

DOĞU ARAŞTIRMALARI

Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi
A Journal of Oriental Studies

2025/1

MAKALELER/ARTICLES

İRAN VE ERMENİSTAN ARASINDAKİ SİYASİ İLİŞKİLER: BÖLGESEL DİNAMİKLER BAĞLAMINDA
AZERBAYCAN PERSPEKTİFİ

Elnur KALBIZADA

MUHAMMED B. AHMED EL-METEVELLÎ'NİN AHKÂMÜ'L-HEMZETEYN Lİ'L-KURÂİL-AŞERATİ
MİN TARİKİ'Ş-ŞÂTİBİYYE VE'D-DURRE ADLİ RİSALESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Ömer ÖZBEK - Ragheed Naseem Taha TAHA

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE HAYAL

Fahrettin COŞGUNER

OSMANLI'DAN ESİNLENEN MODERN İRAN: 19. VE 20. YÜZYIL BAŞLARINDA İSTANBUL'DA
İRANLI AYDINLARIN KÜLTÜREL FAALİYETLERİ

Muharrem BAGİR

LACUVANTİ VE NİRVASAN ÖYKÜLERİ BAĞLAMINDA HİNT ALT KITASINDA KADININ
TOPLUMDAKİ YERİ VE İTİBARI

Mehmet Kemal ÇAKMAKÇI - Müzeyyen EKEN

HELLMUT RITTER'İN EDİSYON KRİTİK YÖNTEMİ

Ayten TANINMIŞ - Ömer İSHAKOĞLU

RUSYA'DA ARABİSTİK ÇALIŞMALARI: ARAPÇA-RUSÇA VE RUSÇA-ARAPÇA SÖZLÜKLERİN
YAZARLARI

Luiza ASUKHANOVA

الحكاية الخرافية في قصص الأطفال في سورية ما بين عامي (1979 – 2009)

Muhittin KARAHAN

MEVLÂNÂ'NIN DÎVÂN-I KEBÎR'İNDEN ÇIKARILMIŞ BİRKAÇ GAZEL

Güngör LEVENT MENTEŞE

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/doguedebiyati>

DOĞU ARAŞTIRMALARI

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

A Journal of Oriental Studies

DergiPark
AKADEMİK

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/doguedebiyati>

Sayı/Issue: 31, 2025/1
İstanbul-2025

DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

ISSN 1307-6256

Sayı/Issue: 31, 2025/1

Doğu Araştırmaları yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
Doğu Araştırmaları is an international peer-reviewed journal that published biannually (June-December)

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü (Owner and Managing Editor)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz	Prof. Dr. Halil Toker
Prof. Dr. Mehmet Atalay	Prof. Dr. Mehmet Yavuz
Prof. Dr. Abdullah Kızılcık	Doç. Dr. Gökhan Gökmen
Dr. Öğr. Üyesi Nihat Değirmenci	

Bilimsel Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. M. Fatih Andı (FSM Vakıf Ü.)	Prof. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İ.Medeniyet Ü.)	Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Kavos Hasanlı (Shiraz U.)	Prof. Dr. Mehmet Kanar (Yeditepe Ü.)
Prof. Dr. A. Karaismailoğlu (Kımkale Ü.)	Prof. Dr. Hicabi Kırılancı (Ankara Ü.)
Prof. Dr. R.Moshtagh Mehr (A.T.Moallem U.)	Prof. Dr. Charles Melville (U. Cambridge)
Prof. Dr. Mehdi Nourian (Esfahan U.)	Prof. Dr. Celal Soydan (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)	Prof. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (FSM Vakıf Ü.)	Prof. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Asuman Belen Özcan (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Eyüp Sarıtaş (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Yusuf Öz (Yıldırım B. Ü.)	Doç. Dr. Hassanzadeh Niri (A.Tabatabai Ü.)
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)	Doç. Dr. Gökhan Gökmen (İstanbul Ü.)

Editör (Editor)

Doç. Dr. Gökhan Gökmen

Yazışma Adresi (Correspondence)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

34459 Beyazıt-İstanbul

E-posta Adresi (E-mail)

guzelyuz@istanbul.edu.tr

İnternet Adresi (Web)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/doguedebiyati>

INDEX ISLAMICUS (2022'ye kadar), SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini) ve ASOS indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler/ Articles

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Political Relations Between Iran and Armenia: An Azerbaijani Perspective in the Context of Regional Dynamics

İran ve Ermenistan Arasındaki Siyasi İlişkiler: Bölgesel Dinamikler Bağlamında Azerbaycan Perspektifi

Elnur KALBIZADA 1-20

Muhammed B. Ahmed El-Metevelli'nin Ahkâmü'l-Hemzeteyn Li'l-Kurâil-Aşerati Min Tariki's-Şâtibiyye Ve'd-Durre Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili

Investigation and Study of a Treatise on the Two Hamzas For the Ten Qurras According to the Shatibiyyah and Al-Durrah By Muhammad Ibn Ahmad Al-Mutawali

Ömer ÖZBEK - Ragheed Naseem Taha TAHA 21-42

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hayal

The Concept of "Imagination" in Molânâ's Mathnawi

Fahrettin COŞGUNER 45-74

Osmanlı'dan Esinlenen Modern İran: 19. ve 20. Yüzyıl Başlarında İstanbul'da İranlı Aydınların Kültürel Faaliyetleri

Modern Iran Inspired By the Ottoman Empire: Cultural Activities of Iranian Intellectuals in Istanbul in the 19th and Early 20th Centuries

Muharrem BAGİR 75-109

Lacuvanti ve Nirvasan Öyküleri Bağlamında Hint Alt Kıtasında Kadının Toplumdaki Yeri ve İtibarı

The Place and Dignity of Women in Society in the Indian Subcontinent in the Context of Lajwanti and Nirvasan Stories

Mehmet Kemal ÇAKMAKÇI - Müzeyyen EKEN 110-128

Tezden Üretilmiş Makaleler / Articles From Thesis

Hellmut Ritter'in Edisyon Kritik Yöntemi

Hellmut Ritter's Edition Critical Method

Ayten TANINMIŞ - Ömer İSHAKOĞLU 129-152

Rusya'da Arabistik Çalışmaları: Arapça-Rusça ve Rusça-Arapça Sözlüklerin Yazarları

Arabic Studies in Russia: Authors of Arabic-Russian and Russian-Arabic Dictionaries

Luiza ASUKHANOVA 153-175

الحكاية الخرافية في قصص الأطفال في سورية ما بين عامي (1979-2009)

Fairy Tales in Children's Stories in Syria Between the Years (1979-2009)

Muhittin KARAHAN 176-205

Çeviri Makale / Article in Translation

Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inden Çıkarılmış Birkaç Gazel

Hellmut Ritter's Edition Critical Method

Güngör LEVENT MENTEŞE 206-226

DOĞU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ 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 Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca ve İngilizcedir. 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.

Farklı yazı tipi kullananların, kullandıkları yazı tiplerini de göndermeleri gerekmektedir. Makalelerin özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. 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, A4 sayfa boyutuna göre 25 sayfayı geçmemelidir. Ancak geniş kapsamlı yazılar, Yayın Kurulu’nun onayıyla seri halinde ya da derginin eki şeklinde de yayımlanabilir.

Yazım kuralları ve sayfa düzeni

- Yazılar MS Word ya da uyumlu programlarda yazılmalıdır. Yazı karakteri Times New Roman, 12 punto ve 1,5 satır aralığında olmalıdır.
- Sayfa, A4 dikey boyutta; üst, alt ve sağ kenar boşluğu 2,5 cm; sol kenar boşluğu 3 cm olarak düzenlenmelidir.
- Paragraf aralığı önce 6 nk, sonra 0 nk olmalıdır.
- Yazının başlığı koyu harfle yazılmalı, konunun içeriği ile uyumlu olmalıdır.
- Makalelerin Türkçe ve İngilizce özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. 3 ila 5 kelimeden oluşan anahtar kelime/keywords yer almalıdır. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlıklarına yer verilmelidir. Yayın dili Arapça, Farsça veya Urduca olan makalelerde Türkçe ve İngilizce özet istenmektedir.
- Başlıklar koyu harfle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlı olacaktır.
- İmla ve noktalamada makalenin veya konunun zorunlu kıldığı durumlar dışında Türk Dil Kurumu’nun İmla Kılavuzu dikkate alınmalıdır.
- Metin içinde vurgulanmak istenen yerlerin “tırnak içinde” gösterilmesi yeterlidir.
- Birden çok yazarlı makalelerde makale ilk sıradaki yazarın ismiyle sisteme yüklenmelidir. Birden sonraki yazarların isimleri sistem üzerinde diğer yazarlar kısmında belirtilmelidir.

Kaynak gösterme

- Doğu Araştırmaları Dergisi sayfa altı dipnot veya APA 6.0 kaynak gösterimini kabul etmektedir.
- Bir eserin derleyeni, tercüme edeni, hazırlayanı, tashih edeni, editörü varsa kaynakçada mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki kaynaklarda yazarı, çalışmanın başlığı ve yayın tarihi belli olanlar kullanılmalıdır.
- Metin içinde atıf yapılmayan kaynaklar kaynakçada gösterilmemelidir.
- Kaynakça makalenin sonunda yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir.

POLITICAL RELATIONS BETWEEN IRAN AND ARMENIA: AN AZERBAIJANI PERSPECTIVE IN THE CONTEXT OF REGIONAL DYNAMICS*

Elnur KALBIZADA**

Abstract

The bilateral relations between Armenia, which regained its independence in 1991, and the Islamic Republic of Iran, a pivotal geopolitical actor in the Middle East, have significant implications for regional and global dynamics. Situated within a critical geopolitical corridor, these relations serve as a lens through which to understand the broader strategic competition involving global powers such as the U.S.-UK coalition and the Russia-China alliance. This study examines the formation, development, and challenges of Armenian-Iranian relations. The relevance of this research stems from the evolving geopolitical landscape in the South Caucasus, particularly after the 2020 Armenia-Azerbaijan war. Key issues include Iran's role as a regional security provider, Armenia's attempts to navigate geopolitical isolation, and the implications of these dynamics for Azerbaijan's national interests.

A multidisciplinary approach is employed, integrating realism and constructivism theories to analyze the complexity of Armenian-Iranian relations. The study uses historical and comparative analysis, a review of primary and secondary sources, and qualitative methodologies to address the nuanced interplay of political, security, and economic factors.

The study identifies five distinct phases of Armenian-Iranian relations from 1991 to the present, characterized by shifts in geopolitical strategies and diplomatic priorities. It highlights Iran's use of the Armenian community as a political and economic lever. The findings underscore the necessity of viewing these relations not as isolated bilateral interactions but as integral to the strategic dynamics of the South Caucasus.

Keywords: *Armenian-Iranian relations, South Caucasus, regional security, realism, constructivism, Multidisciplinary approach*

İRAN VE ERMENİSTAN ARASINDAKİ SİYASİ İLİŞKİLER: BÖLGESEL DİNAMİKLER BAĞLAMINDA AZERBAIJAN PERSPEKTİFİ

Öz

1991'de bağımsızlığını yeniden kazanan Ermenistan ile Orta Doğu'da önemli bir jeopolitik aktör olan İran İslam Cumhuriyeti arasındaki ikili ilişkiler, bölgesel ve küresel dinamikler açısından önemli çıkarımlara sahiptir. Kritik bir jeopolitik koridorda yer alan bu iki ülkenin ilişkileri, ABD-İngiltere koalisyonu ve Rusya-Çin ittifakı gibi küresel güçleri içeren daha geniş stratejik rekabeti anlamak için bir merceğe görevi görmektedir. Bu çalışma, Ermenistan-İran ilişkilerinin oluşumunu, gelişimini ve zorluklarını incelemektedir. Araştırmanın önemi, özellikle 2020 Ermenistan-Azerbaycan savaşından sonra Güney Kafkasya'daki gelişen jeopolitik manzardan kaynaklanmaktadır. Temel konular arasında İran'ın bölgesel güvenlik sağlayıcısı olarak rolü, Ermenistan'ın jeopolitik izolasyonu aşma girişimleri ve bu dinamiklerin Azerbaycan'ın ulusal çıkarlarını nasıl etkilediği açıklanmaktadır.

* Araştırma makalesi / Research article.

** Araştırmacı, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, e-posta: caspianman@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5870-034X>.

Makalede Ermenistan-İran ilişkilerinin karmaşıklığını analiz etmek için realist ve konstruktivist (yapılandırmacı) teorilerini entegre eden çok disiplinli bir yaklaşım kullanılmaktadır. Çalışmada siyasi, güvenlik ve ekonomik faktörlerin nüanslı etkileşimini ele almak için tarihsel ve karşılaştırmalı analiz, birincil ve ikincil kaynakların incelenmesi ve nitel metodolojiler kullanılmıştır.

Çalışmada jeopolitik stratejilerde ve diplomatik önceliklerde değişimlerle karakterize edilen 1991'den günümüze Ermenistan-İran ilişkilerinin beş ayrı aşamasını belirlenmiştir. Makalede İran'ın Ermeni toplumunu siyasi ve ekonomik bir kaldıraç olarak kullanması vurgulanmıştır. Bulgular, bu ilişkilerin izole ikili etkileşimler olarak değil, Güney Kafkasya'nın stratejik dinamiklerinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesinin gerekliliğini vurgular.

Anahtar kelimeler: *Ermenistan-İran ilişkileri, Güney Kafkasya, bölgesel güvenlik, realizm, konstruktivizm, çok disiplinli yaklaşım*

1. Introduction

The study of relations between Armenia, which, like other former Soviet republics, declared the restoration of its state independence in 1991, and the Islamic Republic of Iran (IRI), a pivotal actor in geopolitics of the Middle East, holds significant relevance on multiple levels.

The analysis of the formation, contemporary dynamics, and challenges in the bilateral relations between the two states holds considerable global relevance, due to the strategic positioning of these states within a pivotal geopolitical corridor, acting as an intermediary zone between powers embodying thalassocracy and tellurocracy. Several scholars argue that the outcome of the strategic competition between the U.S.-United Kingdom coalition and the Russian-Chinese alliance is likely to be determined within this critical intermediary region. Against the backdrop of the decline of Russia's influence in the region, France, which is not reconciled to the growing influence of its arch-geopolitical rival, the United Kingdom, has completely different goals in the South Caucasus and its influence on Armenia and Iran. From this point of view, the relations between the states of the region, including Armenia and Iran, cannot be viewed simply as relations between two actors of the international political system. Both states are influenced by different power centers. In light of these considerations, an in-depth examination of the factors influencing the bilateral relations between Armenia and Iran, the study of the current level and problems of relations will allow to understand the essence of the struggle between the power centers in the region, the modelling and forecasting of the future development scenarios.

The relevance of this topic at the regional level is underscored by the necessity to delineate the characteristics and trajectories of regional alignment trends, which are pivotal for fostering peace and security in the Caucasus under the prevailing circumstances. An evaluation of the national security interests of the IRI, alongside an analysis of Armenia's role in safeguarding these interests, grounded in rigorous scientific methodology and facts, has the potential to engender significant shifts in practical policy implementation. Iran possesses not only political and economic interests but also security concerns in the Caucasus region. Characterized by its distinct organizational framework and conceptual approach to foreign policy within the global political arena, it becomes imperative to conduct a nuanced examination of this country's policy toward each of the South Caucasus states individually.

From the perspective of Azerbaijan's national and state interests, the examination of the

establishment, current dynamics, and challenges of Armenian-Iranian relations holds significant relevance. Both Iran and Armenia share physical boundaries with the Republic of Azerbaijan and possess intersecting or conflicting interests. Consequently, their bilateral relations exert both direct and indirect influence on Azerbaijan. The dynamics between Iran and Armenia, which had occupied 20 percent of Azerbaijani territory for many years and suffered a significant defeat in the 44-day war of 2020, are marked by distinct characteristics that shape their interactions.

Taking into account the common historical past, similar traditions, and belonging to the same religion, the Republic of Azerbaijan expressed its concern and dissatisfaction with the political and economic support provided by the IRI to the aggressor Armenia at different times. Azerbaijan has repeatedly emphasized that the development of close relations between the Islamic Republic and a state responsible for massacres and genocides against Muslims, while also engaging in the systematic destruction of Islamic historical monuments in both occupied territories and within its official borders, runs counter to the principles publicly stated in Iran's foreign policy. The National Leader and former president of Azerbaijan Republic Heydar Aliyev, said in his address to the official representatives of the Iranian state:

"Iran-Azerbaijan relations cannot be equated with Iran-Armenia relations. A deep history, shared historical roots, common culture, traditions, and a shared religion binds our countries and peoples. In contrast, your relationship with Armenia is likely limited to economic interests. Therefore, I urge you to view these relationships through a different lens" (Əliyev, 2011, 58).

The President of the Republic of Azerbaijan, İlham Aliyev, suggested that Armenia displays insincerity toward Muslim countries, including Iran, and engages in covert subversive activities:

"...when Armenian officials are in Europe, their main argument is that they live surrounded by Muslim countries—three of their neighbors are Muslim. Yet, in their dealings with Iran, they consistently speak hypocritically about friendship" (Əliyev, 2020, 307).

The significance of this topic is further underscored by the evolving geopolitical landscape in the South Caucasus. Armenia's nearly three-decade-long occupation of Azerbaijani territories not only posed security challenges for Iran but also served as a lever for expanding its political and economic influence over Armenia. The Armenia-

Azerbaijan war from September to November 2020 resulted in the liberation of occupied territories, the restoration of full control over the Iran-Azerbaijan border, the reopening of regional communication lines, and the proposal of new frameworks for cooperation. As a result, a new geopolitical architecture is taking shape in the region. It should be clarified what changes this situation may cause in the relations between the Republic of Armenia (RA) and the IRI, as well as to identify what threats and opportunities it will create for the two countries. Predicting what steps these states can take in the circumstances and the possibilities of joint action on the basis of scientific and methodological principles is important both for peace, security and cooperation in the region, and for Azerbaijan's foreign policy.

In light of the above, a comprehensive study of Armenian-Iranian relations will provide valuable insights into the policies of regional and global actors vying for influence in the South Caucasus. Determining the factors affecting the formation of relations, clarifying the reasons for Iran's close cooperation with Armenia despite presenting itself as the protector of the Muslims of the world, revealing the problematic points in bilateral relations are necessary in terms of defining an effective and preventive policy.

The object of the study is bilateral relations between Armenia and the Islamic Republic of Iran. Factors affecting bilateral political relations, the dynamics of development and decline of political ties, the main directions of economic cooperation national policy in Iran, attitude towards the Armenian community, activities of Armenian organizations are the subject of the research.

2. Methodology

Analysis of the relations between Armenia and Iran cannot be effectively conducted from a single theoretical perspective. This is due to both the complexity of the nature of interstate relations in the modern era and the characteristics of the foreign policy of the two states. Neither the Islamic Republic of Iran nor the Republic of Armenia are traditional western model nation-states. Although Iran looks like a republic in terms of structure, it has a unique political system. The religious-spiritual elite has special mechanisms of control over republican institutions. Foreign policy issues are not solely determined by the political inclinations of the President or foreign policy institutions; rather, the supreme religious leader embodies the considerable influence of the religious-spiritual elite over foreign policy matters. This political framework prevents those who lead the state's political institutions from opposing the

directives of this elite.

Another pertinent issue pertains to the foreign policy line established since the declaration of the Islamic Republic in Iran. Iran has articulated the principle of "*neither East nor West, only the Islamic Republic*," which serves as a cornerstone of its foreign policy orientation (İbrahimov, 2021, 83). Through this principle, the IRI has sought to alter the established norms of the international relations system throughout its existence. This perspective complicates the evaluation of its foreign policy within the framework of the international political system that emerged after World War II. Although the Islamic Republic has publicly renounced the legacy of the Shah regime it replaced, it simultaneously invokes Iran's 5,000-year history of statehood. This invocation reflects a continuity of Persian diplomatic traditions that are deeply rooted in history. Consequently, Iran's diplomacy is characterized by a multi-vector approach that is both intricate and complex.

Religion exerts a significant influence on the state in Armenia, as well as in Iran. Historically, the traditions of Armenian diplomacy have been established by ecclesiastical figures. Additionally, Armenia's foreign policy is influenced by the Armenian diaspora and various lobby organizations operating abroad.

Considering the mentioned points, it is necessary to refer to the principles of several theories for the study of Armenian-Iranian relations. In this regard, the main theories referred to when studying the relations between the two countries are realism and constructivism.

3. Analytical Perspectives on Iran-Armenia Relations: Insights from Azerbaijani Scholarship

This topic has always attracted the scholars, researchers, and political scientists in the Republic of Azerbaijan, which shares boundaries with both Iran and Armenia. One of the earliest Azerbaijani studies on Iranian-Armenian relations is Mirza Bala Mammadzadeh's work '*Ermənilər və İran*' (*Armenians and Iran*). Mammadzadeh, who lived as an émigré in Iran during the 1920s, provided critical insights into the anti-Turkish activities of Armenian organizations within the country. He also highlighted how Armenians at that time manipulated the concept of Aryanism or pan-Aryanism to advance their own political agendas (Məmmədzaadə, 1993, 10).

The scholarly contributions of Azerbaijani researchers, including Seyidagha Onullahi, Eynulla Madatli, Atamoglan Mammadli, Subhan Talibli, Vusal Gasimli, Zaur Shiriyev, Zulfiya Valiyeva, Kamala Ruintan, Hatem Jabbarli, Fakhreddin Huseyn, Masiagha

Mahammadi, Nasib Nasibli, Yegane Hajiyeva, Alimusa Ibrahimov, and others, have played a pivotal role in advancing the study of various dimensions of the issue.

Onullahi's work *'Erməni millətçiləri və İran'* ('Armenian nationalists and Iran') adopts a more journalistic tone, presenting information that is analyzed primarily through the author's personal perspective rather than adhering to rigorous scientific methodological principles (Onullahi, 2002). Meanwhile, A. Mammadli's articles examine the evolving dynamics of political and economic relations between the two countries (Məmmədli, 2008). Additionally, S. Talibli's studies provide a comprehensive overview of Iran's policy in Armenia (Talibli, İran İslam Respublikasının Qafqaz siyasətində Dağlıq Qarabağ problemi (1991-2005-ci illər), 2016).

The publication 'Iran-Armenia Relations: Geopolitical Reality versus Political Claims', the result of the collaborative research by Gasimli, Shiriyev, and Valiyeva, stands as one of the rare scholarly works in Azerbaijan directly addressing this subject matter (Qasımlı et al., 2011).

K. Ruintan's numerous articles on Armenian-Iranian and Azerbaijani-Iranian relations are distinguished by their rigorous analytical depth and extensive utilization of Persian-language sources (Ruintən, Dağlıq Qarabağ problemi və İran İslam Respublikası, 2010; Ruintən, Ermənistanda baş verən ictimai-siyasi proseslər İranlı mütəxəssislərin gözü ilə və İran KİV-lərində, 2011).

In H. Jabbarli's book on Armenia's foreign policy, the relations between Armenia and Iran are briefly addressed, providing a succinct yet informative overview of the diplomatic interactions between the two states (Cabbarlı, Ermənistanın xarici siyasəti (1991-2012), 2014). A distinguishing feature of the author's articles is the predominant reliance on Armenian sources, which adds a unique dimension to these works (Cabbarlı, Ermenistan'ın İran Politikası Armenia's Iran Policy, 2012).

In several of A. Ibrahimov's articles, the foreign policy of the Islamic Republic of Iran is examined, with particular attention to its key strategic directions in the Caucasus. These works also address various aspects of Iran's relations with Armenia (İbrahimov, 2021).

In 2019, a groundbreaking monograph focusing on Armenian-Iranian relations was published in Azerbaijan, marking the first comprehensive study of this subject within the Azerbaijan's academic sphere by Elnur Kalbizada, Y.Bakhshiyeva and A. Azimli

(Kəlbizadə et al., 2019). Furthermore, in recent years, E. Kalbizada has made a substantial contribution to the field, with over 60 scholarly articles examining various aspects of Armenian-Iranian relations (Kalbizada, Armenian policy of the Islamic Republic of Iran after 1991: geopolitical conditions and realities, 2020; Kalbizada, İslamî Şûra Meclisi Ermeni Milletvekillerinin Sözde "Ermeni Soykırımı"nı Tanıtma Girişimlerinin İran'ın İç ve Dış Politikasına Etkisi , 2024).

4. Factors Affecting Relations

Political relations between Armenia and Iran are influenced by geographical, historical, demographic, geopolitical, security and economic factors.

Some of these factors have shaped the establishment of relations, while others have influenced the nature of those relations. The geographic proximity and physical borders play a crucial role in determining both the establishment and the continuity of relations between Armenia and Iran. Iran's geographical and geopolitical position and economic opportunities make it one of the important countries for Armenia. Although Iran is trying to turn Armenia into a corridor for access to Europe, this is not possible due to geopolitical factors. Iran views Armenia as a key means of sustaining its influence in the South Caucasus.

The historical factor enhances Iran's influence over Armenia while simultaneously prompting a cautious approach due to certain issues that have left a significant mark on the state's collective memory.

Iran uses the demographic factor - the presence of the Armenian community in this country for improving its state image in the international community, to gain economic advantages, and to benefit from the power of the Armenian lobby in American and European countries. Armenia, on the other hand, uses the demographic factor more for the purpose of political and economic interests.

One of the key factors influencing the development of political relations is the presence of the Armenian community in Iran. This community serves not only as a tool of leverage in Iran's relations with Azerbaijan but also as a means for the Islamic Republic of Iran to foster a positive international image by emphasizing the existence of an Armenian community with significant autonomous rights within its borders. Iranian Armenians play a vital role in facilitating and regulating relations between Iran and Armenia (Valizadeh et al., 2015 (h.sh.1394), 1088). At the same time, the Armenian community ensures Iran's connection

with Armenian lobby organizations and political groups that have influence in different countries of the world, including the USA, France, Lebanon, and Syria.

While geopolitical dynamics have generally drawn the two countries closer, they have occasionally led to situational crises. The security factor also strengthens their political relations. Iran, which unequivocally opposes the expanding influence of powers such as the United States, Türkiye, and Israel in the Caucasus, aims to keep Armenia within its sphere of control and influence. Developments in the South Caucasus, particularly in Armenia, which functions as a key component of Iran's security perimeter, may pose potential security risks to Iran. Iran acts as a security provider for Armenia, especially in economic terms. Factors influencing bilateral political relations include Iran's efforts to export hydrocarbon resources to Europe through alternative routes, its pursuit of markets for its products, and Armenia's efforts to break free from its geo-economic isolation.

In the period after 1979, there were 4 theoretical approaches to foreign policy issues in the Islamic Republic of Iran: realist, ideological, pragmatic and reformist (Fakhreddin et al., 2010, 199-206). The years when Armenia declared independence coincided with Iran's withdrawal from ideological approach in foreign policy. At this time, Iran's new regional foreign policy was based purely on national interests due to the geopolitical processes taking place, and expanding the revolution was no longer a top priority. At the present stage, Iran's Caucasus policy is mostly not ideological, but realistic and pragmatic.

While Armenia is a secular state in terms of its political system, it occasionally employs ideological tools. In its relations with Iran, however, Armenia adopts a more realistic-pragmatic approach rather than an ideological stance.

Stages of political-diplomatic relations

The development of Armenian-Iranian relations since 1991 can be systematically categorized into five distinct stages, as outlined below:

1. the stage of establishment and definition of primary directions (1991–1997);
2. the phase of interconnected evolution (1998–2008);
3. the period of rapprochement in response to geopolitical threats (2008–2018);
4. the phase of ambivalent or duplicitous diplomacy (2018–2020);
5. the post-2020 stage.

The period from 1991 to 1997 marked a phase of relationship building and rapprochement, aligned with shifting geopolitical dynamics (Kalbizada, Armenian policy of

the Islamic Republic of Iran after 1991: geopolitical conditions and realities, 2020, 4). At that time, Armenia initiated military aggression and a war of expansion against Azerbaijan. Armenia actually committed genocides and bloody actions against Azerbaijanis - Muslims in the Karabakh region of Azerbaijan, destroyed Muslim religious monuments, and subjected them to insults. The aggressor country has attempted to frame its occupation of Karabakh as a "sacred cause," promoting it among Christian countries as a "liberation movement" for oppressed Christian Armenians from perceived oppression by Muslim Turks.

In order to create a positive image in the Islamic world, Armenia emphasized his relations with Iran. Of course, the IRI, which borders Armenia and the ex-occupied territories of the Republic of Azerbaijan, was aware of the processes taking place near the northern borders. Iran made several attempts to stabilize the situation in the region until the adoption of the Bishkek protocol on the ceasefire between Armenia and Azerbaijan in May 1994, and the discussions on the complete ceasefire between the defence ministers of Russia, Armenia and Azerbaijan in Moscow on May 16 (Əhmədov, 2015, 48-49). But these attempts were unsuccessful. After the agreements reached with the mediation of the IRI, Armenia carried out more bloody operations and occupied new territories.

During those years, there were no major political, economic, religious, or ethnic crises between Iran and Armenia; however, some minor misunderstandings occurred. The political leadership of the two countries evaluated all opportunities for strengthening relations, and a number of projects were implemented, especially in the field of transport and energy (Kalbizada, New Caucasus policy of the Islamic Republic of Iran after 1991 and Armenia, 2020, 41).

The second stage coincided with the reign of the second president of Armenia, Robert Kocharyan (1998-2008). These years are characterized by a number of researchers as a period of "interconnected evolution" in the foreign policy of Armenia (Taliblı, İranın Qafqaz siyasətində Ermənistan (1991-2006-cı illər), 2016). At this stage, Armenia sought to gradually enhance its relations with both the Russian-Iranian partnership in the region and with the United States and European states; however, it was unable to fully escape Moscow's influence. In response to the evolving regional dynamics, Iran aimed to strengthen its ties with Armenia. Notably, in the years following 2001, Iran's efforts in this regard intensified significantly.

It is clear from the conducted analyzes that in those years, in some cases, Armenia's

non-support of the US and European countries' sanctions against Iran was not due to the country's loyalty to Iran or its policy of solidarity with its neighbors. In such important and tense moments, Russia made the decision instead of Armenia in accordance with its geopolitical interests. Some authors consider the sanctions imposed on Iran as a threat to Armenia's economic security (Galstyan et al., 2016, 109-110). From this perspective, the adverse repercussions of international political and economic sanctions imposed on Iran have manifested significantly in Armenia.

The analysis of Armenian-Iranian relations during these years reveals that regional geopolitical shifts fostered a strengthening of bilateral ties. Exclusion from large-scale regional and global initiatives spurred Armenia and Iran to pursue alternative projects to assert their strategic autonomy. Concurrently, Russia's growing influence over Armenia further shaped the dynamics of Iran-Armenia relations, with Armenia's stance on sanctions against Iran largely aligning with Russian policy positions.

In the third stage covering the years 2008-2018, the geopolitical processes led to the further strengthening of the relations between the two states. Thus, the military conflict between Russia and Georgia in 2008 had a negative impact on the economic and transit relations established by Armenia through Georgia.

Examining the political relations between the two states during this phase of rapprochement in response to geopolitical threats yields several insights. Unlike the initial stages of diplomatic establishment and interconnected evolution, the trajectory of relations at this stage was not consistently upward. However, shaped by shifting geopolitical conditions, this period marked the elevation of Armenian-Iranian relations to a level of strategic partnership. The years 2012 and 2014 entered the history of Armenian-Iranian relations as situational crisis years.

Armenian-Iranian relations post-2018 could be characterized as an insincere rapprochement or a phase of contradictory foreign policy. At this stage, Armenia paid more attention to relations with the United States and European countries than to relations with Iran. Nikol Pashinyan, who came to power as a result of the "velvet coup" in Armenia in 2018, tried to get the support of Western countries, including the United States, and made a number of changes in strategic relations with Russia, which also affected relations with Iran. After coming to power, Prime Minister Nikol Pashinyan held his first meeting with the President of the Islamic Republic of Iran, Hassan Rouhani, in the USA - in New York (Kəlbizadə et al.,

2019, 157-158).

After the heavy defeat of Armenia in the 44-day war that took place between Armenia and Azerbaijan in September-November 2020, and the change in geopolitical conditions in the region, a new stage in Armenia-Iran relations has begun. The rapid rise of Azerbaijan's power and influence seriously worried a number of political forces in Iran as well as Armenia, especially supporters of the conservative line. Iran was strongly opposed to the opening of transport and communication lines in a corridor format - the creation of the Zangezur corridor - which Armenia had pledged to open under the November 10 trilateral statement. A number of political groups in Iran believed that the opening of this corridor could deprive Iran of many economic benefits, it could lead to the direction of international transit routes in this direction, and the loss of importance of certain routes passing through Iran. Those groups call the opening of the Zangezur Corridor an "Israeli Project", deliberately distorting this process and presenting it as a violation of Armenia's sovereignty and the seizure of territories important for the relations between Iran and Armenia.

After a while, Armenia's re-strengthening of its Western-leaning foreign policy, especially its joint military exercises with the United States, caused serious dissatisfaction not only with Russia, but also with Iran.

Iran's stance on several issues within the evolving geopolitical landscape of the region aligns notably with France, which seeks to expand its influence in the region, potentially even surpassing that of Russia. This alignment marks a significant shift. Like Russia and Türkiye, Iran opposes an increased U.S. presence in the region, including Armenia, and regards with reservation the initiatives undertaken by Armenia's current authorities in this direction. Simultaneously, Iran is concerned about the growing influence of Türkiye and Azerbaijan and seeks to counterbalance it through diplomatic-political means, as well as by providing military support to Armenia. Iran's designation of Armenia's borders as its "red line" reflects its opposition to the proposed "Middle Corridor" (the Zangezur Corridor, which constitutes a segment of it) that would traverse its own territory. Russia, on the other hand, is interested in opening the corridor from Zangezur and having its own control over this part of the "Middle Corridor" in order to ensure its influence on the "Middle Road" which is an alternative to the Northern Road passing through its territory. In this regard, Iran has even made a number of alternative proposals to Azerbaijan. However, Ibrahim Raisi, who had been rapidly fortifying ties with Armenia and actively pursuing measures to alleviate the diplomatic chill with Azerbaijan during April-May 2024, met a mysterious fate in a helicopter crash.

The ascension of Masoud Pezeshkian, a representative of Azerbaijanis and reformists, to power in early elections precipitated notable shifts in Iran-Armenia relations. Despite the attempts by conservative factions within the Iranian state apparatus to bolster ties with Armenia, Pezeshkian maintains a rather distant and cold stance towards the country. This sentiment was evident during his meeting with Armenian Prime Minister Nikol Pashinyan, who visited Tehran for the swearing-in ceremony on July 30, 2024, where Pezeshkian remarked that he would only enhance bilateral relations "as much as possible" (Iran's Policy On Armenia Unchanged, Says New FM, 2024).

5. Security and Defense Ties.

Armenia, which cooperated partially with NATO and closely with the Collective Security Treaty Organization to ensure its military security after declaring its independence, has tried to benefit from the opportunities of the IRI in this direction. After the 44-day war between Azerbaijan and Armenia in 2020, tensions in Azerbaijan-Iran relations strengthened Tehran-Yerevan cooperation in the field of military and security. Iran, which previously declared that its cooperation with Armenia is not directed against a third country, and emphasized that this cooperation is only related to general military equipment issues, has completely changed its policy in this direction. During the war, the active use of the UAVs manufactured in Türkiye and Israel by the Azerbaijani army led to the strengthening of cooperation in this field between Armenia and Iran.

This assertion is supported by the fact that in August 2022, Iran's Islamic Revolutionary Guard Corps (IRGC) attracted military experts from Belarus and Russia to the two-week unmanned aerial vehicle training held in Kashan (Iran Hosts Drone Tournament with Russia, Belarus and Armenia, 2022). It should be noted that in October 2022, Major General Yahya Rahim Safavi, the former commander of the IRGC and adviser to Iran's supreme religious leader on military affairs, named Armenia first among the 22 countries that officially applied for the purchase of Iranian-made military drones (22 countries requested to purchase Iran military drones, official says, 2022). Interest in Iranian drones, especially Shahed-136 UAVs, increased after their use in the Russian-Ukrainian war. According to another information, at that time SEPAH gave Armenia 500 units of Dehlabieh anti-tank missile system and 100 units of Almas system (Huseynov, 2022). Following Masoud Pezeshkian's ascension to power, notable shifts occurred in the realm of military cooperation. Notably, on November 24-25, 2024, the "Araz Joint Military Exercises" were conducted in the Aslanduz settlement of Ardabil Province, featuring the participation of

special forces from the Republic of Azerbaijan and the Islamic Republic of Iran.

Despite some recent developments the military and security interests of Iran and Armenia in the South Caucasus exhibit considerable overlap. The foreign policy of the Islamic Republic of Iran (IRI) in the Caucasus is predicated on a defence realism approach concerning military and security matters. In the current situation, Iran realizes that it is deprived of the opportunity to become the only hegemonic power in Armenia. Therefore, it tries to maintain its power and influence over this country. Armenia, on the other hand, evaluates Iran's approach to the security issue and its concerns, and tries to use it for its own interests.

6. Cooperation within the Framework of International Organizations and Multilateral Platforms

The only international organization in which both Iran and Armenia hold full membership is the United Nations. Within the framework of international organizations, Armenia has in some cases shown support to Iran in matters related to its nuclear program (Мечамед, 2015, 82) The Eurasian Economic Union was the organization in which both countries actively participated for a long time. Armenia is a full member of the organization. Iran has observer status in the organization and actively cooperates with it.

It is known that Iran, facing sanctions from the United States and European countries, and Armenia, which has been excluded from regional projects due to its prolonged occupation of Azerbaijani territories, have intermittently sought alternative multilateral cooperation platforms. Notable examples include the Turkmenistan-Iran-Armenia, Greece-Armenia-Iran, and Armenia-Iran-India initiatives, through which both nations have aimed to foster collaboration. However, following the events of 2020, the foundations of cooperation under the Turkmenistan-Iran-Armenia framework have been significantly undermined by various factors, notably the influence of Azerbaijan and Türkiye. The Greek-Armenian-Iranian platform represents an effort to cultivate cooperation rooted in a shared opposition to Turks. The strengthening of the influence of the USA on Greece, the problems that have arisen between Iran and Greece regarding oil tankers have also blocked the development of cooperation within the framework of this platform (Iran urges Greece to resolve oil tanker crisis without US involvement, 2022).

In recent years, the Armenia-Iran-India cooperation platform has attracted more attention. India is trying to form a new route as an alternative to China-Central Asia-

Azerbaijan-Georgia (Armenia) Türkiye route (Middle Corridor). This is the India-Iran-Armenia-Georgia-Black Sea line. In terms of military security, the Pakistan-Azerbaijan-Türkiye axis is being formed against the India-Iran-Armenia axis.

Both Iran and Armenia are interested in cooperation in the 3+3 (Türkiye, Iran, Russia + Azerbaijan, Armenia, Georgia) format proposed by Azerbaijan and Türkiye after the 2020 war.

7. Interparliamentary Relations

The formation of inter-parliamentary relations mainly coincides with the second half of the 90s of the 20th century. One of the first visits of parliamentary delegations from Iran to Armenia was in August 1995. Currently, inter-parliamentary friendship groups operate in the parliaments of both countries. The Armenian-Iranian inter-parliamentary friendship group formed after the extraordinary parliamentary elections held in Armenia in 2021 consists of 18 members. The group is chaired by Gevorg Papoyan from the "Citizen Contract" faction (Friendship Groups of the National Assembly of the Republic of Armenia. Friendship Group Armenia-Iran, 2020).

The Iranian-Armenian inter-parliamentary friendship group also operates in the Islamic Consultative Assembly of Iran. The group includes 13 members. Ramazan Ali Sobhanifar was the chairman of the friendship group at the 10th convocation of the Assembly. He was elected to the parliament from Razavi province of Khorasan. Karen Khanlari, the representative of the Armenians of North Iran in the parliament, and George Abramyan, the representative of the Armenians of South Iran, were included in the group.

The researches prove that the views and statements that both countries are unable to express or do not want to express at the level of the political leaderships are revealed and declared precisely through the members of the parliament. Armenian deputies in Iran's Islamic Consultative Assembly play the role of a "shield" in the pressures directed against Iran from abroad regarding national and religious issues. The presence of Armenian deputies is shown as counter-evidence against the opinions expressed about the violation of the rights of various national and religious groups. One of the special activities of the Armenian representatives of the Islamic Consultative Assembly is the implementation of propaganda activities against Azerbaijan and Türkiye. From this point of view, Armenian representatives periodically raise the issue of fake "genocide" (Kalbizada, İslamî Şûra Meclisi Ermeni Milletvekillerinin Sözde "Ermeni Soykırımı"nı Tanıtma Girişimlerinin İran'ın İç ve Dış Politikasına Etkisi , 2024, 729-744).

Recently, there has been a notable increase in initiatives aimed at enhancing inter-parliamentary relations. In October 2024, Iran and Armenia formalized an agreement to expand their inter-parliamentary cooperation across various levels, thereby strengthening the activities of friendship groups and specialized committees within the parliaments of both states (Iran, Armenia agree to strengthen parliamentary cooperation, 2024, 1-2). Analyses show that after the reformist and Azerbaijani president Masoud Pezeshkian came to power in Iran, the development of relations with the Iranian parliament, where conservatives are strong, is no coincidence. It should not be forgotten that the chairman of the Islamic Consultative Assembly, Mohammad-Bagher Ghalibaf, was one of the two main opponents of Masoud Pezeshkian in the last presidential elections.

8. Conclusion and Perspective

Although the relations between Armenia and the Islamic Republic of Iran seem close and strong, in reality a number of problems underlying these relations do not promise positive prospects.

The first of these issues is the constructed narrative surrounding the supposed historical existence of a “Greater Armenia.” Numerous Armenian organizations and the official historiography of Armenia promote this notion, which encompasses territories belonging to Azerbaijan, Eastern Anatolia, Southern Georgia, as well as the northwestern provinces and districts of present-day Iran, within the baseless concept of “Greater Armenia.” This narrative is frequently illustrated on various fabricated maps designed to support such claims.

Another issue that will cause ideological problems is the unfounded claims made by some statesmen and politicians in Iran regarding the 17 cities of the Caucasus. In fact, this claim, which is made against Azerbaijan from time to time at various levels, also targets Armenia itself. The claim that “the 17 cities of the Caucasus belong to Iran” is also attributed to the city of Yerevan, which historically belonged to Azerbaijan and is currently the capital of Armenia. In general, the idea of returning the Caucasus to Iran, which is often put forward by conservative groups, also calls into question the state independence of Armenia.

Thirdly, the current Armenian regime's tendency towards Western integration and cooperation with the United States does not bode well for relations with Iran. The current situation shows that the intensified relations with Iran stem from Armenia's desperation. It

should not be forgotten that there have been attempts in Armenia to transfer a number of strategic facilities to the control of the United States.

The trajectory of future relations may unfold along several possible scenarios:

(1) The continuation of the current religious-conservative regime in Iran, while Armenia develops its relations with the US and European countries to get out of the critical situation it finds itself in, may lead to a weakening of relations.

(2) If a regime change occurs in Iran or if relations between Iran and the West develop in any way, this country's influence on Armenia will increase, and Armenia will become a convenient route for Iran to reach Europe.

(3) Russia's complete weakening in the Ukrainian war and its focus on its internal problems may further strengthen Iran's attempts to fill the vacuum in Armenia.

(4) Armenia's acceptance of the new geopolitical realities in the region and its choice of cooperation proposed by Azerbaijan and Türkiye will confront Iran with new realities in the South Caucasus and may give impetus to the strengthening of regional integration tendencies.

Bibliography

Cabbarlı, H. (2012). Ermenistan'ın İran Politikası [Armenia's Iran Policy]. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluslararası Avrasya Strateji Dergisi*, 10(10), 147-174. https://arastirmax.com/en/system/files/dergiler/169983/makaleler/1/1/arastirmx_169983_1_pp_147-174.pdf.

Cabbarlı, H. (2014). *Ermənistanın xarici siyasəti (1991-2012)* [Armenia's foreign policy (1991-2012)]. Bakı: ATSAM. <https://elibrary.ru/item.asp?id=25521699>.

Əhmədov, E. İ. (2015). *Ermənistanın Azərbaycanı təcavüzü: Beynəlxalq təşkilatların və böyük dövlətlərin siyasəti* [Armenia's aggression against Azerbaijan: The policy of international organizations and major powers] (Cild III). ARPEİF.

Əliyev, H. Ə. (2011). *Müstəqilliyimiz əbədidir* [Our independence is eternal] (Cild 38). Azərənşr. https://www.anl.az/el/alf7/he_me38.pdf.

Əliyev, İ. H. (2020). *İnkişaf məqsədimizdir* [Development is our goal] (Cild 105). Azərənşr. https://anl.az/inkishaf_meqsedimizdir/kitab105.pdf.

Fakhreddin, S., & Amiri, R. E. (2010). Foreign Policy of Iran after Islamic Revolution. *Journal of Politics and Law*, 3(2), 199-206. doi:10.5539/jpl.v3n2p199

Friendship Groups of the National Assembly of the Republic of Armenia. Friendship Group Armenia-Iran. (2020). The official site of National Assembly of the Republic of Armenia: www.parliament.am/international.php?id=4&lang=eng.

Galstyan, N., Markarov, A., & Hayr, G. (2016). *The main dimensions and issues of Armenia's foreign security policy*. Universal PH.

Huseynov, V. (2022, December 11). *Armenia and Iran combine forces against Azerbaijan*. Modern diplomacy: <https://modern diplomacy.eu/2022/12/11/armenia-and-iran-combine-forces-against-azerbaijan/>

İbrahimov, Ə. G. (2021). İran İslam Respublikasının xarici siyasətinin əsas prioritetləri [Key foreign policy priorities of Islamic Republic of Iran]. *Caucasus Studies*, 1, 77-88. <https://dergipark.anas.az/index.php/caustud/article/view/1746>.

Iran Hosts Drone Tournament with Russia, Belarus and Armenia. (2022, August 15). Iran Watch: www.iranwatch.org/news-brief/iran-hosts-drone-tournament-russia-belarus-armenia.

Iran urges Greece to resolve oil tanker crisis without US involvement. (2022). The Cradle: <https://thecradle.co/articles-id/3854>.

Iran, Armenia agree to strengthen parliamentary cooperation. (2024, October 06). *The Tehran Times*, ss. 1-2.

Iran's Policy On Armenia Unchanged, Says New FM. (2024, August 23). Azatutyun: www.azatutyun.am/a/33090278.html.

Kalbizada, E. H. (2020). Armenian policy of the Islamic Republic of Iran after 1991: geopolitical conditions and realities. *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences*, 5-6, 3-10. doi:10.29013/AJH-20-5.6-3-10

Kalbizada, E. H. (2020). New Caucasus policy of the Islamic Republic of Iran after 1991 and Armenia. *V Міжнародної конференції «Весняні наукові читання»*. 2, ss. 39-50. Центр наукових публікацій.

Kalbizada, E. H. (2024). İslamî Şûra Meclisi Ermeni Milletvekillerinin Sözde "Ermeni Soykırımı"nı Tanıtma Girişimlerinin İran'ın İç ve Dış Politikasına Etkisi . XIX. *Türk Tarih Kongresi*. VII, ss. 729-744. TTK.

Kəlbizadə, E. H., Baxşiyeva, Y. Ü., & Əzimli, Ə. D. (2019). *Ermənistan İran İslam Respublikasının Qafqaz siyasətində [Armenia in the Caucasus policy of the Islamic Republic of Iran]*. MTM Innovation. https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=en&user=i3tiPSMAAAAJ&citation_for_view=i3tiPSMAAAAJ:4MWp96NkSFoC

Məmmədli, A. (2008). İran-Ermənistan siyasi əlaqələrinin inkişafı [Development of Iranian-Armenian political relations]. *Dünya Azərbaycanlılar*, 2(5), 40-47.

Məmmədzadə, M. (1993). *Ermənilər və İran [Armenians and Iran]*. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. <http://web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=vtls000039638>.

Onullahi, S. (2002). *Erməni millətçiləri və İran [Armenian nationalists and Iran]*. Maarif. <http://web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=vtls000794855>.

Qasımlı, V., Şiriyev, Z., & Vəliyeva, Z. (2011). *İran-Ermənistan münasibətləri: geosiyasi reallıq versus siyasi iddialar [Iranian-Armenian Relations: Geopolitical Reality versus Political Statements]*. SAM. https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=ru&user=xfC_xTMAAAAJ&citation_for_view=xfC_xTMAAAAJ:9yKSN-GCB0IC

Ruintən , K. (2011). Ermənistanda baş verən ictimai-siyasi proseslər İranlı mütəxəssislərin gözü ilə və İran KİV-lərində [Socio-political processes taking place in Armenia through the eyes of Iranian experts and in Iranian media]. *Tarix və onun problemləri*, I, 131-137. <http://static.bsu.az/w8/Tarix%20ve%20onun%20problem/2011%20%201/131-137.pdf>.

Ruintən, K. (2010). Dağlıq Qarabağ problemi və İran İslam Respublikası [The Nagorno-Karabakh problem and the Islamic Republic of Iran]. *Tarix və onun problemləri*(4), 138-147.

Talıblı, S. Ə. (2016). *İran İslam Respublikasının Qafqaz siyasətində Dağlıq Qarabağ problemi (1991-2005-ci illər)* [The Nagorno-Karabakh Problem in the Caucasus Policy of the Islamic Republic of Iran (1991-2005)]. Elm və Təhsil. https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=ru&user=Sm1DXCsAAAJ&citation_for_view=Sm1DXCsAAAJ:9yKSN-GCB0IC

Talıblı, S. Ə. (2016, October 28). *İranın Qafqaz siyasətində Ermənistan (1991-2006-cı illər)*. Blogcatalog: www.blogcatalog.com/s-ubhan-talibli-iranin-qafqaz/.

22 countries requested to purchase Iran military drones, official says. (2022, October 16). Middle East Monitor: www.middleeastmonitor.com/20221019-22-countries-requested-to-purchase-iran-military-drones-official-says/?fbclid=iwar3jl0zul2lzs_ubsxto64zceqln8jjylpwvcslvomjbm6v-wsskfm0.

Valizadeh, A., & Alizadeh, S. (1394). Deyespooraaye armaani: forsathaa va tahdeydh'ee pish rooye İraan [The Armenian Diaspora: Opportunities and Challenges Facing Iran]. *Faslnameye siyasat*, 45(4), 1075-1094. doi:10.22059/jpq.2015.55959

Месамед, В. (2015). *Иран и немусульманские страны Южного Кавказа (Армения и Грузия)*.

**MUHAMMED B. AHMED EL-METEVELLÎ'NİN *AHKÂMÜ'L-HEMZETEYN Lİ'L-KURÂİL-AŞERATİ MİN TARİKİ'Ş-ŞÂTİBİYYE VE'D-DURRE* ADLI RİSALESİNİN
TAHKİK VE TAHLİLİ***

Ömer ÖZBEK**

Ragheed Naseem Taha TAHA***

Öz

Kıraat ilminde hemze konusu hemen her kıraat âlimi tarafından eserlerinde incelenmiş olan önemli bir konudur. Hemze kimi âlimler tarafından Arap alfabesinde müstakil bir harf kabul edilerek Elif-ba'da yer almıştır. Diğer bazılarınca ise onun sayılmayacağı ve Elifin harekeli hali olduğu benimsendiğinden alfabeye dâhil olmamıştır. Bu konudaki ihtilaf sadece hemzenin alfabeye alınıp alınmaması ile kalmamış, onun okunuşuna da sirayet etmiştir. Birbirine uğrayan iki hemzenin nasıl okunacağı meselesi bu nedenle kıraat âlimleri arasında farklı vecihlerde uygulanmıştır. Tahkik, teshil, ibdâl ve iskat gibi farklı terimlerle ifade edilmiş olan bu okuyuş biçimleri hemze hakkındaki ihtilafların çeşitliliğini göstermektedir. Usul ve Ferş şeklindeki ayırma ilk kısmında yer alan hemze vecihleri çoğunlukla âyetin anlamına etki etmemektedir. Bununla birlikte kıraat ve tefsir eserlerinde müstakil birer konu olarak ele alınmasının yanında birbirine uğrayan hemzelerin okuyuş farklılıkları ile ilgili müstakil risaleler de yazılmıştır. Bahsi geçen türden bir yazma olan Risale fi Ahkâmi'l-Hemzeteyn li'l-Kurrâil Aşerati min Tariki'ş-Şâtibiyye ve'd-Durre'nin tahkik ve tahlili ise bu çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Tahkikle alana daha kolay okunabilecek bir metin kazandırmak ve müstakil çalışmanın incelenmesi konusunda kıraat alanı akademisyenlerine kolay ulaşıp incelenebilecek bir materyal hazırlamak amaçlanmıştır. Çalışmada risalenin müellifi olan Muhammed b. Ahmed el-Metevelli'nin hayatı hakkında kısa bilgi verildikten sonra, eserin tahlil ve tahkiki yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İki Hemze, Risale fi Ahkâmi'l-Hemzeteyn, Muhammed b. Ahmed el-Mütelveli.

دراسة وتحقيق رسالة في أحكام الهمزتين للقراء العشرة من طريق الشاطبية والدرّة لمحمد بن أحمد المتولي

ملخص:

يُعدّ موضوع الهمز في علم القراءات من القضايا المهمة التي تناولها معظم علماء هذا الفن في مصنفاتهم. فقد اعتبر بعض العلماء الهمزة حرفاً مستقلاً من حروف الهجاء العربية، وأدرجوه ضمن ترتيب حروف الهجاء العربية. بينما رأى بعضهم من الصنف الآخر أنه لا يُعدّ حرفاً مستقلاً، بل هو حرف الألف المتحرك، لأجل هذا لم يضمنوه في الحروف الهجائية العربية. ولم يقتصر الخلاف حول إدراج الهمزة في الأبجدية فحسب، بل تعداه ليشمل كيفية نطقها أيضاً. وقد أدى هذا إلى اختلاف وجوه الأداء عند التقاء الهمزتين في كلمة أو كلمتين، حيث عثر العلماء عن هذه الوجوه بمصطلحات متعددة مثل: التحقيق، والتسهيل، والإبدال، والإسقاط، مما يعكس تنوع الآراء في هذه المسألة.

* Araştırma makalesi / Research article.

** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: omeroz@erciyes.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7668-1701>.

*** Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: ragid.nasim@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6463-625X>.

وفي إطار التقسيم بين قسمي الأصول والفرش، تُدرج وجوه الهمزة ضمن القسم الأول غالباً، وهي لا تؤثر عادةً في معنى الآية. ورغم ذلك، فقد أُفرقت هذه المسائل بالبحث في كتب القراءات والتفسير وبقية العلوم المتصلة بالقراءات والتي أثّرت القراءات فيها، بل كُتبت فيها رسائل وأطاريح جامعية مستقلة أيضاً، تتناول بالأخص اختلاف وجوه أداء الهمزتين المتلاصقتين. وتُعَدّ "رسالة في أحكام الهمزتين للقراء العشرة من طريق الشاطبية والدرّة" من هذا النوع من المؤلفات، حيث شكّل تحقيقها وتحليلها موضوع هذه الدراسة.

ولقد هدفت هذه الدراسة من خلال التحقيق إلى تقديم نص يسهل قراءته في هذا المجال، وإعداد مادة علمية يمكن للباحثين الأكاديميين في علم القراءات الوصول إليها والانتفاع منها بسهولة. وقد تضمنت الدراسة نبذة مختصرة عن حياة مؤلف الرسالة، محمد بن أحمد المتولي، تلاها تحليل علمي أكاديمي وتحقيق للنص.

الكلمات المفتاحية: قراءة، الهمزتين المجتمعتين، رسالة في أحكام الهمزتين، محمد بن أحمد المتولي.

INVESTIGATION AND STUDY OF A TREATISE ON THE TWO HAMZAS FOR THE TEN QURRAS ACCORDING TO THE SHATIBIYYAH AND AL-DURRAH BY MUHAMMAD IBN AHMAD AL-MUTAWALI

Abstract

In the science of Qira'at, the subject of hamza is an important subject that has been studied by almost every qira'at scholar in his works. Hamza was accepted as a separate letter in the Arabic alphabet by some scholars and took part in Alif-ba. It was not included in the alphabet because it was accepted by some others that it would not be counted and that it was the mobile of Alif With Harkah. The dispute on this issue was not only about whether the level should be taken into the alphabet, but also its recitation. For this reason, the issue of how to read the two hamzas that meet each other has been applied in different vaceehs among the scholars of qira'at. These forms of reading, expressed in various terms such as tahkeek (investigation), tasheel (facilitation) and ibdal (compensation), show the diversity of disputes about hamza. In the distinction between Usul and Farsh (modus and exception), the same phrases included in the first part mostly do not affect the meaning of the verse. However, in addition to being treated as a separate subject in the qira'at and tafsir works, separate treatises have also been written about the differences in the reading of the levels that cross each other. The investigation and introduction of Risala fi Ahkam al-Hamzatain li al-qiraat al-Ashera min Tariq al-Shatibiyya and al-Durra, a manuscript, formed the subject of this study. It is aimed to provide a text that can be read more easily through the investigation and to prepare a material that can be easily accessed and examined by academics of the field of education about the examination of individual studies. Muhammad b. Ahmad al-Mutawalli, who is the author of the treatise in the study. After a brief information was given about the life of Muhammad b. Ahmad al-Metawalli, the work was introduced and added to it by conducting an investigation.

Keywords: *Qira'at, Two Hamzas that Togathered, Risala fi Ahkam al-Hamzatain, Muhammad b. Ahmad al-Mutawalli.*

المقدمة:

إنَّ من الحكم الجلية للقراءات القرآنية المتواترة هي التيسير والتسهيل على قارئ القرآن في قراءته، فمن المعلوم أنَّ القرآن الكريم أنزل على أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب، أمة متعددة القبائل والألسن فيها العاسي والصغير والمرأة، ولو كان أنزل القرآن على حرف واحد لعسر ولصعب عليهم تلقيه وقراءته، لأجل هذا وغيره أنزل القرآن على سبعة أحرف تيسيراً على الناس ولدفع الحرج عنهم، وهذا مصداق لقوله تعالى: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ)، [الأحزاب: 50]. فمن هذا المنطلق اختلف القراء في كيفية تلفظ الهمزتين المتجاورتين من كلمة وكلمتين، وعد هذا من التيسير المذكور آنفاً في الآية الكريمة، فالهمزة إضافة إلى أنها تقرأ بالتحقيق على صورتها الحقيقية فإنها أيضاً تقرأ بطرق أخرى يعتريها التغيير كالتبديل والإسقاط والتسهيل، فتعدد طرق قراءتها، ولقد لقي هذا الجانب اهتماماً جماً من قبل الباحثين في علم القراءات لسببين إثنين: الأول: تقديمه للمتلقي على أبسط وجه وأسهل صورة، والثاني: أنَّ طرق قراءة الهمزتين تشعبت وتفرعت وتنوعت من جهة الأداء ولربما صعب على بعض المتلقين ضبطها وإحكامها، لأجل هذا انهال وانكب أهل القراءات على حصرها ضمن دائرة مختصرة يسهل تناولها على كل مقبل وطالب، وكان من ضمن من تناولها من المتقدمين الشيخ المتولي رحمه الله، إذ أنَّ له فيها رسالتين: الأولى تخص القراء السبعة من طريق الشاطبية وكيفية أداء الهمزتين عندهم، والثاني: والذي هو للقراء العشرة من طريقي الشاطبية والدرة وكيفية أداء الهمزتين عندهم، والذي هو بين أيدينا والذي نحن بصدد تحقيقه وإخراجه كما أراده مؤلفه أو قريباً منه، ولقد اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى مباحث ثلاثة وخاتمة تشتمل على النتائج والتوصيات وهي على الشكل التالي:

المبحث الأول: محمد بن أحمد المتولي: حياته ونشأته وسيرته. واشتمل هذه المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: حياة المؤلف ونشأته: بينا فيه اسم المؤلف ونسبه ولقبه وولادته وذكرنا أبرز صفاته الخلقية والخُلُقِيَّة ومكانته العلمية ونشأ العلماء عليه ثم ختمنا هذا المطلب بذكر وفاة المؤلف.

المطلب الثاني: جهوده في علم القراءات: وشمل هذا المطلب الحديث عن مؤلفات ومصنفات المتولي وأبرز مشايخه وعن سنده في القراءات، مختتماً المبحث بسرد جُلِّ تلامذته.

المبحث الثاني: التعريف برسالة المؤلف: تناولنا ووضحنا فيه عدة أمور وهي: (أسباب تأليف الرسالة، موضوعها، مصادرها، منهج المصنف في رسالته، القيمة العلمية للرسالة وأهميتها وأبرز سماتها، وصف النسخ الخطية للرسالة، وأخيراً بينا منهجنا في تحقيق الرسالة.

المبحث الثالث: النص المحقق. واشتمل على ما يلي: (مقدمة للمؤلف، أقسام الهمزتين من كلمة مع بيان أحكامهما بجميع حالاتهما، الاستفهام الغير مكرر الذي اختلف فيه القراء وبيان كيفية قراءته، الاستفهام المكرر الذي اختلف فيه القراء وبيان كيفية قراءته، أقسام الهمزتين من كلمتين مع توضيح أحكامهما، ثم ختمنا البحث بخاتمة اشتملت على نتائج وتوصيات.

وفي الختام نسأل الله جلَّ وعلا أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وصلى اللهم وبأرك وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول: محمد بن أحمد المتولي: حياته ونشأته وسيرته:

المطلب الأول: حياة المؤلف ونشأته:

أولاً: اسمه ونسبه وشهرته ولقبه:

محمد بن أحمد بن الحسن بن سليمان¹، وذكر في مصادر أخرى أنَّ اسمه محمد بن أحمد بن عبد الله²، الدكتور إبراهيم الدوسري في كتابه الإمام المتولي وجهوده في علم القراءات، كان يرى أنَّ الاسم الأول هو الأقرب للصواب، لوروده في مؤلفات المتولي التي كتبها بنفسه، وكذلك وروده في الإجازات التي كتبها لتلامذته³، ثم بين بعد ذلك السبب في كتابة اسم (عبد الله) حيث قال: يحتمل أن يكون هو الجد الثالث ويستبعد كونه الجد الأول لاعتماده في فهرس المكتبة الأزهرية التي اعتمدت في تحرير أسماء القراء على الضبايع، أما عن سبب عدم ذكر اسمي الحسن وسليمان في غالب المصادر فهو من قبيل الاختصار⁴، واشتهر بالمتولي أو متولي، وينعت بـ (شيخ القراء) و(خاتمة المحققين) ولقبوه بـ (ابن الجزري الصغير)⁵.

ثانياً: ولادته: ولد الشيخ المتولي رحمه الله سنة (1248هـ - 1832م) أو بعد هذا التاريخ بسنة أو سنتين، ولد بـخُط الدب الأحمر في القاهرة وهو اسم لأحد أحياء القاهرة⁶.

ثالثاً: صفاته الخُلقية والخُلقية:

كان المتولي كفيفاً ضريراً، كيف البصر لكنه كان بصير القلب⁷، وقيل إنه كان بصيراً في صغره، وكان أحذب الظهر ناتئ الصدر قصير القامة هذه أبرز صفاته الخُلقية⁸.

أما صفاته الخُلقية: فكان التواضع وعدم التعالي واتهام نفسه بالعجز والتقصير من أبرز صفاته الخُلقية، ويظهر ذلك جلياً من خلال العبارات والكلمات التي انتقاها في مقدمات وخواتيم مؤلفاته ومصنفاته، ويذكر الدكتور إبراهيم الدوسري فيما نقله عن شيخه الزيات وقائع حدثت في حياة الشيخ المتولي تدل على اتصافه بهذه الصفات، منها أنَّ مُتَسَوِّلاً طلب منه قرشاً شرط أن يُقَبَّلَ يده يعني يد الشيخ، فأعطى الشيخ السائل سؤله وقام هو بتقبيل يد السائل فتعجب السائل من ذلك.

إضافة لما سبق مما ذكرناه من الصفات الخُلقية كان ذا خُلق وسماحة وصفح، وتُذكر أنَّ الهندي تلميذ المتولي انقطع فترة عن القراءة عليه، فلما عاود القراءة سأله عن سبب انقطاعه، فاعتذر لذلك وقال ليس لدي من النقود ما اعطيه لك جزاء قراءتي عليك، فقال له الشيخ نحن كالمملوك لا نطلب ولا نرد.

كان ذا فراسة وصلاح، يذكر الضبايع رحمه الله وهو تلميذ المتولي أنه في آخر حياته كنت صغيراً أحفظ القرآن، أوصى ابن اخته بان يعتني يعلمني القرآن والقراءات ويحول كتبي إليه بعد فاته⁹.

¹ - ينظر: فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى سنة 1371 هـ - 1952م، مطبعة الأزهر - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1371 هـ - 1952م، ج1، ص146، 119.

² - ينظر: المتولي، فتح المعطي وغنية المقرئ في شرح مقدمة ورش المصري، محمد بن أحمد (ت1313هـ)، تحقيق: زيدان أبو المكارم حسن، مطبعة السعادة - مصر، نشرته مكتبة القاهرة، الطبعة: الأولى، 1366هـ - 1947م، ص166، وينظر: الزركلي، الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، 1422هـ - 2002م، ج6، ص21.

³ - الحسيني، الرحيق المختوم في نشر اللؤلؤ المنظوم، الحسن بن خلف، مطبعة المعاهد - مصر، الطبعة: الأولى، ص3.

⁴ - ينظر: الدوسري، الإمام المتولي وجهوده في علم القراءات، إبراهيم بن سعيد بن حمد، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م، ص82-84.

⁵ - ينظر: أسامة الأزهرى، جمهرة أعلام الأزهر الشريف في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، مكتبة الإسكندرية، طبعة: 1440هـ - 2019م، ج2، ص173-175.

⁶ - ينظر: الدوسري، جهود المتولي، ص81.

⁷ - ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6، ص21.

⁸ - ينظر: الدوسري، جهود المتولي، ص88.

⁹ - ينظر: المصدر السابق، ص90، 89.

ومن صفاته أيضاً أنه كان يتراجع عن الخطأ ويعود إلى الصواب متى ما اتضح له واستبان، حيث يقول: مفترضاً عن سؤال سائل "فإن قلت ذكرت جواز هذا الوجه وقد منعه في النظم، قلت: إنما كان هذا سهواً، ولم أنتبه لحقيقة هذا الانفراد إلا بعد تعدد النسخ".¹⁰

كان يمتاز بحافظة قوية واطلاع واسع وقدرة على الإجابة والتأليف نثراً ونظماً، فالناظر في مؤلفاته والمطلع على مصنفاته يدرك هذا جيداً.

رابعاً: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

بعد إتمام المتولي لحفظ القرآن الكريم كاملاً، التحق بالأزهر الشريف لتعلم علوم الشريعة واللغة العربية، وبعد تخرجه منها أعطى اهتماماً بالغاً لعلم القراءات، فحفظ متونها الأساسية والتي هي: المقدمة الجزرية وتحفة الأطفال في التجويد، والشاطبية في القراءات السبع، والدرة في القراءات الثلاث، وطيبة النشر في القراءات العشر، وعقيلة أتراب القوائد في علم رسم المصحف، والنهاية في القراءات الشاذة، ولقد اشتغل بتلقي وتلقي القراءات والتصنيف فيها حتى فاق أقرانه في عصره، ومما يشهد على ذلك هو أن محمد مكي نصر والجريسي الكبير اللذين قرأاً على الدري الذي هو شيخ المتولي قرأ على المتولي أيضاً¹¹، أتقن المتولي رحمه الله هذا الفن وحرره وبرع فيه حتى اشتهر أمره فقصده الطلاب من كل حذب وصوب، فترى القاصدين من أماكن مختلفة من مصر والشام وموريتانيا وغيرها من البلدان، فغدا إمام زمانه في هذا الفن¹²، انتهت إليه مشيخة الإقراء في مصر سنة 1293 هـ - 1876 م¹³.

أثنى العلماء عليه في عصره وبعد وفاته، حيث قال الحسن الحسيني فيه:

هو الحبر ذو التحقيق قدوة عصره محمد المتولي عمدة من تلا¹⁴

وقال الضباع عنه: "الأستاذ العالم العلامة، الحبر البحر الفهامة، المحقق المدقق المتقن الضابط"¹⁵.

ولم يكن المتولي عالماً في القراءات فحسب، بل كان له باع في العلوم الشرعية واللغة العربية، إذ له رسالة في التفسير، وكذلك له أشعار في مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأشعار في الثناء على العلماء كالإمام الشاطبي وابن الجزري، وكذلك له منظومات ألّفها في علم القراءات لهي خير دليل على تمكنه في علم اللغة العربية¹⁶.

خامساً: وفاته:

توفي يوم الخميس في الحادي عشر من شهر ربيع الأول سنة (1313 هـ - 1895 م) عن عمر ناهز الخمسة وستين سنة¹⁷، ودفن في القرافة الكبرى وهي مقبرة معروفة في بلاد مصر بالقرب من باب الوداع¹⁸.

المطلب الثاني: جهوده في علم القراءات:

¹⁰ - المصدر السابق، ص 90.

¹¹ - ينظر: الدوسري، جهود المتولي، ص 166.

¹² - ينظر: أسامة الأزهرى، جمهرة أعلام الأزهر الشريف في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، ج 2، ص 173-175.

¹³ - ينظر: الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 21.

¹⁴ - المصدر السابق، ص 94.

¹⁵ - المتولي، فتح المعطي، ص 166.

¹⁶ - ينظر: الدوسري، جهود المتولي، ص 97.

¹⁷ - ينظر: فهرس الخزانة التيمورية: دار الكتب المصرية - القاهرة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م، ج 3، ص 269، وينظر: المتولي، فتح المعطي، ص 169.

¹⁸ - ينظر: المتولي، فتح المعطي، ص 169.

أولاً: مؤلفاته:

لمّا رحل الشيخ المتولي الى جناب الحق جلّ وعلا، ترك خلفه سيرة عطرة وسجل حافل من المؤلفات الجمّة، حيث ترك خلفه مكتبة علمية قيّمة أثّرت المكتبات العلمية المختصة بالقراءات، هذا الأثر أتحف المكتبات بجملة من الإضافات الوافرة التي جعلت فيما بعد مصادر لا يستغنى عنها في طلب هذا العلم، وتنوعت تأليفاته ما بين منظوم ومنثور ودراية ورواية، في شتى أقسام علم القراءات والتجويد ورسم المصحف وعد الآي، ويمكن تصنيف المؤلفات التي كتبها إلى صنفين اثنين:

الصنف الأول: مؤلفاته في علم التجويد وعد الآي ورسم المصحف: إنّ لمؤلفات علم التجويد وعد الآي ورسم المصحف التعلق القوي والاتصال الوطيد بعلم القراءات، لذا أثّرنا ذكر هذه المؤلفات أيضاً، وأن نسرد مؤلفاته في هذا المجال كل على حدى، وهي على الشكل التالي:

أولاً: مؤلفاته في علم التجويد:

1. رسالة الضاد والظاء¹⁹.
2. رسالة في إدغام الحروف الهجائية²⁰.
3. فتح الرحمن في تجويد القرآن²¹.
4. فتح الكريم في تجويد القرآن العظيم²².
5. منظومة مراتب تفخيم حروف الاستعلاء²³.
6. الواضحة في تجويد سورة الفاتحة²⁴.
7. شرح الواضحة في تجويد سورة الفاتحة²⁵.

ثانياً: مؤلفاته في علم رسم المصحف:

1. اللؤلؤ المنظوم في بيان جملة من المرسوم²⁶.
2. سفينة النجاة²⁷ فيما يتعلق بقوله تعالى: (حُشِّنَ لِلَّهِ)²⁸.

ثالثاً: مؤلفاته في علم عد الآي:

1. منظومة بيان الفواصل المختلف فيها بين أهل العدد²⁹.

¹⁹ - الزركلي، الأعلام، ج6، ص21.
²⁰ - المتولي، فتح المعطي، ص167.
²¹ - المرصفي، هداية القاري الى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المصري (ت 1409 هـ - 1988م)، مكتبة طيبة - المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، ج2، ص699.
²² - المصدر السابق، ص699.
²³ - الدوسري، جهود المتولي، ص306.
²⁴ - فهرس المكتبة الأزهرية، ج1، ص153.
²⁵ - المصدر السابق، ج1، ص111.
²⁶ - المرصفي، هداية القاري، ج2، ص426.
²⁷ - فهرس المكتبة الأزهرية، ج1، ص88.
²⁸ - [يوسف: 51، 31].
²⁹ - المرصفي، هداية القاري، ج2، ص700.

2. تحقيق البيان في عد أي القرآن³⁰.

الصنف الثاني: مؤلفاته في علم القراءات:

تنوعت مؤلفاته في علم القراءات فمنها ما يتعلق بالقراءات السبعة ومنها ما يتعلق بالقراءات العشرة ومنها ما هو فوق العشرة ومنها ما هو مختص بطيبة النشر وتحريراتها، فجمعناها على الشكل الآتي:

"مواهب الرحمن على غاية البيان لخصي لفظتي الآن، توضيح المقام في الوقف على الهمزة لحمزة وهشام، إتحاف الأنام وإسعاف الأفهام في الوقف على الهمز لحمزة وهشام، البرهان الأصدق والصرط المحقق في منع الغنة للأزرق، الشهاب الثاقب والثاقب للغاسق الواقب، النبذة المهذبة فيما لحفص من طريق الطيبة، الفائدة السنية والدرة البهية في تحرير وجه التقليل في الألفات التي قبل الراء للسوسي من طريق الطيبة النشورية، رسالة أحكام الهمزتين للقراء السبعة، منظومة الآن، منظومة الآن المختصرة، مقدمة في ياءات الإضافة والزوائد، منظومة التكبير، مقدمة رواية ورش، فتح المعطي وغنية المقرري في شرح مقدمة ورش المصري، المنظومة الأصبهانية، منظومة رواية قالون، الكوكب الدرري في قراءة أبي عمرو البصري، فتح المجيد في قراءة حمزة من القصيد، فتح الكريم في تحرير القرآن العظيم، الفوز العظيم على متن فتح الكريم، فتح الكريم في تحرير أوجه القرآن الحكيم، الفوز العظيم في شرح فتح الكريم، الروض النظير في أوجه الكتاب المنير، الوجوه المسفرة في القراءات الثلاث، تهذيب النشر وخزانة القراءات العشر، عزو الطرق، جواهر القلائد في مذاهب العشرة في ياءات الإضافة والزوائد، رسالة أحكام الهمزتين للقراء العشرة، رسالة في حكم الغنة في اللام والراء على وجه الادغام الكبير، الفوائد المعتمدة في الأحرف الزائدة على العشرة، موارد البررة على الفوائد المعتمدة، إيضاح الدلالات في ضابط ما يجوز من القراءات ويسوغ من الروايات، العجالة البديعة الغرر في أسانيد الأئمة القراء الأربعة عشر، التنبيهات في شرح أصول القراءات، الدر الحسان في تحرير أوجه القرآن، فتح الرحيم الرحمن، الضوابط الكبرى في تحرير القراءات"³¹.

ثانياً: مشايخه: من خلال ما تم سرده في المطلب الأول من حياة المتولي يظهر لنا أن للمتولي شيوخاً في علم القراءات فضلاً عن غيرها من بقية العلوم الشرعية واللغة العربية، فهو أحد سالكي الأزهر في زمانه، ومشايخ الأزهر أكثر من أن يحصون حينها، بيد أننا نتهدد إلى معرفة شيوخه في غير القراءات على التحديد إذ لم نقف على مصدر يذكرهم صراحة، لذا فإننا اكتفينا بذكر شيوخه في علم القراءات لتوفر المعلومات في ذلك، وللشيخ في علم القراءات شيخان جليلان هما:

1. يوسف البرموني: هو شيخ المتولي من طريقي الشاطبية والدرة كما ذكر في الإجازة التي نالها، فيذكر فيها أنه قرأ عليه القرآن من أوله إلى آخر الحزب السابع، وأجازه بالقراءات العشر كلها.

2. أحمد الدري التهامي: قرأ عليه المتولي القراءات من طرق الشاطبية والدرة والطيبة وكذلك القراءات الأربعة الزائدة على العشرة، فضلاً عن تلقيه وقراءته عليه عدة كتب في التجويد ورسم المصحف وعد الآي والقراءات كالشاطبية والطيبة والمقدمة والعقيلة والناظمة والنشر والدرة وإتحاف فضلاء البشر إلخ³².

ثالثاً: سند المتولي في القراءات:

³⁰ - الدوسري، جهود المتولي، ص321.
³¹ - المتولي، الروض النضير في تحرير أوجه الكتاب المنير، محمد بن أحمد (1313هـ - 1895م)، تحقيق: خالد حسن أبو الجود، 1425هـ - 2004م، ص75-77.
³² - ينظر: الدوسري، جهود المتولي، ص100-103.

غدا المتولي إمام أهل زمانه في هذا الفن، وأصبح مدار أسانيد القراء في وقته، وقد تخرج على يديه عدد من أئمة هذا الفن بعده، ولقد تنوعت وتعددت أسانيده ما بين عالية ونازلة، ولأن طلب العلو في السند سنة ومرغوب فيه، وسنقتصر على ذكر سنده العالي المتصل بالتلاوة من أول القرآن إلى آخره، مبتدئين السند بالمتولي منتهين بابن الجزري، فليعلم أن المتولي قرأ على أحمد الدري التهامي، وهو على أحمد سلمونة، وهو على إبراهيم العبيدي، وهو على عبد الرحمن الأجهوري، وهو على يوسف أفندي زاده، وهو على علي المنصوري، وهو على سلطان المزاحي، وهو على سيف الدين الفضالي، وهو على ابن عبد الحق السنياطي، وهو على زكريا الأنصاري، وهو على رضوان العقبي، وهو على خاتمة المحققين أبي الخير محمد ابن لجزري، وبقيّة السند إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم مذكور في النشر يرجع إليه. إن الناظر والمتمعن في هذا السند يجد أن ما بين المتولي وابن الجزري أحد عشر رجلاً، أعلى إسناد وقع لابن الجزري إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم من طريق حفص عن عاصم أربعة عشر، فعلى هذا يكون بين المتولي والنبي محمد صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرون رجلاً، وهو اسناد عالي إذا ما قورن ببقيّة الأسانيد في عصره.

