 Olunca âzim-i Tûr-ı tecellî Hazret-i Mûsâ
 Makâmında Muhammed Nûri zâhir oldu Şems-âsâ
 Gidip Küçük Muhammed on sekiz yılda su-yi vasla
 Tulû' etti sipîhr-i ma'rifetten bir meh-i garrâ
 Hilâfet müntakıl oldu Muhammed'den Ebûbekr'e
 Bu sırrı fehmedenler dediler sıdk ile âmennâ
 Otuz yıl fer verip seccâde-i irşâda ol mürşid
 Yerine eyledi ferzend-i kudsî-seyr ten ibkâ
 Semiyî-yi şîr-i Hak şiblû'l-esed Seyyid Alî Nutkî
 Makâm-ı vâlidinde eyledi çok mürdeyi ihyâ
 Bunun da müddet-i irşâdı sî sâle erişdikde
 Cenâb-ı dâderi oldu ona ni'me'l-bedel hakkâ
 Ebu'l-feyz-i velâyet Şeyh Nâsır Hazret-i Bâkî
 Zülâl-i aşk ile süllâk-ı Hakk'ı eyledi irvâ

54 فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى: "O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu." Kur'ân, 53/9.

Bu hurşîd-i kerâmet on yedi yılda ufûl etti
 Yerine geldi neclî Şeyh Hüsni-i melek-sîmâ
 Dokuz yılda o gevher-pâre oldu aslına râci'
 Makâmı ammi Şeyh Abdurrahîm'e oldu vâlâca
 İki yılda bu da halvet-serây-ı vahdete gitti
 Zuhûr etti yerinde feyz-i aşka *kenzü la-yefnâ*⁵⁵
 Gıyâs-ı derd-mendân gavs-ı a'zam Hazret-i Osmân
 Salâh-ı dîn ü millet vâris-i esrâr-ı Mevlânâ
 Serîr-ârâ-yı irşâd eyledi Allâh ol zâtı
 Bu der-geh oldu ol dem feyz-i aşka rûşenâ meclâ
 Velâyet zâtına mevrûs ecdâd-ı kirâmından
 Hilâfet kendine ihsân-ı hâs-ı Hazret-i Mevlâ
 Ulûm-ı zâhir ü bâtında zâtı hâce-i evvel
 Rümûz-ı Mesnevî hallinde takrîr-i güher-bahşâ
 Reşâdet müddeti elli yedi sâle erişdikde
 Cihândan mesned-i irşâddan gösterdi istiğnâ
 Harem-gâh-ı visâl-i Hakk'a âzim olduğu demde
 Cihânı lerze-nâk etti giriv ü âh ü vâveylâ
 Rûûs-ı bî-kesâna sâye saldı Şeyh Celâleddin
 İlâhî haşre dek memdûd ola ol sâye-i vâlâ
 Bu Ahkar kem-teri de hisse-yâb-ı feyz-i akdes kıl
 Be-hakk-ı âl-i Peygamber be-câh-ı sırr-ı Mevlânâ

Lâhikâ:

Hezec: Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün
 Olup yigirm'iki yıl Şeyh Celâleddin Efendi'nin
 Füyûz-ı yümn-i enfâsı kulûb-ı mürdeye İsâ
 Nihâyet gitti Allah'a o şeyh-i ârif ü ekmel
 Makâmında Cenâb-ı Şeyh Bâkî oldu feyz-efzâ
 Müebbed kıl makâmında anı ey Hâlık-ı ekvân
 Be-sırr-ı Şems-i Tebrîzî, be-aşk-ı zât-ı Mevlânâ

55 *الْفَنَاءَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ وَ كَنْزٌ لَا يَفْنَى*: "Kanaat bitmeyen bir mal ve tükenmeyen bir hazinedir." Keşfü'l-hafâ', II, 102.

Şâir-i meâlî-güftâr Suud Bey biraderimizin risalemiz hakkında bir kıt'a-i garrâsı:

Eser değil bu, bir âyîne der-geh-i enzâra
Eder sahâîfî arz-ı cemâl-i Mevlânâ
O zâtı etmede ta'rîf kim anıldıkça
“Gelir zebânlara ism-i celâl-i Mevlânâ”

KAYNAKLAR

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehere mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut 1408/1988.
- Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, haz. Hasibe Mazıoğlu, Ankara 1987.
- Atalay, Mehmet, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları*, Erzurum 2005.
- Câmiu's-sağır, bk. Suyûtî.
- Çilehâne Mektupları, bk. Olgun, Tahir.
- Dihhudâ, Ali Ekber, *Emsâl ve Hikem*, I-IV, Tahran 1376 hş.
- Edirneli Nazmî Dîvânı (İnceleme-Tenkitledir Metin)*, haz. Sibel Üst, basılmamış Doktora tezi, Erzurum 2011, s. 1872.
- Emsâl ve Hikem, bk. Dihhudâ.
- Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, yayına haz. Aydın Sami Güneyçal, İnceleyen: Mustafa Çiçekler, Ankara 2010.
- Göçgün, Önder, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Ankara 1999.
- Hasen-i Enverî, *Ferheng-i Bozorg-i Suhan*, I-VIII, Tahran 1381 hş.
- İhtifalci Mehmet Ziya Bey, *Yenikapı Mevlevihanesi*, haz. Murat A. Karavelioğlu, İstanbul 2005.
- Keskin, Neslihan Koç, “Tâhirü'l-Mevlevî'nin Hilye'sine Göre Mevlânâ”, *Erdem*, yıl: 2008, sa. 50, s. 197-221.
- Keşfü'l-hafâ', bk. Aclûnî.
- Mesnevi-yi Ma'nevî, bk. Mevlânâ Celâleddin.
- Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevi-yi Ma'nevî*, nşr. R.A. Nicholson, Tahran 1382 hş.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, I-VI, çev. Derya Örs & Hicabi Kırılancıç, İstanbul 2007.
- Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ, bk. Tâhirü'l-Mevlevî.
- Muhammed Tâhir, *Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Celâleddin Efendi Merhum*, İstanbul 1326.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.

Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri, bk. Göçgün, Önder.

Olgun, Tahir, *Çilehâne Mektupları*, haz. Cemâl Kurnaz & Gülgün Erişen, Ankara 1995.

Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş & Ali Yılmaz, I-V, İstanbul 2006.

Sefîne-i Evliyâ, bk. Osmânzâde Hüseyin Vassâf.

Suyûtî, İmâm Celâlüddîn b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, Beyrut 1410/1990.

Şâir Anıtları, bk. Tâhirü'l-Mevlevî.

Tâhirü'l-Mevlevî, *Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ*, İstanbul 1315.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi, haz. Mehmet Atalay, İstanbul 2007.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, bk. Atalay, Mehmet.

Tâhirü'l-Mevlevî, *Şâir Anıtları*, haz. Mehmet Atalay, İstanbul 2008.

Tercümetü'l-Kâmûs (Okyanus), çev. Mütercim Asım Efendi, I-III, İstanbul 1272, II, 278.

Yenikapı Mevlevihanesi, bk. İhtifalci Mehmet Ziya Bey.

SALAR TÜRKLERİNİN MENŞEİ TARİHİ KAYNAKLARI VE GÖÇLERİ HAKKINDA KISA BİR İNCELEME

EYÜP SARITAŞ*

ÖZET:

Salar (撒拉) Türkleri genel olarak Çin'in Qinghai (青海) eyaletinin Xunhua (循化) Salar Otonom ilçesinde yaşamaktadırlar. Ayrıca sözü edilen eyaletin Huolong (化隆) Huizu (回族) Otonom ilçesi ile Gansu (甘肃) eyaletinin Jishihua (积石山) Baoan (保安)-Salar Otonom ilçeleri Gansu eyaletinin bazı yerleri ile Xinjiang Uygur Otonom Bölgesi'ne bağlı Urumçi ve İli şehrinde de önemli miktarda Salar Türkleri bulunmaktadır. 1990 yılında gerçekleştirilen nüfus sayım sonuçlarına göre Salarların toplam nüfusları 87.697 olarak verilmektedir¹. Çin'in en az nüfusuna sahip nadir milletlerden birisi olan Salarlar, Uygur, Kazak ve Kırgızlar gibi diğer Türk topluluklarından uzak bir bölgede yaşamalarına rağmen pek çok geleneklerini, dillerini ve dinlerini koruyabilmeyi başarmışlardır. Oldukça zengin bir kültür tarihine sahip olan Salar Türklerinin tarihi hakkında ülkemizde her hangi bir çalışma yapılmamıştır. Biz bu noktadan hareketle bu kısa incelememizde Salar Türklerinin menşeleri, tarihi, günümüzde yaşadıkları bölgelere doğru göç hareketleri ve Salar tarihinin kaynakları hakkında genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Salar, Türkler

ABSTRACT:

Salar (撒拉) Turks generally live in Xunhua (循化) Salar Autonomous district of Qinghai (青海) province of China. Besides, there are substantial number of Turks in Huolong (化隆) Huizu (回族) Autonomous district of the said province and Jishihua (积石山) Baoan (保安)-Salar Autonomous districts of Gansu (甘肃) province, some areas of Gansu province and Urumqi and Ili cities of Xinjiang Uyghur Autonomous Region. According to the census results of 1990, total population of Salars is given as 87697. Although the Salars, that is one of rare nations having the least population in China, live in a region far from other Turkish communities such as Uyghurs, Kazakhs and Kyrgyzs, they have achieved to protect their many traditions, languages and religion. There is not any study done in our country on the history of Salar Turks that has fairly rich culture history. From this point of view, we will try to make a general evaluation on the origins, history, migration movements towards the areas in which they

* Doç. Dr., İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Han Zhongyi, "Shilun Salazu Zuyuan (史论撒拉族祖源 Salarların Menşei Hakkında)", Gansu Minzu Yanjiu (甘肃民族研究 Gansu Millet Araştırmaları), 1995, Sayı 2, s. 70.

currently live and sources of the historical of Salar Turks in this short study.

Key Words: Salar, Turks

A. GİRİŞ

Çin’de yaşayan Salar Türklerinin yaşadıkları bölgeler genel olarak 3 kısma ayırmak mümkündür: Qinghai eyaletinin doğu kesimi, Gansu eyaletinin batı kısmında yer alan Sarı Nehir’in kıyıları boyunca uzanan şerit ve Doğu Türkistan bölgesi. En yoğun olarak buldukları yer olan Xunhua Salar Otonom ilçesi toplam olarak 2.100 kilometre kare genişliğindedir. Salarların yaşadıkları bölgeler tarım yapmak için çok uygun bir ortamı oluşturmaktadır. Genel olarak çeşitli tahıllar ile patates üretimi yaygındır. Ayrıca geniş bozkırlar ve otlakların varlığı da hayvancılık için uygun bir zemin sunmaktadır.²

Huizular (回族), Tu’lar (土族), Dongxianglar (东乡), Baoanlar (保安族) ve Çinlilerle birlikte yaşayan Salarlar, kaçınılmaz olarak bu milletlerden kültürel bakımlardan etkilenmişlerdir. Salarlar, Müslüman olmaları nedeniyle, kültürel olarak Han soylu Müslüman Çinlilere din, giyim-kuşam ve üretim tarzı gibi kültürel açılardan çok yakındırlar. Onlarla kız alıp-verirler, ibadette aynı camiye paylaşırlar, belki de aralarındaki en önemli fark düğün adetleridir.³

Salarların ataları Xunhua ilçesine gelip yerleştiklerinde nüfusları birkaç yüz ile bin rakamı arasında değişiyordu.⁴ Bu dönemde modern anlamda nüfus sayımı yapılmadığından, araştırmacılar kaçınılmaz olarak tahmini rakamlar vermektedirler. Salarların nüfusuna dair çeşitli rakamlar verilmektedir. Salarlar konusuna en fazla ilgi duyan Bazı Rus araştırmacılara göre 1953 yılında Salarların sayısı 31.000’i geçmiyordu. Ünlü Rus Türkolog Tenişev, Gansu ve Qinghai’da yaşayan Salarların sayısının 20.000 kişi olarak belirlemiştir. Çin istatistikleri Salar nüfusunu 1981 yılında 50.000, 1984 yılında ise 69.102 olarak vermektedir.⁵ 2005 yılında yayınlanan bir kitapta Gansu eyaletinde yaşayan Salar nüfusu 11784 olarak verilmekte,⁶ Qinghai’daki Salarlardan bahsedilmemektedir. Uygur araştırmacı Münevver toplam Salarların toplam nüfuslarının 88.000 olduğuna inanır, fakat bu rakamın hangi yıla ait

² Salazu Jian Shi 撒拉族简史 (Salarların Kısa Tarihi), Minzu Yayınevi, Pekin 2008, s. 6.

³ Mehmet Ölmez, Oğuzların En Doğudaki Kolu: Sahlırlar ve Dilleri, IV. Uluslararası Büyük Türk Kurultayı, 26-28 Ekim 2009, Bildiri Kitabı, Kırım Simferopol (Akmescit), s. 436.

⁴ Ma Haiyun (Ed.)-Li Liqin-Ma Chengjun, Fanhui Haishi Huifan? Hanhui Haishi Huimin (番回还是汉回还是回民, Fanhui mi Yoksa Huifan mı?-Hanhui mi Yoksa Huimin mi?)-18.Shiji Gansu de Salaerzu Qun Jieding Yu Qingchao Xingzheng Biange (18世纪甘肃的撒拉族界限与清朝行政变革, 18. Yüzyılda Gansu’daki Salar Topluluklarının Yerleşimi ve Qing Hanedanı’ndaki Yönetim Alanındaki Değişiklikler), Minzu Xiao Dao (民族小岛 Milletler Adası), Millet Yayınları, Pekin 2010, s. 312.

⁵ Marat Durduev, Çin Türkmenleri, Rusçadan Çeviren: Saadetin Gömeç, Tarih Araştırmaları, 19/30, Ankara 1998, s.330.

⁶ Ma Zixiang-Ma Zhaoxi, Gansu Shaoshu Minzu Minsu Wenhua Gailan (甘肃少数民族民俗概论 Gansu Azınlık Milletlerinin Gelenekleri ve Kültürlerinin Genel Durumu), Millet Yayınevi, Pekin 2005, 163.

olduğunu belirtmez.⁷ Çin'in Qinghai eyaletinin yerleşik milletlerinden olan Salarlar, sözü edilen eyaletin Xunhua Salar Otonom İlçesinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Ayrıca Gansu eyaletine bağlı Hezhou (河州) ile Doğu Türkistan bölgesinde de az sayıda Salar yaşamaktadır. Çok sayıda Türk soyuna mensup topluluğun yaşadığı Doğu Türkistan'daki salar topluluğunun sayısı oldukça sınırlıdır. 1990 yılında dördüncüsü yapılan nüfus sayım sonuçlarına göre adı geçen bölgedeki toplam Salar topluluğunun sayısı 3660 civarındadır. Genel olarak Doğu Türkistan'ın İli şehri yönetimi sınırları içinde kalan Yining (伊宁) ilçesine bağlı Samuyusun (萨木于孜) kasabasında yaşamlarını sürdürmektedirler. 2008 yılı sonunda bu bölgede yerleşik Salarların nüfusu 5.000'i aşmış bir durumda idi. Bu bölgedeki Salarların genel olarak hayvancılıkla geçimlerini sürdürmektedirler.⁸

Salarların temel gıda maddesi buğday olup, Çin tarz bir tür ekmek olan ve su buharında pişirilen “mantou” yemeyi severler. Uygurlarda olduğu elde yapılan uzun makarna Salar toplumunda da geçerlidir. Müslüman oldukları için domuz, köpek eşek ve at eti yemezler, içki içmezler.⁹

SALARLARIN TARİHİ KAYNAKLARI

Türk toplulukları arasında oldukça özel bir yere sahip olan Salarların tarih kaynaklarının oldukça sınırlı bir kısmını Çince olarak yazılmışlardır. Karahanlı döneminden başlamak üzere Salarların tarihi konusundaki materyaller Arap harfleriyle eski Türkçe olarak yazılmıştır. Bu alanda en tanınmış olan kaynak ise Divan -ı Lügat-ı Türk'tür. Yuan (1279-1368) dönemine girilmesiyle Salarlar hakkında ayrıntılı bilgiler içeren Çin kaynakları görmeye başlamıştır. Biz bu araştırmamızı tamamen Çin kaynaklarını temel olarak yaptık. Salar Türklerinin tarihi hakkında değerli kayıtlar içeren Çin kaynaklarını aşağıdaki şekilde gruplara ayırmak mümkündür:

1. Yuan (1279-1368) Dönemine Ait Kaynaklar

Salarlar hakkında en eski tarihi kayıtları Yuan Shi'nın (元史Yuan Hanedanı Tarihi) 87. Bölümü ile oluşturan, Xin Yuan Shi'nın (新元史Yeni Yuan Hanedanı Tarihi) 29. Bölümünde mevcuttur. Yuan Hanedanı Tarihi'nin 200. Bölümü, söz konusu hanedan döneminde “Shilu” (实录) adı verilen gerçek kayıtlardan da yararlanarak Salarla ilgili pek çok materyali kapsamaktadır. Burada sözünü ettiğimiz yıllıklarda Salar ismi Çin karakterleri farklı şekillerde yazılmış olsalar da hepsi salar sözcüğünün değişik Çince telaffuzlarını oluşturmaktadır.¹⁰ Salarların kendi

⁷ Münevver, Zailun Salazu de Zuyuan Yu Xingcheng Wenti (再论撒拉族的形成问题 Salarların Menşei ve Oluşum Sorununa Dair), Zhongyang Minzu Daxue Xuebao (中央民族大学学报: Merkezi Milletler Üniversitesi Dergisi), 2001, Sayı 6, s. 16.

⁸ Jia Wei- Li Chenling, Xinjiang Salazu Lishi Qiantu Yu Wenhua Bianqian Yanjiu (新疆撒拉族历史研究 Doğu Türkistan Salarlarının Tarihi Göçleri ve Kültürlerinin Değişimine Dair Araştırmalar), Xinjiang Shifan Daxue Xuebao (新疆师范大学学报 Doğu Türkistan Eğitim Üniversitesi Dergisi), 2010, Sayı 12, s. 84.

⁹ Zhang Bibo-Dong Guoyao, Zhongguo Gudai Beifang Minzu Wenhua Shi (中国古代北方民族文化史 Çin Eski Kuzey Milletlerinin Kültür Tarihi), Heilongjiang Halk Yaynevi, Harbin 1993, s. 1559.

¹⁰ Ban Yizhi Qinghai Minzu Shi Rumen (青海民族史入门 Qinghai Milletlerinin Tarihine Giriş),

dillerinde Arap harfleri ile yazıkları eserler içerik olarak oldukça karışık bir vaziyettedir. İçerik bakımından dini faaliyetler, efsaneler ve tarihi hikayelerden ibarettir. Bunlar arasında Qing döneminde kaleme alınmış olan bir deri yüzey üzerine yazılmış metnin tarihi değeri oldukça yüksektir. Qinghai eyaletinin Xunhua kasabasında yaşayan Jie Zishi adlı kişi tarafından muhafaza edilmektedir. Bundan başka Feng Chengjun tarafından Çinceye tercüme edilen Duozang Menggu Shi (多桑蒙古史 Duozang Moğol Tarihi) adlı eserin ekleri arasında, Salarların ataları hakkında tarihi belgeler vardır.

2. Ming (1368-1644) Dönemine Ait Kaynaklar

Ming hanedanı dönemine gelindiğinde salarlara dair Çince kaynakların sayısında belirgin bir artış gözlenmektedir. Ming hanedanının resmi kaynağı olan Ming Shi'nin (明史 Ming Hanedanı Tarihi) Bu döneme ait kaynaklarda özellikle başta babadan oğula geçen liderlik sistemi adı verilen Tusı (土司)¹¹, sistemi olmak üzere, Salarların yaşadıkları bölgelerdeki askeri faaliyetler ve ekonomik durum hakkında kayıtlar yer almaktadır.

Ming Shilu (明实录) adlı kaynağın 121. İle 15. Bölümlerinde Salarlara dair bazı özetlenmiş bilgilere rastlanmaktadır. Bu kaynağın özellikle 2928. Bölümü siyasi, askeri, ekonomik hayat ile hükümdarların yaşamları ve fermanları hakkında pek çok tarihi belgeler içermektedir. Burada yer alan kayıtlar Salarlar hakkında araştırma yapmak isteyenler için bir hazine durumundadır. Fakat bu bölümlerdeki kayıtlar dikkatlice incelendiğinde, tarihi kayıtların gerçeklerle uyduğu, fakat bazı tarihi efsanelerin inanırılık derecesine sahip olmadıkları anlaşılır. Diğer taraftan Ming Hanedanı Tarihi'nin 310. Bölümünde Tusı Sistemine dair önemli belgeler kaydedilmiştir. Bu sistemin menşei, kuşaklar boyunca kimlerin görev aldıkları ve faaliyetleri hakkındaki bilgileri Gong Jinghan Xun Hua Zhi adlı eserin 5. bölümüne kaydetmiştir. Gong Jinghan, bu görevini yerine getirirken Salarların Tuci Sisteminden başka, Ming dönemine ait arşiv kayıtlarını başvurmayı da ihmal etmemiştir. Bu arşiv belgelerin asılları ne yazık ki günümüze kadar ulaşmamıştır, bu bakımdan Xun Hua Zhi adlı kaynak son derece önemlidir.

Ming döneminin bir diğer önemli kaynağı olan ve toplam 6 bölümden oluşan Da Ming Hui Dian'in (大明会典) 228. bölümü, Salar toplumunda görülen rütbe sistemi hakkında zengin bilgiler içermektedir. Burada sözünü ettiğimiz kaynağı, dönemin diğer kaynaklarından ayıran özelliği, anlatılan pek çok konunun resimli olarak dile getirilmesidir.

Ming döneminde yaşamış olan Zhang Yu (张雨) tarafından kaleme alınan Bian Zheng Kao'nun (边政考) 9. bölümünde Salarların atalarının durumu, Salarların nüfusları ve onların sosyo-ekonomik yapılarına dair ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.¹²

Çin Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınevi, Xining 1987, s. 110.

¹¹ Yuan, Ming ve Qing hanedanları boyunca devam edip, 1950'li yıllarda sona eren bu sisteme göre, liderlik miras yoluyla babadan oğla geçirdi. (Fan Zhaozhong, Xin Shidai Han Ying Cidian (新时代汉语词典 Yeni Dönem Çince-İngilizce Sözlük), Ticaret Yayınevi, Pekin 2001, s. 1202.)

¹² Li Jinyou, Zhongguo Shaoshu Minzu Guji Lun (中国少数民族古籍论 Çin Azınlık Milletlerinin Eski Yazılı Materyallerine Dair), Bashu Yayınevi, Chengdu 1997, s. 213.

Liu Zhuo'nun (刘卓) yazdığı He Zhou Zhi (河州志 Hezhou Kayıtları) 4 bölümden oluşur ve Salarların yaşadığı coğrafi bölge ile Çin'in kuzeydoğu bölgesindeki çay ve at pazarının durumu ve Qinghai ve Tibet'te yaşayan illetlerin birbirleri ile olan ilişkiler hakkında geniş bilgiler içerir.

Ming dönemine ait bir diğer kaynak da yerel tarih bakımından önem arzeden Gan Ning Qing Shilue (甘宁青史略) adını taşıyan (Gansu Qinghai'in Genel Tarihi) eserdir. Bu eserin 13. Bölümünde Salarların Yuan döneminde şimdiki yaşadıkları yerlere göç edip gelişlerine dair kayıtlar yer almaktadır. Bu eserin çağdaş tarihçilik bakımından oldukça ileri bir seviyede olduğunu belirtmek mümkündür, zira kaynağın yazarı Mu Shouqi eserini yazarken gerekli eserinin gerekli yerlerinde analizler yaparak kendi görüşlerini de ilave etmiştir. Mu Shouqi, bu kitabında Salarların Yuan hanedanı zamanında şimdiki yaşadıkları yerlere geldiklerini kaydetmektedir. Ming Jia Qing 16 yılında Zhang Yuzhuan tarafından kaleme alınmış olan Bian Zheng Kao adlı kaynakta Salarların atları ve nüfusu hakkında hazine değerinde belgeler yer almaktadır.¹³ Xun Hua Zhi'nin 1. 2. ve 7. bölümleri Salarların yaşadıkları coğrafi bölgeler ile Salarlarda çay ve at ticaretinin yapıldığı pazarlar hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir. XV-XVIII. yüzyıllarda bizzat Salarlar tarafından el yazısı ile "Salar Tarihi" yazılmışsa da, bu kaynak şimdiye kadar araştırmacıların eline geçmemiştir.¹⁴

3. Qing (1644-1911) Dönemine Ait Kaynaklar

Qing hanedanı zamanında Salarlar hanedan yönetimine karşı birçok kez başkaldırılmışlardır. Salarların bu gibi başkaldırı hareketlerinden dolayı, Qing hanedanının tarih yazımından sorumlu görevlileri söz konusu millet hakkında çok miktarda kayıt tutmalarına neden olmuştur. Salarların bu gibi halk hareketleri hakkında "Salazu Dangan Shiliao" (撒拉族当安史料) ve "Salazu Shiliao Bianlu" (撒拉族史料编录) gibi kaynaklarında bilgiler vardır. Bu kaynakların önemli bir kısmı Qing dönemine aittir.

Qing Shi Lu (清实录): Qing hanedanı sarayındaki resmi tarihçileri tarafından yazılan bu eser toplam 4484 bölümdür. Bu kaynakta söz konusu dönemde tahtta bulunan Shi Zong (世宗), Gao Zong (高宗), Ren Zong (仁宗), Xuan Zong (宣宗) ve Wen Zong (文宗) gibi hükümdarlar zamanındaki olaylar ve Salarların Tusi sistemi ve onların yönetime karşı düzenledikleri ayaklanmalar hakkında ayrıntılı bilgiler vardır.

Huang Qing Zhi Gong Tu (皇清职贡图): Qianlong Saltanat yıllarında (1736-1795) yazılmış olan bu eser 9 bölümden oluşmakta olup, kadın ve erkek Salar giyim ve görünüşlerini resimlerle anlatmasının yanında, Salarların çeşitli gelenek ve görenekleri ile yedikleri yiyeceklerini yazı ile anlatmaktadır. Bu kaynak özellikle Salarların gelenekleri bakımından çok kıymetli belgeleri ihtiva etmektedir.

Xun Hua Zhi: İçinde 8 bölüm bulunan bu kaynak Gong Jinghan (龚景翰) 1793 yılında yazılmıştır. Salar tarihine ilişkin en önemli kaynaktır. Salarların yaşadıkları coğrafi çevreden, eğitime, sosyo-ekonomik durumdan tarıma ve Salarların nüfusuna kadar çok geniş bir yelpazedeki konular hakkında zenin belgeyi ihtiva etmektedir.

¹³ Ban Yizhi, a. g. e. s. 113.

¹⁴ E. R. Tenişev, Salarskiy Yazık, Moskova 1963, s. 9.

Salazu Dangan Shuliao (撒拉族档案史料): Bu eser Salarların Çinli Müslümanlar olarak bilinen Huizularla birlikte Qing hanedanına karşı baş kaldıkları hareketlerle ilgili tarihi belgelerden oluşur. 1981 yılında Qinghai Milletler Enstitüsü tarafından yayınlanan bu kaynak toplam 358 sayfadan oluşmaktadır ve 370 adet arşiv belgesini kapsamaktadır.

Salazu Shuliao Bianlu (撒拉族史料编录): Bu kaynak resmi tarih, bölgesel kayıtlar ve özel tarih kayıtlarından oluşmaktadır. 1981 yılında Qinghai Milletler Enstitüsü tarafından yayına hazırlanmış olup toplam 182 sayfadan oluşur. Bu eser çok zengin bir içeriğe sahiptir. Öyle ki Salarların menşei, politik ve askeri sistemleri, eğitim durumları, toplumsal durum ve Qing yönetime karşı yapılan isyanlar hakkında geniş kayıtlar içerir.¹⁵

Yukarıda kısaca belirtilen kaynaklar dışında bazı Çinli olmayan seyyahlar ve özellikle Salarlar hakkında araştırma yapmak üzere Çin'e gelen uzmanlar da, gördükleri ve duyduklarını içeren ayrıntılı bilgileri kayda geçirmişlerdir. Bu araştırmacılar arasında en fazla tanınmış olanı Rus bilgin Potanin'dir.

4. Minguo (民国 1912-1949) Dönemine Ait Kaynaklar

Çin Cumhuriyeti Dönemi olarak da bilinen bu devir her ne kadar çağdaş dönemlere daha da yakın olsa da, bu devre ait Salarlar hakkında kayıtlar içeren belgelerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu belgeler arasında en fazla göze çarpanlar yerleşim yerlerine dair bilgiler, sosyolojik araştırmalara sonuçları ve bir takım bilimsel çalışmalardan oluşmaktadır. Söz konusu devre ait Salar tarih kaynaklarının başlıcaları şunlardır:

Xin Yuan Shi (新元史): Ke Shaomin tarafından 1920 yılında yazılmış olan bu eser 257 bölümden oluşmakta olup, yakın dönem Çin tarihi konusunda dönemin önde gelen kaynakları arasında yer almaktadır. Xin Yuan Shi hazırlanırken Yuan hanedanı tarihi, Yuan hanedanının Gizli tarihi, Jing Shi Da Dian (经世大典), Yuan Dian Zhang (远典章), Yuan Shi Yi Wen Zheng Bu (元史译文证补) gibi tarih kitaplarının yanında çeşitli el yazmaları ve yazılar külliyyatından da geniş olarak yararlanılmıştır. Bu kaynağın Sülaleler Kısmında Salar Türklerine dair bilgiler bulunmaktadır.¹⁶

Qing Shi Gao (清史稿): Zhao Er tarafından 1928 yılında kaleme alınmış olan Qing Shi Gao, çok miktarda arşiv belgesi Gerçek kayıtlar, yazıtlar ve edebi makale külliyyatları gibi çok çeşitli materyallerden yararlanılarak vücuda getirilmiştir. Bu kitabın 517. Bölümünde Xunhua ilçesinde yaşayan salarların Tusı sistemi hakkında bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca sözü edilen bölgede yaşayan Salar tarihine dair tarihi belgelerin sayısı oldukça fazla miktardadır.

Gan Ning Qing Shi Lue (甘宁青史略): Çinli tarihçi Mu Shouqi tarafından 1937 yılında yazılmış olan Gan Ning Qing Shi Lue (甘宁青史略), toplam olarak 40 bölümden meydana gelmektedir. Çin'in kuzeybatı bölgesinin tarihi konusunda zengin tarihi malzemeler içeren bu kitap Salar tarihi hakkında araştırma yapmak isteyenler için değerli bir kaynak durumundadır.

¹⁵ Li Songmao, Huizu Dongxiangzu Tuzu Salazu Baoanzu Baike Quanshu (回族东乡族土族撒拉族保安族 Huizular Dongxianglar, Tu'lar, Salarlar Baoanlar Ansiklopedisi), Zongjiao Wenhua Chubanshi (宗教文化出版社 Din Kültürü Yayınevi), Pekin 2008, s. 648.

¹⁶ Li Jinyou, Zhongguo Shaoshu Minzu, a. g. e. s. 217.

B. SALARLARIN MENŞEİ

Türkçe konuşan bir topluluk olan Salarların, kendilerine verdikleri isim olan “Salar” sözcüğünün Salur’dan geldiği bilinmektedir. Salurlar Oğuz boylarından birisini oluştururdu. Mahmut Kaşgari’nin Divan-ı Lügat-ı Türk’ünde Salurların 22 Oğuz boyundan birisi olduğu kaydedilmektedir. Ünlü Fransız bilgini Paul Pelliot Salarların menşeinin Oğuzların bir kısmını oluşturan Salarlardan geldiğini, Rus bilim adamı E. R. Tenişev ise Salarların 14. yüzyılda Türkmenler arasında yer alan “Salar” ya da “Salor” adını taşıyan bir kabilenin Salarların menşeinin oluşturduğuna inanmaktadır.¹⁷Burada yer alan tarihi kayıtlar gerçeklerle uyuşmakta, fakat bazı tarihi efsanelere inanılmayacağı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Salarların önemli bir özelliği olan “Tusı Sistemi” hakkında Ming Hanedanı Tarihi’nin 310. Bölümünde çok önemli tarihi bilgiler bulunmaktadır. Tusı sistemi sadece Salarlar arasında değil, Çin’in kuzeybatı ile güneybatı bölgesinde yaşayan azınlık milletleri arasında görülmektedir. Fakat Qinghai eyaletinin doğu kesiminde uygulanan Tusı sistemi ilk olarak Ming hanedanının ilk yıllarına uygulanmaya başlanmıştır.¹⁸ Salarların Tusı sisteminde kuşaklar boyunca her bir Tusı görevini üstlenenlerin faaliyetlerine dair belirli tarihi belgeler Qing hanedanı zamanında Xun Hua Zhi adlı kaynağın 5. Kısımında ayrıntılı olarak kaydedilmiştir. İşte Xunhua Zhi Salarların tarihi bakımından son derece önemlidir.

Salarların menşeinin Sartlara dayandığına dair görüş pek fazla taraftar kazanamamıştır. Çinli araştırmacı Mi Yizhi, Salarların Sartlardan geldiğine inanır.¹⁹ Oysa Salarlar, Türkler arasında Salur, Salır gibi şekillerde isimlendirilmiş, fakat ad şeklinde adlandırıldığına rastlanmamıştır.

C. SALARLARIN DOĞUYA GÖÇÜ

Sarı Uygurlarda olduğu gibi Salar Türkleri de günümüzde yaşadıkları bölgeye sonradan gelip yerleşmişlerdir. Salar tarihinin kaynakları dikkatlice incelendiğinde görüşür ki, onların göçleri konusunda her hangi bir kaynaktan bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla Salar Türklerinin göç hareketlerine dair yazılıp çizilenler tamamen tahminlere dayanmaktadır. Dolayısıyla onların gerçekleştirdikleri bu göç hareketi Salar tarihinin, yeni vatanlarındaki tarihlerinin başlangıcını teşkil etmektedir.

Fakat Salar efsaneleri bir bakıma onların göç faaliyetlerine bir tür kaynaklık yapmaktadır. Bu efsaneye göre Xunhua’nın bir sokağında Deve Pınarı ile Beyaz Taş Deve vardır. Eski Salar lideri Galeman’ın önderliğinde doğu yönünde göç ederek şimdiki yaşadıkları topraklara gelmişlerdir. Yukarıda sözü edile beyaz Taş deve heykelinin etrafı ağaçlar ve çiçeklerle donatılmıştır. Burası günümüzde bölgenin en fazla ziyaret edilen turistik bölge durumuna gelmiştir. Salar efsaneleri onların

¹⁷ Li Shuhui, Salazu Xianmin Dongqian Lishi Kaobian (撒拉族先民东迁历史考辨 Salarların Atalarının Doğuya Göçmeden Önceki Tarihlerine İlişkin Tartışmalar Hakkında), Gansu Minzu Yanjiu (甘肃民族研究 Gansu Milletleri Araştırmaları), 2004, Sayı 2, s. 37.

¹⁸ Wei Xin, Tusı Zhidu (土司制度 Tusı Sistemi), Qinghai Minzu Yanjiu (青海民族研究 Qinghai Milletleri Araştırmaları), 1993, Sayı 3, s. 82.

¹⁹ Mi Yizhi, Salazu Shihui Zhengzhi Shi (撒拉族社会政治史 Salarların Sosyo-Politik Tarihi), Huanghe Kültür Yayınevi, Hongkong 1990, s. 21.

menşeleri konusunda olduğu gibi salarların göçleri hususunda da bize önemli ipuçları sunmaktadır. Bu efsaneler Yukarıda sözü geçen Galeman'ın önderliğinde bir kısım Salar kitlesi Orta Asya bölgesinde yer alan Semerkant bölgesinden göç ederek Xunhua'ya gelmişlerdir. Bir diğer Salar kitlesi de Afganistan'ın kuzey kesinde yer alan Samagan şehrinin doğusundan gelmişlerdir. Efsanelere göre Semerkant'tan gelen Salar grubu Xunhua'ya diğer kitleden daha önce gelmiştir.²⁰ Salarların düğünlerde deve dansı yapmaları bu göçe bir kanıt olarak gösterilmektedir. Tarih ve dil alanında yapıla araştırmalar ile gelenekler ve ev kurma gibi alışkanlıklar ayrıntılı olarak incelendiğinde salar göçünün 13. yüzyılda orta Asya bölgesinden şimdiki yaşadıkları bölgelere doğru yapıldığını göstermektedir.²¹ Salarlar Xunhua'ya gelmeden önce, Semerkant'ta yaşamlarını sürdüren Oğuzların Salur ya da Salar boyunun bir boyu olduğu bilinmektedir. Anadolu'da hüküm süren Selçuklu Devletinde salarların önemli bir yere sahip olduğu tarih kayıtlarınca sabittir.

Salarların batıdan hareket edip doğu yönünde gerçekleştirdikleri göç hareketini başlıca iki devreye ayırmak mümkündür:

Birinci Göç Evresi: Salarların ilk göç hareketleri Cengiz Han'ın batıyı istila hareketlerinin başladığı yıllarda vuku bulmuştur. 1221 yılında Harezmi bölgesini ve istila eden Cengiz Han, Türklerin yaşadıkları bölgelerden geçerken marangoz, mimar ve asker gibi meslek gruplarını bir araya getirerek, Moğol ordularına katılmalarını sağlamış ve onları çeşitli bölgelere dağıtmıştır. Bu harekete bağlı olarak bir gönderilen bir kısım Türk de Ningxia eyaletinin başkenti Yinchuan ve yakınlarına gelmiştir. Yinchuan'a yerleşen bu Türklerden bir kısım da Gansu ve Qinghai eyaletlerine de gelip yerleşmişlerdir. Bu yıllarda Xunhua'ya da yerleşen Türk kitlesi olmuştur.²² Buradan da anlaşılacağı üzere, günümüzdeki Salarların ataları askeri yollardan ve Moğol ordusunun isteği doğrultusunda birinci göç faaliyetine başlamışlardır. İlk dalga göç sırasında gelen Salarlar, yerleşik tarımcı değil göçebe olanlardı. Bu nedenle onlardan göçebe hayatına dair pek çok sözcükler günümüze kadar kullanılagelmiştir.²³ Özetle ilk olarak Çin topraklarına gelen Salarlar şimdiki Xunhua ilçesini merkez edinerek burada toplanıp yerleşmişlerdir.

İkinci Göç Evresi: Timur devletinin zayıflamaya yüz tutmasıyla Orta Asya'nın siyasi görünümünde değişiklikler kendini hissettirmeye başlamış, bunun etkisiyle Karakoyunlular İran'ın batısı ile kuzeybatı kesiminde 1387-1468 yılları arasında hüküm sürececek olan devletlerini kurmuşlar, fakat Akkoyunlular ile aralarında çıkan şiddetli savaşlar etkilerini geniş bir alanda göstermiş, sakin bir yaşam bölgesine ihtiyaç duyan Salarlar ikinci bir göç dalgasını başlatmışlardır.

Sonuç

Salarlar Oğuz Türklerinin büyük ve kalabalık bir boyu olan Salarlar arasında yaşarlarken, Semerkant'tan ve Samagan'dan göç ederek, Çin'in Qinghai eyaleti sınırları içinde yer alan Xunhua'ya gelip yerleşen, Salar grubu yeni komşuları olan Tibetliler, Müslüman Çinliler ve kendilerine han ismini veren Çinlilere komşu

²⁰ Han Zhongyi, Shilun Salazu Zuyuan (史论撒拉族祖源 Salarların Menşei Hakkında), Gansu Minsu Yanjiu (Gansu Milletleri Araştırmaları), 1995, Sayı 2, s. 73.

²¹ Xiao Xian, Sala Dongqian (撒拉东迁 Salarların Doğuya Göçleri), Qinghai Minzu Yanjiu (青海民族研究 Qinghai Millet Araştırmaları), 1993, Sayı 1, s. 83.

²² Han Zhongyi, Shilun Salazu a. g. m. s. 72.

²³ Han Zhongyi, a. g. m. S. 72.

olduktan sonra, özellikle Tibetlilerin yoğun kültürel baskılarına boyun eğmeyerek İslam inancını korumuşlar ve Uygurca'ya çok yakın olan dillerini Tibetçe ve Çince'nin baskın etkilerine rağmen, eski özelliklerini kaybetmeksizin günümüze kadar yaşatmayı başarmış, çok renkli bir kültürel geçmişe sahip Türk topluğudur. Kimi araştırmacılar tarafından Türkmenlerin Çin'deki uzantıları olarak da bilinen Salarların kültürü hakkında eski Türkçe ve Çince olarak kaleme alınmış pek çok yazılı materyaller, Tarih ve Filoloji camiası tarafından yeteri kadar incelenip değerlendirilememiştir. He ne kadar Çin'de yaşayan salarlar hakkındaki modern anlamdaki araştırmalar 20. Yüzyılın ikinci yarısında sonra başlatılmışsa da, salarların tarihi, gelenekleri, yaşadıkları coğrafi çevrenin özellikleri ve Çinliler, Tibetliler ve Çinlilerle olan yoğun kültürel, siyasi ve ekonomik ilişkileri hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Biz bu kısa araştırmamızda, ağırlıklı olarak efsane ve tarihi kayıtlara dayanılarak aydınlatmaya çalışılan Salarların menşeleri, kendileri hakkında oldukça renkli ve ayrıntılı bilgiler içeren Çince yazılmış tarih kaynakları ve eserleri ile Semerkant ve Samagan'dan şimdi yaşadıkları Xunhua ilçesine yaptıkları göç hakkında bazı değerlendirmeler yapmaya gayret ettik. Çin'deki nüfuslarının 130.000'i aştığı bilinen Salar Türkleri hakkında ülkemizde yapılan araştırmaların ezici çoğunluğu onların dillerinin incelenmesine ayrılması nedeniyle, biz dikkatleri Salarların tarihi kaynakları, menşeleri ve göçlerine çekerek, Türk araştırmacılarının Salar araştırmaları alanına daha fazla ilgi duymalarını umut ediyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

BAN Yizhi Qinghai Minzu Shi Rumen (青海民族史入门: Qinghai Milletlerinin Tarihine Giriş), Çin Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınevi, Xining 1987.

FAN Zhaozhong, Xin Shidai Han Ying Cidian (新时代汉英词典: Yeni Dönem Çince-İngilizce Sözlük), Ticaret Yayınevi, Pekin 2001.

HAN Zhongyi, "Shilun Salazu Zuyuan (史论撒拉族渊源: Salarların Menşei Hakkında)", Gansu Minzu Yanjiu (Gansu Millet Araştırmaları), 1995, Sayı 2.

MA Haiyun (Ed.)-Li Liqin-Ma Chengjun, Fanhui Haishi Huifan? Hanhui Haishi Huimin (番回还是汉回还是回民: Fanhui mi Yoksa Huifan mı?-Hanhui mi Yoksa Huimin mi?)-18.Shiji Gansu de Salaerzu Qun Jieding Yu Qingchao Xingzheng Biange (18世纪甘肃的撒拉族群界定与清朝行政变革: 18. Yüzyılda Gansu'daki Salar Topluluklarının Yerleşimi ve Qing Hanedanı'ndaki Yönetim Alanındaki Değişiklikler), Minzu Xiao Dao (民族小岛: Milletler Adası), Millet Yayınları, Pekin 2010.

DURDUYEV Marat, Çin Türkmenleri, Rusçadan Çeviren: Saadettin Gömeç, Tarih Araştırmaları, 19/30, Ankara 1998.

JIA Wei- Li Chenling, Xinjiang Salazu Lishi Qiantu Yu Wenhua Bianqian Yanjiu (新疆撒拉族历史迁徙研究: Doğu Türkistan Salarlarının Tarihi Göçleri ve Kültürlerinin Değişimine Dair Araştırmalar), Xinjiang Shifan Daxue Xuebao (新疆师范大学学报: Doğu Türkistan Eğitim Üniversitesi Dergisi), 2010, Sayı 12.

LI Jinyou, Zhongguo Shaoshu Minzu Guji Lun (中国少数民族古籍论: Çin Azınlık Milletlerinin Eski Yazılı Materyallerine Dair), Bashu Yayınevi, Chengdu 1997.

LI Songmao, Huizu Dongxiangzu Tuzu Salazu Baoanzu Baike Quanshu (回族东乡族土族撒拉族保安族 Huizular Dongxianglar, Tu'lar, Salarlar Baoanzu Ansiklopedisi), Zongjiao Wenhua Chubanshi (宗教文化出版社 Din Kültürü Yayınevi), Pekin 2008.

LI Shuhui, Salazu Xianmin Dongqian Lishi Kaobian (撒拉族先民东迁历史考辨) Salarların Atalarının Doğuya Göçmeden Önceki Tarihlerine İlişkin Tartışmalar Hakkında), Gansu Minzu Yanjiu (甘肃民族研究 Gansu Milletleri Araştırmaları), 2004, Sayı 2.

MA Zixiang-Ma Zhaoxi, Gansu Shaoshu Minzu Minsu Wenhua Gailan (甘肃少数民族民俗概论 Gansu Azınlık Milletlerinin Gelenekleri ve Kültürlerinin Genel Durumu), Millet Yayınevi, Pekin 2005.

MI Yizhi, Salazu Shihui Zhengzhi Shi (撒拉族社会政治史 Salarların Sosyo-Politik Tarihi), Huanghe Kültür Yayınevi, Hongkong 1990.

MÜNEVVER, Zailun Salazu de Zuyuan Yu Xingcheng Wenti (再论撒拉族的形成问题 Salarların Menşei ve Oluşum Sorununa Dair), Zhongyang Minzu Daxue Xuebao (中央民族大学学报 Merkezi Milletler Üniversitesi Dergisi), 2001, Sayı 6.

ÖLMEZ Mehmet, Oğuzların En Doğudaki Kolu: Salırlar ve Dilleri, IV. Uluslararası Büyük Türk Kurultayı, 26-28 Ekim 2009, Bildiri Kitabı, Kırım Simferopol (Akmescit).

SALAZU Jian Shi (撒拉族简史 Salarların Kısa Tarihi), Minzu Yayınevi, Pekin 2008.

TENİŞEV E. R., Salarskiy Yazık, Moskova 1963.

WEI Xin, Tusi Zhidu (土司制度 Tusi Sistemi), Qinghai Minzu Yanjiu (青海民族研究 Qinghai Milletleri Araştırmaları), 1993, Sayı 3.

XIAO Xian, Sala Dongqian (撒拉东迁 Salarların Doğuya Göçleri), Qinghai Minzu Yanjiu (青海民族研究 Qinghai Millet Araştırmaları), 1993, Sayı 1.

ZHANG Bibo-DONG Guoyao, Zhongguo Gudai Beifang Minzu Wenhua Shi (中国古代北方民族文化史 Çin Eski Kuzey Milletlerinin Kültür Tarihi), Heilongjiang Halk Yayınevi, Harbin 1993.

SİYASİ MEKÂN DEĞİŞİKLİĞİNİN ESER TELİFİNE YANSIMASINA BİR ÖRNEK: MUSANNİFEK

YAHYA BAŞKAN*

ÖZET

Ortaçağ âlimlerinden olup, Karamanoğlu ve Osmanlı dönemlerinde yaşamış olan Musannifek döneminin geleneğine uyarak kaleme almış olduğu eserlerini devlet büyüklerine takdim etmiştir. Ancak bu takdimdeki özellik kaleme alınmış olan eserler müellif (yazar) tarafından hangi devlet sınırları içerisinde yazılmışsa oradaki devlet büyüğüne ithaf edilmiştir. Bu durum ortaçağ yazarlarının sık sık müracaat ettikleri bir tavır olup en açık örneği de bir eserini Konya’da kaleme alıp Karamanoğlu İbrahim Bey’e diğer eserini de İstanbul’da kaleme alıp Fâtih Sultan Mehmed’e takdim etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karamanoğlu, Osmanlı, Musannifek, İstanbul, Fâtih Sultan Mehmed, İbrahim Bey, Tefsîr, Mesnevî.

An Example Of Political Location Changing That Rebounding Production Compilation: Musannifek

ABSTRACT

Musannifek, lived during Karamanoğlu and Ottoman period and being one of the scholars of middle age, presented his Works that written properly for their period and for their statesmen. But those works dedicated to the statesman who was emperor of the country at that time. During the middle age, most writers often wrote several things dedicated to different statesman. As an instance, Musannifek wrote something about Karamanoğlulbrahim Bey in Konya and he wrote something about Fâtih S. Mehmet in İstanbul.

Keywords: Karamanoglu, Ottoman, Musannifek, İstanbul, Fâtih Sultan Mehmed, İbrahim Beg, Tafsir, Masnavi.

Tarihin her döneminde özellikle de Ortaçağda eser kaleme alan müellifler yazmış oldukları eserlerini umûmiyetle bir devlet büyüğüne veya mühim bir zâta ithaf ederlerdi. Bundan beklenen fayda ve maksat ithaf edene ve edilen şahsa göre mahiyet arz ederdi. Eserin mukaddime kısmındaki takdim cümleleri ve muhteviyatındaki mevzular telif edildiği kişiye göre şekil kazanırdı. Karşılığında ise itibar, siyasi mevki en azından bugün için telif ücreti olan bir atıyye beklenir hâsılı müellif kendisine eseri vasıtasıyla bir hâmi temin etmek maksadını göz önünde tutardı.¹

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi, MALATYA.

