

DOĞU  
ARAŞTIRMALARI

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

**A Journal of Oriental Studies**

**Sayı/Issue: 12, 2013/2**

**İstanbul–2014**

# DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 12, 2013/2

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. Ali Güzelyüz  
Prof. Dr. Mehmet Atalay  
Prof. Dr. Mehmet Yavuz  
Prof. Dr. Abdullah Kızılcık

Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı  
Prof. Dr. Halil Tokar  
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler  
Doç. Dr. Eyüp Sarıtaş

## **Bilimsel Danışma Kurulu (Advisory Board)**

Prof. Dr. M. Fatih Andı (FSM Vakıf Ü.)  
Prof. Dr. Bedrettin Ayaç (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. 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.)  
Prof. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Ü.)  
Doç. Dr. Eyüp Sarıtaş (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Aysel Ergül Keskin (Atatürk 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. Kavoos Hasanli (Shiraz U.)  
Prof. Dr. Hicabi Kırılancık (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. R.Moshtagh Mehr(A.T.Moallem U.)  
Prof. Dr. Mehdi Nourian (Esfahan U.)  
Prof. Dr. Halil Tokar (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Asuman Belen Özcan (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Durmuş Bulgur (İstanbul 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

*ERSİN SELÇUK*

İRAN EDEBİYATINDA MERSİYE TÜRLERİ, S. 5-22

*GÜRHAN KIRİLEN*

MANÇU DÖNEMİ ZADEGÂN YAŞAMINDAN BİR KESİT:  
KIZIL KONAĞIN RÜYASI'NDA BİR DOĞUM GÜNÜ  
EĞLENCESİ, S. 23-44

*LÜTFİ ŞEYBAN*

ENDÜLÜS KÜLTÜR HAVZASINDAN İBERYA-AVRUPA  
KÜLTÜRLERİNE GEÇEN KELİME VE KAVRAMLAR-I, S.  
45-94

*MELTEM AYDIN*

GİRİT'İN FETHİYLE İLGİLİ YENİ BİR ESER "TARİH-İ  
SEFER VE FETH-İ KANDİYE", S. 95-134

*AİSHE SOSAR, HOSEİNALİ QOBADİ*

ANALYSIS OF THE NOVEL "LAND CURSE", BASED ON  
WESTOXIFICATION DISCOURSE, S. 135-158

*TAYEBEH PARTOVIRAD*

STUDY AND ANALYSIS OF THE NARRATIVE  
STRUCTURE AND NARRATIVE PERSPECTIVE TALE OF  
A "JAVANE MOSHTZAN" GOLESTAN SAADI, S. 159-172

*NADIA BOUCHEFRA*

THE METAMORPHOSIS GAME IN SAID BOUTADJINE'S  
STORIES, S. 173-176

## ÇEVİRİ/TRANSLATE:

*SA'İD YAKTİN, Çeviren: İsmail ALAN*

ARAP ROMANI: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE (Etkileşimsel  
Arap Romanına Bir Bakış), S. 177-189

## **YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI**

Doğu Araştırmaları Dergisi; "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" çerçevesinde çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinliğe zemin hazırlamak amacına 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@doguedebyati.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.

## İRAN EDEBİYATINDA MERSİYE TÜRLERİ

Ersin SELÇUK\*

## ÖZET

Bu makalede İran Edebiyatında mersiye ve türleri konusu ele alınmıştır. Arapça “*resâ*” kökünden gelen *mersiye*, ölünün üzerine ağlamak ve onun iyiliklerini zikretmek anlamındadır. İran edebiyatında kendisinden mersiye türünde şiir nakledilen ilk şâir *Rûdekî*’dir. Mersiyelerin üç kısımda incelenmesi mümkündür. Bunlar resmî-törensel, şahsî-ailevî ve dinî (mezhebî) içerikli mersiyelerdir. Bunlar içerisinde ikinci kısım mersiyeler diğerlerine oranla daha fazla edebi özelliği haizdirler. Birinci kısım mersiyelerde resmî atmosferin gereği olarak şâirin kendisini üzgün olarak göstermesine ve yapmacık bir hal almasına karşın ikinci kısım mersiyelerde, şâir kalbinin sesini ve gerçek duygularını şiirine yansıttığından okuyucusunun zihninde daha derin anlamları harekete geçirmektedir. Üçüncü kısım mersiyeler ise dini duyguların şâirin ruhunda bıraktığı etkiye binâen şâirin inancı ve yürek acısından dolayı söylediği şiirlerdir. İrân şâirlerinin bir çoğu mersiye yazımında ilk planda tercileri ardından da kasîdeyi kullanmışlardır. Mersiyelerin tamamına yakınında bulunabilen bir husûs dünyânın vefâsızlığı, zamanın geçici oluşu, feleğin acımasız oyunları ve feleğe sitem konularıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İran Edebiyatı, Mersiye, Mersiye Türleri, Kasîde, Muhteşem-i Kâşî

## ABSTRACT

Persian elegiac Literature and its types discussed in this article. Elegy is a kind of poem which means “*mersiye/marṭiā*” derived from Arabic word “*resâ/retā*” and thematises decaide individuals. First known samples from this literature quoted by Persian poet *Rûdekî*. It is possible to study elegies with three types such as “ceremonial”, “individual” and “religious”. In Ceremonial one foregoing as required by the official atmosphere, poet could pretend sorry and could write his *marṭiā* without sincere feelings. Likewise religious type of elegies shaped in the poet’s beliefs. But individual one of these separated from other types in this respect and relatively more effective in a literary sense because of friendly feelings for deceased person. In summary, main subjects of these literature are transience of life and the cruelty of fate, of disasters or of personal grievances are elegiacally in this broad sense.

\* Dicle Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Öğretim Elemanı, Diyarbakır.

**Keywords:** Persian Literature, Marṭīa, Types of Marṭīa, Qasīdah, Muhtasham-i Kāshī

### Mersiyenin Tanımı

Arapça “*resā*” kökünden gelen *mersiye*, ölünün üzerine ağlamak ve onun iyiliklerini zikretmek anlamındadır<sup>1</sup>. Çoğulu “*merâsî*” şeklindedir.

Terim olarak ise risâ ya da mersiye, ölümlere mâtem, akraba ve dostlara taziye, pâdişâhlar, vezîrler, soylular ve kavmin ileri gelenlerinin ölümüne duyulan üzüntü ve kederin izhârı, din büyüklerinin ve mutahhar imamların, özellikle *hz. Seyyidü’ş-Şühedâ* ve *Kerbelâ* şehitlerinin başına gelen musîbetlerin zikredilmesi, olayın abartılması, musîbetin tazîmi ve mâtemzedeleri sabra, sükûnete ve bu kabilden diğer manalara davet sırasında söylenen şiirlere verilen addır<sup>2</sup>. Mersiyelerin yazılışları, belli olayların, daha açık bir ifadeyle bir ölüm hadisesinin meydana gelmesine bağlı olduğu için, bir anlamda şartlı şiirlerdir. Ayrıca şâirle, mersiye yazılan kimse arasında bir alâkanın var olması da mersiyenin ortaya çıkmasının şartlarından biridir<sup>3</sup>. Öte yandan sarayın ve buna bağlı merkezlerin şiiri ve şâirleri destekliyor oluşu, saray şâirlerini medhiyeciliğe mecbur kıldığı gibi saraydan veya buna yakın merkezlerden memdûh bir devlet adamının ya da ileri gelen bir kimsenin ölümünün ardından mersiye söylemelerini zorunlu kılmakta idi.

*Tezkiretü’ş-Şüerâ*’nın müellifi *Devletsâh-ı Semerkandî* ve *Lübâbü’l-Elbâb*’ın müellifi *Avfî* gibi meşhur tezkirecilere göre şimdiye dek söylenmiş ilk şiir, insanoğlunun babası *hz. Âdem*’in, oğlu *Hâbil* için ağıt şeklinde söylediği şiirdir<sup>4</sup>.

Eski Araplarda nevh, yani kadınların ağlamalarından sonra aileden şiir kabiliyeti olan birinin, ölünün meziyet ve asil hareketlerini bir manzumede yad etmesi adet idi. Bu şiirler esas itibarı ile alelâde kasîdeler gibi teşbîb, yani aşktan bahseden bir giriş ihtivâ etmez ve birçok hallerde tersî denilen ve sec’e benzeyen bir nevi iç kafiye gibi bazı husûsi vasıflar arz eder. Bir çok şiirler, eski Arapların çok yaygın ve hatta cihanşumûl olan kadercilik inancını göz

<sup>1</sup> Ma’luf, Levis “*resâ*”, *El-Müncid*, s. 249, Tahran, 1367 hş.; *Dihhudâ*, Ali Ekber, “mersiye”, *Lügatnâme-i Dihhudâ*, s. 3994, Tahran, 1352 hş.

<sup>2</sup> Mu’temen, *Zeynu’l-Âbidîn*, Şi’r u edeb-i Fârsî, s. 74, Tahran, 1346 hş.

<sup>3</sup> İsen, Mustafa, *Acıyı Bal Eylemek*, s. XIII., Ankara, 1993.

<sup>4</sup> *Kirmânî*, *Abdu’l-Rızâ Efserî*, *Nigerişî be mersiye-serâf der İrân*, s. 16, Tahran, 1371 hş.

önünde bulundurarak sakınılmaz bir kaderin elinden hiç bir şeyin kurtulamayacağını göstermek için şiirlerini tasvirler ile süslerler. *Ebü Zueyb*'in uzun şiiri (Dîvân: nr. 1; Mufazzaliyât, nr. 126), bu husûsa bir örnek teşkil etmektedir. Bu anane Arap şâirleri tarafından cahiliye devrinden son zamanlara kadar devam ettirilmiştir. Mısır devlet adamı *Zağlul Paşa*'nın ölümünün ilham ettiği birçok manzûmeler bu şiirlerin hala söylenmekte olduğunu ispat etmektedir. Eski devirlerde birçok mersiye şiirleri muhafaza edilmiştir ve Ebu *Temmâm*'ın Hamâsesi'nden şimdiye kadar, hemen bütün müntehabât kitaplarında merâsiye ayrılmış bir kısım bulunmaktadır. Bu nevi şiirde en iyi eserleri veren şâir, bir kadın, *el- Hansâ* olmuştur<sup>1</sup>. *Hansâ*'nın ağıtları bir cilt oluturacak hacimde olup, şiirlerinin en meşhurları erkek kardeşleri olan *Sahr* ve *Muâviye*'nin ölümleri üzerine yazılanlardır<sup>2</sup>

### İlk Mersiyeciler

İran edebiyatında kendisinden mersiye türünde şiir nakledilen ilk şâir *Rûdekî*'dir. Belirtilmelidir ki *Hanzala-i Bâdgîsî*, *Fîrûz-i Maşrikî*, *Ebu Selik-i Gurgânî*, *Muhammed Vasîf-i Sîstânî* ve *Ebü Şekûr*, *Ebu'l-Müeyyed* ve *Şehîd-i Belhî* gibi *Rûdekî*'den önceki ya da çağdaşı şâirlerin divanları elde bulunmadığından ve kendilerinden, sayılı bir kaç şiirden başka bir eser günümüze ulaşmadığından dolayı bu bağlamda bir söz söyleyip söylemedikleri malum değildir. Fakat kesin olan şudur ki kendilerinden bugüne ulaşan eserler içerisinde mersiye türünden bir eser bulunmamaktadır. Buna binaen bu türün Fars edebiyatında özellikle *Rûdekî*'den itibaren başladığını belirtmek gereklidir.

*Rûdekî*'nin mersiyelerinden biri şâir *Ebu'l-Hasan-ı Murâdî* hakkındadır. Ayrıca altı beyitte *Şehîd-i Belhî* için söylediği mersiyesinde bulunmaktadır ki onun ilk iki beyti meşhurdur. Bunlara ilave olarak kime dâir olduğu bilinmeyen bir başka meşhur kıtası daha vardır ki *Rûdekî* o şiirinde muhatâbı sabır, sükûnet ve metânete çağırır.

*Ebu'l-Hasan-ı Murâdî* hakkındaki mersiyesinin bazı beyitleri şöyledir:

مرد مرادی نه همانا که مرد  
مرگ چنان خواجه نه کاریست خرد

<sup>1</sup> Krenkow, F., "Mersiye", İA (MEB), VII, 772, İstanbul, 1993.

<sup>2</sup> Goldziher, Ignace, Klasik Arap Literatürü, s. 31, Ankara, 1993.

جان گرامی به پدر باز داد  
کالبد تیره به مادر سپرد

*“Murâdî’dir ölen Murâdi başka biri değil; böyle bir büyüğün ölümü küçük bir iş değil*

*Kıymetli canını babasına geri verdi; kararmış bedenini annesine ismarladı<sup>1</sup>.”*

کاه نبد او که به بادی پرید  
آب نبد او که به سرما فسرد

شانه نبود او که به موی شکست  
دانه نبود او که زمینش فشرد

گنج زری بود درین خاکدان  
کو دو جهان را بجوی میشمرد

*“O rüzgârda uçan bir saman değildi; o soğukta donan bir su değildi  
Saçta kırılan bir tarak değildi o; toprakta sıkışmış bir tane değildi o  
O şu arzda iki cihana bir arpalık değer biçen altın hazinesiydi<sup>2</sup>.”*

Yine *Rûdekî*’nin, ölümünden dört yıl önce yani 325/936 yılında *Şehîd-i Belhî* için söylediği bir mersiyesi vardır<sup>3</sup> ve onun iki beyti meşhurdur:

کاروان شهید رفت از پیش      وان ما رفته گیر و می اندیش  
از شمار دو چشم یک تن کم      وز شمار خرد هزاران بیش

*“Şehîd’in kervanı önden gitti; bizi de gitmiş say ve düşün*

*İki gözün hesabınca bir kişi az; akıl hesabınca binlerce dir<sup>4</sup>.”*

*Rûdekî*’nin çağdaşı olan şâirlerden, kendisinden mersiye nakledilen tek şâir, yukarıdaki mersiye tanziminden altı yıl sonra yani 331/942 yılında Sâmanlı hükümdarı *Nasr ibn Ahmed*’i taziye ve onun yerine geçen hükümdarı

<sup>1</sup> Semerkândî, *Rûdekî*, *Dîvân*, s.108, Cihangir Mansur Tahkîki, Tahran, 1373 hş.

<sup>2</sup> Aynı eser, s. 108.

<sup>3</sup> Safâ, *Zebîhullâh*, *Târîh-i edebiyât der İrân*, I, 374 ve 391, Tahran, 1372 hş.

<sup>4</sup> Semerkândî, *age*, s.130.



tebrik için mersiye söyleyen *Şeyh Ebu'l-Abbâs Fazl ibn Abbâs Rebinceni-yi Buhârâî* dir<sup>1</sup>. Mersiye söyleyen ilk şâirlerden biri de *Sâmânlıların* son dönem ve *Gaznelilerin* ilk dönemlerinde yaşayan *Ebû Mansûr Ammâre-i Mervezî* dir. Bu şâir, 395/1004 yılında bir dizi zorlu çarpışmaların ardından kalleşçe öldürülen, *Sâmânlıların Muntasır* adıyla meşhur son şehzâdesi *Ebû İbrahim İsmail ibn Nûh* hakkında bir mersiye söylemiştir. Bu şiir şu şekildedir:

از خون او چو روی زمین لعل فام شد      روی وفا سیه شد و چشم امید زرد  
تیغش بخواست خورد همی خون مرگ را      مرگ از نهیب خویش مر آن شاه را

“Onun kanından arz lal dudaklı olunca, vefâ yüzü karardı; ümit gözü sarardı. Onun oku ölümün kanını içmek istedi; ölüm, korkusundan o şâhi yedi.”

### Mersiye Çeşitleri

Mersiyelerin üç kısımda incelenmesi mümkündür. Bunlar resmî-törenselle, şahsî-ailevî ve dinî (mezhebî) içerikli mersiyelerdir<sup>2</sup>. Bunlar içerisinde ikinci kısım mersiyeler diğerlerine oranla daha fazla edebi özelliği haizdirler. Birinci kısım mersiyelerde resmî atmosferin gereği olarak şâirin kendisini üzgün olarak göstermesine ve yapmacık bir hal almasına karşın ikinci kısım mersiyelerde, şâir kalbinin sesini ve gerçek duygularını şiirine yansıttığından okuyucusunun zihninde daha derin anlamları harekete geçirmektedir. Üçüncü kısım mersiyeler ise dini duyguların şâirin ruhunda bıraktığı etkiye binâen şâirin inancı ve yürek acısından dolayı söylediği şiirlerdir. Bu kısım mersiyeler ikinci kısım mersiyeler kadar etkileyici olmasa da şâirin gerçek duygu ve üzüntülerini yansıtmak bakımından önemlidir<sup>3</sup>.

### Resmî- Törenselle Mersiyeler

Bu tür mersiyeler daha çok saray şâirleri, medhiyeciler ve resmî makamlarda yer alıp, mezhebi ya da bunun dışındaki hânedanlara intisab etmiş olan edipler tarafından söylenmiştir. Bu kısım şâirler gerekli durumlarda memdûhlarını fasîh kasîdelerle överler, önceleri aldıkları ödül ve bahşişlerin

<sup>1</sup> Furûzanfer, Bediüzzamân, Suhen ve suhenverân, s. 27, Tahran, 1369 hş. Kirmânî, Mersiyeler-serâi s. 86, Tahran, 1369 hş.

<sup>2</sup> Bu sınıflandırma Zeynu'l-Âbidîn Mu'temen'e göredir. Bundan Başka Fesâî, dostlar için yazılan mersiyeleri ayrı bir grup halinde incelemiştir; Kirmânî ise mersiyeleri dostlar hakkında söylenenler, meşhurlar hakkında söylenenler, vatan hakkında söylenenler ve mezhebî mersiyeler olmak üzere yine dört gurupta ele almıştır.

<sup>3</sup> Mu'temen, age, s. 79.

karşılığında bunu idari ve resmî bakımdan bir görev olarak yerine getirirlerdi. Birtakım olaylar ve musîbetler vukû bulduğunda memdûhları ya da onun bağılıları için, ister kendiliklerinden isterse memdûhlarının veya onun yerine geçen kimsenin işaretiyle resmî anma törenlerinde hazır bulunup kendilerine düşen görevi yerine getirmek zorunda idiler. Şâirler bu gibi durumlarda öleni övüp yüceltmek, olayın önemi ve musîbetin büyüklüğünü vurgulamak, kalanlara taziyede bulunmak ve onları teselli etmek için bir kasîde hazırlar ve bu kasîdeyi resmî anma törenlerinde okurlardı.

*Sultan Sencer*'in, *Mahmud ibn Muhammed ibn Melikşâh*'ın nikahı altındaolan kızı *Mehmelek Hatun* 524/1129 yılında ölünce *Sencer*, ağıt ve nevhacılıkta meşhur olan *Am'âk-ı Buhârâî*'yi kızının cenaze merâsiminde mersiye okuması için *Belh*'ten çağırtdı. *Am'âk* yaşlılığı sebebiyle gelmekten imtinâ etti fakat bir şiir hazırlayarak oğlu *Hamid* ile birlikte gönderdi<sup>1</sup>. Basitçe ferman şiirleri diye adlandırabileceğimiz bu tür resmî şiirlerin iki yönü vardır. Şâir ya sırf görev anlayışı ile verilen emri yerine getirmekte ya da memdûhuna yakınlığı, birlikteliği, ondan gördüğü iyilikler, memdûhuna karşı duyduğu alâka ve ayrılıktan kaynaklanan hasretinden dolayı gerçekten üzgün olduğu için mersiye söylemektedir. Şâirin kendi iradesiyle ya da saraydan olmayan başka şâirler tarafından söylenen bu tür şiirler de bu kısım içinde yer almaktadırlar.

Bazan da *Sa'dî* gibi meddah olmayan ya da resmî yönü bulunmayan bazı şâirler, inançlarının, siyasi, felsefî ve toplumsal düşüncelerinin bir yansıması olarak mersiyeler söylemişlerdir. *Sa'dî*'nin *Sa'd ibn Zengi* hakkında mersiye olarak söylediği tercî-i bendi, yine onun *Mu'tasım-ı Abbâsi*'ye mersiye olarak söylediği kasîdesi ve *Hâkânî*'nin *İmam Muhammed Yahyâ* hakkında mersiye olarak söylediği kasîdesi bu türdendir<sup>2</sup>.

Bu kısım mersiyeler İran edebiyatı içerisinde fazlaca yer almazlar. Çünkü genel olarak resmî-törensel şiirler diğer şiir türlerine oranla daha az yer almaktadırlar; ayrıca medhiyecilerin çoğunlukla hakkında mersiye söylenen kimselere bağlılık ve yakınlıkları olmayıp, kendi hayâtları ve memdûhlarının kendilerine gösterdikleri ilgiden memnun ve razı değillerdi. Bu yüzden bu tür mersiyelerden meşhur olanları parmakla sayılacak kadar azdır. *Ferruhî*'nin *Sultan Mahmûd* hakkındaki mersiyesi, *Muizzî*'nin *Sultan Melikşâh* ve *Hâce*

<sup>1</sup> Furûzanfer, age, s. 237.

<sup>2</sup> Feşâî, Mansûr Restgâr, Envâ-i şî'r-i Fârisî, s.209-210, Şîrâz, 1373 hş.

*Nizâmu'l-Mülk* hakkındaki mersiyesi bu cümleden olarak zikredilmelidir. *Ferruhi*'nin mersiyesinin Fars edebiyatındaki en iyi resmî-törenselle kasîde olarak tanınmakla kalmayıp, tüm mersiye türündeki şiirler içerisinde de en iyi şiirlerden birisi olduğu belirtilmelidir. Bu kasîde şu matla ile başlar:

شهر غزنین نه همانست که من دیدم پار      چه فتاده است که امسال دگرگون شده کار

“*Gazneyn şehri geçen yıl benim gördüğüm değil; ne olmuşta bu yıl işler tersine dönmüş.*”

Oysa ki *Emir Muizzî*'nin *Melikşâh* ve vezîrine dâir söylediği iki kasîdeden ibaret olan mersiyesi *Ferruhi*'nin mersiyesinin, değil yakınında olması, yaklaşması dahi mümkün olmamışsa da edebi tesir ve letâfetten uzak değildir; ve onu *Ferruhi*'nin mersiyesinden sonra en iyi resmî-törenselle mersiyelerden birisi olarak kabul etmek gerekir. Bu iki kasîdenin matlaı şu şekildedir:

شغل دولت بیخطر شد کار ملت با خطر      تا تهی شد دولت و ملت ز شاه دادگر

“*Devlet ve millet o âdil hükümdardan ayrı düşünce,devletin işi tehlikeden uzak, milletin işiyse tehlike dolu oldu.*”

کی توان گفتن که شد ملک شهنشاه بینظام      کی توان گفتن که شد دین پیمبر بی قوام

“*Şâhlarşâhı mülkünün nizamsız olduğu nasıl söylenebilir; peygamberin dininin direksiz olduğu nasıl söylenebilir*<sup>1</sup>.”

Şâh, vezîr ya da din büyüklerinin ölümünün ardından, kardeş ya da yakın akrabalarından birisi onun yerine geçirdi. Bu durumda medhiye şâirleri yeni gelene tebriklerini ölene rahmet okuyarak ve kalanlara uzun ömürler ve mutluluklar dileyerek sunarlar, bu şekilde tebriği taziye ile karıştırırlar ve *Senâî*'nin şu şiirini kullanırlardı<sup>2</sup>:

دوستان را جای شکر و تهنیت مانده      ار صدف بشکست بر جایست در شاهوار

“*Dostlar için ona bir teşekkür ve tebrik düşer; eğer sedef kırılıp döküldüyse yerinde şâhâne bir inci var.*”

Bu usul Araplar arasında daha önceleri vardı böyle yapanların ilki,

<sup>1</sup> Mu'temen, age, 79-82; Fesâî, age, s. 201-209.

<sup>2</sup> Kirmânî, age, s. 81-82.

*Muâviye*'nin ölümünden sonra *Yezîd*'in tahta geçmesiyle *Yezîd*'e hitaben bu türden şiirler okuyan *Abdullâh ibn Hemmâm*'dır. Daha sonraları Farsça şiir söyleyen şâirler de bu usulü izlemişlerdir. Bu şâirlerin ilki *Sâmânî* hükümdarı *Nasr ibn Ahmed*'in ölümünün ardından Oğlu *Nûh*'a taziye esnasında bu türden bir şiir okuyan *Şeyh Ebu'l-Abbâs Fazl ibn Abbâs Rebinceni-yi Buhârâî*'dir.

*Ferruhî*'nin, *Sultan Muhammed* ve babası *Sultan Mahmûd*'a dâir, *Emir Muizzî'nin*, *Fahru'l-Mülk*'e ağıt ve oğlu *Kavvâmu'l-Mülk*'ü tebriği ile ilgili olarak birer kasîdeleri vardır.

Yine *Cemâleddîn-i İsfahânî*'nin, her ikisi de Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimlerinden olan *Rûkneddîn-i Saîd*'i tebrik ve kardeşi *Kavvâmu'ddîn-i Saîd*'e ağıt şeklinde, *Sabâ*'nın *Feth'alîşâh*'ı tebrik ve önceki şâha ağıt şeklinde şiirleri mevcuttur<sup>1</sup>.

#### Şahsî-Ailevî Mersiyeler

En iyi mersiyeler olarak kabul edilen bu tür mersiyeler şâirin çocuğu, yakın akrabalarından ya da değerli dostlarından birine dâir söylediği mersiyelerdir. İçten ve acılı bir yürekle söylendiğinden, daha çok etki ve cazibeye sahiptir. Bu yüzden bu tür şiirleri şiirin hakiki anlamlarını taşıyan, şâirin gerçek ve derûni hislerini yansıtan şiirlerden saymak gereklidir. Bu tür mersiyeler her ne kadar Fars edebiyatında çok olmasa da hemen her dîvânda bulunmakta ve o şâirin en iyi şiirleri zümresinden sayılmaktadır.

Şâirler içerisinde çocuğunun ardından bu tür mersiyeler okuyanların başında *Firdevsî*'yi zikretmek gerekir. *Firdevsî* 65 yaşında iken 37 yaşındaki çocuğunu yitirmiş ve bu sebeple, dağlanmış yüreğinin tercümanı olan bir kaç beyit söyleyerek meşhur kitabı *Şâhname* içinde bu beyitlere yer vermiştir. *Mes'ûd-i Sa'd*, *Merenc* kalesine hapsedildiği dönemde oğlu *Sâlih*'in mâtemine oturduğunda etkileyici bir rubai söylemiştir. Yine aynı dönemlerde *Sultan İbrahim*'in sarayının ileri gelen şâirlerinden olan *Râşidî*'ye oğlunun mersiyesine dâir bir kasîde yazıp göndermiştir<sup>2</sup>. *Hâkânî* 50 yaşında 20 yaşındaki oğlu *Reşidüddîn*'in ölümü<sup>3</sup> musîbetiyle karşılaşmış ve kasîdelerinin en güzel olanlarından sayılan etkileyici şiirler söylemiş ve yine kendini

<sup>1</sup> Mu'temen, age, s. 83-85.

<sup>2</sup> Safâ, age, II, 486.

<sup>3</sup> Zerrînkûb, Abdu'l-Hüseyn, Bâ kârân-ı hulle, s. 193, Tahran, 1373 hş.

yetiştiren ve ikinci babası sayılan amcası *Kaḫiyuddîn*'in mersiyesinde de etkileyici şiirler söylemiştir. Yine *Kemâleddin İsfahânî* babası ve oğlunun mâteminde şiirler okumuştur. *Sa'dî* ve *Hâfız*'dan da birisi mesnevî diğeri gazel şeklinde bir oğula dâir mersiyeler günümüze ulaşmıştır; Bunlar her ne kadar oldukça etkili ve hisleri harekete geçiren türden iseler de, temsili ve gazel şeklinde olmaları itibariyle asli hüviyetlerini bir dereceye kadar yitirmişlerdir. *Hâfız* şu kıtasını bir oğulun mâtemine dâir söylemiştir<sup>1</sup>:

دلا دیدی که آن فرزانه فرزند      چه دید اندر خم این طاق رنگین  
به جای لوح سیمین در کنارش      فلک بر سر نهادش لوح سنگین

“*Ey gönül o bilge oğulun şu renkli kemerin kıvrımında ne gördüğünü sen de gördün mü?*”

*Felek onun kenarına gümüş bir levha yerine, başı üzre taştan bir levha koymuş<sup>2</sup>.*”

*Emir Hüsrev-i Dehlevî*'nin *Mecnûn u Leylâ*'sında bir ana ve kardeşin mersiyesine dâir şiirleri mevcuttur ve şöyle başlar:

امسال دو نور ز اخترم رفت      هم مادر و هم برادرم رفت

“*Bu yıl şans yıldızından iki ışık daha söndü; hem anam hem kardeşim gitti.*”

9. asrın meşhûr şâiri *Câmî* bir baba ile kardeşin mersiyesine dâir çok etkileyici şiirler söylemiş; yine *Muhteşem-i Kâşî* bir kardeşin mersiyesine dâir ve *Feyzi-yi Dekenî* bir oğulun mersiyesine dâir yürekleri sızlatan şiirler ortaya koymuşlardır.

*Sa'dî*'nin *Bostân*'ının 9. bâbında bir hikayenin girişinde temsili olarak bir kaç beyitin yer aldığı, *Hâfız*'ın *Şâh Nûmân* adında bir oğlu olduğu ve oğlu gençlik çağında ölünce onun ardından bir gazel kaleme aldığı, *Câmî*'nin, kardeşi *Mevlânâ Muhammed*'in mersiyesine dâir 7 bendi içeren bir terkîb-i bend söylediği ve *Câmî*'nin, kardeşinin eserleri içinde uygun bir gazeli bu terkîb-i bendin 6. bendine dahil ettiği söz konusudur.

Yine *Câmî*'nin 64 yaşında iken yani 881/1476 yılında, 1 yaşında ölen

<sup>1</sup> Safâ burada söz konusu edilen oğuldan, *Hâfız*'ın kendi oğlu olarak bahsetmiştir. Bk. Safâ, a.g.e. III, 1072.

<sup>2</sup> Şîrâzî, *Hâfız, Dîvân*, s. 373, Şahrûdî Tahkîki, Tahran, 1368 hş.

biricik evladı *Hâce Safiyyuddîn*'in mâteminde kaleme aldığı daha içli bir bendi de mevcuttur.

*Browne*, *Şiblî*'nin, mersiyelerden hazırladığı bir seçkide *Feyzi-yi Dekenî*'nin, oğlunun mersiyesine dâir yazdığı şiirlerden naklettiği bir kaç şiiri onun şiirlerinin en güzel örneği sayar<sup>1</sup>.

Belirtilmelidir ki şâirin, bir takım dostları ve öteki şâirler için söylediği mersiyeler de bulunmaktadır; fakat bu tür mersiye az sayıdadır. *Sa'dî*'nin bu konu ile ilgili olarak şu beyitleri bulunmaktadır:

کاش آنروز که در پای تو شد اجل      دست گیتی بزدی تیغ هلاکم بر سر  
تا درین روز جهان بی تو ندیدی چشم      این منم بر سر خاک تو که خاکم بر سر

“*Keşke ecel dikeninin ayağına battığı o gün dünyâ eli helak kılıcını benim başıma vursaydı.*”

*O zaman şu gün gözüüm sensiz bir dünyâyı görmezdi; Vay bana ki şu senin toprağı başındakiyim ben.*”

\* \* \*

آنکه قرارش نگرفتگی و خواب      تا گل و نسرین نقشاندی نخست  
کردش گیتی گل رویش بریخت      خار بنان بر سر خاکش برست

“*Önce gül ve nesrîn saçmayıncaya dek oraya girip yatmadı o; dünyânın dönüşü yüzündeki gülleri döktü, onun toprağı üstünde diken ağaçları bitti.*”

Bu tür şiirlerin başında *Rûdeki*'nin *Ebu'l-Hasan Murâdî* ve *Şehîd-i Belhî* hakkında daha önce de kendisinden söz edilen<sup>2</sup> mersiyesini zikretmek gerekir. Yine *Senâî*'nin *Muizzî*'ye mersiye olarak söylediği 4 kıtası bulunmaktadır. Bunlardan başka *Nizâmî*'nin, kendisine ait olduğu şüpheli olmakla beraber *Hâkânî*'ye dâir söylediği mersiyesi meşhurdur.

Bu tür şiirlerin en meşhuru ise *Mes'ûd- i Sa'd*'ın *Seyyit Hasan Gaznevî*'ye zindanda iken mersiye olarak söylediği kitasıdır.

Çağdaş şâirlerden merhum *Bahâr*, çağdaşı şâir ve bilginlerden *İrec Mîrzâ* ve *Cemal Zehâvî*'ye dâir bir mersiye söylemiştir<sup>3</sup>. Ayrıca Bahâr'ın,

<sup>1</sup> Mu'temen, age, s. 85-88.

<sup>2</sup> Bu metnin 3. ve 4. sayfaları.

<sup>3</sup> Mu'temen, age, s. 89-90; Fesâî, age, s. 210-216; Aryenpûr, Yahyâ, Ez Sabâ tâ Nîmâ, II, 390, Tahran, 1372 hş.

babasına mersiye olarak gençliğinde söylediği bir şiiri vardır<sup>1</sup>. *İrec Mîrzâ*'nın da *Kolonel (Albay) Muhammed Takî (Muhammed Takî Han Pesyân)*'ye mersiye olarak söylediği bir gazeli bulunmaktadır<sup>2</sup>.

Bazan tasavvuf ehli olup da irfâni düşüncelere sahip olan bazı şâirler, yaşam ve ölüm, gençliklerinin geride kalmışlığı, ölümü yakın hissetmeleri, gerçek sevgiliye kavuşma vb. konularına atfen, bir takım tenbîh ve öğütleri ihtivâ eden felsefî şiirler yazmışlardır. Şâirin, ölmeden önce kendisi için yazmış olduğu mersiyeler bu kısım şiirlerin başında yer alır. Bu mersiyelerin bazısını, *Hâfiz*'da olduğu gibi mezar taşı üzerine yazmışlardır<sup>3</sup>.

Bu konu ile ilgili olarak *Nizâmî*'nin bazı beyitleri ve *Mevlevî* 'nin, dostlarını kendi ölümünden dolayı teselli ettiği bir gazeli bulunmaktadır. *Sa'dî*'nin eserlerinde de gençliğin geride kaldığı, hayâtın sona erdiği, hayâtın gaflet ve isyanla geçip gittiğine dâir tenbîh ve öğütler ihtivâ eden şiirler bulmak mümkündür.

*Câmî*'nin, ölümü hissettiği ve yaşamının son günlerini geçirdiği bir dönemde yana yakıla *Sa'dî*'nin *Bostân*'ında yer alan şu iki beyti söyleyip durduğu rivayet edilir:

دريغا كه بى ما بسى روزگار      برويد گل و بشكفد نوبهار  
بسى تير و ديماه و ارديبهشت      بر آيد كه ما خاك باشيم و خشت

“Yazık ki bizsiz nice vakitler gül açacak, ilkbahar gelecek; nice Tîr, Deymâh ve Ordîbehişt ayları gelecek ki biz artık toprak ve kupkuru olmuş olacağız<sup>4</sup>.”

Bazan da şâirlerin, başkalarının kendi ölümünden sonra yapacakları işi önceden kendileri yapıp mezar taşı üzerine uygun bir şiir yazdırarak hazır bulundurdıkları vaki olmuştur. *İrec Mîrzâ*'nın mezar taşı üzerindeki şiir bu türden bir şiirdir.<sup>5</sup>

### Dînî ( Mezhebî ) Mersiyeler

Bu tür mersiyeler klasik Fars edebiyatında ortaya çıkan yeni bir konu olup, ortaya çıkışı ve yaygınlaşması üzerinden bir kaç asırdan çok bir süre

<sup>1</sup> Aryenpur, aynı eser, II, s. 125.

<sup>2</sup> Aryenpur, aynı eser, II, s. 398.

<sup>3</sup> Kirmânî, age, s. 71-73.

<sup>4</sup> Şîrâzî, Sa'dî, Külliyyât-ı Sa'dî, Muhammed Ali Furûğî Tahkiki, Tahran, 1368 hş.

<sup>5</sup> Mu'temen, age, s. 90-95.

geçmemektedir. Bu tür şiir Şîî mezhebine mahsustur ve bu mezhebin İrân'ın resmî mezhebi oluşu bir kaç asırdan ibarettir. *Kerbelâ* şehitlerine bir mersiye olarak yazılmış olan en eski mensur kitap, 9. asrın meşhur ve gayretli bilgin ve yazarlarından *Sultan Hüseyin Baykara* ve *Câmî*'nin çağdaşı *Mollâ Hüseyin Kâşîfi*'nin *Ravzatu'ş-Şühedâ* adlı kitabıdır. Bu kitap çeşitli ravzalara ayrılmış ve her ravzada *hz. Hüseyin* ve yarenlerinin başlarına gelen musîbetlerden bir bölüm nakledilmiştir. Ayrıca bu ravzaları anma günlerinde meclis ve tekkelerde okuyorlardı. Ravzahânî terimi de işte buradan ortaya çıkmıştır. Genellikle imamların menkıbeleri hakkında şiir söyleyen veya daha çok ehl-i beytin *Kerbelâ* vakasında karşılaştığı musîbetlerin zikrine dâir kalem oynatan 9. asır şâirlerinden *Kemâl-i Gıyâs-i Şirâzî*, *Baba Sevdâi-yi Ebîverdi*, *Tâceddîn Hasan Tunî-yi Sebzvârî*, *Hâvernâme* ( *Hz. Ali*'nin gazvelerinin şerhine dâir mütekarib bahriyle yazılmış bir mesnevî )'nin müellifi *İbn-i Husâm Kuhistânî*, *Hâce Evhad-i Sebzvârî*, *Lütfullâh Nişâbûrî* ve *Kâtîbî-yi Turşîzî*'yi zikretmek gerekir. *Safeviler* döneminde Şîîliğin resmî mezhep olarak kabulü ile bu türden şiirler oldukça yaygınlaşmış fakat bunların çoğunluğu edebî ve tarihi değere sahip olamamıştır.

*Muhteşem-i Kâşî* İrân'ın en meşhur mersiye söyleyen şâiridir. Bu şâir de diğer şâirler gibi gençliğinde zevk ve aşk şiirleri söyledi. Şöhrete kavuşup kavmi tarafından tanınınca selefleri gibi methiyeçilikle meşgul olmak istedi. Oysa ki *Safevî* iktidarının siyaseti, dînî duygu ve eğilimler ve mezhebi çevre başka şeyleri gerektiriyordu. Şâir bu yüzden itibar ve konumunu muhafaza etmek ve maddi ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla ortama ayak uydurmaya mecbur kaldı. Kendisiyle ilgili olarak *Şâh Tahmâsb*'in onun methiyelerini reddedip imamların menkıbelerine dâir mezhebi methiyeleri salık verdiğini yazmışlardır<sup>1</sup>. Ayrıca kendisini oldukça üzen, kardeşinin ölümü hadisesi bu tarzı seçmesinde etkili olmuştur. *Muhteşem-i Kâşî*'nin Fars şiiriyle imamlara mersiye söylemekte ortaya çıkardığı usûl kendisinden sonra da devam etmiş, yakın dönemlere dek bir çok büyük şâir bu türden eserler ortaya koymuşlardır.

Onun *Kerbelâ* şehitlerine mersiye olarak kaleme aldığı ve şîî İrânlıların yüzyıllardır muharrem ayında dertli duygularını ortaya koymak için

<sup>1</sup> Safâ, Muhtasarî der târîh-i tahavvul-i nazm u nesr-i Pârsî, s. 78, Tahran, 1373 hş. Safâ, Zebîhullâh, Târîh-i edebiyât, V/I 623-624.



söyledikleri, mescitlerin kapı ve duvarlarına yazdıkları oldukça yaygın olan<sup>1</sup> terkîb-i bendinin iki bendi şöyledir:

باز این چه شورش است که در خلق عالم است  
باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است

باز این چه رستخیز عزیمست کز جهان  
بی نفی صور خاسته تا عرش اعظم است

گویا طلوع می کند از مغرب آفتاب  
کاشوب در تمامی ذرات عالم است

گر خوانمش قیامت دنیا بعید نیست  
این رستخیز عام که نامش محرم است

در بارگاه قدس که جای ملال نیست  
سرهای قدسیان همه در زانوی غم است

جن و ملک بر آدمیان گریه می کنند  
گویت عزای اشرف اولاد آدم است

خورشید آسمان و زمین نور مشرقین  
پرورده کنار رسول خدا حسین

کشتی شکست خورده طوفان کربلا  
در خاک و خون فتاده به میدان کربلا

از آب هم مضایقه کردند کوفیان  
خوش داشتند حرمت مهمان کربلا

بودند دیو و دد همه سیراب و می مکید  
خاتم ز قحط آب سلیمان کربلا

آه از آدمی که لشکر اعدا نکرده شرم  
کردند رو به خیمه سلطان کربلا

<sup>1</sup> Yûsûfî, Gulâm Hüseyin, Çeşme-i Rûşen, s. 279, Tahran 1373 hş. Safâ, Târîh-i edebiyât, V/II, 796.

آندم فلاك بر آتش غيرت سپند شد  
کز خوف خصم در حرن افغان بلند شد

“Âlemin yaratılışındaki gibi nasıl bir kargaşadır bu; ne figan, ne eza, ne mâtemdir bu

Daha sûra üflenmeden, dünyâdan arş-ı a'zama yükselen ne büyük bir diriliş bu

Âlemin tüm zerrelere birbirine karışmış; güneş sanki batıdan doğuyor

Buna dünyânın kıyameti desem uzak değil; halkın, adı muharrem olan dirilişidir bu

Kedere yer olmayan cennet sarayında cennet meleklerinin başı gamdan dizlerine dayanmış

Cinler, melekler insanlar üzerine ağlıyorlar; devran Âdemoğullarının en şereflişinin mâteminde

Yerin ve göğün güneşi, iki doğunun ışığı; Allâh resûlunun mahdûmu Hüseyin

Kerbelâ tufanının yenilmiş gemisi; Kerbelâ meydanının toprağa, kana bulanmış

Suyu bile esirgemişti Kûfeliler; Kerbelâ'nın misafirine ne kadar da hürmet etmişlerdi

Herkes vahşileşmiş ve suya kanmıştı; Kerbelâ Süleyman'ı ise sudan arta kalanı emmede

Yazık ki düşman ordusu hiç utanmadan Kerbelâ sultanının çadırına yöneldiler

O zaman felek gayret ateşinde nazar otuna döndü, düşmanın korkusundan haremde bir figan yükseldi.”

Daha sonraki şâirlerden Mahmûd Han Melikü's-Şüerâ, hz. Seyyidü's-Şüheda'nın karşılaştığı musîbetlere ve şehadetine dâir 14 bendden oluşan oldukça fasih ve dokunaklı bir terkîb-i bend söylemiştir<sup>1</sup>; eğer ilklerin

---

<sup>1</sup> Aryenpûr, age, I,128.

sonrakilere fazileti ve tekaddümü olmasa idi o, *Muhteşem*'in mersiyelerine denk, hatta onlardan daha üstün sayılabilirdi. Onun ilk bendinin beyitleri şöyledir:

وز غم نشست بر دل پیر وجوان غبار	باز از افق هلال محرم شد آشکار
کافتاد از آن بخرمن هفت آسمان شرار	باز آتشی ز روی زمین گشت شعله ور
وز هر طرف علامت محشر شد آشکار	بر خاست از زمین و زمان شور رسخیز
یکسر بنای محکم این نیلگون حصار	گفتی رسیده وقت که زیر و زبر شود
برگشت سوی خیمه دگر باره بیسوار	از حربگاه اسب شهنشاه دین مگر

پیرایه بخش چهره صبر و وفا حسین  
سرمایه شفاعت روز جزا حسین

*“Ufuktan muharrem hilali yine gözüktü, kederden yaşlı ve gencin gönlüne kondu*

*Yeryüzünden yine bir ateş yükseldi, sonra ondan yedi gök harmanına bir kıvılcım düştü.*

Zemin ve zamandan diriliş coşkusu yükseldi ve her taraftan mahşer alâmeti belirdi.

*Şu nilgün hisarlı sağlam binanın alt üst olmasının vakti gelmiştir diyordu.*

*Yoksa din seyyidinin atı harp meydanından, çadıra doğru yine binitsiz mi döndü.*

*Sabır ve rıza çehresinin süsleyicisidir Hüseyin, cezâ gününün şefaati sermayesidir Hüseyin.”*

*Visâl-i Şîrâzî* de ehl-i beyte mersiye olarak *Muhteşem-i Kâşânî* metod ve üslûbuyla<sup>1</sup> daha çok terkîb-i bend ve mesnevî şeklinde 2000 beyit civarında şiir söylemiştir<sup>2</sup>.

Bunların yanında İrân'da halk kesimleri içerisinde en yaygın mersiye söyleme tarzı olan sinezenî merâsimlerini de hatırlatmak gerekir. Dînî (mezhebî) mersiyeler 1342/1963 yılından sonra yeni bir şekil kazanmış bir takım bedîi mazmunlar nevhâ içlerinde gözükmeye başlamıştır. Bu tür mersiyeler bir takım süreçlerin sonucu olarak bir tür marş şekline

<sup>1</sup> Aryenpûr, age, I, 41.

<sup>2</sup> Mu'temen, age, s. 95-98; Fesâî, age, s. 216-220.

dönüşmüştür<sup>1</sup>.

### Mersiyelerde Şiir Kalıpları

İrân şâirlerinin bir çoğu mersiye yazımında ilk planda tercileri ardından da kasîdeyi kullanmışlardır. Fars dilinin meşhur mersiyelerinin çoğunluğu bu iki tür şeklinde özellikle de birinci türden olarak nazım biçiminde söylenmiştir. Bazı mersiyeler ise mesnevî ve gazel şeklindedir. Bu durum, şâirin şiir türlerinden birini özellikle benimsemiş olması ve bir olay vukû bulduğunda duygu ve teesürlerini işte bu şiir türü kalıbında yansıtmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda *Firdevsî* ve *Hâfız* örnek olarak gösterilebilir. *Firdevsî*'nin mesnevîyi, *Hâfız*'ın ise gazeli ekseriyetle kullanıyor olmaları, bu iki şâirin, çocuklarının acılı ölümleri hadisesi karşısında hüznelerini beyan etmek için birincisinin mesnevîye, diğersinin ise gazele yönelmesine neden olmuştur.

Mersiye yazımında kullanılan şiir kalıplarında kasîdeden sonra kıta yer almaktadır. Şâirlerin dîvânlarında bir takım hadiseler karşısında konuyu kısaca dile getirmiş oldukları kıtalara bir çok yerde rastlanmaktadır. *Hâkânî*'nin amcası *Kafiyüddîn* hakkındaki mersiyesi bu şekildedir<sup>2</sup>.

### Mersiyelerin Muhtevası

Mersiyelerin tamamına yakınında bulunabilen bir husûs dünyânın vefâsızlığı, zamanın geçici oluşu, feleğin acımasız oyunları ve feleğe sitem konularıdır. Bu tür anlamlar daha başlangıçtan itibaren şâirlerin ele aldığı konular olmuş, Arap mersiyelerinde de kullanılmıştır. Cahiliye devri edipleri, mersiyelerde genellikle büyük pâdişâhların fânî oluşunu, hükümetlerin ve güçlü kavimlerinin saltanatlarının geçiciliğini karada ve havada bulunan bir çok güçlü hayvan ve kuşun yok olup gittiğini örnek vererek, ölünün ardından hayatta kalanları teselli etmişlerdir. Ölümünden kaçış ve ölüme çare olmadığından mert kişi kadere razı olup, teslim olmalı ve sabretmelidir.

İrânlı edipler çoğunlukla, bu tür sözler söylerken gökyüzünü (feleği) hedef almışlar ve oraya karşı konuşmuşlardır. *Muizzî* ve *Mes'ûd-i Sa'd*'ın bu anlamları ihtivâ eden, yine *Sa'dî*'nin, hükümetlerin zevâlinde göklerin hâkimiyetine dâir söylediği beyitleri bulunmaktadır<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kirmânî, age, s. 122-125.

<sup>2</sup> Mu'temen, age, s. 78.

<sup>3</sup> Kirmânî, age, s. 96-97.

Mersiyelerde anlatılan bir başka husûs, bir kimsenin ölümüne rağmen diğerlerinin varlığını devam ettirdiği husûsudur. Bu çerçevede söylenen sözler muhatâbın üzerinde oldukça fazla etki bırakmakta ve birtakım musîbetlerin sadece kendisinin değil, kendinden önce yaşamış birçok kimsenin hatta peygamberlerin dahi başına geldiğini göyerek teselli bulmaktadır.

Şâirler muhatâba başına gelen musîbet karşısında geçmişten bazı örnekler getirmişler ve bu örneklerinde vâkıa ile benzerlik kurdukları ölçüde başarılı olmuşlardır. Yani annesi ölmüş birisine karısı ölmüş birinden örnekler sunmak, sözün etkisinin azalmasına neden olmaktadır.

Bazı mersiyelerde göze çarpan etkileyici bir nokta da ilkbaharın gelişi, tabiatta hayât alâmetlerinin belirmesi ve dostun ansızın ölümüdür. Bu da vâkıa ile uygun olarak ortaya konulduğunda oldukça etkili etkileyici bir üsluptur. Elbette sonbaharda ölen bir kimse için bu tarz bir mersiye söylemek uygunsuz düşmektedir.

Bazı mersiyeler ise bir hitap tarzında söylenmektedir. Buradaki muhatâb bazan devran, bazan gökyüzü ve felek, bazan da yer ve toprak olmaktadır. Bu tür mersiyelerden meşhur olan bazılarının mezar taşları üzerine yazıldığı da vâkidir.

Pâdişâhlar ya da kavmin ileri gelenleri için yazılan mersiyelerde, edebe muhalif bulunduğundan veya memdûhun haysiyet ve azametine yakıştıramadığından *ölmek* kelimesi kullanılmak yerine, *ferman geldi*, *hakkın davetine lebbeyk dedi*, *hakkın rahmetine kavuştu*, *hayâta veda etti*, *dünyâya gözlerini kapadı*, *merhum oldu vb.* ifadeler kullanılmıştır<sup>1</sup>.

Şâirler mersiyelerde musîbetin ne kadar da büyük olduğunu ortaya koymuşlar, musîbet karşısındaki direnç, istikâmet ve teslimiyetlerini Allâh'a arz etmişlerdir. Bazan ahlâkî usüller çerçevesinde dolaylı öğütlerde bulunmuşlar, bazan da birtakım vasiyetlerde bulunmuşlardır. Mersiyelerde ölen kimseye ya da geride bıraktıklarına duâda bulunduğu gibi, hakkında mersiye söylenen kişi öldürülmüş ise kâtillerinin nefretle anıldığı da görülür.

#### **Bibliyografya**

Aryenpûr, Yahyâ, Ez Sabâ ta Nîmâ, c.1-2, Zevvâr yayımları, Tahran, 1372 hş.

Dihhudâ, Ali Ekber, Lügatnâme-i Dihhudâ, Tahran Üniversitesi yayını, Tahran, 1352 hş.

<sup>1</sup> Mu'temen, age, s. 98-106.

Furûzânfer, Bedüzzamân, Suhen ve suhenverân, **Harezmi yayınları, Tahran, 1369 hş.**

Fesâî, Mansûr Restgâr, Envâ-i şî'r-i Fârsî, **Nuvîd yayınları, Şîrâz, 1373 hş.**

Goldziher, Ignace, Klasik Arap Literatürü, **İmaj yayınları, Ankara, 1993.**

İsen, Mustafa, Acıyı Bal Eylemek, **Akçağ yayınları, Ankara, 1993.**

Krenkow, F. “Mersiye”, **İslam Ansiklopedisi (İA), I-XIII, Milli Eğitim basımevi, İstanbul, 1993.**

Kirmânî, Abdu'l-Rızâ Efserî, Nigêrîşî be mersiye-serâî der İrân, **İttılâât yayınları, Tahran, 1371 hş.**

Ma'lûf, Levis, El-Müncid, **İsmailiyân yayınları, 3. baskı, Tahran, 1367 hş.**

Mu'in, Muhammed, Ferheng-i Fârsî, **I-VI, Emîr-i Kebîr yayınları, Tahran, 1371 hş.**

Mu'temen, Zeynu'l-Âbidin, Şî'r u edeb-i Fârsî, **Efşârî basımevi, Tahran, 1346 hş.**

Safâ, Zebîhullâh, Muhtasarî der târîh-i tahavvul-i nazm u nesr-i Pârsî, **Koknûs yayınları, Tahran, 1373 hş.**

Târîh-i edebiyât der İrân, **I-V, Firdevs yayınları, Tahran, 1372 hş.**

Semerikândî, Rûdekî, Dîvân, **Cihangir Mansur Tahkîki, Nâhîd yayınları, Tahran, 1373 hş.**

Şîrâzî, Hâfîz, Dîvân, **Şahrûdî Tahkîki, Tulu' yayınları, Tahran, 1368 hş.**

Şîrâzî, Sa'dî, Külliyyât-ı Sa'dî, **Muhammed Ali Furûğî Tahkîki, Koknus Yayınları, 1. baskı, Tahran, 1368 hş.**

Yûsufî, Gulâm Hüseyin, Çeşme-i rûşen, **İlmî yayınları, Tahran 1373 hş.**

Zerrînkûb, Abdu'l-Hüseyin, Bâ kârvân-ı hulle, **İlmî yayınları, Tahran, 1373 hş.**

**MANÇU DÖNEMİ ZADEGÂN YAŞAMINDAN BİR KESİT:  
KIZIL KONAĞIN RÜYASI'NDA BİR DOĞUM GÜNÜ EĞLENCESİ**

*Gürhan KIRİLEN<sup>1</sup>*

**ÖZET**

Eski Çin'de kültürün siyasetle bulunduğu alan, birbirine feodal esaslarla bağlı seçkinci ve kandaş bir çevreye işaret etmektedir. Bu çevrenin odağındaki hükümdar adeta bir kültür piramidinin tepesinde oturur. Hükümdarlık makamının taşraya bir model olarak yansımaları, zadedegân sınıfına örfi taşeronluk misyonunu yüklemiştir. Kızıl Konağın Rüyası'nın yazarı Cao Xueqin böyle bir zadedegân soyundan gelmektedir. Zengin soyluların kandaş kültür kökleri dilin gündelik kullanımında belirgindir ve Çin romanlarında, klasik batı romanlarından aşına olduğumuz bireyci aristokrasi dilinden farklı bir dil kullanımı görülür. Romanın onbirinci bölümü, romanda sürekli gözetilen dengeli olay örgüsü ve anlatımın güzel bir örneğini oluşturur.

**Anahtar Sözcükler:** Kızıl Konağın Rüyası, zadedegân, kandaşlık, çeviri, dil.

**Daily Life of Gentry:**

**A Birthday Party in the Dream of Red Mansions**

**Abstract**

In traditional China, the circle where politics and culture meet covers the cognate and elitist environment which are interconnected with each other through feudal principals. The ruler as a center of this circle also appears as sitting on a throne placed on top of a culture pyramid. His reflected regency as a customary model for the rural areas, leaves all the subcontacting mission to gentry. The author of The Dream of Red Chambers, Cao Xueqin also comes from an aristocratic family. Cognate cultural roots of aristocrats manifests itself in linguistic patterns. In the "Red Chamber" we also observe that the linguistic expressions are quite different than of those individualistic aristocracy which we are acquainted from classical western novels. The Eleventh Chapter of the novel sets a good example for the balanced narration which is seen frequently throughout the novel.

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Gürhan Kırilen, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sinoloji Anabilim Dalı gukirilen@hotmail.com

**Keywords:** Dream of Red Chambers, gentry, kinship, translation, language.

Kızıl Konağın Rüyası “Hong Lou Meng”, Çin romanları arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. “Batıya Seyahat”, Bataklık Kaçkınları” ve “Üç Devlet Gösterisi” ile birlikte Çin’in “dört klasik romanından” biri olan Kızıl Konağın Rüyası konu, üslup ve dil zenginliği bakımından da diğerlerinden daha ileri bir romancılık örneği sergiler. Geleneksel Çin toplumunun en incelikli tasvirleri bu eserde karşımıza çıkar. İnsani ilişkiler, adab ve muâşeret, törenler, eğitim, aşk ve cinsellik gibi sosyal konular bu eserin başlıca temalarını oluşturur. Diğer klasik romanlarla kıyaslandığında, kadın erkek ilişkileri bakımından Kızıl Konağın Rüyası oldukça karmaşık özellikler gösterir ve kadın karakterlerin sosyal konumları diğer romanlara nazaran daha ileridir. Kadın karakterler arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Anka bu karmaşık ilişkiler içinde sık sık boy gösterir ve pek çok örnekte “iffetli kadın” figürüne ilginç bir örnek oluşturur. Romanın 11. Bölümünde yaşanan rastlantısal bir karşılaşmanın ardından, Jia Rui’nin Anka’ya tutulması ve sonuçta gencin ölümüyle sonlanacak olan olaylar zinciri baş gösterir. Sonraki bölümde ise, Jia Rui’nin arzusuna karşılık, kadının zalimlikleri ve bunun sonucunda gencin ölümüne gidişinin anlatısı yer alır. Jia Rui, aşkı ve dizginleyemediği şehvet düşkünlüğü yüzünden aşağılanır ve olmadık muamelelere maruz bırakılır. Hastalanan genç, sanrılar ve heyulalar içine düştüğü hasta yatağındaiken bile nefesine hâkim olamaz. Son iyileşme umudu olan “büyülü ayna” da dertlerine çare olmaz. Aksine bu aynanın içinde başından geçen kötü olayların farklı bir kurgulanışıyla yeniden karşılaşır. Bu kısım, yazar Cao Xueqin’in geleneksel değerlere ve batıl inançlara yönelttiği bir eleştiridir. Aynı zamanda yazarın gerçekçilikten yana tavrını ortaya koyduğu, bir yazar olarak ustalığını gösterdiği bir hayal sahnesidir.

**Anahtar Sözcükler:** Klasik Çin Romanı, Çin toplumu, cinsiyet, ihtiras, aşk

## Giriş

19. Yüzyılda siyasetin yaşam üzerinde ayrıcalıklı bir konum kazanmasından önce, yerel kültür özelliklerinin yönetim çevrelerinde daha güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Çağdan çağa, coğrafyadan coğrafyaya değişen geleneksel siyaset biçimlerinin günümüze kalan mirası, eskiden kültürün siyaset mekanizmalarını daha fazla etkilediğini gösterir. En eski topluluklardan modern topluma gelinceye kadar, sosyal çevrede edinilen davranış ve alışkanlıklar, dil ve davranış kalıplarımıza çeşitli imgeler ve kodlar halinde nakşedilmiştir. Pastoral yaşam süren en yalın topluluklarda dahi bu kodlar belirli bir sıradüzen oluşturacak denli açıktır. Törenselleşmiş nitelikli



pekçok kültür göstergesi geleneksel siyasetten nüveler taşımaktadır ve dil alışkanlıkları bunların başında gelir.

Eski Çin’de kültürün siyasetle bulunduğu alan, birbirine feodal *fengjian*<sup>1</sup> esaslarla bağlı kandaş ve seçkin bir çevreye işaret eder. Bu çevrede kültürle siyaset iç içedir ve bu iki kavram birbirini besleyerek gelişir. Geleneksel siyaset dili, tarih ve kültürle dokunurken kültür, siyasetin tanımladığı örnekler üzerinden yeniden üretilmektedir. Tarih kitaplarına ince ince işlenmiş olan törensellik ve kültürel doku, siyasetin kuramsal birikimi üzerine kalın bir örtü örtmüştür. Bu yüzden Konfüçyüsçü geleneğin tarih boyunca izlediği kavram dizgelerinde değişim sınırlıdır.<sup>2</sup> Modern Çağ (1919-1949) öncesi Çin’de siyasetin kültürle ilişkisi bu açıdan yerleşik bir görünüm arz eder ve toplumsal yaşamın durağan olduğu izlenimini uyandırır. Ama kültürün devamlılığı anlamında, temel kavramlarıyla söylemi bu kadar uzun süre baki kalan bir diğer geleneğin daha olmadığı açıktır. Bu devamlılık temelde dil vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Eski Çin’de toplumsal yapı, batıların “mandarin”<sup>3</sup> adını verdiği âlim-memurların çevresinde örgütlenir. Bunlar, memuriyet sınavlarında en yüksek dereceleri alan ulema ve bürokrasinin üst kadrolarını oluştururken, bir diğer zümre, güç ve yetenekleri oranında taşradaki idari işlerde istihdam edilir.<sup>4</sup> 19. Yüzyılın ilk yarısında merkezi hükümet memurlarının sayısı 20.000 kadardır

---

<sup>1</sup> Fengjian; Ikta sistemidir ve toprak mülkiyet ve zilliyet hukuku tarih boyunca değişiklik göstermiştir fakat genel olarak mülk üzerindeki tasarrufun merkezi yönetim ve hükümdarda mahfuz olduğu kabul edilir.

<sup>2</sup> Öyle ki, örneğin, M.Ö. 7–8. yüzyıllara ait metinlerde hükümdar nasıl tanımlanmışsa, 19. yüzyılda yazılan kitaplarda da aynı sıfat ve tanımlarla anlatılmıştır ve hükümdarlar için kullanılan “göğün oğlu” terimi iktidarın konumuyla içeriğini, egemenlik alanıyla işleyişini belirlemiştir. Bunun yanında “halk-ulema”, “edip-komutan” gibi başlıca kavram çiftlerinin tarihsel sürekliliklerini ve düşünce dünyasındaki yerlerini korudukları görülmektedir.

<sup>3</sup> Mandarin sözcüğü olasılıkla Çince, “man-da-ren”dan gelmektedir. “Man-da-ren”, “Mançu Soyundan Gelen Büyük Adam” anlamında akla yakın olmakla birlikte, sözcüğün Portekizce bir başka sözcükten geldiği de ileri sürülmektedir. Çince kabilinde, “Mançu Soyundan gelen Büyük Adam” içindeki “büyük adam” reis, lider anlamındadır ve bir unvan olarak neredeyse iki bin yaşındadır.

<sup>4</sup> Çin’de yönetim, feodal özellikler gösteren özgün bir işleyişe sahip olmakla birlikte idari sistem belirli oranda liyakate de dayanmaktadır. Liyakat, sınavla belirlenir ve ilk uygulamaları Han Hanedanı (M.Ö.2 - M.S. 2. yy) zamanında görülen, Tang Dönemi’nden itibaren (M.S. 618–907) düzenli bir biçimde tatbik edilen sınavlarla, yönetici zümreyi oluşturan memurlar seçilmiştir. Memur olmak için üç kademedden oluşan bir dizi sınavdan geçmek gerekmektedir. Bu sistem hem şeklen hem de içerik bakımından zaman içinde pek az değişerek 20. yüzyılın başlarına kadar yönetimin ve bürokrasinin kadrolarını yetiştirmiştir.

fakat yerel sınavda derece almış olan büyük kitle toplamda bir milyon 250 bin civarındadır. Devlet bürokrasisinin seçkin âlimleri devlet adamları ve yöneticileri bu kalabalık zümre içinden çıkmaktadır. İdarecilerle yerel eşraf arasında organik bir bağ oluşmuş, yerel zadedgan, başkentle ilişkilerini merkezden atamayla gelen bu geçici memurlar aracılığıyla pekiştirmiştir.<sup>1</sup>

Toplumsal değerler bakımından Çin hükümdarı adeta bir kültür piramidinin tepesinde oturur. Hükümdarlık makamının taşraya yansması, Konfüçyüsçü beş ilişki yasası uyarınca düzenlenen bir kalıba dayanır: “Tebanın tebaalığını, evlâdın evlatlığını” bilmesi gerektiğini savlayan bu kalıp, örfi ve estetik taşeronluk misyonunu zadedgâna yüklemiştir.<sup>2</sup> Devlet

---

<sup>1</sup> Konfüçyüsçü klasikleri ezberleyen, yetenekli bir zadedgân genci için en büyük onur memuriyet sınavını geçerek idareci olmaktır. Hemen hemen her dönem ortaya çıkan adam kayırma ve iltimas usulünü de göz önünde bulundurduğumuzda taşranın zengin zadedgân tabakasıyla merkezi yönetim arasında “sadakat, bağlılık vb.” temelinde olduğu savlanan yakın sınıfsal bir ilişki görülmektedir. 19. Yüzyılda toplumsal dinamikler, Batı emperyalizmi ve Çin kültür çevresinde değişim hk. bkz. (Kırilen 2014)

<sup>2</sup> Zadedgân sınıfının toplumsal yapı içindeki konumunu kısaca açıklamakta yarar var: Merkezi yönetim ve onun taşrada görevlendirdiği memurları ile geniş köylü kitleleri arasında, taşrada merkezi iradenin gayri-resmi temsilcisi sayılan bu sınıfın (贵族) mensupları Çince *shenshi* (紳士) adıyla bilinir. Ancak Türkçede, toprak mülkiyetine sahip belirli bir zümreye karşılık gelen zadedgân, Çince *shenshi*'nin bürokratik açılımlarını ortaya koymamaktadır. Batı dillerinde yaygın olarak kullanılan “gentry” de aynı şekilde, bu zümrenin yönetsel özelliklerini ifade etmemektedir. “Gentry” de zadedgân da, *shenshi* mensuplarının bürokrasi içinde yükselerek idari mevkiler elde edebilme potansiyelini ve eğitsel görevlerini, çağrıştırdıkları anlamlar bakımından taşımamaktadır. Oysa *shenshi*, toprak sahibi saygın yerel elit üyesi olma özelliğinin yanında yönetimde de her zaman idari bir görev üstlenme imkânına sahiptir. Sayısal açıdan, 19. yüzyılın ilk yarısında yerel sınavda başarılı olmuş derece sahibi (Juren) *shenshi*'nin sayısı 1 milyonun üzerindedir, bunlar arasında 20 bin kadarı idari bir görev yüklenmektedir. Bu rakamlardan devlet hizmetine girip maaşlı bir memur olma hakkı kazananların sayısı düşük olmasının yanında geride kalan memur adaylarından taşrada çeşitli işlerde yararlanılmaktadır. Çin'in yüksek bürokrasisinin seçkin âlimleri, devlet adamları ve yöneticileri zadedgân arasından çıkmıştır. Zadedgân mensubu olup da hiçbir zaman idari bir göreve getirilmeyen bu geniş zümreden kimseler, varlıklı ya da eğitilmiş olmaktan ve hatta yalnızca bu zümre içerisinde doğmuş olmaktan gelen, “zorunlu çalışma” ve “angaryadan muaf tutulma” gibi ayrıcalıklardan yararlanmaktadır. Bu kimseler geniş aile çevreleriyle, hizmetçileri, köleleri kendi mülk ve yatırımları olan küçük devletçikler gibidir. Nitekim Kızıl Konağın Rüyası romanında da görüldüğü gibi, bu ailelerin adları “Rong Guofu 荣国府” yani “Rongların Devlet Kapısı” şeklinde ifade edilmekte ve bu haneler, konakları ve bahçeleriyle yakın çevrenin devlet kapısı olarak görülmektedirler. Ayrıca bkz. (Kırilen 2014)

yönetimine nesiller boyu hizmet etmiş soylu zadedân aileleri bilinmektedir ve otoritenin zayıfladığı yıllarda kaleme alınan Kızıl Konağın Rüyası'nın yazarı Cao Xueqin'in ailesi bu bakımdan dikkat çekici bir geçmişe sahiptir.

### **Yazar Cao Xueqin Hakkında<sup>1</sup>**

Cao Xueqin (1715–1764; okunuşu: Sao Şüecin) zadedân ailesinde dünyaya gelmiş bir Mançu soylusudur. Mançuların Çin'e hâkim olduğu 17. Yüzyılın sonlarında hanedanın hizmetine giren Cao Ailesi, sarayla yakın ilişkiler kurmuş, o yüzden Mançu oldukları yönünde görüşler ortaya atılmıştır. Aslında “Cao” soyadı, M.S. 2–5. Yüzyıllar arasında Çin'de önemli bir siyasi birlik kuran Wei Beyliği'ne dayanmaktadır. Kuzeyli ve göçebe soydan gelen ailenin, aradan geçen yüzyıllar içinde “Çinlileştiği” ve Mançu döneminde bu kez “Mançulaştığı” fikri temelinde en eski aidiyetlerine bağlı olarak Mançu soylusu demek daha uygundur. Zira M.S. 155–220 yılları arasında yaşamış olan Wei devletinin kurucusu Cao Cao'ya dayandırılan aileden Song Hanedanlığı'nın kuruluşunda önemli işler yapmış olan Cao Bin adında bir general, 1400'lerde Hebei eyalet valiliği görevinde bulunmuş olan bir başkası çıkmıştır. Yazarın büyük büyükannesi Mançu hükümdarlarından Kang Xi'nin sütannesidir. Yarım yüzyıl boyunca Nanjing'de resmi tekstil denetçiliği görevini yürüten aile, “zadegâna” iyi bir örnektir. (Liu 2006).

Yazar Nanjing şehrinde doğmuştur. Babası 1727 yılında zimmetine para geçirmekle suçlanmış, işten el çektirildikten sonra hükümdar nezdinde gözden düşmüştür. Şaşalı bir geçmişi olan Cao ailesi yoksullaşmış, bir miktar parası kalan yazar Nanjing'den Pekin'e taşınarak ömrünün geri kalanını yeniden itibar kazanma ümidiyle geçirmiştir. Cao Xueqin, zengin ve aristokrat bir ailenin çöküşünü anlatan bu romanı Pekin'de kaleme almıştır. Kendi yaşantısından hareketle yazdığı eser onun son yıllarının ürünüdür. (Li 2006: 205)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bu makalede, roman ve dönem hakkındaki bazı bölümlerden, bir başka yazımda, farklı bir bağlamın arka planı olarak yararlanmışım. Bknz. “Kızıl Konağın Rüyasında Karşılıksız Aşk: Jia Rui'nin Akıbeti” Folklor Edebiyat 2013/2.