رابعاً: تلامذته:

إنّ للشيخ المتولي من المكانة العلمية المشهورة المرموقة، والتي جعلت طلبة العلم يتوجهون ويقبلون إليه من كل حذب وصوب من شتى بقاع العالم، من أجل النهل والغرف من وابل تحصيله، ومع هذا التوجه وهذه الكثرة يصعب حصر جميع طلبته لذا سنقتصر على ذكر أشهرهم وأكثرهم ذكراً ممن تلقوا عنه علم القراءات وهم:

1. حسن بن خلف الحسيني.
2. حسن بن محمد بدر الجريسي.
3. حسين موسى شرف الدين.
4. خليل محمد غنيم الجنائني.
5. رضوان بن محمد بن سليمان المخللاتي.
6. عبد الفتاح هندي.
7. محمد بن عبد الرحمن البنا الدمياطي.
8. محمد مكي نصر الجريسي³³.

المبحث الثاني: التعريف برسالة المؤلف:

أولاً: توثيق العنوان ونسبته إلى المؤلف:

أجمعت المصادر التي تناولت ترجمة الأمام محمد بن أحمد المتولي أنّ للشيخ رسالة في بيان كيفية قراءة الهمزتين المتلاصقتين للقراءة العشرة من طريق الشاطبية والدرّة ويتأكد لنا هذا من خلال أمرين اثنين:

الأول: أنّ اسم الرسالة كتب على غلاف الرسالة.

الثاني: أنّ في مقدمة الرسالة ذكر فيها الشيخ محمد بن أحمد المتولي اسم رسالته.

³³ - ينظر: الدوسري، جهود المتولي، ص 118-130.

ثانياً: أسباب تأليف الرسالة: لو تتبعنا غالب المؤلفات والمصنفات المصنفة في شتى العلوم وفي علم القراءات خاصة، والتي بينت أو شرحت أو وضحت جانباً أو قسماً من المواضيع المتداولة، لوجدنا أنّ الدافع الرئيسي الذي دفع المؤلف إلى الكتابة وإلى التصنيف فيها هو طلب شخصي من طلبة المؤلف لبيان هذا القسم المشكل الذي ربما غمض عليه وعلى قسم من نظائره، أو أنّ الجزء المتناول اعتراه شيء من الصعوبة، أو أنّ المؤلف نفسه بادر من غير سؤال من طلبته في بيان موضوع شائك صعب على بعض طلبة العلم من أجل تسهيله عليهم ليتمكنوا من حفظه وفهمه، أو أنّه رأى أنّ الموضوع ذات أهمية ويلزم بيانه بالشكل الذي هو يراه، وعندما نقرأ في مقدمة رسالة الشيخ محمد بن أحمد المتولي في بيان كيفية قراءة الهمزتين من طريقي الشاطبية والدرّة نجد ذكر سبب كتابة هذه الرسالة، وهو سؤال أحد طلاب الشيخ المتولي وطلبه منه بتأليف رسالة توضح كيفية قراءة الهمزتين للقراءة العشرة من طريقي الشاطبية والدرّة بعد أن كان قد ألّف رسالة في بيان كيفية قراءة الهمزتين للقراء السبعة من طريق الشاطبية وحدها.

ثالثاً: موضوعها:

لما كانت رسالة الهمزتين تبعاً لقصيدتي الشاطبية والدرّة المضيئة، وأنها خلاصة ونبذة ما في شروحهما، قدمها المتولي بأسهل عبارة وأجزل تعبير نالت من القبول والرضا بين المتلقين، مما يدل على ندرة علمه وواسع اطلاعه وزخر معرفته وطول باعه في علم القراءات كيف لا وقد وصف بابين جزري زمانه في عصره، فقد استهل رسالته بمقدمة افتتحها بالبسملة والحمدلة والصلاة على رسوله وعلى من سار على نهجه واقتفى أثره، بعدها ذكر ونبه على رسالة كان قد كتبها قبيل هذه الرسالة تخص الهمزتين، لكنها خصت واختصت بالقراء السبعة من طريق الشاطبية، ثم بين الدافع لكتابة هذه الرسالة، بعدها شرع ببيان كيفية أداء الهمزتين عند القراءة العشرة من طريقي الشاطبية والدرّة، مقسماً لها ما وقع من الهمزتين في كلمة و كلمتين، مفرعاً لها حسب تصنيفها وفق أنواع الحركات، وممثلاً لها بأمثلة متنوعة، شارحاً ومبيناً لأحكامها، ذاكراً للاستثناءات التي وقعت للقراء فيها، سارداً وحاصراً لما وقع من الاختلاف في بعض الكلمات عندهم، مشيراً لما اتفقوا عليه، ناظماً لبعض الحالات التي كثرت أوجه القراءة فيها ليسهل استحضارها، مختتماً رسالته بارجاء العلم والصواب لله تعالى وهذا دأب العالمين العارفين، ومصلياً على النبي محمد صلى الله عليه وعلى وآله وصحبه وسلم.

رابعاً: مصادرها:

ألّف الشيخ محمد بن أحمد المتولي رسالة الهمزتين متخيراً كنوز بحر علمه ونفائس ودرر أقواله، فقد ألّفى خزين معرفته في هذه الرسالة واستخدم الأفكار العلمية المتنوعة المتعددة التي من شأنها إضفاء هذه الرسالة علمياً، فكان لفهمه الواسع واستنباطه الدقيق الأثر القوي في الرسالة، فلقد أحسن الاختيار وأجاد التلخيص وأفاد بأسهل وأسلس العبارات بأسلوب عذب، جعل الرسالة متينة المحتوى والمضمون، سهلة واضحة محكمة للناظر فيها، ولقد اعتمد على مصادر متنوعة متعددة دون الإشارة إليها خوف فوات القصد ولعدم طول المضمون، فكانت الشاطبية والدرّة الأساس في هذا المنطلق مع الرجوع لأمهات الشروحات فيهما كشرح الشاطبية لعلم الدين السخاوي، مستنداً على أمهات الكتب أيضاً ككتاب تحبير التيسير ومنجد المقرئين للإمام المحقق ابن الجزري.

خامساً: منهج المصنف في رسالته:

يمكننا القول أنّ منهج المتولي في رسالته كان على الشكل التالي:

1. إبتدأ المؤلف رسالته بمقدمة استهلها حامدٌ لله ومصلياً ومسلماً على أفضل الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله ومن اتبع هداه، ثم أشار على أن له رسالة في الهمزتين كان قد كتبها سابقاً، أعقب ذلك ببيان سبب كتابة هذه الرسالة وأنها تناولت كيفية قراءة الهمزتين لدى القراء العشرة من طريقي الشاطبية والدرّة، وأنّه ميز الإضافات باللون الأحمر أي القراءات المأخوذة من الدرّة.
2. بعد المقدمة شرع بشرح أحكام الهمزتين في كلمة مع بيان حالاتها وأمثلتها، ثم أردف ببيان كيفية قراءتها كل على حدى مبتدئاً بالمتفتتين بالحركات، وهو على هذه النمط في بقية رسالته فدائماً ما يبدأ بالتقسيم ثم الإتيان بالأمثلة مع بيان كيفية قراءة هذه الحالات التي يذكرها.
3. عند بيان كيفية قراءة الهمزتين دائماً ما يبدأ بقراء الشاطبية وإذا وافق أحدهم من قراء الدرّة عطف عليه وإلا فأفرده.
4. بيّن الاستثناءات التي وقعت لدى القراء في بعض الكلمات والتي خالفوا فيها أصولهم.
5. عندما يذكر الأمثلة من الألفاظ القرآنية لا يحيلها إلى اسم سورها دائماً وإنما أحياناً.
6. تناول كيفية قراءة بعض الكلمات ذات الهمزتين حالة الوقف وبين أوجهها.
7. عند بيانه لكيفية قراءة لفظة الآن اقتصر على بيانها عند كل من ورش وقالون وابن وردان وسكت عن الباقيين.
8. نظّم حالات قراءة لفظ الآن براوية ورش على شكل أبيات شعرية ليسهل استحضارها.
9. غالباً ما يوضح كيفية قراءة اللفظ المتناول لجميع القراء العشرة، ونادراً ما يبين كيفية قراءة اللفظ لقارئ ويسكت عن قراءة الباقيين.
10. أحياناً يميل إلى ترجيح وجه على وجه مع التعليل وأحياناً يتركه.
11. آخر قسم تناوله هو الهمزتين الواقعة في كلمتين، حيث بدء بالمختلفتين بالحركات ثم المتفتتين خلافاً للتي وقعت في كلمة حيث بدء فيها بالمتفتتين بالحركات ثم المختلفتين في الحركات.
12. عند بيانه للأقسام والحالات لم يتطرق إلى ذكر جملة ما وقع من ذلك في القرآن الكريم ولم يتطرق له أبداً.
13. اختتم الرسالة بالصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى من اقتفى أثره.

سادساً: القيمة العلمية للرسالة وأهميتها وأبرز سماتها:

تتجلى القيمة العلمية لهذه الرسالة من خلال اتصالها الوطيد الوثيق بالمقتبس من القصيدة اللامية حرز الأمانى ووجه التهاني ومن قصيدة الدرّة المضيئة في القراءات الثلاث المرضية، ومن الكتب والشروحات والتعليقات والحواشي التي كتبت عليهما، إنّ هاتين القصيدتين نالتا من القراء والباحثين الاهتمام البالغ والساطع، مما يدل على أهميتهما وعلو رتبتهما بين مصنفات القراءات، ولا يعلم قدر شأن هاتين القصيدتين إلا من قرأهما وتمعن فيهما ونظر في أقوال أهل القراءات فيهما، وبما أنّ هذه الرسالة هي جزء منهما، فحري بها أن تكتسب هذه القيمة العلمية أيضاً، ويمكن إيجاز وإبراز الأهمية العلمية والسمة البارزة لهذه الرسالة من خلال ما يلي:

1. أنّها سَطَّرت من أنامل رئيس القراء في عصره وابن جزري زمانه العالم النحرير القارئ المقرئ محمد بن أحمد المتولي.

2. شملت وحت كيفية قراءة الهمزتين عند القراءة العشرة بشكل مختصر غير مغل يسهل حفظه ومراجعتها لدى طلبة العلم عامة وأهل القراءات خاصة.
3. هي عصارة ما في شروحات الشاطبية والدرة مما يتعلق بالهمزتين قدمت بشكل سلس يمكن الاعتماد والرجوع إليه فيما يخص أداء الهمزتين.
4. تتجلى أهميتها أيضاً من جلالة مصنفها إذا قدم فيها خلاصة علمه وكأس معرفته بسطها وسطرها على طبق ليحفو ولينهل منها كل طالب.
5. تعد هذه الرسالة الأولى من نوعها فيما يخص كيفية قراءة الهمزتين لدى القراء العشرة حسب ما توصلنا إليه.

سابعاً: وصف النسخ الخطية للرسالة:

الذي توصلنا إليه من نسخ الرسالة هو نسختين: نسخة وزارة الأوقاف المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية في مصر، ونسخة أخرى في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية قسم المخطوطات وهذا وصف موجز لهما:

1. نسخة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية قسم المخطوطات برقم 00096: تتكون هذه النسخة من 10 أوراق كل ورقة فيها لوحتين، يبدأ ترقيمها بالرقم واحد وينتهي بالرقم ثلاثين، مقاسها الداخلي 20×8,16 سم ومقاسها الخارجي 21,1×17,5 سم كتبت بخط واضح، وعدد السطور في كل لوحة 29 سطراً، وكتب في اللوحة الأولى عنوان الرسالة واسم مؤلفها، وأما فيما يخص أحكام الهمزتين للقراء السبعة كتبت باللون الأسود، وبقيّة القراء الثلاثة فباللون الأحمر، الناسخ لم يذكر اسمه في آخر الرسالة كما أنّ الرسالة غير مؤرخة ولعله في نهاية المجموع ذكر الاسم والتاريخ، وهي نسخة قوبلت بالأصل كما ذكر، أصاب النسخة شيء من الرطوبة لكن لم يؤثر ذلك على النص، والنسخة كاملة خالية من النقص، وهي خالية من التشكيل، وتقع ضمن مجموعة من أربعة رسائل أخرى جمعت معها، فهي الرسالة الأولى من المجموعة.

2. نسخة وزارة الأوقاف المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية في مصر: الرقم العام لها هو 1822، ورقم الرسالة هو 9/23 وتتكون هذه النسخة من 12 ورقة في كل ورقة لوحتين، وفي كل ورقة 26 سطراً، يبدأ ترقيمها عند الورقة 19 وينتهي عند الورقة 30، كتبت النسخة بخط جيد وبألوان الأسود إلا بعض الكلمات فباللون الأحمر، لم يذكر في الرسالة اسم الناسخ ولم تؤرخ ولربما ذكر ذلك في نهاية المجموع، النسخة خالية من التشكيل خالية من النقص لم يصيبها أي عارض يؤثر على جودة ووضوح الخط فيها.

ثامناً: منهجنا في التحقيق:

حاولنا أثناء التحقيق لهذه الرسالة القيمة إخراجها بأفضل صورة غير مدخرين لجهد لإكمالها على أحسن وجه، ليتسنى للقارئ الاستفادة منها على الوجه الذي أراده المصنف أو قريباً منه، ولقد اتبعنا الخطوات التالية في التحقيق:

1. جعل نسخة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية قسم المخطوطات الأصل في تخريج نصوص الرسالة لوضوح خطها ولقلة الأخطاء الإملائية والنحوية فيها قياساً بالنسخة الأخرى نسخة وزارة الأوقاف المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية في مصر فالأخطاء التي فيها أكثر.

2. قابلنا النسخة (ل) بالنسخة (ق) وأثبتنا النصوص التي وردت في النسخة (ق) ولم ترد في النسخة التي اتخذناها أصلاً، كذلك ثبتنا في النص مما هو أنسب للسياق وأشرنا إلى ذلك في الحاشية.
3. رمزنا في الحاشية إلى النسخة التي اتخذناها أصلاً نسخة مركز الملك فيصل بالحرف (ل) وإلى نسخة وزارة الأوقاف المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية في مصر بالحرف (ق).
4. النص الذي نقلناه من النسخة (ق) جعلناه محصوراً بين علامتي التنصيص.
5. كتابة الآيات وفق الرسم العثماني وبرواية حفص عن عاصم.
6. تخريج الآيات والألفاظ القرآنية المقتبسة من الآيات مع الإشارة إلى رقم الآية واسم السورة والاعتماد في ذلك على العد الكوفي.
7. ضبط النص وفق الإملاء الحديث محاولين توثيقه وإخراجه من غير تصحيف ولا تحريف، مع الاعتناء بعلامات الترقيم والفواصل المتعارف عليها، والتقسيم والتبويب لكلام المؤلف حسب ما يقتضيه النص.
8. تصويب وتصحيح الأخطاء الإملائية النحوية التي وقعت من النساخ.
9. وضع الأمثلة بين قوسين.
10. الإشارة في الحاشية إلى أن بعض الرواة أو القراء يشتركون في أوجه بعض القراءات التي ذكرت في النص ولم يشر إليهم فيها، ويحتمل أن ذكرهم سقط سهواً من الناسخ أو المؤلف، وإحالة ذلك إلى المصادر الخاصة بها.
11. توثيق النصوص المقتبسة من مظانها وتخرجها بإحالتها إلى مصادرها.
12. وضع التعليقات والتوضيحات على حسب ما يستوجب من جمل أو كلمات غامضة والتي من شأنها خدمة النص.
13. مراجعة وعرض النص المنسوخ على المصادر الأساسية في علم القراءات وتصحيح مع ما وقع من تحريف أو تصحيف مع الإشارة إلى ذلك.
14. لم نترجم للأعلام لكثرتهم وخوف فوات القصد من البحث.

المبحث الثالث: النص المحقق:

مقدمة المؤلف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومقتفيه أمّا بعد:

فلما جمعت أحكام الهمزتين من كلمة ومن كلمتين للقراء السبعة في نيزة لطيفة³⁴، التمس مني بعض أصحابي حفظهم الله أن أكمل أحكامها للثلاثة الباقيين من العشرة من طريق الدرة، فانشرح صدري لذلك، وميّزت تلك التكملة بكتابتها بالحرمة، وعلى الله توكلت وبنييه إليه توصلت.

³⁴ - لم نقف على الرسالة التي كتبها في أحكام الهمزتين للقراء السبعة لكنها ذكرت في بعض المصادر التي ترجمت للمتولي.

الحمد لله المنفرد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله عدد كمال الله وكما يليق بكماله، أمّا بعد:

فقد سألني بعض الاخوان أصلح الله لي ولهم الحال والشأن، أن أجمع له أحكام الهمزتين المجتمعتين³⁵ في كلمة وفي كلمتين للقراء السبعة بل للعشرة من طريق الشاطبية والدرّة فأجبتّه إلى ذلك والله الموفق.

أمّا الهمزتان من كلمة فهما ثلاثة أقسام:

مفتوحتان³⁶، ومفتوحة بعدها مكسورة أو مضمومة^{37 38}، نحو: (ءَأَذَرْتَهُمْ)³⁹، (أَيْنَا)⁴⁰، (أُؤْزِلَ)⁴¹.

حكم الهمزتين المفتوحتين:

قالون وأبو عمرو يسهلان الثانية مع الفصل⁴²، وأبو جعفر كذلك، وورش يسهلها بلا فصل⁴³ ويبدلها مدّاً طويلاً إن سكن ما بعده⁴⁴ نحو: (ءَأَذَرْتَهُمْ)⁴⁵، وإلا فقصيراً⁴⁶ وذلك: (ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ)⁴⁷، (وَالْيَهُ الْتَشُورُ ١٥ ءَأَمِنْتُمْ)⁴⁸، وابن كثير يسهلها بلا فصل "ورويس كذلك"⁴⁹، وهشام يسهلها ويحققها، كلاهما مع الفصل، والباقون يُحَقِّقُونَهَا بلا فصل.

واختلفوا في سبع كلمات:^{50 51}

الأولى: (أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ)⁵² بآل عمران، فابن كثير بالاستقهام مع تسهيل الثانية بلا فصل⁵³، والباقون بهمزة واحدة محققة على الخبر.

والثانية: (ءَأَمِنْتُمْ)^{54 55} بالأعراف وطه والشعراء، فنافع والبزي وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر يسهلون الثانية في المواضع الثلاثة⁵⁶، وشعبة وحمزة والكسائي وروح وخلف يحقّقونها، وحفص يقرأ بهمزة واحدة محققة على الخبر⁵⁷

³⁵ - يشترط في هاتين الهمزتين أن تكونا متلاصقتين متجاورتين.
³⁶ - وجملته ما وقع في القرآن الكريم من الهمزتين المفتوحتين 28 موضعاً، 21 موضعاً منها متفق على قراءتها بهمزتين بين القراء 7 مختلف على قراءتها بهمزتين، ينظر: ابن الباذش، الإقناع في القراءات السبع، أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي، أبو جعفر (ت 540هـ)، دار الصحابة التراث، ص 167.

³⁷ - الهمزة المضمومة التي قبلها همزة مفتوحة جملتها 13 موضعاً على اتفاق، أمّا الهمزة المكسورة التي قبلها همزة مفتوحة فهي على قسمين: قسم اتفق على قراءته بهمزتين إلا أبا جعفر وهي 20 موضعاً، وقسم اختلف على قراءته بهمزتين جملتها 16 موضعاً، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي بن المبارك التاجر المقرئ تاج الدين ويقال نجم الدين (ت 741هـ)، تحقيق: خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2000م، ج 1، ص 255-259.

³⁸ - الهمزة الأولى من الهمزتين في كلمة لا تكون إلا مفتوحة إذا كانت الثانية متحركة.
³⁹ - [البقرة: 6]، [يس: 10].

⁴⁰ - [النمل: 67]، [الصافات: 36].
⁴¹ - [ص: 8].

⁴² - والمقصود بالفصل هنا هو إدخال حرف الألف بين الهمزتين، وسمي بذلك لأنه يدخل ويفصل بينها سواء كانت الهمزتان محققتان أم لا، ويعبر عن الفصل بتعبير آخر وهو الإدخال.

⁴³ - وهو طريق البغداديين، ينظر: القاضي، الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد (ت 1403هـ)، مكتبة السوداني للتوزيع، الطبعة: الرابعة، ص 84.

⁴⁴ - أي مدّاً مشبّعاً بقدر ثلاث ألفات لأن السكون الذي بعدها لازم فيكون من قبيل مد اللزوم.
⁴⁵ - [البقرة: 6].

⁴⁶ - يمد مدّاً أصلياً بمقدار ألف.
⁴⁷ - [هود: 72].

⁴⁸ - [الملك: 15، 16].
⁴⁹ - في النسخة (ق) وهو الصحيح، بينما ذكر اسم وورش في النسخة (ل) وهو خطأ من الناسخ.

⁵⁰ - وفي النسخة (ق) في تسع كلمات وهو غير صحيح وإنما هو خطأ من الناسخ.
⁵¹ - الخلاف بين القراء في هذه الكلمات وقع من جهة الاستقهام والخبر فقسم منهم يقرأها بهمزتين على الاستقهام والقسم الآخر يقرأها بهمزة واحدة على الخبر وكل على أصله في قراءة الهمزتين المتلاصقتين.

⁵² - [آل عمران: 73].
⁵³ - وهي حرف (أن) قرأها على الاستقهام بهمزتين هكذا (أن).

⁵⁴ - [الأعراف: 123]، [طه: 71]، [الشعراء: 49].

ورويس كذلك في المواضع "الثلاثة، وقنبل" ⁵⁸ يسهل الثانية ويبدل الأولى واواً مفتوحة حالة الوصل بالأعراف، فإذا ابتدأ فكاليزي، ويقرأ في طه كحفص، وفي الشعراء كاليزي.

والثالثة: (ءَالْهَتْئَا خَيْرٌ) ⁶⁰⁵⁹ في الزخرف، فالكوفيون ⁶¹ وروح وخلف يحققون الثانية، والباقيون يسهلونها، ولا فصل في هاتين الكلمتين وكذا الإبدال على ما ارتضاه ابن الجزري وإن كان إطلاق الشاطبي يفيد الإبدال لورش ⁶².

والرابعة: (ءَاعْجَمِي وَعَرَبِي) ⁶³، في فصلت، فقالون وأبو عمرو يسهلان الثانية مع الفصل وأبو جعفر كذلك، وورش يسهلها بلا فصل ويبدلها مدأ طويلاً، وابن كثير وابن ذكوان وحفص ورويس يسهلونها بلا فصل، وشعبة وحمزة والكسائي وروح وخلف يحققونها بلا فصل ⁶⁴، وهشام يقرأ بهمزة واحدة محققة على الخبر.

والخامسة: (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ) ⁶⁵ بالأحقاف، فابن كثير يقرأه بالاستفهام مع تسهيل الثانية بلا فصل ورويس كذلك، وهشام بالاستفهام مع تسهيل الثانية وتحقيقها، كلاهما مع الفصل، وابن ذكوان وروح بالاستفهام مع التحقيق بلا فصل، وأبو جعفر بالاستفهام مع الفصل والتسهيل، والباقيون بهمزة واحدة محققة على الخبر.

والسادسة: (وَالِيهِ النُّشُورُ ١٥ ءَأْمَنْتُمْ) ⁶⁶ بالملك، فقبل يسهل الثانية ويبدل الأولى واواً حالة الوصل ⁶⁷، فإذا ابتدأ ⁶⁸ حققها وسهل الثانية، والباقيون على أصولهم ⁶⁹.

والسابعة: (أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ) ⁷⁰، بالقلم ⁷¹، فابن عامر يقرأه بالاستفهام مع تسهيل الثانية مع الفصل لهشام ومع تركه لابن ذكوان ⁷²، وشعبة وحمزة وروح بالاستفهام مع التحقيق بلا فصل ⁷³، وأبو جعفر بالاستفهام مع الفصل والتسهيل، والباقيون بهمزة واحدة محققة على الخبر.

⁵⁵ - أصل هذه الكلمة (أَأْمَنْتُمْ) اتفق القراء على إبدال همزة الثالثة حرف مدٍّ من جنس حركة ما قبلها لكن اختلفوا في الأولى من حيث الإثبات والإسقاط والتغيير، وفي الثانية من حيث التحقيق والتسهيل.

⁵⁶ - مع تحقيق الهمزة الأولى.

⁵⁷ - أي يسقط الأولى ويحقق الثانية.

⁵⁸ - في (ق) هكذا ذكرت والتزمنا بها لأنّ التي في النسخة (ل) فيها من التقديم والتأخير الغير منضبط في هذا الموضع.

⁵⁹ - [الزخرف: 58].

⁶⁰ - أصلها ثلاث همزات (أَأْلَهَتْئَا) الأولى والثانية مفتوحة والثالثة ساكنة، اتفق القراء هنا على تحقيق الأولى منها وإبدال الثالثة حرف مدٍّ من جنس ما قبلها على أنّها مدٌّ بدل، واختلفوا في الثانية فمنهم من سهّلها ومنهم من حققها، ولا يخفى ما في الإبدال لورش في هذه الكلمة.

⁶¹ - الكوفيون: مصطلح يقصد به كل من عاصم وحمزة والكسائي.

⁶² - وسبب عدم الفصل لنّلا يقدّر اللفظ بأربع ألفات وفي ذلك تطويل وإفراط وخروج عن كلام العرب، أمّا عدم الإبدال فالمقصود به الهمزة الثانية لنّلا يلتبس الخبر بالاستفهام باجتماع ألفين وحذف أحدهما.

⁶³ - [فصلت: 44].

⁶⁴ - الهمزة الأولى لا خلاف في تحقيقها فجميع القراء يحققها.

⁶⁵ - [الزخرف: 20].

⁶⁶ - [الملك: 15، 16].

⁶⁷ - أي حالة وصل كلمة النشور بها.

⁶⁸ - أي ابتدأ بكلمة أأْمَنْتُمْ.

⁶⁹ - اكتفى المؤلف رحمه الله بذكر كيفية قراءة هذا الموضع لقبول خاصة وسكت عن الباقيين؛ ولقبيل حالة أخرى حالة وصل النشور ب (أأْمَنْتُمْ)، أمّا بقية القراء فيستوي الحال عندهم في الوصل والوقف، فقالون وأبو عمرو البصري وأبو جعفر قرؤوها بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية مع الإدخال، وورش واليزي ورويس بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية من غير إدخال، ولورش وجه آخر وهو الإبدال من غير إشباع، أمّا هشام فله تحقيق الأولى وتسهيل وتحقيق الثانية مع إدخال ألف الفصل في كلا الوجهين، الباقيون حققوا الهمزتين من غير إدخال. ينظر: القاضي، الدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، عبد الفتاح القاضي (ت1403)، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1401 هـ - 1981 م، ص20.

⁷⁰ - [القلم: 14].

⁷¹ - في النسخة (ق) لم يذكر اسم السورة.

⁷² - في هذه الكلمة خالف كل من هشام وابن ذكوان أصله في قراءة الهمزتين.

⁷³ - ووقف حمزة على هذه الكلمة بالتسهيل والتحقيق.

وأما قوله تعالى: (قُلْ أَلَذَكَّرِينَ)⁷⁴ في موضعي الأنعام، "و(أَلَلْنَ وَقَدْ كُنْتُمْ)⁷⁵ (أَلَلْنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ)"^{76 77}، كلاهما بيونس، و(قُلْ أَلَلَّ أَنْ لَكُمْ)⁷⁸، بها و(أَلَلَّ خَيْرُ)⁷⁹ بالنمل، فكل القراء في المواضع الستة إبدال همزة الوصل مدأ مشبعا، ثم تسهيلها مقصورة، ولم يُدخلوا ألفاً قبلها، ومن هذا الباب قوله تعالى: (مَا جِئْتُكُمْ بِهِ السِّحْرُ)⁸⁰، على قراءة أبي عمرو وأبي جعفر، فيجوز فيه كلاً من الوجهين⁸¹.

وأما قوله تعالى: (أَلَلْنَ)^{82 83}، في موضعي يونس، على قراءة نافع وابن وردان يعني بالنقل، فيه من رواية قالون وكذا من رواية ابن وردان ثلاثة أوجه:

"الأول والثاني":⁸⁴ المد والقصر على ابدال همزة.

والثالث: تسهيلها.⁸⁵

وفيه من رواية ورش خمس حالات:

"الحالة الأولى"⁸⁶:

فإذا ابتدأت من قوله تعالى: (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنْتُمْ)⁸⁷، ووصلت (أَلَلْنَ)⁸⁸، بما بعده ففيه سبعة عشر وجهاً.

"الحالة الثانية"⁸⁹:

وإذا وقفت عليه ففيه ثلاثون، قصر (ءَامَنْتُمْ)⁹⁰ مع إبدال همزة الوصل مع المد والقصر، ثم تسهيلها وألف آعن مقصورة في الثلاثة وصلاً مثلثة وقفاً بتسعة، ثم توسط (ءَامَنْتُمْ)⁹¹ مع إبدال همزة الوصل مع المد والتوسط والقصر، ثم تسهيلها

⁷⁴ - [الأنعام: 143، 144].

⁷⁵ - [يونس: 51].

⁷⁶ - [يونس: 91].

⁷⁷ - في النسخة (ق) قدم الآية 51 على الآية 91 وهذا الذي اعتمدناه هنا لأنه موافق لترتيب الآيات، أما في النسخة (ل) فقد قدم الآية 91 على الآية 51.

⁷⁸ - [يونس: 59].

⁷⁹ - [النمل: 59].

⁸⁰ - [يونس: 81].

⁸¹ - به السحر "قرأها أبو عمرو وأبو جعفر بزيادة همزة استفهام قبل همزة الوصل فيتشكل الوجهان السابقان، ويتعين على هذه القراءة صلة هاء الضمير في (به) بياء، فيكون من قبيل مد المنفصل فكل على أصله في مد المنفصل، والباقيون بحذف همزة الاستفهام وإبقاء همزة الوصل فتثبت في حالة الابتداء وتسقط حالة الوصل، وحينئذ يتعين حذف ياء الصلة في به نظراً لاجتماع الساكنين، ينظر: عبد الفتاح، البدور الزاهرة، ص 150.

⁸² - [يونس: 51، 91].

⁸³ - "ألان" أصل هذه الكلمة "أن" بهمزة مفتوحة ممدودة وبعدها نون مفتوحة، وهي اسم مبني علم على الزمان الحاضر دخلت عليه لام التعريف وهمزة الاستفهام فتكون همزتان مفتوحتان متلاصقتان: الأولى همزة الاستفهام، والثانية همزة الوصل، ولما كان النطق بالهمزتين المتلاصقتين فيه شيء من المشقة أجمعوا على تغيير الهمزة الثانية، لكن اختلفوا في كيفية التغيير والأداء، فمنهم من غيرها بإبدالها ألفاً مع المد المشبع نظراً لالتقاء الساكنين، ومنهم من سهلها بين الهمزة والألف، وهذان الوجهان جائزان لكل من القراء العشرة.

⁸⁴ - لفظ الأول والثاني لم يكتب في المتن.

⁸⁵ - ويزاد لقالون في حالة الوقف إضافة لقصر اللام توسطها وطولها نظراً للسكون العارض بعدها، فحاصل الأوجه عند قالون ثلاثة حالة الوصل، وتسعة حالة الوقف.

⁸⁶ - لم تكتب في النسختين.

⁸⁷ - [يونس: 51].

⁸⁸ - [يونس: 51].

⁸⁹ - لم تكتب في النسختين.

⁹⁰ - [يونس: 51].

⁹¹ - [يونس: 51].

وَألف آعن متوسطة ومقصورة في الأربعة وصلاً بثمانية ومثلثة وفقاً باثني عشر، ثم مد (ءَامَنْتُمْ)⁹² مع إبدال همزة الوصل مع المد والقصر، ثم تسهيلها وألف (آن) ممدودة ومقصورة في الثلاثة وصلاً بستة، ومثلثة وفقاً بتسعة.

"الحالة الثالثة"⁹³:

وإذا ابتدأت من قوله: (ءَالَّنْ)⁹⁴ ووقفت عليها، ففيه اثني عشر وجهاً: إبدال همزة الوصل مع المد والتوسط والقصر، ثم تسهيلها، وألف (آن) مثلثة في الأربعة.

"الحالة الرابعة"⁹⁵:

فإذا وصلت (ءَالَّنْ)⁹⁶ بما بعده، ففيه تسعة أوجه: إبدال همزة الوصل مع المد والتوسط والقصر، ثم تسهيلها، ويأتي على الأول والأخير تثليث ألف (آن)، وعلى الثاني توسيطها وقصرها، وعلى الثالث قصرها فقط.

"الحالة الخامسة"⁹⁷:

فإذا وصلت إلى قوله تعالى: (وَيَسْتَنْبِئُونَكَ)⁹⁸، ففيه خمسة عشر جهاً: إبدال همزة الوصل مع المد والتوسط والقصر، ثم تسهيلها ويأتي على كل من الأول والأخير خمسة أوجه:

قصر ألف (آن) مع تثليث (وَيَسْتَنْبِئُونَكَ)⁹⁹ ثم توسيطهما ومدهما بعشرة، ويأتي على الثاني توسط ألف آن وقصرها، (وَيَسْتَنْبِئُونَكَ)¹⁰⁰ توسط فيهما، ويأتي على الثالث قصر ألف آن مع تثليث (وَيَسْتَنْبِئُونَكَ)¹⁰¹ وقد نظمت ذلك فقلت:

وَأَلان مع قصر لَأَمَنْتُمْ به	فمد وأقصر مبدلاً ثم سهلاً
وفي اللام قصر ثم عند توسط	فتثلاث مع الإبدال وأقصر مسهلاً
وفي الكل وسط وأقصر اللام ثم آن	تمد امدد أقصر ثم تسهيل اعتلاً
وفي الكل مدّ اللام وأقصر وان تقف	على كل وجه ثلث اللام مرسلًا
وإن تبتدئ منها فأبدل مثلثًا	وسهل ووفقاً ثلث اللام مسجلاً
وفي الوصل مدّ اللام دع مع توسط	ودع غير قصر عند قصر ك مبدلاً
إذا بدل لم يأت من بعدها وان	يكن ذاك لاستفهام فأمدده طَوَّلاً
وفي اللام فأقصر ثلثنا بدلاً يلي	ووسطهما ثم الثلاثة طَوَّلاً
بخمس وفي التسهيل خمس كهذه	ووسط جميعاً وأقصر اللام تجملاً

⁹² - [يونس: 51].

⁹³ - لم تكتب في النسختين.

⁹⁴ - [يونس: 51].

⁹⁵ - لم تكتب في النسختين.

⁹⁶ - [يونس: 51].

⁹⁷ - لم تكتب في النسختين.

⁹⁸ - [يونس: 53].

⁹⁹ - [يونس: 53].

¹⁰⁰ - [يونس: 53].

¹⁰¹ - [يونس: 53].

وفي بدل تثليثه قد تكملاً

ومع قصر لاستفهام للام فأقصرن

قصور بإبدال وتسهيل إنجلا¹⁰²

وقل عند باقي الناقلين الطويل مع

حكم الهمزة المكسورة بعد المفتوحة:

قالون وأبو عمرو يسهلان المكسورة مع الفصل ماعدا (أَيَّمة)¹⁰³، فإنهما يسهلانها فيه ويبدلانها ياءً مكسورة بلا فصل فيهما، ومثلها أبو جعفر إلا أنه يفصل عند التسهيل في (أَيَّمة)، وورش وابن كثير يسهلانها بلا فصل مطلقاً، ولهما في (أَيَّمة)، الوجهان المتقدمان لقالون ويوافقهما رويس مطلقاً¹⁰⁴، وابن ذكوان والكوفيون وروح وخلف يحققونها بلا فصل مطلقاً، وهشام يحققها مع الفصل وعدمه، ويستثنى له مواضع الاستفهام المكرر، فحيث استفهم قرأ بالفصل وجهاً واحداً، ويستثنى له أيضاً سبعة مواضع لا خلاف عنه في الفصل فيها: (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ)¹⁰⁵ بالأعراف، و(إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا)¹⁰⁶ وفي مريم (أَعْدَا مَا مِثُّ)^{107 108}، وفي الشعراء (أَلَيْسَ لَنَا لَأَجْرًا)¹⁰⁹، وفي الصافات (أَعْنَكُ لَمِنْ الْمُصَدِّقِينَ)¹¹⁰، وفيها (أَفْكَاءَ إِلَهَةٍ)¹¹¹، وفي فصلت (أَتُنْكُمُ لَتَكْفُرُونَ)¹¹²، ويسهل الآخر بخلاف¹¹³.

الاستفهام الغير مكرر الذي اختلف فيه القراء بين قراءته بالاستفهام والخبر:¹¹⁴

واختلفوا في (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ)¹¹⁵ بالأعراف، فنافع وحفص وأبو جعفر بالإخبار، والباقون بالاستفهام، وفي (إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا)¹¹⁶، بها نافع وابن كثير وحفص وأبو جعفر بالإخبار، والباقون بالاستفهام، وفي (أَعْنَكُ لَأَنْتَ يُوسُفُ)¹¹⁷، فابن كثير وأبو جعفر بالإخبار والباقون بالاستفهام، وفي (أَعْدَا مَا مِثُّ)¹¹⁸ بمریم فابن ذكوان بالإخبار في أحد وجهيه، والباقون بالاستفهام وهو الوجه الثاني لابن ذكوان، وفي (إِنَّا لَمُعَرَّمُونَ)¹¹⁹ بالواقعة، فشعبة بالاستفهام، والباقون بالإخبار.

الاستفهام المكرر الذي اختلف فيه القراء بين قراءته بالاستفهام والخبر:¹²⁰

¹⁰² - واكتفى المؤلف رحمه الله بذكر قراءة قالون وابن وردان وتحريرات لورش في هذه الكلمة، وسنبين هنا بشكل مختصر قراءة الباقيين، فيقبة القراء إلا خلفاً وخلا في أحد وجهيه لهم وجهان فيها: الأول: إبدال همزة الوصل ألفاً مع المد المشبع، الثاني: تسهيل همزة الوصل، ويخرج معهم خلا في هذين الوجهين على عدم السكت حالة الوصل وله وجهان آخران حالة الوصل وهما السكت في كلا الوجهين السابقين فيكون له أربعة أوجه وصلاً، أما خلف فله السكت فقط في الوجهين المذكورين أنفاً، ولحمزة وفقاً في هذه الكلمة خمسة عشر وجهاً يرجع إلى المطولات فيها.

¹⁰³ - [التوبة: 12]، [الأنبياء: 73]، [القصص: 41، 5]، [السجدة: 24].

¹⁰⁴ - إن الوجه الثاني وهو قراءة همزة أئمة بالياء لقالون وورش وأبو عمرو ورويس المذكور ليس من طريق الحرز ولا من طريق الدرة، ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت833هـ)، تحقيق: محمد علي الضياع، المطبعة التجارية الكبرى، ج1، ص387-390.

¹⁰⁵ - [الأعراف: 81].

¹⁰⁶ - [الأعراف: 113].

¹⁰⁷ - [مريم: 66].

¹⁰⁸ - في النسخة (ق) قدم آية الصافات على آية مريم.

¹⁰⁹ - [الشعراء: 41].

¹¹⁰ - [الصافات: 52].

¹¹¹ - [الصافات: 86].

¹¹² - [فصلت: 9].

¹¹³ - وليس لهشام تسهيل الهمزة المكسورة إلا هذا الموضع.

¹¹⁴ - هذا العنوان لم يكتب في النسختين.

¹¹⁵ - [الأعراف: 81].

¹¹⁶ - [الأعراف: 113].

¹¹⁷ - [يوسف: 90].

¹¹⁸ - [مريم: 66].

¹¹⁹ - [الواقعة: 66].

¹²⁰ - هذا العنوان لم يكتب في النسختين.

وفي مواضع الاستفهام المكرر وهي أحد عشر موضعاً في تسع سور:

ففي الرعد (أَعَدَّا كُنَّا تَرْبًا أَعَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)¹²¹، وفي الإسراء (أَعَدَّا كُنَّا عِظْمًا وَرُفْنًا أَعَنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا)¹²²، في الموضوعين، وفي قد أفلح المؤمنون (أَعَدَّا مِتْنَا وَكُنَّا تَرْبًا وَعِظْمًا أَعَنَّا لَمَبْعُوثُونَ)¹²³، وفي النمل (أَعَدَّا كُنَّا تَرْبًا وَعَابَاؤُنَا أُنْبَا لَمُخْرَجُونَ)¹²⁴، وفي العنكبوت (إِنكُم لَتَأْتُونَ الْفَحْشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ)¹²⁵، وفي السجدة (أَعَدَّا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَعَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)¹²⁶، وفي الصافات (أَعَدَّا مِتْنَا وَكُنَّا تَرْبًا وَعِظْمًا أَعَنَّا لَمَبْعُوثُونَ)¹²⁷، وفيها (أَعَدَّا مِتْنَا وَكُنَّا تَرْبًا وَعِظْمًا أَعَنَّا لَمَبْعُوثُونَ)¹²⁸، وفي الواقعة (أَيُّدَا مِتْنَا وَكُنَّا تَرْبًا وَعِظْمًا أَعَنَّا لَمَبْعُوثُونَ)¹²⁹، وفي النازعات (أَعَنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ١٠ أَعَدَّا كُنَّا عِظْمًا)¹³⁰، ففي موضع الرعد وموضعي الإسراء وموضع المؤمنون والسجدة وموضعي والصافات نافع والكسائي يستفهمان في الأول ويخبران في الثاني ويعقوب كذلك، وابن عامر وأبو جعفر بالعكس، إلا أن أبا جعفر في أول والصافات يستفهم في الأول ويخبر في الثاني، والباقون بالاستفهام فيها، وفي موضع النمل نافع يخبر في الأول ويستفهم في الثاني وأبو جعفر كذلك، وابن عامر والكسائي بالعكس مع زيادة النون في الثاني، والباقون بالاستفهام فيهما، وفي موضع العنكبوت نافع وابن كثير وابن عامر وحفص وأبو جعفر ويعقوب يخبرون في الأول ويستفهمون في الثاني، والباقون بالاستفهام فيهما، وفي موضع الواقعة نافع والكسائي يستفهمان في الأول ويخبران في الثاني ويعقوب وأبو جعفر كذلك، والباقون بالاستفهام فيهما، وفي موضع النازعات نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب يستفهمون في الأول ويخبرون في الثاني، وأبو جعفر بالعكس، والباقون بالاستفهام فيهما¹³¹، فلمن ذلك أنه لا إخبار في ثاني العنكبوت وأولي الواقعة والنازعات لأحد، أي للسبعة لما مر من الإخبار في أول والنازعات لأبي جعفر¹³².

حكم الهمزة المضمومة بعد المفتوحة وذلك في ثلاث مواضع:¹³³

(قُلْ أَوْتَيْنَاكُمْ)¹³⁴ "بآل عمران"¹³⁵، و(أَغْزَلْ)¹³⁶ بصاد، و(أَغْلَقِي)¹³⁷ بالقمر، قالون يسهل المضمومة مع الفصل وافقه أبو عمرو في أحد وجهيه، وورش وابن كثير يسهلونها بلا فصل وهو الوجه الثاني لأبي عمرو، وقرأ أبو جعفر كقالون، ورويس كورش، وهشام يحققها مع الفصل وعدمه في المواضع الثلاثة، ويزاد له في صاد والقمر تسهيلها مع الفصل، والباقون يحققونها بلا فصل في المواضع الثلاثة. واختلفوا في (أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ)¹³⁸ بالزخرف، فنافع يُسَكِّنُ الشين مع

¹²¹ - [الرعد:5].

¹²² - [الإسراء:49،98].

¹²³ - [المؤمنون:82].

¹²⁴ - [النمل:67].

¹²⁵ - [العنكبوت:28].

¹²⁶ - [السجدة:10].

¹²⁷ - [الصافات:16].

¹²⁸ - [الصافات:53].

¹²⁹ - [الواقعة:47].

¹³⁰ - [النازعات:10،11].

¹³¹ - يقرأ القراء الكلمات الاستفهامية ذات الهمزتين فيما مر معنا كل أصله في الهمزات فقالون والبصري وأبو جعفر بتسهيل الثانية مع الإدخال، وورش وابن كثير ورويس ورويس بتسهيل الثانية بلا إدخال، وهشام يحقق الهمزتين مع الإدخال فقط في هذه الكلمات وفي أمثالها، والباقون يحققون الهمزتين من غير إدخال.

¹³² - أي أن أبا جعفر يخبر في أول والنازعات.

¹³³ - المواضع المتفق عليها ثلاثة والمختلف عليها واحدة في سورة الزخرف.

¹³⁴ - [آل عمران:15].

¹³⁵ - لم يذكر اسم السورة في (ل).

¹³⁶ - [ص:8].

¹³⁷ - [القمر:25].

¹³⁸ - [الزخرف:19].

زيادة همزة مضمومة مسهلة قبلها بلا فصل من روايتي قالون وورش، وبالفصل في أحد الوجهين من رواية قالون، وأبو جعفر كنافع إلا أنه يفصل بلا خلاف، والباقيون يحذفونها ويفتحون الشين، ولا خلاف في تحقيق الهمزة الأولى في جميع الباب.

وأما الهمزتان من كلمتين فهما على ضربين: ¹³⁹ متفقين ومختلفين، والمتفقتان إمّا مفتوحتان ¹⁴⁰ كـ (جَاءَ أَمْرًا) ¹⁴¹، أو مكسورتان ¹⁴² نحو: (مَنْ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ) ¹⁴³، أو مضمومتان ¹⁴⁴ وذلك في قوله تعالى: (أُولِيَاءَ أُولَئِكَ) ¹⁴⁵، والمختلفتان إمّا أن تكون الأولى مفتوحة والثانية مكسورة ¹⁴⁶ نحو: (تَقِيَاءَ إِلَى) ¹⁴⁷، وإمّا أن تكون الأولى مفتوحة والثانية مضمومة ¹⁴⁸ وذلك في قوله تعالى: (كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولُهَا) ¹⁴⁹، وإمّا أن تكون الأولى مضمومة والثانية مفتوحة ¹⁵⁰ نحو: (نِسَاءً أَصَبَّهْتُمْ) ¹⁵¹، وإمّا أن تكون الأولى مكسورة والثانية مفتوحة ¹⁵² نحو: (مَنْ السَّمَاءِ أَوْ أَنْتِنَا) ¹⁵³، وإمّا أن تكون الأولى مضمومة والثانية مكسورة ¹⁵⁴ نحو: (يَشَاءَ إِلَى) ¹⁵⁵، ولا عكس للأخير ¹⁵⁶.

حكم الهمزتين المفتوحتين:

قالون والبزي وأبو عمرو بإسقاط الأولى منهما، وقيل بل الثانية ¹⁵⁷، "فعلى الأول أن يكون من قبيل المنفصل وعلى" ¹⁵⁸ الثاني يكون من قبيل المتصل فيقصر، ثم يمد لكل منهم ولا يقصر لقالون، والدوري على مد المنفصل، وورش وقنبل يسهلان الثانية ويبدلانها مدًا طويلًا إن سكن ما بعده وإلا فقصيرا، والصحيح لهما في (جَاءَ عَالٍ) ¹⁵⁹ حالة الإبدال القصر والمد، أمّا حالة التسهيل فالثلاثة لورش والقصر لقنبل. ¹⁶⁰

- ¹³⁹ - ويشترط في الهمزتين من كلمتين أن تكونا متلاصقتين وأن تكون الهمزة الأولى آخر الكلمة الأولى والهمزة الثانية أول الكلمة الثانية.
- ¹⁴⁰ - وردت في تسع وعشرين موضعاً من القرآن الكريم، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص264.
- ¹⁴¹ - [هود:40، 58، 66، 82، 94]، [المؤمنون:27].
- ¹⁴² - وجملتها للقراء جميعاً إلا ورش وحمزة خمسة عشر موضعاً في القرآن الكريم، ولورش سبعة عشر موضعاً لأنه يزيد موضعين في الأحزاب الآية 50 و53 منها، أمّا حمزة فله ستة عشر موضعاً، لأنه يزيد عليها موضعاً واحداً وهو قراءة الهمزة الثانية من الآية 282 في سورة البقرة (الشهداء أن) بالكسر، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص263-264.
- ¹⁴³ - [سبا:9].
- ¹⁴⁴ - وردت في موضع واحد وهو المذكور، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص264.
- ¹⁴⁵ - [الأحقاف:32].
- ¹⁴⁶ - فجملتها عند من مد كلمة (زكريا) تسعة عشر موضعاً، وعند من قصرها سبعة عشر موضعاً، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص267-268.
- ¹⁴⁷ - [الحجرات:9].
- ¹⁴⁸ - وردت في هذا الموضع فقط، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص267.
- ¹⁴⁹ - [المؤمنون:44].
- ¹⁵⁰ - فجملتها أحد عشر موضعاً إلا نافع فإنه يزيد موضعين في سورة الأحزاب لقراءته بالهمز فيهما، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص267.
- ¹⁵¹ - [الأعراف:100].
- ¹⁵² - فجملتها عند القراء ستة عشر موضعاً إلا حمزة فعنده خمسة عشر موضعاً لأنه يقرأ التي في البقرة الآية 282 (الشهداء أن) بالكسر، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص268-269.
- ¹⁵³ - [الأنفال:32].
- ¹⁵⁴ - وجملتها عند القراء غير نافع والكوفيين إلا أبا بكر ثلاثة وعشرون موضعاً، ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، ج1، ص269-270.
- ¹⁵⁵ - [البقرة:142، 213]، [يونس:25]، [النور:46].
- ¹⁵⁶ - نعم لم يرد لفظه في القرآن الكريم ولكن ورد معناه وهو (وجد عليه أمه) أي وجد على الماء أمه.
- ¹⁵⁷ - إسقاط الهمز الأولى هو جمهور أهل الأداء وهو الذي عليه العمل.
- ¹⁵⁸ - كما كتبت في (ق) ثبتها لأن التي في (ل) العبارة ناقصة.
- ¹⁵⁹ - [الحجر:61]، [القمر:41].
- ¹⁶⁰ - وسكت المؤلف عن كيفية قراءة القراء الباقيين للهمزتين المفتوحتين من كلمتين، فابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وروح وخلف العاشر بتحقيق الهمزتين، وأبو جعفر ورويس يسهلان الهمزة الثانية فقط، ذكر كيفية قراءتهما في حكم الهمزتين المكسورتين والمضمومتين، ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص387-390.

حكم الهمزتين المكسورتين والمضمومتين:

أبو عمرو بإسقاط الأولى أو الثانية في النوعين على ما مر، وقالون والبزي يسهلان الأولى مع المد والقصر، ولا يقصر لقالون على مد المنفصل في الأصح، ويزاد لهما وجه الإدغام في: (بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجَمَ رَبِّي) ¹⁶¹، وورش وقنبل يسهلان الثانية في النوعين ويبدلونها مدّاً طويلاً إن سكن ما بعده، وقصير إن تحرك ما بعده، فإن كانت الحركة عارضة جاز المد والقصر وذلك في قوله تعالى: (مَنْ أَلْسَاءُ إِنْ أَنْفَيْتَ) ¹⁶² لهما وفي (أَلْبَغَاءُ إِنْ أَرَدَنْ) ¹⁶³ و(لَلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ) ¹⁶⁴ على قراءة ورش ويزاد له في (هُوَ لَاءُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ¹⁶⁵، وفي (أَلْبَغَاءُ إِنْ أَرَدَنْ) ¹⁶⁶، إبدال الثانية ياءً والعمل على أنّها تامة الكسر، وأبو جعفر ورويس يسهلان الثانية من المتفتحتين مطلقاً، وأمّا قوله تعالى: (لَلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ) ¹⁶⁷ و(بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا) ¹⁶⁸، فمذهب قالون الإبدال في الحرفين وصلاً ¹⁶⁹، والهمز وقفاً.

حكم الهمزتين المختلفتين:

نافع وابن كثير وأبو عمرو ورويس ¹⁷⁰ يسهلون المكسورة بعد المفتوحة كالياء، ويسهلون المضمومة بعد المفتوحة كالواو، ويبدلون المفتوحة بعد المضمومة واواً مفتوحة، ويبدلون المفتوحة بعد المكسورة ياءً مفتوحة، ويسهلون المكسورة بعد المضمومة كاليا وهو الأقيس ¹⁷¹، ويبدلونها واواً مكسورة، والباقيون يحققون الهمزتين في جميع الباب، ولا خلاف في تحقيق الأولى عند الوقف وتحقيق الثانية عند الابتداء، والله اعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أمين ¹⁷².

الخاتمة وأبرز النتائج والتوصيات:

وفي ختام هذه البحث الموجز القصير جداً الكبير فائدة وعلماً ومعرفة، توصلنا الى عدة نتائج نستطيع ايجازها بما يلي:

1. جلالة وقدر وعلم الشيخ محمد بن أحمد المتولي فقد كان رحمه الله وحيد قرنه وفريد عصره في علم القراءات.
2. إنّ من أبرز الحكم الكثيرة الجليلة التي جاءت بها القراءات هي التسهيل والتيسير على الناس في تلفظ الحروف والكلمات القرآنية وهذا هو من الأسرار والمعجزات الخالدة للقرآن الكريم.
3. إنّ من أنواع التيسير في أداء الهمزة وتلفظها هو التعدد في كيفية قراءتها، فمنهم المسقط لها ومنهم المسهل لها ومنهم المبدل لها من جنس ما حركة ما قبلها.

¹⁶¹ - [يوسف: 53].

¹⁶² - [الأحزاب: 32].

¹⁶³ - [النور: 33].

¹⁶⁴ - [الأحزاب: 50].

¹⁶⁵ - [البقرة: 31].

¹⁶⁶ - [النور: 33].

¹⁶⁷ - [الأحزاب: 50].

¹⁶⁸ - [الأحزاب: 53].

¹⁶⁹ - ففي الآية الأولى أبدلها واواً خالصة، وفي الآية الثانية أبدلها ياءً مشددة.

¹⁷⁰ - وأبو جعفر يقرأ مثل نافع وابن كثير والبصري ورويس أيضاً لكنه سقط من النسختين لم يكتب، ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص388.

¹⁷¹ - أي أقيس لغة من غيرها من اللغات لأنها مكسورة بعد متحرك، كما ذكر ذلك الإمام الشاطبي في حرز الأمان البيت الحادي عشر بعد المتن.

¹⁷² - في (ق) والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التوصيات:

1. الاهتمام أكثر بمخطوطات القراءات والاعتناء بها فلا يزال الكثير منها المندثر بين رفوف المكتبات.
2. مع الاعتناء الجلي والواضح من قبل الباحثين في سيرة المتولي علماً وتعليماً وتصنيفاً إلا أنه اتضح لنا أنَّ له مخطوطاتٍ لم تحقق علمياً ولم تطبع.
3. نوصي الباحثين بدراسة الهمزتين دراسة لغوية ونحوية وتأصيلية وربطها بلهجات العرب، ومعرفة كيفية أداء الهمزات عندهم مع الإشارة لأسماء قبائلهم.
4. وضع دراسة معمقة عن كلمة الآن التي ذكرت في سورة يونس فكثر الأوجه فيها وتعدد حالات قراءتها إضافة إلى اختلاف بعض المحررين في حصر عدد أوجهها زيادة أو نقصاً يفرض علينا كباحثين إلى تناولها بشكل منفصل بدراسة مستقلة مقارنة توضح هذه الجوانب وتزيل الغبار عنها.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي (ت1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، 1422هـ - 2002م.
3. الإقناع في القراءات السبع، أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي المعروف بابن الباذش (ت540هـ)، دار الصحابة التراث.
4. الإمام المتولي وجهوده في علم القراءات، إبراهيم بن سعيد بن حمد الدوسري، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.
5. البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، عبد الفتاح القاضي (ت1403)، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1401هـ - 1981م.
6. جبهة أعلام الأزهر الشريف في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، أسامة الأزهرى، مكتبة الإسكندرية، طبعة: 1440هـ - 2019م.
7. الرحيق المختوم في نشر اللؤلؤ المنظوم، الحسن بن خلف الحسيني، مطبعة المعاهد - مصر، الطبعة: الأولى.
8. الروض النضير في تحرير أوجه الكتاب المنير، محمد بن أحمد المتولي (ت1313هـ - 1895م)، تحقيق: خالد حسن أبو الجود، 1425هـ - 2004م.
9. فتح المعطي وغنية المقرئ في شرح مقدمة ورش المصري، محمد بن أحمد المتولي (ت1313هـ)، تحقيق: زيدان أبو المكارم حسن، مطبعة السعادة - مصر، نشرته مكتبة القاهرة، الطبعة: الأولى، 1366هـ - 1947م.
10. فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى سنة 1371 هـ - 1952م، مطبعة الأزهر - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1371 هـ - 1952.
11. فهرس الخزانة التيمورية: دار الكتب المصرية - القاهرة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م.

12. الكنز في القراءات العشر، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي بن المبارك التاجر الواسطي المقرئ تاج الدين ويقال نجم الدين (ت741هـ)، تحقيق: خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2005م.
13. النشر في القراءات العشر، أبو الخير شمس الدين ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف (ت833هـ)، تحقيق: محمد علي الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.
14. هداية القاري الى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المرصفي المصري (ت 1409هـ - 1988م)، مكتبة طيبة – المدينة المنورة، الطبعة: الثانية.
15. الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي (ت 1403هـ)، مكتبة السوداني للتوزيع، الطبعة: الرابعة.

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE HAYAL*

Fahrettin COŞGUNER**

Öz

'Hayal' insanoğlunun en büyük özelliklerinden birisidir. Kişinin ortaya koyduğu bütün filler, buluşlar, eserler sanatlar vs. hep bir hayalle başlar. Büyük düşünür Hz. Mevlâna'nın eşsiz eseri Mesnevî bizlere her konuda olduğu gibi 'hayal' kavramı konusunda da oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir. O hayali bir yerde her türlü ilerleme ve teknolojinin temeli olarak görürken başka bir yerde dünyayı hayal alemi olarak nitelemektedir. Mevlâna Mesnevî'sinde 'hayal'e hem olumlu hem de olumsuz çok anlamlar yüklemiştir. Yaratıcı yokluk alemi üzerinde önce hayali nakışlar dokur, sonra o hayal tahtasına şekiller yerleştirir. Görünen alemdeki yansımalar birer hayaldir. Asıl olanlar ise gönüllerdeki tecellilerdir. Bunlar Hak erlerini gönül dünyasına çeker. Zahirdeki hayali dünya ile yetinenler kaybederler. Bu dünyadaki sebepler ve araçlar Yaratıcı'nın imtihan için yola koyduğu hayallerdir. İnsanın yüceliği kurduğu hayallerle doğrudan alakalıdır. İçimizdeki hayaller dıştaki etkilere göre şekillenir. Her hayalin bir gerçek boyutu vardır. Hayallerin gerçekleşmesi ancak sabırla mümkündür. Dostun hayaliyle yaşayan onun yanında canını feda eder. Rüyanın hayale benzeterek bazı yerlerde bu iki kavramı birlikte kullanır. Rüyaadaki hayaller insanı yanıltır. Uyuyanın rüyada gördüğü, tamamen hayal ürünü şeylerdir. Ancak Allah yolunda uyuyan kişi bu hayallerinden uyanabilir. Rüya çekilen sıkıntılar hayalden başka bir şey değildir ve dünya hayatı da tıpkı buna benzer. Yoklukla ilgili hayaller hemen terk edilmelidir. Sürekli hayal dünyasında yaşayanın nasibi de değersiz şeyler olur. Gerçekleşmesi mümkün olmayan hayaller (mahulya) peşine düşmemek gerekir. Bu çalışmamızda biz de Mevlâna'nın bu uçsuz bucaksız hayal alemine yönelik görüş ve düşüncelerini Mesnevî'sini esas alarak incelemeye, O'na göre insanoğlunun bu önemli duygusunu nasıl kullanması gerektiğini anlamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mesnevi, Hayal, Rüya.

THE CONCEPT OF "IMAGINATION" IN MOLÂNÂ'S MATHNAWĪ

Abstract

'Imagination' is one of the greatest characteristics of human beings. All actions, inventions, artefacts, arts of human beings always start with an imagination. Mathnawi, the unique work of the great thinker Hz. Molâna, gives us very detailed information about the concept of 'imagination' as in every subject. On the one hand he sees imagination as the basis of all kinds of progress and technology; on the other hand, he sees the world as characterized by the realm of imagination. In this regard, Molâna attributes both positive and negative meanings to the concept of 'imagination' in his Mathnawi. The Creator first weaves imaginary embroidery in the realm of nothingness and then places shapes on that imaginary board. The reflections in the visible world are only imagination. The real ones are the manifestations in the hearts. These attract the people of right path to the world of the heart. Those who are content with the imaginaries in the visible world lose. The causes and means in this world are the dreams that the Creator has put on the road for the test. The greatness of man is directly related to his imagination. The imaginations within us are shaped according to the external influences. Every imagination has a real dimension. The realization of imagination is only possible with patience. The one that lives by imagining of a friend sacrifices his life beside him. He draws an analogy between the concept of dream and imagination and uses these two concepts together in some contexts. Dreams can be misleading as they are completely based on fantasy. Only the one who sleeps in the way of Allah can awaken from these dreams. The troubles suffered in sleep are only dreams, and the life of this world is just like that. The imagination of poverty should be abandoned immediately. The one who lives in a world of dreams all the time will have only worthless things as his reward. One should not pursue dreams (mahulya) that cannot be realized. In this study, we will try to analyze his views and thoughts about this vast world of imagination on the basis of his Mathnawi and try to understand how human beings should use this important sense.

Keywords: Molâna, Mathnawi, Imagination, Dream.

* Araştırma makalesi / Research article.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, e-posta: fahrettincosguner@yahoo.com, <https://orcid.org/0009-0003-8060-6845>.

Giriş

Mevlâna on üçüncü asırda Anadolu'da yaşamış olan evrensel bir şair ve mütefekkindir. Onun eserleri yüzyıllardır okuna gelmekte ve fikirlerinden istifade edilmektedir. Ona ve eserlerine olan ilgi her geçen gün daha da artmaktadır. Mesnevî-i Manevî en çok bilinen ve okunan eseridir. Bu eseri üzerine çok çalışmalar yapılmış, pek çok alanda insanlığa rehberlik etmiştir. İnsanın en temel duygularından birisi olan 'hayal' konusunu da Mevlâna bu ölümsüz eserinde çok çeşitli yönlerden ele almış ve bizlere geniş ufuklar açmıştır. Bu çalışmada 'hayal' konusunda bu büyük düşünürün Mesnevî'de neler söylediği incelenecektir.

I. DEFTER

Mevlâna daha Mesnevî'nin ilk hikayesi olan "Padişah ve Cariye" de hayali ele alır ve padişah rüyasında vaatedilen kişiyi beklerken hayal alemine dalar:

دید شخصی فاضلی پُرمایه‌ای	آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال	نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست و ش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مهرویان بُستانِ خداست
آن خیالی که شه اندر خواب دید	در رخ مهمان همی‌آمد پدید

Fazıl, olgun bir şahıs, gölge ortasında bir güneş gördü.

Uzaktan hilal gibi yaklaşıyordu. Yoktu, ama hayal şeklinde vardı.

Ruhtaki hayal, yok gibidir. Sen dünyayı, hayal üzere hareket eder gör.

Barışları ve savaşları bir hayal üzerindedir. Övünçleri ve arları bir hayaldendir.

Velilere tuzak olan hayaller, Allah'ın bahçesindeki ay yüzölçülerin yansımasıdır.

Padişahın rüyada gördüğü hayal, misafirin yüzünde görünmekteydi. I/68-73¹

Burada dünyanın bir hayal üzerine döndüğünü, üzerinde yapılan onca savaş, barış, övünç, ar gibi şeylerin hep hayali olduğunu söyler. Aslında Allah kendi dostlarına bu hayallerle tuzak kurup onları avlamak istemektedir.

Yine aynı hikâyede kendi hayalimizle hakkımızda güzel düşündüğümüz şeylerin aslında sonumuzu hazırlayabileceğinden söz eder:

ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوء القضا
در خیالش ملک و عزّ و مهتری	گفت عزرائیل رو آری بری

Ey yüz kabulle, bizzat kendi ayağıyla kötü kaderine doğru yola çıkan kişi!

Hayalinde mülk, izzet ve büyüklük vardı. Azrail, "Evet git, elde edersin" dedi. I/193-94

Gece insan uykudayken gündüz kurduğu boş hayallerden kurtulur:

شب ز زندان بی‌خبر زندانیان	شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نی غم و اندیشه سود و زیان	نی خیال این فلان و آن فلان

Geceleyin zindandakiler, zindandan habersizdir. Gece sultanlar devletten habersizdir.

Ne kar-zarar üzüntüsü ve endişesi vardır; ne de falanın, filanın hayali. I/390-91

Bunun biraz ilerisinde bu kez hayalin rüyada insanı nasıl yanılttığından bahseder:

¹ Bu çalışmamızda beyitlerin Türkçe karşılığında verdiğimiz Romen rakamları Mesnevî'nin defter numarasını, diğer sayılar ise o defterdeki beyit numaralarını ifade etmektedir.

خفته آن باشد که او از هر خیال
 دارد اومید و کند با او مقال
 دیو را چون حور ببند او به خواب
 پس ز شهوت ریزد او با دیو آب
 چونکه تخم نسل را در شوره ریخت
 او به خویش آمد خیال از وی گریخت
 ضعف سر ببند از آن و تن پلید
 آه از آن نقش پدید ناپدید
 مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش
 می‌دود بر خاک پَران مرغ‌وش
 ابلیس صیاد آن سایه شود
 می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
 بی‌خبر کآن عکس آن مرغ هواس
 بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
 تیر اندازد به سوی سایه او
 ترکش عمرش تهی شد عمر رفت
 ترکشش خالی شود از جُست و جو
 سایه‌یزدان چو باشد دایه‌اش
 از دویدن در شکار سایه تفت
 وارهاند از خیال و سایه‌اش

Uyumuş kişi, her hayalden dolayı ümit taşıyan ve onunla konuşandır.

O şeytanı uykuda huri gibi görür, sonra şehvetle şeytanla buluşur.

Nesil tohumunu çorak toprağa dökünce kendine gelir, hayal ondan kaçır.

Bundan başı zafiyet, bedeni pislik bulur. Ah, bu görünmez olan görülen görüntüden!

Yukarıda kuş, altında gölgesi, toprak üzerinde kuş gibi kanat çırparak koşar.

Bir aptal bu gölgenin avcısı olur, o kadar koşar ki güçsüz kalır,

Bunun, havadaki kuşun aksi olduğundan habersiz; bu gölgenin aslının nerede olduğundan habersiz.

Gölgeye ok atar, onu elde etmek için okluğu boşalır.

Ömür okluğu boşaldı; ömür gölge avında acelece koşturmakla geçip gitti.

Kişinin dadısı Hakk'ın gölgesi olursa, onu hayal ve gölgeden kurtarır. I/414-423

Hiçbir zaman hayal terkedilmemelidir:

از نظر چون بگذری و از خیال
 گشته باشی نیم شب شمع وصال

Bakıştan ve hayalden vazgeçersen gece yarısı vuslat mumunu söndürmüş olursun. I/477

Boş hayaller kişiyi maskara edebilir:

ای بسا گنج آنگان کنج‌کاو
 کآن خیال‌اندیش را شد ریش‌گاو

Hayret! Nice define arayıcı define doldurucular, o hayal düşünceliye sığır sakalı/maskara oldular. I/534

Allah isterse kulunun hayalini hikmete dönüştürür:

عین آن تخیل را حکمت کند
 عین آن زهراب را شربت کند

O, hayal kurmayı hikmet yapar, o, zehir suyunu şerbet yapar. I/546

Yanlış hayaller insanı kuyuya atabilir:

تا زر اندودیت از ره نفگند
 تا خیال کز ترا چه نفگند

Altın kaplamalı şeylerin seni yoldan çıkarmaması için; yanlış hayalin seni kuyuya atmaması için, I/899

İçimizde hayalin oluşabilmesi için dıştan bir etki gerekmektedir:

نیست دید رنگ بی‌نور برون
 همچنین رنگ خیال اندرون

این برون از آفتاب و از سُها
 و اندرون از عکس انوار غُلا

Dıştaki ışık olmadan renk görmek imkânı yoktur. İçteki hayal rengi de aynı şekildedir.

Bu dıştaki, güneşten ve Süha yıldızındandır, içteki ise yücelik ışıklarının yansımasındandır. I/1125-26

Hastalık güzelliği bir hayale çevirir:

ماه کو افزود ز اختر در جمال شد ز رنج دقّ او همچون خیال

Güzellikte yıldızdan üstün olan ay, verem hastalığından hayal gibi olur. I/1281

İnsan irade ve cebri, gerçekleştiğini görmedikçe hayal gibi zanneder:

اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال

İrade ve cebir, sende hayaldi. Onlarda yer alınca ululuk nuru oldu. I/1474

Hayal bile mekânsızlık alemi algılayamaz:

لامکانی نی که در فهم آیدت هر دمی در وی خیالی زایدت

Mekânsızlık anlayışına sığmaz, her an hakkında bir hayalin oluşmaz. I/1583

Sevdiğini görebilme hayali kişiyi hayıflandırır:

این دریغاها خیال دیدن است وز وجود نقّ خود بپردن است

Bu yazıklanmalar, görme hayalidir; şu andaki varlığından kesilmektir. I/1712

Ardından da cismani bedenini onu hakkıyla hayal edemeyeceğini söyler:

جسم جسمانه تواند دیدنت در خیال آرد غم و خندیدنت

Beden, beden olarak seni görebilir mi? Senin gamını ve gülmeni hayal edebilir mi? I/1790

Kendi aklını çalıştıran şeyin hayal ve zan olmadığını söyler:

از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما

Bizim coşkunluğumuz keder ve sevinçten değildir. Bizim aklımız hayal ve zanla değildir. I/1803

Yoklukla ilgili hayal ve vehimler hemen terk edilmelidir:

نغمه‌های اندرون اولیا اؤلا گوید که ای اجزای لا

هین ز لای نفی سرها بر زنید این خیال و وهم یکسو افکنید

Velilerin içindeki nağmeler önce der ki: "Ey lâ (yok) parçaları!

Acele edin! Olumsuzluk lâ'sından başlarınızı çıkarın, bu hayal ve vehmi bir tarafa atın. I/1925-26

Ustasının elinde çeng (arp) nameleri enteresan hayaller doğurur:

مطربی کز وی جهان شد پُر طرب رُسته ز آوازش خیالاتِ عجب

از نوایش مرغ دل پُران شدی وز صدایش هوش جان حیران شدی

Dünyanın kendisiyle neşe dolduğu, sesiyle şaşılacak hayallerin yeşerdiği bir çalgıcıydı.

Nağmesiyle gönül kuşu uçardı ve sesiyle canın akli hayran olurdu. I/2072-73

Kişi kendi fakirliğinin hayaliyle yoksulları yermemelidir:

نصیحت کردن مرد مر زن را که در فقیران به خواری منگر و در کار حق به گمان کمال نگر و طعنه مزین در فقر و فقیران به خیال و گمان بی‌نوایی خویشتن

Adamın, hanımına "Fakirlere aşağılamayla bakma, Hakk'ın işine olgünlük düşüncesiyle bak, kendi yoksulluğunun hayal ve düşüncesiyle yoksulluğu ve fakirleri yerme" diye nasihat etmesi I/2342. beyitten önceki başlık

Daima hayalle yaşayanın nasibi de değerli bir şey olmayacaktır:

بر سماع راست هر کس چیر نیست لقمه هر مرغکی انجیر نیست

خاصه مرغی مرده‌ای پوسیده‌ای پُرخیالی اعمی بی‌دیدهای

Herkes doğruyu dinlemeye hâkim değildir; her kuşçağızın lokması incir değildir;

Özellikle ölü, çürümüş, hayal dolu, kör, gözü olmayan bir kuşun. I/2762-63

Hayal dünyasının alanı; yokluk ve varlık alemlerinin arasında bir yerdedir:

عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگتر آمد خیالات از عدم	ز آن سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال	ز آن شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حسن و رنگ	تنگتر آمد که زندانی است تنگ

Çok geniş ve fezalı bir alandır; bu hayal ve varlık ondan azık bulur.

Hayal âlemi, yokluk âleminden daha dardır. Bundan dolayı hayal kedere sebep olmaktadır.

Varlık âlemi de hayal âleminden daha dardır. Bundan dolayı onda ay, hilal gibi olur.

Duyu ve renk dünyasının varlığı daha dardır; dar bir zindandır. I/3093-96

Velilerin duygularını anlamayan felsefeciye göre halk sevgisinden dolayı onlar hakkında hayaller görür:

فلسفی کو مُنکر حَنّانه است	از حواس اولیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق	بس خیالات آورد در رای خلق

Hannâne² direğinin inlemesini inkâr eden felsefeci, velilerin hislerine yabancıdır.

O der ki: "Halkın sevda ışığı, halkın görüşüne çok hayaller getirdi." I/3279-80

Kendinden kıyaslar yapan kişi hayalini gerçek zanneder:

و آنگی از خود قیاساتی کنی	مر خیال محض را ذاتی کنی
---------------------------	-------------------------

O zaman da kendinden kıyaslar yapıyorsun; özel hayali, varlık yapıyorsun. I/3407

Sıfatlardan ve isimlerden hayal ortaya çıkar ve düzgün hayal de kavuşma delilidir.

از صفت وز نام چه زاید خیال	و آن خیالش هست دلال وصال
----------------------------	--------------------------

Sıfattan ve addan ne doğar? Hayal. Onun o hayali kavuşmaya delildir. I/3453

Gizli şeylerin hayalleri büyüktür ancak ortaya çıktığı zaman hayali de kaybolur:

شد خیال غایب اندر سینه زفت	چونکه حاضر شد خیال او برفت
----------------------------	----------------------------

Gizli olanın hayali, gönülde büyüktür. Ortada bulununca hayali gider. I/3625

Allah'ın yoktan var etmesi insanın fikir ve hayaline dahi getiremeyeceği bir durumdur:

تا کشیدت اندر این انواع حال	که نبودت در گمان و در خیال
-----------------------------	----------------------------

Böylece senin düşüncende ve hayalinde olmayan bu çeşitli hâllere çekti. I/3680

Allah için yapılanlar hayal ve zan mahsulü şeyler değildir:

و آنچه لله می‌کنم تقلید نیست	نیست تخیل و گمان جز دید نیست
------------------------------	------------------------------

Allah için yaptığım, taklit değildir; hayal etme ve zan değildir. Görmekten başka bir şey değildir. I/3806

II. DEFTER

Sabır ilacı sayesinde perdeler kalkar ve hayaller gerçek olmaya başlar:

چون خلیل آمد خیالیار من	صورتش بت معنی او بت‌شکن
شکریزدان را که چون او شد پدید	در خیالش جان خیال خود بدید

Dostumun hayali, Halil³ gibi oldu; sureti put, manasıysa put kıran.

² Hannâne; Peygamberimizin minber yapılmadan önce yaslanarak hutbe okuduğu direğin adıdır. Peygamberin ayrılığından dolayı bir mucize olarak kuru direk ağlamıştır.

³ Peygamberlik göreviyle geldiği toplumun taptıkları putları kıran Hz. İbrahim peygamber.

Allah'a şükür; o görününce, can onun hayalinde kendi hayalini gördü. II/73-74

Hayalle gerçekliğin kıyaslanması konusunda şunları söyler:

گفت وهم کان خیال تست هان	ذاتِ خود را از خیالِ خود بدان
نقش من از چشم تو آواز داد	که منم تو تو منی در اتحاد
کاندر این چشم منیر بی‌زوال	از حقایق راه کییابد خیال
در دو چشم غیر من تو نقشِ خود	گر ببینی آن خیالی دان و رد
ز آنکه سرمه نیستی در می‌گشود	باده از تصویر شیطان می‌چشد
چشمشان خانه خیال است و عدم	نیستها را هست بیند لاجرم
چشم من چون سرمه دید از دُوالجلال	خانه هستی است نی خانه خیال
تا یکی مو باشد از تو پیش چشم	در خیالت گوهری باشد چو یشم
یشم را آنکه شناسی از گهر	کز خیالِ خود کنی کلی عبر
یک حکایت بشنو ای گوهرشناس	تا بدانی تو عیان را از قیاس
هلال پنداشتن آن شخص خیال را در عهدِ عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ	
ماه‌روژه گشت در عهدِ عمر	بر سر کوهی دویدند آن نفر
تا هلالِ روزه را گیرند فال	آن یکی گفت ای عمر اینک هلال
چون عمر بر آسمان مه را ندید	گفت کین مه از خیالِ تو دمید
ورنه من بیناترم افلاک را	چون نمی‌بینم هلالِ پاک را

Vehmim bana, "Dikkat! O, senin hayalindir. Kendi zatını, kendi hayalinden –ayrı- bil" dedi.

Suretim, senin gözünden seslendi: "Senin ben; sen bensin, birleşik hâlde.

Bu gerçeklerle aydınlık ve ölümsüz gözde hayal nasıl yol bulur?

Sen kendi suretini benimkinden başka iki gözde görürsen, bunu bir hayal bil ve reddet."

Çünkü -onlar- yokluk sürmesi çeker, şeytan tasvirinden şarap içer.

Onların gözü hayal ve yokluk evidir. Yokları şüphesiz var görür.

Benim gözüm, celâl sahibinden sürmelendiği için varlık evidir; hayal evi değil.

Gözünün önünde senden/benliğinden bir kıl olsa, hayalinde inci yeşim taşı gibi -değersiz- görünür.

Kendi hayalini bütünüyle aştığında yeşimi, inciden ayırırsın.

Ey inci tanıyan! Apaçık olanı, kıyastan/tahminden ayırt etmek için bir hikâye dinle.