¹ Eser telif ve ithafı için bkz. Haluk İpekten, **Divan Edebiyatında Edebi Muhitler**, MEB. Yayınları, İstanbul 1996, s. 13-135.; Sabri Ülgener, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve**

Kaleme alınan eserin mukaddime kısmındaki cümleler, aynı eserin farklı nüshalarında veya müellifin farklı eserlerinde değişebilir, değişmenin de ötesinde birbiriyle tenakuzu bulunabilirdi. Daha da açarsak; “A” eserinde bir devleti, hükümdarı veya devlet büyüğünü öven ve bu övgülerinde de oldukça cömert davranan müellif, aynı eserin farklı nüshasında veya “B” eserinde daha önce övgüler yağdırdığı şahısları tezlil ve tezyif edebilir, onların karşısında yer alan devlet, hükümdar ve devlet büyüklerine methiyeler sıralayabilirdi.²

Makalemizde yukarıdaki cümlelerden hareketle Fâtih Sultan Mehmed devri alimlerinden Musannifek’in iki eseri ele alınarak işlenecektir. Asıl ismi Alaeddin Ali b. Mahmud el Bistâmi olan Musannifek Herat’da dünyaya gelmiştir (1400-1401). Küçük yaşta eser kaleme almaya başlayıp oldukça fazla telifi olması sebebiyle kendisine çok eser kaleme alan manasına “Musannifek” lakabı verilmiştir. Alim bir aileden gelen Musannifek’in dedeleri arasında Fahreddin er Râzi de bulunmaktadır. Musannifek ilmi tedkik ve tahsil için birçok İslam ülkesine seyahat etmiştir.³ Bu maksatla muhtemelen 1439-1442 senelerinde Karamanoğullarının Başşehri olan Konya’ya gelerek, İbrahim Bey’in himâyesine sığınıp müderrislik yapmaya başlamıştır. Daha sonra Bursa ve Edirne medreselerinde de müderrislikte bulunan Musannifek, Fâtih Sultan Mehmed’in vezirlerinden Mahmud Paşa’nın daveti üzerine İstanbul’a gelip Fâtih Sultan Mehmed’e takdim edilmiş ve İstanbul medreselerinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Kırka yakın eseri bulunmaktadır. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre kendisi aynı zamanda Zeynî tarikatına mensub, irşad icâzeti olan bir mutasavvıftır.⁴

Zihniyet Dünyası, Derin Yayınları, İstanbul 2006, s. 228-246; Walter G. Andrews, **Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek**, (çevr. T. Güney), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 113-129.

²Bu durumun meşhur örneği Fuzulidir. Fuzuli, Kanuni Bağdat’a girmeden önce Safevi hükümdarına övgüler yağdırıp Osmanlılara muhalefet ederken, Osmanlılar Bağdat’ı aldıktan sonra durum tersine dönmüş bu kez Safevileri yeren, Kanuniyi de göklere çıkaran şiirler kaleme almıştır. Halil İnalçık, **Şair ve Patron**, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003, s. 33-34. ; Aynı döneme ait hamilik geleneği ve farklı örnekler için bkz. Esmâ Tezcan, **Pargalı İbrahim Paşa ve Etrafındaki Edebi Yaşam**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 28-90.; Fahri Unan, “Osmanlı Resmi Düşüncesinin İlmiye Tariki İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri”, **Türk Yurdu XI\45**, Ankara-Mayıs 1991), s. 33-41.

³Ortaçağ İslam dünyasında alimlerin ve tasavvuf erbabının, bilgi temini için ilmi usul gereği farklı coğrafyalara seyahat ettiklerini görmekteyiz. Özellikle Türkistan ve İran üzerinden Anadolu’ya gelip önceleri Türkiye Selçukluları ve Beylikler, sonra da Osmanlı hakimiyetindeki memleketlere gelen çok sayıda alim ve mutasavvıf bulunmaktadır. Bu hususla alakalı olarak bkz. Resul Ay, **Anadolu’da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar**, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 96-103; İsmail Çiftçiöğlü, “Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)”, **Bilgi**, Sayı 44, Kış 2008, s. 143-167.; Taftiğ Heiderzadeh, “İran Alimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları”, (çevr. A. Albayrak), **Osmanlı Bilimi Araştırmaları**, Sayı 2, İstanbul 1998, s. 211-242.

⁴Hüseyin Yazıcı, “Alâeddin Ali b. Mahmud b. Mahmud el Bistâmi”, **Yeni Türk İslam**

Osmanlı Devleti'nde mühim bir şahsiyet haline gelen Musannifek Fâtih Sultan Mehmed'in Bosna seferine de katılmıştır. Bu sefer esnasında Mahmud Paşa tarafından hayatının bağışlanacağı vaadiyle teslim alınan Bosna Kralı'nın teslim alınış şartına kızan Fâtih Sultan Mehmed Bosna Kralı'nın öldürülmesi için hukuki bir çare aramış, ilgili fetvayı da kaynakların ifadesine göre Musannifek vermiş hatta Kralın boynuna kılıcı Musannifek çalmıştır.⁵

Musannifek'in makalemizin konusunu oluşturan biri Konya, diğeri de İstanbul'da olmak üzere telif etmiş olduğu iki eseri bulunmaktadır. Her iki eseri de farklı devlet adamları adına kendi ifadesiyle, Sultanlar için kaleme almıştır. Bu eserlerden birincisi Karamanoğlu İbrahim Bey adına *Şerh-i Mesnevî*'yi, Fâtih Sultan Mehmed adına da *Kitâbü's-Şifâ fi Tefsîri Kelîmi'llâhi'l-Münezzel Mine's-Semâ'* adlı tefsîri kaleme almıştır.

Musannifek h. 845 (1441) yılında Anadolu şehirlerine veya Konya'ya ulaşmıştır. O dönemin Konya'sında Karamanoğulları hâkim olup başlarında İbrahim Bey bulunmaktadır. Musannifek Karamanoğullarının hâkim olduğu coğrafyada ve o dönemin Anadolu'sunda çok okunan Hz. Mevlâna Celâleddin'i Rûmî'nin Mesnevî'sinin ilk yedi beytini Farsça olarak şerh etmiştir. Mesnevî'nin bu şerhi Anadolu'daki ilk şerhlerden olup Karamanoğlu İbrahim Bey adına telif olunmuştur. Eserin elimizde Nâfiz Paşa, Fâtih ve Cârullah Efendi nüshaları olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır.⁶ Bunlardan sadece Nâfiz Paşa nüshası İbrahim Bey adına telif edilmiş olup diğer nüshalarda İbrahim Bey'in ismi geçmemektedir.⁷ Nâfiz Paşa nüshasında İbrahim Bey'den övgüyle bahsedilmekte kendisine, halkına ve devletine

Ansiklopedisi III, İstanbul-Aralık 1995, s. 49.; Barış Aka Gündüz, **Osmanlı Ulemâsının Devlet Hayatı Üzerindeki Etkileri 1451-1512**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2008, s. 102.

⁵ Aşıkpaşazâde bu hadiseyi şöyle nakletmektedir; "*Padişah ulemâya arz etti ki bunların malları ve kanları mübahmudur değildir? O seferde birlikde bir aziz âlim kişi vardı. Mevlâna Şeyh Bistâmi derlerdi... lakâbına Musannifek derlerdi O bunun gibi kâfirleri öldürmek gazâdır diye fetva verdi. Hemde Krala ilk kılıcı o çaldı Kralı tepelediler*" **Aşıkpaşaoğlu Tarihi**, (nşr . N. Atsız) MEB. Devlet Kitapları, İstanbul 1970, S. 84.; Dönemin kaynaklarından anonim bir eser bu hadiseyi nakledeken Bosna arazisinin Osmanlı topraklarına katılabilmesi için Kralın ortadan kaldırılmasının gerektiği, fakat Mahmud Paşa'nın Kral hakkındaki şefaatinin buna mani olduğunu söyledikten sonra hukuki sıkıntının Musannifek'in fetvasıyla aşıldığını hatta kılıcı Kralın kafasına Musannifek'in çaldığını ancak birkaç defa çalmasına rağmen Kralın kafasını kesememesi hadisesinin de meşhur olduğunu beyan eder. **Anonim Tevârih-i Âl-i Osman, (Kuruluştan 892\1487'ye Kadar)**, (haz. Cihan Çimen), (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 105.

⁶ Makalemizde kullandığımız nüsha olan Nâfiz Paşa nüshası için bkz. Ali bin Mecdüddin Eş Şahrûdî El Bistâmi, **Şerh-i Mesnevî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa nr. 604; Nüshadan haberdar olmamızı sağlayan Prof. Dr. Mustafa Çiçekler'e teşekkür ederiz; Eser üzerine doktora çalışması yapılmış olup, gerek Nâfiz Paşa ve gerekse diğer nüshalar için makalemizde bu çalışmadan istifade edilmiştir. Bkz. Sinan Taşdelen, **Musannifek Alâeddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevîsi İle İlgili Risâlesi**, (basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

⁷ S. Taşdelen, a.g.t., s. 40, 42.

dualar edilmektedir. Takdim cümleleri şu şekildedir. *“İslâm Sultanı, Allah’ın halk üzerindeki gölgesi, saltanat ağacının meyvesi, hükümdarlık bahçesinin nuru ihtişam burçlarının şerefesinin doğanı vicdan sahibi Padişah Alâeddin Karamâni oğlu Muhammed’in oğlu Sultanoğlu Ulu Sultan İbrahim Allah, ay ve güneş birbirini takip ettikçe saltanatının temellerinin ebedi kılsın ve gece ve gündüz peşi sıra geldikçe devletinin esaslarını uzun ömürlü yapсын...”*⁸ Musannifek Konya’dan ayrılıp Bursa, Edirne oradan da Fâtih Sultan Mehmed’in Veziri Mahmud Paşa tarafından İstanbul’a davet edilince burada mevcut nüshayı (Nâfiz Paşa nüshası) gözden geçirerek düzeltmeler yapmış ve bu nüshalarda (Fâtih ve Cârullah Efendi nüshaları) İbrahim Bey’in ismini kaldırarak sadece Hz. Mevlâna ve Rum (Anadolu) halkını övmekle yetinmiştir.⁹ Kaleme almış olduğu ilk nüshayı yani Nâfiz Paşa nüshasını Karamanoğlu İbrahim Bey adına kaleme almakla birlikte kendisine takdim edip etmediği noktasında tereddüd vardır. Nüshanın hattındaki düzensizlikler ve eserin temmet kaydında Bursa isminin geçmesi eserin İbrahim Bey’e takdimi noktasında şüpheleri davet etmektedir.¹⁰ Musannifek’in Konya’dan ne zaman ayrıldığı hakkında kesin bir tarih vermek mümkün gözükmemektedir. Hatta Nâfiz Paşa nüshasının temmet kaydındaki Bursa 1442 tarihi de sorunlu gözükmektedir. Musannifek’in Mahmud Paşa’ya takdim etmiş olduğu Tuhfetü'l-Vüzerâ adlı eserini neşreden Mustafa Çiçekler incelemeleri neticesinde *“828(1425) yılında Herat’da iken yazdığı el-Lubâb adlı eserin şerhini 859/1455 yılında Konya-Meram’da temize çekmesinden, bu tarihlere henüz Konya’da olduğu anlaşılmaktadır”*¹¹ demektedir. Her ne olursa olsun konumuz açısından mühim olan husus Musannifek’in hâmilik ve siyasi bir melce bulmak için Karamanoğlu İbrahim Bey adına bir eser kaleme alıp, eserinde de İbrahim Bey’den sitâyîşle bahsetmiş olmasıdır. Bunun ne

⁸ El Bistami, vr. 3a-4b; S. Taşdelen, a.g.t., s. 62.

⁹ S. Taşdelen, a.g.t., s. 40, 42.

¹⁰ El Bistami, vr. 117a; S. Taşdelen, a.g.t., s. 38

¹¹ Ali b. Mecdüddin Eş-Şahrûdî "Musannifek", **Tuhfetü'l-Vüzerâ**, (nşr. Mustafa Çiçekler), Harvard University 2004, s. 16.; Musannifek’in Konya’dan ayrılıp İstanbul’a Osmanlılara gelmesi hususunda Mustafa Çiçekler Musannifek’in 1452 senesindeki Hac farızasını yerine getirmek için Konya’dan ayrıldığı, dönüşte de İstanbul’a geldiği ihtimalini dile getirmektedir. Bkz. Musannifek, **Tuhfetü'l-Vüzerâ**, s. 17.; Sinan Taşdelen müellifin Konya’dan Bursa’ya oradan Edirne’ye Edirne’den de Mahmud Paşa tarafından İstanbul’a davet edildiğini söylemektedir. Bkz. S. Taşdelen, a.g.t., s. 39,40.; Konu hakkındaki umumi kanaatte bu istikamettedir. Musannifek’in Osmanlı mülküne geldiği tarihler Osmanlıların Karamanoğlu topraklarını ele geçirip İstanbul’un iskanını için sistemli olarak Karaman memleketlerinden sürgün yaptırdığı tarihlere denk düşmektedir. Diğer mühim bir husus bu sürgün işlemini ilgili tarihlere Musannifek’i İstanbul’a davet ettiği söylenen Mahmud Paşa’nın yürütmüş olmasıdır. Bu nokta da karine ve deliller her ne kadar yetersiz de olsa ihtiyat kaydını göz önünde bulundurmamak şartıyla Musannifek’in Konya’dan İstanbul’a geliş sürecini Karamanoğlu Osmanlı çekişmesi ve Osmanlı iskan siyaseti çerçevesinde de yorumlamak mümkün gözükmektedir. Karaman bölgesinden yapılmış olan sürgünler için bkz. Halil İnalıcık, *“Fâtih Sultan Mehmed Tarafından İstanbul’un Yeniden İnşası”*, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi III**, (Aralık 1988), s. 215-225.

anlama geldiği aşağıda ele alınacak olan ve Fâtih Sultan Mehmed'e takdim ettiği tefsîrinin mukaddimesindeki cümlelerden daha iyi anlaşılacaktır.

Musannifek, Fâtih Sultan Mehmed'in vezirlerinden Mahmud Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş ve Padişaha takdim edilmiştir. İstanbul medreselerinde müderrislik yapmaya başlayan Musannifek burada hamisi Mahmud Paşa adına *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eseri telif etmiştir. Bununla da kalmayan müellif Fâtih Sultan Mehmed adına da *Kitâbü's-Şifâ fi Tefsîri Kelâmi'llâhi'l-Münezzel Mine's-Semâ'* adlı tefsîri kaleme almıştır. Siyasi mekan değişikliği ile beraber eser ithafları da değişen Musannifek özellikle Fâtih Sultan Mehmed adına kaleme aldığı tefsîrinde üslubunu da farklılaştırmıştır. Daha doğrusu eserlerine yansıyan ithaf cümleleri ve ithaf edilen kişilerin isimlerinin hattı ve hat büyüklükleri aşağı yukarı aynı kalmış fakat isimler değişmiştir. Farsça olarak kaleme alınan tefsîrin mukaddimesi Musannifek'in geçmişi ile mevcut hali arasındaki yerini net olarak ortaya koymaktadır. Dahada açarsak Müellifimizin Konya'dan Karamanoğulları yanından Osmanlıların hizmetine girmiş olduğuna dair başkaca kaynaklarda bilginin olmamış olması halinde bile *Şerh-i Mesnevî ve Kitâbü's-Şifâ fi Tefsîr* deki mukaddime cümlelerinden Musannifek'in durumu hakkında rahatlıkla fikir yürütülebilirdi.

Farsça olarak kaleme alınan eser *Fâtiha Tefsîri* olarakta bilinmektedir. Tefsîr Fâtih Sultan Mehmed adına kaleme alınmış olup, mukaddimesinde mevcut olan Karamanoğulları aleyhindeki cümleleri ile dikkat çekmektedir. Musannifek bu eserinde; *“Allah'ın her asırda kullarından birini seçip iki cihanın saadet elbisesini giydirdiği ve tevfikini ona arkadaş kıldığını söyler. Devamında da bu özellikte olan kimsenin Rûm ülkesinde bulunduğunu alimlerin dört bir tafartan Sultanın sarayına geldiğini kendisinin de Karaman ilinden Osmanlı ülkesine geldiğini ve burada takdir gördüğünü belirtir. Karaman harabeleri ve baykuşlar tüneğinden kendisini kurtarıp aydınlığa çıkardığı için Allah'a şükreder. Hatta bu duruma Kur'ân-ı Kerîmden Bakara Suresi 257. Âyet-i Kerîmesiyle açıklık getirmeye çalışır. Meâlen bu Âyette “Allah'ın müminlere yardım ederek zulümâtıdan nûra, karanlıklardan aydınlığa çıkardığı” ifade edilmektedir. Buradan hareketle Musannifek bir istiareyle kendisinin de Allah tarafından yardıma mazhar kılındığını ve Karaman karanlıklarından Osmanlı Devleti aydınlığına kavuşturulduğunu”* söylemektedir.¹²

Sonuç olarak Karamanoğlu Osmanlı döneminin meşhur âlimlerinden Musannifek'in Karamanoğulları sahasından Osmanlı memleketlerine intikâl etme seyri içerisinde, eser kaleme alış ve takdim tarzında nasıl bir değişikliğin meydana geldiği açıkça müşâhede edilmektedir. Bu takdim tarzı ortaçağın

¹² Musannifek-Ali b.Muhammed b. Mesud el-Şahrûdî el-Bistâmi, **El-Muhammediye fi't-Tefsîr fi Tefsîri'l-Fâtiha (Kitâbü's-Şifâ fi Tefsîri Kelâmi'llâhi'l-Münezzel Mine's-Semâ')**, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, nr. 260, vr. 4b-5a.; Yazmadan haberdar olmamızı sağlayan Prof. Dr. Mustafa Çiçekler'e teşekkür ederiz.; M. Çiçekler, a.g.e., s. 23; Hasan Anuşe, *“Edeb-i Farisi der Anadolu ve Balkan-Tefsir-i Muhammediyye-Tefsir-i Musannifek”*, **Dânişnâme-i Edeb-i Farisi VI**, Tahran 1382, s. 253.

alışıldık ve bilinen bir tavrıdır. Buradan hareketle ne müellifimize ve ne de kaleme almış olduğu eserlerinin ilmi kıymetine bir hanel ve gölge düşmemektedir.

Kaynakça

- Ali b. Mecdüddîn Eş-Şahrûdî "Musannifek", **Tuhfetü'l-Vüzerâ**, (nşr. Mustafa Çiçekler), Harvard University 2004.
- Ali bin Mecdüddin Eş Şahrudi El Bistami, **Şerh-i Mesnevî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa nr. 604.
- ANDREWS, Walter G., **Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek**, (çevr. T. Güney), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Anonim Tevarih-i Al-i Osman, (Kuruluşta 892\1487'ye kadar)**, (haz. Cihan Çimen), (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 2006.
- ANUŞE, Hasan, "*Edeb-i Farisi der Anadolu ve Balkan-Tefsîr-i Muhammediyye-Tefsîr-i Musannifek*", **Dânişnâme-i Edeb-i Farisi VI**, Tahran 1382.
- Aşıkpaşaoğlu Tarihi**, (nşr . N. Atsız) MEB. Devlet Kitapları, İstanbul 1970.
- AY, Resul, **Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar**, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.
- ÇİFTÇİOĞLU, İsmail, "*Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)*", **Bilig**, Sayı 44, Kış 2008.
- GÜNDÜZ, Barış Aka, **Osmanlı Ulemasının Devlet Hayatı Üzerindeki Etkileri 1451-1512**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2008.
- HEİDERZADE, H Taftiqh, "*İran Alimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları*", (çevr. A. Albayrak), **Osmanlı Bilimi Araştırmaları**, Sayı 2, İstanbul 1998.
- İNALCIK, Halil, "*Fâtiş Sultan Mehmed Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası*", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi III**, (Aralık 1988).
- İNALCIK, Halil, **Şair ve Patron**, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003.
- İPEKTEN, Haluk, **Divan Edebiyatında Edebi Muhitler**, MEB. Yayınları, İstanbul 1996.
- Musannifek-Ali b.Muhammed b. Mesud el-Şahrudi el-Bistami, **El-Muhammediye fi't- Tefsîr fi Tefsîri'l-Fâtiha (Kitâbü's-Şifâ fi Tefsîri Kelâmi'llâhi'l-Münezzel Mine's-Semâ')**, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, nr. 260.
- TAŞDELEN, Sinan, **Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlâna'nın Mesnevîsi İle İlgili Risalesi**, (basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- TEZCAN, Esmâ, **Pargalı İbrahim Paşa ve Etrafındaki Edebi Yaşam**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- UNAN, Fahri, "*Osmanlı Resmi Düşüncesinin İlmîye Tariki İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri*", **Türk Yurdu XI\45**, Ankara-Mayıs 1991).
- ÜLGENER, Sabri, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Derin Yayınları, İstanbul 2006.
- YAZICI, Hüseyin, "Alaeddin Ali b. Mahmud b. Mahmud el Bistami", **Yeni Türk İslam Ansiklopedisi III**, İstanbul-Aralık 1995.

IMAGERY AND MOST IMPRESSIVE ELEMENT IN TAVALLODI DIGAR

YEDULLAH NASRULLAHI*

صور خیال و عنصر غالب بیانی در تولدی دیگر

دکتر یدالله نصراللهی*

چکیده

اغلب منتقدان " تولدی دیگر " را اثر برجسته فروغ فرخزاد و ادبیات معاصر می دانند . این مقاله ، به توصیف و بررسی این اثر از منظر علم بیان پرداخته است و صور خیال (تشبیه ، استعاره ، کنایه و . . .) موجود در آن استخراج و عنصر غالب آن ارائه شده است . تشبیه پرکاربردترین صورت خیال در آن است .
واژگان کلیدی : تولدی دیگر ، فروغ فرخزاد ، ادبیات معاصر ، علم بیان ، صور خیال ، عنصر غالب

Key words: Tavallod-e Digar, Forough Farrokhzad, contemporary literature, eloquence, imagery, most impressive element

مقدمه

انگار دیگر امروزه کمتر کسی هست که شعر نو یا نیمایی و قلمرو زیبا و تاثیر فزاینده آن را انکار کند و دیگر خبری از آن مخالفان سرسخت و آتشی نیست که شعر نو را مطلق رد می کردند و آن را وصله ای ناجور بر قامت ادبیات کهن می دانستند ؛ و این مجال خوبی ست تا به دور از هر گونه حبّ و بغض شخصی ، ایدئولوژیکی ، سیاسی ، طبقاتی این آثار را بررسی و تحلیل کنیم . و اگر قرار است مطلبی در آن باب ابراز کنیم حتماً باید استناد به دلایل و موازین کلی جمال شناسی و نقد شعر ایراد شود . پس از گذشت قریب یک قرن از زمره و تنویری های روشنگران که خواستار تغییر اساسی و جدی ادبیات و بالاخص شعر بودند . (آرین پور ، ۱۳۸۲ ، ج ۱ ، ص ۵۷۲) باید ببینیم که بذر کاشته آنها در فضا و زمینه کاملاً بحرانی و متغیر چه ثمره ای به بار آورده است و چه میراث و تمهیدی را برای آینده به ارمغان گذاشته است .

غالب منتقدان و محققان و شاعران معاصر ، فروغ فرخزاد را یکی از چند شخصیت برجسته شعر نیمایی می دانند^۱ ؛ او در زمره اولین شاعران زن ایرانی ست که حال و هوای روحی و شخصیتی زنانه خود را بی آرایه و پیرایه ای بروز داده است ؛ او برخلاف هم طرازان خود (شاملو و اخوان و حتی نیما) دقت و نگاه خود را از سیاست و اجتماع و وطن به درون خود معطوف کرد و ترجمان رازدل خود به شیوه های بیانی مختلف بود . شعر ا نفسی او متأثر از نوعی احساس تفرّد و تنهایی در محیط و جامعه خود بود که این احساس غربت و تنهایی ، زاده نوعی جهان بینی مدرن و اضطراب روشنفکری قرن بود ، نوعی سرخوردگی فلسفی - انسانی است که از لحاظ تجربه حیاتی سرش به سنگ خورده است (شفیعی کدکنی ، ادوار شعر فارسی ، ۱۳۸۰ ، ۷۰) . به همین جهت ، حس مرگ و تنهایی و ناتوانی جوهر فکر فرخزاد است (م آزاد ، هفته نامه ارشاد ، ۱۳۴۷ ، به نقل از دیوان اشعار فروغ فرخزاد ، ۱۳۷۴ ، ۲۸) و فضا و محیط ترسیم شده در «تولدی دیگر» شب است و تاریکی و سیاهی :

در شب کوچک من دلهره ی ویرانی است (فرخزاد ، ۱۳۷۴ ، ۳۰۷)

*استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

۱ - شاملو در این باره گفته است : من او [فروغ] را در یک مقیاس جهانی از شاعران برجسته این روزگار می شمارم .
مجله (فردوسی) فروردین ۱۳۴۵ به نقل از دیوان اشعار فروغ فرخزاد ص ۳۵ و موسیقی شعر ، ۲۶۶ و گردهاری نیگو ، فروغ فرخزاد ، ترجمه یعقوب آژند ، ۱۹۵

من از نهایت شب حرف می‌زنم / من از نهایت تاریکی / و از نهایت شب حرف می‌زنم (همان ، ۳۶۸) و "همه هستی خود را آیه تاریکی" ، می‌داند . و به همین جهت نوعی لرزانی و لغزانی همه چیز در شعر فروغ کاملاً مشهود است (شفیعی کدکنی ، ادوار شعر فارسی ، ۷۰) . و این لرزانی را از توصیف و نگاه تردید و حسرت و تحقیر آمیز او نسبت به زندگی را می‌توان به وضوح در این جمله ها دید :

زندگی شاید يك خیابان درازی است که هر روز زنی با زنبیلی از آن می‌گذرد / زندگی شاید ریسمانی ست که مردی با آن خود را از شاخه می‌آویزد / زندگی شاید طفلی است که از مدرسه برمی‌گردد . (همان ، ۴۱۵ - ۴۱۶)

اکثر منتقدان ، «تولدی دیگر» را اثر شاخص و اوج تکامل شعری فروغ می‌دانند . در مورد محتوا و تحلیل و مفهوم آن ، مطالبی نوشته شده است ولی ما می‌خواهیم این اثر را از منظر دیگر بررسی کنیم ؛ از دریچه علم بلاغت و بیان .

یکی از مهم ترین موازین و معیارهای کلاسیک و نقد و سنجش شعر از قدیم الایام ، نقد بلاغی بوده است ؛ بلاغت در فرهنگ اسلام و ایران ، معنای وسیع و دراز دامنی داشته است در دوره های بعد ، آن را به شاخه های مختلف بدیع ، بیان و معانی تقسیم کرده اند . و هر دوره ای و شخصی با مهم تر دانستن هر کدام از این فروع یکدیگر را ملاک نقد اثر قرار می‌داده و در مورد رد و قبول اثری نظر می‌دادند . ما در این مقاله می‌خواهیم از منظر علم بیان ، «تولدی دیگر» را بررسی کنیم و کیفیت و کمیت صور خیال مختلف در آن را استخراج و مورد ارزیابی قرار دهیم . و ببینیم وجه یا عنصر غالب (*The Dominante*) بلاغی / بیانی موجود در این اثر کدام است ؟ این امر به چند دلیل می‌تواند مفید فایده باشد :

- ۱- علی‌رغم اظهار نظر منکران ادبیات کلاسیک و موازین نقد آن ، می‌توانیم به وضوح دریابیم که با آن معیارها - که دارای خاستگاهها کلی ، عقلانی و مطلق هستند - می‌توان آثار مدرن را هم بررسی کرد .
 - ۲- با آشکار کردن اجزای مختلف صور خیال و تشخیص عنصر غالب در يك اثر می‌توان سبک فردی صاحب اثر را معین کرد و از آن در معرفی سبک دوره و شخصی سود جست و در واقع يك عمل کشف عنصر ویژه ای است از آن چه واکنش نسبت به سبک ادبی پیشین خواننده می‌شود (تودروف ، ، ۴۹)
 - ۳- خلاقیت و بدعت و بدایع صاحب اثری را در قیاس با معاصران و قدما می‌توانیم به منصفه نقد و ارزیابی بکشیم .
 - ۴- تحلیل های مختلف روان شناسی شخصی و جمعی ، جامعه شناسی ، آسیب شناسی فرهنگی ، تاریخی را از روی این داده ها و عنصر غالب می‌توان به دست آورد .
 - ۵- دلایل فلسفی ، عقلانی ، محیطی که باعث شده اند که حضور عنصری از عناصر خیال ، بیشتر تکرار شوند ؛ به عنوان مثال چرا به طور کلی در شعر معاصر بسامد عنصر تشبیه بیشتر است در شعر سبک هندي استعاره ؟ مسلماً بستر فکری و عقلانی شاعران و گویندگان در استقبال و استفاده از هر کدام از این صور ، نقش و دخالت داشته است ؟
- تشبیه ، مجاز و استعاره ، کنایه ، ارکان اصلی علم بیان هستند که دکتر شفيعی کدکنی به تاسی از ادبیات عرب آنها را صور خیال نامیده است ؛ البته چند عنصر مهم دیگر نیز جزو صور خیال هستند (شفيعی کدکنی ، صور خیال در شعر فارسی ، ۱۳۵۸ ، ۱۰) مثل تشخیص حس آمیزی و حتی صفت هنري ؛ ولی واقعیت این است که اگر در این عناصر اخیر بیشتر تدقیق کنیم در می‌یابیم که آنها هم در واقع ، زیر مجموعه و از فروع استعاره هستند . دکتر شفيعی اغراق ، از فروع علم بدیع را یکی دیگر از صور خیال معرفی کرده‌اند ، ولی اغراق بیشتر در ادبیات کهن و غالباً در متون حماسی پدیدار می‌شود . ما اکنون بسامد این عناصر را در تولدی دیگر ، بر حسب عنصر غالب نقل می‌کنیم ؛ تحقیق در عنصر غالب (*The Dominant*) نتیجه مهم تکامل نظریات ادبی است (Jakobson ، ،) و از مفاهیم کلیدی فرمالیست‌ها و بالاخض یا کوبسون است و منظور از

عنصر غالب (*The Dominant*) عنصر کانوني يك اثر هنري ست که سایر عناصر را زیر فرمان دارد؛ یقین می بخشد و تغییر می دهد.
(Jakobson, و سلدن، ۱۳۷۷، ۵۶)

ولي منظور ما در این جا، آن عنصر بیانی و صورت خیال است که در تولدی دیگر بیشتر از عناصر دیگر تکرار شده و به کار رفته است.

الف - تشبیه

از نظر بسامد، تشبیه از صور خیالی است که در «تولدی دیگر» بیشتر از عناصر دیگر علم بیان به کار رفته است؛ حدوداً قریب به ۱۱۰ تشبیه در این اثر وجود دارد. چه به صورت مفصل و مجمل و موکد و جمله و ترکیب اضافی^۲.

از منظر کلی، غالب مشبه ها مربوط به خود فروغ، احوال و مقتضیات جسمی و روحی او هستند. و او نیز در اکثر موارد وجه شبه را به صورت مرکب یا مقید و جمله به وضوح ذکر و به خواننده می نماید، این امر بدان دلیل است که او می خواهد آن حس شخصی و یگانه‌ای خود که دیگران از آن تجربه ای ندارند، به استمداد از وجه شبه مرکب حتی مشبه به محسوس، تجسیم و توصیف کند؛ در ضمن غالباً «مشبه» «تشبیه» او مقید به صفتی ست و صفات اشاره: در يك کلام، فروغ، اغلب تمام چهار رکن تشبیه (مشبه، مشبه به، ادات و وجه شبه) را ذکر می کند:

پاکیزه برف من، / چو کرکی نرم / آرام می بارید (همان، ۲۹۰)

اگر بسامد تشبیه های «تولدی دیگر» را به اعتبار حسی و عقلی بودن طرفین (مشبه و مشبه به) در نظر گیریم به وضوح می یابیم که حدود $\frac{3}{4}$ تشبیهات، حسی به حسی هستند، و بعد به ترتیب از

نظر آمار، پر کاربردترین آنها عبارتند از: حسی به عقلی (۱۶ مورد)، عقلی به حسی (۱۱ مورد) و عقلی به عقلی (۶ مورد) و نیز ۸ مورد تشبیه به صورت ترکیبی (اضافی / وصفی) و دو مورد هم تشبیه خیالی در آن بکار رفته است.

تشبیه حسی به حسی:

همان طور که قبلاً ذکر شد، مشبه، غالباً خود شاعر یا احوال جسمی و روحی اوست.
چشم خود را دیدم / چون رطیلی سنگین / خشک می شد در کف مثل آبی راکد / ته نشین می شد آرام آرام (همان / ۳۲۵)

چو ماهیان سرخ رنگ ساده دل / ستاره چین برکه ها شدم (همان / ۲۹۹)

معشوق من / هم چون طبیعت / مفهوم ناگزیر صریحی دارد (همان / ۳۴۶)

به غیر از این، موارد دیگری هم، اساس تشبیهات او را می سازد:

آن تیره مردمکها / آن صوفیان ساده خلوت نشین (همان / ۳۲۷)

و قلب، این کتبیبه ی مخدوش / که در خطوط اصلی آن دست برده اند (همان / ۳۷۳)

غالب تشبیهات فروغ، برخلاف اغلب تشبیهات شعر فارسی گسترده و بصورت جمله می باشد و یا به تعبیر کتاب های بلاغی از نوع تشبیه مفصل هستند؛

چون تو را می نگرم / مثل این است که از پنجره ای / تک درختم را سرشار از برگ / در تب زرد خزان می نگرم / مثل این است که تصویری را / روی جریان های مغشوش آب روان می نگرم (همان / ۲۹۶)

- در باره این اصطلاحات ر ش به صور خیال در شعر فارسی، ۶۵ و بیان و معانی، ۳۵

در این تشبیه مفصل ، او برای يك مشبه، مشبه ها و وجه شبه هاي مختلفی را نقل مي كند . (تشبیه جمع) دیدیم که بر سراسر من موج مي زند / چون هرم سرخ گونه ي آتش / چون انعكاس آب / چون ابري از تشنج بارانها چون آسماني از نفس فصلهاي گرم (همان / ۳۲۹)

و يا این شعر بسیار مشهور که با استمداد از تصویر هاي کاملاً عامیانه ، این شگرد را دوباره تکرار کرده است :

زندگي شايد/ يك خيابان درازي است.../ زندگي شايد/ ريسماني است... / زندگي شايد / طفلي ست... (همان / ۴۱۵ - ۴۱۶)

و در شگردي نادر ، مشبهٔ بهي واحد را با نقل فعل يا وجه شبي چنين زيبا بيان کرده است :

ترانه‌اي غمناک / چو دود بر مي‌خاست / از شهر زجره ها / و چون دود مي لغزيد / به روي پنجره ها (همان / ۳۱۸)

البته در مواردی هم نوعی ضعف در تشبیه سازی دیده می شود (حشو و تکرار وجه شبه) آن روزها / مثل نباتاتي که در خورشید مي پسند / از تابش خورشید پوسيدند (همان / ۲۹۴)

ب - حسی - عقلي

جلوه و ظهور این نوع تشبیه در زمان هاي آغازین شعر فارسي به ندرت دیده مي شود . ولي بعدها بر اثر کلیشه اي شدن مفاهيم و ایده هاي مختلف عقیدتي ، فلسفي و کلامي ، ادبي نمود زیادی پیدا مي كند. ذکر این نکته ضروري است که بعضي از محققان ماهیت و نقش این نوع تشبیه را زیر سوال برده اند . (شمسیا ، ۱۳۷۵ ، ۳۷)

فروغ در آفریدن این نوع تشبیه هم مثل تشبیه حسی به حسی ، غالباً چهار رکن تشبیه را به صراحت ذکر کرده است و بیشتر متعلقات مربوط به خود را مشبه قرار داده است ؛

- معشوق من ... چون مرگ ایستاد ۳۴۵ / پرندۀ از ایوان پرید / مثل پیامی پرید و رفت (قس با شمسیا / همان ۳۸) / یا چو روح برگزیدگان / همنشین خامش فرشتگان شوم (همان / ۳۰۲) / او وحشیانه آزاد است / مانند يك غریزه ي سالم (همان / ۳۴۷)

ج - عقلي - حسی

این نوع تشبیه ، رایج ترین نوع تشبیه است (شمسیا ، همان ، ۳۷) ولي خلاقیت فروغ در این نوع تشبیه آن است که او ترتیب معمولی اجزای تشبیه را مراعات نکرده است یعنی مشبهٔ به حسی را مقدم بر مشبه نقل کرده است :

که نام آن کبوتر غمگین / کز قلبها گریخته ایمان است (همان / ۳۶۷) / به ابرها که فکرهاي طویل بودند (همان / ۴۱۰)

و در مواردی نیز آن را به صورت ترکیب اضافی آورده است .

پستانک سوابق پر افتخار تاریخي (همان / ۴۰۱) به دشتهای ناشناس جستجو مي رفت (همان / ۲۹۰)

ولي در مواردی هم ترتیب آن دو به صورت معمول ذکر شده است .

ما «هیچ» را در راهها دیدیم ... چون پادشاهی راه مي پیمود (همان / ۳۱۵)

آن بیابان دید و تنهائیم را / ماه و خورشید مقوائیم را (همان / ۳۵۷)

آه چه آرام و پر غرور گذر داشت / زندگي من چو جویبار غریبي^۳ (همان / ۳۳۸) (وقس با شمسیا (همان ، ۳۷))

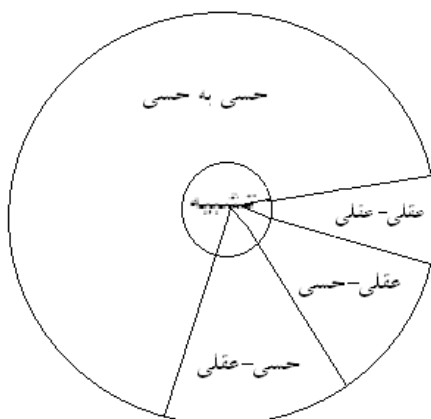
3. اصل تصویر از حافظ است.

بنشین بر لب جوي و گذر عمر ببین

کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس

عقلي - عقلي

و در این مورد ، هم فروغ هستي و عشق خود را به يك امر غير محسوس مانند کرده است :
 همه ي هستي من آيه ي تاريخي ست (همان / ۴۱۵)
 و عشق بود آن حس مغشوشی که در تاريخي هشتي / (همان ، ۲۹۴) زندگي شاید آن لحظه مسدودي
 است ... (همان / ۴۱۶)
 و با استمداد از اصطلاحات رياضي ، شعري ناب و زيبا سروده است :
 مي توان چون صفر در تفريق و جمع و ضرب / حاصلتي پيوسته يکسان داشت (همان ، ۳۴۲)
 و اين دو تشبيه خيالي نيز در تولدي ديگر وجود دارد .
 «اي ماهي طلايي مرداب خون من» (همان / ۳۰۱)
 اي ز زرین شاخه ها پر بارتر (همان / ۳۳۱)
 و نيز ترکیباتي چون «شراب موجها / حریر بوسه (۳۰۰) / رود يادگارها ۳۰۴ و خدای تیره غم /
 معبد نگه ۳۰۶ صراحي سپاه دیدگان ۳۰۱ و زنبق تن ۳۰۳ و بار شادي هاي مهجور ۳۱۲ به عنوان
 تشبيه اضافي در شعر او دیده مي شود . و يك نوع *tautology* در شعر او وجود دارد که مي توان
 با توسع بدان تشبيه اطلاق کرد :
 پرنده آه فقط يك پرنده بود (همان / ۴۰۰)



نمودار بسامد تشبيه در تولدي ديگر

ب - تشخيص

تشخيص پر کاربردترين صورت خيال بعد از تشبيه ، در تولدي ديگر است ؛ يعني نست دادن يك
 ويژگي انسان يا جانداري به موجود غيرذی روح. واضح است که در واقع ، تشخيص از
 زیرمجموعه هاي استعاره مکنيه و بالکنايه است و در قديم بيشتري به صورت ترکیب اضافي ، جلوه
 زيادي داشته است . از رهگذر تشخيص ، فضاي شعر در تولدي ديگر مملوء از شور و نشاط و
 حرکت گرديده است (پورنامداریان ، سفر در مه ، ۱۳۷۴ ، ۱۶۷)
 به هر دو صورت اضافي و جمله به کار رفته است ؛ از حدود ۱۰۰ تشخيص موجود در آن ، تقريباً
 به نسبت مساوي ، نصف آنها به صورت ترکیب و نصف ديگر به صورت جمله و فعل به کار رفته
 اند . و اينک چند نمونه را به ترتيب نقل مي کنيم :

ترکيب اضافي و وصفي :

- روزنه ي سرد عبوس (همان / ۳۸۴)

- شاخه ي بازیگر دور از دست (همان / ۳۸۴)
 - گیسوي خوشبخت (همان / ۳۸۴)
 - دریاي مضطرب خونسرد / کوه فاتح غریب (همان / ۳۸۵)
 - نگاه شرم آگین گلي گمنام (همان / ۳۸۵)
 - شبها که مي چرخد نسيمي گيج / در آسمان کوتاه دلنتنگ (همان / ۳۱۳)
 - نفس هاي گل ابريشم (همان / ۳۸۶)
 - اندیشه ي آشفته ي ابري ولگرد (همان / ۳۸۳)
 - نگاه هر حباب (همان / ۳۶۰) / نگاه آبی ماه (همان / ۳۱۸)
 - قناري هاي عاشق من / گل باقالا اعصاب كبودش را در سكر نسيم (همان / ۳۵۱)
 - کوچه هاي گيج از عطر افاقي ها (همان/ ۲۹۴)
- ر عشه‌هاي عطر/ اجتماع ساکت و محبوب نرگس‌هاي صحرايي (همان / ۲۹۲) / و از کيمياکاري بدیع اوست : بر فرق فرق خوشه بکوبم (همان / ۴۰۵) ، که علاوه بر تشخیص داراي صفت تکریر نیز هست . اگر به نمونه هاي بالا بنگريم ، غالب ترکیب ها به صورت وصفي ذکر شده اند و صفات انساني بیشتر به مناظر و مظاهر خشک طبيعت و محیط تخصیص یافته است که فروغ به خاطر تنهائي و تفرد خود ، جلوه هاي حیات بشري را در آنها مي بیند و به تصویر مي کشد . و نیز واضح است که بعضي از این صفت ها به تعبيري «رو ساخت» ي از «ژرف ساخت» فعل و جمله اي هستند ولي بیشتر ملاک ما ، رویه و صورت ظاهري عبارت بود نه ژرف ساخت آن .

ب) تشخیص به صورت فعل و جمله

- خورشید مرده بود (همان/ ۳۶۴)
 - در انتظار دره ها رازي است (همان / ۳۱۳)
 - جمعي از تصویری آگاه / که ز مهماني يك آينه بر مي گردد (همان / ۴۱۹)
 - پرده ها از بغضي پنهاني سرشارند (همان / ۳۸۶)
 - و آستانه پر از عشق مي شود (همان / ۴۱۱)
 - و خوشه هاي افاقي خوابیدند (همان / ۴۱۳)
 - آيينه‌ها به هوش مي آیند (همان / ۳۷۵)
 - از تو تنهائيم خاموشي گرفت (همان / ۳۳۲)
 - خاموشي ویرانه ها زیباست (همان / ۳۱۴)
 - بازار... شناور بود / بازار در زیر قدم‌ها پهن مي شد / کش مي آمد / با تمام لحظه هاي راه مي آمیخت / و چرخ مي زد در ته چشم عروسک ها (همان / ۲۹۲-۲۹۳)
- و این ایماژ تشخیص از ابداعات بدیع او با معنای چند پهلوست :
- ماه / دل تنهائي شب خود بود / داشت در بغض طلايي رنگش مي ترکیب همان / ۳۴۴

ج) کنایه

غالب کنایه‌هاي موجود در تولدي ديگر ، به صورت فعل به کار رفته است و نه صفت ؛ و مفهوم کنایي بعضي از آنها با وسائط اندک دریافتنی است یعنی مي به قول علمای علم بیان مي توان بدانها ، ایما یا اشاره ها اطلاق کرد . (شفيعی کدکني ، صور خیال ، ۱۴۶ و شیما ، ۹۶) غالب کنایه هاي فروغ از نوع تعریض هستند و بیشتر تعریض ها هم مربوط به محیط و اجتماع عصر خود است که این امر را با شرنگ طعن و طنز به زیبایی تمام به قلم مي کشد.