<sup>2</sup> Romanın kaleme alınışı konusunda çeşitli görüşler vardır. Genellikle romanın iki yazarının olduğu kabul edilmektedir. Cao Xueqin'in erken ölümüyle romanın yarım kaldığı geri kalan kısmın, komşusu Gao E tarafından tamamlandığı düşünülmektedir. Fakat ilk seksen bölüm ile sonraki bölümler arasında yapılan bir karşılaştırma, sözcüklerin kullanım yerleri ve sıklıklarından hareketle iki kısım arasında belirgin bir farkın olmadığını, her ikisinin de aynı kaleminden çıktığını ortaya koymuştur. Bir başka görüşe göreyse, bazı olaylar nedeniyle romanını en baştan tekrar yazmaya başlayan Cao Xueqin'in ömrünün vefa etmediği; öldükten sonra ise, eldeki eski müsveddelerden yararlanan komşusunun çalışmayı tamamladığı yönündedir. Tüm

Kızıl Konağın Rüyası, feodal yapının çözülmekte olduğu bir dönemde yazılmıştır ve geleneksel değerlerle toplumsal alışkanlıkların incelikli eleştirilerini içermektedir. Kuşak çatışması başta olmak üzere aile değerleri, ahlak ve cinsiyet gibi konular yalın bir biçimde tasvir edilerek, daha sonraki yıllarda belirginleşecek olan sorun ve tartışmalar adeta önceden haber verilmiştir. Aradan geçen iki yüz küsur yıl içinde toplumsal yapı defalarca değişmiş olsa da, eserin günümüze ulaşan bu popüleritesini, Cao Xueqin'in yetkinliğine, gerçekçiliğine, detaycılığına ve düşünsel derinliğine yormak gerekir.

### **Roman Hakkında**

Kızıl Konağın Rüyası, edebiyat tarihinin önde gelen yapıtlarındandır ve geleneksel Çin romanının zirvesi olarak gösterilir. Bugün dahi Çin'de yaşlı-geç henem henem herkes bu romanı ya okumuştur ya da en azından karakterleri ve olayları bilmektedir. Romanda anlatılan bazı bölümler tasvirlerin inceliği ve işlenişiyile son derece ayrıntılıdır. Şiirler, masallar, bilmeceler ve günümüzde dahi yazarın ne anlatmak istediği üzerine fikir ayrılıkları olan esrarengiz hikâyeler bulunur. 19. Yüzyıldan günümüze, esin kaynağı olduğu çok sayıda oyun ve opera sahneye konmuş, pek çok film ve dizi çekilmiştir. Bugün, adına, fakülte ve araştırma enstitüleri kurulan tek roman belki de odur. Çin'de, Tayvan'da ve Honkong'da sadece bu eser üzerinde uzmanlaşmış araştırmacıların bulunduğu bölüm ve enstitüler mevcuttur. (Li 2006: 59)

“Kızıl Konağın Rüyası”, eserin Çince başlığı olan “Hong Lou Meng” adının doğrudan çevirisidir. Çin'de “kızıl konaklar” çoğunlukla zengin zadedân ailelerini temsil eder. Hikâyenin ana temasını yansıtan bu başlık, “çok gerilerde kalmış düşler gibi görünen hatıralardaki olayların, yitip giden zenginlik ve gücün belli belisiz gölgeleri arasından süzülerek gelen hayalleri gibidir” (Zheng; Zheng 2006, 95). Aynı zamanda belirgin temaları arasında; akrabalık ilişkileri, evlilik, hastalık, eğitim, siyaset, toplumsal yapı, hiyerarşi, güç mücadeleleri, ahlak, hukuk, yemek-eğlence, edebiyat (şiir), tıp ve eczacılık, cenaze törenleri, kadınlar ve homoseksüellik de dâhil olmak üzere

---

romanın aynı elden çıkmış olabileceğine bir başka dayanak ise birinci kısımda işaretleri verilen fakat sonuçlandırılmamış olan kimi olayların ikinci kısımda mantıklı bir biçimde tamamlanmış olmasıdır. Eser, Çin'de 1842 yılında basılmış, 1892'deyse Hong Kong'da İngilizce olarak iki cilt halinde bir baskısı daha yapılmıştır. Günümüzde on altı farklı dilde çevirisi bulunmaktadır. (Liu 2006: 57)

pek çok konuda Çin kültür ve toplumunu en ince ayrıntısına kadar işlemiştir. Ayrıca roman çok sayıda kehanet ve sembolik unsur içermektedir.<sup>1</sup>

18. yüzyılın sonlarında kaleme alındığı düşünülen metnin asıl adı “Taşın Hikâyesi”dir. Eserin ilk sayfalarında verilen bilgiye göre, hikâyenin asıl anlatıcısı olan bu taş, efsanevî kadın kahraman “Nüwa’nın yetim taşı”dır. Efsaneye göre iblisler, göğü ayakta tutan sütunları devirerek dünyayı felakete sürükler. Bunun üzerine Nüwa 36501 adet yama taşı yaparak göğü baştan başa onarır, işi bittiğinde geriye tek bir taş kalmıştır. Göğün onarımında kullanılan taşların sayısı bir yılın sembolik anlatımıdır. Yazar, geriye kalan tek taşı “artık gün” ile özdeşleştirmiş, taşın geride kalmışlığını romanının girişinde kullanarak, kendisinin dışlanmış ve atıl halini dile getirmiştir. Buradaki “artık taş” a çeşitli meziyetler atfeden yazar, yetenekleri ve zekâsına rağmen başkentte kabul görmeyişine göndermeyle kendini “taş” ile özdeşleşmiştir.<sup>2</sup>

Eserin basılı nüshalarının dolaşımında olduğu sırada “Çin’de Ortaçağ” sonlandırılan Afyon Savaşı yaşanmaktadır. Eski alışkanlıklar, kültürel değerler ve sosyal yapının dayanakları ağır darbeler almaktadır. 1840–1949 yılları arasında geçen yüz on yıl boyunca Çin çalkantılarla sarsılır. Kitabın yaygın olarak okunduğu yıllar, Çin’in kendini yeniden tanımlamaya çalıştığı uzun ve sancılı bir modernleşme sürecinin başlarına işaret etmektedir. Bu süreçte

---

<sup>1</sup> Romanda üç ana karakter etkili biçimde betimlenmiştir. Jia Baoyu, Lin Daiyu ve Xue Baochai’yı birbirinden ayıran kaderlerinde roman, feodal yapının çözülüşünü ve ailelerin çöküşünü anlatmaktadır. Feodal sisteme karşı çıkan iki asi genç, Jia Baoyu, ve Lin Daiyu’ye karşın geleneklerin sadık savunucusu Xue Baochai baş karakterlerdir. Yazar, ayrıca özellikleri itina ile çizilen mütevazı hizmetçi kızları ve genç asilzadeler de dâhil olmak üzere genç kadınlardan oluşan kalabalık bir topluluğu hayata taşımıştır. Aynı zamanda, her kadın karakterin kaderlerinde, feodal sistemin tabiyatından kaynaklanan zulmü ve ne kadar acı çektiklerini göstermiştir. Hikâyede, Jia Ailesinin hem içindeki hem de dışında, toplumun her katmanından erkek ve bayan karakterlerin geniş rolü vardır. Edebi dili süslü şiir ve düz yazısıyla, halkın konuşma dilini ustalıklı birleştirerek, geleneksel Çin roman dilini en yüksek noktaya taşımıştır. Yazar ayrıca farklı türlerde sergilediği betimleme gücüyle olağanüstü bir beceri göstermiştir: anlatım, diyaloglar, şiir, manzara betimlemeleri, tasvirler, hanelerin gündelik lüks eşyalarının da dâhil olduğu bir tür söz ve söyleyiş varlığı tanımlamıştır. (Zheng; Zheng 2006, 84)

<sup>2</sup> Taşın Hikayesi/Kızıl Konağın Rüyası klasik Çin romancılığının zirvesi olmaktan öte, konu ve anlatım bakımından gündelik dile yakın, gerçekçi bir üslupla kaleme alınmasıyla dikkat çeker. Bu yüzden Çin romanının en güzel örneği olarak kabul edilen eser, yayımlanmasının ardından kültür ve edebiyat çevrelerinde kabul görmüş, otuz yıl boyunca el yazması kopyaları elden ele dolaşmıştır. İdare tarafından yasaklanmasına rağmen eserin yayımı engellenememiştir. Roman, modern Çin edebiyatı üzerinde de etki etmiş, genç yaşlı her nesilden insana hitap eden içeriğiyle edebiyat tarihinin en sevilen eserleri arasında yerini almıştır.

geleneksel değerler bir bir yıkılırken, yeni söylem ve fikirler de filizlenmektedir. Dönemin başlıca tartışma konularının örnekleri Kızıl Konağın Rüyası'nın sayfaları arasında görülmektedir.<sup>1</sup>

Roman, toplumun geniş kitlelerinin değerlerini değil, çözülmekte olan bir zadedgân ailesinin feodal değerlerini işlemektedir. Bu değerler ekseninde kadın-erkek ilişkileri karmaşık bir görünüm sergilemektedir. Gerçekte Çin toplumunda kadının konumu, geleneksel toplumların çoğunda olduğu üzere, erkeğin gerisindedir. Konfüçyüsçü değerlerin el üstünde tutulduğu Mançu yönetimi altındaki Çin'de toplumsal ilişkiler, *wu chang* ve *san gang* olarak bilinen kurallarla kuşatılmıştır.<sup>2</sup> Ataerkil bir yapı oluşturan bu kurallara göre kadınlardan beklenen koşulsuz itaat ve fedakârlıktır.<sup>3</sup> Günlük hayatta kadının öncelikli görevi evin düzenlenmesi ve çocuk yetiştirmektir. Kadınların okuyarak kendini geliştirdiği örnekler bulunmakla birlikte genelde “erkek işlerine” karışmazlar. Öte yandan zadedgânın zenginlik içindeki yaşamında, gündelik dertlerden muaf sultan-zadeler, *fengjian* sistemi içinde kendilerine ayrılmış özgür zaman ve alanlara sahiptirler. Yüksek duvarlarla çevrili büyük köşk bahçelerinde, işlerin çoğunlukla hizmetçiler tarafından görüldüğü dokunulmaz yaşamlarıyla kadınlar ayrıcalıklı konumdadır. Kadınların görevleri arasında, adab-ı muaşeret düzeninin korunması, törensel özellik taşıyan davet ve toplantıların düzenlenmesi, gösteri, eğlence veya temsillerin organize edilmesi başta gelir. Bu davet ve etkinlikler zadedgân yaşantısının

<sup>1</sup> Kızıl Konağın Rüyası adı mecazi bir addır, sözü geçen “kızıl”, “kız” veya “bakire” anlamında da anlaşılır. Romanın başkahramanlarından Lin Daiyu'nün köşke gelişini, saflığı, güzelliği ve narinliğiyle buradaki karmaşık ve şaşaalı yaşama uyum sağlarken değişen masumiyetine bir göndermedir. Romanın adında geçen “rüya” bir bakıma Lin Daiyu'nün “köşk”e dair hayallerini imlemektedir. Diğer taraftan Cao Xueqin'in o günün olaylarına değinmediğini ve tarih vermediğini vurgulayan Zheng Hongfeng, bu kurgusal özelliği nedeniyle eserin ilk adı olan “Taşın Hikâyesi” yerine “Kızıl Konağın Rüyası” adının verildiğini belirtmektedirler. Zira “Taşın Hikayesi” tarafsız bir tarih metni olma iddiasını çağırıştırmaktadır. (Zheng, Zheng 2006, 8)

<sup>2</sup> Wu Chang 五常; Ren 仁 ‘İnsan Sevgisi’, Yi 義 ‘Doğruluk’, Li 禮 ‘Tören’, Xin 信 ‘İnanç’, Zhi 智 ‘Bilgelik’. San Gang 三綱, evladın anne-babasına, kadının kocasına, küçük kardeşin ağabeyine, arkadaşın arkadaşına ve en nihayet tebaanın hükümdarına karşı sorumluluklarını anlatır. (Ames 2001'den; Zhongyong 20: 8)

<sup>3</sup> Kadınların, sadakat, fedakârlık ve koşulsuz hizmet gibi kavramlarla kuşatılması en acımasız örneğini Çin'deki “ayak bağlama” âdetinde gösterir. Kadının sadakat ve edilgenlik gibi kavramlarla desteklenen “bağımlılığı”, bedeninin zarar görmesi derecesine vardırılmıştır. Güzellik, zarafet ve cinsellik algısını da kuşatan bu adet, kız çocuklarının ayak tarak kemiklerinin küçük yaşta kırılarak sıkıca bağlanmasıyla gerçekleştirilir. Böylece üç cun (üç hat: yaklaşık 10 cm) boyunda küçücük ayakları olan “narin” ve “acı” kadınlar ideal eşler olarak görülürler. Daha fazla detay için bkz. (Ünal 2011).

dışarıdan görünen estetik ve etik biçimi için elzemdir ve bunun renkli örnekleri Kızıl Konağın Rüyası'nda detaylarıyla verilmektedir.

Aşağıdaki çeviride, Çin'de beşeri ilişkilerin hiyerarşik düzeni örneklenmekte, zadedânın gündelik yaşamı ast-üst ilişkileri çerçevesinde ortaya konmaktadır. Bu bölüm, feodal yapı çözüldükçe, yeni toplumsal sınıfların henüz oluşmadığı bir dönemde Çin konaklarının lüks yaşantısından bir kesittir. Temanın dikkat çeken yanı, kandaş özellikler gösteren ilişkilerin “aile içi” terimler yardımıyla dile getirilişi; “ağabey”, “yenge” ve “bacı” gibi terimlerin şaşaalı konak yaşantısı içinde asilzadeler tarafından tüm yalınlığıyla kullanılmasıdır. Bu şekilde geleneksel Çin toplumunda aristokrat sınıfın yaşamı açık biçimde ifade bulurken, eski kandaş terim ve tanımlar ilişkilerin önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

### ***Aile Büyüğü Jia Jing'in Doğumünü ve Qinshi'nin Hastalığı.***

*O gün, Jia Jing'in doğum gününün sabahında, Jia Zhen yiyecekleri ayarlamış, nadir bulunan güzel meyvelerden tam on altı büyük sepet yaptırmıştı. Oğlu Jia Rong'u çağırıp hazırlattıklarını yanındakilere teslim ederken; “İyice bak bakalım büyükbaban memnun kalacak mı? ‘Emrettiğiniz gibi babam kendisi gelmedi, evde ahaliye eşlik edecek’ de!” diye tembihledi. Jia Rong hazırlanan sepetleri alıp yola koyuldu.*

*İnsanlar toplanıyordu, ilk gelenler Jia Lian ve Jia Jiang, etrafa dizilmiş oturakları görünce, “Ne eğlenceler hazırlattınız bakalım?” diye sordular. Evdekiler; “Beyimiz Büyük Hanım'ı davet etmişti, bu yüzden bir eğlence hazırlatmamıştı. Büyük Hanım gelemeyeceğini bildirince Bey, hizmetçilerden küçük bir temsil grubu bulmalarını istedi; şimdi bahçedeki sahnede hazırlık yapıyorlar işte” dediler. Bu sırada Jia Zhen ile Youshi, henüz teşrif eden Xing Hanım ve Wang Hanım'ı karşılamaya çıktılar. Youshi'nin annesi önceden gelmişti, selamlaştıktan sonra yerler gösterildi, oturdular. Jia Zhen ve Youshi kendi elleriyle misafirlerine çay ikram ederken, “Hanım Ağa, bizim anamız atamızdır, malumunuz, babam onun yeğeni olur. Hanım Ağa'yı davet etmek aslında haddimize düşmezdi ama havalar serinlemiş, bahçede böyle güzel krizantemler açmışken, hem torunlarını görür hem de biraz olsun ferahlayıp*

*neşelenir diye düşünmüştük. Ama tenezzül etmeyeceğini nereden bilebilirdik.” dediler. Anka bekleyip söze karıştı; “Büyük Hanım aslında düne kadar geleceğini söylüyordu, dün akşam Bao Yü’yü şeftali yerken görmüş, canı çekmiş, bir koca şeftaliyi tek başına bir güzel yemiş. Gece yarısı peş peşe tuvalete kalktığını duydum, sabahleyin pek halsiz görünüyordu. Sonra beni çağırttı, davete gelemeyeceğini ama hazmı kolay yiyeceklerden istediğini söyledi” Bunu duyan Jia Zhen gülererek; “Ben demedim mi Büyük Hanım eğlenceye düşkündür, gelmemesinin bir sebebi vardır diye. Tevekkeli çıktı işte.”*

*Wang Hanım: “Geçenlerde Anka<sup>1</sup>, Rong Bey’in hanımının durumundan söz ediyordu, kendileri şimdi nasıl oldular acaba?” diye sordu. “Youshi; “Müstesna bir illet. Hatırlarsınız geçen güz ortasında gece yarılarında kadar Büyük Hanım ve sizinle gülüşüp eğlenmişti, o gece eve geldiğinde bir şeyciği de yoktu. Lakin ayın yirmisinden sonra gündün güne takatten düştü, yemeden içmeden kesildi, iki haftayı geçkindir öylece yatıyor. İki aydır adet görmüyormuş” dedi. Xing Hanım söze karıştı; “Güzel bir haber olmasın sakın bu?”*

*Dışarıdan, Büyük Bey’in diğer beylerle birlikte teşrif ettikleri ve salona geçerek yerleştikleri haberi geldi ve bunun üzerine Jia Zhen alelacele çıktı. Youshi kaldığı yerden söze devam etti; “İlk başta hekimler de güzel haber olabileceğini söylemişti. Ama geçen gün Feng Chaiying, eskiden yanında ders aldığı mahir bir hekimi tavsiye etti, hekim gelip Qinshi’yi muayene etti; hamile olmadığını, bilakis amansız bir hastalığa yakalanmış olduğunu söyledi. Sonra da reçete yazıp ilaç verdi. İlaçları aldıktan sonra kızcağızın başının dönmesi biraz kesildi lakin başkaca bir fayda göremedik.” Anka; “Kolunu kaldıracak*

---

<sup>1</sup> Aslen “Fengjie: Anka Abla veya özel ad olarak Anka Bacı”dır. Anlatımı etkilememesi ve tekrarlardan kaçınmak için, “Anka” olarak kısaltılmıştır.



*hali olsa, böyle bir günde ne yapar eder yanımıza gelirdi zaten” dedi. Beriki; “Ayn üçünde sen burada gördün ya onu, ikinize olan hürmetinden şöyle doğrulup oturmak için ne kadar çaba harcamıştı.” derken gözleri doldu. Neden sonra; “Şu göğün rüzgârına, bulutuna akıl sır ermiyor, bir bakmışsın felaket, bir bakarsın saadet. Ama bu genç yaşta böyle amansız bir derde duhul olduktan sonra insan yaşasa ne zevk alır hayattan!”*

*Onlar konuşurken Jia Rong içeri girdi, Xing Hanım’ı Wang Hanım’ı ve Anka’yı selamladıktan sonra annesine dönerek; “Az önce Büyük Bey’e yemek götürdüm; Babamın, Büyük Bey’in sözüne riayet ederek gelmediğini, evde beyleri ağrlamak için beklediğini söyledim. Kendisi pek sevindi; ‘Pek güzel’” dedi. Babama, anneme, beylere ve eşlerine ihtimam gösterip, amcam ve yengelerimle ve de ağabeylerimle güzelce ilgilenmemi tembihledi. Bir de “uzun ömür ilanı” çıkartılmasını emretti<sup>1</sup>, hemen birini bulup bastırmamı, tam on bin adet çoğaltıp dağıtmamı salık verdi. Büyük Bey’in sözlerini babama ilettim; artık gidip beylerin sofralarını hazırlatmam gerek.” dedi. Anka heyecanla; “Rong Ağabey dur hele! Eşinin sağlığı nasıl bugün?” diye sorunca Jia Rong’un yüzü düştü; “Pekiye değil, dönüşte gidip görürsen, sen de anlarsın” dedi ve çıktı.*

*Bu esnada Youshi, Xing Hanım ve Wang Hanıma yemeklerini nerede almak istediklerini soruyordu: “Burada mı yiyelim, bahçeye mi geçelim? Oyuncular bahçede hazırlık yapıyordu, aslında ama?” Wang Hanım, Xing Hanıma dönerek; “Burada yiyiverelim canım, daha sonra çıkarız, hem daha az zahmet olur.” dedi. Xing Hanım: “Pek ala!” diye cevap verdi ve bunun üzerine Youshi; “Haydi yemekler gelsin!” diyerek hizmetçi kızlara buyurdu. Buyruğu kapının dışında duyan kızlar bir ağızdan; “Emredersiniz!” diyerek, her biri kendi servisini yapmak üzere ayrıldılar. Az sonra masa donatıldı. Xing*

---

<sup>1</sup> Üzerinde iyi dilekler yazılı kağıtlar, doğumgünü vb. kutlamalarda bastırılıp dağıtılır.

*Hanım, Wang Hanım ve validesini başköşelere yerleştirdikten sonra Youshi, Anka ve Baoyü ile birlikte onların yanı başına ilişti. Xing Hanım; “İşin aslı, biz Büyük Beyin doğum gününü kutlamak için şöyle bir uğramıştık sadece, şimdi sanki davete gelmiş gibi olduk.” dedi. Anka; “Aslında Büyük Bey doğum günlerini sakın geçirmeyi severdi ama artık fani şeylerden geçti, hatta kendisi ermişlik mertebesine ulaşmış sayılır. Bakın hanımların dedikleri tam da ‘Yürek erer ermiş bilir’ sözüne uyuyor.” diyerek odadakileri güldürdü.<sup>1</sup>*

*Bir zaman sonra, Youshi'nun annesi, Xing Hanım, Wang Hanım ve Anka yemeklerini bitirmiş, ağızlarını çalkalayıp ellerini yıkamışlardı; bahçeye çıkmayı konuştukları sırada Jia Rong içeri girdi ve beylerin yemeklerini bitirdiklerini söyledi. Büyük Bey'in evde işleri olduğunu, İkinci Bey'in hem temsil sevmediğini hem de gürültüye gelemediğini söyleyip ayrıldığını, diğer beylerinse bahçeye geçip oyunu izlemeye başladıklarını ilettiler. Bundan başka, az önce Nan An Jun Beyi, Dong Ping Beyi, Xi Ning Beyi ve Bei Jing Beyleri ile Zhen Guo Prensi Niu Fu altı hane ile Zhong Qing Hou'su Shi Fu'lardan sekiz hane ulaklar göndermişler; ulaklar ellerinde hanelerinin flamaları olduğu halde doğum günü hediyelerini getirmişlerdi. Beye durum bildirilmiş, büyük çadırda hediyeler kabul edilmiş ve hane kayıt defterine bir bir işlenmişti. Büyük Bey'in teşekkür notları ulaklara dağıtılmış ve her biri layıkıyla ödüllendirilerek kutlama için gelen ahalinin karınları doyurulup yollanmışlardı.*

*“Annem, hanımları, neneyi ve yengeleri bahçeye davet ediyor” dedi. Youshi; “Biz de yemeğimizi bitirmiştik, şimdi oraya geçecektik” diye cevap verdi Anka ve Xing ile Wang Hanımlara dönerek; “Rong Ağabeyin eşini göreceğime söz vermiştim, ben yanınıza sonra geleyim” dedi. Wang Hanım;*

---

<sup>1</sup> Doğumgünü kutlanan beye karşı minnet ifadesiyle misafirin gelişinin çok yerinde olduğunun dile gelişi.

“Pekâlâ, hep birlikte gidip görelim isterdim ama kızcağz kalabalığı kaldıramaz diye korkuyorum, iyisi mi sen git, bizden de selam söyle”. Youshi; “Güzel ablam; kızcağz senin sözünü dinler, sen git teskin et yol göster, benim de içim rahat eder, sonra da hemen bahçeye gelirsin olmaz mı?” Orada duran Bao Yü Anka’yla gitmek istedi. Wang Hanım; “Tabi sen de git, ne de olsa kuzeninini eşidir.” Böylece Youshi hanımlara yol gösterdi ve hanımlar bahçeye geçtiler.

Anka, Baoyü ve Jia Rong, Qinshi’nın odasının önüne gelmişler ama daha içeri girmemişlerdi. Odanın kapısına sessizce yaklaştılar; Qinshi kapının eşiğinde durduklarını görünce ayağa kalkmaya çabaladı ama Anka; “Dur hele dur, birden kalkma başın döner.” diyerek hızlıca iki adımda kızcağzın elini tuttu; “Ah anacığım, iki gün görüşmedik, ne kadar da zayıflamışsın” derken yatağın kenarına ilişti. Bao Yü kızın halini hatırlını sorduktan sonra karşıdaki oturağa oturmuştu. Bu sırada Jia Rong hizmetçilere; “Haydi çay getirin, yengem de bey de yukarıda çay içmeden geldiler.” diye seslendi. Qinshi, Anka’nın elini kendine doğru çekmiş; “Ah benim kadersiz başım. Bu evdeki herkes, hanımlar, beyler beni hep kendi kızları gibi sevdiler. Jia Rong için “Gençtir, toydur” dediler ama o bana karşı hep saygılıydı, ben de ona mukabil. Yüzümüzü kızartacak hiç yanlış davranışımız olmadı, başım hep dikti. Yengeciğim seni söylememe gerek bile yok, bu evde kimseciklerden en ufak bir kötülük görmedim. Ama kader işte şimdi bu amansız derde düştüm, eski mağrur yüreğimden eser kalmadı işte. Kocamla ve ben hayırsız evlatlar olmuş olsak, yengemin bu ilgisi yüreğimi kabartırdı, ama şimdi hayırlı olsam ne, olmasam ne kar eder. Ah, ah! Eski halime dönebilsem keşke!” diye yakınıyordu. Baoyü’nün gözleri duvarda asılı duran “Derya Köşkünde Bahar Uykusu” adlı tabloya takılmıştı. Tablonun iki yanında, kızcağzın kendi el yazısıyla yazdığı hat şöyle diyordu;

*Karakış, kilitli düşler ve bahar ayazı;*

*Hoş kokular, insanı hapseden içkinin tadı.*

*Birden bu odada uyuyakaldığı günü, uykusunda gayb âlemine gark ettiği şu kâbusu anımsadı. Birden boğazı düğümlendi, kendinden geçecek gibi oldu; kızcağızın da şu söyledikleri yok mu? Sanki yüreğine binlerce ok birden saplanıyordu; gözyaşlarını tutamadı. Anka'nın da içi acıyordu ama kendine hakim oluyordu; misafirlikte bu tavır, hasta kızı daha kötü eder, dokunur diye korktu. Baoyü'nün teskin edip kızı teselli vermek yerine içine düştüğü o şapşal hali görünce sinirlendi; “Kızı üzüyorsun, hasta olan o, kendisi bir şeycik demiyor, sen işi abartıp bu raddeye vardırıyorsun. Hem büyükler hastalanınca böyle olur biraz, öyle düşünür böyle konuşurlar, bu da derde dert eklemektir aslında ya!” diye çıkıştı. Jia Rong söze karıştı; “o kadar da kötü değil canım, biraz yesin içsin, bir şeyciği kalmaz, korkmaya gerek yok.” Anka; “Baoyü kardeşim, hanımannen seni bekler, burada böyle oturup durma, hem kızın içini kararttın, hadi kalk beklerler” diyerek Baoyü'yü oradan hemen uzaklaştırmak istedi. Sonra Jia Rong'a dönerek; “Siz de küçük beyle gidin, ben bir süre daha kalayım” diye rica etti. Jia Rong, Baoyü'yü de alıp bahçeye çıktı.*

*Anka, kızın yanında kalıp hoşbeşle telkin etmeye uğraştı. Youshi, birkaç kez hizmetçi gönderip Anka'yı çağırtmıştı. Anka neden sonra; “Sen bir an evvel iyileşmeye bak, ben yine gelirim. İşte bak iyileşeceğin varmış ki, şu hekim ehli doktoru bulmuşlar, artık korkacak bir şey kalmadı” demişti. Qinshi; “Ah ah! Azizleri, ermişleri getirseler, derde derman bulunur ama kadere ne çare! Yengeciğim, ben anladım, bu hastalık bana gün saydırıyor.” Anka; “Sen böyle düşünmeye devam edersen sağlığına nasıl kavuşacaksın? Yüreğini karartma, ‘tedaviye cevap vermezse bahar zor geçer’ demiş doktor; şimdi eylül ortasındayız, bahara daha dört beş ay var, bu kadar zamanda hangi hastalık iyileşmez? Hem biz ilaç alamayacak fakir fukara mıyız? Bu konağın büyükleri, senin derdine derman olacağını duydular; şimdi bırak bir*

*iki dalı, adamotunu gerekirse her gün kiloyla alırlar. Sen iyileşmene bak, ben bahçeye geçiyorum.” Buna karşılık Qinshi; “Yengeciğim, ben seninle gelemiyorum ama boş vaktin oldukça sen sık sık gelip beni gör ne olur; kız kıza oturalım, bol bol sohbet edelim böyle.”. Bu sözler Anka'nın gözlerini doldurmuştu; “Tabi ki, zaman buldukça gelir görürüm seni.”*

*Anka, beraberindeki hizmetçi kızlar ve Ning Konağı'ndan hanımlarla çıktı. Dolaşıp yan kapıdan bahçeye geçmişti ki, karşısında şiir gibi bir manzara buldu;*

*Krizantemler donatmış dört yanı,  
Tepelerde akça söğütler,  
Küçük köprü sanki Ye deresi,  
Kıvrılarak karşılar,  
Göğe çıkan izleği.*

*Sular çağlar taşlar arasında,  
Saz çitler uğuldar kıyısında;  
Ağaçlarda kızılıyapraklar,  
Bir öyle bir böyle döner dururlar.*

*Tablo gibi adeta,  
Ağaçlar dağılmış etrafa.  
Karayel aniden,  
Susturunca serçeleri;  
Ilık güneş ışınları,  
Dillendirir çekirgeleri.*

*Güneybatıya bir bak,  
Tepelere yaslanmış onca çardak;*

*Kuzeybatıda su kıyısında,  
Üç köşk kurulmuş yan yana.*

*Kulakları okşayan kaval,  
Yine bir mucize,  
İpek giysili ağaçlar,  
Ahenge ahenk katan.*

*Anka bahçedeki manzaraya dalmış yavaş adımlarla ilerlerken bir yandan da hayranlıkla karşısındaki güzelliği seyrediyor, takdir ediyordu...<sup>1</sup>*

*...Anka bahçede yürüyedursun, küçük bir yamacı aşınca karşıdan üç hizmetçinin koşturarak geldiğini gördü. Kızlar yakınlaşınca sordular; “hanımımız sizin gelmeyeceğinizi düşünmeye başlamışlar. O yüzden sizi çağırmak için bendelerini tekrar yolladılar.” Anka ağır adımlarla yürümeye devam etti; “hanımınız pek telaşlı, cinlenmiş belli ki. Oyun kaç sahne oynandı?” Kızlardan biri; “sekiz, dokuz sahne oldu.” dedi. Böyle konuşa konuşa Göğün Kokusu Köşküne vardılar. Orada Baoyu bir grup hizmetçi kızla oyun oynuyorlardı. Anka; “Koşup durma! Yorma kendini.” diyerek Baoyu’ye seslendi. Bir başka hizmetçi; “Hanımlar yukarı çıktılar, orada oturuyorlar, hanımefendi üst kata buradan çıkabilir” diyerek Anka’ya yol gösterdi.*

*Anka, eteğinin ucunu eline aldı, adımlarını açarak merdivenleri tırmandı. Merdivenin başında Youshi onu bekliyordu, gülümseyerek; “Siz kızlar bir âlemsiniz! Birbirinizi bulunca ayrılmak bilmiyorsunuz. Eşyalarını al gel de yarın birlikte kalın bari. Hemen otur lütfen, ben su getirteyim, ellerini*

---

<sup>1</sup> Burada, aradan çıkartılan bir kısım, bir başka bağlamda bir diğer yazımda da yer almıştı, o nedenle buraya alınmamıştır. Şiir ise keyfiyet mahiyetinde sunulmuştur. Bknz. Gürhan Kırilen, “Kızıl Konağın Rüyasında Karşılıksız Aşk: Jia Rui’nin Akıbeti” Folklor Edebiyat 2013/2.

yıka.” Anka, Xing ve Wang Hanımları selamlayarak oturmak için izin istedi. Youshi'nın annesinin önünde arzı endam ile dönüp Youshi'nın masasına oturdu; içki içip sahnedeki oyunu izlemeye koyuldu. Bu esnada Youshi hizmetçilerden oyun menüsünü istemişti. Menü gelince, oyun seçmesi için Anka'ya uzattı. Anka; “Dünürlerimiz misafirlige gelmiş, onlar buradayken oyun seçmek benim ne haddime.” diyince, Xing ve Wang Hanımlar; “Biz de, dünürler de kaç oyun seçtik, sen de şöyle güzelinden iki tane seç de keyifli keyifli izleyelim.” Anka ayağa kalktı, menüye sıradan göz gezdirdi, iki temsil seçip mөнüyü hizmetçilere iade ederken; “Şimdi bu sahnedeki bitince şu ikisini oynasınlar, tam zamanıdır bunların.”<sup>1</sup> dedi. Wang Hanım, “Tabi ya, hem ağabeyinle eş<sup>2</sup> de dinlensinler artık. Başlarında dert de var, pek sıkıntılılar.” Youshi; “Hanımlar her zaman gelmiyorsunuz ki, biraz daha oturun lütfen; hem sohbetin keyfi ancak çıkıyor, vakit erken ne de olsa.” dediğinde, Anka yine ayağa kalktı, balkondan aşağı bakıp; “Beyler nereye gitti?” diye sordu. Yan taraftan biri; “Beyefendiler, Ning Xi Pavyonu'na gittiler.” Anka; “Eh, burada rahat edemediler tabi! Böyle kaçgöç kim bilir ne halt etmeye gittiler.” diye yakındı. Youshi gülererek; “Herkes senin gibi doğruluk timsali olamaz ya!” diyerek şaka yaptı.

Konuşa gülüşe Anka'nın seçtiği oyunlar da sergilenip bitti. İçki masaları toplanıp yerine yemekler geldi; yemekler yendi ve ardından hep birlikte bahçeye çıktılar. Verandada bir süre daha oturup çaylarını yudumlarırken artık arabaları hazırlanmıştı. Ayrılacakları sırada önce Youshi'nın annesiyle vedalaştılar. Youshi, aile efradının küçük hanımlarının, hizmetçi ve odalıkların başında misafirleri uğurlamak için hazırды. Bu sırada Jia Zhen da gençleri toplamış arabanın başında bekliyordu. Xing ve Wang Hanımlara bakarak; “Hanımlar yarın yine gelin lütfen” dedi. Wang Hanım;

<sup>1</sup> “Zamanımız, ancak bu iki oyunu sergilemeye yeter” anlamında.

<sup>2</sup> Ev sahipleri kastediliyor.

*“Kâfidir, bütün günü burada geçirdik, pek yorulduk, yarın dinlenelim artık” diye cevap verdi ve arabaya bindiler. Jia Rui gözlerini dikmiş hala Anka’yı süzüyordu. Jia Zhen içeri geçtikten sonra, Ligui, Baoyu’nün atını getirdi; Baoyu atına atladığı gibi Wang Hanımların arabasının peşinden gitti. Jia Zhen, içeride yeğenleri ve torunlarıyla akşam yemeğini yedi. Neden sonra herkes dağılıp köşesine çekildi.*

*Ev halkı ertesi gün de eğlenceye devam ettiler. Burada çok fazla teferruata lüzum yok. Anka o günden sonra da hasta Qinshi’yı görmeye gitti. Kızcağız üç gün iyiyse beş gün yine eskisi gibiydi. Bu illet yüzünden ne Jia Zhen’in ne de Youshi ve Jia Rong’un yüreği rahat etmiyordu. Çapkın Jia Rui ise Song Konağına pek çok kez gelmiş, her seferinde Anka’yı Ningler’in Konağına giderken yol üstünde görmüştü. Bu yıl, kış mevsiminin arifesi Kasım ayının 30’uncu gününe rastlıyordu.*

*Büyük Hanım ile Wang Hanım, mevsim başındaki o günlerde hizmetçi göndererek Qinshi ile ilgilenmişler, gidip gelenler hep aynı şeyi söylemişlerdi; “Hastalık artmamış ama kızın halinde müspet bir gelişme de olmamıştı”. Wang Hanım, Büyük Hanım’a şöyle demişti; “Bu hastalık böyle koca mevsim geçişinde kötüye gitmiyorsa, hala ümit var demektir.” Büyük hanım; “Zavallı yavrum benim, keşke sebebini bilseydik, hiç olmazsa ciğerimiz yanmazdı böyle” diye yanıt vermiş sonra Anka’ya dönerek; “Qinshi ile senin aran pekiyi, yarın kış başı, hele yarın bir geçsin bakalım. Sonraki gün gidip yine gör, halini durumunu iyice gözle, bakarsın iyileşmeye başlar, kim bilir? Sonra hemen gelip bana bildir. Bir de çocuğumun sevdiği yiyeceklerden ısmarla, bol bol yedirsinler” diye salık vermişti.*

*Anka kendisine tembhlendiği gibi, kış mevsiminin ikinci gününün sabahında kahvaltıdan sonra, Qinshi’yı görmeye geldi. Kızcağızın durumu çok kötü değildi ancak bütün vücudu baştan ayağa iyice zayıflamış, etleri*



çekilmiş bir deri bir kemik kalmıştı. Anka, Qinshi'nun yanında öğlene kadar kaldı, sohbet edip biraz dedikodu yaptılar, yine hastalığın geçeceğinden, er geç iyileşeceğinden söz ettiler. Qinshi; “Artık iyileşir mi iyileşmez mi baharda göreceğiz, şimdi kış dönümünden geçtik, bir gelişme olmadı; olduyorsa da henüz bilemeyiz. Yengeciğim, Büyük Hanım'a iyi olduğumu söyle, içini ferah tutsun. Hanımımın gönderdiği hünnap şekerlemelerinden dün iki parça yedim, iyi geldi, hazmıma yardımcı oluyor sanırım” dedi. Anka; “Tamam öyleyse yarın yine getireyim. Şimdi gidip Youshi'yi göreyim, sonra hemen eve dönüp Büyük Hanım'a haber vermem icap ediyor” diyerek kalktı. Qinshi; “Yengeciğim, benim yerime Büyük Hanım'a teşekkür et, saygılarımı ilet lütfen.” Anka; “Merak etme sen” dedi ve üst kattaki Youshi'nin odasına çıktı.

Yukarıda Youshi, Anka'ya “Yalın bir gözle bakınca sence nasıl görünüyor” diye sormuştu. Anka'nın yüzü bir süre önüne düşmüş, ancak sonra cevap vermişti; “Hiç çare yok gerçekten, maazallah vakti gelince lazım olacak eşyaları hazırlamaya başlamalı, yıkayıp arındırmalı” demişti. Youshi; “Ben de hazırlık yapması için birini görevlendirdim, kolay bulunan şeyler değil bunlar malum, zamanında başlayıp yavaş yavaş hazırlayalım diye düşündüm.” Bir süre daha oturup konuştuktan sonra Anka; “Eve dönüp durumu büyük hanıma anlatmalıyım” diyerek kalktı. Youshi; “aman ha alıştıra alıştıra, yumuşatarak söyle, Büyük Hanımı korkutma sakın.”

Bunun üzerine Anka alelacele geri döndü, eve varınca Büyük Hanım'ın huzuruna çıktı; “Rong Bey'in eşi size selamlarını gönderdi. ‘Sağlığının daha iyi olduğunu, müsterih olmanızı dilediğini ve biraz daha toparlanınca bizzat huzurunuzda secde edeceğini’ söyledi”. Jia Ana, “Peki sen nasıl buldun bugün Onu?” diye sordu. Anka; “Şu an için bir maraz yok, morali de iyice”. Uzun uzun iç geçiren Jia Ana, Anka'ya; “Haydi sen de git üstünü başını değiştir, dinlen biraz” demişti...

## Sonuç Yerine

Kızıl Konağın Rüyası'nda konu bütünlüğü açısından anlatım dengelidir. Bu denge, karşıt öğelerin birarada işlenişiyle sağlanır. Bir doğumgünü eğlencesinin anlatıldığı bu bölüm aynı zamanda, amansız bir hastalığa tutulmuş bir kızcağızın dramını konu etmektedir. Aile büyüğü Jia Jing'in doğumgünü kutlaması, genç kızın ölüm döşeğindeki haliyle dengelenmekte, doğumgünü örneği üzerinden yaşam ve ölüm arasında bir koşutluk sergilenmektedir. Aynı üslup, Anka'nın hasta Qinshi'yı ziyaretinden sonra bahçede gördüğü manzaranın şiirsel anlatımında da sezilmektedir. Bütün romana yayılmış olan bu denge arayışı, zaman zaman hikaye örgüsünün çekiciliğini perdelese de, birbiriyle ilgisiz gibi görünen olayları aynı bağlam içinde ele alan Cao Xueqin'in, romanı salt kurgusal bir anlatı olarak değil, kişisel tecrübe ve tanıklıklarının dışavurumu olarak kaleme aldığı gösterir.

Kızıl Konağın Rüyası'nda tasvir edilen toplantı ve eğlencelerde, insani ilişkilerin en rafine dışavurumu olan törensel davranışlar sergilenir. Eda, tavır ve nazik jestler ideal bir tören fikri etrafında şekillendirilir. Törenler Çin özelinde yasa ile bir tutulmuştur ve törene uygunluk, doğruluk, erdem ve ahlak gibi faziletlerin ölçütünü oluşturmuştur.<sup>1</sup> Bu törensellik ve nezaket içinde gündelik dil kullanımı dışsal niteliklerinin ötesinde, eğretilmeli ve allegorik anlatım özellikleri gösterir. Zadekan mensubu seçkin kimselerin konuşmalarında, çoğunlukla yüzeyle çıkmayan bir alt metin işlemektedir. Bu, düzenlenen sosyal etkinliklerle etik yaşamın temsilcileri olma misyonunun, törenselleşme çıkmazına sıkışan kültürü, dilin detaylı anlatım ve eğretilme imkanını kullanarak zenginleştirme gayretidir. Köşk ve konakların çevresinde estetik ifadelerle biçim verenlerse daha çok kadınlardır. Bu, önceki romanlardan farklı belirgin bir özelliktir. Örneğin bu bölümde sahne oyunlarının (Pekin Operası) menüyle sergilenmesi gibi, çevreden gelen

---

<sup>1</sup> Konfüçyusun etkili takipçilerinden Xun Zi (M.Ö. 4.yy.) “en büyük erdem *tören*’e tam uygunluk”tur der (Chen 1999). Xun Zi, Tören’in gereğini hiçbir zaman doyurulamayacağını düşündüğü arzuların engellenmesi için bir araç olarak ortaya koyar. (Peerenboom 1990: 328) Bir diğer önemli isim Mengzi ise *tören*’i, siyasetin en temel dayanaklarından biri olarak görür; “*tören*’e aykırı hareket eden hükümdara karşı gelmek dahi meşru sayılır” (Needham 2000: 114). “*Gögün Altı*’nda *yol* hâkim olduğunda *tören* ve *müzik* hükümdardan çıkararak yayılır ve her yeri fetheder, *yol* hâkim değilken beylerden çıkar, beylerden çıktığında etkisi yalnızca on nesil sürer...” (Lunyu 16: 2) Öte yandan bu sınırları karşı görüşe karşı çıkan Laozi, “törenler çoğalıyorsa ülkede bozulma var demektir” (Laozi: 38) sözleriyle, *tören*’e ve kurallara önem vermenin toplumda iyiye değil kötüye işaret ettiğini ileri sürer ve törenlerin yüzeyselliğini bu şekilde eleştirir. Çin tarihinde baskın olan toplumsal yapı *töreni* kutsallaştıran Konfüçyüsçü yaklaşımı iki bin yıl boyunca baş tacı etmiştir.

hediyelerin kabulü ile kayıt altına alınma usulü de çok ince törensellikleri nezaket ve muaşeret adabıyla detaylandırılmaktadır.

Kuzey Çin’de feodal yapı, kandaş ilişkiler temelinde örgütlenmiştir. Kandaşlık, yakın aile çevresinden dışa doğru genişleyen bir çembere benzer ve aile temelli birlik düşüncesi halkalar halinde yayılır niteliktedir. Göçebeler Çin düzlüklerine geldiklerinde, bozkırdaki ayrıcalıklı konumlarını Çin’in içlerine ve çoğunlukla da dosdoğru kalbine taşıyarak, hızlı örgütlenme yetenekleriyle burada toplumu dinamikleştirmişlerdir. 18 ve 19. Yüzyılda Kuzey Çin’de, binlerce yıldır Altay köklerinden beslenen kandaşlık, ilişkilerin aileyi örnek alan görünümüyle dil ve anlatım alışkanlıklarına nakşedilmiştir. O bakımdan Çin Dili, kandaş ilkeler esasında gelişmiş zengin bir söz varlığına sahiptir. Feodal Çin toplumunun çözülme işaretleri gösterdiği bir dönemde yazılan Kızıl Konağın Rüyası, kandaş söz varlığını çeşitli biçimlerde hayata taşıyan bir bilgi hazinesidir. Feodal ilişkiler, konak içi hiyerarşik yapıya uygun hitap biçimleriyle sergilenirken, kandaşlık en basit aile içi hitapların kullanımıyla pekiştirilir. Tiyatro ve temsillerle, şarkı ve şiirlerle donatılan lüks görünümüne karşın zedeğânın yaşamı, doğal hitabet alışkanlığını yüzeye taşımaktadır. Kızıl Konağın Rüyası, batı klasiklerinden aşına olduğumuz bireyselliğin ön planda olduğu seçkinciliğin karşısına, kandaş köklerinden kopmayan farklı bir anlayış ve anlatı üslubunu koymaktadır.

#### KAYNAKÇA

Ames, Roger T. *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu, HI, USA: University of Hawaii Press, 2001.

Chen, Qing陈清. *Zhongguo Zhexue Shi* 中国哲学史 (*Çin Felsefesi Tarihi*). Beijing: Beijing Yüyan Wenhua Daxue Chubanshe, 1999.

He, Wangru 何王茹. *Hong Lou Meng Yanjiu*红楼梦研究 (*Hong Lou Meng Araştırmaları*). Zhejiang: Xinmin Chubanshe, 2010.

Kırilen, Gürhan, “Kızıl Konağın Rüyasında Karşılıksız Aşk: Jia Rui’nin Akıbeti”, *Folklor Edebiyat* Cilt 19, Sayı 76, 2013/4, s. 149-162. Lefkoşa - KKTC.

Kırilen, Gürhan. *Çin’de Afyon Savaşları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.

Li, Lianyu李连玉. *Hong Lou Meng Shi yu Ren* 红楼梦事与人 (*Hong Lou Meng’da Olaylar ve Gerçekler*). Shanghai: Renmin Chubanshe, 2006.

Liu, Jingqi刘敬圻. *Hong Lou Meng de Nüxing Guan yu Nanxing Guan* 红楼梦的女性观与男性观 (*Hong Lou Meng’da Erkek ve Kadın*). Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2006.

Lü, Qixiang吕启祥. *Wang Xifeng de Moli yu Meili* 王熙凤的魔力与魅力 (*Wang Xifeng'in Gözbağcılığı ve Cazibesi*). Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2007.

Needham, Joseph. *Zaman ve Doğulu İnsan: Beşeri Hukuk ve Tabiat Kanunları*. (çev.) Necdet Özberk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Peerenboom, R. P. "Natural Law in the Huang-Lao Boshu". *Philosophy East and West*, 40.3 (2000): 309-329.

Ünal, Gonca Chiang. "Çinde Ayak Bağlama Geleneği: Bir Çift Küçük Ayak, Bir Kap Gözyaşı", *I. Uluslararası Asya Dilleri ve Edebiyatları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Kayseri, (2011), 147-154.

Zheng, Hongfeng郑红凤 & Zheng, Qingshan郑庆山. *Hong Lou Meng Zhiping Jizhu*红楼梦脂评辑校 (*Hong Lou Meng Üzerine Notlar*). Beijing: Beijing Tushuguan Chubanshe, 2006.

## ENDÜLÜS KÜLTÜR HAVZASINDAN İBERYA-AVRUPA KÜLTÜRLERİNE GEÇEN KELİME VE KAVRAMLAR-I

*Lütfi ŞEYBAN\**

### ÖZET

Bu çalışmada yer verilen kelime ve kavramların büyük ekseriyeti Doğu İslam ülkesinden (Maşrık) ziyade Endülüs kültür havzasından (Mağrib) veya Endülüs Arapçası'ndan İspanyolca'ya ya da İspanya'daki yerel diller ile Portekizce, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce gibi diğer Avrupa dillerine geçmiş olan kelimelerdir. Bu çalışmanın amacı, İslam medeniyetinin içerisinde veya çevresinde yer almış olan gayrimüslimlerin İslam kültüründen nasıl etkilendiklerine ışık tutan kelime veya kavramlara dikkat çekmektir. Bugün artık hem doğu hem de batı bilim dünyasında genellikle kabul edilmektedir ki, Endülüs ve İslam dünyasında insana hizmet amacıyla geliştirilen bilim, teknik ve âletler çağdaş Batı uygarlığının temelinde mevcut olan uygarlık mirasının en önemli parçasını teşkil etmektedir.

Bu çalışmada ele alınan kelimeler göstermektedir ki, Endülüs kültürü özellikle tarım, ticaret, şehirleşme, bilim ve sanat alanlarında çağdaşlarına nisbetle bâriz bir üstünlüğe sahip olmuştur. İber Yarımadasında görece çok ilkel şartlarda yaşayan toplulukları ve onların tarihî uzantısı olan Franklar ile diğer Avrupa halklarını derinden etkilemiştir. Asırlarca süren bu etkileme süreci içinde, Endülüs-İslam medeniyetinin taşıyıcısı rolünü oynayan Arapça'dan, fakat özellikle ve büyük oranda Endülüs kültür havzasından diğer Avrupa dillerine her alanda sayısız kelime ve kavram geçmiştir. Bu kelime ve kavramlar, çağdaş Batı uygarlığının beslendiği ana alana işaret eden önemli delillerden yalnızca birisidir. Dolayısıyla bu kelimeler bize Ortaçağ'da Müslümanların eriştiği yüksek medeniyetin resmini de tasvir etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs, İslam medeniyeti, İspanya, Endülüs Arapçası, İspanyolca, Avrupa dilleri, kelime ve kavramlar, kültür geçişi, Avrupa uygarlığının oluşumu, İber Yarımadası.

### ABSTRACT

The great majority of the words and concepts in this study is the words that have passed the part of it from Eastern Islamic (Mashreq) culture but more from Andalusian culture basin or from Andalusian Arabic in Spanish and other local languages in Iberian Peninsula and in other European languages.

---

\* Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Kampüs, Serdivan, Sakarya, seyban@sakarya.edu.tr, +90 533 748 59 30

The purpose of this study, to draw attention to words or concepts which shed light on influence of Non-Muslims which took place in and around the Islamic civilization by Islamic culture.

Today, it is generally accepted in both the eastern and western scientific world that the sciences, techniques and tools developed in order to serve the people of Andalusia and the Islamic world are most important part of the heritage of civilization that have on the basis of Western civilization.

The words discussed in this article show that, Andalusian culture have had a distinct advantage with respect to its contemporaries especially in the fields of agricultur, trade, urbanization, science, and art. It deeply affected the communities living in relatively primitive conditions in the Iberian Peninsula and Franks and other European peoples that they are their historical extension.

In the process spanning centuries have passed numerous words and concepts in every aspect of life in Spanish and other European languages from Arabic playing the role of carrier of Andalusian-Islamic civilization but especially is largely from the Andalusian culture basin.

These words and concepts are only one of the most important evidence pointing to the main area affected by modern Western civilization. Therefore, these words depict us a picture of high civilization accessed by the Muslims in the Middle Ages.

**Keywords:** Al-Andalus, Islamic civilization, Spain, the Andalusian Arabic, Spanish, European languages, words and concepts, culture, migration of the culture, the formation of European civilization, the Iberian Peninsula.

## GİRİŞ

Bir kültür tarihi araştırması sayılabilecek bu çalışmada yer verilen kelime ve kavramların büyük ekseriyeti Endülüs menşelidir. Yani Doğu İslam ülkesinden (Maşrık) ziyade, Endülüs kültür havzasından (Mağrib) veya Endülüs Arapçası'ndan İspanyolca'ya ya da İspanya'daki yerel diller ile Portekizce, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce gibi diğer Avrupa dillerine geçmiş olan kelimelerdir. Bu nedenle konu, özellikle Endülüs tarihinde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki medenî iletişim ve etkileşim kanalları ile sosyal ve ekonomik ilişkiler dikkate alınarak incelenmiştir. Bilinmelidir ki, burada yer verilen kelimeler, Endülüs kültür havzasından Avrupa dillerine geçen kelimelerin tamamı değildir. Bu çalışmanın böyle bir iddiası da yoktur. Çünkü bunu yapmak ciltler dolusu kitap yazmayı gerektirir.

Bundan sonra yapılacak olan araştırmalara bir teşvik niteliğinde kabul

edilmesi gereken bu çalışmanın gayesi, Müslüman toplulukların yedinci asırdan itibaren yükledikleri medeniyet mirasını hangi seviyelere çıkarmış olduklarını kısmen gösteren ve ayrıca, bu medeniyetin içerisinde veya çevresinde yer alan gayrimüslimleri kendi kültürüyle nasıl etkilediğine ışık tutan kelime veya kavramlara dikkat çekmektir. Nitekim, bu kelimelere bir göz atıldığında anlaşılacaktır ki, bugün medeniyet dairesinde hatta bilim-teknik alanında bilinen pekçok şeyin asırlarca süren Ortaçağ İslam ve Endülüs dünyasında yeri vardır. O dünyada yaşanan evrensel insanî değerler hayatın içindedir ve yaşanmıştır. Bugün artık hem doğu hem de batı bilim dünyasında genellikle kabul edilmektedir ki, o dünyada insana hizmet amacıyla geliştirilen bilim, teknik ve âletler çağdaş Batı uygarlığının temelinde mevcut olan uygarlık mirasının en önemli parçasını teşkil etmektedir.

Çoğunluğu İspanyolca'ya ya da İspanya veya İberya Yarımadası'ndaki yerel dillere ve lehçelere, bir kısmı da diğer Avrupa dillerine mâl olmuş olan Arapça menşeli kelimeleri tespit ederken, öncelikle bu alanda daha önce bazı müsteşrikler tarafından yapılmış çalışmalara müracaat edilmiştir. Bunlar arasında en önemlileri şöyle sıralanabilir: 1) Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883) - Willem Herman Englemann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*. 2) Stephen Weston, *Remains of Arabic in the Spanish and Portuguese Languages*. 3) Leopoldo de Eguílaz y Yanguas, *Glosario etimológico de las palabras españolas: (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (arabe, hebreo, malayo, persa y turco)*. 4) Federico Corriente, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*. Bu çalışmada yararlanılan kelimelerin tamamı, bugün İspanya'nın resmi sözlüğü olan ve Real Academia Española tarafından 2009 yılında yeni yazım kurallarına uygun şekilde revize edilerek <http://lema.rae.es/drae> adresi üzerinden çevrimiçi hizmet vermekte olan *Diccionario De La Lengua Española*'da (22. baskı) birer birer taranmıştır. Sonuçta görülmüştür ki, kelimelerin ekserisi tarihî ve/veya güncel anlamlarıyla bu sözlükte yer almaktadır.

Yukarıda zikredilen çalışmalarda yüzlerce, hatta binlerce kelime ele alınmaktadır. Pekçoğunda isabet oranı yüksek görünmekle birlikte, bazı kelimelerin Arapça karşılıklarının yanlış tespit edildiği de anlaşılmaktadır. Ancak bu da normal görülmelidir çünkü, bu kelimelerin karşılıklarını doğru tespit etmenin önünde, tarihî kaynakların yetersizliği yanında, ortalama yedi

asır önce yaşamış çokkültürlü bir toplumun lisanını araştırmak gibi temel zorluklar bulunmaktadır. Üstelik, o toplumun kültürü, siyasi hâkimiyetin yitirilmesi sonrasındaki birkaç asır içerisinde bilinçli veya bilinçsiz şekilde hayattan çıkartılmıştır. Bu yüzden, bu çalışmada lisana ve konuya hâkim olarak tahmin yeteneği önem arz etmektedir. Dolayısıyla, her araştırmacının farklı eşleştirme veya anlamlandırma yaptığı kelimeler de olabilmektedir. Çalışmanın bir diğer zorluğu da, etimoloji sözlükleri arasındaki farklı yaklaşımların olmasıdır. Bu tür sözlüklerde aynı kelimeye farklı anlamlar verilebilmektedir. Diğer bir deyişle, biri bir kelimeyi Arapça asıllı olarak açıklarken, aynı kelime diğer sözlükte yer almamakta veya farklı menşeli verilmektedir. Bu durumda kelimenin hem Arapça'da hem de Avrupa dillerindeki çeşitli anlamları karşılaştırılarak bir sonuca gidilmiştir. Kaynak ve araştırmalarda farklı anlamlar yüklenmiş olan kelimelerde ise, pekçok Batılı araştırmacının da yaptığı gibi, Endülüs uzmanlığı ile dile vukûfiyet yeteneğine dayanarak tahmin yapılmıştır. Yani, bilinmelidir ki bu çalışmada yer alan bazı kelimelerin karşılığı tahminen verilmiştir, kesin değildir.

Çalışmanın sağlıklı anlaşılması bakımından önemli olan diğer iki hususu da belirtmekte yarar vardır. İlk olarak, bilinmelidir ki, özellikle İspanyolca'ya geçen kelimelerin pekçoğu bugün pek kullanılmayan eski kelimeler ya da kavramlardır ve bu yüzden de güncel İspanyolca sözlüklerde ya yer almamakta ya da tarihî anlamından farklı şekilde yer almaktadır. Mesela bugün İspanya sokaklarında herhangi bir İspanyola, “dügümlemek ya da gemici düğümü yapmak” anlamına sahip *alcayata* (el-kayd / القيد) kelimesi sorulduğunda anlamını bilemeyecektir.<sup>1</sup> Belki bunu dil alanında ihtisas ya da özel ilgi sahibi kimseler bilebilecektir. Aslında Arapça kelimeler için de benzer durum söz konusudur. Yani, bu çalışmada yer alan ve tarihî bir vâkıa olarak İspanyolca veya diğer Avrupa dillerine geçmiş olan Arapça kelimelerin çoğu tarihî birer terime dönüşmüşler, diğer bir ifadeyle bunlar Endülüs-İspanya tarihi ile özdeşleşmişlerdir. Bu yüzden de Arapça sözlüklerdeki anlamlarından az ya da çok farklı olabilmektedirler. Mesela *el-merc* (المرج) kelimesi İspanyolca'ya *almarcha* şeklinde geçmiş olup, tarihî bir terim olarak “ova üzerine kurulmuş yerleşim yeri” anlamına gelmektedir. Oysa herhangi bir Arapça sözlükte bunun kelime anlamı mera ya da otlaktır. Yani bir yer

<sup>1</sup> *Alcayata* kelimesi, 23 Ekim 2012 günü akşamı, İspanyol TV kanallarından Cuatro'da yayımlanan *lo sabe/no lo sabe* adlı programda, sokaktaki herhangi iki İspanyola soru olarak sorulmuştur.



önceleri mera iken, hızlı iktisadî zenginleşme ve şehirleşme nedeniyle meskûn mahale dönüşmüştür. Bu sebeple, bu çalışmada yer alan her dilden kelimeyi bugünkü veya klasik sözlüklerdeki anlamıyla karşılaştırmak doğru bir yöntem değildir. Diğer bir deyişle, bu çalışmadan yararlanırken buradaki kelime ya da kavramların Endülüs toplumunda ya da Endülüs Arapçası'nda, Arapça konuşan diğer Müslüman milletlerden farklı olarak kendine has bir anlam yüküne sahip olduğu ve dolayısıyla da kendi tarihî bağlamı içerisinde anlam kazandığı gerçeği hatırdan tutulmalıdır.

İkinci husus da şudur ki, yukarıda belirtildiği gibi, bu çalışmada yer alan İspanyolca veya diğer Avrupa dillerine geçmiş olan Arapça kelimeler Endülüs-İspanya tarihi ile özdeşleşmişlerdir. Yani Müslümanı, Hristiyanı ve Yahudisiyle çok kültürlü, çok milletli Endülüs toplumunun mensubu olup da İspanyolca konuşan Müslüman ya da gayrimüslimler yanında, Endülüs dışında ve ona komşu olarak yaşayan gayrimüslimlerin de Arapça'dan alarak kendilerine mâlettikleri kavramlardır. Bu yüzden de bazı kelime ya da kavramların anlamları hem Arapça aslından hem de Müslümanlara göre olan anlamından farklı olabilmektedir. Bunun en bâriz iki örneği, Arap ve Arapça kelimelerinin gayrimüslimler arasında kazandığı anlamdır. Arapça'da *el-Arab* (العرب) şeklinde söylenen ve İspanyolca'ya *Alárbe* veya *Alarve* şeklinde geçmiş olan kelimeye, gayrimüslimler arasında kendi asıl anlamı yanında “barbar, kaba, haşin adam” gibi olumsuz anlamlar da yüklenmiştir. Diğer bir örnek kelime de benzer durum sözkonusudur. Arapça'daki *el-'Arabiyye* (العربية) kelimesi İspanyolca'ya *Algarabía* veya *Algaravia* ya da *Algravia* şeklinde geçmiş fakat, “Arapça” anlamı yanında, “sözü anlaşılmaz, çok konuşan, anlaşılmayan dil” gibi olumsuz içeriğe de sahip olmuştur. Bir başka örnek ise, Arapça *ğanîme* (غنيمة) kelimesidir ki, bu İspanyolca'da “soygun, hırsızlık” anlamlarıyla karşılık bulmuştur. Gerçekte, bu tür kelimelere olumsuz anlam yükleme işini Endülüs'te veya ona komşu olarak yaşayan bütün gayrimüslimlere, hatta bütün Endülüs asırlarına mâletmek doğru bir yöntem değildir. Bu daha çok Reconquista sürecinde Müslümanlara karşı bilinçli olarak mücadele veren fanatik Hristiyan kişi ya da gurupların eseri olarak algılanmalıdır.

## A. ORTAÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNÜN AVRUPA ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Ortaçağ İslam dünyasında üretilen özgün kültürün Avrupa halkları

üzerinde yaptığı bilimsel, kültürel, sosyal ve ekonomik alanlardaki derin etki yaklaşık 6 asırlık bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Bu süreç, İslam medeniyetinin oluşum ve gelişme çağları olarak nitelendirilen VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadarki zaman dilimini kapsamaktadır. Özellikle Hz. Muhammed'in vefatını izleyen iki yüzyıl boyunca Müslümanlar, Batı'da Pireneler'den Doğu'da Filipinler'e dek yayılan yeni ve özgün bir kültürel alan üretmişlerdir. Genel olarak İslâm'ın altın çağı şeklinde adlandırılan VIII.-X. yüzyıllarda medenî dünyanın çoğu bölgelerinde bir pax-Islamica (dünya İslâm barışı) kurulmuştur. Bilimsel, felsefi, edebî ve sanatla ilgili çalışmalar insanlık tarihinde benzeri pek az görülen doruklara yükselmiştir.<sup>1</sup>

Gerek Avrupa ya da Batı dünyasında düşünce hareketinin doğup gelişmesinde, gerek Latin Ortaçağının uyanışında ya da Batı'nın yeniden doğuşunda (Renaissance) ve gerekse Hristiyanlığın yeniden biçim kazanışında (Reforme) en önemli faktör İslâm düşüncesinin, kültür ve medeniyetinin Latin mütercimler kanalıyla Batı'ya aktarılması olmuştur.<sup>2</sup> Bu aktarımda kullanılan kanallar ise Haçlı Seferleri, ticaret, Sicilya ve daha çok da Endülüs olmuştur. Bu etkileşim ve aktarım alanı bütün sosyal, kültürel ve ekonomik bileşenleriyle birlikte genel olarak Akdeniz dünyası ya da coğrafyası şeklinde nitelendirilebilir.

Dünyanın merkezî bir konumunda bulunan İslâm âlemine Ortaçağ'da Çin'den ve Hindistan'dan da icatlar ulaşıyordu ve Eski Yunan, Mısır ve İran bilgileri onlara miras kalmıştı. Bu nedenle Müslümanlar, teknoloji bakımından Avrupa'dan çok ileriydiler, yeniliklere açtılar. Çağdaş Avrupa'dakinden daha yüksek okuryazarlık oranına ulaşmışlardı. Yel değirmenlerini, trigonometriyi, üç köşeli yelkenleri icat etmişler ya da geliştirmişlerdi. Metal sanayiinde, mekanik ve kimya mühendisliğinde,

1 Bu dönemlerle ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini 200-1500*, çev. Aziz Yardımlı, idea, İstanbul 1996, s. 126, 146-147; Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, Ankara 1994, II, 171 vd.; Sachiko Murata-William Chittick, *İslâm'ın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İnsan, İstanbul 2000, s. 453; W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, s. 22 vd.; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 493, 524

2 Geniş bilgi için bkz. S. Steven Runciman, "Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslâmî Tesirler", çev. Nüşin Asgarî, *Şarkiyat Mecmuası*, S. 3, İstanbul (1969), s. 1-12; M. Rıza Hakimi, *İslam Bilim Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999, s. 99 vd.; P. Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, II, 430; Haydar Bâmmât, *Mecâlâ'l-İslam*, çev. Âdil Züaytir, Kahire, 1956, s. 107

sulama yöntemlerinde önemli adımların atılmasına öncülük etmişler: Çin'den barutu ve kâğıdı alıp Avrupa'ya da geçmesini sağlamışlardı. Yani, Ortaçağ'da teknoloji akışının yönü, bugünkü gibi Avrupa'dan İslâm âlemine doğru değil, büyük oranda İslâm âleminde Avrupa'ya doğruydular. Ancak, milattan sonra aşağı yukarı 1500 yılından başlayarak bu akışın yönü neredeyse 180 derece değişmiştir.<sup>1</sup>

Avrupa'da, Rönesans'tan dört asır evvel, Endülüs Emevileri döneminde Endülüs Devleti büyük bir bilimsel-kültürel gelişme yaşamıştır. Felsefe ve bilimsel çalışmada, dünyanın en eski milletlerinden ikisi olan Yahudiler ile Araplar geniş bir işbirliğine girmişler, bu sayede Arapların bilimsel eserleri birkaç dile hâkim Yahudiler gibi gayrimüslimler tarafından Avrupa dillerine aktarılmış ve Avrupalılar bu eserleri kendi uygarlığını oluşturmada kullanmışlardır. Bugün Batı kapitalizminde ithal kökenli ne varsa mahreci Müslümanlardır. Kambiyo senedi (süftece), commenda adıyla bilinen sermaye ortaklığı (mudârebe), önden satış (muhâtare), pirinç, ipek, şeker kamışı, kâğıt, pamuk, Arap rakamları, abaküs Müslümanlar vasıtasıyla keşfedilen Yunan bilimi, barut, pusula, vb. Batılılar için bu ödünçlerin varlığını kabul etmek demek, Batı tarihinin, Batı'nın rasyonaliteye doğru giden yolda tek başına öncü, dâhî ve hocasız bir mücît olduğu tarzındaki geleneksel izahlarına sırt çevirmek demektir.<sup>2</sup> Bu çalışmaya konu olan kelime ve kavramlar da ortaya koymaktadır ki, Eskiçağ'ın medeniyet mirası Müslümanların elinde yeniden dirilerek hayatın her alanında insanlara kolaylık ve refah getirmiştir. Ayrıca, vücuda getirilen yeni kültür tarihî bir realite olarak Avrupa milletlerinin de medenileşmesine vesile olmuştur.

## B. FARKLI ALANLARDAKİ İSİM VE KAVRAMLARIN

1 David Abulafia, "The Role of Trade in Muslim-Christian Contact During the Middle Ages", *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 1-24; Jared Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik: İnsan Topuluklarının Yazgıları*, çev. Ülker İnce, TÜBİTAK, Ankara 2004, s. 325 vd.