Ömer -Allah ondan razı olsun- Zamanında Bir Şahsın, Hayalini Ramazan Hilali Sanması

Ömer zamanında ramazan ayı geldi; birkaç kişi bir dağın başına koştu,

Ramazan hilalini belirlemek için. Biri, "Ey Ömer! İşte hilal" dedi.

Ömer gökyüzünde ayı görmeyince dedi: "Bu ay senin hayalinden doğdu.

Yoksa ben gökleri daha iyi görürüm. Pak hilali nasıl görmüyorum?" II/101-115

Bir sûfi rüyada gördüklerini boş hayal olarak yorumlar:

گفت لا حول این چه مالیخولیاست ای عجب آن خادم مشفق کجاست

-Sufi- "Lâ havle! Bu ne boş hayal? Hayret! O müşfik hizmetçi nerededir?" dedi. II/220

Tamah kişinin gözünün önüne makam ve altın hayalleri getirir:

پیش چشم او خیالِ جاه و زر همچنان باشد که موی اندر بصر

Onun gözünün önünde makam ve altın hayali, gözde kıl bulunması gibidir. II/577

İnsanın yüceliği kurduğu hayallerle doğrudan alakalıdır:

آدمی را فربهی هست از خیال	گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی	می‌گذارد همچو موم از آتشی
در میان مار و کزدم گر ترا	با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کزدم مر ترا مونس بود	کآن خیالت کیمیای مس بود
صبر شیرین از خیال خوش شدست	کآن خیالات فرج پیش آمدست
آن فرج آید ز ایمان در ضمیر	ضعف ایمان ناامیدی و زحیر
صبر از ایمان بیابد سر کُله	خَبِثُ لَا صَبْرَ فَلَا إِيْمَانَ لَهُ
گفت پیغمبر خداش ایمان نداد	هر که را صبری نباشد در نهاد
آنیک در چشم تو باشد چو مار	هم وی اندر چشم آن دیگر نگار
زانکه در چشمت خیال کفر اوست	و آن خیال مؤمنی در چشم دوست
کاندر اینیک شخص هر دو فعل هست	گاه ماهی باشد او و گاه شست
نیم او مؤمن بود نیمیش گیر	نیم او حرص آوری نیمیش صبر
گفتیزدانت فَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ	باز مِنْكُمْ كَافِرٌ گیر کهن
همچو گاوی نیمه چیش سیاه	نیمه دیگر سپید همچو ماه
هر که این نیمه ببیند رد کند	هر که آن نیمه ببیند گد کند
یوسف اندر چشم اخوان چون سُئور	هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور
از خیال بد مر او را زشت دید	چشم فرع و چشم اصلی ناپدید
چشم ظاهر سایه آن چشم دان	هر چه آن بیند بگردد این بدان

İnsanın büyüklüğü hayalindendir, -ama- hayalleri güzel yüzlü olursa.

Hayalleri nahoşluk gösterirse mum gibi ateşle erir.

Allah, yılan ve akrep arasında seni hoş hayallerle tutarsa,

Yılan ve akrep sana dost olur. Çünkü o hayalin, bakırı altın eden kimyadır.

Sabır hoş hayalle tatlılaşır; o ferahlık hayalleri gerçekleştirebilir.

O ferahlık gönüldeki imandan gelir; iman zayıflığındansa ümitsizlik ve inleme.

Sabır, imandan baş tacı elde eder. Sabrı olmayanın, imanı yoktur.

Peygamber, "Allah, tabiatında sabır bulunmayana iman vermedi" dedi.

Biri, senin gözünde yılan gibidir; yine o, bir başkasının gözünde güzeldir.

Çünkü senin gözünde onun kâfir hayali var; dostun gözündeysen o, bir mümin hayali.

Zira bu bir şahısta her iki fil vardır: o, bazen balık, bazen olta olur.

Onun yarısı mümindir, yarısı kâfir; yarısı tamahkâr, yarısı sabırlı.

Allah'ın buyurdu "Sizden mümin var" ve yine "sizden kâfir"⁴, yaşlı dinsiz.

İnek gibi sol yarısı siyah, diğer yarısı ay gibi beyaz.

Bu yarıyı gören reddeder, o yarıyı gören çaba gösterir.

Yusuf kardeşlerinin gözünde binek gibiydi; Yakub'un gözündeysen huri gibiydi o.

Dıştaki göz, kötü hayalden onu çirkin gördü. Asıl göz görünmez.

Dıştaki gözü, o gözün gölgesi bil. O ne görürse dıştaki ona döner. II/591-608

İnsanın içindeki zevk duygusu bir şekil almazsa hayalde kalır ve o hayalin dahi sorumluluğu vardır:

⁴ Kur'ân-ı Kerim, Tegâbü'n, 64/2: "O, sizi yaratandır, sizden kafir de vardır ve sizden mümin de vardır."

چون نیابد صورت آید در خیال تا کشاند آن خیالت در و بال
گه خیال فرجه و گاهی دکان گه خیال علم و گاهی خان و مان

Bir surete girmezse hayale girer de o hayal, seni vebale sürükler.

Bazen gezinmek, bazen dükkân; bazen ilim hayali ve bazen ev bark. II/637-638

Kör kişinin ve maddi gözün nasibi hayallerdir, o da daha çok gamı arttırır:

کور را قسمت خیال غمزا است بهره چشم این خیالات فناست

Körün kısmeti üzüntü artıran hayaldir. Gözün nasibi bu yok olucu hayallerdir. II/719

Her sanatın aslı hayalden başka bir şey değildir:

چیست اصل و مایه هر پیشه‌ای جز خیال و جز عرض و اندیشه‌ای

Her sanatın aslı ve esası hayalden başka, araz ve endişeden başka nedir? II/964

Hayal olan dünyayı gerçek gibi görmek cahilliktendir, kıyamet bunu gösterecektir:

سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل شخص از آن شد نزد تو بازی و سهل
باش تاروژی که آن فکر و خیال بر گشاید بی‌حجابی پر و بال
کوهها بینی شده چون پشم نرم نیست گشته این زمین سرد و گرم

Cahillikten gölgeyi şahıs görüyorsun sen. O nedenle şahıs, sana göre oyun ve kolaydır.

O düşünce ve hayalin, perdesiz olarak kol kanat açacağı güne kadar bekle

Dağların yumuşak pamuk gibi olduğunu, bu soğuk ve sıcak yeryüzünün yok olduğunu göreceksin. II/1038-40

Sultan gönlünde hep doğanın hayalini taşır:

در دل سلطان خیال من مقیم بی‌خیال من دل سلطان سقیم

Sultanın gönlünde benim hayalim durmaktadır; benim hayalim olmazsa sultanın gönlü hasta olur. II/1153

Gaybı bilen has kullar gönüllerin içine hayal gibi sızarlar:

در درون دل در آید چون خیال پیش او مکتشف باشد سیر حال

Gönlün içine hayal gibi girer; hâlin sırrı, onun önünde açılır. II/1471

İnsan hayal sarhoşudur ve örnek olmadan Allah'ın varlığını anlayamaz:

لیک هرگز مست تصویر و خیال در نیابد ذات ما را بی مثال
ذکر جسمانه خیال ناقص است وصف شاهانه از آنها خالص است

Tasvir ve hayalin sarhoşu olan, örneksiz bizim zatımızı anlamaz.

Cisim olarak zikir/anış, noksan hayaldir; padişaha ait vasıf, onlardan arıdır. II/1707-08

Hayal kişiyi yanlış davranmaya sevk edebilir:

در خیال افتاد مرد از چو او خشمگین شد زود گردانید رو

Adam hayale kapıldı, onun ısrarından dolayı kızdı, hemen yüzünü çevirdi. II/2019

Hız. Musa kendisine inanmayıp buzağıya tapanı hayal sarhoşu olarak görür:

گفت موسی با یکی مست خیال کای بداندیش از شقاوت وز ضلال
صد گمانت بود در پیغمبریم با چنین برهان و این خلق کریم
صد هزاران معجزه دیدی ز من صد خیالت می‌فرود و شک و ظن
از خیال و وسوسه تنگ آمدی طعن بر پیغمبری‌ام می‌زدی

Musa bir hayal sarhoşuna dedi: "Ey talihsizlik ve sapıklıkla kötü düşünen!"

Böyle delil ve bu güzel ahlaka rağmen peygamberliğim hakkında yüz şüphen var.

Benden yüz binlerce mucize gördün; sana yüz hayal, şüphe ve zan ekledi.

Hayal ve vesveseyle daraldın; peygamberliğime dil uzattın. II/2025-28

Dostun hayalini içinde yaşayan onun yolunda canını feda eder:

تا خیال دوست در اسرار ماست چاکری و جانسپاری کار ماست

Dostun hayali, bizim gönüllerimizde oldukça, hizmetkârlık ve can verme, bizim işimizdir” - Demediniz mi?-II/2559

Hayallerle dolu gönüllere getirilen deliller onların hayallerini artırır:

هر درونی که خیال اندیش شد چون دلیل آری خیالش بیش شد

Hayal düşünen gönüllere delil getirsen, hayali çoğalır. II/2701

Hayalcinin yalanla doğruyu ayırt etmesi zordur:

گفت چون دانی دروغ و راست را ای خیال اندیش پُر اندیشه ها

Dedi: “Ey düşüncelerle dolu hayalci! Yalamı ve doğruyu nasıl biliyorsun?” II/2718

Dünyada gerçek boyutu olmayan hayal yoktur:

پس مگو جمله خیال است و ضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال

Öyleyse hayal ve sapıklıktır deme. Dünyada gerçeksiz hayal yoktur. II/2920

Filozofun bu dünyada hayal ve baş ağrısından başka elde edeceği bir sonuç yoktur:

مر مرا زین حکمت و فضل و هنر نیست حاصل جز خیال و درد سر

Benim için bu hikmet, fazilet ve hünerden, hayal ve baş ağrısından başka bir şey yok.” II/3181

Tabiat ve hayale dayanan felsefe Allah nurunu içermez:

حکمتی کز طبع زاید وز خیال حکمتی نی فیض نور ذوالجلال

Tabiat ve hayalden doğan hikmet, yüce Allah'ın nurunun feyzi olmayan hikmettir. II/1188

Vehimler insanı hayallere düşürme kaynağıdır:

کین حقیقت قابل تأویلهاست وین توهم مایه تخیلهاست

Çünkü bu hakikat yorumlanabilir ve bu vehimlenme hayallere düşürme kaynağıdır. II/3233

Büyük zatlara iftira etmek hayal ürünüdür:

این چنین بهتان منه بر اهل حق کین خیال تست برگردان ورق

Hak adamlarına böyle iftira etme; bu senin hayalindir. Yaprakçı çevir. II/3293

Kulluk esnasında zevk duyulmuyorsa bu cansız suret gibi hayalden başka bir şey olmaz:

دوق باید تادهد طاعات بر مغز باید تادهد دانه شجر
دانه بی مغز کی گردد نهال صورت بی جان نباشد جز خیال

Kulluğun ürün vermesi için zevk gerekir; tohumun ağaç vermesi için öz gerekir.

Özsüz tane, nasıl fidan olur? Cansız suret, hayalden başka bir şey değildir. II/3382-83

Nefsi daima terbiye etmek gerekir. Bir mucize dahi görse önce tatmin olur ama ardından, onun hayal olduğunu söyler:

نفس سوفسطایی آمد می زنش کیش زدن سازد نه حجت گفتنش
معجزه ببند فروزد آن زمان بعد از آن گوید خیالی بود آن

Nefis aldatıcıdır. Onu döv, çünkü onu dövmek yaraşır, ona delil söylemek değil.

Mucize görür, o an aydınlanır; ondan sonra, "O, hayalî idi." der. II/3486-87

III. DEFTER

Cömert kimseler sayı olarak çok olsalar da onlar bir gibidir, başkaları onları çok olarak hayal eder:

گر هزار اند یک کس بیش نیست چون خیالاتی عدد اندیش نیست

Binlerce olsalar da, bir kişiden çok değildir; sayı düşünenin hayalleri gibi değildir. III/35

Kesin inanç ve bilgi Hz. Musa'nın asası gibi ortaya çıkan her hayali yutar:

مر یقین را چون عصا هم حلق داد تا بخورد او هر خیالی را که زاد

Kesin bilişe de asa gibi boğaz verdi; böylece doğan her hayali yedi. III/39

Ölüm esnasında hastanın gördüğü bazı şeyler, onun yanındakilere göre hayaldir, oysa asıl gerçeklik budur:

گوید آن رنجور ایباران من چیست این شمشیر بر ساران من
ما نمی‌بینیم باشد این خیال چه خیال است این که این هست ارتحال
چه خیال است این که این چرخ نگون از نهیب این خیالی شد کنون

O hasta, "Ey benim dostlarım! Benim başımdaki bu kılıç nedir?" der.

-Denir ki:- "Biz görmüyoruz, bu hayaldir." Bu ne hayali? Göçmektir bu.

Ne hayaldir bu? Bu tersyüz gökyüzü, onun korkusundan şimdi bir hayal oldu. III/115-17

Hiçlik kadehinden hayalî olarak içen kimse kendisini hakikat sarhoşları gibi görür:

ای بخورده از خیالی جام هیچ همچو مستان حقایق بر مپیچ

Hayalî olarak hiç kadehinden içmiş olan! Hakikat sarhoşları gibi salınma. III/713

Fırvun rüya tabircilerine; uğursuz hayal ve rüyanın nasıl defedileceğini sorar:

با معرّ گفت و با اهل نجوم چون بود دفع خیال و خواب شوم
جمله گفتندش که تدبیری کنیم راه زادن را چو رهن می‌زنیم

Tabircilere ve müneccimlere, "Uğursuz hayal ve rüya nasıl defedilir?" dedi.

Hepsi ona, "Doğmasının yolunu, yol kesici gibi keselim" dediler. III/843-44

Ruhunda ışıklar yanmayan kimse, cansız maddelerin Allah'ı tesbih ettiğini görenin sapkın bir hayal içinde olduğunu düşünür:

که غرض تسبیح ظاهر کی بود دعوی دیدن خیال غی بود

Maksat, görünen tesbih nasıl olur? Görme iddiası, sapıklık hayalidir. III/1024

Aşk bütün soruları yaktığı gibi gün ışığı da bütün hayalleri yok eder:

هست عشقش آتشی إشکال‌سوز هر خیالی را بروید نور روز

Onun aşkı soruları yakan bir ateştir, Gündüz ışığı her hayali süpürür. III/1136

Kişinin hayatında elde ettiği mal ve mesleğinin kaynağı da düşünce ve hayalle ortaya çıkmıştır:

هر چه داری توز مال و پیشه ای نی طلب بود اول و اندیشه ای

Mal ve meslekten senin neyin varsa önce bir istek ve düşünce değil miydi? III/1448

İki kanatlı olan ilmi yolundan çevirmek için bazı şeyler söyleseler, onun hayaline bilehiçbir şüphe veremezler:

هیچیک نرّه نیفتد در خیال یا به طعن طاعنان رنجور حال

Hayaline hiçbir zerre düşmez veya kınayanların kınamasıyla rahatsız olmaz. III/1520

Öğrencilerin hocalarını kandırarak kendisini hasta zannettirip o hayale kapılmasını anlattığı hikâyede bu hayalin başına neler açtığını, karısıyla olan mücadelesini şöyle aktarır:

قُولِ بِبَغْوِمِ قَبُولُهُ يُفَرِّضُ	إِنْ تَمَارَضْنُمُ لَدَيْنَا تَمَرَضُوا
گر بگویم او خیالی بر زند	فعل دارد زن که خلوت می‌کند
مر مرا از خانه بیرون می‌کند	بهر فسقی فعل و افسون می‌کند
جامه خوابش کرد و استاد او افتاد	آه آه و ناله از وی می‌یزاد

Peygamberin sözünü kabul etmek farzdır: “Yalandan hastalanırsanız, gerçekten hastalanırsınız.”

-Bir şey- söylesem hayal eder ki kadının işi var, yalnız kalıyor;

Beni evden çıkarıyor, kötülük için çabalıyor ve masal okuyor.”

Yatağını hazırladı ve üstat düştü; ondan âh, âh ve inleme sesleri yükseldi. III/1579-82

Kıyamet esasında insanların kaçacak sığınacak bir yer aramalarını anlatan Kıyamet suresinin 10 ve 11. Ayetlerini anlatırken o kişilerin nasıl hayallere kapıldıklarını böyle izah eder:

یا منم دیوانه و خیره شده	دیو چیزی مر مرا بر سر زده
چشم می‌مالم به هر لحظه که من	خواب می‌بینم خیال اندر زَمَن
خواب چه بُود بر درختان می‌روم	میوه‌هاشان می‌خورم چون نگرُوم
باز چون من بُنگرم در مُنکران	که همی‌گیرند زین بُستان گران
با کمالِ احتیاج و افتقار	ز آرزوی نیم‌غوره جانشینار
ز اشتیاق و حرصِ یک برگ درخت	می‌زنند این بی‌نویان آه سخت
در هزیمت زین درخت و زین ثمار	این خلاق صد هزار اندر هزار
باز می‌گویم عجب من بی‌خودم	دست در شاخ خیالی در زدم
حَتَّى إِذَا مَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ بَغْوَا	تا به ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا

Ya da ben deli ve şaşırılmışım! Şeytan başıma bir şey vurmuş!”

Her an gözümü ovuyorum: “Ben rüya görüyorum; zamanda hayal görüyorum!”

Rüya nasıl olur? Ağaçlara gidiyorum, meyvelerini yiyorum. Nasıl inanmam?”

Tekrar inkâr edenlere bakınca, -görüyorum ki- bu bahçeden uzak duruyorlar,

Son derece ihtiyaç ve fakirlikle yarım koruk arzusuyla can veriyorlar.

Bu yoksullar, bir ağaç yaprağı isteği ve hırsıyla derin âh çekiyor.

Bu milyonlarca halk, bu ağaç ve meyvelerden kaçmakta.

Tekrar diyorum: “Hayret! Ben kendimde değilim, hayalî bir ağaca el attım!”

“Peygamberler, ümitsiz olduklarında”⁵ ayetini, “Yalanlandıklarını zannettiklerinde”ye kadar oku. III/2024-32

Kıskançlar kıskandığı kişinin hayalini dışlar tıpkı gıybet ayetinde geçtiği gibi birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekıştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, tevbeyle çok kabul edendir, çok esirgeyicidir.⁶

⁵ Kur’ân-ı Kerim, Yusuf, 12/110: “Öyle ki, peygamberler ümitsizliğe düşüp, yalanlandıklarını sandıkları bir sırada onlara yardımımız gelmiştir.”

⁶ Kur’ân-ı Kerim, Hucurat, 49/12.

تا خیالش را به دندان کم گزد
خود خیالش را کجا یابد حسود
در وثاق موش طوطی کی غنود
تا بر او آه حسودان کم وزد

Kıskançların âhı onun üzerine esmesin diye, hayalini dişle ısırmasınlar diye.

Kıskanç kişi, onun hayalini nasıl bulur? Farenin yuvasında papağan nasıl uyuklar? III/2117-18

Kibirli kimse de Ramazan hilalini izlemeye çıkan ve gözünün önüne gelen kaşını kendi hayalince hilal zanneden kişinin durumuna benzer:

آن خیال او بود از احتیال
موی ابروی وی است آن نی هلال

O kişinin -gördüğü- hayali, kibirlenmesindendir. O, kaşından bir kıldır, hilal değildir. III/2119

Şehvet bir hayalle başlar ve ona meyil ise kanata benzer, bu kanata olan hakimiyet insanı Cennete ulaştıracaktır:

ز آنکه شهوت با خیالی رانده است
وز حقیقت دورتر وامانده است
با خیالی میل تو چون پر بود
تا بدان پر بر حقیقت بر شود
چون براندی شهوتی پرت بریخت
لنگ گشتی و آن خیال از تو گریخت
پر نگه دار و چنین شهوت مران
تا پر میل بزد سوی چنان
خلق پندارند عشرت می کنند
بر خیالی پر خود بر می کنند

Çünkü şehvetini bir hayalle gerçekleştirmiştir ve gerçekten daha uzak kalmıştır.

Senin bir hayale meyletmen, kanat gibidir; böyle yönelişin o kanatla hakikate yükselir.

Şehvetini yerine getirince kanadın dökülür; topal olursun ve o hayal senden kaçır.

Kanadını koru ve şehvet ardında olma ki istek kanadın seni cennetlere götürsün.

İnsanlar hoşça yaşadıklarını düşünürler, -ama- bir hayal üzerinde kanatlarını yolarlar. III/2133-37

Gönül bazen de hayallere yenik düşer ve onun esiri olur:

آن دلی کو عاشق مال است و جاه
یا زیبون این گل و آب سیاه
یا خیالاتی که در ظلمات او
می پرسندشان برای گفت و گو

Mala ve makama âşık olan gönül, ya bu toprağa ve kara suya mağluptur,

Ya da karanlıklarda dedi kodu için taptığı hayallere yeniktir. III/2266-67

Malın mülkün, gümüşün altının hayalini kurmak doğruluğa zarar verir ve sahibini üzer:

از خیال سیم و زر چون زر نیود
دامن صدقت درید و غم فزود

Gümüş ve altın hayali, altın olmadığı için doğruluk eteğini yırttı ve üzüntünü artırdı. III/2277

Davud Peygamber zamanında bir adam korkunç bir hayal görerek cinayet işler ve cinayet bıçağını da toprağa gömer:

کارد از اشتاب کردی زیر خاک
از خیالی که بدیدی سهمناک

Gördüğün korkunç bir hayalden dolayı bıçağı aceleyle toprağın altına soktun. III/2479

Güzel şeyleri tatmayan, bilmeyen, kötü ve olumsuz ortamlarda yaşayan birisi gül kokusunun hayalini dahi kuramaz. Hayal kurulacak şeyin bir geçmişi olması gerekir. Ayrıca hayallerin yok olup gitme özelliği de vardır:

لَمْ يَذُقْ لَمْ يَبْرْ هَر كَسْ كُو نَخورد
کی به وهم آرد جُعَلْ أنفاس وُرد
نیست موهوم ار بُدی موهوم آن
همچو موهومان شدی معدوم آن
دوزخ اندر وهم چون آرد بهشت
هیچ تابد روی خوب از خوک زشت

Tatmayan, anlamaz; içmeyen de; pislik böceği, gül kokularını hiç hayal edebilir mi?

Hayal değildir; hayal olsaydı o, hayaller gibi yok olurdu.

Cehennem cenneti nasıl tasavvur edebilir? Çirkin domuzdan güzel yüz hiç parıldar mı? III/2942-44

Hayallerle bahçeler Cennetler ortaya çıkar, yine hayallerle yol kesicilik, Cehennem ve olumsuz şeyler ortaya çıkar. Yani hem müspet hem de menfi şeylerin çıkışı ve başlangıcı hayallerdir:

یک خیال نیک باغ آن شده	یک خیال زشت راه این زده
آن خدایی کز خیالی باغ ساخت	وز خیالی دوزخ و جای گداخت
پس که داند راه گلشنهای او	پس که داند جای گلخنهای او
دیدبان دل نبیند در مجال	کز کدامین رُکن جان آید خیال
گر بدیدی مطلعش راز احتیال	بند کردی راه هر ناخوش خیال

Bir güzel hayal, şunun bahçesi olmuştur; bir çirkin hayal, bunun yolunu kesmiştir.

Allah, bir hayalle bahçe yaratır ve bir hayalle cehennem ve erime yeri yaratır.

Öyleyse onun gül bahçelerinin yolunu kim bilir? O zaman onun ateş ocaklarının yerini kim bilir?

Gönül gözcüsü, hayalin geliş anında canın hangi yanından geldiğini görmez.

Doğuş yerini görseydi, her nahoş hayalin yolunu hileyle kapatırdı. III/3042-46

Allah'ın şefkat ve acıması hayalle ölçülemez, ancak etki ve tesirleri hayal edilebilir:

رحمت بی چون چنین دان ای پدر	ناید اندر و هم از وی جز اثر
-----------------------------	-----------------------------

Ey baba! Bil ki Hakk'ın acıması hayale sığmaz, ancak eseri sığar. III/3633

Yusuf Peygamberin güzelliği ancak gönüllerde kurulan hayallere sığabilir:

همچو گل پیشش بروید آن ز گل	چون خیالی که بر آرد سر ز دل
----------------------------	-----------------------------

O, önünde gül gibi topraktan yeşerdi; gönülde baş gösteren bir hayal gibiydi. III/3705

Avcı avını beklerken gelmesi biraz uzun sürünce gelenin gerçek mi, yoksa hayal mi, olduğu konusunda karar veremez:

چون بمائد دیر گویند از ملال	صید بود آن خود عجب یا خود خیال
-----------------------------	--------------------------------

Gecikince bıkkınlıktan "Hayret! O av mıydı, yoksa hayal miydi?" derler. III/3728

Gönüle yerleşen hayaller kolay kolay kaybolmaz, geçici hayaller ise hemen kaybolup gider:

مریما بنگر که نقش مُشکلم	هم هلالم هم خیال اندر دلم
چون خیالی در دلت آمد نشست	هر کجا که میگریزی با توست
جز خیالی عارضی باطلی	کو بود چون صبح کاذب اقلی

Ey Meryem! Bak, anlaşılması güç bir suretim; hem hilalim, hem gönülde hayalim.

Gönlüne bir hayal gelince yerleşir; nereye kaçsan seninledir.

Ancak geçici ve boş bir hayal böyle değildir; o, yalancı sabah gibi kaybolur. III/3772-74

İnsanın yaşayabileceği hayat mertebeleri vardır, bazen insan hayal dahi edilemeyecek bir mertebede yaşamak ister:

وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کُلُّ شئیءِ هَالِک إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

Meleği de aşip geçmem gerekir; "Onun zatından başka her şey helâk olucudur."⁷

Bir başka kez melek olmaktan kurban olayım; hayale gelmeyen şey olayım. III/3902-3

⁷ Kur'ân-ı Kerim, Kasas, 28/88.

İyi kötü bütün hayaller başlangıçta kolaydı, ama uygulamaya gelince zorlaşmaya başlar:

بیشتر از واقعه آسان بود در دل مردم خیال نیک و بد
چون در آید اندرونِ کارزار آن زمان گردد بر آنکس کار زار

İyi ve kötü hayal, olaydan daha önce insanların gönlüne kolay görünür.

Savaş meydanına girince, o zaman işi ağlamak olur. III/3994-5

Mevlâna hayallerinden dolayı yolda olmadığını, gerçeklerin peşinde olduğunu belirtmektedir:

ای حریفان من از آنها نیستم کز خیالاتی در این ره بیستم

Ey arkadaşlar! Ben hayallerden dolayı bu yolda duranlardan değilim. III/4098

Çocuğun oyuncakları onun tasavvur ve hayal dünyasında gerçekler gibidir, büyüdüğü veya kendi mahiyetini anladıkça bu hayallerden kurtulur:

این تصوّر وین تخیل لعبت است تا تو طفلی پس بدانت حاجت است
چون ز طفلی رست جان شد در وصال فارغ از حسن است و تصویر و خیال

Bu tasavvur ve hayal oyuncak bebettir; sen çocuk oldukça, ona ihtiyacın vardır.

Canın çocukluktan kurtulunca, vuslata erişince duygu, tasvir ve hayal den kurtulur. III/4110-11

Hayal zandan ortaya çıkar:

دید زاید از یقین بی‌امتهال آنچنانکه از ظنّ می‌زاید خیال

Zandan hayal doğduğu gibi kesin inanıştan da gecikmeden görme doğar. III/4122

Anlayışı, idraki noksan olanlarda kötü hayaller oluşmaya başlar:

ذکر خیال بد اندیشیدن قاصر فهمان

Anlayışı eksik olanların kötü düşünme hayalini anlatış III/4225. beyitten önceki başlık

Uzun süre arayışta olup kavuşma hayalleri kuran kimse sonunda kendisi hayal gibi olur:

کآن جوان در جست و جو بُد هفت سال از خیال وصل گشته چون خیال

O genç, yedi yıl arayıştaydı; kavuşma hayaliyle hayal gibi olmuştu. III/4778

IV. DEFTER

Rebap ve diğer çalgıların amacı Allah'ın gerçek hitabına özlem duyanların, onu bekleyenlerin hayalini işletmektir. Bu çalgıların sesleri hep doğadan esinlenmiştir:

عدل باشد پاسبانِ کامها نی به شب چوبک‌زنان بر بامها
لیک بُد مقصودش از بانگِ رباب همچو مشتاقان خیالِ آن خطاب
نالهُ سُرنّا و تهدیدِ دُهل چیزکی ماند بدان ناقورِ کُل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها از دَوار چرخ بگرقتیم ما
بانگِ گردشهای چرخ است این که خلق می‌سرایندش به طنبور و به خلق
مؤمنان گویند کاتار بهشت نغز گردانید هر آواز زشت

Arzuların bekçisi, adalettir; damlarda cubuk vuranlar/davul çalanlar değil.

Ancak rebap sesinden amacı, özlem sahipleri gibi o hitabı hayal etmekte.

Zurnanın ağlaması ve davulun tehdidi, birazcık o sûrun sesine benzer.

Neticede bilge kişiler, "Biz, bu makamları gökyüzünün dönüşünden aldık" dediler.

Halkın tamburla çaldıkları ve boğazla söyledikleri, gökyüzünün dönüşlerinin sesidir.

Müminler, "Cennetin tesirleri, her çirkin sesi güzelleştirdi" derler. IV/729-34

Semada hayaller harekete geçer, bir olma toplanma düşüncesiyle gönüllerdeki hayaller güçlenir ve şekil almaya başlar:

پس غذای عاشقان آمد سماع
قوتی گیرد خیالاتِ ضمیر
که در او باشد خیالِ اجتماع
بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر

Öyleyse semâ, âşıkların gıdasıdır; bu dinleyişte toplanma hayali vardır.

Gönüldeki hayaller, -bu dinleyişle- güç kazanır; hatta ses ve ahenkle şekillenir. IV/741-42

Bedenin saltanatını terk etmeyenler karşındakinin sözlerinden vesvese ve zanla inkâr hayalleri kurar. Dolayısıyla hayalin güzel veya çirkin olması kişinin beden ve ruh dünyasının gelişimine bağlıdır:

مُلکِ جسمت را چو بقیس ای غبی
می‌کنم لا حُلّ نی از گفتِ خویش
ترک کن بهر سلیمان نبی
بلکه از وسواس آن اندیشه کیش
کو خیالی می‌کند در گفتِ من
در دل از وسواس و انکاراتِ ظن

Ey ahmak! Beden saltanatını, Süleyman Peygamber için Belkîs gibi terk et.

"Lâ havle" diyorum, -ama- kendi sözümün dolayısı değil; bilakis o düşünce yollunun vesvesesinden.

O, benim sözüm hakkında gönlünde vesvese ve zan dolu inkârlar hayal ediyor. IV/763-65

Peygamber gönderilmeyen fetret dönemindeki insanların kurdukları bütün hayaller Peygamber efendimiz gelince değişmiştir:

آن خیالاتی که دیدندی ز ما
گم شود چون بارگاهِ او رسید
وقتِ فترت گاه گاه اهلِ هوا
آب آمد مر تيمم را درید

Peygamber bulunmayan ara zamanda heves sahiplerinin zaman zaman bizden gördükleri hayaller,

Onun çağı gelince kaybolacak; su geldi, teyemmümü bozdu. IV/957-58

Allah'ın bu geniş arzında vehim ve hayal yol bulamaz. Bu büyüklük içinde onlar kıl gibi kalır:

اندر آن بحر و بیابان و جبال
این بیابان در بیابانهای او
مُنقطع می‌گردد اوهام و خیال
همچو اندر بحر پُر یک تايِ مو

O deniz, ova ve dağlarda vehimler ve hayal kesilip kalır.

Bu ova onun ovalarında, dolu denizdeki bir saç teli gibidir. IV/1089-90

Görünen alemdeki yansımalar birer hayaldir, asıl olanlar ise gönüldeki tecellilerdir. Bu hayali tecelliler Hak erlerini gönül dünyasına çekerler. Allah adeta zahirdeki bu hayali tecellileri kendine çekmek için bir tuzak olarak kullanır.⁸ Zahirdeki hayali dünya ile yetinenler kaybederler, asla yönelenler ise kurtuluşa erecek olanlardır:

امر حق بشنو که گفتست اُنْظُرُوا
گفت آثارش دل است ای بُوالْهَوس
سوی این آثار رحمت آرُو
آن بُرون آثار آثار است و بس
باغها و سبزه‌ها در عینِ جان
آن خیالِ باغ باشد اندر آب
که کند از لطفِ آب آن اضطراب
عکسِ لطفِ آن بر این آب و گِل است
باغها و میوه‌ها اندر دل است
گر نبودی عکسِ آن سرو سُرور
این غرور آن است یعنی این خیال
پس نخواندی ایزدش دارُ الْعُرُور
هست از عکسِ دل و جانِ رجال

⁸ Birinci defter 71-72. beyitler de bu anlamdadır.

جمله مغروران بر این عکس آمده
بر گمانی کین بود جَنّت‌کده
می‌گیرزند از اصول باغها
بر خیالی می‌کنند آن لاغها
چونکه خواب غفلت آیدشان به سر
راست بینند و چه سود است آن نظر
بس به گورستان غریو افتاد و آه
تا قیامت زین غلط واحسرتاه
ای خنک آن را که پیش از مرگ مُرد
یعنی او از اصل این رز بوی بُرد

Hakk 'ın buyruğunu dinle; "Bakın"⁹ buyurmuştur; yüzünü şu rahmet eserlerine çevir.

-Sûfi- dedi: "Ey heves düşkünü! Hakk 'ın eserleri, gönüldedir; o dıştaki, eserlerin eseridir ancak.

Bağlar ve yeşillikler, canın kendisindedir; dıştaki, akarsu üzerindeki yansıma gibi onun yansımasıdır.

Dıştaki, suyun içinde suyun lütfıyla salınan bağ hayalidir.

Bağlar ve meyveler gönüldedir; onun lütfunun aksi, bu su ve balçıktadır.

O sevinç servisinin yansıması olmasaydı o zaman Hak, ona "Dâru'l-gurur (Aldanma yurdu)" demezdi.

Bu aldanış odur; yani bu hayal, Hak erlerinin gönül ve canının ak setmesindendir.

Bu yansımaya aldanmaların hepsi, cennet yeri budur diye sanmıştır.

Bağların gerçek olanlarından kaçıyorlar, bir hayal üzerinde neşeleniyorlar.

Gaflet uykuları sona erince doğru görürler; ama o bakışın ne faydası vardır.

Bu yanlışlıktan dolayı kıyamete kadar mezarlığa çokça feryat ve ah düşer; "Eyvahlar olsun!"

Ölümünden önce ölen kişiye, yani bu bağın aslından haberdar olan kişiye ne mutlu! IV/1360-71

Mürşidinden hayali düşüncelileri kesin inança ulaştırmasını ister:

کار هادی این بود تو هادیی
ماتم آخر زمان را شادیی
هین روان کن ای امامُ الْمُتَّقِین
این خیال اندیشگان را تا یقین

Doğru yolu gösterenin işi; sen, doğru yolu gösterensin, âhir zaman mateminin neşesinin

Ey takvalıların imamı! Haydi! Şu hayal düşüncelileri kesin inanca ilet. IV/1470-71

Eğer insan özünü parlatsa dünyadayken cennet, cehennem ve kıyamet gibi şeyleri hayali olarak değil adeta gözle görebilir:

بِبیان آنکه تن خاکی آدمی همچون آهن نیکو جوهر قابل آینه شدن است تا در او هم در دنیا بهشت و دوزخ و قیامت و غیر آن معاینه بنماید نه بر طریق خیال

Açıklama: İnsanın toprak bedeni, özü iyi demir gibi ayna olmaya uygundur; onda, dünyada da cennet, cehennem, kıyamet ve başkaları gözle görülür, hayal yoluyla değil. IV/2468. beyitten önceki başlık

Hemcinsler birbirlerine kavuşmak için hayaller kurarlar ve bu hayaller onları engellerinden sıyrır:

جنس سوی جنس صد پَره پَرَد
بر خیالش بندها را بر دَرَد

Cins, cinsine doğru yüz kanatla uçar; onun hayaliyle bağları koparır. IV/2655

Mevlâna hayali ayrana ruhu da yağa benzettir:

بیان آنکه روح حیوانی و عقل جزوی و وهم و خیال بر مثال دوغند و روح که باقی است در این دوغ همچون روغن پنهان است.

Açıklama: Hayvanî ruh, cüz'î akıl, vehim ve hayal, ayran gibidir; bakî olan ruh, bu ayrandaki gizli yağ gibidir. IV/3029. beyitten önceki başlık

⁹ Kur'ân-ı Kerim, Rum, 30/50.

Uyuyanın rüyada gördüğü hayalden başka bir şey değildir. Uyuyacaksan da Allah yolunda uyu; böyle olursa o yolda giden başka birisi uykudaki bu hayallerden uyandırabilir:

دید و لافِ خفته می‌ناید به کار
خوابناکی لیک هم بر راه خسپ
جز خیالی نیست دست از وی بدار
الله الله بر ره الله خسپ
تا بود که سالکی بر تو زند
از خیالاتِ نُعاست برگزند

Uyumuş kişinin görmesi ve sözü işe yaramaz. Hayalden başka bir şey değildir; elini ondan çek.

Uykulusun, ama yine yolda uyu. Allah için! Allah yolunda uyu.

Böylece olur ki bir yolcu sana yaklaşıp, seni uyku hayallerinden koparır. IV/3234-36

Serap hayaliyle yerinden ayrılan kişi gerçekleri elinden kaybeder:

ز آنکه آنجا گفت زینجا دور شد
بر خیالی از حق مهجور شد

Çünkü "Orada" dedi, buradan uzaklaştı; bir hayal üzerine, bir gerçeğe ayrılır. IV/3306

Dinleyen konuşandan daha çok şey öğrenir. Öğretme makamı şehvetlidir ve seyr-i sülukta şehvet hayaline kapılmak bir puttur:

از سخن‌گویی مجوید ارتفاع
منتظر را به ز گفتن استماع
منصبِ تعلیم نوع شهوت است
هر خیالِ شهوتی در ره بُت است

Söz söylemekle yükselme aramayın; bekleyen için dinlemek, söylemekten daha iyidir.

Öğretme makamı, bir şehvet türüdür; yoldaki her şehvet hayali, puttur. IV/3315-16

Gurur ve kibir insanı hayal denizlerinde yüzdürür:

از غروری سر کشیدیم از رجال
آشنا کردیم در بحر خیال

Kibirlikten dolayı erlere karşı çıktık, hayal denizinde yüzdük. "IV/3355

Kocasını kandırmak isteyen kötü bir kadın, armut ağacına çıkınca bazı hayaller görünür diye kocasına oyun oynar:

حکایت آن زن پلیدکار که شوهر را گفت که آن خیالات از سر امرو دین می‌نماید ترا که چنینها نماید چشم آدمی را سر آن امرو دین از سر امرو دین فرود آید تا آن خیالها برود و اگر کسی گوید که آنچه آن مرد می‌دید خیال نبود و جواب این مثالی است نه مثل در مثال همین قدر بس بود که اگر بر سر امرو دین نرفتی هرگز آنها ندیدی خواه خیال خواه حقیقت.

Kötü bir kadın kocasına, "O hayaller sana armut ağacının tepesinden görünüyör, çünkü armut ağacının tepesinde insanın gözüne böyle şeyler görünür. Armut ağacının tepesinden aşağı in, o hayaller gider" dedi. Biri, "O adamın gördüğü, hayal değildi" derse cevabı, "Birörnektir, aynıdır değil"dir. Örnek olarak şu kadarı yeter: Armut ağacının tepesine çıkmasaydı, ister hayal ister gerçek olsun, onları asla görmezdi. IV/3543. beyitten önceki başlık.

Rüyada çekilen sıkıntılar üzüntüler hile ve hayalden başka bir şey değildir, dünya hayatı da tıpkı rüya gibidir:

چون ندانستم که آن غم و اعتلال
فعلِ خواب است و فریب است و خیال
همچنان دنیا که خلم نایم است
خفته پندارد که این خود دایم است

O üzüntü ve hastalığın uyku işi, hile ve hayal olduğunu nasıl bilemedim?"

Dünya uyuyanın rüyası gibidir; uyuyan kişi, bunun sürekli olduğunu sanır. IV/3652-53

Peygamberimiz gelmeden önce kafirlerin gönüllerinde O'nun yüzünün hayalini vardı. Ama Peygamberin suretine ulaşmak ve ondan istifade etmek herkese kısmet olmaz:

پیش از آنکه نقش احمد فر نمود
نعت او هر گبر را تعویذ بود
کین چنین کس هست تا آید پدید
از خیالِ رُوش دلشان می‌طپید
سجده می‌کردند کای ربِّ بشر
در عیان آرایش هر چه زودتر

تا به نام احمد از یَسْتَقْتَحُون	یاغیاثشان می‌شدندی سرنگون
هر کجا حربِ مهولی آمدی	غوثشان کز اری احمد بُدی
هر کجا بیماریِ مزمن بُدی	یادِ اوشان دارویِ شافی شدی
نقشِ او می‌گشت اندر راهشان	در دل و در گوش و در افواشان
نقشِ او را کی بیابد هر شغال	بلکه فرعِ نقشِ او یعنی خیال

Ahmed 'in sureti ışık vermeden önce, onun övgüsü her kfirin boynunda asılıydı.

Böyle bir kişi ortaya çıkacak diye onun yüzünün hayaliyle gönülleri arprıyordu.

“Ey insanın Rabbi! Onu olabildiğince erken ortaya çıkar” diye secde ediyorlardı.

Ahmed 'in adıyla fetih dilerlerdi; düşmanlarını baş aşağı ederlerdi.

Nerede korkunç bir savaş olsa, Ahmed 'in gücü onlara yardımcıydı.

Nerede iyileşmez hastalık olsa, onu anmak onlara şıfalı bir ilaç olurdu.

Onun sureti yollarında, gönül, kulak ve ağızlarında dolaşıyordu.

Her akal onun suretini nasıl bulur? Belki resminin uzantısını, yani hayalini bulur. IV/3835-42

V.DEFTER

Yüce Yaratıcı yokluk alemi üzerinde önce hayali nakışlar dokur, sonra o hayal tahtasına şekiller yerleştirir:

در خورِ هر فکر بسته بر عدم	دم به دم نقشِ خیالی خوش رقم
حرفهایِ طُرفه بر لوحِ خیال	بر نوشته چشم و عارضِ خَدّ و خال

Yokluk zerine her an her düşünceye uygun güzel yazılı hayal bir nakış yaptın.

Hayal tahtası üzerine görülmemiş harfler, göz, yanak, yüz ve ben yazdın. V/313-14

Herkesin hayalleri farklı farklıdır ve her insan hayallerinin peşinde gider. Gerçekler ortaya çıkınca da bu hayallerin mahiyeti anlaşılır:

هر کسی شد بر خیالی ریش گاو	گشته در سودای گنجی کنجکاو
از خیالی گشته شخصی پُرشکوه	روی آورده به معدنهای کوه
وز خیالی آن دگر با جهد مُر	رو نهاده سوی دریا بهر دُر
و آن دگر بهر تَر هُب در کِیشت	و آن یکی اندر حریصی سوی کِیشت
از خیال آن رهنِ رسته شده	وز خیال این مرهم خسته شده
در پُری خوانییکی دل کرده گم	بر نجوم آن دیگری بُنهاده سُم
این رُوشها مختلف بیند برون	ز آن خیالاتِ مُلُون ز اندرون
این در آن حیران شده کان بر چِیست	هر چشنده آن دگر را نافای است
آن خیالات ار بُد نامُوتَلَف	چون ز بیرون شد رُوشها مختلف
قُبَله جان را چو پنهان کرده اند	هر کسی رُو جانبی آورده اند
همچو قومی که تحرّی می‌کنند	بر خیالِ قُبَله سویی می‌تنند
چونکه کعبه رو نماید صبحگاه	کشف گردد که کی گم کردست راه
یا چو غَواصان به زیر قعر آب	هر کسی چیزی همی‌چیند شتاب

Herkes bir hayal üzere maskara oldu; bir define sevdasında bucak kazıcı oldu.

Bir hayalle haşmetli bir şahıs olmuş, dağdaki madenlere yönelmiş.

Diğeri biri bir hayalden dolayı acı bir çabayla inci için denize doğru yönelmiş.

Başka biri rahip olmak için manastırda; diğeri biri ihtirasla tarlaya doğru -gitmiş-.

O -biri- hayalle kurtulmuşun yolunu keser; bu -biri- de hayalle yaralının merhemi olur.

Biri peri çağırmada gönlünü kaybetmiş; bir diğeri yıldızlar üzerinde çaba göstermiş.

Bu gidişler içteki renkli hayallerden dolayı dışarıda ayrı görünür.

Bu, "O ne üzerindedir?" diye ona şaşırmıştır; her tadan, diğerini reddeder.

O hayaller uyumsuz olmasaydı gidişler dışarıdan nasıl farklı olurdu?

Can kıblesi gizlenince herkes bir yöne yöneldi.

-Bu kişiler- araştıran, kible hayali üzere bir yöne dönenler gibidir.

Sabahleyin Kâbe yüzünü gösterince kimin yolu kaybettiği açığa çıkar.

Veya dalgıçlar gibi; suyun dibinde herkes aceleyle bir şey toplar. V/319-331

Berraklığın ve güzel adın hayaliyle şekil almak güzeldir. Ancak hep hayal peşinde koşmak iyi değildir ve kıskançlığa sebep olabilir. Akıllı kimseler hayalin bu tehlikesinden kurtulabilirler:

رنگ پوشیدن نکو باشد ولیک	بر خیال آن صفا و نام نیک
نی چو غیال خیال تو به تو	بر خیالش گر روی تا اصل او
گرد بر گرد سراپرده جمال	دورباش غیرتت آمد خیال
هر خیالش پیش می‌آید که بیست	بسته هر جوینده را که راه نیست
کش بود از جیش نصرتهاش جوش	جز مگر آن نیزکوش نیزهوش
تیر شه بنماید آنگه ره شود	نجهد از تخیلها نی شه شود

O berraklığın ve iyi adın hayaliyle renge bürünmek iyidir; ancak,

Hayali üzere onun aslına kadar gidersen, kat kat hayale tapanlar gibi olmazsan.

Hayal, güzellik çadırının çevresinde kıskançlık çavuşudur.

Her arayanı, "Yol yok" diye engeller. "Dur" diyerek her hayalin önüne çıkar.

Ancak kulağı keskin, ileri akıllı kişi bunun dışında; o, onun yardımlar ordusuyla coşar.

Hayale düşürmekle hareket etmez, yenilmez; şahın okunu gösterir, ondan sonra yol alır. V/365-70

Hayal ve hile üzerine iş kurmamak gerekir, Allah böyle yapanların işini rast getirmez:

که غنی ره کم دهد مگار را	بر خیال و حيله کم تن تار را
--------------------------	-----------------------------

Hayal ve hile üzere ip dokuma; zira Allah düzenbaza yol vermez. V/468

Duman ateşe delildir. Can ateştir, hayal ise duman. Dumandan ateşe ulaşmak kesindir. Ancak ateşten dumana gitmek kesinlik kazandırmaz. Yani dumansız ateş de olabilir, ama ateşsiz duman olmaz:

بی‌دخان ما را در آن آتش خوش است	گر دخان او را دلیل آتش است
از دخان نزدیکتر آمد به ما	خاصه این آتش که از قُربِ و لا
بهر تخیلاتِ جان سوی دخان	پس سیماکاری بود رفتن ز جان

Duman felsefeci için ateşe delildir; duman olmadan ateşte bulunmak, bizim için hoştur.

Özellikle sevgi yakınlığından olan ateş, bize dumandan daha yakındır.

Öyleyse candaki hayaller nedeniyle candan dumana doğru gitmek, kötü işliktir. V/571-73

Bulut aya engel olduğunda ayı hayali bir görünüme büründürdüğü gibi beden bulutu da bizleri hayal düşünceli bir hale getirmiştir:

رفت نور از مه خیالی مانده	باز چون ابری بیاید رانده
کم ز ماه نو شد آن بدر شریف	از حجابِ ابر نورش شد ضعیف

مه خیالی می‌نماید ز ابر و گرد ابر تن ما را خیال‌اندیش کرد

Yine bir bulut sürülüp gelirse ışık gider, aydan bir hayal kalır.

Bulut perdesiyle ışığı zayıflar; o şerefli dolunay yeni aydan daha az olur.

Ay, bulut ve tozla bir hayal görünür. Beden bulutu, bizi hayal düşünceli yaptı. V/685-87

Hayaller birbirlerini yiyip tüketirler ve bu en az bir yiyicidir, arı gibi uçup seni her tarafa götürür:

هر خیالی را خیالی می‌خورد	فکر آن فکر دگر را می‌چرد
تو نتانی کز خیالی و از هی	یا بخسبی که از آن بیرون جهی
فکر زنبور است و آن خواب تو آب	چون شوی بیدار باز آید ذباب
چند زنبور خیالی در پرد	می‌کشد این سو و آن سو می‌پرد
کمترین آکلان است این خیال	و آن دگرها را شناسد ذوالجلال

Her hayali bir hayal yer; fikir başka bir fikri otlar.

Sen, bir hayalden kurtulamazsın veya ondan sıçrayıp çıkmak için uyuyamazsın.

Fikir bal arısıdır, senin o uykun da su. Uyandığında arı yine geri gelir.

Nice hayal arısı uçar; çeker, o tarafa bu tarafa götürür.

Bu hayal, yiyenlerin en azıdır; o diğerlerini yücelik sahibi Allah tanır. V/729-33

Hız. Yusuf'un rüyasında 7 zayıf ineğin 7 semiz ineği yediğini görmesi asıl ineklerin hayalleridir, esas olan onunla kastedilen manadır:

تفسیر اِیَّی اَزْی سُبْعَ بَقَرَاتٍ سِمْأَنٍ یَّاكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ اَنْ گاوِان لاغر را خدا به صفت شیران گرسنه آفریده بود تا آن هفت گاوِ فریه را به اشتها می‌خوردند اگرچه آن خیالاتِ صُورِ گاوِان در آینه خواب نمودند تو معنی بگیر.

“Yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini gördüm”¹⁰ ayetinin tefsiri: Allah, o zayıfinekleri aslanların sıfatında yaratmıştı; böylece o yedi semiz ineği iştahla yiyorlardı. Her ne kadar rüya aynasında ineklerin suretlerinin hayalleri gösterildiyse de sen manayı al. V/932. beyitten önceki başlık.

Uykudaki göz hayali ve yok olanı görür, gerçekler gizlenince hayaller ortaya çıkar:

دیدهای که اندر نعلی شد پدید	کی تواند جز خیال و نیست دید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال	چون حقیقت شد نهان پیدا خیال

Uyuklama hâlinde gören göz, hayal ve yoktan başka ne görebilir?

Çaresiz sapıklıktan sersem olduk; hakikat gizlenince hayal göründü. V/1033-34

“O, sizinle beraberdir”¹¹ ayetinin tefsirinde Yaratıcıyı dışarda arayanları eleştirir ve denizdeki incini deniz hayali kurmasına benzetir. Bazen hayaller gerçeği görmeye perde olur:

چون گهر در بحر گوید بحر کو	و آن خیالی چون صدف دیوار او
----------------------------	-----------------------------

Denizdeki inci gibi “Deniz nerede?” der; o hayal, sedef gibi onun duvarıdır.¹² V/1080

Taklitçi kimse hayal dünyasında yaşar, onun doğruyu araştırması gerekir:

من چه می‌بستم خیال و آن چه بود	درک سستم سست نقشی می‌نمود
طفل ره را فکر مردان کجاست	کو خیال او و کو تحقیق راست

¹⁰ Kur’ân-ı Kerim, Yusuf, 12/43.

¹¹ Kur’ân-ı Kerim, Hadîd, 57/4.

¹² Divan Edebiyatı şairimiz Hayalî’nin (ö. 1557) şu beyiti de aynı manadadır: Cihân-ârâ cihân içindedir ârâyı bilmezler. O mâhîler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler (Ali Nihat Tarlan, Hayali Divanı, Akçağ Yay., Ankara 1992, s. 107)

Ben ne hayal kuruyordum ve o neydi? Zayıfaklım, zayıfşekil gösteriyordu.”

Yoldaki çocukta adamların düşüncesi nerde? Nerde onun hayali, nerde doğruyu araştırma? V/1286-87

Şehvet seyr-u süluk yolunda büyük bir afettir. Sadece bir Allah kulu ya da Hakk'ın cezbesi şehvetin geçici bir hayali ateş olduğunu müride bildirir:

جز مگر بنده خدا یا جذبِ حق با رهش آرد بگرداند ورق
تا بداند کآن خیالِ ناریه در طریقت نیست الا عاریه
زشتها را خوب بُماید شَرّه نیست چون شهوت بتر ز آفت ره

Ancak Hakk'ın kulu veya Hakk'ın cezbesi onu yola getirir, yaprağı çevirir.

Böylece o, o ateş hayalinin yolda geçici olduğunu bilir.

Hırs çirkinleri güzel gösterir; yol afetlerinden şehvet gibi daha kötüsü yoktur. V/1367-69

Aynadaki suret gibi hayalde de irade ve tasarruf olmaz:

تمثیل تلقین شیخ مریدان را و پیغامبر امت را که ایشان طاقت تلقین حق ندارند و با حق الفت ندارند چنانکه طوطی با صورت آدمی الفت ندارد که از او تلقین تواند گرفت حق تعالی شیخ را چون آینه‌ای پیش مرید همچو طوطی دارد و از پس آینه تلقین می‌کند لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانُكَ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيُ يُوحَى این است ابتدای مسله بی‌منتهی چنانکه منقار جنبانیدن طوطی اندرون آینه که خیالش می‌خوانی بی‌اختیار و تصرف اوست عکس خواندن طوطی برونی که متعلم است نه عکس آن معلم که پس آینه است و لیکن خواندن طوطی برونی تصرف آن معلم است پس این مثال آمد نه مثل

Şeyhin, müritlere ve peygamberin, ümmete telkinde bulunmasına örnek gösterilmesi: Papağanın, insan suretine kendisinden telkin alabileceği bir yakınlığı olmadığı gibi müritlerin ve ümmetin, Hakk'ın telkinine güçleri bulunmaz ve Hakk'a yakınlıkları yoktur. Yüce Hak şeyhi papağan misali müridin önünde ayna gibi tutar ve aynanın arkasından telkin eder: “Dilini onunla hareket ettirme”¹³; “O başka değil, ancak bir vahiydir, vahyolunur”¹⁴. Sonu bulunmayan meselenin başlangıcı, budur. Nitekim hayal diye isimlendirdiğin aynanın içindeki papağanın gagasını hareket ettirmesi, o hayalin iradesi ve tasarrufu değildir. Öğrenmekte olan dışarıdaki papağanın okuma aksi, ayna arkasındaki öğreticinin aksi değildir. Fakat dıştaki papağanın okuması, o öğreticinin tasarrufudur. Neticede bu bir örnektir, aynısı değildir. V/1430. beyitten önceki başlık.

Bu dünyadaki sebep ve araçlar Yaratıcının imtihan için yola koyduğu hayallerdir:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر
جز خیالی مُنعقد بر شاهراه تا بماند دور غفلت چند گاه

Ey baba! Her hayır ve şer, sebebi yaratandan gelir; sebepler ve araçlar,

Gaflet dönemi bir müddet kalsın diye ana yolda kurulan bir hayaldir. V/1554-55

Bu dünya hayallerle dolu bir topraktır ve Hz. Âdem de ondan yaratılmıştır:

گفت یزدان زود عزرائیل را که ببین آن خاک پُر تخییل را
آن ضعیف زالِ ظالم را بیاب مشتِ خاکی هین بیاور با شتاب
رفت عزرائیل سرهنگِ قضا سوی کُرّه خاک بهر اقتضا

Hak hemen Azrail'e dedi: “Hayallerle dolu o toprağı gör.

O yaşlı, zalim güçsüzü bul. Haydi! Aceleyle bir avuç toprak getir.”

Kader subayı Azrail, gereği için toprak küreye gitti. V/1649-51

Uyku ve uyanıklık ölüme ve mahşere şahitlerdir. Uykuda her şey hayalidir, uyanınca gerçekler ortaya çıkar. Haşir de bu hayali dünyadan gerçek aleme bir geçiştir:

لیک این نامه خیال است و نهان و آن شود در حشر اکبر بس عیان

¹³ Kur'ân-ı Kerim, Kıyamet, 75/16: “Onu acele (kavrayıp ezber) edesin diye (Cebrail vahyi iyice bitirmeden) dilini onunla depreme.” Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, H.B. Çantay, III, 1094.

¹⁴ Kur'ân-ı Kerim, Necm, 53/4.

این خیال اینجا نهان پیدا اثر
 در مهندس بین خیالی خانه‌ای
 آن خیال از اندرون آید برون
 هر خیالی کو کند در دل وطن
 چون خیال آن مهندس در ضمیر
 زین خیال آنجا برویاند صُور
 در دلش چون در زمینی دانه‌ای
 چون زمین که زاید از تخم درون
 روز محشر صورتی خواهد شدن
 چون نبات اندر زمین دانه‌گیر

Ancak bu defter, hayal ve gizlidir; o, büyük hasırde çok açık görünür.

Bu hayal burada gizli, eseri açık; orada bu hayalden suretler ortaya çıkar.

Mühendiste gör, ev hayalini; gönlünde, topraktaki tohum gibidir.

O hayal içten dışarıya çıkar; içindeki tohumdan -nice şeyler- doğan toprak gibi.

Gönlünde vatan tutan her hayal, mahşer günü bir suret olacak;

O mühendisin gönlündeki hayal gibi; tohum tutan topraktaki bitki gibi. V/1789-94

Allah'ın lütfu kulların hayal ve düşüncelerinin ötesindedir:

وز نیاز عاجزانه خویشتن
 بودم اومیدی به محض لطف تو
 بخشش محضی ز لطف بی‌عوض
 وز خیال و وهم من یا صد چو من
 از و رای راست باشیا عُو
 بودم اومید ای کریم بی‌غرض

Âcizce yalvarışımın, benim veya benim gibi yüz kişinin hayal ve düşüncesinden hariç;

Doğru olma veya haddi aşmanın ötesinde sadece senin lütfunla ümidim vardı.

Ey sebepsiz cömertlik eden! Karşılıksız lütfunla özel bir bağış ümidindeydim. V/1838-40

Sevdiği kişiden (Ayaz)¹⁵ kötü huy beklenmez, onun hakkında olumsuz konuşmak boşunadır ve hayalden ibarettir:

باز گفתי دور از آن خو و خصال
 از ایاز این خود محال است و بعید
 این چنین تخلیط ژاژ است و خیال
 کو یکی دریاست قعرش ناپدید

Tekrar diyordu: "O huy ve özellikten uzaktır. Böyle karışık söz, boş ve hayaldir.

Ayazdan bu imkânsız ve uzaktır; o, dibi görünmeyen bir denizdir. V/1878-79

Ayaz hakkında kötü hayaller kurup onunla sultanın arasını açmak isteyenler sonunda mahcup düşmüşlerdir:

آمدن آن امیر نَمَام با سرهنگان نیم‌شب به گشادن آن حجره ایاز و پوستین و چارق دیدن آویخته و گمان بردن که آن مکر است و روپوش و خانه را حفره کردن به هر گوشه‌ای که گمان آمد چاه گمان آوردن و دیوارها را سوراخ کردن و چیزی نایافتن و خَجَل و نومید شدن چنانکه بدگمانان و خیال‌اندیشان در کار انبیا و اولیا که می‌گفتند که ساحرند و خویشان ساخته‌اند و تصدّر می‌جویند بعد از تقحص خجل شوند و سود ندارد.

نی ز بُخلِ سیم و مال و زرّ خام
 که گروهی بر خیالِ بد تنند
 از برای کتم آن سرّ از عوام
 قوم دیگر نام سالوسم کنند
 پیش باهمت بود اسرار جان
 از خسان محفوظتر از لعلِ کان

O arabozucu beyin, askerlerle gece yarısı Ayaz'ın odasını açmaya gelmesi; hırka veçarığını asılı görmesi; bunun hile ve işi örtme olduğunu sanması; evin şüphelendiği herköşesini kazması; kuyu kazıcılar getirmesi; duvarları delmesi; bir şey bulamaması; mahcup ve ümitsiz olması; nitekim kötü düşünceliler ve hayalciler de peygamberlerin ve velilerin işi hakkında "Sihirbazdırlar, kendi başlarına yapıyorlar ve önder olmak istiyorlar" diyordu. Araştırmadan sonra utandılar, ama faydası yoktur.

Gümüş, mal ve işlenmemiş altın cimriliğinden değildi; o sırrı halktan gizlemek içindi;

¹⁵ Gazneli Sultan Mahmud'un veziri, güvendiği ve sevdiği kişi. Daha fazla bilgi için bkz: Fahrettin Coşguner, Mesnevi'de Sultan Mahmud, Mevlâna Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (30 Eylül-01 Ekim 2006, Manisa), Maksud Yay., Manisa 2007, s.247-256.

“Bir grup kötü hayale kapılmasın, başka bir topluluk bana riyakâr demesinler” diye idi.

Himmetli kişide, alçaklardan korunan maden la’li gibi daha muhafazalı can sırları bulunur. V/2050. beyitten önceki başlık ve 2053-55. beyitler.

Yine Ayaz kıskanç kişilerin kurduğu hayallere karşı çok da yapılabilecek bir şeyin olmadığını vurgular:

قفل کردن بر در حجره چه بود در میان صد خیالی حسود

Kıskanç kişinin yüz hayali arasında odanın kapısına kilit vurmaktır? V/2137

Tilki eşiği arslana yem etmek için kandırmaya çalışırken ona hayallerle gerçekleri karıştırıyorsun diyerek tuzak kurar ve bu amacına ulaşmak için örnekler verir:

گفت رویه صاف ما را بُرد نیست	لیک تخیلاتِ وَهمی خورد نیست
این همه و هم توست ای ساددل	ورنه بر تو نی غشی دارم نه غل
از خیالِ زشتِ خود مُنکر به من	بر مُحِبّان از چه داری سوء ظن
ظنّ نیکو بر بر اخوان صفا	گرچه آید ظاهر از ایشان جفا
این خیال و وهم بد چون شد پدید	صد هزاران یار را از هم بُرید
مشفقّی گر کرد جور و امتحان	عقل باید که نباشد بدگمان
خاصه من بزرگ نبودم زشت اسم	آنکه دیدی بد بُد بود آن طلسم
ور بُدی بد آن سگالش قَیْرَا	عفو فرمایند یاران ز آن خطا
عالم و هم و خیالِ طَمع و بیم	هست رهرو را یکی سدی عظیم
نقشهای این خیال نقش بند	چون خلیلی را که کُله بُد شد گزند
گفت هَذَا رَیّی ابراهیم راد	چونکه اندر عالم و هم اوفتاد
ذکر کوکب را چنین تاویل گفت	آن کسی که گوهر تاویل سفت
عالم و هم و خیال چشم بند	آنچنان کُله را ز جای خویش کند
تا که هَذَا رَیّی آمد قال او	خَرَبَط و خر را چه باشد حال او
غرق گشته عقلهای چون جبال	در بحر و هم و گرداب خیال
کوهها را هست زین طوفان فُضوح	کو امانی جز که در کشتی نوح
زین خیالِ رهنِ راه یقین	گشت هفتاد و دو مَلّت اهل دین
مرد ایقان رست از وهم و خیال	موی ابرو را نمی گوید هلال

Tilki dedi: “Bizim berraklığımızın tortusu yoktur. Ancak vehme ait hayaller, küçükteğildir.

Ey saf gönüllü! Bütün bu senin vehmindir; yoksa sana karşı ne hilem ve ne düzenim var.

Çirkin hayalinle bana bakma; sevenlerine karşı neden kötü düşüncelisin?

Görünüşte onlardan ceffa gelse de temiz arkadaşlar hakkında iyi düşün.

Bu kötü hayal ve vehim ortaya çıktığında yüz binlerce arkadaşı birbiriinden ayırır.

Bir şefkatli kişi eziyet ve sınaama yaparsa aklın, kötü düşünceli olma malı.

Özellikle ben çirkin isimli soysuz değildim. Gördüğün kötü değildi; o, tılsımdı.

O düşünce kötü idiye ilahî takdirledir; dostlar o hatadan dolayı affeder.

Vehim, hayal, tamah ve korku âlemi yolcu için büyük bir engeldir.

Suret oluşturan bu hayal şekilleri dağ gibi olan Halil’e zarar verdi.

Cömert İbrahim vehim âlemine düştüğünde, “Bu, benim Rabbim”¹⁶ dedi.

Yorum incisini delen kişi, yıldızı anmayı böyle yorumladı.

¹⁶ Kur’ân-ı Kerim, En’âm, 6/76.

Göz bağlayan vehim ve hayal âlemi, öyle bir dağı yerinden kopardı.

Onun sözü, “Bu, benim Rabbim” olursa iri kazın ve eşeğin hâli ne olur?

Dağlar gibi akıllar, vehim denizine ve hayal girdabına batmıştır.

Dağların, bu kötülük tufanından nerde kurtuluşu var? Ancak Nuh 'un gemisinde.

Din ehli, kesin inanç yolunu kesen bu hayalden dolayı yetmiş iki millet oldu.

Kesin inançlı kişi vehim ve hayalden kurtulur, kaş kılına hilal demez. V/2640-57

Mütevekkil yoksulda Allah aşkı ve O'na kavuşma hayalinden başka bir düşünce yoktur:

اندر او جز عشق یزدان کار نیست جز خیال وصل او دیار نیست

Onda Allah aşkından başka iş yok, ona kavuşma hayalinden başka kimse yok. V/2803

Kişinin iç dünyası berraklaşmadıkça aklına gelen hayallerin kaynağını bilemez ve o hayallerden sıyrılmaz:

کی شناسی گر خیالی سر گند کز کدامین مکنی سر بر گند
چون خیالی می شود در زهد تن تا خیالات از درونه روفتن

Bir hayal baş gösterse, hangi pusudan ortaya çıktığını nasıl bilirsin?

Zira içteki hayalleri süpürmek için beden dindarlıkta hayal gibi olur. V/2815-16

Yüce Allah bizim hayalimizin ve konuşmalarımızın dışındadır, yani hayal ve söz O'nun varlığını kavramaktan acizdir:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

Ey benim hayalimin ve deyip söyleyişimin dışında olan! Topraklar, benim başıma ve örnek verişiime olsun. V/3318

Padişahın ve ordunun gönlünde hep düşmanı yok etme hayali vardır:

چون خیالی در دل شه یا سپاه کرد اندر جنگ خصمان را تباه

Padişahın veya ordunun gönlündeki hayal gibi; savaşta düşmanları yok eder. V/3396

Misafir hayalinden Hızır'ı kendisine dost görür:

در درون هر دو از راه نهان هر زمان گفتی خیال میهمان
که منم یار خضر صد گنج و جود میفشانم لیک روزیتان نبود

Misafirin hayali her ikisinin (karı-koca) içinde gizli yoldan diyordu:

“Hızır'ın dostu benim; yüz defne ve cömertlik saçardım, ancak sizin rızkınız değildi.” V/3674-75

Savaştan geri duran bir şeyh arslan hayali görerek arslan avlamaya gider:

در جهاد اکبر مستثنایم جهاد اصغر خود پیش من چه محل دارد خیال شیر دیده و دلیر بها کرده و مست این
دلیری شده و روی به بیشه نهاده به قصد شیر و شیر به زبان حال گفته که کلاً سَوَف تَعْلَمُونَ ثُمَّ کلاً سَوَف تَعْلَمُونَ.

Büyük cihatta müstesna kişiyim. Küçük cihadın, benim yanımda ne yeri var?” vehmiyle aslan hayali görmüş, yiğitlikler yapmış, bu yiğitliğin sarhoşu olmuş ve aslan avlama kastiyle ormana yönelmişti. Aslan hâl diliyle ona dedi: “Öyle değil, yakında bileceksiniz. Sonra öyle değil, yakında bileceksiniz.”¹⁷ V/3737. beyitten önceki başlık.

Savaş bir hayalden hayal gibi kaçanların değil Türklerin işidir:

کار هر نازکدلی نبود قتال که گریزد از خیالی چون خیال
کار ترکان است نی ترکان برو جای ترکان هست خانه خانه شو

¹⁷ Kur'ân-ı Kerim, Tekâsür, 102/3-4.

Savaş, bir hayalden hayal gibi kaçan her nazik gönüllünün işi değildir.

Savaş Türklerin işidir, kadınların değil. Git, kadınların yeri evdir; eve git. V/3778-79

Uykudaki kişi rüyasında gördüğü hayalle cünüp olur:

چون خیالی دید آن خفته به خواب جفت شد با آن و از وی رفت آب

O uyumuş kişi, rüyada bir hayal görünce onunla birleşir ve ondan su akar. V/3861

Tilki, kuyudaki hayaliyle arslanı tuzağa düşürür:

از چهی بئموده معدومی خیال تادر اندازد اسوداً گالچال

Dağ gibi aslanları devirmek için var olmayan bir hayal kuyudan göründü. V/3871

Korkulan şeyden kaçmakla onun hayalinden kurtulmak mümkün değildir, bir yarasa gibi o hayal onu karanlıklara sürükler. Diğer taraftan düşman korkusunun hayali de kişiyi dostuna yaklaştıracaktır. Kulağın duydukları da kafada hayaller oluşturur. Bu hayaller güzele gerçeğe ulaşmak için birer araçtır:

ز آفتاب ار کرد خفاش احتجاب	نیست محبوب از خیال آفتاب
خوف او را خود خیالش می‌دهد	آن خیالش سوی ظلمت می‌کشد
آن خیالی نور می‌ترساندش	بر شب ظلمات می‌خفساندش
از خیالی دشمن و تصویر اوست	که تو بر خفسیده‌ای بر یار و دوست
موسیا کشفتم لَمَع بر که فراشت	آن مُخِیَل تابِ تحقیقت نداشت
هین مشو غَره بدان که قابلی	مر خیالش را و زین ره واصلی
از خیالی حرب نه‌راسید کس	لَا شَجَاعَه قَبْلَ حرب این دان و بس
بر خیالی حرب خیز اندر فکر	می‌کند چون رُستمان صد کَر و فر
نقش رُستم کآن به حَمّامی بُوَد	قِرَنِ حمله فکر هر خامی بُوَد
این خیالی سمع چون مُبصر شود	حیز چه بُوَد رُستمی مُضطَر شود
جهد کن کز گوش در چشمت رود	آنچه کآن باطل بُدست آن حق شود
ز آن سپس گوشت شود هم طبع چشم	گوهری گردد دو گوش همچو چشم
بلکه جمله تن چو آئینه شود	جمله چشم و گوهر سینه شود
گوش انگیزد خیال و آن خیال	هست دَلّالَه وصالِ آن جمال
جهد کن تا این خیال افزون شود	تا دلاله رهبر مجنون شود

Yarasa güneşten gizlense de güneşin hayalinden saklı değildir.

Korku, ona bizzat güneşin hayalini verir; o hayal, onu karanlığa doğru çekip götürür.

Işığın o hayali onu korkutur; onu karanlıklar gecesine yapıştırır.

Seni arkadaşa ve dostla yapıştıran, düşmanın hayali ve onun tasviridir.

Ey Musa! Tecelli, senin ışığını dağa yükseltti; o hayal yurdu, senin tahkik/erişme gücüne sahip değildi.

Dikkat et! Onun hayaline kabiliyetin var ve bu yolla ulaşsın diye gururlanma.

Savaşın hayalinden kimse korkmaz; “Harpten önce yiğitlik yoktur”, bunu bil, yeter.

Namert kişi kendi düşüncelerinde Rüstemler gibi haşmetli davranır.

Hamamda bulunan Rüstem’in resmi, ham kişinin düşüncesinde kendi hamlesine denktir.

Bu kulak hayali, gerçek olarak görülünce namert kişi ne olur? Zavallı bir Rüstem olur.

Kulağından gözüne gitmesi için çalış; o batıl olan, gerçek olur.

Sonra kulağın, gözünle aynı tabiatla olur; iki kulağın, yeşem taşı gibi bir inci olur.

Hatta bütün beden ayna gibi olur; bütün olarak göz ve gönül incisi olur.

Kulak hayal oluşturur ve o hayal, o güzele kavuşmaya aracıdır.

Çalış; bu hayal artsın da aracı, Mecnun'un rehberi olsun. V/3910-24

Hakikatlerden mahrum olanlar gerçekleri hayal gibi görür, hayalleri de gerçek:

این سخن پایان ندارد در کمال	پیش هر محروم باشد چون خیال
چون حقیقت پیش او فرج و گلوست	کم بیان کن پیش او اسرار دوست
پیش ما فرج و گلو باشد خیال	لاجرم هر دم نماید جان جمال

Bu sözün, olgunluk hakkında sonu yoktur. Her mahrum kişinin önünde hayal gibidir.

Çünkü ona göre gerçek, haya yeri ve boğazdır; dostun sırlarını, onun önünde anlatma.

Bize göre, haya yeri ve boğaz hayaldir. Şüphesiz can, yüzünü her an gösterir. V/3937-39

Hayal aynı zamanda şaşkınlığı da artırır:

لیک چون من لم یندق لم ینر بود	عقل و تخیلات او حیرت فرود
-------------------------------	---------------------------

Ancak "Tatmayan, bilmez" olduğu için akli ve hayal edişleri, şaşkınlığını artırdı. V/4145

VI. DEFTER

Altıncı defterin başında vehim, şüphe, şek tereddüt ve hayallerinin karanlığa kandil olabileceğini söyler:

مجلد ششم از دفترهای مثنوی و بیّنات معنوی که مصباح ظلام وهم و شبهت و خیالات و شک و رنیت باشد.
Bu, Mesnevî defterlerinin ve manevî delillerin altıncı cildidir. Vehim ve şüphe, şek ve tereddüt hayalleri karanlığının kandilidir. VI/Giriş

Tatlı dil ve güzel söz hayalleri de güzelleştirir:

تا خیال و فکر خوش بر وی زند	فکر شیرین مرد را فربه کند
-----------------------------	---------------------------

Böylece güzel hayal ve düşünce ona yanaşır. Tatlı düşünce adamı şişmanlatır. VI/289

Hayalde her an başka bir suret oluşur:

او یکی دزد است فتنه‌سیرتی	چون خیال او را به هر دم صورتی
---------------------------	-------------------------------

O, fitne davranışlı bir hırsızdır; hayal gibi her an bir sureti vardır. VI/476

Gerçekleşmesi imkânsız hayaller (mahulya) vardır:

گفتم این ماخولیا بود و مُحال	هیچ گردد مُسْتَحِیْلِ وصفِ حال
------------------------------	--------------------------------

"Bu hayal ve imkânsızdır; bu durum hiç gerçekleşir mi?" dedim. VI/1082

Bir hayalle halktan dost kazanılabilir:

از خیالی دوست گیری خلق را	چون نگیری شاهِ غرب و شرق را
---------------------------	-----------------------------

Bir hayalle halkı dost ediniyorsun; doğunun ve batının şahını nasıl dost edinmezsin? VI/1319

Kuyunun içine dalan kişinin hayalinde dışarısının hep yılan ve zehirli bir ova olduğu düşüncesi vardır:

هر دو چشمست بست سحر صنعتش	تا که جان را در چه آمد رغبتش
در خیالِ اوز مکر کردگار	جمله صحرا فوق چه زهر است و مار

Sanatının büyüğü her iki gözünü bağladı, canın kuyuya rağbet etti.

Hakk'ın düzeninden dolayı, onun hayalinde kuyunun üzerindeki bütün ova yılan ve zehirdir. VI/1379-80

İçerisinde bulunduğumuz varlık dünyası bir hayalden ibarettir. Bu hayallerden sıyrılınca insanda ölüm korkusu kalmaz. Ölümle yok olan bir hayalin peşinden gidilmez:

از وجودی ترس کاکنون در ویی	آن خیالت لاشی و تو لاشیی
----------------------------	--------------------------

هیچ نی مر هیچ نی را ره زدست
گشت نامعقول تو بر تو عیان
که هر آنکه کرد از دنیا گزر
بلکه هستش صد دریغ از بهر فوت
مخزن هر دولت و هر برگ را
آن خیالاتی که گم شد در اجل

لأشئیی بر لأشئیی عاشق شدست
چون برون شد این خیالات از میان
راست گفتست آن سپهدار بشر
نیستش درد و دریغ و غبن موت
که چرا قبله نکردم مرگ را
قبله کردم من همه عمر از حؤل

Şimdi içinde olduğun varlıktan kork; o hayalin bir şey değil, sen de bir şey değilsin.

Bir şey olmayan, bir şey olmayana âşık oldu; hiçbir şey olmayan, hiçbir şey olmayanın yolunu kesti.

Bu hayaller ortadan kalktığına aklına uygun olmayan, sana apaçık olur.

O insanların önderi doğru söylemiştir: “Dünyadan geçen kişinin,

Ölüm derdi, üzüntüsü ve hasreti yoktur; bilakis kaybettiği için yüz yazıklanması vardır:

“Her talihin ve rızkın mahzeni olan ölümü niçin kible edinmedim?

Ben şaşılıktan bütün ömrümce ecel anında kaybolan hayalleri kible edindim.” VI/1447-53

Kadı hayali şeyler üzerine hüküm bina etmez:

کوزنده کو محلّ انتقام
این خیالی گشته است اندر سقام
شرع بهر زندگان و اغنیاست
شرع بر اصحاب گورستان کجاست

Vuran nerede? İntikam yeri nerede? Bu, hastalık içinde bir hayal olmuş.