و اینک چند نمونه :

- با برگه‌های مرده هم آغوش می‌کنی (همان / ۳۱۰)
 - به ازدحام کوچه‌ی خوشبخت بنگرم (همان / ۳۶۸)
- و یک نمونه استعاره‌ی مصرحه مجرد (مشبه به + ملانمات مشبه) در دیوان او نمود پیدا کرده است .
آن آسمان‌های پر از پولک (همان / ۲۸۹)

ه) پارادوکس :

- پارادوکس یا متناقض نما که در ادبیات غرب *Oxymoron* خوانده می‌شود؛ در شعر غالباً با جمع و اتصاف و پیوند در صفت یا نسبت متضاد و متناقض، ظاهر می‌گردد .
- که ناگهان خود را رها می‌کرد در احساس سرد نور / ... / در جامه‌های رنگی شیشه‌ای همان / ۲۹۱ و اگر دو لفظ سایه و فروغ را در معنی ما وضع له، تلقی کنیم .
 - در سایه‌ها فروغ تو بنشست و رنگ باخت (همان / ۳۱۱)
 - آلوده‌ی تقوای خوشبختی (همان / ۳۱۴)
 - و مرد بر جنازه‌ی مرده خویش / زاری کنان نماز گزارد (همان ، ۳۷۶)
 - دیدم که حجم آتشیمن را آهسته آب شد (همان / ۳۲۹) قدرت و مهارت خود را در پارادوکس آفرینی در این ابیات به عالی‌ترین نحو عرضه نموده است .
 - زنده اما حسرت زادن در او /
 - مرده اما میل جان دادن در او
 - خود پسند از درد خود ناخواستن
 - خفته از سودای بر پا خواستن
 - خنده ام غمناکی بیهوده‌ای
 - ننگم از دلپاکی بیهوده‌ای (همان / ۳۵۸)
 - خواب آن بی خواب را یاد آورید (همان / ۳۶۰)
 - من هیچ گاه پس از مرگم / جرات نکرده‌ام که در آینه بنگرم / و آنقدر مرده‌ام / که هیچ چیز مرگ مرا دیگر / ثابت نمی‌کند (همان / ۳۷۱)
- و این تعریض و طعنه :
- و برگزیدگان فکری ملت / وقتی که در کلاس اکابر حضور می‌یابند (همان / ۴۰۴)

و) حس آمیزی :

- از منظرکلی در بلاغت و علم بیان، حس آمیزی، از زیر مجموعه و فروعات استعاره محسوب می‌شود؛ بسامد این صنعت آفرینی در «تولدی دیگر» زیاد مشهود نیست جز یکی دو مورد :
- شاید که من صدای زنجره را خواب دیده‌ام همان / ۳۷۲
 - بهار پنجره‌ام را ، به وهم سبز درختان سبز سپرده بود همان / ۳۷۸
 - و لحظه‌های آبی را / دیوانه وار تجربه می‌کرد همان / ۴۰۰
 - گوش کن وزش ظلمت را می‌شنوی همان / ۳۰۸
- واضح است که می‌توان این موارد را همه جا استعاره تلقی کرد و بعد حس آمیزی

ز) صفت هنری (epithet)

آوردن صفت به جای موصوف در بسیاری از موارد، سبب تشخیص زبان می‌شود و این نوع از صفت که در بلاغت فرنگی به آن *epithet* می‌گویند در زبان شعر، دارای مقام برجسته‌ای است . این صفت‌ها گاه می‌تواند در حوزه‌ی استعاره قرار گیرد و گاه نه . (شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، ۲۷) . این شگرد تصویر آفرینی در آثار فروغ، به حدی نمایان است که بعضی از منتقدان، این امر

- را از از ویژگی های سبک فردی او دانسته اند . (شعری کدکني ، بخارا ، ۱۳۸۵ ادوار شعر فارسي ، ۷۱) او جویبار را با این صفت توصیف می کند :
- جاري از ابريشم جريان خويش (همان / ۳۵۹)
 - و نیز صفت مردم : این اجتماع ساکت بی جان را / یکباره از درون متلاشی می کرد (همان / ۳۶۵)
 - شبها که می پیچد مهی خونین / در کوچه های آبی رگها (همان / ۳۱۴)
 - و به خالی طویلی که پس از عطر آقایی ها (همان / ۳۵۲)
- و در مواردی نیز، شاعر ، ابتدا صفت هنری را ذکر می کند و بعد موصوف آن را به صراحت می آورد :
- و این خمیدگان لاغر افیونی / آن عارفان پاک بلند اندیش ؟ (همان / ۳۷۴)
 - در آن دایره ی سیار نورانی ، شبتاب (همان / ۳۴۴)

جدول توزیع بسامد صور خیال در «تولدی دیگر»

۱) تشبیه
۲) تشخیص
۳) کنایه
۴) استعاره
۵) پارادوکس ، حس آمیزی و صفت هنری

ح) مطلب مهم شایان ذکر دیگر در باب بلاغت شعر فروغ ، آشنایی زدایی (defamiliarization) است . چنان که می دانیم ، آشنایی زدایی از مفاهیم کلیدی فرمالیست ها بود و نخستین بار شک洛夫سکی آن را طرح کرد ؛ او بر این باور بود که معنای هنر در توانایی «آشنایی زدایی» از چیزها در نشان دادن آنها به شیوه ای نو و نامنتظر نهفته است (مکاریک ایرنا، ۱۳۸۴ ، ۱۳) و به نظر شک洛夫سکی ، آشنایی زدایی در ادبیات در سه سطح عمل می کنند : در سطح زبان ، در سطح مفهوم ، و در سطح اشکال ادبی . (همان) تا جهان متن را به چشم مخاطبان بیگانه بنمایاند (احمدی ، ۱۳۷۸ ، ۴۸) آشنایی زدایی های فروغ بیشتر در سطح مفهوم تحقق یافته است و مفاهیم خلاف عرف و عادت را با لحنی کاملاً یاس آلود ابراز می دارد . و برای نمونه این امر را با تأسی از کتاب های مقدس در باب پایان جهان و از دست رفتن نور چنین به تصویر می کشد :

آن گاه / خورشید سرد شد / و برکت از زمین ها رفت . (همان / ۳۶۰)

و جلوه های این نوع آشنایی زدایی ، غالباً با لحن تعریض و انتقاد از محیط و جامعه است :
و اولین نفس زدن رسمیم / آغشته می شود به بوی ششصد و هفتاد و هشت شاخه گل سرخ /
محصول کارخانه جات عظیم پلاسکو (همان / ۴۰۳)

و چهره ی شگفت / از آن جوی دریچه به من گفت / حق با کسی ست که می بیند (همان / ۳۶۹)
من از تو می مردم / اما تو زندگانی من بودی (همان / ۴۱۲)

اما در سطح زبانی یا قاموسی ، یک واژه به گونه ای به کار می رود که خلاف انتظار خواننده است (شعری کدکني ، موسیقی شعر ؛ ۲۹) مثلاً به کار بردن فعل منفی با صفت مبهم «هر» که طبق قاعده ی زبان فارسی به جای آن باید "هیچ" را به کار برد : هر کس ز تاریکی نمی ترسید (همان / ۲۹۳)

- اما خدای من / آیا چگونه می شود از من ترسید ؟ (همان / ۳۶۹)

و طرح اولین رمان بزرگم / که با به کار بردن دو کلمه ی استفهام ، آشنایی زدایی را مضاعف کرده است . در حوالی سنه ی یک هزار و ششصد و هفتاد و هشت شمسی [تبریزی] رسماً به زیر دستگاه تھی دست چاپ خواهد رفت / بر هر دو پشت ششصد و هفتاد و هشت پاکت / اشنوی اصل ویژه بریزم (همان / ۴۰۷)

- و در ضمن به کار گیری واژه ها و اصطلاحات روز ، عامیانه و محاوره و فعلهای مستمر ملموس رایج این دوره و حتی آرکائیو را هم می توان نوعی آشنایی زدایی در شعر او دانست :
- داشتم / لرد می بستم در گودالم (همان / ۳۲۵)
- می توان هم چون عروسک های کوی بود (همان / ۳۷۴)
- و دختران عاشق / با سوزن دراز برودری دوزی / چشمان زود باور خود را دریده اند؟ (همان / ۳۷۴)
- و چند رفتگر ... و گشتیان خسته ی خواب آلود (همان / ۳۷۲) و این دو فعل و اتصال ضمیر به بدنها.
- که جنبش نهانی شب می ربودشان / و بر تمام پهنه ی شب می گشودشان (همان / ۳۷۰)
- و یا فاصله افتادن بین صفت و موصوف و آوردن ضمیر بین آنها ، از تکنیک های رایج شاعران نو پرداز بالاخص نیما بوده است (پور نامداریان خانه ام ابری است ، ۱۳۷۷ ، ۳۶۸) و فروغ هم انگار با تأثر از او سروده است .
- با چراغانش روشن همچون نی نی چشم (همان / ۳۵۳)
- و استفاده از اصطلاحات عرفانی ، دینی :
- آن روز های جذبه و حیرت (همان / ۲۹۲)
- عصمت یک عشق را آلود (همان / ۳۴۱)

فهرست منابع و مآخذ

- آرین پور یحیی ، از نیما تا روزگار ما ، جلد سوم ، زوار تهران ، چ چهارم ، ۱۳۸۲
- آژند یعقوب ، ادبیات نوین ایران ، امیر کبیر ، تهران ، ۱۳۶۳
- احمدی بابک ، ساختار و تاویل متن ، نشر مرکز ، تهران ، چ چهارم ، ۱۳۷۸
- پور نامداریان تقی ، خانه ام ابری است ، سروش ، تهران ، ۱۳۷۷
- پور نامداریان تقی ، سفر در مه ، زمستان ، تهران ۱۳۷۴
- تودورف تزوتان ، بوطیقای ساختار گرا ، ترجمه ی محمد نبوی ، آگاه ، تهران ، چ دوم ۱۳۸۲
- سلدن رمان و پدرسون پیتر ، راهنمای نظریه ی ادبی معاصر ، مترجم عباس مخبر ، طرح نو ، تهران ، چ دوم ۱۳۷۷
- شفیعی کدکنی محمد رضا ، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت ، سخن ، تهران ، ۱۳۸۰
- شفیعی کدکنی محمد رضا ، صور خیال در شعر فارسی ، آگاه ، تهران ، ۱۳۵۸
- شفیعی کدکنی محمد رضا ، موسیقی شعر ، آگاه ، تهران ، چ دوم ۱۳۶۸
- شمسیا سیروس ، بیان و معانی ، فردوس ، تهران ، چ دوم ، ۱۳۷۵
- فرخزاد فروغ ، دیوان اشعار با مقدمه ی بهروز جلالی ، مروارید ، تهران ، چ چهارم ، ۱۳۷۴
- مکاریک ایرنا ، ریما ، دانش نامه ی نظریه های ادبی معاصر ، ترجمه ی مهران معاصر ، محمد نبوی ، آگه ، تهران ، ۱۳۸۴
- jakobsan , roman , selected writings III , poetry of grammar of poetry , edited with preface by Stephen rudy mauton publishers . the hague paris – new york

THE LANGUAGE PURITY OF FERDOWSI

RAHMAN MOSHTAGH MEHR-AMIR ALI AZIMZADE

پاکي زبان فردوسي

دکتر رحمان مشتاق مهر^۱ - امیر علی عظیم زاده^۲

چکیده

فردوسی در عصري زندگي مي‌کرد که ایرانیان از سوي حکومتهاي غير ايراني و دستگاه خلافت مورد ستم و تحقير قرار گرفته بودند. در اين دوره، بسياري از شاعران براي بهره مندی از صله ها و مراحم شاهانه، به سرودن مدایح اغراق‌آمیز و چاپلوسانه مشغول بودند. طمع‌ورزي شاعران برای دریافت صله‌های بیشتر، حسدورزی آنان نسبت به همدیگر و تأثیرپذيري از فرهنگ اقوام مهاجم، موجب گسترش هجو و هزل و کلمات رکیک در شعر فارسي شد. در چنین فضايي، حکيم توس به عزت و عظمت مردم و کشورش می-اندیشيد. وي با سرودن شاهنامه، عظمت و نجابت ايران و ايراني را به رخ اقوام بيگانه کشيد.

در ضمن سروده های شاعران معاصر فردوسی، به ویژه در میان ابیاتی که از شاعران بی‌دیوان به جا مانده است، هزلها و هجوهای رکیکی دیده می‌شود؛ اما در شاهنامه بزرگ فردوسی اثری از هرزگيهاي زباني معمول شاعران دیده نمی‌شود. در این مقاله، پاکي سخن فردوسی در شاهنامه، به ویژه در هجوناامه، داستانهاي عاشقانه و توصیف خشم و خروش پهلوانان بررسی و با نمونه‌هایی از آثار دیگر شاعران فارسي زبان مقایسه شده است تا نجابت زباني و پاکي سخن فردوسي بیشتر آشکار شود.

کلید واژه ها: فردوسي، پاکي زبان، شاهنامه، هجوناامه، داستانهاي عاشقانه، خشم و خروش پهلوانان.

Key words: Ferdowsi, the language purity, shahnameh, satire, romance stories, anger and rage of heroes.

مقدمه

فردوسي، حماسه‌سرای بزرگ ايران در عصري مي‌زیست که حکومتهاي ايراني به تسلط زبان عربي بر دربار ايران پایان داده بودند و زبان فارسي، به عنوان يك زبان رسمی اداري و ادبي در دربار سامانیان تثبیت شده بود. سامانیان مشوقان بزرگي برای شاعران و نویسندگان فارسي زبان بودند و در زمان حکومت آنان آثار منظوم و منثور بسياري به زبان فارسي پدید آمد.

پس از سامانیان غزنویان روي کار آمدند. آنان نیز دست‌پرورده سامانیان بودند و از شاعران و نویسندگان فارسي‌زبان حمایت مي‌کردند. در این دوره، پادشاهان براي حسن شهرت و ماندگاري نام و یاد خود، صله‌هاي فراوانی به شاعران مي‌پرداختند و با آنان به نرمي و مدارا رفتار مي‌کردند «و اگر هم اتفاقاً واقعه‌اي نظير حادثه میان محمود و فردوسي در این عهد به میان می‌آمد، معلول جریانات اجتماعي و سياسي خاصي بود، نه معلول بي‌حرمتي شعرا و گویندگان در نزد این سلاطین» (صفا، ۱۳۶۹، ص ۳۵۷).

صله‌ها و بخششهاي پادشاهان، به‌ویژه سلطان محمود غزنوی، شاعران و صاحبان ذوق را به دربار کشاند. در این دوره، مدیحه‌گویی در رأس مضامین شعري شاعران درباري قرار گرفت و آنان با مدح پادشاهان و امیران، صله‌هاي زیادی دریافت مي‌کردند. صله‌هاي بي‌حد و حساب محمود باعث شد که شاعران درباري برای نزدیکی بیشتر به وي، به تملق‌گویی و چاپلوسی و اغراق در مدح رو آوردند و این مسئله، به طور طبیعی حسدورزي رقیبان را در پی داشت. حسدورزي شاعران نسبت به یکدیگر و برآورده نشدن انتظارات آنان از سوي برخي از ممدوحان و عواملی

^۱ استاد دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، تبریز، ایران

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسي دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، تبریز، ایران

دیگر، باعث رواج هجو و هزل در میان شاعران شد و رفته رفته کار به فحاشی و رکاکت لفظ کشید؛ به طوری که دردوره های بعد، این رکاکت لفظ علاوه بر دیوانهای شاعران درباری، در آثار بسیاری از شاعران عارف-مسلك و اخلاقی نیز دیده می-شود.

در این دوره که شاعری تا حد ابزاری برای تکدی و کسب معیشت تنزل کرده بود، دهقان-زاده توس تنها به سربلندی و عظمت سرزمینش می-اندیشید. منش بلند، عزت نفس و تربیت خانوادگی فردوسی مانع از آن بود که او بندهوار به دربار پادشاهان برود و برای خوشامد آنها شعر بگوید. «فردوسی از طبقه دهقانان اشرافی است. یکی از دلایل مهم موفقیت فردوسی در کارش درنیامدن او به سلك شعری درباری، همین برخورداری او از تربیت و فرهنگ سنتی طبقه خود و آگاهی طبقاتی اوست» (خالقی-مطلق، ۱۳۷۲، ص ۳۲). او در مقابل تحقیرهای خلفا و ستمهایی که از سوی حکومت‌های غیر ایرانی بر ایرانیان می-رفت، قیام فکری کرد و با سرودن شاهنامه، عزت و شرف ایرانیان را به رخ آنان کشید.

شاهنامه فردوسی ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. یکی از ویژگی‌های شاخص شاهنامه، پایی کلام فردوسی در آن است. در این کتاب پنجاه و چند هزار بیتي اثری از هرزگیها و آلودگیهای زبانی و فحاشیهای معمول برخی از شاعران معاصر و غیر معاصر فردوسی دیده نمی-شود. دکتر محمدمین ریاحی این پاکیزگی و نجابت زبانی او را از یادگارهای نجیب-زادگی و تربیت دهقانی فردوسی می-داند و می-نویسد: «و این (زبان پاک فردوسی) گذشته از پرورش خانوادگی شاعر، برخاسته از وقار حکیم و احساس رسالت او به عنوان يك معلم و رهبر اخلاق است. شاید هم این پاکیزگی زبانی، میراثی از شرم و آزر فرهنگ ناب ایرانی است که هنوز از آلودگیها و هرزگیهای فرهنگ مهاجم تأثیر نپذیرفته است. این ویژگی از آنجا به چشم می-آید که در ابیات اندک‌شمار شاعران آن دوره که در لغتنامه‌ها به شاهد واژه-ها آمده، می-بینیم که زبان شاعرانی چون منجیک ترمذی و عسجدی و حتی کسانی مروزی آلوده به هجو و دشنام و دریدگی و الفاظ ناپسند است» (ریاحی، ۱۳۸۰، ص ۳۱).

سخن فردوسی، همانند سخن يك فرد تحصیل کرده با اخلاق و محبوب، فخیم و پاکیزه است و اگر جایی لازم باشد که کلمه ای زشت یا ماجرای خلاف عرف اخلاقی را بیان کند، لباسی پاکیزه از مجاز، کنایه یا استعاره بر تن معنا می-پوشاند و زشتی آن را در زیر این الفاظ پنهان می-کند. فردوسی کلام زشت را بر مرد عیب می-داند و می-گوید: «که آهوست بر مرد گفتار زشت» (شاهنامه، ج ۸، ص ۱۹) او دانایی و نژاد و شرم را موجب خردمندی و شادی انسان می-داند:

چنین داد پاسخ که داناست شاد دگر آنکه شرمش بود با نژاد
(شاهنامه، ج ۷، ص ۴۰۱)

به نظر می-رسد که این ویژگیها، ویژگیهای خود فردوسی است که آنها را از زبان انوشیروان بیان می-کند و همین ویژگیهاست که موجب فخامت و پایی کلام فردوسی شده است. به نمونه هایی از سخن پاک فردوسی اشاره می-شود.

نمونه هایی از سخن پاک فردوسی
در داستان ضحاک، پس از آنکه وی تسلیم وسوسه‌های ابلیس می-شود و برای رسیدن به مسند حکومت پدر خود را می-کشد، فردوسی در حلال‌زادگی او شك می-کند و نسبت حرام‌زادگی را با کنایه ای لطیف در قالب مصراع‌ی چنین بیان می-کند:

ز دانا شنیدستم این داستان
به خون پدر گشت همدستان
که فرزند بدگر شود نره شیر
به خون پدر هم نباشد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگر است
«پژوهنده راز با مادر است»
(شاهنامه، ج ۱، ص ۴۸)

لطافت کنایه فردوسی وقتی آشکار می-شود که آن را با کنایه ای در همین مضمون از جمال - الدین عبدالرزاق اصفهانی مقایسه کنیم. وی مادرکسی را به زنا و فحشا منسوب داشته و گفته است:

اگر شلوار بند مادر تو
چو بند سفره تو بسته بودی
نژادی آن جلب تو قلتبان را
جهان از نکبت تو رسته بودی
(نیکویخت، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹)

در جای دیگر نیز فردوسی یکی از عادت‌های زشت و ناجوانمردانه ضحاک را در قالب الفاظی چنین بیان می‌کند:

پس آیین ضحاک و ارونه‌خو
ز مردان جنگی یکی خواستی
کجا نامور دختری خو بروی
پرستنده کردیش در پیش خویش

چنان بُد که چون می‌بیدیش آرزو
بکشتی که با دیو برخاستی
به پرده ندرون پاک و بی‌گفت و گوی
نه رسم کیی بُد نه آیین و کیش
(شاهنامه، ج ۱، ص ۵۷)

دکتر عزیز الله جوینی پس از اثبات اینکه «می» در «می‌بیدیش» برای استمرار فعل است، نه به معنای شراب، در شرح این ابیات می‌نویسد: «ضحاک و ارونه‌خو هرگاه که خواهش و هوای نهانی وی سر بر می‌آورد، یکی از مردان دلاور را که در کشتی با دیو حریف بود، فرمانبردار آن مرد جنگی می‌ساخت که در پیش رویش با هم بیامیزند و این نه رسم کیان بود و نه از آیین دین کهن» (جوینی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۸).

دکتر علی رواقی، واژه «گشنی» را جای «کشتی» پیشنهاد کرده و نوشته است: «هرگاه آرزو و خواهش درون ضحاک چیره می‌شد و دیوارزو با او یار می‌شد، از مردان جنگی یکی را برای گشنی و آمیزش می‌خواند و هر کجا دختری خوب و ... چنانکه پیداست واژه «کشتی» که در متن شاهنامه آمده است، نمی‌تواند صفت و ارونه‌خویی ضحاک را بیان کند و از این روی، واژه «گشنی» را جای «کشتی» پیشنهاد می‌کنم (رواقی، اسفند ۱۳۶۸، ص ۳۴).

نمونه ای دیگر: اردشیر بابکان، پس از کشتن اردوان، دختر او را به زنی گرفت. زن به تحریک برادرش در جام اردشیر زهر ریخت. جام از دست اردشیر افتاد و شکست. با شکسته شدن جام، لوزه بر اندام زن افتاد و رازش فاش شد. اردشیر به وزیرش فرمان داد که زن را بکشد. وقتی وزیر متوجه شد که زن باردار است، تصمیم گرفت تا موقع تولد فرزندش او را زنده نگه دارد و برای اینکه روزی متهم نشود، همان روز آلت مردی خود را برید و در حقه ای کرد و مهر و تاریخ بر روی آن نهاد و از شاه خواست که آن حقه را به امانت به گنجور خود بسپارد. دختر اردوان پسری به دنیا آورد. وزیر این ماجرا را پنهان داشت. پس از هفت سال، روزی اردشیر از اینکه فرزند و جانشینی ندارد، گریه می‌کرد. وزیر از پادشاه زنهار خواست و از او درخواست کرد که آن حقه مهور را بیاورد تا او مشکل پادشاه را حل کند. پادشاه از وزیر پرسید که مگر در آن حقه چه نهاده شده است؟ پاسخی که فردوسی از زبان وزیر به پادشاه می‌دهد، نشانه کمال شرم و پاکی کلام اوست:

بدو گفت کان خون گرم من است
سپردی مرا دختر اردوان
نکشتم که فرزند بُد در نهان
بجستم ز فرمانت آرم خویش
بدان تا کسی بد نگوید مرا

بریده ز تن باز شرم من است
که تا باز خواهی تن بی‌روان
بترسیدم از کردگار جهان
بریدم هم اندر زمان شرم خویش
بسه دریای تهمت نشوید
(شاهنامه، ج ۶، ص ۲۰۰)

و این در حالی است که در اشعار شاعران معاصر فردوسی، گاهی بدون رعایت نزاکت و ادب، نام شرمگاه‌های انسانی بی‌پرده و با صراحت ذکر شده است؛ مانند بیت زیر از لیبی:

بنده شاعران اکنونم
آنشان بناد جمله در...ونم
(نیکوبخت، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷)

پاکی کلام فردوسی در هجونامه، داستان‌های عاشقانه و در توصیف خشم و خروش پهلوانان نمود بیشتری دارد. برای نشان دادن نجابت زبان فردوسی، پاکی کلام او را در این موارد بررسی می‌کنیم.

پاکی سخن فردوسی در هجونامه

قدیمی‌ترین منبعی که تلویحاً وجود هجونامه فردوسی علیه محمود غزنوی را تأیید می‌کند، ابیات پایانی «شهریارنامه» عثمان مختاری، مداح مسعود بن ابراهیم غزنوی است (رک: کاسب، ۱۳۶۶، ص ۵۰)؛ اما نخستین منبعی که ابیاتی از این هجونامه را ذکر کرده، چهار مقاله نظامی عروضی است. به گفته نظامی، هجونامه فردوسی صد بیت بوده است که فردوسی این ابیات را به خواهش

امیر طبرستان شسته و فقط شش بیت از آن باقی مانده است. درباره این هجونه مطالب متناقضی نقل شده است: محمودخان شیرانی تمام ابیات هجونه را الحاقی می‌داند؛ اما در برخی از چاپهای هند، این هجونه به ۱۶۰ بیت نیز بالغ شده است. به اعتقاد دکتر ریاحی «فردوسی منظومه کوتاهی در نکوهش قدرناشناسی و شرح رنجهای خود در سرودن شاهکار عظیم خود سروده بود که در آن سالهای اختناق عصر محمود و جان‌شینانش، نقل و روایت آزادانه آن مقدور نبوده است. بعدها دوستداران فردوسی و شاهنامه، قرن به قرن با طرز فکرهای گوناگون ابیاتی ساختند و بدان افزودند و خواستند که از این راه انتقام شاعر را از محمود بگیرند» (ریاحی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳).

در میان ابیات هجونه‌هایی که در نسخه‌های گوناگون آمده است، گاهی ابیات سست و رکبک پیدا می‌شود که با سبک شعری فردوسی سازگاری ندارد؛ برای مثال:

بسه ناپاکزاده ندارید امید / که زنگی به شستن نگررد سپید
(مول، ۱۳۶۹، ص ۱۰۵)

بنابراین، ما در این مقاله هجونه موجود در چهار مقاله نظامی عروضی را- که هم نخستین منبع می‌باشد و هم سبکی فردوسی‌وار دارد- معیار سنجش قرار می‌دهیم. ابیات این هجونه چنین است:

مرا غمز کردند کان پرسخن	به مهر نبی و علی شد کهن
اگر مهرشان صد حکایت کنم	چو محمود را صد حمایت کنم
پرستارزاده نیاید به کار	و گر چند باشد پدر شهریار
از این در سخن چند رانم همی	چو دریا کرانه ندانم همی
به نیکی نبی شاه را دستگاه	و گر نه مرا برنشاندی به گاه
چو اندر تبارش بزرگی نبود	ندانست نام بزرگان شنود

(نظامی عروضی، ۱۳۳۳، ۸۱)

یکی از عواملی که موجب تیرگی روابط فردوسی با محمود و سرودن این هجونه شده، اعتقادات فردوسی است. نظامی عروضی در چهار مقاله می‌گوید: «اما خواجه بزرگ منازعان داشت که پیوسته خاک تخلیط در قح جاه او می‌انداختند. محمود با آن جماعت تدبیر کرد که فردوسی را چه دهیم. گفتند: سی هزار درم و این خود بسیار باشد که او خود مردی رافضی است و معتزلی مذهب». (همان، ص ۷۸). خود فردوسی نیز در این باره می‌گوید:

مرا غمز کردند کان پرسخن	به مهر نبی و علی شد کهن
اگر مهرشان صد حکایت کنم	چو محمود را صد حمایت کنم

بزرگداشت مفاخر ملی و ذکر حماسه‌آفرینی و جوانمردیهای پهلوانان ایران و نیز تحقیر تورانیان، یکی از دیگر دلایل ناسازگاری شاهنامه با مذاق محمود غزنوی می‌باشد. فردوسی محمود را از تبار تورانیان می‌داند و می‌گوید:

چو اندر تبارش بزرگی نبود / ندانست نام بزرگان شنود

این ابیات نوعی واکنش سیاسی و اعتقادی در مقابل محمود غزنوی است. این هجونه را می‌توان هجو سیاسی به شمار آورد. غالباً شعر شاعرانی که هجو سیاسی گفته اند، از کلمات بسیار رکبک و دشنامهای زشت هجوگویان رذل و طبقه پایین جامعه به‌دور است، اما در میان آنان شعر فردوسی از همه پاکتر است. برای مقایسه، ابیاتی از هجو سیاسی ناصر خسرو نقل می‌شود:

دین رسول حق چو درختی است بارور	برگش تو را که گاو تویی و ثمر مرا
چون برگ‌خوار گشتی اگر گاو نیستی	انصاف ده مگویی جفا و مخور مرا
ای آنکه دین تو بخردم به جان خویش	از جور این گروه خران بازخر مرا

(دیوان ناصر خسرو، ص ۱۶)

یکی دیگر از انگیزه‌های سرودن هجونه، قدرناشناسی محمود و خست او در پرداخت صلح‌های است که تعهد کرده بود. فردوسی در برابر آن همه قدرناشناسی محمود می‌گوید:

به نیکی نبی شاه را دستگاه / و گر نه مرا برنشاندی به گاه

اما شاعران درباری، اگر پس از مدح کسی صله را دریافت نمی‌کردند و یا تأخیری در پرداخت صله اتفاق می‌افتاد، زبان به هجو می‌گشودند و با رکیک‌ترین الفاظ، دشنامهای زشتی نثار می‌کردند. انوری در قطعه زیر ممدوح خویش، حمید الدین جوهر مستوفی را به سبب تعلل در تعهد و عده اش تهدید به هجو می‌کند:

آفتاب سخا حمیدالدین دور از مجلس تو مرگ فجعا
نیشکر گفته‌ای و می، نرسید شاعرم هم به مدح و هم به هجا
«چیز» خرید می‌کنم لیکن می‌دهی یا بگویمت به کجا
(نیکوبخت، ج ۱۳۸۰، ص ۱۸۷)

و فخرالدین اسعد گرگانی در مقابل مدح ثقه الملك وزیر صله‌ای دریافت نکرده و او را این گونه هجو کرده است:

ز وگوتر نه دید و نه بشنید آدمی در دولتش عجب غلطي کرد روزگار
امید من دریغ بدان خام قلتبان اشعار من دریغ بدان روسپی تبار
(همان، ص ۲۴۲)

پاکی سخن فردوسی در داستانهای عاشقانه

فردوسی در شاهکار حماسی خود چند داستان عاشقانه را به نظم کشیده و خشونت حماسه را با لطافت عشق درهم آمیخته است. اشخاص داستانهای عاشقانه فردوسی - به جز سودابه - همگی باوقار، پاکدامن و باشرم و حیا هستند و پاکی زبان فردوسی در نقل این داستانها، فضایی آنها را شرم‌آگین‌تر کرده است. برای نشان دادن پاکدامنی اشخاص و پاکی زبان فردوسی در شاهنامه، برخی از این داستانها را با داستان ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی مقایسه می‌کنیم.

وفاداری به همسر و پاکدامنی از ویژگیهای داستانهای عاشقانه شاهنامه است. تحمل رنجهای فراوان و خطرهای جانی باعث نمی‌شود که ذره‌ای از عشق و وفاداری زنان به همسرانشان کاسته شود. «خودکشی شیرین در درون دخمه پرویز نمایش اوج عشق و عفت و وفاداری به شوهر و کمال تنفر از هوسبازی شیرویه است که می‌خواهد به عشق پاک او تجاوز کند» (ریاحی، ۱۳۸۰، ص ۳۰). در داستان سودابه و سیاوش نیز با اینکه سودابه از حریم پاکدامنی تجاوز می‌کند، سیاوش همچنان پاک می‌ماند و برای اثبات پاکی خود از درون آتش می‌گذرد.

اما زنان در داستان ویس و رامین مظهر هوسبازی و بی‌وفایی هستند: مادر ویس (شهره)، وی را به عقد پسر خود (ویرو) در می‌آورد. شاه موبد با لشکرکشی و تطمیع شهره، ویس را گرفتار می‌کند و او را به همسری خود بر می‌گزیند. با اینکه ویس زن شاه موبد است و دل در نزد ویرو دارد، هر دوی آنها را فراموش می‌کند و کام دل رامین، برادر شاه موبد را برمی‌آورد. فخر الدین درباره مادر ویس نیز می‌گوید:

بچه بوده است شهره را سی و اند نژادست او ز يك شوهر دو فرزند
(ویس ورامین، ص ۱۷۹)

دایه ویس نیز چهره ای مشابه دارد. وی برای جلب علاقه ویس به رامین، کام دلی از وی می‌گیرد و پس از آن، ویس را به برقراری رابطه با رامین راضی می‌کند.

هدف از ازدواج در شاهنامه داشتن فرزند است. تهمینه در علت علاقه خود به رستم می‌گوید:
و دیگر که از تو مگر کردگار نشانند یکی پورم اندر کنار
مگر چون تو باشد به مردی و زور سپهرش دهد بهر کیوان و هور
(شاهنامه، ج ۲، ص ۱۲۳)

اما بر روابط زن و مرد در داستان ویس و رامین، فقط خواهش نفس و هوسبازی حکومت می‌کند. وقتی دایه می‌خواهد رضایت ویس را برای دیدار با رامین جلب کند، به او می‌گوید:

گر آمیزش کنی با مرد يك بار به جان من که تشکیبی از این کار
(ویس ورامین، ص ۱۶۰)

فردوسی لحظه‌های خلوت عاشق و معشوق را بسیار پوشیده و با شرم و حیا توصیف کرده است. در نخستین شب دیدار زال با رودابه، با اینکه خانه از اغیار خالی شده است، آن دو در تمام طول شب عشق و عیسی پرهیز آمیز دارند و فردوسی به طور پوشیده درباره رابطه آنان می‌گوید:

همه بوس بود و کنار و نبید مگر شیر کو گور را نشکرید
(شاهنامه، ج ۱، ص ۲۰۰)

و یا درباره شب زفاف رستم و تهمینه، تنها يك بيت آورده است:

چو انباز او گشت با او به راز بیود آن شب تیره و دیریاز
(شاهنامه، ج ۲، ص ۱۲۴)

اما در داستان ویس و رامین، نخستین دیدار آنها با ننگ به پایان می‌رسد و فخر الدین، خصوصی‌ترین لحظه‌های آنها را چنین توصیف می‌کند:

ز تنگي دوست را در بر گرفتن دو تن بودند در بستر چو يك تن
بدان دلبر فزونتر شد پسندش کجا با مهر یزدان دید بندش
بسفت آن نغز در پریهارا بگرد آن پارسا ناپارسا را
چو تیر از زخمگاه آورد بیرون نشانه بود و تیرش هر دو پر خون
به تیرش خسته شد ویس دلارام برآمد دلش را زان خستگی کام
(ویس و رامین، ص ۱۶۶)

پاکي زبان فردوسي در توصیف خشم و خروش پهلوانان

پهلوانان شاهنامه در اوج خشم و خشونت نیز زبان به ناسزاگویی و دشنامهای رکیک باز نمی‌کنند. در شاهنامه، پهلوانان به داشتن شرم و سخن گفتن نرم توصیه شده‌اند؛ برای مثال: اورمزد شاپور به فرزندش بهرام چنین وصیت می‌کند:

روانت خرد باد و دستور شرم سخن گفتنت چرب و آواز نرم
(شاهنامه، ج ۶، ص ۲۵۷)

و رستم نیز در مقابل خشم سهراب که او را به نبرد فرا می‌خواند، می‌گوید:

بدو گفت نرم اي جوانمرد نرم زمین سرد و خشك و سخن گرم و نر
(شاهنامه، ج ۲، ص ۱۷۰)

پهلوانان شاهنامه در میدان رزم گاهی به جای سخنان دلزار زبان به ستایش یکدیگر می‌کشایند: در جنگ یازده رخ، پیران و گودرز در میدان نبرد رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند و پیران در اوج خشم، گودرز را «پهلوان پر خرد» خطاب می‌کند:

پر از کینه سالار توران سپاه خروشان بیامد به آوردگاه
بدو گفت کاي پر خرد پهلوان به رنج اندرون چند پیچی روان
(شاهنامه، ج ۴، ص ۱۱۳)

و گودرز نیز در پاسخ، وی را «نامور» می‌نامد:

به پیران چنین گفت کاي نامور شنیدیم گفتار تو سر به سر
(همان، ص ۱۱۴)

رعایت پاکي سخن تا این حد- حتی از سوی دشمنان- در واقع بازتاب شخصیت خود فردوسي در شاهنامه است.

در بسیاری از موارد، فردوسي در هنگام خشم پهلوانان فقط عبارت «دشنام داد» را آورده و قلم خود را با آن دشنام آلوده نکرده است؛ برای مثال: در جنگ رستم و اسفندیار که نبرد به طول می‌انجامد، زواره به سوی سپاه اسفندیار می‌رود و دشنام می‌دهد. فردوسي این صحنه را چنین توصیف می‌کند:

زواره به دشنام لب برگشاد همي کرد گفتار ناخوب یاد
(شاهنامه، ج ۵، ص ۳۸۱)

و یا وقتی گرگین از نبرد با گرازها تنها برگشته و بیژن را به باغ منیژه فرستاده و او به دست افراسیاب اسیر شده است، کیخسرو خشمگین می‌شود و دشنام می‌دهد:

همش خیره سر دید هم بدگمان به دشنام بگشاد خسرو زبان
(شاهنامه، ج ۳، ص ۳۴۳)

فردوسی در موارد نادری دشنامهای پهلوانان را در شاهنامه ذکر کرده است: در موارد انگشت-شماری پهلوانان یکدیگر را «سگ» خطاب کرده‌اند و یکی دو مورد هم لفظ «بی-پدر»، «گاو» و «خر» به کار رفته است. به نمونه‌هایی از این دشنامها اشاره می‌شود.

کیخسرو به طوس دستور داده بود سپاه را از مسیری ببرد که با فرود (برادر کیخسرو) درگیر نشود؛ اما طوس به فرود حمله کرد و او را کشت و به علت غفلت و خوشگذرانی، مورد هجوم پیران واقع شد و تعداد زیادی از سپاهیان ایران کشته شدند. در اینجا کیخسرو خشمگین می‌شود و می‌گوید:

به گیتی نباشد کم از طوس کس
نه در سرش مغز و نه در تنش رگ
درست از درپای‌وند است و بس
چه طوس فرومایه پیشم چه سگ
(شاهنامه، ج ۳، ص ۱۰۷)

و یا در جنگ بزرگ کیخسرو، پشنگ (پسر افراسیاب) کیخسرو را «بی پدر» می‌خواند و به افراسیاب می‌گوید:

نیاید ز شاهان کسی پیش تو
مگر این بد بی پدر خویش تو
(شاهنامه، ج ۴، ص ۱۹۴)

اینها رکیک‌ترین کلمه‌هایی است که فردوسی از زبان پهلوانان در شاهنامه نقل کرده است. تأثیر پاکی زبان فردوسی در منظومه‌های حماسی‌ای که به تقلید از شاهنامه سروده شده است، تأثیری

آشکار دارد. در این منظومه‌ها، در بسیاری از موارد پهلوانان به هنگام خشم و خروش و نیز در میدان نبرد یکدیگر را با الفاظی محترمانه خطاب می‌کنند: در «برزنامه» پس از آنکه رستم تمام طول روز را با برزو به جنگ پرداخته است، وی را «سرفرازتر کس میان گوان» می‌نامد و برزو نیز او را «سرفراز» خطاب می‌کند (ر.ک: برزنامه، ص ۲۶). رکیک‌ترین کلمه‌هایی که پهلوانان برزنامه در هنگام خشم و خروش به زبان می‌آورند، کلمه‌هایی مانند بی‌خرد، دیوزاد، بدگوهر، بدنژاد، بددل و یاومگوی است.

رفتار احترام‌آمیز پهلوانان رقیب با یکدیگر در «بانو گشسب نامه» نیز نمودی آشکار دارد؛ برای مثال: فرامرز و بانوگشسب در شکارگاه با سپاه توران برخورد می‌کنند. وقتی فرامرز خود را معرفی می‌کند، پیران (فرمانده سپاه توران) از اسب پایین می‌آید و برای احترام به وی، زمین را می‌بوسد و خود را بنده اولاد رستم می‌نامد. (ر.ک: فرامرزنامه، ص ۸۹). رکیک‌ترین کلمه‌هایی که در هنگام خشم و خروش بر زبان پهلوانان بانوگشسب نامه جاری می‌شود، عبارت است از: بدنژاد، بدفعال، شوم‌تن، بی‌خردابلهان و بدرگ شوم‌تن.

در «فرامرزنامه» نیز به تاسی از شاهنامه به پرهیز از بیهوده‌گویی و سخن‌نغز گفتن توصیه شده است:

زبان خردمند گویا بود
چو بیهوده گفتن نیاید به کار
سخن یکسره مشک بویا بود
همی نغز گوید سخن گوش دار
(فرامرزنامه، ص ۱۱۰)

در این منظومه نیز مانند شاهنامه، گاهی پهلوانان به هنگام خشم و خروش یکدیگر را با الفاظی محترمانه خطاب می‌کنند. رکیک‌ترین الفاظ این منظومه، کلمه‌هایی مانند بداندیش ناقص-سخن، بد بدسگال، بد بدهنر، و بدنژاد است.

در «همای‌نامه» افزون بر پاکی زبان پهلوانان در هنگام خشم و خروش، وفاداری و پاکدامنی عاشق و معشوق نیز نمودی دیگر از تأثیر داستانهای شاهنامه در این منظومه است. شب‌نشینی‌ها و خلوت‌نشینی‌های همای (پسر پادشاه مصر) و گل کامکار (دختر پادشاه شام) با عشق و عیشی پرهیزآمیز به پایان می‌رسد و همای به گل کامکار می‌گوید:

که من نیستم ناجوانمردکس
ز تو مرا بوس و دیدار بس
در این منظومه، عاشق و معشوق بارها وفاداری خود را به یکدیگر اثبات می‌کنند؛ برای مثال: در نبرد همای با دختر عرابی، گل کامکار به یاری همای می‌شتابد و با تحمل رنجهای فراوان او را از مرگ نجات می‌دهد. همای نیز به گل کامکار وفادار می‌ماند. وقتی پیک قیصر روم به او پیشنهاد

می‌کند که با دختر قیصر ازدواج کند، وی به‌شدت خشمگین می‌شود و حاضر نمی‌شود که همسری غیر از گل کامکار برگزیند:

چو از دختر قیصرش ییاد کرد
ورا گفت گر کس دگر این سخن
برآشفتم شهزاده فریاد کرد
مرا در جهان بس گل کامکار
بگوید سرش را بیرم ز تن
که داده‌ست وی را به من شهریار
(همای‌نامه، ص ۸۴)

اینها تأثیر شاهنامه بزرگ فردوسی در برخی از شاعران عصری است که بیشتر آنها مداح پادشاهان بودند و با کوچکترین رنجشی و یا برای تفریح و تفرج، زبان به هجو و هزل رکیک می‌گشودند.

نتیجه

یکی از ویژگی‌های برجسته شاهنامه، پاک‌ی سخن فردوسی در آن است. کلام پاک فردوسی نتیجه تربیت خانوادگی و طبقه اجتماعی‌ای است که به آن تعلق دارد. وی در عصر هرزم گویبهای شاعران دریاری، منظومه‌ای عظیم سروده است که در آن از کلمات رکیک و دشنام‌های زشت بسیاری از شاعران معاصرش اثری دیده نمی‌شود. هجو نامه او در عین پاک‌ی کلام، بسیار گزنده است. فردوسی در داستان‌های عاشقانه کمال شرم و حیا را رعایت نموده و لحظه‌های خلوت عاشق و معشوق را بسیار پوشیده توصیف کرده است و اگر جای لازم بوده که ماجرای خلاف عرف اخلاقی را توصیف کند، لباسی از کنایه بر تن معنا پوشانده و زشتی آن را در زیر الفاظ پاک پنهان کرده است. وی در توصیف لحظه‌های خشم و خروش پهلوانان نیز قلم خود را با دشنام‌های آنان نیالوده و در بسیاری از موارد، با عبارت «دشنام داد» از کنار ماجرا گذشته است. در تمام پنجاه و چند هزار بیت شاهنامه، در موارد انگشت شماری پهلوانان خشمگین شاهنامه، کلمه‌های سگ، گاو، خر و بی-پدر را به زبان آورده‌اند و فردوسی آنها را در میان ابیات شاهنامه ذکر کرده است و اگر این موارد را با آلودگی‌های زبانی شاعران معاصر وی مقایسه کنیم، می‌توان گفت که شاهنامه بزرگ فردوسی عاری از الفاظ زشت و زننده است.

فهرست منابع

۱. اسعد گرگانی، فخر الدین (۱۳۴۹)؛ ویس و رامین؛ به تصحیح کاکالی تودوا و الکساندر گواخاریا؛ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲. بانوگن‌سب نامه (۱۳۸۲)؛ به تصحیح روح انگیز کراچی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. جوینی، عزیزالله (۱۳۸۲)؛ گزارش واژگان دشوار شاهنامه، ج ۱؛ چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)؛ گل رنج‌های کهن؛ به کوشش علی دهباشی؛ تهران: نشر مرکز.
۵. رواقی، علی (۱۳۶۸)؛ «شاهنامه‌ای دیگر (۱)»، مجله کیهان فرهنگی، سال ۴؛ شماره ۱۱، ص ۱۶-۲۰.
۶. رواقی، علی (۱۳۶۸)؛ «شاهنامه‌ای دیگر (۲)»، مجله کیهان فرهنگی، سال ۴؛ شماره ۱۲، ص ۳۱-۳۶.
۷. ریاحی، محمد امین (۱۳۸۰)؛ فردوسی، تهران: طرح نو.
۸. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹)؛ تاریخ ادبیات ایران، ج ۱؛ چ دهم، تهران: فردوسی.
۹. عطایی رازی (۱۳۸۲)؛ برزنامه؛ به اهتمام سید محمد دبیرسیاقی؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. فرامرنامه (۱۳۸۲)؛ به اهتمام مجید سرمدی؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)؛ شاهنامه، دوره ۸ جلدی؛ به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار (در جلد ۶) و ابوالفضل خطیبی (در جلد ۷)؛ تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. کاسب، عزیزالله (۱۳۶۶)؛ چشم انداز تاریخی هجو؛ انتشارات تابش.
۱۳. مول، ژول (۱۳۶۹)؛ دیباچه شاهنامه فردوسی؛ ترجمه جهانگیر افکاری؛ تهران: شرکت سهامی کتاب‌های حلیبی.
۱۴. ناصر خسرو، دیوان (۱۳۶۵)؛ به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. نظامی عروضی (۱۳۳۳)؛ چهار مقاله، به کوشش محمد معین؛ چ سوم، انتشارات زوار.
۱۶. نیکوبخت، ناصر (۱۳۸۰)؛ هجو در شعر فارسی؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. همای‌نامه (۱۳۸۳)؛ به تصحیح محمد روشن؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

SABZ'S POEM, JOURNEY INSIDE UNTIL RELEASE

AREZOO EBRAHIMI DINANI*

ABSTRACT

"Sabz" (green) is one of the most famous Mahdi Akhavan Sales (M.Omid) poems which composed in a mystical approach for description spiritual journey in the metaphysics world and on state of trance for poet, it's a complete sample of a factual poem which -in according to Omid view- is reflected a pure and beautiful moment of existence in it and it has crossed the private and limited ego. Unconscious sense association with poet's impatience at rare "moment" or moments is most important origin of pure poetry including "Sabz", the poem that its real means understanding is impossible except by paraphrase. Interference unconscious sense and Omid trance state while composing "Sabz" lead to a massive distinction between his style in this poem and his other poems in the meaning and the word. "Sabz" paraphrase takes us along with him in this mystic tortuous path by the ultimate destination of the poet's depictions of this journey, his companion partner (who's his addressee now) and himself mood. In addition paraphrase reveals the principle of trance importance and necessity and leaving ego at the beginning and end of this journey. In Sabz, Omid's focus is more on an unbound ego that is addressed such as his leader and companion friend in the spiritual journey –the journey that Omid befriend his unbound ego and praise him with holiness and sublimation.

Key Words: Sabz (green), Omid, Moment, Trance, Unconscious

شعر «سبز»، سلوک سرّ تا تجرد

آرزو ابراهیمی دینانی*

چکیده

«سبز» یکی از معروفترین اشعار مهدی اخوان ثالث (م.امید)، که با رویکردی عارفانه در توصیف سیری معنوی در عالم ماوراء و در حالت جذب و بی‌خودی سروده شده، نمونه کاملی از یک شعر حقیقی است که بنابر دیدگاه خود شاعر، لحظه‌ای ناب و جمیل از هستی در آن انعکاس یافته از من محدود و شخصی، عبور کرده است. پیوستگی شعور ناخودآگاه و بی‌تابی شاعر در «لحظه» یا لحظاتی کمیاب، به عنوان مهمترین خاستگاه شعری اشعار ناب -اشعاری که دستیابی به معنای کامل آنها جز از طریق تأویل امکان‌پذیر نیست- و از جمله شعر «سبز» شناخته می‌شود. دخالت شعور ناخودآگاه و حالت بی‌خودی امید در سرودن «سبز» منجر به ایجاد تمایزی عظیم میان اسلوب شعری آن، چه در معنا و چه در لفظ با دیگر اشعار او گشته است. تأویل «سبز» با توصیفاتش که شاعر از مقصد غایی سلوک، یار همراه خود (که اکنون مخاطب اوست) و احوال خویش ارائه می‌دهد، علاوه بر همگام ساختن ما با او در این مسیر پرپیچ و خم عرفانی، اهمیت و ضرورت اصل بی‌خودی و ترک خویشتن را در آغاز و انجام این سلوک آشکار

*PhD student at Iran/Guilin University, Email: e.d_arezoo@yahoo.com

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

:e.d_arezoo@yahoo.com آدرس الکترونیک:

می‌سازد. مرکزیت توجه امید در «سبز»، بیش از همه بر «من» از خویش‌رسته‌های است که در صورت یار همراه و پیشوای او در این سلوک روحانی مورد خطاب قرار می‌گیرد؛ سلوکی که در آن، امید با «من» بی‌خویش خود همراه و هم‌عنان گذشته آن را با هاله‌ای از تقدس و تعالی می‌ستاید.
کلیدواژه‌ها: سبز، امید، لحظه، بی‌خویشی، ناخودآگاه.

مقدمه

«سبز» از اشعار ارزنده م. امید است که بی‌اختیاری در برابر واردات غیبی، تراوش ناخودآگاه عبارات در ذهن و آلوده نگشتن آن با تفکرات از پیش اندیشیده‌ای که شعر را از خلوص شهود شاعرانه در احوال مقدس و کم‌نظیر دور می‌کند، آن را به عنوان یکی از زیباترین و معروف‌ترین اشعار نزدیک به حقیقت اصلی شعر مطرح ساخته است. تأثیر عمیق «سبز» در هر خواننده صاحب ذوق، تا حد زیادی او را در شناخت ادراکات عالی شاعر شریک می‌سازد و به وی اجازه پرواز در عالم بی‌مکان و زمانی را می‌دهد که شاعر با زبانی خاص سعی در توصیف جزئیات آن را دارد. آغاز و انجام این سفر کوتاه اما مرموز و رؤیگون، مجهول و بر عهده خواننده آن است تا خود با تأویلی دقیق و درست از الفاظ و تعبیرش به راز سرپسته این سلوک معنوی آگاه شود.

حقیقت و خاستگاه شعر م. امید

شعر کلامی است مقدس آنگاه که با صمیمی‌ترین و صادقانه‌ترین نفس‌ها از ضمیر شاعر جدا شده در قید و بند الفاظ و کلمات کسبیده می‌شود. م. امید شاعری است که خود از معتقدان به نجابت و صداقت شاعر به عنوان اصلی‌ترین اصل شاعری است. تسلیم در برابر آنچه به ذهن وارد می‌شود و صداقت و اخلاص در بیان آن با زبان نظم، این کلام مقدس را به حقیقت خود و آنچه باید باشد نزدیک می‌کند؛ اما آنچه باید باشد چیست؟

به گفته امید، آن چیزی نیست جز «زندگی نجیب روحی و تأمل، حرکت زمانه... مایه‌های روحی و انسانی وجود انسان» و در یک کلام «انسان، محیط و تأملات در این دو» (طاهباز، ۱۳۷۰: ص ۶۹). او شاعر برگزیده را «صاحب نفس حق» معرفی می‌کند (اخوان‌ثالث، «دربارۀ هنر و ادبیات»، ص ۴۱۹) و کسی که به اصول اصیل شاعری یعنی صداقت، نجابت، جاری بودن و صمیمیت با روحی که زنده و بیدار است پایبند باشد (طاهباز، ۱۳۷۰: ص ۶۹). از این منظر شعر نیز زمانی رنگی از حقیقت به خود می‌گیرد که «لحظه‌ای جمیل از هستی در آن متجلی و زبان همه ضمیرها و همه دل‌ها باشد» نه گزارشی از احوال خصوصی شاعر که در آن یک من کاملاً محدود و شخصی و بی‌ارتباط روحی و معنوی با دیگران مطرح است (اخوان‌ثالث، ۱۳۵۵: ص ۷۵). در اینجاست که شاعر توانسته حقیقتاً به مرز مشترک عواطف بشری دست یابد. امید هوادار بلکه پرستشگر چنین شعری است. از همین روست که میان هنر و ادبیات وجه اشتراکی قائل می‌شود که آزادی از تمامی قیودی است که اخلاق و تربیت اخلاقی در عرصه‌ای نازل‌تر از این دو ساخت در جهت ترقی انسان‌ها خلق کرده‌اند. آزادی هنر و ادبیات از وظایفی که پیش‌تر اخلاق بر عهده داشته است راه را برای اعتلای روح انسان‌ها و آفرینش لحظات معنوی لطیف‌تر و نجیب‌تر - که مرکب رسیدن روح آدمی به آزادی کامل است - می‌گشاید.