2 Fernand Braudel, *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 15; Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri: Tarihsel Bakış*, Jerusalem 1982, s. 14-15; Joseph MacCabe, *Medeniyetü'l-Müslimîn fi İsbanya*, trc. M. Takiyyüddin el-Hilâlî, Rabat 1985, s. 95-101; Hamilton A.R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture in Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library*, 38/1, (Manchester) 1955, s. 82-98; Alisa Meyuhas Ginio, *Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World After 1492*, London 1992, s. 14 vd.; Donald R. Hill, "Arabic Fine Technology and its Influence on European Mechanical Engineering", *The Arab Influence in Medieval Europe*, (ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock), Lebanon, Ithaca Press, 1994, s. 25-43

## GEÇİŞİNE ÖRNEKLER

Bu çalışmada binden fazla kelimeye yer verilmektedir. Bunlar içinde en çok çekenlerinden örnekler Meselâ, sulama teknik terimlerinden İspanyolca “noria” (su çarkı, su dolabı) Arapça “en-nâûre”den (النَّاعُورَة), “acequia” (su kanalı, sulama sistemi) “es-sâkiye”den (السَّاقِيَة) ve “arcaduz” (su borusu, suçarkı kepçesi) “el-kâdûs”tan (القَادُوس) gelmektedir. Müslümanlar pirinç, pamuk, şeker kamışı, dut, hurma, gül, şeftali, kayısı, portakal gibi meyve çeşitleri yanında, zirâî çiçekler ve sebze çeşitlerini Maşrıktan Endülüs’e getirmiş ve orada bu mahsullerin üretimini yaygınlaştırmışlardır. Daha sonra bu ürünler Müslümanlardan İspanyalılara, onlardan da Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Bu ürünlerin İspanyolca’daki isimleri de bu gerçeği kanıtlar niteliktedir. Meselâ, “albaricoque” (kayısı, mışmış) “el-berkûk”tan (الْبِرْقُوق), “lemon” (limon) “el-leymûn”dan (الْلَيْمُون), “aceituna” (zeytin) “ez-zeytûn”dan (الزَيْتُون), “naranja” (nârenciye) “en-nârenc”den (النَّارَنْج), “azucar” (şeker) “es-sükker”den (السُّكَّر) gelen kelimelerdir.<sup>1</sup>

Örnelemeye devam edildiğinde görülebilecek diğer bazı kelime ve kavramlar da şunlardır. “Fonda” veya “alfóndega” ya da “alhóndiga”nın kaynağı (han, tahıl deposu, otel) “el-fünduk” (الْفُنْدُوق), “tahona”nın (değirmen) “et-tâhûne” (الطَّاحُونَة), “tarifa”nın (tarif, tanımlama) “et-ta’rîf” (التَّعْرِيف), “erros”un (pirinç) “el-ürz” (الأُرْز), “alacena” veya “alhacena”nın (dolap, yüklük, büfe) “el-hizâne” (الْحِزَانَة), “almohada”nın (yanak yastığı) “el-mühadde” (المُخَدَّة), “adoquin”nin (taş döşenmiş kaldırım) “ed-dükân” (دَلَاكَان), “alquiler”in (kiraya verilen şeyin ücreti, kiralamak, kiraya vermek) “el-kirâ” (الْكِرَى) veya “el-îcâr” (الإيجار), “alcalde”nin (kadı, şehrin en yüksek idarecisi) “el-kâdî” (القَاضِي), “alcoba”nın (kubbe) “el-kubbe” (القُبَّة), “albanil”in (bina) “el-binâ” (الْبِنَاء) (üknüguB. (ن.لاف) rıd”nâlûf“ ad içganyak (nalif) nun”onaluf“ ev (عَنْبِلَا) İspanyolca’da kullanılmayıp Portekizce’ye girmiş olan kelimelerden bazıları da şunlardır: “Alcatifa” (tüysüz kadife bitkisi, duvar halısı) “el-katîfe” (القَطِيفَة),

<sup>1</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-buldân*, Mısır 1906, I, 354; Evariste Levi-Provençal, *el-Hadâratü’l-Arabiyye fî İsbânya*, çev. Tâhir Ahmed Mekki, Dâru’l-Maârif, Kâhire 1994, s. 106 vd.; Hitti, III, 835-836; Jean-Paul Roux, *L’Islam en Occident: Europe-Afrique*, Paris 1959, s. 145; S. M. Imamuddin, *Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain 711-1492 A.D.*, Brill, Leiden 1965, s. 72 vd.; Abdüllâtîf Denedeş, *el-Endelüs fî nihâyeti’l-Murâbitîn ve müstehilli’l-Müvahhidîn: Asru’t-Tavâifi’s-Sânî (1116-1151)*, Beyrut 1988, s. 153, 293 vd.; Artz, s. 127 vd.; Habeeb Salloum, “Arabic Contributions to the Spanish Language”, The Center for Arab Culture and Dialogue Website, (çevrimiçi) [http://www.alhewar.net/Basket/Habeeb\\_Salloum\\_Spanish\\_Language.htm](http://www.alhewar.net/Basket/Habeeb_Salloum_Spanish_Language.htm), 20 Ağustos 2012

“alfajate” (terzi) “el-hayyât” (الخيّاط), “safora” (sahra, çöl) “sahrâ” (صحراء) ve “arretel”in (ritil) “er-ritl” (الرتل).<sup>1</sup>

Konunun dağlar, tepeler, adalar, sâhilller, nehirler, denizler, mağaralar, bahçeler, ağaç ve çiçekler, renkler ve yıldızlar, ovalar ve vâdiler gibi tabiat mekânları; otlaklar, ekim alanları, köyler, şehirler, yapılar, sokaklar, yollar, köprüler, kaleler, değirmenler ve kuleler gibi insan ürünü eserler yönünden de örnekleri sayısız miktarlardadır. Meselâ, dağ anlamındaki “cebel” (جبل) kelimesi “Yébel” ve “jabal” şeklinde İspanyolca’ya geçmiştir. “el-Müdevver” (المدور) kelimesi “Almodâvâr del Rio” şehrine isim olmuş ve “vâdî” (وادي) kelimesiyle başlayan “el-Vâdî’l-kebîr” (الودي الكبير) “Guadalquivir”, “Vâdî’l-hicâre” (وادي الحجارة) “Guadalajara”, “Vâdî’l-ebiyaz” (وادي لأبيض) “Guadalavivar”, “Vâdî’l-kanâl” (وادي القنال) “Guadalcanal”, “Vâdî’l-kasr” (وادي القصر) “Guadalcazar”, “Vâdî’l-kutn” (وادي القطن) “Guadalcoton” gibi pek çok coğrafi isim vardır. Ayrıca kılık kıyâfet, hendese, mimârî, süsleme gibi hayatın pekçok alanındaki eşya isim ve kavramları İspanyolca’ya Endülüs Arapçası’ndan geçmiştir.<sup>2</sup>

Avrupa’da Romen rakamlarının yerini alan bugünkü Hint menşeli Arap rakamları ile sıfırın kullanılması, halen kullanılan “algebra” (cebir ilmi) “el-cebr” (الجبر) yanında, “betelgeuse” (İkizler Evi, İkizler Burcu) “beytü’l-

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. J. B. Trend, *The Civilization of Spain*, London 1944, s. 38, 40-41, 46, Levi-Provençal, *Hadâra*, s. 113-118; Glaire D. Anderson - Mariam Rosser - Owen Brill, *Revisiting al-Andalus: Perspectives on the material culture of Islamic Iberia and beyond*, Brill, Leiden 2007; Olivia Remie Constable, *et-Ticâretü ve’l-tüccâr fi’l-Endelüs*, Art. trc. Faysal Abdullah, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad 2002; Nada Shaath, *Arabic Influence on the Spanish Language*, (çevrimiçi) <http://www.arabic-socal.com>, 20 Ağustos 2012

<sup>2</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Trend, s. 47, 50; Abu-Haidar, J. A., “Los arabismos del castellano en la baja edad media (consideraciones históricas y filológicas)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London (1985), 48(2), s. 353-354; D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, I-II, London 1926; Luis Teófilo Gil Cuadrado, “La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval”, *Anaquel de Estudios Arabes*, S. 13 (2002), s. 37-65; Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Longman, London 1979; James W. Allan, “The Influence of the Metalwork of the Arab Mediterranean on that of Medieval Europe”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 44-62; Astronomi konusundaki Endülüs ve İslâmî mirasın Hristiyanlara geçişiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Roser Puig, “La proyeccion ortografica en los instrumentos astronomicos: del Oriente Islamico a la Europa del Renacimiento”, *Mecelletü’l-Ma’hedü’l-Misri*, Kısmü’l-Frenci, XXVI, (Madrid) 1993-94, s. 249-262; Mehmet Özdemir, “Endülüs”, XI, 223; S. A. Âşûr, *Hadâretü ve nuzumü Avrubbâ el-Usûru’l-Vüstâ*, Kâhire 1966, s. 259-331; Charles Burnett, “An Islamic Divinatory Technique in Medieval Spain”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 100-135

cevzâ” (الجوزاء بيت) ve “cenit” (azimut, semt) “es-semt” (السمت) gibi terimler matematik ve astronomi sahasındaki Endülüs-İslam tesirleri hakkında fikir vermektedir. Özellikle astronomi ve tıp alanlarında Arapça’dan Lâtince’ye pek çok kitap tercüme edilmiş ve bu eserlerdeki terimler Arapça şekliyle hemen aynen muhâfaza edilmiştir.<sup>1</sup>

### C. ALFABETİK SIRALAMAYLA ENDÜLÜS ARAPÇASI’NDAN AVRUPA DİLLERİNE GEÇEN ÖRNEK KELİMELER LİSTESİ

Listenin ilk sırasındaki kelimelerin büyük çoğunluğu İspanyolca, bazıları Portekizce’dir. Birden fazla kelimenin yer aldığı maddede, eğer kelimenin İspanyolca’sı varsa sıralama şöyledir: İspanyolca, Portekizce, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce. Eğer kelimenin İspanyolca’sı yoksa, sıralama o zaman Portekizce’den başlayarak aynı şekilde devam etmektedir. Bu arada, pekçok kelimenin İspanyolca versiyonları vardır ve bunlar peşpeşe sıralanmıştır. Kelimeleri sıralarken aralarında kullanılan “/”in anlamı, “ve”, “veya”dır. Türkçe karşılıkları verilirken ise, “veya” anlamında “;” kullanılmıştır. Bir maddede yer alan birden fazla kelimedenden hangisinin İspanyolca veya başka dilden olduğunu yazmak belki de bu çalışmayı daha iyi hale getirebilirdi. Fakat bunu yapmak neredeyse hacimli bir kitap telif etmek kadar zaman ve emek istediğinden, daha ayrıntılı tespit veya kayıtları daha ileri çalışmalarda aramak daha doğru olacaktır. Parantez içinde verilen kelime anlamlarındaki farklı tahminler virgül ile ayrılarak sıralanmıştır. Şimdi kelimelerin madde madde sıralamasına geçilecektir.

<sup>1</sup> Joseph Baretti, *A Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish: Containing the signification of words and their different uses; together with the terms of arts, sciences, and trades*, (Google e-kitap) <http://books.google.com.tr>, 02 Temmuz 2012; Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid 1980-1991; G. Fehervari, “Working in Metal: Mutual Influences Between The Islamic World and The Medieval West”, *JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society*, I, London (1977), s. 3-15; Eduardo Manzano Moreno, “Christian-Muslim Frontier in Al-Andalus: Idea and Reality”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 83-99; Marcos Marín, Francisco, “Romance andalusí y mozárabe: dos términos no sinónimos”, *Estudios de Lingüística y Filología Españolas*, Homenaje a Germán Colón, Madrid 1998, s. 335-341; Joseph F. O’Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Cornell University Press, Ithaca 1975, s. 18 vd.; David Wulstan, “Boys, Woman and Drunkards: Hispano-Mauresque Influences on European Song?”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 136-167; Josep María Sola-Solé, *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona 1983, s. 279; Robert K Spaulding, “How Spanish Grew”, University of California Press, Chapter 5: *Arabic Spain*, Berkeley 1942/1971, s. 53-62

Abacería: Ebâzîr (أبازير - Farsça menşeli; yağ, sirke, kuru bakliyat ve morina balığı, vb. gıdaların satışının yapıldığı mağaza; bakkaliye)

Abacero: Sâhibü'z-zâd (صاحب الزاد - bakkal)

Abalorio: el-Billûrî (البلوري - cam boncuk; bijuteri)

Abarraz/Abarrazo/Albarraz/Avarrâz/Fabarraz/Favarraz/Habarras/Havarraz/Paparaz/Paparraz: Habbu'r-re's (حب الرأس - kafa tanesi anlamında acı bir tıbbî bitki, tohumları toz haline getirilip böceklerin zehirlenmesinde kullanılır)

Abbarrada: el-Berrâde (البرادة - su içmede kullanılan toprak kap; çit veya toprak bariyer; taş duvar)

Abelmeluch: Hubbü'l-mülûk (حب الملوك - bir üzüm çeşidi)

Abelmosco: Hubbü'l-misk (حب المسك - tıpta ve parfümeride kullanılan bir tıbbî bitki)

Abencerraje: İbnü's-Serrâc (ابن السراج - Serrâçoğulları; Endülüs'ün Mülûkü't-Tavâif döneminde Gırnata'da hâkim olan Zîrîler'in rakibi bir sülâle)

Abenhâzam: İbn Hazm (ابن حزم - İbn Hazm, ö. 456/1064: Zahirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan Endülüslü/Kurtubalı usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şâir)

Abenuz: Ebenûs (أبنوس - abanoz ağacı)

Abesana: el-Bâsene (الباسنة - Latince *versare* menşeli, bir saban veya pulluk ile paralel arklar açma çalışması; araziye ekime hazırlamak için yapılan ark açma işi)

Abiar: el-Bihâr (البيهار - deli papatya)

Abisinio: Habeşî (حَبَشِي - Habeşli)

Abismal: el-Mismâr (المسمار - çivi; mızrak başındaki vida)

Abit: Ebyad (أبيض - karbonat)

Abitaque/Tabuco: et-Tabaka/et-Tîbâk (الطباق / الطبقة - daire; oda; evin damını örtmede kullanılan ahşap kiriş)

Acarnar/Achernar/Akharnar: Âhîru'n-nehâr (آخر النهار - Eridano takımyıldızının merkezinde yer alan en büyük yıldız; günün sonu)

Acebibe: ez-Zebîb (الزبيب - kuru üzüm)

Acebuhe: ez-Zenbûce (الزنبوجة - yabani zeytin)

Aceche: ez-Zâğ (الزاع - astronomik hareketleri açıklayan kitap; demir-bakır-çinko sülfat)

Aceifa/Acepha: es-Sâife (الصانفة - Müslümanların yazları çıktığı askerî sefer; yaz hasadı)

Aceite/Azeite: ez-Zeyt (الزيت - zeytinden elde edilen sarımsı yeşil yağ)

Aceituna/Azeitona: ez-Zeytûne (الزيتونة - zeytin)

Aceitunî/Setuni: ez-Zeytûnî (الزيتوني - çok ünlü ve değerli Dımaşk menşeli kadife ve saten kumaş türü; inşaatta uygulanan bir iş)

Acelga/Celga: es-Silka (السلفة - beyaz pancar; pazı)

Acémila/Azemola/Azimela/Azemela/Smala: ez-Zâmile (الزاملة - erkek katır; fazla yük)

Acemite: es-Semîd (السميد - ince undan yapılan has ekmek; buğday lapası)

Aceña/Acenna/Açenna/Azena/Azenia/Acenia/Assania: es-Sâniye (السانية - nehrin uygun yerine konuşlandırılmış suyla çalışan un değirmeni; bir hidrolik makine türü)

Acequia/Azequia/Azacaya/Cequia/Zequia: es-Sâkiye (الساقية - sulama amacıyla suyu bahçeye yönlendiren ark; su kanalı; sulama sistemi; su dolabı)

Acequiar: es-Sikâye (السقاية - su kanalı açmak)

Acerola/Azerole/Azarolla: ez-Za'rûre (زرعوردة - alıç meyvesi; Hint kirazı)

Acetre/Cetre/Celtre/Acetera: es-Satl (السطل - kuyudan su çıkarmak amacıyla kullanılan küçük kazan veya kova)

Achacar: eş-Şikâ'/Teşekkâ (الشكاء / تشكى - şikâyetçi olmak; şikâyet etmek)

Acial/Aciar/Aziar: ez-Ziyâr (الزيار - kulak veya burnundan sıkarak çiftlik hayvanlarını tutmaya yarayan bir âlet)

Acíbar: es-Sabr (الصبر - Sarısabır; aloe suyu)

Acibara/Alcibara/Alzavara/Atzavara/Címbara: eş-Şebbâre (الشبارة - büyük makas; orak)

Acibarar: es-Sabr (الصبر - birşeyin içine acı katmak; endişe veya tedirginliğini göstermek)

Acicalar/Cicalar/Açacalar: es-Sıkâl (الصقال - silah ve benzeri şeyleri temizlemek; boyanan şeylere son kat cilâsını atmak)

Acicate/Cicaten: es-Sikâ (السقا - bir kabı sızdırmaz yapmak için puntalamak; bir işi yapmaya teşvik edici)

Acidaque: es-Sıdâk/es-Sadâk (الصداق - Müslüman kadının mehri)

Acimut/Azimute/Azimuth/Azimut/Cenit/Zénite: es-Sümût (السموت - azimut; güneş açısı; semt)

Ación/Ation: es-Suyûr (سيورال - üzengi üzerindeki tutma kayışları)



Acirate: es-Sırât (الصرات - araba yolu; iki sıra ağaçlar arasındaki yürüyüş yolu; arazideki parsel veya tarlaları birbirinden ayırmak için kullanılan toprak hattı)

Acitara/Citara: es-Sitâre (الستارة - dış duvar; dış cephe; köprü üzerindeki korkuluk duvarı; süslü bir kumaş çeşidi)

Adafina/Adefina: ed-Defîne (الدفينة - gömü; Yahudilerin Cumartesi yemeğini Cuma akşamı çevresini köz ve kömürle kaplayarak pişmesi için ocağa yerleştirdikleri yemek kabı)

Adalid/Adalil: ed-Delîl (الدليل - herhangi bir müessesenin reisi; lider; kahraman)

Adaraja/Adraja: ed-Derâğa (الدراعة - bir duvardaki tuğlaların birbiri geçerek devamlılık oluşturdukları sıralardan herbiri)

Adarga/Adarguea/Adargues: ed-Deraka (الدرقة - oval biçimli bir deri kalkan)

Adârgama/Adutaque: ed-Dermaka (الدرمقة - çiçek unu; has buğday unu)

Adargar: ed-Derak (الدرق - kalkan ile kendini kapatıp savunmak; kendini savunmak)

Adarme/Adareme: ed-Dirhem (الدرهم - üç Tomin ağırlığında para birimi; herhangi birşeyin küçük parçası)

Adarme/Adarnea/Adarm/Adaram/Direm/Dirham: ed-Dirhem (الدرهم - dirhem)

Adarvar/Adarve/Adarvea/Adarves: ed-Darb (الضرب - hayrete düşürmek; sersemletmek; güçlendirilmiş surlar)

Adefera: ed-Dafira (الضفيرة - kare biçimli küçük duvar çinisi)

Adehala/Alifara/Lifara: el-İhâle (الإحالة - ödemesiz verilen satılık veya kiralık malın fiyatı üzerinde zorunlu ayarlama yapma; herhangi bir maaşa veya komisyona tahsisat yapma; kredilendirme)

Adejje: ed-Decâce (الدجاجة - tavuk)

Adelfa: ed-Diflâ (الدفلى - bir çeşit zakkum)

Ademân: ed-Damân (الضمان - sevinme ve üzüntü benzeri duygularla bedeninin veya bir organın tepki hareketi; edep; yasal garanti; tazmin; jest)

Ademe: ed-Da'me (الدعامة - madenlerde tüneli güçlendirmek için ahşaptan inşa edilen destek; payanda)

Aderezar: Tırâz (طراز - ipek giysi veya bir kumaşı nakışlı veya işlemeli hale getirmek; dokumaları süslemek; bir odayı veya evi misafir için hazırlamak; yahniyi çeşitli baharatlarla lezzetli hale getirmek)

Aderra: ed-Dirre (الدررة - sıvılarını çıkarmak için üzüm veya zeytini sıkarken kullanılan bir ip halkası)

Adiafa/Diafa: ed-Dıyâfe (الضيافة - seferden döndükten sonra denizcilere verilen ziyafet; misafirperverlikten ve cömertlikten gelen ikram sofrası)

Adivas: ez-Zi'be (الذئبة - dişi kurt)

Adive: ez-Zi'b (الذئب - kurt)

Adoquín/Adoquim/Adoquina: ed-Dükkân/ed-Dükkîn (الدكان / الدكين - yollara döşemek veya başka amaçlarla kullanmak için dikdörtgen prizma şeklinde kesilmiş taş; taşdöşeme veya kaldırım; balmumuyla kaplanmış taşlarla döşeli kaldırım; arabaların geçişi için caddenin ortasına döşenmiş büyük taşlardan oluşan alan; sakar ya da cahil kişi)

Ador: ed-Devr (الدور - çiftlik ya da tarlalarda otorite tarafından belirlenen düzenli sulama zamanı)

Adorras: ed-Dürrâ'a (الدراعة - yünlü cübbe)

Aduana/Aduaneira/Douane/Dogana: ed-Dîvân (الديوان - genellikle liman ve sınırlarda konuşlanan ve ithal-ihraç mallarının kaydını tutan gümrük veya vergi dairesi; bir oyun çeşidi)

Aduanero: ed-Dîvânî (الديواني - Dîvân ile ilgili; gümrük veya vergi görevlisi)

Aduar: ed-Düvvâr (الدوار - yarı kalıcı yerleşim yeri; oba; yurt; menzil)

Adúcar: Haddûka (خدوقة - dışı ipekle kaplı kaba bir kumaş çeşidi)

Adufe/Aldufe: ed-Düff (الدف - bir tef çeşidi)

Adul: 'Udûl (عدول - kadı danışmanı; güvenilir kişi; noter)

Adula/Dula: ed-Dûle (الدولة - sulama sırası geldiğinde sulama kanalının açıldığı arazi parçası; köylülerin sığırlarını sırayla otlattıkları arazi)

Adunia: ed-Dünyâ (الدنيا - bolluk; dünya)

Afanar: Fenâ' (فناء - tutku peşinde yok olma; birisi için çalışmak; isteyerek çalışmaya teslim olmak; birşeyi elde etmek için vargücüyle çabalamak)

Afion: Efyûn (افيون - siyah haşhaşın sütlü suyu)

Aforrecho/Horro/Horra/Forro: Hurre/Hur (حر / حرة - hür; azatlı)

Agarvia: el-Ġarbiyye (الغربية - batılı; batı bölgesinden olan)

Agengibre/Gengible/Jengibre/Jenjibre: ez-Zincibîl (الزنجبيل - zencefil)

Aguajaque: el-Vuşşâk (الوشاق - rezenenin beyazımsı reçinesi)

Aguela: el-Havâle (الحوالة - resmi belgelerde kayıtlı devletin geliri)

Ahorrar: Harrara (حرر - bir yerde yapılan masraflara kısıtlama getirmek; istikbal için para biriktirmek; aşırı tüketimden kaçınmak; kurtarmak; hür kılmak)

Ajabeba/Axabeba/Xabeba: es-Şebbâbe (الشبابية - Mağribî flüt)

Ajaqueca/Jaqueca/Axaqueca/Xaqueca/Zaqueca: eş-Şakîka (الشقيقة - şiddetli baş ağrısı veya migren; aptalca konuşmalarla birini rahatsız etmek)

Ajaquefa/Azaquefa/Asaquifa: es-Sakîfe (السقيفة - binanın genellikle çiniyle kaplı yüksek yeri; Müslüman evlerindeki sofa; içavlu; örtülü revaklı avlu; veranda; portiko)

Ajaraca/Axaraca: eş-Şârûk/eş-Şarâka (الشاروق / الشراقة - İslam mimarisinde süsleme amaçlı dantel misali alçı döngü)

Ajarafe/Axarafe/Aljarafe/Alxarafe/Axarfe: eş-Şeref/eş-Şerefe (الشرف / الشرفة - yüksek çatılı geniş seyir terası; balkon; galeri)

Ajárea/Halarea: eş-Şerî'a (الشريعة - müessese; dînî doktrin; din; Şerîat)

Ajebe/Jebe/Jabato: eş-Şebb (الشب - şap; kauçuk ağacı)

Ajedrea: eş-Şatriyye (الشطرية - bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilen ve 30 cm kadar yüksekliğinde kekik benzeri güzel kokulu bir bitki; iştah açıcı; lezzetli)

Ajedrez/Axedrez/Axadrez/Xadrez/Xatranj/Échec: eş-Şitrenc/eş-Şatranc (شطرنج - satranç, Sanskritçe Şaturanga'dan Arapça'ya geçmiş)

Ajenuz: eş-Şânûz (الشانوز - Farsça menşeli, Hindistan cevizi çiçeği; kişniş; çörekotu)

Ajimenez/Ajimez/Aximez: eş-Şemmâse/eş-Şemîs (الشميس / الشماسة - ortadan bir kemerle bölünmüş pencere evin avlusunda veya uygun olan başka yerinde güneşi daha çok alan balkon çıkıntılı güneşlenme yeri; ortada bir sütun tarafından desteklenen kemerli pencere)

Ajomate: eş-Şamt/el-Cümmât (الجماء / الشمط - Endülüs tatlı sularında bol bulunan ve yemek tatlandırıcısı olarak kullanılan düğümsüz ince filamentli koyu yeşil bir yosun)

Ajonjoli/Aljonjoli/Jugeoline: el-Cülcülân (الجلجلان - susam)

Ajorar/Ajorrar: el-Cerr (الجر - dağdan kesilen kütükleri sürükleyerek götürmek; çekmek; sürüklemek; bir insanı zorla götürmek)

Ajorca/Xorca/Xorcía/Xórquia/Exorquia: Şürke (شركة - kadınların boğaz, ayak veya kollarını ya da silahları süsleyen ve değerli madenlerden yapılan halka veya takı)

Ajuagas/Axuagas: eş-Şukâk (الشقاق - tırnaklı hayvan ülseri)

Ajuar/Axuar/Aixovar: eş-Şivâr/eş-Şüvvâr (الشوار - genç kızın çeyiz)

olarak hazırladığı her türlü eşyası)

Alá: Allâh: (الله - Allah)

Alabão: el-Lebbân (اللبان - sütçü)

Alacaba: el-‘Akabe (العقبة - yamaç)

Alacena/Alhacena: el-Hızâne (الخزانة - içinde rafları bulunan gömme dolap veya yüklük)

Alacer: el-A’şâr (الأعشار - üzüm bağları için devlete ödenen vergi)

Alacet/Alizace/Alicerce: el-Esâs (الأساس - bir binanın temeli; vakıf müessesesi)

Alacrán/Alacrá/Alacral/Alicante: el-Akrab (العقرب - akrep)

Alaçar: el-‘Asr (العصر - öğleden sonraki üç saat içinde bulunan dua vakti; ikinci vakti)

Aladma: ez-Zimme/Ehlü’z-zimme (اهل الزمة / الذمة - zimmîler; korunan halk; devlete vergi ödeyerek varlıklarını koruyan aileler)

Aladul: ed-Delv (الدلو - su kovası)

Alafa/Gallofa: el-‘Alâfe/el-‘Ulûfe (العلافة / العلوفة - kişinin geçimini sağlayan resmi ödeme; salata yapımında kullanılan sebze; Şente Ya’kûb ya da Santiago şehrine Frank topraklarından hac maksadıyla gelen miskin kimselere verilen ekmek; dilenciye verilen ekmek)

Alafia: el-‘Âfiye (العافية - âfiyet; sıhhat; nimet; lütuf; af)

Alahılca: el-‘Îlâka (العلاقة - duvar süslemesi olarak kullanılan kıymetli dokuma)

Alajor: el-Âşûr (العاشور - Divan’a ödenen zekât ve sadaka çeşitleri)

Alajú/Alaxu/Alaxur/Alfaxu/Alfaxur: el-Haşvü (الحشو - rendelenmiş ekmek, bal, susam ve çeşitli baharatların karışımından elde edilen bir çeşit bazı ezmesi; badem ezmesi, fındık, çamfıstığı, kızartılmış ve rendelenmiş ekmek, tatlı baharatı ve balın karıştırılmasından sonra pişirilen kek)

Alajuz: el-‘Acûz (العجوز - yaşlı kimse)

Alamar: el-‘Alem (العلم - elbise üzerine tutturulan düğme veya broş benzeri bir süs)

Alambicar: el-İmbîk (الإنبيق - damıtmak)

Alambique/Alambic/Alembic/Lambique: el-İmbîk (الإنبيق - kimyada damıtma âleti)

Alameda/Almidana/Midan: el-Meydân (الميدان - kavak ağaçlarının çok olduğu yürüyüş alanı; pekçok türden ağacın bulunduğu yürüyüş alanı; meydan; alışveriş merkezi; hipodrom; şehir merkezinin çevresinde çeşitli

sosyal etkinlikler için ayrılan geniş alan)

Alamín/Amín/Alamina: el-Emîn (الأمين - devlet adına devletin gelir-giderlerini yöneten görevli; muhtesib; tarımsal sulamada suyun dağıtım şekline karar veren sulama kadısı; ağırlık ölçülerini kontrol eden görevli; mimar yardımcısı)

Alamud: el-‘Amûd (العمود - pencereleri ve kapıları güvenli hale getirmede kullanılan kare veya dikdörtgen biçimli demir çubuk)

Alaqueca: el-‘Akîk (العقيق - akik; kan renkli bir kuvars türü)

Alárabe/Alarve/Árabe/Algarabío/Algarabía/Algaravia/Algravia/Alarbi a/Alarvia: el-Arab/el-‘Arabîyye (العربية / العرب - Arap; Araplar; Arapça; anlaşılmayan lisan, söz ve/veya yazı; aynı anda konuşan birden fazla insanın çıkardığı velvele; kelimeleri yanlış telaffuz eden barbar tarzı; karmaşa; Arap ülkesinin doğası; Arabistan bölgesi; Reconquista hareketini benimseyenlere veya fanatik Hristiyanlara göre barbar adam, kaba ve haşin adam)

Alarde: el-‘Ard (العرض - icra edilen ilk karşılaşma toplantısı yani gala; dergi; askeri tören; asker kayıt listesi)

Alardear: ‘Ard (عرض - gala veya askeri tören tertip etmek)

Alarguez: el-Arġîs (الأرغيس - karamuk benzeri birkaç çeşit dikenli bitkiye verilen ad)

Alarife/Alarif/Aarif/Allarif: el-‘Arîf (العریف - mimar veya başusta; madencilikte duvarcı; kurnaz kimse)

Alarije: el-‘Arîs (العريس - çok kırmızı bir üzüm çeşidi)

Alarós: el-‘Arûs (العروس - damat; koca)

Alaroz: el-‘Arûz (العروض - bir kapıyı veya pencere boşluğunu ikiye bölen sabit çerçeve)

Alaroza/Alaroça/Sponsa/Esposa: el-‘Arûsa (العروسة - gelin; yeni vlenen kadın)

Alatar/Attar: el-‘Attâr (العتار - hem attâr hem eczacı hem baharatçı; çiçek yağlarından oluşan güzel kokular satıcısı)

Alatrón: en-Natrûn (النطرون - nitrat köpüğü)

Alavao: er-Ref (الرف - koyun sürüsü)

Alaxia: el-‘Aşîyye (العشية - günün ikinci yarısında geç vakitteki dua veya namaz vakti)

Alazán/Alazano/Alazão/Alezan/Alaça: el-Hisân (الحصان - kestane renkli at)

Alazor/Alaçor/Alazzor/Asfiore/Asfrole/Astifore/Affiore/Saffiore/Saffl

ower: el-'Uşfûr (العصفور - bir tıbbî bitki çeşidi olan aspir; Carthamus tinctorius)

Albacara/Albacara/Alvacara: el-Bekkâre/el-Bakara (البقرة / البكاراة - araba sürücülerine ayrılmış yol veya kapı, kasnak, makara veya küçük tekerlek; kalelerde bulunan ve sığırların giriş-çıkışı amacıyla kullanılan kapı)

Albacea/Albaçea: Sâhibü'l-vasıyye (صاحب الوصية - vasiyet hükümlerini yerine getirmesi için kadı tarafından görevlendirilen kişi)

Albacete: el-Basît (البيسط - düz ova anlamında yer adı)

Albacora/Bacora: el-Bâkûre/el-Bükrâ (البكورة / البكرى - erken yetişen siyah incir; yılın ilk inciri; bir balık türü)

Albadena: el-Beden (البدن - tunik; gövdeyi örten yensiz gömlek; bir ipek elbise çeşidi)

Albafor: el-Bahûr (البخور - tütsü ağacı sıvısı; parfüm)

Albahío: el-Bâhî (الباهي - açık sarı renkte bir aşı çeşidi; açık sarı renkte olan parlak şeyler; gözçalıcı veya parlak)

Albaicin/Albayzin: el-Beyyâzîn (البيازين - Gırnata ve diğer bazı güney Endülüs şehirlerinde bulunan mahalle adı, doğancılar)

Albaida/Albada: el-Beyzâ' (البيضاء - beyaz; kuruş ayarında bir sikke çeşidi; anthyllis cystoides denen beyaz yapraklı ve sarı çiçekli bir bitki)

Albaire: el-Beyz (البيض - yumurta)

Albañal/Arbellón/Albollón/Albañar/Albollón/Albannar/Albellon/Abojon/Arbollon: el-Bellâ'a (البلاعة - kanalizasyon; pis su drenaj kanalı)

Albanar: Binâ' (بناء - bir şeyin üzerine diğerini koymak; bina etmek)

Albanega: el-Benîka (البنيقة - saçları toplamak için kullanılan file; bir tür tavşan tuzağı, üçgen biçimli sade ark)

Albañi/Albañir/Albañil/Alvanel: el-Bennâ'/el-Bânî (البنائي / البناء - bina inşa eden usta; inşaat sorumlusu zâbit)

Albaquía: el-Bâkıyye (البقية - borçlardan veya hesaptan geriye kalanı)

Albarán/Albalá/Albara/Alvara: el-Berâe (البرائة - bazı lütufları hâvî resmi beraat; malî teslim alan kişinin imzasını taşıyan irsâliye veya makbuz; bir malın kiralık olduğunu ilan eden yazılı kâğıt; zaman cetveli; diploma; pasaport)

Albarazo/Alvaraz: el-Beras (البرص - beyaz cüzzam; deride beyaz yamalar oluşturan baras hastalığı)

Albarda/Albardes/Albardar/Barda: el-Berda'a (البردعة - yük hayvanlarına vurulan semer veya palan)

Albardán: el-Berdân (البردان - kafayı üşütmüş; soytarı; şakacı)

Albardar: el-Berda' (البردع - yük hayvanlarına semer veya palan vurmak)

Albardero: el-Berda'î (البردعي - eyer üreticisi; eyerci)

Albardón: el-Berzûn (البرذون - at veya katıra vurulan yüksek cins eyer; yük hayvanı şiltesi; Endülüs köylülerinin kullandığı bir çeşit sandalye)

Albaricoque/Albarcoque/Abriçot/Apricot: el-Berkûk (البرقوق - kayısı; mışmış)

Albarrada/Abbarrada: el-Berrâde (البرادة - ferahlatıcı veya serinletici; içecek veya yemek soğutucu toprak kap; kuru taş duvar; çit veya toprak bariyer; savunma duvarı)

Albarrán/Albarrana/Albarráa: el-Berrânî (البراني - ziraî hizmete adanmış kişi; evsiz yurtsuz garip kişi)

Albarraque: el-Berkıyye (البرقية - şimşek hızında)

Albatoza/Albatoça/Albatross: el-Ġattâs (الغطاس - dalgıçkuşu; Arapların gemilere veya teknelere kuş isimleri verme geleneğinden olarak küçük kapalı tekne)

Albayalde/Alvayade: el-Beyâd (البياض - boyama için kullanılan beyaz renkli kurşun karbonat özü; üstübeç; fondöten)

Albéitar/Alveitar/Albéitare: el-Baytâr (البيطار - baytar; veteriner)

Albenda/Albendia: el-Bend (البند - çiçek ve hayvan figürleriyle bezenmiş dokumaların kenarından sarkan dantela; bir çeşit balık ağı)

Albengala: el-Benkâle (البنكالة - Farsça menşeli, türbanı süsleyen ince bir kumaş)

Alberca/Alverca/Albercobo: el-Birke (البركة - bostanların sulanmasında veya ziraî sulamada kullanılan taş duvardan inşa edilen su deposu)

Albérchigo: el-Berşik (البرشق - bir kayısı türü)

Albihar/Abihar: el-Bihâr (البيهار - deli papatyaya; sığırközü)

Albitana/Alvitana/Badana: el-Bitâne (البطانة - küçük bir geminin arka kısmında kullanılan bir ahşap parçası; bahçe bitkilerini korumak için yapılmış çit; büyük balık ağı)

Albogue/Abogues: el-Bûk (البوق - genellikle kırsal kesimde kullanılan ahşap flüt)

Alboheza: el-Hubbeyze (الخبيزة - ebugümeçi)

Albohol: el-Hubûl (الحبول - gündüzsefası çiçeği)

Albóndiguea/Almôndega: el-Bünduka (البندقة - ince doğranmış balık

veya kırmızı etin rendelenmiş ekmek, çırpılmış yumurta ve baharatla yoğrulmasıyla elde edilen top şekilli köfte)

Albórbola: el-Velvele (اللولة - sevinç ve kutlama gürültüsü; hercümerc; çılgılık; haykırma)

Alborga: el-Bülğa (البلغة - kırsal kesimde ayakkabı ve ip yapımında kullanılan hasırotu)

Albornía: el-Bürniyye (البرنية - küp şekilli büyük çini vazo)

Albornoz/Albernoz: el-Burnüs (البرنس - Grekçe menşeli, bornoz)

Alboronía/Almoronia/Bernegal/Boronia/Moronia: el-Bûrâniyye (البورانية - câriye Bûrân'â nispet edilen ve kavun, kabak, elma şekeri ve biber ile hazırlanan Endülüs'e özgü bir sebze güveci türü)

Alboroque/Alborque/Alboloque/Alboloch/Alboroch: el-Burûk (البروق - satıcının verdiği bahşiş veya hediye)

Alborozar: Burûz (بروز - olağanüstü sevince veya düzensizliğe neden olmak)

Alborozo/Alboroç/Alboroto/Alvoroto: el-Burûz (البروز - sefer öncesi veya dönüşü askerî geçit merasimi; olağanüstü sevinç gösterisi)

Albotín:el-Butm (البطم - sakız ağacı)

Albriciar: Büşr (بشر - müjde getirene veya hayra vesile olana hediye vermek)

Albricias/Alvíssara: el-Büşrâ (البشرى - müjde getirene veya hayra vesile olana verilen hediye; müjde)

Albuca/Bujol: el-Bûş (البوش - küçük fıçı)

Albudeca/Albudega/Badeha/Badea: el-Bittîha (البيطخة - kalitesiz karpuz)

Albufera/Albofera/Albuhera/Albufeira/Alboaire/Albohera: el-Buhayra (البحيرة - göl; lagün; tonozlarda uygulanan çinili bir süsleme işi)

Albur: el-Bûrî (البوري - kefal balığı; bir oyun sırasında beklenmedik anda ortaya atılan kişi)

Alcabala/Alcavala/Gabela/Gabelle: el-Kabâle (القبالة - ticarî muameleler üzerine konan bir vergi türü)

Alcabaz: el-Kebbâs (الكيباس - mengene; sıkma âleti)

Alcabor: el-Kabv (القبو - baca)

Alcabtea: el-Kabtiyye (القبطية - ince keten kumaş)

Alcacer/Alcacer/Alchazar: el-Gasîl (القصيل - atlar için arpa ve buğdaydan yapılmış yeşil arpa veya ot; arpalık)



Alcachofa/Alcarchofa/Alcachofra/Artichaut/Artichoke: el-Hurşûf (الخرشوف - enginar, enginar şeklindeki süsleme)

Alcadafe/Alcadedef: el-Kudâf (القداف - esnafın halka sıvı mal satarken mikyas olarak kullandığı toprak kap)

Alcafar: el-Kefel (الكفل - dört ayaklı bir hayvanın ayakları; at örtüsü)

Alcahaz: el-Kafas (قفصال - büyük kuş kafesi)

Alcahuate/Alcayote: el-Kavvâd (الغواد - gavat; bir kadın ile bir erkek arasındaki gayrimeşru veya gizli ilişkiye aracılık ederek işi kolaylaştıran kişi; muhabbet tellalı; çöpçatan; gizlemek istenen şeyi örtmeye yarayan şey veya kişi)

Alcaicería/Alcaeceria/Alcaçarias: el-Kayseriyye (القيصرية - kayseriye; ipek üreticileri veya tücaarlarının devlete vergi olarak getirdikleri ipekleri koydukları kamu binası; tüccarlar tarafından ham ipek ve diğer malların satıldığı site veya mahalle; sultan çarşısı; kapalıçarşı)

Alcaide/Alcaidaria/Kaid/Caïd/Acaiaz/Acayad/Alcaiaz/Alcayad/Alcay at: el-Kâid (القائد - kale komutanı; han sorumlusu; hapisane muhafızı; çete lideri)

Alcaïote: el-Kuvvâd (القواد - komutanlar)

Alcalde/Alcadi/Alcadir: el-Kâdî (القاضي - kadı; hâkim; şehrin en yüksek idarecisi; bugün belediye başkanı; bir oyunda lider)

Alcaldía: el-Kâdiyye (القاضية - kadılık makamı; eyalet veya bölge sisteminde bir idari birim)

Álcali/Alcalóide/Calí: el-Kalî (القلي - suda çok çabuk çözülen metal hidroksit; alkali)

Alcaller: el-Kallâl (القلال - kil ustası; su testisi veya sürahi imal eden zanaatkâr)

Alcam: el-‘Alkam (العقم - Ebucehil karpuzu; acı elma)

Alcamonías/Alcamonia/Alcamunia: el-Kemmûniyye (الكمونية - çeşni olarak kullanılan anason ve kimyon gibi baharatların tohumları)

Alcana: el-Kânâ (القناة - su borusu; tüccar mağazalarının bulunduğu ve ticarî işlemlerin yapıldığı cadde)

Alcanavy/Cáñamo: el-Kanebî (القنبى - kenevir)

Alcancia: el-Kenziyye (الكنزية - katran ve diğer yanıcı maddelerden yapılarak düşman üzerine atılan gülle; kilden yapılmış para kutusu; sadaka veya bağış kumbarası; bir oyunda kullanılan sert toprak top)

Alcándara/Alcandora: el-Kendere (الكندرة - Farsça menşeli, şahin veya kuş asmak için kullanılan askı)

Alcandía/Candial: el-Kandiyye/el-Kutniyye (القطنية / القندية - süpürge tohumu)

Alcandora/Alcándora/Alcándara: el-Kandûra/el-Ġandûre (القندورة / الغندورة - Farsça menşeli, gömlek veya gömlek benzeri bir giysi; levrek; şehirde veya çevrede gezerek avcı hikâyeleri ile diğer ilginç olay ya da haberleri derleyip öğrenmeye meraklı kadın)

Alcanería: el-Kanâriyye (القنارية - bir enginar çeşidi)

Alcanfor/Alcamphor/Camphor/Camphre: el-Kâfûr (كافورال - kâfur)

Alcántara/Alcantarilla: el-Kantara (القنطرة - içinden yağmur suyu ve atıksuların deşarj edildiği menfez, boru, kanal veya kanalizasyon; küçük köprü)

Alcantarillar: el-Kantara (القنطرة - içinden yağmur suyu ve atıksuların deşarj edildiği menfez, boru yerleştirmek veya kanalizasyon sistemi yapmak)

Alcaparra: el-Kebbârre (الكبارة - Latince cappâris menşeli, çeşni ve iştah açıcı olarak kullanılan kapari bitkisi; bu bitkinin çiçeğinden yapılan düğme)

Alcaravea/Alcaravia: el-Kerâviyye (الكرابية - çeşni olarak kullanılan hoş kokulu kimyon bitkisi ve tohumu)

Alcarrada/Arrecada/Arracada/Arraca: el-Karrat (القرط - bir şahinin avını keşfetme hareketi; küpe)

Alcarradas/Arracadas: (الأقراط - küpeler)

Alcarraza: el-Kerrâse (الكراسة - çevresinden hafifçe su sızdırarak kendini ıslak tutan ve bu sayede içindeki sıvıyı büyük oranda soğutan bir tür dar toprak sürahi; çimdik sürahi)

Alcarria: Hargâh (حركاه - Farsça menşeli, yüksek zemin üzerinde sayfiye evi)

Alcarseña: el-Kersene (الكرسنة - Aramice menşeli, siyah fiğ otu ve tohumu)

Alcartaz: el-Kirtâs/el-Kartâs (القرطاس - papirüs yaprağı; satıcılar tarafından içine baharat, şeker vb. kuru yiyeceklerin konulduğu külâh; davlumbaz)

Alcatifa/Alquetifa/Arcatifa/Quartifa: el-Katîfe (القטיפفة - ince halı, kilim veya seccâde; duvar halısı; döşenmeden önce yığılı vaziyette bekleyen kaldırım dolgu malzemesi)

Alcatifar: Katîfe (القטיפف - zemini halıyla döşemek)

Alcatraz: el-Katras (القطرس - ılıman denizlerin tipik kuşlarından biri olan karabatak)

Alcaucil/Alcacil/Alcarcil: el-Kabsîle (القبسييلة - yabancı enginar)

Alcavela/Alcavera/Alcabella/Gabilla: el-Kabîle (القبيلة - kabîle; tayfa)

Alcayata: el-Kayd (القييد - düğümleme; gemici düğümü; kapı ve pencere kaydı)

Alcayatar: el-Kayd (القييد - kapı ve pencerelere kayıt koymak; gemici düğümü yapmak)

Alcazaba/Kasba/Alcáçova: el-Kasaba (القصبة - garnizonu barındırmak amacıyla sûr içinde inşa edilen yaşam alanı, şehrin valisi veya sahibinin sarayı el-kasr burada bulunur)

Alcázar/Alçaçar: el-Kasr (القصر - el-Kasaba veya sûr içinde yer alan yönetim sarayı; kasr)

Alcazuz/Alçaçuz/Orosús/Orozuz: 'Irku's-sûs (عرق السوس - meyankökü)

Alchaz: el-Hazz (الجز - bir ipek türü)

Alcoba/Alcova/Alcove/Alcôve/Cúpula/Cupola/Coupole: el-Kubbe (القبة - kubbe; yatak odası)

Alcocarra: es-Suhriyye (السخرية - jest yapma; gülümseme; alay etme)

Alcoceifa: el-Kusayfe (القصيفة - kârhâne; fâhişelerin yaşadığı ev veya semt)

Alcohela: el-Kühayle (الكحيلة - hindiba)

Alcohol/Alcoholar/Álcool: el-Kuhûl (الكحول - alkol; etil alkol; alkollü içki)

Alcolla/Alçala: el-Kulle (القلة - büyük cam kandil; fakirlere su veya içecek dağıtmada kullanılan toprak maşrapa)

Alcor: el-Kâre/el-Kull (القارة / القل - tepe)

Alcorán/Corán/Alcorão: el-Kur'ân (القرآن - Kur'ân-ı Kerîm)

Alcorcí: el-Kürsî (الكرسي - kadınlar için broş benzeri bir mücevher)

Alcorque: el-Kurk (القرق - sulanan bitkilerin dibinde suyu tutması için açılan çukur)

Alcorza/Caraza: el-Kursa (القرصة - tatlı yapmada kullanılan şeker ve nişastadan elde edilen çok beyaz hamur; bu hamurla kaplanmış bir kek, pasta veya tatlı çeşidi)

Alcorzar: Kurs (القرص - şekerli nişasta hamuruyla kaplamak; cilâlamak, temizlemek veya süslemek)

Alcotan: el-Katâm/el-Kutân (القطان / القطام - bir çeşit yırtıcı kuş; bir bitki türü)

Alcotana: el-Kutâ'a/el-Kattâ'a (القطاعة - duvarcı ustalarının kullandığı bir yanı sivri uçlu diğer yanı balta şeklinde kesici bir âlet)

Alcrebite/Alqueribite/Alquiribite: el-Kibrît (الكبريت - ateş yakmak için kullanılan kükürtlü çavdar sapı; kükürtlü rezene dalı veya kükürtlü bükülmüş pamuk; kükürt; sülfür; kibrit)

Alcribîs/Alcaraviz/Algarazo: el-Kırbîs (القربيس - fırını veya ocağı harlamak için kullanılan ve ağzı konik şekilli olan boru; körük borusu)

Alcuba: el-Kûb (الكوب - su çekmede kullanılan kova; süt sağım kovası)

Alcubilla: el-Kûbe (الكوبة - su kulesi)

Alcuza: al-Kûze (الكوزة - zeytinyağı sürahisi)

Alcuzcuz/Alcuzcuzu/Alcoscuzu: el-Kuskûs/el-Kuskusî (الكسكوس / الكسكسي - iri irmikten özel sosla hazırlanarak et veya sebzeyle servis edilen kuskus yemeği)

Alçata: es-Sakt (السقط - gelin çeyizi)

Aldaba/Aldrava: ed-Dabbe (الذببة - kapı tokmağı; süvâriilerin silah asmalarına yarayan demirden duvar askısı; ahşap kapı veya pencereleri güvenle kapatmaya yarayan demir çubuk)

Aldea/Aldeia/Aldeya: ed-Dây'a (الضيعة - gelimli arazi; köy; belde)

Aldebarán: ed-Deberân (الدبران - Boğa burcundaki beş yıldız; Süreyya)

Aldiza: ed-Dîse (الديسة - tıbbî amaçla kullanılan peygamberçiçeği)

Alecrín/Alecrim: el-İklîl (الإكليل - mauna benzer bir ağaç çeşidi; Karayip denizinde dev bir canavar)

Alefanginas/Alephanginas: el-Efâvîh (الأفوية - farklı baharatlar ile yapılan müşhil hapları)

Alefriz/Alefris/Friso/Frise: el-İfrîz (الإفريز - bir çeşit kanal veya oluk; saçak; friz)

Alejija: ed-Dişîşe (الديشيشة - ezilip kabuğu soyulmuş ve tahinle terbiye edilmiş kırık arpa unundan yapılan lapa)

Aleli/Alheli/Alelia/Alhaili: el-Hayrî/el-Hîrî (الخيري - Farsça menşeli, sarı şebboy veya menekşe türü bir süs bitkisi)

Alema: el-Hıdme (الخدمة - sulama suyundan sırayla dağıtılan hisse)

Alerce/Alerze: el-Erze (الأرزة - sedir ağacı türü)

Alerije/Arije: el-'Arîce (العريجة - bir üzüm çeşidi; üzüm şeklinde tümör yapan çan hastalığı; genellikle gözkapığında üzüm gibi birbirine bitişik siğiller şeklinde görülen bir hastalık)

Aletría: el-İtriyye (الإطرية - şehriye; tel şehriye; ince kişilikli kimse)

Aleve/Alevoso/Alevosía: el-'Âyib (العايب - hâin; vefasız)

- Alexixa: el-Ahîha (الأخيجة - arpa unu ile yapılan bir lapa)
- Aleya: el-Âye (الآية - Âyet)
- Alfaba/Alhaba: el-Habbe (الحبة - arsa fiyatlandırma terimi; tahıl)
- Alfabeiro: el-Habbâz (الخباز - ekmekçi)
- Alfábega/Albahaca/Alfavaca/Alabega/Fabregue: el-Habaka (الحبة - güçlü aromatik kokuya sahip fesleğen; reyhan)
- Alface: el-Hass (الخس - marul)
- Alfaços: el-Fak' (الفقع - bir mantar türü)
- Alfada: el-Fedâ (الهدية - fidye)
- Alfadia: el-Hediyye (الهدية - bağış; hibe; hediyeye; rüşvet; gayrimeşru kazanç)
- Alfado: el-Hatt (الخط - hat; oluk)
- Alfaguara: el-Fevvâra (فواردة - şiddetle gelen buhar kaynağı; sıcak su kaynağı; gayzer)
- Alfahar: el-Fahhâr (الفخار - çömlek atölyesi; çömlek kili)
- Alfaharería/Alfarero/Alfareros: el-Fahhârî (الفخاري - çömlekçi; çömlekçi mesleği)
- Alfaia: el-Fey' (الفئ - ganimet; haraç)
- Alfaide: el-Feyd (الفيض - nehir taşması)
- Alfajar: el-Fecr (الفجر - fecir)
- Alfaje: el-Hâcc (الحاج - hacı; mümtâz şahsiyet sahibi kişi)
- Alfajeme/Alfageme/Alfaxeme/Alhajeme: el-Haccâm (الحمام - berber; hacamat yapan kişi; yara cerrahı)
- Alfajor: el-Feşûr (الفشور - zencefilli çörek)
- Alfalfa/Alfafa: el-Fissa/el-Halfe (الفصة / الحلقة - yonca; alfalfa bitkisi)
- Alfaneque/Alfeñique: el-Hanîka/el-Farak (الحنيفة / الفرق - Afrika'da yaşayan bir şahin türü; mağaza; bayrak merasimi)
- Alfanje/Alfange/Alfanjes: el-Hancer (الخنجر - hançer; pala)
- Alfaque: el-Hâciz (الحاجز - nehrin denize döküldüğü yerde yapılan set)
- Alfaqueque: el-Fekkâk (الفكاك - fidyelerini ödeyerek esirleri kurtarmakla görevlendirilen resmi görevli)
- Alfaqui/Foque: el-Fakîh (الفقيه - İslam Hukuku uzmanı; fakih derviş)
- Alfaras: el-Feres (الفرس - at; zengin atı)
- Alfarda/Farda: el-Farada/el-Ferde (الفردة / الفرضة - Hristiyan egemenliği)

altında yaşamak zorunda kalan Müdeccen Müslümanların ödedikleri vergi; yabancı tâcirlerin Endülüs'te ödedikleri vergi; sulama suyunun kullanımı karşılığında yapılan katkı; bir kadın giysisi)

Alfareme/Alhareme/Halareme: el-Harâm (الحرام - başörtüsü veya bir hicâb türü)

Alfarje/Alfarge: el-Ferş (الفرش - zeytinyağı değirmenindeki alçak taş; oyma tekniğiyle süslenmiş ahşap tavan)

Alfarjía/Alfargia/Alfagia: el-Ferşiyye (الفرشية - özellikle kapı ve pencerelerin imalinde kullanılan kalas)

Alfarrâbio: el-Harâbî (الخرابي - küçük kitapçıklar)

Alfarrabista: el-Harâbistân (الخرابستان - Farsça menşeli, küçük kitapların satıldığı kitabevi)

Alfasir/Alfasera/Alfascera/Alfascira: el-Fâsir (الفاسر - yılan ısırıklarına karşı çare olan bir ilaç türü)

Alfayate/Alfajate: el-Hayyât (الخيآط - terzi)

Alfazema/Alhucema: el-Hazâmî (الخرامي - lavanta)

Alfeire: el-Hıyer (الحير - henüz doğum yapmamış ya da olgunlaşmamış koyunlardan müteşekkil sürü)

Alfeiza/Alféizar: el-Hayze/el-Fesha (الحيزة / الفسحة - mimari bir terim, duvar inşa edilirken bırakılan yeterli boşluk; mazgal)

Alfeloa/Alfeloeiro: el-Halâve/Halâvî (الحلاوة / حلوي - tatlılık; tatlılar)

Alfeñicarse: el-Fânîd (الفانيد - Farsça kökenli pânîd kelimesinden; ince duygulu ve nahîf olmak; çok zayıf olmak)

Alfeñique/Alfenim: el-Fânîd (الفانيد - Farsça kökenli pânîd kelimesinden; hamur, şeker ve bademyağı ile yapılan bir çeşit tatlı; ince duygulu ve nahîf kimse)

Alferce: el-Ferce (الفرجة - kolay şekilde kendi kendine eğlenmek; ferahlamak)

Alferecía: en-Nâru'l-Fârisiyye/el-Fâliciyye (النار الفارسية / الفالجية - yılanlık hastalığı)

Alférez/Alferes: el-Fâris (الفارس - süvari; mülâzım; Avrupa'daki şövalyeliğin örnek modeli; sancaktar; bazı dinî merasimlere liderlik eden kimse)

Alferza: el-Ferze (الفرزة - XV. Yüzyılın sonundan itibaren Avrupalılar arasında kraliçe olarak anılmaya başlayan satrançtaki vezir)

Alfetena/Alfetna/Alfechna: el-Fitne (الفتنة - karışıklık; kışkırtma;

kargaşa; savaş; düşmanlık)

Alficoz/Alficoç/Alpicoz: el-Fıkkûs (الفقوص - deniz hıyarı; salatalık)

Alfil: el-Fîl/el-Fe'l (الفيل / الفأل - fil; satrançtaki en büyük taş; kehânet)

Alfilel/Alfiler/Alfinete: el-Hılâl (الخلال - perçin; kişinin üzerindeki elbise veya süsü tutan çok ince metal mandal; pin; bir ağaç çeşidi)

Alfitete/Alfitéta: el-Fitâte (الفتانة - bir irmik çeşidi)

Alfobre/Alfovre/Alfoufe/Alfoufre/Alfove: el-Hufre (الحفرة - bahçeyi sulamada kullanılan küçük hendek)

Alfócigo/Alfostigo/Alfóncigo/Fistico/Pistachio: el-Fustak/el-Füstuk (الفسطق - Halepfıstığı veya Antepfıstığı; fıstık)

Alfolí/Alholía: el-Hûrî (الحوري - tuz mahzeni)

Alfolla/Alholla: el-Hulle (الحلة - altın ve ipekle değerli hale getirilmiş elbise; peçe)

Alfombra/Alfombrilla/Fombra/Arambel/Harambel/Alambel/Alfamar/Alhamar: el-Humra (الخمرة - oda zemini ve merdivenlerde kaplama veya süs olarak kullanılan yünden veya başka maddelerden kalın dokuma; halı veya kilim çeşidi; zemini örten şey; kullanılan koyun postu; battaniye; örtü; duvar halısı)

Alfombrar: Humr (خمر - zemini halı veya kilimle örtmek)

Alfóndiga/Alhóndiga/Alfóndeca/Fonda/Fondac/Fundago/Hóndiga/Alfândega: el-Fünduk (ال فندق - Grekçe menşeli, tahıl alım-satım deposu; tahılların emanete bırakıldığı depo; han)

Alfora: el-Harr (الحر - sıcaklık; hararet)

Alforado/Alforrat: el-Hılye (الحلية - kemer bölgesine takılan sırmalı bir kuşak; kendini korumanın rahatlığı)

Alforfón: el-Furfûr (الفرفور - Endülüs'ün bazı bölgelerinde ekmekyapımında da kullanılan karabuğday)

Alforja/Alforias/Alforge: el-Hurc (الخرج - heybe; sefer için gerekli olan gıdayı hazırlama)

Alforre: et-Tayru'l-hurr (الطير الحر - bir şahin türü)

Alforza/Alhorza: el-Huzze (الحزة - ihtiyaç hasıl olduğunda veya daha güzel görünmesini sağlamak için kıyafetin ucundan kıvrırmak)

Alfos: el-Hût (الحوت - Kuran-ı Kerim'de geçen efsanevi bir balık)

Alfoz/Alhoz: el-Havz (حوزال - farklı milletlerden veya dinlerden insanların meskûn olduğu semt veya belde)

Alfreses: el-Firâş (الفراش - uzun ve kalın yün halı)

Alfugera/Alfurja/Alfuja: el-Fürce (الفرجة - evler arasında çöp bırakma için kullanılan alan)

Algaba/Algava/Argayo: el-Ğâbe (الغابة - orman; dağların taşlı dik yamacı)

Algabar: el-Cebbâr (الجبار - cebbar; güçlü)

Algafacan: el-Hafakân (الخفكان - kalp çarpıntısı)

Algagias: el-Ğâşiye (الغاشية - bir askerin at sırtında götürebileceği ihtiyaçlar veya hazırlıklar)

Algaida: el-Ğayda (الغیضة - deniz kenarındaki kumlu toprak)

Algalia: el-Ğâliye (الغالية - kuvvetli koku ve keskin bir tada sahip, önceleri beyaz renkli fakat sonradan esmerleşen bal benzeri bir sıvı; misk kedisinin arkasındaki torbadan elde edilen ve bazı aromaların karışımıyla saçlar için kozmetik veya parfüm olarak kullanılan koyu renkte sıvı amber)

Alganame: el-Ğannâm (الغنم - koyun çobanı)

Algaphite: el-Ğâfit (الغافت - kasıkotu)

Algar: el-Ğâr (الغار - mağara; deniz dibinden elde edilen bir çeşit yosun)

Algara: el-Ğâra (الغارة - silahlı süvârielerin düşman topraklarına yaptığı baskın veya akın)

Algarada/Algara/Alarida: el-Ğaride (الغرادة - düşmana saldırı yapan süvari birliğinin naraları; büyük bir kalabalığın çıkardığı yaygara, şamata veya gürültü)

Algarivo/Algaribo: el-Ğarîb (الغريب - yabancı; kendi türünde nâdir bulunan; tuhaf; sıradışı)

Algarrada/Algadara: el-‘Arrâde (العراة - kale duvarlarında sur açmak için savaşlarda kullanılan taş makinası; şahmerdan; ağır tokmak)

Algarroba/Garroba/Alfarroba/Carrafa/Alfarrobeira/Caroube/Carob: el-Harrûb/el-Harrûbe (الخروب / الخروبة - keçiboynuzu ağacı ve meyvesi)

Algarve: el-Ğarb (الغرب - garp; batı rüzgârı)

Algavaro: el-Ğavvâr (الغوار - gövdesi 20 mm'den daha uzun, siyah renkte ve antenleri kendi vücudundan daha büyük olan Endülüs'te çok yaygın bir kınkanatlı böcek türü)

Algazara/Algaçara/Algazarra/Gazzarra/Gazzurro: el-Ğazâre (الغزارة - bolluk; bir kalabalığın neşeyle çıkardığı şamata; düşmana saldırmak veya onu şaşırtmak amacıyla Endülüs birlikleri komutanının yaptığı konuşma)

Algazul: el-Ğasûl (الغسول - çamaşır yıkamada kullanılan sabun; sabun tozundan yapılmış alkali; sodyum hidroksit; kıraç arazilerde yetişen bir bitki)



Algebna: el-Cefne (الجفنة - burğu)

Álgebra/Algèbre: el-Cebr (الجبر - matematiğin bir şubesi olan cebir sanatı; yerinden çıkan kemikleri yerine yerleştirme sanatı)

Algeciras: el-Cezîretü'l-hadrâ (الجزيرة الخضراء - Yeşil Ada, Algeciras)

Algedi: el-Cedy (الجدى - bir yıldız; Oğlak Burcu)

Algemas: el-Licâm (اللجام - kelepçe)

Algibeira: el-Cebîre (الجبيرة - deri bir çanta veya torba türü)

Algodoeiro: el-Kutniyye (القطنية - pamuk işleme yeri; pamuk üreticisi)

Algodón/Alcoton/Algodão/Coton/Cotton: el-Kutn (القطن - pamuk)

Algol/Ghoul/Goule: el-Ġavl (الغول - gulyabani; Arap masallarındaki cadı; Perseus takım yıldızı içindeki bir değişken yıldızın adı)

Algorfa/Algofra: el-Ġurfe (الغرفة - korunması amacıyla tahılların konulduğu yüksek bir oda; tavanarası)

Algoritmo/Alguarismo/Guarismo/Algoritmo/Algorithm: Hisâbü'l-ğubâr/'İlmü'l-Ġubâr (حساب الغبار / علم الغبار - Müslüman matematikçi Hârizmî'nin adından gelen sayılar bilimi aritmetik veya algoritma)

Algorza: el-Ġurse (الغرسة - duvarlara yapılan çit benzeri giydirme)

Algoz: el-Ġuzz (الغز - cellat; infazcı)

Alguacil/Alvacil/Alvazil/Alvazir/Alvasir/Alvasil/Alvacir/Visir/Vizir: el-Vezîr (الوزير - vezir)

Alguaquia: el-Ûkıyye (الأوقية - okıyye)

Alguaquida/Luquete/Aluquete: el-Vakîde (الوقيدة - ateşi veya kömürü tutuşturmak için kullanılan çavdar samanı veya pamuk bitkisinin bükümlü kabuğu; dişleri veya kulakları temizlemede kullanılan bir çeşit altın veya gümüşten çubuk; bir kükürt çeşidi; içeceğin üzerine konan limon tekerleği)

Alguaza: el-Vasl/el-Müfassile (الوصل / المفصلة - menteşe; mafsâl)

Alguidar: el-Ġidâr (الغضار - bir çeşit toprak kap, çanak veya kâse)

Alhada: el-Hâdde (الحادة - sarımsak ile tatlandırılmış yemekler)

Alhaite: el-Hayt (الخيطة - kordon mücevher)

Alhaja/Alhajas: el-Hâce (الحاجة - kapkacak ve mobilya gibi evin temel ihtiyaç malzemeleri; tezyînât veya değerli ev eşyası)

Alhajar: el-Hâce (الحاجة - mücevherle tezyîn etmek)

Alhamel: el-Hammâl (الحمال - hamal; yük hayvanı; ayak işlerini yapan kişi)

Alhamí: el-Hâmî (الحامي - Endülüs'ün el-Hâme şehrinde üretilen çini ya

da azulejos ile kaplı taş tezgâhlar)

Alhandal: el-Hanzal (الحنظل - acıelma)

Alhanía: el-Hâniyye (الحانية - uyku odası; kameriye)

Alhaquín: el-Hayyâkîn (الحياكين - dokumacılar)

Alharaca: el-Harâka (الخراقة - olumlu veya olumsuz çeşitli sebeplerle yapılan olağanüstü gösteri)

Alhavara: el-Huvvâre (الحوارة - çiçek unu; özellikle İşbiliye’de ticarî mahzenlere yapılan ödeme)

Alhelga/Falca/Helga: el-Halka (الحلقة - halka; kıymık)

Alhema: el-Himâ (الحمى - yasak olan şey veya yer)

Alheña/Henna/Henné/Alkanet/Alkannin/Alkana: el-Hinnâ’ (الحناء - kına ağacı ve çiçeği)

Alheñar: el-Hinnâ’ (الحناء - kına tozu ile boyamak; kına yakmak)

Alholba/Alholva/Alforva/Alforria/Albolga: el-Hulbe (الحلبة - boyotu; çeşitli bitkilerin karışımıyla yapılan çemen)

Alhorma: el-Hurme (الحرمة - girilmesi yasak bölge anlamında Endülüs askerî kampı)

Alhorre/Alforra: el-Harr (الحر - yenidoğan bebeğin vücudunda oluşan döküntü; yenidoğan bebeğin süt hastalığından çökmesi; çocuk dışkısı)

Alhorría/Alforria/Ahorría/Feurre: el-Hurriyye (الحرية - âzâd edildiğinde kölenin kavuştuğu şey; âzat etme; korkunun veya belânın bir çeşidi)

Alicatado: el-Kâât (القاعات - Mağrib tarzında inşa edilmiş Endülüs evleri; çiniden yapılan büyük eser; tuğladan yapılan mimari bölme)

Alicatar: el-Kat’ (القطع - Endülüs çinisi imal ederken karoları uygun ölçülerde kesmek)

Alicate: el-Lakkât (اللقاط - kerpeten; pens; maşa)

Alidada/Alidade: el-‘Idâde (العضادة - uzak bir nesneye görüş hattı sağlayan teleskop benzeri bir cihaz; inşaat usturlabı)

Alifafe: el-‘Isâfe/el-Lihâfe (العصافة / اللحافة - hayvanların bacağına çıkan bir çeşit tümör; yatak veya sedir örtüsü)

Alinde: Mirât min Hind (مرثأة من هند - Hindistan’dan gelen bir çeşit çelik ayna; camın arkasına civa sürülerek yapılan ayna; ayna gibi parlak ve pürüzsüz yüzey)

Alizar/Aladar/Lizar: el-İhsâr (الإحصار - odanın duvar diplerine döşenen dar çini şerit veya süpürgelik)

Alizarina/Alizarine: el-İzârîn (الإزارين) - sarı renkten elde edilen renkler; kök kırmızısı)

Aljaba/Aljava: el-Ca'be (الجبعة) - bir çanta çeşidi)

Aljabibe/Algibebe: el-Cebbâb/el-Cebbîb (الجباب / الجيبب) - ikinci el eşya satıcısı)

Aljama/Gima: el-Cemâ'a/el-Câmi' (الجماعة / الجامع) - Müslüman veya Yahudi meclisi ya da cemaati; ibadet için toplanma yeri veya ulucâmi)

Aljamî: el-'Acemî (العجمي) - Endülüs Müslümanlarına göre İberyâ halk dillerinden birini konuşan kişi)

Aljamía/Algemía/Aljamiado: el-'Acemiyye (العجمية) - Ortaçağ'da Arap alfabesiyle yazılan Romans İspanyolca'sı yani Kastilce; Endülüs sokak Arapçası olarak da tabir edilen ve daha çok sosyal alanlarda kullanılan gündelik konuşma lisânı; Yeniçağ'da ise Müdeccenlerin veya Moriskoların yazı dili; Endülüs Yahudilerinin İbranice harflerle yazdıkları Romans İspanyolca'sı yani Kastilce)

Aljaraz: el-Ceres (الجرس) - zil; çan; çingirak)

Aljemifao/Algemifao: el-Cemî' fî raht (الجميع في رحط) - gezgin tuhafiyeci)

Aljerife/Algerife/Algerive: el-Cerîfe (الجريفة) - nehir balıkçılığında kullanılan geniş ve uzun bir balık ağı)

Aljez/Algez: el-Cass (القص) - kireç veya mineral alçı)

Aljezar: el-Cessu'l-muhaccer (القص المحجر) - bol miktarda yararlanılabilir mineral alçı içeren arazi; mineral alçı ocağı)

Aljibe/Algibe: el-Cübb (الجب) - sarnıç; tonozlu sarnıç; yeraltında su deposu; su nakli için kullanılan tanker benzeri bir araç; tatlısu nakli amacıyla özel yapılmış gemi veya tekne; tatlısu naklinde kullanılan sac kutular; zeytinyağı imalathanesini atıklarının biriktiği havuz)

Aljofaina/Aljáfana/Alchofaina/Jofaina/Aljufaina/Almofia/Alofaina/Al jébana/Cofaina: el-Cefne/el-Cüfeyne (الجفنة / الجفينة) - esasında elleri ve yüzü yıkama için takdim edilen kayık büyük ve sığ biçimli çanak; havza; yalak; leğen; lavabo; miğsele)

Aljófar/Aljofre/Alxofre/Algofar: el-Cevhere (الجوهرة) - küçük ve genellikle düzensiz inci; cevher)

Aljofarar: Cevher (جوهر) - cevherle veya inciyle süslemek; incileri taklit etmek)

Aljofifa: el-Ceffâfe (الجفافة) - sert yün kumaştan yapılan zemin silme bezi)

Aljofifar: Ceffâfe (جفافة - el-ceffâfe ile zemini silmek)

Aljor: el-Âcür (الأجر - Arâmî menşeli, ham alçıtaşı)

Aljuba/Algupa/Gibao/Chupa/Juba/Jubón/Jupe/Jüpon: el-Cübbe (الجبة - Hıristiyanlar tarafından da giyilen bir çeşit cübbe; sitre)

Aljuma/Jumá: el-Cümme/el-Cum'a (الجمعة / الجمعة - çam yaprağı veya kökü; Cuma)

Alkeir/Alqueire: el-Keyl (الكيل - kilo)

Alloza/Arzolla: el-Levze (اللبوز - badem meyvesi; çağla)

Almacabra/Macabro: el-Makbera (المقبرة - Müslüman kabristanı)

Almacén/Almazen/Magacén/Almacene/Almagacen/Magasin/Magazin e Majzén/Magacen/Almazem/Almajzen: el-Mahzen (المخزن - genellikle tiari malların depolandığı bina; mahzen; ticari malların toptan satıldığı yer; temel ev ihtiyaç maddelerinin satıldığı dükkân; ticari mağaza; su deposu)

Almacenar: el-Mahzen (المخزن - depolamak)

Almacería: el-Masriyye (المصرية - Mısırlı; yazlık ev veya köy evi; bir çeşit bostan; evin müstakil erişime sahip üstkatı; kameriye)

Almáciga/Almagega: el-Mestaka (المستقة - şeffaf reçine; mastik; yetiştirilen fidanların ekileceği alan)

Almácigar: el-Mestaka (المستقة - şeffaf reçine veya mastik ile dezenfekte etmek veya kokulandırmak)

Almádana/Almádena: el-Mathane (المطحنة - yollara döşenen taşları kırmada kullanılan âlet veya balyoz)

Almadén: el-Ma'din/el-Ma'den (المعدن - maden; mineral)

Almadía: el-Ma'diye (المعدية - kürekli hafif tekne; kano)