Hukuk, diriler ve zenginler içindir; mezardakilere hukuk nerde vardır?” VI/1535-36

Hırsız benden bir şey çalamaz diye iddiaya giren bir Türk'ün uykusu kaçır ve hırsızınhayaliyle savaşı:

ثُرک را آن شب نبرد از غصّه خواب
با خیالِ دزد می‌کرد او جراب

O gece Türk 'ü üzüntüden uyku tutmadı; o, hırsızın hayaliyle savaşıyordu. VI/1681

İsrailoğullarının hayalinde buzağı olduğu sürece Tih çölü onlara çok tehlikeli birgirdaptır:

ثُرک را آن شب نبرد از غصّه خواب
با خیالِ دزد می‌کرد او جراب

Canlarından buzağı hayali gitmedikçe Tih çölü, onlara büyük bir girdap gibiydi. VI/1791

Felsefecinin hayalleri onun aklının kiblesidir:

قَبْلَهُ عَارِفُ بُوْد نَوْر وصال
قَبْلَهُ عَقْلٌ مُقْلَبٌ شَد خيال

Arifin kiblesi kavuşma ışıdır; felsefeci aklının kiblesi de hayaldir. VI/1897

Demirden bitki yetişmesini beklemek boş bir hayaldir (mahulya):

نادر افتد اهلِ این ماخولیا
منتظر که رُوید از آهن گیا

Demirden bitki yeşermesini bekleyen boş hayalciler, nadirdir. VI/1963

Nefsin kurduğu hayalin peşinden gitmemek gerekir:

کَانَ تَحْمَلُ از هوای نَفْس نیست
آن خیالِ نَفْس تست آنجا مه‌ایست

O tahammül, nefsin arzusundan dolayı değildir; o, senin nefsinin hayalidir, orada durma. VI/2137

Hayal dünyasında çok fazla gezinmek kişiyi kötü bir sofist¹⁸ yapar:

در خیال از بس که گشتی مُکَتْسِی
نک به سوفسطایی بدظن رسی

¹⁸ Eski Yunan'da belagatçı filozof, safsataçı, muğalataçı. (D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara 1981, s. 899.)

Hayalde o kadar giyindin ki şimdi kötü düşünceli bir sofiste erişeceksin. VI/2184

Kişinin gözü korktuğu şeyi görmeyince kafasında kurduğu hayallerden korkar:

چون نبیند اصل ترسش را عیون ترس دارد از خیال گونمگون
مُشت بر اَعْمی زند یک چلفِ مست کور پندارد لگزن اشتر است

Gözler korkunun aslını görmeyince, çeşitli hayallerden korkar.

Sarhoş bir ahmak bir köre yumruk vurur, kör de sanır ki çifte atan devedir. VI/2212-13

Kendine güzellikler katanlarla görüşmek gerek, yoksa diğerlerinin hayali sen yer bitirir:

چون خر تشنه خیال هر یکی از قَف تن فکر را شربتِ مکی
نَشَف کرد از تو خیالِ آن وُشات شبِ نمی که داری از بَحْرُ الْحَيَات

Her birinin hayali, susuz eşek gibi beden konisinden düşüncenin şerbetini emer.

O dedikoduların hayali, hayat denizinden sahip olduğun çiğ tanelerini çekip emer. VI/2228-29

Candan tutuşan alevler hayalleri de gerçekleri de yakar:

آتشی دیدی که سوزد هر نهال آتش جان بین کز او سوزد خیال
نی خیال و نی حقیقت را امان زین چنین آتش که شعله زد ز جان

Her fidanı yakan ateşi gördün mü? Kendisiyle hayalin yandığı can ateşini gör.

Candan alevlenen böyle bir ateşten ne hayal, ne de gerçek güvende olur. VI/2236-37

Ayna bir parça kişiyi hayallerden sıyrıp gerçeğe ulaştırır:

نکخیالِ انفقیرمبی ریا عاجزاً ورداز بیوازیبا
گر بدیدی ز آینه او یک پیشیز بیخیالی زو نماندی هیچ چیز
هم خیالاتش هم او فانی شدی دانش او محو نادانی شدی

İşte o yoksulumun riyasız hayali gel, gel demekten âciz kaldı.

Ayna yoluyla hayal olmaksızın birazcık görseydi, ondan hiçbir şey kalmazdı.

Hem hayalleri, hem de kendisi yok olurdu; onun bilgisi bilgisizlikte yok olurdu. VI/2257 ve 61-62

Allah kimine yücelik nuru vermiş kimine de vehim ve hayal:

آن یکی را کرده پُر نور جلال و آن دگر را کرده پُر وهم و خیال

Birini celal/yücelik nuruyla doldurmuş, diğerini vehim ve hayalle doldurmuş. VI/2323

Fitne ve işkence korkusu kişiyi hayal köyüne sürükler:

از نفیر و فتنه و خوف نکال هر دلی رفته به صد کوی خیال

Her bir gönül feryat, fitne ve işkence korkusuyla yüz hayal köyüne gitmişti. VI/2523

Âşık için sürekli bir kavuşma ancak hayaldir:

یک دم هجران بر عاشق چو سال وصلِ سالی متصل پیشش خیال

Ayrılığın bir anı, âşıklara bir yıl gibidir; bir yıllık sürekli kavuşma, ona göre hayaldir. VI/2674

Sonsuzluk şarabı kişiyi boş hayallerden kurtarır:

از شرابِ لَایزالِ گشت مست شد مُمَیز از خلایق باز رست
ز اعتقادِ سستِ پُر تقلیدشان وز خیالِ دیده بی‌دیدشان

Sonsuzluk şarabından sarhoş olur; ayırt edici olur, halktan kurtulur.

Onların taklit dolu zayıfıncından ve görüşsüz gözlerinin hayalinden kurtulur. VI/2767-68

Gönül dünyasından sürekli hayal sürüsü geçer; bu hayallerin kaynağı da düşüncelerdir:

همچنان کز پرده دل بی‌گلایل دم به دم در می‌رسد خیال
گر نه تصویرات از یک مغرسند در پی هم سوی دل چون می‌رسند

Aynı şekilde gönül perdesinden her an yorulmadan hayal sürüsü gelmektedir.

Düşünceler bir fidanlıktan olmasaydı, birbirinin ardından gönle nasıl varıp gelirlerdi? VI/2779-80

Mevlâna canın hayal, vehim ve zandan kurtulması için dua eder:

از چه و جور رسن بازش رهان از خیال و وهم و ظن بازش رهان

Onu hayal, vehim ve zandan kurtar; kuyudan ve ip eziyetinden onu kurtar. VI/2787

Tavşanın hilesine aldanan aslan kuyuda kendi hayalini görüp öfkelenir:

آن مقلد سُخره خرگوش شد از خیالِ خویشتن پُر جوش شد

O taklitçi aslan tavşanın maskarası oldu; kendi hayaliyle coşup köpürdü. VI/3146

Suya yansıyan hayaller orada kalıcı değildir:

هم به اصلِ خود رود این خدّ و خال دایما در آب کی ماند خیال

Bu yanak ve ben yine kendi aslına gider. Hayal suda sürekli kalır mı hiç? VI/3180

Bu dünya gerçek dünyadan yansıyan hayallerle doludur ve insanoğlu bu hayali dünyalıkların peşindedir:

چون در این جو دید عکس سبب مرد دامنش را دید آن پُر سیب کرد
آنچه در جو دید کی باشد خیال چونکه شد از دیدنش پُر صد جُوال

Adam, bu ırmakta elmanın aksini görünce, bu görüşle eteğini elma doldurdu.

İrmakta gördüğü nasıl hayal olur? Çünkü onu görmekle yüz çuvalı elma doldu. VI/3192-93

Böyle olmakla birlikte yine de bu hayali dünyadan Yaratıcının tecellileri vasıtasıyla O'na ulaşılabilir:

اندر این جو غنچه دیدیا شجر همچو هر جو تو خیالش ظن مبر
که ترا از عینِ این عکس نُقوش حق حقیقت گردد و میوه‌فروش

Bu ırmakta gonca veya ağaç gördüğünde, sen onu her ırmak gibi hayal sanma.

Zira nakışların bu yansımasıyla Hak, senin için gerçek ve meyve satıcı olur. VI/3234-35

Bu dünyadaki hayali resimler defineye ulaşmaya engeldirler ve yıkılması gerekir:

خانه‌ای پُر نقش تصویر و خیال وین صُور چون پرده بر گنج وصال

Tasvir ve hayal resmi dolu bir evdeki resimler, kavuşma defnesi üzerindeki perdedir. VI/3423

Şeytan ölüm anında su hayalini gösterip imanı satın almaya çalışır ve birtakım kişiler buna aldanırlar:

و آن خیالی باشد و ابریق نی قصدِ آن دلال جز تخریق نی
این زمان که تو صحیح و فربه‌ی صدق را بهر خیالی می‌دهی
می‌فروشی هر زمانی دُرِ کان همچو طفلی می‌ستانی گردکان
پس در آن رنجوری روز اجل نیست نادر گر بود اینتِ عمل
در خیالت صورتی جوشیده‌ای همچو جُوزی وقتِ دقِ پوسیده‌ای
هست از آغاز چون بذر آن خیال لیک آخر می‌شود همچون هلال

O bir hayaldir, ibrik de yoktur; o aracının niyeti, imanı yok etmektir.

Sen sağlıklı ve şişman olduğun şu anda inancını bir hayal için veriyorsun.

Her an madendeki inciye satıyorsun, bir çocuk gibi ceviz alıyorsun.

Öyleyse o ecel günü hastalığında senin için bu olsa garip değildir.

Hayalinde bir suret oluşmuş; ceviz gibi kırılma anında çürüktür.

O hayal başlangıçta dolunay gibidir; ancak sonuçta hilal gibi -kusurlu- olur. VI/3462-67

Yasaklanan şeylere karşı gönülde bir heves ve hayal oluşur:

چون بکرد آن منع دلشان ز آن مقال در هوس افتاد و در کوی خیال

Ondan menedince onların gönlü o sözle hevese ve hayal mahallesine düştü. VI/3655

Kişi gerçeklerden uzaklaşınca tamamen hayal dünyasında dolaşmaya başlar:

آنکه انکار حقایق می‌کند جملگی او بر خیالی می‌تند
او نمی‌گوید که حسبان خیال هم خیالی باشدت چشمی بمال

Gerçekleri inkâr eden, bütünüyle hayal üzere dolanmaktadır.

Demey ki: "Hayal sanmak da senin için bir hayaldir; gözünü ovuştur." VI/3695-96

Ayrılık ve kavuşmalar gönülde çeşitli hayallerin doğmasına yol açar ve hayallerin sınırlı ve ölçüsü olmaz:

آنچنان کاندل دل از هجر و وصال می‌شود بایده گوناگون خیال
این ز حد و اندازه‌ها باشد برون داعی فعل از خیال گونه‌گون

Nitekim ayrılıktan ve kavuşmaktan gönülde çeşitli hayaller dokunur.

Çeşitli hayalle işe çağırان bu suretler, sınır ve ölçülerin dışındadır. VI/3714 ,3725

Kaf dağındaki Simurğların makamına hayal bile ulaşamaz:

جای سیمرغان بود آن سوی قاف هر خیالی را نباشد دست‌باف
جز خیالی را که دید آن اتفاق آنکاهش بَغْدَ الْعِیَانُ افتد فراق

Simurğların yeri Kâfdağının o yanındır; her hayal oraya ulaşamaz.

Ancak tesadüfen gören hayal, apaçık görüşten sonra ayrılık olur. VI/4014-15

Gördüğü rüyaya dayanarak define hayaliyle Bağdat'ta gezinen kişiye bekçi; 'gerçek hazine evindedir' diyerek ders verir:

گفت نی دزدی تو و نی فاسقی مرد نیکی لیک گول و احمقی
بر خیال و خواب چندین ره کنی نیست عقلت را تسوی روشنی
بارها من خواب دیدم مُستَمِر که به بغداد است گنجی مُستَیَر
دیده‌ام خود بارها این خواب من که به بغداد است گنجی در وطن
هیچ من از جانرفتم زین خیال تو به یک خوابی بیایی بی‌ملال

-Bekçi- dedi: "Sen ne hırsızsin, ne de bozguncu; iyi adamsın, ancak salak ve ahmaksın.

Hayal ve rüyaya dayanarak bu kadar yol alıyorsun? Aklının bir paralık aydınlığı yok.

Ben defalarca sürekli rüya gördüm: "Bağdat'ta gizli bir define var.

"Bağdat'ta yerli yerinde bir define var diye bu rüyayı ben defalarca gördüm.

Ben bu hayalden dolayı yerimden hiç gitmedim; sen bir rüyayla usanmadan geliyorsun." VI/4310-12,15-16

Sevenler kavuştuğunda elbiseden de hayallerden de sıyrılırlar:

من شدم غریبان ز تن او از خیال می‌خرام در نهایت الوصال

Ben bedenden soyundum, o da hayalden; kavuşmanın sonlarında salınıyorum. VI/4617

Parlak hayaller geçicidir, bir an önce gerçeklerle yüz yüze gelmek gerekir:

جهد کن تا گرددت این واقعہ

تا بہ کی عکس خیالی لامعہ

Parlak hayalin yansıması niceye dek? Çaba göster, bu olay senin için gerçekleşsin.
VI/4662

Annesi çocuğuna korkunç hayaller gördüğünde korkmamasını ve onun üzerine gitmesini tavsiye ederken çocuk da annesine; o hayallerin annesi de ona bunu söylemiş olabilir diye cevap verir:

گر خیالی آیدت در شب فرا	آنچنان کہ گفت مادر بچہ را
تو خیالی بینی آسود پُر ز کین	یا بہ گورستان و جای سهمگین
او بگرداند ز تو در حال رُو	دل قوی دار و بکن حملہ بر او
گر بدو این گفته باشد مادرش	گفت کودک آن خیال دیووش
ز امر مادر پس من آنگہ چون کنم	حملہ آرم افتد اندر گردنم
آن خیال زشت را ہم مادری است	تو همی آموزیم کہ چست ایست

Annenin çocuğuna dediği gibi: “Geceleyin sana bir hayal gelirse,

Veya mezarlıkta ve korkulu yerde sen siyah ve öfke dolu bir hayal görürsen,

Gönlünü güçlü tut ve ona saldır; o senden derhal yüz çevirir.”

Çocuk dedi: “O şeytan gibi hayale, annesi bunu söylemişse,

Saldırırım, -o da- annesinin emriyle boynuma düşerse peki o zaman ben nasıl yaparım?

Sen bana, “Çevik dur” diye öğretiyorsun; o çirkin hayalin de bir annesi vardır.” VI/4901-6

Sonuç

Mesnevi’de sıklıkla dile getirilen ‘hayal’ kelimesi çok geniş manada ele alınmıştır. Hayal her gelişmenin kaynağını oluşturur. Bir felsefeci için hayal onun kiblesidir. Bu dünya hayallerle dolu bir topraktır ve Hz. Âdem de ondan yaratılmıştır. Dolayısıyla hayal insanoğlunun tabiatında var olan bir duygudur. Hayalin çok geniş bir dünyası olmakla birlikte Allah’ın varlığını kavrayamaz ve Kaf dağındaki Simurg’un makamına ulaşamaz. Bu dünya gerçek dünyadan yansıyan hayallerle doludur. Bu hayaller aslında birer tuzaktır. Yaratıcı kendine, gerçek dünyaya çekmek için insanların önüne sermiştir. Bu hayallerden gerçeğe geçebilenler tuzakları atlatmış olurlar. Tilkinin arslanı kuyudaki yansımasıyla aldattığı gibi hayal dünyasından kurtulamayanlar kendilerini helak ederler. Hayaller üzerine hüküm bina edilemez.

Gerçekleşmesi mümkün olmayan hayaller (malihulya) peşinde koşmamak gerekir. Böyle yapanların emekleri, demir üzerinde bitki yetiştirmeye çalışanlar gibi boşa çıkacaktır. Hayallerin çıkış kaynakları vardır. Nefisten gelen hayallerin ardından gidilmemelidir. Hayal dünyasında çok fazla durmamak, bir an önce gerçek dünyaya geçmek gerekir.

Hayal kişinin yaratılışından itibaren taşıdığı bir özelliği olduğu gibi son nefesini vereceği zaman da şeytan insana su hayali göstererek onun imanını satın almaya çalışır. Dolayısıyla kul hayal duygusunu doğumundan ölümüne kadar olumlu ve yararlı bir şekilde kullanarak kendite kamülünü sağlamakla yükümlüdür.

KAYNAKÇA

Coşguner, Fahrettin; Mesnevi’de Sultan Mahmud, Mevlâna Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (30 Eylül-01 Ekim 2006, Manisa), Maksad Yay., Manisa 2007, s.247-256.

Doğan, D. Mehmet; Büyük Türkçe Sözlük, Birlik Yay., Ankara 1981.

Hayali; Hayali Divanı, hzl. Ali Nihat Tarlan Akçağ Yay., Ankara 1992.

Mevlâna Celaleddin-i Rumi; Mesnevi, trc. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., dördüncü baskı, Ankara 2007.

Mevlâna Celaleddin-i Rumi; Mesnevi-yi Ma’nevi, hzl. Adnan Karaismailoğlu ve Derya Örs, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., İkinci baskı, Konya 2022.

OSMANLI'DAN ESİNLENEN MODERN İRAN: 19. VE 20. YÜZYIL BAŞLARINDA İSTANBUL'DA İRANLI AYDINLARIN KÜLTÜREL FAALİYETLERİ*

Muharrem BAGİR**

Öz

Tarih boyunca Osmanlı İmparatorluğu ve özellikle başkenti İstanbul, İranlılar da dahil olmak üzere Müslüman toplumlar için bir kültürel ve entelektüel köprü işlevi görmüştür. İranlı aydınlar, İstanbul'da çeşitli kültürel ve düşünsel faaliyetler yürüterek, bu şehirde edindikleri fikirleri kendi ülkelerine taşıyıp önemli toplumsal ve siyasi dönüşümlere katkıda bulunmuşlardır. Bu makale, 19. ve 20. yüzyılın başında İstanbul'da yaşayan İranlı aydınların kültürel, entelektüel ve siyasî faaliyetlerini, özellikle Tanzimat reformları ve Türk aydınlarının Avrupa merkezli fikirlerinden etkilenerek, bu yeni kavramları Tanzimat'ın ilanıyla başlayan iki dönemde İran'a aktarma çabalarını incelemektedir. İlk dönem, Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 19. yüzyılın ortalarından yüzyılın sonuna kadar olan süreci kapsamaktadır. İkinci dönem ise, 1906 yılında Muzaferuddin Şah tarafından ilan edilen Meşrutiyet Fermanı'nın iki yıl sonra Muhammed Ali Şah tarafından feshedilmesiyle başlayan ve "İstibdât-i Sağır" olarak bilinen dönemi içermektedir. Bu dönemde çoğu Türk olan İranlı aydınlar, İstanbul'da topluluklar kurmuş, Ahter ve Şems gibi gazeteler yayımlayarak İran halkına meşrutiyet ve özgürlük kavramlarının önemini aktarmışlardır. Ayrıca, İttihat ve Terakkî Cemiyeti gibi siyasi hareketlerle etkileşimde bulunarak, İttihâd-i İslam gibi ortak düşünceler geliştirmişlerdir. Ancak, İstanbul'un İran'ın entelektüel ve modernleşme tarihindeki kritik rolü, akademik çalışmalarda özellikle Türkiye'de yeterince incelenmemiştir. Bu makale, bu eksikliği gidermek amacıyla bir inceleme sunmaktadır. Sonuçlarına göre, İranlıların söz konusu tarihteki ve etkileri halen devam eden Meşrutiyet gibi önemli siyasî ve fikrî gelişmelerinin birçoğu, Osmanlı İmparatorluğu'ndan doğrudan esinlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, İstanbul, Meşrutiyet, Osmanlı, Tanzimat.

MODERN IRAN INSPIRED BY THE OTTOMAN EMPIRE: CULTURAL ACTIVITIES OF IRANIAN INTELLECTUALS IN ISTANBUL IN THE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

Abstract

Throughout history, the Ottoman Empire, and especially its capital Istanbul, has served as a cultural and intellectual bridge for Muslim societies, including the Iranians. Iranian intellectuals, by engaging in various cultural and intellectual activities in Istanbul, carried the ideas they acquired in the city back to their own country, contributing to significant social and political transformations. This article examines the cultural, intellectual, and political activities of Iranian intellectuals living in Istanbul during the late 19th and early 20th centuries, particularly focusing on how they were influenced by the Tanzimat reforms and the European-centered ideas of Turkish intellectuals, and their efforts to transmit these new concepts to Iran during two periods that began with the declaration of the Tanzimat. The first period covers the time from the mid-19th century, when the Tanzimat Edict was issued, to the end of the century. The second period includes the time after the Constitutional Edict declared by Muzaffar al-Din Shah in 1906, and its dissolution by

* Araştırma makalesi / Research article.

** Ph.D. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü, bagirmuharrem@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0895-1340.

*Mohammad Ali Shah two years later, marking the beginning of the "Small Despotism" period. During this period, many Iranian intellectuals, particularly those of Azerbaijani Turk, formed associations in Istanbul, published newspapers like *Ahter* and *Shams*, and conveyed the importance of constitutionalism and freedom to the Iranian public. They also interacted with political movements like the Committee of Union and Progress, developing common ideas such as Union of Islam. However, Istanbul's critical role in Iran's intellectual and modernization history has not been sufficiently explored in academic studies, particularly in Turkey. This article aims to address this gap. According to its findings, many of the significant political and intellectual developments in Iran at that time, such as the Constitutional Revolution, were directly inspired by the Ottoman Empire, whose influence continues to be felt today.*

Keywords: *Iran, Istanbul, Constitutional Monarchy, Ottoman Empire, Tanzimat.*

Giriş

19. yüzyılın başlarında, Osmanlı ve Kaçar Müslümanları Batılılarla askerî, siyasî, teknolojik ve entelektüel düzeyde karşılaşmalarında, bu ülkelerden önemli ölçüde geri kaldıklarını fark ederek çözüm yolları aramaya başlamışlardır. Her iki ülkede de birçok aydın ve bazı devlet adamları, bu geri kalmışlığın temel nedenini geleneksel sistemlerde ve eski anlayışlarda görmüş; kurtuluşun yolunu ise Avrupa'nın modern teknolojisini, felsefesini ve siyasî yöntemlerini benimsemekte bulmuşlardır (Bagir, 2022, s. 2).

Müslümanlar arasında modernleşme, önce Osmanlı topraklarında başlamıştır. 18. yüzyılın başlarında, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki egemenliğini kaybetmeye başlayınca, Batı'ya yönelerek yeni bir döneme adım atmaya çalışmıştır. Bu dönem Lale Devrine denk gelir ve Batılılaşmanın başlangıcı 1718-1730 yılları arasındaki bu dönemde görülebilir Lale Devri 1718 yılında Avusturya ile imzalanan Pasarofça Antlaşması ile başlayıp, 1730 yılındaki Patrona Halil İsyanı ile sona eren gerileme devri içinde yaşanmış bir ara dönemdir (Eravcı & Kiremit, 2010, s. 80)

Birçok tarihçi, Sultan III. Selim'i (1789-1807), Osmanlı modernleşme ve Batılılaşma hareketinin öncüsü olarak tanımlamaktadır (İnalçık, 1964, s.34). Ancak bu dönem, Osmanlı'nın Batı'ya yöneliminin ikinci aşaması olarak kabul edilmektedir. Bu 18 yıllık süreç, Osmanlı devletinin yenilik ve Batılılaşma fikrinin kök saldıği bir dönemdir (Tanpınar, 2001, s.52). Onun ardından Sultan II. Mahmut (1808-1839) tahta geçmiş ve reform sürecini devam ettirmiştir. "Yeni Düzen" olarak adlandırılan bu süreç, 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı ile devletin resmî politikası haline gelmiş ve derin toplumsal ve siyasal dönüşümlere yol açmıştır. Tanzimat kavramı, Türk siyasî, idarî, ekonomik ve sosyal hayatında köklü bir değişimi ifade etmektedir (Eryılmaz, 1992, s.91). Bu reformlar, özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde daha özgür bir ortamın oluşmasına yol açmış ve bunun sonucunda, İran gibi diğer Müslüman ülkelerden özgürlükçü ve reformistlerin burada bir araya gelmesini sağlamıştır.

İran'da ise devlet adamları, 19. yüzyılın başlarında Rusya ile yapılan savaşlarda alınan yenilgiler sonrasında Batı'dan ne kadar geri kaldıklarını fark etmiş ve bu gerçeğe yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu yüzleşme, ülkenin askerî ve teknik nedenlerle geri kalmışlığının değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır (Gheissari, 1995, s.34). Ancak İran'ın Avrupa ile doğrudan bağlantısının olmaması, Batı kaynaklı yeni fikirlerin ülkeye genellikle Kafkasya (özellikle Tiflis ve Bakü), Osmanlı ve Hindistan üzerinden ulaşmasına

neden olmuştur. Bu süreçte İstanbul, Batı tarzı reformlar ve gelişmeler arzulayan Müslüman aydınların toplanmayı ve faaliyet göstermeyi tercih ettikleri bir merkez haline gelmiştir.

İstanbul, çeşitli nedenlerle İran, Rusya Müslümanları, Arap bölgeleri, Kafkaslar ve Orta Asya'daki Türkler için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Bunun başlıca sebepleri şunlardır: Birincisi, İstanbul'un Darü'l-İslam ve Halifeliğin merkezi olarak sahip olduğu dini ve kültürel önemdir. İkincisi, bu Müslüman halklarla İstanbul arasında tarihî, kültürel ve dilsel benzerliklerin bulunmasıdır. Üçüncüsü ise, aydınların bu şehirde yeni fikirler ve kavramlarla tanışma fırsatı bulmuş olmalarıdır (Ademiyat, 2006). Örneğin, Türk düşünürü Namık Kemal, "vatan", "özgürlük", "millet" ve "meşrutiyet" gibi eski Arapça kelimelere yeni bir anlam kazandırmıştır (Brown, 1920, s.9). Onun bu edebî-politik girişimi yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, İranlılar dahil diğer Müslümanlar arasında da yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda, İranlı aydınların İstanbul'da gazetecilik ve gazete edebiyatı gibi yeni yöntemler öğrenmiş olmaları ve bu vesileyle Türk aydınlarının Batı'dan alıp kullandığı birçok siyasal, toplumsal ve hukuksal kavramı İran'a aktarmış olmaları dikkat çekicidir. Her ne kadar bu kavramların kökeni Arapça olsa da Osmanlı Devleti üzerinden İran'a ulaşan bu fikirlerin İran'daki modernleşme ve reform hareketlerine önemli katkılarda bulunduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kavramlar Namık Kemal'den önce Azerbaycan'da Fethali Ahundzâde tarafından da kullanılmış ve kuramsallaştırılmıştır (Bagir, 2022, s.4). Ancak Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da yaşanan gelişmeler ve yayılan fikirler, İranlı aydınları daha derinden etkilemiştir.

İstanbul'daki İranlılar

İran coğrafyasından çağdaş ve büyük çaplı göçlerin tarihi 19 yüzyılın sonlarına da yanmaktadır bu tarihten itibaren İran'ın özellikle Azerbaycan bölgesinden Rusya'ya büyük insan hareketliliği yaşanmıştır (Pourbagheri, 2019, s. 58). Ancak Anadolu ve Türkiye'ye yönelik göçlerin tarihi oldukça eskilere dayanmaktadır. Özellikle Safevîler döneminden sonra birçok İranlı İstanbul'a yerleşmiş ve burada hastane, mezarlık, ibadethane, okul ve elçilik gibi kurumsal yapılar oluşturmuştur (Doğan, 2009, s. 1107). Bu göç hareketleri, 19. yüzyılda da devam etmiş ve bu dönemde İstanbul'a gelen İranlılar, Avrupa'dan yayılan modern kavramlar ve meşrutiyet gibi fikirlerle tanışarak bu düşünceleri çeşitli dernekler, gazeteler ve kuruluşlar aracılığıyla ülkelerine taşımaya çalışmışlardır. İstanbul'daki İranlıların önemli bir kısmı ticaretle uğraşmıştır. Örneğin, halı ticareti büyük ölçüde

onların kontrolünde olmuştur. Ayrıca, kâğıt ve kitap ticareti gibi alanlarda da faaliyet göstermişlerdir (Sasani, 1976).

Bu çalışmada, 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar İstanbul'a gelip burada siyasal, toplumsal ve kültürel faaliyetlerde bulunan İranlılar incelenecektir. İranlıların göç süreci ve bu bağlamdaki faaliyetleri iki dönemde ele alınabilir. İlk dönem, Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 19. yüzyılın ortalarından yüzyılın sonuna kadar olan süreci kapsamaktadır. İkinci dönem ise, 1906 yılında Muzafferuddîn Şah tarafından ilan edilen Meşrutiyet Fermanı'nın iki yıl sonra Muhammed Ali Şah tarafından feshedilmesiyle başlayan ve "İstibdât-i Sağır" olarak bilinen dönemi içermektedir. Ayrıca, İranlıların İstanbul'daki varlıkları ve faaliyetleri, bu çalışmada dört ana başlık altında değerlendirilecektir. 1. Yaşadıkları ve faaliyet gösterdikleri semtler: Mezarlık, Camii, Mahalle. 2. Dernekler ve Topluluklar. 3. Gazeteler. 4. Akımlar ve Şahsiyetler.

Tanzimat Fermanı ve Bundan Esinlenen İranlılar

Tanzimat kelimesi, düzenleme, nizamlama veya yapılanma anlamına gelmektedir (Eryılmaz, 1992, s.92). 19. yüzyılda, ülkelerindeki geri kalmışlığı fark ederek çözüm yolları arayan Müslüman aydınlar, öncelikli olarak kanun yoluyla bir düzen yaratmanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Osmanlı toprakları, İran, Azerbaycan, Kafkaslar ve diğer bölgelerdeki bu aydınlar, özellikle Batı'dan öğrendikleri hukuk, anayasa, parlamento ve askerî düzeni kurtuluş yolu olarak benimsemiş ve savunmaya başlamışlardır. Osmanlı'da 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı, bu arayışların bir sonucudur.

Tanzimat, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu için değil, diğer Müslüman topluluklar için de ilham kaynağı olmuş ve onları cesaretlendirmiştir. Örneğin, Fethali Ahundzâde, Yusuf Han Tebrîzî (Bagir, 2022, s.187 ve 134) ve İsmail Gaspıralı gibi aydınlar, Azerbaycan, İran ve Rus İmparatorluğu egemenliğindeki Müslüman bölgelerde modernleşmeye, hukukun üstünlüğüne ve yeni düzenin gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Bu Müslüman aydınların birçoğu ya İstanbul'a göç etmiş ya da burada yaşayan aydınlar ve ortaya çıkan fikir akımlarıyla yakından etkileşim kurmuştur.

Örneğin, Kırım'dan gelen İsmail Gaspıralı (1851-1914), bir süre İstanbul'da yaşamış, ardından Avrupa'ya gitmiştir. İstanbul'daki ikameti sırasında, özellikle Namık Kemal, Şinasi Efendi ve Ziya Paşa gibi Jön Türkler hareketinin öncülerinden etkilenmiştir. Bu etkileşim, Gaspıralı'nın düşünce dünyasında derin izler bırakmıştır (Zenkovsky, 2000, s.27). Benzer şekilde, Yusuf Han Tebrîzî de, Kaçar Devleti'nin Avrupa ve diğer

ülkelerdeki elçilerinden biri olarak İstanbul'da yaşamamış olsa da burada yayımlanan ve İranlılar için büyük önem taşıyan Ahter gazetesinin yazarlarından biri olmuştur.

Fethali Ahundzâde de 1863 yılında İstanbul'a gelerek Osmanlı Sadrazamı Fuat Paşa ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmâniyye'ye Alfabe Risalesi'ni sunmuş, ancak bu girişimi kabul görmemiştir (Ahundzâde, 2005, 3. cilt, ss.219-220).

Genel olarak İranlı aydınlar düşünsel olarak Hegel, Rousseau, Montesquieu ve diğer Avrupalı düşünürlere yakın olsalar da meşrutiyetin siyasal ve toplumsal yansımalarını İstanbul'da deneyimlemişlerdir. İstanbul, özellikle Tanzimat dönemiyle başlayan reform süreci ve İran'da Meşrutiyet Meclisi'nin Muhammed Ali Şah tarafından kapatılmasının ardından, İranlılar için önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu dönemde İranlılar, İstanbul'un özgür atmosferinden faydalanarak dernekler ve topluluklar kurmuş, gazeteler yayımlamış ve çeşitli siyasal ve toplumsal faaliyetlerde bulunmuşlardır.

İranlılar, genellikle ticarî ve siyasî sebeplerle Osmanlı topraklarına gelmiş ve çoğunlukla İstanbul ve İzmir'e yerleşmişlerdir. Örneğin, Ahter gazetesinin editörü Muhammet Tahir-i Tebrîzî, başta iş insanı olarak İstanbul'a gelmiş, sonra yazı ve düşünce dünyasına adım atarak önemli bir fikrî miras bırakmıştır (Devletâbâdî, 1939, ss. 57-58).

Her ne kadar döneme ilişkin resmî bir istatistik bulunmasa da 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı topraklarında, çoğunluğu Azerbaycan Türklerinden oluşan on binlerce İranlının yaşadığı tahmin edilmektedir. Sadece İstanbul'da ise bu dönemde çoğu Türklerden oluşan yaklaşık 16 bin İranlı göçmen yaşamaktaydı (Ferâhâni, 1983, s.50). Burada yaşayan İranlılar arasında tüccarların yanı sıra devlet adamları da bulunmaktadır. Örneğin, 1851 yılında yapılan bir yoklamada, İstanbul'da çeşitli bölgelerde yaşayan ve ticaretle uğraşan 243 İranlı tüccar tespit edilmiştir (Kurşun, 2006, ss. 195-212).

İranlı göçmenler, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşarken Tanzimat gibi önemli reform hareketlerinden etkilenmiş ve bu yenilikleri çeşitli yollarla İran'a taşımaya çalışmışlardır. Bu kişiler arasında üst düzey devlet adamları da bulunmaktadır. Örneğin, Emir Kebîr olarak bilinen Mîrzâ Takî Han, Kaçar Devleti'nin Avrupa'da çeşitli ülkelerdeki temsilcilerinden olan ve bir dönem İstanbul'da yaşamış Melkum Han, ayrıca Nâsiruddin Şah'ın vezirlerinden olup 1856-58 yılları arasında İstanbul'da İran Büyükelçiliği görevini yürüten Mirza Hüseyin Han Sipehsâlâr, bu önemli şahsiyetlerden bazılarıdır.

Sipehsâlâr ve Melkum Han, Tanzimat sürecinden etkilenerek Osmanlı reformlarını konu alan eserler yazmış ve Kaçar Devleti'nde de benzer düzenlemelerin gerekliliğini

savunmuşlardır. Nasıruddin Şah'ın kendisi de ilk kez 1873 yılında İstanbul'a gelmiş, Sultan Abdülhamit ile görüşmüş ve Osmanlı topraklarındaki reform ve yenilikleri bizzat gözlemleme fırsatı bulmuştur (Nasıruddin Şah Kaçar, 1984, ss. 217-227).

Osmanlı İmparatorluğu'nun o dönemdeki etkisi yalnızca birkaç önemli isimle sınırlı kalmamış; birçok İranlı aydın burada yeni fikirler ve kavramlarla tanışarak bunları İran'ın sosyo-politik literatürüne kazandırmaya çalışmıştır. Tanzimat kavramının yanı sıra kökeni Arapça olan darü'l-fünûn, meclis-i millî, adliye, nazmiye, müsteşar gibi terimlerin de İranlıların Osmanlılardan öğrendikleri ve kullandıkları bilinmektedir (Riahi, 2011, s. 242). Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun (Türkiye) İran'ın Meşrutiyet Devrimi gibi modern gelişmelerine olan etkisi, farklı boyutlarda ele alınabilir. Bu etkinin ilk boyutu, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç dinamiklerinden etkilenerek siyasî ve idarî reformlar arayışına giren Kaçar döneminin siyasî ve dinî liderleriyle ilgilidir. İkinci boyut, özellikle İstanbul'daki İranlı aydınların ve tüccarların faaliyetlerine dayanır. Üçüncü boyut, Osmanlı İmparatorluğu'nun İran'daki Meşrutiyet Devrimi üzerindeki doğrudan etkisine odaklanırken, dördüncü boyut, İstanbul'da yaşayan İranlıların çıkardığı gazetelerin etkisini ele alır (Rencber, 2008, s. 11).

İstanbul'da çıkarılan gazetelerin en önemlisi, İran gazetecilik tarihinde çok özel bir yere sahip olan Ahter gazetesidir. Yaklaşık 22 yıl boyunca yayımlanan Ahter, İran Meşrutiyeti'nin şekillenmesinde derin bir etki yaratmıştır. Ancak bu önemli gazetenin yayım süreci, 1895 yılında trajik bir şekilde sona ermiştir. Nasıruddin Şah'a düzenlenen suikastın ardından, saldırının failiyle bağlantılı oldukları gerekçesiyle gazetenin ana yazarlarından üçü İran'a iade edilmiş ve asılmıştır (Pervin, 2001, cilt 1, s. 255). Bu olaydan sonra, İranlıların İstanbul'daki siyasal ve toplumsal faaliyetleri büyük ölçüde azalmış, ancak bu gerileme 1908'de İstibdât-ı Sağır dönemine kadar daha belirgin hale gelmiştir.

İranlıların İstanbul'daki Faaliyetlerinin Yeniden Doğuşu

1908'de İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin (İTC) iktidara gelmesiyle, Cemiyet, İran ile Osmanlı arasındaki kötüleşen ilişkileri düzeltmek adına adımlar atmaya başlamıştır. İTC'nin üyeleri, Avrupa'da sürgün yıllarında basın, kültürel ve siyasal faaliyetlerle ilgilenirken birçok İranlı aydınla tanışmış ve her iki ülkede de ortak hedef olan Meşrutiyet fikri etrafında bir araya gelmişlerdir. Bu sebeple, İran'ın Meşrutiyet deneyimi ve bu süreçte yaşanan iç savaş, İTC'nin dikkatini çekmiş ve ilgisini uyandırmıştır. İstanbul'da yaşayan

İranlılar da her zaman iki ülke arasında bir bağlantı noktası işlevi görmüştür (Atuk, 2019, s. 296).

İstanbul'daki bu İranlıların büyük bir kısmı, İran'daki Meşrutiyet hareketi sırasında ve sonrasında ülkelerini terk etmek zorunda kalan, İstanbul'a göç eden aydınlar ve siyasi aktivistlerdir. 1908'de Jön Türk Devrimi ve ardından Temmuz ayında Meşrutiyet'in ilanı, İranlı Meşrutiyet taraftarlarına İstanbul'da uygun bir faaliyet alanı sağlamış ve bu gelişmeler, onların daha aktif bir rol üstlenmesine olanak tanımıştır (Devletâbâdî, 1939, s. 220). Elbette iki ülkenin komşuluğu ve Osmanlı'da Tanzimat döneminden itibaren gerçekleşen reformlar ile görece özgürlük ortamı, İranlıların özellikle İstanbul'a gelmelerini teşvik etmiştir. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçe ile İran Azerbaycan'ında konuşulan Türkçe'nin büyük ölçüde yakın olması, özellikle Azerbaycan Türkü olan İranlı göçmenlerin Osmanlı topraklarındaki iletişimlerini kolaylaştırmıştır (Abutorabian, 2007, s. 220).

İstanbul'daki İranlılar, başlangıçta daha çok kültürel ve toplumsal faaliyetlerde bulunurken, siyasî faaliyetlere daha az yönelmişlerdir. Ancak Muhammed Şah'ın meclisi kapatması ve 'Küçük İstibât' dönemini başlatmasıyla birlikte bu gruplar daha fazla siyasallaşmıştır. Bu dönemde İran'dan çıkan aydın muhalifler, farklı ülkelerde en az dört ana grup oluşturdular: 1. Bağdat'taki İranlı Kardeşlik Derneği, 2. Kafkasya Özgürlük Arayanları Komitesi, 3. Paris'teki İranlılar Birliği ve Kalkınması Komitesi ve 4. İstanbul'daki Saadet Derneği (Cudakî, 1991, s. 118). Ancak İstanbul'daki grup diğerlerinden daha aktif olmuş ve Avrupa'da yaşayan birçok İranlı aydın İstanbul'a gelerek özellikle Saadet Cemiyeti ve Ahter, Şems ve Surûş gibi önemli gazeteler aracılığıyla faaliyet göstermiştir. Bu isimler arasında Ali Ekber Dihhodâ ve Hasan Takîzâde gibi önemli fikir insanları yer almaktadır. Söz konusu aydınlar, daha önce Paris'te İttihatçılarla yakın etkileşim içinde olmuşlardır (Afşar, 1984, s. 22).

Bu dönemde Tebriz'de, Azerbaycanlıların Muhammed Ali Şah'a ve Meşrutiyet karşıtlarına karşı başlattığı direniş hareketi, yurt dışındaki muhaliflerin özgüvenini artırmıştır. Settâr Han liderliğindeki bu dokuz aylık direniş (Haziran 1908'den Mayıs 1909'a kadar), birçok yabancı siyasî grubun ve yayının tepki göstermesine ve yeni hareketler başlatmasına yol açmıştır. Tebriz Direnişi, İstanbul'daki İranlıların siyasî faaliyetlerinin artmasında da etkili olmuştur. Saadet Cemiyeti'nin kurulması, bu etkinin en bariz örneklerinden biridir. Bu cemiyet, aynı zamanda Tebriz Direniş Hareketi'nin yurt dışındaki sözcüsü haline gelmiş ve direnişin bazı taleplerini ve ihtiyaçlarını dile getirmiştir.

Yahya Devletâbâdî, İranlıların Osmanlı topraklarında ve İstanbul'daki güçlü varlığının nedenini şöyle açıklamaktadır:

“Avrupa göç edenler İstanbul’a rahat gidebilirdi. Bazı Avrupa şehirleri daha özgür görünse de İstanbul birkaç nedenden dolayı Müslümanlar için daha çekiciydi. Birincisi, İstanbul hem konum olarak ortadaydı hem de İslam dünyasının merkezi sayılıyordu. İkincisi, Jön Türkler ile İranlı Meşrutiyetçiler arasındaki ittifak, İstanbul’da Daha güçleniyordu ve etkisi artıyordu. Üçüncüsü, Osmanlı meşrutiyetinden dolayı genelde dünyadaki Müslümanların, özellikle İranlıların kalpleri bu tarafta toplanmıştır” (Nâsihi, 1957, s. 49).

Genel olarak 20. yüzyılın başlarında İstanbul'daki İran toplumu, İttihâd-i İslam taraftarları, Babîler ve meşrutiyetçiler gibi gruplardan oluşmuştur (Râin, 1957, s. 49). Bunlar çeşitli topluluklar, gazeteler ve dernek aracılığıyla faaliyet göstermiştir.

İranlıların İstanbul’da Yaşadıkları ve Faaliyet Gösterdikleri Semtler

İstanbul’un 150 yıl önceki hali, bugünkü devasa ve metropol halinden çok farklıydı. 19. yüzyılın başlarında İstanbul’un nüfusu 350 bin civarındayken, yüzyılın sonunda bu sayı yaklaşık 1 milyona ulaşmıştır (Tekeli, 1985, s.879). Bu hızlı nüfus artışı, şehrin fiziksel sınırlarının genişlemesine ve yeni yerleşim bölgelerinin oluşmasına neden olmuştur. Ancak, sosyal, ekonomik ve kültürel hayat büyük ölçüde Fatih bölgesindeki Sultanahmet, Eminönü, Beyazıt gibi tarihî merkezlerde ve Beyoğlu ile Üsküdar gibi liman bölgelerinde yoğunlaşmıştır. İranlı göçmenlerin de bu tarihî ve merkezî semtlerde toplandığı bilinmektedir.

Valide Han kervansarayı, o dönem İranlıların en önemli merkezlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Çemberlitaş ve Eminönü arasında yer alan bu han, 17. yüzyılda Osmanlı padişahı IV. Murat’ın annesi Kösem Sultan tarafından inşa edilmiştir (Doğan, 2009, s.1107). Valide Han, adeta küçük bir kaaba niteliği taşıyordu ve yaklaşık üç yüzyıl boyunca 15-20 bin arasında İranlı göçmene ev sahipliği yapmış, aynı zamanda 500’den fazla üretim atölyesi, kültürel merkez ve siyasî faaliyet alanını barındırmıştır. Meşrutiyet devrimi döneminde, Valide Han mültecilere ve sürgünlere sığınak sağlamış önemli bir mekan haline gelmiştir (Sasani, 1976, s.23). Han’ın çevresinde, İranlıların inşa ettiği bir cami de bulunmaktadır. Ancak bu cami, zamanla yangınlar ve diğer sebeplerle hasar görmüş, 1951 yılında mevcut İranlılar Camisi olarak yeniden inşa edilmiştir. Ayrıca, 1884 yılında kurulan İran İlkokulu’nun temelleri de bu caminin yanında atılmıştır (Mirhalef,

2010, s.835-837). Çemberlitaş'a yakın Yıldız Hanı'nda, sınırlı öğrenci kapasitesine sahip ve iki odalı olarak açılan bu okul, bir süre sonra Osmanlı Devleti'nden resmî izin almak amacıyla ruhsat talep ettiği ve ardından binasının Kadırga Emin Sinan Mahallesi Camii yakınlarına taşındığı anlaşılmaktadır (Eralp, 2023, s. 993).

İstanbul'un Anadolu yakasında ise İranlıların başka önemli merkezleri bulunmaktadır. Üsküdar'da yer alan ve Seyit Ahmet Deresi olarak bilinen mescit, bu merkezlerden biridir. İlk yapısı ahşap olan bu mescit, 1817 yılında Hacı Hüseyin Ali Hoylu tarafından inşa edilmiştir. Bu cami, özellikle Şiiler için büyük bir öneme sahiptir. Her yıl Muharrem ayında Beyazıt ve çevresinde başlayan matem törenleri, Üsküdar'daki bu camide tamamlanmaktadır (Kurşun, 2006, s.206). Caminin bulunduğu alan içerisinde İranlılara ait bir mezarlık da yer almaktadır. Bu mezarlık, İranlıların İstanbul'daki toplumsal varlığını ve kültürel bağlarını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

İstanbul'da yaşayan İranlılar için Valide Han, toplumsal, ekonomik ve kültürel etkinliklerin önemli bir merkeziydi. Bu tarihî han, sadece ticaret ve konaklama merkezi olarak değil, aynı zamanda İranlı göçmenlerin fikirsel ve toplumsal gelişimlerine katkıda bulunan bir buluşma noktası olarak da işlev görüyordu. Valide Han'da okuma salonları açılmış, burada kitaplar ve gazeteler paylaşılmış, fikir alışverişi yapılmış ve İran'ın siyasî geleceği tartışılmıştır. Bunun yanı sıra, İranlılar, han içerisinde önemli şahsiyetler için anma günleri düzenlemiş ve toplumsal dayanışma etkinlikleri gerçekleştirmişlerdir.

Valide Han aynı zamanda siyasî hareketliliğin de merkezi olmuştur. İranlılar, Kaçar Hanedanı'ndaki baskıcı politikalara ve özellikle Rusya'nın İran'ın içişlerine müdahalesine karşı protesto gösterileri düzenlemişlerdir. Örneğin, Valide Han'da birkaç kez İran Şahı'nın otoriter yönetimine karşı tepkiler dile getirilmiş ve bu gösteriler, İranlı toplumun Osmanlı topraklarındaki sesini yükseltme girişimleri olarak dikkat çekmiştir (Keleş, 2020, s.449). Bu yönüyle Valide Han, sadece bir ticaret ve konaklama alanı değil, aynı zamanda İranlıların İstanbul'daki politik, sosyal ve kültürel varlığının sembolik bir mekânı olmuştur.



Şekil 1: İranlıların 19.ve 20. Yüzyılda faaliyet merkezi olan Valide Han.

Topluluklar ve Dernekler

Bir bölgede topluluk oluşturan insanlar, zamanla ihtiyaçlarını karşılayacak kurumlar, dernekler ve merkezler kurarak topluluklarını güçlendirir ve sürekliliklerini sağlarlar. İstanbul'a gelen İranlılar da bu doğrultuda hareket ederek, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli kurumlar ve topluluklar oluşturmuşlardır. Bu kapsamda okullar, Muzafferî adında mezarlıklar, hastaneler ve Saadet ile Kadın Yardımlaşma Derneği gibi cemiyetler kurmuşlardır (Sasani, 1976, ss.103-106). Bu kurumlar, yalnızca İranlı göçmenlerin günlük hayatlarında karşılaştıkları pratik ihtiyaçları gidermekle kalmamış, aynı zamanda onların kültürel, toplumsal ve siyasal sorunlarıyla ilgilenme imkanı sağlamıştır. Örneğin, eğitim kurumları genç nesillerin kültürel kimliklerini korumalarına yardımcı olmuş, cemiyetler ise dayanışma ve yardımlaşma mekanizmaları geliştirmiştir. Ayrıca bu tür yapılar, İranlı göçmenlerin birlik duygusunu güçlendirmiş, sosyal bağlarını pekiştirmiş ve Osmanlı topraklarındaki varlıklarını daha sağlam bir zemine oturtmalarına katkıda bulunmuştur. Bu kurumlar, onların birlik ve dayanışma duygusunu güçlendirmiş ve varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunmuştur.

Saadet Cemiyeti

1908 yılında Muhammed Ali Şah'ın emriyle İran'ın ilk parlamentosunun feshedilmesinin ardından, meşrutiyet yanlıları ülkenin geleceğini şekillendirmek için bir dizi önemli girişim başlatmıştır. Bu girişimlerin ilki, Mîrzâ İsmail Nobari, Hacı İbrahim Ağa Tahbâz, Şeyh Muhammed Hiyâbânî ve Hüseyin Adalet'in liderliğinde Azerbaycan Eyalet Encümeni'nin kurulması olmuştur. Bu encümen, Tebriz merkezli olarak

meşrutiyetin yeniden tesis edilmesi ve yerel düzeyde direnişi koordine etmek amacıyla önemli bir rol oynamıştır.

Aynı dönemde, yurt dışında da meşrutiyetin yeniden tesisine destek sağlamak ve içerideki muhalif direniş hareketlerine lojistik ve moral destek vermek için çeşitli grup ve topluluklar oluşturulmuştur. Bu gruplar arasında en dikkat çekici olanlardan biri Saadet Cemiyeti'dir. Saadet Cemiyeti, özellikle İstanbul merkezli faaliyetleriyle hem İran'daki hem de yurt dışındaki meşrutiyet yanlıları arasında bir köprü işlevi görmüştür. Cemiyet, meşrutiyet ideolojisini yaymak, halk desteğini artırmak ve Muhammed Ali Şah rejimine karşı uluslararası farkındalık yaratmak için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu cemiyetin ya da derneğin ilk kimin tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, Kesrevî, onun oluşumunu İstanbul'da yaşayan Azerbaycanlı tüccarlara dayandırmaktadır (Kesrevî, 1940, s. 734). Ona göre, uzun süredir İstanbul'un Valide Han semtinde ikamet eden ve büyük çoğunluğu Azerbaycan Türklerinden oluşan İranlı tüccarlar (Sasani, 1976, s. 95), bu tür toplulukların kurulmasında öncü bir rol oynamıştır. Saadet Cemiyeti'nin, 1907-1908 yılları arasında, Meşrutiyet'in birinci meclisinin Muhammed Ali Şah tarafından kapatılmasının ardından ve özellikle Tebriz'de Settâr Han liderliğinde başlatılan direnişin etkisiyle kurulduğu bilinmektedir.

Behrengî'ye göre, Tebriz savaşlarının yoğunlaştığı dönemde Saadet Cemiyeti üyeleri kendilerini Azerbaycan Eyalet Meclisi temsilcileri olarak tanıtmışlardır. Bu üyeler, Azerbaycan'dan gelen haberleri Necef, Avrupa ülkeleri ve diğer bölgelerdeki alimlere ulaştırarak direnişçilere mali destek sağlamak için çalışmışlardır (Behrengî, 1969, s. 35). Bu nedenle cemiyet, zaman zaman "Azerbaycan Saadet Cemiyeti" olarak da anılmıştır. Ancak zamanla bütün İran'ı kapsayan bir topluluk haline gelmiş ve İran'ın farklı bölgelerinden Meşrutiyet yanlısı kişiler, İstanbul'daki bu cemiyetin çatısı altında bir araya gelmiştir. Cemiyet, Tebriz'deki direniş haberlerini Şems ve Surûş gibi gazeteler aracılığıyla yaymaya çalışmış ve aynı zamanda Türkiye'deki İttihat ve Terakkî gibi hareketlerle yakın ilişki kurarak destek toplamaya çabalamıştır (Devletâbâdî, 1939, s. 27).

Ramazan 1908 tarihli bir belgede, İstanbul'daki İran Konsolosluğu'na mensup bir üye, Saadet Cemiyeti ile İttihat ve Terakkî Komitesi arasındaki ilişkilere, Surûş gazetesinin yayımlanmasına ve komitenin iç anlaşmazlıklarına dair birçok önemli noktaya değinmiştir. Bu mektup, İttihat ve Terakkî'nin kurucularından Ahmed Rıza Bey'in huzurunda kaleme alınmıştır. Belgede şu ifadeler yer almaktadır:

“Selanik merkezinin izniyle... İttihat ve Terakkî Komitesi, İran ve Osmanlı işlerinin ilerlemesi doğrultusunda iş birliği yapmak ve bu ittifakı genişletmek için Saadet Cemiyeti ile birleşme kararı almıştır. Şüphesiz bu büyük girişim hem yurt içinde hem de yurt dışında geniş yankı uyandıracaktır” (Cudakî, 1991, s. 120).

Saadet Cemiyeti, yalnızca Tebriz direnişine yardım etmek ve direnişin haberlerini dünyaya duyurmakla kalmamış; aynı zamanda Necef'teki meşrutiyet yanlısı âlimlerle ve Avrupalı sürgünlerle temas kurmuştur. Ayrıca, İstanbul'daki yabancı elçiliklerin önünde barışçıl mitingler düzenleyerek kamuoyu oluşturma çabalarında bulunmuştur (Afary, 2000). Haberleşme ve bilgi akışı ise ağırlıklı olarak telgraf yoluyla ve özellikle Farsça basın tarihinde önemli bir yere sahip olan Şems ve Suruş gibi gazeteler aracılığıyla sağlanmıştır. Cemiyet, nihayet Kaçarların başkenti Tahran'ın Meşrutiyetçiler tarafından ele geçirilmesi ve Muhammed Ali Şah'ın kaçmasıyla birlikte hedefine ulaşarak İstanbul'daki faaliyetlerini sona erdirmiştir.

İranlı Kadınlar Komitesi

İranlıların İstanbul'daki diğer önemli dernekleri arasında, türünün en dikkat çekici örneklerinden biri olan ve kadınların merkezi bir rol oynadığı “İstanbul İranlı Kadınlar Hayır Derneği” sayılabilir. Bu derneğin tam olarak ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemekle birlikte, Saadet Cemiyeti'nden sonra, 1908'den sonraki bir tarihte ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.

Bu dernek, 20. yüzyılın başlarında İran halkının mücadelelerine siyasi destek sağlamak ve uluslararası yardım girişimlerini koordine etmek amacıyla kurulmuş olup, aslında Saadet Cemiyeti'nin kadın kolu olarak faaliyet göstermiştir. Dernek, Avrupa başta olmak üzere farklı yerlerden yardım temin etmeye çalışmıştır ve örneğin İngiliz kraliçesine bu doğrultuda mektup göndermiştir (Şems gazetesi, 1908, s.8). Bu nedenle kendisini Tebriz Derneği veya Azerbaycan Eyalet Encümeni'nin devamı olarak görmüş ve iç ve dış mücadele faaliyetlerini koordine etmek, Tebriz'deki direnişçilere maddi ve silah desteği sağlamak gibi görevler üstlenmiştir.

Adı geçen dernek, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modern kadın hareketlerinin İkinci Meşrutiyet döneminde başlamasıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkmış ve İranlı kadınların Kaçar sınırları dışında gerçekleştirdiği ilk siyasî ve sosyal amaçlı hareket olma özelliğini taşımaktadır.

Şems gazetesi, bu dernek hakkında birçok haber ve bilgi yayımlamış, ayrıca Avrupa ülkelerinin kraliçelerine dernek adına çok sayıda telgraf göndererek İranlı kadınların haklarına destek olmalarını talep etmiştir. Bu çabalar sonucunda, İngiltere ve Almanya kraliçelerinden olumlu yanıtlar alınmıştır (Şems gazetesi, 1908, sayı 3, s.8). Bunun yanı sıra, Almanya'da Valide Han mahallesinde dernek tarafından İranlı kadın haklarını desteklemek amacıyla çeşitli konferanslar düzenlenmiştir (Şems gazetesi, sayı 16, 1908, s.8).

İran Okulu

Osmanlı topraklarında İranlılar için oluşturulan en önemli teşkilatlardan biri de okullardır. Onların Osmanlı topraklarında dört okulun kurulduğu bilinmektedir. Bu okulların ikisi Bağdat ve Kerbela'da, diğer ikisi ise İstanbul'da yer almaktadır. İstanbul'daki okullardan birinin adı Debistân-i Ahmediyân-i Irâniyân olarak kaydedilmiştir. Bu okulun dört iptidai ve bir rüştiye derecesinde sınıftan oluştuğu belirtilmekte, ancak hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır (Büyükkarcı, 2000, s.25). Ayrıca, 20. yüzyılda Trabzon'da da İranlılar tarafından bir okulun kurulduğu bilinmektedir (Dıñoğlu, 2014, s.17).

İkinci okul ise daha önemlidir. Debistân-i Irâniyân adıyla bilinen bu okul, 1884 yılında İstanbul'a yerleşen İranlı bir heyet tarafından açılmıştır. İlk olarak Valide Han'da, şimdiki adıyla Çakmakçılar Yokuşu'nda bir bina kiralanarak faaliyete başlamıştır. Başlangıçta 9 öğrencisi olan okulun ilk müdürü Aliğa adlı bir öğretmendir. Daha sonra öğrenci sayısının artmasıyla okul Beyazıt'a taşınmış ve 'İranlılar İlkokulu' adıyla eğitim-öğretime devam etmiştir. Ancak, bir yangın sonucu hasar gören bu okul, daha sonra Çemberlitaş civarındaki yeni bir binaya taşınarak faaliyetlerini sürdürmüştür (Haydaroğlu, 1993, s.157).

Okul, başlangıçta İran hükümetinden bağımsız bir şekilde ve İstanbul'da yaşayan bazı İranlı tacirlerin çabalarıyla faaliyetlerini sürdürmekteydi. Ancak bir süre sonra tacirlerin yaptığı maddî yardımlar okulun masraflarını karşılamaya yetmediği için okul yöneticileri alternatif finansman yolları aramak zorunda kaldılar. Bu süreçte, ilk olarak Nasıruddin Şah, okula yılda yaklaşık 50 lira bağış yapmaya başladı ve bu yardımlar düzenli olarak her yıl gönderildi (Raisnia, 2006, s. 828). Daha sonra Muzafferüddin Şah da okula destek sağlamıştır. Şahların desteğinin yanı sıra, İstanbul'daki hayırsever ve kültürsever bireylerin katkılarıyla okul faaliyetlerini devam ettirebilmiştir. Okulun adı,

İran'da 1979'da gerçekleşen devrim sonrasında 'Özel İran İslam Cumhuriyeti İlkokulu' olarak değiştirilmiştir. Ancak, yaklaşık 106 yıllık faaliyetinin ardından, okul 1990 yılında kapılarını kapatmıştır (Büyükkarcı, 2000, s. 30).

Gazeteler

İranlılar, Osmanlı topraklarında ve özellikle başkent İstanbul'da, 19. ve 20. yüzyıllarda en fazla basın ve gazetecilik alanında faaliyet göstermiştir. Çeşitli gazeteler yayımlayarak hem ülkelerinde ve dünyada meydana gelen olayları aktarmış hem de Avrupa ve Türkiye'den edindikleri meşrutiyet gibi yeni fikirleri İran'a taşımaya çalışmışlardır. Bu gazeteler arasında, 20 yılı aşkın bir süre yayımlanan Ahter gazetesi, en öne çıkan yayınlardan biri olmuştur.

Ahter Gazetesi

Ahter gazetesinin ilk sayısı 13 Ocak 1876 tarihinde yayımlanmış, son sayısı ise 8 Eylül 1896 tarihinde çıkmıştır. 22 yıl boyunca Farsça olarak yayımlanan bu gazete, ilk yıllarında haftada beş gün, son yıllarında ise haftada bir gün basılmıştır. Ahter, yurt dışında İranlılar tarafından en uzun süre yayımlanan gazete olma özelliğine sahiptir. Gazetenin ilk sayısının başında şu ifadeler yer almıştır: *'Bu gazete, çeşitli olayların yanı sıra siyaset, ticaret, bilim, edebiyat ve kamuoyunun çıkarlarını ilgilendiren konulardan söz etmektedir'* (Devletâbâdî, 2005, s. 38).

Ahter, İran'ın fikir dönüşümüne ve gazetecilik geleneğine derinden etki eden, aynı zamanda Meşrutiyet hareketinin kazanılmasında önemli bir rol oynayan en etkili yayın organlarından biridir. Gazetenin kurucusu ve yöneticisi, İstanbul'da yaşayan Azerbaycanlı bir tüccar olan Muhammed Han Tâhir-i Tebrîzyî Karacadâğî'dir. Ahter yalnızca İran'da değil, Suudi Arabistan, Hindistan ve diğer bazı Orta Doğu ülkelerinde de dağıtılmıştır (Tabatabayî, 1983, s. 97).

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kaçar Büyükelçisi Muhsin Han-i Tebrîzî, Ahter gazetesinin hayatta kalmasında önemli bir rol oynamıştır. Gazete, ekonomik zorluklar nedeniyle 59 sayıdan sonra kapanmışken, Sultan Abdülhamit, gazetenin yeniden yayımlanması için Kaçar İran'ın Osmanlı sefiri Muhsin Han'la görüşmüştür. Muhsin Han, bu talebi kabul ederek, Ahter gazetesinin 16 Ocak 1877'de yeniden yayımlanmasını sağlamıştır. Bu tarihten sonra Sultan Abdülhamit ve Kaçar Büyükelçiliği, Ahter gazetesine abone olmuşlardır (Pervin, 2001, s. 253).

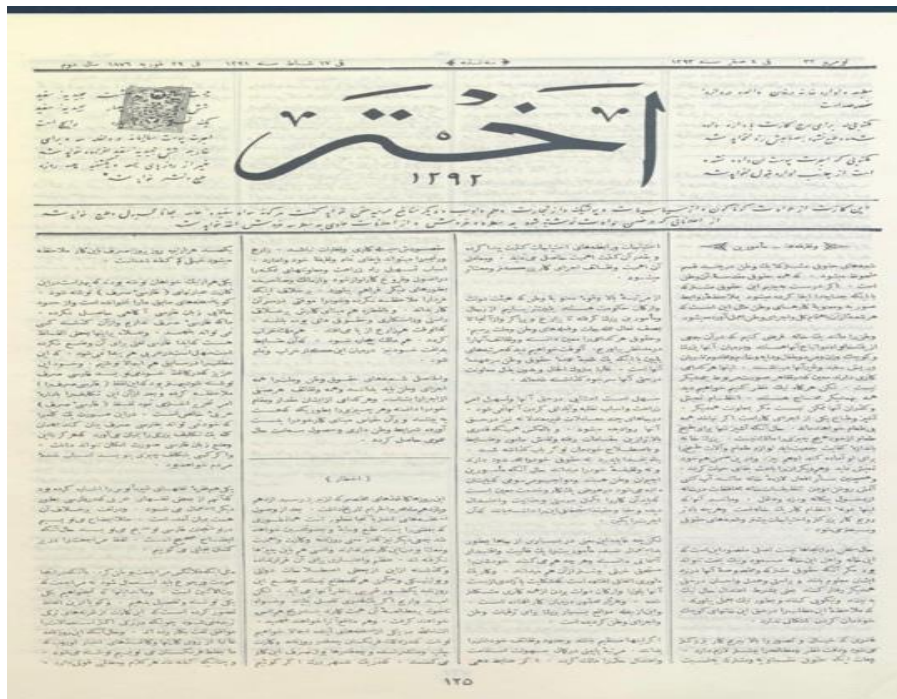
Gazetenin ofisi, İstanbul'un Valide Han semtindeydi. Başlangıçta Ahter, Cuma ve Pazar hariç her gün yayımlanırken, daha sonra Cumartesi ve Çarşamba günleri olmak üzere haftada iki kez ve sonrasında ise haftada bir kez yayımlandı. Ahter, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasî ve sosyal gelişmeleri değil, aynı zamanda Avrupa'daki parlamenter sistemle ilgili haberleri de okuyucularına sunmaktaydı.

Ahter, Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasındaki ilişkiler ve Osmanlı yönetimi ile aydınlarının İran'daki aydınlar üzerindeki etkisini gösteren en özgün kaynaklardan biridir. Algar'a göre, Ahter gazetesi, dönemin Türk gazetelerinden esinlenmiş ve İran gazeteciliğini yeni bir aşamaya taşımıştır (Algar, 1990, s. 94). Ancak Ahter'in etkisi sadece gazetecilikle sınırlı değildir. En önemli katkılarından biri, Avrupa ve Osmanlı'daki düşünce ve fikirlerin İran'a aktarılmasıdır. Örneğin, Ahter, İran Meşrutiyet'inden 30 yıl önce, 1878'de Osmanlı Anayasası'nı Farsçaya tercüme ederek, İranlıların meşrutiyet konusundaki dikkatini çeken ilk yayın olmuştur. Ahter gazetesi, sayılarında genel olarak ekonomik, toplumsal, siyasal, dinî ve ahlakî konulara değinmiş ve modern değerlere, özellikle düzen, yasa ve toplumsal iş birliği gibi kavramlara vurgu yapmıştır. Örneğin, 32. sayısında yer alan "Görevler ve Vekiller" başlıklı yazısında, vatanın bir yuva gibi olduğu benzetmesiyle toplumsal yapının önemi ve bu yapının vatanın refahına sağladığı katkılar üzerinde durulmaktadır. Bu metin, toplumun farklı kesimlerinin birlikte çalışması gerektiğini vurgulamakta ve her bireyin katkısı ve iş birliği olmadan toplumun refahı ve düzeninin sağlanamayacağını altını çizmektedir (Ahter Gazetesi, 1876, sayı. 32, s. 4). Gazete aynı zamanda birçok sayıda kadınların toplumsal işlere katılımının gerekliliğine de değinmiştir. Örneğin, sayılarından birinde, milletin ilerlemesinin çocuklarının iyi eğitimine bağlı olduğu ve kızların eğitiminin erkek çocukların eğitiminden daha da önemli olduğu ifade edilmiştir (Ahter Gazetesi, 1892, sayı 11, s. 5). Ahter gazetesi, ayrıca Osmanlı hükümetinin eğitim reformları ve diğer Müslüman ülkelerde yeni okulların açılması konusundaki başarılarından defalarca bahsetmiştir. Bu yayınlar, İran hükümetini ülkede modern eğitim ilkelerini benimsemeye teşvik etme amacı gütmektedir (Raisniya, 2006, s. 411).

Ünlü İngiliz oryantalist ve İranolog Edward Brown, Ahter gazetesinin İran'daki siyasi ve entelektüel hareketler üzerindeki derin etkisine dikkat çekerek, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: '*Gazete, parlamento ve siyasi toplantılardaki tartışmaların gündemini belirledi. Geniş bir alanda ünü ve ileri görüşlü Farsça okuyucuları arasında bu gazete 'Ahter-i Mezhep' olarak tanımlanmaktadır*' (Brown, 1920, s. 146).

Cemâleddîn-i Efgânî, Mîrzâ Melkum Han, Fethullah Han-İ Şeybânî, Şeyh Ahmed-i Rûhî, Mîrzâ Hüseyin Habirü'l-Mülk, Mîrzâ Habîb-i İsfahânî, Tebrizli Talebov ve Muhammed Ali Han-i Kâşî gibi şahsiyetler, Ahter'e yazılarıyla ve manevi destekleriyle gazetenin devamını sağlamışlardır. Ahter, zaman zaman yayımladığı makalelerle Kaçar Devleti'ni sert eleştirilerle hedef almış ve kamuoyunu yönlendirme görevini üstlenmiştir. Bunun en belirgin örneği, 1890'da İran hükümeti ile İngiliz bir şirket arasında imzalanan Régie adlı sözleşmeye karşı yazılmış ve büyük ihtimalle Âkâ Hân-ı Kirmânî tarafından kaleme alınan makaledir (Ademiyat, 1968, s. 10). Gittikçe artan eleştirel yazılarla birlikte, İran devleti, gazetenin İran'a girişini yasaklamıştır. Ayrıca Ahter, bazı yazıları nedeniyle Osmanlı hükümetinin de tepkisini çekmiştir.

Sonrasında, Nasruddin Şah'a suikast düzenleyen Rıza Kirmânî'nin, Ahter yazarları olan Âkâ Hân-ı Kirmânî ve Şeyh Ahmed-i Rûhî ile olan dostluğunun keşfedilmesi üzerine, gazete 4 Ağustos 1896'da yayımlandığı yirmi üçüncü yılında tamamen durdurulmuştur (Pervin, 2001, s. 255). Bu suikastın ardından, Osmanlı hükümeti, Kaçar Devleti'nin talebi üzerine, Ahter'in sürekli yazarları olan İran/Fars milliyetçiliğinin kurucularından ve Avrupa tarzı gelişmenin savunucularından Âkâ Hân-ı Kirmânî (Âdemiyât, 1979, s. 242) ile Ahmed-i Rûhî ve Mîrzâ Hassan Han Habirü'l-Mülk'ü teslim etmiştir. Bu şahıslar kısa bir süre sonra Tebriz'de idam edilmiştir (Golban, 1972, s. 232).



Şekil2. Ahter gazetesinin bir sayısı

Şems Gazetesi

Saadet Derneği ile yakından ilişkisi bulunan Şems gazetesinin ilk sayısı, İstanbul'da Şems Kütüphanesi'nin sahibi Seyit Hassan-i Tebrîzî'nin yönetiminde 4 Eylül 1908 tarihinde yayımlanmıştır. Gazetenin yönetimi daha sonra, Osmanlı hükûmetine bağlı olan Muhammed Tevfik (aslen Hemedanlı) tarafından devralınmıştır (Hasanî, 2008, s. 40). Tevfik, 1909 yılında aynı zamanda İstanbul İranlılar Okulu'nun da müdürüydü (Tâhîrzîde, 1984, s. 345). Gazete, ilk sayfasında genel olarak tarihî, siyasî, bilimsel ve edebî makalelere, devletin ve memleketin çıkarlarına yönelik yazılar ve haberler yayımladığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda, kamuyu ilgilendiren tüm yazıların kabul edileceği ve yayımlanabileceği duyurulmuştur. Haftada bir kez yayımlanan Şems gazetesinin içeriği, çeşitli makalelerin yanı sıra çoğunlukla İran ile ilgili olaylara ve yabancı gazetelerin İran hakkında yazdığı makalelerin çevirilerine dayanıyordu. Şems, toplam beş yıl süresince 153 sayıda yayımlandı (Mousevi Ebadi, 2007, s. 228). Ancak arşivlerde yapılan incelemeler, gazetenin en az 158 sayısının bulunduğunu göstermektedir. Şems, İttihat ve Terakkî Fırkası'nın kurucularından Ahmet Rıza Bey'in yönetiminde Paris'te yayımlanan Meşveret gibi haftalık gazetelerden de etkilenmiştir. Meşveret, 1895 yılı Aralık ayında cemiyetin yayın organı olarak çıkmaya başlamıştır (Özcan, 2004, s. 397).

Şems gazetesinde yayımlanan yazılar üç ana kategoriye ayrılabilir: Birincisi, İran Devrimi ve İran-Osmanlı ilişkilerine dair yazılar; ikincisi, meşrutiyet, liberalizm, demokrasi gibi felsefi ve ideolojik konulara ilişkin makaleler; üçüncüsü ise İranlıların tarihi ve Saadet Derneği'nin faaliyetleriyle ilgili yazılardır. Gazete ayrıca Jön Türklerin devrimine de dikkat çekmiş ve onların faaliyetleriyle ilgili yazılar yayımlamıştır (Dehgani, 2024). Özellikle İran-Osmanlı ilişkileri kapsamında, gazetenin 3. sayısında iki ülke arasındaki sınır meselelerine dair üç sayfalık bir makale yayımlanmış ve Tebriz'deki direniş hareketine destek verilmiştir. Burası, Meşrutiyet'in son kalesi olarak ele alınmış ve bu destek gazetenin birinci yılındaki farklı sayılarda açıkça görülmüştür. Ahmet Kesrevî'ye göre, Şems, bu dönemde Tebriz'deki olayların gelişmesine katkı sağlamıştır (Kesrevî, 1940, s. 197).

Şems, tüm sayılarında İran'ın birçok meselesine ve gündemine değinmiş ve çeşitli makaleler yayımlamıştır. Gazete, yazılarını genellikle Farsça olarak yayımlamış, zaman zaman ise Türkçe yayınlar da yapmıştır. Bunun bir örneği, gazetenin birinci yılının 19. sayısında yayımlanan "*Sevgili Vatandaşlarım*" başlıklı iki sayfalık makaledir. Şems gazetesi, son sayısını 20 Temmuz 1916 tarihinde yayımlayarak yayın hayatına son

vermiştir. Bu şekilde, Ahter gazetesinden sonra İstanbul'da İranlılar tarafından yayımlanan ikinci gazete olarak tarihe geçmiştir.



Şekil 3. Şems gazetesinin bir sayısı

Surûş Gazetesi

İran'da 1906 yılında Muzafferuddin Şah tarafından imzalanan Meşrutiyet, Muhammed Ali Şah tarafından askıya alınınca, birçok aydın ve yazar ülkeyi terk ederek İstanbul'daki İran topluluğuna katıldı ve burada faaliyete başladılar. Editörlüğünü Ali Ekber Dihhodâ'nın yaptığı Surûş gazetesi, bu İranlıların İstanbul'daki faaliyetlerinin bir başka sonucuydu.

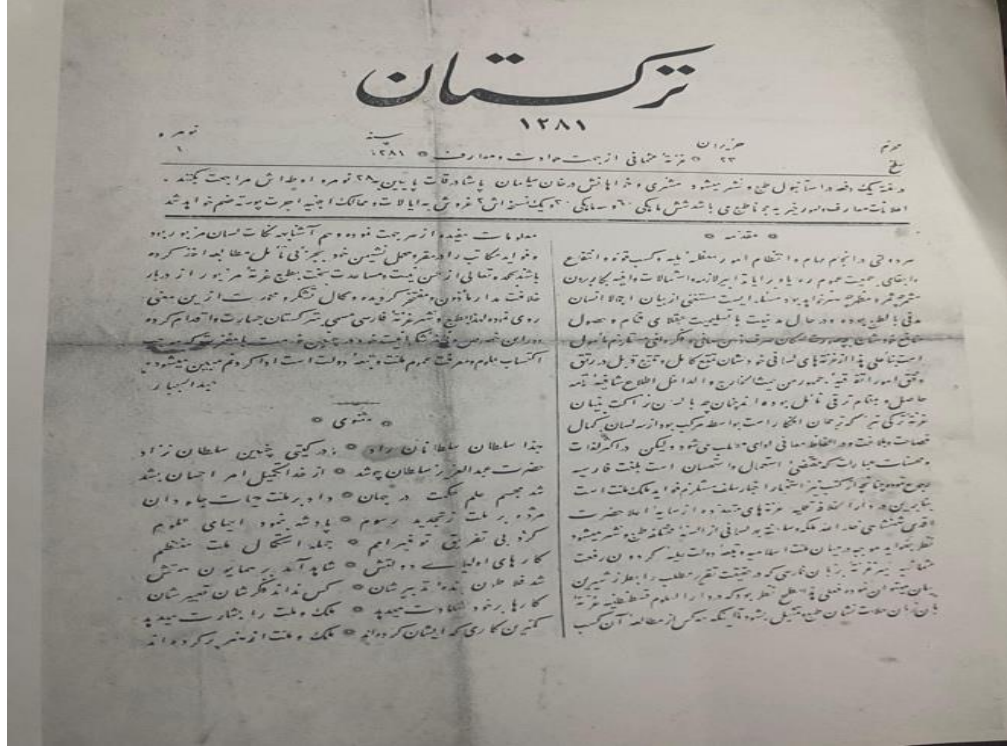
1909 yılında İstanbul'da kurulan ve haftada bir yayımlanan Surûş, altı ay süren yayın hayatı boyunca Encümen-i Saadet'in İstanbul'daki resmî yayın organı gibi işlev görmüştür. Hüseyin Dâniş ve Ahmet Ağaoğlu gibi İranlı ve Azerbaycanlı aydınlar, Tebriz'deki direniş döneminde bu gazetede İranlı meşrutiyetçileri savunan makaleler yazmışlardır (Zerinebâf, 2018, s. 227). Milliyetçi düşünceleriyle bilinen Hüseyin Kâzımzâde de bu gazetenin yazarları arasındaydı. Kâzımzâde, makalelerinde sürekli olarak ülkenin yabancıların etkisinden kurtulmasının ve eğitimin önemini vurgulamıştır. İranlıları İstanbul gibi bir şehirde eğitim almaya teşvik ederek, ülkesinin gerilemesinin ve çöküşünün tek nedeninin eğitim eksikliği olduğunu belirtmiştir (Suruş Gazetesi, 1909, sayı 8, ss. 4-6).

Surûş'un ilk sayısında, İstanbul'un İran'ın özgürlük savaşçılarının faaliyetleri için uygun ortam sağladığını takdir eden Ali Ekber Dihhodâ, Surûş'u 'İran özgürlükçülerinin tercümanı' olarak nitelendirmiştir (Suruş Gazetesi, 1909, sayı 1, s. 1). Bu gazete, genel olarak eğitimin önemi, ülkenin bağımsızlığı, Meşrutiyet ve hukuk, modernleşme ve vatanseverlik gibi konuları işlemiştir. Surûş, İran'ın bağımsızlığı ve toprak bütünlüğü meselelerini gündeme getiren, dönemin siyasî kültüründe modernist söylemlerin temellerini atan bir gazete olarak değerlendirilebilir (Tulâbî, 2015, s. 97). Gazete ayrıca İslam birliğinden de bahsetmiş ve örneğin, “Müslümanlar birleşmelidir” başlıklı bir yazı yayınlamıştır. Surûş, özellikle İran ve Osmanlı'nın, Rusya ve Avrupa ülkelerine karşı birleşmelerini savunmuştur (Rezvani, 1980, ss. 507-508).