بنابراین از دیدگاه امید شعر از لحاظ خروج از منیت محدود و شخصی با هنر ارتباطی مستقیم می‌یابد. او در این باب تاجایی پیش می‌رود که «ادبیات آموزنده و هنر اخلاقی را از بیهوده‌ترین و بی‌ثمرترین محصولات و میوه‌های مجاهدات فکری بشر و به یقین از طعمه‌ها و لقمه‌های چرب و بی‌مزه فراموشی» می‌داند (اخوان‌ثالث، «هنر موظف»، صص ۱۲۸-۱۳۰). پس بیهوده نیست که از این سخن الیوت که گفته است: «سرانجام تمتع و التذاذ شعری وقتی است که اندیشه خالصی از آن، همه حالات و برخوردهای احساس فردی را از شخص جدا سازد» استقبال کرده آن را با تعبیر عرفانی «مرا از من بستاند» ارتباط می‌دهد (اخوان‌ثالث، «دم‌زدنی چند در هوای تازه»، ص ۲۶). امید صرف نظر از صاحب‌نظری در این مورد، خود شاعری است بزرگ و صاحب‌نام که شعرش نیز در تطابق کامل با این آراء و نظرات وی درباره شعر و شاعری قرار می‌گیرد؛ چنانکه دیگر شعرا و محققان نیز به این مسأله اذعان داشته‌اند؛ طاهباز «اندیشه ناظر بر شعر او» را که در دنیایی

وسیع‌تر از دنیای حوادث جای گرفته است بزرگ و ستودنی می‌شمارد و شفيعی کدکنی به ابدیت اشعار امید و اتکاء آنها به خلاقیت ذهنی شاعر و در نتیجه محدود نبودن این اشعار در قالب محدود اجتماعی گواهی می‌دهد (طاهباز، ۱۳۷۰: صص ۴۸-۴۹).

اما خاستگاه اشعار ناب امید را باید در «لحظه» خلاصه کرد. لحظه یا لحظاتی خاص که در آن «شعور نبوت» بر وجود شاعر پرتو می‌افکند و «بی‌تابی» جان او را متلاطم می‌سازد. از دیدگاه امید مهمترین و ضروری‌ترین عوامل پیدایش یک شعر ناب و برتر این دو عامل هستند: شعور نبوت در بیرون از وجود شاعر و بی‌تابی در درون و باطن او. این دو در کمیاب‌ترین لحظات و متعالی‌ترین احوال با هم گره می‌خورند و برای نمایش لطیف‌ترین معانی در کسوت الفاظ درمی‌آیند. امید با تعمیم این واقعیت بر تمام اشعار حقیقی می‌گوید: «شعر محصول بی‌تابی آدمی است در لحظاتی که آدم در پرتو شعور برتر و شعور نبوت قرار می‌گیرد... بسیاری هستند که گهگاه در پرتو این شعور قرار می‌گیرند اما بی‌تابی ندارند و شعرشان سکوت است... گروهی هم هستند که آن بی‌تابی را دارند ولی در پرتو آن شعور قرار نمی‌گیرند اینها تنها به ظواهر شعر توجه دارند... بعضی‌ها هستند که در پرتو آن شعور قرار می‌گیرند [و] بی‌تابی را هم دارند و محصول اندیشه‌هایشان شعری هست که می‌بینیم؛ اصل مسأله قرار گرفتن شاعر است در پرتو آن بی‌تابی و شعور ناخودآگاه» (اخوان‌ثالث، «درباره هنر و ادبیات»، صص ۴۱۶-۴۱۷).

امید، نبوت را به معنای لغوی خبر دادن بکار می‌برد و «شعور نبوت» نزد او هرگز امری ماوراء طبیعت تلقی نمی‌شود، بلکه میزان رسوخ در تجارب عالی و متعالی زندگی و وجود است که البته ارزش یک شعر را تعیین می‌کند. بنابراین در این معنی هیچ‌کس نمی‌تواند خاتم النبیین باشد زیرا تا زندگی وجود دارد نبوت شعری هم وجود خواهد داشت (اخوان‌ثالث، ۱۳۵۵: صص ۸۸-۸۹).

بدین‌ترتیب، «لحظه» با عمیق‌ترین و لطیف‌ترین معانی نزد امید، دربردارنده هستی یا به قول خود او «هستن» به معنای واقعی کلمه است. او در اینجا میان هستی عمیق موجود در این لحظات با هستی‌های معروف خود فرق می‌نهد. تحقق هستی حقیقی تنها در همین لحظات است که برای امید روی می‌دهد که آن را «هستن در اوج آن لحظات نادر و کمیاب» می‌داند که «هستی با مستی توأمان است و پیوند و اتصال شگفت در حد آمیختگی بلکه یگانگی پیدا کرده است» نه هستی‌ای که «در کسوت خلق خود بودن و از هوا و آب و نان سهمی بر گرفتن» شمرده‌اند (اخوان‌ثالث، «برای چه می‌نویسید؟»، ص ۴۰۰).

لحظه برای امید از چنان ارزش و عظمتی برخوردار است که خود را بنده آن می‌داند و با جاری ساختن در کلمات سعی دارد تا این لحظات را از آن خویش کند یا به عبارت دیگر خود را از سرشاری و طاقت فرسایی آن برهاند. لحظاتی که سرشارند از حال یا حالت شهود و شاعر با تسلیم در برابر این احوال و پیاده کردن آن در قالب واژه‌ها خود را از غلبه بی‌تاب‌کننده‌اش می‌رهاند؛ او به زبان خویش چنین اقرار می‌کند: «من بنده لحظه هستم، آن دم، آن زمانی که مرا تسخیر کرده، من عاشق لحظاتم، پر از لحظه‌ام، مگر آن لحظات، لحظات خیلی خالی و مرگ‌اندود باشند که من نتوانم آن لحظه‌ها را از آن خود کنم مگر در خواب باشد آدم یا مرگ، غیر این، هر لحظه برای من در صورتی لحظه است که پر باشد از حالتش... لحظه اگر از ظرفیت بیشتر باشد مرا وادار به بی‌تابی می‌کند، آن وقت است که من نمی‌توانم خودم را از شر چیزی که مرا تسخیر کرده آزاد کنم... آن وقت است که می‌توانم پیاده کنم آن حال را...» (طاهباز، ۱۳۷۰: ص ۴۳).

بی‌اختیاری شاعر در برابر واردات غیبی نیز از پیامدهای همین تسلیم و بندگی در برابر احوال و لحظات نادر است. به قول امید «اندیشه آدم در آن لحظه شعری بی‌خبر و بی‌اختیار است، همسایه دیوار به دیوار بی‌خودی، شاید جنون، شاید ناخودآگاهی...» (همان، ص ۷۰). نقل جمله‌ای از نیچه: «شاعری که خود را بفهمد خود را تباه می‌کند» (همان، ص ۵۸) و نیز به قول خود امید «کلمه‌ای خوب» از گوته: «جاری باش و زندگی کن» (همان، ص ۶۹) او را در ادای منظور خویش بهتر یاری می‌کند.

اسلوب زبان و معنا در «سبز»

«سبز» م. امید همچون دیگر اشعار برگزیده یا به عبارت بهتر اشعار ناب شاعران بزرگ دارای زبان خاص خود است. زبانی از جنس ماوراء که با شهود شاعرانه او که در واژه‌واره جملات و

تعبیر آن پرتو افکنده درآمخته است، بی‌آنکه خود از اسلوب و تفهیم آنچه بر زبان می‌آورد حقیقتاً آگاه باشد و در اعتلای ترکیب یا تنظیم آن تلاش کند.

امید بارها از تجربه لحظات این ناآگاهی که در واقع عین آگاهی و بینش است و اشعاری که نمایش تعالی احوال او در این لحظه‌هاست سخن گفته. لحظاتی که در آن هستی را با مستی توأمان می‌کند و به یگانگی‌ای شگفت نایل می‌گردد، آنگاه اشعاری از ذهن او می‌تراود که محصول ناخودآگاهی کامل او در آن اوقات است. این اشعار «از نمانگاه ضمیر و قلمرو حسنیات و عواطف و خطورهای خاطر بر دفتر می‌نشیند» و به گفته خود او «به هیچ وجه با آن حسابگری‌ها و دقت‌های هوشیارانه پیشاپیش سازگار نیست» (طاهباز، ۱۳۷۰: ص ۷۴).

«سبز» از جمله همین اشعار است، با لطیف‌ترین معانی که از طریق شهود شاعرانه در حال جذب و بی‌خودی از ذهن شاعر تراویده و یا به عبارت بهتر، تجلی همان لحظات نایاب و گرانقدری است که ناخودآگاه شاعر در پرتو شعور نبوت و در تلاطم امواج بی‌تابی با جاری شدن و سرودن از آن خود کرده است. امید واجد و عارف لحظاتی گشته که توصیف آن زبان خاص خود را می‌طلبیده و جز با آن زبان مخصوص، سخن گفتن از آن غیرممکن بوده است. زمزمه امید در «سبز» فریاد «سر و سرود» است و «هوش و حیرانی» در اقصا مرزهایی که دور است از عالم دنیائیان. در این «مرزهای دور» انسان دیگر است و کلام دیگر. اینجا زبان، از جنس تحیر است و توصیف از جنس عجز.

با توجه به آنچه گفتیم برای زبان شعری اخوان در «سبز» چند ویژگی کلی می‌توان در نظر گرفت؛ یکی از این ویژگی‌ها که خود شاعر نیز بر ضرورت وجود آن بطورکلی در زبان شعری خویش تأکید کرده آن را دستورالعمل زبان خود می‌داند «دقت و درستی» است: «[زبان من] دستورالعملش این است: درست و دقیق باشیم، فقط همین و همین» (بهترین امید، ۱۳۵۵، ص ۳۲). او دلیل دقت زبان را دقت و ظرافت حسن انسان می‌داند: «چرا باید زبان آنقدر دقیق باشد؟ چون حسن آدم دقیق است» (طاهباز، ۱۳۷۰: ص ۱۷).

بی‌شک ظرافت و حساسیت زبان امید از همین بینش و باور او نشأت گرفته است. بینشی که در آن جنسیت شعر به زلالی آب تشبیه می‌شود که تصویر فکر و روح را می‌توان در آن پیدا کرد، پس نتیجه‌ای که بدست می‌آید این است که «شعر باید زلال باشد و مواج» و تنها در این صورت است که قوی‌ترین و مؤثرترین مبلغ عالم محسوب می‌گردد (اخوان ثالث، ۱۳۵۵: ص ۹۱).

در شعر سبز امید سعی دارد با دقیق‌ترین الفاظ و عباراتی که در اختیار دارد به روایت آنچه در عالم بی‌مکان و زمان دیده بردارد. واقعه‌ای ظاهراً شبیه به رؤیا اما حقیقت محض؛ این نکته را از تأمل در ترکیب واژه‌های گاه رمزآمیزی که در تلقین معنایی اصیل با هم گره خورده‌اند می‌توان دریافت:

... تا حریم سایه‌های سبز

تا بهار سبزه‌های عطر

تا دیاری که غریبی‌هاش می‌آمد به چشم آشنا رفتم

... چند و چون‌ها در دلم مردند

که به سوی بی‌چرا رفتم...

زبان الفاظ در اینجا دیگر زبان ساده توصیف واقعی عینی و ملموس نیست، زبان روایت پدیده-ای است و رای ظاهر و و رای عین. زبان ذهن بیننده‌ای است که مغلوب لحظه‌ای ناب گشته و زبان را بکار می‌گیرد تا با ریختن مشاهدات آن لحظه در شعری ناب بی‌قراری و تلاطم وجود خویش را صورتی عینی بخشد.

شاید بتوان «فصاحت کلام» امید را در همین زیرمجموعه از ویژگی‌های زبانی شعر او قرار داد. او با پایبندی به اصل فصاحت زبان حتی در اشعاری چون «سبز» که محرک زبان شعور ناخودآگاه است- شعر خود را از دیگر اشعار نویی که در همین زمینه اما در اوج ناهنجاری و ابهام سروده شده‌اند متمایز می‌سازد.

به جرأت می‌توان گفت که این اصل از تسلط استادانه او بر زبان کهن و اتکاء وی بر مبانی اصیل ادبیات سنتی سرچشمه می‌گیرد؛ چنانکه خود می‌گوید: «اتکاء زبان من که مهدی اخوان ثالثم به تمام امکانات خلاقه گذشته ادب ایران است، تمام توانایی‌ها و دقایقی که دارد... من می‌کوشم که

بتوانم اعصاب و رگ‌های سالم و درست زبان پاکیزه و متداول را -که همه تار و پود زنده و استخوان‌بندی استوارش از روزگاران گذشته است- به خون و احساس و تپش امروز پیوند بزنم» (همان، ص ۳۵).

یکی از نویسندگان معاصر با مقایسه امید و نیما به بیان امتیاز اصلی اشعار امید پرداخته می‌گوید: «اخوان با تسلطی که بر زبان شعر کهن داشت موفق شد با حفظ زبان فصیح ادبی در بسیاری از شعرهای خود، جریان و روند طبیعی خلایق شعر را بی‌آنکه مجبور باشد زبان را از ریخت و ترکیب بیندازد تحقق بخشد» (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ص ۱۷۳).

علاوه بر این، موسیقی خاص شعر سبز که چه در ترکیب واژه‌ها و چه در مصراع‌های کوتاه و بلند، با رعایت وزن و قافیه در کل شعر نمودار است، این شعر را در زمره زیباترین و تأثیرگذارترین اشعار معاصر فارسی قرار داده است. بطورکلی رعایت جنبه موسیقایی در کل اشعار امید را از دیگر زمینه‌های تأثیر وی از شعر کهن باید دانست؛ همچنین بنابر نظر دکتر پورنامداریان رعایت این امر بخصوص در سطح رعایت دقیق مایه‌های عروضی شعر «نتیجه آشنایی و انس اخوان به موسیقی ایرانی نیز هست» (پورنامداریان، ۱۳۷۰: ص ۱۹۰). حضور این موسیقی خاص لفظی و معنوی در لحظه‌لحظه شعر، تأثیر معانی رمزآلود و البته متعالی آن را صد چندان می‌کند:

غرفه‌های خاطر م پر چشمک نور و نوازش‌ها
موجساران زیر پایم رام‌تر پل بود
شکرها بود و شکایت‌ها
رازها بود و تأمل بود
با همه سنگینی بودن
و سبکبالی بخشودن
تا ترازویی که یکسان بود آفاق عدل او
عزت و عزل و عزا رفتم...

اما در باب معنی، «وضوح» در شعر سبز (و اکثر قریب به اتفاق اشعار ناب امید) از خصوصیات قابل ارج و پراهمیت آن محسوب می‌شود؛ قابل ارج از جهت سهولت در تأویل و ادراک برای خوانندگان و پراهمیت از آن جهت که این ویژگی، «سبز» را از دیگر اشعاری که با عنوان شعر ناب شناخته شده‌اند متمایز می‌سازد.

پیش از توضیح درباره این خصیصه بهتر است ضمن تعریفی اجمالی از شعر ناب، به بیان تفاوت این نوع شعر با بقیه اشعار بپردازیم. اشعار ناب «شعرهای کوتاهی هستند که بدون آگاهی شاعر در زمان از خود بی‌خود بودن به زبان می‌آیند و دارای معانی‌ای هستند که کمتر کشف کردنی هستند یعنی آنقدر تنوع معانی و گونه‌گونی در آنها وجود دارد که هر خواننده‌ای معنای خاص خود را می‌آفریند...» (محمدی آملی، ۱۳۸۰: ص ۲۵۴).

در این‌گونه اشعار بر خلاف دیگر اشعار -که خواننده از طریق نشانه یا نشانه‌های زبانی (کلمات) به مدلول آن دست می‌یابد- نشانه‌های مذکور در شعر گویای حقیقت معنی نیستند بلکه خواننده مجبور به تأویل شعر برای رسیدن به معنی آن است. دکتر پورنامداریان با تشریح کامل این مسأله، از تأویل تحت عنوان «رابطه سوم» بین نشانه‌ها و مدلول یاد می‌کند. از نظر او رابطه اول دریافت معنی (مدلول) از اولین نشانه و رابطه دوم دریافت معنی با نشانه‌های دیگری (همچون کنایه و استعاره و...) است که امکان دارد مابین نشانه اول و مدلول فاصله ایجاد کنند (پورنامداریان، ۱۳۸۱: صص ۱۹۹ و ۲۰۷). بنابراین «هر اثر ناب ادبی و از جمله شعر ناب، هستی خود را تا حد بسیار زیادی مدیون دخالت ناآگاهی است و به سبب همین دخالت ناآگاهی شیوه بیانی خاصی پیدا می‌کند که خواننده را برای ارتباط شخصی با آن ناگزیر از گذر از مسیر رابطه سوم می‌کند» (همان، ص ۲۰۹).

آنچه که نظر این نویسنده محقق برای ما روشن می‌کند این است که شعر ناب بر خلاف دیگر اشعار، تأویل‌پذیر است. «سبز» نیز که با اشمال بر تمام خصوصیات این نوع شعر در زمره اشعار ناب قرار می‌گیرد، از این اصل مستثنی نیست. اما نکته‌ای که توجه به آن الزامی است این است که «تأویل شعرهای ناب اخوان در مقایسه با شعرهای ناب شاعران معاصر کمی متفاوت است؛

بخصوص که ابهام به عنوان ویژگی اصلی شعر مدرن فارسی در شعر اخوان کمتر موجود است...» (محمدی آملی، ۱۳۸۰: ص ۲۵۴).

باید گفت بی‌رنگی «ابهام» (ویژگی اصلی شعر ناب) در شعرهای «سبز»، «نماز» و «نوحه» امید به هیچ‌وجه نفی‌کننده نقش ناآگاهی و جذبۀ او در سرودن این اشعار نیست زیرا در اینجا اولاً اسلوب شاعری امید، که بر اثر تبحر و مهارت در شاعری به قدرت خود رسیده است، گاه بر این قاعده ظاهراً ثابت (ابهام) غلبه می‌یابد و ثانیاً فاصله چندان میان ابهام موجود در این شعرهای او با ابهامی که حاصل دخالت ناآگاهی و عوامل شور و جذبۀ او در سرودن اشعار ناب است وجود ندارد چراکه اشعار وی نیز آمیخته‌ای از رمزها و سمبولهاست، اما حقیقت این است که «لحن گزارشی و روایتی» امید ابهام اشعار ناب او را از ابهام معروف در این نوع شعر متمایز ساخته است و همین مورد ثانی است که مورد اول یعنی غلبۀ اسلوب قوی امید را بر قاعده ابهام در این اشعار ممکن می‌سازد.

امید خود در باب اهمیت و جایگاه روایت در اشعار خویش معتقد است: «من روایت را به حد شعر اوج داده‌ام اما شعر را به حد روایت تنزل نداده‌ام» (اخوان ثالث، «شعر من با دل مردم کار دارد»، ص ۲۰۰). از دیدگاه او قصه و روایت «از زیباترین آفرینش‌های هنری انسان» و خود زندگی است. اهمیت و رعایت این اصل، تأویل اشعار ناب وی و از جمله «سبز» را با کاستن از ابهام آنها تسهیل می‌نماید.

دکتر شفیعی‌کدکنی صراحتاً عنصر «وضوح» را به عنوان یکی از صفات اصلی اسلوب شعری امید دانسته معتقد است: «در اسلوب شعری م. امید همه صفات برجسته "اسلوب" در معنای حقیقی آن وجود دارد: وضوح، نیرو و جمال هنری» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ص ۲۰۳).

در انطباق کلی این صفات با آنچه که در مورد ویژگی‌های اشعار ناب و شعر «سبز» بیان کردیم، دقت، درستی و فصاحت زبان ادبی امید را می‌توان از عوامل متأثر از قدرت و تبحر شعری (نیرو) او برشمرد. چنانکه پیشتر نیز به این تبحر او در زمینه شاعری و نفوذ آن در بعضی قواعد تنبیهت-یافته شعرهای خاص همچون ابهام اشاره شد.

موسیقی نیز یکی از مهمترین عناصری است که بی‌تردید در زیرمجموعه جمال هنری واقع می‌شود، بطوری که شفیعی‌کدکنی هم با طرح موسیقی در بخش جمال هنری، هماهنگی ذهنی میان اجزای معنی یا مفاهیم و آه‌های اشعار امید را به آن اضافه کرده می‌گوید: «گذشته از موسیقی خاص اصوات -که در محور همنشینی مصراع‌های او دیده می‌شود- نوعی هماهنگی ذهنی میان اجزای معنی یا مفاهیم تکتک و آه‌های او هست که در جدول اصطلاحات رایج نمی‌توان آنها را دسته‌بندی کرد» (همان‌جا).

«سبز»: سلوک در وادی بی‌خویشی

«سبز» شعر حقیقتاً شعری که امید در حالت جذبۀ بی‌خودی و خلسه سروده، محصول همان بی-تالی‌ای است که با شعور نبوت درآمخته، لحظه یا لحظاتی وجود شاعر را تسخیر کرده و با عباراتی که خاص زبان این نوع اشعار است از واقعیتی یا واقعه‌ای متعالی و بی‌زمان و مکان حکایت می‌کند؛ اما تأویل این حکایت نهفته در الفاظ، بی‌آنکه در جستجوی نیت شاعر آن باشیم، ما را به حقیقت این واقعه لازم‌الزمان و مکان بیشتر نزدیک می‌کند؛ چراکه به قول حکیمانه یکی از محققان معاصر در توجیه اصالت متن و بی‌اعتباری نیت مؤلف، «می‌توان دو دلیل اصلی برای بی‌اعتباری نیت مؤلف آورد: ۱. ناخودآگاهی مؤلف در زمان آفرینش اثر هنری ۲. سلطۀ زبان و ابزار بیان بر مؤلف» (احمدی، ۱۳۷۷: ص ۱۹).

با طبقه‌بندی فحوای «سبز» در سه بخش کلی: الف) توصیف مقصد و غایت راه؛ ب) توصیف کسی که همراه و پیشوای امیدست و اکنون مخاطب وی واقع شده؛ و ج) توصیف احوال شاعر در حین سلوک پیش از وصال و شهود پس از وصال؛ تأویل شعر با انسجام و سهولت بیشتری انجام می‌شود.

الف) مقصد و غایت سلوک: پرواز روح تا خدا عارفانه‌ترین کلامی است که یک شاعر در حال جذبۀ بی‌خویشی بر زبان جاری می‌سازد. امید بنده لحظه است و تسلیم احوالی که در آن لحظه بر او می‌گذرد. «دیشب» در شروع شعر همان لحظه حاکمی است که او را به بی‌زمانی پیوند داده است

و «کجا» واژه مجهولی که راوی مقصد لامکان اوست و معطوف به «خدا» و «آن سوی صحرای خدا».

پس امید از مقصدی سخن به میان می‌آورد که در یکی از لحظات شاعرانه خویش به تقرب آن رسیده است. او از تقریبی دوگانه سخن می‌گوید: تقرب به خدا و تقرب به ملک و درگاه خدا؛ گویی در حالتی از تردید بسر می‌برد، تردیدی که علتی جز توصیف‌ناپذیری واقعیتهایی که توفیق تجربه آن را یافته ندارد. این علت یعنی وصف‌ناپذیری را می‌توان در ادامه با وضوح بیشتری دریافت:

من نمی‌گویم ملایک بال در بالم شنا کردند

من نمی‌گویم که باران طلا آمد

با تو لیک ای ار عطر سبز سایه‌پرورده...

علاوه بر توصیف‌ناپذیری مشاهدات، با توجه به عبارت «من نمی‌گویم» از یکسو و کاربرد «با تو» بلافاصله پس از آن از سوی دیگر، گویا شاعر قصد بیان واقعیت مهمتری را دارد که درجه اهمیت آن از استعراق در عالم فرشتگان و نزول روشنی (باران طلا) بسیار بیشتر است و آن، همراهی و هم‌عنایی با کسی است که او را به تماشای ملکوت برده است. اهمیت و ارزش این همراهی که اکنون مخاطب او واقع شده، نزد شاعر تا جایی است که سخن گفتن از جلوه‌های بکری چون همنشینی با ملایک و یا باران طلا که می‌توان آن را به تجلی پیاپی انوار رحمت حق تأویل کرد برای او چندان قابل توجه و توصیف نمی‌نماید.

آنچه که برای او اهمیت توصیف می‌یابد همان یار نازپرورد تتمم رحمانی است که سبکبارتر و بی‌تعلق‌تر از پر، در دست اراده‌ای برتر، امید را از عالم پرنقش و رنگ حجاب‌ها (چمنزار حریر پرگل پرده)، مرحله به مرحله، ابتدا تا حریم سایه‌های سبز و آنگاه تا بهار سبزه‌های عطر پیش می‌برد. همان دیار ظاهراً غریبی که گویی زمانی پیش‌تر -شاید پیش از قدم نهادن در این دنیا- در آنجا بوده است. در اینجا امید با ترکیب برخی الفاظ سعی در توصیف مقصدی دارد که به آن رسیده یا تا آنجا رفته است.

از آنجا که سایه و سبز هر دو از امور قابل رؤیت هستند، «حریم سایه‌های سبز» اشاره به مقامی است که در عرفان «عین‌الیقین» نامیده می‌شود. او که به تجربه مرز مقام عین‌الیقین نایل شده، بی‌شک پیش‌تر علم‌الیقین -مقدمه رسیدن به عین- را ادراک نموده است؛ و سرانجام در این سلوک روحانی خویش تا «بهار سبزه‌های عطر» پیش رفته. بهار مقامی است که باید فراتر از علم و عین قرار داد، چراکه هم در بردارنده سبزه (عین‌الیقین) است و هم عطر (علم‌الیقین). استفاده از حس شامه برای عطر و بینایی برای سبزه همان رمز گویایی است که ما را به تأویل آنها به دو مرتبه علم‌الیقین و عین‌الیقین رهنمون می‌سازد. «بهار» رستاخیز حیات و «سبز» بزرگترین نشانه این رستاخیز و بارزترین نماد زندگی، واژگان پرمعنا دیگری است که بعد از «خدا و صحرای خدا» امید در تشریح و توصیف مقصد خویش بکار می‌برد.

علاوه بر این تعابیر، او برای تصویر غایت سلوک خویش، صرف نظر از ذکر «دیار چشم-آشنایی که چندان غریب نمی‌نماید»، دو مرتبه دیگر، یک بار با الفاظ «تجرد و رها» و بار دیگر با عبارت «ترازویی که یکسان بود در آفاق عدل او/ عزت و عزل و عزا...» به آن اشاره می‌کند. لازم به توضیح نیست که تجرد و رها جزء عمیق‌ترین مقولات بلکه اصل اصیل سلوک عرفانی محسوب می‌شود. تجرد از خویش را با «بهار سبزه‌های عطر» و حق‌الیقین عرفا می‌توان برابر نهاد؛ چراکه اینجا نیز سالک با گذر از علم و عین به شهود حقانی نایل می‌گردد. البته باید توجه داشت که میان مقام عرفانی با شهود شاعرانه‌ای که حاصل جذب و خلصه کوتاه‌مدت است تفاوتی عظیم وجود دارد و شکی نیست که اشارات امید در این شعر از نوع دوم است.

اما عبارت دیگر او در بیان جایگاهی که مشاهده می‌کند، ترازویی است که عزت و عزل و عزا را یکسان می‌سجد. این ترازو عظیم‌ترین سمبل عدالت است که وجود آن تنها در والاترین عرصه‌های لازمان و لامکان، با تجرد و رهایی از خود قابل شهود است. ترازویی که در آن عزت و خفت، عزل و رفع، عرس و عزا برابرند و بزرگی‌ها بر کوچکی‌ها، جاهت بر خمول و سزاء بر ضراء نمی‌چربد. همان مرتبه بی‌چرایی و مقام مرگ تمامی چند و چون‌های عالم سفلی. امید از منبیت خود رها و به مشاهده این عالم بی‌مثال توفیق می‌یابد. شاید به همین دلیل است که در همان آغاز کلام آن را صحرای خدا و خود خدا می‌نامد...

(ب) یار همراه، راهبر و مخاطب شاعر: «سبز» روایتی است از یک سلوک معنوی که وجودی برتر، با نامی مجهول، راهنمای شاعر سالک است و همان‌طور که اشاره کردیم، اهمیت توصیف او برای امید بیش از هر چیز دیگر است. این همراه یا راهنما، نزد امید از چنان اهمیت و ارزشی برخوردار است که آغاز و پایان روایت شاعرانه خود را با نام گمنام این یار همراه مزین می‌کند: «با تو دیشب تا کجا رفتم...» بدین ترتیب، ابتدا از او می‌گوید و سپس از سیر و سلوک و مقصد خود.

او در ادامه شعر نیز ضمن بیان کیفیت سلوک، بارها به تمجید و توصیف همان راهبر و «تو» می‌پردازد که پایه‌پای او طی طریق کرده است:

پایه‌پای تو که می‌پردی مرا با خویش

همچنان کز خویش و بی‌خویشی

در رکاب تو که می‌رفتی

هم‌عنان با نور

در مجلل هودج سرّ و سرود و هوش و حیرانی

سوی اقصا مرزهای دور...

«مجلل هودج سرّ و سرود و هوش و حیرانی» مرکبی است که شاعر را همراه با رفیق طریقش به اقصا مرزهای دور می‌برد. مرکبی از جنس وحدت که پیامد بی‌خویشی او از خویشستن است. وحدت محض، چنانکه صحو و سکر، ظاهر و باطن، اول و آخر نزد سوار این مرکب برابر می‌نماید.

تو قصیل اسب بی‌آرام من

تو چتر طاووس نر مستم

تو گرامی‌تر تعلق

ز مردین زنجیر

ز هر مهربان من

در اینجا با توصیف تازه‌ای از «تو» مواجه‌ایم. این موجود بی‌نام یعنی تو، قصیل -در لغت ساقه- های جو نارس که خوراک چهارپایان است- و رام‌کننده روح سرکش و ناآرام امید و زیباترین جلوه هستی و ارزنده‌ترین قید و بند تعلق و دل‌بستگی برای اوست.

این پایان آن‌چیزی نیست که از امید درباره مخاطب وی در شعر سبز می‌شنویم. او در پایان نیز، خالصانه یار همراه خود را سپاس می‌گوید و دست دعا برای آبادی و آبادانی وی بلند می‌کند:

شکر پر اشکم نثارت باد

خانه‌ات آباد ای ویرانی سبز عزیز من

ای زیرجدگون نگین خاتمت بازیچه هر باد!

تعقید و پیچیدگی این مصراع در نگاه اول هر خواننده‌ای را در درک معنای حقیقی آن دچار مشکل می‌کند. دلیل وجود این تعقید را باید در خوانش آن جستجو کرد. بی‌شک تغییر در خوانش راه‌گشای خوبی در فهم معنای حقیقی آن است. با در نظر گرفتن «بازیچه هر باد» به عنوان نهاد و «زیرجدگون نگین خاتمت» به عنوان گزاره جمله می‌توان مصراع را چنین معنی کرد: ای کسی که هر بی‌تعلق و سبک‌باری که از سنگینی خویشستن به درآمده نشانی از تو -پیری که باد می‌پردت- یافته، بر حکم حاکمیت و حکومت تو بر خویش مهر تأیید می‌گذارد.

سؤالی پراهمیتی که پاسخ به آن در این بخش ضروری می‌نماید این است که یار، همراه و پیشوایی که همواره از جانب امید خطاب می‌شود و گرامی‌ترین موجودی است که در حال وجد و خلسه هم راهبر و هم همراه وی است کیست؟

حقیقت این است که این موجود و این مخاطب مورد ارج و توجه شاعر، جز خود امید نیست. بله، او خود را راهنما و هم‌عنان پایه‌پای خود خطاب می‌کند. اما نه خودی که در بیشتر لحظات عمر از آن او بوده است بلکه خود او در حال بی‌خودی و در لحظات نایاب رهایی و تجرد از خویشستن خویش. لحظاتی که در اثر جذب از انانیت رها گشته و به همان وحدت مذکور که در مجلل هودج خلسه و مستی به محو دوگانگی هوش و حیرت می‌انجامد نایل می‌شود و «سبز» را می‌سراید. «تو» در «سبز» خود شاعر است در لحظه‌ای که همواره آن را ستوده است و نه همیشه‌ای که «من»

متداول او در آن می‌زید. پس گویی چاره‌ای جز قایل شدن دو شخصیت متمایز با دو شاخصه مستقل برای او نداریم.

توجه به این مسأله، اولاً دلیل اهمیت لحظه نزد شاعر را برای ما روشن می‌کند زیرا لحظه یا لحظات کوتاه و ناپایدار شهود نزد وی، پل اصلی گذر از «من» متداول به من متعالی و به عبارت بهتر بی‌خودی و رفع انانیت است و ثانیاً دلیل اشاره او به «من» متفاوت با عنوان «من محدود و شخصی و بی‌ارتباط روحی و معنوی با دیگران»، آنجا که از حقیقت شعر سخن می‌گوید و تنها راه رسیدن شاعر به «مرز مشترک عواطف بشری» را عبور از این «من» می‌داند (اخوان‌ثالث، ۱۳۵۵: ص ۷۵) بیش از پیش آشکار می‌گردد.

همان‌طور که در بخش حقیقت شعر از زبان شاعر نقل کردیم، او ستایشگر شعری با خصیصه آزادی و خروج از منیت محدود و شخصی است که از این طریق با هنر ارتباط و اشتراک می‌یابد. یکی از نویسندگان درباره ماهیت «من» متفاوتی که امید مطرح می‌کند، معتقد است سلوک معنوی امید «برگذشتن از من به سوی چیزی متعالی‌تر و برتر است اما این دومی یعنی آنچه متعالی است اوی عارفان نیست بلکه باز هم "من" است ولی من عمومی و اجتماعی یا من عالی بشری، که گاه می‌تواند من فوق بشری باشد...» (اشوری، ۱۳۸۷: ص ۲۷۳). به همین دلیل مبدأ سلوک معنوی امید را «مبدأ شبه عارفانه» می‌نامد و نه عارفانه.

به هر حال، جدا شدن او از خود و تجربه حالت بی‌خویشی، اصل مشترکی است که کلام این نویسنده را با نظر ما در این‌باره پیوند می‌دهد. این اصل بواسطه گذر از خویش و هر آنچه که متعلق به خویش است اساس شهود و سیر باطنی او واقع می‌شود تا جایی که برای سخن گفتن از آن و تبیین ماهیت آن به خویشتن بی‌خویش خود همچون شخصی، یاری یا پیشوایی مستقل می‌نگرد. بطوری که من دیگر او، همان من مجرد از تعلقاتی که چون پری سبکبار به باد جذبۀ لحظات ناب سپرده شده و همان عطر سبزی که از علم و عین درگذشته، در برترین جایگاه ممکن توسط خودش با ضمیر تو خطاب می‌گردد.

من از خود رسته امید، چون فصیلی است برای رام کردن من سرکش او و چون زمردی است برای دفع زهر تعلقاتش؛ و نهایتاً «ویرانی سبز عزیز او» است. عبارت اخیر وی در «سبز» روشن‌ترین بیان او در تأیید پاسخ ما به سؤالی است که در مورد کیستی «تو» در شعر سبز مطرح کردیم؛ چراکه ما نیز «تو» مذکور در شعر را خود ویران او دانستیم. «ویرانی سبز عزیز من»، فنای منیت و خودبینی شاعرست در حال شهود که مساوی است با حیات حقیقی و «سبز» عنوانی که او برای این شعر برگزیده، نماد این حیات و زندگی حقیقی است که در گرو ویرانی خویشتن است حتی برای لحظه‌ای کوتاه.

ج) احوال باطنی شاعر: آخرین و کوتاه‌ترین قسمت «سبز» (پیش از مصراع‌های پایانی شعر) قطعه‌ای است که امید در ذکر احوال خویش در حین سلوک می‌سراید. این قسمت از شعر، از کامل‌ترین موسیقی نسبت به دیگر قسمت‌ها برخوردار است و همین امر به زیبایی و تأثیر آن افزوده است:

موجساران زیر پایم رام‌تر پل بود
شکرها بود و شکایت‌ها
رازها بود و تأمل بود
با همه سنگینی بودن
و سبکیالی بخشودن
تا ترازویی که یکسان بود در آفاق عدل او
عزت و عزل و عزا رفتم...

امید برای ذکر احوال، با ترکیب لطیف‌ترین واژه‌ها، حالات گنگ خویش را به تصویر می‌کشد. «نور» و «نوازش» از جمله این ترکیب‌هاست که علاوه بر لطافت معنی، از نوعی هماهنگی لفظی نیز برخوردار است.

او در ضمیر پنهانش نشانه‌های آشکاری از عالم روشنایی و رأفت می‌بیند که البته هنوز علائمی از آن (چشمک‌ها) را دریافته است و برای عبور از این علائم آشکار، تمام مشقت‌های ظاهراً لایطاق را که چون امواج خروشان دریای سیر و سلوک‌اند چون گذرگاهی آرام می‌یابد. در آنجا، یعنی عالم

شکر و شکایت طالب و مطلوب، عالم بیگانگی با ظاهر و همه سرّ و تأمل در اسرار ناگفته و ناشنیده، "بود و نمود" سنگین‌ترین باری است که سلوک را متوقف می‌سازد و "بخشش وجود و منیت" سبک‌ترین ره‌توشه بلکه رهوارترین مرکبی که راه حقیقت و شهود حق را می‌پیماید. این است سلوک سرّ امید تا تجرد و رهایی در «سبز» و تجدید حیاتی نو که در آن مستی را با راستی می‌آمیزد و در زندان واژه‌ها و عبارات محبوس می‌کند تا با نمایش پیوند لطیف‌ترین احوال انسانی با ماوراء بیگانگی خود را با خود به اثبات برساند.

نتیجه‌گیری

مهمترین عامل نزدیکی اشعار به حقیقت شعر، ناخودآگاهی شاعر در لحظه‌ای است که با جدا گشتن از خود متداول، آن را بر زبان جاری می‌سازد. به همین دلیل از «لحظه» می‌توان به عنوان خاستگاه اصلی شعر بویژه برای اشعار ناب امید یاد کرد؛ چنانکه خود از مطرح‌کنندگان این نظر است. «سبز» نیز از جمله این اشعار ناب و اصیل است که دقت، فصاحت و وضوح، اسلوب کلی آن را نسبت به تمامی اشعاری که در پیوند با همین خاستگاه و با عنوان اشعار ناب در هاله‌ای از ابهام و ناهنجاری سروده شده‌اند در مقامی ارجح قرار می‌دهد. این ویژگی‌ها بخصوص وقتی به تأویل متن آن می‌پردازیم خود را بیشتر نشان می‌دهند. مقصد امید در این سلوک شاعرانه در قالب نمادهای مختلفی تبیین می‌شود که می‌توان آن را با برخی مقامات عالی در عرفان برابر نهاد. او که در لحظه شهود از تمام تعلقات وجودی رسته، کسی را راهنما و همراه خود می‌خواند و با عالی‌ترین اوصاف می‌سناید که جز خود بی‌خویشتن او نیست.

امید وجود متعالی و از خود رسته‌اش را چون یاری مستقل از وجود خویش خطاب می‌کند و تنها با او و در حالت جذب و بی‌خودی است که قادر به ادامه این سلوک در لامکان است. وی حتی در توصیف احوالی که در حین سلوک تجربه می‌کند نیز از ضرورت فنای منیت و رسیدن به «تو»، همان وجود بی‌خویشتن می‌گوید.

فهرست منابع و مآخذ

- آشوری، داریوش (۱۳۸۷)، «سیری در سلوک معنوی مهدی اخوان‌ثالث»، مندرج در شهریار شهر سنگستان، به اهتمام شهریار شاهین‌دژی، تهران، سخن، صص ۲۶۵-۲۷۸.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، آفرینش و آزادی، تهران، نشر مرکز.
- اخوان‌ثالث، مهدی (۱۳۷۱)، «برای چه می‌نویسید؟»، مندرج در صدای حیرت بیدار (گفتگوها)، زیر نظر مرتضی کاخی، تهران، زمستان، صص ۴۰۰-۴۰۳.
- _____ (۱۳۵۵)، بهترین امید (برگزیده عقیده و نثر و شعر)، تهران، آگاه.
- _____ (۱۳۷۱)، «درباره هنر و ادبیات»، مندرج در صدای حیرت بیدار (گفتگوها)، زیر نظر مرتضی کاخی، تهران، زمستان، صص ۴۰۴-۴۴۷.
- _____ (۱۳۷۲)، «دم زدن چند در هوای تازه»، مندرج در حریم سایه‌های سبز (مجموعه مقالات)، زیر نظر مرتضی کاخی، چاپ دوم، تهران، زمستان، صص ۷۱-۲۵.
- _____ (۱۳۷۱)، «شعر من با دل مردم کار دارد»، مندرج در صدای حیرت بیدار (گفتگوها)، زیر نظر مرتضی کاخی، تهران، زمستان، صص ۲۱۴-۱۹۴.
- _____ (۱۳۷۲)، «هنر موظف»، مندرج در حریم سایه‌های سبز (مجموعه مقالات)، زیر نظر مرتضی کاخی، چاپ دوم، تهران، زمستان، صص ۱۲۵-۱۳۲.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۱)، خانه‌ام ابری است، چاپ دوم، تهران، سروش.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۰)، «در برزخ شعر گذشته و امروز»، مندرج در باغ بی‌برگی (یادنامه مهدی اخوان‌ثالث)، به اهتمام مرتضی کاخی، تهران، زمستان، صص ۲۰۶-۱۷۹.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۰)، اجمالی درباره اسلوب شاعری م. امید، مندرج در دفترهای زمانه، گردآوری سیروس طاهباز، بی‌جا، ناشر: گردآورنده، صص ۲۰۶-۱۹۹.
- طاهباز، سیروس (۱۳۷۰)، دفترهای زمانه (دیدار و شناخت م. امید)، بی‌جا، ناشر گردآورنده.
- قرایی، یحیی (۱۳۷۰)، چهل و چند سال با امید، تهران، بزرگمهر.
- محمدی آملی، محمدرضا (۱۳۸۰)، آواز چگور، چاپ دوم، تهران، ثالث.

INVESTIGATING THE PLACE OF WOMAN IN THE LITERATURE OF IRAN BEFORE THE ISLAMIC REVOLUTION WITH EMPHASIS ON CHOObAK'S WORKS

AKRAM NAZARI* – SAYYEDEH MANLI HASHEMIYAN**

بررسی وضعیت زنان ایران قبل از انقلاب با تأکید بر آثار صادق چوبک

اکرم نظری* - سیده مانلی هاشمیان**

چکیده

انقلاب‌ها و تحولات اجتماعی، همواره تأثیراتی بس شگرف بر روح و ذهن افراد مختلف اجتماع گذارده‌اند. ادبیات که نمود و آینه‌ای از تاریخ و نمایانگر افت و خیزهای افراد جامعه زیر چتر اعمال حکام زمانه می‌باشد، صادق‌ترین سند برای بررسی نگرش بشریت به حیات در برهه‌های مختلف زمان به شمار می‌آید. «زن» به عنوان نیمی از پیکره اجتماع، نقشی تعیین‌کننده در سیر تکامل جامعه بشری داشته است و همواره تلقی‌هایی متفاوت از زیستن و حضور او در این جهان عرضه شده است. در این میان، داستان به عنوان برشی از زیستن حقیقی آدمیان، می‌تواند رهنمون محققان برای تفکر در این زمینه باشد. صادق چوبک از نویسندگان صاحب‌سبک و اثرگذار در ادب داستانی ایران بوده است. وی با ارائه داستان‌هایی رئالیستی، پرده از حقایق، زشتی‌ها و پلیدی‌های سیاه قبل از انقلاب فرو انداخته و خواننده امروزی را از زوایا و خبایای این قطعه از تاریخ می‌آگاهاند. در این پژوهش سعی شد تا با واکاوی آثار این نویسنده، تصویری شفاف از چهره زن زیسته در سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۲۰ ارائه شود؛ تصویری که دربردارنده این حقیقت است که زن در دوره تاریخی مذکور از جایگاه اجتماعی مناسب و مورد انتظار برخوردار نبوده است. **واژگان کلیدی:** زن، انقلاب، چوبک، اجتماع، ادبیات داستانی

Abstract

Revolutions and social movements always have tremendous effects on the minds of different groups of people in society. Literature represents the history and the rise and fall of the society that is under the domination of governors. It is also the most honest document for studying people's attitudes towards life in different eras. So novel as a slice of people's real life can lead researchers to think about this area.

It is clear that woman who is a member of the society has a significant role in completing human societies and there are different attitudes towards her. Sadegh-e- Choobak, who had understood the events of Iran before and after the Islamic Revolution, had been an important and effective writer in Iran's fiction. With his realistic novels, Choobak reveals the ugly and negative sides of Iran's black periods before revolution and informs contemporary readers about this slice of history. Analyzing Choobak's works, we try to show the clear image of the innocent woman living in 1320's to 1350's. These works also intend to show that women have not the desirable and expected place in the society.

* دانشجوی دکتری دانشگاه گیلان

** کارشناس ارشد دانشگاه آزاد تهران جنوب

مقدمه

صادق چوبک از نویسندگان صاحب سبک و اثر گذار در ادبیات داستانی ایران است، که مُدرک دوران قیل و بعد از انقلاب اسلامی می‌باشد. «نگاه بی‌طرفانه و بی‌ترحم چوبک به فساد و زشتی، برای خوانندگان ایرانی که از نگرش احساساتی و مواظ اخلاقی نویسندگان مختلف خسته شده بودند، از عوامل مهم شهرت اوست»^۱

وی با خلق آثار داستانی واقع گرا، و پرداختن ویژه به مسئله زن، به خوبی از عهده بیان نقش زن در جامعه مرد سالار برآمده است؛ تا جایی که با مطالعه داستان‌های او صحنه ای از تراژدی مرگبار ستمدیدگی زنان قبل از انقلاب اسلامی، مقابل دیدگان خواننده به تصویر کشیده می‌شود. او دو دوره فعال در کارنامه حیات ادبی‌اش دارد. که این تقسیم بندی با وقفه ای در سال‌های ۱۳۲۸ تا ۱۳۴۲، شکل می‌گیرد. دوره نخست فعالیت وی مربوط می‌شود به داستان‌های کوتاه «خیمه شب بازی» (۱۳۲۴) و «انتری که لوطیش مرده بود» (۱۳۲۸) و به دنبال آن وی به یک دوره سکوت و خاموشی می‌گراید. علت این سکوت را باید در جریان‌های سیاسی سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۰ جستجو کرد. «قدرت حکومت مرکزی پهلوی پس از کودتای ۲۸ مرداد فزونی می‌یابد و بار دیگر استبداد، سایه شوم و سنگین خود را همه جا می‌گستراند و همین عامل سبب می‌شود نویسندگان رو به «سمبولیسم» بیاورند و با درنگ و تأمل بیشتر به عمق و ژرفای آثار خویش بپردازند»^۲.

چوبک از آن دسته سمبل‌گراها نبود و ترجیح داد سکوت اختیار کند؛ و پس از آن دوره طولانی سکوت، وی مرحله دوم را با داستان بلند «تنگسیر» (۱۳۴۲) شروع می‌کند و با داستان‌های «روز اول قبر» (۱۳۴۴)، «چراغ آخر» و «سنگ صبور» (۱۳۴۵) کار خود را پی می‌گیرد؛ سرانجام حدود سال ۱۳۵۰ از ایران به آمریکا مهاجرت می‌کند. بررسی و غور در آثار چوبک به نمایاندن چهره زن کمک شایان توجهی می‌کند. گرچه عده ای معتقدند که چوبک «آنقدر ذهنیت خود را در ژرفای جزییات و لجه بدنمایی‌ها فرو برده بود و به توصیف و تصویر بی‌پرده آن ناهنجاری‌ها و پلیدی‌ها سرگرم شده بود که فرصت بازنگری و باریک بینی در پدیده‌های دیگر سیاسی - اجتماعی را نیافت»^۳، لیکن زشت نویسی و باز نمودن صحنه‌هایی از اجتماع که هر کس جز چوبک قادر به ترسیم آنها نبود، خود گواه حساسیت ذهن و ذوق این نویسنده نسبت به فضای خفقان آور اجتماع آن دوران است؛ هوایی که وی تاب تنفس در آن را نمی‌یابد و سکوتی عمیق او را به طغیان «زار محمد» های تنگسیری وا می‌دارد. هوایی که خفقان و تنگی‌اش گلوی قشر مرد سالار را فشرده، تا چه رسد به زنانی که در طول این دوران همواره سورمه جفا به چشم کشیده‌اند و زیر بار عقاید و سنت‌های پوسیده، قامت خمیده‌اند و دم برنیاورده‌اند.

جامعه ای این چنین عرصه را بر متفکرانی بلند طبع چون چوبک تنگ کرده است و او بنا به رسالت خویش، روایتگر زمانه خود می‌شود و با انتخاب پست‌ترین افراد اجتماع، واقعی‌ترین نمایش را از زندگی مردمان مرگ زده می‌آفریند. چوبک پس از جدالی سنگین با همزادش، در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد: «منم اگر خواستم نویسنده بشم، می‌شم نویسنده گداها»^۴.