Almadraba/Almadrava/Almadraua/Madragues: el-Madrabe (المضربة - tuna veya orkinos balıkçılığında kullanılan ağ; tuna avlama sezonu; tuğla ve kiremit üretilen imalathane)

Almadraque/Matraque: el-Matrah (المطرح - bir çeşit şilte; yatak; yatma yeri)

Almagra/Almagre: el-Mağre (المغرة - Endülüs topraklarında çok bulunan ve boyama işlerinde çok kullanılan kızıl renkte kil çeşidi; allık veya ruj)

Almahala/Almofalla/Almohalla: el-Mahalle (المحلة - mahalle; ikâmet yeri; askerî kamp)

Almaizar/Almizar/Mizar: el-Mi'zer (المنزر - peştamal; Endülüslü kadınlar tarafından kullanılan bir örtü; bir hicâb türü)

Almaja: el-Mecbâ/el-Meks (المكس / المجبا) - Endülüs'te kuruyemiş ve kurumeyve için ödenen vergi)

Almajaneque/Almoianege/Almajanech: el-Mencenîk (المنجنيق) - mancınık; surları yıkma veya delme maksadıyla kullanılan askerî bir makina)

Almajar: el-Mi'cer (المعجر) - ipekten bir aba çeşidi)

Almajara/Armajara: el-Meşçera (المشجرة) - herhangi bir ağaç veya sakız ağacı dikmek için iyice sürülmüş ve gübrelenmiş arazi parçası)

Almalafa/Allihafe: el-Milhâfe (الملحافة) - omuzdan ayağa kadar vücudu kaplayan bir çeşit giysi)

Almanaque/Almanach/Almanac: el-Menâh (المناح) - almanak; takvim; iklim)

Almancebe: el-Mensâbe (المنصابة) - Vâdî'l-kebîr nehrinde kullanılan bir çeşit balık ağı)

Almandarahe/Almandaraque: el-Müsterâh (المستراح) - seferden sonra gemilerin çekildiği liman)

Almarada: el-Mihrâz (المخراز) - üçgen şekilli hançer; pabuç vb. dikmeye yarayan ahşap saplı büyük iğne)

Almarbate: el-Merbat (المربط) - iki ahşap kirişi birleştiren kare kereste)

Almarcha: el-Merc (المرج) - alçak düzlük yere veya ova üzerine kurulmuş yerleşim yeri)

Almarraja/Almarraxa/Almarracha/Almarraza: el-Miraşşah (المرشح) - bitkileri sulamada kullanılan yağmurlama şişesi; süzgeç)

Almarrega/Almârfaga/Mârfega/Almâffega: el-Mirfaka (المرفقة) - çok kaba bir dokuma türü; şilte; saman yatak; koltuk yastığı)

Almârtağa/Mârtağa/Almârteğa/Almârtiga: el-Mertek (المرتك) - mürdesenk; doğal kurşun oksit)

Almatroque: el-Matrûh (المطروح) - Endülüslü balıkçılar tarafından tirsî balığı yakalamada kullanılan ağ)

Almazara: el-Ma'sare (المعصرة) - zeytini sıkarak yağını çıkaran yağ değirmeni)

Almea: el-Mâi'a (المائة) - bir bitki veya ağaç çeşidi; bu ağaçtan akan zamk veya sıvı nesne)

Almeja: el-Mecc (المج) - eti yenebilen bir çeşit deniz canlısı; çift taraflı kalıp)

Almejía/Almexia/Almaxia/Almegi/Almegia: el-Mevşiy (الموشى) - Hıristiyanlarca da kullanılan bir çeşit Müslüman ridâ veya aba)

Almenar: el-Menâr (المنار - kırsal bölgede aydınlatma amacıyla üzerine reçine veya reçineli ahşap meşalelerin yerleştirildiği demir kazık; deniz feneri; aydınlatılan yer; bir odanın heryerini birçok kandille aydınlatmak; bir yapının üst kısımlarını süslemek)

Almenara: el-Menhâr (المنهار - sulama sistemindeki fazla suyu sisteme geri nakleden kanal; taşansu kanalları)

Almería: el-Mir'âye (المرآية - ayna)

Almicantarât: el-Mukantarât (المقنطرات - yıldızların yüksekliğini ve depresyonunu ölçmede kullanılan ufka paralel daireler)

Almihuar: el-Mihver (المحور - eksen; bir astronomi terimi)

Almijar: el-Mecrâ/el-Menşâr (المجرى / المنشار - üzüm ve zeytinlerin sıkılmadan evvel konuldukları yer; kireçle badanalanmış kuyu)

Almijarra/Almiharra: el-Mecerre (المجرة - değirmen, şeker imalathanesi ve su çarklarında bir hayvan tarafından çevrilen giriş)

Almimbar: el-Minber (المنبر - minber; camilerde hutbe okunan merdivenli yüksekçe yer)

Alminar/Alminaret/Minaret: el-Menâr/el-Menâre (المنار / المنارة - minare)

Almiraj/Almiraje: el-Mi'râc (المعراج - Mirac)

Almirante/Admiral/Almiral/Amiralh/Amiral/Almiraglio/Ammiraglio: Emîru'l-bahr/Emîru'r-rahl (امير البحر / امير الرحل - deniz filosu komutanı; amiral; taşımacılık filosu lideri)

Almirez: el-Mihrâz (المحرز - ahşap oymacının kullandığı sert çelikten bir âlet)

Almisclar: el-Misk (المسك - giyinince misk sürünmek)

Almizate: el-Mevsat (الموسط - ahşap oyma tavanın odak noktası; bir şeyin ortası veya merkezi)

Almizcle/Almizque: el-Misk (المسك - misk; parfüm olarak kullanılan zeytinyağı kıvamında keskin kokulu sıvı)

Almóada: el-Muvahhidî (الموحدي - Muvahhidler'den; Muvahhidler'e ait)

Almocaba: el-Mukâbele (المقابلة - Ronda'da bir Endülüs kapısının adı)

Almocadén/Almocadem/Moqueden/Mocadao: el-Mukaddem (المقدم - gemi kaptanı; milis birliği komutanı; bir beldenin reisi)

Almocafre/Almocafe: el-Mücrefe/Ebû kâff (المجرفة / ابو قاف - çapa)

Almocárabe/Almocarbe/Mocárabe: el-Mukarbas/el-Mukarnas/el-

Mukârebe (المقاربة / المقربص / المقربص) - daha çok süsleme amacıyla üçboyutlu geometrik sarkıt desenlerle şekillendirilen mimari iş)

Almoceda: el-Müsâ'ade (المساعدة) - sulama için sudan alınan vergi; belli günlerde sulama için su alma hakkı)

Almocreve/Almocrebe/Almoqueire/Moucre: el-Mükârî (المكاري) - kiralık katırı olan kimse; katırcı)

Almocri: el-Mukrî (المقري) - Kur'ân-ı Kerîm okuyan kimse)

Almodavar: el-Müdevver (المدور) - yuvarlak)

Almodón: el-Mathûn (المطحون) - öğütülmüş ve kepeği alınmış buğday unu)

Almófar/Almofre/Almafre: el-Miğfer (المغفر) - miğfer)

Almofáte: el-Muhît (المخيط) - iğne; tığ; bız; deri dikme âleti)

Almofrex/Almofrej/Almofrez: el-Mifrâş (المفراش) - uyku tulumu; sırt yatağı)

Almogataz/Mogataz: el-Muğattas (المغطس) - İspanyalıların hizmetinde çalışmak zorunda kalan vaftiz edilmiş ya da zorla hristiyanlaştırılmış Müslüman)

Almogávar: el-Muğâvir (المغاور) - cüretli süvari; baskın yapan süvari birliği; sınırlarda cihat eden mücâhitler)

Almohada/Almofada: el-Mühadde (المخدة) - yanak yastığı; yastık)

Almohade/Almohades: el-Muvahhid/el-Muvahhidîn (الموحدين / الموحد) - muvahhid; Muvahhidler)

Almoharran: el-Muharrem (المحرم) - Kamerî yılın ilk ayı)

Almoharrefa: el-Muharrife (المحرفة) - bir süs bitkisi; silah kılıfı olarak kullanılan bir çeşit dokuma; mimaride bir kalıplama bileşeni; kıvrımlı dar şeritlerle yapılan mimari süsleme)

Almoharrique: el-Muharrik (المحرك) - savaşta Tatar yayı veya tüfeği kullanan adam; Tatar yayı veya tüfeği üreticisi)

Almohaza/Almofaça: el-Mihasse (المحسة) - kaşağı)

Almohazar: el-Mihasse (المحسة) - kaşağılamak)

Almoina: el-Mâ'üne/Dâru'l-mâ'üne/Beytü'l-mâ'üne (الماعونة / الماعونة / دارالماعونة) - imârethâne; zengin Müslümanların infak etmeleri sayesinde kurulup işletilen ve yoksulları doyuran müessese)

Almojábana: el-Mücebbene (المجبنة) - hamur, tereyağ, yumurta, şeker ve meyveyle yapılan peynirli köfte biçimli kek)

Almojama/Mojama/Almogama/Mojama: el-Mücemma' (المجمع) -

Endülüs'ün Kâdis bölgesinde Fenikeliler'den kalma bir gelenek olarak tuzlanarak kurutulmuş tuna balığı; geminin giriş kısmında ahşap kaptan köşkü; tuna balığından bir çeşit şifalı kür)

Almojarife/Almojerife/Almoxarife/Almogarife/Almoixerif/Almoxarif/Almosarife/Almozarife: el-Müşrif (المشرف - vergi tahsildârı; ithal ve ihraç mallarının vergisini tahsil eden görevli; ambar sorumlusu)

Almojáter/Almojatre/Almoháter/Almohatre: en-Nuşâtır (النشاطر - amonyum tuzu)

Almojaya: el-Mücâyeze/el-Müşeyya' (المجايزة / المشيع - iskeleleri desteklemek için konulan ve yapılardan çıkış için de kullanılan kare kereste)

Almona: el-Meûne/Dâru'l-meûne/Beytü'l-meûne (دار المؤونة / المؤونة) / بيت المؤونة - sabuncu; sabun imalathanesi; sabun ve benzeri mamullerin satıldığı dükkan; balıkçılar sitesi)

Almoneda: el-Münâdâ (المنادى - müzâyede veya ihâle usulü satışı)

Almonedar/Almonedear: el-Münâdâ (المنادى - müzâyede veya ihâle usulü satışı yapmak)

Almorába: el-Murabba' (المربع - dörtgen)

Almorabú/Almoraduj/Almoradux/Amoradux/Mejorana/Marjoram: el-Mürdakûş/el-Merzencûş (المرذنجوش / مردقوش - mercanköşk bitkisi)

Almorávide/Almorávida/Morabito/Marabout/Marabuto: el-Murâbit/el-Murâbitûn (المرابطون / المرابط) - Murâbit hanedanı mensubu veya memuru; ribatlarda kalan gâzî dervişi; alperen; Murâbitlar)

Almorta: el-Murta (المرطبة - Endülüs'e has çiçekli bir bitki çeşidi)

Almotacén/Almotazaf/Almotazán/Almotacé: el-Muhtesib (المحتسب - çarşı-pazarlarda hergün malların kalitesini, fiyatlarını ve ölçülerini kontrol eden görevli)

Almotalaf/Almostalaf/Almotalafe/Almotalefe/Almotafa/Almotalaj/Almotafaz: el-Müstahlef (المستحلف - gerçek ya da güvenilir ipek)

Almotolia: el-Mutlî'a (المطليعة - yağdanlık)

Almoucavar/Amoucouvar: el-Mükebber (المكبر - sığırları korumakla görevli papaz veya görevli)

Almoyna: el-Ma'ûne (المعونة - savaş filosu donatmak için ticari gemi sahiplerinden tedarik edilen katkı; bir emîr tarafından hazineye yapılan katkı; tirşi balığı balıkçılığı)

Almozala/Almozalla/Almocella/Almucella/Almuzalla: el-Musallâ (المصلى - namazgâh; Müdeccenlerin namazda okumak için üzerine Aljamiado türünde dua metinleri yazdıkları bez veya seccâde)



Almud/Almude: el-Müdd (المد - farklı çağ ve bölgelerde genellikle tahıl ve kuru meyve, bazen de sıvı ölçüsü olarak kullanılan müd)

Almuédano: el-Münâdî (المنادي - müezzin)

Almuerta: el-Müedde (المودة - köfte yapımında kullanılan tahıl ve peynirden alınan vergi)

Almuerzar: el-Müerze/el-Muğazzâ (المغزى / المنزرزة - öğle yemeği yemek)

Almuerzo: el-Müerze/el-Muğazzâ (المغزى / المنزرزة - öğle yemeği; menşei muhtemelen pirinçten yapılan yemeği yemekle ilgili)

Almunia/Almuña/Almaiha/Almuia/Almuinha/Almunha/Almuya: el-Münye (المنية - Endülüs şehirlerinin yakın çevresinde yer alan bostan, bahçe veya çiftlik)

Almuzara/Almuçara: el-Müsâre/el-Mesâre (المسارة - askeri ve sivil toplantılar için de kullanılan ve daha çok yarışmaların tertip edildiği şehir dışındaki eğlence yeri)

Anafe/Anafe/Anafre: en-Nâfih (النافح - iki taş üzerine veya sacayağı üzerine konan ısınma veya ısıtma amaçlı küçük portatif ocak veya soba)

Aloque: el-Halûkî (الخلوقي - seyreltilmiş safran rengi; kızıl renkli bir tür içecek karışımı)

Alosna/Losna: el-Eşne (الأشنة - aroması ve esansı için tütsüde kullanılan bir parfüm çeşidi)

Alpañata: el-Beniyyât (البنيات - çömlekçilerin fırına atmadan evvel bir objeyi pürüzsüz hale getirmek veya parlatmak için kullandıkları ince deri veya güderi parçası; daha çok Gırnata'da bina yapımında kullanılan kızıl renkte killi toprak)

Alpargata/Alparcata/Alparga: el-Berğa/el-Berğât (البرغات / البرغة - kenevir veya kendirden yapılmış sandalet; espadril)

Alpargatar: el-Berğa/el-Berğât (البرغة - kenevir veya kendirden yapılmış sandalet veya espadril imal etmek)

Alpendre/Alpende: el-Bender (البندر - sundurma)

Alpujarras: el-Büşşere (البشرة - tabya veya müjdeli haber)

Alqueive: el-Kavb (القوب - nadas)

Alquequenje: el-Kâkenc (الكاكنج - Farsça menşeli, meyvesi idrar söktürücü olarak kullanılan bir bitki çeşidi)

Alquería/Alcaria/Alcheria/Alquerias: el-Karye (القرية - Endülüs'e has çiftlikevi; tarım çiftliği)

Alquermes/Kermes/Quérmes/Carmes/Carmesi/Cramoisi/Crimson/Ker

més: el-Kırmız (القرمز - kırmızı renk; hermes; memengiç; kırmızı böceği; kermes; kırmızı renkte antimón sülfür; sadaka fuarı; hayır çarşısı)

Alquez: el-Kıst (القسط - on iki teneke kutudan müteşekkil bir içecek ölçęđi, 18 galon'a denk)

Alquezar/Alquezera: el-Kisâr (الكسار - nehrin bazı kolları ve kıyılarında sulama suyunda çeşitli nedenlerle kesinti yapmak)

Alquibla: el-Kıble (القبلة - kible; namaz için Müslümanların yöneldiği Kâ'be yönü)

Alquicel/Alquicer/Alquice/Alquiser: el-Kisâ' (الكساء - aba'ya benzer bir Endülüs giysi çeşidi, beyaz ve yünden olanı yagındı)

Alquiler/Alquier/Aluguer: el-Kirâ (ى - bir çiftlik veya başka bir malın belli bir ücret karşılığında muayyen bir zaman için kullanım hakkını devretmek; kiralamak; kiraya vermek)

Alquilé: el-Kirâ (ى - kiralama işi ve etkisi; kiraya verilen şeyin ücreti; bir çiftlik veya başka bir malın belli bir ücret karşılığında muayyen bir zaman için kullanım hakkını devretmek; kiralamak; kiraya vermek)

Alquimia/Alchimie/Alchemy/Chimie/Chemistry: el-Kîmyâ' (الكيمياء - asıl amacı felsefe taşını ve her derde deva bulmak olan kimya; harika ve müthiş değişim)

Alquinal: el-Kınâ' (القناع - kadın başörtüsü veya peçe)

Alquitar/Alcatara: el-Kattâre (القطارة - damlalık; damıtıcı)

Alquitira: el-Kesîrâ' (الكثيراء - sakız kitre; kitre)

Alquitrán/Alcatrão/Goudron: el-Katrân (القطران - katran; zift; savaşlarda yangın silahı olarak kullanılan yağ, reçine, balık ve don yağı karışığı)

Alrota: Hattu'r-rûta/el-Hutta (الخطوة / خط الروطة - rota; iş planı; yüksek dinî mahkeme; görev listesi; nöbet cetveli; saç ve benzeri şeylerin kesiminden sonra geride kalan atıklar; keteni döverken bir yandan çekmek)

Altair: Nasru't-tayr (نصر الطير - şahinin zaferi)

Altamía: Haltâmiyye (حلتامية - yemek tabağı seramik kâse çeşidi)

Altiraz/Tiraz: et-Tirâz (الطرز - nakışlı veya işlemeli ipek giysi; bir kumaş türü)

Altramuz/Atramuz: et-Turmüs (الترمس - acı bakla; lupin)

Alubia: el-Lûbiyâ' (اللوبيا - börülce; fasulyeye benzer bir bitki)

Aludel/Alludel: el-Ûsâl (الأثال - doğuştan gelen şan ve mal; civa üretiminde buharı yoğunlaştırmak için kullanılan dipsiz bir tencereye benzer birbirine bağlı borular)

- Alvara: el-Berre (البررة - bir şehrin dış mahalleleri veya etekleri; varoş)
- Alveici/Alguexi/Albexi/Alveci: el-Veşy (الوشى - çok ince beyaz ipek)
- Alveiro: Haceru'l-beyz (حجر البيض - tarla ve benzeri alanlarda sınırları belirlemede kullanılan beyaz taş)
- Alvexi: el-Veş' (الوشع - sırmalı; işlemeli; brokar)
- Alzuna/Zuna: es-Sünne (السنة - Sünnet; Hz. Muhammed'in söz ve uygulamalarından gelen dinî hukuk)
- Ama: el-Umm (الأم - evin hanımı; ana; hanımefendi; âşık kadın; bir evde yaşayanların hizmetini üstlenen kadın; evin hizmetçisi)
- Amapola/Hamapola/Ababol/Abada/Papola/Caxcall: Habbetü bûre (حبة بورة - haşhaş)
- Amapolar: Habbetü bûre (حبة بورة - haşhaştan elde edilen allık)
- Amarillo/Amarello/Amarelo/Amarielo/Amarellus: Anberî (عنبري - amber)
- Amarlota/Marlota: el-Mellûta (ملوطة - bir ridâ veya kaftan çeşidi)
- Amarrido: Merîd (مريض - sıkıntılı; üzgün; hasta)
- Ámbar/Amber/Alambar/Alambre/Ambre/Ambergris: Anber (عنبر - amber; güzel koku)
- Ameixa/Amexa: el-Mişmeş (المشمش - bir kayısı türü)
- Âmel: Âmil (عامل - vali)
- Amelgar: Amelü hatt (عمل خط - Ağaç veya bitkileri geniş alana dikerken aynı hizada olmasını sağlamak için oluk açmak; araziyi ölçüp sınırlarını işaretlerle kime ait olduğunu belirlemek)
- Amir: Emîr (أمير - emîr; lider; âmir)
- Añacal/Anacalo/Anaquel: en-Nakkâl (النقال - buğdayı değirmene götüren görevli; pişen ekmekleri evlere taşıyan fırıncı çırağı)
- Añacea/Anazea/Añaza: en-Nezâhe (النزهة - eğlence gezintisi; bayram)
- Anafaca/Anafaga/Annafaga/Añafaga/Anafaga/Nafaca: en-Nafaka (النفقة - harcama; infâk; Allah yolunda malı harcamak)
- Anafalla/Anafaya/Añafea: en-Nefâye (النفاية - pamuk veya ipekten mamul bir kumaş türü; kalın fitilli bir ipek türü; pamuklu elbise)
- Anafe/Anafre: en-Nâfih/en-Nefih (النافخ / النفخ - taşınabilir bir fırın veya soba)
- Añafil: en-Nefîr (النفير - Nefîr; Endülüslülerce kullanılan bir trompet çeşidi)

Añagaza/Ñagaza/Anyagaça: en-Nakkâze (النقازة - kuş veya balık avcılığı; kanca atıp avlamak; çeşitli hediyeler ve vaatlerle kendine çekmek; ayartmak; aldatmak)

Anaquel: el-Menâkil (المناقل - satışa sunulan kitap, kâse, vazo ve benzeri eşyaların konulması için duvar ve dolaplara yatay yerleştirilen raflar)

Añascar: en-Nesak (النسق - birşeyi veya sözü inci dizisi gibi dizmek; az değerli eşyaları yavaş yavaş biriktirip geçinip gitmek)

Añazme: en-Nazm (النظم - altın, gümüş ve diğer değerli maden veya taşlardan imal edilerek bileğe, ayağa veya boyuna takılan dizi)

Andalus: el-Endelüs (الأندلس - Endülüs)

Andalusî: Endelüsî (أندلسي - Endülüslü; Endülüs ile veya Müslüman İspanya ile ilgili)

Andamio/Andaime/Andaimo: ed-De'âim (الدعائم - mimaride kullanılan ahşap çerçeve; duvar ustaları için iskele)

Andaraje: ed-Derec (الدرج - nâûrenin tekerleği; çiftçilerin yaş toprağı sıkılaştırmak için kullandıkları ahşap rulo âlet)

Andorra: Hazzûre (حزورة - zaman zaman akın yapılan yer; Andorra)

Andrajo/Argamandel: Hatras/Hırkatü'l-mindîl (خرقة المنديل / حطرت) - eski veya kirli giysi; çok kullanılmış mendil; paçavra)

Anea/Naife: en-Neyyife/en-Neyyîfe (النييفة / النيفة) - bataklıkta yetişen saz veya saz benzeri uzun bir bitki çeşidi; yüksek kaliteli elmas; her yönüyle mükemmel, güzel ve endamlı kadın)

Anejir/Anexir/Anaxir/Anexim: en-Neşîd (النشيد - zenit karşısına düşen gökyüzü noktası; ilâhî aşkın şarkısı)

Anexil: en-Neşr (النشر - güzel koku; anasonlu bir şeker çeşidi)

Anfaz: en-Nuhâs (النحاس - bakır)

Angarilla: el-'Amriyye (العمرية - yaralı, hasta veya ölü taşımada kullanılan sedye; hassas şeyler taşımada kullanılan torba)

Angarillar: 'Amriye (عمرية - hasta veya ölü taşımada kullanılan sedye ya da torbayı ata yerleştirmek)

Anifala: en-Nahhâle (النخاله - kepek ekmeği; ev yapımı ekmek)

Añil/Amir/Añir/Anil/Aniline/Anilina: en-Nîr/en-Nîl (النيل / النير) - Sanskritçe ve Farsça nili menşeli, baklagillerden indigo elde edilen bir bitki; çivit mavisi rengine hamur veya pasta)

Annutia: el-'Atryye (العطية - hediye; ikram; lütuf)

Anoria/al-Nanra/Añoria/Noria/Nora/Alnagora: en-Nâûre (النأورة) -

kuyulardan, göletlerden ve nehirlerden su çıkarıp zirai sulama ve içme suyu ihtiyacını karşılamaya yarayan su dolabı veya sulama çarkı)

Anúteba/Annudba/Annudura/Anuduba/Anuda/Adnuba/Anubda/Anudi va/Adua: en-Nudbe (الندبة - kalelerin onarılması veya güçlendirilmesi gibi müdâfaa ve cihat hazırlıkları yapma çağrısı; cihat veya savaş çağrısı)

Anxahal: el-Cehîra (الجهيرة - çakal veya kurt)

Aqueme: el-Hâkim (الحاكم - vali)

Aral/Arreal/Real/Araial: er-Rahl (الرحل - bir şehrin dışındaki ev; çiftlik arazisi; ordu kampı)

Arancel/Aranzel/Alanzel: el-Es'âr (الأسعار - satıcıların mal ve haklardaki fiyatlarını sınırlayan resmi kur veya kanun; resmi râyiç)

Arcaduz/Alcaduz/Alcatruz/Accadus: el-Kâdûs (القادوس - su çekmeye veya aktarmaya yarayan borular; suçarkı nâûrenin bir kepçesi)

Archí: el-Harc (الخرج - Cezayir yeniçerisi çavuş)

Arda/Ardilla/Ardella/Harda: Harde (حردة - sincap)

Arel/Arer: Ğirbâl (غربال - buğdayı ayıklamada kullanılan büyük elek)

Arez: Erze (أرزة - karaçam)

Arfa/Arfe: 'Atfe (عطفة - nehirde kullanılan bir balık ağı çeşidi)

Argadillo: 'Allâka (علاقة - yumak sarma çıkırığı; hareketli, telâşlı ve işgüzâr kişi; büyük hasır sepet)

Argamula: el-Halûme (الحلومة - Compositae familyasından bahçeye ekilen bir süs bitkisi olan öküz dili)

Argán/Erguén: el-Ergân (الأرغان - bir tür meyveli ağaç)

Argolla/Argola/Argolles: el-Ğulle (الغلة - bir çeşit demirden kasnak; bir çeşit oyun; halk arasında itibarını düşürmek amacıyla sokaklarda dolaştırılan suçlunun boynuna vurulan semer)

Arguellarse: el-Muğram (المغرم - yetersiz beslenme veya sağlığının kötü olması sebebiyle tákatten düşmek)

Arimez: er-Remz/el-'Imâd (الرمز / العماد - bazı binalarda özel süsleme ve ışıklandırma ön plana çıkartılmış kısım)

Arjorán: Arcuvân (أرجوان - Farsça menşeli, Endülüs'te çok yaygın bir süs bitkisi olan Erguvan; kırmızı tomurcuk)

Arnadí: Ğarnâfi (غرناطي - tatlı veya tuzlu olarak, içleri çam fıstığı, kavrulmuş badem, ceviz, vb. ile doldurulan kabak ile tatlı patateslerin fırında pişirilerek hazırlanmasıyla elde edilen bir Endülüs dolma böreği)

Arraax: er-Rahs (الرخص - zeytinyağı imalathanesinde çarkın çevresinde

biriken kırık zeytinler)

Arrabá: er-Rahbe/er-Rebâ' (الرباع / الرحبة) - Endülüs mimarisinde kapı ve pencerelerin üst çevresinde bulunan kavsî desenli tezyînat)

Arrabal: er-Rabaz (الربض - zâhiye; şehrin banliyösü; şehre bağlı fakat şehri merkezinin dışında bulunan meskûn mahal)

Arrabio: er-Raviyy (الروي - dökme demir)

Arráez/Arraz/Arrais/Arraes/Arrayaz/Roia/Roias: er-Reîs (الرئيس - gemi kaptanı; reis)

Arraezar: Rahes/Rahas (رخص / رهس) - tahıl vb. yenilebilir şeylere zarar vermek; bozmak; kirletmek)

Arrafafacha: er-Refaka (الرفقة - birlikte yolculuk eden adamlar; yoldaşlar; kervan yolcuları)

Arrayán/Arraihan: er-Reyhân (الريحان - mersin bitkisi)

Arrebatar: Ribât (رباط - güç kullanarak zorla çıkarmak; gelebilecek bir tehlikeyi önceden haber vermek; ani gelen bir tehlike karşısında uyarı yapmak)

Arrebato/Rebato/Arrebat/Ribete/Ribet/Riberete: er-Ribât (الرباط - bir grup askerin kaldığı ribat; bir tehlike sözkonusu olduğunda komşu köylerin kendilerini korumak için çan, davul vb. şeyler vasıtasıyla haberleşerek biraraya toplanması; ani gelen bir tehlike karşısında yapılan uyarı)

Arrecife/Arracife/Arracif/Arrecif/Arrife/Arrezafe/Arrecafe/Recife/Récif: er-Rasîf (الرصيف - kaldırım taşı döşeli yol)

Arrehalar/Arrejalarse: er-Rihâle (الرحالة - farklı kimselere ait koyunlardan müteşekkil fakat bir çoban tarafından güdülen sürü oluşturmak veya gütmek)

Arrejacar: er-Reşşâka (الرشاقة - filizleme alanında yeterince kök salan filizleri üç dişli bir çeşit çapa yardımıyla tarlaya ekmek)

Arrejaque/Arrexaque/Arraxaque: er-Reşşâka (الرشاقة - balık avlamada kullanılan üç dişli olta; kırlangıç veya kırlangıç benzeri bir kuş çeşidi)

Arrelde/Arrâtel/Arrate/Arrel: er-Rıtl (الرطل - daha çok et tartmada kullanılan bir ağırlık ölçü birimi)

Arrequife: er-Rikâb (الركاب - üzengi)

Arrequite/Requite: er-Rekîbe/er-Rebîke (الركيبة / الركبية) - hurma, tereyağı ve lor peyniriyle dolu yemek tabağı; giysilerde aşırı süsleme veya gösteriş)

Arria: er-Rakbe (الركبة - katar; yük taşıma amacıyla ardarda dizilmiş hayvanlar)

## Sonuç

Endülüs, sekiz asra yakın ömrünün ilk dört asrında Maşrık İslam ülkesiyle adeta bütünleşmiş durumdaydı. Ömrünün büyük bir bölümünde siyaseten ondan farklı bir devlet olsa da gerek insan varlığı ve gerekse kültürel ve iktisadi alanlarda neredeyse tam bir birliktelik söz konusuydu. Asırlar süren kendi sosyo-kültürel gelişim süreci içinde Endülüslüler, özellikle Maşrık İslam ülkesinde gelişmiş olan İslam kültürünü bütün unsurlarıyla birlikte Endülüs'e taşımışlar ve ona İber Yarımadası'nda mevcut olan kültürel mirası da ekleyerek kendilerine özgü hale gelecek şekilde yeniden işlemiş ve geliştirmişlerdir. Sonuçta ortaya Endülüs İslam kültürü ve medeniyeti olarak adlandırılan tarihî bir gerçeklik çıkmıştır.

Sadece bu çalışmada ele alınan kelimelere bakıldığında bile kolayca anlaşılabilceği gibi, özellikle medeniyetin beş temeli sayılabilecek tarım, ticaret, şehirleşme, bilim ve sanat alanlarında çağdaşlarına nisbetle bâriz üstünlüğe sahip olduğu görülen Endülüs kültürü, İber Yarımadasında görece çok ilkel şartlarda yaşayan toplulukları ve onların tarihî uzantısı olan Franklar ile diğer Avrupa halklarını kendisine hayran bırakmıştır. Gerek Endülüs'te ve gerekse Maşrık'taki ülkelerde yaşayan Müslümanlar, bir nevi o çağlara has küresel kültürün belirleyicileri olmuşlardır. Onların sahip olduğu İslam medeniyeti ise yeryüzünde yaygın ve özenilen bir kültürün taşıyıcısı olmuştur. Dolayısıyla onlar bu medeniyete sahip olmayan diğer milletleri derinden etkilemişlerdir. Asırlarca süren bu etkileme süreci içinde, İslam medeniyetinin taşıyıcısı rolünü oynayan Arapça'dan, fakat özellikle ve büyük oranda Endülüs kültür havzasından diğer Avrupa dillerine her alanda sayısız kelime ve kavram geçmiştir. Bu kelime ve kavramlar, çağdaş Batı uygarlığının beslendiği ana alana işaret eden önemli delillerden yalnızca birisidir.

Endülüs-İslam kültürünün kelime ve kavramlar sayesinde İslam kültür coğrafyasından Hristiyan kültür coğrafyasına geçişi, havada yapraktan kokuya kadar görünür görünmez ne varsa taşıyan rüzgâr misali her alanda gerçekleşmiştir. Yeme-içmeden giyime, tarımdan ticarete, askerlikten denizciliğe, bilimden edebiyata, sanattan mimariye ve hatta gündelik hayatta sıradan sayılabilecek pekçok şeye kadar bu coğrafyada ne varsa bu kelime ve kavramlar vasıtasıyla çevre topluluklara yayılmıştır. Dolayısıyla bu kelimeler bize Ortaçağ'da Müslümanların eriştiği yüksek medeniyetin resmini de tasvir etmektedir.

Burada alanda şimdiye kadar yapılan çalışmalarda yer verilen kelime sayısına değinmek de yerinde olacaktır. Yapılan incelemelere göre, Arapça'dan İspanyolca veya İber Yarımadası'ndaki yerel diller ile diğer Avrupa dillerine geçen kelime ve kavramların sayısını kesin olarak söylemek mümkün değildir. Çünkü, araştırmalarda 650'den 6000'e kadar değişen sayıda kelime mevcuttur. Dozy'nin çalışmasında 1450, Eguilaz'ınkindinde 5400 civarındadır. En fazla sayıda kelime ve kavrama yer veren çalışma ise F. Corriente'nin araştırmasıdır ki, bunda 5000 ilâ 6000 arası kelime ve kavram mevcuttur. Bu çalışmada ise, farklı şekillerini bir kenara bırakarak söylendiğinde 1476 kelime veya kavram yer almaktadır.

Sonuç olarak, caydırıcı maddi gücünü ya da kendini müdafaa kabiliyetini yitiren bir millet ya da devletin zamanla topraklarını kaybetmesi ne kadar doğal bir gelişmeysen, vatanını kaybeden bir kültür ya da medeniyetin zamanla kaybolması veya büyük oranda yok olması da o kadar doğal bir hâdisedir. Vatanları olan Endülüs Hristiyanlar tarafından ele geçirilen Endülüslüler, ya ülkeyi terk etmişler ya da yeni hâkim gücün kültürüne boyun eğerek yaşamak zorunda kalmışlardır. Ülkede eskiye ya da Müslümanlığa ait ne varsa bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde yok edilmiş ve yerini yeni Hristiyan kültürü veya hayat tarzı almıştır. Dolayısıyla, İberya Yarımadası toplumuyla asırlar içinde bütünleşmiş bulunan ve Endülüs İslam kültürü ya da medeniyetinin taşıyıcısı niteliğindeki kelime ve kavramlar da bir-iki asır zarfında büyük oranda kaybolmuştur. Gerçekte İspanya ve Portekiz'de XIII. yüzyıldan itibaren başlayan ve XVII. yüzyıla kadar süren bu süreçte gerçekleşen büyük kültürel değişimin bir benzerini Osmanlı Türkleri ve milletleri de yaşamıştır. Osmanlı gücü ve dolayısıyla topraklarının kaybını, Osmanlı dili ve kültürünün büyük ölçüde kayboluşu izlemiştir. İspanya'da bu temel değişim ve dönüşüm süreci birkaç asırda tamamlanmışken, Türkiye'de ve Osmanlı coğrafyasında henüz tamamlanmamış fakat sürmektedir.



## KAYNAKÇA

Abu-Haidar, J. A., “Los arabismos del castellano en la baja edad media (consideraciones históricas y filológicas)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London (1985), 48(2), s. 353-354

Abulafia, David, “The Role of Trade in Muslim-Christian Contact During the Middle Ages”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 1-24

Allan, James W., “The Influence of the Metalwork of the Arab Mediterranean on that of Medieval Europe”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 44-62

Anderson, Glaire D. - Mariam Rosser - Owen Brill, *Revisiting al-Andalus: perspectives on the material culture of Islamic Iberia and beyond*, Brill, Leiden 2007

“Arabic Language Influence on the Spanish Language”, “List of Arabic loanwords in English”, “List of French words of Arabic origin”, “List of Portuguese words of Arabic origin”, (çevrimiçi) <http://en.wikipedia.org>, 29 Haziran 2012

Artz, Frederick B., *Orta Çağların Tini 200-1500*, çev. Aziz Yardımlı, idea, İstanbul 1996

Âşûr, S.A., *Hadâretü ve nuzumü Avrubbâ el-Usûru'l-Vüstâ*, Kâhire 1966

Bâmmât, Haydar, *Mecâlâ'l-İslam*, çev. Âdil Züaytir, Kahire, 1956

Baretti, Joseph, *A Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish: Containing the signification of words and their different uses; together with the terms of arts, sciences, and trades*, (Google e-kitap) <http://books.google.com.tr>, 02 Temmuz 2012

Braudel, Fernand, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, II, Ankara 1994

Braudel, Fernand, *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, İz, İstanbul 1996

Burnett, Charles, “An Islamic Divinatory Technique in Medieval Spain”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 100-135

Campbell, D., *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, I-II, London 1926

Castro, Americo, *The Spaniards*, Berkeley 1971

Constable, Olivia Remie, *et-Ticâretü ve 't-tüccâr fi'l-Endelüs*, Art. trc. Faysal Abdullah, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2002

Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid 1980-1991

Corriente, Federico, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid 1999

Corriente, Federico, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Brill, Leiden 2008

Cuadrado, Luis Teófilo Gil, "La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval", *Anaquel de Estudios Arabes*, S. 13 (2002), s. 37-65

Daniel, Norman, *The Arabs and Medieval Europe*, Longman, London 1979

Denedeş, Abdüllatîf *el-Endelüs fî nihâyeti'l-Murâbitîn ve müstehilli'l-Müvahhidîn: Asru 't-Tavâifi's-Sânî (1116-1151)*, Beyrut 1988

Diamond, Jared, *Tüfek, Mikrop ve Çelik: İnsan Topluluklarının Yazgıları*, çev. Ülker İnce, TÜBİTAK, Ankara 2004

*Diccionario De La Lengua Española*, Real Academia Española, (22. baskı), Madrid 2009, (çevrimiçi) <http://lema.rae.es/drae>

Dozy, Reinhart Pieter Anne (1820-1883) - Willem Herman Englemann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, E.J. Brill, Leiden 1869, e-kitap (çevrimiçi) <http://www.archive.org/details/glossairedesmot00englgoog>, 02 Haziran 2012

Eguílaz y Yanguas, Leopoldo de, *Glosario etimologico de las palabras españolas: (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (arabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, La Lealtad, Granada 1886

Fehervari, G., "Working in Metal: Mutual Influences Between The Islamic World and The Medieval West", *JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society*, I, London (1977), s. 3-15

Gibb, Hamilton A.R., "The Influence of Islamic Culture in Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library*, 38/1, (Manchester) 1955, s. 82-98

Ginio, Alisa Meyuhas, *Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World After 1492*, London 1992

Golladay, Sonja Musser, *Los Libros de Acedrex Dados E Tablas: Historical, Artistic and Metaphysical Dimensions of Alfonso X's "Book of Games"*, The University of Arizona, ProQuest, Arizona 2007

Gorbea, Antonio Almagro - Hamid Triki - María Jesús Viguera, *Itinerario cultural de Aalmorávides y Almohades: Magreb y Península Ibérica*, Fundación El Legado Andalusi, Granada 1998

Hakimi, M. Rıza, *İslam Bilim Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999

Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-buldân*, I, Mısır 1906

Hamilton, Rita - Alan David Deyermond, *Medieval Hispanic studies presented to Rita Hamilton*, Tâmesis, London 1976

Hassan, Ahmed Y., “Transfer of Islamic Science to the West”, *Foundation for Science Technology and Civilization*, FSTC Limited, P.I: 625, www.fstc.co.uk, Eylül 2006

Hill, Donald R., “Arabic Fine Technology and its Influence on European Mechanical Engineering”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, (ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock), Lebanon, Ithaca Press, 1994, s. 25-43

Himyerî, İbn Abdülmü'min (ö. 900/1495), *er-Ravzu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr (Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs)*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1984

Hitti, P. Khuri, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, çev. S.Tug, İstanbul 1989

Houaiss, Antônio, *As Projeções da Língua Árabe na Língua Portuguesa*, (çevrimiçi) <http://www.hottopos.com/collat7/houaiss.htm>, 01 Ağustos 2012

<http://www.spanishdict.com/translation>, “The World’s largest Spanish-English dictionary, translation, and language learning website”, Curiosity Media Inc., 22 Mayıs 2012

<http://www.wordmeaning.org>, Abogados en Bilbao, 22 Mayıs 2012

Imamuddin, S. M., *Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain 711-1492 A.D.*, Brill, Leiden 1965

“Influence of Arabic on Other Languages”, (çevrimiçi) <http://en.wikipedia.org>, 01 Mayıs 2012

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, I-X, Beyrut (t.y.)

Johnson, Francis (1796-1876) - Franciszek Meninski (1623-1698) - John Richardson (1741-1811) - Sir Charles Wilkins (1750-1836), *A dictionary, Persian, Arabic, and English*, Robarts, University of Toronto, 1852, e-kitap (çevrimiçi) <http://www.archive.org/details/dictionarypersia00johnuoft>, 02 Haziran 2012

Kinsal, İlyâs, “Kelimât Arabiyye fî'l-Lisâni'l-İsbâni”, *Lügatü'l-Arab*, XI/1 (1974), s. 182-202

Lammens, Henri (1862-1937), *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, Beyrouth Imprimerie Catholique, Beyrut 1890, e-kitap (çevrimiçi) <http://www.archive.org/details/remarquessurlesm00lammuoft>, 02 Haziran 2012

Lane, E. W. (1863-1876) - S. Lane-Poole (1877-1893), *Arabic-English Dictionary*, Lexicon, Copious, Eastern Sources, EK'amoos, 1863-77-93, 6-8 v., e-kitap (çevrimiçi) <http://www.archive.org/details/ArabicEnglishLexicon.CopiousEasternSources.EnlargedSuppl.Kamoos.Lane.Poole.1863>, 02 Haziran 2012

Levi-Provençal, Evariste, *el-Hadâratü'l-Arabiyye fî İsbânya*, çev. Tâhir Ahmed Mekkî, Dârü'l-Maârif, Kâhire 1994

MacCabe, Joseph, *Medeniyyetü'l-Müslimîn fî İsbanya*, trc. M. Takiyyüddin el-Hilâî, Rabat 1985

Maillo Salgado, Felipe, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media: Consideraciones históricas y filológicas*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1991/1998

Manzano Moreno, Eduardo, "Christian-Muslim Frontier in Al-Andalus: Idea and Reality", *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 83-99

Marcos Marín, Francisco, "Romance andalusí y mozárabe: dos términos no sinónimos", *Estudios de Lingüística y Filología Españolas*, Homenaje a Germán Colón, Madrid 1998, s. 335-341

Marcos Marín, Francisco, "Toledo: su nombre árabe y sus consecuencias lingüísticas hispánicas", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXX, 1998, 93-108

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000

Murata, Sachiko - William Chittick, *İslâm'ın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İnsan, İstanbul 2000

Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Müslümanların Çöküşüyle Dünya Neler Kaybetti*, cev. Abdülkerim Özeydın, İstanbul, Bir, 1986

O'Callaghan, Joseph F., *A History of Medieval Spain*, Cornell University Press, İthaca 1975

O'Callaghan, Joseph F., *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004

Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-225

Puig, Roser, “La proyeccion ortografica en los instrumentos astronomicos: del Oriente Islamico a la Europa del Renacimiento”, *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Misri, Kismü'l-Frenci*, C.XXVI, (Madrid) 1993-94, s. 249-262

Raguin, Virginia Chieffo, *Women's Space: Patronage, Place, And Gender in The Medieval Church*, State University of New York Press, Albany 2005

Robinson, Cynthia - Leyla Rouhi, *Under The Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden 2005

Robinson, Cynthia, *In praise of song: the making of courtly culture in Al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden 2002

Roux, Jean-Paul, *L'Islam en Occident: Europe-Afrique*, Paris 1959

Runciman, Sir Steven, “Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslâmî Tesirler”, çev. Nûşîn Asgarî, *Şarkiyat Mecmuası*, S. 3, İstanbul (1969), s. 1-12

Salloum, Habeeb, “Arabic Contributions to the Spanish Language”, The Center for Arab Culture and Dialogue Website, (çevrimiçi) [http://www.alhewar.net/Basket/Habeeb\\_Salloum\\_Spanish\\_Language.htm](http://www.alhewar.net/Basket/Habeeb_Salloum_Spanish_Language.htm), 20 Ağustos 2012

Sanz, José Luis Martínez, *Al-Ándalus, Los Árabes en España*, EDIMAT, Madrid 2011

Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul 1982

Sevilla-Sharon, Moshe, *Türkiye Yahudileri: Tarihsel Bakış*, Jerusalem 1982

Shaath, Nada, *Arabic Influence on the Spanish Language*, (çevrimiçi) <http://www.arabic-socal.com>, 20 Ağustos 2012

Skeat, Walter William (1835-1912), *An etymological dictionary of the English language*, Oxford Clarendon Press, Robarts, University of Toronto, London 1888, e-kitap (çevrimiçi) <http://www.archive.org/details/etymologicaldict00skeauoft>, 02 Haziran 2012

Sola-Solé, Josep María, *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona 1983, s. 279

Spaulding, Robert K, “How Spanish Grew”, University of California Press, Chapter 5: *Arabic Spain*, Berkeley 1942/1971, pp. 53-62.

Trend, J. B., *The Civilization of Spain*, London 1944

*Türkçe Büyük Sözlük*, Türk Dil Kurumu, (çevrimiçi) <http://tdkterim.gov.tr/bts>, 22 Mayıs 2012

Wacks, David A., *Framing Iberia: Māqamāt and Frametale Narratives in Medieval Spain*, Leiden 2007

Waines, David, "The Culinary Culture of Al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi - Manuela Marín, E. J. Brill, Leiden 1992

Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972

Weekley, Ernest (1865-1954), *An Etymological Dictionary of Modern English*, J. Murray, Robarts, University of Toronto, London 1921, e-kitap (çevrimiçi) <http://www.archive.org/details/etymologicaldict00weekuoft>, 02 Haziran 2012

Weston, Stephen (1747-1830), *Remains of Arabic in the Spanish and Portuguese Languages*, S. Rousseau, London 1810

Wulstan, David, "Boys, Woman and Drunkards: Hispano-Mauresque Influences on European Song?", *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock, Lebanon 1994, s. 136-167

## GİRİT'İN FETHİYLE İLGİLİ YENİ BİR ESER “TARİH-İ SEFER VE FETH-İ KANDIYE”

Meltem AYDIN \*

### ÖZET

Sahip olduğu coğrafi ve stratejik konumu ile oldukça önemli bir yere sahip olan Girit adası, tarih boyunca Akdeniz ticaretini kontrol altına almak ve Doğu Akdeniz'de üstünlük sağlamak isteyen devletlerin mücadele alanı olmuştur. 1204'te Venediklilerin hâkimiyeti altına girmiş ve daha sonra ki dönemlerde Osmanlı-Venedik ilişkilerinde önemli bir yer işgal etmiştir. Osmanlı Devleti Akdeniz'de kendisine karşı yapılan saldırılarda bir üs olarak kullanılan Girit'e yönelik Fatih, Kanunî ve II. Selim dönemlerinde çeşitli akınlar gerçekleştirmiştir. Fakat adanın fethine yönelik asıl mücadele 1645'te Hanya'nın fethiyle başlamış ve savaş durumu çeyrek asır devam etmiştir. Girit'te Osmanlı hâkimiyetinin tam olarak kurulması 1669'da Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın Kandiye'yi fethi ile mümkün olmuştur.

Yirmi beş yıl devam eden Osmanlı-Venedik mücadelesi onlarca fetihnâme-gazânâme türü esere konu olmuştur. Bu fetihnâmelerden birisi de sefere yeniçeri gediklisi olarak katılan Zayıf Mustafa bin Musa'ya ait olan ve Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'nde Elyazmaları Kitaplığı'nda bulunan "*Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye*" adlı yazma eserdir. Kandiye'nin fethi ile ilgili çok önemli ayrıntılar içeren bu yazma Girit'in fethi üzerine çalışan araştırmacılar tarafından bu güne kadar kullanılmamıştır. Bu makalede Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye isimli eserin tanıtılması ve esere dayalı olarak Kandiye'nin fethinin anlatılması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Girit, Kandiye, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, Zayıf Mustafa bin Musa, Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye

### ABSTRACT

The Girit Island, where has an important place because of its geographical and strategic position, became a struggle arena of countries which wanted to both take under the control of the Mediterranean trading and outmaneuver in the East Mediterranean. The Island had occupied by Venice in 1204 and in after periods it had been an important role between Ottoman and Venice states . During the period of Fatih, Kanunî, and II. Selim, the Ottoman State had organized many expeditions to the Girit Island where had been used as a military base by other countries against to the Ottomans. However, in order to

---

\* Dr. Meltem Aydın, Kafkas Üniversitesi.

conquer the Girit the main struggle started in 1645 with the conquering Hanya and the warfare continued over quarter century. It became possible to establish Ottoman sovereignty in Girit in 1669 with the conquering of Kandiye by grand vizier Köprülü Fazıl Ahmet Pasha.

The Ottoman - Venice struggle that continued 25 years had been the subject of so many works such as Fetihnâme - Gazanâme. One of these Fetihnames is a manuscript named "*Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye*" by Zayıf Mustafa bin Musa who joined the war as an janissary and is located in manuscripts bookshelf in Kütahya Vahidpasha Library. Even though this manuscript has very important details related to conquering of the Girit, it have not been used by researchers studying on the conquering of Girit. In this article, it is aimed to introduce the manuscript named "*Tarih-i Sefer and Fethi Kandiye*" and to represent the conquering of Kandiye by depending this manuscript.

**Keywords:** Girit, Kandiye, Köprülü Fazıl Ahmet Pasha, Zayıf Mustafa bin Musa, History of Expedition, Conquering of Kandiye.

## **GİRİŞ**

Akdeniz’de Kıbrıs’tan sonra en büyük yüzölçümüne sahip olan Girit Adası, Balkan yarımadası ile Anadolu arasında dikkörtgen şeklinde uzanır. Akdeniz’i Ege Denizi’nden ayıran bir konuma sahiptir. Yeryüzü şekilleri açısından parçalanmış bir yapıya sahip olan adanın kuzey ve güney kıyıları arasında da fizikî, beşerî ve ekonomik farklılıklar görülmektedir. Dağlar güneyde denize dik uzanırken, kuzeyde kademeli bir şekilde kıyıya ulaşır ve dağlarla kıyı arasında tarıma elverişli küçük ovalar oluşur. Yeryüzü şekillerinin bu yapısı, kuzey kıyılarında ulaşımı da daha elverişli hale getirmiştir. Adanın kuzeyinin güneyine göre daha fazla yağış alması tarımsal üretimin kuzey kıyılarında daha fazla yapılması sonucunu doğurmuştur. Başta Suda Limanı olmak üzere birkaç tabii liman ve Hanya, Kandiye, Herakleion, Resmo, Rethymnon gibi şehir yerleşmeleri de kuzey kıyılarında bulunmaktadır<sup>1</sup>.

Adanın doğu-batı yönünde uzunluğu yaklaşık 260 km. güney-kuzey yönünde genişliği ise 15-50 km. arasında değişmektedir<sup>2</sup>. Merkezi kuzeyinde olan Kandiye Kalesi’dir. Kandiye limanının karşısında Diya veya Tavşan adası bulunmaktadır<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cemal Tukin, "Girit" *DİA*, XIV, 85-93, İstanbul 1996; "Girit" *İA*, IV, 791-804. Eskişehir 1997.

<sup>2</sup> Tukin, 85.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III / I. Kısım, 216, Ankara 1983;



### *Osmanlı Hâkimiyeti Öncesinde Girit*

İngiliz, İtalyan ve Amerikalı arkeologların Girit'in değişik bölgelerinde yaptığı kazılar, M.Ö 4000 yıllarında adada gelişmiş bir Neolitik kültürün varlığını ortaya koymuştur. M.Ö. III. binyılda bakır ve tunç devirlerini yaşamaya başlayan Girit, II. binyılda kısmen Mısır'ın etkisi altında parlak bir dönem yaşamıştır. MÖ. 1400 yıllarından itibaren önce Akaların ardından Dorların hâkimiyeti altına girmiştir. Dorların idaresinden sonra birbirleri ile mücadele eden rakip şehir devletlerinin ortaya çıkması, Girit'in siyasi önemini yitirmesi ile sonuçlanmıştır <sup>1</sup>.

Zamanla korsanların barındığı bir merkez haline gelen Girit adası M.Ö. 67-66 yıllarında tamamen Roma hâkimiyeti altına alındıktan sonra, askerî ve ekonomik bir üs olarak kullanılmaya başlanmıştır. Roma'nın 395 yılında ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma'ya kalan Girit, İmparatorluğun Makedonya Eyaleti'ni oluşturan altı vilayetinden biri olmuştur <sup>2</sup>.

Stratejik konumu dolayısıyla Doğu Roma'nın ileri karakollarından birisi haline gelen Girit'i pek çok kavim ele geçirmek istemiş, Emevîler de Muaviye döneminde Ege Denizi'nin kilidi durumunda bulunan Girit'e yönelik akınlara başlamışlardır. I. Velid döneminde (705-715) adada bazı mevkiiler ele geçirildiyse de, Girit'in Müslümanlar tarafından tamamen fethi Abbasi halifesi Me'mun döneminde (813-833), Endülüs'ten sürgün edilmiş olan Ebu Hafs Ömer b.Şuayb el-Belluti komutasında kırk parçalık gemi ile 827-828'de mümkün olmuştur. Bu tarihten itibaren Ebu Hafs Ömer soyundan gelenler adaya egemen olmuş, burada tam bir İslâm hâkimiyeti kurulmuştur. Adada İslâm hâkimiyetini sağlamlaştırmak için Rabazulhandak (Kandiye) şehri inşa edilmiştir. Endülüs ile ekonomik, kültürel bağlar kurulmuş ve Kandiye önemli bir kültür merkezi haline getirilmiştir. Müslümanlar Kandiye Kalesi'ni kullanarak bir taraftan Doğu Akdeniz'de üstünlüğü ele geçirirken, diğer taraftan da Bizans sahillerini kontrolleri altında tutmaya başlamışlardır <sup>3</sup>.

Bizans İmparatorluğu bu durumdan son derece rahatsız olmuş ve adayı geri alabilmek için birçok başarısız girişimde bulunmuştur. 6 Mart 961'de Nikephoros Phokas yaklaşık bir yıllık uzun kuşatmadan sonra, Kandiye Kalesi'ni ele geçirerek hem adayı hem de Doğu Akdeniz'deki deniz

---

<sup>1</sup> Tukiñ, 85.

<sup>2</sup> Tukiñ, 86.

<sup>3</sup> Tukiñ, 86.

üstünlüğünü tekrar elde etmiştir. Böylece Girit'te yaklaşık 150 yıldır süren İslâm hâkimiyeti sona ermiştir.

IV. Haçlı Seferi sırasında Bizans İmparatorluğu Latinler tarafından ele geçirilince, Bizans toprakları, Latin komutanlar arasında paylaşılırken Girit, Montferrat Markisi Boniface'nin payına düşmüştür. Markisi, karşılaşıcağı güçlükleri düşünerek adayı 100.000 gümüş karşılığında 1204'te Venedik'e satmış, böylece Girit'te yaklaşık dört yüz yıl sürecek Venedik hâkimiyeti başlamıştır<sup>1</sup>.

Venedikliler adanın sahil şeridinde ve iç kısımlarda güçlü kaleler yapmışlar ve bu kalelere adanın savunması için 20.000 kişilik bir ordu yerleştirmişlerdir. Ada yönetimini dük unvanlı bir valiye bırakıp, Venedik'ten adaya getirip yerleştirdiği halk sayesinde Girit üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurmuşlardır. Girit Dukalığı hem ticarî hem de askerî bakımdan Venedik'in önemli bir üssü haline gelmiştir.

Venedik'in halktan aldığı ağır vergi ve adada üretilen tahılın Venedik dışında başka ülkelere satışını yasaklamasının yanı sıra, Ortodoks kilisesinin mallarına Katolik kilisesi tarafından el konulması, Venedik yönetimine karşı sık sık isyanların çıkmasına yol açıysa da bu isyanlar çok sert tedbirlerle bastırılmıştır.

#### ***Osmanlı –Venedik İlişkilerinde Girit ve Girit'in Fethi***

Girit'in Venediklilerin elinde olması Osmanlı Devleti'nin Doğu Akdeniz hâkimiyeti açısından bir zafiyet oluştuyordu. Dolayısıyla Osmanlı-Venedik ikili ilişkilerinde Girit önemli bir yer işgal etti. Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu dönemlerde Akdeniz'de gerçekleştirilen seferlerde Girit'e yönelik çeşitli saldırılar düzenlendiyse de gerek Venediklilerin Osmanlı Devleti ile kurduğu diplomatik ilişkiler, gerekse Ada'nın tahkimatı fethin gerçekleşmesini uzun süre geciktirdi. Fatih, Kanunî ve II. Selim döneminde Kıbrıs'ın fethinden sonra, Girit'e yönelik akınlarda zaman zaman karaya çıkan Osmanlı kuvvetleri ganimet ve pek çok esir ele geçirmekle beraber, adada tutunmayı başaramadılar.

1637 yılında Cezayir ve Tunus Beylerine ait on altı parçalık donanma Adriyatik denizine girerek, Polya sahillerine asker çıkarmış, sonra da Kataro

---

<sup>1</sup> Tukin, 86; Ersin Gülsoy, "Kandiye", *DİA*, XXIV, 303-304, İstanbul 2001.

önünde bir Venedik gemisini ele geçirmişti. Bunun intikamını almak isteyen Venedik, 1638 yılında yirmi sekiz parçadan oluşan donanması ile harekete geçti. Venedik donanmasının saldırısı karşısında Cezayir ve Tunus Beylerine ait gemiler Avlonya limanına sığınmak zorunda kaldı. Venedik donanmasından atılan toplarla kasabadaki caminin minaresi yıkıldığı gibi, Cezayir Beylerine ait bazı gemiler batırılıp, bazıları da Venedik donanması tarafından götürüldü. Bu gelişmelerin yaşandığı sırada Bağdat seferinde bulunan Sultan IV. Murad, olayı öğrenince hiddetlenerek intikam almak üzere sert tedbirler alınması talimatını verdiyse de Venedik'in tazminat ödemesi mukabilinde taraflar arasındaki sorun çözüme kavuşturulmuştu <sup>1</sup>.

Sultan İbrahim tarafından azledilerek Mısır'a gitmesi emredilen kızlar ağası Sümbül Ağa, beraberinde Mekke kadılığına tayin edilmiş olan Bursalı Mehmed Efendi ve bazı hacılar olduğu halde, Kaptan İbrahim Çelebi'nin yeni inşa edilmiş olan kalyonuyla, oldukça fazla eşya ve ağırlıkla yola çıkmıştı. İstanbul'dan Mısır'a bir kalyonun yola çıkacağını haber alan, altı parça korsan gemisi ise Malta'dan yola çıkarak Girit açıklarında beklemeye başladı. Rodos'taki denizciler Sümbül Ağa ve diğerlerini Malta korsanları konusunda uyardıklarına rağmen, Mekke Kadısı olarak tayin edilen Bursalı Mehmed Efendi'nin Hac vaktine kadar Mekke'de olması gerektiği için yola devam edildi. Kerpe adası açıklarında altı parçalık Malta kalyonun saldırısı sonucu, gemi kaptanı İbrahim Çelebi ve Sümbül Ağa'nın da aralarında bulunduğu beş yüz kırk kişi kılıçtan geçirildi. Kalyonda bulunan altı yüz kişiden sağ kalan ve aralarında Bursalı Mehmed Efendi'nin de bulunduğu altmış kişi ise esir edildi<sup>2</sup>.

Korsanlar ele geçirdikleri gemiyi Girit'in güneyindeki Kalismen limanına getirip içindeki malların bir kısmını Girit valisine verirken, Sümbül Ağa'nın atını Kandiyeye kale komutanına hediye olarak gönderdiler <sup>3</sup>. Bu haberler İstanbul'da duyulunca Sultan İbrahim bir taraftan İstanbul'da bulunan elçilerden bu saldırının kimler tarafından yapıldığı sordururken <sup>4</sup>, diğer taraftan da Sadrazam Sultanzâde Mehmed Paşa'nın karşı çıkmasına

<sup>1</sup> Uzunçarşılı, 217.

<sup>2</sup> Ayşe Pul, *Girit Savaşı ile İlgili Bir Türk Kaynağının Tahlili* (TTK Kütüphanesi'nde Bulunan Girit Fethi Tarihi Başlıklı Yazma), 2-3, Ankara Üni. Sosyal Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004; Uzunçarşılı, 217.

<sup>3</sup> Pul, 4-5; Uzunçarşılı, 217.

<sup>4</sup> Feridun Emecen, "İbrahim I", *DİA*, XXI, 276, İstanbul 2001.

rağmen, ikinci vezir Silahtar Yusuf Paşa ve Cinci Hoca Hüseyin Efendi'nin ısrarlarıyla derhal bir donanma hazırlanmasını emretti <sup>1</sup>. Girit'in stratejik konumunun yanı sıra Sultan İbrahim'in ataları gibi fetihler yapılabildiğini göstermek istemesi bu kararın alınmasında etkili olmuştu <sup>2</sup>. Kaptanıderya Silahtar Yusuf Paşa komutasındaki Osmanlı ordusunun Girit'in fethi için sefere çıkması sonucunda çeyrek asır sürecek, zorlu bir mücadele başlamış oldu.

1645 yılında Hanya Kalesi'nin ele geçirilmesi, Osmanlı Devleti'ni fetih konusunda umutlandırdıysa da Venedik'in Çanakkale Boğazı'na yönelik uyguladığı abluka fethin tamamlanmasını geciktirdiği gibi, Osmanlı Devleti'nin ekonomik yükünü de artırdı. Aynı zamanda Venedik'in denizcilik bakımından Osmanlı'dan üstün olduğu gerçeği ortaya çıktı. Garp ocaklarından<sup>3</sup> gelen yardımlar olmasa Osmanlı donanması çok daha güç durumlara düşebilirdi<sup>4</sup>. Karşılaşılan güçlülere rağmen Osmanlı Devleti fetih konusunda ısrarcı oldu. Deli Hüseyin Paşa'nın serdarlığı ile Kisamo, Apokorono, Granbosa ve Resmo gibi kaleler ele geçirildi <sup>5</sup>. Fakat Girit'in fethi Ada'nın kuzeyinde bulunan ve merkezi olan Kandiye'nin 6 Eylül 1669'da Köprülü Fazıl Ahmet Paşa tarafından ele geçirilmesi ile tamamlanabildi <sup>6</sup>.

İslam dünyasında ve Türk-İslam Devletlerinde fethedilen beldeleri, kazanılan zaferleri haber veren mektuplar ve fermanlara fetihnâme adı verildiği gibi, bu fetihleri anlatan tarihî eserler de aynı adla anılmıştır. Bu tür eserlerin bir kısmı resmî görevliler tarafından kaleme alınırken, bazılarını da o seferde bulunan kişiler yazmıştır. Bizzat içinde buldukları savaşları konu edinen fetihnâmelerde şüphesiz olayın içinde bulunan kişiler tarafından nakledilmiş değerli bilgiler yer alır <sup>7</sup>. Çeyrek asır devam etmiş olan Girit seferi ile ilgili olarak o dönemde kaleme alınmış pek çok tarihî eserde<sup>8</sup> çeşitli bilgiler

---

<sup>1</sup> Uzunçarşılı, 218.

<sup>2</sup> Emecen, 276.

<sup>3</sup> Cezayir, Tunus, Tarblusgarp

<sup>4</sup> Uzunçarşılı, III/I, 317.

<sup>5</sup> Mücteba İlgürel, "Hüseyin Paşa, Deli", *DİA*, XIX, 4-6, İstanbul 1999.

<sup>6</sup> Ersin Gülsoy, *Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi*, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens. (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1997; Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa", *DİA*, XXIV, 260-263, Ankara 2002.

<sup>7</sup> Hasan Aksoy, "Fetihnâme" *DİA*, XII, 470-471, İstanbul 1995.

<sup>8</sup> Mustafa Na'ima Efendi'nin *Na'ima Tarihi*, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*, Abdurrahman Abdi Paşa'nın *Abdi Paşa Vekayinâmesi*, Mehmed Raşid Efendi'nin *Raşid Tarihi*, Katip

yer almaktadır, fakat doğrudan Girit, Hanya ve Kandiye ile ilgili müstakil eserler de az değildir ve bu konuya ait tespit edilen onlarca fetihnâme ya da gazânâme türü eser vardır. Bunların isimleri ve içerikleri hakkında Agâh Sırrı Levend tarafından tespiti yapılan fetihnâmeler ve gazânâmeler şunlardır <sup>1</sup>;

*Fütühât-ı Hanya*: 1055-1645 yılında Girit'in fethine başlangıç olan Hanya kalesinin alınmasını anlatır.

*Tevârih-i Cezire-i Girid Sene 1055*; Kaptanıderya Yusuf Paşa'nın 1055-1645'te ilk Girit seferini hikâye eder.

*Girit Seferi*; Kaptanıderya Yusuf Paşa'nın 1055-1645 tarihli Girit seferini anlatır.

*Girit Seferi*;1055-1645'teki Girit seferini ve 1065-1655 yılına kadar olan Çanakkale'deki deniz savaşlarını anlatır.

*Girit Fethi Tarihi*; Ankara Türk Tarih Kurumu Kütüphânesinde eser Girit seferinden bahs eder.

*Fetihnâme*: Sipâhîzâde Ahmed'in 1055-1645'teki Girit Seferini ve 1068-1658 yılına kadar geçen olayları hikâye eder.

*Cevâhirü't- Tevarih der-Beyân-ı Menâkıb-ı Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa*; Fazıl Ahmed Paşa'nın ilk zamanlarından Kandiye'nin Fethine kadar yaptığı işleri ve kazandığı zaferleri anlatır. Müellifi Erzurumlu Osman Dede 'dir.

*Tarih-i Fazıl Ahmet Paşa*; Erzurumlu Osman Dede'nin Fazıl Ahmed Paşa'nın zaferlerini anlatan eseridir.

*Tarih-i Mu'teber*: Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Kandiye'yi fethini anlatır.

*Kandiye Fethi*; Ahmed Hamdi'nin Kandiye'nin fethinden bahseden eseridir.

*Tarihi Kandiye*; Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Kandiye'nin fethini hikâye eder. Eserin sonunda savaşta kullanılan silah ve cephane miktarları ile

---

Çelebi'nin *Fezleke ve Tuhfetü'l-Kibâr* , Mehmed Halife'nin , *Tarih-i Gilmani*, Evliya Çelebi'nin, *Seyahatnâme*.si.vb.

<sup>1</sup> Agâh Sırrı Levend, *Gazavâtâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavâtâmesi*, 113-130. TTK, Ankara 2000.

ölen ve kaybolanların sayısı yer alır.

*Fetih-nâme-i Kal'a-i Kandiye*: Fazıl Ahmed Paşa tarafından Kandiye'nin fethi üzerine IV. Mehmed'e gönderilen fetih-nâmedir.

*Tarih-i Girid*; Hanyalı Nuri'nin (Ö.1230-1814) Girit'in Fethini anlatan eseridir.

*Tarih-i İkrītis (Girit)* Girit'in tarihinden ve Türkler tarafından fethinden bahseden eserdir.

*Girit Savaşı ile İlgili Bir Türk Kaynağı'nın Tahlili* isimli yapılan doktora çalışmasında Girit'in fethi ile ilgili tespit edilen yazma eserler arasında *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye* yer almamıştır<sup>1</sup>. Franz Babinger de *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* isimli çalışmasında bu eserden ve müellifinden bahsetmemiştir<sup>2</sup>. Son yıllarda yapılan *Feth-nâme-i Cezîre-i Rodos*<sup>3</sup> isimli bir çalışmada ise “İstanbul Yazma Eserler Kütüphanelerindeki Fetih-nâmeler” başlığı altında verilen eserler içinde Girit, Hanya ve Kandiye'nin fethi ile ilgili üç eser verilmiş<sup>4</sup>, fakat bunlar arasında Zayıf Mustafa bin Musa'ya ait *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye* adlı eserden ve müellifinden bahsedilmemiştir.

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda adı geçmeyen ve üzerinde çalışılmamış olan “*Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye*” isimli yazma, bizzat seferde bulunan yeniçeri gediklilerinden *Zayıf Mustafa bin Musa*'ya ait olup, Kandiye'nin fethi ve fetihden sonraki gelişmeler hakkında çok değerli ve orijinal bilgiler içermektedir. Eserin Kütahya'da Vahid Paşa Kitaplığında olması eserin adeta ilim dünyasından saklı kalmasına yol açmıştır. Bu çalışmada eserin ve müellifin tanıtımı yapıp ve Kandiye Kalesi'nin fethi ile ilgili gelişmelerin müellifin kaleminden aktarılması amaçlanmıştır.

---

<sup>1</sup> Pul, 3-4.

<sup>2</sup> Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. Coşkun Üçok, Ankara, 1982.

<sup>3</sup> Murat Yıldız, *Feth-nâme-i Cezîre-i Rodos*, 24-26, İstanbul 2011.

<sup>4</sup> Köprülü Kütüphanesi, *Gazvetü Girid ve Feth-i Kal 'at-ı Hanya*, Hacı Ahmed Ağa, II. Kısım, 337/4; Mühürdâr, *Târih-i Mu 'teber [Feth-i Medîne-i Kandiyye ve Cezîre-i Girid min Taraf-ı Fâzıl Paşa]* Hacı Ahmed, 214. Süleymaniye Kütüphanesi, Sipahi-zâde Ahmed, *Fetih-nâme-i Girid ve Bosna*, Hkm.783.

## I. BÖLÜM

**TARİH-İ SEFER VE FETH-İ KANDİYE*****Eser Hakkında:***

Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi El Yazmaları Bölümü'nde 1544 numarada kayıtlı olan *Tarih-i Sefer ve Fethi Kandiyeye* adlı eser, açık kahve renkli deri bir cilde sahiptir. Cildi şemseli ve miklepli olup, şemsesi çerçeve içine alınmıştır. Şirazesi kısmen bozulmuş olmasına rağmen sayfalar hâlâ bir arada bulunmaktadır. Toplam 73 varaktır. 1a varağında Kütahya Vahid Paşa Kitaplığı Müdürlüğü'nün kaşesi ve eserin numarası yer alır. Kütüphane kaşesinin hemen üzerinde ise Osmanlıca harflerle içinde "Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi" yazılı ve ortasında ay-yıldız bulunan kırmızı mürekkepli kütüphane mührü bulunmaktadır. Bu mührün aynısı eserin son varağına da basılmıştır.