İstanbul'da Yayımlanan Diğer Gazeteler

İstanbul'da çıkan başka bir gazete ise Şeydâ olmuştur. Şeydâ, İstanbul'daki İranlı Talebeler Birliği tarafından Farsça ve Türkçe olarak çıkarılan, resimli ve yarı mizahî bir gazetedir. İlk sayısı 23 Ekim 1911'de yayımlanmış olan bu gazete, yaklaşık üç ay boyunca beş sayı yayımlandıktan sonra yayın hayatına son vermiştir (Sadre Haşemi, 1959, s. 485-486).

Bunların yanı sıra, İstanbul'da İranlılar tarafından çıkarılan başka dergiler ve gazeteler de bulunmaktadır. Ancak bazıları yalnızca bir sayı basılmış ya da ismen mevcut olsa da arşivlerden elde edilememiştir. Bunlar arasında Şahseven, Türkistan, Azadi, Fıkr-i İstikbal, Haver ve Pars gibi gazeteler yer almaktadır. Bu gazeteler arasında Türkistan, İstanbul'da yayımlanan ilk Farsça gazete olarak tarihi bir öneme sahiptir. İlk sayısı 6 Haziran 1864'te yayımlanan Türkistan gazetesinden yalnızca bir sayı günümüze ulaşabilmiştir. Gazete, ilk sayfasının başında, “*Olayları yansıtan ve maarif amaçlı Osmanlı gazetesi*” olarak tanıtılmaktadır. Türkistan, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde iç olaylar ele alınırken, ikinci bölümde ise dünya genelinde gerçekleşen olaylar ve haberler sunulmaktadır. Birinci kısımda başkent İstanbul ve Padişah hakkında bilgiler verilmekte, ardından Eyaletler başlığı altında Tunus'tan haberler aktarılmaktadır. İkinci bölümde ise Avrupa ve Amerika kıtasından özet haberler yer almaktadır.



Şekil 4: *Türkistan* gazetesinin tek sayısı

Şahsiyetler ve Akımlar

Osmanlı topraklarında ve başkenti İstanbul'daki İranlıların faaliyetleri yalnızca kurumlar, merkezler veya gazetelerle sınırlı değildir. Pek çok aydın, devlet adamı ve reformcu bu ortamlara katılarak çeşitli düşünsel akımlar içinde yer almakta hem kendi fikirlerini geliştirmekte hem de bu fikir akımlarını İran'a iletmek için takip etmektedir. Bu aydınların sayısı oldukça fazladır; ancak bu makalede, 19. yüzyılın ortasından sonuna kadar ve 20. yüzyılın başında öne çıkan en önemli şahsiyetlere odaklanılacaktır.

Emir Kebîr

Emir Kebîr olarak bilinen Mîrzâ Takî Han (1807-1852), Kaçarlar'ın en önemli reformcularından biridir. Birçoklarına göre, bu reformlar, Nasıruddin Şah'ın kişisel emri ve denetimi altında gerçekleştirilmiştir. Zira Nasıruddin Şah, Avrupa'ya yaptığı sefer sonrası, iktisadî ve askerî alanlarda geri kalmış olduklarını fark etmiş ve bu durumla başa çıkabilmek için reformlar yapma gerekliliği hissetmiştir (Mirhüseyni, 2016, s.20).

Ferâhân şehrinde doğup Tebriz'de yetişen Emir Kebîr, Türkçe de bilmektedir. 1843 yılında Kaçar Devleti tarafından Erzurum'a gönderilmiş ve burada dört yıl boyunca kaldıktan sonra, tarihî bir öneme sahip Erzurum Antlaşması'nı sağlamış ve Osmanlı topraklarında Tanzimat'ın getirdiği değişimlere tanıklık etmiştir (Ademiyat, 1968, s.101).

Bu süreçte, Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa ile tanışmış ve yıllar sonra da onunla mektupla iletişim kurmayı sürdürmüştür (a.g.e, s.182).

Takî Han, İran'a döndükten sonra, tam anlamıyla başarılı olamasa da Osmanlı'da gördüğü Tanzimat reformlarını kendi ülkesinde de uygulamaya çalışmıştır. Emir Kebîr'in Osmanlı'dan etkilendiği icraatları arasında mali reformlar, Dârü'l-fünûn'un kurulması ve Vakay-i İttifâkiye gazetesinin yayımlanması yer almaktadır (Aslanzade, 2013, ss. 93-97). Nitelik olarak, Osmanlı Tanzimat döneminin resmî gazetesi Takvim-i Vekayi'yi andıran Vaka-yi İttifâkiye, İran'da yayımlanan ilk resmî gazete olma özelliğini taşır. Bu gazete, 7 Şubat 1851 tarihinde yayımlanmaya başlamış ve tamamen Mîrzâ Takî Han'ın yönetiminde devam etmiştir (Bolat, 2013, s.171).

Mîrzâ Hüseyin Han

Osmanlı topraklarında gerçekleştirilen reformları yakından takip eden ve bu reformlardan etkilenen bir diğer önemli Kaçar devlet adamı, Mîrzâ Hüseyin Han Müşirü'd-devle (Sipehsâlâr) dir. 1848 yılında İstanbul'a gelerek Kaçar Devleti'nin temsilcilik ve büyükelçilik görevini üstlenen Müşirü'd-devle, bu görevini 12 yıl boyunca sürdürmüştür (Sasanî, 1976, s. 240). İstanbul'da bulunduğu süre boyunca Osmanlı devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş, özellikle Fuat Paşa ve Münif Paşa ile dostluklar geliştirmiştir (Ademiyat, 1979, s. 127).

Âdemiyât, Osmanlı sarayında uzun süre kalmasının ve o dönemdeki derin değişikliklerin, Mirza Hüseyin Han'ın düşüncelerini doğrudan etkilediğini belirtmektedir (Ademiyat, 1960, s. 58). Mirza Hüseyin Han, 'Tanzimat-ı Hasaney-i Devlet-i İlliye ve Memalik-i Mehrusiy-i İran' adlı eserinde, açıkça Tanzimat Fermanı'ndan etkilendiğini ifade etmiştir. Kitapta, Osmanlı'da yapılan reformların benzerlerinin Kaçar Devleti'nde de uygulanması gerektiğini savunmuştur. 1870 yılında Nâsirüddin Şah, İstanbul'a gelerek Mithat Paşa'nın reformlarını gözlemlemiş ve kendi ülkesindeki durumla karşılaştırmıştır. Bu ziyarette Mirza Hüseyin Han, büyükelçi olarak Şah'a eşlik etmiş ve birlikte Osmanlı'daki gibi reformların gerekliliğini tartışmışlardır. Ziyaretin sonunda, Şah, Mirza Hüseyin Han'ı Tahran'a götürmüş ve Adalet ve Vakıflar Bakanlığı'na atanmıştır (Nevâî, 2007, s. 82-83).

Mîrzâ Hüseyin Han, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve sosyal gelişmeleri hakkında notlar yazmış ve buradaki aydınların kitaplarının yanı sıra, devlet kanunları ve siyasî gelenekler konusunda Avrupalı yazarların eserlerini de İran'a

göndermiştir (Aşar, 1984, s. 138). Sipehsâlâr döneminde, İran'da temelleri atılan ve yargı sistemini şekillendiren ilk yapısal ve içerik değişiklikleri yaşanmıştır (Mortazaei, 2017, s. 204).

Mîrzâ Muhsin Han-ı Tebrîzî

Mu'înu'l-mülk adıyla tanınan ve 1880-1898 yılları arasında İstanbul'da İran Büyükelçiliği yapan Mîrzâ Muhsin-i Tebrîzî, Osmanlı topraklarında gerçekleştirilen reformlardan etkilenerek bu reformları kendi ülkesine iletmeye çalışan önemli bir İranlı aydın ve devlet adamıdır. Aynı zamanda Ahter gazetesinin kurulmasında ve devam etmesinde de önemli bir rol oynamıştır (Pervin, 2001, s. 253). Tebrizli tüccar bir Türk ailesinde doğan Muhsin Han, babasının İstanbul'a yaptığı seyahatlere katılmış ve yıllar sonra (1871) İstanbul'a İran Büyükelçisi olarak atanmıştır. 19 yıl süren hizmeti boyunca Sultan Abdülhamit ile yakın ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkinin olumlu bir yönü, Abdülhamit'in, Ahter gazetesinin yayın hayatına başladığı ilk dönemde gazetenin yayımını desteklemesidir (Zerinebaf, 2018, s. 21).

Mîrzâ Muhsin, 1890 yılında Mîrzâ Melkum Han ile yakın ilişkileri ve benzer düşünceleri nedeniyle İstanbul Büyükelçiliği görevinden alınarak Tahran'a çağırılmıştır (Sasani, 1976, s. 263). 1898 yılında ise Tahran'da hayatını kaybetmiştir.

Mîrzâ Melkum Han

Mirza Melkum Han, İran tarihinin en tartışmalı aydın ve yazarlarından biridir. 1848 yılında İsfahan'ın Culfâ bölgesinde Ermeni asıllı bir ailede doğmuştur. Babasının İslam dinini kabul ettiği söylenmekle birlikte, öldüğünde vasiyetine uygun olarak İstanbul'daki Ermeni mezarlığına defnedilmesi, aslında İslam'ı benimsemediği ve bu adımın yalnızca bazı çıkarlar doğrultusunda atılmış işaret etmektedir (Râin, 1945, ss. 7-8). Yurtdışında bir dönem Rusya gibi ülkelerde devlet görevlerinde bulunan Melkum Han, oğlunu küçük yaşlarda eğitim için Paris'e göndermiştir. Kendisi de 1850 yılında İran'a dönerek elit bir ortamda yaşamaya devam etmiştir (Râin, s. 9). Sonraki yıllarda Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde Kaçar Devleti'nin temsilciliğini üstlenmiş ve en sonunda Roma'da hayatını kaybetmiştir (Sadeginia, 1998, s. 25).

Melkum Han, İran'da kurulan ilk Mason teşkilatının kurucusu olarak kabul edilmektedir (Medenî, 1982, s. 34). Bazı kaynaklara göre, Fransa'da Napolyon'un sarayında kendisiyle yapılan bir görüşme sonrasında Fransa merkezli Mason teşkilatına katılmıştır. Ancak bazı tarihçiler, Ferâmuşhâne adlı kuruluşun doğrudan Melkum Han ile

ilişkilendirilmediğini belirtmektedir (Sasani, 1976, s. 128). Kendisi, bu tür kuruluşların ülkenin ilerlemesi için şart olduğunu savunmuş ve devleti, gelişmiş ülkeler gibi yeni düzenlemeler yapmaya çağırmıştır (Râin, 1945, s. 13). Melkum Han ve diğer bazı İranlı diplomatlar ile işadamları, 19. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul'daki Mason localarına katılmaya başlamışlardır; bunlar arasında Boğaziçi Yıldız Tekkesi de bulunmaktadır (Algar, 1990, ss. 33-38).

Melkum Han, Avrupa, İstanbul ve İran arasında sürekli olarak gidip gelmiş ve uzun süre Osmanlı başkentinde yaşamıştır. Burada yapılan reformları İran için bir model olarak görmüş ve benzer reformların İran'da da yapılması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, "Tanzimat" adlı bir kitapçık yazarak, ülkenin kalkınmasının ve gelişmesinin tek yolunun, Osmanlı ve Batı tarzı kanunlar ve düzenlemelerle yönetilmek olduğunu belirtmiştir. Melkum Han, aslında Müslümanların Batılaşmayı her alanda kabul etmeleri gerektiğini savunarak bu doğrultuda çalışmalar yapmıştır (Ademiyat, 1960, s. 113). 1863-1871 yılları arasında İstanbul'da bulunurken, Kemal Paşa, Ali Paşa ve Fuat Paşa gibi Osmanlı reformcularıyla yakın temasta bulunmuş ve onların fikirlerinden esinlenmiştir (Paşazade, 2014, s. 26).

Melkum Han, Osmanlı'nın ilk ve son Kânûn-ı Esâsî (Anayasa) metnini Farsçaya çevirerek bu önemli hukukî belgeyi İran'a tanıtmıştır. Bu anayasa, 1876'da Mithat Paşa'nın öncülüğünde hazırlanmış olup, Melkum Han'ın bu çevirisiyle, Osmanlı'daki anayasal gelişmelerin İran'a yansımalarına katkı sağlamıştır (Özgüldür, 1994, ss. 311-312). Ayrıca, dönemin Farsça siyasî sözlüğünün büyük ölçüde Osmanlı Türkçesinden alıntılarla şekillenmiş olması, Osmanlı'daki gelişmelerin İran'daki entelektüel çevrelerde nasıl etki yarattığının bir başka örneğidir. Melkum Han, bu etkileşimin öncülerinden biri olarak, eserleri ve çevirileriyle bu sürece katkıda bulunmuştur (Algar, 1990, ss. 28-29). Melkum Han, ayrıca alfabe ıslahı konusunda da önemli bir isimdir ve Ahundzâde ve Münif Paşa gibi aydınlarla birlikte, Arap alfabesinin ıslahı için çalışmalar yapmıştır.

Alfabe Islahı ve Ahundzâde'nin Rolü:

Ahundzâde'nin Arap alfabesini ıslah için proje hazırlayan ilk kişi olarak kabul edilmesi Türkiye'deki birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir (Akpınar, 1980, s. 16). Ahundzâde, 1863'te geliştirdiği yeni alfabeyi Osmanlı devletine sunmak üzere İstanbul'a gelmiş ve burada Cemiyet-i İlm-i Osmaniye'ye sunduğu argümanlarla yeni alfabeyi İslam halkları arasında yaygınlaştırmayı hedeflemiştir. O, eski yazım kurallarını

değiştirmeyi değil, sadece yeni alfabenin İslam halkları arasında bir standarda oturtulmasını amaçladığını belirtmiştir (Ahundzâde, 3. cilt, ss. 15-16).

Ahundzâde, Arap alfabesinin bilimsel ilerlemeyi engellediğini ve bu yazı sisteminin değiştirilmemesi durumunda İslam milletinin cehalet içinde kalmaya devam edeceğini savunmuştur. Ona göre, alfabe reformu yalnızca bir yazı değişikliği değil, aynı zamanda İslam dünyasının aydınlanma ve modernleşme sürecinin önemli bir parçasıydı. O "*İslam Milleti*" kavramını kullanarak, tüm İslam dünyasının bu değişimden fayda sağlayacağını belirtmiştir (Bagir, 2024, s.20). Böylelikle Ahundzâde, bu çalışmasıyla hem Türk ve Müslüman dünyasında önemli bir meseleye dikkat çekmiş hem de İstanbul'da yaşayan İranlı aydınlar üzerinde doğrudan fikri bir etki yaratmıştır.

Genel olarak bu dönemde İstanbul'da yaşayan İranlıları, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında dört ana akıma ayırmak mümkündür: 1. İslamî Birlik veya İttihâd-i İslam: Müslüman ülkelerin birleşmesi ve ortak bir siyasî, kültürel temele dayalı bir dayanışma kurma hedefini güden hareket. 2. Reformcu Meşrutiyetçiler: İran'da Meşrutiyet hareketini savunan, Osmanlı'daki Tanzimat ve Meşrutiyet reformlarından etkilenen aydınlar. 3. Bâbîler: Sosyal ve kültürel anlamda Batı'ya yönelmiş, özellikle eğitimde modernleşmeyi savunan bir grup. 4. Modern Eğitimci ve Edebiyatçılar: Yeni eğitim yöntemleri ve modern edebiyat anlayışını benimseyen, Batı'daki entelektüel akımlarla etkileşim içinde olan İranlı aydınlar. Bu kategoriler arasında net sınırlar olmayabilir, çünkü bazı aydınlar birden fazla akıma dahil olabilir ya da zaman içinde düşünsel evrim geçirebilirler. Ancak, bu akımlar, İstanbul'daki İranlıların entelektüel ve siyasî faaliyetlerinin ana hatlarını çizmek açısından faydalı bir çerçeve sunmaktadır.

İttihâd-i İslam

19. ve 20. yüzyıl Müslüman düşünürlerinin Avrupa medeniyetinin artan gücü ve müdahalesine karşı geliştirdikleri farklı stratejiler, İslam dünyasında köklü değişimlerin temelini oluşturmuştur. Bu stratejilerin en önemlilerinden biri, Cemaleddin-i Efgânî'nin (1839-1897) liderliğinde şekillenen İslam Birliği hareketiydi. Efgânî, başta Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rıza (1865-1935) olmak üzere, dönemin önde gelen aydınlarıyla birlikte, İslam dünyasının modernleşmesini ve Batı'nın sömürgeci etkisinden kurtulmasını savunuyordu.

Cemâleddin Efgânî'nin doğum yeri hakkında tartışmalar olsa da genellikle Afganistan veya İran'ın Türklerin yaşadığı Asadabad şehri olarak belirtilmektedir. 12

yaşında dinî eğitim almak üzere Irak'a gitmiş, ardından Hindistan, Mekke, Afganistan, Mısır ve Tunus gibi ülkelerde bulunmuş, en sonunda 1869'da İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da bazı dinî figürlerle tanışan Efgânî, burada da uzun süre kalmamış ve 1892'de Osmanlı Sultan'ının davetiyle tekrar İstanbul'a dönüp, hayatının geri kalan kısmını burada geçirmiştir (Momeni, 1993, ss. 40-41).

Efgânî'nin temel amaçları, İslam dünyasını uyandırmak, reformlar yaparak Müslümanlara medeniyet yolunu göstermek ve aynı zamanda Müslüman halkları Avrupalıların siyasi ve ekonomik etkilerinden kurtarmaktı (Keskiöğlu, 1969, s. 91). Ancak Efgânî hakkında mason teşkilatlarına hizmet ettiği ve Avrupalılarla iş birliği yaptığına dair çeşitli iddialar da bulunmaktadır (Momeni, 1993, ss. 43-48).

İstanbul'da kaldığı süre boyunca, Efgânî, İranlı aydınlar ve reformcularla yakın ilişki içinde olmuştur. Ahter gazetesinde yazılar yayımlayarak, düşüncelerini geniş bir çevreye iletmiştir. Efgânî'nin fikirlerinden etkilenen isimlerden biri de Mîrzâ Rızâ Kirmânî'dir. Kirmânî, Nasıruddin Şah'ı öldürdükten sonra yaptığı itiraflarda, Cemaleddîn-i Efgânî'nin tüm İslam ülkelerini birleştirip, herkesi halifelığe çekmeye ve sultanı tüm Müslümanların Emîrü'l-Müminîn'i yapmaya söz verdiğini belirtmiştir (Asadabadi, 1925, s. 58).

Ancak, Cemâleddîn-i Efgânî'nin İslam Birliği fikri, İran'da fazla karşılık bulamamıştır. Bunun en büyük nedenlerinden biri, Efgânî'nin fikirlerinin, dönemin ılımlı reformist ve Meşrutiyetçi hareketleriyle çakışması ve İran'daki köklü Şii geleneği ile Osmanlı'nın Sünnî mezhebi arasındaki çatışmalardır. Ayrıca, İslam Birliği düşüncesi, birçok kişi tarafından Osmanlı İslam'ı misyonerliği olarak algılanmış ve bu da İran'da geniş bir kabul görmemiştir (Asadabadi, 1925, s. 27). Ancak, Türk-İslam akımı özellikle İran Türkleri arasında belirli bir dönemde yaygınlık kazanmış ve Efgânî'nin fikirlerinden etkilenmiş bir topluluk oluşturmuştur.

Sonuç olarak, İslam Birliği akımı, Nasıruddin Şah'ın öldürülmesi ve Kaçar hükümetinin Osmanlılar üzerindeki baskılarıyla zayıflamış ve ortadan kalkmış olsa da bu düşüncenin Kaçar muhalefeti üzerindeki uzun vadeli etkileri devam etmiştir. Efgânî ve onun izinden giden aydınlar, İslam dünyasında Batı karşısında bir uyanışın simgeleri olarak tarihe geçmiştir.

Reformcu Meşrutiyetçiler

20. yüzyılın başlarında İstanbul'da yaşayan İranlıların çoğu, Reformcu Meşrutiyetçiler olarak bilinen akıma dâhildir. Bu grup, diğer akımlara göre daha köklü bir

geçmişe sahip olup, daha organize ve teşkilatlanmış bir şekilde faaliyet göstermiştir. Kurdukları dernekler, topluluklar, okullar ve çıkardıkları gazeteler, bu hareketin en belirgin faaliyetlerindendir. Ayrıca, bu akıma dâhil olanlar arasında sadece devlet adamları değil, sıradan vatandaşlar da yer almakta olup, bunlar sosyo-kültürel alanda da aktif bir şekilde yer almışlardır. Reformcu Meşrutiyetçiler, Avrupa'daki diğer İranlı Meşrutiyetçi ve muhalif gruplar ile güçlü ilişkiler kurmuş ve İstanbul'daki İttihat ve Terakkî Komitesi gibi hareketlerle de işbirliği yapmışlardır (Devletâbâdî, 1939, s. 28). Bu grubun önde gelen isimlerinden Hasan Takîzâde ve Dihhodâ gibi birçok figür, İran'da Meşrutiyet'in kazanılmasının ardından ülkelerine dönerek, orada da siyasî ve kültürel faaliyetlerine devam etmişlerdir. Onların çalışmaları hem Osmanlı İmparatorluğu'ndan hem de Batı'dan alınan ilhamlarla şekillenen modernleşme sürecinin önemli bir parçası haline gelmiştir.

Modern Eğitimci ve Edebiyatçılar

Bu grup, 19. ve 20. yüzyılda İstanbul'da yaşayan İranlı aydınlardan oluşmaktadır. Siyasî faaliyetlerden çok, kültürel, sosyal ve düşünsel alanlarda faaliyet gösteren bu şahsiyetler, modernleşme akımını özellikle edebiyat ve eğitim alanında uygulamaya koymaya çalışmışlardır. Bu alandaki öncülerden biri, Tebriz'de ve İran'ın diğer şehirlerinde ilk modern okulları açma çabasıyla tanınan Mîrzâ Hasan-i Tebrîzî olmuştur. Tebrîzî, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ilham alarak, Sultan II. Mahmud'un 1824 tarihli "Tâlim-i Sıbyân" adlı talimatnamesini temel alarak İran'da modern eğitim anlayışını uygulamaya çalışmıştır. Bu talimatname, ilköğretimde yapılan ilk reform girişimi olarak tarihe geçmiştir (Yazıcı, 2014, s. 59). Tebrîzî, "*Vatan Dili*" adlı Türkçe kitabı kullanarak Tebriz'de ilk Rüştîye okulunu kurmuş ve öğrencilere 60 saatte okuma-yazma öğretmeyi başarmıştır (Acudânî, 2021, s. 261).

Bu grupta yer alan diğer önemli bir figür ise Zeynelabidin Merağâî (1840-1910)'dir. İran Azerbaycan'ında doğan Merağâî, uzun yıllar Tiflis gibi şehirlerde yaşamış, ancak 40'lı yaşlarının sonunda İstanbul'a yerleşmiş ve burada kültürel faaliyetlerde bulunmuştur. Şems ve Mısır'da basılan Hablû'l-metîn gazetelerinde yazarlık yapmış olan Merağâî'nin en önemli eseri, 1903 yılında İstanbul'da yayımlanan *İbrahimbey'in Seyahatnamesi*'dir. Bu eser, İran'ın kanunsuzluklarını, cehaletini, geleneksel kültürünü ve diğer sosyal, politik ve kültürel sorunlarını eleştiren önemli bir metin olarak kayda geçmiştir.

Bu kategoriye dâhil edilebilecek bir diğer isim ise Mîrzâ Habîb-i İsfahânî (1835-1893)'dir. 1866 yılında İran'dan ayrılan ve İstanbul'a yerleşen Mîrzâ Habîb, Osmanlı

Devleti'nde kültürel, edebî ve bilimsel alanlarda etkili olmuştur. Ahter gazetesinin yazarlarından biri olan İsfahânî, 1867'de Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde Farsça ve Arapça hocalığı yapmış, ayrıca Darüşşafaka'da da ders vermiştir. Osmanlı Devleti'nde 25 yıl çeşitli görevlerde bulunan İsfahânî, 1 Mayıs 1894'te Bursa'da hayatını kaybetmiş ve burada defnedilmiştir (Alparslan, 1996, s. 370).

Bâbîler

Osmanlı Devleti ve başkenti İstanbul ile doğrudan ve dolaylı şekilde irtibat kuran diğer İran merkezli hareket, Bâbîler hareketidir. Kaçar dönemi, İran'ın Şii bölgesinde yerel reformlar arayan toplumsal ve dinî hareketlerin ortaya çıkmasına sahne olmuştur. Babîler ya da Bâbî dini, 1844 yılında Ali Muhammed-i Şîrâzî'nin Bâb'ı takma adıyla ortaya koyduğu yeni bir inanç sistemidir. Bu din, İran'ın farklı sınıf ve bölgelerinden birçok takipçi kazanmış ve geniş bir ilgi görmüştür (Amanet, 2017, s. 266). O dönemde ülkenin karşılaştığı zorluklar ve halkın geleneksel Müslüman ve Şii inançlarıyla adaletin sağlanmasını beklemesi arasında bir boşluk oluşmuşken, Mîrzâ Muhammed-i Şîrâzî, bu eskimiş inanç sistemlerine meydan okuyarak yeni bir mezhep kurma yoluna gitmiştir. Feridun Ademiyat, Bâb'ın iddialarını reformist bir yaklaşım olarak değerlendirir ve onun Osmanlı reformcularından etkilendiğini belirtir (Hakdâr, 2021, ss. 39-40).

Bâb, öğretilerini en sistematik şekilde Beyân adlı eserinde formüle etmiştir. Kuran tarzında yazılmış ancak güçlü bir mistik temaya sahip olan bu eser, Şii batnî inançlarının, modern sosyal fikirlerinin ve Bâb'ın İslam'dan kopmak amacıyla bilinçli olarak kullandığı döngüsel tarih anlayışının bir karışımını yansıtmaktadır (Amanet, 2017, s. 259). Bâb'ın düşüncesinin yayılmasının ardından, İran yönetimi bu öğretileri tehdit olarak görmeye başlamış ve 1847 yılında Bâb'ı Makû'ye sürgün etmiştir. Daha sonra farklı yerlere de sürgün edilen Bâb'ın düşünceleri, onun takipçileri Bahâullah ve Tâhira Kurrât el-Ayn gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir. Bâbîler hareketinin en merkezî figürlerinden biri, Tâhira Kurrât el-Ayn'dır. Genç bir şair ve yarı-devrimci feminist olan Kurrât el-Ayn, sadece İran toplumunun güçlü ataerkil normlarına karşı çıkmakla kalmamış, aynı zamanda Şeriat'ın kısıtlamalarından kopuşu da temsil etmiştir (Amanet, 2017, s. 272).

Bâb 1850'de öldüğünde, takipçileri iki gruba ayrılmıştır: Bahâullah taraftarları ve Ezeliler (Hakdâr, 2021, s. 9-11). İstanbul'da yayımlanan Ahter gazetesinin önemli yazarları Ağa Han-i Kirmânî, Ahmed-i Rûhî ve Mîrzâ Hassan Han Habirü'l-mülk, bu düşüncelere yakın oldukları bilinen isimlerdir. Ancak, bu isimler, Nasıruddin Şah'ın

suikastçısı Rızâ Kirmânî ile bağlantılı oldukları şüphesiyle İran'a teslim edilmiş ve sonrasında idam edilmiştir (Pervin, 2006, s. 255).

Sonuç

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları, İran'ın modern tarihinde belirleyici bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde, İranlı aydınlar ve devlet adamları, Batılı modern kavramlar olan hukuk, özgürlük, anayasa, modern eğitim ve kadın hakları gibi kavramlarla tanışmış ve geleneksel düzeni sorgulayarak yeni bir düzen arayışına girmişlerdir.

Bu yeni kavram ve fikirlerin birçoğu, Osmanlı İmparatorluğu ve başkenti İstanbul aracılığıyla öğrenilmiştir. Batı'nın modern fikirlerinin çoğu, ilk olarak Türk aydınları tarafından İstanbul'a aktarılmış ve ardından burada yaşayan veya İstanbul ile bir şekilde bağlantısı olan İranlı aydınlar tarafından kendi ülkelerine taşınmıştır. İranlıların İstanbul'daki faaliyetleri, iki ana döneme ayrılabilir: Birincisi, Tanzimat'tan 19. yüzyılın sonlarına kadar olan süreç, ikincisi ise 20. yüzyılın başından, İran'da 1909'da Meşrutiyet'in yeniden zaferine kadar olan süreçtir.

İranlı aydınlar, bu iki dönemde Saadet Cemiyeti gibi dernekler ve Ahter ile Şems gibi gazeteler aracılığıyla İstanbul'da önemli fikrî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu sayede, hem yeni fikirleri kendi ülkelerine aktarmışlar hem de oradaki siyasî hareketlere ve direnişlere destek olmuşlardır. Bu faaliyetler, İran halkının Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'daki yeni gelişmelerden ve fikirlerden daha fazla haberdar olmasını sağlamış, aynı zamanda İran'ın Meşrutiyet hareketinin başarılı olmasını kolaylaştırmıştır.

İstanbul'daki bu faaliyetler, sadece Batı'dan gelen fikirlere duyulan ilgiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda İranlıların kendi içindeki toplumsal ve kültürel değişim taleplerini de içermiştir. Dolayısıyla, İstanbul'un entelektüel ortamı, sadece Osmanlı İmparatorluğu için değil, aynı zamanda dönemin İran'ı için de önemli bir fikir kaynağı ve kültürel köprü işlevi görmüştür. Sonuç olarak, İstanbul'daki bu entelektüel etkileşimler, İran'da modernleşme sürecine ve Meşrutiyet hareketinin başarısına büyük katkı sağlamış, iki ülke arasında önemli bir kültürel ve fikirsels alışverişi beraberinde getirmiştir. Bu dönemde yaşanan etkileşim, İran'ın modernleşme tarihi ve ulus-devlet sürecini şekillendiren önemli unsurlardan biri olmuştur.

Ancak İstanbul'daki bu faaliyetler, yalnızca Osmanlı entelektüel ortamıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda İngiltere ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde bulunan İranlı

düşünürlerle de temas halinde yürütülmüştür. Avrupa'daki bu çevrelerin büyük bir kısmı İran/Fars milliyetçiliğini benimserken, İstanbul'daki İranlı aydınların önemli bir bölümü de benzer doğrultuda hareket etmiştir. İstanbul'da yayımlanan Ahter, Şems ve Suruş gibi gazeteler, Berlin'de basılan Kâveh, İranşehr veya Ferengistan kadar keskin bir milliyetçi (İran/Fars) söylem taşımamakla birlikte, çok kimlikli bir İran tahayyülü de inşa etmemiştir. Oysa İstanbul'daki İranlıların önemli bir kısmı Azerbaycan Türkü kimliğine sahipti ve yaklaşık bin yıl boyunca Türk hanedanları İran'ı yönetmiş, ülkenin kimliği bu unsurla iç içe geçmişti. Ülkenin kimliği bu unsurla iç içe geçmişti. Ancak bu tarihsel ve demografik gerçeklik, yeni ulus-devletin inşasına giden süreçte İstanbul'daki İranlı aydınların kültürel faaliyetlerinde belirgin bir yer almamıştır.

Kısaca, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında İstanbul'daki İranlıların kültürel faaliyetleri, modern anayasal düşünce ve Meşrutiyet, yeni ulus-devletin oluşumu, modern kavramların aktarımı, çağdaş gazeteciliğin gelişimi ve Türkiye'nin kültürel ve siyasi çevreleriyle kurulan yeni etkileşim biçimlerinde kalıcı izler bırakmıştır. Bu etkiler günümüze kadar devam etmektedir.

Kaynakça

- Ebûturabiân, H. (2007). İstanbul'da Çıkan Şems Gazetesi. *Yad*, Sayı. 86, s. 219-226.
- Âdemiyât, F. (1968). *İran ve Emir Kebûr*. Tahran: İntişârât-i Kharezmî.
- Âdemiyât, F. (1968). *Şûreş Ber Emtiyâznâme-yi Rojî*. Tahran: İntişârât-i Peyâm.
- Âdemiyât, F. (1979). *Endişehâ-yi Mîrzâ Âkâ Hân-ı Kirmânî*. Tahran: İntişârât-i Peyâm.
- Âdemiyât, F. (1960). *Fikr-i Âzâdî ve Meşrutiyet*. Tahran: İntişârât-i Gostareh.
- Afşar, İ. (1984). *Târîh-i Sansûr der Metbuât-i Îrân*. Tahran: İntişârât-i Âyende.
- Afşar, İ. (1980). *Nemâhâ-yi Siyâsî-üi Dihhodâ*. Tahran: İntişârât-i Ruzbehân.
- Afary, J. (2000). *The Iranian Constitutional Revolution*. Çev. Rezaei, R., Tahran: İntişârât-i Bistun.
- Algar, H. (1990). *Mîrzâ Melkum Han*. Tahran: İntişârât-i Merkez-i Ferhengi Ayetullah Müderrisî.
- Algar, H. (1993). *Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul*. Les Iranins d'Istanbul. Paris-Tahran.
- Alparslan A. (1996). Habîb Efendi. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul.
- Ahundzâde, F. (2005). *Eserleri*, (hazırlayan. Memmedov, Memmedzade, Nâdirli). 3 Cilt, Bakü: Şark & Garp Neşriyyatı.
- Ahter Gazetesi, 2(32), 29 Şubat 1876, s. 4.
- Acudânî, M. (2021). Meşrutî-i Îrânî. Tahran: İntişârât-i Ahtarân.
- Amanet, A. (2017). *Iran: A Modern History*. Çev. Hafêz, M., New Haven: Yale University Press.
- Asadabadi, L. (1925). *Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Seyit Cemaledin*. Berlin: İntişârât-i Seher.
- Aslânzade, M. (2013). Zeminehâ-yi Tehevvül-i Fikrî-i Cünbeş-i Meşrûtehâhî der Îrân. *İran Sosyolojik Çalışmaları*, Sayı.13, s. 93-97.
- Atuk, V. (2019). "İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin İran Politikası." *Belenten*, cilt 83, Sayı 296, s. 261-288.

Bagır, M. (2022). *Mirza Fethali Ahundzâde'nin Düşünceleri ve Modernite Anlayışı*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya.

Bagır, M. (2024). Redefining nationalism and patriotism in Iran and Azerbaijan: Exploring Fathali Akhundzade's modernist perspective. *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 27(4), 8-44.

Behrengî, S. (1969). Azerbâyecân Der Cunbiş-i Meşrûte. *Arash*, sayı.5, s. 23-46.

Bolat, G. (2013). Mirza Tâki Han (EmîrKebîr) ve Reformları (1848- 851). *Belleten*, Cilt. 77, Sayı. 278, s.151-182.

Brown, E. (1920). *Literary History Of Persia*, Çev. Abbasî M., Tahran: İntişârât-i İlim.

Büyükkarcı, S. (2000). Osmanlı Devleti'nde İran Okulları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, Sayı. 8, s. 11-48.

Dehgânî, R. (2024). İstanbul Teceddüdğâh-i Roşenfikrân-i Îrânî. <http://rdehqani.blogfa.com/1389/09>, Erişim Tarihi: 10.06.2024.

Diğiroğlu, F. (2014). İstanbul-Tebriiz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl). *Türk Kültürü İncelemeleri*, sayı.3, s. 72-73.

Devletâbâdî, F. (2005). *Ahter gazetesini çerçevesinde İran-Türkiye fikri ve edebi ilişkileri*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.

Devletâbâdî, Y. (1939). *Hayât-i Yahyâ*. Tahran: İntişârât-i Baham.

Doğan, E. (2009). İstânbûl-i Îrânîyân ve Kervanserâ-yi Velidehân. *Peyâm Bahâristân*, Sayı. 4, 2009, s.1107-1118.

Eravcı, H. Mustafa ve İlker Kiremit. "Lale Dönemi ve Patrona Halil İsyanı Üzerine Yeni Değerlendirmeler." *Tarih Okulu*, no. VIII (Eylül-Aralık 2010): 79-93.

Azap, E. Y. "Osmanlı Döneminde Açılan İran Okulları ve İranlıların Eğitimi (1883-1912)." *Tarih Dergisi*, cilt 87, sayı 310 (Aralık 2023): 985-1019.

Eryılmaz, B. (1992). *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Ferâhânî, H. (1986). *Sefernâme-yi Mîrzâ Hüseyin-i Ferâhânî*. Çev. Gulzari, Masud. İstanbul: İntişârât-i Asatir.

Gheissari, A. (1995). *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Texas: University of Texas Press.

Golbân, M. (1972). Katl-i Âkâ Hân-i Kirmânî, Ahmed-i Rûhî ve Mîrzâ Hassan Han Habirü'l-mülk. *Yağmâ*, Sayı. 4, s. 232-238.

Golamâlî, P. (2014). Melkom ve Nakş Âferînî Der Tenzimât-i Osmânî. *Feslham-i Tarih-i İslam*, sayı.24, s. 25-40.

Hasanî, A. (2008). Tahlîl-i Mohtavâ-yi Ruznâme-i Şems. *Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, sayı.185, s. 37-60.

Haydaroğlu, İ. (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*. İstanbul: Ocak Yayınları.

Hakdâr, A. (2021). *Süleyman Nazîf: Babiha ve Nâsireddîn Şah*. Tahran: Başgâh-i Edebiyât.

Hakdâr, A. (2022). *Mecmu-i Âsâr-i Fethalî Ahundzâde*. Tahran: Başgah-i Edebiyât.

Hâjzâdeh, S. (2014). *Ahter Gazetesi'nin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Önemi ve -Seçilmiş Makaleler Bibliyografyası*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Erzurum.

İnalcık H. (1964). *The Nature of Traditional Society: Political Modernization in Japan and Turkey*. Çev, Mehmet Özden ve Fahri Unan. Princeton: Princeton University Press.

Cudakî, H. (1991). Encümen-i Saadet-i İrânîyân. *Nâme-yi Ferheng*, sayı. 2, s.118-120.

Kesrevî, A. (1940). *Târîh-i Meşrûte-yi İrân*. Tahran: İntişârât-i Nagâh.

Keleş, M. (2020). Şems Gazetesi ve İstanbul'daki İranlılar. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 39, sayı.68 2020, s. 443-453.

Kurşun, Z. (2006). Üsküdar'da İranlılar ve İran Mezarlığı. *IV Üsküdar Sempozyumu*, s. 195-212.

Keskioğlu, O. (1969). Zuamatu'l-İslah=İslahat Öncüleri Hakkında Görüşler. *AÜİFD*, Cilt: 17, sayı.4, s. 137-152.

Medenî, J. (1982). *Târîh-i Siyâsî-yi Muâsir-i İrân*. Tahran: İntişârât-i İslâmî.

Mirhalef, K. (2010). Mesâcid-i Îrânî ve Kabristân-i Îrânîyân der İstânbul. *Peyâm-i Bahâristân*, sayı. 4, 2010, s. 830-856.

Mortâzaî, M., Bigdilî, A., Sûfî, A. (2017). Tehevulât-i İslâhât-i Kazâî der Dovre-i Emîr Kebîr ve Sipehsâlâr. *Pejûheş-i Hukûk-i Umûmî*, sayı. 59, s.189-215.

Momenî, B. (1993). *Dîn ve Devlet der Asr-i Meşrûte*. Stockholm: İntişârât-i Baran.

Musevî Ebâdî, A. (2007). Ruznâme-yi Şems ve İttilâresân-i Meşrûte. *Yâd*, sayı. 86, s. 227-251.

Nâsihi, V. (1992). Zen, Hânevâde ve Teceddüt. *Îrânnâme*, Sayı. 2, s. 227-248.

Nevâî, A. H. (2007). Tesîs ve Tehevulât-i Ruznâme-i Ahter. *Yâd*, sayı. 85, s. 80-92.

Kâçâr, N. Ş. (1984). *Sefer Nâme-yi Şâhî-yi Kâçâr*. Tahran: Maşel Yayınları.

Özcan, A. (2004). Meşveret. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, s.396-398.

Özgüldür, Y., Özgüldür, S. (1994). 1876 Anayasası'nın Hazırlanmasında Mithat Paşa'nın Rolü ve Fonksiyonu. *OTAM*, sayı. 5, s.311-348.

Pervîn, N. (2001). *Târih-i Ruznâmenegâr-i Îrânîyân*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâh.

Pourbagheri, M. (2019). İran'dan insan ve sermaye göçü. *Maduniyet dergisi*, sayı. 3, 67-76.

Rizvânî, M. (1980). Surûş-i Rûm ve Surûş-i Rey. *Âyende*, yıl.5, sayı.7-9, s. 501-505.

Râin, I. (1957). *Encümenhâ-yi Sîrrî der İnkilâb-i Meşrûtiyet*. Tahran: İntişârât-i Câvidân.

Râin, I. (1945). “Melkum Hân: Zendeğî ve Kuşeshâ-yi Siyâsî Ū”. İntişârât-i Safî Alişah.

Raisniya, R. (2006). *Îrân ve Osmâni der Âstâne-yi Garn-i Bist*. Tahran: İntişârât-i Mebnâ.

Rencber, M. (2008). İnkilâb-i Meşrûte der Îrân ve Nakşi İmperâtûrî-yi Osmânî. *Târih-i İslâm Dergisi*, sayı. 9, s. 7-44.

Riyahî, M. (2011). *Zebân ve Edeb-i Fârsî der Kalemrov-i Osmânî*. Tahran: İntişârât-i İttilâât.

Sadrîhâşimî, M. (1959). *Târih-i Cerâyid ve Metbuât-i Îrân*, 3. cilt, İsfahân: İntişârât-i Kemâl.

Sâdigînî, I. (1998). *Frâmâsonrî ve Cemiyethâ-yi Sırri der Îrân*. Tahran: : İntişârât-i Hirmand.

Sâsânî, K. (1976). *Yâdbûdhâ-yi Sefâret-i İstânbûl*. Tahran: İntişârât-i Babek.

Sâsânî, K. (2010). *Siyâsetgerân-i Dovre-yi Kâçâr*. Tahran: İntişârât-i Magestân.

Şems gazetesi, yıl.1, s.3, 1908.

Tabâtabâî, M. (1983). *Târîh-i Tahlîlî-yi Metbuât-i Îrân*. Tahran: Besât Yayınları.

Tahîrzâde, K. (1984). *Kıyâm-i Azerbâyecân Der İnkilâb-i Meşrûte*. Tahran: İntişârât-i İkbâl.

Tanpınar, H. (2001). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Basımevi.

Tansel, F. (1953). Arap Harflerinin Düzenlenmesi ve Değiştirilmesi Konusundaki İlk Girişimler ve Sonuçları (1862-1884). *Belleten*, Sayı. 66, 1953,s. 223-249.

Tekeli, İ. (1985). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kentsel Dönüşüm*, Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, Cilt.3, s. 878-890.

Tulâbî, T. (2015). “Surûş-i İstânbûl: Pişderâmedî Ber Ruznâmenagâr-i Millî ve Teceddüdâ”, *Pejûhişhâ-yi Îrânşinâsî*, Sayı. 6, 97-114.

Yazıbaşı, M. A. (2014). *II. Meşrutiyet Dönemi Sıbyan/İptidai ve Rüşdiye Mekteplerinde Ahlak Eğitim ve Öğretimi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Zenkovsky, S. (2000). *Rusya'da Türkçülük ve İslâm*. Çev., Ali Nejat O., Ankara: Günce Yayınları.

Zerinebâf, F. (2018). İstanbul'dan Tebriz'e: Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da Modernite ve Meşrutiyet. Çev. Umut B., *Muhafazakâr Düşünce*, sayı. 55, s. 211-230.

LACUVANTİ VE NİRVASAN ÖYKÜLERİ BAĞLAMINDA HİNT ALT KITASINDA KADININ TOPLUMDAKİ YERİ VE İTİBARI*

Mehmet Kemal ÇAKMAKÇI **

Müzeyyen EKEN ***

Öz

Hint alt kıtasında kadınlar tarihsel süreçte sosyal ve siyasal olaylarda fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalmışlardır. Sosyal meselelerin yansıtılmasında bir araç niteliği taşıyan edebiyat, toplumların ve bireylerin yaşadığı sıkıntıları görev edinmiştir. Dünya edebiyatında olduğu gibi Urdu edebiyatında da kadınların toplumdaki yeri, itibarı ve yaşadığı meseleler geniş yer bulmuştur. Hint alt kıtasında pek çok edebiyatçı gibi modern dönem Urdu öykücülerinden Prem Chand ve Racander Singh Beydi de kadınların yaşadığı sorunlara kayıtsız kalmayarak onları eserlerinde konu edinmişlerdir. Bu bağlamda Racander Singh Beydi'nin kaleme aldığı Lacuvanti ve Prem Chand'ın Nirvasan öyküleri kaçırılan ve kaybolan kadınların toplum tarafından itibarsızlaştırıldığına, namuslarının ve sadakatlerinin sorgulandığına vurgu yapmaktadır. Her iki öykü de Hint alt kıtasının toplumsal ve sosyal hayatı hakkında fikir veren önemli eserlerdir. Lacuvanti öyküsü 1947 yılında Hindistan'ın bölünmesi sırasında kadınların kaçırılmasını, kaçırılan kadınların geri döndüklerinde toplum nazarındaki itibarını, namusunu ve sadakatini sorgularken, Nirvasan öyküsü ise kaybolan bir kadın üzerinden Hindistan toplumundaki kadınların eşlerine bağlılığının yanı sıra ahlaklarını ve yine iffetlerini bir karı koca nazarında okuyucuya aktarmaktadır. Bu çalışmada, bu iki öykü üzerinden Hint alt kıtasında kadınların yeri ve toplumsal algısı analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Racander Singh Beydi, Prem Chand, Lacuvanti, Nirvasan

THE PLACE AND DIGNITY OF WOMEN IN SOCIETY IN THE INDIAN SUBCONTINENT IN THE CONTEXT OF LAJWANTİ AND NIRVASAN STORIES

Abstract

Women in the Indian subcontinent have been subjected to physical and psychological violence due to social and political events throughout history. Literature, serving as a medium for reflecting social issues, has undertaken to portray the struggles faced by societies and individuals. Just as in world literature, the status, reputation, and challenges of women have been widely addressed in Urdu literature as well. Like many other

* Araştırma makalesi / Research article.

** Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Bölümü; ORCID: 0000-0002-4912-9003, E-posta: mehmetkemalcakmakci@gmail.com.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Urdu Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı; ORCID: 0009-0002-2692-1812, E-posta: müzeyyen_eken2016@outlook.com.

writers in the Indian subcontinent, modern Urdu short story writers Premchand and Rajinder Singh Bedi did not remain indifferent to the issues faced by women and depicted them in their works. In this context, Rajinder Singh Bedi's *Lajwanti* and Premchand's *Nirvasan* highlight the social ostracization of kidnapped and lost women, emphasizing the scrutiny of their chastity and loyalty. Both stories are significant literary works that provide insight into the social and cultural life of the Indian subcontinent. *Lajwanti* explores the abduction of women during the Partition of India in 1947 and examines how society questions their honor, chastity, and loyalty upon their return. On the other hand, *Nirvasan* presents the story of a lost woman, portraying the expectations placed on women in Indian society regarding their devotion to their husbands, morality, and virtue, as perceived within the framework of a marital relationship. This study aims to analyze the status of women and societal perceptions of them in the Indian subcontinent through these two short stories.

Keywords: Women, Rajinder Singh Bedi, Premchand, Lajwanti, Nirvasan

Giriş

Binlerce yıllık tarihi ve zengin kültürel mirasıyla dikkat çeken bir ülke olan Hindistan'da kadının toplumdaki yeri, çeşitli dönemlerden geçerek sosyal, kültürel faktörlerin etkisiyle şekillenmiştir. Kadınlara önceden belirlenmiş rol ve sorumlulukların yüklenmesi hemen hemen bütün toplumlarda görülen yaygın bir olgudur (Taşdan & Özcan Dost, 2017: s. 244). Hindistan coğrafyasında genellikle evin idaresi ve çocukların bakımını üstlenmekle sınırlı tutulan kadınlar, erkeklerin egemen olduğu bir coğrafyada kimliklerini bulmakta zorluklar yaşamışlardır. Hindistan'da kast sisteminin beraberinde getirdiği hiyerarşi, bölgede kadınların sınırlı bir hayat yaşamalarına neden olmuştur. Hindistan tarihi boyunca kadınlar, üst kasta mensup olabilmek, ibadetlerini yerine getirebilmek gibi haklara sahip olsalar da Sudra sınıfına dahil olanlar ise tapınaklara girme, kutsal metinlere dokunma gibi manevi aydınlanma yönündeki haklardan mahrum bırakılmışlardır (Altekar, 2005: s. 148). Bu durum kadınların sadece manevi ve sosyal statülerini kısıtlamakla kalmamış, aynı zamanda cinsiyet eşitsizliğini ortaya çıkartarak eğitim, ekonomik bağımsızlık ve toplumdaki rollerinde geri planda kalmalarına yol açmıştır. Kadınlar da değersiz, yararsız ve kast sınıfının en alt katmanına mensup kabul edilerek, bahsettiğimiz söz konusu bu biçimlendirmeden mağdur olmuştur (Arslan, 2014: s. 173). Günümüzde Hint alt kıtasında kadınlar eğitimde ve iş hayatında önemli ilerlemeler kat etmelerine rağmen cinsiyet eşitsizliği, şiddet ve ayrımcılık gibi sorunların yanı sıra kırsal ve kentsel bölgelerde eğitimden mahrum kalma, ailevi ve finansal bağımlılık gibi sosyal statü kaynaklı pek çok engelle karşılaşmışlardır. Hint toplumunda kadınlar, bazı kasta çeyiz sorunu, evlilik ve kariyer konularında ebeveyn müdahalesi, aile içi şiddet ve istismar, kadına yönelik şiddet, cinsiyete dayalı kürtajlar, çocukların tedavisinde cinsiyet eşitsizliği ve kadın ticareti başta olmak üzere birçok sosyal ve ekonomik baskıyla baş etmek zorundadır (Söylemez, 2021: s. 427). Kadınların yüzleşmek zorunda kaldığı bu durumlar, Urdu edebiyatında da en önemli konulardandır.

Hint alt kıtasının önemli yazarları arasında yer alan Prem Chand ve Racander Singh Beydi Hindistan'da özellikle toplumsal ve siyasal sorunların yanı sıra kadınların yaşadığı zorluklara da eserlerinde yer vermiştir. *Nirvasan* ve *Lacuvanti* öyküleri; bu iki yazarın bakış açılarını yansıtan, kadınların toplumsal normlarını ve ataerkil baskı altında var olma mücadelelerini aktarması bakımından da dikkat çekicidir. Her iki öykü, Hindistan'da kadınların konumunu sorgulamakta ve bireysel acılarını yansıtmaktadır. Aynı zamanda bu

öykülerde kadınların yaşadığı dışlanmaya, toplumun kadına bakış açısına, iffet ve namus kavramları ile toplumsal eşitsizliğe değinilmektedir.

1. Prem Çand'ın Hayatı ve Edebi Kişiliği

Bir ülke suya battığında edebiyatçının bu durumu görmemesi imkânsızdır. Edebiyat toplumsal esasların bir yansımasıdır. Bunlar bozulduğunda toplumun zayıflaması uzun zaman almaz.

Munşi Prem Çand

Asıl adı Dhanpat Rai olan Munşi Prem Çand, 31 Temmuz 1880 yılında Benares yakınlarındaki Lamhi köyünde doğmuştur. Urdu dili ve Hintçenin en iyi roman ve hikâye yazarları arasında yer alan Prem Çand, çocukluğundan itibaren okuma ve yazmaya merak salmıştır (Sadıki, 2017). Eğitim almak için 1902 yılında Allahabad'a giden Prem Çand, burada ilk romanı *Esrar-ı Ma'abid*'i kaleme almış, aynı yıllarda *Zamana* dergisi için de hikâye ve denemeler yazmaya başlamıştır. 1904'te Allahabad Eğitim Okulu'ndan öğretmenlik diplomasını almış, 1905 yılında Kanpur'daki bir devlet okuluna atanmıştır.

Prem Çand, 1908'de ilk hikâye koleksiyonunu *Suz-i Vatan* adıyla yayımlamış, 1929 yılında *Hans* dergisini çıkarmıştır. 1934'te bir film şirketinin daveti üzerine Bombay'a gelmiş *Mezdur* filminin senaryosunu yazmıştır. 1936 yılında Prem Çand, Laknov'da İlerici Yazarlar Hareketi'nin¹ başkanı seçilmiştir. Son günleri yoksulluk ve hastalıkla geçen Munşi Prem Çand, 8 Ekim 1936 tarihinde vefat etmiştir ("Prem Çand Profail Serguzaşt", t.y.).

Urdu edebiyatının ilk öykü yazarları arasında yer alan ve İlerici Edebiyat Hareketi'ne mensup Prem Çand, reformist akımının da önderlerindendir. Öykülerinde Hint köylüsünün yaşamını konu edinmiştir (Toker, 2016: s. 11). İlerici bir yazar olarak Prem Çand, Hindistan'ın toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik ve psikolojik sorunlarını eserlerinde konu edinmiştir. Prem Çand'ın öyküleri Hindistan'daki toplumsal yaşamı, halk

¹ 1936'da Munşi Prem Çand başkanlığında çeşitli edebiyatçıların desteğiyle kurulmuştur. Yaşamın temel meselelerini edebiyatta yer vermeyi amaçlayan bu akım, bireyden önce toplumsal gerçeklerin ön planda tutmuştur (Halıcı 2008)

inancılarını, gelenek-görenek, örf ve adetleri yansıtmaları bakımından oldukça değerlidir. Yazar, öykülerini halkın içinden karakterlerle, halkın anlayabileceği bir dil kullanarak oluşturmuştur. Öykülerinde kimi zaman Hindistan tarihinde ya da Hint mitolojisinde önemli roller üstlenmiş kahramanlara ve Hint kültürüne ait motiflere yer vermiştir (Yoğurt,2023: s. 12). Hint alt kıtasında kaleme aldığı toplumsal, siyasal ve ekonomik eserlerle modern dönem edebiyatçıları arasında yer alan Prem Chand, bugün dahi Hindistan ve Pakistan'ın en çok okunan yazarlarından biridir.

2. Racander Singh Beydi'nin Hayatı ve Edebi Kişiliği

Sanatçı, her şeyi

başkalarına göre daha derin

bir şekilde hisseder.

Racander Singh Beydi

1 Eylül 1915 yılında Lahor'da dünyaya gelen Racander Singh Beydi, henüz öğrenciyken Muhsin Lahori mahlasıyla İngilizce, Urdu ve Pencap dillerinde şiir ve öyküler yazarak Hint alt kıtasında çağdaş öykücülüğün temellerini atmıştır (Soydan, 2018: s. 146). Daha sonra eserlerinde kendi adını kullanan Beydi, 1933'de Lahor postanesinde katip olarak çalışmıştır (Akhtar, 2021). Postanede çalıştığı yıllarda radyo için senaryo yazarlığı da yapmıştır. 1943 yılında Lahor Radyosu'na atanmış, ("Racander Singh Beydi: Zindagi aur Şahsiyet", 2015) sinema kariyerine ise yine Lahor'da film senaryosu yazarak başlamıştır. O dönem Hindistan'ının film endüstrisinin önde gelen şehirlerinden Bombay'a yerleşmiş, burada pek çok film senaryosu kaleme almıştır (Amrohvi, 2022).

1946 yılında ilk öykü koleksiyonu olan *Dana-u-Dam'i* yayımlayan Beydi, Lahor'un önemli edebiyat dergileri arasında yer alan *Adab-ı Latif*'in fahri editörü olmuştur (Ashrafi, 2001: s. 29). Racander Singh Beydi 11 Kasım 1984'te Bombay'da hayatını kaybetmiştir.

Modern dönem Urdu edebiyatının en önemli yazarları arasında yer alan Beydi de Prem Chand gibi yaşadığı dönemde Hindistan'da meydana gelen sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlara kayıtsız kalmamıştır. Öykülerinde açık izleri görülen mitolojik Hint destanları Ramayana ve Mahabharata'ya ilgisi eğitim yıllarına dayanmaktadır. Vedalar'dan² da çok fazla etkilendiği öyküleri vardır. Hinduizm'in kendine özgü inançları

² Vedalar: Hinduizm'in kutsal metinlerine verilen bir isimdir. Detaylı bilgi için bkz. (Yitik 2012)

ve geleneksel kültürün Urdu öykücülüğüne aktarılmasına büyük katkı sağlayan edebiyatçıların başında gelmektedir (Soydan, 2018: s. 146).

Racander Singh Beydi, hikayelerinde yaşamın gerçekleri, toplumsal sorunlar, psikoloji ve feminizm gibi konulara değinmiştir (Ahmed, 2022). Beydi, hikayelerinde sosyal hayattaki zulüm ve şiddetin, ahlaki değerlerin çığnenmesinin, bencilliğin, açgözlülüğün altını çizmiştir (Sacid, 2021). Eserlerinde Hintçe, İngilizce, Sanskritçe ve Farsça kelimeleri yoğun bir şekilde kullanmış ve bu yüzden eleştirilere de maruz kalmıştır. İlerici Harekete dahil olunca Racander Singh Beydi'nin eserlerinde toplumsal eşitsizlik, adaletsizlik ve baskı vurgusu daha çok dikkat çekmiştir. Bu dönemdeki hikayelerinde yoksulluk ve ezilen sınıfın sorunlarını dile getirmiş, Hindistan'ın bölünmesiyle birlikte yaşanan göç ve isyan içerikli hikayeler kaleme almıştır (Rahman, 2023).

3. *Lacuvanti* Öyküsünde Kadının Toplumdaki Yeri

Racander Singh Beydi'nin *Lacuvanti* öyküsü, Hindistan'ın bölünmesinin ardından kaçırılan kadınlara karşı toplumun bakış açısını ele almaktadır. Öykünün ana karakteri, karısı *Lacuvanti*'nin kaçırılmasıyla, hayatını kaybolan kadınların bulunmasına ve topluma geri kazandırmaya adanmış Sunder Lal Babu'dur. Toplumun kayıp kadınlara yönelik önyargılarına, namuslarını kaybetme düşüncesine yer veren bu öykü, katı gelenekler ve baskıcı tavırlara vurgu yapması açısından da oldukça ilginçtir. Öykü; bölünme sonrası kaçırılan kadınların topluma uyum sağlamaları sırasında yaşadıkları zorlukları, özgürlüklerinin kısıtlanmasını, toplumsal normları ve ataerkil bir ülkede kadınlara yapılan baskıları ele almaktadır. Öykünün ana karakteri Sunder Lal Babu, kaçırılan kadınların bulunması ve topluma geri kazandırılması için kurulan *Gönlüne Yerleştir* adlı derneğin sekreteri seçilmiştir. Sunder Lal, kendini eşi *Lacuvanti* gibi bölünme sürecinde kaçırılan kadınların bulunmasına adanmış ve bu yolda özveriyle bir şekilde çalışmıştır. Bölünme zamanı kaçırılan kadınların toplum ve aile bireyleri tarafından kabullenilmemelerine, kadınların canlarını ve namuslarını korumak için verdikleri mücadelelerin görmezden gelinmesine, din adamlarının dahi duyarsız kalmalarına Racander Singh Beydi öyküsünde şu şekilde yer vermiştir:

Bu akrabalar, o kadınların hayatta kalarak kahramanca nasıl direndiklerini ve taş kesilmiş gözleriyle ölüme nasıl dik dik baktıklarını nereden bilebilir ki! Hem de kocasının bile onu tanımazdan geldiği bir dünyada. Kadınlardan biri, içinden kendi adını tekrarlayıp durdu: Suhag Vanti, Suhaglardan...” Sonra o

kalabalık içindeki kardeşine son kez bakarak “Sen de mi beni tanımazdan geldin nankör? Seni kucağımda yedirip büyüttüm ben!” demekle yetindi. Nankör ise hayat dersi verir gibi anne babasına bakar. Anne babası yüreklerine taş basarak Narain Bava’ya doğru bakarlar; Narain Bava ise çaresizlik içinde, aslında hiçbir hakikati olmayan, sadece bir algı yanılgısı ve gözlerimizin daha ötesini göremediği bir sınırdan ibaret olan ancak bilim sayesinde ve teleskop yardımıyla boyutlarını istediğimiz kadar genişletebileceğimiz gökyüzüne doğru bakar kalırdı (Soydan, 2018: s. 135).

Öyküde Hindistan ile Pakistan arasında kadın takası yapıldığına dikkat çeken yazar, kadının toplumda bir obje olarak görülmesinden hareketle kadının nesneleştirilmesine dikkat çekmiştir. Öykü, bölünme zamanı kadınların mübadele sürecindeki trajik deneyimlerini ve bu sürecin insanlık dışı boyutlarını ele almaktadır. Takas esnasında, kadınların yaş ve fiziksel özellikleri gibi kavramların tartışılması kadınların değersizleştirilmesine birer örnek niteliğindedir:

“Hindistan ile Pakistan arasında kadın değişimi yapılyordu ya...” “Eee?” Sunder Lal ayaklarının üstüne yere çömelerek “Ne oldu sonra?” diye sordu. Risalu da uzandığı sedirde doğrularak oturdu ve nargile tiryakilerine has bir öksürük eşliğinde “Gerçekten geldi mi Lacuvanti yenge?” diye sordu. Lal Çand devam etti. “Vaga sınırında Pakistan on altı kadın verdi bize, karşılığında on altı kadın aldı. Fakat o ara bir tartışma yaşandı. Bizim gönüllü çalışanlarımız, sizin verdiğiniz kadınların çoğu orta yaşlı, yaşlı ve işleri bitmiş kadınlar, diye itiraz ettiler. Bu tartışma üzerine insanlar toplandılar. O tarafın gönüllülerinden biri Lacuvanti yengeyi göstererek, siz buna mı yaşlı diyorsunuz? Bakın, şuna bir bakın... sizin verdiğiniz kadınların biri bile bunun kadar değil, diyordu. O esnada Lacuvanti yenge benlerini örtmeye çalışıyordu. Sonra tartışma büyüdü. Her iki taraf da kendi ‘mal’ını geri almaya kalkıştı. Ben yengeye seslenmeye çalıştım. Lacu... Lacu yenge! Ama bizim askerlerimiz copleyarak beni oradan uzaklaştırdılar” (Soydan, 2018: s. 140).

Hindistan'ın bölünmesinden sonra yaşanan insanlık dışı olaylara yer veren bu öykü, kadınların metalaştırılmasını ve toplum tarafından bir nesne olarak görülmesini ele almaktadır. Yaşanan zorunlu göçler, toplu katliamlar, kadınların kaçırılması, istismarlar dönemin karanlık yüzünü gözler önüne sermektedir. Yazar, öyküsünde İtalyan edebiyatçı Giovanni Boccaccio'nun eserlerinde konu edindiği gibi kadınların ticari bir mal olarak görüldüğü bir dünyayı tasvir etmektedir:

Sanbhar tarafında Lahna Singh'le yengesi Bantu vardı, ne haldedirler diye sormaya kalksan hemen “Öldüler” deyiverirdi. Ölüm ve ölümün anlamından habersiz, umursamaz bir duygusuzlukla yoluna devam eder giderdi. Hatta tacirler bir adım daha ileri gidip insan malı, insan eti ve tenini satma ve değiş tokuş işine başladılar. Manda veya ineğin ağzını açarak dişlerinden yaşını tahmin eden celepler gibi artık genç kadınların yüzünü, parlaklığını, en değerli sırlarını, benlerini uluorta sergilemeye başladılar. Artık bu aşığılama tüccarların kılcal damarlarına kadar işlemişti. Önceden mallar, hallerde satılırdı ve alışveriş yapanlar birbirlerinin elini tutar, birleşen ellerin üstüne bir mendil örtülür ve pazarlığa başlanırdı. Fiyat, mendilin altında parmak işaretleriyle belirlenirdi. Şimdi ise ‘mendil’ kaldırıldı ve artık ulu orta pazarlık yapılyordu; insanlar ticaret adabını da unutmuş haldeydiler. Bütün bu alışveriş, bütün bu ticaret işleri, kadınların serbest bir şekilde alınıp satılma hikâyelerinin konu edildiği Boccaccio destanlarındaki gibiydi... (Soydan, 2018: s. 141).

Yazar öyküsünde karakterler arasındaki duygusal, psikolojik, kültürel ve toplumsal bağları dikkate almıştır. Lacu, hem psikolojik bir çöküşü de hem de toplumsal yabancılaşmayı yansıtmaktadır. Sunder Lal'in, Lacu'nun sağlığına dair izlenimleri, öykünün başka bir önemli katmanını oluşturmaktadır. Her ne kadar Lacu fiziksel olarak sağlıklı görünse de iç dünyasında acı ve keder taşımaktadır.

Lacu'nun geçmişteki durumuna dair Sunder Lal'in hissettiği acı, yalnızca onun karşısındaki kişiye duyduğu özlemi değil, aynı zamanda kendi suçluluk duygularını ve duygusal yüklerini de yansıtmaktadır. Bu bağlamda öykü, karakterlerin içsel çatışmalarını, toplumsal bağlarını ve kültürel yapılarını analiz ederek, bireysel ve toplumsal

düzeydeki yabancılaşma, kimlik bunalımı ve duygusal çelişkilerin derinliğini gözler önüne sermektedir:

Lacu karşısında duruyordu. Korku içinde titriyordu. Sunder Lal'i çok iyi tanıyordu; ondan daha iyi tanıyan biri yoktu. Önceden de kendisine çok kötü davranırdı zaten, şimdi ise ki yabancı bir erkekle bir süre geçirip gelmişken, kim bilir neler yapacaktı? Sunder Lal, Lacu'ya doğru baktı. Tamamen İslami tarzda kırmızı bir başörtüsü örtmüştü ve örtüyü sol tarafa sarkıtmıştı. Adetten, sadece adettendi galiba. Yanındaki diğer kadınlarla içli dışlı olması ve sonunda avcısının tuzagından kurtulmanın verdiği rahatlıkla aklı hep Sunder Lal'e takılı olduğu için giysi değiştirmeyi veya örtüsünü doğru bir şekilde örtmeyi bile düşünememiş olmalı. Hindu ve Müslüman kültürün temel farkı; sağ veya sol tarafa örtme arasındaki farka bile dikkat etmemiştir. Şimdi Sunder Lal'in karşındaydı ve bir yanda ümit, bir yanda korku duygusuyla titriyordu. Sunder Lal irkilmiş gibiydi. Lacuvanti'nin renginin daha parlak ve öncesine oranla daha sağlıklı görüldüğünü fark etmişti. Biraz da kilo almıştı sanki... Sunder Lal'in Lacu hakkında düşündüğü her şey yanlış çıkmıştı. Sanıyordu ki Lacu, üzüntüden eriyip gitmiştir... iyice siskalaşmıştır... bitkinlikten boğazından ses bile çıkmıyordur. Ama beklediği gibi çıkmadı. Onun Pakistan'da çok mutlu yaşadığını düşünüp büyük bir acı duydu ama sesini çıkarmadı zira ona hiçbir şey söylememeye yemin etmişti. Fakat orada çok mutlu idiyse niçin geldi sorusuna yanıt bulamadı. Belki de hükümetin baskısı yüzünden, kendi isteği dışında buraya gelmek zorunda kalmıştır diye düşündü. Fakat Lacuvanti'nin buğday rengi yüzünün neden al bir renge bürünmüş olduğunu anlayamıyordu. Keder, sadece kederden dolayı bedenindeki eti kabarmıştı galiba. Aşırı kederli olmaktan dolayı kilo almıştı. Sağlıklı görünüyordu ama bu, iki adım yürüyünce nefes nefese kalınan bir sağlıktı (Soydan, 2018: s. 142).

Beydi, kaçırılan kadınların günahsız olduğunu savunan görüşünü yansıttığı bu öyküsünde, kadınların toplum tarafından dışlanmalarını eleştirmekte ve toplumun bu tutumunu çürümüş ve bozulmuş olarak addetmektedir. Öyküde Lacuvanti, bölünmede kaçırılan kadınların yaşadıklarını sembolize etmektedir. Lacuvanti okuyucuya Ramanand Sagir'in Uzak Dur Bu Köle Tacirlerinden adlı öyküsündeki kadın karakteri çağrıştırmaktadır. Öyküde, kadın karakter kocası ve kayınpederi tarafından çocuğu gösterilmeden topluma rezil olma kaygısı ile evden gönderilmiştir. Ayrıca Lacuvanti de Racander Singh Beydi, bu süreci yaşayan kadınların kalplerinin kırılan olduğuna empati ve saygı temelli bir toplumsal yaklaşıma ihtiyaç duyduklarına vurgu yapmaktadır:

Bu biçare kadınların kaçırılmalarında onların hiçbir kusuru olmadığını insanlara kanıtlamak istiyordu. Hizipçi teröristlerin kötü emellerine kurban gitmelerinde onların hiçbir kusuru yoktu. O masum ve günahsız kadınları kabul etmeyen, onları arasına almayan toplum, çürümüş pörsümüş bir toplumdur ve böyle bir toplumsal yapıyı yok etmek gerekir. Bu tür kadınlara evde herhangi bir kadına, bir anneye, bir kıza, geline veya eşe verilen değeri vermek gerektiğini savunuyordu. Ayrıca onlara başlarından geçenleri hatırlatacak bir imada bile bulunmamak gerektiğini söylerdi. Zira onların kalpleri yaralıydı, bu yüzden çok kırılan olurlar, tıpkı mimoza çiçeği gibi; el değdirsen solarlar (Soydan, 2018: s. 134).

Öykü karakterlerin içsel çatışmalarını, travmalarını, kimlik arayışlarını ve geçmişle yüzleşmelerini derinlemesine işlemektedir. Toplumsal ve bireysel düzeydeki faktörler, karakterlerin ilişkisini etkileyen temel unsurlar olarak ön plana çıkmaktadır. Yazar, hassasiyetiyle bilinen Mimoza Çiçeği'ni kullanarak duygusal kırılma da betimlemek istemiştir:

Sunder Lal, Lacuvanti'ye artık "Lacu" demiyordu; "Tanrıça" diye sesleniyordu ona. Lacu ise bilinmez bir mutlulukla deliye dönüyordu. Başından geçenleri Sunder Lal'e anlatmak, anlatırken de tüm günahlarını silip süpürecek kadar çok ağlamak istiyordu. Ama Sunder Lal onun hikâyesini dinlemekten kaçınıyordu ve bu yüzden Lacu'nun çiçek gibi açmasında, iç dünyasına doğru bir çeşit büzüşme de vardı. Elbette Sunder Lal

uyurken ona bakar dururdu ve bu kaçamak bakmaları esnasında yakalandığında Sunder Lal bunun sebebini sorardı. “Yok, öylesine bakıyordum.” “Bir şey yok” “Haa, öyle mi?” gibi geçiştirme cevaplardan başka bir şey söylemezdi ve bütün günün koşturmasıyla yorgun düşen Sunder Lal tekrar uykuya dalar. Fakat başlarda bir defasında Sunder Lal, Lacuvanti’nin “kara günleri” hakkında sadece birkaç şey sormuştu. “Kimdi o?” Lacuvanti gözlerini önüne eğdi. “Ceman adında biriydi.” Sonra gözlerini Sunder Lal’in yüzüne dikip bir şeyler söylemek istedi ama Sunder Lal tuhaf bakışlarla Lacuvanti’nin yüzüne baktı ve saçlarını okşadı. Lacuvanti gözlerini yine önüne eğdi. “Sana iyi davranır mıydı?” “Evet.” “Dövmezdi ya?” Lacuvanti başını Sunder Lal’in göğsüne sürterek “Hayır” dedi. Sonra devam etti: “Bana kötü bir şey demezdi. Dövmezdi de ama ondan çok korkardım. Sen beni döverdün ama senden korkmazdım... Artık dövmeyecek misin?” Sunder Lal’in gözlerine yaşlar yürüdü. Büyük bir pişmanlık ve üzüntüyle “Hayır tanrıça! Artık... artık dövmeyeceğim” dedi. “Tanrıça!” Lacuvanti bir şeyler düşündü, ağlamaya başladı (Soydan, 2018: s. 144).

Beydi, öykünün sonunda Lacuvanti’nin yaşadığı içsel çatışmalara ve değişen hayatına değinmiştir. Öyküde, kaçırılan bir kadın olarak Lacuvanti’nin başından geçen olayları anlatmasına kocası Sunder Lal müsaade etmemiştir. Ayrıca öyküde Sunder Lal’in, Lacuvanti’nin başına gelenlerden kendini mesul tutmaması, okuyucuyu toplumun bu yönde bir anlayışı olduğu düşüncesine itmektedir. Her ne kadar Sunder Lal eşini “tanrıça” statüsünde görse de bu durum Lacuvanti’nin bir takım kuşku ve huzursuzluk duymasına neden olmuştur.

Evine dönmesiyle yeni bir hayata adım atan Lacuvanti, geçmiş günleri özlemektedir. Artık eskisi gibi kocası tarafından itelenen dövülen bir kadın değildir. Kocasını ile arasında bir duygu bağı kalmamış, sevgi sözcükleri ise yüzeysel olmaktan öte geçememiştir:

Sonra Lacuvanti her şeyi anlatıvermek istedi. Ama Sunder Lal onu durdurdu. “Boş ver, hepsi geride kaldı. Bunda senin ne kusurun var? Kusur, senin gibi tanrıçalara saygın bir yer vermeyen bu toplumun. Bu toplum seni değil kendini rezil ediyor.” Ve her şey

Lacuvanti'nin içinde kaldı. Anlatamadı olup bitenleri ve suspus bir başına kalakaldı. Bedenine baktı; bölünmeden sonra “tanrıça” bedenine dönüşen ama artık kendinin olmayan bedenine. Mutluydu, çok mutluydu; kuşku ve vesveselerle dolu bir mutluluk içinde yüzüyordu. Yatarken aniden doğruluveriyordu, sanki sınırsız mutluluk anlarında beklenmedik bir ayak sesi duyuyor ve birden bütün dikkati o yöne kayıyordu. Epeyi gün geçtikten sonra mutluluğun yerini tam bir kuşku almıştı. Sunder Lal, yine eskisi gibi kötü davranmaya başladı diye değil, tam aksine Lacu'ya gereğinden fazla iyi davranıyordu, oysa Lacu ondan böyle bir davranış beklemiyordu. O, Sunder Lal'in eski Lacu'su olmak istiyordu; havuç yüzünden kavga eden, bir turp ikramıyla barışan Lacu'su olmak istiyordu. Ama artık kavga söz konusu bile değildi. Sunder Lal, sanki dokununca hemen kırılıverecek cam bir eşyaymış gibi davranıyordu ona... Lacu aynada kendini incelemeye başladı; her şey olabileceğini ama artık eski Lacu olamayacağı sonucuna vardı. O yaşamış ve yok olup gitmişti... Sunder Lal'de ne onun gözyaşlarını görebilecek göz, ne de feryadını duyabilecek kulak vardı (Soydan, 2018: s. 145).

4. Nirvasan Öyküsünde Kadının Toplumdaki Yeri

Modern dönem Urdu edebiyatının en önemli yazarları arasında yer alan Prem Çand, *Nirvasan* adlı öyküsünde toplumsal normlara, cinsiyet eşitsizliğine, ataerkil toplum kurallarına vurgu yapmıştır. Kovma, kovulma anlamlarına gelen *Nirvasan* (Kaya & Kındambi, 2013: s. 211) öyküsünün ana karakterleri Paraşurama (koca) ve Maryada (kadın) dır. Öykü, bir festival sırasında kaybolan Maryada'nın kocası tarafından kaybolduğu süre zarfında ne yaptığını, kimlerle birlikte olduğunu sorgulayan diyalogları içermektedir. Bu diyaloglar erkek egemenliğine dayalı Hint alt kıtası toplumunun kadına biçtiği cinsiyetçi rolleri ve ahlaki değerleri kapsamaktadır. Toplumun katı kurallarını içeren bu öyküde kadının iffeti ve ahlaki sorgulanmaktadır.

Festival sırasında kaybolan Maryada, evine döndüğünde kocası Paraşurama tarafından sert bir şekilde sorguya çekilmiştir. Maryada döner dönmez Paraşurama ona şüpheli gözlerle bakmış, eşinin eve girmesini engelleyerek sürekli sorgulama ve alaycı bir tutum sergilemiştir:

Paraşurama: Orada dur holde bekle.

Ne oldu da bana holde durmamı söylüyorsun? Bulaşıcı bir hastalığım mı var?

“Eve girmeden önce bu kadar zamandır nerede ve kiminle olduğunu söylemelisin. Şimdi buraya nasıl ve kiminle geldin?” sonra düşünüp bakacağız.

Bu soruları sormanın zamanı mı şimdi?

“Evet, şimdi cevap vermen gerekiyor. Sen nehirden benimle birlikte çıkmıştın. Bir süre benim arkamdan geldin, sürekli gözüm üzerindeydi ancak birdenbire nereye kayboldun?

“Oraya birden gelen Naga Sadhu* kalabalığını görmedin mi? Herkes bir tarafa koşuşturuyordu. İtiş kakış içerisinde ve ben de nereye gittiğimi anlamadan bir yerlere savruldu. Kalabalık dağılınca seni aramaya başladım. seni çağırdım ama seni hiçbir yerde bulamadım” (Chand, 1998: ss. 33-34).*

Öykü, Paraşurama’nın Maryada’ya karşı şüphelerinin daha da derinleşmesi ve Maryada’nın savunmasız kalmasıyla sürmektedir. Detaylı sorular sormaya devam eden Paraşurama, Maryada’yı anlamak yerine şüpheli tutumlar sergilemektedir. Bu durum kadınlara yönelik namus anlayışını gözler önüne sermektedir. Maryada masumiyetini kanıtlamak adına başından geçenleri ayrıntılı bir şekilde anlatmasına rağmen Paraşurama’nın şüphelerini ve suçlayıcı tutumunu ortadan kaldıramamıştır:

“Sonra ne oldu?”