با نگاهی به ادبیات و پیشینه فرهنگی ایران، درمی‌یابیم که زن همواره مورد هجوم و صدمه افکار از تعصبات و آلودگی‌های فکری بوده و هیچ زمینه ای برای حضور فعال و مثبت وی در صحنه اجتماع فراهم نبوده است.

در حوزه ادبیات و داستان نگاری هم اگر سخنی از زن به میان آمده است فقط جنبه جنسی و زیبایی ظاهری وی مقصود و مراد بوده است نه کمال و انسانیت، نه هویت و شخصیت که پله ای برای نیل به اهداف و کمال‌جویی‌های مردان و هویتی رنگ یافته از هویت آنان.

^۱ . عابدینی، حسن: صد سال داستان‌نویسی در ایران ۱۳۶۹، ص ۱۵۹.

^۲ . اکبری شلدره ای، فریدون: درآمدی بر ادبیات داستانی پس از انقلاب، ۱۳۸۲، ص ۸۱.

^۳ . همان: ص ۹۷.

^۴ . چوبک، صادق: سنگ صبور، ۱۳۵۲، ص ۸۶.

در داستان‌های دوره مورد بحث «عنصر جنسیت (سکس)، آن هم از نوع غالباً کاملاً بی بند و بار رایج در غرب بود. این ویژگی چه در داستان‌های غرب زده و چه شرق‌زده‌ها و چه هرهری مذهب‌ها تقریباً به یک اندازه مورد استفاده قرار می‌گرفت و زن در داستان‌ها عمدتاً نقشی درجه دوم به پایین داشت و در بسیاری موارد هم منحصرأ جزو عوامل رنگ و لعاب و مزه دهنده به داستان بود»^۵.

قبل از چوبک هم داستان‌نویسان زیادی سعی در تشریح مسئله «غریزه جنسی زنانه» داشته‌اند اما هدف و دید چوبک با آنان تفاوت فاحشی دارد. به عنوان مثال در داستان نفتی: «علی‌رغم تأکیدی که داستان بر شهوانی بودن این شخصیت دارد، نویسنده در پی آن نیست که تصویر زنی گمراه یا زنی را که در شرف سقوط به روسپی‌گری است، ترسیم کند و همانند بسیاری از داستان‌نویسانی که پیش از او به موضوع غریزه جنسی در زنان پرداخته بودند، سرنوشت عذرا را به عنوان درس عبرتی برای دیگران به خواننده عرضه کند. در واقع شخصیت و سرنوشت عذرا احساس همدردی خواننده را بر می‌انگیزد»^۶. و همین تفاوت فاحش وی با دیگران است که او به عنوان نویسنده ای دلسوز برای زنان معرفی می‌شود.

اوضاع سیاسی اجتماعی ایران در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۵

آگاهی از شرایط و اوضاع زمانه چوبک برای بررسی دقیق‌تر چهره زن خالی از لطف نیست؛ «آثار چوبک در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۵ نگارش یافته، یعنی در سال‌هایی که بحرانی‌ترین و پر رویدادترین سال‌های زندگانی اجتماعی معاصر ما بوده. در این سال‌ها خودکامگی بیست ساله فرو می‌ریزد، سربازان متفقین به ایران سرازیر می‌شوند، مطبوعات و احزاب آزادی نسبی پیدا می‌کنند، جبهه ملی به رهبری دکتر مصدق، جناح چپ، احزاب دست راستی عدالت، دموکرات و اراده ملی ... در عرصه ای گسترده به فعالیت می‌پردازند. وقایع آذربایجان پیش می‌آید، شاه در دانشگاه ترور می‌شود و از توطئه ترور جان به سلامت به درمی برد تا بعد از فرصت بهره بگیرد و خودکامگی دوره بیست ساله را تجدید کند. نفت ملی می‌شود. حکومت ملی بر سر کار می‌آید و سپس به علت توطئه دربار کنار می‌رود و قوام‌السلطنه نخست وزیر می‌شود. ملت قیام می‌کند و توطئه دربار را درهم می‌شکند و بار دیگر حکومت ملی، قدرت را در دست می‌گیرد. در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ حکومت ملی به سبب توطئه دربار و حامیان انگلیسی و امریکایی دربار سقوط می‌کند... اما در قصه های چوبک (جز در اسانه ادب و توپ لاسنتیکی و یکی دو مورد دیگر) از این رویدادهای طوفانی اثری نیست»^۷.

چرا که هدف او نگارش بازی‌های سیاسی نیست و فقط به افق دفاع از حقوق زن در این طوفان بلا می‌نگرد. سال‌ها پیش از آنکه چوبک وارد عرصه ادبیات زنان شود این جنبش با رمان «تهران مخوف» مشفق کاظمی پا می‌گیرد. سال‌هایی که چوبک ۹ سالگی خود را سپری می‌کند و اوضاع اجتماعی ایران پس از جنگ جهانی اول وارد بحرانی می‌شود که اوضاع را برای فرودستان دشوار می‌کند؛ «در این روزگار اوضاع برای طبقات پایین و زحمتکشان به حدی سخت است که ازدواج برای آنان از تجملات زندگی به شمار می‌آید. این مسئله باعث شدت یافتن فحشا در میان زنان می‌شود»^۸.

و همین شرایط رمان‌هایی را می‌آفریند که عمده هدفشان بیان چگونگی زندگی و مصائب زنان سقوط کرده است. در این اوضاع و احوال، «فضای تلخ و غمناکی بر محافل روشنفکری حاکم می‌شود. این فضا مسلماً در روحیه جوان پر شر و شور و خلاق چون صادق چوبک تأثیر به سزایی باقی می‌گذارد. تم مرگ و نگاه تلخ به زشتی‌ها و پلشتی‌های زندگی در آثار چوبک، نشئت‌گرفته و

^۵. سرشار، محمد رضا: منظری از ادبیات داستانی پس از انقلاب، ۱۳۷۵، ص ۲۰-۲۱.

^۶. دهباشی، علی: یاد صادق چوبک، ۱۳۸۰، ص ۳۹.

^۷. دستغیب، عبدالعلی: نقد آثار چوبک، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶-۱۷۷.

^۸. محمودی، حسن: نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق چوبک، ۱۳۸۲، ص ۳۹.

رشدیافته در چنین فضایی است. در سال ۱۳۲۰ است که طرح اولیه رمان «سنگ صبور» در ذهن چوبک شکل می‌گیرد»^۹. تورج فرازند درباره آن می‌گوید: «سنگ صبور، شرح داستان غم‌انگیز تنهایی‌ست، تنهایی انسان‌ها، و سرودی است در ستایش آزادی، و مرثیه‌ای است بر تیرمبختی‌ها و سوگی‌ست در اندوه زنان و کودکان بی‌پناه این سرزمین و ستایشی است از دانش زیرا که جهل و نادانی در آن محکوم شده است»^{۱۰}. رضا براهنی نیز آن را سند تاریخی و اجتماعی ایران معرفی کرد که زندگی شبانه ملت ما را در دهه‌های نخستین قرن چهاردهم هجری ارائه داده است^{۱۱}.

چوبک و زنان

در توصیفات چوبک از زن، هیچ وصف زیبا و دل‌انگیزی دیده نمی‌شود. این مشخص می‌سازد که وی هدف از به تصویر کشیدن زنان را بازارگرایی برای داستان‌هایش نمی‌داند بلکه با توصیف زشتی‌ها و پلیدی‌های آنان و محیطشان، قصد دارد رنگ جامعه را بر بوم داستان بکشد. دوره ای که زنان تنها وسیله‌ای برای اطفای نیروی غریزی و شهوت تلقی می‌شوند. و «مردهای داستان‌های او نیز در تب شهوت می‌سوزند و بس که زن ندیده‌اند، زن در نظرشان جز وسیله شهوت‌رانی نیست»^{۱۲}.

محمدرضا قانون‌پرور زن‌پردازی چوبک را چنین تفسیر می‌کند: «سرکوبی غریزه جنسی و سکوت درباره این غریزه به دلایل اخلاقی، مذهبی، اجتماعی یا به طور کلی فرهنگی تنها یکی از مسائلی است که به وسیله آن چوبک توجه خواننده‌اش را به محرومیت زن در جامعه ایران معطوف می‌کند. فقر، وابستگی اقتصادی زنان به مردان، و نیز اعتقادات خرافی در میان افراد جامعه در مورد زنان به عنوان موجوداتی پست‌تر از مردان که فقط برای استفاده و تمتع مردان خلق شده‌اند، از دیگر مسائل جامعه ایران است که چوبک با خلق شخصیت‌های زن در داستان‌هایش به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد»^{۱۳}.

در داستان «گل‌های گوشتی»، حرص و ولع مردی معتاد و محروم از لذات جنسی، نه تصویر زیبایی اصیل زن که بوی تند شهوت را به مشام می‌رساند: «گل‌های خشخاش روی لباس نازک و تنگی که به تنش چسبیده بود مثل این بود که روی پوست بدنش عکس برگردان شده بود. این گل‌ها با حرکت پاهای لخت و خوش تراش، تکان جاندار و هوس‌انگیزی می‌خورد که دل را می‌لرزاند. هر یک از گل‌ها جداگانه حرکتی جلب‌کننده و شهوت‌انگیز داشت گویی زن لخت بود و این گل‌های خونین را با شاخه‌های تریاکی رنگشان روی گوشت تنش و سرینش و توی گودی کمرش با خال کوبیده بودند... آدم دلش می‌خواست مدت‌ها عقب سرش راه بیفتد و بوی عطر مرفینش را بالا بکشد»^{۱۴}.

نوشته‌های چوبک دیدگاه خود وی نسبت به «زن» نیست؛ بلکه امیال و گرایش‌های تهوع آور مردمان اجتماعی است که در خفقان اضطراب آور دوران، جز اندیشه زن و دود و شراب چیزی دیگر تسلی بخش ناآگاهیشان نیست. افرادی که چوبک از میان اجتماع ایرانیان برمی‌گزیند، دست چین شده‌ای از پایین‌ترین و عادی‌ترین مردمی هستند که فکر و روحشان تنیده‌ای از سنت و فرهنگی کهنه است، فرهنگی که حکام و بالادستان جامعه به آنان القا نموده‌اند. زندگی زنان داستان‌های چوبک، برشی واقعی از زیستن آنان را به نمایش می‌گذارد، زنانی که در تارهای تنیده سیمرویشان، با زبانی خاص سر از آثار چوبک در می‌آورند و خویشتن خویش را با همان عریانی که گرفتارش هستند به تصویر می‌کشند. زبان خاص چوبک زبان او نیست.

^۲. همان: ص ۴۹.

^۴. فرازند، تورج: مجله فردوسی، ۱۳۴۶، ص ۸-۹.

^۵. براهنی، رضا: قصه نویسی، ۱۳۷۰، ص ۷۴۱.

^{۱۲}. دستغیب، عبدالعلی: نقد آثار چوبک، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴.

^۱. دهباشی، علی: یاد صادق چوبک، ۱۳۸۰، ص ۴۰.

^{۱۴}. چوبک، صادق: خیمه شب بازی، ۱۳۳۴، ص ۳۱-۳۲.

از این رو وی در آخرین اثر خود «سنگ صبور» در توجیه این گونه زشت نویسی، از زبان احمد آقا و همزادش این گونه می‌نویسد: «تو می‌دونی برای نوشتن زندگی آلوده و چرک این چند نفر، آدم ناچاره چه لغات و کلمات طرد شده‌ای روی کاغذ بیاره؟ اونوقت جواب مردم رو چی بدم؟ آخه شاش و گه و چرک و خون و فحش بده آدم رو کاغذ بیاره. اینا بده، مهوعه آدم دلش آشوب می‌افته حیف نیس؟» و همزادش جواب می‌دهد: «مگه نمی‌بینی زندگی گوهر و جهان سلطون چه جوره؟ سر و کارشون با چیه؟ تو بهشت زندگی می‌کنی؟ تو پر قو غلت می‌زنی؟ تو می‌خوای زیون سعدی رو تو دهن او‌نا بذاری؟ اینا زندگیشون اینه که می‌بینی و زبونشونم همینه که از صب تا شوم می‌شنوی. تو منتظری جهان سلطون از فلسفه ملاصدرا حرف بزنی؟ تو یادت رفته که حقایقی هم هست؟ آگه بخوای چشانتو ببندی و نخوای حقیقت رو ببینی و آنوقت نویسنده هم باشی که نمی‌شه».^{۱۵}

گفتیم که حیات ادبی چوبک به دو بخش تقسیم می‌شود. در دوران پیوسته سیاه زندگی این نویسنده، وی تنها در دو اثر توپ پلاستیکی و اسانه ادب، اعتراض خود به وضع موجود سیاسی را بی‌پرده بیان می‌کند و در دیگر آثارش تصمیم به پوشیده سخن گفتن می‌گیرد. لیکن تنگسیر را باید از این دو دسته مستثنی دانست چرا که هم در مضمون، هم در چهره اصیل زن و هم در زبان و بیان با دیگر آثار وی متفاوت است. خواهیم دید که زن، نجابت و پاکی اصلش را در این داستان حفظ می‌کند، چرا که غیرت و مردانگی تنگسیری‌ها، قیام و شورش را نوید می‌دهد که انقلاب اسلامی ایران میوه آن است. خود چوبک در دفاع از این اثرش می‌گوید: «برای اینکه تنگسیر را بهتر بفهمی باید بدانی آنچه در آنجا عنوان داستان می‌خوانی واقعیت بی‌رحم و عربانی است که من خود شاهد آن بوده‌ام».^{۱۶}

و این واقعیت بی‌رحمی است که بارقه‌های امید به آگاه شدن و خروج از لجه سیاه زیستن را به کل افراد جامعه اعم از زن و مرد نشان می‌دهد.

از آنجا که چوبک همواره با نقش زدن تصاویر گوناگون از زنان فاحشه، فقیر و بی‌سواد، درد آنان را فریاد می‌کند، زنان آثارش پر هیاهو و با زبان و لحنی از آن خود، معرفی می‌شوند. در این معارفه در می‌یابیم که زنان قصه‌های چوبک به دو دسته خوب و بد تقسیم می‌شوند و این تقسیم بندی نتیجه سنت ادبی مرد سالاری است که همواره زنان را با این دو بر چسب شناخته است و طرز تلقی مردان و نمره دهی آنان ملاک ارزشیابی این «دیگری‌ها» قرار گرفته است. زنان طماع، حسود، بدطینت، شهوتی، حرام‌زرا، فاحشه، بدزبان و فریبکار، «بد» و زنان خرافی، رانده شده، رقت انگیز و عاشق، «خوب» تلقی شده‌اند. ارائه مدلی از این عناوین می‌تواند به درک بهتر قربانی بودن زنان چه با نام خوب و چه بد کمک قابل توجهی نماید.

در داستان نفتی، عذرا دختر ترشیده‌ای است که ولع شهوت جنسی دارد. در نجوایش با امامزاده بیشتر به محرومیت او پی می‌بریم: «ای آقا! ای پسر موسی بن جعفر مراد منو بده، پیش سر و همسر بیشتر از این خجالتم نده. یه کاری کن ای آقا، که من سر و سرانجومی بگیرم و یه خونه زندگی به هم بزیم. یه شوور سر براهی نصیبم کن که منو از خونه بابام ببره، هر جا که دلش می‌خواد ببره».^{۱۷} در نهایت او به مرد نفتی راضی می‌شود که سه زن دارد، اما او هم عذرا را نمی‌پذیرد چرا که همپنش نیز برایش زیادی است.

در داستان «زیر چراغ قرمز»، تمام تلاش چوبک این است که دریچه‌ای رو به فاحشه خانه برای خواننده‌اش بگشاید. جایی که زنان مطرود، مجبور به خود فروشی شده‌اند و در آرزوی مردن به سر می‌برند. «هر که از این قبرستان بره راحت می‌شه. مرگ برا ما شریته».^{۱۸}

۱۵. چوبک، صادق: سنگ صبور، ۱۳۵۲، ص ۷۶.

۲. محمودی، حسن: نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق چوبک، ۱۳۸۲، ص ۶۸-۶۹.

۱. چوبک، صادق: خیمه شب بازی، ۱۳۴۲، ص ۹.

۲. همان، ص ۳۳.

در این داستان بیچارگی زنان با تمام برچسب‌های خوب و بدشان به خوبی نمودار شده است. آفاق از جایگاه خود در اجتماع خوب آگاه است. «ماها قبرمون کجا بود؟ یه گوشه‌ای چالمون می‌کنن که همی که آبی که رو قبرمون پاچیدن خشک شد دیگه جاش گم می‌شه... ما قبرمون کجا بود؟ قبرو گنبد و بارگاه مال آدمای نجیبه»^{۱۹}.

رئیس خانه کسی نیست جز زنی که به هم‌نوعان خود ستم می‌کند و از فروش آنان سود می‌برد. حقیقت و حشمتاک این قصه، حضور «جبران» دختری ۱۶ ساله است که به تازگی وارد این عرصه شده و پیوسته برایش مهمان می‌آید و او نگران این است که فردای قیامت چه کند... او قربانی‌ای است که بیش از همه مورد ستم واقع شده است. در داستان سنگ صبور نیز به زنی با این سن و سال بر می‌خوریم که سیف‌القلم کمر همت به قتلش می‌بندد و با دیدن کم سالی او یکه می‌خورد: «تو با این سن و سال چرا باید فاحشه بشوی»^{۲۰}.

زنان قصه‌های چوبک اغلب از طبقات فرودست اجتماع هستند، بی‌سوادند و مادرانشان کلفت و رختشورند. در داستان‌های او کم به زنان رانده شده به جرم حرام‌زایی بر نمی‌خوریم. چوبک بهترین روایتگر حرام‌زادگی در فرهنگ و تاریخ ایران است. در سنگ صبور زبان چوبک را در دهان احمد آقا می‌بینیم که دلش برای کاکل زری می‌سوزد: «باباش که قبولش نمی‌کنه. میگه حرومزادس. با این حرفا دنیای به این قشنگی را گند زدن. من خودم از کجا معلوم پسر بابام باشم. تازه بود و نبودش چه فرقی داره؟»^{۲۱}.

زنان بی‌سر پناه در حالی از خانه‌شان رانده می‌شوند که مردان فقط به حلال‌زادگی بچه‌هایشان شک داشتند و هیچ سند و مدرکی در دستان آلوده به تهمتشان موجود نبود. در سنگ صبور، گوهر به این جرم سر از صیغه روی در می‌آورد تا بتواند شکم بچه رانده شده‌اش را سیر کند، بچه‌ای را که مطمئن است از خون همسرش است. همچنین در داستان گورکن‌ها بچه نامشروع خدیجه است که اهل ده را نگران کرده و همه از شومی او بیم دارند. این است که کدخدا بارها تلاش می‌کند بچه حرام را از بین ببرد و خدیجه را به گاو آهن می‌بندد: «نیاس بچه حرومزاده تو دست و پای مردم وول بزنه. هر کاری که کرد بچه خدیجه نیفتاد. مٹ سگ هفتا جون داره»^{۲۲}.

داستان «پیراهن زرشکی» اختصاص به توصیف و تشریح زندگی زنان غرقه در منجلا ب فساد دارد. این قصه در فضای یک مرده شور خانه روایت می‌شود و تمام آن، مکالمه‌ها و حدیث نفس دو زن است که بر سر پیراهن زنی مرده با هم جدال دارند. «سلطنت برای پیراهن زرشکی مرده نقشه کشیده تا آن را از چنگ کلثوم به در کند تا با آن شمشیه دختر جوان رنگ و لعابی به خود بگیرد و سلطنت از این راه بتواند او را با قیمت بالاتری در بغل مرده‌ها بیندازد. کلثوم نیز در فکر این است که لباس‌های مرده‌ها را با قیمت بالاتری بفروشد»^{۲۳}.

فضای رفت انگیز مرده شور خانه و پستی و رذالتی که فقر، این زنان را به آن دچار ساخته است، خواننده را از این دو زن بیزار می‌کند.

جهل و خرافات زنان دور نگاه داشته شده از آگاهی، در سرتاسر قصه‌های چوبک موج می‌زند. زنانی که تنها بویی از مذهب شنیده‌اند اما درک درستی از آن ندارند، درگیر خرافات می‌شوند: در «پیراهن زرشکی» حاجیه خانم با اینکه زن با نمازی است و قرآن خواندش هیچ‌گاه ترک نمی‌شود، سلطنت را به دام مردی قلچماق می‌اندازد. سلطنت برای برآورده شدن خواسته‌ای نامشروع و حرام نزد حاجیه خانم می‌رود و او را به قرآن قسم می‌دهد که رازش را فاش نکند. گوهر سنگ صبور صیغه می‌رود و هر شب در آغوش مردی می‌غلطد و این کار را حلال می‌داند: «به

۳. همان، ص ۳۸-۳۹.

۴. چوبک، صادق: سنگ صبور، ۱۳۵۲، ص ۲۶۵.

۵. همان: ص ۵۶.

۱. چوبک، صادق: روز اول قبر، ۱۳۴۴، ص ۱۳-۱۴.

۲. محمودی، حسن: نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق چوبک، ۱۳۸۲، ص ۸۵.

همین شاه چراغ من تا حالا بندم به حروم واز نشده. هر مردی با من بود صیغش شدم»^{۲۴}. مرجان «چرا دریا طوفانی شده بود» با اینکه از فروش زیور سود می‌برد و زن بدی است ادعا می‌کند که زن هنگام وضع حمل باید نام دوازده امام را ببرد: «وختی ری خشت بید عوضی که نوم دوازده ایوم بگه همش نوم تو دهنش بید»^{۲۵}.

در «چرا دریا طوفانی شده بود» نیز شاهد تصویر زنی مفلوک هستیم، «زیور روزگاری فلاکت بار داشته است، هر روز دست یکی بوده و از همان ابتدا برده دیگران بوده که او را به این و آن می‌فروخته‌اند و عیادت فراوانی از او داشته‌اند»^{۲۶} برای درک بهتر خرافاتی بودن شخصیت‌های داستانی او در همین قصه می‌بینیم که وقتی زیور بچه حرام را وضع حمل می‌کند، به کهزاد می‌گوید هر وقت بچه حرامزاده یا قرآن به دریا انداخته شود، دریا متلاطم می‌شود. در «کفترباز» نقش مادر رقم می‌خورد. دایی شگری که کفترباز ماهر است، مادرش را «لچک به سر» صدا می‌زند، و نام او را نیز مانند نام کفترباز انتخاب کرده است. تنها زن زندگی دایی، هیچ تأثیری در او ندارد و تنها وقتی دایی رحمان نام او را در قهوه خانه پیش دیگر لوطی‌ها می‌برد، دایی شگری غیرتی می‌شود: «تو چقد خوب بود که عوض این چس‌ناله‌ها می‌رفتی کنج خونه پهلوی لچک بسر مینشستی تا قصه بی بی گوزک واست تعریف کنه. تو رو چه به کفتربرونی؟»^{۲۷} با این توصیف می‌توان جایگاه مادر در جامعه مردان را بهتر تصور کرد.

در اسب چوبی فضای وحشت زده ایران عصر پهلوی به خوبی از زاویه دید بیرونی نمایانگر می‌شود؛ در این داستان با زنی فرانسوی مواجهیم که با ازدواج با مرد ایرانی، اسیر سنت‌های غلط مردسالاری شده است: «جلال او را مجبور به ازدواج به شیوه مسلمانان می‌کند و به او یاد می‌دهد که به خانواده او بگوید؛ کنیز آنهاست»^{۲۸} پس از ظلم و ستم‌هایی که در حق او روا می‌دارند تصمیم به ترک ایران می‌گیرد و در اتاقی تنها، گذشته اسفبارش را مرور می‌کند؛ آگاهی زن به او کمک می‌کند تا از غل و زنجیر زندان مردسالاری رهایی یابد و این زندگی تلخ را پشت سر خویش در ایران زن ستیز باقی بگذارد. دختر فرانسوی با ورود به ایران، «همین که پایش را به فرودگاه مهرآباد زمان شاه می‌گذارد، حضور خشن ساواک و سربازها را احساس می‌کند. صف سربازان و سرنیزه آنان و حضور دور و نزدیک مأموران ساواک خبر از شوربختی و اضطرابی می‌دهد که سپس دختر فرانسوی تجربه خواهد کرد»^{۲۹}. همان تجربه ای که سایر زن‌های این مرز و بوم سال‌هاست که گرفتار تکرار مکررش هستند.

«در آتما سگ من» بار دیگر با زن رانده شده روبرو می‌شویم. مرد، زن و بچه سه روزه‌اش را با نامردی از خانه بیرون کرده و از آنها خبری ندارد. بعد از ۲۵ سال تحولی درونی در او شکل می‌گیرد: «منی که از همه جا رانده شده بودم و به نام یک آدم کج خو و بی مذهب و خدا شناس و دشمن آدمیزاد و منتفر از زن و بچه در محله خودم شناخته شده بودم و هیچ کس مرا لایق آن نمی‌دانست که با من زندگی کند، حالا یک سگ بی آزار پیدا شده بود که با من سر کند»^{۳۰} و این سگ نیز او را تنها گذاشته است. این اعتراف می‌تواند از زبان تمامی مردان متکبری بیان شود که در منیت و غرور خود گرفتارند و سال‌هاست که به انسانیت اصیل خود رجوع ننموده‌اند.

۳. چوبک، صادق: سنگ صبور، ۱۳۵۲، ص ۳۱۰.

۴. چوبک، صادق: انتری که لوطی‌پیش مرده بود، ۱۳۴۱، ص ۳۷.

۱. محمودی، حسن: نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق چوبک، ۱۳۸۲، ص ۹۴.

۲. چوبک، صادق: چراغ آخر، ۱۳۴۴، ص ۸۵.

۳. محمودی، حسن: نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق چوبک، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰.

۴. دستغیب، عبدالعلی: نقد آثار چوبک، ۱۳۷۸، ص ۵۷.

۱. چوبک، صادق: چراغ آخر، ۱۳۴۴، ص ۱۶۷.

نتیجه‌گیری

دیدگاه غالب مرد سالار در جوامع زن ستیز، از لحاظ روان‌شناختی بر زنان تأثیرگذار است. زن به مانند کودکی که تازه شکل می‌گیرد و می‌خواهد پرورش پیدا کند، نیاز به مساعدت جامعه دارد. اگر به کودک این اعتماد و اطمینان لازم داده نشود که او بی‌عیب و نقص است، او هم نمی‌تواند در آینده شخصیتی کامل و ایده‌آل داشته باشد. بنابراین زن امروز خواهان این مطلب است که گذشته و آینده از او یک چهره کامل بسازد و به جامعه تحویل دهد. بیان این مطلب در مورد آثار چوبک، فرد را به سوی انسان‌شناسی رهنمون می‌کند؛ انسانی که بدون در نظر گرفتن جنسی خاص، در درجه اول یک انسان است، انسانی که محکوم به لقب و نامی خاص، روسپی، بدکاره، هرزه و ... نباشد و برجستگی‌های ننگین بر او درج نشود؛ چنین انسانی است که می‌تواند با پرورش روحش، به عالی‌ترین درجات کمال و تعالی برسد. صدای این عدالت‌خواهی در سرتاسر آثار چوبک به گوش می‌رسد. صدایی خفقان‌آلود که با تمام صداهای قبل خود تفاوتی فاحش دارد. زن بارها و بارها از زبان مردان مختلف به تصویر کشیده شده است اما این چوبک است که نوای خفته این جنس ضعیف را با تمام کاستی‌ها و محرومیت‌ها به گوش مردان می‌رساند.

با مطالعه موردی داستان‌های وی با عوامل گوناگون عقب‌ماندگی زنان آشنا می‌شویم. از فقر اقتصادی گرفته تا فقر فرهنگی، از چشم‌نکته بین چوبک دور نمی‌ماند. تنها چهره مثبتی که از زن ارائه شده در داستان تنگسیر است چرا که «زار محمد» مردی قهرمان است که حضور همسرش را چون همراه و یابوری قلمداد می‌کند. همین چهره روشن بین به تمام فضای داستان امید می‌پراکند و آرزوی دیرینه زنان را که خروج از حیطه شیء‌شدگی است، برآورده می‌سازد. گویا آرمان شهری را برابر دیدگان زنان سایر داستان‌های چوبک بنا می‌کند که زن در آن نه اسیر است نه محروم از ارضای کمترین نیازهای زیستی. زنی است که نه در جبهه پشت زندگی، که دوشادوش همسرش حرکت می‌کند و زندگی را به مبارزه می‌طلبد. زنی که محکوم به زنا نیست، زنی که جامعه برایش شخصیت و انسانیت قائل است و هیچ سیف‌القلمی جرأت به قتل رساندن او را ندارد. زنی که حرام نمی‌زاید، تن فروشی نمی‌کند، در لجه بدننامی دست و پا نمی‌زند، به هم‌نوع خویش خیانت نمی‌کند و طمع نمی‌ورزد. زنی است که پشت گرم «هم‌سر» و نه «شوهر» خویش، در برابر سنت‌های غلط سرمی‌فرازد و با افتخار از حریم خانواده خویش دفاع می‌کند.

منابع

۱. اکبری شلدره‌ای، فریدون (۱۳۸۲)، درآمدی بر ادبیات داستانی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران.
۲. براهنی، رضا (۱۳۷۰)، قصه‌نویسی، نشر البرز، چاپ چهارم، تهران.
۳. چوبک، صادق (۱۳۴۴)، خیمه شب بازی، انتشارات کتابخانه گوتنبرگ، چاپ دوم، تهران.
۴. چوبک، صادق (۱۳۴۱)، انتری که لوطیش مرده بود، سازمان کتابهای جیبی، چاپ دوم، تهران.
۵. چوبک، صادق (۱۳۴۴)، روز اول قبر، انتشارات جاویدان علمی، چاپ اول، تهران.
۶. چوبک، صادق (۱۳۵۲)، سنگ صبور، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ دوم، تهران.
۷. چوبک، صادق (۱۳۴۴)، چراغ آخر، انتشارات جاویدان علمی، تهران.
۸. دست‌غیب، عبدالعلی (۱۳۷۸)، نقد آثار چوبک، انتشارات ایما، چاپ اول.
۹. دهباشی، علی (۱۳۸۰)، یاد صادق چوبک، نشر ثالث، چاپ اول، تهران.
۱۰. عابدینی، حسن (۱۳۶۹)، صد سال داستان‌نویسی در ایران، دو جلد، نشر تندرو، تهران.
۱۱. فرازمنند، تورج (۱۳۴۶)، فردوسی، شماره ۸۱۱، اردیبهشت، مشهد.
۱۲. محمودی، حسن (۱۳۸۲)، نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق چوبک، نشر روزگار، چاپ دوم، تهران.

ARAP LİTERATÜRÜNDE “LUĞAZ “ KÜLTÜRÜ THE RIDDLE CULTURE IN ARABIC LITERATURE

İBRAHİM USTA¹

ÖZET

Arap dili bünyesinde bulundurduğu cevher sayesinde kendisini her geçen gün yenilemektedir. Bunlardan birisi de hiç şüphesiz ki “*Luğaz*” kültürüdür. Bu çalışmada “*Luğaz*” kültürü derinlemesine incelenmiştir. İki ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci kısım, tanım, türev ve kökeni hakkında bilgilendirmelerden oluşmaktadır. İkinci kısımda “*Luğaz*” ilminin kısımları ile bu kısımlara ait birtakım klasik ve modern kaynakların tanıtımı yapılmış olup, bahsi geçen konularla ilgili yüzeysel örnekler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Luğaz, Elğâz, Bilmecce, Bulmaca

ABSTRACT

The Arabic language renews itself day by day due to the potential it contains. One of these is undoubtedly "Riddle" culture. Riddle culture is examined thoroughly in this study. Consisting of two main parts, the first part of this study is composed of definition, derivative and information about its origin. In the second part, parts of riddle science and a set of classic and modern resources belonging to these parts are advertised and superficial examples are given about the subjects mentioned.

Keywords: Luğaz, Elğâz, Riddle, Puzzle

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerim’in Arapça inmesi ile başlayan Arap dilindeki gelişim, dilbilimcilerin Arapçayı bir takım kurallar çerçevesinde kontrol altına almasıyla, Arap dili, Sami dil ailesinin asırlardır yaşayan ve günümüzde de en yaygın kullanılan kolu olmuştur. Arap dilinin gelişimi her ne kadar farklı safhalara ayrılıp değişik isimlerle anılsa da, şüphesiz Kur’ân-ı Kerim’in bu dille indirilmesi Arapçanın hayatındaki en büyük mihenk taşıdır. Bu sayede Arapça “*Arap*” isimli bir ırkın dili iken Kur’ân-ı Kerim sayesinde din, kültür ve medeniyet dili haline gelmiştir. Aynı zamanda İslâm’ın gelmesi ve bu dine mensup toplumların farklı ırk ve kültürlerden oluşması, aynı şekilde Arapçanın ırk dili statüsünden kurtulup din ve ümmet dili olmasına olanak sağlamış, bu da Arap dilinin farklı toplumlarca kullanılmasına, canlılığını ve varlığını devam ettirmesine, etkileşime ve değişim gösterme zaruretini zorunlu kılmıştır.

Bir dildeki zenginlik aynı zamanda düşünce zenginliğinin de bir göstergesidir. Arap dilinin yapısı ve bünyesindeki kullanım zenginliği ile her duygu ve düşüncüyü anlatmaya gayet elverişli olduğu, gerek doğulu gerekse batılı dilbilimciler için itiraf edilmiş bir gerçektir.

Bu çalışmamızda ise Arap dilinde çokça rastlanan ve “*Luğaz/Elğâz-Uhciye/Ehâcî*” şeklinde isimlendirilen bir konuyu derinlemesine inceleme fırsatı bulacağız.

¹ - Yard. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı.

I. LUĞAZ İLMİNİN TANIM VE TÜREVLERİ

Arapça kökenli bir kelime olan “*Luğaz/Elgâz*” sözlükte, “*bir sözü söylerken muradını gizleme*” manasına gelmektedir. (الغز في كلامه) istek veya arzusunu gizlemek, saklamak anlamına gelmekte olup (أظهر) fiilinin zıt anlamlısıdır. Murtazâ ez-Zebîdî, bu kelimenin aslının dolambaçlı çukurdan geldiğini ifade ederken, İbn-i Manzûr’a göre ise bu kelime; çöl faresi, kertenkele ve köstebek yuvaları için de kullanılmaktadır. Kertenkele, zeki bir hayvan olduğu için yuvasının etrafında delikler açmakta ve kendisini yakalamaya çalışan avcılar da bu delikleri kullanma suretiyle aldatıp kurtulmaya çalışmaktadır. Bu nedenle kertenkele yuvasına da “*Luğaz*” denilmesinin sebebi bu olabilir.²

Luğaz kelimesi istilah olarak ise “*sözün maksadını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek, bilmece, zekâ oyunu*” gibi anlamlara gelmektedir. Edebiyatta ve özellikle şiirde “*bir sözü ya da bir kavramı doğrudan ifade etme veya bir nesneyi açık bir dille tasvir etme yerine onu ima eden ifadeler kullanılıp şiiri bir bilmece hatta bazen bir muamma şekline sokma*” akla gelmektedir.³

Luğaz kelimesi Arap dilinde “*luğz, luğuz, luğaz, lağz, lağaz, ulğûze, luğğayza, luğğayzâ*” şeklinde farklı kullanımları mevcut olmakla birlikte, “*Mu‘ammâ, Mermûs, Te’vil, ‘Avîs, Muhâcât/Uhciye/Ehâcî, Luğaz/Elğâz, Mu‘âyât, Remz, el-Muveccih, Lahn/Melâhin ve Hazûra*” gibi⁴ farklı kullanımları da bulunmaktadır. Bunları kısaca tanımlamak gerekirse:

Mu‘ammâ (مُعَمَّى): Kelime olarak “*gizlenmiş, gizli ve güç anlaşılır söz*” anlamına gelmektedir. İstilahta ise göz veya basiretin somut veya soyut bir şeyle kapanması sonucunda görememe hal veya durumuna “*mu‘ammâ*” denmektedir. Başka bir ifade ile bir ismin gizlendiği manzum veya mensur kaleme alınmış bilmecelelere bu isim verilmektedir.⁵ Mirasla ilgili alıştırılarda “*Luğaz*” yerine bu kelime kullanılmaktadır.

Mermûs (مَرْمُوسٌ): “*Rams (رَمْسٌ)*” kelimesinden hareketle, örtülmüş ve örtülü olan şeylere “*Mermûs*” denilmektedir. Arapçada “*Rams*” kabir demektir. “*Luğaz*” kelimesine “*Rams*” denilmesi, cesedi gizlemek veya saklamak amacıyla çukur açılıp oraya gömülmesi sebebiyledir.

Te’vil (تَأْوِيلٌ): Görünen veya görünmeyen bir şeyi olduğundan farklı yorumlamaya “*te’vil*” denilmekte olup, “*Luğaz*” kelimesi yerine bazen bu kelime kullanılmıştır.

2- ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Manzûr, Ebu’l- Fadl, Muhammed İbn Mukrim, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâr-u İhyai’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1999, c.12 s.296; ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu’l-‘Arûs Şerhu’l-Kâmûs*, Matbaatu Hükümeti Kuveyt, Beyrut 1975, c.17 s. 317.

3 - Toprak, M. Faruk, *Klâsik Arap şiirinde Luğaz*, Nûsha dergisi, Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001, s.97.

4 - el-Harîrî, *Elğâzû’l-Harîrî ve Ehâcîhî fî Mâkâmâtihî*, Mektebetu İbni Sîna, Kahire 1988, s.6-9.

5 - es-Suyuti, Celaleddin, *et-Tirâz fî’l-Elğâz*, el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Tûras, Kahire 2003, s.5.

‘**Avîs** (عَوِيصٌ): Anlaması güç olan muğlâk ve kapalı ifadelere veya sorulara verilen isimdir.

Ehâcî/Muhâcât (الْأَحَاجِي): Aklın idrak edemediği, kavrama hususunda durduğu, şek ve şüphe sebebiyle anlamak için aklın dışına çıkıldığı durumlara (حَاجٍ/ hacvun) denilmektedir. Bu kelime Arapçada akıl demektir. Alıştırma esnasında sorulan sorulardaki temel hedef, akli kuvvetlendirmek ve birtakım akıl oyunlarını öğrenmek olduğu için bu kelime kullanılmıştır. Uhciye/Ehâcî kelimeleri genelde nahivle alakalı konularda kullanılmaktadır.

Luğaz/Elğâz (اللُّغَزُ - الْأَلْغَازُ): Bir konu veya sorunun birden fazla cevabı olan veya farklı manalara gelen ifadeler için (الغاز/ ilğâz) ifadesi kullanılmakta olup, kertenkele yuvası/deliği anlamı buradan çıkmaktadır.

Mu‘âyâh (مُعَايَاة): Sorulacak olan soruyu bilememe neticesinde, alay etmek, dalga geçmek veya bilgisizliğini ortaya dökmek “*mu‘âyâh*” şeklinde isimlendirilmektedir.

Remz (الرَّمْزُ): Fasih ve açık bir şekilde konuşmak yerine, kapalı ve muğlâk ifade kullanmaya “*remz*” denilmekte olup, zaman zaman “*Luğaz*” kelimesi yerine kullanılmaktadır.

el-Muveceh (المُوجَّه): sorulan sorularda istenen cevabın çeşitli kısımları olduğu için bazen bu şekilde isimlendirilmiştir.

Lahn/Melâhin (لَحْنٌ / مَلَا حِينٌ): Sorulan soruda, istenilen cevap yakın mana değil bilakis uzak manadır. Bu tür durumlar “Melâhin” olarak isimlendirilmektedir.⁶

Hazûra (الحزورات / الحزورة): Günümüz modern Arapçasında bu kelime “*Luğaz*” yerine kullanılmaya başlamıştır. “*Hazûra*” “*bir konu hakkında tahminde bulunmak, onu çözmeye çalışmak*” veya “*bir nesnenin özellikleri anlatılarak, adının bulunması istenen bulmaca veya bilmece*” demektir.⁷

Luğaz kelimesinin gerek sözlük ve ıstılah anlamı, gerekse aynı manayı veren diğer kelimelere bakıldığında ortaya çıkan, Arap dilinin inceliklerine ait birtakım sorular görülmektedir. Soruyu soran kişi öğrenciyi imtihan etmekte, bu şekilde onun bilgi ve zekâ seviyesi ile soruları çözme kapasitesini ölçmektedir. Başka bir tabirle hoca ile öğrenci arasında olan bir çeşit beyin fırtınasıdır.

II. LUĞAZ İLMİNİN MENŞEİ

Luğaz, yani bilmece kültürünün Araplarda ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamber döneminde dahi bu tür bilmecelelere rastlanmaktadır. Abdullah bin Ömer’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün Sahabelere şöyle bir soru yöneltmiştir.

“Ağaçlardan bir ağaç vardır ki yaprağa dökülmez ve Müslüman’a benzer⁸. Bana bunun hangi ağaç olduğunu söyleyin?”

Sahabe: “ O nedir?” diye sordu.

⁶ - Humeys, Abdülhak, *Menhecü'l-Elğâz ve Eseruhu 'ala'l-Fıkhi'l İslâmî*, Mecelltu's-Şer'iyye ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye, 45. Sayı, Kuveyt 2003, s. 5-7 v.d.

⁷ - Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995, s.165.

⁸ - Hadisçiler bu ifadeyi (insan gibi), fayda ve katkı bakımından olarak şerh etmişlerdir.

Hz. Peygamber de: “ O hurma ağacıdır.” dedi.

Hadisin râvisi İbn-i Ömer: “ Onun hurma ağacı olduğu aklıma geldi fakat söylemeye utandım.” dedi. Başka bir rivayette ise yanımızda Ebu Bekir ve Ömer olduğu için utandım ve söyleyemedim ifadesi geçmektedir⁹.

Konuyla ilgili olarak bir diğer delil ise, İbn Manzûr’un “*Muhtasar Târihi İbn Asâkir*” isimli eserinde bulunan ve İbni Abbas’a nispet edilen şu rivayettir¹⁰: “Bir kimse İbni Abbas’a gönderdiği mektuptaki soruların cevaplamasını istemektedir.

- 1- Cennete girdiği halde, Hz. Muhammed’in onun ameliyle amel etmesi yasaklanmış olan kişi kimdir?
- 2- Canlı olmadığı halde konuşan şey nedir?
- 3- Ne cinlerden, ne meleklerden ve ne de insanlardan olup Allah’ın gönderdiği resul kimdir?
- 4- Canlı olduğu halde bir dişinin doğurmadığı şey nedir?
- 5- Nefes almasına rağmen canlı olmayan şey nedir?
- 6- Azı helal çoğu haram olan şey nedir?
- 7- Peygamber olmadığı halde Allah’ın kendisine vahyettiği canlı hangisidir?
- 8- Yürüyebildiği halde canlı olmayan şey nedir?
- 9- Aralarında herhangi bir akrabalık bağı olmadığı halde, bir canlıdan mütevellit canlı kimdir/nedir?
- 10- Canlı olmadığı halde konuşan iki şey nedir?
- 11- İnsan veya Cinlerden olmadığı halde münzir (uyarıcı olan) kimdir/nedir?
- 12- Güneşin (ışınlarının) sadece tek bir gün değdiği yer neresidir?
- 13- Hem yapıldığında, hem de yapılmadığında da haram olan şey nedir?
- 14- Hz. Musa’nın annesi oğlunu nehre bırakmadan önce ne kadar emzirmiştir?

İbn Abbas bu sorular karşısında çok şaşırды ve o şahsa şu şekilde cevaplar gönderdi:

- 1- Cennette olmasına rağmen Hz. Muhammed’in onun ameliyle amel edilmesini yasakladığı kimse Yunus peygamberdir. Çünkü Allah o kimse hakkında “*Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle ve balığın yoldaşı olan zat gibi olma! Hani o dertli dertli Rabbine yalvarmıştı.*”¹¹ buyurmuştur.
- 2- Canlı olmadığı halde konuşan şey ise ateştir ki şöyle demiştir: “*Daha yok mu?*”¹².
- 3- Bu sorunun cevabı kargadır. Ayette şöyle geçmektedir. “*Derken, Allah ona yeri eşeleyerek kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini gösteren bir karga gönderdi.*”¹³

⁹ - Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1982, *Kitabu'l-ilm*,22; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk., M.F.Abdülbaki, Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1956, *Kitabu sıfati'l-Müminîn*, 2811.

¹⁰ - İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl, Muhammed İbn Mukrim, *Muhtasar Târihi İbn Asâkir*, *Daru'l-Fikr*, Şam 1988, C.2 s.311.

¹¹ - Kalem, 68/48.

¹² - Kaf, 50/30.

- 4- Canlı olmasına rağmen bir dışının doğurmadığı varlık ise, İbrahim peygamberin oğlu İsmail yerine kestiği koçtur.
- 5- Nefes aldığı halde canlı olmayan şey ise “sabah”tır ki Allah şöyle buyuruyor: *“Nefes almaya başladığında ki sabaha yemin ederim ki.”*¹⁴
- 6- Azı helal çoğu haram olan şey ise Talût ve ordusunun yakınından geçtiği nehirdir. Allah onlara hitaben şöyle buyurmuştu: *“Tâlût, ordu ile hareket edince, “Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka.” dedi.”*¹⁵
- 7- Allah’ın Kendisine peygamber olmadığı halde vahyettiği kimse Musa peygamberin annesidir. Allah şöyle buyurmuştur: *“Biz Musa’nın annesine vahyettik ki..”*¹⁶
- 8- Yürüyebildiği halde canlı olmayan şey ise Musa peygamberin asasıdır ki; Kur’an’da şöyle geçer: *“Biz de Mûsâ’ya “Asanı yere bırak!” diye vahyettik. Bir de ne görsünler: Âsâ onların yaptıkları sihir, göz boyacılık kabilinden her şeyi yutuyor!”*¹⁷
- 9- Aralarında herhangi bir akrabalık bağı olmadığı halde başka bir canlının içinden çıkan kimse ise, balığın karnından çıkan Yunus peygamberdir.
- 10- Canlı olmadıkları halde konuşan iki şey ise yeryüzü ve gökyüzüdür ki; Kur’an’da şöyle geçer: *“İsteyerek de olsa, istemeyerek de olsa emrime gelin dedik. Onlar da: “Gönüllü olarak geldik dediler.”*¹⁸
- 11- Ne insan, ne de cin olan ve münzir/uyarıcı ise karıncadır ki: Kur’an’da şöyle geçmektedir: *“Derken Karınca vadisine geldiklerinde, onları gören bir karınca: “Ey karıncalar, haydi yuvalarınıza girin. Süleyman ve orduları, sizi fark etmeyerek ezip çiğnemesinler diye seslendi.”*¹⁹
- 12- Güneşin (ışınlarının) tek bir gün değdiği yer, Allah’ın Musa peygamber için yardığı denizin dibidir.
- 13- Yaptığında da haram yapmadığında da haram olan şey ise namazdır ki; sarhoşken kıldığın zaman sana helal olmaz. Aynı şekilde namazı terk etmen de sana helal değildir.
- 14- Hz. Musa’nın annesi oğlunu nehre bırakmadan önce üç ay emzirmiştir.

Buna benzer son bir rivayeti ise, ikinci Halife Hz. Ömer’in dönemine denk gelen şu olayda görmekteyiz. Rivayete göre Hz. Ömer bir bedevi ile alışveriş yapan Alkame b. Fağva’ya uğramıştı. Bu alışveriş esnasında bedevi yemin ettiğini, Alkame ise onun yemin etmediğini iddia eder. Bunun üzerine

13 - Maide 5/31.

14 - Tekvîr, 81/18.

15 - Bakara, 2/249.

16 - Taha, 20/38; Kasas, 28/7.

17 - Araf, 7/117.

18 - Fussilet, 41/11.

19 - Neml, 27/18.

Hız. Ömer bu ne biçim bir gizlemedir! (مَا هَذِهِ الْغَيْرَاءُ) şeklinde hayretini ifade etmektedir. Bu rivayetten anlaşılan “Luğaz” kültürünün Asr-ı Saadet döneminde de varlığının bulunduğu²⁰

Arap dilbilimcileri yukarıdaki Hadis-i Şerifi delil göstererek Luğaz kültürünün gerek Hz. Peygamber devrinde, gerekse daha önce ve sonrasında kullanımda olduğunu ifade ederlerken²¹, modern Arap dil tarihçileri ise Cahiliye ve Emevîler dönemi şiirlerinde Luğaz’a ait örneklerin görülmediğini iddia etmişlerdir. Bununla Luğaz ilminin Abbâsî döneminde yaşayan Hammâd er-Râviye ile başlayıp, Abbâsî Devrinden itibaren klâsik Arap edebiyatında müstakil bir şiir konusu olarak ortaya çıkması kastedilmiştir. Buna göre adaşları Hammâd ‘Acred, Hammâd ez-Zibirkân ve Bekr b. Mus‘ab el-Muzenî ile bir dost meclisinde bir araya gelen Hammâd er-Râviye, şair Ebu ‘Atâ’ es-Sindî’yi de meclise çağırır. Ebu ‘Atâ’, bazı harfleri telaffuz edemeyen ve “*cim*” harfinin yerine “*zâ*”, “*şin*” harfinin yerine “*sin*” harfini söyleyen birisidir. Meclistekiler, içinde bu harflerin bulunduğu “*cerâde*” (çekirge) ve “*zucc*” (mızrağın sivri ucunun oturtulduğu yuvarlak demir) kelimelerini ona söyleyip eğlenmek isterler. Hammâd kendisine, Luğaz’la aran nasıl? diye sorar. O da, iyidir diye cevap verince Hammâd şöyle sorar:

فَمَا صَفْرَاءُ تَكْنَىٰ أُمَّ عَوْفٍ كَأَنَّ رَجِيلَتِهَا مِنْجَلَانِ

Künyesi Ummu Avf olan ve ayakları adeta birer orak olan sarı renklinin adı nedir?