1b varağının ser-levha kısmında sonradan yazıldığı anlaşılan "Vakf-ı Mustafa Ağa Üftâdelizâde....." ve 73a varağının sonunda metnin hemen bitiminde aynı tarzda ve aynı kesik uç kalemle yazılmış "Vakf-ı Üftadelizâde Mustafa....." ifadeleri büyük harflerle yazılmıştır. Bu yazının hemen altında yine Osmanlıca mühür bulunmaktadır.

1b varağı 13 satırdan diğer varaklar ise 17 satırdan oluşmaktadır. 62. varakta bulunan ve tâlik hatla kaleme alınan kaside bölümü hariç, metnin tamamı nesih hatla yazılmıştır. Yer yer sayfa kenarlarına der-kenar şeklinde "Vakf-ı evlâd";<sup>1</sup> "Vakf-ı evlâd-ı Hazret-i Mevlâna.....";<sup>2</sup> "Vakf-ı evlâd-ı Hazret-i Mevlâna Kuddise sırrıhu'l-aziz";<sup>3</sup> "Vakf-ı evlâd-ı Mevleviyye";<sup>4</sup> "Vakf-ı El-evlâdü'l-Mevleviyye.....";<sup>5</sup> "Vakf-ı evlâd-ı Mevliye şerefhümü'l-Bârî bi-lütf"<sup>6</sup> ifadeleri yazılıdır. Bu ibarelerden eserin Mevlana vakfına ait olduğu anlaşılmaktadır. 74a varağında "Oğlum Mesûd bin yüz kırkbeş Rebiülahirin on yedinci çehar-şenbe gicesi<sup>7</sup> dünyaya gelmiştir, ...kayd olundu." Şeklinde rika hatla yazılmış bir not yer almaktadır. 7 Ekim 1732

<sup>1</sup> Feth-i Kandiyeye 9b, 16a, 32b.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiyeye 19b

<sup>3</sup> Feth-i Kandiyeye 30a

<sup>4</sup> Feth-i Kandiyeye 38b

<sup>5</sup> Feth-i Kandiyeye 54a

<sup>6</sup> Feth-i Kandiyeye 64b

<sup>7</sup> 7 Ekim 1732.

tarihine denk gelen bu doğum hadisesi muhtemelen bu yazma eseri o dönemde elinde bulunduran vakıf görevlilerinden birisi tarafından not edilmiş olmalıdır.

### ***Müellif Hakkında:***

Metin içerisinde kendisinden “hâkir, fakîr” şeklinde bahseden müellif 16a varlığında “*Ve hakîr gedüklilerden olub...*”<sup>1</sup> cümlesi ile yeniçeri efradı içerisinde imtiyazlı bir konuma sahip olan gediklilerinden olduğunu ortaya koymuştur. 58b varlığında ise “itmâmü’l-kelâm ketebetü’l-fakîr ez’-Za’îf Mustafa bin Musa” ifadesiyle adını “Zayıf Mustafa bin Musa” olarak açıkça yazmıştır.

Son derece dindar, Allah’tan korkan ve Peygamber sevgisine sahip olduğu anlaşılan müellif, eserinde bizzat içerisinde yer aldığı olayları fetihnâme tekniğine uygun olarak kasideler, ayetler, hadisler ve darbimesellerle süsleyerek anlatmıştır. Eserin günlük konuşma dili ile akıcı ve sade bir üslupla kaleme alınmış olması müellifin ilmiye ya da kalemiye sınıfına mensup olmayan, fakat tarihe not düşmeye meraklı bir kişi olduğunu ortaya koymaktadır. Eserde yer alan beyitler ve kasideler, genellikle fetih öncesi Allah’a zafer nasip etsin diye yapılan dualardan oluşmuşken, fetihten sonra ise şükran duygularının ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Metin içerisine serpiştirilmiş toplam 282 mısra hem okuyana hem de dinleyene zaferin heyecanını hissettirecek tarzdadır.

*Tarih-i Sefer ve Fetih-i Kandiye*’de müellifin geçmiş dönem faaliyetleri hakkında herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Bu nedenle ismi, bulunduğu görev ve sefer sırasında yaptığı hizmetlerin dışında kendisi ile ilgili bilgi edinmek mümkün olmamıştır. 1 Şevval 1076 / 6 Nisan 1666 tarihinde sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa önderliğinde Edirne’den Girit üzerine yola çıkan orduda, yeniçerileri ocağının gediklisi olarak yer alan müellif, Kandiye Kalesi’nin kuşatması ve fetih sırasında orduda görev yapmaya devam etmiştir. Kuşatma devam ederken orduda ihtiyaç duyulan torbalardan iki bin üç yüz elli tanesi aralarında Zayıf Mustafa bin Musa’nın da bulunduğu gedikliler tarafından temin edilmiştir<sup>2</sup>.

Kalenin teslim alınmasından sonra 15 Ramazan 1080 / 6 Şubat 1670’te Sadrazam Ahmed Paşa tarafından huzura çağrılıp, iki parça beyler çekirtmesi

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye 16a.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye 16b.



ve beraberinde bir heyet ile birlikte, daha önceden Hanya'ya gelmiş olan Venedik elçisini Kandiye'ye getirmek üzere görevlendirilmiştir. İki günlük yolculuktan sonra Hanya'ya ulaşan Zayıf Mustafa bin Musa, Hanya Muhafızı Vezir Ahmed Paşa'ya Sadrazam'ın mektubunu teslim edip, yanındaki heyetle birlikte Hanya'da beş gün misafir edilmiştir. Venedik'ten gelen elçi ve beraberindekiler, Kandiye Kalesi'ni Osmanlılara teslim ettikten sonra Suda Kalesi'ne çekilen, Kandiye Kalesi Cerenayı ile görüşmek isteyince, önce Suda Kalesi Limanı'na gidilmiş, elçi ve heyet üyeleri burada iki gün misafir olduktan sonra<sup>1</sup> Zayıf Mustafa bin Musa tarafından Kandiye Limanı'na getirilmiştir. Venedik elçisi, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın kethüdası tarafından karşılanmış ve heyet kale içinde kendileri için ayrılan odalarına yerleştirilmiş ve böylece Sadrazam tarafından Zayıf Mustafa bin Musa'ya verilen görev başarıyla yerine getirilmiştir<sup>2</sup>.

Kandiye Kalesi'nin teslim alınmasından sonra kale halkı kaleyi boşaltmış ve orduda bulunan diğer kişiler gibi Zayıf Mustafa bin Musa da kalede bir eve yerleşerek, ordunun Kandiye'den ayrılmasına kadar burada ikamet etmiştir. Eserinde bu evi şu şekilde tasvir etmektedir: “*bu hakîr ba'de'l-feth kal'aya geçüb bir hâneye konduk, ol hânenin içinde altı odası var, fevkâni ve tahtâni ve bir büyük dîvân hânesi var ve içinde bir kapısı var ve bir kârgîr kubbe ve matbah var ve onar at alur iki ahûrı ve bir dönümden ziyâde bağ bağçesi var*”<sup>3</sup>.

Müellif ordunun Girit'ten ayrılıp Ege Denizi üzerinden Çanakkale'ye varması sırasında yaşanan gelişmeleri ve sadrazam Ahmed Paşa'nın [ 3 Safer 1081/22 Haziran 1670 ] Tekirdağ'dan karaya çıkarak, Hayrabolu üzerinden Edirne'ye gelip Sultan IV. Mehmed'e sancağışerifi teslim etmesine kadar olan olayları da [16 Safer 1081/5 Temmuz 1670]<sup>4</sup> bir sefer günlüğü şeklinde nakletmiştir.

### ***Telif Sebebi ve Tarihi:***

Zayıf Mustafa bin Musa çok beğendiği ve kendisini oldukça etkilemiş olan Kandiye Kalesi'nin kuşatması sırasında şahit olduğu olayları, yaklaşık dört yıl boyunca yaşadıkları elem ve kederleri, çektikleri sıkıntıları olduğu

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye 47a, 47b.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye 48a.

<sup>3</sup> Feth-i Kandiye 55a.

<sup>4</sup> Feth-i Kandiye 65b/66a.

gibi anlatarak, gelecekte bütün bu olanların unutulması tehlikesini ortadan kaldırmak, kısaca tarihe ışık tutmak üzere bu eseri kaleme aldığını “*bunca zamândır intizârı hasret firkat-i hatden efvân olduğundan, hâturımız perişân ve pür-melâl olub ve bu taraftan dahi hareket-i sevdâ-i deryâyâ kemâ-hiye daldıkda akılı noksan birle gâhice bir anlanmaya sebeb olmak için bu evrâkı perîşâne vaz'ı kalem olub, akılı kusûrımız irdüğü mertebe kelâm-ı acz ü noksân üzere tahrîrine cür'et olunmuşdur*”<sup>1</sup> cümleleriyle ifade etmiştir:

1 Şevval 1076 / 6 Nisan 1666 tarihinde sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa önderliğinde Edirne'den Girit üzerine yola çıkan ordunun gediklileri arasında bulunduğunu belirten müellif “*itmâmü'l-kelâm ketebetü'l-fakîr ez-Za'îf Mustafa bin Musa gafarallahu lehu veled'e-dîh ve ihsan aleyhümâ ve aleyhi tetimmet, fî şehri evâil-i Zî'l-ka'ade-i şerîf Sene 1080.*”<sup>2</sup> sözleri ile kaleme aldığı fetihnameyi bitirdiğini belirtmiş olmasına rağmen, ordunun Girit'ten ayrılıp Ege Denizi üzerinden Çanakkale'ye ulaşması ve sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın [ 3 Safer 1081/22 Haziran 1670 ] Tekirdağ'dan karaya çıkarak, Hayrabolu üzerinden Edirne'ye gelip Sultan IV. Mehmed'e sancağışerifi teslim ettiği 16 Safer 1081/5 Temmuz 1670'e<sup>3</sup> kadar olan olayları da adeta bir sefer günlüğü şeklinde anlatmaya devam etmiştir. Bu bölümü de “*Ba'dehu ikinci gün sa'âdetlü pâdişâh hazretleri ol menzilden kalkup yevmü's-sebt gün alaylar olup Edirne sarâyına sa'âdetle girüp ve cümle asker-i İslâma dahi Şehr-i Edirne'de konaklar virilüp, herkes mümkün olduğu üzere fermân yerine gelsün deyüp ol konaklara konup yerleşmek üzere olmuşlardır. Hakk sübhâne ve te'âlâ hazretleri hayırlar takdîr eylemiş ola. Amîn bi-hakk seyidü'l-mürselîn.*”<sup>4</sup> sözleriyle tamamlamıştır.

Müellif Zayıf Mustafa bin Musa, *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye*'nin sonuna iki ilâve daha yapmıştır. Bunlardan ilki kırmızı mürekkep ile “*Mekke-i Mükerreme'de va'iz-i nasihat üzere olan Kabe-i Şerif Şeyhi Girid'e geçüp gazâ ve cihâd üzere olan asâkir-i İslâm'a gönderdikleri mektûb sûretidir*” başlığı altında Şeyh Mehmed tarafından İslâm askerini methetmek üzere yazılmış olan mektubun suretidir.<sup>5</sup>

İkincis ise, yine kırmızı mürekkep ile “*Kal'a-i Kandiye Lütf-i Hakk'la*

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye 56b/57a.

<sup>2</sup> [1 Zilkade 1080 / 23 Mart 1670] Feth-i Kandiye, 58b.

<sup>3</sup> Feth-i Kandiye, 65b/66a.

<sup>4</sup> Feth-i Kandiye, 65b, 66a.

<sup>5</sup> Feth-i Kandiye, 66a, 66b, 67a.

*Feth Müyesser Oldukda Her Vilâyete Gönderdikleri Fetihnâme Sûretidir*”<sup>1</sup> başlığı altında yazılarak fethin tamamlanması üzerine her vilayete gönderilen fetihnâme suretidir. Bunun tarihi de [*fi evâ şehri semânin ve elf*] şeklinde belirtilmiştir.

Müellifin eseri tam olarak ne zaman tahrir etmeye başladığı tam olarak bilinmemekle beraber orduyla beraber sefere çıktıktan sonra yani 1666 yılında yazmaya başladığı ve 1670 yılında fethin tamamlanması üzerine birinci bölümü tamamladığı, aynı yıl ordunun seferden dönüş yolculuğunu anlatmaya devam ettiği ve son kısma da yukarıda zikredilen mektup ve fetihnâmeyi eklediği görülmektedir.

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 67a-b, 68a-b, 69a-b, 70a-b,71a-b,72a-b,73a.

## II. BÖLÜM

### **TARİH-İ SEFER VE FETH-İ KANDİYE'DE KANDİYE KALESİ'NİN FETHİ:**

Eserine Allah'a hamd ü senâlar edip, Peygamber Efendimize selat u selamlar getirerek başlayan müellif bundan sonra şu gelişmeleri kaleme almıştır:

#### ***[Ordunun Edirne'den hareket ederek Hanya Limanına Geçmesi]***

1 Şevval 1076 [6 Nisan 1666] tarihinde orduya serdar tayin edilen Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, sefer hazırlıklarını tamamlayarak Edirne'den Sultan IV. Mehmed'in uğurlaması ile 29 Şevval 1076/4 Mayıs 1666 tarihinde yola çıkmıştır. Dimetoka üzerinden Gümülcine'ye gelen ordu burada iki gün konaklamıştır. Buradan hareketle Serez'e gelinmiş ve on beş günün sonunda, Kurban Bayramı'nın ertesinde Selanik'e doğru hareket edilmiştir. Selanik'te geçen on iki günün ardından, Karaferye-Kartemize üzerinden gelinen Yenişehir'de de on gün konaklayan ordunun bir sonraki durağı İzdin voyvodalığı olmuştur. Bu sırada asker arasında humma salgını baş gösterince buradan Livadya'ya geçilmiş ve üç gün burada konaklanmıştır. Bundan sonraki durak İstefe şehridir. Burada daha önce İstanbul'a giden elçiden gelecek iyi bir haber ile belki adaya geçmeye lüzum kalmaz umudu hâkimken, elçinin yolda hastalanıp İzdin kasabasında öldüğü haberi ile bu umut boşa çıkmıştır. Bu sırada Girit'e geçmek üzere olan peksimet dolu altı parça Osmanlı gemisine Kulaz iskelesinde, düşman tarafından el konulduğu haberi ulaştınca, herkes *"bir gün mukaddem şimden sonra Girid adasına geçüp küffârdan intikâm almaktır ve Kandîye kal'asının fethine sa'i etmektir"* diye düşünmeye başlamış ve Padişah'a bu konuda telhis yazılmıştır <sup>1</sup>.

1 Cemaziyevvel 1077 / 30 Ekim 1666'da İnebolu tarafına hareket edilmiştir. Yeniçeri ağası ve ocak halkı Sadrazam Ahmed Paşa'dan önce Kızıl Hisar'dan Hanya tarafına geçmişlerdir. Sadrazam Ahmed Paşa ise kuvvetleri ile birlikte dağlık ve kayalık bir alanı büyük bir meşakkatle aşarak Mora yarımadasında bulunan ve İnebolu limanına yakın bir limana ulaşmıştır.<sup>2</sup> Herkes gemilere taşıyabildiği kadar eşyasını yüklemiş, koyun sürülerinden alabildiklerini yanlarına almış, yanlarında götüremeyecekleri davarlarını

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandîye, 3a.

<sup>2</sup> Feth-i Kandîye, 3a.

değerinin altına satmak zorunda kalmışlardır. Geride kalan yüklerini de hizmetkârlarına teslim edip, geri göndermişlerdir. Bundan sonra denizden Menevşe'ye doğru hareket edilmiştir. Yola çıkılışının ikinci günü Menevşe önüne gelen ordu, Kalsabırda burnundan Çoka adaları önünden geçerek, seksen millik mesafeyi bir gün bir gecede alıp Hanya limanına ulaşmıştır.

***[Hanya Limanına Geçen Ordunun Kışa Hazırlanması.]***

Hanya kalesinden atılan toplar ve yapılan şenliklerle karşılaşmış olan Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ve ordusu kışı geçirmek üzere kaleye yerleşmiştir. Bir kısım asker de Hanya'da yerleştirilecek yer kalmadığı için çevre köylere gönderilmiştir. İlkbahara kadar adaya asker ve mühimmat sevkiyatına devam edilmiştir.

Ramazan ayının başında [ 1 Ramazan 1077 / 25 Şubat 1667] Venedik'e ait on iki kalyon Hanya kalesi karşısına gelerek adaya geçen Osmanlı ordusunu izlemeye başlamış ve Menevşe burnundan Hanya'ya gelen gemileri rahatsız edip, bazıları ile aralarında çatışma yaşanmıştır. Ramazan'ın beşinci günü [5 Ramazan 1077/1 Mart 1667] akşama doğru denizden duyulan ağır top sesleri, kalede büyük bir heyecana neden olmuştur. Herkes adaya gelen Osmanlı gemileri ile Venedik kalyonlarının savaştığını düşünmüş, Hanya kalesindeki askerler hangi tarafın galip geldiği merakı ile iftar yapmaya bile fırsat bulamamışlardır. Bu mücadeleden kurtulan iki kalyon Hanya'ya gelince, bunların Mısır'dan Osmanlı ordusuna destek için adaya gönderilen kalyonlar olduğu anlaşılmıştır. Bu gemilerde bulunan Mısır askerleri geride Beylerinin de bulunduğu beş kalyonun düşmanla karşılaşma ihtimali bulunduğunu belirterek Sadrazam'dan yardım istemişlerdir. Bunun üzerine Sadrazam o anda hazır olan on altı parça beyler çektirisini Mısır Beyi'nin yardıma göndermiştir.

Mısır kalyonlarında bulunan bazı tecrübeli kimseler “bir limanda geceyi geçirelim, sabah göz gözü gördüğü zaman belki düşman kalyonları denize açılır” demişlerse de, Beylerine sözlerini dinletememişlerdir. Mısır kalyonlarının Hanya önünde bekleyen Venedik kalyonlarını gece karanlığında Osmanlı gemileri zannedip yanlarına yaklaşması taraflar arasında savaşı kaçınılmaz kılmıştır. Beş parçadan oluşan Mısır kalyonları on iki parçalık Venedik kalyonu karşısında ağır kayıplar vermiştir. Aralarında Mısır Beyi'ne ait gemi ile yine ona ait atların ve diğer ağırlıkların bulunduğu iki kalyon ağır hasar almış, direk ve yelkenlerini kaybetmiştir. Mısır Beyi'nin yardıma giden

Osmanlı çektirileri de taraflar arasındaki şiddetli çatışmaya şahit olmuşlar fakat Mısır Beyi'ni ve bu kalyonları kurtarmayı başaramamıştır.

Sabah olduğunda Mısır' ait beş parça kalyondan üçünün yaralı olarak kurtulup, Hanya limanına ulaştığı görülmüştür. Kurtulan bu gemide bulunan kişilerden birisi, Sadrazam tarafından Bey tayin edilmiş ve Mısır kuvvetleri ile birlikte Anadeyye Kalesi'nde kışlamakta olan Osmanlı askerinin yanına gönderilmiştir. Sadrazam Ahmed Paşa Mısır Beyi'nin imdadına gönderdiği Keskin oğlu ve Çarık oğlu adlı iki beyi, bu görevlerinde başarısız oldukları gerekçesiyle katlettirip, gemilerini ve mansıplarını başkalarına vermiştir.<sup>1</sup>

### ***[Kandiye Üzerine Harekete Geçilmesi ve Kandiye Kalesi'nin Kuşatılması]***

Kışın sona ermesiyle birlikte, çoğu piyadeden oluşan Osmanlı ordusu Kandiye üzerine yürüyüşe geçti. Dördüncü konakda Resmo'ya varıldı. Daha sonra Kandiye kalesinin önüne gelen sadrazam burada Rumeli, Anadolu, Karaman, Adana Beylerbeyileri ile tüm yeniçeri ordusu alaylarından oluşan yaklaşık altmış bin kişilik kuvvet topladı. Müellife göre bir bu kadar kuvvet daha henüz adaya geçmemişti. Toplanan kuvvetler Anadeyye kalesinin önüne yerleştirildi.

Ertesi gün Sadrazam Ahmed Paşa tüm ordu ileri gelenlerini toplayıp, *"hemân inşâ'allâh-ı te'âlâ der-akıp metrise girüp toparımız yerlü yerine konup, düşmana göz açdırmayup lütf-ı Hakk'a sığınıp bir el-mukaddem maslahata şürû' idelim"*<sup>2</sup> diyerek fetih için hazırlıklara girilmesi talimatını verdi. Rumeli Beylerbeyisi Pehlivan Paşa ile Anadolu Beylerbeyisi Kara Mustafa Paşa Kızıl Tabya'ya, Yeniçeri Ağası Kanlı Tabya'ya ve Katırcıoğlu Mehmed Paşa, sipah, silahtar ve diğer aşağı bölükler ile birlikte, Ak Tabya'nın karşısındaki Küllük tarafına yerleştirildi.

Kandiye kalesinde bulunan kuvvetler, Osmanlı ordusunun top menzili içine yerleştiğini görüp, şaşkınlıklarını gizleyemediler. Fakat hemen top atışı yaparsak Türkler yerleşmeden geri çekilir endişesi ile Osmanlı kuvvetlerinin iyice yerleşmesini bekleyip, saldırı için geceyi beklemeye başladılar. Osmanlı askeri ise top menziline girdiklerini fark etmekle birlikte, *"lâkin cümlelerin hâfızı Allahu-subhâne ve te'âlâdır"* düşüncesiyle kendilerine gösterilen

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 5b.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye, 6a.

tabyalara yerleşme telaşına düştüler.

Fakat o gece pusuda bekleyen düşman kuvvetleri Kandiye kalesinden yedi-sekiz yüz pare topu ateşleyerek, yatmak üzere olan Osmanlı ordusunu sabaha kadar top ateşine tuttular<sup>1</sup>. Ertesi gün herkes birbirinin halini sormakla birlikte, nasıl karşılık vereceklerini hesap etmeye başladılar. Fakat düşman Kandiye'den gün boyunca top atmaya devam etti.

Sadrazam Ahmed Paşa kalenin dibinden itibaren üç koldan metrislere girilerek, topların yerleştirilmeğe başlanması talimatını verdi. Yatsı vaktinde yeniçeri, cebeci, topçu ve beldârlar<sup>2</sup> başta olmak üzere ordudaki yaklaşık yirmi bin asker metris hendekleri kazmaya ve tabya açmaya başladı. Kale muhafızları bu duruma engel olmak için sabaha kadar top atışı yaptı. Ateş altında kalan Osmanlı askerlerinden pek çoğu şehit düşüp, pek çoğu ise yaralanmış olmasına rağmen, o gece otuz kırk pare balyemez top metrislere yerleştirilerek, kale tabyaları ve mazgalları hedef alınarak top ateşine başlandı.

Her geçen gün savaşın şiddeti arttı. Osmanlı kuvvetleri üç günün sonunda kırk arşın ilerledi. Üç defa metrisler değiştirildi. Her metris değiştirmede pek çok asker yaralandı ve şehit düştü. Düşman kuvvetleri altına lağımlar kazarak metrisleri havaya uçurmaya başladı. Durumu fark eden Osmanlı askeri karşılık verip, lağımları içindeki düşman askerleri ile birlikte imha etti.

Göynük önlerinde Osmanlı ordusu tarafındaki tabyalar ve şaranpo tabir edilen yerlerde şiddetli çarpışmalar yaşandı. Sıkışan kuvvetlerimizin bir kısmı şehit oldu ve bir kısmı ise yaralandı. “Ölenimiz şehid ve öldüren gâzi” diyerek büyük bir gayretle düşman elindeki tabyaları almak için, o gece sabaha kadar savaşıldı. Sonuçta iki tabya ele geçirildi ve düşmanın hendek kenarındaki şaranpoları geceleyin petrol yağı ile tutuşturularak yakıldı.

Kuşatmanın üzerinden altı ay geçtikten sonra bazı yerlerden hendeklere girebilmek için kubûrlar açılmaya başlandı. Bunu fark eden düşman kuvvetleri engel olabilmek için, tabyalar altına lağımlar açmaya ve kuşatmadaki askerler üzerine havadan ateş düşer gibi top-tüfenk yağdırmaya başladılar.

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 7a.

<sup>2</sup> Dağlar arasındaki geçitleri açan, temizleyen ve muhafaza eden, hendek kazın ve diğer kazı işlerinde kullanılan bir sınıf amele taburu efradı olup, hizmet zamanlarında vergilerden muaf tutulurlardı.

Ordunun başında yapılan çalışmalarını yakından takip eden Sadrazam Ahmed Paşa'nın *"inşâ'allâh bu ikdâm-ı ihtimâl ile on güne dek, hendek bir hoş zabtımıza girer ve kal'a dîvârına artık el koruz"* diyerek askeri gayrete getirmesi ile on gün içinde hendeğe girilip, birkaç yüz kişi alacak tabya kazılması sağlandı. Tabyaların içine serdengeçti gaziler yerleştirilerek kale duvarına yaklaşılmış oldu. İki taraf arasındaki mücadele oldukça hız kazandı ve hendeğe inen gazilerden her gün kırk elli kişi lağım altında kalarak şehit düştü. Bu şekilde yaklaşık otuz kırk gün mücadele edildi. Bu mücadeleler sırasında kuvvetlerinin başında bulunan Rumeli Beylerbeyisi Pehlivan Paşa şehit olunca, Silahatâr Hasan Paşa Rumeli Beylerbeyisi olarak tayin edildi. Fakat bir kaç gün sonra o da şehit düşünce Anadolu Beylerbeyisi Kara Mustafa Paşa yerine tayin edildi.

Kuşatma şiddetli bir şekilde devam ediyor ve karşı tarafın atılan lağımları büyük bir deprem misali yerleri sallıyordu. Bir taraftan kaleden yağmur gibi top tüfek mermileri atılırken, diğer taraftan da lağımlar altından cenazeler defnedilmek üzere çıkarılmaya çalışılıyordu. Bir günde sekiz alay beyi şehit olmuş, açılan kubûr yolları da havaya uçurulduğu için, o taraftan kaleye yaklaşmanın artık mümkün olmadığı anlaşılmıştı. Verilen şehit sayısı o kadar çoktu ki, bu tabyanın adı artık Kanlı Tabya olarak anılmaya başlandı.

Altı aydan fazla süren kuşatmadan bir sonuç alınamayıp, kış mevsiminin yaklaşması üzerine, kuşatmayı kaldırmadan kışı geçirmek üzere tedbirler alınmaya başlandı. Kanlı Tabya'da kalan askerin biraz geri çekilmesi, ayrıca uygun yerlere kış tabyaları yapılması kararlaştırıldı. Karşı taraf ise kış boyunca binden fazla lağım atarken, otuz-kırk parça kalyon, yirmi parça çekirtme ve altı parça mavna ile Osmanlı kuvvetlerine zahire ve diğer levazım gelmesini engellemek üzere Hanya, Resmo, Yerebatar ve Kondile limanlarını kontrol altında tutmaya devam etti.

1668 yılı ilkbaharında Osmanlı kuvvetleri düşman kontrolünün yetersiz olduğu noktalardan geceleri adaya mühimmat ve erzak geçirmeye başlamıştı. Ayrıca Şam Beylerbeyisi İbrahim Paşa, Halep Beylerbeyisi Hüseyin Paşa, Seydioğlu Muhammed Paşa ve Halil Paşa, Rumeli tarafından Aslan Paşa-oğulları Kaplan Paşa ve kardeşi Pîr Paşa, kapı halkları ile Girit adasına geçip, orduya katılmışlardı. Kendilerine Sadrazam tarafından hilatler giydirilip, ferman olunan bölgelere yerleşmişlerdi.

Metrisler yeniden elden geçirilmiş eksikleri tamamlanmıştı. Küllük



tarafına yirmi top yerleştirilerek yeterli sayıda asker sevk edildi. Ak Tabya karşısından Kandiyе kalesi dövölmeye başlandı. Rumeli ve Anadolu askeri, yeniçeri ağası ve ocak halkı, yirmi oda ile seferci başı Küllük Tabyası'na gönderildi. Sivas, Karaman ve Adana askeri Serdar Ahmed Paşa'nın emrine verildi. Bütün bu hazırlıklar tamamlandıktan sonra iki taraf arasında mücadeleye yeniden başlandı.

Kuşatma tüm şiddetiyle devam ederken humma (sıtma) ve taun (veba) salgınından dolayı pek çok asker şehit düştü. Salgın hastalık dolayısıyla asker arasında büyük bir moral bozukluğu yaşandığı sırada, deniz tarafından sevindirici haberler geldi. Sahilde kaptanıderya Venedik'e ait iki parça kalyonu ele geçirmiş, Cezayir, Trablus ve Tunuslu denizciler ise karşılaştıkları düşmana ait kalyonları beşer onar ele geçirip, o sene içinde düşmana ait on sekiz parça kalyonu batırmışlardı. Bu yüzden düşman donanması uzaklara çok fazla açılmaya cesaret edemiyor, çoğunlukla kale önünde bekliyordu. Osmanlı ordusu beyler çekirtmeleri ile karşı taraftan üç bin iki yüz sipahi, silahtar ve serdengeçti, İstanbul ve İzmir'den beş bin yeniçeri, yedi-sekiz bin beldar, ayrıca cephane ve zahire getirmişlerdi.

### **[ Kandiyе Kalesi'nden Elçinin Gelmesi ]**

Bir gün deniz tarafından kara bayraklı bir kayık metrislerin önüne yaklaşarak *“elçimiz var çıkacak, ana izin isteriz”* diye bildirdi. Durum Sadrazam'a iletilince *“Katırcı-oğlı çiftliğine gelüb anda konsun”* diye cevap verdi. Bunun üzerine iki çekirtme ve otuz kırk kişi kadar adamıyla birlikte gelen elçi, Katırcı oğlu çiftliğine yerleştirildi. Karşı taraftan elçi gelmesi asker arasında memnuniyetle karşılandı. *“İnşâ'Allâh-ı te'âlâ bu elçinin bu mahalde geldiği hayırdır, bir maslahat olur ola”* diyerek barış yapılabileceği düşüncesi dile getirildi.

Ertesi gün Sadrazam bir tercüman ile birkaç kişiyi gönderip, *“eger kal'a virmek cevâbıyla geldi ise ne güzel gelsün, nâmelerin görelim ve illâ gayri cevâbla geldi ise, hemân yine gerüye dönsün”*, diyerek elçinin niyetini öğrenmek istedi. Fakat elçi *“Bizi kal'a virmeğe göndermediler. Ancak harâc kabul ideriz, kal'a bizde kalsun ve kal'anın nâhiyesin dahi bize virin, bu minvâl üzere sulh olalım.”* diye cevap verince, Sadrazam elçi ile görüşmeyi redderek elçinin göz hapsinde tutulmasını ve savaşın şiddetinin artırılmasını emretti. Gelen elçi bir iki ay hapis kalıp üzüntüsünden ölünce, yanındaki adamları Resmo Kalesi'ne gönderildi. Bir iki defa daha böyle elçiler gelmiş

ve birbirlerinin yanında hapsedilmişlerdi.

İki tarafta barış olacağı ümidini kaybedince mücadelenin şiddeti daha da arttı. Rumeli Beylerbeyisi Kara Mustafa Paşa hastalıktan vefat edince, Katircızâde Muhammed Paşa onun yerine tayin olundu. Fakat hizmetlerinden memnun kalınmayarak kendisine Anadolu Beylerbeyiliği verildi ve Küllük Tabyası'na gönderildi. Sivas Beylerbeyisi Halil Paşa ise Rumeli Beylerbeyiliğine getirildi. Ondan boşalan Sivas Beylerbeyiliği görevi ise Seydi oğlu Muhammed Paşa'ya verildi. Fakat bir süre sonra Rumeli Beylerbeyiliğine Halep Beylerbeyisi Hüseyin Paşa tayin edildi. Halep Beylerbeyiliği ise Sadrazam'ın kethüdasına verilerek kendisi Küllük tarafına serdar tayin edildi.

Bir gün öğle vakti Kandiye Kalesi'nden çıkan bir kaç bin piyade ve iki yüz kadar atlı, Kuşaklı Manastırı önüne gelerek ani bir saldırı gerçekleştirdi. Osmanlı ordusu "*kâfir taşra çıkdı*" diye haber alınca, tüm asker Kandiye Kalesi'nden ateş yağdırılmasına aldırış etmeden düşman içine girerek baş ve dil alıp, düşmanı geri püskürttü. O çatışma sırasında sipahi ve silahtar ağaları şehit düştü, pek çok kişi de yaralandı. Düşman kuvvetleri bundan sonra üç günde bir kaleden ani çıkışlarla hücumlar yapmaya başladılar. Fakat Osmanlı kuvvetlerinin aldığı tedbirler karşısında başarısız oldular. Bir süre sonra ani çıkışlardan vazgeçip, metrislere saldırdılarsa da bundan da bir sonuç elde edemediler.

Küllük metrisinden de, beklenmedik bir anda çıkma hareketinde bulundularsa da, Osmanlı kuvvetlerinin hemen karşılık vermesi üzerine tekrar kaleye geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu mücadeleler sırasında pek çok baş ve dil alınmış, İbrahim Paşa tarafından baş getiren gazilere ve yaralananlara bahşişler verilmiştir. Fakat Anadolu Beylerbeyi olan Katircızâde şehit düşünce yerine Vanlı Paşa getirilmiştir. Samkoncubaşı <sup>1</sup> Benlü Ahmed Ağa yaralanmış, üç serdengeçti ağası başta olmak üzere bir kaç yüz kişi şehit olmuştur. Şehit olanların yerine yenileri gelerek mücadeleye katılmışlardır. Her kolda bulunan metrislere yeni dökülen balyemez toplar ve kumbara kazanları kurularak, kaleye yakın yerlerde yapılan tabyalardan kale dövülmeye devam edilmiştir.

---

<sup>1</sup> Samkoncu yeniçeri ocağını oluşturan 196 ortadan 71. ortanın adıdır. Samsoncu olarak ta kullanılmıştır. Başlangıçta padişahların av köpeklerini yetiştirdikleri için bu adı almışlardır. (Pakalın,III,112, İstanbul 1993.)

1668 yılı içinde erzak ve cephane sıkıntı çekilmiş ve fiyat artışları yaşanmıştı <sup>1</sup>. Osmanlı gemileri tarafından getirilen erzak ve cephane Kandiye limanı düşman donanmasının kontrolü altında olduğu için Hanya, Resmo, Yerpetro, Vasidiye ve Foduyale iskelelerine boşaltılıyordu. Defterdar Paşa tarafından bu erzak ve cephaneyi, Kandiye'deki Osmanlı ordusuna ulaştırılması için seferber edilen ve mîrîde hazır olan deve ve katırlar yetersiz kalınca, paşalara ve beylere kendi erzakını kendi imkânları ile taşıması ferman olundu.

Hendek, metris ve tabyalar için ihtiyaç duyulan torbaların mîrîden karşılanamaması üzerine her gruba ellerindeki kilim, ihram ve çadırları parçalayarak torba haline getirip istenilen yerlere teslim etmesi ferman olunmuştur. Gediklilerden olan müellif de kendi gruplarından iki bin üç yüz elli torbayı “*dîn maslahıdır hemân iş bitsün nemiz giderse gitsün*” diyerek orduya verdiklerini belirtmektedir <sup>2</sup>.

Bu yıl yine kış mevsimine kadar, karşılıklı olarak top atışları devam etmesine rağmen bir sonuç alınamadı ve özellikle Osmanlı lağımlarının kale altına varması mümkün olamadı.

### ***[Arhonda'nın Osmanlı Ordusu Hizmetine Girmesi]***

Kandiye Kalesi'nde yaşayan Arhonda adında bir kişi, kale komutanı olan Cerenay ile anlaşmazlığa düşüp hapsedilmiş ve daha sonra da Venedik'e giden bir gemiye bindirilerek kaleden uzaklaştırılmıştı. Bu kişi gemi kaptanı ile anlaşarak, Bosna yakınlarında gemiden ayrılıp Bosna Beylerbeyisi'nin yanına geldi. Beylerbeyi'ne kendisini sadrazama ulaştırırsa, Kandiye kalesinin fethi için yardımcı olabileceğini belirtti. Bosna Beylerbeyisi de yanına bir ulak vererek Arhonda isimli şahsı Girit'te Sadrazam Ahmed Paşa'nın yanına gönderdi.

Kandiye önlerinde Sadrazam ile görüşen Arhonda, kalenin alınmasında yol gösterir ve kale alınabilirse, kale içindeki mallarının ve adadan istediği zeametın kendisine verileceği sözünü aldı<sup>3</sup>. Bunu üzerine “*nola baş üzerine buyurun, ol mahalleri size göstereyin*” diyerek Kızıl Tabya, Avret Tabyası,

<sup>1</sup> Müellif bir kıyye koyun eti 8 tümen, bir kıyye pirinç 3 tümen, 20 dirhem ağırlığındaki bir ekmeğ 1 akçe, bir kıyye sadeyağ 8 tümen, bir kıyye arpa 2 tümen, bir merkep yükü odun 15 tümen diyerek yaşanan fiyat artışı ile ilgili somut örnekler vermiştir.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye, 16b.

<sup>3</sup> Feth-i Kandiye, 17a.

Küllük ve Kum Tabyası'nın bulunduğu yerler hakkında stratejik öneme sahip bilgiler verdi. Onun verdiği bilgiler doğrultusunda Osmanlı kuvvetleri gerekli tedbirleri alıp, yeni stratejiler belirledi.

Bu arada bu günlerde Kandiye Kalesi'nden fırsat bularak kaçan üç beş kişi Osmanlı kuvvetlerine sığınmaya başladılar. Bu kaçıp gelenler içinde bazı önemli beyzâdelere ve kaptanlar da vardı. Bunlar içinde İslam'a girenleri bile olmuştuk. Bu şekilde binden fazla kaçıp gelenler oldu.

O yıl Arhonda adlı kişinin gösterdiği yerlerde şiddetli çatışmalar devam etti. Fakat artık güz vakti geldi ve kış için hazırlık yapıp bahara kadar metrislerde beklenmeye karar verildi. Bu durumu gören Kandiye kalesindekiler ise; *“Eyü hele kışa yakın bu tarafa amele başladılar, tezyüd kal'a dibine gelüb, hendeği zabt idemezler ve biz dahi taş altından anlara lağımlarımız yetişdiririz.”*<sup>1</sup> diyerek, Osmanlı askerinin bulunduğu metris ve tabyaların altında, taşları delip, lağımlar kazmaya başladılar. Kazdıkları lağımlara ateş verince, o anda sanki deprem oluyor gibi büyük bir sarsıntı yaşandı. Kale tarafında dağ gibi büyük bir siyah bulut oluştu, ev kadar kaya parçaları birkaç dönüm öteye fırladı. Fakat lağımların patlatıldığı yerlere henüz Osmanlı tabya ve metrislerimiz varmadığı için daha önceki lağımlar kadar etkili olmamıştı.

Osmanlı kuvvetleri ise gece gündüz gayret ederek düşman kuvvetlerinin altına lağım açmaya çalışıyor ve kazma sesinin işitilmesinden korkuluyordu. Bir ara iki tarafın lağımı biri birine rast gelip korkunç bir mücadele yaşandı. Bunun üzerine Arhonda'ya bu bölgelerde lağım olmadığının kendisi tarafından söylendiği halde, bu kadar lağımla nasıl karşılaşıldığı sorulduğunda, O da; *“Belî eyle didim ve hem didiğimiz dahi sahîh idi, lâkin ben size acele üzere ikdâm idüb, otuz kırk güne dek varasız, hendeği zabt eyleyüb, kal'a dîvârına yetişmek gerekdir, der idim, siz altı aydan ziyâde oldı ve varacağınız yeri düşmana gösterüb, aheste üzere yürümedesiz, ol kadar zamâna dek küffâr kaya-taşı delmek değil, polâd olsa dolub lağım ider”* diye cevap vermiştir.<sup>2</sup>

Bütün bunlara rağmen günden güne Osmanlı metrisleri hendek kenarına yaklaşmış, önce Kızıl Tabya denilen yerlerdeki kale duvarı ve Avret

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 19a,b.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye, 21b.

Tabyası önünden Taşlı Tabya'ya kadar olan bölüm ele geçirildi. Daha sonra da Kızıl Tabya ile Rumeli askerlerinin gayretiyle Avret Tabyası tamamen ele geçirildi. Osmanlı kuvvetlerinin büyük limana doğru metrisler ve sıçan yolları yapmaya başlamasına karşı, Kandiye Kalesi'nden bir taraftan havadan kumbara ve taş atıp bir taraftan da lağım kazılarak büyük bir direniş gösteriliyordu. Mevsimin son bahara yaklaşması, harçlık ve erzak sıkıntısı çekilmesi, Osmanlı askerleri arasında büyük bir ümitsizlik yaşanmasına sebep olmaya başladı.

Venedik'in kaleye dışarıdan, özellikle Su Kulesi önünden yardım getirmeye çalıştığı haber alınınca, bu bölgeye tayin olunan nöbetçiler top atışı ile kimi gemileri batırıp, kimisini de kaçmaya mecbur bırakmışlardır. Fakat düşman kuvvetleri Kızıl Tabya'daki üç topun altına lağım açarak burayı havaya uçurmuşlardır. Osmanlı kuvvetleri tarafından o bölgeye yeniden toplar yerleştirilmişti. Düşmanın lağım açamaz dediği yerlere yirmi otuz gün içinde yenilerinin açılması üzerine, Rumeli Beylerbeyi Hüseyin Paşa harekete geçmiş kaleye doğru uzanan tüm metrisleri kontrol ederken iki yerinden yaralanmış ve yerine Adana Beylerbeyisi Hüseyin Paşa vekil olarak görev yapmıştır. O da birkaç gün içinde kurşun ve kumbara yarası almıştır. Bunun üzerine alay beyleri tayin edilmiş, fakat onlar da yaralanınca Sadrazam'ın kethüdası Mahmud Kethüda ve Defterdar Paşa büyük bir gayretle bu görevi üstlenmişlerdir.

### ***[İstanbul'dan Kaptan Paşa'nın Donanma ile Girit'e Gelmesi]***

Hanya muhafızı Ali Paşa'nın ulaştırılması; *"Hanya limanına kapudan paşa hazretleri elli altmış pâre çekdirme ile bu kadar cedîd asker ve cebehâne ve zahîre getürmüştür"* diye haber getirmesi üzerine, iyice yorulmuş olan asker arasında büyük bir sevinç yaşandı. Sadrazam, Kaptan Paşa'ya haber göndererek; *"Tez getüdüğün askeri ve cebehâneyi yine çekdirmeler ile Resmo'ya gelüb dökesin ve kendinüz dahi salt bu tarafa karadan ulak ile gelesiz sizinle müşâveremiz vardır."* diyerek yanına çağırdı.

Resmo limanına erzak ve askeri indirdikten sonra, donanmayı Hanya limanına çeken Kaptan Paşa, Kandiye'ye gelip Sadrazamla görüştü. Sadrazam, Kaptan Paşa'nın emrindeki kuvvetlerle birlikte gelip orduya katılmasını ve Küllük Koluna serdar olmasını istedi. On iki günde alaylarını hazırlayan Kaptan Paşa, Küllük koluna gelip yerleşti. Daha önce Küllük serdarı olan Kethüda İbrahim Paşa ise yaralandığı için kendi tabyasına

götürülmüştü. Anadolu, Sivas, Mısır, Şam Beylerbeyileri ve sefer başı, otuz çorbacı odası ve yedi-sekiz bayrak ağaları ve serdengeçtiler o bölgeye tayin edilerek hep birlikte mücadele edilmeye başlanmıştı.

Sultan IV. Mehmed ise Edirne'den Yenişehir'e gelerek, Girit Adası'na asker ve cephane göndermiş ve musahip ağalarından ve mirahur ağalarından bazılarıyla hattışerifler ve hilatler göndererek hem durum hakkında bilgi almış hem de serdar ve askere desteğini göstermişti.

### ***[Venedik ve Avrupa'dan Kandiye Kalesi'ne Yardım Gelmesi]***

23 Muharrem 1079 / 3 Temmuz 1668'de yüzden fazla kalyon ve çekirme ile otuz bin kadar askerden oluşan Fransa, İspanya, Papalık ve Venedik ortak donanma kuvvetleri Kandiye Kalesi önüne gelerek demir attı. Kaleden firar eden bazı kimselerden, bu kuvvetlerin Fransız kralı tarafından gönderilen yardımcı kuvvetler olduğu öğrenildi. Bu durum karşısında telâşa kapılan Osmanlı ordusunda askeri sakinleştiren Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa; *"Zinhâr gâfil olmyasız, ihtimâldir düşman-ı bî-dîn bu kadar imdâdları geldiğünden, bir hayli eyle ma'zûrluk idüb, belki bir me'mûl olmağın kavle çıkub, bir sakatlık vâki' olmaya."* diyerek onları dikkatli olmaları konusunda uyardı. Gelen kuvvetler üç gün içinde geceleyin kaleye girip yerleştiler. Kandiye Kalesi komutanına, hemen Osmanlılara karşı harekete geçip, onları metrislerden ve sahip oldukları yerlerden atalım deyince Kale Komutanı onlara şu cevabı verdi; *"Siz Osmânlı cengini görmediniz bilmezsiniz, böyle acele itmenüz, anlar şimdi gâfil değillerdir."* deyince onlarda; *"Senün anlardan gözün korkmuşdur."* diye cevap vermişlerdir.

Ertesi gün dört beş yüz atlı ve on bin kadar piyade tüfekçi ile Ak Tabya yakınında, Küllük'de olan Osmanlı ordusu üzerine hücumla geçildi. Osmanlı ordusu ise *"ne ihtimâldir ki kâfir oradan çıkub ve kal'asından böyle uzak ayrılmaz"* diyerek tedbirsiz davranmıştı. Kaleden böyle bir hareketle karşılaşınca *"Ümmeti Muhammed düşman basdı, ne durursuz!"* diye birbirlerine haber verip, Kaptan Paşa, Anadolu Beylerbeyisi Vanlı Paşa, Halep Beylerbeyisi İbrahim Paşa ve Şam kolu ve Mısır askeri hep birlikte mücadeleye başladı. Böyle bir karşılık beklemeyen düşman hızla kaleye geri çekilmek zorunda kaldı. Bu mücadelede iki binden fazla baş, bir o kadar da esir alındı. Yine birkaç ünlü beyzâde ve birkaç kaptan esir edilmişti. Bu zaferde hizmetleri görülenlere hilatler ve bahşişler dağıtıldı. Bu ağır yenilgiden son derece müteessir olan düşman kuvvetleri nasıl intikam

alacaklarını düşünmeye başladılar.

Aradan birkaç gün geçtikten sonra Kandiye Kalesi'ne yardıma gelen ve açıkta bekleyen yaklaşık yüzden fazla kalyon, mavna ve çektirileri kıyıya yaklaşarak, denizden Osmanlı kuvvetlerine top ateşine başladılar. Aynı anda kaleden de top ateşi yapılarak, Osmanlı ordusu iki ateş arasına alınmaya çalışıldı. Diğer yandan bazı metrislerin altına kazılan lağımın patlatılması sonucunda, büyük bir sarsıntılar yaşandı. Bir taraftan da Osmanlı ordusunu şaşırtmak için Acı Su mevkiine fırkataları ile iki bin asker çıkararak savaşa başlamışlardı. Bu bölgedeki savaş yaklaşık olarak üç saat sürmüş ve otuz binden fazla top güllesi atılmıştı. Osmanlı ordusu bu saldırıya sahile yerleştirdiği balyemez, bataluşka ve şayka topları ile karşılık vermiş, Patrona adlı Venedik Kalyonu ile sahilde bekleyen sekiz kalyon topla vurularak batırılmıştı.

Ertesi gün sadrazam tüm kollardaki beylerbeyiler ve ağalarla yaptığı toplantıda kaleden içeriye olan sıçan yollarının kazılmasına devam edilerek, yeni kale duvarına ulaşmayı hedef olarak gösterdi. Birkaç gün içinde yüz zira kadar içeriye girildi. Yeni duvara on arşın kadar kalmışken kaledeki Fransız kuvvetleri tekrar harekete geçti. Atlı ve piyade askeri kale dışına çıkararak, Osmanlı ordusu ile savaşın kısa bir süre sonra yenilerek kaleye çekildiler. Birkaç defa daha böyle küçük çaplı hareketlerde bulundularsa da bir şey elde edemedi kaleye geri çekildiler. Sivas Beylerbeyi, Ak Tabya'dan Kuşaklı Manastır önüne kadar olan bölümde, atlı ve piyade askerlerle nöbet tutmaya başladı. Bu şekilde aradan iki ay geçti.

### ***[Kandiye Kalesi'nin Teslim Edilmesi]***

Kuşatma başlayalı üç yılı aşkın bir süre olmuştu. Ordudaki herkes “*bu sene de böyle devam ederse halimiz nasıl olur*” diyerek endişelerini dile getirmeye başlamıştı. Sadrazam Ahmed Paşa'da bu durumun farkında olup; “*Badel-yevm artık buna çare kalmadı. Heman her kola birkaç bin serdengeçti daha yazılsın ve metrislerde olan askerle hücum geçelim.*” diye talimat verdi. Hazırlıklar hızla devam ederken, casuslar bu gelişmeleri kaleye rapor ediyorlardı. Düşman tarafı bu haberler üzerine vahamete kapılarak, “*...imdi artık çare yokdur, bundan sonra Osmânlu bu kal'ayı alurlar, yürümiş ile aldıktan sonra cümlemizi kılıçdan geçirirler, hemân olası sulh ve salâh üzere virüb...*” diyerek, kaleyi teslim etmeye karar verdiler.

Bir gün deniz tarafından beyaz bayraklı bir firkate ile birkaç kişi metris

kenarına gelerek *“kâğidımız vardır Sadr-ı âli hazretlerine götürün”* diye seslendiler. Yeniçeri ağası *“eger kâğidınızda kaleyi vermek varsa sizi görüştürelim”* deyince, geri dönüp gittiler. Ertesi gün yine geldiklerinde bu defa Çavuşbaşı İbrahim Ağa’ya *“bu kâğidımız murâdınız üzere sahîh emân kâğidıdır, götürün vezîr-i â’zam hazretlerine, ne buyururlar”* diye söylediler. Bunun üzerine iki taraf arasında barış görüşmelerine başlanmıştır. Sadrazamın kethüdası olup halen Halep Beylerbeyisi olan İbrahim Paşa görüşmeleri yapmak üzere tayin edilmiş, Ak Tabya yakınlarında kurulan otağda yapılan müzakereler yaklaşık olarak beş altı gün sürmüştür. Nihayet 10 Rebiülahir 1080 / 7 Eylül 1669 günü iki taraf arasında anlaşmaya varılmıştır.

Sadrazam büyük bir divan toplayarak barış şartlarını müzakere etti. *“Deniz tarafındaki kuvvetlerin çekilmesi, kalenin teslim edilmesi ve amanlarının kabul edilmesi”* şartları ile divan huzurunda taraflar arasında anlaşmaya varıldı. Kandiye Kalesi’nden görüşmelere katılanlara hilatler giydirilmek suretiyle, iki taraf arasındaki savaş sona erdi.

Ertesi gün kale halkına, kaleden taşınıp çıkmaları için on gün süre verildi. Venediklilerin bir kaç önemli adamı rehin olarak alıkonulurken, Rumeli Defterdarı, bir paşa ve bir çorbacı ise Kandiye Kalesi’ne rehin olarak gönderildi. Kandiye halkı Kandiye’nin on beş mil kuzeyinde bulunan adaya taşınmaya başladı. Bu sırada fırtına başlayınca, taşınmayı bitiremeyeceklerini anlayıp, biraz daha süre istediler. 1 Cemaziyülevvel 1080 / 27 Eylül 1669 tarihine kadar kendilerine süre verildi.

Kale anahtarları bir gümüş tepsi içine konularak Sadrazam’a gönderildi. Sadrazam, Defterdar Paşa’yı kaleyi teslim almak üzere Kızıl Tabya üzerinden kaleye gönderdi. Beraberinde, yeniçeri ağası, çorbacı, cebeci başı ve topçu başı da vardı. Kale teslim alındıktan sonra, kale burçlarına ve tabyalara İslâm bayrakları dikilip, fetih ezanları okunduktan sonra, her kale kapısına ve tabyasına askeri ile birlikte komutanlar tayin edildi.

### ***[Kandiye Kalesi’nin Teslim Alınmasından Sonra İlk Faaliyetler]***

Kalenin teslim alınmasından hemen sonra kalede bulunan dört yüzden fazla kilise arasında en büyük olanının, Sultan IV. Mehmed adına camiye dönüştürülmesine karar verildi. Defterdar Paşa bu işle özel olarak görevlendirildi. Merhum Sultan İbrahim, Valide Sultan için de birer kilise cami haline getirilerek ibadete açıldı. Ayrıca Serdar Ahmed Paşa, Defterdar Paşa, Halep Beylerbeyisi İbrahim Paşa, Yeniçeri Ağası Abdurrahman Ağa,



Kul Kethüdası Zülfikâr Ağa, Sadr-ı âlî Kethüdâsı Mahmud Kethüdâ ve Re'is Efendi kendi beğendikleri kiliseleri camiye çevirerek, Anadolu'da bulunan camiler tarzında süsleyip ibadete açtırmışlardır.

Cuma günü Sadrazam Sancağışerif ile birlikte, okunan tekbirler ve Fetih suresi eşliğinde askeri selamlayarak, Kızıl Tabya tarafından kaleye giriş yaptı. Kalede bulunan Cerenay'ın sarayına gitti. Camiye dönüştürülen kiliselerin yanlarındaki çan kulelerine çıkan müezzinler, salâlar vermeye, camilerin içinde imamlar Kuranikerimler okumaya başladı. Cuma vakti gelip ezanlar okunmaya başlayınca, Sadrazam sancağışerifle Hünkâr camiine geldi. *"Feth-i İslâmın ibtidâ Cum'asında bulunalım"* diye toplanmış olan büyük bir cemaatle ilk Cuma namazını burada eda ettikten sonra, peşine ikişer rekât şükür namazları kılındı. O gün büyük bir bayram heyecanı yaşanmıştı.

Sadrazam namazdan sonra üç seneden beri kalenin fethi için mücadele edenlere hilatler giydirip, *"sa'âdetlü pâdişâhımızın etmeği size helâl olsun ve iki cihânda yüzünüz ak olsun"* diyerek hayır dualarında bulundu. Daha sonra Sadrazam derhal kalenin etrafındaki metrislerin, hendeklerin ve lağımların doldurulması, topraklarla tahrip olan yerlerin tamir edilmesini emretti. On gün on gece kalenin her tarafında mumlar ve kandiller yakılıp; havaî fişek ve delice fişekler atılarak şenlikler düzenlenmiştir.

Sadrazam kalenin fethini müjdelemek için Çavuş Başı İbrahim Ağa'yı Padişah'a gönderdi. Valide Sultan ve İstanbul'daki kaymakam İbrahim Paşa'ya ise müjdeciler olarak kapıcılar kethüdası Siyağus Ağa gönderildi. Daha sonra Sadrazam Ahmed Paşa'nın annesini, kardeşi Mustafa Bey'i, amcası Hasan Ağa'yı ve amcasının oğlu Hüseyin Çelebi'yi Hacca götürmek için İstanbul'a beş parça beyler çektirmesi gönderildi<sup>1</sup>.

Kandiye Kalesi'nin karşısındaki adaya gitmiş olan kale halkı yaklaşık yüz adet kalyon, çektirme, mavna ve firkatalarına binerek Venedik'e gitmek üzere Suda Limanı'na doğru yola çıktılar.

1 Cemaziyelahir 1080 / 27 Ekim 1669'da, daha önce Sultan IV. Mehmed'e müjde vermek için giden Çavuşbaşı İbrahim Ağa, bölük mirahurî ile birlikte geri geldi. Padişah Sadrazam Ahmed Paşa'ya fahir kürk, hilat, murassa kılıç ve hançer, diğer emeği geçen vezirlere samur kürkleri, paşalara ve bütün ocak ağalarına ise hilatler gönderdi. Daha sonra alaylar toplandı ve

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye 41 a/b.

mirahur ağa tarafından hattühümayun okunup, şükür ve hayır duaları edildi.

Padişah hattühümayununda Sadrazam Ahmed Paşa'ya ilkbahara kadar kalenin tamir edilmesi, gerektiği kadar muhafız tayin olunması, ilkbaharda uygun bir zamanda görüşmek üzere yanına gelmesini ferman buyurmuştu. Bunun üzerine Halep Beylerbeyisi İbrahim Paşa kalenin tamiri ile görevlendirilmiş, bu hizmetlerinden dolayı kendisine vezirlik ve üç tuğ verilmişti.

Kalenin tamiri için İstanbul ve ülkenin çeşitli yerlerinden inşaat ustaları, mimar ve mühendisler Kandiye'ye davet edilmişler, gelen bu ustalar gerek kale duvarları, gerekse kiliselerin camiye çevrilme işleri ile meşgul olmuşlardır. Bu işlemlerden bir süre sonra ordu birliklerine yavaş yavaş geri dönmeleri için izin verilmeye başlanmıştır.

Kandiye kuşatması sırasında Kızıl Tabya karşısında dağ gibi yüksek bir tabya yapılmıştı, kalenin fethinden iki ay sonra, Rumeli askerlerine bu tabyayı bozup dağıtmaları, işlerini bitirdiklerinde İstanbul'a dönmelerine izin verileceği bildirilince, iki ayda yapılan tabya üç gün içinde yerle bir edildi.

Kalenin temizlenmesi, kuşatma sırasında açılmış olan metris ve tabyaların doldurulması için taş-toprak çekme hizmeti gören Anadolu askerine de, Rumeli askeri adadan ayrıldıktan kırk-elli gün sonra, geri dönüş izni verildi. Daha sonra Mısır, Şam, Halep, Adana, Sivas, Karaman Eyaletleri'nin askerleri de geri gönderildi. Fakat kış mevsimi iyice yaklaşmış olduğu için, geri dönenlerden bazıları denizde fırtınaya yakalanmalarına rağmen, "*girdâb cezîresinden hemân halâs olalım, deryâda başımıza her ne mukadder oldu ise görürüz*" diyerek yollarına devam etmişlerdi.

Tamir ve yeniden inşasına başlanılan kale duvarları yaklaşık iki ay sonra, temelden toprak seviyesi görünür şekilde yükselmeye başladı. Üç senelik kale savaşında beş binden fazla can kaybı olduğu defterlere kaydedildi. Kalenin inşası için kullanılan kireç yetmeyince, bir çavuş görevlendirilerek etraftaki adalardan yüz bin kile kireç alınarak kaleye getirildi.

### ***[Girit'in Tahririnin Yeniden Yapılması]***

Kandiye Kalesi'nin fethinin tamamlanmasından sonra Girit tahririnin yeniden yapılması için yeniçeri efendisi görevlendirildi. Ayrıca yirmi beş yıl süren savaş sırasında hem Osmanlı'ya hem de Venedik'e haraç ödemek

zorunda kalan, çevredeki yaklaşık otuz kırk parça ada halkı da artık sadece Osmanlı Devleti'ne haraç verecekti. Bunların tahririne ise Defter Emini Mustafa Efendi tayin edildi. Ayrıca bu adalara birer kadı gönderildi. Hanya ve çevresindeki tüm karyeler haraca bağlandı. Bu gelirlerin yarı miktarı Kaptanların hassına dâhildi.

Girit adasındaki kalelerde bulunan askerlere tımar verildiği için, kendilerine Zeytun sipahisi denirdi. Diğer gönüllü ve azap ağaları ise ulufe alırlardı. Kandiye Kalesi'ne ayrı bir yeniçeri ağası tayin edilerek, birkaç bin yerli yeniçeri yazılmıştı. Ayrıca cebeci başı ve topçu başı tayin edilip her birine beşer altışar yüz asker yazıldı. Bunların dışında Azap ağası, gönüllü ağası, kale dizdarı, su kulesi ağası, Ak Tabya ağası ve bunların her birinin ayrı ayrı neferleri yazılıp tayin edilerek, üç ayda bir verilmek üzere ulufe ve zahireleri tahsis edildi. İç kalede görev yapmak üzere kapı kulu ve on-on beş kadar çorbacı ile birkaç yeniçeri de tayin olunmuştu. Bu görevlilerin oturmaları için beş dönümden daha büyük bir arazi üzerinde bulunan odalar tamir edilip yeniden oturulur hale getirilmişti.

Başka yerlerden gelip adaya yerleşenler, mîrîden yüzer iki yüzer guruşa dükkânlar satın alıp, adanın içinde çarşı-pazar yerleri kurmuştur. Bu kişiler ayrıca mîrîden üç yüz guruş ile iki bin guruş arasında değişen fiyatlarla yerler satın alıp, kendi mülkleri haline getirmişlerdir. Evlerin içleri Anadolu tarzına çevrilerek, pek çok yerde dükkânlar ve mahzenler yapılmıştır. Böylece adanın şenlenmesini sağlamıştır.

1 Şaban1080 / 25 Aralık 1669'da daha önceden yapımına başlanmış olan camilerden bazıları bitirilmeye yüz tuttu. Ramazanın başında Yeniçeri ağası camii tamamlandı. Minaresi, kandilleri ve diğer süslemeleri ile güzel bir cami olup, ibadete açıldı. İç süslemeleri ve beyaz mermerden oyma işleri olan mihrap ve minberi ile dikkat çeken, Uşak halıları, İstanbul'dan getirtilen iki bin kandil ve yaldızlı şamdanlar ile donatılmış olan Sadrazamın kethüdası Mahmud Ağanın camii de tamamlandı. Caminin bulunduğu bahçe içerisinde köşk, havuz ve fiskiyeler yaptırıldı. Bahçeye çeşitli meyve ağaçları ile çiçekler, reyhanlar ve sebzeler ektirildi. Caminin yakınında büyük bir de hamam yaptırıldı<sup>1</sup>.

Sultan IV. Mehmed, Valide Hatice Turhan Sultan ve Sadrazam Köprülü

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 46a.

Fazıl Ahmed Paşa için başlanılan büyük camilerin işleri çok olduğu için Ramazan Bayramı'na kadar ancak yarısı bitirilebildi. Bu camilerin yanlarında da büyük dükkânlar, hamamlar, çeşmeler yapılarak büyük eserler haline getirilmişlerdi. Ramazan Bayramı'na kadar Kandiye Kalesi içinde on iki caminin kimi tamamlandı kimi de tamamlanmak üzere oldu. Ramazan Bayramı'nda her sancağın askerine izin verilip gönderilmiş olmalarına rağmen, kalede bulunan askerin cemaat olarak sığacağı büyüklükte yer olmadığından, açık alanda bir yer hazırlanarak dışarıda bayram namazı ed edilmişti. Ayrıca kale içindeki bu on iki cami tamamen dolmuş hatta cemaat kapı önlerine kadar taşmıştı <sup>1</sup>. Namaz sonrasında kaleden üç defa dört-beş yüz top ateşlenerek şenlikler yapılmıştı.

Bayram sonrasında Sivas Beylerbeyisi Seydi oğlu Muhammed Paşa, Karaman Beylerbeyisi Ali Paşa, Rumeli'de Aslan Paşa oğulları Kaplan Paşa ve kardeşi Pîr Paşa, Amasya Beyi Katırcı oğlu, Çorum Beyi Vanlıoğlu'na izin verilerek adadan ayrılmışlardı <sup>2</sup>.

Ramazanın ortasında Sadrazam Ahmed Paşa müellif Zayıf Mustafa bin Musa'yı Hanya'ya gelen Venedik elçisini getirmek üzere görevlendirmiş, getirilen elçi ile Bayram sonrasında görüşmüştür. Bu elçi yapılan barıştan sonra Venedik hükümetinin Sultan IV. Mehmed'e gönderdiği hediyeleri getirmekle görevli olan elçi olup, daha sonra Sadrazam ile birlikte Padişah'ın huzuruna Edirne'ye götürülmüştür.

Sadrazam Ahmed Paşa, İstanbul Kaymakamı'na gönderdiği emir ile Girit'te kalan ordunun geri dönebilmesi için gemi, şayka ve at kayığı istemişti. Ayrıca çevreden de kalyonlar getirtilmişti. Bayramdan sonra kalenin ve camilerin inşasına hız verildi. Bu arada çeşitli yerlerden bazı kişiler adayı görmek, bazıları da adaya yerleşmek için buraya gelmeye başlamışlardı.

Sadrazam Nevruzun yaklaşması üzerine Padişah'a bir telhis göndererek, gerek kalenin gerek camilerin inşaatı hakkında bilgi vermiş ve ayrıca Girit ve Kandiye'nin muhafazası için vezirlerden kimi uygun gördüğünü sormuştur. Telhise cevap geldiğinde artık ilkbahar iyice yaklaşmıştı. Kızıl Tabya'nın tamiri Rumeli Beylerbeyisi Hüseyin Paşa'nın, Küllük tarafı Halep Beylerbeyisi Vezir İbrahim Paşa'nın, Su Kulesi ve Su

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 46b.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye, 47a.

Kulesi'nde yapılan cami ise Kaptan Paşa'nın gözetimi altında yapılıyordu.

Kandiye Kalesi ve önünde yer alan tabyalar ile savunma amaçlı oluşturulan hendekler, kalenin kuşatılması ve ele geçirilmesini neredeyse imkânsız hale getiriyordu. Buna rağmen Osmanlı ordusu Allah'ın izni ile kaleyi ele geçirmeyi başarmıştı. Kale duvarları ve tabyaların üzerileri atların cirit oynayacağı kadar genişti. Fetihden sonra Sadrazam kalenin duvarının üzerine çıkarak etrafı atla gezdi.

Fetihden sonra ihtiyaç kalmadığı için Ak Tabya civarında bulunan dört tabya dışında diğerleri bozuldu. Ak Tabya ise adeta başka bir kale idi. İçersinde otuzdan fazla oda ve evler ve ayrıca At Meydanı denilen geniş bir meydan vardı. Tabyanın dört köşesine balyemez ve diğer toplardan yerleştirilmişti. Çevresine hendekler kazılmış, kapısı zincirlerle açılıp kapatılabiliyordu. Düşman burada haddi hesabı olmayan lağımlar hazırlamıştı. Fakat bütün bu tedbirler de kaleyi kurtarmaya yetmedi.

Fetih sonrasında burada bulunan meydanın başına Sadrazam tarafından yaptırılan kemerlerle su getirilerek üç çeşme inşa ettirildi. Meydan başındaki en yüksek yerde olan büyük kilise ise Padişah için camiye dönüştürüldü. Camiye İstanbul'daki gibi deniz tarafından görülebilen minareler inşa edildi. Önüne harem avlusu gibi bir duvar çekilip, mihrab tarafına bahçe, haremine şadırvanlar ve abdest almak için çeşmeler yapıldı.

Kum Tabyası kapısı, deniz kenarındaki Küllük'e çıkmakta olup, üç köşeli dört kapıdan ve kemer altı binadan içeri girilirdi. Bu tabyayı almak için çok şehit verildi.

Kum Tabyası'nın yanında liman içinde on iki gemi tersanesi vardı. Tersanenin karşısında üç katlı su kulesi bulunuyordu. Her katına denizi, limanı ve karayı gören büyük toplar yerleştirilmişti. Liman iki yüzden fazla gemi ve çekirme alabilirdi. Limanın denizden yana olan kısmına, kaleye bitişik büyük bir duvar yapılmış olduğu için, burada bulunan gemilerin dışarıdan gözükmeleri imkânsızdı. Limanın kaleye iki sağlam kemer kapısı vardı. Bu kapının birisinde gümrükçü otururdu. Kalenin tüm diğer kapılarında da birer yeniçeri çorbacısı neferatıyla tayin edilmişti.

Kale ortasında, deniz tarafından açılan yüksek bir kemer kapısı bulunan küçük bir liman daha vardı. Fakat gemiler bu limana yanaşamaz sadece balıkçı kayıkları gelirdi.

Fetihten sonra kalenin deniz tarafına sağlam karavilhâneler yapılarak bir başından diğer başına kadar toplar ve yeniçeriler yerleştirildi. Kalenin dört köşesinde kârgir büyük kule tarzında cephaneler vardı ve hangi cephede savaş olursa o cephanelikteki silahlar kullanılıyordu. Üç senelik mücadeleden sonra kaledekilerin elinde cephe kalmamıştır diye düşünülüyordu, fakat sulh yapıldıktan sonra kaleden ayrılan halk götürebildiği kadar cephe götürdüğü halde, bu cephaneliklerin hâlâ yarıya kadar cephe ile dolu olduğu görüldü. Cephanelikte ve dışarıda bulunan barut, gülle, kurşun ne varsa hepsi hesapları tutulup zabıtlere teslim olundu. Kuşatma sırasında çok ağır hasar almış olan Kızıl Tabya ve yakınındaki kale yeniden ve öncekinden daha sağlam yapılarak, her tarafı görecekle toplar yerleştirildi.

Kalenin içinde on iki bin beş yüz ev vardı. Bu evlerden kırık elli kadarı oldukça büyük olup, kırk, otuz, yirmi beş odalı olanlar bile vardı. Bu evler mîrîye kaydedilip isteyenlere satılmaya başlandı. Müellif Zayıf Mustafa bin Musa da bu evlerden altı odalı olan birini satın almak istemiş fakat başka birine satılmıştı.

Kalede dört yüz yirmi beş kilise ve manastır olduğu kaydedilmiştir. Bunlardan yeri ve büyüklüğü münasip olanlar devlet erkânı tarafından tasvirleri bozulup cami haline getirilmiştir. Diğerleri ise mescit, hamam, ev ve yerli yazılan cebeci ve topçuya oda haline getirilmiştir.

Kalede binden fazla dükkân bulunmakta olup her biri üç yüz guruşa satılmıştır. İç kalede ise saraylar ve cerenay sarayları bulunmaktadır. İç kalede bulunan tüm binaların dörtte biri sağlam dört üçü zarar görmüştür. İç kalede dört kat iki yüz arşın uzunluğunda altmış arşın eninde, her katında mahzenleri bulunan kale gibi yüksek bir zahire ambarı vardı. Bu kaledeki harabe olan mülklerden cami yakınlarında olanları camilere gelir getirebilmek için dükkân haline getirilip esnaflara verildi. Kuşatma sonrasında harabeye dönen kale kısa süre sonra mamur ve İslâm ile müşerref hale gelmiş oldu.