“Ne yapacağımı nereye gideceğimi bilemedim, insanlardan korktum. Bir kenarda sinip ağlamaya başladım. Akşama kadar ağladım durdum.”

“Uzatma. Sonra nereye gittin?”

“Akşamleyin bir genç yanıma geldi ve bana kaybolup kaybolmadığımı sordu. Evet dediğimde ev adresimi, senin adını

* Yarı yılan yarı insan bir ırk olan Naga pınarların ve kuyuların koruyucusu olarak Hint mitolojisinde yer almaktadır (Öztürk 2018).

* Sadhu: Verilen sadakalarla geçimini sağlayarak kendini dünya yemeklerinden soyutlamış kişilerdir (Kavrakoğlu 2017).

sordu. Her şeyi küçük bir deftere not ettikten sonra beni eve götürceğini söyledi. Çaresizce onunla gittim.”

“Kimdi o adam, seni nereye götürdü?”

“Hizmet komitesinin bir görevlisiydi. Beni ofisine götürdü. Orada görevlilerin başkanı uzun sakallı bir adam oturuyordu. Başka görevliler de vardı. Başkan adresimi kayda geçirdi ve beni kaybolmuş başka kadınların bulunduğu bir eve yerleştirdiler.”

“Başkana neden hemen seni eve götürmesini söylemedin?”

“Yüzlerce kez eve gitmek istediğimi söyledim ama onlar, festival bitene kadar tüm kadınları bir arada tutacaklarını söylediler. Bunun nedeni para ve personel eksikliğiymiş. Ben de onlara mücevherlerimi vereceğimi beni de eve göndermelerini söyledim. Hatta para verebileceğimi belirttim. Sadece beni yanına götürmelerini istedim ama dinlemediler. Diğer kaybolmuş kadınları görünce biraz rahatlamıştım.”

Daha sonra “Gece boyunca tüm kadınlar aynı odadaydı, o zaman odaya erkekler de girip çıkmış olabilir mi?”

“Hayır, hayır. Sadece bir kere yemek için bir erkek geldi. Herkes yemek yemeyi reddettiği için geri döndü. Sonra bir kadının midesi ağrıdı ve başkan birkaç kez ilaç vermek için odaya geldi.”

“Bak şimdi gerçekler ortaya çıkıyor. Ben bu sahtekarları çok iyi tanırım.”

“Sen böyle saygın bir insana böyle iftiralarda bulunamazsın. Babam yaşında biriydi. Hatta gözleri hep yerde, hiç yukarıya kaldırmazdı” (Chand, 1998: s. 34).

Öykü, Paraşurama’nın Maryada’ya zor sorular sorarak neler yaşadığını öğrenmek istemesiyle devam etmektedir. Öyküde kısa boylu ve esmer olarak tasvir edilen birinin Maryada’nın kaybolmasını kendi çıkarları doğrultusunda kullandığından hareketle ona fiziksel ve psikolojik baskı yaptığına değinilmiştir. Her ne kadar Maryada kocasına kaçırıldığını, kandırıldığını anlatmaya çalışsa da Paraşurama tarafından sert ve acımasız bir tepkiyle karşı karşıya kalmıştır. Paraşurama karısının iffetine zarar gelmediğini kabul etse

de ona karşı içerisinde nefret beslediğini ve artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını dile getirmiştir. Aynı şekilde Paraşurama toplum baskısından korkmadığını ifade etmesine rağmen Maryada'nın bir adamla yalnız kalmasının aralarındaki bağı bozduğuna inandığını belirtmiştir. Maryada ise çaresizliğini ve yapılan haksızlıklar karşısında kendisine empati gösterilmesini beklese de Paraşurama geri adım atmamıştır. Kadının toplumda yaşadığı baskı ve kısıtlamaların, geleneklerin ve toplum normlarının, aile ilişkilerinin güçlü bir şekilde etkilendiğinin anlatıldığı öykünün bu bölümünde; Paraşurama, toplumsal değerlerinin ve kişisel inançlarının baskısı ile karısına merhamet göstermemiştir. Onur ve annelik sevgisi arasında sıkışmış bir karakter olarak karşımıza çıkan Maryada'nın çaresizlik içinde kendisini ifade etme çabası da başarısızlıkla sonuçlanmaktadır:

“Namusunu koruduğuna inanıyorum ama senden nefret ediyorum, benim için bir daha asla eskisi gibi olamazsın. Bu evde sana yer yok.”

“Bana haksızlık etme, ben hala aynı kadınam.”

“Her şeyi düşündüm ve kararımı verdim. Son altı gündür bunu düşünüyorum. Toplumdan korkmadığımı biliyorsun ama bir hafta boyunca kimlerin baktığını, nerede ve ne durumda olduğunu bilmediğim bir kadını kabul etmem mümkün değil.”

“Çaresizliğime hiç acımda mı yok?”

“Nefretin olduğu yerde merhamet mi olur? Sana maddi açıdan yardımcı olacağım. Yaşadığım sürece hiçbir sıkıntı çekmeyeceksin. Ama benim kadınam olamazsın...”

“Peki ya Vasudev'i yanımda götürmeme izin verir misin?”

“Kesinlikle olmaz. O benim oğlum.”

“Son bir kez oğlumu görebilir miyim?”

“...İstersen uzaktan görebilirsin” (Chand, 1998: ss. 39-40).

Kaybolan bir kadının evine dönmesiyle başlayan öykü, kadının kocası tarafından sorgulanması ve evden kovulmasıyla sonuçlanmaktadır. Paraşurama, kaprisli, öfkeli, acımasız ve despot bir kocadır. Prem Chand'ın karakterine Maryada ismini koyması da

tesadüf değildir. Aslında adı gibi şeref timsali olan Maryada*, kocası tarafından suçlanıp hak ettiği değeri görmeyerek yuvasından kovulmuştur. Çocuğu Vasudev'den ayrı düşmüştür. Maryada'nın kaybolmasıyla karşılıklı sevgi ve güven bitmiş; dışlanan, evinden kovulan bir karaktere dönüşmüştür. Pek çok öyküsünde kadını yücelten Prem Çand, bu kez Maryada ile çaresiz ve korku içindeki kadına yer vererek kalabalık bir toplum olan Hindistan'da kadınların kaybolmasına ve geri döndüklerinde kabul görmemelerine işaret etmiştir. Geleceğe dair hiçbir umudu kalmayan Maryada, kendini kadere teslim etmiştir:

“Tamam, gitmeliyim. Artık benim için yaşamak bir anlam ifade etmiyor. Kader beni nereye götürürse gideceğim” (Chand, 1998: s. 40).

Sonuç

Racander Singh Beydi'nin *Lacuvanti* ve Prem Çand'ın *Nirvasan* öyküleri, Hint alt kıtasında kadının toplumdaki yerini, kimliğini ve itibarını sorgulayan güçlü anlatılardır. İki öyküde de kadın karakterler, ataerkil yapı ve toplumsal normlar nedeniyle ağır baskılar altında kalmakta, namus ve sadakat kavramları üzerinden yargılanmaktadır. Bu bağlamda ele alınan öykülerde toplumun kadınlara biçtiği rollerin ne denli sınırlayıcı ve baskıcı olduğu gözler önüne serilmektedir.

Nirvasan öyküsünde yazar festival sırasında kaybolan bir kadının eve döndüğünde kocası tarafından karşılaştığı güvensizlik ve dışlanma ile Hint toplumunun geleneksel bakış açısını yansıtmaktadır. Eşinin sadakatının ve namusunun sorgulanması, toplumun kadına olan yaklaşımını eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Kadının maruz kaldığı bu sorgulamalar, onun sadece fiziksel değil, aynı zamanda psikolojik olarak da büyük bir yıkım yaşamasına neden olmaktadır.

Benzer şekilde, *Lacuvanti* öyküsünde, Hindistan'ın bölünmesi sırasında kaçırılan kadınların, geri döndüklerinde toplum tarafından “kirlenmiş” olarak görülmesi ve aileleri tarafından dahi reddedilmeleri ele alınmaktadır. Öyküde, kadınların yaşadığı kimlik krizi ve aidiyet duygusunun zedelenmesi, toplumsal değerlerin bireyin hayatına nasıl yön verdiğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyulmuştur. Kadınların kendi iradeleri dışında maruz kaldıkları olayların onları toplumdaki yerini dışlayıp var olma mücadelelerini zorlaştırdıklarını değinilmiştir.

* Maryada; itibar, değer, kıymet, derece, şeref, adap, ılımlılık anlamlarına gelmektedir (Kaya ve Kındambı 2013:254)

Her iki öykü de bireysel trajedilerin ötesine geçerek, Hint alt kıtasındaki sosyal yapıyı, kadınların uğradığı toplumsal adaletsizlikleri ve ataerkil düzenin katı kurallarını eleştirel bir perspektifle kaleme almaktadır. Prem Chand ve Racander Singh Beydi, realist bir bakış açısıyla toplumsal eleştiriyi ustaca birleştirerek, kadının yaşadığı dramatik olayları gözler önüne sermektedir. *Nirvasan* ve *Lacuvanti*, kadının toplumdaki yerini sorgulayan, geleneksel değerlerin kadın kimliği üzerindeki baskısını ele alan ve toplumsal bilinç oluşturmayı amaçlayan önemli öyküler arasında yer almaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, F. (2022). Beydi ki Kahaniyon me Aurat. Geliş tarihi gönderen <https://mazameen.com/بیدی کی کہانیوں میں عورت/>
- Akhtar, R. (2021). Racander Singh Bedi Hayat aur Şahsiyet. Geliş tarihi gönderen <https://www.urduLinks.com/urj/?p=4974>
- Altekar, A. S. (2005). *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass Publication.
- Amrohvi, E. (2022). Racander Singh Bedi. Geliş tarihi gönderen <https://www.punjnud.com/rajinder-singh-bedi/>
- Arslan, H. (2014). Budizm’de Kadının Konumu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 147-179.
- Ashrafi, W. (2001). *Racander Singh Bedi ki Afsana Nigari*. Delhi: Educational Publishing House.
- Chand, P. (1998). *Prem Chand ki Yatharthvadi Kahaniyan*. Benares: Bhartiya Gyanpeeth. Geliş tarihi gönderen <https://www.rekhta.org/ebooks/detail/prem-chand-ki-yatharthvadi-kahaniyan-premchand-ebooks>
- Halıcı, G. (2008). İlerici Hareket Öykücülüğünde Ana Temalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 48(2), 127-134.
- Kavrakoğlu, F. (2017). Sadhu’lar ve Naga’lar. Geliş tarihi gönderen <https://kavrakoglu.com/sahdular-ve-nagalar/>
- Kaya, K., & Kıdambi, S. (2013). *Hindi-Türkçe Sözlük*. Ankara.
- Öztürk, Ö. (2018). Naga (Hint Mitolojisi). Geliş tarihi gönderen <https://ozhanoturk.com/2018/04/05/naga/>
- Prem Çand Profail Serguzaşt. (t.y.). Geliş tarihi gönderen Rekhta website: <https://www.rekhta.org/authors/premchand/profile?lang=ur>
- Racander Singh Beydi: Zindagi aur Şahsiyet. (2015). Geliş tarihi gönderen <https://ncpulblog.blogspot.com/2015/12/rajinder-singh-bedi-zindagi-aur-shakhsyat.html>

- Rahman, M. (2023). Urdu Afsana Fan aur Rivayat. Geliş tarihi gönderen
<https://www.urdukaynaat.in/2023/08/%20urdu-afsana-fan-aur-rivayat.html>
- Sacid, B. (2021). Racander Singh Beydi ki Fankarana Cehat Afsana “Lacuvanti” ke Havale se. Geliş tarihi gönderen
<https://urdunotes.com/%d8%b1%d8%a7%d8%ac%d9%86%d8%af%d8%b1-%d8%b3%d9%86%da%af%da%be-%d8%a8%db%8c%d8%af%db%8c-%da%a9%db%8c-%d9%81%d9%86%da%a9%d8%a7%d8%b1%d8%a7%d9%86%db%81-%d8%ac%db%81%d8%aa-%d8%a7%d9%81%d8%b3%d8%a7%d9%86/>
- Sadiki, K. (2017). Prem Chand: Life and Work. Geliş tarihi gönderen
<http://www.urduchannel.in/prem-chand-life-and-work/>
- Soydan, C. (2018). *Göç Öyküleri*. Ankara: Hece Yayınları.
- Söylemez, İ. (2021). Hinduizm ve Kadın. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (20), 427-431.
- Taşdan, T. E., & Özcan Dost, B. (2017). *Evaluation of the Concept of Gender in Turkish Society Within the Framework of Cultural Anthropology*. 5(8), 235-246.
- Toker, H. (Çev.). (2016). *Pakistan-Hindistan Öyküleri*. İstanbul: Kaknüs yayınları.
- Yitik, A. İ. (2012). *Vedalar*. İstanbul. Geliş tarihi gönderen
<https://islamansiklopedisi.org.tr/vedalar>
- Yoğurt, C. (2023). *Prem Chand'ın Seçilmiş Öyküleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

HELLMUT RITTER'İN EDİSYON KRİTİK YÖNTEMİ*

Ayten TANINMIŞ**

Ömer İSHAKOĞLU**

Öz

Bu çalışmada, yazma eserlerin bilimsel biçimde yayımlanması sürecinde temel bir yöntem olan edisyon kritik yöntemi, Doğu ve Batı'daki tarihsel gelişim süreçleri çerçevesinde ele alınmakta, çalışmanın odak noktasında ise Türkiye'de bu yöntemin yerleşmesini sağlayan ilim insanlarından biri olan Alman şarkiyatçı Hellmut Ritter'in katkıları değerlendirilmektedir. Bu amaç doğrultusunda edisyon kritiğin temel kavramları ve kuramsal çerçevesi sunulmuş, ardından Ritter'in özellikle Bibliotheca Islamica serisinde yayımladığı Ferîdüddin Attâr'ın İlâhînâme'si gibi örnekler üzerinden yöntemleri analiz edilmiştir. Çalışma, Ritter'in, Batılı filolojik yöntemleri Doğu el yazmalarına başarıyla uyguladığını ve Türkiye'de modern tenkitli neşir anlayışının öncülüğünü üstlendiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edisyon Kritik, Hellmut Ritter, Metin Tenkidi, Yazma Eserler, Bibliotheca Islamica

HELLMUT RITTER'S EDITION CRITICAL METHOD

Abstract

This study examines the discipline of textual criticism, a fundamental method in the scholarly publication of manuscripts, within the framework of its historical development in both Eastern and Western contexts. The focus of the study is on the contributions of the German orientalist Hellmut Ritter, who played a significant role in the institutionalization of this method in Turkey. In line with this aim, the basic concepts and theoretical framework of textual criticism are presented, followed by an analysis of Ritter's methodologies, particularly through examples such as his edition of Ferîdüddin Attâr's İlâhînâme published in the Bibliotheca Islamica series. The study demonstrates that Ritter successfully applied Western philological methods to Eastern manuscripts and pioneered the modern critical edition approach in Turkey.

Keywords: Textual Criticism, Hellmut Ritter, Critical Edition, Manuscripts, Bibliotheca Islamica

* Tezden üretilmiş makale / Article from thesis.

Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Doktora Programında Prof. Dr. Ömer İSHAKOĞLU danışmanlığında Ayten TANINMIŞ tarafından hazırlanan "Hellmut Ritter'in Doğu Dilleri ve Edebiyatlarına Katkıları" başlıklı tezden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: aytenantaninmis@ogr.iu.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0009-2367-6082>.

*** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: omer.ishakoglu@istanbul.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3304-3897>.

Giriş

“Edisyon kritik”, “tahkik” veya “tenkitli metin neşri” bir metnin farklı nüshalarının incelenerek müellif nüshasına ulaşma çalışmalarıdır. Metnin tarihsel sürecini belgeleyip kapsamlı bir şekilde açıklamayı hedefler.¹ Bu yöntem Arapçada “تحقيق المتن (tahkîku’l-mutûn)”, “تحقيق النصوص (tahkîku’n-nusûs)”, “نقد المتن (nakdu’l-mutûn)”, “نقد النصوص (nakdu’n-nusûs)”, Batı’da ise “textual criticism”, “textkritik”, “text critique” olarak adlandırılır.

Matbaanın olmadığı eski dönemlerde tüm eserler elle yazılmakta olup, bunların daha geniş alanlara yayılması için kopya edilmesi gerekmekte ve bu işlemler de aynı yöntemle yapılmaktaydı. İstinsah (kopyalama) işini yapan müstensih bu alanda kurumsallaşmış bilimsel bir disiplin bulunmadığından kendine has yöntemlerle bilgi ve birikimine de bağlı olarak bazen kendi üslubunu ve yorumunu katarak metni yazmaktaydı. Buna bağlı olarak istinsah sırasında yazım hataları yapan müstensihlerin yanı sıra, eserin asıl nüshasına ulaşamayıp hatalı bir kopyasını çoğaltan kişiler de olmuştur. Bu durum, yanlışların artmasına ve yayılmasına yol açmıştır. Bazen ihmal ya da bilgisizlikten, bazen de kasıtlı olarak yapılan bu hatalı ve yorum içeren kopyalar zamanla asıl metinden uzaklaşmış ve bu da yazma eserin edisyon kritik yöntemiyle yeniden inşa sürecini zorunlu kılmıştır.²

Esere ait birden fazla nüshanın olması durumunda metinler üzerinde yapılan eleştirel analizle birlikte istinsah işlemi esnasında ortaya çıkan değişiklikler ve eklemeler tespit edilir ve metnin kültürel ve tarihsel bağlamda değerlendirilerek anlaşılması sağlanır. Metin tenkidi olmadan ilmi usullere dayanmaksızın başta Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere yayımlanacak yazmalar ilim dünyasına katkı sağlamayacaktır. Çünkü müellifin yüzyıllar önce kaleme aldığı fikirlerin, orijinaline en yakın nüsha üzerinden ve kendi üslubuna sadık kalınarak aktarılması, hem metnin anlamının doğru kavranmasını sağlar hem de bu anlamın güvenilir biçimde gelecek nesillere ulaşmasına imkân tanır. Metinlerin ne amaçla yazıldığının anlaşılması ve tarihsel süreçte geçirdiği değişiklikleri değerlendirmek ise edebî çalışmalara büyük katkı sağlar.³

¹ Okan Kadir Yılmaz, **İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu**, İsam Yayınları&TDV Yayınları, İstanbul, 2020, s. 135.

² Sadettin Özçelik, “Sözlü Edebiyat ürünü Yazmaların Edisyon Kritik Yöntemi ile okunması: Dede Korkut Örneği”, Önsöz, **TDAY Belleten**, C. 65, sayı. 1, 2017, s. 92-93.

³ Yusuf Ziya Kavakçı, **İslâm Araştırmalarında Usul**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976, s. 80-81.

Müellif nüshasının ulaşılır olması durumunda kopyaları arasında bir kıyaslama söz konusu olmayacağından edisyon kritik yöntemini tam manasıyla uygulamaya gerek duyulmaz yalnızca o nüshayı elden geçirip yayımlamak yeterlidir. Böyle bir durumda nüsha, metinde geçen ve okunmayan kısımları okumak, metinde geçen şahıs ve yer isimlerini notlarla açıklamak ve müellifin biyografisi ile indeks eklemek gibi metin tenkidi usullerinden yararlanılarak yayımlanır.⁴

Batı'da metin tenkidi usulleri Kitâb-ı Mukaddes'in en doğru şekline ulaşmak, birbirinden farklı nüshaları arasından orijinal metni ortaya çıkarmak için uygulanmaya başlanmıştır. Eski metinleri anlamak ve açıklamak amacıyla el yazmalarını incelemek, raporlamak ve kopyaları üzerinde düzeltmeler yapmak antik çağlardan itibaren yapılan çalışmalardandı. Batılılar bu alanda oldukça titiz çalışmış ve önemli bir literatür meydana getirmişlerdir.

Modern anlamda edisyon kritik yöntemi Yunan-Lâtin klasikleri ile Yeni Ahit'i düzenlemek ve yeniden yapılandırmak amacıyla ortaya çıkan filolojik çalışmalarla başlamıştır.⁵ Batı'da tenkitli metin usulleri Doğu'ya göre daha teferruatlıdır. Bunun sebepleri arasında öncelikle Doğu'da metin tenkidine yalnızca hadis rivayetleri hususunda ihtiyaç duyulmuş olması gösterilebilir. Ayrıca Yunan-Lâtin klasiklerinin müellif nüshası ile istinsah tarihleri arasında asırlar bulunması da orijinal metne ulaşmayı zorlaştırmakta ve ayrıntılı kuralların ortaya çıkmasını gerektirmektedir.⁶

Doğu'da ise metinleri tahkik etme çalışmalarını yapıp bunun için kurallar belirleyen kişiler öncelikle hadis âlimleri olmuştur. Sahih hadisleri diğerlerinden ayırmak için hadislerin doğruluklarını araştırmak suretiyle rivayetleri incelemiş, bilgiyi alma ve aktarmada kullanılacak yöntemlere ilişkin birtakım kurallar oluşturmuşlardır. Bunun yanı sıra orijinal metin üzerinde var olabilecek en ufak hata ve eklemelere karşı titizlikle çalışmış metnin orijinal ve doğru şeklini muhafaza etmek için büyük çaba harcamışlardır. Hadis metinlerinin tashihi ve tenkidi için yazılı kurallar koymuş, indeksler eklemiş ve üzerinde ittifak ettikleri bir terminoloji geliştirmişlerdir.⁷

⁴ A.e., s. 86.

⁵ Kamran Karimullah, Critical Edition, (Çevrimiçi), <https://genealogiesofknowledge.net/research-network/outputs-and-activities/critical-edition/>, 22 Nisan 2025.; Ahmed Ateş, **a.g.m.**, s. 254.; Kavakçı, **a.g.e.**, s. 82.

⁶ Ahmed Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında (Dasitân-ı tevârih-i mülûk-i âl-i Osman münasebeti ile)", **Türkiyat Mecmuası**, C. VII, 1942, s. 254.

⁷ Abbâs Hâni el-Cerrâh, **Tahkîku'l-mahtûtât menâhicuhu-kavâ'iduhu-a'lâmuhu**, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2014, s. 7.

Ancak modern anlamda tahkik çalışmalarının başlangıcına dair farklı yorumlar mevcuttur. Tahkik kavramına yüklenen anlamlara göre çalışmaların başlangıcı XVIII., XIX. ve XX. yüzyıllar olarak kabul edilir. El yazmalarının yayımlandığı dönemi tahkik çalışmaları için başlangıç kabul edenler matbaanın Arap dünyasına girişini yani XVIII. yüzyılı, metin üzerindeki imlâ yanlışlarını düzeltmelerle başlatılan çalışmaları esas alanlar XIX. yüzyılı, tahkik çalışmalarında oryantalistlerin uyguladığı bilimsel yöntemlere dayanarak yapılan çalışmaları esas alanlar ise XX. yüzyılı başlangıç olarak kabul etmektedirler.⁸

Edisyon Kritik Yönteminin Amacı

Edisyon kritik çalışmalarının temel amacı yazma eserin orijinal nüshasına mümkün olduğu kadar yakın bir metin ortaya koymaktır.⁹ Muhakkikin amacı bir yazma esere ait ve kendisine ulaşmaya kadar geçirdiği süreçlerde birtakım değişimlere ve bozulmalara uğrayan metni, çeşitli nüshalarını karşılaştırarak değerlendirmek, metin üzerinde kasıtlı veya sehven yapılmış hataları tespit etmek ve buradan orijinal metnin en yakın hâline ulaşarak eseri yayımlamak şeklinde özetlenebilir.¹⁰

Bununla birlikte eserin ve müellifinin ismini doğru şekliyle belirlemek ve eserin müellife nispetini tespit etmek edisyon kritik çalışmalarının amaçları arasında zikredilebilir. Nitekim tahkiki yapılmış olan eser demek, ismi ve müellifi belirlenmiş ve metni orijinal nüshadakine en yakın hâle getirilmiş olan eser demektir.¹¹

Özellikle ilk dört asırda yazılmış eserlerde orijinal nüshaya ulaşmak nadir gerçekleşen bir durumdur. Müellife ait nüshanın bulunduğu bu istisnai durumlarda eski yazıda noktalama ve harekeleme bulunmadığından sarf edilecek gayret metni okumaktan ibaretti.¹² Müellif nüshasının bulunmadığı durumlarda ise yazma bir eserin eskiliği, nüsha sayısının az olmasında etkili olabilir dolayısıyla bulunması da o derece zorlaşabilir. Edisyon kritik yönteminde uzman, eserin aslına en uygun ve en az değişikliğe uğramış metni ortaya koymak amacıyla, müellif nüshasına en yakın olan nüshaya ulaşmayı hedefler. Bunun için edisyon kritik yapacak kişi öncelikle dünyanın çeşitli

⁸ Corc Mihail Kırbaç, “et-Turâsu’l-‘arabî: el-Mahtût beyne mâzîhi ve hâzirihî”, *et-Turâsu’l-‘arabî*, Sayı. 18, Ocak 1985, s. 126.

⁹ Paul Maas, *Textkritik*, 3.bs., Leipzig, B.G.Teubner Verlagsgesellschaft, 1957, s. 5.

¹⁰ Alexander Achilles Fischer, “Bibeltex/Textkritik (AT)”, *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, (Çevrimiçi), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15273/>, 20 Nisan 2025, s. 18.

¹¹ Abdusselâm Muhammed Hârûn, *Tahkîku’n-nusûs ve neşruhâ*, 7.bs., Kahire, Mektebetu’l-hancı, 1998, s. 42.

¹² a.y.

kütüphanelerinde bulunan yazmaya ait nüshaları toplar ve bunların istinsah tarihlerini tespit eder. Ardından metni anlam bilim ve dilbilgisi bakımından inceler, yazım hatalarını belirler. Daha sonra nüshaları karşılaştırır ve buradan orijinal metni elde etmeye çalışır. Metin dilbilgisi bakımından inceleneceği için edisyon kritik işini genelde filologlar yapmaktadır.¹³

Doğu'da Edisyon Kritik Yöntemi

Yazma eserin metin tenkidine geçmeden önce araştırılacak hususların başında yukarıda bahsi geçtiği gibi öncelikle eser isminin olmadığı durumlarda onun doğru bir şekilde tespit edilmesi işidir. Bazı nüshaların ilk sayfaları eksik olduğu ya da yazılar silik olduğu için metinler okunamamakta ve bu durum, onların isimsiz olarak kayıtlara geçmesine neden olmaktadır. Bu durumda tahkik çalışmasını yapacak kişinin öncelikli amacı eserin adını tespit etmektir. Ardından müellif adına dair bir işaretin bulunmadığı durumlarda müellifin tespiti, müellif adının bulunduğu durumlarda ise nüshanın, adı geçen müellife ait olduğunu kesinleştirecek bir araştırma yapılması gerekir. Üçüncü husus ise tespit edilmiş nüshanın adı geçen müellife ait olup olmadığının doğrulanmasıdır. Eserin yanlış kişiye nispet edildiği durumlar özellikle çok meşhur olmayan eserlerde görülmektedir.¹⁴

Terâcim kitapları ve fihristlere başvurarak doğrulamaları yapmanın mümkün olduğu bu adımlardan sonra metin tahkikine geçilir. Metin tahkikinde amaç müellifin yazdıklarını düzeltmek veya iyileştirmek değil onun yazdığı şekle en yakın metni ortaya koyabilmektir. Tahkiki yapacak kişi müellife ait bir hata tespit ettiği takdirde tahrifat bir Kur'an-ı Kerim ayeti ise mutlaka düzeltilir, ancak diğer yanlışları metin üzerinde gerçekleştireceği bir düzeltmeyle göstermez kitabın sonunda veya haşiyede açıklar.¹⁵

Batı'da Edisyon Kritik Yöntemi

Oryantalistlerin edisyon kritiğinde izledikleri yöntemlere göre öncelikle çalışması yapılmak istenen esere ait tüm nüshalar toplanır, incelenir ve tasnifi yapılarak kullanılacak olan asıl metne varılır ki bu metin tenkidinin ilk adımıdır ve "recensio" (tespit) olarak adlandırılmaktadır. İkinci adım kullanılacak nüshadaki metnin incelenerek orijinale ne kadar yakın olduğunun tespit edilmesidir ve bu işleme "examinatio" (inceleme) denilmektedir. Bu metin incelenir ve orijinal metni vermediği anlaşılırsa tahmin yoluyla

¹³ Özçelik, **a.g.m.**, s. 93.

¹⁴ Hârûn, **a.g.e.**, s. 43-46.

¹⁵ **A.e.**, s.47-48.

düzelteye ve orijinale ulaşmaya çalışılır ya da en azından metindeki yanlış ve eksikleri giderilir ve bu çalışma da “divinatio” (asıl metni tahmin) olarak adlandırılır.¹⁶

Esere ait nüshalar toplandıktan sonra hepsini ifade edecek işaretler verilerek nüshalar arasındaki müşterek hatalar ve farklar tespit edilir. Bu hatalar ve tezatlar apparatus’a¹⁷ eklenir. Aynı zamanda müellifin ihmal veya yanlışından şüphe edilen noktalar, tarih yanlışları, belirsizlikler, vezin hataları, kaynaklarıyla birlikte metinde geçen kişilerin biyografileri de apparatus’ta yer alır.¹⁸

Ahmed Ateş, Batı’daki ilmî neşir usullerini esas alarak, tenkitli neşirde bulunması gereken genel şartları şu şekilde özetlemiştir:

“Neşre esas olarak bir nüsha alınmış ise, o nüshanın kabul edilmemiş bütün rivayetleri gösterilecektir. Esas bir nüsha grubu ise, archetype’ten¹⁹ ileri gelmiş ve kabul edilmemiş olan bütün rivayetler kaydedilir. Eğer rivayetler çok farklı ve pek fazla ise, en önemlileri apparatus’a alınır, diğerleri metnin sonuna ilave edilir. Numara ile kaydedilmiş iki rivayet arasında || işareti bulunur. Hiç olmazsa, daha yayılmış bir usûle göre, bu numaralar kere içine alınır. Numarasız farklar | işareti ile ayrılır. Kabul edilmiş rivayet başa alınır ve diğerlerinden iki nokta ile ayrılır. Rivayet grubunun sonuna hiçbir tenkit işareti konulmaz. Bir nüshada bulunmayan kelime ve cümleler — işareti ile fazla olanlar ise, + işareti ile gösterilir.”²⁰

Ayrıca konuyla ilgili bütün kaynakların ve farklı dillerde önceden yazılmış olanların toplanmasının ardından eldekilerin kronolojik olarak sıralanması ve bunun yanı sıra nüshaların karşılaştırılması, esas alınan nüshanın tercih edilme sebepleri, kullanılan işaret ve kısaltmaların açıklamaları mukaddimede açıkça belirtilir. Tahkikli neşre müellife ait biyografi ile birlikte ayrıntılı bir indeks de eklenir. Metnin yorumlanması ve açıklanması hususuna değinilmez.²¹

Bu usuller Hellmut Ritter’in öncülük ettiği ve Alman Şarkiyat Cemiyeti (DMG) tarafından Arapça metinlerin tenkitli neşirlerinin yayımlandığı Bibliotheca Islamica serisinde takip edilmiş olan metotlardır. Türkiye’de bu usullere göre yapılan metin tenkidi çalışmaları da, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ne gelip yaptığı araştırmalar,

¹⁶ Maas, **a.g.e.**, s. 5.

¹⁷ Apparatus (apparatus criticus): Nüshalar arasındaki farkların gösterildiği hâşiye.

¹⁸ Kavakçı, **a.g.e.**, s. 95.

¹⁹ Archetype, Archetypus: Müellif nüshasının kopyalarından oluşan zincirdeki ilk halka, metne en yakın nüshaya, eserin en eski şekline verilen ad. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Maas, **a.g.e.**, s. 6.

²⁰ Ateş, **a.g.m.**, s. 261.

²¹ el-Cerrâh, **a.g.e.**, s. 10-11.

verdiği dersler ve yayımladığı metinler ile başta Hellmut Ritter olmak üzere Alman oryantalistler tarafından başlatılmıştır. Yaptığı çalışmaların yanı sıra yetiştirdiği talebelerden Prof. Dr. Ahmet Ateş, Prof. Dr. Tahsin Yazıcı, Prof. Dr. Nihat Çetin ve Prof. Dr. Fuat Sezgin gibi ilim insanları da Hellmut Ritter'in başlattığı tenkitli metin usullerinin yerleşmesinde büyük katkı sahibi olmuşlardır.²²

Türkiye’de modern tenkit usulüyle ilgili çalışmaların Hellmut Ritter’den önce yapılmadığı yönünde yaygın olan bu kanaatin aksine 1908 yılında İkinci Meşrutiyet Dönemi’nden itibaren tenkitli metin neşriyle ilgili faaliyetlerin varlığını gösteren çalışmalar mevcuttur.²³ 1909 yılında kurulan Tarih-i Osmani Encümeni’nin *Târih-i Ebu’l-Feth* (1330), *Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi* (1331), *Âşıkpaşazâde Tarihi* (1332) gibi tarih kitapların neşrinde farklı nüshaların tanıtılması, nüshalardaki farklılıkların belirtilmesi, eski kelimelerin açıklanması ve olay ve şahıslar hakkında ek bilgilerin verilmesi ülkedeki tarih araştırmalarının modernleştirilmesinde önemli bir adım kabul edilmektedir.

1915 yılında kurulan ve Batı’daki akademik yayınları örnek alan Milli Tettebular Mecmuası’nın beşinci ve son sayısında Köprülüzade Mehmed Fuad’ın Ali Emiri’nin *Acâ’ibu’l-Letâif* yayınına tenkidi, modern metin tenkidinin ilkelerini içermektedir. 1940’lara kadar Köprülüzade Mehmed Fuad kurucusu olduğu Türkiyat Enstitüsü’nde yaptığı yayınlarla tenkitli metin neşrinin anlaşılması ve uygulanmasında önemli rol oynamıştır.

Tenkitli metin neşrinin öncülerinden kabul edilen Kilisli Muallim Rıfat, Ali Emiri tarafından bulunan *Dîvânu Lügâti’t-Türk*’ü herhangi bir müdahalede bulunmadan yayımlamış, *Kitâb-ı Dede Korkud* (1332) ise başarılı bir yayın kabul edilmemiştir. Celaleddin Devvânî’nin *Arznâme* neşrinde ise esas nüsha tanıtılarak metinde yapılan tashihler belirtilmiştir. Arapça yazılmış Farsça, Türkçe ve Moğolca sözlük olan *Hilyetü’l-İnsan* ve *Halbetü’l-Lisân* adlı sözlük yine nüshalar karşılaştırılarak Kilisli tarafından tetkik

²² Kavakçı, a.g.e., s. 85.

²³ Fransız ihtilâli sonrasında öncelikle Batı’da daha sonra tedricî olarak Doğu’da milliyetçi akımlar yükselmeye başlamıştır. Her millet diğer milletlerle yarışabilmek kendi tarih, kültür ve dilinin önemini ortaya koyabilmek için eskiye ait eserleri yayımlamaya başlamıştır. II. Meşrutiyet öncesi zikredilen nedenlerle son dönem Osmanlı aydınları da dil-sözlük alanlarında çalışmalar yapmaya ve eski eserleri neşre başlamışlardır. Bu meydana Ahmet Vefik Paşa’nın *Lehce-i Osmânî*’si (1293), Şemseddin Sami Bey’in *Kâmûs-ı Türkî*’si (1317), Şeyh Süleyman Efendi’nin *Lugat-ı Çağatay* ve *Türkî-i Osmânî*’si (1298) gibi eserler dil sözlük alanında; Ali Şir Nevâî’nin *Muhâkemetü’l-Lugateyn* adlı eserinin Batı Türkçesiyle yayını (1315), mimarlık alanında *Tezkiretu’l-Bünyân*’ın (1315), biyografi alanında *Tezkire-i Latîfî* (1314), *Tezkire-i Sâlim* (1315), *Tezkire-i Rızâ* (1315); ve seyahatnâme alanında Evliya Çelebi’nin *Seyahatnâme*’sinin ilk altı cildinin neşirlerinde modern tenkit usullerinin izlerine rastlanır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Emin Saraç, “Modern Metin Tenkidi ve Tesis Usulünün Türkiye’ye Girişi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 63, Sayı:2, 2023, s. 361-381.

edilmiştir. Yine Kilisli, daha önce ilk altı cildi yayımlanan *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nin yedinci ve sekizinci ciltleri tashih edilerek bir yayımlayıp fihrist eklediği gibi birçok eser daha neşretmiştir. Geçmiş önemli şahısların eserlerini gün yüzüne çıkarmak ve yeni nesillere aktarmak amacıyla birçok eser neşreden İbnulemin Mahmud Kemal de modern tenkit usullerini çalışmalarına yansıtan araştırmacılardan biridir.²⁴

Hellmut Ritter'in Edisyon Kritik Yöntemi

Alman ilim insanı Hellmut Ritter (1892-1971), Doğu'nun edebi ve kültürel mirasını derinlemesine inceleyen XX. yüzyılın önemli oryantalist araştırmacılarından biridir. Batı perspektifinden Doğu'yu anlamaya yönelik yaptığı çalışmalarla özellikle Türk, Arap ve Fars dilleri ve edebiyatlarının tarihsel ve kültürel bağlamlarını çözümlemeye odaklanmış ve bu amaçla klasik eserlerin eleştirel edisyonlarını hazırlamıştır.²⁵

Hellmut Ritter edisyon kritik çalışmalarını yaparken yalnızca Batılı usullerden değil aynı zamanda klasik filolojide var olan neticelerden de istifade etmiştir. Yayımladığı metinleri mümkün olduğu kadar en güvenilir ve en iyi nüshalara dayandırmıştır.²⁶

Bu bölümde Hellmut Ritter'in bahsi geçen Bibliotheca Islamica serisinde yayımladığı çalışmalarında izlemiş olduğu adımlar ve verdiği bilgiler ışığında edisyon kritik yönteminin temel ilkeleri ve uygulama alanları ele alınacaktır.

Doğu literatüründe, Batı'daki kurallara dayanılarak edisyon kritiği yapılan eser sayısı oldukça azdır. Bunlardan biri Hellmut Ritter'in 1940 yılında İstanbul'da neşrettiği Feriduddin Attar'ın *İlâhiname* adlı mesnevisidir.²⁷ Bu eserin tahkikinde Hellmut Ritter'in dikkat edip uyguladığı hususlara bakılarak yöntemleri net olarak tespit edilebilir.

İlâhiname adlı eserin neşrinde Hellmut Ritter'in dikkatle takip ettiği ve uyguladığı yöntemler incelendiğinde öncelikle en doğru metne ulaşmak için birçok nüshayı değerlendirdiği görülür. Mukaddime yazısında incelediği bu nüshalar arasından güvenilir bulup esas aldığı beş nüshayı zikretmiştir. Bu nüshaların her birine geldikleri yerleri ifade eden harfler vermiştir. Buna göre: **F** = Fatih, 3674; **I** = India Office Nr. 2684; **B** = British Museum Add. 27261; **A** = Aya Sofya, 4792; **M** = Fatih, 3673 kısaltmalarını kullanmıştır.

²⁴ Saraç, **a.g.m.**, s. 367-375.

²⁵ Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Josef van Ess, *Im Halbschatten der Orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013; Ahmed Ateş, "Hellmut Ritter", *Şarkiyat Mecmuası*, Sayı 5, 1964, s. 1-14; Ayten Tanınmış, "Hellmut Ritter'in Doğu Dilleri ve Edebiyatlarına Katkıları", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2025.

²⁶ Ateş, "Hellmut Ritter", s. 5.

²⁷ Hellmut Ritter, *İlahi-Name. Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Faridaddīn 'Attār*, İstanbul-Leipzig, 1940.

Hellmut Ritter'in bu yazmaları kronolojik olarak sıraladığı anlaşıyor. Nitekim nüshaları tanıtırken sırasıyla F nüshasının h. 729, I nüshasının h. 807, B nüshasının h. 813, A nüshasının h. 816 ve son olarak M nüshasının h. 863 yıllarında yazımlarının tamamlandığını ifade etmiştir. Diğerlerine göre daha geç tarihte yazılmış olan son nüsha, sadece *İlâhiname*'nin önsözünde dikkate alınmıştır.

El yazmalarında sayfalar genellikle numaralandırılmadığı için bazı müstensihler, bir sayfanın sonuna, takip eden sayfanın ilk kelimesini eklemişlerdir. Zamanla bağlı olan varakların kopması ve dağılması durumunda karışıklığa sebebiyet vermemesi ve yeniden düzenlenmesi için böyle bir ekleme yapmışlardır. Ancak yine de dağılmış bir eserin sayfalarını yeniden sıralamak ve doğru yerlerini tespit etmek emek sarf etmenin yanı sıra bu konuda gerekli usulleri bilmeyi de gerektirmektedir.²⁸ Hellmut Ritter'in ulaşılmış olduğu ve bahsi geçen tüm nüshaların sahife dizimine dair yaptığı değerlendirmelere bu bilgiler ışığında bakılacak olursa kendisi A ve M nüshaları hariç diğer tüm nüshalarda varakların yanlış bağlandığını, dolayısıyla sayfelerdeki sıralamaların hatalı olduğunu vurgulamıştır. Ardından olması gereken doğru sıralama şeklini de ortaya koymuştur. Örneğin I nüshasında müstensihin metni sahife sıralaması yanlış olan bir kitaptan kopyaladığını tespit etmiş ve bundan kaynaklanan yanlış düzelterek doğru sıralamayı eklemiştir. B nüshasındaki hatanın ise müstensihin yanlış sıralamasının yanı sıra yazdığı kısımları karıştırıp tekrar başa dönmesi ve şiirin bu kısmını iki kez yazmasından kaynaklandığını tespit etmiştir. Hellmut Ritter, müstensihin hatasını fark ettikten sonra metne kaldığı yerden devam ettiğini belirtmiştir. Bu şekilde titizlikle incelediği nüshalarda müstensihlerin sahilere numaralandırma yaparken bazı rakamları da iki kez kullandıklarına dikkat çekmiştir. Örneğin F nüshasının sayfa numaralarında 195 sayısı iki kez kullanılmıştır.²⁹

Bu nüshalarla ilgili fiziksel nitelemeleri, kullanılan yazı türlerini, boyutlarını, varak sayılarını, sahilelerde bulunan satır sayılarını, çerçevellemeleri, mürekkep rengini ve varsa süslemeleri vb. gibi hususlarda detaylı açıklamalara yer vermiştir.

Nüshaları yazı açısından inceleyen Hellmut Ritter'in yaptığı değerlendirmelerden eski yazı ve imlâ konusunda özel bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin I nüshasının meşrik neshi hattı ile yazıldığını, B nüshasının yazımında kullanılan

²⁸ Ahmet Faruk Çelik, "Yazma Eserlerde Varaklara Numara Atama ve Varak-Sayfa Eşleştirmesi", *USAD*, Bahar, Sayı 16, 2022, s. 147.

²⁹ Edisyon kritik ile ilgili bilgiler, eserin metnine geçilmeden önce Hellmut Ritter'in yöntemini açıkladığı ilgili önsözden derlenmiştir. Bkz. Hellmut Ritter, *İlahi-Name*, s. 5-15.

hat çeşidinin Şiraz'da o dönem yaygın olduğu üzere küçük ve güzel bir nesih hattı olduğunu, A nüshasındaki yazı stiline ise B nüshasına benzediğini, M nüshasında bulunan on beş satırın ta'lik hattı ile yazıldığını ifade etmiştir. Ayrıca 236 varaktan oluşan F nüshasının yazı stiline bakarak yazıların üç ayrı elden çıktığını belirtirken metnin asıl bölümlerini oluşturan kısmın birinci el tarafından oldukça düzensiz bir şekilde ve hat olarak da meşrik neshi ile kaleme alınmış olduğunu belirtmiştir.³⁰

Hemen ardından ikinci ve üçüncü ellerin yazdıkları sayfeler hakkında bilgi vermiş, ancak yazmadaki bu sayfelerin ne zaman ve kim tarafından yazıldığı meçhul olduğundan bunlar hakkındaki değerlendirmeleri yazı stilini dikkate alarak yapmıştır. Buna göre ikinci elden çıkan 22-24. varaklarda kaligrafi sanatı uygulanmış ve birinci elin kaleme aldığı bölümlerdeki ile aynı nesih hattı kullanılmıştır. Ayrıca *dal* harfinin ۞ şeklinde³¹ ilk kısımda olduğu gibi noktalı olarak bulunması Hellmut Ritter'in, bu metnin h. 825 yılından önce yazılmış olacağı kanaatini taşımasına neden olmuştur.

Üçüncü el tarafından güzel olmayan ve yuvarlak karakterde nesih hattı ile yazılmış olan 1-21. varaklarda ise *dal* harfi ۞ yerine ۞ şeklinde noktasız bulunduğu için bunun en erken h. IX. yüzyılın sonlarında yazılmış olabileceğini, ancak kendisine X-XI. yüzyılın daha yakın geldiği yorumunu yapmıştır.

Yine nüshalar arası imlâ farklarından bahsederken I ve A nüshalarında p harfinin پ ile F nüshasında ise ب şeklinde karşılandığını, ç harfinin ise üç nüshada da چ şeklinde gösterildiğini ortaya koymuştur. Farsçada ilgi zamiri olan -ki eki için de nüshalar arası farklı kullanımlar olduğuna vurgu yaparak F ve A nüshalarında ڪ şeklinde yazılmış iken I nüshasında کی olarak kullanıldığını açıklamıştır. Arap alfabesinin zaman içerisinde ıslah çalışmalarına uğrayıp geçirdiği değişimler bilinmekte olup³², Hellmut Ritter'in bu değerlendirmeleri onun bu husustaki yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Nüshalar hakkında bunun gibi teknik detayları içeren bilgileri verdikten sonra Hellmut Ritter nüshaların kıyaslanmasına geçerek rivayetler arasındaki farklara değinmiş ve ardından tüm nüshalar arasındaki ilişkiyi temsil eden şecereyi³³ oluşturmuştur. Bu yapılması gereken bir yöntemdir. Şecerenin tespiti yapılmadan nüshalar arası ihtilaf tespit

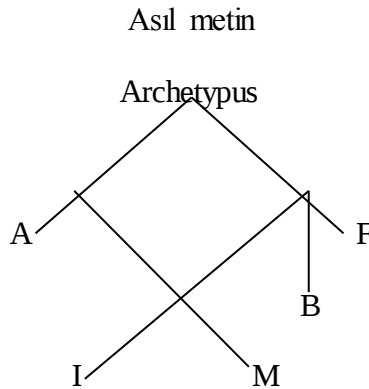
³⁰ A.e.

³¹ VIII. yüzyıla kadar İran'da bir sesli harften sonra gelen ۞ harfi ۞ olarak telaffuz ediliyordu. Bkz.: Ateş, a.g.m., s. 264.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Fevzi Sâlim Afifi, *Neş'etu ve tetavvuru'l-kitâbeti'l-hattiyeti'l-'Arabiyye ve devruhâ's-sekâfi ve'l-ictimâ'i*, Kuveyt, Vekâletu'l-Matbû'ât, 1980.

³³ Stemma, Şecere: Nüshalar arası ilişkileri gösteren şema. Bkz.: Maas, a.g.e., s. 7.

edilemez.³⁴ Mesnevinin tüm nüshalarında ortak bulunan ana metin için yapmış olduğu şema şu şekildedir:



Nüshalar arası kıyaslamalar yapılırken esas alınan nüshanın tercih edilme sebeplerini açıklamanın edisyon kritik yönteminin şartlarından biri olduğu yukarıda açıklanmıştı. Hellmut Ritter şemayı oluşturduktan sonra bu farkları açıklamış ve metnin neşrinde esas aldığı A nüshasının en değerli nüsha olduğunu ifade ederek bunu ispat niteliğinde örnekler vermiştir. Buna göre diğer nüshalarda manasız olarak yer alan cümleler yalnızca A nüshasında anlaşılır bir şekilde yer almaktadır.

Örnek olarak on altıncı makalenin حکایت پسر هارون الرشید (*Hârûn Reşîd'in oğlunun hikâyesi*) adlı birinci hikâyesinde yer alan yedinci beyit şu şekildedir:

چو روز شنبهش بودی سر کار به سبتی زین سبب شد نام بردار

(*Sadece cumartesi günleri çalışmak istediği için ona sebt insanı denirdi.*)

Bu beyitte yer alan “سبتی” (*sebt*) kelimesi bütünü anlamlı kılacak şekilde yalnızca A nüshasında yer almış diğer B, F ve I nüshalarında ise cümle içerisinde herhangi bir anlam ifade etmeyen “نشستی” (*sen oturdun*) tabiri kullanılmıştır.

Bir diğer örnek için on beşinci makalenin başında bulunan dokuzuncu beyit gösterilebilir:

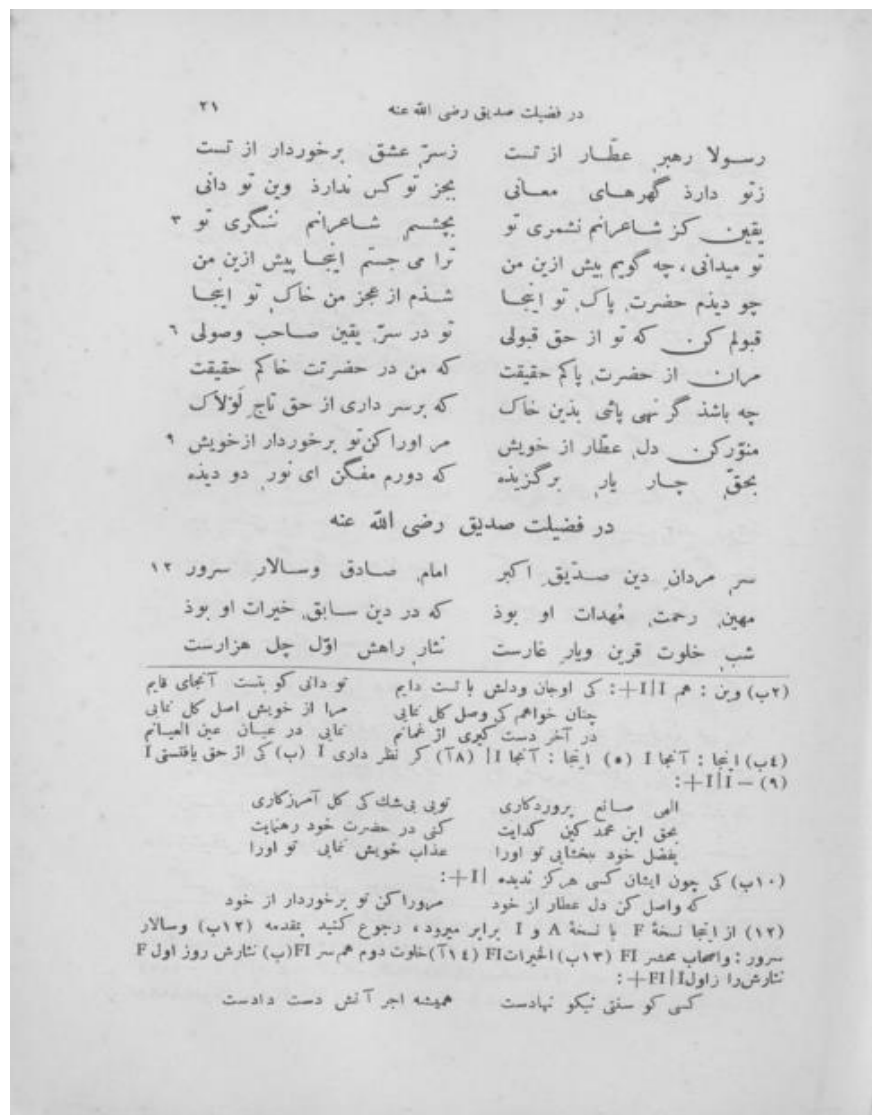
زنام آن نگینش شد نه از غیر رموز مور کشف و منطق طیر

³⁴ Ateş, a.g.m., s. 263.

(Karıncanın sırları ve kuşların dili, başka hiçbir şeyle değil, o mühür yüzüğünün adıyla açığa çıktı ona)

Beyitte bulunan و bağlacı yalnızca A nüshasında anlamlı olacak şekilde منطق kelimesinden önce gelmiş diğer tüm nüshalarda tam bir anlam ifade etmeyecek şekilde کشف kelimesinden önce gelmiştir.

Nüşhalar arası farklara işaret ettiği aparat (hâşiye) ile beyitlere yaptığı numaralandırmalara örnek olarak aşağıdaki kısım gösterilebilir³⁵:

*Resim-1*

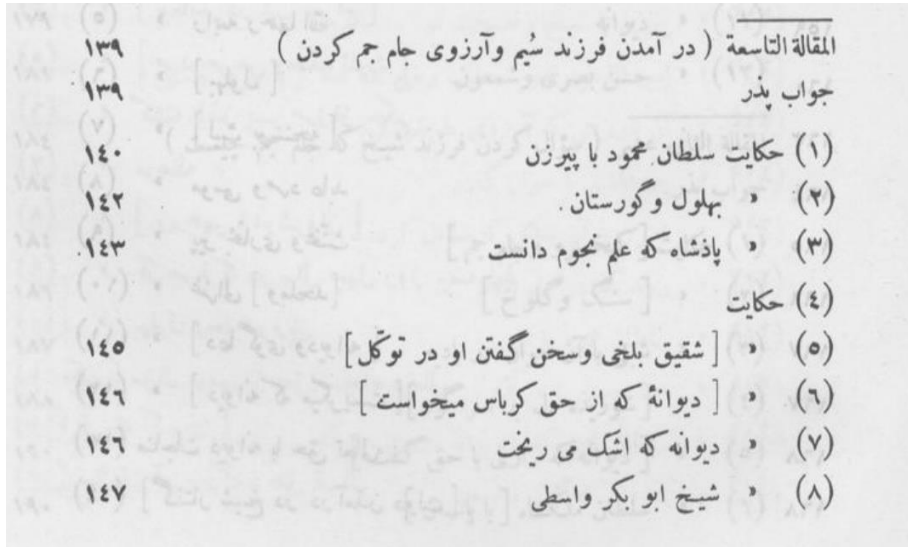
Sayfanın solunda görünen ve okuyucuya kolaylık sağlaması için konulan rakamlar satır numaralarını göstermektedir. Dipnot olarak eklenen apparatta da nüshalar arası

³⁵ **İlahi-Name**, s. 21.

farkları belirtmektedir. Örneğin I nüshasında görülen ziyadeler + ile eklenmiş ve diğer nüshalara göre farklı kullanılan kelimeler de beyit numarası verilerek belirtilmiştir.

F nüshası dışındaki nüshalarda birbirinden bağımsız bulunan hikâyelere başlıklar konulmamıştır ki eski metinlerde müelliflerin eserlerine başlık koymamasının olağan bir durum olduğu bilinmektedir. Başlıklar genellikle sonradan müstensihler tarafından konulur. *İlâhiname*'de de her hikâyenin başında yalnızca orijinal metinde olduğu gibi حکایت کلماتی bulunur. F nüshasında ise tümünde olmasa da hikâyelerin içeriğini özetleyen küçük başlıklar mevcuttur. Hellmut Ritter metnin orijinalinde var olmasa da okuyuculara kolaylık sağlaması için F nüshasındaki bu başlıkları metnin içine yerleştirerek, içindekiler kısmına da aynı açıklamaları eklemiştir. Üçüncü makalenin beşinci hikâyesinde حکایت یعقوب و یوسف علیهما السلام (Ya'kûb ve Yûsuf'un hikâyesi) ve on sekizinci makalenin on birinci hikâyesinde konulan حکایت مجنون و لیلی (Mecnûn ve Leylâ'nın hikâyesi) başlıkları buna birer örnektir.

Kendisi F nüshasında bulunan bu başlıkları içindekiler kısmında da yazmıştır. Ayrıca bazı durumlarda kendisi de parantez içinde açıklamalar eklemiştir. İçindekiler kısmında hazırladığı bu başlıklara aşağıdaki resim örnek olarak gösterilebilir³⁶:



Resim 2

Hellmut Ritter eserden istifadeyi kolaylaştıran bu eklemeleri yapmasının yanı sıra neşrin sonuna iki farklı fihrist ekleyerek çalışmasını daha da zenginleştirmiştir. Bunlar

³⁶ İlâhi-Name, s. ۵

isimler fihristi³⁷ ile müphem kelimeler, konular ve lafzi ve manevî istılahları içeren bir fihristtir³⁸.

Fihristlerin ardından metinde düzeltilmesi gereken kelimeleri tashih ederek sıralamıştır. Ardından haşiyeye yönelik düzeltmeleri eklemiştir. Haşiyenin tashihi kısmında yalnızca B nüshasında var olup F nüshasına göre farklı olan rivayetler eklenmiştir.

Bu çalışmada göze çarpan bir diğer husus da tahkikli metin neşirlerinde muhakkik genellikle mukaddimede eserin müellifine ait biyografi eklemektedir. Ancak Hellmut Ritter çalışmasında Feriduddin Attar'a değinmemiştir.

Hellmut Ritter'in *İlâhiname* adlı neşri dâhil olmak üzere Arap alfabesiyle yayımladığı tüm eserleri incelendiğinde görülmektedir ki ana metne geçmeden ön kısım sayfalarına numaralandırma yaparken şu harflerle oluşturduğu bir sıralamayı takip etmiştir:

ا - ب - ج - د - ه - و - ز - ح - ط - ي - يا - يب - يج - يد - يه - يو - يز - يح - يط - ك - كا -
كب - كج - كه - كو - كز - كح - كط - ل - لا

Hellmut Ritter'in tahkikli neşrini yaptığı bir diğer örnek Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şî'a* adlı eseridir.³⁹ Bu kitabı *Enzyklopädie des Islam*'da yayımlanan bir makale aracılığıyla fark etmiştir. Makalede esere ait bir nüshanın bahsi geçmiş olup Hellmut Ritter'in dikkatini çekmiş ve nüsha sahibiyle irtibata geçerek resimlerini elde etmiştir. Kendisine ulaşan bu fotoğraflar eserden on üç ve elli beşinci sayfaları içermekte idi. Her sayfada on yedi satır bulunan bu varaklar rutubet sebebiyle zarar görmüş ve sayfanın bazı kısımları da silinmiş dolayısıyla okunması oldukça zorlaşmıştı. Hellmut Ritter'in üzerinde çalışıp kullandığı ilk nüsha bu olup J kısaltması ile gösterilmiştir.

Esere ait diğer bir nüshayı da Bağdat'ta bulunduğu sırada tanışıp arkadaş olduğu Iraklı Şîî imamlardan Hibetuddîn Şehristânî'den elde etmiştir. Birlikte sohbet ettikleri esnada bu kitap hakkında konuşmuşlar ve Şehristânî esere ait bir nüshanın kendisinde bulunduğunu Hellmut Ritter'e haber vermişti.⁴⁰ Şehristânî kitabın ilk kısmının müellif metnini muhtasar olarak bizzat kendisi yazmış ikinci kısmını da şeyhinde bulunan nüshadan Hellmut Ritter için çoğaltarak Irak'tan ayrıldıktan sonra kendisine göndermiştir.

³⁷ A.e., s. 396-407.

³⁸ A.e., s. 408-430.

³⁹ Hellmut Ritter, *Die Sekten der Schî'a (Kitâb Firaq aş-Şî'a) von al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubahţî*, Leipzig, Brockhaus, 1931.

⁴⁰ Edisyon kritikle ilgili bilgiler, eserin metnine geçilmeden önce Hellmut Ritter'in yöntemini açıkladığı ilgili önsözden derlenmiştir. Bkz. Hellmut Ritter, *Kitâb Firaq aş-Şî'a*, s. ح - ه

Hellmut Ritter metni yayımlarken kullandığı bir diğer dayanağı olan bu nüsha için Şehristânî'ye ait olduğunu ifade eden ش kısaltmasını, muhtasar olarak bulunan birinci kısım için ise مختصر veya مختصر şeklinde kısaltmaları kullanmıştır.

Mukaddimeyi kısa tuttuğu ve nüshalarla ilgili bilgilendirmeyi yaptığı bu kısmın ardından Hellmut Ritter, Şehristânî'nin yazdığı notlara yer vermiştir. Şehristânî'nin kaleminden çıktığı şekliyle Nevbahtî'nin ayrıntılı bir biyografisi ile başlayan ve bibliyografyası ile son bulan on dört sayfalık bir bölüm eklemiştir. Hellmut Ritter'in aktardığı bu bölümde Şehristânî müellifin biyografisini, nesebi ve nisbesi alt başlığı ile ve Nevbahtî isminin nereden geldiğine ve hangi şahsiyete dayandığına dair tüm bilgilerle birlikte dipnotta sayfa sayıları ve geçtiği kaynak eserler ile vermiştir. Ayrıca Nevbahtî isminin sözlük anlamına ve bu adın hangi kelimelerin birleşiminden oluştuğuna kadar tafsilatlı bilgilendirmeler dipnotta yapılmıştır.

Nevbahtî'nin ailesi, yaşadıkları yer, dönem ve şöhret bulduğu meslekleri, vasıfları ile anlatılan biyografinin devamında Nevbahtî'nin şahsiyetiyle ilgili de üstün vasıfları ve ilmi güvenilirliği terâcim kitaplarında geçtiği şekliyle yine kaynaklarıyla destekleyerek verilmiştir.

Nevbahtî'nin yaşadığı dönem ve çağdaşları aynı başlıkta ele alınmıştır. Çünkü kişinin yaşadığı dönem ve çevresi, onun gelişimini ve çalışmalarını anlamada önemli ipuçları sunar. Dolayısıyla Nevbahtî'nin yaşadığı dönemin Bağdat'ı göz önüne alınarak o günün şartlarına uygun bir biçimde felsefe, astronomi, kelâm gibi birçok ilim dalında ihtisas sahibi oluşu açıklanabilmektedir.

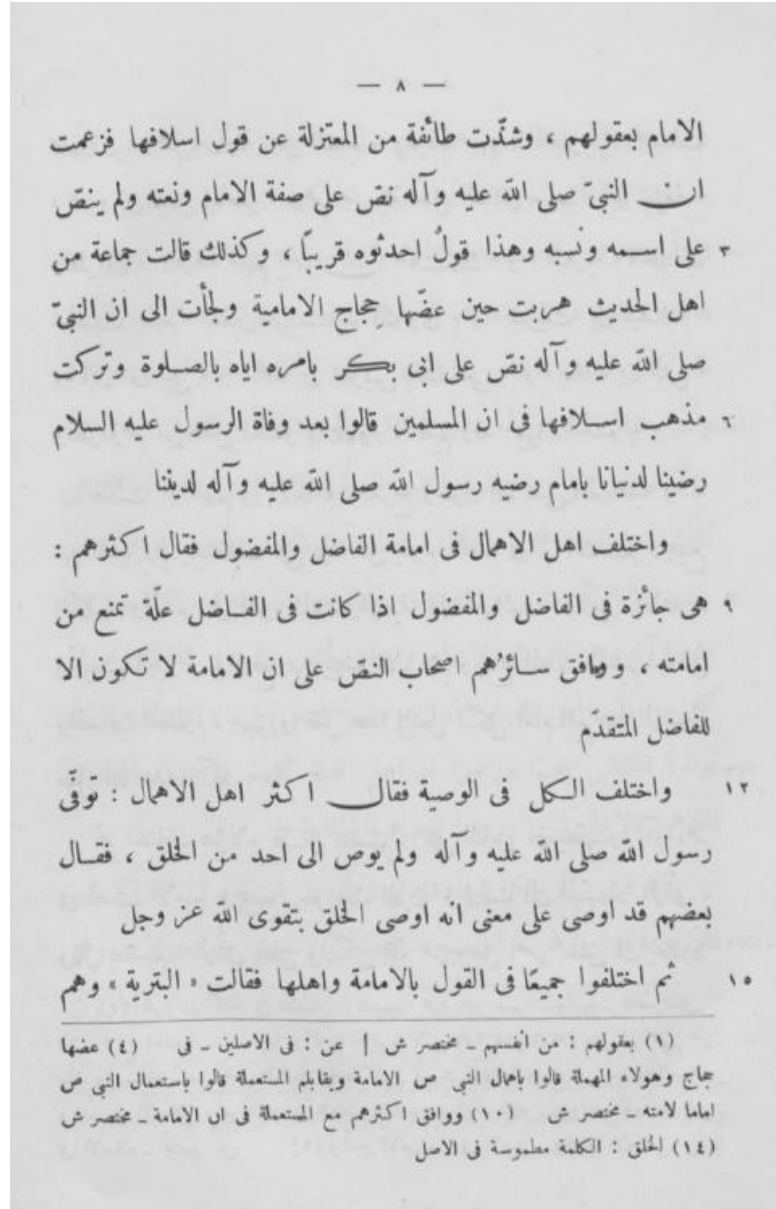
Birçok değerli çalışma günümüze ulaşmamış veya eksik ulaşmış olduğundan bu eserler hakkındaki bilgileri ancak farklı müelliflerin eserlerinde yaptıkları alıntılar ile öğrenmek mümkündür. Nevbahtî'nin eserleri için de aynı durum geçerli olup günümüze ulaşan yalnızca bir eseri bulunmaktadır. Kataloglarda yer almasa da aktarılanlardan kendisine ait eserlerin sayısının yaklaşık kırk dört olduğu rivayet olunmaktadır. Hellmut Ritter Nevbahtî'ye nispet edilen bu eserlerin isimlerini alfabetik sırayla ve nerede bahsi geçtiğine dair kısa açıklamalarıyla birlikte yine Şehristânî'nin kaleminden vermiştir.⁴¹

Bu eserleri arasından Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî *Telbîs-u İblîs* adlı eserinde Nevbahtî'nin en meşhur ve önemli çalışması olan *el-Ârâ' ve'd-diyânât* ile *Kitâbu'r-Red*

⁴¹ A.e.

'ale'l-gulât adlı eserlerinden alıntılar yapmıştır.⁴² Hellmut Ritter İbnu'l-Cevzî'nin adı geçen eserinde yaptığı alıntıları derleyerek من كتاب الرد على الغلاة ve من كتاب الأراء والديانات başlıklarıyla mukaddimenin sonuna eklemiştir.

Kitaplardan yaptığı alıntılardan sonra düzeltmeler için tabloya yer vermiş ve ardından kitabın metnine geçmiştir. Bundan sonra Resim 3'te görüldüğü üzere *İlâhiname*'de yaptığı gibi satırları numaralandırmış ve dipnotlarda nüshalar arası farkları göstermiştir⁴³:

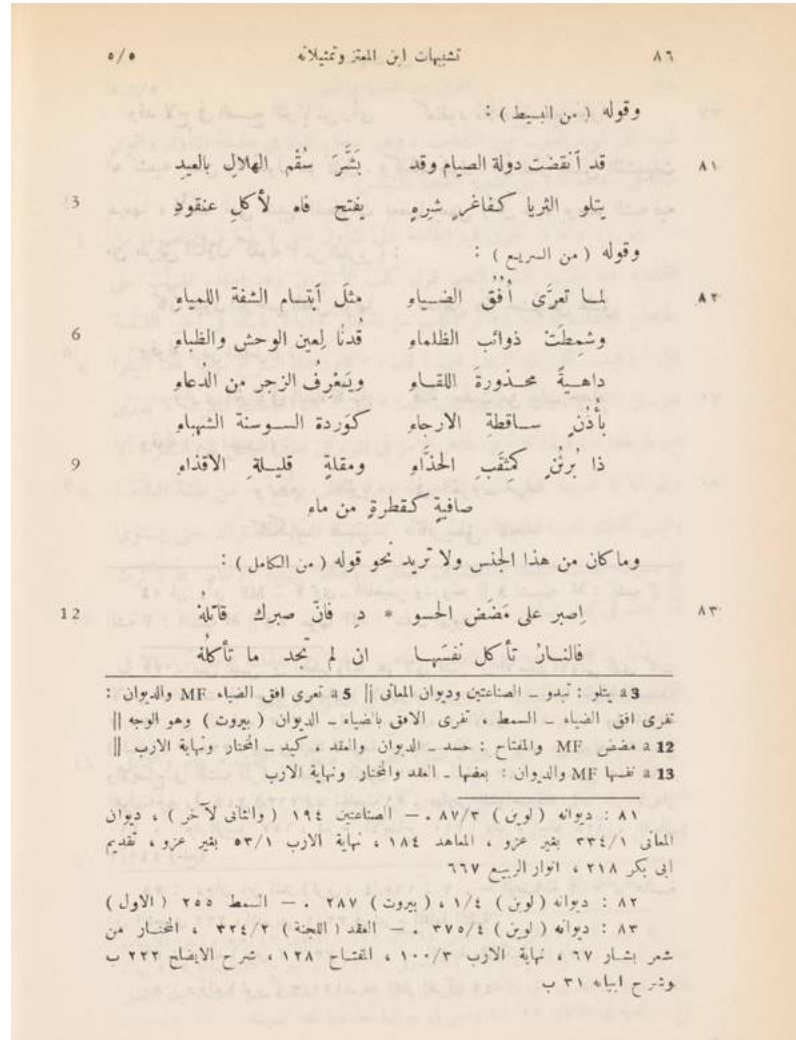


Resim 3

⁴² İlyas Üzümlü, "Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ", *DİA*, C. XXXIII, İstanbul, 2007, s.36.

⁴³ *Kitâb Fırağ aş-şî'a*, s. 8.

Hellmut Ritter'in edisyon kritik yaparken uyguladığı yöntemler genel hatlarıyla bu iki eserle birlikte özetlenmiştir. Ancak eserlerin içeriği itibarıyla bu yayınlarında olmayıp diğer edisyon kritik çalışmalarında uyguladığı bazı ziyadeler mevcuttur. Bu detayları görmek için Curcânî'nin (ö. 471/1078-1079) belagat eseri *Esrâru'l-belâga*⁴⁴ ile es-Safedî'nin biyografi eseri *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'m⁴⁵ neşirlerinden örneklerle göz atmak yerinde olacaktır. Öncelikle diğer tahkikli neşirlerinde olmayıp yalnızca *Esrâru'l-belâga* adlı eseri neşrederken uyguladığı bir husus dikkat çeker. Bir belagat kitabı olması sebebiyle içeriğinde bahse konu olan edebî sanatlar şiir örnekleriyle sunulmuş olup, eser bu nedenle önemli ölçüde şiir içermektedir. Hellmut Ritter *Esrâru'l-belâga*'da geçen beyitlerin bahirlerini belirtmiştir. Örnek olarak eserden bir sayfa aşağıda verilmiştir⁴⁶:



⁴⁴ Hellmut Ritter, *Asrār al-balāgha. The Mysteries of Eloquence* 'Abdalqāhir al-Jurjānī, Istanbul, Matbaatu vezāreti'l-Me'ārif, 1954.

⁴⁵ Hellmut Ritter, *Das biographische Lexikon (al-Wāfi bil-wafayāt) des Şalāḥaddīn Ḥalīl Ibn Aibak aş-Şafadī. Teil 1.* (Bibliotheca Islamica 6a), Leipzig, Brockhaus, 1931.

⁴⁶ *Asrār al-balāgha*, s. 86.

Resim 4

Resim 4’te görüldüğü üzere Hellmut Ritter 81, 82 ve 83 şeklinde numaralandırdığı beyitlerin bahirlerini ayrı ayrı göstermiştir. Buna göre 81 numaralı beyitin bahri (basî), 82 numaralı beyitlerin bahri (serî) ve 83 numaralı beyitin bahri ise (kâmil)’dir. Örnek sayfada görüldüğü şekliyle eserin tamamında bunu uygulamıştır.

Bir diğer husus ise Hellmut Ritter, metinlerde geçen şiir ve hikmetli sözlerin hangi şair ve yazarlara ait olduğuna, hangi eserlerde yer aldığına dair ayrıntılı bilgilerle birlikte şair ve yazarların hayatlarıyla ilgili geniş bilgilere dipnotlarda yer vermiştir. Bu durum alıntılarn güvenilirliğinin değerlendirilebilmesine imkân vermiştir. Aşağıdaki beyit dipnotta bahsi geçen bilgilendirmelerin yapıldığı bu uygulamaya örnek olarak gösterilebilir⁴⁷:

ورأيتُ كلاً ما يعلل نفسه بتعلّةٍ والى الممات يصير (١)

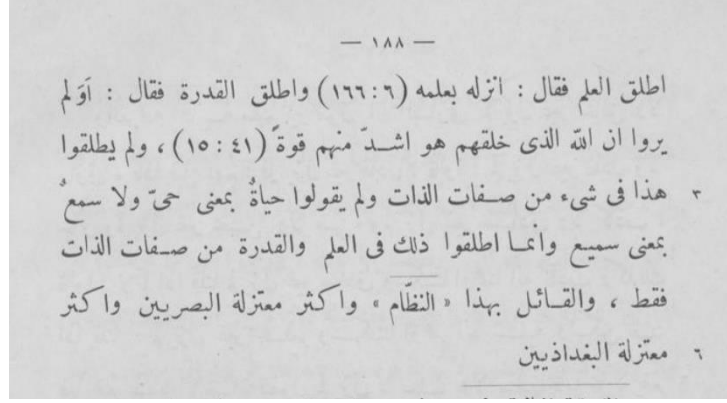
(١) البيت للمتنبى من قصيدة يرثى بها محمد بن اسحق التنوخى وهو البيت الثانى من القصيدة...

Yukarıda geçen beyit ve dipnot bilgisi kitapta geçtiği şekliyle verilmiştir. Görüldüğü üzere Hellmut Ritter, beyit hakkında dipnot bilgisi vermiş ve kasidenin Mütenebbî’ye ait olduğunu vurgulamıştır.

Verilen şiir ve hikmetli söz örneklerinin yanı sıra metinde geçen Kur’an-ı Kerim ayetlerinin de yerlerini bazen dipnotta bazen de metin içerisinde belirtmiştir. Örnek olarak *el-Vâfi bi’l-vefeyât*’tan bir sayfa aşağıda verilmiştir⁴⁸:

⁴⁷ al-Wâfi bi’l-wafayât, s. 4.

⁴⁸ A.e., s. 19.



Resim 6

Örnek sayfada {انزله بعلمه} ile {أولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة} ayetlerinin (١٦٦:٦) ve (١٥:٤١) şeklinde yerlerine işaret edilmiştir. Buna göre ilk ayet 6.sûre olan Nisa sûresindeki 166 sayılı ayetin bir kısmıdır.⁵¹ İkincisi ise 41.sûre olan Fussilet sûresinde 15 numaralı ayetin bir kısmıdır.

Nadir de olsa ayet hakkında bilgi verirken ayrıntı belirtmeyip yalnızca geçen ibarenin Kur'an-ı Kerim'den olduğunu açıklamak amacıyla dipnot bilgisi eklemiştir. Bunun örneğini *el-Vâfi bi'l-vefeyât* çalışmasında görmek mümkündür. Metinde geçen {ذلك وعد غير} ayetini dipnotta yalnızca “سورة (sûre)” şeklinde açıklamıştır.⁵²

Sonuç

Hellmut Ritter özellikle Türkiye’de edisyon kritik yönteminin gelişmesinde ve yerleşmesinde önemli katkıları olan bir ilim insanıdır. Batılı filolojik ve yorumlayıcı yöntemlerin, edisyon kritik başta olmak üzere modern Şarkiyat ve Türkiyat araştırmalarında kullanılmasına öncülük etmiş; metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

Onun edisyon kritik yaparken izlediği adımları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Metinlerin en güvenilir versiyonuna ulaşabilmek amacıyla titiz bir literatür taraması yaparak başlar. İlk adımda, ilgili eserin mevcut kaynaklarını ve nüshalarını kapsamlı bir şekilde inceleyerek, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmayı hedefler. Bu aşamada, özellikle orijinaline en yakın olan nüshaları tercih eder. Hellmut Ritter, farklı el yazmaları ve nüshaları karşılaştırarak metinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmeye

⁵¹ Hellmut Ritter’in 6.sûre olarak yazdığı Nisâ sûresi kullandığımız mushaftaki sıralamaya göre 4.sûre olarak yer alır.

⁵² *al-Wâfi bil-wafayât*, s. 325.

çalışır. Ayrıca, bu nüshalar arasında kronolojik bir sıralama yaparak, metnin zaman içinde nasıl bir değişim geçirdiğini anlamaya çalışır.

Metnin fiziksel özelliklerini de göz ardı etmez; yazı stilleri, kullanılan mürekkep renkleri ve yazının bulunduğu dil gibi unsurlar üzerinde dikkatle durur ve bu unsurları, metnin daha iyi anlaşılabilmesi için önsözde açıklar. Bu detaylar, metnin tarihsel ve kültürel bağlamını anlamada önemli bir rol oynar. Hellmut Ritter, metnin yazıldığı dönem ve coğrafya hakkında derinlemesine araştırmalar yaparak, kökeni ve tarihi hakkında bilgi edinir. Böylece, nüshalar arasında ortaya çıkabilecek belirsizlikleri, metnin geçtiği tarihsel ve kültürel zemin üzerinden değerlendirir.

Dil bilgisi yönünden de metni dikkatle inceler, üslup ve yapısal özelliklerini vurgular. Bu analiz, metnin anlamının daha doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlar. Eserde geçen ayetlerin kaynaklarını belirlemek, metnin doğru bir şekilde yorumlanmasını sağlamak adına önemlidir. Şiir veya hikmetli sözlerin geçtiği durumlarda ise, bu sözlerin sahibinin biyografisini ekler ve sözün hangi eserde geçtiğini belirtir. Böylece, metnin içerdiği derin anlamlar daha iyi ortaya konmuş olur.

Son olarak, nüshalarda yapılmış düzeltmeler, alınmış notlar ve yazılmış yorumlar gibi unsurlar da önemlidir. Hellmut Ritter, bu tür unsurları dikkate alarak, metnin anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgileri belirler ve eserin içeriğini doğru bir şekilde yansıtmaya çalışır.

Hellmut Ritter'in uyguladığı edisyon kritik yöntemi, metnin tarihsel bağlamını anlamının ve doğru bir şekilde yorumlamanın en önemli aracıdır. Nüshalar arasındaki farkları ve benzerlikleri detaylı bir şekilde inceleyerek, en güvenilir versiyonu ortaya koymayı amaçlar. Eserin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda kültürel ve tarihsel derinliğine de ışık tutar. Onun ince ayrıntıları da dikkate alan bu yöntemi, metinlerin en doğru ve eksiksiz hâliyle yayımlanmasını sağlamakta önemli bir rol oynar.