Ebu ‘Atâ’ hemen “*zerâde*” cevabını verir. Hammâd, *bildin* diyerek bir başka soruya geçer:

فَمَا اسْمُ حَدِيدَةٍ فِي الرَّمْحِ تَرَسِي دُوَيْنَ الصَّدْرِ لَيْسَتْ بِالسَّنَانِ

Mızrağın baş kısmının biraz altına yerleştirilen ve sivri ucu olmayan demirin adı nedir?

Ebu ‘Atâ’ “*zuzz*” diye cevap verir.²²

III. LUĞAZ İLMİNİN FAYDALARI

Luğaz ilminin faydalarına bakmak gerekirse, bu konuda şunları söylemek mümkündür²³:

Luğaz ilmi eşyanın hakikatinin dayandığı incelikleri kavramak için gerekli olan tecrübelerle ulaştırma özelliğine sahip bir ilim dalı olup, etrafımızda olup biteni daha iyi kavrama, enfüsi ve afakî elemde varlığın tilsimini, hayatın karmaşık sorularını ve mevcudatın dağınık vaziyetini anlamayı gerektiren orijinal bir ameliyedir. Yine Luğaz ilmi, zihinlerin berraklaşması için bir vesile olup tembel veya ilgisiz öğrencilerin derslerden

²⁰ - ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Fâik fî Ğarîbi'l- Hadîs*, Daru'l-Fikr, Beyrut1993, c.3 s.321.

²¹ Bkz: el-Cerrâ‘î, Ebu Bekr b. Zeyd, *Hilyetu't-Tirâz fî Halli Mesâili'l-Elğâz*, (Thk: Musaid b. Kasım el-Falih), Daru'l-‘Asime, Riyad, 1993.

²² - Toprak, M. Faruk, *Klâsik Arap şiirinde Luğaz*, s.97.

²³ - konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Humeys, *Menhecü'l-Elğâz*, s.20.

bıkmasını önlemek için çeşitlilik sağlar. Pedagoglar için Luğaz ilmi, eğlenerek öğretimin kısımlarından olup, bu sistem modern eğitim sisteminin aradığı ve hatta meylettiği bir yoldur. Gerek fakihler ve edipler gerekse şairler ve bunların dışındaki ilim erbabı Luğaz ilmi yoluyla ilmi hedeflerini gerçekleştirmişlerdir. Şöyle ki, kişiyi usandırmamaya dikkat ederek, aklın konuları daha iyi anlaması için meseleleri anlatma yolunu Luğaz vesilesiyle çeşitlendirirler. Bunun yanında aklı güçlendiren ve kişiye deneyim kazandıran özel sanatlardandır. Kendisiyle meşgul olana çok alıştırma sonucunda tecrübe ve problemleri çözme konusunda hızlı algılama yeteneği kazandırır. Ayrıca Luğaz meselelerinin, soru soranın rumuzlu/gizli hedefleriyle nefsi hareketlendirip, duyguları canlandırdığı ve meselelerin cevaplarını bulmak için motivasyonu güçlendirdiği de söylenenler arasındadır.

Son olarak bu ilim dalı ile uğraşan kişide bulunması gereken en önemli şey keskin bir zekâ, saf bir sezgi, fasih bir kalem, ince bir kavrayış, özellikle Sarf/Nahiv ve Fıkıh alanlarında yüksek ilmi kapasite gerekmektedir olup, herkesin başarabileceği bir alan değildir.

IV. LUĞAZ İLMİNİN KISIMLARI

Luğazın kısımları: Birçok kısımlandırma olmasına rağmen, Luğaz ilmini temelde üç ana başlık halinde değerlendirmek mümkündür.²⁴

a- ELGÂZ-I LÜĞAVİYYE: Gramer şeklinde isimlendirilen ve muhatabın dilbilgisi seviyesiyle birlikte, dikkat ve becerisini ölçen bu tür bilmecelerde iki tür cevap istenmektedir.

Birinci kısımda sorulan ifadenin anlam ve yorumunu isteme şeklinde olan bilmecelerdir. Bunlara örnek vermek gerekirse; Mansub bir zarf olan ve sadece bir harf ile cezm edilen edat nedir? Cevap: (عند) Bu edat sadece (من) ile cer edilmektedir.²⁵

İkinci kısımda ise sorulan ifadenin irâb tefsirini istemekle ilgilidir. Başka bir ifade ile kelimelerin cümledeki yerlerine göre uğradıkları değişikliklerin bulunmasıdır.²⁶ Bunun örneğini şu ibarede bulmak mümkündür: “أَنَّ عَلِيًّا كَرِيمًا” Bu cümle ilk bakışta içerisinde birtakım hataları barındırmaktadır. Çünkü (أَنَّ) edatı isimli cümlesinin başına gelmekte olan bir edat olup, mübtedayı kendisine isim olarak almakta ve onu nasb etmektedir. Ayrıca ikinci isim olan (كَرِيمًا) kelimesi ise, ilk bakışta harekesi yanlış yazılmıştır. Çünkü (أَنَّ) nin haberi olan bir kelime merfu olmak zorundadır. O halde bu cümle “أَنَّ عَلِيًّا كَرِيمًا” olmak durumundadır. Bu sorunun cevabına gelince: Buradaki (أَنَّ) kelimesi “harf müşebbehe bil fiil” değil bilakis “inledi” manasına gelen bir fiildir. Dolayısıyla kendisine isim veya haber değil, fail ve

24 - daha geniş ve ayrıntı için bkz: Halil Nassar, İhab, Eserü İstihdamı'l- Elğâz fî Tenmiyeti'l-Fıkr, Gazze Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze 2009, s.14-15.

25 - es-Suyuti, *et-Tırâz fi'l-Elğâz*, s.10.

26 - es-Suyuti, *et-Tırâz fi'l-Elğâz*, s.9.

meʿul almak durumundadır. O halde “عليّ” kelime ref halinde fail, (كريم) kelimesi ise cer ve mecrurdur. Bu durumda cümlelerin manası “Muhakkak ki Ali cömerttir” olmayıp “Ali Ceylan gibi inledi” olmaktadır.

b- ELĠĠZ-I FIKHİYYE: ElĠĠz-ı fikhîyye İmtihan amacıyla içinde hükmün gizlendiği fikhî meselelerdir.²⁷ Bunun sebebi ise muhatabın/öğrencinin keskin bir zekâ, ince bir kavrayış ve fikhî konulara hâkim olma gibi yeteneklere sahip olmasının sağlanmasıdır. Bununla ilgili örnekler vermek gerekirse:

Üzerinde (savm) varken namazı sahih olmayan kişi kimdir? Bu soru ilk bakışta kişiye tuhaf gibi gelmektedir. Çünkü herkese bilmektedir ki oruç(savm) ile namaz ibadetinin birbiri ile hiçbir surette bağlantısı bulunmamaktadır. Bu yüzden dolayı cevap vermek nerdeyse imkânsız gibidir. Fakat bu sorunun cevabı oldukça ilginçtir. Çünkü ilk bakışta oruç zannedilen(savm) kelimesi, deve kuşu pisliği demek olup necaset hükmünde olduğu için namaza engeldir.²⁸

Bir kimse namazda olduğu halde abdesti de teyemmümü de yoktur ve namazı da fâsîd olmuyor. Bu nasıl mümkün olur? Cevap: Bu şahıs namaz kılmaktayken abdesti bozuluyor. Abdest almak için ayrılıyor, abdestsiz ve teyemmümsüz olduğu halde namazdadır.²⁹

İki necis şey arasından çıkan temiz şey nedir? Cevap: Süttür. Çünkü kan ile dışkı arasından çıkmaktadır.³⁰

Son olarak miras ilmi ile alakalı bir bilmece örneği ile konumuzu bitirelim.

وفتني في الصحيح واسمع مقالتي
فكيف حال النساء بعد الرجالي
لابوطء حرام بل حلالي
ولي الثمن ان كان من رجالي
هذه قصتي

ياقاضي المسلمين انضر لحالي
مات زوجي وهمني موت بعلي
فصير الله في حشاي جنينا
لي النصف ان اتيت به اثني
ولي الكل ان اتيت به ميتا
فسر مقالتي

Ey Kadı! Halime bak, dediklerimi duy ve doğrusuyla fetva ver
Zevcem öldü ve bu beni üzdü, erkeklerin ölümünden sonra kadınları durumu nasıldır?

Allah içimde bir cenin yarattı, haram değil helal olan bir birliktelikle
Eğer kızım olursa bana yarım düşer, erkek olursa sekizde bir
Eğer ölü doğarsa hepsi benimdir, bu benim hikâyem sözlerimi tefsir et.

c- ELĠĠZ-I FİKRİYYE/MANTİKİYYE: Günümüzde “Hazûra” şeklinde isimlendirilen bu tür, basit olan cevabı bulmak için özel bir bilgi

²⁷ - Humeş, *Menhecü'l-ElĠĠz*, s.5.

²⁸ - Mehmed Zihni, *ElĠĠz-ı Fikhîyye*, Kasbar Matbaası, İstanbul 1309, s. 22.

²⁹ - Alataş, Çetin, *AbdülĠafûr b. Lokman el-Kerderî'nin "Hayretü'l-Fukâha" adlı eserinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi S.B.E., Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Kayseri 2012, s.59.

³⁰ - Alataş, Çetin, a.g.e. s.59.

gerektirmeyip, sadece dikkatli düşünme gerektiren bulmacalardır. Buna birkaç örnek vermek gerekirse:

“*ما هو الشيء الذي له أجنحة ولا يطير؟*” Kanatları olduğu halde uçamayan şey nedir?

Bu soru sorulduğunda muhatabın aklına uçamayan kuş çeşitleri olan Devekuşu, Kivikuşu, Emu³¹ ve Tavuk gibi hayvanlar akla gelecektir. Fakat istenen cevap bilimsel olmayıp biraz da muziptir. (Vantilatör)

“*ما هو الشيء الذي يكون اخضر في الارض واسود في السوق واحمر في البيت ؟*”

Toprakta yeşil, çarşıda siyah, evde kırmızı olan şey nedir? (çay)

“*ما هو الشيء الذي كلما زاد نقص ؟*” Her arttığında azalan şey nedir (ömür)

“*ما هو الشيء الذي يوجد في القرن مرة و في الدقيقة مرتين ولا يوجد في الساعة ؟*”

Karn(asır) kelimesinde bir tane, dakika kelimesinde iki tane ama saatte olmayan şey nedir? (kaf- harfi)

V. LUĞAZ İLMİ İLE İLGİLİ NEŞREDİLMİŞ ESERLER

Luğaz ilmi kendisini sadece gramerle alakalı konularda değil, aynı zamanda Fıkıh, Kıraat, Matematik, Miras ve Hadis Usulü gibi farklı sahalarda da göstermiştir. Kısaca bunlara değinmek gerekirse³²;

Nahiv: Arap dilindeki incelikleri inceleyen bu branşa ait sayısız eserler mevcuttur. Bunların en önemlilerini el-Ezherî'nin “*el-Elğazu'n- Nahviyye fi 'İlmi'l- 'Arabiyye*”³³, Suyutî'nin, “*et-Tirâz fi'l-Elğâz*”³⁴, Zemahşerî'nin “*el-Muhâcât bil mesâilin-nahviyye*”³⁵, Ebu'l-Me'âlî el-Varrâk'ın “*el-İ'câz fil Ehâcî vel Elğaz*”, Ebu'l-Kâsım el-Harîrî'nin “*Elğâzü'l-Harîrî ve Ehâcîhi fi Mâkâmâtihî*”³⁶, İbni Hişâm'ın “*el-Elğâzu'n-Nahviyye*”³⁷ şeklinde zikretmek mümkündür.

Elğâz-ı Fıkhiyye: Bu kısım genellikle fıkıh konularını kapsayan ve soru-cevap şeklinde bilmece sormak suretiyle çeşitli konulardaki fikhî meseleleri muhatabına öğretip bunları zihinlerde kalıcı kılmayı amaçlayan bir ilim dalıdır. İslam fikhinin özel meziyet ve sanat gerektiren yedi dalından birisi sayılan bu kısımda onlarca telif eser bulmak mümkündür. Bu eserleri müstakil ve fıkıh kitapları içerisinde ayrı bir kısım olarak yazılmış bölümler olmak üzere iki ana kısma ayırmak mümkündür.

31 - Avustralya kıtasında yaşayan, deve kuşu görünümüne sahip bir hayvan olup, boyu 2 metreyi bulabilir. Uçamayan bu kuş türü iyi bir yüzücü ve saatte 65 km. sürat yapabilen hızlı bir koşucudur.

32 - Abdul Hayy, Kemâl, *el-Ehâcî ve'l- Elğâzu'l- Edebiyye*, Matbûât Nâdi'l-Edebî, Tâif 1981, s.5-9.

33 - Bu eser normalde Elyazması halinde bulunmasına rağmen, Dr. Cemil Abdullah Uveyda tarafından 2009 yılında Ürdün'de tahkik yapılmış fakat hala basılmamıştır.

34 - es-Suyutî, *et-Tirâz fi'l-Elğâz*, el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türas, Kahire 2003.

35 - ez-Zemahşerî, *el-Muhâcât bi'l-Mesâili'n-Nahviyye*, Dâru'l- Es'ad, Bağdat 1973.

36 - el-Harîrî, *Elğâzü'l-Harîrî ve Ehâcîhi fi Mâkâmâtihî*, Mektebetü İbni Sîna, Kahire 1988.

37 - İbn Hişâm, *el-Elğazu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, Şam 1997.

Müstakil eserlere örnek vermek gerekirse: Abdülaziz el- Cîlî'nin "*el-Î'câz fi'l-Elğâz*", İbn Fârid el-Hamevî'nin "*el-Elğâz*³⁸", İbn Ferhûn'un "*Durretü'l-Gavâs fi Muhadarati'l-Havâs*³⁹", el-Cerrâ'î'nin "*Hilyetu't-Tirâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*"⁴⁰, İbnü'l-Îz el-Hanefî'nin "*et-Tezhîb li Zihni'l-Lebîb*" ve Mehmed Zihni Efendi'nin "*el-Elğâzü'l-Fıkhîyye*⁴¹" gibi eserleri bulunmaktadır.

Fıkıh kitapları içerisinde ayrı bir kısım halinde yazılmış eserlere örnek olarak Tâcüddîn es-Sübkî ve İbn Nüceym'in "*el-Eşbâh ve'n-Nazâir*⁴²", el-Harîrî'nin "*Elğâzü'l-Harîrî ve Ehâcîhî fi Mâkâmâtihî*", Suyutî'nin "*el-Ecvibetü'z-Zekiyye fi'l-Elğâzi'l-Bekkiyye*" gibi telifleri zikretmek mümkündür.⁴³

Kıraat: Kur'an-ı Kerîm'in kıraatları üzerine çıkmış olan bu ilim dalında iki farklı eser göze çarpmaktadır. Meşhur kıraat âlimi Şemseddin b. Muhammed el-Cezerî'nin "*Elğâzü'l-Cezerî*" veya "*el-'Akdü's-Semîn fi Elğâzi'l-Kur'âni'l-Mübîn*⁴⁴" isimli eseri ve bu eserin şerhi olan El-Bukâ'î'nin "*el-Ecvibetü's-Sırrîyye 'ani'l-Elğâzi'l-Cezerîyye*⁴⁵" Alaaddin b. Nasır et-Trablûsî'nin "*Elğâzü'l-'Alâiyye*⁴⁶" isimli eseridir. Her iki eserde sahih olan 10 kıraat ve bunlara ait problemler ve çözüm yolları bazen sadece soru şeklinde bazen ise Elğâz şeklinde incelenmiştir. Ayrıca Ömer el-Eskâtî'nin "*Kitabu Ecvibetü'l-Mesâil fi ilmi'l-Kıraat*" ve Şeyh Zeynüddin et-Tîbî'nin şerh etmiş olduğu el-Cezerî'nin "*Kitabu Erba'ine Mes'ele ve'l-Ecvibe*⁴⁷" isimli eserlerde bu meyanda zikredilenler arasındadır.

Hesap/Metematik: Bu Luğaz türü matematikteki birtakım formüllerle birlikte, soru ve problemleri çözme teknikleri üzerine yapılan birtakım uygulamalı alıştırmalardan müteşekkil bahislerdir. Bununla öğrencilerin zekâ seviyeleri ve hesap yapma kabiliyetlerinin ölçülmesi hedeflenmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Musa el-Harizmî'nin "*Kitâbü'l-Muhtasar fi Hisabi'l-*

38 - el-Hamevî, İbn Fârid, Ahmed b. Muhammed, '*Uyûnu'l-Besâir Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* (İbn Nüceym, el- *Eşbâh ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.)

39 - İbn Ferhûn, Burhanedin, *Durretü'l-Ğavâs fi Muhadarati'l-Havâs*, Müessetü'r-Risale, Beyrut 1985.

40 - el-Cerrâ'î, Ebu Bekr b. Zeyd, *Hilyetu't-Tirâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*, (Thk: Musaid b. Kasım el-Falih), Daru'l-'Asıme, Riyad, 1993.

41 - Mehmed Zihni, *Elğâz-ı Fıkhîyye*, Kasbar Matbaası, İstanbul 1309.

42 - İbn Nüceym, Zeynelabidin, el- *Eşbâh ve'n-Nazâir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.; es-Sübkî, Taceddin, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

43 -Konuyla ilgili geniş liste için bkz: Humeys, *Menhecü'l-Elğâz*, s.28-30.

44 - her iki eserde elyazması halinde bulunmaktadır.

45 - mektebetü evladîş şeyh littüraas, kahire 2005.

46 - Ziriklî, Hayreddin, A'lâm, *Daru'l-İlm lil Melayin*, Beyrut 1997, c.5 s.13.

47 - Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Şam 1957-1961, c.12 s.116.

*Cebr ve'l-Mukâbele*⁴⁸ ve Ebû Abdillâh b. Gâzî el-Miknâsî'nin “*Buğyetu't-Tullâb fi şerhi Münyeti'l Hisâb*” isimli eserlerini zikretmek mümkündür.⁴⁹

Miras: Luğaz bahislerinin en önemlisi sayılan ve farazi meseleler adı altında isimlendirilen bu dalda soruları anlamak veya problemleri çözmek için keskin zekâ ve büyük gayret gerektirmektedir. Ekderiyye ve Ğarrâ meseleleri gibi. Konu ile ilgili olarak İbn Ğalbûn'un “*et-Tuhfe fi 'İlmi'l Mevâris*”⁵⁰ isimli eseri zikredilebilir.

Hadis Usûlu: Bu ilim dalında da Luğaz ilmi kendisini göstermekle birlikte, müstakil eserler telif edilmemiş ama bazı usul kitaplarında konuyla alakalı öğretici ve eğlendirici bilgiler verilmiştir. Örnek vermek gerekirse; Sahabi olduğu halde rivayetleri mürsel hükmüne giren kişi kimdir? Cevab: Necaşi. Başka bir soru ile konumuzu bitirelim. Tabiin vasıtasıyla Müslüman olup birçok hadis rivayet etmiş olan sahabe kimdir? Cevab: Amr b. el-As.⁵¹

SONUÇ

Bilmeceler eşya, insan, hayvan, bitki, doğa ve inanışla ilgili bilgilerin üstü kapalı olarak anlatılması ve onun ne olduğunun düşünülerek bulunmasını hedefleyen çoğu kalıplaşmış sözlerdir. **İstanbul'da bir tane, İzmir'de iki tane, Ankara'da hiç olmayan şey nedir gibi bir soru tarzı, hem heyecan hem de merak uyandırmaktadır.** Eski zamanların en önemli eğlence araçları arasında sayılan bilmece-bulmaca kültürü, **sosyo-kültürel yaşamdaki hızlı değişimler sebebiyle, eğlence araçları büyük ölçüde değişmiş ve nerdeyse bu kültür yok olmak üzeredir. Üzerimize düşen kültürümüze sahip çıkmak ve nesillere bu kültürü tanıtmaktır.**

Arap dilinde Luğaz kültürü bazılarına göre boş iş iken bazıları ise bunu insanın zekâ melekesini geliştiren faydalı bir beyin jimnastiği olarak görmüştür. Mesela el-Mâverdî “*Bu işle uğraşmak, işi gücü olmayan kimselere mahsustur. Bu kişiler, sahip oldukları yetenekleri, hiçbir fayda vermeyecek ve bilgi sağlamayacak işlere sarf ederler. Luğazla uğraşmak, vücudun sahip olduğu sağlığı, akli dumura uğratacak anlamsız bir kavgaya girişmeye benzer. Ayrıca İnsanlar, daha yararlı ve daha hayırlı işlerle uğraşmalıdırlar*”⁵² diyerek lüzumsuz ve faydasız bir ilim dalı olarak gördüğü Luğaz kültürünü ağır eleştirmesine rağmen, toplumun buna ihtiyacının olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

48 - ilk baskısı 1830 yılında Daru'l-Kutubi'l İslami tarafından yapılmış olup, 1937 yılında Paul Barber tarafından el-Mektebetü'l İskenderiyye'de tekrar basılmıştır. Eser ayrıca 1831 yılında Frederic Rosen tarafında İngilizceye tercüme edilerek Londra'da basılmıştır.

49 - Humeş, *Menhecü'l-Elğâz*, s.20. s. 29.

50 - İbn Ğalbûn, “*et-Tuhfe fi 'İlmi'l Mevâris*, Cem'iyetü'd- Da'vâ'l- İslamiyye, Libya 2002.

51 - Amr b. el-As Habeşistan'da Habeş kralı Necâşi'nin önünde Müslüman olduğu için bu tür bir ifade kullanılmıştır.

52 - el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, Bağdat, 1983, s. 62-63.

Luğaz, eski Arap şiir geleneğinde olmayıp, kültür ve refah düzeyinin artmasına paralel olarak sonradan gelişip rağbet görmüş bir eğlence şeklidir. Şairlerden çok âlim ve fakih kişiler şiirlerinde Luğaza yer vermeleri dikkati çekmektedir. Bu kişiler, dinleyenlerin bilgi ve kavrayışlarını sınamanın yanı sıra bir kavramı, bir ismi ya da bir nesneyi kelime oyunları ve ince tasvirlerle ima etme yoluyla kendi becerilerini de ön plana çıkarmaktadırlar. Ancak herkes tarafından cevabı hemen bilinmeyen, insanı düşünmeye sevk ettiği için bir şiirde olması gereken duygu ve heyecandan yoksun olan bu tür şiirlere tekellüf hâkimdir.

KAYNAKÇA

- Abdul Hayy, Kemâl**, *el-Ehâcî ve'l- Elğâzu'l- Edebiyye*, Matbûât Nâdi'l-Edebî, Tâif 1981.
- Alataş, Çetin**, *Abdülğafûr b. Lokman el-Kerderî'nin "Hayretü'l-Fukâha" adlı eserinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi S.B.E., Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Kayseri 2012.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail**, *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1982.
- el-Cerrâ'î, Ebu Bekr b. Zeyd**, *Hilyetu't-Tirâz fi Halli Mesaili'l-Elğâz*, (Thk: Musaid b. Kasım el-Falih), Daru'l-'Asime, Riyad, 1993.
- Halil Nassar, İhab**, *Eseru İstihdami'l- Elğâz fi Tenmiyeti'l-Fikr*, Gazze Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze 2009.
- el-Harîrî, Ebu'l Kasim**, *Elğâzü'l-Harîrî ve Ehâcîhî fi Mâkâmâtihî*, Mektebetu İbni Sîna, Kahire 1988.
- Humeş, Abdülhak**, *Menhecü'l-Elğâz ve Eseruhu 'ala'l-Fıkhî'l İslâmî*, Mecelletu'ş-Şer'iyeye ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye, 45. Sayı, Kuveyt 2003.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Muhammed**, *Lisânü'l-'Arab*, Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed ibn Mukrim**, *Muhtasar Târîhi İbn Asâkir*, Daru'l- Fikr, Şam 1988.
- Kehhale, Ömer Rıza**, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Şam 1957-1961.
- el-Mâverdü, Ebu'l-Hasan Ali**, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, Bağdat, 1983.
- Mutçalı, Serdar**, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc**, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk., M.F.Abdülbaki, Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1956.
- es-Suyuti, Celaleddin**, *et-Tirâz fi'l-Elğâz*, el-Mektebetu'l Ezheriyye li't-Türas, Kahire 2003.
- Toprak, M. Faruk**, *Klâsik Arap şiirinde Luğaz*, Nüşa dergisi, Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ**, *Tâcu'l-'Arûs Şerhu'l-Kâmûs*, Matbaatu Hükümeti Kuveyt, Beyrut 1975.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer**, *el-Fâik fi Ğarîbi'l- Hadîs*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Zirikî, Hayreddin**, *A'lâm*, Daru'l- İlm lil Melayin, Beyrut 1997.

ÇİN İLE JAPONYA ARASINDAKİ KÜLTÜREL İLİŞKİLERE GENEL BİR BAKIŞ

ABDÜLHAK MALKOÇ¹

ÖZET

İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasından önce Çin'e askeri bir çıkarma gerçekleştiren Japonya ile Çin ilişkileri genel anlamda olumsuz bir trend izlemiş olmakla birlikte her iki ülke yöneticileri genelde olumsuzluklarla dolu yakın tarihi geçmişe takılmayı tercih etmeyip, ekonomik bakımdan birbirlerinin önemli ticaret ortağı durumuna gelmişlerdir. Öyle ki, Japonya uzun yıllar Çin'in en büyük ticaret ortağı durumuna gelmiş, diğer tarafta Çin de Japonya'nın ikinci büyük ticaret ülkesi ve ihracat piyasası durumuna gelmiştir. Bilim, eğitim, kültür ve sağlık alanlarındaki işbirliği açısından: Çin-Japonya ilişkilerinin normale dönüştürülmesinden sonra iki ülke arasında hükümetler arası bilimsel ve teknolojik işbirliği ilişkileri kurulmuş, Mayıs 1980'de Çin-Japonya Bilimsel ve Teknolojik İşbirliği Anlaşması imzalanmıştır. Bundan sonra iki ülke arasında bu alandaki temas ve işbirliğinin hızla gelişmesi ve gelişme boyutunun gittikçe genişlemesiyle çok biçimli, çok kanallı ve halklar arasındaki temas ve işbirliği ile resmi temas ve işbirliğinin bir arada yaşadığı bir ortam oluşturulmuştur. 6 Aralık 1979'da iki ülke arasında "Çin-Japonya Kültür Değişimi Anlaşması" imzalanmıştır. Anlaşmada iki ülke arasında kültür, eğitim, akademi ve spor gibi alanlardaki temaslar belirlenmiş, 2002 yılında iki ülke hükümetleri "Çin Kültürü Yılı" ve "Japonya Kültürü Yılı" etkinliklerinin düzenlenmesini kararlaştırmışlardır. Bunun yanı sıra, iki ülke "Çin, Japonya ve Kore Cumhuriyeti Gençler ve Çocukları Yaz Kampları" ile "Çin, Japonya ve Kore Cumhuriyeti Televizyon Bilgi Yarışması" ve "Çin ve Japonya Ekonomik Forumu" gibi etkinlikleri düzenlemişlerdir. Biz bu makalemizde bazı çağdaş Çince materyallerine dayanarak Çin-Japon kültürel ilişkileri hakkında kısa bir analiz yapmaya çalışacağız.

ABSTRACT

Even if the relations between the Japan and China had in general been in an unfavorable tendency due to the fact that Japan landed troops in mainland China on the eve of Second World War, the leaders of both countries pursued the way to make their countries key trade partners of each others disregarding the reminiscences of their pasts. In fact, Japan has long become one of the most biggest trade partner of China. On the other hand, China has turned out to be the second biggest trading country and export market for Japan. In regard to the cooperation in the fields of the science, training, culture and health upon normalization of China-Japan relations, the scientific and technologic cooperation have been established between two countries.

¹ Dr., Ankara Üniversitesi DTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Japon Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

China and Japan Scientific and Technologic Cooperation Agreement was signed on May 1980. This was followed by the creation multi-faceted, multi-channeled ambient where the contact and cooperation between the people have been brought together thanks to rapid development of the contact and cooperation with an increasing dimension of the growth. On December 6, 1979, the countries signed “China - Japan Cultural Exchange Agreement”. The agreement has set out the possibilities on the cooperation between two countries in the field of culture, training, academy and sport and organization of activities of “China Culture Year” and “Japan Culture Year” by the governments of both countries in 2002. Furthermore, both countries have also arranged various other activities including “China, Japan and Korean Republic Youth and Children Summer Camps”, “China, Japan and Korean Republic Television Knowledge Contest” and “China and Japan Economic Forum”. In this article, we will introduce an outlined analysis on China - Japan cultural relations on the basis of contemporary Chinese materials.

Yöntem

Çin ile Japon kültürü arasındaki ilişkiler çok eski dönemlere kadar uzanmasının yanı sıra oldukça geniş bir kültürel unsurlar yelpazesini de kapsamaktadır. Dolayısıyla, Çin-Japon kültürel ilişkilerinin tamamını ya da bir bölümünü bir makale boyutunda açıklığa kavurturmanın mümkün olmadığını farkındayız. Dolayısıyla biz bu kısa araştırmamızda bazı çağdaş Çin araştırmaları ışığında konuya yaklaşmayı tercih ettik. Bu konuda günümüz bazı Çinli araştırmacılarının çalışmalarını göz önüne alarak, onların Çin-Japon kültürel etkileşimi ve ilişkilerine aklanmaları üzerine bazı derlendirmelerdebulunduk. Doktora tez konumuzu Tang döneminde Çin kültürünün Japon kültürü üzerindeki etkilerini ayrıntılı olarak incelediğimiz için, olası tekrarlara düşmemek ve tezimizin her hangi bölümünü ölçü olarak, tezden makale türetmemek için, bu çalışmamızda, doktora tezimizde bulunmayan materyalleri kullanmaya azami ölçüde dikkat ettik.

Çin kültürü ile Japon kültürü arasında çok eski çağlara uzanan bir ilişki ve etkileşim söz konusudur. Öyle ki, Japon coğrafyası, Çin ana kıtası ile arasında bulunan küçük denizi geçince kaçınılmaz olarak Çin ve Çin kültürü ile karşılaşılıyordu. Bir bakıma Asya ana kıtası Japonya’yı çepeçevre sarmış bir durumda idi. Günümüzde de durum daha farklı değildir. İki ülke arasında başta yazı sistemi olmak üzere pek çok alanda büyük benzerlikler olduğu için, Japon kültürünün Çin kültürünün etkisiyle gelişip kendine belli bir rota çizdiğini söylemek mümkündür.

Giriş

Japonya ile Çin günümüzde Asya’nın siyasi ekonomik ve kültürel bakımlardan en önemli ülkeleri arasında yer almaktadırlar. Çok eski ve köklü bir medeniyet ve kültüre sahip olan Çin, yaşlı kıta Asya’nın diğer milletleri üzerinde olduğu gibi Japonların kültürleri ve tarihleri üzerinde de derin etkiler

bırakmıştır. Japonya'nın uzun yüzyıllardan bu yana Çin yazısı kullanmaları, dini bakımdan bazı önemli dini inançlar konusunda Çin'den esinlenmeleri, 1000 yıldan fazla bir süreden bu yana Çin ile siyasi, kültürel ve diplomatik ilişkilerin devamlı surette vuku bulması ve tüm bu unsurlardan daha da kendini gösteren, 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde Japon ordularının işgal amaçlı olarak Çin'de bulunması nedeniyle, Japonya Çin bakımından stratejik bir ülke konumunda olmasından dolayı, Japon araştırmaları bu ülkede daima birinci önceliğini korumuştur.

Japon ordularının Çin'i işgal etmesi sebebiyle şüphesiz Çin halkı günümüzde olumsuz bir algı edinmiştir. Uzun süre Çin'de kalan Japon işgal orduları Çin halkının hafızasında oldukça derin etkiler bırakmışlardır. Aslına bakılacak olursa Japonların Çin'e olan ilgileri askeri bakımdan başlamamakta, II. Dünya Savaşı yıllarında 19. Yüzyılın 70'li yıllarına kadar uzanmaktadır. Örneğin Cao Dachen adlı bir Çinli araştırmacı, uzunca bir makalesini 1871-1945 yılları arasında Çin'deki Japon askerlerinin mezarlarının araştırılmasına ayırmıştır. Söz konusu yazara göre, 1931 yılından sonra Ruslarla yaptıkları savaşlarda, hareket alanını genişleten Japon orduları Çin'de 100.000'den fazla zaiyat vermiştir.² Dolayısıyla Çin'de pek çok Japon askerine ait mezarlar bulunmaktadır.

Konuya Çin devleti bakımından yaklaşıldığından, Japonlarla yaşanan olumsuz yaşamışlıklara, halk kadar duygusal yaklaşılmadı görülecektir. Bu nedendir ki, hızlı bir ekonomik gelişmeyi yakalayan Çin hükümeti Japonları ülkelerine yatırım için uzun süre davet etmiş, Japon tarafı da bu davete daima icabet etmiştir. Diğer taraftan, Japon gençleri Çin'e giderek Çince öğrenmeye o kadar önem vermiştir ki, 20. yüzyılın 90'lı yıllarında Çin'de öğrenim gören en fazla yabancı öğrenci Japonya'dan gelmiştir.

İşte yukarıda kısaca değinilen nedenlerden dolayı, Çinli araştırmacılar klasik ya da çağdaş dönem Japon araştırmalarına oldukça fazla derecede önem vermektedirler. Çin'de oldukça yoğun bir şekilde rağbet gören Japon araştırmaları alanında dostluk ilişkileri ya da kültürel ilişkilerin gelişimi konusu, askeri tarih, ekonomi ve strateji araştırmaları alanlarında olduğu kadar geliştiğini söylemek zordur. Bunun nedenini, Çinli araştırmacıların Japonlara olumsuz yaklaşımlarından ziyade, günümüzde Çin araştırma kurumları ile araştırmacılarının Japonlarla güncel sorunlar ile yakın geçmişte vuku bulan konulara ağırlık verilmek istenmesidir.

Çin ile Japonya arasındaki kültürel ilişkiler çok geniş bir çalışma alanı olması nedeniyle biz bazı önemli araştırmalar temelinde konuya yaklaşarak kısa bir değerlendirme yapmaya gayret edeceğiz.

A. Çin-Japonya Dostluk İlişkilerine Genel Bir Bakış

Çin kültürünün etkilerinin Japonya'ya kadar ulaşması oldukça erken bir döneme kadar gitmektedir. Milattan sonra III. Yüzyılda Çin yazısı ve

² Cao Dachen, Ribenren Zai Zhongguo de Mudi 1971-1945 (Çin'de Japon Mezarları 1871-1945), Lishi Yanjiu (Tarih Araştırmaları), 2011, Sayı 3, s. 112.

Konfüçyanist eserler ile tarım ve maden eritme gibi sanatlar Kore yoluyla Japonya'ya ulaştırılmış, daha sonraki aşamada ise Budizm ve Taoizme ait kutsal metinler aynı yolu izleyerek Japonya'ya gelmiştir.³ VII. yüzyılda Tang hanedanı (618-907) ile Japonya arasındaki temaslar daha da çoğalmıştır.

Çok uzun yıllardan bu yana Konfüçyanist görüş ve teorilerin etkisiyle Japonya'da oluşan ahlaki prensipler Japon kültürünün çekirdeği haline gelmiş, böyleceburada sözü edilen inanç ile Japon kültüründe görülen Budizm ve Şintoizm birleşerek bir potada buluşmuş ve tüm Japon kültürü ile bütünleşmiştir.

IX. Yüzyıldan başlamak üzere Çin'den gelen Japon kültürel unsurları daha da kendine özgü bir hale gelerek, Çin kültüründen ayırt edilebilir bir duruma bürünmüştür. XII. yüzyılda ise feodal Japon toplumun gücü daha artarak Gök'ün oğlu kendine mahsus otoriter gücünü yürütmüş ve yeni bir feodal siyasi yapılanma sayılabilecek bir yapı ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyıla gelindiğinde ise 12. yüzyılda yaşamış bir bilgin olan Zhu Xi'nin ortaya attığı tarikat görüşleri Japonya'da yayılmıştır.⁴ Bu dönemin bir diğer ilgi çekici özelliği ise klasik Japon eserlerinde Taoizmin derin etkilerinin görülmesidir. XVII. yüzyıldan itibaren Japonya yaklaşık olarak 200 yıl sürecek "Dışarıya Kapalı Ülke Politikası" izlemiştir.

Bilindiği üzere II. Dünya Savaşı sonrasına kadar Çin ile Japonya arasındaki siyasi ilişkilerin oldukça gergin olması, kültürel ilişkilerin geliştirilmesi için önemli bir engel teşkil etmiştir. Çin-Japonya ilişkilerinin normale dönüştürülmesinden sonra ise iki ülke arasında hükümetler arası bilimsel ve teknolojik işbirliği ilişkileri kurulmuş, bunu Mayıs 1980'de Çin-Japonya Bilimsel ve Teknolojik İşbirliği Anlaşması imzalanması takip etmiştir. Bundan sonra iki ülke arasında bu alandaki temas ve işbirliğinin hızla gelişmesi ve gelişme boyutunun gittikçe genişlemesiyle çok biçimli, çok kanallı ve halklar arasındaki temas ve işbirliği ile resmi temas ve işbirliğinin bir arada yaşadığı bir durum oluşturulmuştur.

6 Aralık 1979'da iki ülke arasında "Çin-Japonya Kültür Değişimi Anlaşması" imzalandı. Anlaşmada iki ülke arasında kültür, eğitim, akademi ve spor gibi alanlardaki temaslar belirlendi. 2002 yılında iki ülke hükümetleri "Çin Kültürü Yılı" ve "Japonya Kültürü Yılı" etkinliklerinin düzenlenmesini kararlaştırdılar. Bunun yanı sıra, iki ülke "Çin, Japonya ve Kore Cumhuriyeti Gençler ve Çocukları Yaz Kampları" ile "Çin, Japonya ve Kore Cumhuriyeti Televizyon Bilgi Yarışması" ve "Çin ve Japonya Ekonomik Forumu" gibi etkinlikleri düzenlediler.

Son zamanlarda Çinlilerin Diayu Dao, Japonların "Senkaku" adını verdikleri adalar sorunu, Çin-Japon ilişkilerini dünya gündemini oldukça meşgul etmektedir. Gerek iki ülke arasındaki bu adalar sorunu ve gerekse 20.

³ Xu Lin, Zhong-Rı Guanxi de Wenhua Jiedu (Çin ile Japonya Arasındaki Kültürel İlişkiler Dair Okumalar), Zhongguo Minzu Bao (Çin Milletler Gazetesi)19 Ekim 2007, s. 1.

⁴ Cihai, Shanghai Cıshu Yayınevi, Cilt I, Shanghai 1989, s. 211.

yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra Japonların Çin anakarasını büyük bir kararlılıkla işgal etmeleri, onların aralarında kültürel bağların kurulması ve geliştirilmesini ana hatlarıyla etkilememiştir. Öyle ki 1937 yılında gerçekleştirilen Japonların Çin'deki işgal hareketlerinin etkileri tamamen ortadan kalkmamış bir durumda olduğu Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluş yılı olan 1949'dan sonra iki ülke arasındaki dostluğun geliştirilmesi için çalışan heyetlerin karşılıklı ziyaretleri sıklaşmış ve 1972 yılında Çin ile Japonya arasındaki ilişkiler normal bir vaziyete getirilebilmiştir.⁵

Japonya ile Çin arasındaki tarihi anlaşmazlıklar kendini devamlı surette hissettirdiği söylenemez. Zira her iki ülke de geçmişte kalan kronik sorunları unutmamış olsalar da, her iki ülkenin de Asya'nın belli başlı güçlü devletler olmaları ve coğrafi olarak birbirlerine çok yakın olmaları ve bunlardan daha da önemlisi, Asya medeniyetinin temelinde Çin medeniyetinin yatması, Japon devleti ve halkını Çin ile dostluk ilişkilerini geliştirmeye yöneltmiştir. İlk olarak 1978 yılında iki ülke arasında Barış ve Dostlu Antlaşması imzalanmıştır.⁶

Günümüzde Çin-Japon ilişkileri her ne kadar normal bir seyir izliyormuş gibi görünse de, çağdaş Çin araştırmacıları Çin-Japon ilişkilerinin karşılıklı yüksek düzeyli ziyaretler sayesinde geliştiği fikrine oldukça temkinli yaklaşmaktadırlar. Japon-Çin ilişkilerinin gelişmesi ile Japonların tarihi Çin işgalini net olarak tanımaması nedeniyle ortada büyük bir tezatın bulunduğu daima ifade edilmektedir. Zira tüm Çinli uzmanlar, Japon tarafının, tarihi bir gerçek olarak kabul edilen Çin işgali tanınmadığı sürece, sözü edilen tezatın çözülemeyeceği her fırsatta dile getirilmektedir.⁷

B. Çin-Japonya Kültürel İlişkileri

Her ne kadar Çin-Japon Kültürel ilişkileri çok daha erken dönemlerde başlasa da, modern anlamda iki ülke arasındaki kültürel münasebetler Tang hanedanı (618-907) zamanında daha da sistemli bir hale gelmiştir. VII. yüzyılda Japon prensi Shoutoku'yu iki kez Çin'e elçi olarak göndermiş, bunu takiben Japonya'dan Çin'e, Çin kültürü hakkında öğrenim yapmak üzere öğrenciler gelmeye başlamıştır. Bu öğrenciler ülkelerine döndükten sonra, ülkelerinde Çin kültürünü tanıtmaya yolunda büyük çabalar harcamışlardır. Tang dönemi boyunca Japonlar Çin'e toplam olarak 19 kez elçi

⁵ Zhang Wenjin, Zhenxi He Fazhan Zong Rı Liang Guo de Youhao Guanxi (Çin-Japon Dostluk İlişkilerinin Değeri ve Gelişimi), Guoji Wenti Yanjiu (Uluslararası Sorun Araştırmaları), 1987, Sayı 3, s. 1.

⁶ Lu Yaodong, Zhong-Rı Guanxi Yi Jiang Kuayue Lishi (Çin-Japon İlişkilerinde Tarihi Atlamak), Renmin Ribao Haiwai Ban (Halkın Günlüğü Gazetesi, Yurtdışı Baskısı), 14 Nisan 2008, s. 1.

⁷ Jiang Lifeng, Weilai Shi Nian Zhong-Rı Guanxi Yu Zhongguo Dui Rı Zhengce-21 Shiji Zhong-Rı Guanxi Yanjiu Baogao (Gelecek 10 Yılda Çin-Japon İlişkileri ve Çin'in Japonya Politikası-21. Yüzyıl Çin-Japon İlişkileri Araştırmaları Hakkında Rapor), Ribenxue Kan(Japonoloji Dergisi), 2009, Sayı 5, s. 9.

göndermişlerdir. Bu elçilerin en önemlisi görevleri arasında, kutsal kitapların tarihi hakkında bilgiler edinmek ve Çin sanatı ile edebiyatı hakkında bilgiler edinmek idi. Tahmin edileceği üzere Japonların gönderdikleri elçiler aynı zamanda bilim adamı sıfatını taşıyanlardı. Hatta bu elçiler arasında doktorlar, felsefeciler ve müzisyenler de bulunmakta idi. Tan Hanedanı zamanında Çin'in başkenti olan Xi'an şehrinde yapılan bir arkeolojik kazı sırasında, Japonya'dan Çin'e öğrenim görmek üzere gelen bir öğrenciye ait mezar taşı ilk defa olarak ortaya çıkarılmıştır.⁸

Elçilik görevi için gelenler ve öğrenciler Japonya'dan gelirken çeşitli renkli kumaşlar, ilaçlar ve değerli taşlar getirirler, ülkelerine dönerken de Çin'den müzik aletleri, eski kitaplar ve Buda' heykelleri gibi kendileri için kültürel objelerini yanlarında götürürlerdi. Japon rahip Kong Hai, ülkesine giderken, Budizmin bir mezhebi olan Mizong'a ait kutsal kitapları götürerek ülkesinde Zhenyan Dini'ni kurmuştur. Kong Hai 'kendisi yazdığı Wen Jing Mi Fu Lun ve Zhuan Li Fang Xiang Ming Yi adlı kitaplar Çin edebiyatı eleştirisi ve Çin yazısı bakımından çok önemli bilgiler içermesi nedeniyle, Çin-Japon kültürel ilişkileri bakımından önemli katkılar sağlamıştı. Çin edebiyatının etkilerinin derin olarak Japonya'ya girmesi elbette, Çin yazısının da Japonlar tarafından yaygın olarak kullanılmasının yollarını açmış, üstelik Çin karakterlerinin kullanımı günümüze kadar da devam etmiştir.

Çin kültürünün Japonya'ya tanıtılması, sadece Çin'e gelen elçi ve öğrenciler vasıtasıyla olmamış, bazı Çinli aydınlar da Çin'e giderek bu alana katkılar sağlamışlardır. Örneğin, 688-763 yıllarında yaşamış olan Jian Zhen 10 yıldan uzun meşakkatli bir yolculuk sonucunda 754 yılında Japonya'ya varmış, bu ülkede Çin'in dine dair kurallarını Japonya'ya getirmiş, bununla yetinmeyerek Budist mimari tarzı ve Budist heykelciliği gibi plastik sanatları Japonlara tanıtmıştır. Günümüzde bu dönemlere ait Japonya'da yapılan heykeller hala ayakta durmaktadır.⁹

C. Çin'de Japon Edebiyatına Dair Tercüme Faaliyetleri

Bilindiği üzere Japonların kendilerine ait Hiragana ve Katagana olmak üzere iki tür heceleme tabloları mevcut olup, bunlardan ilki Japoncadaki ekleri, diğeri ise Japoncaya başka dillerden gelen sözcükleri ya da yabancı sözcükleri ifade etmek üzere kullanırlar. Bunun dışında sayıları binlerle ifade edilen Çin karakterlerini uzun yüzyıllardan bu yana kullanmaya devam etmektedirler. Japonların yazı dilinde ve öğretimde Çin karakterlerini kullanmaları onlara Asya medeniyeti ve özellikle Çin araştırmalarında büyük avantajlar sağlamaktadır, zira Çince öğrenen Japonlar her he kadar kimi zaman telaffuz sorunlarıyla karşılaşsa da metinleri okuyup anlama konusunda diğer tüm milletlerden daha hızlı ilerleme sağlayabilmektedirler.

⁸ Jian Bozan, Zhongguo Shi Gangyao (Çin Tarihine Giriş), Cilt 1, Pekin Üniversitesi Yayınevi, Pekin 2011, s. 359.

⁹ Jian Bozan, a. g. e. s. 359.

Çin karakterlerini çok uzun süreden bu yana böylesine yaygın bir kullanım alanına sahip olan Japonların edebiyatı Çin’de çok yakın ilgi görmektedir. Tamamen Çin kültüründen beslenen Japon edebiyatı efsaneden romana kadar Çin etkilerini taşımaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Tang dönemine kadar uzanan uzak geçmişte, çeşitli amaçlarla Çin’e gelen Japon aydınları, Çin’den götürdükleri dini ve edebi metinleri Japoncaya tercüme etmeye başlamışlardır. Fakat Çinlilerin Japonca eserleri kendi dillerine tercüme etmeleri oldukça geç bir dönemde kendini göstermiştir.

Li Wang adlı bir Çinli araştırmacıya göre, Çin’de Japon edebiyatına dair tercüme faaliyetleri 300-400 yıl önce başlamıştır. Ming (1368-1644) döneminde yazılan Japonca bir eserden 39 adet şarkı sözü ilk olarak Çinceye tercüme edilmiştir.¹⁰ Bu ilk tercümeden sonra uzun süre bu alanda herhangi bir gelişme yaşanmamış, 1898 yılında Çinli edebiyatçı Liang Qichao Donghai Sanshi’nin Toukai Sanshi’nin romanı Kajinno Kigu’yu tercüme etmiştir.¹¹

Çin’deki Japon edebiyatına ilişkin başlıca faaliyetler 20. Yüzyılın başında, Japonya’da öğrenim gören aydınlar tarafından yürütülmüştür. Bu aydınların başında ünlü Çinli yazar Lu Xun ile Zhou Zuoren gelmektedirler. Lu Xun 1902-1909 yılları arasında, Zhou Zuoren ise 1906-1911 yılları arasında Japonya’da öğrenim görmüşlerdir. Özellikle Lu Xun tercüme alanında ne kadar yetkin olduğunu 14 ülkeden 200’den fazla yazarın eserini Çinceye tercüme ederek kanıtlamıştır. Onun tercüme ettikleri eserler arasında Rusça ve Japonca’dan tercüme ettikleri çoğunluktadır.¹² Bazı Çinli araştırmacılar Lu Xun’un her ne kadar Japon edebiyatından pek çok unsurlar alsada, onun Japon edebiyatı hakkındaki eleştirileri çok sağlamdı ve Japon edebiyatı hakkında çok geniş bir bakış açısına sahipti.¹³

Japon edebiyatından pek çok romanı çeviren Zhou Zuoren’in en önemli özelliği, Çin’de ilk olarak Japon köy hayatını tanıtmasıdır. Onun en tanınmış eseri Riben Jin 30 Nian Xiaoshuo Zhı Fada (Japon Romanının Son 30 Yılda Gelişimi) adlı eseridir.¹⁴

1949 yılında Çin Halk Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra, özellikle 50’li yıllardan itibaren Japon edebiyatına dair tercüme faaliyetlerinde belirgin

¹⁰ Li Wang, Xin Zhongguo de Riben Wenxue Yanjiu he Fanyi Chuban Qingkuang (Yeni Çin’de Japon Edebiyatı Araştırmaları ve Tercüme Faaliyetleri İle Baskı Faaliyetlerinin Genel Durumu Hakkında), Zhongguo Ribenxue Nianjian-1949-1990(Çin’de Japon Araştırmaları Yıllığı-1949-1990), Pekin Japonoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, Bilim Teknik Eserleri Yayınevi, Pekin 1991.