Girit adasında daha önceden İslâm'a giren köyler vardı. Buralarda yaşayan halka *burme* deniliyordu. Adanın tamamı İslâm hâkimiyetine girince ne kadar burme varsa evlatlarıyla Kandiye Kalesi'ne gelerek kendilerine uygun birer ev alarak oralara yerleştiler. Çevresi yedi yüz milden oluşan bu büyük adanın dört bir tarafında köyler, kasabalar ve iskeleler bulunmaktadır. Buralarda yaşayan ve haraç ödeyen halk iki tarafı da elden bırakmamış ve İslâm nasip olanlar dalaletten kurtulmuştur. Allaha şükür ki yirmi beş seneden

beri istenilen fethin gerçekleşmesiyle, kalenin içersinde kalanlar da İslâm ile müşerref olmuşlardır <sup>1</sup>.

***[Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ve Ordunun İstanbul'a Dönmesi]***

Girit'te bulunan ve halen Halep Beylerbeyisi olan kethüda İbrahim Paşa, Sultan IV. Mehmed tarafından Mısır Beylerbeyliğine tayin edilmişti. 1 Zilkade 1080/ 23 Mart 1670'de Serahur Ahmed Ağa gelerek İbrahim Paşa'nın hilat giydirilmek üzere padişah huzuruna davet edildiğini bildirince, İbrahim Paşa Sadrazam Ahmed Paşa ile vedalaşarak üç pare çektirme ile Kandiye'den ayrılıp, Selanik'e doğru yola çıktı <sup>2</sup>.

12 Zilkade 1080/ 3 Nisan 1670'de Sadrazam, Yeniçeri ağası ve iki bin civarında askerle Hanya, Resmo ve Kesmo ve diğer ada içindeki yerleri görüp, teftiş etmek üzere Kandiye Kalesi'nden ayrıldı. Kaleden ayrılmadan önce Vezir Ahmed Paşa'yı getirtip, hilat giydirerek Kandiye Kalesi muhafızı tayin etti. Sadrazam teftişe gittiği yerleri gezip ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra 14 Zilhicce 1080/ 5 Mayıs 1670'de Kandiye'ye geri döndü.

Adanın diğer bölgelerinde yaşayan İslâm ahali arasında kul yazılıp, başlarına kapıkullarından çorbacılar tayin edilerek, bunlara hilat giydirildikten sonra, Sadrazam kendi yanında bulunan askeri Kandiye'den gönderip, Gelibolu'da karaya çıkıp kendisini orada beklemelerini ferman buyurdu. Gruplar kendilerine tahsis edilen kalyonlar, şaykalar ve fırkatalar ile 18 Zilhicce 1080/9 Mayıs 1670'de adadan ayrıldılar.

Müteferrika, çavuş ve ağalara da birer şayka verilerek Perşembe günü iki yüz yolcu ile ayrıldılar. Fakat hava şartları elvermediği için limanda iki gün bekleyip ancak Cumartesi günü yola çıktılar. Bir gün bir gece yol alındıktan sonra, şiddetli fırtınaya yakalandılar. Batma tehlikesi geçirerek Kandiye'den yüz yirmi mil ötede bulunan Santor Adaları ve Şeytan Adası civarında bir yerde uygun olmamasına rağmen demir atmaya mecbur kaldılar. Sabah olduğunda çektiriler olmadan buradan çıkamayacaklarını anladılar. Meğer korsan kalyon ve fırkataları de denizde dolaşıp bu kuytu, gizli yerlere saklanırlarmış. Bu körfez yerlerden kurtulmak için fırtınanın dinmesini beklemeye başladılar. İki gün sonra fırtınanın dinmesiyle demirin halatı kesilerek yelken açılıp buralardan büyük bir zorlukla ayrıldılar. Menevşe

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 57a/b.

<sup>2</sup> Feth-i Kandiye, 60a/b.

limanına doğru ilerlediler.

Menevşe limanı ve Bâre adaları aralarından Sakız adasına doğru Akdeniz'e açıldılar. Gece gündüz yüz elli mil yol olan gemi Sakız adası önünde demir attı. Burada herkes karaya çıkıp ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra Cumartesi gecesi yelken açıp Midilli tarafına hareket edildi. Yüz mil ilerleyip Midilli adasına bitişik Seferiye adası önüne gelince bir korsan kalyonu ile karşılaşıldı ve rüzgâr dönüp fırtına başlayınca, limana girilerek demir atıp yedi gün burada kalındı. Fırtına sona erince Molava adaları önünden geçilerek, Anadolu kıyıları gözükmeye başlayınca selamete çıkıldığı anlaşıldı, “*Allah nasip etsin de uygun bir zamanda Bozcaada önüne varalım*” diye niyaz edildi.

### **[Eyüplü Mehmed Ağa'nın Hizmetkârı ve Köpeği]**

Müellif eserin bu bölümünde dönüş yolunda içinde bulunduğu şaykada bulunan Eyüplü Mehmed Ağa diye bilinen ihtiyar ağalardan birinin Arap hizmetkârı ve fino cinsi bir zağar köpeği arasında yaşanan ilginç bir olaya yer vermiştir. Müellifin anlattığına göre, şayka çok kalabalık olduğundan Arap hizmetkâr ve köpeği ambarda bulunmaktadır. Denizin ortasında giderken zağar yer bulamadığından gemidekilerden birinin üzerine tuvaletini yapınca, bu kişi tarafından denize atılmıştır. Köpeğin denize atıldığını duyan Arap; “*Zağarım gitmiş yâ ben ne durırım, bana dirlik harâm olsun.*” diyerek kendini denize atmıştır. Bunu duyan Eyüplü Mehmed Ağa ise; “*Meded zağardan geçdim, Arab'a bir sandal yetiştirin ziyâde bahşiş vireyim.*” deyince gemidekilerden birkaç kişi denize sandal indirip yaklaşık bir mil geride kalan Arap hizmetkârı ve zağarı kurtarmaya gitmiştir. Arap ve zağar kurtarılıp gemiye dönmüşlerdir. Arap'ın köpeğine olan sevgisi ve köpeğin sadakati ibretlik bir olaydır. Fakat tüm bunlar, yoldan iki üç saat geri kalmaya sebep olmuştur <sup>1</sup>.

Havanın uygun olmasıyla gece gündüz durmadan yola devam edilerek Bozcaada önünden ve boğazdan geçilerek Gelibolu iskelesine demir atılmıştır. 6 Muharrem 1081 / 26 Mayıs 1670'de denizden karaya çıkılıp bir eve geçilip, Pazartesi günü bir odaya yerleşilmiştir. Girit'te kalan askerler günbegün geri gelmişlerdir. Gelenler mümkün olduğunca yeniden sefer tedariki görmektedir. 20 Muharrem 1081/ 9 Haziran 1670'de yeniçeri ocağından seferci başı, yirmi beş orta, iki bey çektirmesi, on beş şayka ve savaş sırasında Venedik'ten ele

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 63a/b.



geçirilen yedi sekiz Venedik kalyonu beşer altışar yüz yeniçeri çorbacısıyla birlikte Gelibolu iskelesine gelip demir atıp Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın gelmesini beklemeye başladılar. 26 Muharrem 1081 / 15 Haziran 1670'de müellifin ağırlıklarını getiren adamları da Anadolu tarafından gelip Gelibolu iskelesine ulaşmıştır.

Sadrazam 27 Muharrem 1081 / 16 Haziran 1670'de sabah namazı vakti, elli altmış parça çektirme, yirmi parça şayka ve yirmi parça firkate, yüz kadar yelkenliden oluşan donanma ile Gelibolu iskelesi önüne demir atmıştır. Gemilerden toplar atılarak şenlikler yapılmıştır. Gelibolu sahrasına Sadrazamın otağı kurulmuş ve bütün asker kendi koluna göre uygun yerlere konmuştur. Fakat Sadrazam Tekirdağ'dan karaya çıkmağa karar verdiğiinden, otağı bozulup, askerinde önceden karadan Tekirdağ'a gitmesi emir olunmuştur <sup>1</sup>. Sadrazam üç gün bekleyip, yine denizden ilerleyerek 3 Safer 1081/22 Haziran 1670'de Tekirdağ'a ulaşmıştır. Orada da büyük şenlikler olmuş, ertesi gün büyük bir alay ile gemiden çıkıp otağlarına girmişlerdir.

Tekirdağ'da bir hafta kalındıktan sonra, önce yeniçeri ağası ve yeniçeriler arkasından Sadrazam Safer ayının onunda [10 Safer 1081/29 Haziran 1670] Edirne'ye gitmek üzere Tekirdağ'dan ayrılmıştır. İkinci konak Hayrabolu'da bir gün dinlenilmiş, buradayken Padişah tarafından, Silahtar ağa ile Sadrazam'a gönderilen hattihümayun okunarak, kendisine samur kürklü hilatıfahire ve süslü kılıç hediye edilmiştir. Ertesi gün ilerlenerek, üçüncü gün Edirne'de Paşa Çayırı'nda Tunca kenarına alaylar ile konulmuş, Sultan IV. Mehmed suyun karşı tarafına sayebanlar kurdurup, gelen alayları oradan izleyip, gönderdiği kayık ile Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'yı huzura davet etmiştir. O da kayığa binip, Padişah'ın elini öpüp bir iki saatlik görüşmeden sonra yine gelip otağına yerleşmiştir.

Ertesi gün ferman üzere Sadrazam ve Kandiye'nin fethine katılan askerler alaylar halinde Padişah'ın huzurunda geçiş töreni yapmıştır. Daha sonra Fazıl Ahmed Paşa Sultan IV. Mehmed'in huzuruna gelerek, kendisine Kandiye'ye giderken emanet edilen Sancağışerif'i Padişah'a teslim etmiştir. Padişah büyük bir saygı ve hürmetle Sancağışerif'i alarak Hasoda'ya göndermiştir. Daha sonra Sadrazam'a hilat ve samur kürk giydirip, kendi otağlarına vezirler ve Şeyhülislâm hazretleri ile gelmişlerdir. Cumartesi günü alaylar kurulup, Edirne sarayına dönülmüştür. Tüm askere Edirne'de konaklar

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 64a/b.

verilip, bu konaklara yerleştirilmiştir.

“Hakk sübhâne ve te‘âlâ hazretleri hayırlar takdîr eylemiş ola. Amîn bi-hakk-ı seyyidü'l-mürselîn.”<sup>1</sup> dua cümlesi ile müellif olayları anlatmayı tamamlamıştır.

### SONUÇ

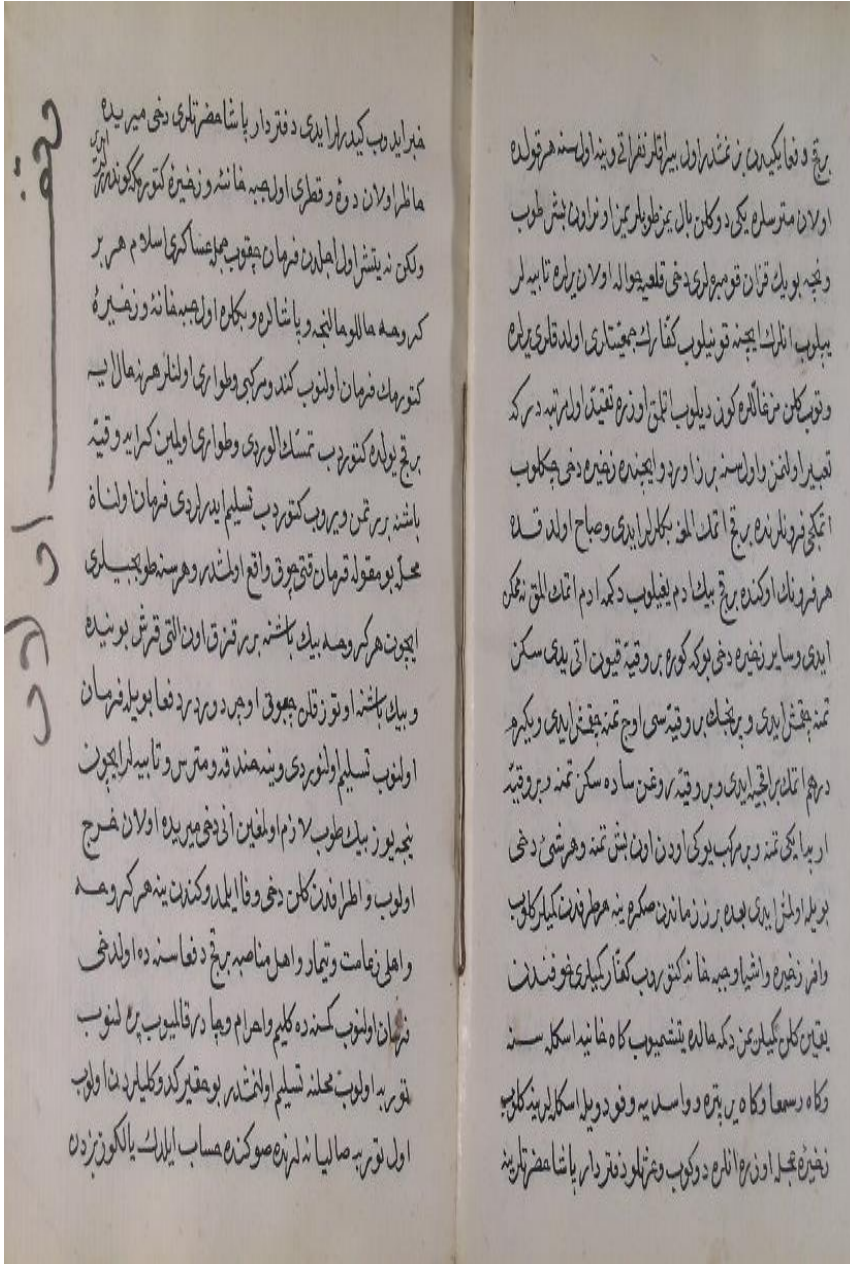
Fetihnâme ve Gazâname türü eserler, hikâye edilen seferlere ve savaşlara ilişkin ayrıntılı bilgiler veren birinci elden kaynaklardır. Fakat olayları hikâye ederken zaferleri olduğundan büyük göstermek için abartılı ifadeler de içerirler. Bu nedenle bu tür eserlerde anlatılan olayların dönemin diğer kaynakları ile karşılaştırılarak verilmesi, daha objektif sonuçlara ulaşmayı sağlar.

Eserin müellifi kendi ifadesine göre yeniçeri gediklisi olup, çok önemli bir görevde bulunmamasın rağmen, Fazıl Ahmet Paşa ile birlikte katıldığı Girit seferinde yaşadıklarını bir hatırat niteliğinde kaleme almıştır. Onun anlattıkları tarihi bilgilerle örtüşmektedir. Daha önce kullanılmayan bu kaynağın dönemin diğer kaynakları ile karşılaştırmalı metninin yayınlanması ile ilgili çalışmamız devam etmektedir.

---

<sup>1</sup> Feth-i Kandiye, 65b/66a.

## Ekler: 1.



Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye 17b,18a.

Ekler:2.

عشقنه	اکاطویار کجولب قله اولدی بر باد اولوب قیل	روز شب هر کوشه ایله انچه انچه اتمده	کافر ایلیس تلیس اولقدن فکر اتمده
عشقنه	غیر والله عسکر اسلامه تا تیر ایلیوب	عشقنه	چون عوایر اولدی قوم هر طاش اتمده
عشقنه	لفظ عفته صنوبر بهر هاست ایلور و دیلر	عشقنه	ارزق را تا سبج اولدی متر سلو تو دیلر
عشقنه	مخلص طومه دعایه ایله در هر روز شب	عشقنه	اکا تو لایم یلوب بر مغایین بقدر یلر
	قیل انجیمایه نسیر ایله سروری حساب	عشقنه	متر سلو چو کز قلعه دینه اتق و اهر دیلر
	قیل ایس قدره سلطان کو کون عشقنه	عشقنه	انه مر هاست عین اولوق ایله کس دیلر
	امدی اول قزل تا سیه نیک بردن اول طرف اول طاع مشابصه اولان	عشقنه	هر طرف اوله برای عیان هر طرف شهر زمین
	بنا سن کین لغله اتدر دیلر و کین دیند کیر ب فرجه کولک ایله	عشقنه	هر طرف با زکرمه لرد مر اولعین
	امراق ایله رک اولدی بریج متر سلو جوق و بر او جند کفار سوروب	عشقنه	قادر حافظ الهی بلورین ما ایلمز
	انک او مستدر عظیم جنک واقع اولمشده او طرفدن کاشغاری رو	عشقنه	فتح باره ایله قیامت سیه قیامت عملدن
	طرفدن اولد تاشه اولتون قمر دن زیاده هر طرفن انچه هوا به قمر بلوت	عشقنه	عسکر اسلام جفر مایله کون کل دیلر
	کبی اغوب اول تور کاشغری ادم هوادن قوش کوی بر اندکی	عشقنه	اکافت بره اولدی با طوبیله چکدی یلر
	بو حال اولدی اول تا سیه نیک اوستی نصف متر به سی ضبط اولوب و بر	عشقنه	بارک الله ذی نوره بیار صف بر او کون
	باشنده بریج طوبیله جفر یلوب کاشغری قار شور متغین قمر و غالی	عشقنه	سرهقل نظر قیل باله اعلالین
	بر زینال ایتدی لر و سرورم ایله کجک بکسره سین باشا اول قول قیامت	عشقنه	غازیلر سعیمیت بره بر وقت سحر
	اوزوم و یکوم می افاسمه و قول کتبلر صدره حاضر تیریک کتبلر	عشقنه	انه مکر و زور اولن کفار سورب قمر یلر
	وعز اولدی قدر دار باشا روز شب بران کدر و بر احق حرام ایله دیوب حیل	عشقنه	اول قدر تا سیه نیک قدر اولدی اولوب
			کافر و زلف کاشغری ادم در شور اولوب

Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye 17b,18a.

**KAYNAKÇA:**

- ABDURRAHMAN ABDİ PAŞA, *Abdi Paşa Vekayinâmesi*, TTK Kütüphanesi  
AKSOY Hasan, “Fetihnâme” *DİA*, XII, 470-471, İstanbul 1995.
- BABINGER Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982.
- DEVELİOĞLU Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1982.
- EMECEN Feridun, “İbrahim I”, *DİA*, XXI, 276, İstanbul 2001.
- EVLİYA ÇELEBİ, *Seyahatnâme*, İstanbul 1928.
- GÜLSOY Ersin,  
\_\_\_\_\_, “Kandiye”, *DİA*, XXIV, 303-305, İstanbul 2001.  
\_\_\_\_\_, *Girit’in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi*, Marmara Üni. Sosyal Bilimler  
Ens. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1997.
- İLGÜREL Mücteba, “Hüseyin Paşa, Deli”, *DİA*, XIX, 4-6, İstanbul 1999.
- KÂTİP ÇELEBİ,  
\_\_\_\_\_, Fezleke-Tahlil ve Metin, I-II-III, Hrz. Zeynep Aycibin, Mimar Sinan Güzel Sanatlar  
Ünv. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul 2007.  
\_\_\_\_\_, *Tuhfetü’l-Kibâr Fi Esfâri’l-Bihâr*, (Deniz Seferleri Hakkında Büyüklere Armağan),  
Hrz. İdris Bostan, Ankara 2008.
- LEVEND Ağâh Sırrı, *Gazavâtâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey’in Gazavâtâmeleri*, TTK, Ankara  
2000.
- MEHMED HALİFE, *Tarih-i Gilmani*, Hrz. Ertuğrul Oral, Marmara Üniv. Türkiyat  
Araştırmaları Ens. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul 2000.
- MEHMED RAŞİD EFENDİ, *Raşid Tarihi*, İstanbul 1280.
- MUSTAFA NÂ‘İMÂ EFENDİ, *Tarih-i Nâ‘imâ*, I-II-III-IV, Hrz. Mehmet İbşirli, TTK. Ankara  
2007.
- ÖZCAN Abdülkadir, “Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa”, *DİA*, XXIV, 260-263, Ankara 2002.
- PAKALIN Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993.
- PUL Ayşe, *Girit Savaşı ile İlgili Bir Türk Kaynağının Tahlili* (TTK Kütüphanesi’nde Bulunan  
Girit Fethi Tarihi Başlıklı Yazma), Ankara Üni. Sosyal Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi,  
Ankara 2004.
- TUKİN Cemal,  
\_\_\_\_\_, “Girit” *DİA*, XIV, 85-93, İstanbul 1996.  
\_\_\_\_\_, “Girit” *İA*, IV, 791-804. Eskişehir 1997.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, III / I. 216, Ankara 1983. Yazmalar Kataloğu,  
No: 44.

DOĞU ARAŞTIRMALARI 12, 2013/2

YILDIZ Murat, *Feth-nâme-i Cezîre-i Rodos*, 24-26, İstanbul 2011.

ZAYIF MUSTAFA bin MUSA, *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye*, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Elyazmaları Kitaplığı Katalogu, No: 1544.

## تحلیل رمان «نفرین زمین» بر مبنای گفتمان غرب زدگی

عایشه سوسار\*

حسینعلی قبادی\*\*

## چکیده

جلال آل احمد یکی از نویسندگان مطرح و اثر گذار در ادبیات معاصر ایران است که در طول مدت عمر کوتاه خود گامهای بزرگی در راه فرهنگ و ادبیات این کشور برداشته از این روی همواره به عنوان چهره ای ممتاز و برجسته شناخته شده است. وی همچنین از جمله شخصیت‌هایی است که به دلیل ویژگی های فردی و شرایط اجتماعی عصر خویش بحث ها و جدلهای فراوانی را در باره خود باعث شده است. آل احمد فقط یک نویسنده و هنرمند نیست بلکه یک شخصیت چند بعدی است که در ابعاد مختلف باید از او سخن گفت. او به عنوان معروفترین چهره ای که گفتمان بومی گرایی و بازگشت به خویشترن را مطرح کرد، در «نفرین زمین» که برگردان هنری «غربزدگی» اوست به نابسامانی های اجتماع استعمار زده ایران می پردازد و در صدد پاسخ به وضع غرب زدگی بر می آید. او، در این داستان علنا موضع گیری می کند و آن را عرصه بیان اندیشه های خود در باب نفی تکنولوژی غربی، مذمت شهری گری و مدرنیسم تحمیلی و حفظ ارزشهای گذشته قرار می دهد. آل احمد در این داستان در نقش یک نقاد اجتماعی ظاهر می شود که هدف اصلی اش بسط گفتمانی به شدت انتقادی علیه تجدد تقلیدی و آمرانه است. او از یک سو به نقد مدرنیسمون تقلیدی و آمرانه می پردازد و از سوی دیگر با نگاهی انتقادی به سنت بر احیای هویت سنتی و اصالت‌های فرهنگی تاکید می کند. در این تحقیق که تحلیل یکی از آثار داستانی آل احمد بر مبنای گفتمان غرب زدگی اوست، نگارندگان در صدد اند با بهره گیری از روش توصیفی - تحلیلی بر پایه و چهارچوب نظری تحلیل گفتمان، دیدگاه های سیاسی و اجتماعی نویسنده را در اثر منتخب، استخراج و با ذکر شواهد و مثال نشان دهند که جهان بینی وی در این اثر چگونه و در چه زمینه هایی انعکاس یافته است.

واژه های کلیدی: جلال آل احمد، نفرین زمین، غرب زدگی، سنت، تجدد

### Analysis of The Novel "Land Curse", Based on Westoxification Discourse

Aishe Sosar<sup>1</sup>HoseinAli Qobadi<sup>2</sup>

## ABSTRACT

Jalal Al-e Ahmad is one of the influential and famous individuals in the Iranian contemporary literature who took great steps toward promotion of the country's literature and culture, during his short

\* دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

1- PhD in Persian Literature Tarbiat Modares University

2-Associate Professor of Persian Literature Tarbiat Modares University

life. Therefore, he has been known as a superior and distinguished face. He has also among those persons who made others to argue and confront about him, concerning his individual characteristics and the social conditions of the time. Al-e Ahmad is not just an author and artist, but is a multi-dimensional man to talk about. He, as the most famous one who raised the nativism discourse and return to one self, explain the Iranian colonized society's irregularities in the novel "Land Curse" which is this westoxification artistic interpretation. He tries to response the situation in this book. He explicitly criticizes the society and applies the story to express his thoughts about denying the west technology, blaming the urbanization and imposed modernism and preserving the past traditions. He plays the role of a social critic whose main purpose is to expand a serve critical argument against the imitative and authoritarian modernization in one hand and emphasizes on revival of the traditional identity and cultural gentility with a critical approach toward the tradition, on the other hand. This paper is actually analysis of one of Al-e Ahmad's novels based on his westoxification argument. The authors applied descriptive-analytical method on the basis of the argument analysis theoretical framework to extract his social and political approaches in the selected work and to show the way he has reflected his worldview and in which backgrounds through instances and evidences.

**Keywords:** Jalal Al-e Ahmad, Land Curse, Westoxification, Tradition, Modernism

#### ۱- مقدمه

#### ۱-۱ نقش و جایگاه آل احمد در ادبیات معاصر ایران

جلال آل احمد یکی از نویسندگان پرکار و توانا است که استعدادهای قابل توجه خود را در زمینه های مختلف بروز داده در هر یک از زمینه هایی که قلم زده و ذوق آزمایی کرده آثاری در خور توجه آفریده است. ویاز معدود نویسندگان روشنفکر است که پس از شهریور ۱۳۲۰ و شکست دیکتاتوری رضاخانی به میدان آمده در کنار مبارزات سیاسی و اجتماعی اش قلم به دست گرفته و با خلق آثاری گوناگون به بیداری، گسترش آگاهی و رشد فکری و در نهایت به تقویت روحیه آزادی خواهی نسل جوان همت گماشت و با تلاش در این زمینه توانست هم خود را به رشد فکری، سیاسی و عقیدتی برساند و هم رسالت و تعهد خود را به عنوان یک نویسنده آگاه و مسؤل در قبال جامعه به جای آورد. (یوسفی آشکوری: ۱۳۶۸، ۱۱۳) جلال آل احمد در طول سالهای فعالیت ادبی اش همواره یک نویسنده سیاسی و اعتراض گر بوده است. او چنان که از نوشته هایش بر می آید، قلم خود را برای ایجاد اثر به اجتماع به کار برده است. بیان کردن خصوصیات اجتماع برای نمودن عیبه و نابسامانی ها آنچنان که دیگران نمی بینند. (کیانوش: ۱۳۶۴، ۴۴۰) او در نوشته هایش چه در آثار اجتماعی - سیاسی و چه در داستانهایش لحن انتقادرایانه و افشا کننده خویش را همواره حفظ کرده، این ویژگی زمینه ای را برای قضاوتهای گوناگونی در رابطه با نویسندگی او به میان آورده است. آل احمد سخنان و عقاید دینی، اجتماعی و سیاسی خود را بدون هیچ ملاحظه و واهمه



در آثار خود بیان کرده است. چرا که او به تعهد اهل قلم باور داشت و برای نویسنده مسؤلیت قایل بود. اکثر داستانهای وی واقعگرایانه هستند و فضای سیاسی و اجتماعی ایران را انعکاس می دهند. این بدین علت است که آل احمد در تحلیل پدیده ها برای بیان مقاصد خود استفاده می کند. داستان برای آل احمد وسیله ای برای کشف حقایق اجتماع و انعکاس واقعتهای زمانه است. آثار ادبی او باز آفرینی واقعتهای اجتماعی عصر اوست و بین آثار او و مسایل اجتماعی آن عصر ارتباط ارگانیکی می توان یافت. به تعبیری دیگر ادبیات برای او محمل اندیشه های اجتماعی اش بوده است. او در بررسی مسایل اجتماعی ایران از قالب ادبیات خصوصا ادبیات داستانی سود جسته است. داستانهای او را می توان باز آفریننده واقعات اجتماعی جامعه ایران دانست. (قاضیان ۱۳۸۶، ۱۲۶)

آل احمد به عنوان نویسنده ای متعهد از ادبیات به عنوان ابزار و وسیله برای انتقال آراء و عقایدش استفاده کرده بدین سبب چندان به کیفیت های فنی آن توجه نداشته است. « داستانهای آل احمد از دید و باز دید تا نفرین زمین پر است از اظهار نظرهای نویسنده در مورد مسایل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، جهانی، مذهبی و... که به مناسبت هر واقعه کوچکی به تفصیل به آنها پرداخته شده است. این اظهار نظرها که در اکثر موارد زائده ای بر داستانهاست و با حذف آنها داستان به روال خود ادامه خواهد داد؛ همگی حاکی از دید ابزاری آل احمد به قصه نویسی است که انتقال این مضامین را جزو وظایف داستان نویسی اش می داند.» (شیخ رضایی، ۱۳۸۵، ۶۱)

آل احمد در جهان بینی و عقائد سیاسی، شخصی نا استوار، دارای فراز و فرودهای فکری متفاوتی است. نیروهای فکری متعددی بر اندیشه او تأثیر گذار بوده، گرایش و تحول فکری و سیاسی و عقیدتی او در آثارش بازتاب یافته است. « داستانهای آل احمد بازتاب شیوه خاص تفکر اوست. او می گوید «تر» خود را در داستانهایش به کار گیرد... داستانهایش را که بفشارید عصاره ای از نظریات سیاسی و اجتماعی و مذهبی او بیرون می ریزد.» (میر صادقی، ۱۳۸۱، ۱۲۹)

آل احمد در ادبیات صاحب سبک است. سبک او هر چند فاقد مفهوم تکنیکی و پیچیدگی است، ولی تحولی در گفتار و نوشتار به وجود آورده است. او « در نگارش و نثر نویسی مبتکر سبکی نو و مؤثر و تحولی قابل سرمشق بود. نثرش شکسته و دارای جملات کوتاه و فشرده و رسا و نزدیک به محاوره است... سبک ما بین انشاء نویسی سنتی و سبک محاوره ای مردمی که خود سبک جدیدی شد و در جوانان اثر کرد و الگوی نیروی پادار جامعه شد.» (صافی: ۱۳۷۶، ۱۸۷)

محققان و صاحب نظران، دهه چهارم را دهه آل احمد در ادبیات معاصر ایران دانسته اند. به عقیده اکثر آنان او سنگین ترین و مؤثرترین وزنه قلم در این دوره است که کمابیش همه نسل جوان را به درجات و شکلهای مختلف زیر نفوذ خود به ویژه نفوذ نثر خود، داشته است. (آشوری: ۱۳۶۴، ۲۵۵) برخی نیز نفوذ و تأثیر آل احمد را در اوضاع کلی ادبیات زمانه جستجو کرده و اذعان نموده اند که « داستان نویسی در دهه سی همچون شعر اثر نا کامی و شکست است. در داستانهای این دوره رد پای از نگرش جدید و جهان بینی بر انگیزاننده یافت نمی شود. راز موفقیت و مقبولیت آل احمد در سالهای دهه ۳۰ و ۴۰ این بود که شیوه داستان نویسی بوف کوری و افسانه ای و تخیلی همه را خسته و آزرده کرده بود و در این میان عملگرای آل احمد و احساس مسؤلیتی که وی نسبت به جامعه در آثارش منعکس می کرد تنها ندایی بود که مردم خسته مأیوس، سر به

سویش بر می گردانند.» (میرزایی: ۱۳۷۹، ۲۴)

سبک آل احمد و نثرش را شناسنامه او دانسته اند. شناسنامه شخصیتی اش که به گفته سعید محبی دو مشخصه دارد: یکی عصبی بودن و پرخاشگرانه بودنش که برخاسته از شخصیت و خلق و خوی آل احمد و مختص اوست و دوم موجز بودن، مقطع بودن و کوتاه بودنش که وجهی هنری و ادبی است. (محبی: ۱۳۷۶، ۱۳۸) او با بهره گرفتن از نثر مرثله‌های ادبی قرنهای پنج و شش کلاسیک مثل تاریخ بیهقی، اسرار التوحید، سفرنامه ناصر خسرو، گلستان سعدی و زبان محاوره ای مردم و کوچه و بازار تهران، سبک خاص خود را به وجود آورده است. (میر صادقی: ۱۳۸۱، ۱۲۴) نثر آل احمد ساده و دلنشین است. لحن و شیوه کلام او گفتاری است. ویژگی ممتاز آثار آل احمد زبان آن است. بافت زبانش به طور کلی خصلت زبان گفتگو را دارد و بر اساس آن بنا شده است. آل احمد غالباً از بسیاری از اختصاصات ساختی و بنیادی زبان گفتگو استفاده می کند که عبارت اند از کلمات و تعبیرهای عامیانه، اصطلاحها، ضرب المثلهای، تکیه کلامها، کنایه ها و ویژگی ها و اختصاصات دیگر زبان گفتاری که به آن اصطلاحاً «زبان کوچه» نیز می گویند. (همان: ۱۲۵)

آثار آل احمد دارای ویژگی های مشخص است. یکی از ویژگی های مشترک نوشته های او خصوصاً داستانهایش که همگان بدان اشاره نموده اند؛ «من نویسی» اوست. در اکثر کارهای آل احمد یکی از شخصیتها که در بیشتر موارد من راوی نیز هست، در واقع تجسم خود اوست که به ذکر نظراتش می پردازد. حضور من نویسنده را در مقام یکی از شخصیتها در بسیاری از داستانهای او می توان مشاهده کرد. به عنوان مثال در مدیر مدرسه آل احمد همان مدیر است. در نون و القلم، میرزا اسد الله است. در نفرین زمین همان معلم است. (شیخ رضایی: ۱۳۸۵، ۶۹)

به طور کلی در همه داستانهای کوتاه و بلند آل احمد «من» راوی همان «من» نویسنده است. حرفهای مخالف دیدگاه خود را به گونه ای مکانیکی بر زبان شخصیتها می نهد و بی درنگ از زبان راوی حرفهای حسابی را می زند. آثار آل احمد تک صدایی است. مخالف و معارضی در داستان نیست. خود گز می کند و می برد و خود می دوزد. (اسحاقیان: ۱۳۸۵، ۱۵۴)

در اکثر داستانهای جلال آل احمد برشهایی از زندگی مردم و اوضاع و احوال اجتماعی و هم چنین مشکلات موجود در جامعه به چشم می خورد. هم چنین در اغلب داستانها، حادثه داستان با روانی و یک دستی و انسجام خاص یک داستان پیش نمی رود. چرا که گاه و بیگاه نویسنده با بیان اظهار نظرهای خویش سیر داستان را قطع و در روند آن دخالت می کند. البته نباید از یک نکته غافل بود و آن اینکه واقعا قصد آل احمد داستان نویسی نبوده است که این خود حکایت از آرمانگرایی وی دارد. شخصیتهای داستانهای آل احمد اغلب شخصیتهای نا امید دارای اضطراب و ترس درونی از خود بیگانه و در نهایت رنج دیده و ستم کشیده و گوشه گیر هستند.

شهرت آل احمد فقط به خاطر داستانهایش نیست، بلکه مقالات اجتماعی، سیاسی او نیز در آوازه اش نقش بسزایی داشته اند که سر آمد آنها «غرب زدگی» است. این کتاب تأثیر ویژه ای بر جریان روشنفکری دوران خود گذشته است. آل احمد تنها در صحنه مقالات خود یک مبارز سیاسی نیست، بلکه اکثر داستانهایش نیز به نوعی به نقد جامعه و سیاست روز می پردازند؛ به طوری که گاهی وجود این جنبه به بافت هنری اثر لطمه می زند.

آل احمد از سال ۱۳۴۱ به باز شناسی فرهنگ و سنن ایرانی و اسلامی پرداخته، این شناخت را تنها راه مقابله با غرب زدگی دانسته است. سپس با نوشتن کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» مباحث خود را در بستر جدیدی دنبال کرده این امر موجب استقبال گرم مذهبپون از این رویکرد جدید او شده است. در واقع آل احمد با نوشتن این دو اثر در صف مبارزات مذهبی قرار گرفته با این کار نیروی زیادی را وارد این صف کرده است. چون او با قلم و بیان توانای خود پیشرو بسیاری از روشنفکران بود و توانایی قابل توجهی در بسیج کردن افکار داشت.

آل احمد به عنوان یکی از چهره های تأثیر گذار در جریان روشنفکری و مبارزه با دنیای متجدد جایگاه قابل ملاحظه ای را در حیات سیاسی و فرهنگی ایران دارد. او که تربیت یافته نظام سنتی و کهن بود پس از مدتی به اندیشه های مارکسیستی تمایل یافت و در حزب توده به فعالیت پرداخت. اما پس از مدتی از این جریان نیز سرخورده شد و با «بازگشت به خویشتن» مجدداً به اندیشه اسلامی و سنتی بازگشت. روایت بنیادین آل احمد در مبارزه با تجدد در دو چیز خلاصه می شود. یکی انتقاد از غرب و دیگری اعتقاد به هویت فرهنگی و اصالت آن. آل احمد با نگارش کتاب غرب زدگی (۱۳۴۴) که عنوانش مفهوم محوری گفتمان اجتماعی سیاسی آل احمد است مبارزه با تجدد را به اوج خود رساند. به طوری که از آن به بعد بسیاری از اندیشمندان و نخبگان از این کتاب و مفومش تأثیر گرفتند.

## ۲- معرفی رمان

«نفرین زمین» چهارمین و آخرین رمان منتشر شده آل احمد (در زمان حیات او) و از جمله نخستین داستانهای روستایی ادبیات معاصر ایران است که در سال ۱۳۴۶ یعنی سالهای اجرای برنامه های اصلاحات ارضی و تقسیم اراضی نوشته شده است. این اثر، داستانی است انتقادی اجتماعی که به طور صریح برنامه های اصلاحی و انقلاب سفید شاه و رژیم پهلوی را زیر سؤال می برد. آل احمد «حاصل سیر و سفرها و جست جویها و مشاهدات (نه تجربیات) خود را در مورد زندگی روستا نشینان و روابط ارباب رعیتی و تأثیر تحولات شهر در زندگی روستاییان در سالهای قبل از انقلاب سفید دستمایه قرار داده تا با تکیه و استناد به آنها دلنگرانی ها و عقاید و نظرهای خود را در مورد تغییر شکل اصول و روابط سنتی حاکم بر روستا ها که نتیجه نفوذ اقتصاد شهری است بازگو کند.» (میر صادقی: ۱۳۸۲، ۹۱) خود آل احمد در معرفی این کتاب می گوید: «همین روزها از چاپ «نفرین زمین» فارغ شده ام که سرگذشت معلم دهی است در طول نه ماه از یک سال و آنچه بر او و اهل ده می گذرد. به قصد گفتن آخرین حرفها در باره آب و کشت و زمین، لمسی که وابستگی اقتصادی و کمپانی از آنها کرده و اغتشاشی که ناچار رخ داده و نیز به قصد ارزیابی دیگری خلاف اعتقادات عوام سیاستمداران و حکومت از قضیه فروش املاک که به اسم اصلاحات عرضی جایش زده اند.» (آل احمد: ۱۳۸۴، ۷۱)

داستان ۲۹۳ صفحه و مشتمل بر شش قسمت اصلی (از میزان تا کوسه بر نیشین) است که با زاویه دید اول شخص مفرد (به استثنای یک فصل که به شکل دفتر خاطرات یکی از اهالی ده است) به شیوه راوی - قهرمان روایت می شود. موضوع داستان سرگذشت معلمی است که از شهر برای تدریس به روستایی رفته و ماجراهایی که بر او و اهل روستا می گذرد. معلم شخصیت اصلی و راوی داستان است که تحولات روستاها را در زمان اصلاحات ارضی گزارش می دهد. ورود

تکنولوژی (ماشین) به روستا، تقابل شهر و روستا، دیگرگونی سنتها و پریشانی روستاییان از این دیگرگونی، درونمایه اصلی داستان را تشکیل می دهد. موضوع داستان ارتباط با زمان خود دارد و زمان و مکان مشخصی را در بر می گیرد. طرح کلی داستان ساده و روایت گونه، نقل و شیوه آن واقعگرایانه با رویکرد سیاسی و اجتماعی است.

محققان و صاحب نظران «نفرین زمین» را از نظر موضوع و درونمایه با ارزش؛ ولی از چشم انداز داستان نویسی ضعیف، کم مایه و ناقص ارزیابی کرده، ارزش داستانی چندانی برای آن قایل نشده اند. به عقیده اکثر آنان «نفرین زمین» بیشتر از آنچه داستان باشد، مجموعه اندیشه و نظریات آل احمد است که آن را در نوشته های دیگر خود به ویژه «غرب زدگی» عنوان کرده است. چنانکه گفته اند آل احمد در این داستان نیز چون سایر داستانهایش موضع گیری می کند و آن را عرصه بیان اندیشه های خود در باب نفی تکنولوژی جدید، مذمت شهری گری و مدرنیسم تحمیلی و حفظ ارزشهای گذشته قرار می دهد. به علاوه آشکارا از موضع یک مصلح اجتماعی به بحثهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و بیان اندیشه های غرب ستیزانه خود می پردازد. منتقدی در این باره می گوید: «نفرین زمین بدون شک پر شعارترین و دراز نفس ترین اثر بلند آل احمد است. ماجراهای کتاب همگی بهانه ای برای طرح اندیشه های آل احمد در باب زمین، تقسیم اراضی، نسبت میان ده و شهر، غرب زدگی، ورود ماشین، سنت، اسکان عشایر و... است. اندیشه هایی که گویا آل احمد در باب همه شان متخصص است و به صورتی شسته و رفته و بدون تناقص تر در سایر کتابهای او از جمله غرب زدگی آمده اند.» (شیخ رضایی: ۱۳۸۵، ۱۷۶) و منتقدی دیگر اذعان می دارد: «نفرین زمین مواد خام قصه ای است که آل احمد باید تخیل خود را به کار می انداخت و می نوشت... در وسطهای نفرین زمین آل احمد تبدیل می شود به یک اقتصاد دان و بحثی که بین او و دیگران در می گیرد عینا مقاله ای است که بین چند نفر تقسیم شده است تا هر کسی نقش خود را با خواندن سهم خود ایفا کند. آل احمد کوشش کرده است تا «قصه عقاید» بنویسد. از نوعی که «هاکسلی» و دیگران نوشته اند.» (براهنی: ۱۳۶۲، ۴۷۲)

نفرین زمین بیشتر به یک تک نگاری یا جامعه نگاری ساده، زندگینامه یا سفرنامه اجتماعی شباهت دارد. بنابر این طرح و پیرنگ داستانی ندارد. رویدادها و حوادث داستان به صورت پراکنده و عمدتاً بر اساس تقدم و تأخر زمانی اتفاق می افتد. آل احمد برای گسترش درونمایه داستان شخصیتهای مختلفی را که هر کدام نمادی از قشر اجتماعی خاصی هستند به میدان می آورد. او برای آنکه تمام حرفهای کتاب غرب زدگی را از دهان معلم داستانش بیان نکند، حرفها را تقسیم کرده، بدون توجه به کارکردهای برخی شخصیتها آنها را از زبانشان بیان می کند و با این کار در شخصیت پردازی ایجاد مشکل می کند. در «نفرین زمین» شخصیتها به تحلیل درونی کشانده نمی شوند. از اعتقادات و آرمانها و امیدها و احساسات و عواطف آنان سخنی به میان نمی آید. همگی فاقد پیچیدگی؛ ساده، تک بعدی و ساکن اند که از هویت فردی برخوردار نیستند. معلم، بی بی، مدیر، مباشر، درویش، ماه جان، میرزا عمو و فضل... از جمله شخصیتهای اصلی داستان اند که هر کدام نمادی از طبقه خاصی از جامعه هستند. معلم، نماد روشنفکران خسته، مردد و شکست خورده از تمدن مصرفی است که کمال مطلوب خود را در گذشته می جوید، بی بی، مالک روستا، نماد نظام مالکیتی قدیمی در ایران است که همه از او حرف شنوی دارند و کارها را به خوبی پیش می برد. چنانکه مرگ او در روستا ایجاد اغتشاش می کند جامعه نیز با ورود تکنولوژی و از بین

رفتن شیوه های زندگی سنتی آشفته و پریشان می شود. میرزا عمو و مدیر مدرسه، نماد افرادی هستند که ریشه در سنتها و ارزشهای بومی دارند. مباشر، نماد آن دسته از افرادی است که هیچ دلبستگی و تعلق خاطر به زندگی سنتی و سنتهای بومی ندارند و فضل... که نماد افراد شهر زده است. به طور کلی «این ده یک «پروتوتیپ» است؛ مثل انسان که یک نمونه کلی که هر جزئی از آن می تواند در هر جایی پیدا شود. آدمها، مسایل، چاه، قنات و تراکتورش در همه جا می تواند باشد... شک نیست که این داستان به وضع موجود اشاره دارد.» (آل احمد، جلال: به نقل از میرزایی: ۱۳۷۹، ۳۰۶)

در داستان دو نوع گفتگو دیده می شود. اول گفتگوی درونی معلم با خود و دوم گفتگوی افراد با همدیگر. گفتگوی شخصیت‌های داستان و چینش رویدادها همه در جهت اثبات نظریات نویسنده به پیش می رود و با ذهنیات و موقعیت اجتماعی و فرهنگی آنان مطابقت ندارد. «در این داستان یکنواختی ویژه ای حکم فرمایی می کند. از سخنان تکراری نیز تهی نیست. گروهی از آدمهای داستانی مانند هم سخن می گویند و همه سخنگوی اندیشه های نویسنده اند.» (دستغیب: ۱۳۷۱، ۱۷۹) که این امر به حقیقت ماندنی و واقعگرایی داستان لطمه می زند. گفتگوهای به کار رفته طبیعی و محاوره ای است. در انتخاب نوع جمله ها، تکیه ها و واژه ها، دقت خاص شده است. نویسنده با دادن تکیه کلامی به هر یک از شخصیتها آنها را از همدیگر متمایز می کند. هر بار که شخصیت مورد نظر ظاهر می شود تکیه کلام خاص او تکرار می شود تا چون علامتی او را به یاد آورد. (میر عابدینی: ۱۳۸۳، ۵۲۰)

مکان و زمان توصیف شده در «نفرین زمین» زنده، واقعی و قابل لمس است. نویسنده در ایجاد فضا و محیط طبیعی و هماهنگ با درونمایه داستان موفق عمل کرده است. از توفیهای او، تصویرهای پی در پی و کوتاهی است که برای تجسم صحنه ها می آفریند. آل احمد رویدادها را با صحنه ها و تصویرهای پی در پی نشان می دهد. گاه مطلبی را نا تمام می گذارد تا بعد آن را تصویر کند. (پیشین: ۱۷۷-۱۷۸)

### ۳- خلاصه رمان

داستان با ورود معلم جوانی که مأمور خدمت در یکی از روستاها شده است، شروع می شود. هنگام ورود معلم به مدرسه، مدیر مدرسه و مباشر ارباب و چند نفر از دانش آموزان به استقبال او می روند. معلم پس از آشنایی با آنها به همراه یکی از دانش آموزان به نام اکبر به گشت و گذار در روستا می پردازد. در همان روز با درویش خوشه چینی آشنا می شود. درویش در حین صحبت اطلاعاتی در باره مالک ده که پیر زن بیمار بیوه ای است و دو پسر او که یکی در تهران و دیگری در خارج از کشور زندگی می کند به معلم می دهد.

معلم در مدرسه ای که در قبرستان ساخته شده است ساکن می شود و کارش را شروع می کند. قرار می شود، مادر اکبر که به تازگی شوهر خود را از دست داده و چند بچه کوچک دارد به کارهای او رسیدگی کند. چند شب بعد که معلم همراه با درویش به قهوه خانه می رود با خبر می شود که به زودی در روستا آسیاب برقی به کار خواهد افتاد. اما بر پایی آسیاب برقی در ده نارضایتی عده ای از جمله مدیر مدرسه را که صاحب آسیاب قدیمی روستا است برانگیخته است.

به زودی آسیاب با حضور نماینده کمپانی خارجی و پسر بی بی راه اندازی می شود و در مجلس مهمانی ای که بی بی، مالک ده به این مناسبت بر پا می کند اعلام می شود که ده جریب از زمینهای دیم روستا برای تأسیس مرغداری به غریبه ای که از شهر آمده فروخته شده است. در همین مجلس بی بی قرار اردواج موقت معلم را با ماه جان می گذارد.

ریش سفیدهای روستا و مدیر مدرسه و جمعی دیگر که با خبر شده اند بی بی یک دانگ از ده را به مباشر خود بخشیده است تا خود را خورده مالک به حساب بیاورد و ده مشمول قانون اصلاحات ارضی نشود. عین الدوله راننده کامیون را و او می دارند که موتور برق را از کار ببنداند. به تلافی این کار دار و دسته مباشر، قلمستان خانواده مدیر را شبانه با تیر نابود می کنند. دسته مقابل نیز با بیل و کلنگ به طرف مزرعه مرغداری راه می افتند تا آن را ویران کنند اما مباشر به کمک ژاندرمری مانع آن ها می شود

عید نوروز معلم چند روزی به شهر می رود و سر راه در مرکز بخش ماه جان را طلاق می دهد و وقتی بعد از سیزده به در بر می گردد می بیند که چاه عیقی که در مزرعه مرغداری حفر کرده اند به آب رسیده است و موتور برق تعمیر شده است و قرار است چند عروسی در ده بر گذار شود.

در همین موقع شایعه تأسیس شرکت تعاونی روستایی در بین اهالی روستا پخش می شود و جوانی که با عنوان مروج کشاورزی به ده می آید با پرسشنامه هایی که در دست دارد مقدمات تأسیس شرکت تعاونی را فراهم می کند و در جلسه ای در حضور بی بی مروج کشاورزی هیأت مدیره تعاونی را از میان ریش سفیدان ده انتخاب می کند و بر اساس بر آوردی که از اموال اهالی ده کرده است، میزان وامی را که هر یک از آنها می تواند از تعاونی بگیرد تعیین می کند.

چند روز بعد بیماری بی بی شدت می گیرد و می میرد و همان روز جمعی از اهالی روستا با بیل و کلنگ به طرف مزرعه مرغداری راه می افتند. مباشر به طرف جمعیت تیر اندازی می کند و یکی از اهالی ده که هفت تیر با خود دارد به طرف مباشر شلیک می کند و او را می کشد. در این ماجرا عده ای زخمی و عده ای دستگیر می شوند. روز بعد وقتی جنازه بی بی و مباشر را برای تدفین به قم می برند. معلم هم با ماشینی که آنها را بدرقه می کند از ده می رود.

#### ۴- تحلیل گفتمان غرب زدگی در رمان « نفرین زمین »

جلال آل احمد به عنوان یک نویسنده سیاسی - اجتماعی از چهره های تأثیر گذار در جریان روشنفکری و مبارزه با دنیای متجدد است. وی را می توان به لحاظ گستره و میزان تأثیر گذاری مهمترین منتقد غربگرایی و به اقتضای آثار ادبی و سیاسی اش، مؤثرترین نویسنده و روشنفکری بومی گرا، معرفی کرد که با آثار گوناگون از جمله دو کتاب معروف خود یعنی « غرب زدگی » و « در خدمت و خیانت روشنفکران » به دفاع از یک هویت بومی - شرقی در برابر غرب، پرداخته، اهمیت بومی سازی و احیای ارزشهای سنتی در برابر ارزشهای تحمیلی و بیگانه را در آنها لحاظ کرده است. این دو کتاب بهترین نمونه های اعمال رویکرد نقدانه و رادیکال در بستر روشنفکری ایران است. « غرب زدگی » که ملاحظاتی انتقادی است در برابر عملکرد شوم تکنولوژی غرب یا ماشینیسم نیز نوعی تقبیح کل گرایانه مدرنیزاسیون در ایران و « در خدمت و خیانت

روشنفکران» که ضمن تعریف طبقه روشنفکر در آن رد پای این گروه را تا نهضت مشروطه ایران پی گرفته، انتقادات شدیدی به آنها وارد می کند. (فزلسفی: ۱۵۷، ۱۳۸۹)

آل احمد نویسنده ای است که در زمینه شخصیت فکری و ادبی او بیشترین و متناقض ترین داوری ها به عمل آمده است. به قول شمس آل احمد: «هیچ اهل قلمی، در زمان حیاتش آن قدر لقب و عنوان را مالک نشد که جلال شده بود. و القابی ضد همدیگر. به او بی دین و لا مذهب گفتند. آخوند و مذهبی گفتند. به او عامل انگلیس گفتند. نوکر روس هم گفتند. به او عضو سیا و ساواک گفتند و عضو کا.گ.ب هم گفتند. ذهنش را نا مضبوط و کج و کوله وصف کردند. نسرش را بچه مدرسه ای ها، قلمش را سلخته و در مجموع بی بضاعت و پرخاشگر و دور از انسانیت و بو نکرده شؤن آدمیت و لمپن و ...» (آل احمد، ۱۳۶۹، ۳۷۱) ریشه این نوع اظهار نظرهای ضد و نقیض در باره آل احمد را می توان در خط مشی و بینش ایدئولوژیکی متغیر او جستجو کرد.

سبک بی پرده آل احمد در «غرب زدگی»، ورود آهسته و دیر هنگام بحث بومی گرایی را در دنیای فکری ایران جبران کرد. آل احمد به عنوان نقطه مقابل یک منتقد احتیاط کار در زمانی که کشور در حال دیگرگونی سریع اجتماعی - اقتصادی بود، پایه های اصلی تاریخ اجتماعی و فکری ایران را در برابر سؤال قرار داد. این نکته، غرب زدگی را برای چند نسل از روشنفکران ایران به صورت کتاب مقدس در آورد و آل احمد را به عنوان بی باکترین و مؤثرترین غوغا بر انگیز زمان خود شهره ساخت. (بروجردی: ۱۳۷۸، ۱۱۰) البته محققان و نظریه پردازان زیادی به سبک جلال آل احمد خرده گرفته اند این که او عمق ژرفای مفهوم غرب زدگی و باطن فلسفی و معنای تاریخی فرهنگی آن را در نیافته است و در رساله معروف خود صرفاً به بیان مراتب سطحی و سیاست زده از آن بسنده کرده است و همچنین درک او از جایگاه و کارکرد کلی جریان روشنفکری ایران در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» را از بساری جهات نا رسا و نا کافی و ناقص دانسته اند؛ اما با همه نقصها و کاستیها، بسیاری از آنها حتی مخالفان او به جنبه های مثبت و ارزنده این رساله ها، اشاره نموده و آل احمد را به عنوان نویسنده ای جسور و دردمند و صادق به دیده تحسین نگریسته اند. به عنوان مثال داریوش آشوری که یکی از منتقدین «غرب زدگی» می باشد در این باره می گوید: «من آل احمد را به خاطر شهامتی که در طرح مسأله داشت، ستایش می کنم. هر چند که در استنباط مفهوم با او اختلاف دارم.» (آشوری: به نقل از میرزایی: ۱۳۷۹، ۱۸۸)

اغلب کسانی که در باره آل احمد اظهار نظر کرده اند، «غرب زدگی» او را مهمترین مانیفست بومی گرایی در گفتمانهای روشنفکران ایران، قلمداد نموده. در باره نقش و جایگاه آل احمد و اهمیت کتابش چنین نوشته اند:

«جلال آل احمد نماینده نسلی از روشنفکران ایرانی است که در بخش نخست عمر خود شورمندان از جهانگرایی افراطی دفاع کند و آن را راه حل مصایب کشور می داند و سپس گرایش به این مدرنیته جهان شمول را کنار می گذارد و به راه حلهای «بومی» و «اصیل» معتقد می شود.» (میر سپاسی ۱۳۸۴، ۱۷۲)

«وی یکی از معروفترین کسانی بود که گفتمان «بومی گرایی» و «بازگشت به خویش» را مطرح کرد و نگذاشت بومی گرایی به صورت بحثی صرفاً در میان اصحاب مدرسه باقی

بماند. او توانست بومی گرایی را به جزئی لاینفک از گفتمان مدرن سیاسی در ایران تبدیل کند. پس از آل احمد تقریباً برای روشنفکران ایران ناممکن شده است که از برخورد فرهنگی خود با تمدن معاصر غرب سخن گویند، بدون آنکه موضع خود را در برابر نظریه غرب زدگی روشن سازند.» (بروجردی: ۱۳۷۸، ۱۲۰)

«غربزدگی اساس دارد یا زمینه ای یا محتوایی که قابل تأمل، قابل بررسی و قابل دفاع است... اساس غربزدگی یک نگرش تاریخی است بر موضعی که ما در آنیم. نگرشی است در اینکه ما، به عنوان یک ملت در کدام نقطه تاریخ ایستاده ایم و حاصل امتزاج و و تأثیر عوامل مختلف که مهمترین آنها تأثیر یک تمدن بزرگ ماشینی است در مجموعه احوال اجتماعی ما چیست. اهمیت این نگرش در آن است که ما پس از آن همه سالها که کور کورانه این طریق را رفتیم اینک می توانیم بایستیم و راه رفته را ارزیابی کنیم... اینکه آل احمد جرأت چنین نگرشی را به خود داده اعتبار بزرگی برای اوست هر چند که درست ندیده باشد. از میان آن همه رفتگان راه، تنها او بود که چنین جسارت و همتی را در خود دید...» (آشوری: ۱۳۶۴، ۴۹۳)

«غرب زدگی آل احمد نخستین رساله شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب - غرب استعمارگر- روشن می کند و شاید نخستین رساله ایرانی باشد که در سطح جهان دارای ارزش اجتماعی است.» (براهنی: ۱۳۶۲، ۱۶۳)

در زمینه نقد این دو کتاب مهم آل احمد آثار و مقالات متعدد و متنوعی وجود دارد که نگارنده را از طرح بسیاری از مطالب و تکرار آن، مستغنی می سازد. آنچه به تکرار باید گفت این است که «غربزدگی، تأملی است در اینکه چرا ما به عنوان یک ملت یا مشرق مسلمان در مجموع در طول یک سیر تاریخی چند قرنه به چنین زبونی و حقارت و پاشیدگی دچار آمدیم؛ در حالی که غرب یا اروپای مسیحی در همان زمان به مدارجی عالی از قدرت و فرهنگ دست یافت و شرق زیر دست و ذلیل شد و غرب فرا دست و بلند مرتبه. در همه زمینه ها کردار و سنت و فرهنگ و طریق معاش غرب اصل شد و شرق فرع. مجموعه کتاب تلاشی است برای دست یافتن به پاسخهای این مسأله.» (پیشین)

این کتاب چندین کار مهم برای جامعه فکری انجام داد: نخست آنکه از راه فراهم آوردن یک ترانامه انقادی از کارنامه صد ساله روشنفکری در ایران، مسأله غامضی را که این جامعه در حال تغییر با آن دست به گریبان بود به خوبی وصف نمود. دوم اینکه غرب زدگی با مطرح کردن دوباره مسأله هویت ملی و قومی یک جایگزین بومی گرایانه را در برابر دیدگاه جهان، میهن و نیروهای چپ ایران که در آن زمان قوی نیز بودند علم کرد. سوم اینکه غربزدگی با ارائه یک مرثیه سوزناک برای دوران و آداب و رسوم که رفته رفته از خاطره ها پاک می شدند، کفه ترازو را به نفع گفتمان جهان سوم که نسبت به آنچه غرب برای عرضه داشت، شکاک بود به حرکت در آورد. چهارم اینکه روشنفکران ایران را تلنگری زد تا به خود آیند و با هژمونی فرهنگی بیگانه که بر حیات فکری، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران در حال سایه افکندن بود به تقابل بر خیزند. (بروجردی: ۱۳۷۸، ۱۱۱)

آل احمد، گفتمان غرب زدگی را خود این گونه توضیح می دهد: «غرب زدگی می گویم همچون وبا زدگی و اگر به مذاق خوش آیند نیست، بگویم گرما زدگی یا سرما زدگی. اما نه،



دست کم چیزی است در حدود سن زدگی. دیده اید که گندم را چطور می پوساند؟ از درون. پوسته سالم بر جاست؛ اما فقط پوست است. عین همان پوستی که از پروانه ای در درختی مانده. به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه ای از بیرون آمده و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده... غرب زدگی دو سر دارد: یکی غرب و دیگر ما که غرب زده ایم. ما یعنی گوشه ای از شرق... به جای غرب بگذاریم... همه ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده تری در آورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند و این مواد خام فقط سنگ آهن نیست یا نفت یا... اساطیر هم هست، اصول عقاید هم هست، موسیقی هم هست، عوالم علوی هم هست.» (آل احمد: ۱۳۴۳، ۲۱-۲۲)

مطالب فوق زمینه را برای نقد مدرنیزاسیون در ایران مهیا می کند. آل احمد مدرنیزاسیون (غربی شدن) ایرانی را به مثابه بیماری ای تصور می کند که از درون جامعه ایرانی را می پوساند و حیات ایرانی و ذهنیت فرهنگی آن را تباہ می کند. او در اثر دیگرش «در خدمت و خیانت روشنفکران» نقد از مدرنیته در ایران را به سکولاریسم و اندیشه ترقی اجتماعی ای که در کل سنت روشنفکری مدرن وجود دارد، توسعه می بخشد و روشنفکران معاصر ایرانی را به خاطر رویکرد انتقادی شان نسبت به فرهنگ اسلامی و روحانیت شیعه محکوم می کند. او منشأ غرب زدگی را در ایده های سکولار جنبش روشنگری نیمه قرن نوزدهم و نظام سیاسی غرب محور آن جستجو می کند. (میر سپاسی: پیشین)

روایت بنیادین آل احمد در مبارزه با تجدد در دو چیز خلاصه می شود. یکی انتقاد از غربی که در مبانی اش دچار تردید شده بود و دیگری اعتقاد به نوعی از هویت فرهنگی و اصالت آن. او این بیماری اجتماعی را از دو جنبه داخلی و خارجی یعنی «عرضه بیرونی» و «محیط آماد برای بیماری» مشاهده می کرد. و تأکید داشت که از شرق و غرب دو مفهوم جغرافیای مراد نمی کند، بلکه دو مفهوم اقتصادی در نظر دارد. «غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه»<sup>۱</sup> از این جهت رویکرد آسیب شناختی آل احمد به غرب بیشتر اقتصادی - سیاسی و به نوعی مشابه با نظریه وابستگی یا نو وابستگی است. (پیشین ۲۳)

توجه آل احمد به غرب و نقد آن سه جنبه مختلف دارد. او نخست به رویارویی ایران با غرب و تاریخ سلطه تحقیر آمیز غرب در ایران توجه می کند. این سلطه خفت بار ابتدا توسط بریتانیا و پس از کودتا یعنی از ۱۹۵۱ به بعد سر نگون کردن مصدق توسط آمریکایی اعمال می شود. دوم، آشنایی آل احمد با عقاید و حرکتهای رادیکال و ملی گرایانه و سر خوردگی او از فرهنگ سیاسی سکولار مشغله ذهنی بعدی اوست. از نظر او روشنفکران سکولار ایرانی ریشه در فرهنگ کشور ندارند و به گونه ای افراطی تحت تأثیر عقاید و خط مشی های سیاسی هستند که نه تنها از اساس بیگانه هستند؛ بلکه اصولاً ربطی به مسایل ایرانی ندارند و سرانجام شناخت خود او با ادبیات غربی و آثار پاره ای از روشنفکران انتقادی از قبیل کامو، بونکو، سارتر، یونگر، هایدگر، کافکا، بکت و نقد آنها از نهیلیسم غربی. (میر سپاسی: پیشین، ۱۷۷)

دیدگاه جلال آل احمد در باره غرب زدگی را شاید بتوان برجسته ترین نمود اندیشه اجتماعی وی دانست که جلوه های آن را می توان در تمام آثار داستانی او به بارزترین شکل مشاهده کرد. «نفرین زمین» این گزارش رئالیستی از وضع غرب زدگی، برگردان هنری «غرب زدگی» است و ریشه در این اثر دارد. هر دوی این آثار زاینده متن اجتماعی نابسامان و استعمار زده خود هستند و هر دو پاسخی به وضع غرب زدگی. (نادر امیری: به نقل از میرزایی، پیشین، ۱۱۴) آل احمد در این داستان از یک سو نقد مدرنیزاسیون تقلیدی و آمرانه می پردازد و از سوی دیگر با نگاهی انتقادی به سنت بر احیای هویت سنتی و اصالت های فرهنگی تاکید می کند. دیدگاه های انتقادی آل احمد را در باب جامعه ایرانی، از خلال داستان می توان چنین استخراج نمود:

**ضدیت با تکنولوژی و مدرنیسم بی ریشه:** در آراء جلال آل احمد مفهوم تکنولوژی که در اکثر موارد آن را مترادف «ماشین» به کار می گیرد، اهمیت ویژه ای دارد. به گونه ای که فصل جداگانه ای از «غرب زدگی» را به این بحث به تعبیر خاص خودش «ماشین زدگی» - که تعبیری از وجه بیمارگون است - اختصاص داده است. مطالعه دقیق آراء آل احمد این مسأله را روشن می کند که او، نوع ورود ماشین و تکنولوژی به ایران را به لحاظ اینکه طبیعی و انتخابی نبوده و بدون توجه به نیازهای جامعه صورت گرفته است، دارای اثرات سوء فرهنگی و اجتماعی دانسته و از این رو آن را نقد نموده است. او در ابتدا این تصور و فکر غالب که غرب دنیای بهتر و برتر است و بهشت گونه است را مورد نقد قرار می دهد:

«یک عمر تو کله مان کرده اند که فرنگ، بهشت روی زمین است. کتاب می گوید، معلم می گوید، رادیو می گوید، حکومت می گوید، روزنامه می گوید... کسی نمی آید بهت بگوید بابا این فرنگ چندان تخم دو زردهای نیست.» (آل احمد: ۱۳۸۰، ۶۵)

«نفرین زمین» عرصه انتقاد سیاستهای اعمال شده در ایران است که از آن به عنوان تجدد و مدرنیسم یاد می شود. آل احمد با تکنولوژی از این جهت که غیر بومی و وارداتی است مخالفت می کند: «اگر از شیر مرغ تا جان آدمی زاد را به ازای نفت برای مان آماده کنند؛ به ازای این کود خارجی که ما را در ترکیب آن هیچ دخالتی نیست و به جای این که زمین را بپرورد می پژمرد...» (ص ۲۱۵) ولی آن را کاملاً رد نمی کند. او معتقد است، تکنولوژی اگر با دست خودی صورت بگیرد و خصوصیت بومی داشته باشد، دیگر بیگانه و غیر نخواهد بود. وقتی از زبان درویش در گفتگوش با مدیر مدرسه که نمادی از خودی و بومی است، بیان می کند که: «راه و رسم تازه را همیشه آدمهایی می آورند که محلی نیستند. تو خودت باید آسیاب وارد می کردی و تراکتور می آوردی» (ص ۲۱۲) در واقع نشان می دهد که در اصل با تصمیم گیرنده بودن غیر (غرب)، در نهایت سلطه و غلبه یافتن آن مخالفت دارد، نه خود توسعه و پیشرفت که امریست اجتناب ناپذیر و ضروری.

تجدد مورد تأیید آل احمد آن است که مبتنی بر نیازهای و احتیاجات واقعی جامعه و سازگار با محیط و شرایط بومی باشد. او آنچه را که به نام تجدد و مدرنیسم در روستا صورت می گیرد را نتیجه نیازهای واقعی و ضروری آن نمی داند. از نظر آل احمد ورود مظاهر صنعت و تکنولوژی به روستاها در پی اصلاحات ارضی، کاملاً ناسازگار با روستا و زندگی بدوی و خرافی مردمانی است که هنوز هم برای زمین های شان دعا می گیرند. او در گفتگویی با پسر بی بی حرف های

خود را از زبان وی بیان می کند:

«کجای کاری رییس؟ آدمی که اسفند دود می کند از تراکتور چه می فهمد؟ مگر از قضیه امیرآبادی ها خبردار نشده ای؟ وقتی مزد کارگر کم است وقتی قسمت اعظم سوخت اهالی پهن است، وقتی اهل محل سالی نه ماه بیکارند، وقتی سرتاسر یک زمین مزروعی دویست متر هم نیست، وقتی صنعت محلی گیوه بافی است، تراکتور و موتور آوردن یعنی پول را دور ریختن. (همان، ۸۹)

عدم مطابقت برنامه های صورت گرفته با نیازهای واقعی مردم نه تنها هیچ گره ای از معضلات و مشکلات روستا باز نمی کند؛ بلکه بر آن می افزاید. اهالی روستا به رغم اصلاحات گوناگون همچنان غرق در محرومیتها و عقب افتادگی و در بند شرایط زندگی بدوی به سر می برد:

«یک چیزی داشت به آبادی افزوده می شد با معیارهای جدا و با زندگی مجزایی برای خود و در حدود عین انگلی که پای درختی می نشیند و از آب و خاک و کودش ارتزاق می کند. اما خود ده هنوز همان جوری بود که بود و آدمها هم. هنوز کوچه ها از نشتاب چاله ها مستراح نوعی گندابرو بود و سگها عین کلوخهای بی کاره پراکنده بودند و بچه های کون لخت توی خاک و خول می پلکیدند و زنها عصرها از سر جوی ده با کوزه آب می بردند و صبحها رختهایشان را همان لب جوی می شستند و خلاهای سیمانی مروج کشاورزی به هیچ کاری نیامده بود.» (همان، ۲۸۵)

آل احمد معتقد است، ورود تکنولوژی به صورت آلات و ادوات مدرن از قبیل رادیو، تراکتور، آسیاب موتوری، مته برقی و... به عنوان تجسمی از مدرنیته غربی به بافت سنتی روستا، بدون توجه به نیازهای آن و تحول فکری و فرهنگی مردم به غایت سنتی روستا، سبب بروز مشکلاتی می گردد و نوع آشفتگی پدید می آورد:

«مالک رفته فصل خرمن تمام نشده تراکتور آورده که هم زمین خودشان را شخم می کند قربان، هم به دیگران اجازه می دهد... عیب کار این جاست قربان که تراکتور مرز و سامان نمی شناسد. شوفرش هم که غریبه است قربان. وقتی این طور شد تکلیف روشن است. مرز و سامان مردم به هم می خورد قربان و دعوی می شود. دیروز اهل محل ریخته اند تراکتور را وسط مزرعه درب و داغان کرده اند قربان...» (همان، ۳۶)

آل احمد پیامدهای منفی ورود مظاهر صنعت و تکنولوژی که یکباره و بی هیچ زمینه و پشتوانه وارد متن سنتی جامعه شده است را با حوادث گوناگون به تصویر می کشد. چنانکه در داستان می خوانیم: تأسیس آسیاب موتوری به جای آسیاب آبی قدیمی و کارایی و سرعت بالای موتور آتشی باعث از کار افتادن آسیاب آبی می گردد (همان، ۱۲۱) و سبب بروز تنش بین صاحبان آن دو می شود. پس از مدتی یکی از روستائیان داخل موتور که منبع برق رسانی هم هست، شن ریخته، موتور را خراب می کند. (ص ۲۰۶). بی بی، مالک ده، تکه زمینی را جهت احداث مرغداری در روستا به یک فرد یهودی بهائی، واگذار می کند. (ص ۱۰۹) مالک مرغداری «قرار است جوجه یک روزه وارد کند و ماده گاو ها را با سرنگ باردار کند و ینجه هلندی بکارد... و

از این حرفها» (همان، ۲۱۷) این مسأله سبب اعتراض روستائیان می شود، زیرا به اعتقاد آنان، مالک مرغداری با این کارها در کار خدا دخالت می کند و «اصلاً خوب نیست که دست یک خارج مذهب را تو زمین مسلمان ها، بند کرد.» (همان، ۱۰۹) به همین خاطر روستائیان با بیل و کلنگ به قصد خراب کردن مرغداری، به حرکت در می آیند. (همان، ۲۱۶) قضیه دیگر کندن چاهای موتوری است که از زبان مقنی چنین بیان می شود:

«حالا دیگر کسی با کلنگ چاه نمی کند. خو، موتور می گذارند و با مته سراخ می کنند... زمین حکم تن آدمی زاد را دارد. پر است از رگ و پی. اگر رگ دست را بزنی یا حجامت کنی خون یواش یواش در می آید، عین فئات. خو، برای صحت مزاج هم خوب است. اما اگر گردن آدم را بزنی چه طور؟ خو، جونش با خونش در می آید. عین این چاه های موتوری. تن این زمینی که ما شناسیم آن قدرها خون ندارد که جواب این همه چاه را بدهد...» (همان، ۱۳۴)

آل احمد در «نفرین زمین» ضمن اشاره و تأکید به پیامدهای منفی ورود تکنولوژی، نشان می دهد که ماشینیایی که وارد روستا می شود، ربطی به شرایط بومی و نیازهای واقعی روستا ندارد و بی تناسب و نالازم، نهایتاً تخریب کننده و مضر است. به عنوان مثال در قطعه فوق از زبان «مقنی» که نمادی از نیروی خودی و بومی در داستان است، می شنویم که او زمین را خوب می شناسد و کار خود را بلد است. می تواند از دل زمین خشک آب بیرون بیاورد. اما چاه موتوری که عنصری بیگانه و غیر است، چندین جا را سراخ می کند تا در یکی از آنها به آبی برسد. این در حالی است که زمین، توان جواب این همه چاه کندن را ندارد. (همان)

مثال دیگر آسیاب موتوری است. آسیاب موتوری هر روز می تواند به مقدار خیلی زیاد آرد گندم کند؛ اما در روستا این مقدار گندم وجود ندارد و اهالی آن، انباری برای ذخیره و نگهداری آرد ندارند. لذا هر چند وقت مقداری کمی از گندم را به اندازه نیاز آرد می کنند. برای همین آسیاب موتوری وسیله ای نا لازم و غیر ضروری، آسیاب بادی قدیم، متناسب و هماهنگ با نیازهای روستا است. «آسیاب داریم قربان! از همه دهات اطراف بارشان را می فرستند این جا. فصل خرمن چاروادارها نوبت می گیرند قربان! آسیاب مان توی تمام این بلوک لنگه ندارد قربان! آن وقت مباشر هوس آسیاب آتشی کرده...» (همان، ۷۵)

به طور کلی بحث اصلی آل احمد در تصویر مجموعه عوارض ایجاد شده در زندگی روستایی این است که چون ورود تکنولوژی، نتیجه تداوم تاریخی فرهنگ بومی نبوده، از متن فرهنگ بومی بر نیامده و از خارج به زندگی سنتی وارد و تحمیل شده است، موجب تضاد، ناسازگاری و ستیز شده، اساس زندگی سنتی را به هم می ریزد.