Hellmut Ritter'in edisyon kritik yöntemi, özellikle klasik Doğu metnlerinin ilmi bir yaklaşımla incelenmesini sağlayarak Türkiye'de filoloji ve metin neşri çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Onun yaklaşımı Türkiye'de akademik metin neşirlerinde daha sistemli ve güvenilir çalışmalar yapılmasının yolunu açmıştır. Eserlerin yayımlanması sürecinde uyguladığı yöntemler sayesinde Türkiye'de bilimsel bir disiplin anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Hellmut Ritter yalnızca nadir el yazmalarını koruyup yayımlamakla kalmamış aynı zamanda ilmi çalışmaların

standartlaşmasına öncülük etmiştir. Bu sistematik yaklaşım, Türkiye’de henüz gelişmekte olan akademik neşir alanının kurumsallaşmasına önemli ölçüde ivme kazandırmıştır. Ayrıca Hellmut Ritter’in, yetiştirdiği öğrenciler ve meslektaşları aracılığıyla oluşturduğu kadro, bu metodolojik sistemin devamlılığını sağlamıştır. Böylelikle Türkiye’de nadir eserlerin neşri konusundaki bilimsel disiplini kalıcı hale gelmiştir. Hellmut Ritter bu yönüyle sadece kendi döneminde değil sonrasında da kültürel mirasın korunmasının temel taşlarından biri olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Affî, Fevzî Sâlim, **Neş’etu ve tetavvuru’l-kitâbeti’l-hattiyeti’l-‘Arabiyye ve devruhâ’s-sekâfi ve’l-ictimâ’î**, Kuveyt, Vekâletu’l-Matbû‘ât, 1980.
- Ateş, Ahmed, “Metin Tenkidi Hakkında (Dasitân-ı tevârih-i mülûk-i âl-i Osman münasebeti ile)”, **Türkiyat Mecmuası**, C. VII, 1942, s. 253-267.
- Çelik, Ahmet Faruk, “Yazma Eserlerde Varaklara Numara Atama ve Varak-Sayfa Eşleştirmesi”, **USAD**, Bahar, Sayı 16, 2022, s. 145-162.
- el-Cerrâh, Abbâs Hâni, **Tahkîku’l-mahtûtât menâhicuhu-kavâ’iduhu-a’lâmuhu**, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2014.
- Fischer, Alexander Achilles, “Bibeltext/Textkritik (AT)”, **Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, (Çevrimiçi), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15273/>, 20 Nisan 2025.
- Hârûn, Abdusselâm Muhammed, **Tahkîku’n-nusûs ve neşruhâ**, 7.bsk., Kahire, Mektebetu’l-hanci, 1998.
- Karimullah, Kamran, Critical Edition, (Çevrimiçi), <https://genealogiesofknowledge.net/research-network/outputs-and-activities/critical-edition/>, 22 Nisan 2025.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, **İslâm Araştırmalarında Usul**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Kırbac, Corc Mihail, “et-Turâsu’l-‘arabî: el-Mahtût beyne mâzîhi ve hâzirihî”, **et-Turâsu’l-‘arabî**, Sayı. 18, Ocak 1985, s. 124-131.
- Maas, Paul, **Textkritik**, 3.bs., Leipzig, B.G.Teubner Verlagsgesellschaft, 1957.
- Özçelik, Sadettin, “Sözlü Edebiyat ürünü Yazmaların Edisyon Kritik Yöntemi ile okunması: Dede Korkut Örneği”, Önsöz, **TDAY Belleten**, C. 65, Sayı. 1, 2017, s. 91-104.
- Ritter, Hellmut, **Asrâr al-balāgha. The Mysteries of Eloquence ‘Abdalqāhir al-Jurjānī**, Istanbul, Matbaatu vezâreti’l-Me‘ârif, 1954.
- Ritter, Hellmut, **Das biographische Lexikon (al-Wāfi bil-wafayāt) des Şalāhaddīn Ḥalīl Ibn Aibak aş-Şafadī. Teil 1.**, Leipzig, Brockhaus, 1931.

- Ritter, Hellmut, **Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam (Maqālāt al-islāmiyīn wa-xtilāf al-muṣallīn)** von Abu l-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Aṣ‘arī, Leipzig, 1929-1933.
- Ritter, Hellmut, **Die Sekten der Schī‘a (Kitāb Firaq aṣ-ṣī‘a)** von al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubahṭī, Leipzig, Brockhaus, 1931.
- Ritter, Hellmut, **Ilahi-Name. Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Farīdaddīn ‘Aṭṭār**, İstanbul-Leipzig, 1940.
- Saraç, Ahmet Emin, “Modern Metin Tenkidi ve Tesisi Usulünün Türkiye’ye Girişi”, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 63, Sayı:2, 2023, s. 361-381.
- Üzüm, İlyas, “Nevbahṭī, Hasan b. Mûsâ”, **DİA**, C. XXXIII, İstanbul, 2007, s. 35-36.
- Yılmaz, Okan Kadir, **İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu**, İsam Yayınları&TDV Yayınları, İstanbul, 2020.

RUSYA'DA ARABİSTİK ÇALIŞMALAR: ARAPÇA-RUSÇA VE RUSÇA-ARAPÇA SÖZLÜKLERİN YAZARLARI*

Luiza ASUKHANOVA**

Öz

Bu makalede 19-20. yüzyıllarda Rus şarkiyatçıların katkısıyla hazırlanan ilk Arapça-Rusça sözlükler ele alınmakta ve Arabistik çalışmalarının gelişimi bağlamında sözlükbilimsel yaklaşımların nasıl şekillendiği incelenmektedir. Avrupa'da Arabistik, Arapların tarihi, kültürü ve dili gibi konuları inceleyen bağımsız bir bilim dalı olarak 16. ve 17. yüzyılların dönüm noktasında ortaya çıkmış ve Avrupa ile Doğu arasındaki ticari ve diplomatik ilişkilerin gelişimiyle bağlantılı olmuştur. Rusya'da ise Arabistik alanının oluşumu biraz daha geç gerçekleşmiş ve 19. yüzyılın 1820'li yıllarında başlamıştır. Yeni yönelimdeki Rus şarkiyatçıların karşılaştıkları en önemli konulardan biri 19. yüzyıla kadar mevcut olmayan bir Arapça-Rusça sözlüğün hazırlanmasıydı. Şüphesiz o zamanlarda böyle bir eserin varlığı, Rusya ile Arap doğusu arasındaki entegrasyon bağlarının güçlenmesine katkı sağlayacaktı. Yürütülen çalışma neticesinde önceki kaynaklara dayanan ve mevcut bilgileri genişleten ya da düzelten yazarlar tarafından oluşturulmuş çeşitli sözlüklerin ardışık bir dizilimi tespit edilmiştir. Makale kapsamında A. V. Boldırev (1836), İ. F. Gotvald (1861), V. F. Girgas (1881), P. K. Juze (1903), M. O. Attaya (1913), K. V. Ode-Vasilyeva (1929) ve H. K. Baranov (1940-1946) tarafından hazırlanan sözlükler incelenmekte, ayrıca bu eserler hakkında İ. Yu. Kraçkovskiy'nin değerlendirmelerine yer verilmektedir. Makale, Rusya'daki Arabistik çalışmalarının gelişim sürecini anlamak açısından bu sözlüklerin büyük önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu sözlüklerin incelenmesi, Rus şarkiyatçıların Arap dili ve filolojisine katkılarını daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmeye imkân tanımakta ve Arap-Rus sözlükçülüğünün tarihsel gelişimine dair yeni bakış açıları sunarak bu alandaki bilimsel birikimi derinleştirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca makalede Rusya'da Arabistik alanının 19. yüzyılın başlarında gelişmeye başladığı ve Arapça-Rusça sözlük eksikliğinin, Rus şarkiyatçıların karşılaştığı temel sorunlardan biri olduğu belirtilmektedir. Böyle bir sözlüğün hazırlanmasının, Rusya ile Arap dünyası arasındaki bilimsel ve kültürel entegrasyonu güçlendirmede önemli bir rol oynayacağı vurgulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arabistik, şarkiyatçılık, leksikografi, Arapça-Rusça sözlük, Rusça-Arapça sözlük.

* Tezden üretilmiş makale / Article from thesis.

Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Şarkiyat Araştırmaları Yüksek Lisans Programında Prof. Dr. Yusuf ÖZ danışmanlığında Luiza ASUKHANOVA tarafından "Rusya'da Arap dili, edebiyatı ve kültürünün dünü bugün" başlıklı tezden üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Şarkiyat Araştırmaları, e-posta: luiza.asukhanova@bk.ru, <https://orcid.org/0009-0002-4835-0993>

ARABIC STUDIES IN RUSSIA: AUTHORS OF ARABIC-RUSSIAN AND RUSSIAN-ARABIC DICTIONARIES

Abstract

This article examines the first Arabic-Russian dictionaries compiled with the contributions of Russian Orientalists in the 19th and 20th centuries and explores how lexicographical approaches evolved in the context of the development of Arabic Studies. In Europe, Arabic Studies emerged as an independent discipline at the turn of the 16th and 17th centuries, focusing on the history, culture, and language of the Arabs, and was closely linked to the expansion of commercial and diplomatic relations between Europe and the East. In Russia, however, the formation of this field occurred later, beginning in the 1820s. One of the major challenges faced by Russian Orientalists in this new stage was the absence of an Arabic-Russian dictionary until the 19th century. Undoubtedly, the existence of such a work at that time would have contributed to strengthening the integrative ties between Russia and the Arab East. As a result of this study, a sequential arrangement of various dictionaries has been identified, compiled by authors who relied on previous sources while expanding or refining existing knowledge. The article examines dictionaries compiled by A. V. Boldyrev (1836), I. F. Gotwald (1861), V. F. Girgas (1881), P. K. Juze (1903), M. O. Attaya (1913), K. V. Ode-Vasilyeva (1929), and H. K. Baranov (1940–1946), while also incorporating I. Yu. Krachkovsky's evaluations of these works. The study demonstrates the significant role of these dictionaries in understanding the development of Arabic Studies in Russia. Additionally, the analysis of these dictionaries provides a more comprehensive assessment of Russian Orientalists' contributions to Arabic language and philology, offering new perspectives on the historical development of Arabic-Russian lexicography and deepening scholarly knowledge in this field. The article also highlights that Arabic Studies began to develop in Russia in the early 19th century and that the lack of an Arabic-Russian dictionary was one of the key challenges faced by Russian Orientalists. It underscores the crucial role that compiling such a dictionary would have played in strengthening scientific and cultural integration between Russia and the Arab world.

Keywords: Arabic studies, orientalism, lexicography, Arabic-Russian dictionary, Russian-Arabic-dictionary.

Giriş

Rusya ile Arap dünyası arasındaki ilişkiler, tarihsel süreçte siyasi, ticari ve kültürel etkileşimler çerçevesinde şekillenmiştir. Rusya ile Arap dünyası arasındaki ilk temaslar, I. Abbasi döneminde, Bağdatlı tüccarların ticaret amacıyla Rus topraklarına yaptıkları seyahatlerle başlamıştır. Benzer şekilde, Kudüs'e hac yolculuğuna çıkan Rus Hristiyanlar, Arap topraklarında edindikleri izlenimleri seyahatnamelerinde kaleme almışlardır. Bu tür anlatılar arasında en dikkat çekici olanlardan biri, 1106-1108 yılları arasında seyahat eden Papaz Daniel'e aittir. Onun kaleme aldığı seyahatname, 1113 yılında Rusça olarak yazılmış ve daha sonra Fransızcaya çevrilmiştir (el-'Akîkî, 1964, s. 51).

Ancak doğrudan diplomatik ilişkiler, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda yoğunlaşmıştır. Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu ve İran ile olan etkileşimleri, Arap dünyasıyla daha fazla temas kurulmasını zorunlu hâle getirmiştir. Bu bağlamda Arap diline hâkim olmak, diplomatik müzakereler, ticaret anlaşmaları ve bölgesel çıkarların korunması açısından büyük önem taşımıştır.

Arap dili ve kültürüne olan akademik ilgi 19. yüzyılın başlarında sistematik bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Moskova ve Sankt-Peterburg'daki akademik kurumlarda Arap dili eğitimi verilmeye başlanmış, ilk Arapça-Rusça sözlüklerin hazırlanması gündeme gelmiştir. Bir milletin dilini bilmeden onunla tam anlamıyla iletişim kurmak mümkün değildir. Bu ifade o dönemde yapılan çalışmaların temel motivasyonunu özetlemektedir. Rus şarkiyatçıların temel amacı Arap diline dair güvenilir kaynaklar oluşturarak bu alandaki bilimsel bilgi birikimini artırmaktır. Dil öğreniminde önemli rol oynayan sözlüklerin oluşturulması da ihmal edilmemiştir. Bu bağlamda, sözlükbilim çalışmaları yalnızca dil öğretimi açısından değil, kültürel ve diplomatik bağların güçlendirilmesi açısından da kritik bir rol oynamaktadır.

Rus-Arap ilişkilerinin güçlenmesine rağmen 19. yüzyıla kadar kapsamlı bir Arapça-Rusça sözlük mevcut değildi. Bu döneme kadar yalnızca bazı üniversiteler ve eğitim kurumları bünyesinde, genellikle öğrenci ve araştırmacıların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kapsamı sınırlı sözlük çalışmaları yapılmıştır. Ancak bu girişimler geniş çapta erişilebilir olmaktan uzak olup genellikle el yazması veya kısıtlı basımlarla sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla Arapça ve Rusça arasında sistematik bir sözlükbilim geleneğinin oluşması ancak 19. yüzyılda yapılan daha kapsamlı ve akademik çalışmalarla mümkün olmuştur.

Leningrad Doğu Enstitüsü'ne ait yayınlara eklenen kısmi sözlükler ise yalnızca bu yayınlarda yer alan belirli materyalleri hedef alarak, tüm çağdaş dilsel zenginliği kapsamlı bir şekilde yansıtamamaktaydı (Kostyukov, 2014, s. 46).

19. yüzyılda Rus şarkiyatçıları tarafından bir sözlük oluşturma amacıyla birkaç girişim yapılmıştır. İlk sözlük çalışması, Aleksey Vasilyeviç Boldırev (1780-1842) tarafından 1836 yılında yayımlanan *Slovar k Novoy Arabskoy Hrestomatii i Kratkaya Arabskaya Grammatika* (Yeni Arapça Ders Kitabının Sözlüğü ve Kısa Arap Dilbilgisi) olmuştur.

A. V. Boldırev

Moskova Üniversitesi'nde profesör ve rektör olarak görev yapan Boldırev, Farsça ve Arapça dillerini incelemiş ve çeşitli çeviri makaleler yayımlamıştır. Bununla birlikte özellikle pratik nitelikteki çalışmaları büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda *Arabskaya Hrestomatiya* (Arapça Sözlüğü, Moskova, 1824) ve *Novaya Arabskaya Hrestomatiya* (Yeni Arapça Sözlüğü, Moskova, 1832) eserleri öne çıkmaktadır. Söz konusu eserlerin ardından yayımlanan *Slovar k Novoy Arabskoy Hrestomatii i Kratkaya Arabskaya Grammatika* (Yeni Arapça Ders Kitabının Sözlüğü ve Kısa Arap Dilbilgisi) adlı çalışmada sözlük bölümü yaklaşık 200 sayfadan oluşmaktadır (Sedankina, 2022, s. 135).

Bu sözlük 40 yıl boyunca Rusya İmparatorluğu'nda Arapça için temel bir kaynak olarak hizmet etmiştir. Rus Arabisti İgnatıy Yulianoviç Kraçkovskiy'nin (1883-1951) görüşüne göre, kendisinin ve bizim incelediğimiz sonraki eserlerin eleştirel analizine dayanarak, söz konusu sözlük yalnızca Arapça ders kitabı materyaliyle sınırlı kalmış ve her zaman ayrıntılar konusunda titizlik göstermemiştir (Kraçkovskiy, 1950, s. 79). Ne yazık ki bu sözlüğü tespit edemedik, ancak 80 dijitalleştirilmiş sayfadan oluşan ders kitabının, Rusya'nın Ulusal Elektronik Kütüphane'sinin web sitesinde mevcut olduğunu belirledik.¹ Bu kitap, Arap halk bilgeliklerini içeren bir derleme niteliğindedir. Aşağıda birkaç alıntıya yer verelim: “Sabırsız fakir, yağı olmayan kandile benzer”, “Bilgisi olmayan âlim, yağmursuz buluta benzer”, “Hayâsız kadın, tuzsuz yemeğe benzer.” Görüldüğü üzere bu özdeyişler felsefi bir karakter taşımakta ve ahlaki içerik barındırmaktadır.

Bu ders kitabını değerlendiren Kraçkovskiy, Boldırev'in o dönemin Arabistik araştırmalarındaki en son gelişmelere dayanan ilk ders kitabını hazırladığını ve bu nedenle

¹ Nauçnaya elektronnaya biblioteka. *Arabskaya hrestomatiya*. Erişim adresi: <https://kp.rusneb.ru/item/reader/arabskaya-hristomatiya>

tüm Rusya İmparatorluğu'nda oldukça rağbet gördüğünü belirtmiştir (Kraçkovskiy, 1950, s. 80). Ayrıca Boldrev sadece Arapça eğitimi vermekle kalmamış, aynı zamanda Yahudi ve Arap halklarının tarihi ve dini üzerine dersler vermiş ve Eski ile Yeni Ahit'in bazı bölümlerine açıklamalar getirmiştir (Starikov, 1960, s. 153). Rus şarkiyatçısı Aleksey Arkadyeviç Starikov'un (1892-1962) belirttiği gibi, Moskova Şarkiyat Okulu'nun kurucularından, Moskova Üniversitesi'nin profesörü ve rektörü olan Boldrev 18. ve 19. yüzyılların başlarında öğrencilerine Kur'an dilini öğrenme fırsatı sunan az sayıdaki akademisyenden biriydi (Starikov, s. 148). Ondan önce ise Arapça, daha çok Aristoteles'in Orta Çağ şerhlerinin dili olarak görülmekteydi. Her ne kadar sözlük içeriği itibarıyla yalnızca kısıtlı bilgiler ile sınırlı olsa da türünün ilk örneği olması ve yaklaşık 40 yıl boyunca alanında tek kaynak olarak kalması açısından önemli bir yere sahiptir.

İ. F. Gotvald

1861 yılında, Kazan Üniversitesi'nde Arap ve Fars dilleri profesörü olan İosif Fyodoroviç Gotvald (1813-1897), Kazan Üniversitesi Bilimsel Yayınları'nda *Opit Arabsko-russkogo Yazıka na Koran, Sem Moallakat i Stihotvoreniya İmrulkeysa* (Kur'an, Muallakat ve İmrul-Kays'ın Şiirlerine Dayalı Arapça-Rusça Sözlük) adlı çalışmasını yayımlamıştır. Gotvald'ın sözlüğü 507 sayfadan oluşmaktadır. Rus Arabisti Kraçkovskiy'e (1883-1951) göre bu eser içerdiği söz varlığının doğruluğu açısından Boldrev'in sözlüğünü aşmakla birlikte kapsam açısından ona kıyasla daha sınırlı kalmıştır (Kraçkovskiy, 2006, s. 10). Genel olarak Kur'an-ı Kerim ve Arap şiirlerine dayandığı için dar bir alanı kapsamıştır (Sarına, 2007, s. 10). Bu sözlüğün dijitalleştirilmiş versiyonuna da Rusya'nın Ulusal Elektronik Kütüphane'sinin web sitesinde ulaşılabilir.² Kraçkovskiy, bu eser yalnızca Kur'an-ı Kerim'in söz varlığını ve bazı eski Arap şiiri metinlerini kapsamadığı için bu durumu onun en büyük dezavantajı olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Kraçkovskiy'nin görüşüne göre, Gotvald'ın sözlüğü daha o dönemde tamamen eskimiş kabul edilmekteydi ve bu nedenle zamanla sonraki bir araştırmacının eseriyle değiştirilmiştir (Kraçkovskiy, s. 11).

Ancak Arap-Rus sözlüklerinin oluşum sürecine dair araştırmamız açısından söz konusu eksiklik aslında bir avantaj olarak değerlendirilmelidir. Zira bu sözlük yalnızca belirli bir dönemin dil kullanımını yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in söz varlığını içermektedir. Bu yönüyle ilahiyat araştırmalarında ve İslami metinlerin

² Nauçnaya elektronnoy biblioteka. *Opit arabsko-russkogo slovaryä*. Erişim adresi: https://viewer.rusneb.ru/ru/000199_000009_004425865?page=1&rotate=0&theme=white

çevirisini analiz etmek açısından değerli bir kaynaktır. Bunun temel nedeni Kur'an'ın tarih boyunca değişmeden korunmuş olması ve metnin orijinalliğinin hiçbir şekilde bozulmamış olmasıdır. Kur'an'ın dilsel yapısı ve içeriğinin sabit kalması, bu tür sözlükleri yalnızca tarihsel ve filolojik çalışmalar için değil, aynı zamanda İslami bilimlerde kullanılan terimlerin anlamlarını doğru bir şekilde belirlemek için de vazgeçilmez bir kaynak hâline getirmektedir. Dolayısıyla bu tür sözlüklerin eksiklik olarak değerlendirilebilecek sınırlılıkları aslında belirli araştırma bağlamlarında büyük bir avantaj sağlamakta ve özellikle ilahiyatçılar için bilimsel çalışmalarında güvenilir bir temel oluşturmaktadır.

V. F. Girgas

Üçüncü çalışmanın yazarı *Slovar k Arabskoy Hrestomatii i Koranu* (Arapça ve Kur'an Sözlüğü, Kazan, 1881) adlı eseri kaleme alan Arap dili ve edebiyatı doktoru Vladimir Fyodoroviç Girgas'tır (1835-1887). Suriye ve Mısır'da üç yıl süren bilimsel bir araştırma görevi gerçekleştiren Girgas, yaşadığı dönemin Arapçasının inceliklerine son derece hâkim bir bilim insanıydı (Kraçkovskiy, 2006, s. 10). Onun esas çalışması klasik Arapça metinler temelinde hazırlanmış, özellikle de İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve hadislerden yararlanılarak oluşturulmuş bir Arapça-Rusça sözlüktür. Eserin en önemli niteliklerinden biri sıklıkla zıt ve eş anlamlı kelimelere yer verilmesi, ayrıca Arapça metin ve ayet çevirilerinin yapılmış olmasıdır. Profesörün sözlüğü, edebi metinlerin incelenmesi için sağlam bir kaynak niteliği taşımış ve dilin küçük ayrıntılarını özenle ele almasıyla dikkat çekmiştir. Girgas'ın sözlüğü yerli Arabistik araştırmacılara Müslümanların manevi yaşamının farklı yönlerini, onların entelektüel ve kültürel mirasını yansıtan orijinal Arapça erişim imkânı sağlamıştır. Sözlüğün imgelerle zenginleştirilmiş Rus dili ve özgün kelime hazinesi, Arap-İslam dünyasının manevi mirasının ve genel kültürünün daha derin ve somut bir şekilde kavranmasına katkıda bulunmuştur (Prozrov, 2006, s. 3). Bu şarkiyatçıya ait çalışmanın önemini kanıtlayan bir başka unsur ise sözlüğün 21. yüzyılın başında yeniden yayımlanmış olmasıdır (Girgas, 2006).

Kraçkovskiy, Girgas'ın sözlüğünü yüksek bir takdirle değerlendirerek, onu kendi dönemi için kusursuz ve günümüzde dahi değerini yitirmemiş bir eser ve Müslüman edebi anıtlarının incelenmesine yönelik titizlikle hazırlanmış sağlam bir kaynak olarak nitelendirmiştir (Prozrov, 2006, s. 3). Bu benzersiz sözlük, birçok nesil Arabist için önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Ancak yayımlandığı andan itibaren hızla nadir eser hâline gelmiştir. Girgas'ın sözlüğünün tıpkıbasımının yeniden yayımlanması konusu geçmişte defalarca gündeme gelmiş, ancak o dönemde mevcut nüshaların durumu ve teknik

imkânların yetersizliği, kabul edilebilir bir baskı kalitesine ulaşılmasını engellemiştir. Böylece o dönemin koşulları nedeniyle yeniden basımı mümkün olmamıştır.

Sözlük, yüksek talep görmesi nedeniyle 2006 yılında Moskova, Sankt-Petersburg ve Kazan'da eş zamanlı olarak yayımlanmış ve kısa sürede tükenmiştir. Günümüzde yalnızca bir tıpkıbasım oluşturmakla kalmayıp metin üzerinde belirli düzeltmeler yapmaya olanak tanıyan teknik imkânlar mevcuttur. Öncelikle sözlüğün yeni baskısında eksik bölümler tamamlanmış, bizzat kendi zamanında Girgas tarafından sonradan belirtilen dizgi hataları göz önünde bulundurularak düzeltilmiştir. Ayrıca matbaa harflerinin ve dizgi sisteminin yetersizliğinden kaynaklanan yazım hataları ve baskı kusurları da tespit edilerek giderilmiştir (Sedankina, 2022, s. 137). Maalesef günümüzde eserin hatta tıpkıbasım nüshalarına dahi ulaşmak son derece güçtür. Bu eserin dijitalleştirilmiş versiyonu Doğu Elyazmaları Enstitüsü'nün web sitesinde,³ 2010 yılı basımı ise Rusya Devlet Gençlik Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Rusça-Arapça ve Arapça-Rusça sözlüklerin hazırlanmasını amaçlayan ve Arap dünyasından gelen bir dizi şarkiyatçıya da değinmek yerinde olacaktır. Bu bilim insanları özellikle I. Dünya Savaşı öncesinde sayıları oldukça fazla olan ve Rusya'da eğitim gören Arap öğrenciler için Rusça öğrenme sürecini kolaylaştırmayı hedeflemişlerdir (Kraçkovskiy, 2006, s. 11). Söz konusu araştırmacıların tamamı 1882-1914 yılları arasında faaliyet gösteren İmparatorluk Ortodoks Filistin Cemiyeti ile doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılıydı (Ode-Vasilyeva, 1964, s. 173). Bu cemiyet, Rus-Arap kültürel ilişkilerinin sağlam temellerini atan bir kuruluş olarak öne çıkmaktadır. Avrupa'daki misyoner kuruluşlarının İslam'ı eleştirme ve Arap Müslümanlarını Hristiyanlaştırma amacına karşın, Filistin Cemiyeti, Arap Hristiyanları kendi halklarının şanlı geçmişi, İslam'ın ortaya çıkış dönemi ve halifelik tarihi ile tanıştırmaya çalışmıştır (Ode-Vasilyeva, s. 175). Çağdaş Rus şarkiyatçısı Svetlana Alekseyevna Kirillina'nın (1954) da belirttiği gibi Rusya'daki Araplar, devrim öncesi dönemde yalnızca ulusal eğitim sisteminin oluşumuna katkı sağlamakla kalmamış aynı zamanda Rusya ile Arap dünyası arasındaki bilimsel ve kültürel ilişkilerin gelişimini de her anlamda desteklemişlerdir (Kirillina, 2008, s. 146).

F. İ. Kelzi

³ Institut vostočnih rukopisey. *Arabsko-russkiy slovar k Koranu i hadisam*. Erişim adresi: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=894

Halep doğumlu Fedor İliç Kelzi (1819-1912) Sankt Peterburg İmparatorluk Üniversitesi'nin (şimdiki Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi) Doğu Dilleri Fakültesi'nde ilk Arap dili öğretmeni olarak 1863 yılında kaleme aldığı *Russko-Arabskiye Obşçestvenniye Razgovori* (Rusça-Arapça Konuşmaları) ile Arapça-Rusça sözlük çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur (Veselovskiy, 1896, s. 306). Gerçek ismi olan Abdallah Kelzi (عبد الله كلزي) ailesi, günümüz Türkiye'sinin güneydoğusunda yer alan Kilis şehrinden gelmektedir (Serikov ve Kaşaf, 2023, s. 539). I. Dünya Savaşı'na kadar Türk, Arap ve Ermeni nüfusun bir arada yaşadığı bu yerleşim bölgesi, Halep vilayetinin bir parçasıydı. Kelzi, 1819 yılında Halep'te dünyaya gelmiştir. Onun biyografisini kaleme alan Grigoriy Grigoryeviç Gulbin (1892–1941) ailesini Araplaşmış Katolik Ermeniler olarak tanımlamaktadır (Gulbin, 2007, s. 613-614). 1837 yılında Rusya'ya göç eden Kelzi hakkında Afangel Yefimoviç Krımskiy (1871–1942) şu bilgiyi vermektedir: “Memleketinde, Halep'te, ona Abdallah Kelzi denilirdi ve her ne kadar Abdallah ismi aslında Theodoulos (Yunancada Tanrı'nın kulu demektir) anlamına gelse de Rusya'da bu ismi daha yaygın bir biçimde Fedor (Rusçada Tanrı'nın kulu anlamına gelmektedir) olarak değiştirdi ve böylece Fedor İvanoviç Kelzi adını aldı” (Krımskiy, 1971, s. 794). Kelzi, Rusya'da bir süre özel Arapça dersleri vererek geçimini sağlamış, ardından Sankt-Peterburg İmparatorluk Üniversitesi'nde Arap ve Türk Dilleri Kürsüsü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır (Serikov ve Kaşaf, s. 540).

Kelzi'nin *Russko-Arabskiye Obşçestvenniye Razgovori* adlı eseri, iki bölümden oluşan 142 sayfalık bir derlemedir. Birinci bölüm (s. 1–56), tematik olarak düzenlenmiş 26 kelime listesi ve alıştırma cümleleri olarak adlandırılan ifadeleri içermektedir. İkinci bölüm (s. 60–107) ise çeşitli konular üzerine yaklaşık birer sayfalık basit diyaloglar ve bir ek kısmından oluşmaktadır. Bu eseri farklı kılan en önemli unsur, ek kısmında İvan Andreyeviç Krılov'un (1769-1844) on fablının Arapça çevirisinin yer almasıdır. *Opıt* (deneme) başlığıyla sunulan bu çeviri toplam 23 sayfadan (s. 109–132) ibarettir. Eserin yayımlandığı tarihten itibaren Kelzi'nin çevirisi, akademik çevrelerde pek ilgi görmemiştir. Bu konuda istisna oluşturan tek isim 1922 yılında kaleme aldığı *Arabskiye Perevodı Basen Krılova* (Krılov'ın Fabllarının Arapça Çevirileri) başlıklı makalesinde esere bir sayfa ayıran akademisyen Kraçkovskiy'dir. Bu Rus bilim insanı, çalışmada yer alan bazı çeviri hatalarına dikkat çekmiş olsa da esere genel olarak olumlu bir değerlendirme yapmıştır (Kraçkovskiy, 1922, s. 6). Bununla birlikte, çeviriyi ayrıntılı bir şekilde incelememiştir;

zira çevirmenin amacı edebi bir eser ortaya koymak değil, dil öğretimine yönelik bir kaynak hazırlamak olmuştur.

Çevirmen ve yabancı diller öğretmeni Kelzi, Krılov'un fabllarındaki değeri, çağdaşlarının, meslektaşlarının, yurttaşlarının ve Arap edebiyatçılarının açıkça fark edemediği bir yerde görmüştür. Bu değer, öğretici fabl türünün bütünlüğünde, Krılov'un metinleri ile bağlamının geniş çapta tanınmasında, o dönemde Rusya'da yaygın olarak kullanılan canlı halk dilinde, kısa diyaloglarda, orijinal fablı hâlinde çevrilmesinde ve en önemlisi, tümünü hem sade hem de edebi Arapça nesirle aktarma fırsatında yatmaktadır. Bu unsurların birleşimi, Arapça ve Türkçe öğretmeni ve Rus İmparatorluğu tebaası Kelzi için isabetli bir yöntem olmuştur.

Böylece Kelzi Arapçanın çeşitli lehçeleri ve klasik metinleri üzerine yaptığı titiz çalışmalarla tanınmıştır. Onun esas eseri, yalnızca kelime anlamlarını sunmakla kalmayıp aynı zamanda terimlerin kullanım bağlamlarını ve tarihsel gelişimlerini de içermektedir. Bu yönüyle Kelzi'nin çalışması hem dilbilim araştırmaları hem de Arapça öğrenimi açısından önemli bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ancak söz konusu çalışmaların tüm önemine rağmen kapsamlı ve tam teşekküllü sözlükler olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir. Bunun temel sebebi, bu eserlerin içeriğinin yalnızca Kur'an'da veya klasik Arap şiirinde yer alan kelime ve ifadelerle sınırlı olmasıdır.

P. K. Juze

Rusça-Arapça sözlüklerin oluşturulma tarihindeki önemli bir sayfa şüphesiz Arap kökenli Rus şarkiyatçısı Panteylemon Krestoviç Juze'ye (1870-1942) aittir. 19. yüzyılın sonlarında Filistin'den Rusya'ya gelen ve Kazan Ruhban Akademisi'nden mezun olan Juze Rusya'da kalmaya karar vermiş ve İslam tarihi, Arap halkı ve dili üzerine yaptığı değerli araştırmalarla Rus şarkiyatçılığını önemli ölçüde zenginleştirmiştir (Kostyukov, 2014, s. 47).

1890'lı yıllarda Juze Arap ülkeleri ve Rusya için böyle bir yayının aciliyet arz eden bir ihtiyaç olduğunu fark ederek sözlük hazırlama çalışmalarına başlamıştır. Rus Arabisti Juze'ye göre bu ihtiyaç, Rus dilinin Ortadoğu ve Mısır'da tanıtımını sağlama ve aynı zamanda İmparatorluk Ortodoks Filistin Cemiyeti okullarında Rusça öğretmenlerine ve öğrencilere pratik destek sağlama görevleriyle belirlenmişti (Juze, 1903, s. 1). Ancak Kazanlı Arabistin çalışması başlangıçta çizilen sınırlardan çok daha ileriye gitmiştir. Rusya'da ve dünyada ilk kapsamlı Rusça-Arapça sözlük olarak kabul edilen bu eser 20.

yüzyılın ortalarına kadar bu statüsünü korumuş ve alanında ilk ve tek olma niteliğini muhafaza etmiştir.

Kraçkovskiy'e göre söz konusu eser çeviriden ziyade Rus sözvarlığının yorumlanmasına odaklanmaktadır. Zira yazarın sunduğu birçok Rusça kelime anlamı, o dönemde artık arkaizmler ve diyalektizmler hâline gelmişti (Kraçkovskiy, 2006, s. 11). Bu nedenle Kraçkovskiy'in vurguladığı gibi bir araştırmacı için Juze'nin sözlüğünü "tersinden" (yani Rusça-Arapça sözlüğü olarak) kullanırken büyük bir dikkat gösterme zorunluluğu doğmaktadır (Kraçkovskiy, s. 11). Juze'nin sözlüğünde bazı Arapça fiilleri aramak oldukça zordur. Bunun sebebi yalnızca eski imla kurallarının kullanımı değil, aynı zamanda içinde barındırdığı arkaik kelime dağarcığıdır. Aradığımız fiiller farklı bir biçimde yer almakta ya da tamamen eksik bulunmaktadır. Kraçkovskiy'in yorumlarında şu ifadeleri okumaktayız: "Onun döneminde yaygın olan birçok terim ve kelime kısmen kullanım dışı kalmış, kısmen de başka kelimelerle değiştirilmiştir. Bazılarının anlamı değişime uğramış ve yeni anlam katmanları kazanmıştır" (Kraçkovskiy, s. 9).

Sözlük müellifinin Rusça söz varlığına yaptığı vurgu bizi Eski Slavca (Blagova, Tseylin ve Gerodes, 1994) ve Kilise Slavcası (Dyaçenko, 2004) sözlüklerine yönelmeye sevk etmiştir. Bu sözlükler Eski ve Yeni Ahit'in okunması için önerilmektedir. Bunun temel nedeni Rusçanın tarih boyunca birçok kez reforma uğraması ve kelime hazinesinin önemli ölçüde dönüşüme uğramış olmasıdır. Buna karşılık Arapça, Rusçanın aksine, büyük ölçüde değişmeden kalmıştır ve bu durum Rusça söz varlığını bizim için daha az anlaşılır hâle getirmiştir. Bu beklenmedik araştırma yön değişimi iki önemli keşfe yol açmıştır. Birincisi, Kur'an dili üzerine yapılan bir çalışma, İncil dilinin incelenmesine de kapı aralayabilir. Bu durum, İbrahimi kutsal metinlerin yalnızca dilbilimsel bağlarla birbirine bağlı olduğunu düşündürmektedir. İkincisi, Araplara yönelik özel olarak hazırlanmış bir Rusça-Arapça sözlük, Ruslara da kendi ana dillerini daha iyi öğrenme fırsatı sunmaktadır.

Başlangıçta yazar sözlük projesini daha mütevazı bir çalışma olarak tasarlamış ve kısa bir eğitim sözlüğüyle yetinmeyi planlamıştır. Ancak, bu çalışma en üst düzey çevrelerde büyük ilgi görmüş ve daha derinlemesine bir araştırma için maddi destek sağlanmıştır. Kutsal Sinod'un Başsavcısı Konstantin Petroviç Pobedonostsev (1827-1907) bu sözlüğü yüksek bir takdirle değerlendirerek eserin yayınlanması için gerekli mali desteğin sağlanması hususunda II. Nikolay'a müracaatta bulunmuştur. Nihayet gerekli miktar temin edilmiş ve 1903 yılında sözlük yayımlanmıştır (Juze, 1903, s. 1-2).

Juze'nin eseri Kazan Ruhban Akademisi profesörü ve sözlüğün başlıca eleştirmeni Mihail Aleksandroviç Maşanov'un (1852-1924) ifadelerine göre içeriğin kapsamlılığı ve Rusça kelimelerin anlamlarının Arapçaya doğru bir şekilde aktarılması bakımından öne çıkan iki ciltlik bir yayındı (Maşanov, 1908, s. 254). Maşanov, sözlüğün şu özelliklerini özellikle vurgulamıştır:

- Almanca-Arapça ve Fransızca-Arapça sözlüklerde sıkça görülen, artık Arapçada kullanılmayan eski ve nadir kelimelerin bu çalışmada bulunmaması,
- Rusça kelimelerin, Arapçada anlam karşılıklarının titizlikle seçilerek doğru bir şekilde aktarılması,
- Rus atasözleri ve deyimlerinin sözlüğe dahil edilmesi ve yazarın bu ifadeleri "eşdeğer Arapça atasözleri ve deyimlerle" ustalıkla aktarması,
- Rusça kelimelerin yalnızca edebi Arapçaya değil, aynı zamanda günlük konuşma diline de çevrilmesi, bu sayede sözlüğün düşük eğitim seviyesine sahip Araplar arasında da yaygınlaşmasını sağlamaya yönelik bir hedefin olması,
- Teknik ilerlemelerle birlikte toplumda ortaya çıkan yeni kelimelere sözlükte yer verilmesi,
- Yazarın, Arap dilbilgisine uygun olmakla birlikte, Rusça kelimelerin anlamlarını en iyi şekilde yansıtan neolojizmleri kendi inisiyatifiyle sözlüğe dâhil etmesi (Maşanov, 255-257).

Bu nitelikler Juze'nin eserini dönemin diğer sözlüklerinden ayırarak özgün ve kapsamlı bir çalışma hâline getirmiştir. Ayrıca Arapça-Rusça sözlüklerin oluşum sürecini inceleyen Rus şarkiyatçısı Mihail Aleksandroviç Kostyukov Juze'nin sözlüğünün önemine de dikkat çekmektedir. Ona göre Juze'nin Rusça-Arapça sözlüğü gerçekten büyük bir öneme sahiptir; zira 20. yüzyılın ortalarına kadar bu türdeki tek kaynak olarak kalmıştır (Kostyukov, 2014, s. 48).

20. yüzyılın 1920'li yıllarından itibaren hayatının sonuna dek Juze bilimsel ve teknik ilerlemeler sonucunda dile giren yeni kelime ve terimleri içeren kapsamlı bir Rusça-Arapça sözlük hazırlama üzerinde çalışmıştır. Ancak bu büyük projeyi tam anlamıyla hayata geçirememiştir. Sağlık sorunları ve özellikle 1930'lu yıllarda yaşadığı bir dizi stresli olay Arabistin çalışmalarını tamamlamasına engel olmuştur (Kostyukov, 2014, s. 48). Buna rağmen Juze bilimsel terminolojiyi sistematik bir düzene oturtma konusunda kayda değer

bir çaba harcamıştır. Bu çalışmaların bir sonucu olarak yeni terminolojiye odaklanan küçük çaplı bir Rusça-Arapça sözlük yayımlanmıştır. Sözlükte Batı'da yayımlanan benzer eserlerde yer almayan ekonomi, tıp, biyoloji, teknik bilimler ve mühendislik alanlarındaki terimlere yer verilmiştir (Juze, 1930, s. 7-10). Ancak modern çağın ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap verebilecek bir sözlüğün hazırlanması ve yayımlanması görevi daha sonra başka bir bilim insanı olan Harlampiy Karpoviç Baranov (1892-1980) tarafından üstlenilmiştir. Bu araştırmacı makalenin ilerleyen kısmında ayrıntılı olarak incelenecektir.

M. O. Attaya

Girgas'ın sözlüğüne dayanan ikinci büyük Arapça-Rusça sözlüğün müellifi Şam kökenli bir Suriyeli Arap Mihail Osipoviç Attaya (1852–1924) olmuştur. Attaya, 1851 yılında Şam'da Ortodoks Arap bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Krımskiy, 1975, s.9). Kaderin bir cilvesiyle 1873 yılında Attaya Rusya'ya gelmiştir. Avrupa tarzında kapsamlı bir eğitim almamış olmasına rağmen, Arapçaya son derece hâkim olup, birkaç yıl içinde Rusçayı da iyi derecede öğrenmiştir (Smirnova, 2016, s. 188). Rusya'daki ilk çalışma yıllarından itibaren, çalışkan ve sorumluluk sahibi bir çalışan olarak öne çıkmış, özellikle Arapça eğitime önemli katkılar sunmuştur (Smirnova, s. 189). Filoloji alanındaki belirli bilgi birikimi ve pedagojik deneyimi, onun 1870'lerin ortalarında eğitim materyalleri hazırlamaya başlamasına imkân tanımıştır. Böylece Attaya'nın Arapça dersleri için hazırladığı ders kitabı ortaya çıkmış ve 1877 yılında Lazarev Enstitüsü Yönetimi tarafından taş baskı yöntemiyle çoğaltılmasına izin verilmiştir (Kraçkovskiy, 1950, s. 163). Her ne kadar M. O. Attaya'nın ders kitapları her zaman filoloji biliminin seviyesinde olmasa da Rusya'daki eğitim kurumlarında Arapça öğretimi açısından önemli bir didaktik değere sahipti (Kraçkovskiy, s. 164). Onun hazırladığı *Praktičeskoye Rukovodstvo k İzuçeniyu Arabskogo Yazıka, Arabskaya Metrika ve Hrestomatiya po Arabskoy Literature* (Arapça Öğrenimi için Pratik Kılavuz, Arap Metriği ve Arap Edebiyatına dair Ders Kitabı) edebi Arapçanın temel dilbilgisi ve söz varlığını öğrenmek için değerli bir kaynak olmanın yanı sıra Arap doğusunun kültürel ve günlük yaşamına dair genel bir bakış sunmaktaydı.

Lazarev Enstitüsü'nde Arapça dersleri vermesinin yanı sıra Attaya'ya 1879 yılında Müslüman Doğu dilleri ve edebiyatlarının öğretimi açısından büyük önem taşıyan Doğu hat sanatını öğretme görevi de verilmiştir. 1883 yılında Attaya Lazarev Enstitüsü'ndeki diğer öğretim üyeleriyle birlikte öğrencilerin Arap yazısının temel hat türleriyle tanışma fırsatını sunan özel bir kaligrafi eğitim programı hazırlamıştır. Daha sonra Doğu hat sanatı

eğitimindeki başarıları 1882 yılında Moskova ve 1900 yılında Paris sergilerinde resmî olarak takdir edilmiştir (Baziyats, 1973, s. 101).

O dönemde mevcut Arapça-Rusça sözlüklerin neredeyse tamamen tükenmiş olması nedeniyle Attaya sözlüğünü genişletmeye karar vererek temeline tamamen nadir eser hâline gelen Boldirev, Gotvald ve Girgas'ın sözlüklerindeki leksik unsurları almıştır. Bazı Arabistler Attaya'yı sözlüğünün büyük ölçüde Girgas'ın eserinin bir uyarlaması olduğu gerekçesiyle eleştirmiş olsa da birçok bilim insanı kendi eserlerini oluştururken mevcut sözlükleri temel alarak bunları eklemeler ve düzeltmelerle geliştirmektedir. Rus Arabistiğine önemli bir katkı olarak Attaya'nın sözlüğüne sadece ana dili Arapça olan birinin tam anlamıyla hâkim olabileceği yeni edebî, kilise ve günlük dildeki Arapça metinlerden alınmış kelimeler dâhil edilmiştir (Attaya, 1913). Sözlük 1913 yılında yayımlanmış olup öğrenci eğitimine önemli bir pratik değer katmıştır.

Bir dilbilimci ve şarkiyatçı olarak tanınan Attaya'nın bu eseri Kraçkovskiy tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Kraçkovskiy sözlükte orijinal metnin özensiz çevirisine açıkça işaret eden bir dizi yanlış anlamının yanı sıra Girgas'ın sözlüğünün tahrif edilmesi, çok sayıda bulunan yazım hataları ve bunların hem Rusça hem de Arapça bölümlerde yer alması gibi ciddi eksiklikleri tespit etmiştir (Kraçkovskiy, 1915, s. 214-217). Hatta bu hatalardan bazılarının kelimelerin anlamını tamamen bozduğunu belirtmiştir (Kraçkovskiy, s. 219). Kraçkovskiy sözlüğün eleştirisini şu şekilde tamamlamaktadır: “Ne yazık ki Attaya'nın sözlüğünün neredeyse tek avantajı Rusça dilinde başka Arapça sözlüklerin bulunmamasıdır” (Kraçkovskiy, s. 244). Öte yandan Krımskiy, Attaya'nın sözlüğünün yayımlanmasını ısrarla tavsiye etmiş ve bu eserin yalnızca Lazarev Enstitüsü'nün değil genel olarak Rus bilim dünyası ve toplumu için de büyük bir gereklilik olduğunu belirtmiştir (Baziyants, 1973, s. 117). Krımskiy, Attaya'nın sözlüğünü içerdiği pek çok hata ve eksikliğe rağmen önemli bir çalışma olarak değerlendirmiştir (Smirnova, 2016, s. 190).

K. V. Ode-Vasilyeva

Şarkiyatçılar ve Arabistler arasında dikkat çeken diğer bir isim Filistinli Nasıra doğumlu Ode-Vasilyeva Klavdiya Viktorovna (1892–1965) olmuştur. Ode-Vasilyeva, kaderin bir cilvesi olarak Rusya'ya gelmiş ve burası onun ikinci vatanı olmuştur (Ode-Vasilyeva, 1964, s. 176). İlk kadın profesör olarak 1926 yılında *Naçalnaya Arabskaya Hresomatiya* (Başlangıç Seviyesi için Arapça Ders Kitabı) ve ona eşlik eden küçük bir

sözlük kaleme almıştır (Ode-Vasilyeva, 1926). Kraçkovskiy’in ifadesiyle bu sözlük kusurlardan tamamen arınmış olmamakla birlikte modern edebî Arapça için özel bir sözlük oluşturma yönündeki ilk girişim niteliğini taşımaktadır (Kraçkovskiy, 2006, s. 11). Ayrıca söz konusu eser yalnızca bir ders kitabı ile sınırlı kalmayan daha kapsamlı bir sözlüğün hazırlanması için bir referans kaynağı olarak değerlendirilme potansiyeline sahiptir.

Çalışmamız açısından Ode-Vasilyeva’nın iki makalesi özel bir önem taşımaktadır. Bu makalelerden ilki, Arap bir kız çocuğunun Rus doğubilimi alanındaki akademik serüvenini takip etmeye inkân tanırken (Ode-Vasilyeva, 1964, s. 176), ikincisi, Nasıralı bir akademisyenin, Arap edebiyatının korunması ve geliştirilmesine büyük önem atfeden ve Arapları bu mirasa sahip çıkmaya çağıran Kraçkovskiy’ye bakışını ortaya koymaktadır (Ode-Vasilyeva, 1956, s. 134-136). Kraçkovskiy, Ode-Vasilyeva tarafından yalnızca Arap edebiyatına değil, sanatın ve toplumsal-siyasal hayatın tüm alanlarındaki Arap başarılarının da içten bir dostu, destekleyicisi ve tanıtıcısı olarak nitelendirilmektedir.

Ode-Vasilyeva’nın akademik yolu şaşırtıcı bir şekilde Baranov’un çalışmalarıyla da kesişmiştir. İkisinin portreleri, yalnızca aynı yıl 1892’de doğmuş olmaları nedeniyle değil, aynı zamanda Arapça öğretmenliğini büyük bir değer, kendilerini anlamlı bir işe adanma fırsatı olarak görmeleri sebebiyle Moskova Devlet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü’nün Yakın ve Orta Doğu Dilleri Kürsüsü’nde duvarda her zaman yan yana asılı durmaktadır (Uspenskaya, 2018, s. 19).

H. K. Baranov

Arapça-Rusça sözlüklerin ortaya çıkış sürecindeki bir diğer önemli sayfa dünya çapında tanınan seçkin bir Arabist, Moskova’daki Arabistik Okulu’nun kurucusu ve önde gelen şarkiyatçılarından biri olan Harlampiy Karpoviç Baranov’un (1892-1980) çalışmalarına dayanmaktadır. Uzun yıllar süren akademik ve pedagojik faaliyetleri boyunca Baranov Arap dili ve edebiyatı alanında büyük değer taşıyan birçok eser kaleme almıştır. Bunlar arasında, Orta Çağ Arap düşünürü el-Câhiz’in *Kitâbü’l-Buhalâ* (Cimriler Kitabı) adlı eserinin çevirisi (1965), *Uçebnik Arabskogo Yazıka* (Arapça Ders Kitabı, 1947), *Arabskaya Hrestomatiya* (Arapça Ders Kitabı, 1937) ve diğer önemli çalışmaları bulunmaktadır.

Ancak “Rus Arabistiğinin Alfa ve Omegası” (Uspenskaya, 2018, s. 23) Baranov’un hayatının en büyük eseri, “tüm Arabistlere yönelik evrensel ve bağımsız olarak tanımlanan, anıtsal ve türünün tek örneği” (Usmanov, 2012, s. 245) olan *Arabsko-Russkiy Slovar*

(Arapça-Rusça Sözlük) olmuştur. Arabistin çalışması ömür boyu sürmekle beraber en büyük kısmı 1940-1946 yılları arasında hazırlanmıştır. Bu eser günümüzde de çevirmenler, öğretmenler ve öğrenciler için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olmaya devam etmektedir. Çağdaş Rus Arabisti Elena Vladimirovna Kuharev'in (1954) değerlendirmesine göre, "Arapça-Rusça sözlükler alanında, hâlâ hem yüksek üsluptan günlük konuşma diline kadar tüm dilsel olguları eşit derecede içeren böylesine kapsamlı ve temel bir sözlük çalışması bulunmamaktadır" (Kuhareva, 2018, s. 92-93).

Sözlüğün ilk baskısına akademisyen Kraçkovskiy tarafından kapsamlı bir önsöz yazılmıştır. Bu önsöz, bazı sonraki baskılarda da yer almaktadır. Kraçkovskiy, önceki sözlükler ve Arap diline dair diğer eserleri analiz ederek, bu çalışmanın bu hacimde temel bir sözlük oluşturma yolunda ilk adım olduğunu ve sadece Rusya'da değil, Avrupa'da da bir boşluğu doldurduğunu belirtmiştir (Kraçkovskiy, 2006, s. 7).

Akademisyen Kraçkovskiy'nin belirttiği gibi şarkiyatçılar çalışmalarında önceki kuşakların eserlerine dayanmış, önceki sözlükleri bir çıkış noktası olarak alarak bunları tamamlamış veya eksikliklerini ve hatalarını düzeltmişlerdir. Bu bağlamda kendini denetleme, ayrıntıları netleştirme ve çapraz kontrol amacıyla Baranov, dönemin mevcut hemen hemen tüm sözlüklerini çeşitli derecelerde incelemiş, bunlar arasında çalışmamızda ele alınmayan klasik dile ait ulusal sözlüklere de yer vermiştir. Özellikle Girgas'ın Kur'an ve hadisler için hazırladığı Arapça-Rusça sözlük, Rusça karşılıkların bulunması sürecinde Baranov tarafından titizlikle incelenmiştir (Kraçkovskiy, 2006, s. 14). Öte yandan Kraçkovskiy'nin görüşüne göre modern edebî Arapça ile klasik Arapça arasındaki kesin sınırları belirlemek son derece zordur. Bunun temel nedeni Modern Arap edebiyatı dili hem klasik hem de halk ağzı kelimelerini bünyesinde barındırarak klasik edebiyat unsurlarıyla zenginleşmesidir (Kraçkovskiy, s. 13).

Baranov'un sözlüğü, tamamen yeni bir yöntem temelinde oluşturulmuş olup sözlük malzemesinin modern döneme ait sayısız edebî kaynaktan, özellikle de basın ve edebî eserlerden seçilmesi esasına dayanmaktadır. Sözlüğün en belirgin özelliği modern Arap edebî dilinde aktif olarak kullanılan tüm kelimeleri tek bir lügat içinde bir araya getirmesidir. Edebî pratiğin sözlük oluşturma temel kaynağı olduğu ilkesini benimseyen Baranov, dünya Arap leksikografisi tarihinde ilk kez modern edebî dil sözlüğü niteliğinde yeni bir sözlük türü ortaya koymuştur (Usmanov, 2012, s. 244-245).

Kaynak toplamaya ve derleme faaliyetine daha öğrencilik yıllarında başlayan Baranov, sözlük üzerine çalışmaya başlarken eserinin temel amaçlarını modern edebî Arapça ile yazılmış orta düzeydeki metinlerin anlaşılmasını sağlayacak bir başvuru kaynağı oluşturmak, hazırlayacağı sözlüğün modern edebî Arapçadan Rusçaya çeviri yaparken bir rehber ve yardımcı eser işlevi görmesini ve Arapçanın genel öğrenilmesine kısmen katkıda bulunarak özellikle dilin leksik ve frazeolojik zenginliğinin ve edebî anlatım becerisinin kavranmasını sağlamak olarak belirlemiştir. Baranov bunların yanı sıra yalnızca sınırlı bir ölçüde Rusça öğrenen Araplar için de belirli bir yardımcı kaynak işlevi görmesini öngörmüştür (Kraçkovskiy, 2006, s. 13).

Baranov'un sözlüğü incelendiğinde şu gözlemlere ve sonuçlara ulaşılmıştır:

- Sözlük hem klasik hem de modern kelime dağarcığını içermekte olup Arapça öğrenen Rusça konuşanlar için hâlâ neredeyse tek tam kapsamlı sözlük olma özelliğini taşımaktadır.

- Sözlüğün yapısı, Orta Çağ Arap dilbilimcileri tarafından geliştirilen kök ilkesine dayanmaktadır. Bu sisteme göre, her kelimenin kökü, birinci babın geçmiş zaman üçüncü tekil eril şahıs fiilinin köküdür ve bu kök, ilgili tüm kelime maddelerinin merkezini oluşturur. Kökler alfabetik sırayla düzenlenmiştir. Böylece, her kelime grubu, yazarın belirlediği kökle ilişkili tüm kelimeleri içerir. Bu yaklaşım, Arapçanın morfolojik ve kelime türetme sistemine son derece uygun olup aynı kökten türeyen kelimelerin bir arada toplanması sayesinde sözlük, dilin leksikoloji ve morfolojisi üzerine yapılacak her türlü araştırma için vazgeçilmez bir araç hâline gelmektedir.

- Sözlük maddelerinde deyimler, kalıplaşmış ifadeler ve standart dil kullanımlarına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu örneklerin tümü yazarın başvurduğu geniş dil materyalinden, özellikle Arapça süreli yayınlar ve edebi eserlerden derlenmiştir.

- Sözlüğün son bölümünde Arapça coğrafi isimlerin Rusça karşılıklarıyla birlikte listeleri, eril formda olup dişil olan isimler ile istisna olarak hem dişil hem de eril olarak kullanılabilen isimlerin listeleri bulunmaktadır. Sözlüğün bazı baskılarında ayrıca hicri yılların miladi takvime dönüştürme tabloları da mevcuttur.

Sözlüğün ilk baskısı, II. Dünya Savaşı yıllarında gerçekleştirilmiş olup SSCB Bilimler Akademisi Yayınevi tarafından 1940-1946 yılları arasında dört cilt hâlinde

yayınlanmıştır. İlk basımından itibaren sözlük, herhangi bir revizyona uğramadan üç kez yeniden basılmıştır (1958, 1962, 1970). Bu süreçte Arap dünyasının sosyo-politik yapısında köklü değişimler meydana gelmiş ve birçok Arap ülkesi bağımsızlığını kazanmıştır. Aynı zamanda Arap halklarının ekonomik ve kültürel hayatında da önemli dönüşümler yaşanmış, Arapçaya daha önce hiçbir sözlükte kayıtlı olmayan çok sayıda yeni kelime girmiştir. Bu nedenle Baranov'un sözlüğünün ilk versiyonu, modern Arapçanın leksik yapısını tam anlamıyla yansıtamaz hâle gelmişti. Bu durum karşısında yazar eserini büyük ölçüde genişleterek kapsamını önemli derecede artırmıştır. Sözlüğün beşinci baskısındaki madde başı sayısı iki katına çıkarılmış ve içerdiği kelime ile deyim sayısı 100.000'e ulaşmıştır. Yeni baskının hazırlanmasında yazar, öncelikli olarak Arap basınına, edebi eserlere, ekonomi ve hukuk alanındaki kaynaklara başvurmuştur. Sözlüğün genişletilmesi, özellikle sosyo-politik ve kültürel kelime dağarcığının, bilimsel terminolojinin, deyimsel ifadelerin ve kelimelerin anlam spektrumunun zenginleştirilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir (Baranov, 2006, s. 5). Genel olarak, Baranov'un sözlüğü toplamda 11'den fazla baskı yapmıştır.

Baranov'un sözlüğünün eğitim, çeviri ve akademik çalışmalarda yarım asrı aşkın süredir kullanım pratiği, onun evrenselliğini ve Arabistik alanındaki tüm uzmanlık dalları için bağımsız bir kaynak niteliğinde olduğunu kanıtlamıştır. Sözlük, günümüzde de öğrenciler, akademisyenler, çevirmenler, araştırmacılar ve devlet kurumları ile diğer kuruluşlarda görev yapan Arabistler arasında haklı bir itibara sahiptir.

Prof. Baranov'un Arabistik bilimine yaptığı olağanüstü katkının bir göstergesi olarak 1992 yılında bilim insanının doğumunun 100. yılı anısına Moskova Devlet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nün Bilim Kurulu tarafından filoloji bilimine katkı sağlayan araştırmacılara verilen "Profesör H. K. Baranov Ödülü" ihdas edilmiştir (Usmanov, 2012, s. 245).

Sonuç

Arap leksikografisi tarihi, yerli şarkiyatçılık alanında iki asırdan fazla bir süreyle kapsamaktadır. Arapça-Rusça sözlüklerin ortaya çıkış tarihi 19. yüzyılın ilk yarısına yani Arabistiğin müstakil bir şarkiyat dalı olarak teşekkül ettiği döneme dayanmaktadır. Bu tür eserlerin gerekliliği, dönemin önde gelen şarkiyat merkezleri olan Moskova ve Kazan'daki bilim insanları (A. V. Boldrev, I. F. Gotvald, V. F. Girgas) tarafından açıkça kabul edilmiştir ve bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak kapsamlı Arapça-Rusça

sözlükler ancak 20. yüzyılda yayımlanabilmiştir. Bu yayın süreci, 20. yüzyılın ilk ve ikinci yarısında faaliyet gösteren seçkin şarkiyatçılar P. K. Juze ve H. K. Baranov'un verimli akademik çalışmalarıyla doğrudan ilişkilidir.

Arapça-Rusça sözlükler arasında en kapsamlı eser Baranov'un temel çalışmasıdır. Bu sözlük hem klasik hem de modern kelime dağarcığını içermesinin yanı sıra madde başlarında çok sayıda kalıplaşmış ifade ve deyme yer vermesi sayesinde bu konumunu korumaktadır. Baranov'un sözlüğündeki kök ilkesine dayalı düzenleme onun icadı olmasa da çoğu Arapça-Rusça sözlük derleyicisini etkilemiş ve sözlük hazırlamada en yaygın ilke olarak kalmıştır.

Yapılan araştırma sonucunda 19. ve 20. yüzyıllarda Rus şarkiyatçılarının bilimsel mirasını oluşturan ilk Arapça-Rusça ve Rusça-Arapça sözlükler detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu eserleri titizlikle inceleyen akademisyen Kraçkovskiy'nin değerlendirmeleri her bir sözlüğün hem avantajlarını hem de dezavantajlarını ortaya koymuştur. Kraçkovskiy, söz konusu sözlüklerin hazırlanmasında kullanılan yöntemleri, kaynakları ve içeriklerini derinlemesine incelemiştir. Özellikle sözlüklerin kapsamı, dilbilimsel doğruluğu, kelime seçimleri ve tanımların açıklığı gibi kriterler üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirme, sözlüklerin o dönemin dilbilimsel ve kültürel ihtiyaçlarına ne ölçüde cevap verdiğini göstermenin yanı sıra, gelecekteki çalışmalar için de önemli bir rehber niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Kraçkovskiy büyük bir eleştiri ustası olarak kabul edilmektedir. Bunun bir örneği Baranov'un sözlüğüne yazdığı kapsamlı olumlu eleştiridir. Bu eleştirinin büyük bir kısmı, sözlüğün giriş bölümünde yer almaktadır. Diğer bir örnek ise Attaya'nın sözlüğüne yönelik oldukça sert bir eleştirisidir.

Baranov'un Arapça-Rusça sözlüğü uzun yıllar boyunca şarkiyatçılar, çevirmenler ve araştırmacılar için temel bir başvuru kaynağı olarak kalmıştır. Bu sözlük, Rusya'da Arabistik çalışmalarının gelişiminde önemli bir rol oynamış ve bilimsel, eğitimsel ve pratik amaçlarla yaygın şekilde kullanılmıştır. Ancak dil, özellikle Arapça gibi çok katmanlı ve zengin bir dil söz konusu olduğunda, sürekli değişime açık dinamik bir sistemdir. Günümüzde Baranov'un sözlüğünün güncelliğini kısmen yitirdiği ve ciddi revizyonlara ihtiyaç duyduğu açıkça görülmektedir. Sözlükte yer alan birçok kelime ve ifade artık aktif kullanımda değildir. Öte yandan, modern dünyadaki sosyal, bilimsel ve teknolojik gelişmeler dile yeni terimler kazandırmıştır. Bu nedenle Rus şarkiyatçıları ve dilbilimcileri için bu sözlüğün gözden geçirilmesi ve genişletilmesi güncel ve önemli bir görev olarak ortaya çıkmaktadır.

Böylece tarihsel açıdan şarkiyat çalışmalarında merkezi bir yere sahip olan Baranov'un Arapça-Rusça sözlüğü bugün kapsamlı bir güncelleme gerektirmektedir. Çağdaş Arapça 20. yüzyılın ortalarındaki versiyonundan önemli ölçüde farklılaşmıştır ve bu durum, araştırmacılar, öğrenciler ve çevirmenler için ciddi zorluklar yaratmaktadır. Sözlüğün güncellenmesi, Rus Arabistleri ve dilbilimcileri için temel bir meydan okuma hâline gelmiştir. Ancak kapsamlı bir kelime dağarcığı revizyonu, yeni terimlerin eklenmesi ve eski kelimelerin uyarlanması çağdaş Arabistler ve şarkiyatçılar için temel sorumluluklarından biri hâline gelmektedir.

Günümüz dijital teknolojiler çağında leksikografinin gelecekteki gelişimi açısından en umut verici perspektif kapsamlı elektronik sözlük veri tabanlarının oluşturulması ve bunların wiki teknolojileri kullanılarak sürekli genişletilmesidir. Bu tür projeler halihazırda mevcut olup ayrıca tanınmış sözlükler (örneğin, Baranov'un sözlüğü) temelinde mobil uygulamalar geliştirme pratiği de hızla yaygınlaşmaktadır.

Kaynakça

- Attaya, M. O. (1913). *Slovar arabsko-russkiy*. Moskva: Izdana na sredstva početnogo popečitelya Lazarevskogo instituta vostochnikh yazykov knyazya. S. S. Abamelek-Lazareva.
- Baziyants, A. P. (1973). *Lazarevskiy institut vostochnih yazykov v istorii oteçestvennogo vostokovedeniya*. Moskva: Nauka.
- Baranov, H. K. (2006). Predisloviye k 5-mu izdaniyu. *Bolşoy arabsko-russkiy slovar: v 2 ç. içinde* (s. 5). Moskva: Zhivoy yazık.
- Blagova, E., Tseytlin, R. M. ve Gerodes, S. (1994). *Staroslavianskiy slovar (po rukopisyam X–XI vekov)*. (R. M. Tseytlin, R. Veçerki ve E. Blagova, Ed.), Moskva: Russkiy yazık.
- Dyaçenko, G. (2004). *Polny tserkovnoslavianskiy slovar*. Moskva: Otçiy Dom.
- el-‘Akîkî, N. (1964). *el-Müsteşrikûn*. Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif.
- Girgas, V. F. (2006). *Slovar k arabskoy hrestomatii i Koranu*. Sankt-Peterburg: Dilya.
- Gulbin, G. G. (2007). Biobibliografiçeskiy slovar. I. Yu. Kraçkovskiy, S. A. Frantsuzov, ve N. G. Romanova (Ed.), *Neizvestniye stranitsı oteçestvennogo vostokovedeniya içinde* (vıpusk 3, s. 613-614). Moskva: Voctoçnaya literatura.
- İnstitut vostochnih rukopisey. *Arabsko-russkiy slovar k Koranu i hadisam*. Erişim adresi: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=8

94

- Juze, P. K. (1903). *Polny russko-arabskiy slovar: v 2 çastyah. Çast I. (A-O)*. Kazan.
- Juze, P. K. (1930). K voprosu o nauçnoy terminologii u sovremennih arabov. *Izvestiya AzGNIİ*, 1(3), 7-10.
- Kelzi, F. (1863). *Russko-arabskie obşçhestvenniye razgovori*. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk.
- Kirillina, S. A. (2008). Arabskiye uçeniye v Rossii (XIX – načalo XX stoletiya). Meyer, M. S. (Ed.), *Voshvaleniye: Isaaku Moiseyeviçu Filştinskomu posvyaşçayestsya içinde* (s. 145-165). Moskva: Klyuç.

Kostryukov, M. A. (2014). Izuçeniye arabskogo yazıka v Rossii: Istoriya sozdaniya arabsko-russkih slovarey. *Nayka i sovremennost: sbornik XXX Mezhdunarodnoy naučno-prakticheskoy konferentsii* içinde (s. 46-51). Novosibirsk: Izdatelstvo TsRNS.

Kraçkovskiy, İ. Yu. (1915). Retsenziya na slovar M. O. Attaya [Slovar arabsko-russkiy başlıklı M. O. Attaya kitabın değerlendirmesi, 1913]. *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arheologičeskogo Obşçestva*, tom 22 (s. 209-224). Sankt-Peterburg: Tipografiya İmperatoskoy Akademii Nauk.

Kraçkovskiy, I. Yu. (1922). Arabskiye perevodi basen I. A. Krılova. *Bibliograficheskiye Listı Russkogo Bibliologičeskogo Obşçestva*, 1, 6-8.

Kraçkovskiy, I. Y. (Ed.). (1926). *Naçalnaya arabskaya hrestomatiya*. Leningrad.

Kraçkovskiy, I. Yu. (1950). *Oçerki po istorii russkoy arabistiki*. Moskva, Leningrad: Izdatelstvo AN SSSR.

Kraçkovskiy, I. Yu. (2006). Iz predisloviya akademika I. Krachkovskogo k 1-mu izdaniyu slovary H. K. Baranova. Baranov, H. K., *Bolshoy arabsko-russkiy slovar: v 2 ç. içinde* (s. 10). Moskva.

Krımskiy, A. E. (1971). *Istoriya novoarabskoy literatury XIX - naç. XX v.* Moskva: Nauka.

Krımskiy, A. E. (1975). *Pisma iz Livana (1896–1898)*. Moskva: Nauka.

Kuhareva, E. V. (2018). Arabsko-russkiy slovar Baranova H. K. kak odin iz istoçnikov arabskoy frazeologii i paremiologii. Ştanov, A. V. (Ed.), *Aktualniye problemy arabskoy filologii: Materialı Vserossiyskoy naučno-praktičeskoy konferentsii, posvyaşçennoy 125-letiyu so dnya rozhdeniya K. K. Baranova i K. V. Ode-Vasilyevoy* içinde (s. 92–93). Moskva: MGIMO-Universitet.

Maşanov, M. A. (1908). Otvz ekstrordinarnogo professora M. A. Mashanova o soçinenii P. K. Juze Polniy russko-arabskiy slovar çasti pervaya i vtoraya [Polniy russko-arabskiy slovar: v 2 çastyah başlıklı P. K. Juze kitabın değerlendirmesi, 1903]. *Pravoslavnyy sobesednik*, Ekim, 254-259.

Nauçnaya elektronная biblioteka. *Arabskaya hrestomatiya*. Erişim adresi: <https://kp.rusneb.ru/item/reader/arabskaya-hristomatiya>

Nauçnaya elektronная biblioteka. *Opıt arabsko-russkogo slovary*. Erişim adresi: https://viewer.rusneb.ru/ru/000199_000009_004425865?page=1&rotate=0&theme=white

- Ode-Vasilyeva, K. V. (1926). *Načalnaya arabskaya hrestomatiya*. Kračkovskiy, İ. Yu. (Ed.). Leningrad.
- Ode-Vasilyeva, K. V. (1956). Moi vospominaniya ob akademike I. Yu. Kračkovskom. *Pravoslavnyy Palestinskiy sbornik. Pamyatniki pismennosti i literatury Blizhnego Vostoka*, 2(64–65), 134-136.
- Ode-Vasilyeva, K. V. (1964). Vzglyad v proshloe. *Pravoslavnyy Palestinskiy sbornik: Pamyatniki pis'mennosti i literatury Blizhnego Vostoka*, 13(76), 173.
- Prozrov, S. M. ve Romanov, M. G. (2006). Predisloviye k pereizdaniyu. Girgaz, V. F. *Slovar k arabskoj khrestomatii i Koranu* içinde (s. 3). Moskva, Sankt-Peterburg: Dilya.
- Sarina, A. (2007). *Arapça-Rusça ve Rusça-Arapça sözlüklerin değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Sedankina, T. E. (2022). Mesto naučnogo naslediya rossiyskikh vostokovedov XVIII–XX vekov v sovremennih teologičeskikh issledovaniyah: arabsko-russkiye slovari k Koranu. *Minbar. Islamic Studies*, 15(1), 135-150.
- Serikov, N. I. ve Kaşaf, Ş. R. (2023). Istoriya prepodavaniya vostočnıh yazıkov v Sankt-Peterburgskom universitete v XIX v.: “Russko-arabskiye obščestvenniye razgovori” Abdallaha Kelzi i yego perevodı basen Kırlova. *Minbar. Islamic Studies*, 16(3), 537-561. doi:10.31162/2618-9569-2023-16-3-537-561
- Starikov, A. A. (1960). Vostočnaya filologiya v moskovskom universitete, A. V. Boldrev ve P. Ya. Petrov (Ed.), *Očerki po istorii russkogo vostokovedeniya* içinde (s. 147-165). Sankt-Peterburg: Vostočnaya literatura.
- Smirnova, E. V. (2016). Mihail Osipoviç Attaya i ego vklad v rossiyskoye vostokovedeniye (po dokumentam arhiva Lazarevskogo instituta vostokovıh yazıkov). *Gramota*, 9(71), 187-191.
- Uspenskaya, N. A. (2018). Pamyati H. K. Baranova i K. V. Ode-Vasilyevoy. Ştanov, A. V. (Ed.), *Aktualniye problemy arabskoy filologii. Vserossiyskaya naučno-praktičeskaya konferentsiya k 125-letiyu so dnya rozhdeniya H. K. Baranova i K. V. Ode-Vasilyevoy* içinde (s. 19-21). Moskva: MGIMO-Universitet.
- Usmanov, N. K. (2012). Patriarh rossiyskoy arabistiki. *Vestnik MGIMO-Universiteta*, 3(24), 244-245. doi:10.24833/2071-8160-2012-3-24-244-245

Veselovskiy, N. (1896). *Bibliografičeskiy slovar professorov i prepodavateley Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta za istekşuyu tretyu četvert veka yego suşçestvovaniya (1869-1894)*. Sankt-Peterburg: Tip. i lit. B. M. Volfa.

الحكاية الخرافية في قصص الأطفال في سورية ما بين عامي (1979-2009)*

Muhittin KARAHAN**

الملخص

شغلت الحكايات الخرافية – وما زالت – أذهان الأدباء والنقاد والباحثين عمومًا، والقراء خصوصًا ولا سيما الصغار منهم. حيث تحتل هذه الحكايات مكانًا بارزًا في أدب الأطفال، إذ راح بعض الكتّاب يبذلون جهودًا عظيمة في سبيل توظيفها في قصص الأطفال بما يتلاءم مع المراحل العمرية المتفاوتة بين الأطفال، واضعين في الحسبان قضية التجديد والتعديل أو التغيير قبل تقديم هذه الحكايات للصغار. وينبغي علينا أن ننوّه في هذا المجال بأنّ هذه الحكايات قد انطلقت بشكل شفهي في البدايات من الناحية السردية ثمّ دوّنت بشكل كتابي مع مرور السنوات. وخضعت إلى التعديل والتجديد في بنائها – في أثناء تداولها – بما يناسب البيئة الاجتماعية التي تنشأ فيها، وتتطور. ازدهرت الحكايات الخرافية في أوروبا في العصور الوسطى بالتزامن مع أشكال الحكايات الأخرى، وظهرت مجموعة من الحكايات في أواخر القرن الثاني عشر التي كتبها ماري دي فرانس، بيد أن التغيير الحاسم في مجال الحكايات الخرافية إنّما ظهر في القرن السابع عشر الميلادي في أعمال الكاتب الفرنسي الشهير جان دي لافونتين (1621-1695 م) الذي تأثر بحكايات إيسوب اليوناني، وصاغ الكثير منها شعراء، كما تأثر بما هو شرقيّ من الحكايات من مثل «كليلة ودمنة» و«ألف ليلة وليلة» وغيرهما، ثم انتشرت هذه الحكايات لدى الشعوب المختلفة بناء على البيئة التي تتميز بها، وكذا الشأن في سورية. استنادًا على ما ذكرنا يتكوّن بحثنا هذا – والذي سننّبع فيه المنهج الوصفي التحليلي – من مدخل وثلاثة أقسام وخاتمة. سنتحدث في المدخل عن أهمية الحكايات الشعبية الخرافية، ودورها الفعال في قصص الأطفال، والهدف منها، ومدى تأثيرها في الصغار. وأما في القسم الأول فسنتحدث عن مفهوم الحكاية الخرافية، وعن طبيعتها، وسنتحدث في القسم الثاني عن الشخصية الخرافية وأنواعها في الحكايات الموظفة في قصص الأطفال في سورية، وأما في القسم الثالث فسنتحدث عن أشكال العناصر الخرافية من حيث القوى السحرية وأدواتها، ومن حيث الصيغ السحرية الموظفة في حكايات الأطفال في سورية. وأما في الخاتمة فنسذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا هذا. ويكمن الهدف من بحثنا هذا في توضيح دور الحكايات الخرافية في قصص الأطفال في سورية ومدى تأثيرها فيهم. وتأتي أهمية هذه المقالة بكونها جديدة في هذا المضمار، حيث لم يسبق أن عثرنا من قبل – على حدّ زعمنا – على مقالة تتناول الحكايات الخرافية الموجهة للأطفال في سورية بين عامي 1979-2009م، دراسة وتحليلًا. نشير أخيرًا إلى أنّ الحكايات الخرافية تتشابه مع بعضها لدى معظم الشعوب، لا اختلاف فيما بينها إلا في بعض الجزئيات بسبب ظروف البيئة التي تترعرع فيها، وبسبب عامل الزمن، وتعدّد القصصين.

الكلمات المفتاحية: الحكاية الخرافية، قصص الأطفال، دراسة وصفية تحليلية، الشخصية الخرافية، سورية.

SURİYE'DE ÇOCUK ÖYKÜLERİNDE PERİ MASALI (1979-2009) YILLARI ARASI

Öz

Peri masalları genel olarak yazarların, eleştirmenlerin ve araştırmacıların, özel olarak da okurların, bilhassa da çocukların eskiden beri ilgi odağı olmuştur ve hâlâ da olmaktadır. Ki bu masallar çocuk edebiyatında çok önemli bir yere sahiptir. Bazı yazarlar, bu masalları çocuklara sunmadan önce yenileme, değişiklik ya da değiştirme konusunu dikkate alarak, çocukların farklı yaş dönemlerine uygun bir şekilde

* Tezden üretilmiş makale / Article from thesis.

Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Doktora Programında Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK danışmanlığında Muhittin KARAHAN tarafından hazırlanan “Suriye’de Çocuk Edebiyatı ve Çocuk Öykülerinde Halk Hikâyesinin Sanatsal Teknikleri (1979-2009 Yılları Arası)” başlıklı tezden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye. koroglu8300@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-8836-7781>.