¹¹ Lin Zhang-Cha Chunhua, Riben Wenxue Fanyi Zai Zhongguo (Çin’de Japon Edebiyatına Dair Tercüme), Waiyu Yu Fanyi (Yabancı Dil ve Tercüme Dergisi), 1998, Sayı 4, s. 46.

¹² Lin Zhang-Cha Chunhua, a. g. m. S. 47.

¹³ Zhu Neihao, Lu Xun Yu Riben Wenxue (Lu Xun ve Japon Edebiyatı), Zhong-Rı Qi Mengwen Xuelun, Doğu Yayınevi, 1981, s. 200.

¹⁴ Lin Zhang-Cha Chunhua, a. g. m. s. 48.

bir artış gözlenmektedir. İlgili istatistik verilerine göre 1949-1966 yılları arasında 44 Japon yazardan 75 edebi eser Çince'ye tercüme edilmiştir. Bu çeviriler arasında romanlar, roman külliyatları, şiirler, halk hikayeleri ve fabllar yer almaktadır. Kültür devrimi yıllarını kapsayan 1967- 1970yılları arasında Çin'de Japon edebiyatından hiçbir eser tercüme edilmemiş, 1971-1973 yılları arasında sadece birkaç çeviri faaliyeti görülmüştür. 70'li ve 80'li yıllar arasında bu alanda büyük bir atılım yaşanmıştır, zira söz konusu dönemde toplam 529 eser çevrilmiş olup, bunların 44 tanesi çocuk edebiyatına ayrılmıştır.¹⁵ 90'lı yıllardaki Japon edebiyatından yapılan çeviriler, bir önceki dönem kadar olsa da ağırlıklı olarak ticaret ve ekonomi alanlarına ağırlık verilmiştir.¹⁶

D. Japon Bilim Adamlarının Doğu Türkistan'daki Faaliyetleri

Bilindiği üzere Türklerin anayurdu olan Doğu Türkistan'ın tarihi alanındaki araştırmalar, iki asırdan fazla bir süredir, tüm dünyada büyük bir ilgi görmeye devam etmektedir. Bu alanda en değerli araştırmaları yapanların başında Japon bilim adamları gelmektedir. İpek Yolu üzerinde bulunması, pek çok eski şehir kalıntılarının bulunması nedeniyle arkeolojik kazılara duyanlar için bir hazine durumunda olan Doğu Türkistan hakkında araştırmalar yapmak üzere buraya ilk gelen Nishi Tokujiro'dur. Rusya'daki bir Japon Konsolosluğunda katip olarak görev yapan bu araştırmacı ülkesine dönerken 1880 yılının kasım ayının 2'sinde İli'ye gelmiş, daha sonra Sibiry, Moğolistan ve Shanghai yoluyla aynı yılın 28 nisanında Tokyo'ya ulaşmıştır. 1886 yılında "Orta Asya Kayıtları" adlı eserini yayımlamıştır.¹⁷

Hayahide Kenjiro adlı bir diğer Japon araştırmacı 1905 yılının mayıs ayının 15'inde Tokyo'dan ayrılış, 7 Temmuzda ise Pekin'den hareket ederek Xi'an, Lanzhou ve Anxi'den geçerek Hami ve Turfan'a ulaşmış, 1907 yılında Pekin'e dönmüş, gezilerine dair pek çok birinci elden yazma eserler ele geçiren Hayahide Kenjiro, tüm elde ettiği malzemeleri, 1945 ağustosunda teslim olmasıyla Çin'de bırakmış, daha sonra Doğu Türkistan seyahatleri ve bulduklarına dair tüm bildiklerini Zhongguo Xinjiang Sheng İli Difang Shicha Fumingshu (Çin Doğu Türkistan Eyaletinin İli Şehrinde Ele Geçirilen Belgeler) adlı eserinde anlatmıştır. Onun bulduğu el yazmaları toplam 120 sayfa olup 55440 karakterden oluşmaktadır.¹⁸

¹⁵ Beijing Ribenxue Yanjiu Zhongxin Bian-Pekin Japonoloji Araştırmaları Merkezi Yayını (Zhongguo Ribenxue Nianjian 1949-1990-Çin Japonoloji Yıllığı-1949-1990), Bilim Teknik Eserleri Yayınevi, Pekin 1991, s. 311-342.

¹⁶ Lin Zhang-Cha Chunhua, a. g. m. S. 49-50.

¹⁷ Fang Jianchang, Jindai Riben Shentou Xinjiang Shulun Son Zamanlarda Japonya'nın Doğu Türkistan'a Sızması Hakkında), Xiyu Yanjiu (Batı Bölgeleri Araştırmaları), 2000, Sayı 4, s. 46.

¹⁸ Fang Jianchang, a. g. m. S. 47.

Sonuç

Her ikisi de Asya'nın en ekonomik bakımdan güçlü ülkeleri arasında yer alan Çin ile Japonya arasındaki kültürel ilişkilerin çok eski bir mazisi olması nedeniyle çağdaş Çin araştırmacıları Japonoloji çalışmalarına azami önemi vermektedirler. Çok eski ve zengin bir içeriğe sahip olan Çin uygarlığı, diğer doğu ve güneybatı Asya ülkelerinde olduğundan daha fazla Japon kültürü üzerinde etkilerini göstermiştir. Çin yazısının yüzyıllar önce Japonlar tarafından kabul edilmesi, Çin kültürel etkilerinin Japonya'ya girmesi için bir giriş kapısı fonksiyonunu görmüştür. Diğer taraftan tarihin her çağında dünyanın ve yaşlı Asya kıtasının en güçlü siyasi ve askeri gücü ile çok geçiş topraklara sahip olan Çin, her dönemde Japonların ilgisi çekmiş, dolayısıyla Çin'in bilimsel, edebi ve ekonomik nimetlerinden faydalanma konusunda Japon imparatorları bilim adamı hüviyetine sahip elçilerini ve pek çok Japon öğrenciyi Çin'e göndermeyi bir prensip edinmiştir. Çin'e gelen bu aydınlar ve öğrenciler ordusu Çin ile Japonya arasında kültürel bir köprü vazifesi görmüşler ve ülkelerine döndüklerinde Çin kültürünü olanca güçleriyle tanıtmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde, özellikle 20. Yüzyıla girerken çok sayıda Çinli aydın Japonya'da eğitim gördükleri yıllarda, Japon edebiyatı, tarihi ve kültürü hakkında pek çok araştırmalar yapmışlar ve pek çok sayıda Japonca eseri Çinceye tercüme etmişlerdir.

İkinci dünya savaşı öncesinde, Japon ordusunun Çin'i işgali sırasında yaşanan olumsuz olayları Japon devlet adamlarının net bir dille kabul etmemeleri gibi nedenlerle, Çin'de Japonoloji araştırmaları stratejik bir mahiyet almıştır. Her ne kadar iki ülke halkı da karşı tarafın kültürü ve tarihi hakkında duygusal yaklaşımların etkisiyle olumsuz algılara sahip olsalar da, Çin ve Japon yöneticileri daha mantıklı ve akılcı davranarak, tarafların genel olarak gergin ilişkiler içinde yaşamalarını engellemiş, dolayısıyla yavaş bir trendle de olsa kültürel ilişkilerin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Gerek Çin'de ve gerekse Japonya'da karşı taraftan gelen öğrencilerin sayısının oldukça sayıda fazla olması ve tarafların ticari kuruluşlarının karşı tarafta büyük ölçekli arıtmalar yapmaları bunun en önemli kanıtıdır. Genel olarak bakıldığında, Japonların Çin ile kültürel ilişkilerin geliştirilmesinde daha fazla enerji harcadığını söylemek yanlış olmaz, zira Türkiye'nin yarısı kadar yüzölçümüne sahip olan Japonya her türlü gıda ve enerji ve maden ihtiyacını en yakın komşusu olması nedeniyle Çin'den karşılamak durumundadır. Bu arada Çin'in dünya ölçüsünde bir askeri güce sahip olduğu da Japonlar tarafından göz ardı edilmemektedir.

Yukarıda anlatılan nedenlerden dolayı, her ikisi de sarı ırka mensup, Asya'nın iki güçlü ülkesi kültürel ilişkilerin güçlü tutulmasını, kendi güvenli gelecekleri ve yaşamlarını için bir sigorta olarak görmektedirler. Son zamanlarda Diaoyu adaları nedeniyle iki taraf arasında küçük yoğunluklu sorunlar baş gösterse de, bu gibi küçük ihtilafları çözülebilir ve kalıcı olmayan sorunlar olarak kabul etmekte her hangi bir sakınca bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BEIJING Ribenxue Yanjiu Zhongxin Bian-Pekin Japonoloji Araştırmaları Merkezi Yayını (Zhongguo Ribenxue Nianjian 1949-1990-Çin Japonoloji Yıllığı-1949-1990), Bilim Teknik Eserleri Yayınevi, Pekin 1991.

CAO Dachen, Ribenren Zai Zhongguo de Mudi-1971-1945 (Çin’de Japon Mezarları-1871-1945), Lishi Yanjiu (Tarih Araştırmaları), 2011, Sayı 3.

CIHAI, Shanghai Cıshu Yayınevi, Cilt 1, Shanghai 1989.

FANG Jianchang, Jindai Riben Shentou Xinjiang Shulun Son Zamanlarda Japonya’nın Doğu Türkistan’a Sızması Hakkında), Xiyu Yanjiu (Batı Bölgeleri Araştırmaları), 2000, Sayı 4.

JIAN Bozan, Zhongguo Shi Gangyao (Çin Tarihine Giriş), Cilt 1, Pekin Üniversitesi Yayınevi, Pekin 2011.

JIANG Lifeng, Weilai Shi Nian Zhong-Rı Guanxi Yu Zhongguo Dui Rı Zhengce-21 Shiji Zhong-Rı Guanxi Yanjiu Baogao (Gelecek 10 Yılda Çin-Japon İlişkileri ve Çin’in Japonya Politikası-21. Yüzyıl Çin-Japon İlişkileri Araştırmaları Hakkında Rapor), Ribenxue Kan(Japonoloji Dergisi), 2009, Sayı 5.

LI Wang, Xin Zhongguo de Riben Wenxue Yanjiu he Fanyi Chuban Qingkuang (Yeni Çin’de Japon Edebiyatı Araştırmaları ve Tercüme Faaliyetleri İle Baskı Faaliyetlerinin Genel Durumu Hakkında), Zhongguo Ribenxue Nianjian-1949-1990 (Çin’de Japonoloji Araştırmaları Yıllığı-1949-1990), Pekin Japon Araştırmaları Merkezi Yayınları, Bilim Teknik Eserleri Yayınevi, Pekin 1991.

LIN Zhang-Cha Chunhua, Riben Wenxue Fanyi Zai Zhongguo (Çin’de Japon Edebiyatına Dair Tercüme), Waiyu Yu Fanyi (Yabancı Dil ve Tercüme Dergisi), 1998, Sayı 4.

LU Yaodong, Zhong-Rı Guanxi Yi Jiang Kuayue Lishi (Çin-Japon İlişkilerinde Tarihi Atlamak), Renmin Ribao Haiwai Ban (Halkın Günlüğü Gazetesi, Yurtdışı Baskısı), 14 Nisan 2008.

XU Lin, Zhong-Rı Guanxi de Wenhua Jiedu (Çin ile Japonya Arasındaki Kültürel İlişkilere Dair Okumalar), Zhongguo Minzu Bao (Çin Milletler Gazetesi), 19 Ekim 2007.

ZHANG Wenjin, Zhenxi He Fazhan Zong Rı Liang Guo de Youhao Guanxi (Çin-Japon Dostluk İlişkilerinin Değeri ve Gelişimi), Guoji Wenti Yanjiu (Uluslararası Sorun Araştırmaları), 1987, Sayı 3.

ZHU Neihao, Lu Xun Yu Riben Wenxue (Lu Xun ve Japon Edebiyatı), Zhong-Rı Qi Mengwen Xuelun, Doğu Yayınevi, 1981, s. 200.

CONTRASTIVE STUDY OF THE METAPHOR AND METONYMY DRIVEN SEMANTIC EXTENSIONS OF THE BODY PART WORD HAND “手” IN CHINESE AND JAPANESE LANGUAGE

JOVANOVIĆ ANA * - TRIČKOVIĆ DIVNA **

ABSTRACT

Human body has relatively recently been acknowledged the role in human conceptualisation. Many of the basic bodily experiences get projected onto different spheres of human life via two basic mechanisms of thought, metaphor and metonymy, with a sole purpose of facilitating human understanding of the world. In this paper we investigate the metaphoric and metonymic extensions of one body part word, HAND, in Chinese and Japanese language. The aim of this study is, firstly, to point out the main mechanisms that govern the semantic extensions of the word HAND towards other cognitive domains in both languages. Secondly, the contrastive study we present here aims to show the similarities and differences that exist between these two languages both on the level of cognitive mechanisms and on the level of their surface language representations. Basic comparison with the two Indo-European languages, English and Serbian, given at the end of this paper contributes to the hypothesis that some of the cognitive mechanisms could have a universal status in human languages.

Key words: contrastive analysis, cognitive mechanisms metaphor metonymy mapping, meaning extension

0. Introduction

The ground-breaking work of G. Lakoff and M. Johnson (1980) has paved the way not only to the new trend in linguistic research known as the cognitive linguistics, but more importantly, to the new way of understanding human cognition as a complex function of mental abilities and bodily capabilities, as a unity of once mutually exclusive human mind and human body. Re-entering the big stage, human body and its experiences became the focus of attention to all of those who aimed to comprehend the way we think, reason and talk about the world around us. On this stage, once considered as strictly stylistic ornaments, metaphor and metonymy gained the status of the most important mechanisms of thought, without which not much could be understood and in the absence of which we would have been living in the dauntingly poor world of “literal concepts”, the world that would not have been called human at all. Given the importance of human body and its basic experiences as well as the mechanisms of figurative thought in comprehending everything from the concept of “time” to the complex ideas

* PhD, University of Belgrade, Faculty of Philology

** PhD, University of Belgrade, Faculty of Philology

of “social hierarchy” and alike, it becomes obvious why in this paper we chose to deal with them both. Naturally, talking about the “human body” as a whole would require much more space than available to us here, for which reason we chose to investigate the role of one body part word, HAND, and its multiple senses, all of which extended from the basic bodily meaning via metaphoric and metonymic transfers. The aim of this paper is to introduce one new way metaphor and metonymy can be examined, and that view is given through Chinese and Japanese language. For this purpose we singled out the word HAND in both languages.

The choice of HAND was not random. As a part of human body, “hand” has multiple functions, from maintaining equilibrium, grasping and holding objects, to communicating and operating complex machinery. Many of these functions we become aware of in a very early stage of our development. It does not surprise then that, the word 手/shǒu/ (hand) in Chinese, for example, has as many as 14 extended meanings.¹ Nor does it surprise that the number of collocations (including compounds, idioms and phrases) made by this body part word in Chinese numbers 336.² All this makes HAND not only a basic vocabulary word, but also a basic word for building a vocabulary of a language. And that is the main reason why we chose it as a topic of our present research.

The reason why we chose Chinese and Japanese language first of all lies in the very nature of the writing systems, in which the relation between the basic meaning and form is far from being random, as it is most clearly seen in the case of the body part word 手 /Ch. shǒu; Jp. te; shu/ “hand” (to be discussed later). Second, given the proximity of these two countries, and a very strong influence that Japan, historically speaking, has received from China, we can easily track the similarities in semantic extensions due to the use of the same character in both languages, induced not only by basic human experiences but also by similarities in certain cultural elements. We can also see the differences that are, as we believe, grounded in particularities of both of these cultural systems.

Our discussion will run as follows: in section one, we will give a short introduction of conceptual metaphor and metonymy as defined by the cognitive linguistic theory. In section two, we will give a short review of the main features of Chinese and Japanese writing systems with a special focus on the development of character 手. In section three, we will present an overview of the main paths of metaphoric and metonymic extensions of the

¹ 赵倩：汉语人体名词词义演变规律及认知动因. 博士研究生学位论文. 北京：北京语言大学，2007：55.

² According to statistical data given in Ana Jovanović’s PhD thesis ‘概念隐喻论与汉语人体词及其相关表达研究——“人体”在概念化过程中的作用，北京：北京师范大学，2009：6.

above said body part word in Chinese and Japanese respectively. Section four brings a short comparison on the existing similarities and differences with English and Serbian language, while section five brings a short conclusion of the findings and some new insights. For the purpose of this research we have used the dictionaries listed at the end of this paper.

1. Metaphor and metonymy in the light of cognitive linguistic theory

Originally considered to be “stylistic devices”, both metaphor and metonymy have, since the time of Aristotle onwards, been a research topic of those who were, for one reason or another, interested in that special part of human language that is called “figurative”. None of the two was ever considered crucial to any part of communication, but rather seen as a random occurrence urged by some special pragmatic need. Metaphor and metonymy as seen from the cognitive linguistic point of view, are something substantially different. “The word metaphor has come to mean a cross-domain mapping in the conceptual system”³, says Lakoff (1992) and adds: “The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another”.⁴ It is considered to be a basic mechanism of thought through which we use simpler and more basic concepts to comprehend and structure more complex and abstract ones. Metaphor is essentially a mapping between a source and a target domain, in which the source domain is used to structure and organize the target. Source and target are two different domains between which we, as a consequence of our metaphoric thought, establish some sort of experiential similarity. The result of such cross-domain mappings are various expressions permeating the human language, that use terminology specific to one domain to talk about something completely different. Those expressions are called “metaphorical expressions”, which Lakoff (1992) defines in the following manner: “The term metaphorical expression refers to a linguistic expression (a word, a phrase, or sentence) that is the surface realization of such a cross-domain mapping(...)”⁵. Therefore, English expression “Your claims are indefensible”⁶ is, as Lakoff and Johnson state, surface language realization of the conceptual metaphor ARGUMENT IS WAR.

³ Lakoff, G. The Contemporary Theory of Metaphor, online edition, available at: <http://terpconnect.umd.edu/~israel/lakoff-ConTheorMetaphor.pdf>, 1992: 1

⁴ Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981: 5.

⁵ G. Lakoff. The Contemporary Theory of Metaphor, online source available at <http://terpconnect.umd.edu/~israel/lakoff-ConTheorMetaphor.pdf>, 1992: 1-2.

⁶ Lakoff, G. , Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago and London: Chicago University Press, 1981: 4.

Metonymy is another cognitive mechanism that applies slightly different strategy. While metaphor implies a conceptual mapping between two different cognitive domains, metonymy is a mapping between the two members of one cognitive domain. Lakoff (1990) defines metonymy in the following way: “Given an ICM⁷ with some background condition (e.g., institutions are located in places), there is a ‘stand for’ relation that may hold between two elements A and B, such that one element of the ICM, B, may stand for another element A. (...) We will refer to such ICMs containing stands-for relations as metonymic models”.⁸ Among the most common metonymic transfers are: PRODUCER FOR PRODUCT, OBJECT USED FOR USER, INSTITUTION FOR PEOPLE RESPONSIBLE, THE PLACE FOR INSTITUTION etc.,⁹ but as Lakoff and Johnson (1980) believe, THE PART FOR THE WHOLE, although formerly defined as a synecdoche, should be considered a “special case of metonymy”¹⁰ too. This is very important for our present study, since many body part words (and we shall see that in the case of 手) use this cognitive strategy in the process of semantic extensions.

Although considered to be a common cognitive feature of all human beings, metaphors and metonymies are believed to be universally present in languages only on the generic level. On the more specific level they are heavily dependent on cultural models. Universal human bodily experience renders common cognitive mechanisms, while cultural, historical and geographical particularities of every nation give birth to the culture-specific mechanisms.

2. Main features of Chinese and Japanese writing systems

The character for HAND is, as it can be seen, directly derived from the stylistic simplification of the picture of hand itself. Therefore it is known as one of the pictographic characters, rather rare but very functional sort of characters which are believed to be the oldest ones.



手

⁷ ICM: Idealized Cognitive Model. (explanation given by the authors of this paper)

⁸ Lakoff, G. *Women, Fire, and Dangerous Things – What Categories Reveal about the Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990:78.

⁹ Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago and London: Chicago University Press, 1981: 38.

¹⁰ *Ibid.*: 36.

jin wen script *xiao zhuan script* *modern form in*
standard typeface

Picture 1. The development of character 手 (Ch. /shǒu/; Jp. /te; shu/ “hand”) ¹¹

Apart from the above said pictographic characters, standard classification in Japanese language distinguishes two more types, namely, ‘co-semantic’ (also called ‘associative’) and ‘semasio-phonetic’ (or ‘pictophonetic’) characters which are derived from the pictographic ones ¹². The so called ‘co-semantic/associative’ characters, use simpler characters to represent more complex things or concepts (for example: 拝 /jap. ogamu; hai/ consisting of two elements ‘hand’ + ‘offering, sacrifice’ which combine to form the meaning “worship, pray”). ‘Semasio-phonetic/pictophonetic’ characters, are formed from two elements, one carrying the clue for pronunciation and another for the meaning. In contrast to Japanese, widely accepted classification of characters in Chinese is the so called 六书/liù shū/, i.e. “six scripts”, which, apart from the above mentioned three types existing in Japanese, includes also the self-explanatory characters (for example 上 /shàng/, “above”), mutually explanatory characters and phonetic loans.¹³ Of all types of characters existing in Chinese and Japanese language, the most interesting ones are semasio-phonetic/pictophonetic characters. It would be interesting to examine the mechanisms at work in structuring more complex characters from the simpler ones, as we are sure that metaphor and metonymy can be found in this process as well, especially because in the most frequent ‘semasio-phonetic’ ones, the phonetic part is usually not unrelated to the meaning, as can be seen from the example, 招 /jap. maneku; shou/ ‘hand’ + ‘call’/ phonetic /shou/ = ‘invite, beckon’¹⁴. Nevertheless, on this occasion we

¹¹ Symbols for this body part term in *jinwen* script (i.e. script on bronze) as well as the *xiao zhuan* script (i.e. smaller seal script) (picture 1) are reproductions of the illustrations given in 王朝忠主编《汉字形义演释字典》, 成都: 四川出版集团: 四川辞书出版社, 2006: 111.

¹² There are different classifications of characters. The one introduced here is based mainly on the structure of the meaning. We have not considered different historical approaches to this question. This classification is discussed in ‘A New Dictionary of Kanji Usage’ (Gakken, Tokyo, 1995, p. 427 and further), and is rather usual in the dictionaries of the Japanese language.

¹³ 汉英词典 (修订版缩印本), 北京外国语大学英语系词典组编, 北京: 外语教学与研究出版社, 2006 (first edition 1997): 778/1627/1362/1396/531/ 1661/ 573.

¹⁴ “Over 80% of all *kanji* [i.e. Japanese word for character] are multi-component. With so many *kanji* and so few components, clearly there is considerable overlap of components. Conversely, it may be said that the vast number of *kanji* are created of a small number of components. In fact, there are only about 250 components for the entire 50,000 *kanji*.” *A New*

will focus only at the combination of the characters, leaving HAND as a character component for some future research.

One of the most obvious features of Chinese language is that the words are written with two characters representing two morphemes, which in some cases can function as two independent words. Since great percentage of Japanese words are borrowed from Chinese, this principle is almost equally present in Japanese as well. Due to this, and other circumstances already mentioned, we expect to find great deal of similarities between these two languages. On the other hand, this also means that most of the words in these two languages are compounds. In the present research we will show that, although in some Indo-European languages metaphors and metonymies are examined mostly through the meanings of independent words in sentences, collocations or other applicable context, in Chinese and Japanese, due to the characteristics of the writing system, they can be, and usually are tested on the level of morphemes since they can be quite easily verified through the letters/characters in compounds. For this reason, we will not be dealing with the meanings of 手/Ch.shǒu; Jp. te,shu/ (“hand”) when used as an independent word in sentences.

3. Meaning extensions of the word HAND 手 /Ch. shǒu; Jp. te, shu/ induced by the mechanisms of metaphor and metonymy

The most important metaphoric extension of the word HAND (手Ch. /shǒu/, Jap. /te/; /shu/) in both languages is based on combined similarity in form, position and function. This similarity is established through everyday experience with our hands on one side and other concrete objects in the outside world on the other. This experientially grounded similarity enables us to use the word 手 to name a part of some concrete object that “resembles” our body part, either in its shape, position or function, or in a way that combines all three types of similarity. The meaning HANDLE is created in such a way, as in Chinese compound 机械手 /jīxièshǒu/ (lit: machine - hand, hand of a machine; i.e. “manipulator”) and Japanese 取手 /totte, or torite/ “handle; knob; grip”.

Second line of semantic extension of the word 手 in both languages is based on metonymic transfer THE PART FOR THE WHOLE. In Chinese, in particular, it follows the path HAND → PERSON THAT DOES CERTAIN WORK or PERSON SKILLED IN SOMETHING, rendering thus a metonymic transfer THE HAND STANDS FOR THE PERSON¹⁵. This metonymic transfer is experientially grounded in the function of holding and manipulating objects that hand as a body part has. In Chinese language, this type of metonymic transfer produces a large number of compounds by

Dictionary of Kanji Usage, Gakken, Tokyo, 1995: 427.

¹⁵ For more information on this metonymy see Yu (2009).

combining a noun, an adjective or a verb with body part word HAND (手/shǒu). Belonging to this category are the following examples: 拳手/quánshǒu/ (lit. fist - hand, a person good in boxing, “boxer”), 歌手/gēshǒu/ (lit. song - hand, a person good in singing, “singer, vocalist”) and 鼓手/gǔshǒu/ (lit. drum – hand; “drummer”). These three are the examples of compounds formed by combining a noun (with a purpose of denoting a specific field someone is skilled in) with the word 手/shǒu/. Compounds 好手/hǎoshǒu/ (lit. good - hand, “good hand, past master”), 高手/gāoshǒu/ (lit. high - hand, “past master, master-hand, ace”) etc. exemplify the combination of an adjective with the word 手/shǒu/, while compound 射手/shèshǒu/ (lit. aim - hand, hand that aims; “shooter, marksman, archer”) illustrates the combination of a verb and this body part word. We can say that the cognitive basis for the compounds 拳手(/quánshǒu/, “boxer”), 射手(/shèshǒu/, “shooter, marksman, archer”) or 獵手(/lièshǒu/, “hunter”) is more apparent than for the others, since there is an obvious relation between the basic function of the hand and the meaning of the compound as a whole. In contrast to those three, compounds such as 歌手(gēshǒu/, “singer, vocalist”), give no clue as to the reason why HAND is used, so that the cognitive basis for the formation of this connection has already been lost. This type of noun formation is used in Japanese too, albeit in much lesser number. It is mostly present in combinations with a verbal root, as in the case of a compound 借手/kaite/ “a tenant; a lessee”, 買手/kaite/ “a buyer; a purchaser” etc. Apart from the examples representing a combination of a verb and body part word 手, there are some other examples, such as 歌手/kashu/ “singer” (which is identical to Chinese), and 手不足/tebusoku/ “shorthanded”. It is however very interesting to note that while most of the Chinese compounds with 手/shǒu/ formed via this metonymic transfer carry the semantic component TO BE GOOD IN SOMETHING, this semantic element is far less dominant in Japanese compounds, although still apparent in the compounds such as 上手/jouzu/ “to be skilful, clever, good (at something)”, 下手/heta/ “to be unskilful, poor, bad (at something)”¹⁶.

Another line of semantic extension of the word 手 is driven by metonymic transfer PART FOR FUNCTION, which is again based on the function of “hand” in human body. This metonymic transfer governs the following semantic extensions of 手/shǒu/ in Chinese: HAND → MEASURE WORD FOR SKILL, exemplified in the sentence 他真有两手 /Tā zhēn yǒu liǎng shǒu/ (lit. He – really – to have – two – hands; i.e. He really knows his stuff) ¹⁷; HAND → METHOD / WAY exemplified with 手辣/shǒulà/ (lit:

¹⁶ It is interesting to note that both of these examples are the so called *ateji* in Japanese language, i.e. special category of originally Japanese words combined with the phonetically inadequate characters just on the basis of the meaning they represent.

¹⁷ 汉英词典 (修订版缩印本), 北京外国语大学英语系词典组编,

hand / method / way – hot / vicious, ruthless; i.e. “vicious, ruthless means”) and also to the verbal meaning HAND → HOLD / GRASP, which is illustrated with: 人手一册/rén shǒu yī cè/ (lit: man - hand / hold - one - copy; i.e. “everyone has one copy”). Induced by the same cognitive mechanism is the Japanese extension of the word 手 towards the meaning JOB THAT YOU DO WITH YOUR HANDS (as in 手入れ/teire/ “repair”; 手写/shusha/ “copying by hand”) → JOB (as in 手工/shukou/ “manual work, handicraft”; 手工芸/shukougei/ “handicraft”) → METHOD / WAY (as in 手口/teguchi/ “style of work; method employed”; 手本/tehon/ “model, pattern”; 手法/shuhou/ “technique; technical skill”). Even when used alone, as a separate word, 手 in Japanese language can mean METHOD or even TRICK. Driven by the same metonymic mapping is the meaning MEASURE that the word HAND (手/te;/shu/) has in Japanese language (ex. 手一速/teissoku/ “length of a hand”).

The meaning PERSONALLY, done WITH ONE’S OWN HAND that the word 手/shǒu/ has in Chinese, as exemplified with the compound 手抄/shǒuchāo/ (lit: hand / personally - copy; i.e. “write by hand, handwrite; handwritten”), appears in Japanese language too, as in 手弁当で/tebentou-de/ “furnishing one’s own lunch”; and 手前/temae/ “this way, towards you; this side of”). Although it could be expected for this word in Japanese to develop the meaning TO CARRY (and even though it really does have this meaning albeit in a very limited number of examples (such as 手持ち/temochi/ “holdings, goods on hand”), the meaning EASY TO CARRY, ex. 手小荷物/tekonimotsu/ “hand baggage”) is more common, as it is the case with Chinese too. It is not at all simple to decide whether the compound 手札/tebuda/ “name card; a hand (in card playing)” developed from the meaning TO CARRY or EASY / TO CARRY/ CONVENIENT (that is THE SIZE THAT CAN FIT IN ONE’S HAND). The meaning HANDY/CONVENIENT exists in Chinese too, which is illustrated with the compound 手册/shǒucè/ (lit: hand / handy - copy; “handbook, manual”).

Another interesting usage of the word HAND in Japanese is the meaning PALM, in which case the word, which is originally used to denote both arm and hand, is used to point to just one specific part of the whole body part it represents. This usage is exemplified with the compound 手相占/tesou-uranai/ “palmistry”.

4. Similarities and differences in comparison with English and Serbian language

East Asian languages such as Chinese and Japanese, which were the object of our study in this paper, are genealogically unrelated to the Indo-European languages, for which reason we would expect no similarities, or at least, no

significant similarities to be found between them on the lexico-semantic level. And yet, even a very basic comparison shows the existence of astonishing similarities between these languages at the level of meaning extensions and mechanisms that govern them. Let us take a look at some basic usages of body part word ‘hand’ in English and ‘ruka’ (hand) in Serbian language.

Extended meaning SOMETHING SUGGESTING THE SHAPE OR FUNCTION OF THE HUMAN HAND¹⁸ is an extended meaning of body part word ‘hand’ in English, which is a product of metaphorical mapping based on similarity which, as shown earlier, exists in Chinese and Japanese too. Although not so obvious as in the case of Chinese, Japanese and English, due to the complex system of morphological changes in Serbian language, this type of metaphoric transfer exists in it too, as can be seen from the example RUČKA/RUČICA (lit. small hand, diminutive of RUKA – “hand”), which is used to denote a HANDLE (usually of a tool, a weapon etc).¹⁹

Metonymic transfer THE PART FOR THE WHOLE makes it possible for the use of ‘hand’ in English in the sense of ONE WHO PERFORMS MANUAL LABOR, as shown in the example “a factory hand“. The same mechanism governs the extension of the word ‘ruka’ (hand) in Serbian towards SOMEONE WHO DOES CERTAIN WORK, WORKER, as in “Čitave industrije i zanati...ostali [su] bez radnih ruku“ (lit. Many industries and trades... [were] left without working hands“, i.e. “without manpower“). It is however necessary to highlight that the metonymic use of HAND to denote a person who does some work in Serbian, does not carry the semantic component of “being especially good in doing something“ or “having a special skill“ as it is the case in Chinese, which makes it more similar to Japanese. In English however, HAND develops the meaning A PARTICIPANT IN AN ACTIVITY, OFTEN ONE WHO SPECIALIZES IN A PARTICULAR ACTIVITY OR PURSUIT which is shown in the expression „an old *hand* at labour negotiations.“

Metonymic transfer PART FOR FUNCTION exists in English and Serbian too, and is exemplified in the verbal use of ‘hand’ (as in “*hand* me your keys“), as well as in Serbian „*rukovati*“ (lit. “to handle“). The same metonymic mechanism is responsible for the meaning A MANNER OR WAY

¹⁸ Extended meanings of the word ‘hand’ in English, as well as all of the examples given in this paper are taken from The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth edition copyright 2000 by Houghton Mifflin Company, updated in 2009. Published by Houghton Mifflin Company. available at <http://www.thefreedictionary.com/hand>

¹⁹ Explanations of meanings related to the body part word ‘ruka’ (hand) or its compounds in Serbian language, as well as all the lexical and sentential examples appearing in this paper are taken from Rečnik Srpskohrvatskoga književnog jezika, (uređivački odbor Mihajlo Stevanović i dr.), Novi Sad: Matica srpska, (2. fototipsko izd.), 1990: vol. 5:575/576/577/589. For the purpose of this paper all the explanations and examples are translated into English by the author Ana Jovanović.

OF PERFORMING SOMETHING which can be seen in the English example “a light *hand* with makeup“, or Serbian WAY, MANNER, as shown in the sentence „Počinjali smo od svake *ruke*, pa ne ide“ (lit. [We]-started – from – every – *hand* – but- it doesn’t work, i.e. We used all sorts of *ways*, but without any success“). Clearly, there is a high degree of similarity with Chinese and Japanese in this respect too.

Listed above are just some examples of similarities that exist between these four languages. What is important to note is that these similarities exist at the conceptual level, and that similar usages of the body part word HAND are just surface manifestations of similar cognitive mechanisms that exist in the minds of ordinary users of Chinese, Japanese, English and Serbian. But, as mentioned earlier in this paper, similarities are usually the result of common bodily experience all human beings share regardless of their national, racial or cultural affiliation.

The differences between these languages are also not to be neglected. The most obvious one is probably the common verbal usage of the word ‘hand’ in English and ‘ruka’ (hand) - RUKOVATI (handle) in Serbian, in contrast to Chinese and Japanese where this usage, although possible, is much more restricted. The use of HAND as a measure word in Chinese is yet another important example of differences stemming directly from the different natures of these languages.

5. Conclusion

The conclusions we draw from the above said are the following:

1. Contrastive analysis of the meaning extensions of the word HAND in Chinese and Japanese language shows a high degree of conceptual similarity between these two non-related East Asian languages. These similarities stem, on one hand, from the basic human experiences in the world, and from the geographical proximity and cultural influences on the other. Differences between the two are, however, related to the scope of presence of a certain cognitive mechanism rather than its lack in any of them. We have noticed that certain cognitive mechanisms, although present in Japanese language, are less productive, i.e. have fewer examples on the lexical level. We believe that one of the reasons for this difference could be the acceptance of certain Chinese words as loans. Although carrying certain cognitive mechanisms in them, these loans could not further develop into the widely accepted model for word formation due to the specific features of Japanese culture.²⁰

²⁰ It is interesting to note that the words known as *ateji* in Japanese language (which we have mentioned earlier), are the best examples of the mechanisms borrowed directly from

2. A short comparison with English and Serbian shows that similar metaphoric and metonymic transfers exist in these two Indo-European languages too. This fact makes it possible for us to assume a universal status of these mechanisms in human languages. However, we believe that a definite conclusion on this matter should be made only after further and more detailed examination.

3. The specific nature of the writing systems in Chinese and Japanese language makes the compounds in these two languages a very interesting topic for metaphoric and metonymic research. It is therefore possible (and it is shown in the text above with concrete examples) to investigate the role of cognitive mechanisms on the level of morphology and word formation, as opposed to usual practice in Indo-European languages where this kind of research is mostly carried out in regard to different usages of one word in different sentential contexts.

Although it is widely accepted by the researchers of East Asian languages to investigate individual usages of one single word in different contexts (similar to their European and American colleagues) as well as to examine its use in word formation (which is typical for Chinese and Japanese), we believe that yet another interesting research topic would be the case of simple character becoming a constituent part of another (more complex) character. The complex characters formed in such a way could then be seen as a form of metaphor or metonymy driven “semantic compounds”. We shall, however, have to leave this to be the topic for some future research.

References

- Kristal, Dejvid (1996) *Kembrička enciklopedija jezika*, Beograd: Nolit.
- Klikovac, Duška (2004) *Metafore u mišljenju i jeziku*, Beograd: Biblioteka XX vek, knj. 139.
- Lakoff, George. Johnson, Mark (1981) *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press. (First edition 1980)
- Lakoff, George (1990) *Women, Fire, and Dangerous Things – What Categories Reveal about the Mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press. (First edition 1987).
- Lakoff, George (1992) *The Contemporary Theory of Metaphor*, online source available at: <http://terpconnect.umd.edu/~israel/lakoff-ConTheorMetaphor.pdf> [last visited on July 6th, 2012.]
- Packard, J.L. (2001) *The Morphology of Chinese: A Linguistic and Cognitive Approach*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, (originally published by Cambridge University Press, 2000).

Chinese, which, due to the cultural specificity of Japanese language could not further develop and become more productive.

Yu, Ning. (2009) The Bodily dimension of meaning in Chinese – What do we do and mean with “hands”? in Yu, Ning: *From Body to Meaning in Culture: papers on cognitive semantic studies of Chinese*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009:111-133.

Jovanovic, Ana, (2009) 概念隐喻论与汉语人体词及其相关表达研究——“人体”在概念化过程中的作用, 北京: 北京师范大学(unpublished PhD thesis)

黄伯荣, 廖序东(2002) 现代汉语(增订三版)(上册), 北京: 高等教育出版社, 163 – 188.

裘锡圭(1998) *文字学概要* 北京: 商务印书馆(First edition 1988.)

束定芳(1996) 亚里士多德与隐喻研究 *外语研究* (1):13-17.

赵倩(2007). 汉语人体名词词义演变规律及认知动因 博士研究生学位论文 北京语言大学

Dictionaries:

A New Dictionary of Kanji Usage, (1995). Gakken, Tokyo.

Japanese – English dictionary of characters *Nelson* (abbrev. NEL; Nelson, N. Andrew 1995: *The Original Modern Reader’s Japanese-English Character Dictionary*, Classic edition. Charles E. Tuttle Company).

Rečnik Srpskohrvatskoga književnog jezika, (1990). (uređivački odbor Mihajlo Stevanović i dr.), Novi Sad: Matica srpska, (2. fototipsko izd.).

The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth edition copyright 2000 by Houghton Mifflin Company, updated in 2009. Published by Houghton Mifflin Company. Available at <http://www.thefreedictionary.com/hand> [last visited on 20th July, 2012.]

现代汉语词典 第5版, (2007). 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编 北京商务印书馆 (First edition 2005)

汉英词典(修订版)(增订本). (2006). 北京外国语大学英语系词典组编 北京: 外语教学与研究出版社 (First edition 1997)

王朝忠主编《汉字偏旁义演释字典》(2006). 成都: 四川出版集团 四川辞书出版社

『日本国語大辞典』 第六卷, 第八卷, 第十四卷, 第十八卷, 第十九卷 (編集: 日本国語大辞典刊行会) 小学館

『広辞苑』第四版 (編集: 新林) 岩波書店

土耳其学生汉字学习难点分析与对策研究
(TÜRK ÖĞRENCİLERİN ÇİN YAZISI ÖĞRENİRKEN
KARŞILAŞTIKLARI ZORLUKLAR İLE İLGİLİ BİR ANALİZ
VE BU ZORLUKLARLA BAŞA ÇIKMANIN YOLLARI
HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA)

LIU JUN¹

[摘 要]

汉字作为记录汉语的书写符号系统,是以表意为主兼表音的意音文字,属世界上比较特殊的文字,而土耳其学生对汉字掌握的程度又直接关系到汉语水平的全面提高。本文以土耳其国立埃尔吉耶斯大学中文系的100余名土耳其学生为对象,根据他们学习汉字的策略和偏误分析来调查他们学习汉字的特点及学习汉字的方法,通过调查分析提出在对外汉字教学中应采用的教学手段和教学方法。

[关键词] 汉字学习 ; 土耳其学生 ; 汉字特点

ABSTRACT

As a writing system to record the Chinese language , Chinese characters are ideographic words. Their main function is to express meaning and at the same time also indicate sound. It is a very special word system in the world. The mastering of Chinese characters by foreign students from Central Asia directly influences their improvement of Chinese level. Taking 85 foreign students from Central Asia studying Chinese in Xinjiang as subjects,

Key words: learning Chinese characters ; foreign students ; investigation

一. 引言

长期以来,以外国学生为对象的汉字教学,在整个对外汉语教学工作中相对滞后,可以说是处于一种附属地位。目前不少对外汉语教学单位还没有开设独立的汉字课程。对外汉语教学界编写的汉字教材,在初级阶段基本上没有充分发挥汉字自身规律的作用,而是随着所学词语的次序被动地出现汉字,以致难字先出、易字后见的现象比比皆是。到了中级阶段,又多沿用传统的“六书”理论指导识字教学,没有很好地利用现代汉字学的研究成果,没有体现对外汉字教学的特点和规律。多数从事对外汉字教学工作的教师,没有受过对外汉字教学的专门培训,缺少拼音文字与汉字对比的知识,也不了解异国进行汉字教学的情况、做法和经验,

¹ Öğretim Görevlisi, Erc. Üniv. Ed. Fak. Doç. Dil. ve Ed. Böl. Çin Dili ve Ed. A.B. D.Misafir Öğretim Üyesi

甚至缺乏必要的识字教学的实践经验。对外汉字教学的现状已经在一定程度上影响了整个对外汉语教学工作的进一步发展。

长期以来学生普遍认为汉字难写、难识、难记。对他们而言,记忆和掌握汉字是一个漫长的过程,需要花费大量的时间和精力。汉字作为记录汉语的符号,在汉语作为第二语言的教学不可避免。如何更好地记忆汉字、理解汉字,提高习得汉字的效率,尽快掌握汉字正确的书写笔顺,使他们通过汉字的学习更好地掌握汉语知识,不因汉字难而轻易地放弃汉语学习,是对外汉语教学中值得探究的问题。

二. 调查对象的特点

本文重点讨论的是以外国学生(土耳其大学生)为对象的汉字教学。对外国人学汉字难,要具体分析。外国学生有纯粹使用拼音文字和部分使用汉字之分,有成年和幼童之别。他们学汉字都有困难,但程度不同,难点有异。我们在这里要讨论的主要是纯粹使用拼音文字国家的成年学生学汉字难这个问题。

2010年至

2013年,笔者受国家汉办派遣到土耳其国立埃尔基耶斯大学任教,先后对该校中文系的100余名大学生进行了调查,学生主要来自土耳其本地或其他中亚国家,他们学习汉语的年限都在1年以上。这类学生共同的特点是:

1.

外国学生对汉字几乎一无所知。如果说有些学生有所知的话,在他们知识库里储存的往往只是对汉字的神秘感和畏惧感。不只如此,有的学生还接受误导,形成某些脱离现行汉字实际状况的错误认识,比如有的外国学生以为现行汉字还是图画文字、象形文字等等。

2.

外国学生所获得的文字知识和培养的文字技能几乎都是通过学习和使用拼音文字获得的。从文字与语言的联系模式,到文字符号体系的内部结构和外部形态,

再到文字基本单元的组合方式(如字母的线性排列和一边倒的写法)等等

,所有这些都是属于拼音文字系统的。而且这些拼音文字的知识和技能始终会顽强地表现出来。如把“官”的下半部写成B;把“口”一笔写成略扁的拼音字母O;把上下结构的“多”写成线性排列的“夕夕”等等

。

3.

教学对象是成年人,是只有拼音文字知识和技能的成年人,是对汉语和汉字几乎一无所知的成年人,是对中国传统文化和现代文化都很陌生的成

年人。另外这些学生的记忆力和习得能力不如学童，但他们的理解力强，多数人的语文素质和其它文化素养较高。

三. 汉字学习的难点

本文主要着眼点放在外国学生学习汉字的困难上，并不是对汉字的全面评价。据分析，对于外国学生来说，学习汉字至少有以下几个难点：

1.

由于早期的汉字字形多从表形表意入手，按造字的原理说，外国学生比较容易掌握的应该是象形字、会意字和指事字。但经过几千年的形体演变，这些字早就失去了象形表意的功能，大多成为既不能表意又不能表音的记号。因此这些字成为外国学生最难学习的汉字符号。在外国学生眼里，

这些字纯粹是由一堆曲里拐弯的笔画毫无规律地组合起来的记号，而这些汉字大多又是常用字和构字能力很强的部件，想绕也绕不开。

2.