**نقد استعمار خارجی و استبداد داخلی:** آل احمد در کتاب «غرب زدگی» خود در کار ریشه یابی علت‌های توسعه نیافتگی ممالک شرق از جمله ایران به دو دسته از عوامل اشاره می کند که می توان از آن به عوامل خارجی و داخلی یاد کرد. عواملی خارجی مربوط می شود به مجموعه تحولات اقتصادی - اجتماعی که در سیصد سال اخیر در غرب رخ داد و در نهایت سر از دازدستی صنعت غرب، برآورد. در حالی که عوامل داخلی به خود جامعه ایران و به آن عللی مربوط می شود که از داخل موجبات توقف و رکود همه جانبه را در این سه قرن فراهم آورد. (قاضیان: ۱۳۸۶، ۱۱۸)

به عقیده آل احمد غرب پس از انقلاب صنعتی و پیشرفت توسط ماشین، نیازمند به بازار های جدید برای به دست آوردن مواد خام ارزان از یک سو و فروش مصنوعات خود از سوی دیگر گردید و جهان را تحت سیطره خود در آورد. او با اشاره به جنبه های استعماری غرب آن را عامل مهمی در توسعه نیاقتگی که منجر به غرب زدگی شده است، می داند و این موضوع را در داستان «نفرید زمین» هم بازگو می نماید:

« اختیار دیگر نه دست دهاتی جماعت است؛ نه دست شهری جماعت. دست اینها است رئیس!.. و با دست اشاره ای کرد به نماینده کمپانی و مترجمش که کناری ایستاده بودند.» (آل احمد: ۱۳۸۰، ۸۶)

به نظر آل احمد استعمار اقتصاد ایران و ممالک دیگر را تک پایه کرده آن را وابسته خود و مصرف کننده صرف، کرده است. از زبان پسر بی بی که نماینده کمپانی است، می گوید:

« اقتصاد تک پایه یعنی اینکه تو هر آبادی مردم دست به دهان یک محصول بمانند... این جا گندم، امیر آباد جو، حسین آباد میوه، حسن آباد صیفی چغندر و... یعنی ما دست به دهن نفتیم، اندونزی دست به دهن کائوچو، برزیل دست به دهن قهوه و هند و پاکستان دست به دهن کف... نفت را هم که می برند موتور و ماشین می دهند و بعد که مملکت پر شد از موتور و ماشین آن وقت باز هم نفت را می برند و گندوم و گوشت می دهند...» (همان، ۸۷ - ۸۸)

آل احمد در کنار نقد استعمار، استبداد داخلی را هم مورد اشاره و انتقاد قرار می دهد و حکومت پهلوی را از جمله حکومت های میلیتاریستی می داند که مروج غرب زدگی هستند و از خود استقلال ندارند و چون دست نشانده و خود کامه اند دائما بر مشکلات جامعه می افزایند. آل احمد در «نفرین زمین» سیاست های حکومت را در امور مختلف مورد انتقاد قرار می دهد. اصلاحات ارضی مهمترین آنها در واقع پایه اصلی نگارش این داستان است که آل احمد در آن به نقد و بیان آثار تخریبی اش در روستاهای ایران می پردازد. (میرزایی: ۱۳۷۹، ۱۱۳)

آل احمد در مخالفت خود با برنامه های اصلاحات ارضی به بی برنامه بودن آن و درونی نبودن الگوی آن اشاره می کند و آن را سبب نابودی سیستم تولیدگرایی روستا در نتیجه، وابستگی و مصرف گرایی می داند. به عقیده او اصلاحات ارضی به عنوان بخشی از فرایند نو سازی نه تنها برای توسعه کشور مفید نبوده بلکه وسیله ای برای وابستگی بیشتر کشور شده است:

«ما نفت داریم. خیلی هم داریم می دانی چه قدر رییس؟ رادیو که می شنوی؟ هفتاد در صد نخایر در دنیا در حوزه خلیج فارس خوابیده که یک پنجمش مال ماست رییس. مال ما که نه یعنی زیر مملکت ما خوابیده و همین بس مان است رییس. این جوری که شد آسیاب آبی عهد بوقی می شود، دیوار گلی بد ترکیب می شود. قلی دست بافت غیر صفی می شود. می فهمی رییس. باید جنس کمپانی را بخریم تا متمدن بشویم. نفت را هم که می برند موتور و ماشین می دهند و بعد که مملکت پر شد از موتور و ماشین آن وقت باز هم نفت را می برند و گندم و گوشت و می دهند.» (پیشین، ۸۸)

آل احمد برنامه اصلاحات ارضی و تعاون روستایی و ترویج کشاورزی را از برنامه های وارداتی می داند که بدون شناخت از ماهیت و ساختار روستاهای ایرانی به شکل تقلیدی اجرا شده است. اصلاحات ارضی از هم پاشیدگی نظام کشت و پر اکنده شدن شیوه تولید محصول همراه بوده

که این وضعیت سیستم و ساختار روستا را دچار آسیب و انگیزه و کار و تلاش روستاییان را از بین برده است. بی خبری و بلا تکلیفی اهالی روستا در برابر اقدام تأسیس تعاون روستایی - که برای پر کردن جای مالک پس از تقسیم اراضی برنامه ریزی می شود - این که تعاون چیست و چه خواهد کرد؟ (همان، ۲۷۱ - ۲۷۵) و امیدها و انتظارات آنان در داستان چنین بیان می شود:

« نقل محفل اهالی مدتی بود که شده بود شوخی باردی؟! در باره تعاون و مأموران بانک که خواهند آمد و پولی که مثل ریگ توی ده خواهند ریخت. اما، زیر جلی باورشان هم شده بود و چه نویدهایی که به دلشان نمی دادند! ننه خیری، طرح یک دار قالی دیگر را در سر می ریخت و ماه جان خیال داشت چرخ خیاطی بخرد و از نان بندی دست بکشد و نصرالله که...» (همان، ۲۹۹)

آل احمد اگرچه خواهان بر افتادن شیوه ارباب و رعیتی است؛ اما همچنین مخالف اصلاحات ارضی است که می خواهد ارباب را از میان بردارد. او معتقد است که اصلاحات ارضی به این شکل، چیزی نیست جز عوض شدن ارباب؛ چرا که هیچ تناسبی میان زمین های واگذار شده به افراد وجود ندارد و همین، سبب از میان رفتن لایه های کم قدرت تر دهقانان و قدرت یافتن دوباره بزرگ مالکان خواهد شد و نتیجه آن به بردگی کشیده شدن دهقانان جزء یا دست کم، فروش و واگذاری زمین های شان و پیوستن به خیل عظیم بیکاران و مهاجران خواهد بود. (صادقی شهپر: ۱۶۵، ۱۳۹۰-۱۷۸)

این موضوع در گفتگوهای معلم ده با نقاش شورابی آشکار است :

« گفتم : خوب چرا تو همان ترکمن صحرا زمین دست و پا نکردی ؟ آن جا را که قبل از این ها تقسیم کرده اند. گفت : آره ، اما میان بزرگان . می دانی که ، باز داری مرا امتحان می کنی ؟ توخیال کرده ای هر بیکاره ای را آن جا راه می دهند ؟ خود ترکمن ها را از زمین شان بیرون کرده اند . هر چه زمین تخت و آباد بوده به اسم خالصه پخش کرده اند میان سرهنگ و سرتیپ های باز نشسته . می دانی که ، تا به جای اینکه بنشینند تهران و خیال کودتا را بکنند پنبه بکارند. می بینی که ، و چه پنبه ای ! و چه گندم و هندوانه ای ! روح آدم شاد می شود... پرسیدم از خود ترکمن ها می گفتی ؟ گفت : اما خود ترکمن ها می دانی که هر تگه زمین پست و بلند و شولات را که به درد هیچ کاری نمی خورده داده اند دست شان، خانواری پنج هکتار، می دانی که. که حتی به درد مرتع نمی خورد. سه تاشان را می شناختم که حاضر بودند سند مالکیتی به دو هزار تومن واگذار کنند و بروند. اما کو خریدار؟ می دانی که. من هم پول نداشتم . گفتم: نقاش باشی نمی دانستم آن قدر چیز سرت می شود. چرا آن بار صدایت در نمی آمد ؟ (ص ۲۶۵)

آل احمد اصلاحات ارضی را از سیاست بازیهای استعمار در کشور می داند و اهداف سوء این برنامه ها را از زبان پیر مرد مأمور اداره ثبت که از شازده های قاجار است، چنین بیان می کند:

«خدا بیامزد رفتگان همه را. مرحوم ابوی تعریف می کرد که انگلیسیها ها همین جوری هند را گرفتند. اول آب شهری بمبئی را لوله کشی کردند و بعد که شیر همه خانه ها آب پیدا کرد، یک روز شیر سر منبع را بستند تا هندی ها بدانند که سرخ دست کیست و اهالی را سه روز بی آب گذاشتند تا به جزا آمدند. این مال آن وقتی است که سربازهای سیک انقلاب کردند...»

پرسیدیم: آخر شازده قضیه زمین و ملک این آبادی چه ربطی دارد با لوله کشی آب بمبئی و به قضیه انقلاب سیکها؟

شازده گفت: پسر جان تو مو بینی من پیچش مو. همین مزرعه مرغداری را می بینی؟ مگر صاحبش یهودی نیست؟ تو می گویی این جا چه کار می کند؟ یهودی جماعت را چه به کشت و کار؟...» (ص ۲۷۸)

همانگونه که ملاحظه می شود، آل احمد حضور بیگانگان در جامعه ایران را، غارت ذخایر و منابع این مرز و بوم می داند، که با حمایت و پشتیبانی دولت دست نشانده، انجام می گیرد.

**تقابل سنت و تجدد:** «نفرین زمین» کشمکشی را منعکس می کند میان جامعه سنتی ایران و برنامه های اصلاحاتی مدرن کننده رژیم پهلوی. آل احمد در این داستان در نقش یک نقاد اجتماعی ظاهر می شود که هدف اصلی اش بسط گفتمانی به شدت انتقادی علیه تجدد تقلیدی و آمرانه است. مهمترین موضوعی که دستمایه این داستان قرار می گیرد، تعبیری است از بحرانی در سنت که بر اثر تماس با تجدد پدید آمده است. آل احمد به جدال سنت و تجدد در ایران توجه زیاد دارد و به دنبال ارائه راه حلی برای این جدال است. به عقیده او مدرنیسم و مدرناسیون فاقد برنامه، بنیادهای اصیل و هویت ساز ایران را در ورطه نابودی و اضمحلال نهاده، سبب آسفتگی فکری و فرهنگی در ساخت اجتماعی شده است. او، نمودهای متعددی را در مواجهه خود سنتی با غیر مدرن نشان می دهد که آشکار ترین آنها تقابل شهر و روستا و سرگشتگی اجتماعی و هویتی در زندگی شهری و رستایی ناشی از دست رفتن ملاکهای زندگی سنتی، است.

آل احمد در «نفرین زمین» به ویژگی های مردم شهر و روستا اشاره می کند و آنها را در نقطه مقابل هم قرار می دهد تا تفاوت های اساسی آنها را نشان داده باشد. به عقیده وی اساس و مبنایی که زیر بنای آداب ایرانی است در شهر بر اثر تماس با فرهنگ بیگانه فرو ریخته است. تمام بی بندباریها، فسادها و سرگشتگیهای انسان شهری، عواقب این فروریزی و اضمحلا است. او غرب را مسؤل این اضمحلال می داند و عواقب اجتماعی و فرهنگی آن را هم متوجه غرب می سازد. آل احمد تنزل شخصیت انسان شهری را به علت غربی شدن و ماشینی شدن به نمایش می گذارد. چنان که مشاهده می کنیم در ابتدای داستان چهره معلمی که از شهر آمده است به صورت مردی هوس ران و شهوت پرست نشان داده می شود (ص ۴۷) و این خصوصیت در جای دیگر از زبان خود او چنین بیان می شود:

« دلنتگی عصر یک روز از هفته چهارم شروع شد. داراز کشیده بر تخت سفره، داشتم کتابی ورق می زدم و به مزقان رادیو گوش می دادم که آمد. به این احساس عادت داشتم، اما جاهای دیگر همکارهای هم سن و سال بودند که یک جوری با تنهایی کنار می آمدم و درد دلی، پخت و پزی، یعنی کوفته ای که آتش می شد، آشی که شفته. یا دعوایی یا شطرنجی و بیشتر بازی با ورق یا عرق خوری های خرکی از سر بطری و میان سوز بیابان، سر مظهر قنات یا پشت دیوار خرابه ای. یا دختری را پس و پناهی گیر آوردن و...» (ص ۵۲)

به عقیده آل احمد اینها ویژگی های یک مرد شهر است. او خصوصیتی را که به مرد شهری نسبت می دهد در مورد زن شهری هم بیان می کند. آل احمد، زنان شهری را هوس باز و

خوش گذران و بی بندو بار معرفی می کند. طبق داستان، این ویژگی ها هر شخصی را که در شهر زندگی می کند در هر شغل و منصبی که باشد یا حتی مدتی به شهر رفته باشد را در بر می گیرد. نموده‌های آن را در شخصیت فصل الله که مدتی در شهر مانده است یا تصویری که از زبان او از زن یک سرهنگ می شود، می توان یافت. (ص ۲۳۴ و ۲۵۳)

آل احمد در مقابل چنین دیدگاهی از شهر، روستا را اصیل و روستاییان را دارای اصالت می داند. به نظر او، این شهری‌ها هستند که با اثرات سوء مستقیم و غیر مستقیم خود موجبات تغییر و از بین رفتن ساختار روستایی شده مصائب و مشکلات فراوانی برای روستاییان فراهم می‌آورند. هر چند او، برخی از ویژگی های روستا و روستایی را مورد انتقاد قرار می دهد و آنها را به دلیل انفعال و عدم ایفای نقش مؤثر در زندگی (ص ۲۱۵) و داشتن تفکرات و رفتارهای خرافی و اساطیری، سرزنش و محکوم می کند؛ ولی در کل با بیان جزئیات کامل روستاها و آداب رسوم آن، روستایی را با اصالت و مظهر تلاش و تولید و شهر و شهری را بی اصالت و مصرف کننده، معرفی می کند. آل احمد به روستا به عنوان یکی از سرچشمه‌های اصالت ایرانی توجه زیادی دارد و در این باره می گوید: «من، تو قصه‌ها یک مقداری زمینه دهاتی دارم. من ناچار یک همچو علاقه‌ای دارم به آب و خاک، بعد هم توی این آنارشی که فعلاً داریم، توی این هرج و مرج و نیهیلیسم، برگشت به آب و خاک لازم ترین چیزه. چرا که بزرگترین علامت نیهیلیسم در مملکت ما، فرار از دهه...» (به نقل از میرزایی، پیشین)

او، چنان ارزشی برای روستا قایل است که آن را با همان شکل سنتی خویش بهتر و با اصالت تر از شهر ها می داند. برای همین است که وقتی می خواهد زنان روستایی هوس باز (ماه جان، زن صغه ای معلم و انگاره، خواهر نقاش شورابی) را به تصویر بکشد آنها را جدا شده از اصالت روستایی و متأثر از فرهنگ شهری معرفی می کند. چنانکه در داستان می خوانیم آل احمد در ابتدای داستان زمانی که به ذکر خصوصیات ماه جان می پردازد، او را با لباس شهری توصیف می کند. (ص ۴۵) چنین زنی به خاطر اینکه خصوصیات زنان شهری بر وی اثر گذاشته دیگر همانند یک زن روستایی رفتار نمی کند. با پیشرفت داستان مشاهده می کنیم که به مرور اخلاق و رفتار او تغییر می کند. به تدریج لباسهای نو و شیک می پوشد ظاهرش را مرتب می کند، آرایش می کند و کمتر کار می کند. (ص ۱۹۶، ۱۹۰) (کمالی بانیان: ۱۳۸۵، ۱۰۸)

به عقیده آل احمد، آمدن ابزار و وسایل جدید یعنی تکنولوژی به روستا و پذیرش الگوهای جدید زندگی، گذشته از ابعاد مخرب اقتصادی از نظر اجتماعی و فرهنگی هم نابسامانیهایی را در ساخت سنتی روستا پدید آورده است. چنان که در داستان می خوانیم، مواد مصرفی شهرها که از غرب می آید به تدریج باعث می شود که افراد روستا را به سوی خود بکشاند و آنها را همانند شهری ها مصرف گرا کند. در ابتدای داستان مشاهده می کنیم که کرم و لوازم آرایشی معلم که مخصوص شهری هاست به این دلیل که روستا هم به سوی مصرف این لوازم کشیده شده است از اتاق وی دزدیده می شود. بنابر این به صورت نا خود آگاه و غیر مستقیم شهری ها باعث از بین رفتن ارزشها و اصالتهای روستا می شوند. (همان)

«ناهار خوردم و بلند شدم تا بساط ریش تراشی و دندان شویی و این خورده ریزها را مرتب کنم که «اها!»... نصف قوطی کرم بعد از ریش تراشی خالی بود!... اولین چیزی از تو



بساط آدم شهری که درد دهاتی جماعت می خورد! مثلا آمده ای بچه هایشان را درس بدهی و این اولین درس! که چگونه خودتان را بزرگ کنید!... حتما همان روز صبح که در خانه مدیر ریش دو روزه را می تراشیدیم و بساطم یک دو ساعتی باز ماند، یکی کش رفته... یعنی که؟ کدمشان؟ از خودش که دیگر گذشته. پیدا بود که ریشش را ماشین می کند...» (ص ۴۹)

و در جای دیگر آمده است:

« قصه ای ساختم که رفیقی داشتم هم اسم او که چه قدر شوخ بود و چه لوده... و داشتم سوار قصه ام می شدم که فضل الله نه گذاشت و نه برداشت و در گوشم گفت: شما تو بساط تان قرص کمر ندارید؟

- بله ؟

این را که گفتیم تازه فهمیدیم واقعا چه می خواهد. عجیب بود. کرم صورت، تراکتور، تیغ خود تراش و حالا قرص کمر نباید بی ارتباط باشد به خصوص با آقا معلم تازه رسیده از شهر که رادیو می گوید بهشت شده» (ص ۵۸)

نمود دیگر پیامدهای منفی جدال ناشی از مواجهه خود سنتی با غیر مدرن در داستان با طرح موضوع مهاجرات روستاییان به شهر، نشان داده می شود که سرگشتگی اجتماعی و هویتی در زندگی شهری و روستایی به وجود آورده است. نفوذ ارزشهای جدید در شهر و جاذبه های مظاهر زندگی مدرن از یک سو، از بین رفتن فرصتهای تولید و روحیه تولید گری نیز راحت طلبی و مصرف گرایی روستاییان از سوی دیگر، آرمانها و آرزوهای جدید در بین آنان ایجاد کرده، روستاییان را حرکت به سوی شهر بر می انگیزد. از سخنان درویش می توان آن را یافت:

« امروزه همه می نشینند پای نقل رادیو... بدبختها نان ندارند؛ اما رادیو می گوید شهر شده عین شهر پریان. دستشان برسد می خرند. بعد هم راه می افتند می روند شهر که پول پارو کنند.» (ص ۲۸)

در جای دیگر، موضوع مهاجرات و بلا تکلیفی و آوارگی و یأس و ناامیدی ناشی از آن، چنین بیان می شود:

« مدتی قدم زدم و بعد رفتم سراغ راننده به درد و دل و مشورت. در آمد که شما بچه های دهات بی خودی دنبال حرف رادیو بلند می شوید، می آید دنبال این کارها. بد تر از شما آنهایی که هستند که می روند کویت. نفری پنجاه تومن و صد تومن می دهند به یک دلال و دسته دسته راه می افتند به این طرفها و چه خوش و خوشحال...» (ص ۲۴۴)

آل احمد، مهاجرت نیروهای جوان از روستا و خالی شدن میدان تولید و کشت و کار را باعث فراهم شدن زمینه برای حضور و نفوذ بیگانگان، می داند. او این موضوع را از زبان بی بی (مالک ده) در گفتگوش با روستاییان که در باره فروش بخشی از زمینهای خود به یک نفر خارجی، انجام می دهد، مطرح می کند:

« ماه پیش من یک معامله کرده ام. ده جریب از زمینهای دیم را فروخته ام به این آقا (و دست اشاره کرد به مرد عینک زده مو فلفل نمکی که صبح با پسر بی بی دنبال موتور آسیاب ده

آمده بود) قرار است بیاید اینجا مرغداری باز کند به آب و کشت شما هم کاری ندارد. برای خودش هم چاه می زند، عمله هم از اهل ده می گیرد. فقط هم یک وردست یزدی با خودش می آورد، فهمیدید؟ بهش گفته ام که از همان تکه های سنگه بن زمین تحویلش می دهم.» (ص ۱۰۹)

این موضوع در سخنان بعدی بی بی که در واکنش به مخالفت و اعتراض روستاییان، صرف می کند به وضوح بیان می گردد:

« بی بی فریاد کشید: ساکت می شوید یا نه؟ هیچ دخلی هم به میاثر ندارد. تقصیر اصلا از خودتان است. از شخم پارسال تا حالا پنج نفر از اهل محل زمینهایشان را نکاشته، ول کرده اند و رفته اند شهر...»

- تقصیر ما چیه قربان! غیرت از جوانها رفته...»

- خودتان عرضه ندارید. جوانهاتان می روند شهر عمله می شوند، گدا می شوند، ماشین پا می شوند به خیال اینکه شده اند پسر اوتور خان اعظم. شما برای کاشتن همین زمینی که دارید، عرضه ندارید؛ اما من دارم. می خواهم ملکم آباد بشود تا شما ها دست تان به دهن تان برسد تا جوانها تان نگذارند در بروند. این آقا قول داده که...» (ص ۱۱۱)

**نقد از خود بیگانگی و هویت باختگی:** قصد و منظور آل احمد در «نفرین زمین» همچون آثار دیگرش انتقاد به سرگشتگی اجتماعی و هویتی در زندگی شهری و رستایی، وابستگی، مدرنیزاسیون و اعتراض به از دست رفتن ملاکهای زندگی سنتی، هویت و فردیت افراد در مواجهه با مدرنیزاسیون و در نتیجه بلا تکلیفی، بی ملاکی، یأس و فساد به وجود آمده در زندگی شهری و روستایی است. سخن آل احمد در این است که ما نتوانسته ایم در برابر هجوم ماشین شخصیت فرهنگی خود را حفظ کنیم و مقهور تمدن ماشینی و صنعتی غرب نشویم و ارزشهای خود را قربانی در راه تکنیک نکنیم. (میرزایی، پیشین، ۱۵۷) گله مندی او از خود بیگانگی فرهنگی در تصویری که معلم ده از مروج کشاورزی، می دهد آشکار است:

« مدام شور خانه های اهالی را می زد که چرا گلی است و شیروانی ندارد و چرا خودشان هوله به کار نمی برند و چرا لباس شان را اتو نمی کنند و چرا روی زمین می خوابند و با دست غذا می خورند و از این قزعلات. هر چه هم بهش می گفתי فایده نداشت. دستش را گرفته بودم به یکی یکی خانه هایی که گلیم و جاجیم می بافتند یا جوراب و گیوه می کشیدند، برده بودم و نشانش داده بودم که پشت همین دیوارهای کاه گلی و زیر همین سقفهای تیر پوش که سه چهار نسل را از سرما و گرما حفظ کرده، کارهای تماشایی هم می شود و این که شرایط خشک اقلیمی و تناسب پوشش کلفت گلی و به هر صورت اجبار فقر و قناعت به مصالح و از این مزخرفات» (ص ۲۸۹)

مروج کشاورزی نمونه ای از یک جوان شهری است که سنتها و نیازهای جامعه خویش را نمی شناسد. او به زندگی مدرن شهری عادت کرده از خود بیگانه شده است. آداب و رسوم و سبک زندگی غربی را یاد گرفته و خواهان آن است. چنان به فرهنگ و سنت خویش بیگانه است که نمی داند و نمی تواند بفهمد، خانه ها به دلیل شرایط اقلیمی و کمبود امکانات از کاهگل ساخته شده است. غافل از آن است که برق به تازگی به روستا آمده است و فقط برخی ساعتها آن هم برای روشنایی از آن استفاده می شود و خواستار آن است که لباسها اتو شود.

**اصالت جویی و بازگشت به ریشه ها:** آل احمد اجتماع ایران را اجتماعی در هم ریخته می داند که به بحران هویت مبتلا شده است. او در «نفرین زمین» هم چون سایر آثارش به بیان این بحران می پردازد و به دنبال راه حلی برای خروج از آن است که توجه او به « بومی گرایی» معطوف به آن می باشد. با توجه به مجموع آراء و اندیشه های آل احمد به طور اجمال می توان گفت که بحران هویت دغدغه اصلی آل احمد بوده و او بازگشت به آب و خاک و بازگشت به هویت ایرانی را راه حل خروج از این بحران دانسته است. (پیشین: ۱۱۲)

آل احمد بر هویت فرهنگی و حفظ آن تأکیدی ویژه دارد و از دست رفتن آن را مورد توجه قرار می دهد. او، از طریق بزرگداشت سنتها به مقابله با فرهنگ وابستگی شبه مدرنیسم تحمیلی می پردازد. نفی زندگی شهری و تبلیغ بازگشت به زندگی سنتی را از طریق ارائه اطلاعات گوناگون از شیوه زندگی، شکل بندی اجتماعی و باورهای فولکلوریک روستاییان صورت می گیرد. معلم کمال مطلوب خود را در سنتها گذشته می جوید. از آسیاب بادی دیدن می کند (ص ۱۱۹) و وارد کوره (ص ۱۲۷) قنات می شود تا ضمن ستایش از کسانی که حرمت زمین و طبیعت را نگه می دارند، تکنیک بی رویه را مورد انتقاد قرار دهد. (میر عابدینی: ۱۳۸۳، ۵۳۳)

آل احمد بر ضرورت حفظ و سنت در برابر خطر تجدد غربی اصرار می ورزد. آنچه برای او در درجه اول اهمیت دارد، مقابله با تجدد به عنوان تهدید بالفعل برای سنت است و برای این منظور می باید به دفاع از سنتها و حفظ آنها همت گماشت. مخالفت او با ماشینیسم ویرانگر و اعتقادش به بازگشت به سنت ها برای در امان ماندن از آن در صحبت های معلم ده با درویش کاملاً آشکار است:

«یک عمر تو کله مان کرده اند که فرنگ، بهشت روی زمین است. کتاب می گوید، معلم می گوید، رادیو می گوید، حکومت می گوید، روزنامه می گوید... کسی نمی آید بهت بگوید بابا این فرنگ چندان تخم دو زرده ای نیست. مسافر برمی گردد با چشم های گرد شده، محصل برمی گردد با جبه صدارت، تاجر بر می گردد با نمایندگی کمپانی، فیلم می آید پر از سبز پری و زرد پری و ماشین از همه مهم تر. یک روزی بود که اسکندر به ظلمات می رفت دنبال سرچشمه آب حیات اما حالا همه می روند دنبال سرچشمه ماشین. ظلمات تو هند بود اما سرچشمه ماشین اروپا است و امریکا. ماشین برق می دهد، منبع نور است، اما آب حیات توی ظلمات بود.» (ص ۶۵)

چنان که مشاهده می شود، آل احمد با به کار گیری سه کلمه اسکندر، ظلمت و آب به صورت سمبلیک سعی کرده است به مردم این نکته را بفهماند که غرب بهشت نیست. دارای نقص و کمبودهایی است. اسکندر نماد غرب، ظلمات نماد کشورهای غیر غربی، آب حیات نماد منابع موجود یا مواد خام در کشورهای غیر غربی هستند. هدف آل احمد این است که به مردم بگوید هر چند کشور ما در مقابل غرب (منبع نور) همانند ظلمات است. اما چیزهایی همانند آب حیات در این ظلمات یافت می شود که غربی ها را به سوی آن می کشاند. (کمالی بانیانی: پیشین، ۶۴)

اندیشه ستیز با تجدد و لزوم بازگشت به سرچشمه های بومی در جای دیگر داستان چنین بیان می شود:

«درویش که از گرشاسب یل می گوید و لابد از معراج و از زعفر جنی؟ و آن وقت مگر

تو چه می آموزی؟ نقلی یا مسأله ای یا مدحی. یعنی که تاریخ و حساب و باز هم تاریخ. پس چه فرقی با او داری؟ یعنی چه رجحانی؟ ان که از شهر آمده ای و همین؟ مگر نان شهر را که می دهد؟.. اصلاً چه چیزش از من کمتر بود؟ و تازه فکر نمی کنی که آن چه او می آموزد احتیاجی به این کتابها و دفترها و ازیرکردن ها و شب امتحان بی خوابی کشیدنها ندارد؟ و فراموش را به آن دسترسی نیست؟ چرا که دنباله آموزش دامان مادر است... و آن وقت تو چه می آموزی؟ بله این من بودم که زیادی بودم.» (ص ۶۲)

### نتیجه گیری

جلال آل احمد به عنوان معروفترین چهره ای که گفتمان بومی گرایی و بازگشت به خویشتن را مطرح کرد، در «نفرین زمین» که برگردان هنری «غربزدگی» اوست به نابسامانی های اجتماع استعمار زده ایران می پردازد و در صدد پاسخ به وضع غرب زدگی بر می آید. او، در این داستان علناً موضع گیری می کند و آن را عرصه بیان اندیشه های خود در باب نفی تکنولوژی غربی، مذمت شهری گری و مدرنیسم تحمیلی و حفظ ارزشهای گذشته قرار می دهد. آل احمد در این داستان در نقش یک نقاد اجتماعی ظاهر می شود که هدف اصلی اش بسط گفتمانی به شدت انتقادی علیه تجدد تقلیدی و آمرانه است. از یک سو به نقد مدرنیزاسیون تقلیدی و آمرانه می پردازد و از سوی دیگر با نگاهی انتقادی به سنت بر احیای هویت سنتی و اصالت های فرهنگی تاکید می کند. به علاوه آداب و رسوم و باورها و اعتقادات مربوط به فرهنگ ایران زمین، بلاخص فرهنگ روستایی را در قالب زندگی روزمره مردم روستائین، نمایش می دهد. آل احمد به جامعه بومی به مثابه جامعه عقب مانده ای می نگرد که در برخورد با مظاهر تجدد سرگشته شده است و این سرگشتگی ناشی از زندگی همزمان سنتها و آیینهای و باورهای گذشته در کنار ارزشهای جدید امروزی است.

## منابع و مأخذ

- اسحاقیان، جواد: (۱۳۸۵) *سایه های روشن در داستانهای آل احمد*، چاپ اول، تهران، گل آذین
- آشوری، داریوش: (۱۳۶۴) *جلال آل احمد*، یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، تهران، انتشارات پاسارگاد
- آل احمد جلال: (۱۳۴۳) *غرب زدگی*، چاپ اول، تهران، انتشارات رواق
- آل احمد، جلال: (۱۳۸۰) *نفرین زمین*: چاپ پنجم، تهران، انتشارات فردوس
- آل احمد، جلال: (۱۳۸۴) *یک چاه و دو چاله*، چاپ دوم، تهران، انتشارات فردوس
- آل احمد، شمس: (۱۳۶۹) *از چشم برادر*، چاپ اول، قم، انتشارات سعدی
- براهنی، رضل: (۱۳۶۲) *قصه نویسی*، چاپ دوم، تهران، نشر نو
- بروجرودی، مهرزاد: (۱۳۷۸) *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه: جمشید شیرازی، چاپ سوم، تهران، انتشارات فرزانه
- دستغیب، عبدالعلی: (۱۳۷۱) *نقد آثار آل احمد*، چاپ اول، تهران، نشر زرف
- شیخ رضایی، حسین: (۱۳۸۵) *نقد و تحلیل و گزیده داستانهای جلال آل احمد*، چاپ سوم، تهران، نشر روزگار
- صادقی شهپر، رضا: (۱۳۹۰) «*نفرین زمین*» و سهم جلال آل احمد در داستان نویسی اقلیمی و روستایی معاصر ایران، «جلال پژوهی»، به کوشش محمود بشیری، چاپ اول، تهران، انتشارات خانه کتاب
- صافی، قاسم: (۱۳۷۶) *قلمرو اندیشه آل احمد*، مرغ حق، به کوشش قاسم میر آخوری و حیدر شجاعی، چاپ اول، تهران، نشر جامی
- قاضیان، حسین: (۱۳۸۶) *جلال آل احمد و گذار از سنت به تجدد*، چاپ اول، تهران، انتشارات کویر
- قزلسفلی، محمد تقی؛ نوریان نگین: (۱۳۸۹) *نقد بومی گرایی در اندیشه جلال آل احمد*، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین المللی، ش. چهارم، فصل پاییز
- کمالی بانایانی، محمد رضا: (۱۳۸۵) *تکاپو در یاس (بررسی اندیشه های انتقادی جلال آل احمد در قیاس با دیگر روشنفکران)* چاپ اول، شیراز، انتشارات نوید شیراز
- کیانوش، محمود: (۱۳۶۴) *آل احمد در داستانهای کوتاهش*، یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، تهران، انتشارات پاسارگاد
- محبی، سعید: (۱۳۷۶) *سبک و نثر و جلال شناسنامه اوست*، مرغ حق، به کوشش قاسم میر آخوری و حیدر شجاعی، چاپ اول، تهران، نشر جامی
- میرزایی، حسین: (۱۳۷۹) *جلال اهل قلم*، چاپ اول، تهران، اداره کل تحقیق و توسعه صدا
- میر سیاسی، علی: (۱۳۸۴) *تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی در باره گفتنامه های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*: ترجمه جلال توکلیان، چاپ اول، تهران، طرح نو

- میر صادقی، جمال: (۱۳۸۱) داستان نویسه‌های نام آور معاصر ایران، چاپ اول، تهران، نشر اشاره
- میر صادقی، میمنت: (۱۳۸۲) رمانهای معاصر فارسی، چاپ اول، تهران، انتشارات نیلوفر
- میر عابدینی، حسن: (۱۳۸۳) صد سال داستان نویسی ایران، چاپ سوم، تهران، نشر چشمه
- نادمی، داوود: (۱۳۸۴) اندیشه‌های سیاسی جلال آل احمد، نشریه حافظ، شماره ۲۵، اسفند
- یا حقی، رمضان: (۱۳۸۸) واقعگرایی در آثار جلال آل احمد، کتاب ماه ادبیات، ش، ۳۵، اسفند
- یوسفی آشکوری، حسن: (۱۳۶۸) جلال آل قلم، یادمان جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، تهران، مرسسه فرهنگی گسترش هنر

## بررسی و تحلیل ساختار داستانی و گونه‌ی روایی حکایت «جوان مشتزن» گلستان سعدی

طیبه پرتویراد<sup>1</sup> Tayebeh Partovirad

### Study and analysis of the narrative structure and narrative perspective tale of a "Javane moshtzan" Golestan Saadi

#### ABSTRACT

Golestan Saadi is one of the books that in time can not only be worn but deeper layers where accuracy can be achieved using narrative techniques and Alternative readings of stories, values further introduced themselves and others. Research using library resources and descriptive - analytical study of the narrative and the story of a young boxer The third chapter deals with Iran and the audience shows how the author's choice of the point of view of the structure, plot, characterization, and other parts of the story are affected.

**Keywords:** Gulestan - Sa'di, Tale, Narrative structure, Point of view, Characterization.

#### چکیده:

گلستان سعدی یکی از کتاب‌هایی است که با گذشت زمان نعتها گرد کهنگی بر آن نمی‌شنید که با تعمق بیشتر می‌توان به لایه‌های عمیق‌تری از آن دست‌یافت و با بهره‌گیری از روش‌های روایت‌شناسی و دیگرگونه‌خوانی حکایات، ارزش‌هایش را بیشتر به خود و دیگران شناساند. پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی گونه‌ی روایی و ساختار حکایت جوان مشتزن در باب سوم گلستان می‌پردازد و به مخاطب نشان می‌دهد که چگونه انتخاب نوع زاویه‌ی دید از طرف نویسنده بر ساختار، پی‌رنگ، شخصیت‌پردازی و سایر اجزای داستان تأثیر گذاشته است.

واژگان کلیدی: گلستان سعدی، حکایت، ساختار روایی، زاویه‌ی دید، شخصیت‌پردازی.

#### مقدمه

اگرچه شاعران و نویسندگان کهن از فرایند ادبی خلق آثار خود به معنای امروزی آن آگاهی نداشته‌اند ولی بسیاری از این نویسندگان و شاعران نعتها بی‌توجه به فرم آثار خود نبوده‌اند بلکه بی‌شک انتخاب و ترکیب فرایندهای ادبی و آفرینش آثار در ضمیر ناخودآگاه و ژرفای ذهن آن‌ها با آگاهی و ارزشی‌هایی توأم بوده است. آن‌ها با آگاهی از ارتباط فرم و محتوی برای بیان هر معنی از فرمی خاص بهره برده و با این انتخاب آثار خود را جاودانه ساخته‌اند.

<sup>1</sup> T.Partovirad@yahoo.com دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه اصفهان. ایران

در این بین، گلستان سعدی یکی از کتاب‌هایی است که با گذشت زمان نه تنها گرد کهنگی بر آن نمی‌شنید که با تعمق بیشتر می‌توان به لایه‌های عمیق‌تر آن دست‌یافت و با بازخوانی و دیگرگونه خوانی آن، ظرفیت‌های ادبی تازه‌ای را در آن باز یافت. این پژوهش کوششی برای تبیین ساختار داستانی و گونه‌ی روایی حکایت جوان مشتزن گلستان سعدی است. بررسی ساختار یا شیوه‌ی پرداخت داستانی و نحوه‌ی ترکیب اجزای متشکله‌ی هر داستان، به ما این امکان را می‌دهد تا ارتباط شکل و فرم مورد استفاده‌ی نویسنده را با اهداف و اندیشه‌های او بسنجیم. در این جست‌وجو می‌توان دریافت چه فرم و شیوه‌ای برای بیان چه نوع اندیشه‌ای مفید و مناسب است و نویسنده‌ی اثر تا چه حد توانسته است برای القای معانی و اندیشه‌های مورد نظر خود، فرم متناسب با آن را بیابد و بر اساس همگونی فرم و محتوا به خلق اثری پیردازد که ابعاد مختلف یک اثر هنری را توأمان داشته باشد و پاسخگوی مخاطبان گوناگون در طول اعصار مختلف باشد.

### پیشینه‌ی پژوهش

پیش از این، درباره‌ی سعدی و آثارش مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده است. یکی از موضوعاتی که چند سالی است مورد توجه پژوهشگران واقع شده بررسی روایت‌پردازی در آثار اوست. درباره‌ی بررسی روایت در حکایت‌های گلستان، مقالات گوناگونی به رشته تحریر درآمده است. باقر صدری‌نیا در مقاله‌ی «نسبت روای و مؤلف در روایت‌گری سعدی» (صدری نیا، ۱۳۸۴، ۴۵)، درباره‌ی نسبت وقایع اتفاق افتاده در آثار سعدی با تجربیات او، بیان می‌کند حکایات مندرج در آثار سعدی لزوماً تجربیات واقعی او نیستند. منیژه عبدالمی در مقاله‌ی «شیوه‌های روایت‌پردازی در گلستان» (عبدالمی، ۱۳۸۵، ۱۳۳) چگونگی حضور روایان مختلف و رابطه‌ی میان روای «روایت‌پرداز» و «کنشگر» را در ساختار حکایت‌ها، از منظر «زاویه دید»، بررسی و تحلیل کرده است. حسن ذوالفقاری در مقاله‌ی «ساختار داستان‌های گلستان» (ذوالفقاری، ۱۳۸۶، ۷۸)، پس از طبقه‌بندی داستان‌های سعدی به لحاظ قالب داستانی، نوع بیان و حجم، به بررسی آماری روایان حکایت‌ها پرداخته است. حسین حاجی علی‌لو در مقاله‌ی «بررسی ساختاری حکایت‌های گلستان سعدی» (حاجی علی‌لو، ۱۳۹۰، ۹) بررسی ساختمان داستان‌های گلستان و شکل پی‌رنگ حکایات را وجهی همت خود قرار داده است. لیلیا رضایی و عباس جاهدجاء در مقاله‌ای با عنوان «روای اول شخص در گلستان سعدی» (رضایی و همکار، ۱۳۹۱، ۱۰۹)، به بررسی چگونگی کاربرد شیوه‌ی روایت اول شخص در گلستان پرداخته‌اند. همه‌ی مقالات ذکر شده به کلیت کتاب گلستان نظر داشته‌اند و هیچ‌یک به‌طور موردی به بررسی حکایتی از حکایات گلستان نپرداخته‌اند، تنها سید مهدی رحیمی در مقاله‌ی خود با عنوان «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان» (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۰، ۲۱)، حکایت جوان مشتزن را از منظر چندصدایی و نه بررسی گونه‌ی روایی و ساختاری حکایت، بررسی کرده و نشان داده است که سعدی در زمینه‌ی روایت‌پردازی، تا حدود زیادی تلاش کرده است که صدای تمامی بازیگران و شخصیت‌های حکایت را به یک اندازه بازتاب دهد و سخن هر کدامشان را به اندازه‌ای که باید و انتظار می‌رود به مخاطبان حکایت، منتقل کند.

پژوهش حاضر از منظر زاویه‌ی دید به بررسی حکایت جوان مشتزن گلستان و تبیین ارتباط گونه‌ی روایی آن با چگونگی شکل‌گیری ساختار آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه



یک معنی (فکر و اندیشه‌ی نویسنده) باعث شکل‌گیری یک فرم شده است و چگونه آن فرم بر پیرنگ، شخصیت‌پردازی و ... حکایت تأثیر گذاشته است.

### خلاصه حکایت:

پسری مشتزن نزد پدرش می‌رود و از او برای کسب روزی، اجازه سفر می‌خواهد. پدر با بیان دلایلی از جمله اینکه بخت و اقبال با کوشش به دست نمی‌آید و آدمی باید قناعت پیشه سازد، با رفتن پسرش به سفر مخالفت می‌کند ولی پس از بحث و آوردن دلایل مختلفی چون شرط عقل بودن تلاش و کوشش آدمی برای کسب رزق و ... ، پسر پدر را مجاب می‌کند و به سفر می‌رود. در ابتدای سفر با ملاحی روبرو می‌شود که از بردن او، به دلیل بی‌پولی‌اش، ابا می‌کند و در مقابل التماس و گریه‌ی او نرمشی از خود نشان نمی‌دهد و بالاخره پسر به‌زور متوسل می‌شود و ملاح به‌اجبار او را با خود می‌برد اما در دریا رها می‌سازد. پسر پس از نجات از دریا به بیابانی می‌رسد و از قومی با التماس و زاری طلب آب می‌کند که بی‌نتیجه می‌ماند و به طلب آب به ضد و خورد با آن‌ها می‌پردازد و در پس کاروانی به راه می‌افتد تا خود را به‌جایی برساند و از مرگ نجات یابد. در طی مسیر، با وجود اینکه پسر به کاروانیان وعده‌ی دفاع در برابر دزدان را می‌دهد، آن‌ها با هشدارهای پیرمردی از اهالی کاروان، از ترس اینکه پسر با راهزنان شریک باشد او را در بیابان رها می‌کنند. پس از مدتی شاهداده‌ای پسر را که در بیابان رها شده نجات می‌دهد و با کمک مالی به خانه‌اش باز می‌گرداند.

### بررسی و تحلیل حکایت

#### ۱. موضوع و درون‌مایه:

«هر عبارت، به‌رغم نیت یا آگاهی عبارت‌پرداز، ناگزیر از زیرساختی فکری و ایدئولوژیک برخوردار است. هر متنی در بطن سلسله‌ی به‌هم‌پیوسته‌ای از روابط اجتماعی، گمان‌های تاریخی و مفروضات فلسفی شکل می‌پذیرد» (میلانی، ۱۳۸۲، ۷۷).

در این حکایت، سعدی موضوع چالش‌برانگیزی را عنوان می‌کند و هنرمندانه از مخاطب خود می‌خواهد که در برابر قبول یا عدم قبول آن صبوری پیش گیرد، به طرف مقابل خود حق انتخاب دهد حتی اگر به نظر او طرف مقابل راهی خطا را در پیش گرفته باشد. موضوع این حکایت در مقیاسی کوچک تقابل تفکر پدر و پسر، پیر و جوان، و در مقیاسی بزرگتر تقابل عرفان و فلسفه و جهان‌بینی تسلیم و توکل (پدرانه) و فردگرایی و مهمتر از آن، ضرورت ابراز وجود فردی (Self-assertion) (پسرانه) است که می‌توان آن را تقابل سنت و مدرنیته خواند. امری که شاید خود سعدی هم در ذهن خویش نتوانسته پایان آن را به خود بقبولاند و یا شاید نخواسته است به‌طور صریح به بیان آن بپردازد.

«شکی نیست که سعدی موضوع حکایت جدال سعدی و مدعی خود را از غزالی یا شاید یکی دیگر از مجادله‌های مضبوط در کتب صوفیه گرفته و آن را با فرم مقام‌نویسی که ساختار جدلی دارد، بیان کرده است» (خطیبی، ۱۳۶۶، ۶۱۷) ولی اینکه آیا تفکر تعارض سنت و مدرنیته به معنای امروزی آن، قبل از سعدی به‌صورت گسترده بیان شده و مورد مذاقه قرار گرفته است یا خیر، مبحثی است که به تحقیق و تفحص بیشتر در این‌باره نیاز دارد ولی احتمال آن بعید نیست که

مانند حکایت جدال سعدی و مدعی، بن‌مایه‌ی حکایت جوان مشتزن هم مسئله‌ی چالش‌برانگیز فکری برخی از بزرگان قبل از سعدی باشد که سعدی به‌خوبی این دوگانگی فکری را مانند فقر و غنا که یکی از موضوعات مهم در تصوف و عرفان اسلامی قبل از اوست توانسته است به قالب حکایت بکشاند. از سویی دیگر احتمال اینکه، پدر و پسر هر دو وجوهی از اندیشه‌های خود سعدی باشند و این جدال سرمشقی خام و مقدماتی از درون‌گویی شخصیت (monologue Interior) باشد هم از نظر دور نیست. در این حکایت شخصیت مشتزن به‌عنوان موجودی با ظرفیت و قابلیت تفکر شناسانده می‌شود هرچند خطاهای او هم از چشم راوی دور نمی‌ماند و بری از خطا و اشتباه نیست و حتی گاه احساس می‌شود در مشکلات پدید آمده برای او غلو می‌شود تا ذهن مخاطب آن زمان را از هنجار شکنی بزرگی که در حال انجام است منحرف نماید تا این هنجار شکنی به‌دور از انکارهای عقیدتی تأثیرات خود را در ضمیر ناخودآگاه مخاطب باقی بگذارد. تفکرات عنوان شده از جانب پسر با تعاریف موجود در آن زمان همه دنیایی و مادی محسوب می‌شود. «دامن کامی فراچنگ» (سعدی، ۱۳۶۳، ۱۱۲) آوردن و «میل به نزهت خاطر و جز منافع و دیدن عجائب و شنیدن غرائب و تفرج بلدان و مجاورت خلآن و تحصیل جاه و ادب و مزید مال و مکتسب و معرفت یاران و تجربت روزگاران» (همان، ۱۱۳) بی‌شک تفکرانی اخروی محسوب نمی‌شوند به ویژه که در ادامه حکایت ما با شخصیتی که حداقل مسائل دینی، را رعایت کند مواجه نیستیم.

سعدی مشکلات این تفکر را برمی‌شمارد و در عین برشماری این موانع و مشکلات، شیرینی تجربه‌ای نور را در کام خود احساس می‌کند. هرچند تلخ و گزنده ولی دل‌چسب و هیجان‌انگیز. امری که آدمی را بر آن می‌دارد که خود دست به تجربه بزند. چنان کودکی که پدر و مادر را در عین مهربانی آنان پس می‌زند تا دنیا را خود تجربه کند حتی اگر این تجربه با سوختن و شکستن و اذیت و آزار دیدن از اطراف و اشیا عجین باشد. در این جهان‌بینی این انسان است که خود به اتکالی خود مهار زندگی را در دست می‌گیرد و اولین گام‌های آزادی به معنای مدرن آن را برمی‌دارد. گام‌هایی که اعتقادات مذهبی سعدی در سست و اندیشناکی آن بی‌تأثیر نبوده است.

برخلاف باور برخی از پژوهشگران که در حکایت جوان مشت زن «هر دو طرف ماجرا، بر سر موضوع خاصی، به کشمکش و بیان استدلال می‌پردازند و در پایان یکی بر دیگری غالب می‌شود» (حاجی علی‌لو، ۱۳۹۰، ۲۳). در این حکایت مخاطب نمی‌تواند به‌آسانی سوگیری سعدی را تشخیص دهد. هرچند به‌ظاهر به نظر می‌رسد که سعدی همسو با پدر است و پسر را به خاطر ادعای عقل نکوهش می‌کند اما در بطن ماجرا می‌توان نوسان خود سعدی را هم در حکایت دید. نوسانی که عوامل تربیتی و اعتقادی، او را به پدر نزدیک و آشنایی با ملل و تفکرات یونانی و ... به پسر متمایل می‌کند و به‌گونه‌ای روایت را به‌پیش می‌برد که مخاطب در درستی نظر پدر و پسر وامی‌ماند و همین امر زمینه‌ی واکنش‌ها و تفاسیر گوناگون را فراهم می‌آورد.

## ۲. زاویه دید حکایت

کلام سعدی در ضمن بهره‌گیری از معانی اخلاقی و اجتماعی از وجوه زیباشناختی و زیرساخت‌های بنیادین الفاظ و کلمات که در پیوندی هنرمندانه با محتوا، آثار او را جاودان ساخته، بهره‌مند است. یکی از این شگردها، بهره‌گیری سعدی از زاویه‌ی دیدی است که به اقتضای موضوع، حکایت را مؤثرتر و زیباتر بیان کند. نظریه‌پردازان روایت از دیرباز قائل به دو گونه‌ی

عمده‌ی روایت «خودگویی» و «محاکات» بوده‌اند. در «خودگویی»، پدیدآورنده‌ی روایت داستانی خود سخن می‌گوید اما در محاکات، پدیدآورنده اثر قصد دارد این توهم را به وجود آورد که فرد دیگری غیر از خودش سخن می‌گوید. بر همین اساس ژپ لینت ولت دو گونه‌ی روایت را تعریف کرده است: در شکل اول، راوی و کنشگر، هر دو یک نفر هستند که در این صورت، «روایت دنیای داستان همسان» شکل می‌گیرد و در شکل دوم، راوی و کنشگر دو فرد مجزا هستند که به آن «روایت دنیای داستان ناهمسان» می‌گویند. در روایت ناهمسان با سه الگوی روایتی: الگوی روایتی متن گرا (متمرکز شده بر راوی)، الگوی روایتی کنشگر (متمرکز شده بر کنشگر = شخصیت داستانی) و گونه‌ی روایتی بی‌طرف (خنثی) مواجه هستیم روایت در دنیای داستان همسان هم به دو گونه‌ی روایتی متن نگار و گونه‌ی روایتی کنشگر تقسیم می‌شود (عباسی، ۱۳۸۵، ۸۶) که تشریح آن‌ها در حوصله‌ی این بحث نمی‌گنجد.

این طبقه‌بندی‌ها صرفاً فنی نیستند و باید از نگاه نویسنده و خواننده، بررسی شوند تا ارزش انتخاب هر یک برای آن‌ها مشخص شود. بر اساس نظریه‌ی لینت ولت، گونه‌ی روایتی به کار گرفته شده از جانب سعدی در حکایت جوان مشتزن از نوع روایت دنیای داستان «ناهمسان» و «گونه‌ی روایتی بی‌طرف» است.

در این‌گونه روایی راوی به‌عنوان «کنشگر» در دنیای داستان ظاهر نمی‌شود. ساختار حکایت جوان مشتزن گلستان به شکل روایت در روایت است. روایت اول حکایتی است که برای سعدی روایت شده است و حال این سعدی است که روایت را برای ما بازگو می‌کند. ما با فاصله‌ی دو روای از حکایت جوان مشتزن آگاه می‌شویم که هیچ‌یک از آن دو راوی کنشگر نیستند. سعدی در چرخشی بین دو راوی، از راوی سوم شخص (دانای کل مداخله‌گر) که با آوردن کلمات «به فغان آمده، حلق فراخ، دست‌تنگ و به جان رسیده و شکایت» (سعدی، ۱۳۶۳، ۱۱۲) حضور خویش و قضاوت خود را نسبت به جوان بیان می‌دارد به راوی بی‌طرفی که تلاش می‌کند فقط نظاره‌گر باشد و به بیان ماقوع امور بدون اظهارنظر و دخالت در آن بپردازد، بین آن دو راوی فاصله ایجاد می‌کند تا حکایت را برای مخاطب خود باورپذیرتر کند. هیچ‌یک از راوی‌ها در کنش مشارکت ندارند و روایت بافاصله نقل می‌شود. در روایت نو برخلاف روایت قبل، این مخاطب است که باید راجع به اشخاص حکایت به قضاوت بنشیند نه راوی.

در این حکایت برخلاف بسیاری از حکایت‌های گلستان، مؤلف در پی توجیه یا مجاب کردن خواننده خود به شکل مستقیم نیست. حکایت شبیه بسیاری از داستان‌های مدرن راه خود را طی می‌کند و راوی در تلاش است جهت‌گیری خود را به‌طور واضح به مخاطب نشان دهد.

بیان چالش فکری بین پدر و پسر نمی‌توانست از زاویه‌ی دید اول شخص بیان شود چراکه احتمال پیش‌داوری را به وجود آورده و سعدی را از رسیدن به مطامعش، که در این حکایت درگیر کردن ذهن مخاطب با این دو جهان‌بینی است، باز می‌داشت. در عین اینکه با مفاهیم بنیادی تفکری که در پی ارائه آن بود هم معارضه داشت. آزادی انتخاب، حقی است که سعدی در این حکایت در پی احقاق آن است و بیان حکایت توسط هر یک از شخصیت‌ها روند داستانی را به نفع او رقم می‌زد و خوانناخواه آزادی دیگران را از بین می‌برد. از آنجاکه معمولاً راوی حکایت در روند پیشبرد حکایت محق است سعدی در این حکایت دیگر کنشگر نیست. انتخاب زاویه دید داستانی

بی‌طرف (خنثی) به سعدی این اجازه را می‌دهد که از دنیای کنشگری شخصیت‌های حکایت خود را خارج کند و بدین شکل هم به باورپذیری بیشتر حکایت از طرف مخاطبان کمک کند و هم عرصه را برای تأمل و تعمق بیشتر آنان در خصوص موضوع و درون‌مایه حکایت، باز بگذارد تا به جانب‌داری از کسی محکوم نگردد.

سعدی با انتخاب راوی بی‌طرف (خنثی) با گریز از اظهار نظر مستقیم و پرهیز از درگیری در حوادث داستان، هوشمندانه از زیر بار نتیجه‌گیری اخلاقی و اعلام موضع نسبت به پند و عبرتی که داستان ظاهراً در خدمت به ثبوت رساندن آن است، شانه خالی می‌کند و رأی نهایی و یا قضاوت را به مخاطب واگذاشته و خود از مهلکه‌ی قضا و قضاوت می‌گریزد.

در این‌گونه‌ی روایی، روي فقط یک نقش ساده، یعنی نقشی را که به او تحمیل شده است بر عهده دارد و با این عمل به‌طور خودکار، عمل تفسیر کردن را از دست می‌دهد و از ذهنیت درونی راوی دیگر در این الگوی روایتی اثری وجود ندارد. روي در این مرحله، درباره‌ی شخصیت‌های داستان نه قضاوت می‌کند و نه تفسیری انجام می‌دهد، حالتی خنثی به خود می‌گیرد. در حقیقت او همچون دوربینی است، که آنچه را می‌بیند و می‌شنود، بیان می‌کند و حالتی بیرونی را اتخاذ می‌کند (عباسی، ۱۳۸۱، ۵۸).

### ۳. پی‌رنگ

«طرح نقل حوادث است با تکیه بر موجبیت و روابط علت و معلولی و حفظ توالی زمانی» (فورستر، ۱۳۹۱، ۱۱۸). نکته قابل‌تأمل در بررسی حکایات کهن ادبی این است که انسان عصر سعدی با انسان عصر ما از نظر پیچیدگی‌های روحی و روانی یکی نیست و بنابراین قاعده توقع انطباق معیارهای آن حکایات با داستان‌های امروزی غلط است و اگر بررسی منتقدانه‌ای از این حکایات صورت می‌گیرد باید با معیاری معقول انجام شود که بررسی تفاوت اثر با دیگر آثار نویسنده و سایر نویسندگان هم‌عصر نویسنده یکی از مهم‌ترین این معیارهاست. در زمانی که مبنای اکثریت قریب به‌اتفاق حکایات کهن ما بر مبنای قضا و قدر و تصادف است حکایت جوان مشتزن یکی از معدود حکایاتی است که نویسنده در آن تلاش کرده منطق روایی را رعایت کند و با بیان دلایل روحی و روانی و اجتماعی و ... علت و معلول رخدادهایی که در حکایت پیش می‌آید را برای مخاطب روشن کند. هرچند علی‌رغم این تلاش، سنت حکایت‌گویی پیش از سعدی که ملهم از قضا و قدر و تصادف است، در این حکایت بی‌تأثیر نبوده است.

«شکل پی‌رنگ در اغلب حکایت‌های گلستان فرم متداول طرح است که با مقدمه‌چینی و گره‌افکنی آغاز می‌شود. کشمکش، بحران و نقطه اوج به ترتیب و پشت سرهم می‌آیند و در پایان، حکایت با گره‌گشایی و نتیجه‌گیری پایان می‌یابد» (حاجی‌علی‌لو، ۲۵، ۱۳۹۰) حکایت جوان مشتزن برخلاف این الگو، نه با سکون بلکه با گره‌افکنی آغاز می‌شود. تنش پدر و پسر در قالب دیالوگ شکل می‌گیرد و حوادث یکی پس از دیگری حکایت را با گره‌افکنی و تعلیق و گره‌گشایی همراه می‌سازد و همین امر حکایت را به متنی نمایشی نزدیک می‌کند. حکایت دارای آغاز، میانه و پایان است. آغازی که با پیش درآمدی مناسب می‌تواند مخاطب را از ابتدا درگیر متن سازد و او را برای دانستن روایت زندگی جوانی که می‌خواهد با مقابله با دهر مخالف «دامن کامی فراهم آورد» به خواندن حکایت تشویق کند و پایانی که به مخاطب برخلاف سنت رایج حکایت‌نویسی آن زمان

اجازه می‌دهد خود به قضاوت پایان داستان بنشیند و آنچه را خود می‌پسندد مرجح بداند.

### شخصیت‌پردازی:

«اولین و ساده‌ترین نقش هر شخصیتی نقش کنشگری اوست. از این لحاظ، شخصیت، فاعل یا نهادی است که یا کاری را انجام می‌دهد و یا گزاره‌ای را به او نسبت می‌دهند» (اخوت، ۱۳۷۱، ۱۳۰).

ریمون کنان معتقد است حضور شخصیت در داستان به دو گونه بیان می‌شود. توصیف مستقیم و توصیف غیرمستقیم. در توصیف مستقیم، نویسنده به‌طور مستقیم با طبقه‌بندی و تشریح به ما می‌گوید که شخصیت شبیه چیست؟ یا کس دیگری در داستان هست که به ما می‌گوید قهرمان شبیه کیست؟ اما توصیف وقتی غیرمستقیم است که به‌جای آنکه به خصلت اشاره کند، آن را از راه‌های مختلف نمایش دهد و تشریح کند (ریمون، کنان، ۱۳۸۷، ۸۵). با خواندن حکایت جوان مشتزن و دریافت الگوی زاویه‌ی دید آن می‌بینیم که سعدی چگونه بنا بر نقطه‌ی دید یا دورنمای روایتی انتخاب‌شده شخصیت‌پردازی حکایت را شکل داده است.

برخلاف بسیاری از متون کهن که شخصیت‌های آن‌ها به‌صورت کلی و نمونه نوعی مطرح می‌شوند شخصیت‌های این حکایت با کمترین توصیف مستقیم در خلال حکایت خود را می‌نمایانند و گاه مخاطب را در شناخت خود ناتوان می‌کنند.

فرا آفرینی شخصیت مشتزن به‌عنوان شخصیت اصلی داستان بسیار حائز اهمیت است. مشتزن بودن شخصیت اصلی زمینه را برای طرز تلقی او از زندگی، اکتفایش به قدرت بازو و طبعاً کنش‌های داستانی او فراهم می‌آورد. انتخاب سعدی در هماهنگی بین انتخاب شخصیت و شخصیت‌پردازی او فضا را برای کنش‌های واقعی و درعین‌حال قابل‌انتظار فراهم ساخته است. چراکه اگر هر شخص دیگری غیر از مشتزن بود نمی‌توانست به‌خوبی از عهده کنش‌ها و رفتارهایی که سعدی در طول داستان آن‌ها را به تصویر می‌کشد بر بیاید. با بیان کلمه مشتزن آنچه غالباً در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد خشونت، عدم انعطاف‌پذیری، زورگویی و کلماتی از این جنس با بار معنایی نسبتاً منفی است و کلماتی چون پهلوان و جنگاور و ... هیچ‌گاه نمی‌توانست تمامی ابعاد این کلمه منتخب را در حکایت بر دوش بگذرد. چون پذیرش اعمالی که از پسر در جریان حوادث مختلف سر می‌زند از طرف یک پهلوان و ... غیرمنطقی است در عین اینکه دلایل منطقی مشکل مالی او هم از بین می‌رفت. به‌عبارتی دیگر سعدی با انتخاب شخصیت‌های خاص کنش‌های خاصی را از آن‌ها می‌طلبد و شخصیت‌هایش را بنا بر اقتضانات حکایت به کنش و امی‌دارد نه اینکه شخصیت‌ها فاعل و خالق کنش خود باشند.

سعدی در یکی دو خط اول حکایت بر مبنای تفکر سنتی به‌پیش می‌رود و قصدش بازنمایی واقعیت است اما به‌یک‌باره فضا را دگرگون کرده و خود چنان پسر در برابر سنت رایج حکایت‌نویسی می‌ایستد و آن را تغییر می‌دهد. سوژه و فردیت که تا پیش از این جدی گرفته نمی‌شد و فقط بازنمایی عالم واقع به بهترین شکل آن مطمح نظر بود، در این حکایت اعتبار می‌یابد.

در این حکایت دیگر حاکمیت با پدر نیست و رأی او با رأی پسر از وزنی یکسان برخوردار است. در عین احترام برای گرفتن نظر پدر، پسر به سفارش‌های پدر واقعی نمی‌نهد و به آنچه خود

می‌اندیشد جامه عمل می‌پوشاند. ما با انسان‌های سیاه یا سفید مطلق طرف حساب نیستیم در عین دعوی عقلانیت و خرد با موجودی ناقص و ناتمام طرفیم که می‌خواهد خود جهان را تجربه کند نه اینکه بر اساس اصول و قواعد و قوانین از پیش تعیین‌شده گام بردارد و مطیع محض باشد. آنجا که با پدر سخن می‌گوید در عین برقراری دیالوگ فقط به خواسته خویش می‌اندیشد و برای رد سخنان پدر و اجرای خواسته‌ی خود دلایل مختلفی می‌آورد از جمله استدلال عقلی «رزق اگرچه بی‌گمان برسد/ شرط عقل است جستن از درها» و وقتی عزمش بر سفر جزم می‌شود آخرین دلیل خود را «هنرور چو بختش نباشد به کام/ به جایی رود کش ندانند نام» برمی‌شمارد، فردی که وقتی پولی ندارد زبان ثنا می‌گشاید و می‌خواهد با چاپلوسی و تملق کار خویش را به‌پیش ببرد، پس‌آنکه از این کار به نتیجه نمی‌رسد شروع به گریه و زاری می‌کند و با طعنه ملاح «دلش به هم برمی‌آید» و به دنبال گرفتن انتقام از اوست، جوانی که با فریب و پس‌از آن استفاده از زور به خواسته‌اش دست می‌یازد و به‌واسطه غرور بسیار فریب می‌خورد و به مصیبت‌های مختلف دچار می‌شود و در نتیجه مغلوب و مجروح این حادثه اوست. بی‌هدف و فقط به‌حکم ضرورت «در پی کاروانی می‌افتد» و مدعی است که «منم در این میان که بتنها پنجاه مرد را جواب می‌دهم». می‌خورد و می‌خواهد بی‌آنکه به اهمیت وظیفه‌ای که بر گردنش نهاده شده بیندیشد و در برابر مسئولیتی که به آن متعهد شده است، پاسخگو باشد با هر حيله و ترفندی که شده فقط به فکر رفع نیازهای خود است.

### کنش:

«در ساختارگرایی، شخصیت هویتی جدا از متن ندارد؛ موجودیت و هویت او صرفاً وابسته به کنشی است که در متن روایت عهدمدار اجرای آن می‌باشد» (مشیدی، ۱۳۹۰، ۳۷). کشمکش و گره‌افکنی و گره‌گشایی بین پدر و پسر، بین پسر و ملاحان، بین پسر و قومی که به او آب نمی‌دادند، بین پسر و کاروانیان، بین پسر و ملک‌زاده و باز هم بین پدر و پسر. تعدد این گره‌افکنی‌ها و گره‌گشایی‌ها در هیچ‌یک از حکایات گلستان قابل‌مشاهده نیست و همین فراز و نشیب‌ها و تعلیق‌ها و بحران‌سازی‌ها این حکایت را جذاب و برجسته ساخته و به کنش‌های مختلف منجر شده است. همین امر حکایت را به متون نمایشی نزدیک می‌کند و به آن قابلیت نمایشی می‌دهد.

### گفت‌وگو:

گفت‌وگو در این حکایت به‌عنوان آرایش و زینت داستان به کار نمی‌رود و بار عمل داستانی را در جهتی معین پیش می‌برد. تحکم ابتدایی کلام پدر که «خیال محال از سر بدر کن» و بیان تمثیل‌ها و استدلال‌ها و دلایل نقلی هر دو طرف، تا کوتاه آمدن پدر با شنیدن دلیل عقلی پسر که «شرط عقل است...» نشان می‌دهد که گفت‌وگو با ذهنیت شخصیت‌های داستان هماهنگی و تناسب دارد در ضمن اینکه بیان احتجاج پسر و پدر در ابتدا طولانی‌تر و تحکمی‌تر و تندتر است و کم‌کم به آرامش و قبول و سکوت می‌انجامد. روندی که کل حکایت در پی القای غیرمستقیم آن است.

نکته‌ی بسیار مهم در این حکایت منطق گفت‌وگو و پذیرش آزادی و دخالت نکردن در انتخاب‌های دیگری است. برخلاف حکایت جدال سعدی با مدعی که در آن «هر یک از طرفین می‌خواهند دیدگاه خود را به دیگری بقبولانند و پایان گفتگویشان به دعوا و مرافعه می‌کشد و به انتظار قضاوت قاضی می‌نشینند» (قیادی، ۱۳۸۹، ۶۵)، در این حکایت هر دو طرف گفتگو، به شکل مساوی، در کانون مکالمه سهیم و بدون دعوا و فقط با بیان استدلال در پی بیان عقیده خود

هستند. تناقضاتی که در این حکایت با آن مواجهیم را می‌توان نشان از انعطاف سعدی در قبول برخی از افکار مختلف دانست. چیزی که او را از جزم‌اندیشی و مطلق‌نگری باز می‌دارد و فضا را برای نیل به حقیقت باز می‌گذارد.

### چندصدایی

حکایت جوان مشتزن از جمله معدود حکایت‌های گلستان است که در آن چندصدایی را می‌توان مشاهده کرد. با دقت در کلمات و جملات پسر و بالعکس پدر می‌توان دنیای باورهای اعتقادی نهفته در پس آن‌ها را هم دید که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. در تعریفی از چند صدایی به عنوان حضور افکار و اندیشه‌های متفاوت در دنیای داستان در این حکایت صداهای مختلفی به گوش می‌رسد که در رأس آن‌ها که از همه پررنگتر است تقابل صدای پسر و پدر است.

در تعریفی دیگر: «در جمله‌ی چندآوایی، فاعل گویا، الزاماً گوینده کلام نیست. همچنین گوینده نیز خود متفاوت از بیان‌کننده‌ی جمله است. ولی غالباً این سه نفر، یعنی فاعل گویا (sujet- parlant) گوینده‌ی کلام (locuteur) بیان‌کننده‌ی جمله (enonciateur) راوی تلقی می‌شوند و هر سه یک نفر به حساب می‌آیند» (کهنمویی پور، ۱۳۸۳، ۶). در حکایت جوان مشتزن راوی برای مؤلف بیش از هر چیز کارکرد انتقال‌دهنده را دارد و به‌جای تفسیر و نقد و ارزیابی هوشمندانه و بیان نکات اخلاقی پدرا نه، در تلاش است فقط نقل‌قول کند و اطلاعات ارائه دهد. هرچند گاه با عباراتی چون:

- «جوان به غرور دل‌آوری که در سر داشت از خصم دل‌آزرده نیندیشید (سعدی، ۱۳۶۳، ۱۱۶).
- جوان را آتش معده بالاگرفته بود و عنان طاقت از دست‌رفته ... تا دیو درونش بیارمید» (همان، ۱۱۷).

صدای او را می‌توان شنید ولی از طرفی می‌توان تلاشش برای پنهان کردن خود و نقل غیرمستقیم روایت را از تعداد کم دخالت‌های او در متن، در مقایسه با سایر حکایت‌های گلستان و حکایت‌های کهن، دریافت.

با دقت در این حکایت می‌توان حضور نویسنده را همپای راوی مشاهده کرد:

- «کل مداراه صدقه.

بدوزد شره دیده هوشمند

درآرد طمع مرغ و ماهی ببند

جو پرخاش بینی تحمل بیار

که سهلی ببندد در کارزار

بشیرین زبانی و لطف و خوشی

توانی که پبلی بمویی کنشی

(همان، ۱۱۶)

و قول حکما که گفته‌اند هر که را رنجی بدل رسانیدی اگر در عقب آن صد راحت برسانی از پادشاه آن یک رنجش ایمن مباش که پیکان از جراحت بدر آید و آزار در دل بماند:

چه خوش گفت بکتاش با خیل تاش      چو دشمن خراشیدی ایمن مباش

مشو ایمن که تنگ دل گردی      چون ز دستت دلی به تنگ آید

سنگ بر باره حصار مزین      که بود کز حصار سنگ آید

(همان، ۱۱۶)

حضوری که جنس اثر سعدی، که کتابی است اخلاقی، او را بر آن می‌دارد که خواسته یا ناخواسته بی‌پرده، حتی برای بیان چند جمله هم که شده، به درون دنیای داستان خویش پا بگذارد و سنت روایی عصر خویش را پاس دارد.

#### زمان، مکان و فضای حکایت

حکایت موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلفی را دربردارد. خانه‌ی پدری، بندر و کنار دریا، درون کشتی در دریا، ساحل، بیابان، کنار چاه آب، بیابان و در آخر خانه‌ی پدری که این موقعیت‌های مکانی گوناگون تبعاً موقعیت‌های زمانی گوناگون را می‌طلبد و همین امر روند حکایت را از یکنواختی خارج کرده است و به پویایی و پرتحرک بودن حکایت افزوده است. در این حکایت سعدی نه به‌طور آشکار بلکه در لایه‌های ضمنی، فضای جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن هر کس فقط به دنبال منافع خویش است و اگر شده به عنف و زور و گرنه با فریب به خواسته‌هایش دست می‌یازد، زمانه‌ای که ترس آشکار از راهزنان و ترس پنهان از مردم دوران در عدم اعتماد به مشتزن، آنگاه که قول حفاظت از کاروان را می‌دهد، تجلی می‌یابد. اگر دقیقاً چنین باشد ذهن مخاطب از فضای زمانه‌ی سعدی که در بن‌مایه حکایتش جز زمانه‌ی فریب، ترس از فریب و زورگویی و بی‌اعتمادی و ... نیست متحیر می‌ماند زمانه‌ای که در بین این‌همه انسان فقط و فقط یک نفر (ملک‌زاده) بی‌توقع و چشم‌داشت به یاری جوان می‌شتابد و بقیه فقط در فکر منافع مادی و مالی خویش‌اند و از کمک و محبت و ایثار و سایر خصایص انسانی در آن کمتر خیر است.

#### تأثیر مکان بر زبان

نکته قابل‌توجه در این حکایت تغییر جنس کلام شخصیت‌ها بر اساس مکان در حکایت است. جوانی که در خانه‌ی پدری دارای قدرت است و به نقل سخن عالمان و بزرگان می‌پردازد و از خود چهره‌ای عاقل و بالغ به تصویر می‌کشد بنا به اقتضای مکان جنس سخنش تغییر می‌کند و در کنار دریا و بیابان در مواجهه با ملاحان و کاروانیان و ملک‌زاده از موضع ضعف برخوردار می‌کند و از فراز به فرود می‌آید. تا آنجا که ملک‌زاده با شنیدن سخنان او بر او دل می‌سوزاند و به او کمک می‌کند و دوباره با بازگشت به خانه‌ی پدری این قدرت فزونی می‌گیرد.



### خرد روایت‌ها (روایت‌های مکمل)

سعدی این رخدادها را با هدفی خاص انتخاب و با نظمی مشخص تنظیم کرده است. نحوه عملکرد پسر در مواجهه با افراد مختلف، گره‌افکنی‌ها، تعلیق‌ها و گره‌گشایی‌های پیاپی و افت‌وخیزهای دیگر خرد روایت‌ها، مخاطب را در حالت‌های مختلف روانی قرار می‌دهد و به راوی کمک می‌کند که اگر قرار است تأثیری فکری بر مخاطب خود بگذارد این تأثیر گذرا و آنی و سطحی نباشد و مخاطب با همذات‌پنداری با هر یک از شخصیت‌های اصلی پدر و پسر تا پایان ماجرا خود هم درگیر حوادث باشد و این جانب‌داری عمق یابد. هر چند سیر خرد روایت‌ها از غرور پسر و خطاهای او آغاز و در روال اتفاقات به مظلومیت او و ظلم دیگران در حق وی و در پایان به لطف ملک‌زاده به او منجر می‌شود.

### ساختار کلامی (متن)

در عصر سعدی، شعر قالبی بود برای بیان احساسات و عواطف و آلام روحی و وصل و هجران و ورود واقعیت‌های اجتماعی در آن امری بسیار دشوار، چراکه نه قالب آن برای کشیدن بار این مسائل ساخته شده بود و نه فضای جامعه به شاعر و حتی خود شاعر به خود اجازه می‌داد که از بیان احساسات مداحانه و عاشقانه و درنهایت و عجز و اندرز فراتر رود و به واقعیت‌ها و مفاهیم اجتماعی جامعه در شعر بپردازد. سعدی آگاهانه برای بیان منویات ذهنی خود که واقعیتی اجتماعی و چالشی فکری را در برداشت به قالبی نیازمند بود که در آن شخصیت‌های متعدد را بگنجاند و به هر یک آزادی گفتار و عمل دهد. همان‌طور که در سطور قبل نشان داده شد، شیوه‌ی توصیف در گلستان، تأثیردازانه (impressionistic) است و درست به همین دلیل است که نثر و بیان نثری، بهترین انتخاب برای تدوین گلستان است. زیرا نثر گنجایش آن را دارد تا میان جنبه‌های مختلف واقعیت ارتباطی منطقی برقرار کند. به عبارت دیگر «در برابر واقعیت آرمانی و یکدست بوستان که بیان پرشور شاعرانه را می‌طلبد، خصوصیات و خلق‌وخوی فردی یا به تعبیری شندی ایسم (shandy-ism) طبیعت آدمی، سعدی را واداشته تا [در گلستان] زبان نثر را برگزیند. علاوه بر آن پرداختن به ریزمکاری‌ها و جزئیات و نیز نظرپردازی نسبت به جنبه‌های تاریک حیات بشری که گلستان بخش بزرگی از شکوفایی و غنای بافت و ساختش را به آن مدیون است، بیانی جزئی پرداز و انعطاف‌پذیر طلب می‌کند که در حوزه نثر، دستیابی به آن بهتر میسر می‌شود و یا حتی سهل‌تر است (عبدالهی، ۱۳۸۵، ۱۳۵).

### ساختار کلامی (کلمات، جملات)

تکتک کلمات، جملات، گفت‌وگوها و ... احساس ترس یا گناه، نوسان سعدی را در دو سوی این گذرگاه باریک نشان می‌دهد: شخصیت‌هایی که مخاطب به‌سختی می‌تواند اقدام بعدی آن‌ها را حدس بزند، فضای مبهم، سؤال‌هایی که در ذهن مخاطب بی‌جواب می‌ماند از جمله دلیل رفتار شخصیت‌ها و ... همگی نشان از درگیری ذهنی خود سعدی از محتوای اندیشگانی حکایت دارد.

کلمات و عبارات «دهر مخالف، فغان، دست تنگ، به جان رسیده و شکایت» همه بیانگر شدت و وخامت اوضاعی هستند که شخصیت اصلی داستان را به کنش و امی‌دارند کنشی که علاوه بر نکات مطرح‌شده «فراخی حلق» هم در آن بی‌تأثیر نیست. «فراخی حلق»ی که «قوت بازو»

آن را وامی‌دارد که «دامن کامی فراچنگ» آورد. سعدی با «پیش نگاه که تمهیدی روایی است شامل اشاره به رخدادی که بعداً رخ خواهد داد» (لوتنه، ۱۳۸۸، ۷۵) در اطلاع‌رسانی فشرده و موجز خود از «فراخی حلقی که قوت بازو آن را وامی‌دارد که دامن کامی فرا چنگ آورد» سخن می‌گوید. و به‌وسیله این جمله‌ی کوتاه و مبهم تمهیدات روایی خود را به‌پیش می‌راند. انتخاب کلمات و جملات در عین هم‌نشینی‌های عمودی و افقی حکایت از تسلط کامل راوی بر روایتی که می‌خواهد به بیان آن بپردازد دارد. تعلیق زمانی و درگیر کردن ذهن مخاطب در گذشته (کنند، خواست)، افعال وصفی آمده، رسیده، برده و بیان یکباره فعل دارم و آرم ذهن مخاطب را درگیر خود می‌سازد. زمان و مکان را برای مخاطب دگرگون می‌سازد و او را با خود به صحنه‌ی وقوع ماجرا نزدیک می‌کند.

همان‌گونه که گذشت سعدی با پیش‌درآمد حکایت، ذهن مخاطب را برای شنیدن و دیدن اصل داستان تحریک می‌کند و خود از صحنه کنار می‌کشد و میدان را به پدر و پسر که شخصیت‌های اصلی داستان‌اند وامی‌گذارد تا مخاطب بدون هیچ واسطه‌ای نفس به نفس با آن‌ها مواجه شود و شاهد کنش شخصیت‌ها و گفتگوهای مطرح‌شده‌ی آن‌ها باشد. در این توضیح مختصر مخاطب با راوی، نیت او و حتی به شکلی رمزگونه از نحوه‌ی ادامه حکایت که با «به قوت بازو دامن کامی فراچنگ آرم» بیان می‌شود، آگاه می‌شود. کلماتی که بار حوادث حکایت را بر دوش می‌کشند و خبر از اتفاقاتی گوناگون می‌دهند که حلق فراخ و قوت بازو مسبب آن و فراچنگ آوردن نتیجه‌ی آن است. هرچند از طرفی سابه‌ی مهیب دهر مخالف بی‌گمان قهرمان حکایت را رها نمی‌کند و کشمکش‌های مختلف را دامن می‌زند.

اقوال سالکان طریقت، قول حکما و «شرط عقل» و دست‌آخر نداشتن طاقت در برابر بینوایی دلایل و استدلال‌های سفر پسر را در برابر پدر و مخاطبان موجه جلوه می‌دهد. حال‌آنکه دلایل پدر باوجود بیشتر و طولانی‌تر بودن (تقریباً دو برابر کلمات به کار گرفته‌شده از جانب پسر) بر سخن بزرگانی که هویتشان مجهول است، تمثیل‌ها و حکایات استوار است. سخنانی که هرچند برخی از آن‌ها درست‌اند ولی چون مطابق عقل و نقل نیستند تأثیرگذار نبوده و الزامی برای مخاطب در عمل به خود به وجود نمی‌آورند.

راوی در عین بی‌طرفی گویی گاه نمی‌تواند از بیان واکنش احساسی خود را بازدارد و با آوردن عباراتی چون «ملاح بی‌مروت» خشم خود را در واکنش به عمل ملاح و حمایت از پسر در برابر او و همدردی با پسر در دلسوزی نسبت به او با عنوان کلمه «بیچاره» متحیر بماند و «بیچاره» بسی بگردید و ره به جایی نبرد و «مسکین» بیان می‌کند. هرچند این امر دلیل نمی‌شود که از بیان ویژگی‌های منفی پسر امتناع ورزد و همان‌طور که در بخش ویژگی‌های شخصیتی بیان شد با آوردن کلمات و عباراتی چون با طعنه‌ی ملاح «دلش به هم برمی‌آید» و «... بی‌محابا کوفتن گرفت» و «به غرور دلاوری که در سر داشت» و «لاف» زنی و ... دیگر خصوصیات پسر را برمی‌شمارد.

### نتیجه‌گیری:

اگرچه بسیاری بر این باورند که حکایات سعدی صرفاً برای تفهیم مسائل اخلاقی و اعتقادی نگاشته شده است ولی توجه به محتوی در آثار سعدی به این معنی نیست که او از شگردهای بیان

مطالب و استفاده از فرم غافل بوده است. بسیاری از افراد تا به امروز برای اثبات این نظر آرایه‌ها و شگردهای ادبی به‌کاررفته در آثار او را دلیل بر توجه سعدی به‌صورت و فرم در بیان مطالب خویش موردبررسی قرار داده‌اند حال‌آنکه با بررسی روایت‌شناختی می‌توان حضور پررنگ توجه به فرم را هم در آثار او به همگان نشان داد. بررسی متون از این زاویه بی‌شک می‌تواند درک و دریافت ما را از متن افزایش داده و لذت ما را از خواندن متن دوچندان کند. این امر با بررسی شیوه‌ی بیان داستان و تکنیکی که نویسنده برای بیان داستان خود به کار می‌برد، تحقق می‌یابد.

سعدی بر اساس موضوع و بن‌مایه و محتوای حکایت، ساختار فرمی آن را در ذهن می‌چیند و در عمل و موقع نگارش حکایت، این ساختار فرمی است که به محتوا شکل منطقی و زیبا می‌دهد و آن را برای مخاطب جذاب می‌سازد. سعدی به طرز کارآمدی فرایند بر ساختن داستان را زیر نفوذ خود داشته است چراکه توانسته است با به‌کارگیری شگردها و چینش معمار گونه و هنرمندانه ساختار، حکایت‌های خود از جمله حکایت جوان مشتزن خود را برای قرن‌ها جاویدان سازد.

#### منابع:

- اخوت، احمد (۱۳۷۱). دستور زبان داستان. تهران: فردا.
- حاجی علی‌لو، حسین (۱۳۹۰). «بررسی ساختاری حکایت‌های گلستان سعدی». پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. شماره ۳.
- خطیبی، حسین (۱۳۶۶). فن نثر در ادب پارسی. چ اول. تهران: زوار.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۶). «ساختار داستان‌های گلستان». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. شماره ۱.
- رحیمی، سید مهدی و همکاران (۱۳۹۰). «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان». فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). سال چهارم. شماره سوم. شماره پیاپی ۱۳.
- سعدی، مصلح الدین (۱۳۶۳). کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی. چ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- صدری‌نیا، باقر (۱۳۸۴). «نسبت راوی و مؤلف در روایت گری سعدی» مجله‌ی مولوی‌پژوهی. سال دوم. شماره ۵.
- عباسی، علی (۱۳۸۱) گونه‌های روایتی. شناخت (پژوهش نامه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی). شماره ۳۳.
- عباسی، علی (۱۳۸۵) «دورنمای روایتی». پژوهشنامه‌ی فرهنگستان هنر. شماره‌ی ۱.
- عبدالهی، منیژه (۱۳۸۵). «شیوه‌های روایت‌پردازی در گلستان». مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. دوره بیست و پنجم. شماره سوم. پیاپی ۴۸.
- فورستر، ادوارد مورگان (۱۳۹۱). جنبه‌های رمان. ترجمه ابراهیم یونسی. چ ششم. تهران: نگاه.
- ریمون-کنان، شلومیت (۱۳۸۷). روایت داستانی: بوطیقای معاصر. ترجمه ابوالفضل حری. تهران: نیلوفر.
- قبادی، حسینعلی (۱۳۸۹). «تبیین منطق گفت‌وگو از دیدگاه سعدی (در گلستان و بوستان)». پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی. سال دوم. شماره‌ی ششم. ص ۶۵
- کهنمویی پور، ژاله (۱۳۸۳). «چندآوایی در متون داستانی». پژوهش زبان‌های خارجی. شماره ۱۶.

- لیلا رضایی و عباس جاهدجاه (۱۳۹۱). «راوی اول شخص در گلستان سعدی». مجله‌ی متن-شناسی ادب فارسی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان شماره ۲.
- لوتیه، یاکوب (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما. ترجمه امید نیکفرجام. چ دوم. تهران: مینوی خرد.
- مشیدی، جلیل و راضیه آزاد (۱۳۹۰). «الگوی کنشگر در برخی روایت‌های کلامی مثنوی معنوی بر اساس نظریه‌ی الگوی کنشگر آلزیرداس گرماس». پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی- دانشگاه اصفهان. دوره‌ی جدید. سال سوم. شماره‌ی ۳. پیاپی ۱۱.
- میلانی، عباس (۱۳۸۷). تجدد و تجددستیزی در ایران. مجموعه مقالات. چ هفتم. تهران: اختران.

لعبة المسوخ في قصص السعيد بوطاجين  
( ( حذائي وجواربي وأنتم )) \* - أنموذجا -

الدكتورة نادية بوشفرة<sup>1</sup> Nadia Bouchebra

ملخص:

إنّ "لعبة المسوخ" في قصص السعيد بوطاجين، تتجاوز تخوم العنوان في مجموعته، بل وتتجاوز أيضا عناوين القصص، لتتجلى أكثر في فحواها ومحتواها، ذلك لأنها لعبة يتداخل ويتطابق فيها التجريد مع التجسيد ويتقاطع المعقول مع اللامعقول في عبثية معلنة، دعائها الأساسية تركن إلى عالم من المتناقضات في كلّ نصّ قصصي.

الكلمات المفتاحية: القصة القصيرة-السرديات-التحليل-التناقض-الأدب-النقد-المسخ (جمع مسوخ).

THE METAMORPHOSIS GAME IN SAÏD BOUTADJÏNE'S STORIES

ABSTRACT

The metamorphosis game in Said Boutadjine's stories goes beyond the boundary of the collection title , in fact its even goes beyond the stories title itself ,to appear or to be reflected more in its content and sense ,because its a game where abstraction much embodiment ,and intersects reasonable with absurd in an obvious or a declared manner .Its basic pillars rely on a world of contradiction in every story text .

**Key words:** short story-narratology-analysis-contraduction- literature-critic-metamorphose

إنّ الأثر هو الكتابة التي تسمو بمؤلفها إلى سماء الخلود والبقاء. والكتابة المقصودة هي ذلك الإبداع الأدبي الذي يتعدى حدود الكتابة العادية، إنه الإبداع الأدبي الذي ينصهر فيه الفكر بالجديد من خلال طرحه للموضوع وتقديمه له برؤى متعدّدة ومختلفة، لذلك وجدت الأجناس الأدبية، والسردية بخاصة، مختلفة في مضامينها اختلافا يميز فيه، بين جودة العمل وردائه.

من بين تلك الأجناس، سنتناول موضوع القصة القصيرة عند مؤلفها "السعيد بوطاجين" خاصة في عمله "حذائي وجواربي وأنتم"، حيث يتخذ المؤلف من العنوان سيميائية مشحونة بالدلالات ومشبعة بالمعاني، وكأنه يتلاعب بهذه الثلاثية في اللفظ، لدرجة المسخ .. وكأنه يقول حذائي لكم أنتم وأنتم الذين عيّنتم بجواربي والجورب هو - أنا - كما في قصة "الجورب المبلل" الذي كان في الأصل نهرا، لقوله: "عندما كثرت الأنابيب، كان النهر يشعر بتآكل الذسغ لم يعد قادرا على النهوض غسقا والذهاب إلى الحدائق رفقة عافيته" (ص ٥٤)، ثم بصرح بذلك يقول: "لست سيّد أحد. أنا مجرد جورب مبلل، كان نهرا طيبا. أما تلك البرك الصغيرة، فهي علامات الخسوف وها أنتم شهود إنّي حزين عليكم. إنّي خائف عليكم منكم (ص ٥٥).

<sup>1</sup>أستاذة محاضرة "أ"، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.

إنّ "لعبة المسخ" في قصص السعيد بوطاجين، تتجاوز تخوم العنوان في مجموعته، بل وتتجاوز أيضا عناوين القصص، لتتجلى أكثر في فحواها ومحتواها، ذلك لأنها لعبة يتداخل ويتطابق فيها التجريد مع التجسيد ويقاطع المعقول مع اللامعقول في عبثية معلنة، دعائهما الأساسية تركز إلى عالم من المتناقضات كلّ نصّ قصصيّ.

ففي قصة "أوجاع الفكرة" التي استهلّ بها مجموعته القصصية، تمكن من إخراج "الفكرة" المجردة إلى فكرة مجسّدة في شخص "أحمد علي" الذي خلقه وسوّاه وهو على وشك الموت، لقوله: "بجرّة قلم، خلقت أحمد علي ونفخت فيه من رثايت وقت ضيّع خطاه كنت أشعر باقتراب نهايتي، مسألة أيام أو تعاسات ويركن القلب إلى الراحة، لن يستطيع مقاومة هرج البلدة وخبثها خبث لا حدّ له" (ص ١٢).

وتتعلق الفكرة بالحياة، لكنها تصدم كما صُدِمَ خالِقُها قبلها، تصدم بعوج البلدة وباغتيال العقل واغتيال الضمير واغتيال الكيان البشري، في كلمة هو اغتيال للإنسان بسبب التعتت والزيّف والبهتان... وبمرأى الناس الأشرار الذين لا همّ لهم سوى السباق نحو الأفة، نحو الرذيلة ونحو الهتك والفتك والفسق لأجل بلوغ سلال الفرعة.

الفكرة هي أحمد علي وأحمد علي هو السارد الذي أنهكه الصخب والحمق والندالة، فصار حكيمًا، مستبصرًا بالجواهر والنوايا لقوله: "من لا يبصر حركة الساكن كفيف، من ينظر إلى الحال في حالتها لا يرى، الحكيم لا يتنبأ ولا ينكهن، يعيش المستقبل في الحاضر، هكذا هو، سراج نفسه الشفافة التي فلنت من سجاج المرحلة" (ص ٢٠).

أما في قصة "أحذية الورد والكرز"، فعلى الرغم من ضياع المعنى في العنوان وغرابة تصور علاقة الأحذية بالورد والكرز، حتى وإن كانت هذه العلاقة تحمل بعدا ميتافيزيقيا فلسفيا أو طرحا بلاغيا متميزا، إلا أنّ القصة فجّرت ثنائية "الماضي والحاضر"، الماضي ويقصد به الطفولة الجليّة بأيام الورد والحب والعنفوان وهو زمن من الألق والتوهج، زمن تجسّد في حضور الوالدة "القوي" واستنكاره لمرحلة من مراحل حياته الأولى المليئة بالصدق والحنان، حيث يقول: "والدتي ليست بكبيرة النساء اللاني عرفتني في طفولتي، كانت تحنق بميلاد النحل وأزار الخير، بالنسبة والحشرة وأشعة الجوع" (ص ٢٥) أو حتى في قوله: "ابتسمت الوالدة إعجابا بابنها الذي حفظ الدرس كما يليق؟، ها قد ابتسم الألم أخيرا، عبّدا الطرق كلها وألبسوا البسمة ثياب أميرة تحكمننا باسم الشفاه السعيدة" (ص ٣٠).

يتراوح السرد ما بين الماضي المشرق الذي بزغت فيه كرامة الروح الكبيرة وبين الحاضر الأيل إلى الغروب، بزوال القيم والمبادئ والأسس السليمة... فكما تمثّل الماضي واختصره في وجه والدته "السمح"، يتمثّل الحاضر في شخصية "مريم" تلك التي حاولت إنقاذه من برائث اليأس والاغتراب، لكنّها أساءت إليه لما ظنّت أنّه مثل الآخرين... وهنا تنكسر مرايا الماضي وتنشظى بفعل هذا الحاضر، فيذبل الورد في عينه ويموت الكرز تحت وقع الأحذية الخشنة والغليظة، تلك التي تدوس الأرض البيّاب وتحرم السارد من تقبيل الحلم باسترجاع الماضي والاستنناس بحلاوة العيش فيه.

هي إذن أحذية لا تعترف بالحق والحقيقة، بالعفو والفضيلة، بالصفاء وحسن السيرة، إذ

يقول: "تعلمت الظلام والجوع والهدوء والنور ثم فقدان الثقة، علمني فقدان الثقة كيف أعذر الذئب، رأيت الخطأ نواة والصواب عابر سبيله رسمته بخلايا العين التي رأت الخير في جناح ذبابة" (ص ٣٨).

وتحترق النفس بوخزات هذا الحاضر المؤلمة، فيعترف قائلاً: "أما أنا أيها الراوي، فلم تعد ترنيمة ماهرة لست سوى إناء محطّم، لا أحد يهتم بشأنه، حطام لا يريد أن ينكسر إلى ألف قطعة. يريد أن يلتئم ويغلب الوقت، لقد تعلم بأن الحياة تنبتق من الأشياء المتينة أيضاً، من هذا الحطام القديم الذي غرست له والدته مستقبلاً" (ص ٣٩).

إن حلاوة الماضي تظل بعيدة المنال أمام مرارة الحاضر وتبقى كفة ميزان هذا الحاضر تثقل كاهل المؤلف فتزيده عناءً وقهراً لذلك يعود بذاكرته إلى الوراء، ليرفع من كفة الماضي، عساه يجد ملاذاً للراحة والهناء، يقول: "سأرجع لقد رتبت ضبابي جيداً، جربت الورد الآخر، جربت فاكهة القلم وقصائد الغبار ثم امتلأت برذاذ الفرح الآتي من صباحات تكسانة، تلك الجنة الصغيرة التي تنعم في الحكمة، سأعود إليها مكتسباً أرق مدن النياثة. جربت ملح الآخرين وغاز العاطفة، يلزمني العودة لألثقي بطفولتي العليبة لأسقي الأفعال اليابسة والأدعية والنجوم للأجيال الآتية، أما أنا! ها! أوشكت أن أكتمل. يجب أن أخرج من الدنيا" (ص ٤٣).

أما عن قصة "مغارة الحمقى" فقد ميّزتها ثنائية "العلم/ الجهل" وبتعبير أدق المعرفة والحمق، ذلك لأن الكاتب صوّر ركنا من قاعة الأساتذة بالجامعة وركب فيه كرسيين وطاوله، ليستقيم على شكل مغارة، سمّاها "مغارة الحمقى"، قاصداً من وراء ذلك أنّ العلماء هم الحمقى والحمقى هم الذين يدعون العلم والمعرفة، وتتطور الأحداث، حينما يدخلها القاصي والذاني، وتعلو الأصوات والأعناق، إلى أن يصل الخبر إلى رئيس الجامعة...

لقد أثار السارد قضية الاستعلاء والتفاخر باللاشيء عوض التواضع وحبّ الاطلاع عند الجيل الجديد، يقول: "... لقد فضنا بما فيه الكفاية كبر الأطفال كلهم، كبرتم، فسدت الحروف وغدت خشباً، كنا أئمة فيما مضى ثم انتهينا، عندما حفظ المريدون حرف الألف، أحرقوا المصحف والخالق وقالوا ها نحن ها هنا. لم نجد حلاً آخر يتقن العامية والفصحى. ذهب البلد إلى النوم باكراً وبقينا نحرس عدماً..." (ص ٦٤).

هم مريدون أو علماء جدد، مهمتهم طمس عوالم الماضي، بفسخ ونسف ما قدّمه العلماء من جهود واجتهادات أمثال: ابن خلدون، الجاحظ، سقراط... بل وتضليل الناشئة عن وجود هؤلاء الأعلام وتغييب عقولهم عنهم... بيد أنّ القول لا يصدق عليهم جميعاً. "فالشخ العليل الذي ألف كتباً كثيرة وذاع صيته في كل مكان" (ص ٧١) أعجبته الفكرة وعدّ نفسه أحد الحمقى من الأتباع الصالحين وليّ أحمق أحب المغارة لدرجة القداسة... وآخر ويدعى عبد الرحمن عيسى، الذي سمى نفسه عبد اليهود نسبة إلى القوم الذي هو بينهم، فهم في نظره يهود لأنهم يثيرون بداخله التقرز والاستنفار ورجل آخر وهو الشاعر المعروف بهدوئه، كان "قبة هائمة توزع الحب والصلوات، إليها صغيراً يجيء كل يوم حاملاً في جيوب قصانده أسئلة عن الوجود، عن الأشياء الصغيرة التي تمنح الوجود طعماً، وكان خجولاً" (ص، ص: ٧٣، ٧٤).

تجسد تلك الشخصيات الاستثنائية والمساندة لشعار الحمقى شخصية الكاتب نفسه أو كما

يقول عبد الوالو، بمعنى ذلك الذي لا يصلح في زمن الغبن والشقاء، فعبد الوالو وعبد اليهود والشيخ العليل والشاعر الخجول، هي شخصيات مسقطّة عن شخصية الكاتب الذي عبث بالحكمة وادعى الحمق و الجبن، ليترك المعرفة لأولئك المكرّة، إنّه إسقاط مبتكر لأجل تمويه القارئ ولأجل استكناه النص واستنطاقه ليصل إلى عملية استبصار المخزون من خلال الإشارات الذّالة وغير الذّالة، الظاهرة والمستترة.

هو الواحد المتعدد أو المتعدد الواحد، ما يدعوه طه عبد الرحمن ب"التكوثر العقلي و تعدد الأصوات" و يعني به:"أنّ القول المنطوق لا تقوم به ذات واحدة و إنّما تشارك في القيام به ذوات كثيرة كما لو كانت أصواتاً مختلفة، تأتلف فيما بينها للنطق به في مرة واحدة.. و هذا يعني أنّ المتكلم عبارة عن ذوات كثيرة، كلّ واحدة منها تقوم بوظيفة خطابية مخصوصية.." (١).

يقصد بالتكوثر العقلي التجدد على الدوام و التقلب بغير انقطاع—إنّه المسخ في صفته الإيجابية-سمته الفاعلية القصديّة بمعنى أنّه فعل موجه للآخر، يراد به طلب المنفعة في حركية دائمة، تفيد التكاثر العقلي..

تحيل "لعبة المسوخ" في بعض قصص "حذائي و جواربي و أنتم" إلى هذا التركيز على التكوثر العقلي لتبليغ رسالة هادفة و سامية، يودّ من خلالها المؤلف التعميم، و يرجو التكاثر في الإدراك و الاستيعاب المعرفيين، لتتحقق الفائدة و المصلحة لدى المتلقين.. فإذا كان التكوثر العقلي تكاثراً فليس كلّ تكاثر عقلي تكوثر (٢).

**الهوامش:**

\*السعيد بوطاجين، حذائي و جواربي و أنتم، دار الريحانة للكتاب، ط١، الجزائر ٢٠٠٧.

(١) طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،

١٩٩٨، ص.ص:٢١، ٣٠



## ARAP ROMANI: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE<sup>1</sup>

(Etkileşimsel Arap romanına bir bakış)

*Sa'id YAKTİN<sup>2</sup>*

*Çeviren: İsmail ALAN<sup>3</sup>*

“İş işten geçmeden Arap romancılarına ve eleştirmenlerine!! ”

### 1.SUNUŞ

1.1 “Arap Romani”nın Arap dünyasında ortaya çıkışındaki ilk örneklerinden itibaren onun orijinal mi yoksa taklit mi olduğu sorusu bilginler ve araştırmacıların merakını mucip olmuştur. Ve hala bu soru romanın gelişme süreci boyunca şu veya bu şekilde tekrar tekrar ortaya atılmaktadır. Son çalışmalarda ortaya konulan “Orijinalleştirme”<sup>4</sup> den bahsetmek belki de bu eski problemin hala devam ettiği en iyi örnektir.

Biz “Arap Romani”ni Arap toplumunun batı dünyası ve kültürüyle temasının sonucunda tanıdığı büyük değişimler çerçevesinde; bütün sanatsal ve estetik formları gelişen ve şekillenen bir “anlatı türü” olarak görüyoruz. Bu öneriyi de yine Arap edebiyatını destekleyen biriymiş gibi sunuyoruz. Fakat bu konuda bazı farklı düşüncelerin de olduğunu görüyoruz. Roman hakkındaki yaygın söylemlerin çoğalması nedeniyle biz onu bir tür olmasından dolayı “Anlatı” ve bir türün sıfatı olmasından dolayı “Roman” olarak birbirinden ayırıyoruz. Anlatı kesinlikle vardır ve tüm halkların tarihinde mevcuttur. Fakat anlatı türleri farklıdır, çeşitlidir, birbirinden ayrılır, bazen açıkça ortaya çıkar, bazen gizlenir. Bu görüşe göre bu anlatı

---

<sup>1</sup> Bu makale " من التراث إلى العصر ", Alâmât dergisi, vol. 20., ss.39-48, Fas, 2004. yayınlanmıştır. Bkz. <http://saidbengrad.free.fr/al/n20/pdf/3-20.pdf>

<sup>2</sup> İmam Muhammed b. Suud İslam üniversitesinde Arap Dili ve Edebiyatı Profesörüdür. Çalışma alanları Edebi anlatılar ve Göstergibilim, Edebiyat ve Edebiyat Eleştirisi Teorisi, Arap İslam Anlatı Geleneği, Folklorik Kültür konuları üzerinde yoğunlaşmıştır.

<sup>3</sup> Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı ABD Araştırma görevlisi.

<sup>4</sup> Ç.N: Orijinalleştirme: Bu terim ile ifade edilmek istenen Arap romanının batı menşeli olmayıp aslen Arapların kendi edebiyatlarına ait olduğunu savunanların onu kendi edebiyatlarına mal etme çabasıdır.

türü(Roman) tıpkı Arap dünyasında doğuşu ve gelişmesini gerektiren şartlara uygun olarak formunu oluşturduğu gibi ortaya çıkmasını gerektiren faktörler üzerine batıda ortaya çıkan yeni bir anlatı türüdür.

1.2. Bütün anlatı türleri- ki burada konumuz romandır- ortaya çıktıktan sonra zamanla birlikte gelişir, yapısı, sunuluş şekli ve algılanışı değişiklik gösterir. Ondan kültürel alanlarda türler ortaya çıkabilir. Ve farklı alanlarda onun dışında farklı türler ortaya çıkabilir. Polisiye ve bilim kurgu romanları İngiltere ve Amerika'da dünyanın diğer ülkelerine göre daha çok gelişmiştir. Aynı şey Avrupa için de medya ile bağlantılı olarak yeni anlatı türlerinin ortaya çıkması hususunda söylenebilir. Fakat Arap Anlatı yaratıcılığında bunun bir tür olarak hala bir örneği yoktur. Belki makâmelere, halk hikâyelerine ve bunların dışında Arap hikâyesi tarzında ortaya konulan, Arap kültüründe insanların durumları ve yaşam şartlarından dolayı ortaya çıkan anlatı türlerine gidebiliriz. Fakat bunun başka kültürlerde ortaya çıkışı gecikmiştir. Bu yüzden “Roman”ın Arap kültüründe ortaya çıktığını savunan pek çok Arapça çalışmada yaygın görülen bu hataya ehemmiyet vermiyoruz. Bu “cins” ve “tür” arasındaki (farkın anlaşılmasından kaynaklanan) apaçık bir yanlışlıktır. Bize bu ikisini birbirinden ayırmak ve bu yanlışlığı itibara almamak düşer. Bu karışıklığı ayırt etmek ve bu yanlışlığı itibara almamak aynı zamanda bize Arap romanının gelişimini düşünme ve herhangi bir kopukluk ve kısıtlama olmadan olgunlaşmasını gözlemlene imkânı sağlamaktadır.

## 2. İlk örnekler

2.1 Savunduğumuz fikre uygun olarak bazı batı roman örneklerinin- ister bu yüzyılın başında doğuda ortaya çıksın isterse bu yüzyılın ortasında - Fas gibi- romanın ortaya çıkışının geç kaldığı bazı Arap ülkelerinde ortaya çıkmış olsun- ilk “Romanlar” olarak isimlendirilen romanların üzerindeki şu veya bu şekilde etkilerini ortaya koyarak, sanatsal yapılarını ve gerçekçi özelliklerini kaydediyoruz. Batı anlatı türünün Arap romanı yaratıcılığındaki bu etkileşimi hala şu veya bu şekilde oluşumunda ve farklı gelişimlerinde görünüyor.

Ne var ki bu ilk romanlar –bunun yanı sıra- Arap hikâyeciliği ve anlatı kültürüyle bağlantılı özellikle de bir takım Arap hikâye türlerinden naklolunan bazı hikâye tekniklerinin kullanılması bakımından bazı etkileşim izleri de taşıyordu. Örneğin makâmeler, müsâmereler, dini kıssalar veya el- Muveylîh' nin Hadîs İsâ b. Hişâm, Hâfız İbrâhîm' in Leyalî Satîh' inde bulduğumuz bazı

halk masalları, bunu yanı sıra Mes'ûdî' nin Hadîs Ebî Hureyre'si ve bunu izleyen dönemdeki bazı metinler buna en güzel örnektir.

2.2. Farklı yapıları ile Arap hikâyeciliğinin çerçevesi bu tür metinlerde belirgindir. Tıpkı toplumsal ve siyasal gerçeklerin yapılarını kişileştiren bir evrensel hikâyenin temellerini oluşturduğu ve onu “Kıssadan Hisse” olarak isimlendirilmesini sağlayacak şekilde sunmaya çabalaması gibi. Biz onun bu metinlerde ve benzerlerinde Arap hikâyeciliği belleğinde önemli bir olgu olarak geldiğini ve gerçekçi ve tarihi romanlarda açıkça görülen – hikâyesel- bir anlatıcı bakış açısına olan çabayı görüyoruz. Nitekim bunlar içerisinde hikâyeciliğin örneklendirildiği – ister Arapçaya çevrilmiş batılı romanlar olsun isterse onun tarzında yazılmış olsun-taklidi batılı roman şekilleridir. Başka bir ifadeyle bu örnekleri tarihle arasındaki bağlar ile sınırlayan içerisinde gerçeklerin olduğu bazı özelliklerini Arap anlatısında bazı şekillere dayanarak özelliklerini açıklamaya çalışan veya eleştiren tarzıdır. Nitekim o geleneksel yaratıcılık şeklinde olduğu gibi roman örneklerinden de faydalanmıştır.

İlk romanlarda olan ölçütlerin Arap kültürüyle farklı bir şekilde bağlantıları göz önüne alınmadan önce belli bir süre geçmesi ve Arap romanının oluşum ve gelişim süreci hakkındaki varsayımların sağlam bir zemine oturması gerekmektedir. Arap hikâyeciliğine dayalı ilk örnekler bize seci üzerine kurulu, belâğat kurallarının kullanıldığı, içerisinde meşhur Arap şairlerinin kasidelerinin yerleştirildiği ve bazı kahramanların bazı şiir beyitleriyle konuşturulduğu bir dilin kullanıldığını açıkça gösteriyor. Kültürel miras burada kendisinde bulunan sanatsal bir tecrübenin parçası olması itibarıyla değil kişilerini oluştururken gerçek ile aralarında bir bağ kurmaya çalışan yazarın edebi arka planın bir parçası olarak hareket ediyor. Bunu yeni Arap romancılarında da görmek mümkündür.

### 3. Oluşum süreci

3.1. Arap anlatı kültürünün batıyla etkileşime geçmeye başladığı 60'lı yıllardan günümüze kadar süren devre; kurulum ve gelişme dönemindeki durumu farklı perspektiflerden bize gösteriyor. Sanatsal platformda roman başlı başına bir sanat haline geldi. Ayrıcalıklı tabiatıyla farklı tecrübeler kazandı. Şüphesiz tecrübeler farklılaştı ve farklı Arap ülkelerinde isimlendirmeler çoğaldı. Tıpkı uygulamada uzun bir geçmişe sahip olduğunu gördüğümüz “Şair” den bahsetmek gibi “Romancı” dan bahsetmek de

mümkün oldu. Fakat Romancı kelimesi anlatıda işleyiş tarzını ve tekniklerini kullanmış bile olsa “Râvî” kelimesiyle arasındaki bağlarını kopardı. Bu konu kültürel bir boyut kazanmış bu bağlar hakkında dikkatlice düşünmeyi gerektiriyor. Özel önemine binaen “Etkileşimli Roman”dan bahsettiğimizde bu konuya tekrar döneceğiz.

Nitekim birikimler ister tek bir romancıya veya tek bir Arap ülkesine ait olsa da çeşitlendi. Gelecekte, “Tarihî, Romantik ve Gerçekçi” büyük roman eğilimleri tercih edilecek ve aşağıda sayacağımız yazarların karakteristik özellikleri belirlenecek. Bu yazarlar sırasıyla şunlardır: Necip Mahfûz, Yusuf es-Sibâî, Yusuf İdris, İhsan Abdulkuddûs, Muhammed Abdulhalîm Abdullah, Süheyl İdris, et-Tayyib Sâlih, Abdurrahman eş-Şarkavî, Mahmûd el-Mes’ûdî.

Fikrî ve toplumsal platformda, ikinci dünya savaşının hemen arkasından yazının yaygınlaşmasıyla Ulusalcılık, Sosyalizm ve Varoluşçuluk gibi entelektüel yazın türü yönelişleri egemen oldu. Vatan, sosyal sınıflar, halk, birey, hürriyet ve sorumluluk söylemleri belirginleşti. Bütün bunlar toplumun tüm sorunlarını kucaklayan, farklı yapılarını bir araya getirmeye çalışan ve Sosyo-Politik çekişmelerle alâkalı büyük sorunları gözlemleyen sanatsal bir hitap olarak Arap romanının medeniyet seviyesinde seçkin bir yer kazanmasına katkıda bulundu.

3.2. Ne var ki 67 hezimet<sup>1</sup>, modern Arap toplumunun tarihinde yeni bir aşama niteliğindedir. O, “Nahda” döneminden itibaren birikmiş bilgi birikimini bile tekrar gözden geçirilmesini gerektirdiği gibi; revaçta olan farklı sanatsal ve estetik söylemler üzerinde de tekrar düşünmeyi gerektirdi. Eğer “Gerçek”, ister Öz’ü açıklamayla olsun isterse batıdan farklı pozisyonlar alsın sanatsal ve fikrî kazanımların çoğunda dikkat ve düşünmenin köşe taşı olarak kabul edilirse; Arap romanı bazı deneyimler boyunca çalışmış ve 60’ ların sonundan beri gerçeğin tarihle beraber kullanılmasını dikkate almış ve tarihteki köklerini itibara alarak gerçeği yeni bir tarzda sunmaya çalışmıştır.

Bu dönüşüm Tarih, Kültür ve Gerçeğe ait ölçütlere anlam kazandırma görüşünün seyrine katkıda bulundu. Tarih, özet ve ibret konusu olarak kalmadığı gibi zamanla bağlarını koparıp uzak geçmiş olarak da kalmadı. Aynı zamanda gerçeklik bize dış dünyadan mükemmel bir âlem ve Öz’den bir

---

<sup>1</sup> Ç.N: Arapların 1967’de Altı Gün Savaşı’nda yaşadığı hezimet ve İsrail’den yediği ağır darbenin tarihidir.

parça olarak sunamayacak şekilde paramparça oldu. Fakat yine de o, benliğin farklı belirtileri ile konumuna ve şuuruna bakar oldu.

3.3 Tarih, kültür ve gerçeğe ait bu yeni kavram Öz ve diğerlerinin okunmasında farklı olasılıklar sunacaktır. Bu yeni görüş ve bilinç boyunca kültürel ve gerçekçi konular birlikte gerçekleşecektir. Bu bize bir taraftan Cemal el-Gîtânî, Emîl Habîbî, Mecîd Tûbyâ, Hânî er- Râhib, Vâsînî el- A'rac, et-Tâhir Vattâr, Emîn M'alûf, Mu'nis Er-Rezâz, Recâi Âlim, Sâlim Hamîş, İbrâhîm Derğûsî gibi, diğer taraftan Sun'ullah İbrâhîm, Haydar Haydar, Edvâr el-Harrât, Yûsuf el-Ka'id, İlyâs Hûrî, Nebîl Süleymân, Hanân eş-Şeyh, İbrâhîm el-Fakîh, el- Meylûdî Şağmûm, 'İzzuddîn et-Tâzî, Muhammed Barrâda, Baha et-Tâhir, Muhammed el-Bisâtî, Hayrî Şelebî, vb. pek çok Arap romancısının ürünlerinde açıkça görünmektedir.

#### 4. Dönüşüm Süreci

4.1 Kültürel miras bilinci, gerçekliğe bakış açısının yenilenmesi ve Arap deneyimiyle etkileşim sanatsal, toplumsal, bilimsel büyük problemler dâhilinde bir araya gelmesi ve senkronize olması insanoğluna uzun gelir. Bunlar şu şekilde görünüyor:

4.1.1 “Gerçekçi Ve Tarihçi Arasındaki Bağ”: İçinde yaşadığımız gerçek bugünün ortaya çıkardığı bir şey değildir. Onun tarih ve kültürel mirasa ait kökleri vardır. Bu, yeni bakış açıları ve ölçütlerle Arap kültürel mirasını tekrar gözden geçirilmesini doğuracak temel fikirdir. Bunun etkileri bir taraftan hikâyenin bir maddesi olarak Arap anlatı kültürüyle etkileşime giren Arap romanı üzerindeki etkileri veya diğer taraftan anlatı metotlarından biri olması bakımından açıkça görülecektir. Kültürel miras ile olan etkileşim bu gerçeğin köklerine bakmayı gerekli kılıyor. Veya bu kültürel miras ve tarihin hâlihazırdaki durumumuzla uzantılarını ve aralarında bulunan farklı bağlantıları incelemeyi gerekli kılıyor. Bu bağ hikâyenin bir konusu olarak özü oluşumu sürecinde iken göz önüne almaya müsaade etmiştir. Öz, bu oluşuma sebebiyet veren pek çok ortamıyla etkileşimdedir.

Bu bütünleşme veya bağların kuvvetlenmesi aynı zamanda gerçeğe ve tarihe yönelik aralarına büyük mesafeler koyan eski bakış açısını göz ardı eden yeni bir bakış açısının filizlenmeye başlamasına neden olmuştur. Roman yazarı bu kültürel mirasla alakasını artırdı, kaynaklarını çoğalttı ve çeşitlendirdi. Genel olarak evrensel kültür olarak bilinen sınırdan durmadı. Aksine folklorik yaratıcılık veya genelde folklorik kültürde pek çok yönünü

geliştirmeye yöneldi.

4.1.2 “Roman formunun temellendirilmesi ve deneyimi”:  
Roman ve tarihsel gerçeklik arasındaki bağlar hakkında düşünce düzeyinde gerçekleşen durum sanatsal platformda Arap romanına yeni bir alan kazandırmaya katkıda bulundu. Dil, üslup ve yazım teknikleri düzeyinde birçok gelişme yaşandı. 50'li yıllarda ve 60'ların başında hüküm süren Realist romana ait olgulara tepki olarak rolünü oynayan kültürle etkileşime geçen roman farklı deneyim ve kazanımlarından istifade etti. Bu görüşe uygun olarak ilk örneklerdeki gerçekleşeni göz ardı eden boyutlar romanda ortaya çıktı. Bu bağdaşımdan ortaya çıkan ise Arap romanının tecrübe ufukları ile dolup taşmayı başarmasıdır. Aynı zamanda bize Arap kültürüyle etkileşime geçen kurallar üzerine kurulu deneyimler sundu. Biz de bu durum karşısında deneyim savaşına giren Arap romanının orijinalleşmesi hakkında konuşur olduk.

Orijinalleştirmeden konuşmayı mümkün kılan durum Arap edebi eleştirisinde bütün bu dikkati ele aldı. Bence Arap romanının türü konusunda ve anlatımında daha önce geçenlere temel olarak dönüyor. Çünkü çokları hala onu orijinal değil sahte olarak niteliyor. Sanki orijinalleştirme Arap anlatı başarısının kültürel boyutunu aydınlatmada yol alıyor. Bu doğru değildir. Çünkü romancının sanatsal ve yaratıcılık düşünceleriyle uygun hikâye deneyimleriyle ilham alması ve etkileşime girmesine imkân sağlıyor. Orijinalleştirme olgusunun belirginleşmeye başlamasından az önce kitap yazan romancıların Arap kabul edilmemesi veya Arapça bir roman yazmadıklarını söylemek mümkün müdür? Böylece biz farklı üretim ufukları arayan yeni Arap romanı deneyimlerine temel bir isim olan orijinalleştirmeden konuşmanın mümkün olmadığını görüyoruz. Yeni deneyim içerisinde anlayabildiğimiz anlamıyla orijinalleştirme Arap romanının gelişim özelliklerinden biridir. Bu özellik Arap anlatısını yeni yaratıcılıklara yönelten faktör olarak görülür. Yeni roman olarak bilinen bu tür içerisinde bazı farklı söylemler cisimleştiği gibi batı tekniklerini kullanmaya yönelmiş farklı tecrübe yolları ve yeni bir roman deneyimiyle karşı karşıya kaldık.

4.2 Bu bağlamda Arap romanı ile kültür arasındaki bağın kendisine toplumla ve içindekilerle etkileşime girecek yeni bir destek verdiğine varabiliriz. Bence bu bağ Arap romanı konusunda, bu zorluk her

ortaya atıldığında sabit kalan kaynaklara benzeyen ya da kültürel ürünler olarak isimlendirilmekten uzak Arap roman tecrübesi özelliklerini karakteristik ve üstün özellikleriyle sunmayı başarmıştır.

Böylece türü ne olursa olsun etkileşime girme başarısı iyi olduğu sürece herhangi bir yeni üretim denemesinde kültürel mirasla etkileşimine binaen hala sanatsal deneyimi özellikleriyle gösteren önemli bir delildir. Burada Borges, Marx, Umberto Eco, Paulo Coelho ve diğerlerinin görüşleri önümüzde durmaktadır.

4.3. Roman deneyiminin kazanımı düzeyindeki gerçek problem – her ne olursa olsun- kültür veya deneyimin birlikte etkileşimi konusuyla alakalı değildir. Ama gerçek sorun bu birlikteliğin nasıl gerçekleştirildiği ve bu bağlantıların başarılı şekilde kullanılıp kullanılmamasıyla alakalıdır. Bu durumdan bütün romancıların veya yazarların kültürel mirasa yönelmedikleri, onu denemedikleri ve bu niteliği gerektiren metinleri zoraki yazdıkları ortaya çıkıyor. O zaman deneyim ve karar vermenin başarısını garantilemek için bu sorunu düzeltmek ve etkileşim şeklini, tarzını, oluşma şeklini göz önüne almak gerekir. Veya tam tersi.

Bu açıklamaya bağlı olarak pek çok Arap yazarının romana yeni bir fikir sunma hususunda yeni roman deneyimini işlemede Arap kültürüyle etkileşiminde gerçekten başarılı olduklarını görüyorum. Nitekim bazıları- kültürel mirasa dönmüş olsalar ve onun yapılarını bazı şekilleriyle Arap anlatı tekniklerini kullanmaya çalışsalar bile- buna rağmen okuyucu olarak etkileşime girebileceğimiz yeni bir deneyimi sunmayı başaramadılar. Bunun sebebi ise kültürel miras veya tarihle etkileşime geçme yöntemi ve görüş ve tecrübeyi sunuş şeklidir.

4.4. Yeni Arap romanı-ki o Arap kültürüyle etkileşim içinde iken- sanatsal üretim ve metinsel yaratıcılığı içeren ikili bir örneği başardı. Birinci örnek hâlihazırda ki Arap gerçeğinin önemli bir parçasını- sadece tarihe uzanan köklerine giderken- harekete geçirmede ortaya çıkıyor. Bu çerçevede Arap romanı pek çok kazanım ve farklı yönleri ve şartlarıyla Arap tarihine dikkat çeken Arap entelektüel projeleriyle karşılaştı.- -ki bu konuyla etkileşimindeki tüm uygulama denemelerinin şart koştuğu ihtilaflarla birlikte gerçekleşmiştir.- Arap romancılarının üst düzey sanatsal bir bakış açısı ve eleştiri bilinciyle Arap kolektif hafızasının önemli parçalarını keşfetmede ve onunla etkileşime geçmede gerçekten başarılı olduklarını görüyorum.

İkinci örnek ayırt edici Arap özelliklerine sahip roman deneyimlerini sunma konusunda ortaya çıkıyor. Bu ise ilham yoluyla, konuların kullanılması ve çok özel Arap anlatı yollarının kullanılması ve deneyimin Arap romanını gerçekçi romanda biriken eski yapısından ve üsluplarından kurtaracak tarzda kullanılması yoluyla. Arap romanı bu yönelişlerde pek çok özellik ve yöntem çeşitlerini tanıdı. Romancıların kültürel mirasla etkileşime geçme konusunda kesiştiklerini görüyoruz. Fakat onların karakterlerini oluşturma yollarındaki farklılıkları ve üretim şekillerini ve iyi bir şekilde kullanıldığı sürece kültürel miras varlığının canlı ve zengin bir hazine olduğunu ortaya koyan şeyi belirliyoruz. Bu etkileşim roman tecrübesine taze kan ve zengin imkânlar sağladı. Arap kültürel miras kanallarıyla etkileşim şekilleri yönüyle bu deneyim hakkında karar vermek vaktinden önce gerçekleşecektir. Fakat şu an kesin ve somut olan bu işbirliğinin Arap roman tecrübesine yaratıcılık ve öneri için geniş bir alan kazandırmış olmasıdır. Hiçbir deneyim çabalamadan hızlı bir başarıyı yakalayamaz. Deneyimin başarısının ölçütü ortaya atılmış bazı başarısızlık ve kusurlar sebebiyle ondan kesinlikle vazgeçmek olmamalıdır. Özellikle de zorluklardan ve engellerden kurtulamamış yaratıcılıkla alakalıysa.

Arap romancısı, pek çok farklı kültür dünyalarını keşfettiği halde, bazı olgularda durmamakla ve kültürle bağını koparmamakla meşguldür. Bütün hallerde ve konularda gerçekliği, olay benlik ve âlem hakkında derin düşünceyi ele alması gerekir. Aksi takdirde etkileşim tarihîden tarihî olmayan bir görüşe dönüşür. Böylece deneyim benzersizliğini ve özelliklerini kaybeder. Arap romancısı bu iki örneği de eşzamanlı olarak geliştirmede başarılı oldukça ve yaratıcılığında mükemmelliğe ulaştıkça Arap roman tecrübesi gelişir ve gelişiminin seyirleri ona gelişme ve yaratıcılık konusunda yol gösterir.

#### 6. Başkaldırı zamanı:

Pek çok yeni zorluk Arap romanına ve Arap romancısına değişimi dayatıyor. Özellikle romanın olgunlaşması deneyimin şu şekillerde gerçekleştiğini somut şekilde açıklıyor. Bunlar:

1. Nahda döneminden itibaren Arap toplumunun değişimiyle beraber hareket etti. Tükenmeyen acıları ve yarım kalmış hayalleri dile getirdi.
2. Arap toplumunun atlattığı büyük kavşak noktalarındaki siyasi fikri içtimai konularla boğuştu.



3. Romanın geç ortaya çıktığı Arap ülkelerindeki bazı yazarların ekledikleri üstün özel türlerle zenginleşti. Libya'da İbrâhîm el-Kûnî, Suudi Arabistan'da Recâi Âlim, Fas'ta Ahmet Tevfik, Lübnan'da Rebî' Câbir, Yemen'de Habîb 'Abdurrah Surûrî vb.

4. Şifahi anlatım gibi basit yollardan tutun, çoğu karmaşık farklı teknikler ve şekillere kadar hepsini dener.

Aşağıda sayacaklarımız ise bu teknikleri ve şekilleri göstermektedir:

1. Nicelik bakımından deneyimlerin artması( kısa öyküden uzun öyküye)

2. Ciltli roman türleri ortaya çıkması (üçleme, beşleme)

3. Ortak yazılan romanların ortaya çıkması 'Abdurrahman Munîf ve Cebrâ İbrâhîm Cebrâ gibi.

4. Bazı roman deneyimlerinin şiirle bağlantılı olması el-'Azzâvî ve el-Harrât gibi ya da drama ile bağlantılı olması Fahd İsmâ'îl gibi.

5. İçerisinde tarih, kültür, gerçeklik ve farklı yönleriyle dramatik ve hayali tuhaf türlerin farklı şekillerin girdiği abartılı deneyimlerin ortaya çıkması.

6.2 Bütün bu varyasyonlar ve bunlardan türeyen yeni roman türleri Arap romancısını uzlaşma ve ayrışma yönlerini keşfetmek için Arap romanını araştırmasıyla kalmadı, öyle ya da böyle kendisiyle etkileşime geçen okuyucusunu yarattı. Buna bağlı olarak pek çok roman deneyimi okurundan mahrum kaldı. Ve diğerleri bir tür olarak okuyucuyu etki alanına aldılar.

Ne var ki okuma sorunu sadece okuyucunun türüne ve metinle etkileşime girme kabiliyetine bağlı değil aynı zamanda etkileşim imkânı dâhilinde roman metnini yeniden üretmesine bağlıdır. Deneyimin çeşitlenmemesi hikâye dünyalarının yaratılmaması, yeniliği devam ettirme kabiliyetinin olmaması bunların hepsi bu sabit imkânların tüketilmesine ve anlatı yaratıcılığının çıkmaz bir yolda son bulmasına hizmet etti. Başka bir ifadeyle okumanın ufkunu daralttı. İşte bu yeni Arap romanının içinde bulunduğu durumdur. Kültürle etkileşimin ve tecrübeye dalmanın zirve yaptığı 80'ler ve öncesinde yaşanan durumun aksine merak uyandıracak ve okuru kendine çekecek tarzda yeni romana çok az rastlanır oldu.

6.3 Bu durumun zamanla Arap romanının işlevselliğini bitirmesi

ve onu asırlardan beri modern Arap şiirinin yaşadığı berbat duruma düşürmesi mümkündür. Arap romanının karşı karşıya kaldığı problemler: İmkânlarını tekniklerini hikâye dünyalarını ve etkileşim şekillerini büyük gerçeklerin değişimiyle aynı oranda yenilemeye devam etmesi veya varlığının yavaş yavaş azalması net bir şekilde görülmeye ve bitene kadar etkisini kaybetmeye başladı.

Bunun en önemli delili -pek çok delillerle bize açıklıyor- ise en önemlileri pek çok romanın ve romancının ortaya çıkmasıdır. Eğer deneyimlerin tekrarı ve yeni üretimlerin çok az olduğu bu kokuşmuşluğun ortasında bu durumu olumlu kabul etmek mümkün olduğunu varsayarsak; sonunda ne kadar az gerçek yazar ve okunası romanlar bulacağız? Bu durum bir felaketi haber vermiyor mu?

7. Deneyime yeni bakış açıları hakkında: etkileşimsel bir roman için

7.1. Başlangıca dönüş:

Arap romanı en çok 20. Yüzyıl boyunca gelişti. Batı romanının farklı deneyim ve tekniklerinden faydalandığı gibi geleneksel Arap anlatı türlerinin tamamını kullandı. Oluşumunda ve olgunlaşmasında – bu birçok yönüyledir- toplumsal sorunlarla boğuştuğu gibi farklı türlerde daha önceki devirlerde tanımı yapılmamış pek çok alana girdi.

Deneyimler çeşitlendi kanallar çoğaldı. Tıpkı diğer roman deneyimleri sinemaya uyarlandığı ve televizyon dizilerine giden yolu keşfettiği ve batı dillerinde üzerinde çalışmalar ve araştırmalar yaptırmayı başardığı gibi birçoğunun Yabancı dillere karakteristik özellikleriyle çevrilmesi süresince yabancı okuruna ulaşmayı da başardı. Ve o bir bütün olarak bilginler, araştırmacılar ve eleştirmenler tarafından önem verme sürecini yansıtıyor. Bütün bunlar bize net olarak açıklıyor ki; Arap romanı, yeni bir tür olarak dikkatleri büyük oranda üzerine çekmeyi ve eski bir tür olan şiirin işgal ettiği konumu ele geçirmeyi başardı. Nitekim onu, yeni Arap divanı olarak kabul eden çok sayıda kişinin varlığı bunu bize göstermektedir.

7.2 Ne var ki bu ele geçirdiği konum –ister lehine ister aleyhine – bizi bu iddialar üzerinde durmaya ve ona gelişim ve yenilenme imkânı sağlayacak yeni yollar bulmaya ve yeni ufuklar aramaya itiyor. Çünkü kendini sürdürmeye ve sürekli olarak yenilenmeye güç yetiremeyen edebi tür kendini, özü geliştirmek ve merak uyandırmak için duraklamaya maruz kaldığı bir

zamanda buluyor. Şimdi işe öyle görüyorum ki Arap romanı birkaç asır boyunca kendine imkân sağlayan önemli gözlemine rağmen 20. Yy.'ın son yıllarında 70'ler ve 80'ler de olan duruma uydurarak yaratıcılık, telakki ve araştırma yönüyle parlaklığının azalmaya başladığı yollara girdi.

Bence bu iddialar bir yönüyle roman yaratıcılığı diğer yönüyle roman eleştirisiyle alakalıdır. Bu da aralarındaki kuvvetli bağ nedeniyledir. Geçen iki asır boyunca ikisinden birinin gelişimi diğerini de bağladı ve gelişmeye mecbur etti. İkisinden birinin gelişimindeki gecikme diğerinin de zorunlu olarak gecikmesine veya bir diğerine olumsuzluk olarak yansımaya neden olmuştur.

Artık biz onu bize bu bağın şeklini açıklayan roman çalışmalarından biri olarak görmeye başladık. Bu yüzden Roman ve eleştiri işinin en kısa zamanda kazandırdığı bu iddiaları belirlemeye çalışacağız. Bu ise tüm Arap romancıları ve eleştirmenleri iş işten geçmeden asrın zorlukları, öz, deneyim ve anlatı vasıtalarını yenileme konusunda bir araya gelmeleriyle mümkündür.

### 7.3 Roman eleştirisi iddiaları:

Arap edebi eleştirisi en çok yapısalcı olarak bilinen dönemde gelişti. Ve roman eleştirisinin şiir eleştirisine oranla bu dönemde ki payı önemlidir. Kültürel alanlarda ve kitaplarda onunla alakalı mütalaa ettiğimiz çalışmalar ki biz 21. Yüzyılın ilk günlerini yaşarken Sanki bu çalışmalar ve araştırmalar çok geriye gitmeyen bir tarihte kök salmış gibi hala bizi 80'lerin başındaki başarılarına yönlendiriyor. Tam tersinin doğru olmasına rağmen. Bu çalışmaların başına tekrar ve kısır döngü türü oturdu. Ve ortada çalışmaların ve araştırmaların gerçekleştirdiği önemli bir eşzamanlı hareket kalmadı. Bazı çabalarda basit kaldı. Ve bazıları edebi eleştiriye bitmiş olarak görmeye başladı. Bize düşen ise kültürel eleştiriye sıkı sıkıya sarılmak çünkü o önümüze en geniş alanları açıyor ve buna benzer çağrışımlar yapıyor.

Bence roman eleştirisine ait en temel iddia tekrar etmekten ve hazır olanla yetinmekten kaçınmak içinde gizlidir. Çünkü Arap roman eleştirisi alanında başarısını geliştirmek hayati bir mesuliyettir. Geçmişte ortaya koydukları üzerinde durmak ve onu sanki yeniymiş gibi sunmak onu ancak yok olmaya sürükler. Yeni çabalar ve teorik gelişmeler üzerine açılımlar Arap eleştirisi deneyiminin gelişmesi istenilen seviyeye yükselmesi için zorunludur. Hala araştırmacılar algı, metinler arasılık, anlatı ve bunların dışında çağdışı süreklilik kazanmamış düşünceler hakkında konuşuyorlar.

Takipçilerine ise sadece bunu beğenmek düşüyor. Biz hala vazgeçilmiş varsayımlar ve teoriler üzerinde dururken batıda eleştiri çalışmalarında önemli derecede büyük gelişmeler yaşandı. Çalışmalar Gündü bilim, İletişim kuramları, İnteraktif medya, Oyun teorisi ve Bilişsel psikoloji, Bilişsel bilimler, İnteraktif medya, Sanal zekâ Antropoloji vb. ile açılımlar gösterdi.

Edebi çalışmalar yeni bir araştırma devresine girdi. Ve yeni terimler ve kavramlar doğdu. Fakat hala biz onunla etkileşime girmekten uzak duruyoruz veya onun sınırlandırdığı arkaplanı içselleştirmek istemiyoruz. Biz henüz işitsel ve yazınsal metinlerle alakalı kavramların esiriyken ve biz hala elektronik kitap seviyesiyle etkileşime yükselmemişken , Batıda metinle alakalı kavramlar ortaya çıktı. Metin örgüsü, interaktivite , internet alemi, sanal gerçeklik interaktif edebiyat. vb.Roman eleştirisine ait esas iddia; gelişim, çağı yakalamak ve onun seviyesine yükselmektir. Aksi takdirde yeni olana gözümüzü açtığımızda diğerlerinin kıyas edilemeyecek ölçüde bizden asırlar önce yaptıklarını göreceğiz. Ve buna ek olarak bunu telafi etme imkanımız da yok.

#### 7.4. Roman yaratıcılığı iddiaları:

Arap romancıları romanın oluşum sürecinde kültür ve çağdaşlık üzerine etkileşimi gerçekleştirerek pek çok deneyim ve tecrübe birikimine sahip oldular. Bu onlar için anlatı yaratıcılığında kullanılan önemli bir dübün oldu. Bu ise onlardan hayali okuyucu üzerine iddiaya tutuşup deneyime dalanların çoğunun varlığını açıkça gösteriyor. Böylece gerçek okuyucuyu da ihmal etmiş oldular. Arap romanı üzerine yapılan esas iddia onun gerçekleştirilmesi üzerinedir. O ise etkileşim için yeni bir anlayışa taşınmıştır. Ben bununla gerçek bilincin etkileşimle yeterli düzeyde pratiğini kastediyorum.

Bence bunun girişi ancak eseri yaratanın kendini eleştirel bir okumayla roman deneyimini okuması yoluyla tamamlanır. Ve bu ilk olarak evrensel yaratıcılık deneyimiyle eş zamanlı olmaktır.- Pozitivistler onun çağdaşlıkla arasındaki bağa canlı konularına ve sanatsal platformdaki gelişimine uygun davranıyorlar.- diğer taraftan gerek Araplar nezdinde gerekse evrensel platformda ki dönüşümleri göz önüne almaktır. Özün kapalı kalması ve farklı deneyimlerin bilinmemesi ve başına gelen dönüşümler onun Arap roman deneyimini zenginleştirmesine veya devamı ve yenilenmesi için taze kan sağlamasına imkan vermiyor. Tıpkı gerçeklik ve kültürel mirasın farklı yönleriyle etkileşime girme yaratıcı ve üretici şeklinde başarısının gözardı

edilmesine ve macera ve deneyimlere yeni ufuklar açılmasına kefil olduğu gibi .Ben Arap efsanelerini ve Arap İslam hayalinin iyi kullanıldığı ve karakterize edildiği sürece gerçekten çok verimli olacağını düşünüyorum.

Son olarak taklidi formun yazar tarafından önemsenmemesi sonucunda kendini sıkıntıya soktuğunu görüyorum. O hala teknolojiden korkmaya devam eden ve onu hiç bir değeri olmayan bir fazlalık olarak değerlendiren yazar ve eleştirmenlerin şeklidir. Bilgisayarın ve interaktif araçların sunduğu tekniklerin kullanılması yaratıcılık ve eleştiri için temel görev olmuştur. Yazarların sanatçıların araştırmacıların ve eleştirmenlerin bu yeni araçlara koşmaması teorik ve pratik olarak bize ancak ufukların daralması hakkında konuşmamıza imkan veriyor.j

Yaratıcılık ufukları çağa, çağdaş bakış teorisi ve doğurduğu imkanlar ve araçlarla dolup taşan medya ve iletişim teknolojisi yaratıcılık ve eleştiri için önemli ve verimli alanlar sunuyor. Peki biz yeni yaratıcılık çağına girmeye başladık mı? Ya da teknolojiyle olan bağımız hala gözardı etmelerle mi dolu yada bilimin yaratıcılığı öldürdüğü kuruntusuyla mı dolu? İki farklı varsayım hangisini seçtiysek yaratıcılığımızı sınırlandırdı. Öze olan okuma şeklimizi ve diğerleriyle bağlantımızı sınırlandırdı. İş işten geçmeden çağa yetişelim.