多数汉字，既要记录语音信息，又要记录语义信息。这种记录语言的模式从一开始就决定了多数汉字字形结构的复杂性。《现代汉语通用字表》所收7000字的笔画数是75290笔，平均每字的笔画数是10.75笔，其中9笔~11笔的字最多，共2272字，占总字数的33%

。这些字形对于习惯了a b c d

这类简易符号的外国学生来说确实像一幅幅不易描摹的图形。

3. 汉字没有专用的记音符号。据有人统计，

《现代汉语通用字表》5631个形声结构的字中包含了1325

个不同的音符（声旁）。在汉字中，

记录同一音节的音符往往不止一个。如：记录同一个yi音节，

至少有“义”（议）、“夷”（姨）、“台”（怡）、“多”（移）

、“贵”（遗）、“疑”（疑）

等音符。外国学生不理解为什么同一个音节要用这么多音符去记录它，

于是，对其来说，上述音符中的大多数将成为不起表音作用的记号。

4. 据有人统计，《现代汉语通用字表》5631

个形声结构的字中包含了246

个不同的意符（形旁）。标注同一义类的意符往往不止一个，如：

同属“吞咽食物”这个义类，“嚼、喝”用“口”作意符，“餐、饮”则用“食（饣）”

作意符。外国学生很难准确梳理、总结并充分利用按照义类来确定意符的规律。

5. 现代汉字的笔画种类多达二三十种。不少笔形的区别度很小，

如：“横折斜钩”（“风”的第二笔）、“横折弯钩”（“九”的第二笔）

与“横折弯”（“朵”的第二笔），“横折折撇”（“及”的第二笔）

与“横折折折钩”（“乃”的第一笔），“竖折撇”（“专”的第三笔）、

“竖折折”（“鼎”的笔六笔）与“竖折折钩”（“马”的第二笔）。外国学生找不到理解这些差别的依据，因而很难分辨，很难记忆。

6. 在汉字体系中，笔画与笔画之间的不同关系是区别字形的手段之一。“八”与“人”在字形上的唯一区别就是两个笔画的相互关系不同；“开”与“井”都是四笔，都是两横、一撇、一竖。外国学生在阅读和书写汉字时不明白为什么这儿该连、为什么这儿该分、为什么这儿又该交叉，稍一不慎，就写成另外一个字了。他们在理解上找不到根据，只能死记，而死记对于成年的外国学生来说是沉重的负担。

7. 现代汉字的基本构件是由笔画组成的部件。无论是成字的还是不成字的部件，对于外国学生来说都是线条的堆砌，他们很难分清“日”与“目”、“土”与“土”、“己”与“己”、“宀”与“穴”、“升”与“丌”。在部件与部件的组合上也很难找到可以充分理解的规律，如“口”和“木”这两个部件，“口”上“木”下是“呆”，“木”上“口”下则为“杏”。阅读和书写汉字的时候，学生很容易张冠李戴，移花接木。

8. 汉字是记录语素的，它要为数以千计的语素构造形状各异的字形符号。这就使汉字的数量膨胀，通用的有六七千，常用的也有二三千。除了认读、书写之外，还有个正确使用的问题，特别是字词搭配的时候，从字面上很难找到理解词义的阶梯，极易用错写错，对于外国学生来说更是难上加难。

以上几点，对于母语是汉语的学生来说，也应该是难点。外国学生跟中国学生比起来，其区别仅在于程度和侧重点不同而已。

四. 汉字学习的对策与建议

1. 针对文字观念和文字知识技能的不同，要从一开始就注意帮助外国学生改变原有的文字观念，确立和培养汉字的观念、汉字的技能：
从记音的到兼表音义而实质是以表义为主的，
从记录音素、音节的到以记录语素为主的，
从语言和文字只有形音联系的到形音义三结合的，
从书面形式上单一线性排列的到字形纵横二维平面组合的，
从文字符号的基本单元只有表音字母的到兼有表义的意符和记音的音符以及在字形上笔画- 部件-

整字三级组合的序列……这种汉字观念的培养，除了要向外国学生介绍一些有关汉字历史、性质、特点的知识以外，主要依靠在教学汉字的过程中，特别是在开始阶段，注意结合字例进行形象具体的讲解。

2. 要注意发挥成年学生的优势，

让外国学生从一开始就在理性上知道并掌握汉字记录汉语的基本方法。先从理性上把握汉字的特点和基本理论，培养有关汉字的观念，这是他们的优势。“分析的系统性越深，教学的效果越好，因为学生在分析的基础上才意识到汉字结构的内在规律，他的记忆力由此会得到支持。”针对外国学生的特点，汉字教学宜采用以启发联想学派的理论为主，辅之以强化刺激学派的强化功能。帮助外国学生确定了识认汉字的逻辑起点、逻辑思路和逻辑方法。了解了汉字的主要特点，理解了汉字的内在规律，找到了学习汉字的有效途径，就可以消除学习过程中的恐惧感和盲目性，提高学习汉字的效率。

3. 在整个识字教学过程中，

除了让外国学生从整体上把握汉字的主要特点和规律外，还要给外国学生提供尽可能多的“把手”和“支点”，帮他们攀登识认汉字的高峰。这些“把手”和“支点”至少有：笔画、部件、单部件字等。

在外国学生知道了汉字区别字形的几种主要手段后，要帮助他们扎扎实实地掌握常用的笔画笔形、组字部件和间架结构。其中，部件是关键，有的称之为字素，并把以教学部件（字素）为主线的方法称之为“部件识字法”或“字素教学”。这个阶段的基础打得扎实，对他们以后学习汉字会有重大的作用。

4. 要充分利用现代汉字中尚有表音或表意功能的音符、意符，作为掌握汉字形音义的“把手”和“支点”。据统计，在《现代汉字通用字表》所收的5631个形声结构的字中，音符（声旁）共1325个，其中成字音符1119个，不成字音符206个，字音与音符（声旁）的读音声韵调完全相同的占37.51%，声韵同仅调不同的占18.17%，二者合计达55.68%，音符的总体表音度为66.04%；意符（形旁）共246个，其中完全表意的占0.83%，基本表意的占85.92%，不表意的占13.25%，意符的总体表意度为43.79%。教学时可根据具体情况分别对待。

1) 音符、意符都起作用的，就都利用起来，如：

意符+ 音符：

“认”“汽”“转”“晨”“战”“材”“妈”“运”“呀”“花”…
…

意符+ 意符:

“从”“众”“双”“林”“森”“体”“明”“宝”“看”“拿”…
…

2) 音符、意符中有一个起作用的也充分利用, 把它作为记忆的通道,
如:

意符+ 记号:

“扫”“告”“烛”“硬”“雷”“嘴”“过”“细”“海”“早”…
…

音符+ 记号:

“但”“骗”“骄”“销”“消”“笨”“铺”“憔”“妄”“耻”…
…

5. 在科学介绍汉字特点和基本理论的前提下,
有些单纯从现行汉字字形生发出来的俗文字学的说解,
也可以适当利用, 以强化记忆,
但要以不违反汉字的基本理论和基本规则为制约,
要有符合该汉字字形原意的解说为前导,
要严格控制这类说解的数量。如,
有的识字课本为简化字“轰”编了一句“口诀”: “双车鸣,
轰隆隆。”(最好能先说明“轰”中的“双”是简化汉字采用的记号,
这儿用来代替“轰”的繁体字形中的两个“车”)

6.

要妥善解决学习汉语口语的序列与学习汉字的序列在教材安排上出现的
矛盾。对外汉字教学的内容要有自己的线索和序列,
不能为了只照顾学习汉语的序列而乱了自己的系统。从学习语言的需要
考虑, “谢谢”总是要先出现的, 但组成“谢”的“讠(言)
、身、寸”所记录的语词却不可能出现在“谢谢”这个词之前。怎么办
? 可以借鉴“注音识字, 提前读写”的经验,
用汉语拼音来代替暂时不能出现的汉字,
以保证词语学习序列的顺利安排。如学了“青”和以“青”为音符的一
些字后, 就可以出现这样的语句: “河水清清天气晴,
青蛙长着大眼睛。”等有了一定数量的汉字作为基础以后, 再借鉴“集
中识字”的方法, 用“偏旁部首带字”(才- 扮、摆、接……)
、“基本字带字”(又- 叹、汉、戏……)
等方法, 在课文中逐步增加汉字, 并有意识地编写一些为识字教学服务的
语句, 大幅度地扩大认读汉字的字量。实践和统计证明,
掌握了二三千个常用字, 就可以进行一般的书面交际了,
因为汉字的字数虽多,
但这一困难被常用字高频化这一规律大大地缓解了。

7.

要在《现代汉语常用字表》《汉语水平词汇与汉字等级大纲》的基础上,结合对外汉字教学的特点与难点,认真参考多年来对内对外汉字教学的教学经验和实践成果,对汉字的笔画笔形、基本部件、音符(声旁)、意符(形旁)、构字率高的单部件字进行定量分析,制订出专供对外汉字教学用的“对外汉字教学用汉字分级表”以及与该字表相对应的外国学生学习汉字的“偏误字表”供编写教材和教学时使用。现有的《汉语水平词汇与汉字等级大纲》中规定的甲乙丙丁四级汉字是重要的依据,但因为该《大纲》划定的四级字主要是依据甲乙丙丁四级词汇的级别与次序编定的,主要是为语词教学服务的,在分级和编排次序上都还有没能充分反映汉字教学内在规律的欠缺,因而还要在这个基础上精心归纳和编排充分考虑、反映汉字学习规律与次序的字表。

五. 结语

影响学生学习汉字效率和质量的因素多种多样。作为汉语教师,我们很少能够去影响、改变学生的智力因素,但我们可以引导、帮助学生更多地运用汉字学习的策略和技巧,鼓励学生采取积极有效的学习策略和方法进行汉字学习。

首先要培养学生归纳汉字类别的能力,同时引导学生养成良好的应用汉字和复习汉字的习惯,以便更好地记忆汉字。在课堂上教师主要讲解汉字的意义和用法,大量的语言实践和反复记忆,还需要学生利用课余时间自主完成。

其次,汉语教师应准确掌握汉字结构方面的知识,具有归纳、分析学生汉字偏误规律的能力,熟知学生运用汉字学习的策略。我们还要根据不同国别学生学习汉字的策略、特点及偏误类型,找出真正影响中亚留学生汉字学习的因子。

最后,引导学生制定元认知策略来调节、管理自我的汉字学习活动。制定汉字学习计划,建立切实可行的监督体系,构建具有可操作性的自我评价机制,提高学生自我认知能力,进而有效地控制自我学习行为。

[参考文献]

1. 陈原主编:《现代汉语用字信息分析》,上海教育出版社,1993年。
2. 江新:《汉语作为第二语言学习策略初探》,《语言教学与研究》,2000,(1)。

200 TÜRK ÖĞRENCİLERİN ÇİN YAZISI ÖĞRENİRKEN.../ LIU JUN

3. 费锦昌：《现代汉字部件探究》，载《语言文字应用》1996 年第2期。
4. 崔永华：《汉字部件和对外汉字教学》，载《语言文字应用》1997 年第3 期。
5. 蔡富有：《小学识字教学理论探微》，载《语言文字应用》1996 年第4 期。
6. 刘军：《谈高级汉语教学》，载《新疆教育学院学报》2002年第4期。
7. 柯彼德〔德国〕：
《关于汉字教学的一些新设想》，收入《第四届国际汉语教学讨论会论文选》，北京语言学院出版社，1995 年。
8. 吴英成〔新加坡〕：
《学生汉字偏误及其学习策略的关系》，收入《第三届国际汉语教学讨论会论文选》，北京语言学院出版社，1991 年。

作者简介：

刘 军（1978—

），男，讲师，文学硕士，中国新疆财经大学中国语言学院教师，现就任于土耳其埃尔吉耶斯大学中文系。研究方向：跨文化交际、应用语言学。

E-mail: liuhao828@hotmail.com

ÇİN-HUN İLİŞKİLERİ¹

ÇEVİREN: EYÜP SARITAŞ

Han hanedanının ilk yıllarında Hunlar Loulan, Baiyang Irmağı'nın güney kesimini sarı ırmak civarını ve Hetao bölgesini işgal etmişler, Yan bölgesine de saldırarak Han sınırlarını tehdit etmeye başlamışlardır. M.Ö. 201 yılında Mayi bölgesini korumakla görevli Wei Wangxin Hunlara teslim olmuştur. Ertesi yıl Liu Bang büyük bir orduyla kuzeye hareket ederek Tongdi'de (şimdiki Shanxi eyaletinin Qin ilçesinin güneyi) Han Wangxin'e saldırmış, Xin kuzeye doğru Hun topraklarına doğru kaçmıştır. Daha sonra Zhao Guo'nun haleflerinden Zhao Liu Yi'nin imparatorluk tahtına oturmasına yardım etmiştir. Bu sıralarda Hun ordusu güneydeki Yuejuzhu Dağı'nı (şimdiki Shanxi eyaletinin Dai ilçesinin kuzeybatısındaki Xijing Dağı'dır.) aşarak Jingyang'a kadar gelmiştir. Liu Bang 320.000 kişilik ordusuyla Hunları karşılamış, Hunlar geleneksel sahte ricat taktiğini uygulayarak hem savaşıyorlar, hem de geri çekiliyorlardı. Pingcheng'a geldiklerinde Hunlar 140.000 askerle Baidengshan Dağı'nda Liu Bang'ın ordusunu kuşatmıştır. (Bu dağ şimdiki Shanxi eyaletinin Datong şehrinin kuzeydoğusundadır.) bu savaş yedi gün yedi gece sürmüş, ancak bundan sonra Liu Bang Hun çemberini yararak ordusunu güneye doğru çekmiştir. Bundan sonra Hunlar daha da güçlenmişler, Han sınırlarını birçok kez saldırılarla rahatsız etmişlerdir. Liu Bang Liu Zun'un önerilerini dikkate alarak kendi kızı olmayan birini evlenmek üzere Moudun'a göndermiştir. Ayrıca Çinliler her yıl Hunlara pamuklu ve ipekli elbiseler, şarap ve yiyecek maddeleri vereceklerdi. Bundan böyle aralarında ağabey-kardeş ilişkisi kuruluyordu. Bu Çin tarihinde hanedanlık üyelerinin sınır kabileleri mensuplarıyla ilk defa olarak evlenmesidir. Bu nedenle kuzeybatı kabileleri ilişkileri tarihinde yeni ve önemli bir dönem başlamıştır.

Her ne kadar Liu Bang akrabalık ilişkisi kurarak bundan yararlı sonuçlar elde etmişse de, Hunların sınırlara saldırılarını durdurması mümkün olmamıştır. Özellikle Qin döneminin son yıllarından itibaren Liu Bang'ın hakimiyetindeki altı devlet soylularına mensup subaylar ayaklanarak müstakil devlet kurma girişimlerine başlamışlar, bu amaçla Hunlardan asker yardımı sağlayarak Han sınırlarına devamlı saldırılar düzenlemişler ve bu suretle durmalarını daha da güçlendirmişlerdir. Bununla Çin-Hun ilişkileri çok gergin bir safhaya girmiştir. Moudun Şanyü'nün döneminden sonra Hun-Çin ilişkilerinde eskisine nazaran iyileşme olduğu görülür. M.Ö. 179 yılında Han Yuandi'nin tahta geçtiği ilk yıllarda Han hanedanı, Han soylularının sınır kabileleri ile evlilik kurma teklifini yapmıştır. Moudun Şanyü bunu hemen yanıtlamıştır..

¹ Yang Jianxin ve Ma Manli tarafından yazılan Xibei Minzu Guanxi Shi (西北民族关系史: Kuzeybatı Milletleri İlişkileri Tarihi), Millet Yayınevi, Pekin 1990, kitabının Hun-Çin ilişkileri bölümünün tercümesidir.

M.Ö. 174 yılında Moudun ölmüş, yerine oğlu Dizhou, Laoshang Şanyü ünvanıyla hun tahtına oturmuştur. Bu şanyü zamanında (M.Ö.174-M.Ö. 161) Hunlar günden güne güçlenmeye devam etmişlerdir. Hun-Çin ilişkileri biraz yumuşadığı gibi, eskisine nazaran daha da gelişmiştir. Bu süre içinde Çin ve Hun devletleri arasında karşılıklı heyetler gönderilmiş, ilgili tarafların (soylu) yönetici tabakaları arasında evlilik ilişkileri kurulmuştur. Fakat daha önce Hunlara sığınmış olan Çinli azınlık Hun-Çin ilişkilerinin düzelmesinden rahatsızlık duyuyorlardı. Bu nedenle Hunları bir çok defa sınırlarda karışıklıklar çıkarmaya teşvik ettiler. M.Ö. 166 yılında 140.000'den fazla Hun askeri Chaona'ya (şimdiki Ningxia eyaletinin Guyuan ilinin güneydoğusudur) Suguan (aynı yer civarı) ve şimdiki Gansu topraklarına girerek Kuzeydi yöneticisini öldürerek Pengyang'a kadar ilerlemişlerdir (Burası günümüzde Gansu eyaletindeki Zhenyuan ilçesinin doğusunda yer almaktadır.) Bunu takiben daha da güneye inerek imparatorun sarayını ateşe vermişlerdir. Çinliler bunun üzerine merkezlerini şimdiki Shaanxi eyaletinin kuzey batısındaki Orta Saray'a (Zhonggong) taşımışlardır. Görüldüğü üzere Hunlar Çinlileri az tedirgin etmemişlerdir.

M.Ö. 161 yılında Laoshang ölmüş, yerine oğlu Junchen tahta geçmiştir (M.Ö. 126), 30 yıldan fazla Hun tahtını işgal eden bu şanyü zamanında Çin tahtına Chao Yijing ve Wu Di gibi imparatorlar tahta çıkmıştır. Hun kuvveti bu süre zarfında durmaksızın artarken Çin-Hun ilişkileri Lao Shang şanyünün zamanına nazaran daha da yakınlaşmıştır. Yine bu dönemde Çinlilerle Hunlar arasında beş kez evlilik yapılmış, özellikle imparator Jing zamanında Çinlilerle Hunlar arasında büyük çaplı bir anlaşmazlık meydana gelmemiştir. Qiwang Zhiluan zamanında Zhao hükümdarı Hunlara işbirliği teklif ederek, güneye sevk etmek üzere asker göndermesini istemiştir. Fakat Junchen şanyü bu yardım isteğini asla kabul etmemiştir. Han sarayı Hunlara sınır şehirlerinde ticaret yapmalarına izin vermiştir. İmparator Jing'in son yılları ile Wu Di'nin saltanatının ilk yıllarında Çin sarayı, topraklarında ticaret yapmaları konusunda büyük ayrıcalıklar tanımıştır. Bunda taraflar arasında kurulan akrabalık ilişkilerinin etkisi büyüktür. Bu arada çoğunlukla Hun Şanyüleri Çinlilerle evlilik yoluyla akraba olmuşlardır. İşte Han Wudi, bu şartlar altında Han tahtına oturmuştur. Han Wudi her ne kadar söz konusu dönemde Hun-Çin ilişkilerinin günden güne yakınlaşmasını ve ekonomik ilişkilerin hareketlendiğini kendi gözleriyle görüyorsa da, diğer taraftan Liu Bang'ın zamanından beri Hunların Çin'in batı ve kuzey sınırlarına rahat vermediğini de unutmuş değildi. Daha önce Hunlara sığınan asiller sınıfına mensup kişilerin de Hunlarla ittifak ettiğini Han Wudi çok iyi biliyordu. Bu durum Han yöneticileri için ciddi bir tehdit unsuru oluşturuyordu. Bu hükümdarın fikrine göre güçlü Hunların varlığı, büyük Han Hanedanı için gizli ve açık bir tehdit olmakta devam ediyordu. Bu nedenle tahta geçer geçmez her ihtimali göz önüne alarak Hunlara karşı vereceği mücadelenin hazırlıklarına başlamıştır.

Han Wudi'nin tahta çıkmasından bir yıl sonra (M.Ö. 139. M.Ö.138 yılı olduğunu iddia edenler de vardır.) Zhang Qian Büyük Yüecilerden Hunlara karşı yardım temin etmek amacıyla elçi rütbesiyle yola çıkarılmıştır. Zhang Qian bu seferinden M.Ö. 126 yılında geri dönmüştür. Fakat Yüecilerden yardım temin etme konusunda ilerleme kaydedememiş, dolayısıyla ittifak etme amacına ulaşamamıştır. İmparator M.Ö. 119 yılında ikinci kez elçilik heyeti yollamıştır. Batı Bölgeleri'ne giden bu heyetin amacı Wusunlarla ittifak anlaşması yapmak idi. Aradan beş yıl geçtikten sonra M.Ö. 115 yılında bu heyet Han sarayına geri dönmüştür. Bu seferki heyet aracılığı ile Han devleti ile Batı Bölgeleri'nin her bir devleti arasında ilişkiler kurulmuştur. Zhang Qian'ın Batı Bölgelerinde bulunduğu süre içinde kaleme aldığı raporun değeri çok büyüktür. O söz konusu bölgenin her durumunu detaylı olarak anlatmış, bu rapor ileride Han-Batı Bölgeleri ilişkileri açısından da çok faydalı olmuştur.

M.Ö. 134 yılında Hunlar Han sarayından presnes almak istediklerini bildirmişlerdir. Her ne kadar Çinli, bazı yüksek rütbedeki subay bu konuya muhalefet ettiyse de, Han Wudi bu isteğe razı olmuştur. İmparatorun razı olmasının başlıca nedeni, Hunlara karşı saldırı hazırlığının henüz geniş çapta olmayışındır. Eğer reddederse akrabalık ilişkisinin kopacağından korkuyordu. Bu durumda Hunlar aniden ve şiddetli bir istila seferi düzenleyebilirdi. Bu yüzden bir yandan hiç bir şey belli etmemeye çalışıyor, diğer yandan da olanca hızıyla Hunlara karşı saldırı hazırlıklarını sürdürüyordu. M.Ö. 133 yılında Han Wudi maiyetindeki subayların tavsiyesine uyararak, Hun Şanyüsü'nü askeri bir operasyonla yakalama planını tatbik etti. Fakat sonuçta, bu planı imparatora teklif edenlerden olan Yin Yanmen Hunlara esir düşmüş, hayatta kalabilmek için Hanların söz konusu planını ayrıntılarıyla onlara anlatmak zorunda kalmıştır. Anlaşılacağı üzere Hanlar amacına ulaşamadığı gibi, Hunların öfkelerini de üzerlerine çekmişlerdir. İşte bu noktadan itibaren iki taraf arasındaki elçilik ilişkileri kopmuş, Hunlar saldırılarının şiddetini artırarak sık sık Han sınırlarına yağma akınları düzenlemişlerdir. Bu istilalar Hunların başarılarıyla sonuçlanmıştır. Böylece Han-Hun ilişkileri çok çetin bir safhaya girmiş, her iki taraf da birbirlerine karşı şiddetli mücadeleler vermişlerdir.

M.Ö. 129 yılında kabalalık bir Hun ordusu Çin topraklarına girmiştir. Han Wudi Çinli subay Li Guang'ı Hunların üzerine göndermiştir. Bu savaş üç safhaya ayırmak mümkündür.

Birinci safha M.Ö. 129-M.Ö. 119 yılları arasındadır belli başlı mücadeleleri muharebeleri gözden geçirmek faydalı olacaktır.

M.Ö. 129 yılında Ma Yi'nin mağlubiyetinden dört yıl sonra kabalık Hun orduları Shanggu'ya (Hebei eyaletinin güneydoğu kesimi) girip, asker-sivil katliamına başlamışlardır. Han Wudi arabalı ve atlı birlikleri Wei Qing'in komutasında Shanggu'ya göndermiş, süvari birliğinin komutanı Gong Sun, Daijun'den seçme süvarilerin komutasındaki Li Guang ise Yanmen'dan yola çıkmıştır. Her iki komutanın emrinde 50.000atlı olduğu halde dört yoldan

ilerlemeye başlamışlardır. Bunlardan sadece Weiqing'in başarıları kayda değerdir. Gong Sun ve Li Guang yenilmiş, Li Guang Hunlara esir düştükten bir süre sonra kamayı başarmıştır.

M.Ö. 128'de Hunlar Shanggu'ya ikinci saldırı düzenlemişler ve çok sayıda insan öldürdükten sonra bir o kadar da insanı esir almışlardır. Bunun üzerine Wei Qing 30.000 kişilik ordusuyla Yanmen'dan, Li Xi Daijun'den yola çıkmışlar ve Hunları geri püskürtmüşlerdir. 127 yılı sonlarında Wei Qing ile Li Xi birlikte Yunzhong'da Hunları bozguna uğratmışlar, çok sayıda esirin yanında Hetao bölgesini de ele geçirmişlerdir. İmparator, Hetao bölgesinde Shuofangjun şehrini kurdurup (bu şehir İç Moğolistan'daki Hangjinqi'dir) Su Jian'e de emir vererek bu şehrin etrafına duvar inşa ettirmiştir. Bu inşaatta 100.000'den fazla insan zorla çalıştırılmıştır. Bu duvarlar daha sonra Qin döneminde tamir edilip birleştirilmiştir. Bu seddin uzunluğu 10.000 li civarındadır. Halk zorla çalıştırılmıştır. Han döneminde bu sed kuzey sınırlarının güven altına alınması açısından çok faydalı olmuş, Hunların güneyi istilaları için büyük bir engel teşkil etmiştir. Bundan sonra Hunlar ard arda yenilgiler almışlardır.

M.Ö. 124-123 yıllarında Han Wudi, Wei Qing gibi seçkin komutanlarından oluşan orduyu istila üzere Hun topraklarına sevk etmiştir. Bu savaş sonrasında Hunlar çok ağır bir yenilgiye uğramışlardır. M.Ö. 124 yılındaki savaşta Hunların Sağ Kanat Komutanı esir edilmiştir. Bu tarihe kadar Hunların Çin sınırlarına akınları geniş çaplı saldırılarla devam etmiştir.

M.Ö. 121 yılında Han Wudi 10.000 kişilik ordusunu Hunların üzerine saldırtmış, bu savaşta bir çok Hun soylusu öldürülmüş ya da esir edilmiştir. Aynı yılın yaz aylarında 10.000 kişilik Han ordusu kuzeyden (Qingyang'ın güneybatısı) Hunlara saldırmıştır. Hexi'deki Hun başbuğu esir edilmiş, bunun yanında çeşitli Hun kabilelerinin başkanlarından 100 kadarı Çinlilere esir düşmüştür. Bu sefer devam eden savaşlarda Hunların batı kısmı, özellikle Hexi gibi geniş bir alan Çin saldırılarıyla perişan edilmiştir. Bu bölgedeki Hun subaylarının büyük bir kısmı da kaçmak zorunda kalmıştır.

Bu yılda yapılan savaşta hun-Çin ilişkileri tarihinde önemli gelişmeler olmuş, uzun süre Hun hâkimiyetinde kalan Hexi bölgesi Hun topraklarına katılmıştır.

Aynı yılın sonbaharında Hexi bölgesindeki her Hun kabilesi birçok defa Han saldırılarıyla perişan edilmişler ve ağır kayıplar vermişlerdir. Hun yabgusu ağır yenilgiler alan Hexi'de görevli Hun Yewang ile Xiu Tuwang'ın geri dönmelerini bekliyordu. Onları cezalandıracaktı. Fakat söz konusu subaylar bu haberi duyunca kaçıp Hunlara sığınmışlardır. Önce irtibat kurmak üzere Han sınırlarına elçi göndermişlerdir. Bu yıllarda Huanghe Irmağı kenarında savunma amaçlı yapılan inşaatları denetlemekte olan Li Xi kendisine ikinci Hun subayından gelen elçiyi kabul ettikten sonra durumu saraya bildirmiştir. İmparator bu haberi alınca çok memnun olmakla birlikte pek inanamamış, Huo Qubing'e emir vererek ırmağı geçip onları saraya

getirmesini istemiştir. Fakat Xiu Tuwang yarı yolda pişman olmuş ve Hun Yewang tarafından öldürülmüştür. Hun Xiewang, Hexi'deki Hun kabilelerinden 40.000'den fazlasını maiyetine alarak Han sarayına gitmiş, Hun Xiewang'ın bütün aile efradı da Hanların başkentine göndermiştir. İmparator ona "Leiyanghou" ünvanını vererek 10.000 hanelik kabilenin yönetiminin başına getirmiştir. Zamanın geleneksel hediyelerin de vererek Chang'an'a yerleşmiştir. Xiu Tuwang'ın aile efradı da başkente getirilmiş, oğluna köle sıfatı verilerek sarayın ahırında koyun yetiştirmekle görevlendirilmiştir. Daha sonra hükümdarın sevgisini kazanmış, hükümdar da ona ödül olarak "Jin" ismini vermiştir. Hayatını tehlikeye atma pahasına, bir seferinde hükümdarın hayatını kurtarıncaya, hükümdarın ona karşı olan güveni daha da artmıştır ve onu soylular sınıfına dahil ederek "Tiba" ünvanını vermiştir. Bu hükümdar ölmeden önce oğlunu emanet ettiği seçkin saray görevlilerinden birisi olmuştur. Jinrichan ile Han Wudi'nin ilişkileri Çin-Hun ilişkileri içinde iyi bir devre olarak telakki edilebilir.

Hun Xiewang'ın Çinlilere teslim oluşu ve Hexi bölgesinin tekrar Hanların eline geçişi Hunlar için çok ağır bir darbe olmuştur. Çinliler Hexi'yi ele geçirmekle tarım ve göçebelik hayatına uygun geniş topraklara sahip olmuşlardır. Hunlara karşı direnme mücadelelerinde daha çok kuvvet temin etmişlerdir. Aynı zamanda Hun-Qiang ilişkilerinin kopmasına neden olarak Qianglardan gelecek mal ve insan gücü yardımından da mahrum bırakmışlardır. Böylece Hunların batıdan Han hanedanlığı bir an önce kuşatma planları boşa çıkmıştır. Her açıdan büyük bir değeri haiz olan Hexi'de Nanshan'dan Yanhe'ya kadar olan mınıtkada hiçbir Hun kalmamıştır. Bundan itibaren Hunlar zaman zaman akınlar düzenlemişlerse de, bu seferler nispeten zayıf olmuştur. Hanların Hunlarla olan mücadelelerinde durumunun oldukça iyileşip güçlendiğini ve savaş stratejilerinin arttığını göstermektedir. Çinliler Hexi'yi elde etmekle Longyou ve Zhongguan'ın güvenliğini emniyet altına almışlar, hep Batı Bölgeleri devletlerinin yollarını birleştirip buralara kadar ulaşmışlar, güçlendikleri oranda, Hunların batı Bölgeleri'ndeki kontrollerini zayıflatmışlardır. Görülmektedir ki, Hanların, Batı Bölgeleri'nde Hunlarla başa baş mücadele edebildiği dönem başlamıştır.

Sözün kısası Hexi'nin Hanlara katılması Çin-Hun ilişkilerinin gelişmesi açısından çok büyük bir anlam taşımaktadır. Bu olayın meydana gelmesi konusunda eski tarihçiler genellikle M.Ö.121 yılında Huo Qubing'in iki kez Hunları istila seferi sonucu meydana geldiği görüşündedir. Huo Qubing'in M.Ö. 121 yılında iki defa Hexi'ye asker sevk etmesiyle, Hexi'nin tekrar Hanların eline geçmesi arasında mutlaka bir ilişki vardır. Çünkü Huo Qubing'in Hexi'yi işgali Hunlar için ağır bir darbe olmuş, Hun yöneticileri arasındaki anlaşmazlıklar artmış, bunu takiben iki önemli Hun subayı (Hun Xiewang ve Xiu Tuwang Hanlara teslim olmuştur. M.Ö. 121'de Huo Qubing, Hexi'de Hunlara iki kez saldırıp zafer elde etmesine rağmen Han ordusu da az kayıp vermemiş, üstelik Sarı Irmağın doğu tarafından geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Bu nokta bize söz konusu tarihlerde Han hanedanının Hexi'deki

gücü henüz ortadan kaldıramadığını göstermektedir. Hun Xiewang'ın Hanlara teslim olmasından sonra Sarı Irmağın diğer tarafına göç ettirilen 40.000'den fazla Hun kitlesinden başka, bu ırmağı geçmeyip eski yerlerinde kalan Hunlar da az miktarda değildi. Üstelik Hexi bölgesinde Han hakimiyetine direnen Hunların sayısı da çoktu.

M.Ö. 119 yılı Hun-Çin ilişkilerinde bir dönüm noktası olmuştur. İmparator Han Wudi Wei Qing ve Huo Tubing gibi iki önemli subayı ile kalabalık bir ordusuyla iki yoldan Hunlara saldırmıştır. Wei Qing komutasındaki ordu şimdiki İç Moğolistan'ın Helingeer yakınlarında Hun şanyüsü ile karşılaştı. Hun şanyüsü kuşatmayı yararak batıya doğru zor kaçabilmiş ve ordusu ertesi gün geri çekilmiştir.

Huo Qubing ve ordusu ise Beiping'den yola çıkarak (Liaoning eyaletinin Lingyuan ilçesinin güneydoğusu) kuzeye 2000 li'den fazla yol almıştır. Hunların Sağ Kanat Komutanı esir düşmüş, ayrıca üç kağan daha esir edilmiş, Hunlar daha sonra Kente Dağı civarına çekilmişlerdir.

Yukarıda anlatılan savaş Hunlar için çok ağır bir yenilgi olmuştur. Hun topraklarında büyük değişiklikler olmuş, Hunlar merkezlerini terk ederek uzak bölgelere göç etmişlerdir. Böylece Moğolistan platolarının, yani İç Moğolistan bölgesi Hunlarının her bir kabilesi yavaş yavaş batı ve kuzey yönlerine göç etmeye başlamışlardır. Bu savaş Hanlar için de ağır olmuş, 10.000'den fazla askerin ölmesinin yanında, 100.000'den fazla savaş atı telef olmuştur. Her iki tarafın da ağır yaralar aldığı bu mücadeleden sonra Hun kabilelerinin büyük bir kısmı Han sınır bölgelerini terk ederek uzaklara yönelmişler, Hanlar da onları kuzeyde yenecek gücü kendilerinde bulamamışlardır.

Söz konusu bu savaşlar Hanlar açısından önce savunma amaçlı olmuş, daha sonra direnme, karşı saldırı karakterinde gelişmiştir. Bu savaşların ana nedenlerine bakacak olursak, han devletinin kuruluşundan itibaren Hunların Çin'in sınır bölgelerine devamlı surette saldırılarda bulunması, siyasi alanda zalimane bir tavır takınarak Han devleti içinde yönetime muhalif gruplarla işbirliği yaparak onları kıskırtmak olduğu anlaşılır. Hunların bu tür politikaları Han Wudi'nin şiddetle direnmesine yol açmıştır. Bu bir dizi savaşlar oldukça etkili olmuş, Hexi ve Hetao gibi bölgeler Hanların ekline geçmiş, Hunlarla Qiangların ilişkileri kesilmiş, Hunlar yönetim merkezlerini terk etmişler, han sınırlarına akınları son bulmuş, Hanlar siyasi alanda rahat bir nefes almışlardır.

M.Ö. 119'dan sonra 13-14 yıl süre ile Hun-Çin ilişkileri ise temelde barışçıl olmuştur. Hun şanyüsü uzak kuzeye göç ettikten sonra dinlenip askerlerin durumu ile ilgilenmiş, at-koyun besleme faaliyetleriyle meşgul olmuş, av seferleri tertip edip talim yapmıştır. Bu arada Han sarayına birkaç kez elçi göndererek Han sarayından evlenmek istediğini bildirmiştir. Fakat değil bu isteğin kabul olunması, her iki taraf birbirleriyle uzun yıllar savaştıklarından birbirlerine güvenleri kalmamış, elçiler tutuklanmış, yeni olaylar eksik olmamıştır. M.Ö. 101'de Hun şanyüsü Xiang Li ölmüş, yerine

oğlu Qie...hou geçmiştir. Fakat han Wudi Han Gao Zu zamanında Pingcheng şehrinin Hunlar tarafından kuşatıldığını unutamıyor, bundan utanç duyuyordu. Bu nedenle Hun şanyüsünün tahtını ele geçirmeyi düşünüyordu. Bu durum Hun kabileleri arasında huzursuzluk yaratmış, yeniden büyük çaplı bir Hun savaşı patlak vermiştir. Şanyü daha sonra imparatora bit mektup yazarak övgü dolu sözler söylemiş, daha sonra tutuklanan Çinli elçileri serbest bırakmıştır. İmparator da buna iyi bir üslupla cevap vermiş, Su Wujiang adlı subayı, daha sonra önce tutuklanan Hun elçilerini ülkelerine uğurlama emrini vermiştir. İşte bir süre iyileşen ilişkilerden sonra bir Hun bir de Çinli subayın işbirliği ile sarayda bir karışıklık baş göstermiş, bu haberi alan Şanyü Çinli subay Wu Wu'yu tutuklamış, yumuşamakta olan Hun-Çin ilişkileri tekrar gerginleşmiştir. Bunu takiben iki taraf arasında şiddetli bir savaş patlak vermiş, böylece taraflar arasındaki savaşın ikinci dönemi başlamıştır. Birinci ve ikinci safha savaşlarının karakterleri birbirinden farklıdır. İlk dönem savaşlarının nedeni, korku nedir bilmez Hun akıncılarının devamlı Han sınırlarına saldırması, Çin sarayı ve iç bölgelerini devamlı tedirgin etmeleridir. Han Wudi'nin gönderdiği ordular ise sadece istilaya karşı direnme mücadelesi vermişlerdir. Bu yıllarda Hunlar eskisine göre daha da zayıflamışlar, kesintisiz sınır istilaları duraklamış, Han devleti de günden güne güçlenmiştir. Hunlara direnme alanında epey yol almışlar, onlarla karşılıklı ilişkileri temelden değiştirmişlerdir. Bu savaştaki temel değişikliğin nedenine bakıldığında Hunlardan değil, Çinlilerden kaynaklandığı görülür. İmparator, Li Guang'ın zaferinden sonra adet sarhoş olmuş, savaşta ölen ya da arta kalanları hiç düşünmemiş, büyük kitleler halindeki insanları öldürseye çalıştırmış, onları beyhude mücadele sürüklemiştir.

Han Wudi'nin saltanatı boyunca Çin-Hun savaşları 30 yıl sürmüştür. Bu mücadeleden Hunlar çok zorluklar çekmişler, şanyüden aşağı rütbe sahipleri birçok kez Hunlarla evlilik ilişkisi kurarak savaflara son verme önerilerini ortaya atmışlardır. Çinliler her ne kadar sınırlarındaki tehlikeyi bertaraf edebilmeyi başarsalar da, savaşlar için pek çok para harcanmış, nüfusunun yarısı telef olmuş, diğer yarısı da kaçmıştır. Kısaca bu savaşlar onlar için de çok ağıra patlamıştır.

Li Guangli'nin M.Ö. 99 yılında Hunlara teslim olasından sonra Çinliler artık Hunlara saldırarak gücü bulamamışlardır. Hunların kendi içlerinde taht mücadelesi başlamış, peş peşe olaylar patlak vermiştir. Bu süreden sonra Hun-Çin ilişkileri tekrar iyileşmeye yüz tutmuştur. M.Ö. 81 yılında iki ülke arasında elçiler gidip gelmiş, iki ülke ileri gelenleri arasında evlilikler kurulmuş, halkın ekonomik durumu düzelmiştir. İmparator Zhao Di'nin sınırlarını sıkı bir şekilde korumasına gerek kalmamıştır. Çünkü sınır bölgelerini ele geçirecek güce sahip değildi. Fakat Hunlar bu noktadan itibaren doğuya yönelerek Wuhuanlara ve onların kuzeyinde bulunan Wusunları istila faaliyetlerine başlamıştır. M.Ö. 74 yılında Hunlar Wusunlara saldırdı, Wusunlar Hunlardan yardım istediler. Bu sıralarda Zhao Di yeni ölmüş, yerine Xuan Di geçmişti. Bu imparator istenilen yardımı yapamadı. M.Ö. 72 yılında imparator Wusunlarla ittifak edip Hunlara saldırmaya karar

verdi. Zhao Xuandi zamanındaki Hunlara karşı müsamahalı ve yumuşak politika yerini tekrar mücadeleye bırakmış oluyordu. Çünkü hanların ekonomik durumları düzelmiş, gerekli yiyecek stoklarını tedarik etmişti. Daha önceki hükümdar zamanıyla kıyaslanamayacak derecede güçlenmişti. Bu yüzden Çinlilerin bu seferki Hunlara taarruzları daha geniş çaplı olmuştur. En seçme ordusuyla hücumla hazırlandı 200.000'den fazla bir kuvvetle karşılaşan Hunlar adeta şok olmuşlardır. Hiçbir direnişle karşılaşmayan Han ordusu girdiği Hun bölgelerinde çok az miktarda at ele geçirdikten sonra daha erken bir zamanda geri çekilmiştir. Daha sonra 50.000 kişilik Wusun ordusuyla birleşen Hunlar Şanyünün sarayına saldırmışlar ve aile efradıyla birlikte 30.000 kişiyi esir almışlar, inek, koyun, deve ve at toplam 700.000 hayvanı ele geçirmişlerdir. Bu yenilgi Hunlar için büyük bir yıkım olmuştur. Wusunlardan intikam almak isteyen Şanyü onlara gizlice saldırmış, çok sayıda esir ve hayvan ele geçirmiştir. Dönüşte Çinlilerin saldırısına uğramışlar, kaçarlarken de ağır kayıplar vermişlerdir. İşte bu noktadan sonra Hunların istila edip köle durumuna getirdiği azınlıklar fırsattan faydalanıp direnişe başlamışlardır. Hunların kuzeyindeki Dinglingler kuzey taraftan saldırmışlar, onların doğusundaki Wuhuanlar doğudan, Wusunlar da batıdan hızla ileri atılmışlardır. Üç taraftan ağır baskı ve saldırılara maruz kalan Hunlar halkının yüzde otuzunu, hayvanlarının yarısını kaybetmişlerdir. Çok ağır kayıp veren Hun toplumu artık can çekişir hale gelmiştir. Daha önce hun tahakkümü altına giren azınlıklar bundan kurtulmuşlar, Hunların in sınırlarına istila akınları ise yok denecek kadar azalmıştır.

Xuluquan Şanyü M.Ö. 60 yılında ölmüş, yerine ise Yan Baoti Şanyü olmuştur. Çok zalim ve vahşi yaratılışlı bir insan olan bu zat, Hun geleneklerine göre tahta çıkmayıp, zor kullanma yoluyla tahta geçtiği için, diğer Hun soylularının muhalefetiyle karşılaşmıştır. M.Ö. 60 yılından M.Ö. 55 yılına kadar taht kavgaları Şanyüler arasında şiddetlenmiş, bu nedenle Hun topraklarında hayat tam anlamıyla kargaşaya dönüşmüştür. Bu olay hariç, söz konusu dönemde Hunlar arasında kayda değer bir olay meydana gelmemiştir.

Hunların asilleri arasında görülen bu mücadeleler sırasında, birçok Hun kabilesi Çin egemenliğine girmiştir. Örneğin Tuqi Şanyü'nün ölümünden sonra oğlu You H kabilesiyle Çinlilere katılmıştır. Hou Hanye Hanye Şanyü'nün bir subayı olan Wu Liqu ve babası 10.000 kişilik kabilesiyle Hunlara tabi olmuştur. M.Ö. 55 yılından itibaren Hexi ve kuzeyinde Han devletine bağlı küçük devletler kurulmuştur. Bu bölgenin Hun kabileleri tamamen Çinlilere tabi olmuşlardır. Hou Hanye tahta geçer geçmez Çinlilerle ilişki kurdu ve onlardan unvan alıp sınırları biraz daha sükunet bulmuştur.

Ö. 53 yılında Hou Hanye Şanyü, Zhizhi Şanyü'nün baskısıyla, emrindeki ordusuyla güneydeki Çin sınırına doğru yönelmiş ve oğlu You Xian'i Çin sarayına rehin olarak göndermiştir. Zhizhi da oğlunu aynı saraya gönderip aralarında mücadeleye başladılar. Birbirlerine Şanyülük hakkı tanımayan bu iki Hun liderinin her ikisi de Çinlilerle iyi ilişkiler kurup desteğini kazanma planları yapıyorlardı. Bu sayede başarıya ulaşmayı düşünüyorlardı.

M.Ö. 52'de Hou Hanye Şanyü ordusuyla Wuyuansai'a girmiştir. Çinlilere vergi vermeye istekli olduğunu açıklamışlardır. M.Ö. 51 yılının Aralık ayında Han hükümdarından unvan almış ve Çinlilere tabi olarak Çin sarayına gitmiştir. Çin hükümdarı bu isteği kabul etmiş ve Qiduyu ünvanına sahip Han Chang' Şanyü'yü karşılamak üzere gönderdi. Bu olay tarihte Çin-Hun ilişkilerinde bir dönüm noktası olmuştur. İmparator Chang'an'da Şanyü'yü çok sıcak bir şekilde karşılamış ve ona değerli armağanlar ihsan etmiştir. Hun şanyüsü Chang'an'da bir ay süreyle kalmış, hükümdar onun isteği üzerine Şanyülük Guanglusai'da (İç Moğolistan bölgesindeki Baotou şehrinin kuzeybatısındadır.) kurdurmuştur. Hükümdar maiyetine 16.000 süvari askeri, 1000 at vermiş, ayrıca çok miktarda da yiyecek yardımında bulunmuştur. Bundan itibaren, Şanyü birçok kez hükümdarın huzuruna çıkmış, onun yardımlarıyla gündün güne güçlenmiştir. Çin hükümdarının Hou Hanye Şanyü'ye yaptığı bu yardımları gören Zhizhi Şanyü, kendisine bir yarar gelmeyeceğini anlamış ve batıya, Orta Asya'ya göç etmiştir. M.Ö.43'te Hou Hanye Şanyü ordusuyla Mobei'deki Şanyülük çadırına geri dönmüştür. Şanyü bunu takiben halkını yatıştırılmış, daha önceki askeri-siyasi düzenini tekrar yeni bir düzene koymuştur. Bundan böyle Çinlilerle Hunlar bir aile fertleri gibi hep iyi geçinmişlerdir. Hun toplumu bununla daha da gelişme göstererek huzura kavuşmuş, Han-Hun devletleri arasında siyasi ve ekonomik alanlarda ilişkiler kurulmuş, daha önce görülmeyen bu ilişkiler daha ileri bir düzeye ulaşmıştır.

M.Ö. 33 yılında Hou Hanye Şanyü tekrar Han sarayına gelmiş, Han sarayından evlenmek istediğini belirtmiş, hükümdar da bu istek üzerine, halktan biri olup sonradan saraya giren meşhur cariye Wang Zhaojun'nün sözü edilen Şanyü ile evlenmesini kabul etmiştir. Bu durum han-Hun ilişkilerinin ne kadar yakın olduğunu açıklamaktadır. Cariye Wang Zhaojun'e Ninghuyushi ünvanı da verilmiştir ki, bu unvan "Hun kabilelerini barışa ve huzura kavuşturan" anlamındadır. Wang Zhaojun'ün doğurduğu erkek çocuk Yourizhu Wang ünvanını almıştır. Wang Zhaojun'ün Hun Şanyüsü ile ittifaka yönelik evliliği, Hun-Çin iyi ilişkilerinin gelişmesine yardımcı olmuş ve uzun sürecek olan bir barış devrinin açılmasına vesile olmuştur. Şanyü Hun hükümdarı Yuandi'ye gönderdiği bir mektupta, doğudan başlamak üzere, batıdaki Dunhuang'dan Han sınırlarına kadar olan bölgede barışı ve güvenliği garanti etmiştir.

M.Ö. 31'de Hou Hanye Şanyü ölmüş, yerine oğlu Diaotaomogao Şanyü olmuştur. Hun geleneklerine göre Wang Zhaojun, tahta çıkan yeni Şanyü ile evlenmiş ve ondan ikinci çocuğunu (kız) doğurmuştur. M.Ö. 25 yılında yeni Hun Şanyüsü bizzat kendisi Chang'an'a gelerek Çin hükümdarına vergisini sunmuş, Hun sarayı da onu çok sıcak bir şekilde karşılamıştır.

Hou Hanye Şanyü'nün Han hanedanına tabi olmasından sonra Wang Mangsuan'ın Han iktidarını ele geçirmesine kadar olan döneme kadar Çinlilerle Hunlar arasındaki barış devri 40 yıldan fazla bir süre korunmuştur.

Wang Mang iktidara geldikten sonra Hunlara karşı bir dizi hatalı politika izlemiştir. Wang Mang Han devletinin sadece bir imparatoru olabileceğini belirtmiş, bununla da Şanyülük makamını kaldırdığını ifade etmiştir. Şanyü'nün Nangzhiyasi" olan ünvanını iptal ederek, yerine Çince bir isim olan "Zhi" ünvanını vermiştir. Şanyünün hakimiyet alameti olan mührünü tanımayıp bunu alelade bir insan mührü gibi kabul etmiştir. Hou Hanye Şanyü'nün oğullarını yanına çağırarak topraklarını aralarında taksim etmiştir. Bunu duyan Şanyü çok öfkelenmiş ve imparatora bir mektup yazarak şunları belirtmiştir: "Daha önceki Şanyüler Han egemenliğini kabul etmiş ve onların güvenini kazanmışlardı. Aralarında herhangi bir anlaşmazlık da çıkmamıştı. Şimdi ise imparator soyundan gelmeyen birisi nasıl Han tahtına oturabilir? Şanyü bu mektubu ile Wang Mang'ın hükümdarlığını tanımamış ve onu tahtından indirmek için Çin sınırına asker sevk etmiştir. Taishou ve Junwei ünvanlarını taşıyan iki yüksek rütbeli subayın maiyetindeki pek çok kişi katledilmiş, hayvanlar ve gerekli eşyalar Hun ordusundan gasp edilmiştir. Bu haberi alan Wang Mang, başında bir generalin bulunduğu 300.000 kişilik ordusunu üç aylık levazım maddeleri ile birlikte serfe çıkarmıştır. Bu ordu 10 yoldan ilerlemeye başlamıştır. Wang Mang'ın bu yanlış politikası, tüm Çin'i karışıklığa sürüklemekle kalmamış, Hunların da öfkelerini üzerine çekerek, arkası kesilmeyen Hun saldırılarının hedefi olmuştur. Han Hanedanı Kitabı'nın da belirttiği gibi, Sonuçta Çin Seddi'nin ötesinde Han hükümdarı Xuandi'den beri süregelen huzur ortamı bozulmuş, uzun barış döneminde Çin nüfusu çoğalmış, her tarafta at ve koyun gibi hayvanların sayısı hızla artmıştır. Fakat bütün bu refah Wang Mang döneminde ortadan kalkmıştır. Hunlarla Wang Mang arasındaki barış imkansız bir hale gelmiş, sınır bölgelerinde yaşayan halktan çok miktarda ölenler olmuştur. 12 generalin komutasındaki ordu, hücumla geçmeyip yerinde kalmıştır. Bu karışıklık yılları boyunca sınırlar tamamen boş kalmış, savaşlarda ölenlerin cesetleri bile ortada kalmıştır.

Çok geçmeden Hun soyluları arasında tekrar taht mücadeleleri patlak vermiştir. Hun Şanyüsü, Wang Mang ile barış sağlayabilmek için, Wang Zhaojun'un yeğenini Wang Xi ile evlendirme isteğini belirtmiş, Wang Mang da bu fırsatı değerlendirerek Wang Xi'yi Hunlara göndermiştir. Fakat Hunların, Çin'in sınır bölgelerine saldırıları henüz sona ermemiş, dolayla Wang Mang'ın Hunlara karşı tavrı da eski durumunu korumuştur. Hunların adını bile Gongru (saygıdeğer köle) olarak değiştirmiş, Şanyü ünvanını da mahir ya da usta anlamına gelen ve yazılışı Şanyü ünvanından farklı olan bir diğer sözcükle ifade etmiştir. Wang Zhaojun'un kızını ve damadını Chang'an'a kaçırarak ona Shunyü ünvanını vermiştir. Fakat çok geçmeden Shunyü ünvanına sahip olan damat Sunbo ölmüş, bu suretle Wang Mang'ın planları başarıya ulaşamamıştır. Bunu takiben Wang Mang öldürülmüştür. İşte bu olaydan sonra Çin-Hun ilişkileri bir daha hiç düzelmemiş, Doğu Han Hanedanı zamanında Çin-Hun ilişkileri daima çok gergin ve hareketli olmuştur.