çocuk öykülerinde kullanmak için büyük çaba sarf etmişlerdi. Bu bağlamda, bu masalların başlangıçta anlatsal açıdan sözlü olarak başladığını, daha sonra yıllar içinde yazılı olarak kayıt altına alındığını belirtmekte fayda vardır. Doğduğu ve geliştiği sosyal ortama uyum sağlamak amacıyla, dolaşımı sırasında yapısal olarak değişiklik ve yenilemelere maruz kalmıştır. Peri masalları, Orta Çağ'da Avrupa'da diğer masal türleriyle birlikte gelişmiştir. 12. yüzyılın sonlarında Marie de France tarafından yazılan bazı masallar ortaya çıkmıştır. Ancak peri masalları alanındaki belirleyici değişim, 17. yüzyılda Yunan Ezop'un masallarından etkilenen ünlü Fransız yazar Jean de La Fontaine'in (1621-1695) eserlerinde net bir şekilde görülmüştür. Ayrıca La Fontaine "Kelile ve Dimne", "Binbir Gece Masalları" ve diğerleri gibi doğu masallarından da etkilenmiştir. Daha sonra bu masallar, yaşadığı ortama bağlı olarak farklı halklar arasında ortaya çıkmıştır, tıpkı Suriye'de de olduğu gibi. Bahsettiklerimizden yola çıkarak, tanımlayıcı analitik yöntemini benimseyen çalışmamız; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde peri masallarının önemi, çocuk öykülerindeki etkin rolü, amacı ve çocuklar üzerinde bıraktığı etkisinin boyutları ele alınacaktır. Birinci bölümde peri masalı kavramından ve doğasından, ikinci bölümde Suriye'de çocuk öykülerinde kullanılan mitsel karakter ve türlerinden, üçüncü bölümde ise Suriye'de çocuk masallarında kullanılan büyü formülleri ve büyü gücü açısından mitsel unsurların şekillerinden ve bunların araçlarından bahsedilecektir. Sonuç kısmında elde edilen en önemli sonuçlar kısaca belirtilecektir. Araştırmamızın amacı Suriye'de çocuk öykülerinde kullanılan peri masallarının rolünü ve bu masalların çocukları ne ölçüde etkilediğini ortaya koymaktır. Bu makalenin önemi bu alanda yeni bir çalışma olmasından kaynaklanmaktadır, zira daha önce - kanaatimize göre - (1979-2009) yılları arasında Suriye'de çocuklara yönelik peri masallarını konu alan bir makaleye rastlanmamıştır. Son olarak peri masallarının çoğunun halk arasında birbirine benzediğini, yetiştikleri ortamın koşulları, zaman faktörü ve anlatıcının çokluğu nedeniyle - bazı ayrıntılar dışında - aralarında hiçbir fark olmadığını belirtmek isteriz.

Anahtar Kelimeler: Peri Masalları, Çocuk Öyküleri, Mitsel Karakter, Tanımlayıcı Analitik Çalışma, Suriye.

FAIRY TALES IN CHILDREN'S STORIES IN SYRIA BETWEEN THE YEARS (1979-2009)

Abstract

Fairy tales have occupied - and still do - since ancient times until now the minds of writers, critics and researchers in general, and readers in particular, especially young ones. As these tales occupy a prominent place in children's literature, some writers have made great efforts to employ them in children's stories based on the different age groups among children, taking into consideration the issue of renewal, modification or change before presenting these tales to children. We should note that these tales were started orally in the beginning from the narrative aspect and then recorded in writing over the years. In its construction - during its circulation - in a manner that suits the social environment in which it originates and develops, Fairy tales flourished in Europe in the Middle Ages in conjunction with other forms of tales, and a group of tales appeared in the late twelfth century written by Marie de France, but the decisive change in the field of fairy tales appeared in the seventeenth century AD in the works of the famous French writer Jean de La Fontaine (1621-1695), who was influenced by the tales of the Greek Aesop, and composed many of them in poetry, and

was also influenced by the eastern tales such as "Kalila and Dimna" and "Arabian tales" and others. He got inspired for some of his tales and poems from them, in addition to what he invented of tales, poems and stories, then these tales spread among different peoples based on the environment in which they are distinguished. Based on what we mentioned, our research - in which we will follow the descriptive analytical approach - consists of an introduction, three sections and a conclusion. In the introduction, we will talk about the importance of folk fairy tales, their effective role in children's stories, their purpose, and the extent of their influence on children. As for the first section, we will talk about the concept of fairy tale and its nature. In the second section will talk about the fairy character and its types in tales of children's stories. In the third section, we will talk about the forms of fairy elements in terms of magical powers and its tools, and magical terms in children's tales. In conclusion, we will mention the most important results that we reached in this research. The aim of our research is to clarify the role of fairy tales in children's stories and the extent of their influence on them. The importance of this article comes from the fact that it is new in this field, as we have never found before - as we claim - an article that deals with fairy tales directed at children between (1979 - 2009), a study and analysis. Finally, we point out that fairy tales are similar to each other among most peoples, there is no difference between them except in some details due to the environmental conditions in which they grow up, and due to the factor of time, and the multiplicity of narrators.

Keywords: Fairy Tales, Children's Stories, Mythical Character, Descriptive Analytical Study, Syria.

المقدمة

تعدّ الحكاية الخرافية شكلاً من أشكال الحكاية الشعبية الشفاهية التي ظهرت منذ القديم بسنوات طويلة، وراحت الشعوب تتوارثها، وتحفظ بها في تراثها العريق، ومن ثمّ يروونها جيلاً عن جيل، فتنتقل عبر الأزمان، واحتلت بذلك مكان الصدارة بين الفنون الأدبية لدى الشعوب كافة. عبّر فيها الإنسان عما يختلج في نفسه من عواطف، وما يدور في باله من أفكار. ولهذا السبب فهي تعبّر عن العواطف والرؤى والأفكار، ومن المحال أن نتصور شعباً لا يمتلك حكايات شعبية خرافية في تراثه الأدبي الفني العريق.¹ وربما كانت هذه الحكايات "أقدم الأنواع الأدبية التي قدمتها البشرية للأطفال، وقد تكون عبارة (احك لي حكاية) قد تردّت على لسان كل طفل منذ أن وجدت الحياة الإنسانية على هذا الكوكب، ولا عجب إزاء هذا أن يطلق اليوم على الحكايات الشعبيّة عموماً اسم السحر القديم".² لذا يوجد هنالك اعتراف عالمي بتأثير الحكايات الشعبية عموماً، والخرافية خصوصاً في أدب الأطفال، وبوجود روابط مشتركة بينهما. وإن الأنواع الأدبية الثقافية (مكتوبة كانت أو شفوية) من قبيل الملاحم والأساطير والحكايات، تلعب دوراً عظيماً في مراحل بناء الأمم والشعوب.³ وكاتب الأطفال، ليس ابن يومه فحسب، بل هو ابن تاريخه العريق الممتد في القدم، هو سليل ثقافة عريقة ممتدة من عصر الرواية الشفهية إلى عصرنا الحالي، ويومنا الحالي، فهو الذي يواصل ما ابتدأه الأجداد من ثقافات، وينقلها إلى الأجيال اللاحقة عبر الأزمان. لكن ما يجدر الالتفات إليه هو أن أدب الأطفال والحكاية الخرافية الشعبية ظلّا خلال عقود طويلة من عصر النهضة يعاملان كأدب غير رسمي، مهمّين على هامش النظام الأدبي العربي حتى كان النصف الثاني من القرن العشرين، حيث لقياً اهتماماً أولياً في البلاد العربية، ثم ازداد هذا الاهتمام، عندما تقرر تدريسها في الكليات وبعض الجامعات، وصدرت الأبحاث المتخصصة، وقامت مؤسسات علمية، ومراكز بحث تهتم بالطفولة وبإصدار كتب الأطفال وصحافتهم، وعملت على جمع الحكايات الشعبيّة شفهيّاً من الناس، وكتابيّاً من مصادرها القديمة.⁴

والهدف من الحكايات الخرافية الشعبية المقدمة للأطفال هو إمتاع الطفل وتسلّيته، والتأكيد على القيم الأخلاقية والاجتماعية، وإثارة خيال الطفل، وتنمية قدرة الأطفال على التفكير، وإشباع دوافع حب الاستطلاع لديهم.

وإنّ العودة إلى الحكايات الخرافية الشعبية في أدبنا الحديث لاستلهاها في الفن القصصي تعني "عودة الكاتب إلى الفطرة والبراءة، وربما إلى الأصالة، حيث ينفخ النسيج السحري في الكلمة المطبوعة الحياة، فيدخل الأطفال بلطف ومتعة عبر الأبواب التي تنفتح بعفوية أمام عيونهم المترقبة إلى درجات الماضي الجميل، ويقفون على طبيعة الأجداد وأنماط حياتهم عبر الزمان".⁵

ومن أبرز الدراسات السابقة حول هذا الموضوع؛ مقالة بعنوان (إعادة كتابة الحكايات الخرافية من منظور معاصر) لعلي المجنوني، وكتاب (الحكاية الخرافية؛ نشأتها، مناهج دراستها، فنّيّتها) لفريدريش فون ديرلاين، بترجمة نبيلة إبراهيم، ومقالة بعنوان (هندسة نص الحكاية الخرافية من منظور سيميائي) لخديجة لطرش، ومقالة بعنوان (هل ما تزال الحكاية الخرافية مجدية للأطفال؟) لجاك زابيس، ومقالة بعنوان (قراءة في الدلالات السردية للحكايات الخرافية- حكاية الجعدة نموذجاً).... الخ.

¹ هادي نعمان الهيّتي، "ثقافة الأطفال"، مجلة عالم المعرفة، العدد 123 (1988): 175.

² الهيّتي، "ثقافة الأطفال"، 175.

³ Şahika Karaca, *Türk Edebiyatında Çocuk*, 1. Basım (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 117.

⁴ محمد قرانيا، *جماليات القصة الحكائيّة للأطفال في سورية* (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1996)، 22.

⁵ قرانيا، *جماليات القصة الحكائيّة للأطفال في سورية*، 30.

قبل أن ننتقل إلى دراسة كيفية توظيف الحكاية الخرافية في قصص الأطفال في سورية ينبغي علينا أن ننوّه بدايةً بأنّ التصنيفات تكثُر وتتشعب فيما يتعلق بتعريف الحكاية الشعبية عمومًا، بحيث يصعب علينا وضع تعريف قطعيّ للحكاية الشعبية وأشكالها يتفق عليه النقاد والباحثون والكتّاب بالإجماع؛ لأنّ الحكاية الشعبية لها أكثر من نوع أو شكل حقيقي، وهذه الأشكال تلتقي جميعًا، وتتداخل وتسعى من أجل هدف واحد. بيد أن آراء معظم الكتّاب تشير إلى أن الحكاية الخرافية وحكاية الحيوان والسير الشعبية والحكاية الأسطورية وحكاية المغامرة هي من أشكال الحكاية الشعبية بالمفهوم العام⁶ لدوران هذه الحكايات جميعًا على ألسنة عامة الشعب، ومن هنا آثرنا أن ندرس الحكاية الخرافية بكونها شكلًا من أشكال الحكاية الشعبية. وانطلاقًا من هنا نتساءل: ما مفهوم الحكاية الخرافية؟ وما هي طبيعتها؟

1. مفهوم الحكاية الخرافية وطبيعتها:

1.1. مفهوم الحكاية الخرافية:

سنتناول في هذا المجال آراء بعض النقاد والباحثين فيما يتعلّق بمفهوم الحكاية الخرافية.

يرى علماء الأساطير في الحكاية الخرافية بأنها "محاكاة للظواهر الطبيعية أو الجوية أو لفصول السنة أو لأسماء الأفلاك"⁷. ويؤكد الأنثروبولوجيون من مثل (تايلور، ولانج) أن "موضوعات الحكاية الخرافية تصدر عن تصورات دينية من الممكن أن تنشأ منفصلة عن بعضها"⁸. وأما الباحث الفرنسي سانت بيف فيعتقد بأن الحكاية الخرافية بقايا طقوس قديمة⁹. وحاول يونج النفساني "أن يقارن بين الحكاية الخرافية وبين تجارب اللاشعور، وخصوصًا تلك التجارب التي يخوضها الإنسان للوصول إلى إدراك ذاته"¹⁰.

يرى عبد الحميد بورايو أن الحكاية الخرافية هي "ذلك الشكل القصصي ذا الطابع العالمي، الذي يطلق عليه دارسو الفولكلور في العالم مصطلح: Conte merveilleux. وقد استخدم الباحثون العرب لتعيينه مجموعة من التسميات، من بينها: الحكاية العجيبة، الخرافة، الحكاية السحرية. وقد فضلنا استخدام مصطلح الحكاية الخرافية نظرًا لشيوعه في الأبحاث الجامعية الرائدة في ميدان الدراسات الشعبية العربية"¹¹.

علاوة على الجذر اللغوي لكلمة (الخرافة) فالمدلول الديني لها يلعب دوره أيضًا في تحديد ماهية الحكاية عند النقاد المعاصرين، وهذا ما نلاحظه بوضوح عند بطرس البستاني، حيث يقول: "إن الخرافة تدلّ على اعتقاد أمور منافية للدين الصحيح - وإن كان خرافة - تستلزم فساد التصورات في الأمور الدينية، وإن الخرافة تنشأ من أوهام وتصورات باطلة"¹². وبما أننا لا نعطي أي اعتبار للأوهام وأنواع التسلية المختلفة فإن الحكاية تتحقق في جو معتم، ولهذا السبب فإن الليل أو الظلام يعدّ الموطن الأساس للخرافات بشكل عام.

عبد الحميد يونس، *الحكاية الشعبية* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الشؤون الثقافية، دت)، 20-21. عبد التواب يوسف، *الطفل العربي والأدب الشعبي*، ط1 (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 1992)، 10. إبراهيم أحمد شعلان، *النوادر الشعبية المصرية*، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993)، 31/1. نورثروب فراي، *الماهية والخرافة، دراسات الميثولوجيا الشعرية*، ترجمة هيفاء هاشم، ط1 (دمشق: وزارة الثقافة، 1992 م)، 44. عبد الرزاق جعفر، *الحكاية الشعبية*، مصدر من مصادر أدب الأطفال (سورية: منظمة طلائع البعث، دت)، 11. ثائر زين الدين، "الحكاية الشعبية ودورها في تربية الطفل"، *مجلة المعرفة*، العدد 552 (أيلول 2009)، 282/48.

فريدريش فون ديرلاين، *الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، قنيتها*، ترجمة نبيلة إبراهيم، ط1 (بيروت: دار القلم، 1973)، 67.

ديرلاين، *الحكاية الخرافية*، 67.

ديرلاين، *الحكاية الخرافية*، 68.

ديرلاين، *الحكاية الخرافية*، 68.

عبد الحميد بورايو، *الحكايات الخرافية للمغرب العربي*، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1992م)، 5.

بطرس البستاني، *دائرة المعارف* (بيروت: دار المعرفة، 1878)، 545/3.

بيد أن الموضوع بهذا المفهوم يترك الباب مفتوحاً أمام تأويلات شتى فيما يتعلق بالوصول إلى أنواع السرد القصصي الحكائي، فيصعب علينا تحديد نوع الحكاية، ونطلق تسميات عدة لدلالة واحدة. كما نرى ذلك تماماً فيما يتعلق بنمط (الخارق)، حيث تتجاذبه تسميات عدة، ما أدى إلى ظهور آراء مختلفة بين النقاد والباحثين حول تعريف نمط الحكاية الخارقة مثلاً. فيسميه عز الدين إسماعيل ونبيلة إبراهيم بـ "الحكاية الخرافية"¹³، لكون الحكاية ترتكز على حدث خرافي، ويسميه التكريتي بـ "الحكاية السحرية"¹⁴ لكون الحكاية تعتمد على السحر، ويسميه عبد الحميد يونس بـ "حكاية الجان"¹⁵ لأن الجني هو الذي يقوم بأفعال سحرية خارقة فيها. وهناك من يعقد صلة بين الحكاية الخرافية والحيوان، فابن النديم على سبيل المثال يختم الفن الأول من كتابه الفهرست بقوله: "كانت الأسمار والخرافات على السنة الحيوان وغيره"¹⁶. فيكون علاقة وثيقة بين الخرافات والأسمار بالحيوان. لعل السبب في هذا التباين يعود إلى اللبس بين الحكايات من حيث المفهوم، وإلى التداخل الحاد بين الأنماط الحكائية في معظم الحكايات الشعبية أولاً، وإلى أن الحكايات الشعبية عموماً تفارق كل ما منطقي وموضوعي ثانياً، وإلى جعل الحيوان يحمل الطاقة الرمزية التي يتمتع بها الإنسان ثالثاً، وإلى قلة الدراسات العلمية المتخصصة في المكونات السردية لكل نمط من الأنماط الحكائية رابعاً. وبما أن كلمة الخرافة تحتوي ضمناً على السحر والشعوذة، وبما أن الجن كائن له علاقة بالسحر أيضاً فإننا نرى أن مصطلح "الحكاية الخرافية" مصطلح عام، يحتوي على الجن والقوى السحرية، فيغطي بذلك حكايات الجن والخوارق والمردة. ومن الممكن أن تتراءى هذه المخلوقات الخارقة للطبيعة على هيئة حيوانات مختلفة في بعض الحكايات الخرافية.¹⁷

ويرى الباحث هادي نعمان الهيتي أن "الحكاية الخرافية شكل من أشكال الحكايات الشعبية، يتناقلها الناس جيلاً عن جيل، وتتناول تفسير كثير من أسرار الحياة".¹⁸

وتقوم الخرافة بسلسلة من المخاطر التي تلعب فيها الخوارق دوراً واضحاً، حتى يستطيع البطل تحقيق هدفه¹⁹، وتتمثل هذه الخوارق بقوى مرئية أو غير مرئية كالجن والعفاريت والمردة والغيلان والحيوانات التي يتحكم فيها السحر.²⁰

والحكاية الخرافية حسب رأي نبيلة إبراهيم؛ "تتألف من مجموعة من الحوادث الجزئية التي تكون في النهاية حدثاً كلياً. الحكاية الخرافية ليست منفصلة تماماً عن عالمنا الواقعي وأناسه الواقعيين، فهي تهدف أولاً وأخيراً إلى تصوير نماذج بشرية، حينما تصور لنا علاقة الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الحيوان، والإنسان مع العالم المحيط به، المعلوم منه والمجهول. ومع ذلك فإنه يصعب تماماً أن ترد مصادفات الحكاية الخرافية وحوادثها إلى عالمنا الواقعي".²¹

عز الدين إسماعيل، *القصص الشعبي في السودان* (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، 13. نبيلة إبراهيم، *قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية* (بيروت: دار العودة، 1974)، 43.

شرف الدين ماجدولين، *بيان شهرزاد؛ التشكلات النوعية لصور الليالي* (بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001)، 64.

يونس، *الحكاية الشعبية*، 45.

محمد ابن النديم، *الفهرست*، تحقيق رضا تجدد (طهران: بلا دار، 1971)، 367.

¹⁷ Havise Çakmak Güleç, Hulusi Geçgel, *Çocuk Edebiyatı; Okul Öncesinde Edebiyat ve Kitap*, 2. Basım (İstanbul: Kriter Yayınları, 2012), 53.

¹⁸ بلايت، 203. هادي نعمان الهيتي، *أدب الأطفال؛ فلسفته، فنونه، وسائطه* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

¹⁹ الهيتي، *أدب الأطفال*، 203.

²⁰ Alemdar Yalçın, Gıyasettin Aytaş, *Çocuk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 53. Mazlum Akın, *Türk Çocuk Edebiyatında Bilim Kurgu* (İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınları, 2009), 58.

²¹ نبيلة إبراهيم، *أشكال التعبير في الأدب الشعبي*، ط2 (القاهرة: دار نهضة، بلايت)، 71.

ويقول علمدار يالجين: "يسمى الأطفال الحكايات التي تحتوي على السحر وعلى ما هو خارق بالحكاية الخرافية. وهي حكايات تتحدث عن الجن والعفاريت والمردة والأقزام".²²

وقد أراد الباحث (بنفي) أن يرجع الحكايات الخرافية كلها إلى بوزية الهند²³، وقد اشتغل (أمانويل كوسكين، وراين هول) وغيرهما بمنهج يرجع الحكايات الخرافية إلى موطنها الأصلي عن طريق مقارنة الروايات المختلفة.²⁴ وأما الباحثون (أنتي آرن، كارله كرون، وفالنر أندرسون) فقد حاولوا عن طريق مقارنة كل الروايات مع مراعاة الأحوال التاريخية والجغرافية أن ينتهوا إلى الشكل الأصلي لكل حكاية خرافية على حدة.²⁵ وأما الباحث السويدي فون سيدوف فيرى بأن "الحكاية الخرافية، وخصوصاً حكايات السحر تعدّ ميراثاً من العصر الهندوجرمانى. وقد عاشت الحكاية الخرافية الطابع الإقليمي في بعض البلدان. وهذا يفسر تشابه الحكايات الخرافية. وأما مسألة انتقال الحكاية الخرافية فلا يؤخذ بها إلا في الأحوال الاستثنائية".²⁶

1. 2. طبيعة الحكاية الخرافية:

وأما ما يتعلق بطبيعة الحكاية الخرافية فيوضحها فردريش فون ديرلاين بأنها "صورة معقدة مركبة، ترجع إلى أقدم العصور الإنسانية، وما تزال نشطة كذلك في عصرنا، مستمدة منها دواعي حياتها. وهي كذلك كل ذي شكل متماسك".²⁷ وإذا تأملنا شكل الحكاية الخرافية فإننا نلاحظ أن هذه الحكايات الهندوجرمانية ذات الشكل المحدد قد سبقتها حكايات متداخلة، وقد تكون هذه الحكايات مختلطة تنعكس فيها المعتقدات القديمة عن الحياة والموت، وعن الحياة الدنيا والآخرة، وعن الإنسان والحيوان، وما له صلة خفية بكل الكائنات، وعن القوى الغريبة، وعن السحر والأحلام... ومن خلال هذا الخلط تكون تدريجياً عمل ذو بنية موحدة. وفي النهاية تكون العمل الفني المسمى بالحكاية الخرافية عن طريق فنان هو القصص الأول.²⁸ ومنذ ذلك ظلت الحكاية نشطة حتى سمت إلى مرتبة الأدب الراقى، واعترف بها الكهنة بوصفها مادة تعليمية، ولكنها تسربت إلى الشعب مرة أخرى. ثم احتفظ بها قصاصو الشعب، بعد ذلك استمروا يقصونها عليه مغيرين في ذلك شكلها دائماً، إلى أن وجدت طريقها مرة أخرى إلى مجال الأدب. وهكذا لم تكن الحكاية الخرافية جامدة قط. إنها تعيش في أعمال الشعراء بقدر ما تعيش لدى القصاصين والذين ما زالوا يحكونها حتى اليوم، كما تعيش على ألسنة الأطفال.²⁹

ولا بدّ من التجديد والتحديث في الحكايات الخرافية التي نقدمها للأطفال، والتي نستلهمها من الحكايات القديمة. والتجديد في الحكاية عمل فنيّ إبداعي لأنه يقوم بسرد أحداث ضاربة بجذورها في أعماق الزمن، لأنه ينقل إلينا ما هو مغيب ومخفي. تلك الأحداث تكتسب قيمتها في النفوس بوساطة رمزية العراقة أو الأصالة انطلاقاً من القديم. فالحكايات الشعبية التي تبدأ بعبارة مشهورة من قبيل (يُحكى أنّ) و(في قديم الزمان) وسواها... يفارق فيها الراوي مرويّه تماماً، لذلك تتحد شخصية الراوي والسارد "بفعل مجهولية السارد الأصل، ويكتفي الراوي أن يكون الوسيط الناقل مع عدم

²² Yalçın, Aytaş, Çocuk Edebiyatı, 53.

²³ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 68.

²⁴ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 68.

²⁵ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 68.

²⁶ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 68.

²⁷ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 69.

²⁸ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 69-70.

²⁹ ديرلاين، الحكاية الخرافية، 70.

تجريدته من الإبداع لأن الراوي هنا غير ملتزم بأمانة نقل تجربة حدثت فعلاً، وإنما ينتقي منها، ويصطفي ما يشاء، ثم يضيف عليها من روحه وفنّه، كي تستجيب لدواعي العصر، ومتطلبات التربية الأدبية³⁰.

والحكاية الخرافية بطبيعتها تستند عمومًا على الصراع بين الخير والشرّ، بين أشخاص بشرية، ومخلوقات عجيبة من قبيل الجن والعفاريت والهوريات والوحوش، وغيرها³¹. ويلاحظ جلياً أنه يوجد هنالك تشابه واضح في أوصاف هذه المخلوقات وسلوكها في النصوص الأدبية الأصلية والموظفة في حكايات الأطفال، فهي تتميز عادة بالشكل المخيف والقوة الخارقة. ويلاحظ أيضاً أن هذه الكائنات تتلون، فتتحوّل إلى قوّة هائلة كامنة في أدوات سحرية مانحة للخير أو الشرّ حسب الشخصية الخرافية التي تستمدّ هذه القوّة من الكائن الخرافي. وأما المغزى التربوي من ذلك كله فهو الإشادة بالقيم الإيجابية، والمكافأة على التمسك بها، والتنفير من القيم السلبية، والحض على الابتعاد عنها، وخصوصاً في الحكايات الموجهة للأطفال.

وبعد هذا العرض الوجيز لماهية الحكاية الخرافية وطبيعتها، ننتقل الآن إلى دراسة الشخصيات الخرافية الموظفة في القصص الحكائية للأطفال لدى بعض الكتّاب في سورية.

2. الشخصية الخرافية:

هي شخصية حكاية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنمط من الحكايات الشعبية الخارقة. وتكون هذه الشخصية إنساناً أحياناً أو كائناتاً من العالم الثاني الغيبي من قبيل الجن والعفاريت والمردة والساحرات وكائنات على هيئة بشر، وليست ببشر. وتمتاز هذه الشخصية بقدرات خارقة تضاهي قدرات الإنسان، أو تفوق قدراتها الخاصة التي تنسم بها طبيعتها. وتنقسم الشخصيات الخرافية إلى شخصيات خيرة إيجابية تقدّم العون للبطل، وتساعد في تحقيق أهدافه، وإلى شخصيات شريرة سلبية تمنع البطل من الوصول إلى أهدافه. لذا يمكننا أن نعرف الشخصية الخرافية بأنها تلك الشخصية التي تتخذ شكلاً من الأشكال إنسانياً كان أو جنيّاً مثلاً، وتقوم بأفعال تتجاوز قدرات الشخصية على طبيعتها، سواء أكانت إنساناً أو من الجان أو العفاريت أو المردة أو الحوريات، أو السحرة، أو كائنات غير طبيعية.

1.2 شخصية الجان:

الجان "كائنات غيبية شفافّة، لا ترى إلا إذا تقمّصت شكلاً من الأشكال المعروفة كالحيوان والإنسان. كما أنها تمتلك قوى خارقة، وتتخذ من باطن الأرض مسكناً لها، حيث تعيش عالماً يوازي عالمنا بنظمه السياسية والاجتماعية، فالجان لها أسر من أزواج وأبناء، ولها ملوك وممالك تقطنها شعوب مختلفة المذاهب والأديان. ومن الجن ما هو مؤمن، وما هو كافر، ومنها الخير ومنها الشرير"³².

وترى سهير القلماوي أن هؤلاء الجن قد "يكونون شخصيات عادية، لها دورها الذي يتذكر حيناً أنه غير آدمي فيأتي بخاصة أو حادثة عجيبة ثم يعود طبيعياً كما كان، فكذلك البطل الذي فجر نبع هذه الدنيا من الجن والعفاريت، قد يكون في القصة بطلاً عادياً كسائر الملوك، قد ميزه الله بالإسلام"³³.

ويرى فوزي العنتيل أن تعبير "حكاية الجن" يطلق للدلالة على "حكاية طويلة نوعاً ما، تدور في عالم خيالي من دون مكان محدد أو شخصيات محددة، وهذه الحكاية تغص بالعجائب"³⁴.

³⁰ قرانيا، *جماليات القصة الحكائية للأطفال في سورية*، 55.

³¹ Yalçın, Aytas, *Çocuk Edebiyatı*, 53.

³² غسان الحسن، *الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن*، ط1 (دمشق: دار الجليل، 1988)، 216.

³³ سهير القلماوي، *ألف ليلة وليلة*، ط4 (مصر: دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية / 6، 1976)، 148-147.

وأما ألكسندر كراب فيرى بأن حكايات الجان هي "نتاج العالم القديم أساساً".³⁵ وهو يستقي هذه النتيجة من أن غالبية أنماط الحكايات تظهر في عدد كبير من الصور (الروايات)، والتي جمعت من شفاه الرواة في وقت ما خلال القرن التاسع عشر، وإن توزيع هذه الصور يبرر اعتبار هذه الحكايات بكونها نتاج العالم القديم.

وانطلاقاً من هنا نتساءل: كيف تمّ توظيف هذه الشخصية الخرافية في بعض الحكايات الشعبية الخرافية الموظفة في قصص الأطفال لدى بعض الكتّاب السوريين؟

عمدت بعض القصص الحكائية في شكلها ومضمونها الجديدين إلى تطوير حدثها وشخصياتها، بما يتلاءم وخصائص القصة الطفولية، بينما بقيت بعض الحكايات محافظة على بنيتها كما انتقلت من الموروث فلم يتلاعب الكاتب بشخصياتها وأحداثها إلا بالقدر الذي يؤهلها لدخول عالم الأدب، من حيث سلامة اللغة، وتهذيب المواقف، وملامسة إنسانية الهدف، كما قامت بهذا رجاء علي حويلة في كتابها الحكائي (دنيا الأسرار)، في حكايتها المعنونة بـ "دنيا الأسرار". حيث تبدأ الحكاية بعد الاستهلال المعهود بالحوار بين الجنية (نارة)، وبين الأمير الصغير (وحيد) وفق الآتي:

"كان يا ما كان، يا مستعمي الكلام، كان في قديم الزمان أمير صغير اسمه وحيد. وكان اسمه مناسباً له، فهو يحب أن يبقى وحيداً في غرفته مع ألعابه وكتبه وأفكاره وخياله البعيد. وذات يوم من الأيام، وكان مستغرقاً في لعبه وتأملاته، سمع صوتاً حنوناً ناعماً يقول: وحيد... لماذا أنت وحيد؟

تلقت حوله ليرى مصدر هذا الصوت، فلم ير أحداً، فظنّ أنه وهم من أوهامه، عاد وتابع ما كان فيه، فسمع الصوت يتكرر وحيد... لماذا أنت وحيد؟

فتلقت، مرّة أخرى، فلم يجد أحداً. وتساءل: من أين يأتي هذا الصوت الجميل العذب؟

وكاد يعود إلى لعبه لولا أن سمع الصوت يخاطبه:

-وحيد...! انظر إلى جانبك الأيمن.

نظر إلى يمينه فوجد في الجدار بنتاً في مثل سنّه، رائعة الجمال، ومن خلفها بستان واسع، واستغرب ذلك، وأحسّ بالخوف، فقالت له الفتاة:

- لا تخف يا وحيد! أنا من العالم الآخر! وأنا أميرة مثلك، رأيتك وحيداً بلا أصدقاء.

-....

هزّ وحيد رأسه موافقاً، فقالت له:

-إذا أردت أن تراني فنادني بصوت مهموس وقلّ "يا نارة! أنا وحيد.. احضري في الحال" كرّر هذا النداء ثلاث مرات، فأحضر في الحال".³⁶

كما نلاحظ لم تأت الجنية "نارة" بما يخالف طبيعتها، فقد تحاورت مع الأمير الصغير (وحيد) بشكل طبيعي، يناسب شخصيتها. وهي جنية خيرة، تريد مساعدة الأمير الصغير "وحيد" في تخليصه من الوحدة التي يشعر بها.

³⁴ فوزي العنتيل، *عالم الحكايات الشعبية* (الرياض: دار المريخ للدراسات والنشر، 1983)، 19.

³⁵ العنتيل، *عالم الحكايات الشعبية*، 17.

³⁶ رجاء علي حويلة، *دنيا الأسرار* (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001)، 8-12.

والدليل الآخر على ذلك أن صوتها يصدر بدفء وحنان ونعومة وعذوبة وجمال. علاوة على ذلك طلبت الجنية من وحيد أن ينظر إلى جانبه الأيمن، ونحن نعلم بأن الملاك الذي يدون حسنات الإنسان يكون في يمينه، والسينات في يساره، ولهذا السبب فهذا دليل آخر على أن الجنية نارة شخصية خيرة. والخير عمومًا يقتزن بالجمال والمنظر الخلاب، فحينما نظر وحيد إلى يمينه رأى في الجدار بنتًا رائعة الجمال، وخلفها بستان فسيح. والطفل حينما يرى أمامه أمرًا غير طبيعي بالنسبة له، فإنه يشعر بالخوف مباشرة للوهلة الأولى، ولكنه حينما يألفه وينسجم معه، يزول خوفه. والجنان لا يظهر أمام الإنسان بعد التعرف عليه هكذا متى ما رغب الإنسان رؤيته، بل يحضر بناء على عبارة سرية، كالتى نراها هنا، حيث تقول الجنية نارة للأمير: إذا أردت أن أتراني فنادني بصوت مهموس، وقل: "يا نارة! أنا وحيد.. احضري في الحال". فالأسرار دائمًا تقتزن بالهمس، وعدم البوح بأي شيء لطرف ثالث، وإلا ينكشف السر مباشرة. ثم تنتقل رجاء حويلة إلى الحديث عن أشكال الجن؛ فالجني الخير يكون ذا منظر جميل، والجني الشرير يكون ذا منظر وحشي.³⁷ وتتسارع الأحداث في الحكاية، فيحتفل وحيد بعيد ميلاده، ويتسلم الهدايا من أمه وأبيه، وأقاربه، ثم يتوجه مباشرة إلى غرفته، ويتفاجأ بثلاث هدايا تنتظره، وهي تتمتع بقوة سحرية رائعة، فالعصفور له منظر ساحر، وصوت عذب لا مثيل له، ويفهم ما يقال له، وهو بذلك بمنزلة المرشد. والوردة الحمراء، رمز للصحة والعافية من الأمراض، والكتاب يمثل العالم بين يديك.³⁸ فما يحلم به وحيد، يتحقق له في نهاية الحكاية بعدما تجاوز مصائب ومشقات كثيرة من خلال الصراع بين العالم الخرافي والعالم الواقعي إلى أن وصل إلى النهاية السعيدة لأنه كما يُقال: "لا يمكن التفكير في وجود حكاية جنيات من دون النهاية السعيدة، ولا بد من الاستثناء، وذلك حتى يشعر الجميع بالرضا والسعادة كما يشعر بهما الراوي في ختام الحكاية".³⁹

وقام نور الدين الهاشمي أيضًا بتوظيف شخصية الجنية في حكاية "أزهار الصداقة". حيث يلعب (عمران) دور البطل في هذه الحكاية، والجنية دور المساعد. والجنية هنا هي في الأصل حمامة زرقاء، تتحول إلى فتاة جنية على أطراف البحيرة، من أجل مساعدة عمران حتى يعود إلى حالته الإنسانية من شكل الوحش المفترس الذي تحول إليه. والجنيات في الحكايات الشعبية الخرافية تتخذ لها أشكالًا بهيئات مختلفة، تتحول إلى أي كائن تشاء؛ إلى طيور، إلى كائنات بحرية... إلخ. والجنية في هذه الحكاية تتحول إلى حمامة زرقاء أولاً، تحاول مد يد العون إلى شخصية عمران، وهي تعين هنا البطل حتى يعود إلى طريق الخير والعدالة، ثم تتحول إلى هيئة فتاة جنية ساحرة الجمال، بلا مسمى، عبارة عن فتاة جنية لا اسم لها. وتلعب أيضًا دور المرشد للبطل لإعادته إلى حالته الطبيعية، فهي بذلك شخصية خيرة.⁴⁰ والكاتب هنا قام بتصوير صراع بين العالم الخرافي بما فيه من قوى سحرية من خلال شخصية عمران، وبين العالم الواقعي بما فيه من قوى طبيعية من خلال شخصيات الأطفال الآخرين. والواقعي ينتصر على الخرافي دائمًا. والمشكلة التي تنتج بسبب من العالم الخرافي ينبغي أن تتحل في العالم نفسه، وليس في العالم الواقعي. ما هو خرافي لا يزول إلا بوساطة خرافي أيضًا. والحل الخرافي أو القوة السحرية الخرافية هنا هي: (أزهار الصداقة). ويعود السبب في إسباغ الكاتب صفة الصداقة على الأزهار إلى أن الصداقة تشكل عنصرًا رئيسًا في العلاقات البشرية حتى يعم السلام والأمن بين الناس. وهذا ما أراد الهاشمي أن يبيته في نفوس الأطفال في هذه الحكاية. والشيء الآخر الذي يختلف فيه عالم الحكاية الخرافية عن عالمنا الواقعي فهو أن شخوص الحكاية الخرافية تميل إلى التسطيح، وأما شخوص عالمنا

³⁷ علي حويلة، دنيا الأسرار، 8-12.

³⁸ علي حويلة، دنيا الأسرار، 13-14.

³⁹ Güleç, Geçgel, *Çocuk Edebiyatı, Okul Öncesinde Edebiyat ve Kitap*, 56.

العنتيل، عالم الحكايات الشعبية، 16. يونس، الحكاية الشعبية، 45.

⁴⁰ نور الدين الهاشمي، أزهار الصداقة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003)، 73-81.

الواقعي فتتزع إلى العمق الواقعي. شخوص الحكاية الخرافية أشكال بلا أجساد، وكأنهم يعيشون في عالم وهمي خرافي⁴¹، يتخذون أشكالاً مختلفة لهم متى ما شاءوا كالحمامة الزرقاء مثلاً والتي تحولت فجأة إلى فتاة جنية ساحرة.

وقامت غالبية خوجة أيضاً بتوظيف شخصية (الجنيات) في حكاية "هل ترحل مع السنونو؟" في مجموعتها القصصية (الفصول المجنونة). إذ إن جنية بهيئة سنونوة تخرج فجأة من صفحات قصة (السنونو وتمثال الأمير)، وتبدأ في الحوار مع طفل صغير لطيف، وتريد أن تروي له سبب مجيئها إليه لأنها ستحملة إلى حيث تجري أحداث الحكاية، أي إلى قلب العالم الخرافي بفضل قوة سحرية أيضاً. والهدف من القيام برحلة إلى العالم الخرافي هو إنقاذ المرأة المسكينة المحبوسة في أحد السجون في بلاد الجنيات. بعدما تدمم الجنية، وتنفخ على الطفل، وتمنحه قوة سحرية حتى يتحول إلى الهيئة التي يريدها الطفل، تقول له: "الآن، باستطاعتك أن تصبح أي كائن تريد، ولك التصرف في هيئتك حسب احتياجات الموقف. هيا تحول. فقط انو على الكائن وتخيّله، لتصبح هو".⁴² فيتخيّل الطفل نفسه سنونوة، فيتحوّل إلى هيئة سنونوة مباشرة. وهكذا تبدأ الأحداث في العالم الخرافي. نشعر نحن والأطفال أمام دوامة من التحولات في هذه الحكاية؛ فالطفل تحوّل بداية إلى سنونوة (جنية)، ثم إلى جنية في بلاد الجان، ثم إلى فراشة، وعاد بعد ذلك إلى هيئته البشرية، وتحوّل بعد ذلك إلى فأس وريح وحتوت. بتنا لا نعرف بالضبط أين نحن في الحقيقة، هل ما زلنا في العالم الخرافي في بلاد الجان أم في العالم الواقعي؟! ونقول مع من قال: إنّ النجاح والسعادة إنما نكتسبهما بوساطة المهارة وبذل الجهد بإخلاص. وهذه الفكرة الرئيسية هي السائدة في جميع الحكايات. سواء كان البطل فقيراً أو غنياً لا فرق في ذلك، يصل إلى العرش والتاج بعد التحقق من ذكائه ومهارته وعبقريته وإخلاصه وقوته، حيث لا بدّ من أن يُعاقب الشرير، ويُكافأ الخير في نهاية الحكاية.⁴³

نقول أخيراً في هذا المجال بأن لحكايات الجان التي تُقدّم للأطفال أهمية كبيرة بناء على آراء معظم الأدباء والنقاد. على سبيل المثال يقول علي الحديدي: "لا يستطيع أحد في عصرنا الحديث أن يفكر في طفل وحكاية من دون أن يفكر في قصص الجان والحكايات الخرافية".⁴⁴

ويقول أيضاً: "حكايات الجان تلائم عصرنا، عصر الأقمار الصناعية، وتلبي كثيراً من احتياجات الأطفال الخيالية والعاطفية. وسط عالم طغت عليه المادية كما كانت بالنسبة لأطفال الأجيال السابقة حتى بدء الحياة".⁴⁵

وأما هادي نعمان الهيتي فيقول: "إن حكايات الجان تتميز بنزوعها المؤثر، وبالروعة المفاجئة التي تخلفها النهاية السعيدة. وأبطالها بسطاء عصاميون في العادة، يبلغون أهدافهم بعد سلسلة من المخاطر بمساعدة الجان، ويعيشون سعادة، وتجتمع في أبطالها جميع الخصائص التي يتناها المرء لنفسه. فالبطلة تتميز بالجمال الخارق والشفقة والاحتشام، ويمتاز البطل بالشجاعة والحنق".⁴⁶

بعدما قمنا بدراسة نماذج من الحكايات الخرافية حول شخصية الجان، ننتقل إلى دراسة شخصية العفريت التي لها صلة وثيقة بالجان، حيث يقترن الجني في معظم الحكايات الشعبية الخرافية مع العفريت. لذا سنقوم بدراسة هذه الشخصية من خلال إبراز بعض النماذج من الحكايات الخرافية حولها.

⁴¹ إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، 72.

⁴² غالبية خوجة، الفصول المجنونة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001)، 77.

⁴³ Umay Günay, "Çocuk Edebiyatı ve Masallar", *Divan Dergisi* 8 (Hziran 1979), 17.

⁴⁴ علي الحديدي، في أدب الأطفال، ط4 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988)، 142.

⁴⁵ الحديدي، في أدب الأطفال، 144.

⁴⁶ الهيتي، أدب الأطفال، 164.

2.2 شخصية العفريت:

العفريتُ في كلام العرب: "الخبيث المنكر من الرجال والمارد الخبيث من الجن والشياطين. وتعفرت الرجل إذا تصرف بخبث أو أتى أفعالاً منكراً أو خارقة. وهو في الثقافة العربية شيطان أو جان يقوم بأعمال خبيثة أو خارقة. وقد ورد ذكر العفريت في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى، في قصة سليمان عليه السلام: "قال عفريت من الجن أنا أتيتك به قبل أن تقوم من مقامك، وإنني عليه لقوي أمين".⁴⁷ وهو في الثقافة الغربية مخلوق خيالي موجود في الحكايات الشعبية في شمالي أوروبا. ويطلق على العفاريت في بعض الثقافات اسم الجنيات.⁴⁸ وفي أغلب الحكايات الشعبية يُصوّر العفاريت بأنهم أناس صغار جدًّا، إلا أنه في بعضها الآخر يكونون في حجم الناس العاديين".⁴⁹ نلاحظ هنا أن العفريت موجود في الثقافة الإسلامية، ويوظف في الحكايات الشعبية أيضًا. وأما في الثقافة الغربية فلا يعتقد بوجود العفريت فيها، إلا في الحكايات الشعبية.

وتقوم حكايات كثيرة بتصوير العفاريت على أنها مخلوقات مرحة تهوى الغناء والرقص طوال الليل فوق السهول والمروج والوديان. وتمتلك العفاريت أيضًا قوى سحرية، تمكّنها من القيام بأفعال خيِّرة، ولكنها بالمقابل قد تقوم بحركات تؤذي الإنسان، حينما تتعرض للإساءة، كما نلاحظ ذلك في الحكايات الشعبية البريطانية والإسكندنافية، حيث تقوم العفاريت بسرقة الحيوانات وأبناء البشر... إلخ.⁵⁰

لقد وظّف كَتّاب قصص الأطفال السوريون العفاريت في ثنايا قصصهم وحكاياتهم. سنستشهد هنا بنموذجين اثنين من هذا التوظيف، هما حكاية "البلبل والساحر" لغالية خوجة، وحكاية "ثلاث ليال.. وليلة" لخير الدين عبيد.

تبدأ حكاية "البلبل والساحر" لغالية خوجة وهي من مجموعتها القصصية (الفصول المجنونة) من خلال منافسة بين الأمير والساحر الشرير من أجل الزواج من الأميرة. يقوم الساحر بتحويل الأمير إلى هيئة (بلبل) بفضل المادة السحرية التي حصل عليها بوساطة وضع بعض النباتات الغريبة في صحن مدور، ورشّ فوقها مواد حمراء، زرقاء، وصفراء، وإشعال ما وضع في الصحن، حيث يدمم الساحر بكلمات شعوذة غير مفهومة. بناء على ذلك يوضح الساحر للأمير قائلاً: "لن تعود إلى هيئتك إلا إذا استطعت أن تحرق شعراتي الثلاث المدفونات في أودية ثلاثة. لا أعتقد أنك ستعرف كيف تجد وادي الجماجم، ووادي العفاريت، ووادي الجحيم. لذلك، ستبقى بلبلًا يموت بعد ثلاثة أشهر".⁵¹ ويختفي الساحر بعد ذلك. يخلق الأمير البلبل في الهواء بحزن وأسى، لا يعرف ماذا يفعل، ينزل إلى النهر، ويشرب الماء، ثم يحط على ضفة البحيرة. هنالك يتعرف على ساحرة خيِّرة بهيئة بجعة، لا تستخدم سحرها إلا من أجل الخير. وتُعلم الأمير البلبل بأنها طاققتها السحرية تتغلب على طاقة الساحر الشرير. وتنشأ صداقة هنا أيضًا بين الأمير (الذي بهيئة البلبل) وبين الساحرة (التي بهيئة البجعة) والبجعات الأخرى والحيوانات والأشجار والنباتات في الغابة السحرية، حيث تجري فيها أحداث الحكاية.⁵²

بعدما ينجح الأمير في حرق الشعرة الأولى من شعرات الساحر في وادي الجماجم، فإن الساحر الجالس في قصر الأمير يفقد ساقيه مباشرة. وهنا يأتي الدور للجمجمة التي تخلصت من شعرة الساحر الشرير، حتى تساعد الأمير

⁴⁷ القرآن الكريم، سورة النمل، 39.

⁴⁸ وهذا ما يؤكد زعمنا على وجود صلة وثيقة بين الجن والعفاريت.

⁴⁹ "العفريت"، الموسوعة العربية العالمية، ط2 (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999)، 315/16.

⁵⁰ "العفريت"، 315/16.

⁵¹ خوجة، الفصول المجنونة، 98.

⁵² خوجة، الفصول المجنونة، 101.

في الوصول إلى وادي العفاري، فتدله على الطريق، وتقول له: "وراء تلك الصخرة يقع وادي العفاري. سأتركك وأعود إلى وادي الجماجم".⁵³ وتعود مباشرة إلى وادي الجماجم. وفي وادي العفاري "تصدرُ أصواتُ أشباح كثيرة، بعضها يصرخ، بعضها يغني، بعضها يولول، بعضها يبكي، بعضها يضحك، وبعضها يعزف.. فيرتعش البلبل إزاء هذه الأصوات، لكنه يتذكر أن عليه إشعال الريشة الثانية. فيخرجها، ويشعلها، فتطير، وتنزل في الوادي".⁵⁴ فتظهر العفاري على إثر ذلك، وتبدو واضحة، فينادي زعيمها: "هيا يا عفاري لنهرب قبل أن تحرقنا الريشة المسحورة..".

55

تضع غالبية خوجة الأطفال هنا أمام تصوير ممتع حسب مجريات أحداث الحكاية السحرية، وتدغدغ مخيلتهم بعوالم سحرية في عالم العفاري الكائن في الوديان عمومًا، بما فيه من متعة وإثارة، ينجذب الأطفال لهذه العوالم السحرية والمتعة تملأ نفوسهم.

وينجح الأمير البلبل بعد ذلك من إخراج الشعرة الثانية من الصندوق، ويحرقها، فيفقد الساحر الممدد في قصر الأميرة جذعه الفوقي ولا يبقى منه غير رأسه. وفجأة يرى البلبل عفريًا صغيرًا كان يتلصص، فيطير إليه، لكن العفريت يركض هاربًا، يصيح عليه البلبل، ويجري معهما حوار عميق.⁵⁶ نتساءل هنا: هل يخاف العفريت من الإنسان؟ لا نستطيع الإجابة بيقين، لأن ذلك يتعلق بطبيعة العفريت، فهناك عفريت خيرة، وعفريت شريرة مثل الجن. وأسبغت الكاتبة على العفريت في هذه الحكاية صفة الخوف من الكائن البشري. ولكن العفريت ربما لا يعلم بأن البلبل هو في الأصل إنسان، لذا نستطيع أن نرجع سبب خوفه إلى أنه يرى أمامه بلبلاً حقيقياً يقوم بالسحر مثله تمامًا، بل ربما بشكل أقوى منه إذا وضعنا بعين الاعتبار خوفه منه. ونلاحظ أيضًا أن غالبية خوجة تؤكد على فكرة تكوين صداقة بين ما هو من العالم الواقعي، وما هو من العالم الخرافي، أي بين الأمير البلبل وبين العفريت. والعفريت هنا لعب دور المساعد للبلبل أيضًا حتى يوصله إلى هدفه، ألا وهو الوصول إلى وادي الجحيم، وحرق الشعرة الأخيرة للساحر الشرير. وينجح في ذلك بفضل العفريت. وتنتهي الحكاية نهاية سعيدة أيضًا، فيتزوج الأمير من الأميرة، وتصبح الحيوانات سعيدة بزواجهما، ويبدأ الجميع بالرقص والغناء... وتختتم غالبية خوجة الحكاية بقولها: "حتى اليوم، ما زالت الغابات ترقص وتغني مع البلبل متناقلة هذه الحكاية".⁵⁷

وأما في حكاية "ثلاث ليال.. وليلة" فيقوم خير الدين عبيد بتصوير شخصية العفريت اعتماداً على (مسرح خيال الظل)، بوساطة شخصيات شعبية؛ من قبيل الكركوز وعبواظ، ومعوطة ابنة عبواظ، ومن خلال العفريت فادوس أبي السبع رؤوس، وابنه مروس. تبدأ الحكاية من خلال حوار بين الجد وحفيده، حيث يرغب الجد أن يروي لحفيده حكايات على مدار ثلاث ليال، في كل ليلة حكاية؛ في الليلة حكاية من حكايات الحكواتي، وفي الثانية حكاية من صندوق الدنيا، وفي الثالثة من مسرح خيال الظل. وما يهمنا هنا هو الليلة الثالثة التي يروي فيها الجد حكاية من مسرح خيال الظل، ويتحدث فيها عن العفريت فادوس أبي السبع رؤوس وابنه مروس.

نلاحظ أن خير الدين عبيد قد قام بتوظيف شخصية العفريت في هذه الحكاية بشكل سطحي، ومنحها دورًا ثانويًا بسيطًا. فالعفريت فادوس أبو السبع رؤوس لا يظهر في الحكاية، ولا يتحرك، ولا يتكلم، ولا يقوم بأي عمل سحري،

⁵³ خوجة، الفصول المجنونة، 104.

⁵⁴ خوجة، الفصول المجنونة، 105.

⁵⁵ خوجة، الفصول المجنونة، 105.

⁵⁶ خوجة، الفصول المجنونة، 106-107.

⁵⁷ خوجة، الفصول المجنونة، 111.

وكان الكاتب جرّده وابنه مروي من السحر، وأسقط عليهما عمل الخطف فقط، وكان العفريت هنا لص أو قاطع طريق.⁵⁸ الشيء الوحيد الذي يجعلنا نتأكد من أن الخاطف هو عفريت هو أن الكاتب منح العفريت سبعة رؤوس. والعفريت هنا شرير، يقوم بخطف البشر، مثلما نلاحظ ذلك أيضًا في الحكايات الشعبية البريطانية والإسكندنافية التي تحدثنا عنها من قبل.⁵⁹ فهو هنا يلحق الأذى بالبشر، يضرهم ولا ينفعهم بشيء. وقد يعود السبب في هذا التوصيف البسيط لشخصية العفريت وأفعالها السحرية، من أن العفريت لا يتم تصويره بشكل حقيقي بل بشكل مجسم على مسرح خيال الظل، فهو هنا لا يتحرك، ولا يطير، ولا يقوم بأية أفعال سحرية، بل لا نراها في الحكاية أصلًا، حيث يتم الحديث عنه من قبل الذي يحركه مجسمًا، ولا يتحدث بالنيابة عنه أيضًا، يقوم الكركوز بالقضاء عليه، ويعلمنا بذلك، وتنتهي الحكاية. يتبدى دور العفريت في التمثيل على المسرح فجأة، وينتهي بشكل فجائي أيضًا، ارتكب جريمة، ونال عقابه مباشرة، من دون توصيف لعملية الخطف؛ هل تم ذلك باستخدام قوى سحرية أم لا، وأين تم احتجاز معوطة، في وادي العفاريت أم في مكان سحري آخر؟! لا نعلم ذلك أبدًا. ولا نعلم كذلك كيف نجح كركوز في قطع رؤوس العفريت فادوس، وكسر رقبة ابنه مروي. يختفي كركوز عن الأنظار لحظات، ويعود إلينا حاملًا معه رؤوس العفريت السبعة التي قطعها. كما نعلم نحن فإن تمثيل الحكايات على مسرح خيال الظل لا يطول، لأنه يُعرض أمام الجمهور مباشرة. ومن الصعوبة أن يستمر العرض لوقت طويل. ولهذا السبب حافظ خير الدين عبيد على أصالة هذا المسرح مثلما هو في الواقع، ووظفها في الحكاية على أصالته اعتمادًا على شخصيته كركوز وعباؤا الشعبيتين. ولا نستطيع الحديث هنا عن أجواء العالم الواقعي ولا الخرافي، لأننا لم نشاهد العفريت وهو يخطف معوطة، وينقلها معها من العالم الواقعي إلى عالم العفاريت الخرافي. ونتساءل هنا هل استطاعت شخصية العفريت أن تجذب أنظار الأطفال إليها، ويستمتعون بمشاهدة أفعالها السحرية، وتحركاتها الغريبة في جو سحري؟ حسب رأينا لم يستطع الكاتب توظيف هذه الشخصية بنجاح في هذه الحكاية، لأن طبيعتها تخالف التوظيف في مسرح خيال الظل. والشيء الذي سيجذب أنظار الأطفال وخيالهم في هذه الحكاية هو الحوار الممتع بين الكركوز وعباؤا من خلال القيام بتمثيل شخصيات مختلفة على مسرح خيال الظل.

3.2 شخصية المارد:

المارد في الأساطير الإغريقية والرومانية "ينتمي إلى سلالة تشبه الإنسان، ولكنها أضخم. ويعتقد الإغريق والرومان القدماء أن الإنسان تقلص حجمه بمرور الزمن. ويعتقدون أن أسلافهم كانوا على قدر عظيم من القوة والقدرة. والمردة في الأساطير الإغريقية يمثلون عناصر الطبيعة مثل التربة والهواء والمياه. ويقال إنهم ولدوا من دم أورانوس (السماء) الذي سقط على حجر غايا (الأرض). ومارد الإغريق يسم (التيان)."⁶⁰

والمارد في المصادر العربية هو "العاتي الشديد"⁶¹ كما يقول ابن منظور في تفسير كلمة (مارد). يختلف المارد عن بقية مخلوقات العالم السفلي، في أن الجن الذكر هو جنّ، والجنّ القرين - الذي يشارك الناس حياتهم - هو عامر. فإذا ظهر للناس في شكل ما فهو روح، وأما إذا مال إلى الأذى وأفعال الشر فهو شيطان، ومن زاد على ذلك فهو مارد.⁶² والمارد في الأساطير والحكايات الشعبية العربية عمومًا يُعرف بلا اسم.⁶³

⁵⁸ خير الدين عبيد، حكايات شعبية للأطفال (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2004)، 99-97.

⁵⁹ "العفريت"، 315/16.

⁶⁰ "مارد"، الموسوعة العربية العالمية، 56/23.

⁶¹ محمد ابن منظور، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414)، 50/14.

⁶² محمد جبريل، أهل البحر (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2023م)، 555.

⁶³ جبريل، أهل البحر، 555.

وما يهمنا هنا هو أنه كيف تم توظيف هذه الشخصية الخرافية في حكايات الأطفال الشعبية لدى بعض كتّاب قصص الأطفال في سورية. سنتناول هنا نموذجين اثنين من الحكايات حول المارد الخير، والمارد الشرير، حسبما عثرنا عليهما في المصادر التي نعتمد عليها في بحثنا هذا.

تقوم رجاء علي حويلة بتوظيف شخصية (المارد الشرير) في حكاية "سرّ المفاتيح السبعة"، من خلال تصويرها بما ينسجم مع مخيلة الأطفال، ومستواهم الفكري. تفتتح الكاتبة حكايتها باستهلال لطيف، ومقدمة جميلة، تتحدث فيها عن جمال القرية، وعن الأسر الفقيرة التي تسكن فيها، وتكتسب رزقها من خلال صيد الأسماك من البحيرة البعيدة عن القرية. وكان ينبغي على كل من يصطاد الأسماك من هذه البحيرة أن يغادرها قبل حلول المساء، لكون البحيرة مسحورة، يحرسها مارد جبار شرير ليلاً، ويختفي عن الأنظار نهاراً. ومن يخالف هذه القاعدة فإنه ينال عقابه من قبل المارد الشرير إما بالموت، أو الاختفاء تماماً. وكان في القرية سبعة إخوة يعملون في صيد الأسماك، أيقظتهم أمهم ذات صباح حتى يذهبوا إلى البحيرة باكراً، ويعودوا قبل حلول المساء. فيذهبون، ويحصلون على صيد وافر من البحر، ما جعلهم لا ينتبهون إلى حلول المساء، فيخرج المارد الشرير مع غروب الشمس، ويعاقبهم.⁶⁴ تقوم رجاء حويلة بتصوير شخصية المارد تصويراً معهوداً لدى أذهاننا جميعاً كباراً وصغاراً، ولم تسبغ عليها صفات أخرى؛ فالمارد له جسم هائل طويل، ورأس عال، ويدان ضخمتان. يقوم العملاق بتحويلهم إلى سبعة مفاتيح لقصوره السبعة بنفخة قوية من فمه العملاق. يربط المفاتيح على يده، ويتجول في أنحاء البحيرة.⁶⁵

مثلاً نرى تقوم رجاء حويلة بتوظيف الرقم (7) في هذه الحكاية بما فيه من أسرار، فالإخوة سبعة إخوة، يرتدي كل واحد منهم قميصاً بلونٍ من ألوان قوس قزح السبعة، ومفاتيح القصور التي فقدها المارد سبعة أيضاً، وهو يمتلك سبعة قصور أيضاً. وبما أن هذا الرقم يحتوي على أسرار وسحر فإن الكتّاب يقومون بتوظيفه في الحكايات الشعبية الخرافية عموماً لكون هذه الحكايات تعتمد في الأساس على شيء سحري، مكتنز بالغموض.

ونلاحظ أيضاً أن الحوار بين المارد العملاق والإنسان القزم في الحكايات عموماً يدور على شكل العقاب من قبل العملاق، وطلب العفو من قبل الإنسان. ولا يرغب الكتّاب في تصوير الإنسان معارضاً أمام القزم، ولا يسبغون عليه صفة الذكاء، إلا بعد أحداث طويلة، بل يجعلونه طائعاً، حقيراً أمامه دائماً مباشرة. وتصوير المارد العملاق بهذا الشكل دائماً، والإنسان أمامه خائف ومطيع للأوامر، لا حول له ولا قوة، قد يربك الطفل، ويزرع في نفسه الخوف كلما شاهد أمامه شيئاً عملاقاً. بيد أن الكاتبة تعود، وتزيح عن أذهاننا فكرة الطاعة الطوعية للمردة العملاق حينما يعترض الإخوة السبعة على المارد، ويصيحون في وجهه بأنه ما يقوم به ظلم.

وتقوم رجاء حويلة بعد ذلك بنقل الأطفال في هذه الحكاية من العالم الواقعي إلى العالم الخرافي بوساطة المارد العملاق الذي يقوم بتحويل الإخوة السبعة إلى سبعة مفاتيح لقصوره السبعة باستخدام نفخته السحرية. هنالك يندمج الواقعي مع الخرافي، والحلم في الواقع مع الحقيقة في الخرافة، على شكل أضداد. ما كان يحلم به الإخوة في الواقع من مشاهد وغنى قد تحقق في العالم الخرافي بفضل المارد العملاق، "فشاهدوا الماء الشفاف المائل إلى الخضرة، والأسماك الكثيرة الصغيرة والكبيرة من كل الأشكال والألوان...". وهذا الأمر ينشط خيال الطفل، ويبعده عن أجواء الواقع المملة، ويجعله يطوف في عالم الخيال، حتى يزول تعبهُ تماماً، ويشعر بالمتعة وهو في داخله، وبعدما يشبع رغبته من العالم

⁶⁴ علي حويلة، *ننبا الأسرار*، 32-35.

⁶⁵ علي حويلة، *ننبا الأسرار*، 63-38.

الخرافي يعود إلى الواقع في نهاية المطاف. ويتخلص الإخوة السبعة من قبضة المارد العملاق بمساعدة من حورية البحر، ويتم القضاء كلياً على المارد في النهاية، وتنتهي الحكاية نهاية سعيدة أيضاً، كما يروق لمزاج الطفل، وخياله.

وتقوم غالبية خوجة بتوظيف شخصية المارد الخيّر بأسلوب جديد في غاية الإبداع في حكاية "سؤال البرتقالة". تستلهم غالبية خوجة حكايتها هذه من حكايات ألف ليلة وليلة: من حكاية "علاء الدين والمصباح السحري"، من خلال تغيير في شخصية علاء الدين، ونزع السحر من المصباح، وأما المارد فيبقى سجيناً في المصباح منذ أن قرر علاء الدين عدم العودة إلى حكايته بعدما ضيّع مصباحه في أثناء تجواله بين المدن والبلدان.⁶⁶

نلاحظ في هذه الحكاية أن غالبية خوجة قد قامت بتوظيف جديد مبتكر لحكاية علاء الدين والمصباح والمارد. وهو توظيف مناسب لذائقة طفل اليوم. فعلاء الدين هو الذي كان يفرك المصباح، ويخرج منه المارد العملاق في الحكاية القديمة، وأما في الحكاية الجديدة فإن الطفل هو الذي يفرك المصباح الأثري. والمصباح في كلتا الحكايتين تعمل، ويخرج المارد منه في الحكايتين أيضاً، لكنه في القديمة يستطيع القيام بالسحر، وينفذ ما يُطلب منه، وأما في الجديدة فقد فقدَ مفعوله السحري، ويرغب أن ينفذ ما يطلب منه من قبل الطفل، ولكنه لا يستطيع أن يلبي رغبات الطفل. المارد في الحكاية القديمة لا يتحرر من قيوده أبداً؛ إذ ينفذ ما يطلبه منه علاء الدين، ويعود إلى المصباح مباشرة. وأما في الحكاية الجديدة فإنه يريد الخلاص من المصباح، ونيل حريته، ويعاهد نفسه بعدم العودة إلى المصباح مرة أخرى. وأما سبب خروجه من المصباح للمرة الأخيرة في حياته، فهو أنه يريد أن يهدي الشخص الذي حرره من المصباح برتقالة. والبرتقالة في الأساس إنما هي عبارة عن فتاة فلسطينية، طردها الصهاينة مع كثير من الفلسطينيين، ووجدها مارد المصباح، ثم أخذها إلى علاء الدين، الذي طلب منه أن يدخلها معه إلى المصباح، فحولها إلى برتقالة، وأدخلها معه. وهذا حدث جديد في الحكاية أيضاً، إذ إن المصباح هو ملك للمارد فقط، يبقى فيه وحده فقط في الحكاية القديمة المعهودة، وأما هنا فقد صار يبقى فيه مع كائن بشري في الأصل. وحسب معطيات الحكايات الشعبية الخرافية فإنه من المحال أن يبقى الكائن الخرافي والواقعي في مكان واحد، ولا سيما إذا كان مسحوراً، وعكس ذلك يخالف طبيعة الخرافات. وقامت غالبية خوجة بهذا التوظيف المبتكر حتى يتوافق مع المستوى الفكري لأطفال اليوم، الذين يجدون في العالم الخرافي مسرحاً لهم يمتعون به خيالهم الخصب، وفي العالم الواقعي حقيقة ينبغي عليهم أن يعيشوها. والكاتبة في هذه الحكاية انتصرت للواقع، وأزاحت الخرافة جانباً، وجعلت الخرافة تحت خدمة خيال الأطفال الخصب العطش للأحلام. والدليل على ذلك أن المصباح الذي كان يفركه الطفل كان مصباحاً أثرياً حقيقياً، وليس خرافياً، لكن الطفل ذلكة عمداً حتى يخلق في خياله بعيداً، ويجد نفسه في قلب حكاية (علاء الدين والمصباح السحري)، ويعيش أجواء العالم الخرافي بما فيه من سحر ومتعة. وبعدما روى ظمأه للخيال والعالم الخرافي، عاد إلى عالمه الواقعي، وهو يتساءل: "هل كنتُ أحلم؟"⁶⁷

4.2 شخصية الحورية:

حوريات البحر مخلوقات أسطورية، يُزعم أنها كانت تعيش في البحر. وبناء على المعتقدات الشعبية فإن لحوريات البحر أجساماً "نصفها إنسان، والنصف الآخر سمكة. وكُنَّ يُغرين الرجال من البشر بجمالهنّ وغنائهنّ، فقد كنَّ يجلسنّ، ويمشطن شعورهنّ الذهبية، وإلى جانبهنّ قلنسوة سحرية. فيضعن القلنسوة على رأس الرجل الذي يرغب

⁶⁶ خوجة، الفصول المجنونة، 113 - 118.

⁶⁷ خوجة، الفصول المجنونة، 122.

فيه، ويأخذنه بعيداً معهن. ويعيش الرجل في البحر بوساطة لبس القلنسوة السحرية. وكانت هناك غرائيق الماء التي تأسر النساء. وردت حوريات البحر وغرائيق الماء كمخلوقات بحرية خرافية في الفن والشعر والحكايات".⁶⁸

وما يهمننا نحن في هذا المجال هو شخصية حورية البحر التي تم توظيفها في الحكايات الموجهة للأطفال من قبل بعض الكتّاب السوريين. ونالت شخصية حورية البحر حظاً وافراً من التوظيف في الحكايات الشعبية الخرافية قياساً مع غيرها، وقد يعود السبب في ذلك إلى التشابه بين الإنسان وحورية البحر، وإلى الشعور بالألفة والحنان بينهما، ولكون حورية البحر تبدو قريبة من الإنسان، فأحبها الصغار والكبار في الحكايات، واستمتعوا في المشاركة معها في القيام برحلات في عمق البحار. نتساءل الآن: كيف تم توظيف هذه الشخصية في حكايات الأطفال؟ هل جاءت منسجمة مع الخيال الطفلي أم أنها بقيت بعيدة عنه؟ هل تم تجديدها من قبل بعض الكتّاب أم حوّلها كما في الموروث القديم؟ من أجل ذلك سنتناول الآن بعض النماذج من الحكايات الشعبية الخرافية حول شخصية الحورية في قصص الأطفال في سورية دراسة وتحليلاً قدر المستطاع.

نبدأ من حكاية "سرّ المفاتيح السبعة" التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة في أثناء توظيف شخصية المارد. وها نحن الآن نصادفها هنا وهي تحدثنا عن شخصية حورية البحر. تقوم رجاء علي حويلة بالحديث عن شخصية (الحورية) في هذه الحكاية بعدما قام المارد الشرير بتحويل الإخوة السبعة إلى مفاتيح سبعة لقصوره السبعة. ذات يوم ينسى المارد الشرير المفاتيح على باب القصر البنفسجي، فتأتي حورية البحر البنفسجية، وتراها معلقة على الباب، وقد سحرت لجمال ألوانها السبعة. وبعد ذلك يدور حوار بين المفاتيح (الإخوة السبعة) وبين حورية البحيرة البنفسجية، وفق الآتي:

- "من أي عالم أنتم أيها المفاتيح، ومن أين جئتم؟

فقال أحد المفاتيح بصوت رفيع، ضعيف:

- نحن من عالم البشر، وكنا نصطاد السمك من البحيرة، وقد سحرنا المارد، وحولنا إلى مفاتيح لقصوره، وأصبحنا نتألم.

وسألها مفتاح آخر:

- وأنت أيتها الحورية، من أين جئت؟

قالت بحزن:

- أنا ابنة صياد، قتل المارد أبي وأمي، وسحرني أنا وأخوتي الحوريات السبع لتكون في خدمته وقد جعل كل واحدة منّا في قصر. وقد مضى على وجودنا هنا سبع سنين وأنا أعلم بكل أسرار البحيرة، وسأدلكم على طريق الخلاص من سحر المارد ومن شروره كلها. وأخذت تشرح لهم ذلك بكلمات مهموسة حتى لا يسمعها أحد".⁶⁹

كما نلاحظ في النص فقد حافظت رجاء علي حويلة على نقل ما هو معهود في التراث القديم حول شخصية حورية البحر، من حيث علاقة الألفة والمودة بينها وبين البشر. ونلاحظ أيضاً أن حورية البحر تقدّم العون والخير للبشر دائماً في الحكايات إلا ما ندر، وترشداهم إلى الحل حتى يتخلصوا من شرور المردة والساحرات الشريرات. ولكن بعد توضيح حورية البحر نصطدم بالمفاجأة، إذ إن الحورية إنما هي في الأصل من البشر. وقد حوّلها المارد الشرير مع أخواتها إلى سبع حوريات من أجل تقديم الخدمة له في قصوره السبعة. وأما التكلم بهمس في أجواء الحكايات فهو من طبيعة هذه

⁶⁸ "الحورية"، الموسوعة العربية العالمية، 587/9.

⁶⁹ علي حويلة، دنيا الأسرار، 39-40.

الحكايات الخرافية، لما تحتويها من أسرار وسحر، وحتى لا ينكشف السر، وإلا يبطل السحر، ويفقد مفعوله، وبذلك يتم الخروج من عالم الخرافة إلى عالم الواقع. تتوالى الأحداث في الحكاية بشكل شائق، حيث تعثر زوجة الصياد في بطن السمكة الكبيرة على المفاتيح السبعة الجميلة الألوان، وبفضل السحر تتحول المفاتيح إلى أقزام سبعة، فتصرخ المرأة بالدهشة والرعب. لا يستطيع الإخوة السبعة التخلص من سحر المارد إلا بفضل الزهرة الزرقاء التي تجلبها أمهم من أطراف البحيرة.⁷⁰ حيث تضحي بنفسها من أجل أولادها. وتنجح في النهاية في العثور على الزهرة الزرقاء، وتجلبها إلى منزل الصياد. فيشتم الأقزام السبعة الزهرة السحرية، ويعودون إلى هبنتهم الطبيعية، وينقلبون شباناً كما كانوا. هنا تنتقلنا رجاء حويلة إلى العالم الواقعي حيث السحر قد زال مفعوله، وعاد الإخوة السبعة إلى حالتهم الطبيعية، وخرجوا بذلك من أجواء العالم الخرافي السحري تماماً. ولكن الكاتبة تعود مرة أخرى لكي تضع أمامنا صورة الصراع بين العالم الواقعي والخرافي، وتؤكد للأطفال الصغار مرة أخرى أن الواقعي ينتصر على الخرافي حتماً، حتى لو كان الحدث متعلقاً بعالم الخرافة الداخلي، فإن إزالة السحر من الإنسان المتحول إلى صورة أخرى، قد تتم في عالم الواقع أيضاً، وليس شرطاً أن تتحقق في العالم الخرافي السحري فقط. إذ إن الإخوة السبعة يتذكرون ما قالته لهم الحورية حول كيفية القضاء على المارد الشرير بأن "المارد لا يخاف إلا من النار، ولا يُقضى عليه إلا بالنار".⁷¹ وفعلوا كما وضحت لهم الحورية البنفسجية، فذهبوا إلى البحيرة مساءً، وفي يد كل واحد منهم شعلة كبيرة، اقتربوا من المارد غير أبهين لغضبه وصراخه، ثم حاصروه من الجهات كافة، وأحرقوه، فغاب في البحيرة إلى الأبد. تنتهي الحكاية هنا أيضاً نهاية سعيدة كما في الحكايات الشعبية الخرافية كلها. وقد طال التوضيح في هذه الحكاية لأنها تتناول شخصية حورية البحر والمارد والأقزام معاً، في حبكة فنية رصينة. والنهاية السعيدة تدل على تحقيق العدل والحفاظ على القيم الأخلاقية أيضاً.

ويقوم آصف عبد الله في قصة "وليد يسأل" باستحضار شخصية حورية البحر من الموروث القديم، ويُسقطها على حكايات الأطفال في يومنا هذا، ويقوم بتصويرها تصويراً حديثاً معاصراً، ويلبسها ثوباً عصرياً جديداً، يتناغم مع الخيال الطفلي، ويتناسب مع مستواه الفكري. الطفل وليد هو البطل في هذه الحكاية، وأما حورية البحر فهي شخصية مساعدة للبطل. وليد؛ طفل كثير السؤال في القصة، يريد أن يعرف كل شيء، وكانت أمه تريد أن تجيب على أسئلته كافة، ولكنها بعد مرور مدة من الزمن تراجعت عن ذلك، وراحت تحاول أن تبعده عن المشاكل المخيفة التي تحدث كل يوم في حياتنا اليومية! بناء على ذلك تقوم بسرد حكاية حورية البحر له، الحورية التي أعطت الصياد الفقير كنزاً ثميناً بشرط أن يعيدها إلى وطنها البحر! وما إن تنتهي الأم من سرد الحكاية حتى يغرق وليد في النوم، ثم تبدأ بعدها حكاية أخرى... بعدما يخلد وليد إلى النوم يرى في منامه حورية جميلة كحورية الحكاية التي روتها له أمه، فتجري الأحداث في الحكاية من خلال حوار لطيف بين حورية البحر والطفل وليد⁷²، وهكذا تنطلق الأحداث في الحكاية. ما يتمناه الطفل من المحال أن يتحقق في الواقع، لذا فإن عالم الأحلام يغدو الملجأ الوحيد أحياناً للأطفال من أجل تحقيق أحلامهم. ويعد الحلم بالنسبة للطفل مهرباً من متاعب الحياة اليومية، ومشاكلها التي لا تنتهي. وفي الحلم يمرح الطفل، ويلهو، ويعيش الحياة حسب ما يتوافق مع عالمه الخاص به.

وكذلك تقوم جمانة طه في حكاية "حورية البحر وعشبة الحظ" بتعديل في شخصية حورية البحر على خلاف ما هو معهود في الحكايات الشعبية القديمة. حيث تقوم باستحضار هذه الشخصية من الموروث القديم، وتوظفها في حكايتها

⁷⁰ علي حويلة، دنيا الأسرار، 44-45.

⁷¹ علي حويلة، دنيا الأسرار، 50.

⁷² آصف عبد الله، لو كنت حصاناً (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000)، 18-19.

الموجهة للأطفال بعدما تُجرى عليها تعديلاً، وتقدمها للصغار بثوب جديد ينسجم مع خيالهم، ومستواهم الفكري. تبدأ الحكاية وفق المطلع الآتي: "يُحكى أنه في مكان بعيد سحيق من البحر الأحمر، يوجد خليج مرجاني اتخذته حورية البحر الصغيرة مخبئاً سرياً لكنز أتاها من عالم الإنسان، يضم علب مجوهرات وأواني فضية وأقداحاً من زجاج الكريستال الثمين. وفي كل يوم تذهب الحورية الصغيرة إلى ذلك المخبئ، لتتفرج على ما في الكنز من قطع جميلة متنوعة".⁷³ ثم تتوالى الأحداث في الحكاية بشكل يتناسب مع الخيال لدى الأطفال.

وأما غالبية خوجة فعلى عكس ما فعلت جمانة طه، تقوم بتوظيف شخصية حورية البحر في حكاية "الناي والحورية" حسب ما هو معهود في الموروث القديم، وفي أذهاننا نحن. حيث توظف هذه الشخصية بوصفها تمنح السحر للبشر، ولا تستجديه منهم. تقوم الكاتبة بنقل الأطفال من العالم الواقعي إلى العالم الخرافي عبر مغامرة رائعة تقوم بها فتاة صغيرة مع حورية البحر إلى عالم البحار ذي المناظر الرائعة الساحرة.⁷⁴ حيث تمنح حورية البحر القوة السحرية للفتاة حتى تنطلق معها إلى عالم البحار. ونلاحظ هنا أيضاً صلة القربى والمودة بين حورية البحر وبين الفتاة؛ إذ إن حورية البحر اقتربت من الفتاة من دون خوف، وكذلك الفتاة رحبت بها من دون خوف أو قلق، بل إنها شعرت بفرح كبير لكونها التقت معها. وهذا إنما يدل على أن الفتاة الطفلة إنما تريد الابتعاد من متاعب الحياة الواقعية، وتنتقل إلى أحلام العالم الخرافي، حتى تجد لها متنفساً فيه، تريح نفسه من أحزان الواقع. ولا شيء أدل على ذلك من رؤية الفتاة - وهي على هيئتها الطبيعية من دون أن تتحول إلى كائن آخر بمفعول السحر - المناظر الخلابة، والكائنات البحرية الرائعة من حيوانات ونباتات، التي يتمتع بها عالم البحار، فتشعر الفتاة بارتياح نفسي بعيداً عن الأرق والأحزان.

وبعد تقديم نماذج من الحكايات عن شخصية حورية البحر ننقل إلى دراسة شخصية المرأة الساحرة، التي تم توظيفها في بعض الحكايات الشعبية الخرافية لدى الكتاب السوريين.

5.2 - شخصية المرأة الساحرة:

حكايات السحرة هي "أول مجموعة أصلية من الحكايات عرفها التاريخ مجتمعة حول فكرة واحدة هي التسلية والإمتاع والمؤانسة، فقد احتفى أبناء خوفو(باني الهرم الأكبر) بأبيهم فرعون مصر؛ وأرادوا أن يدخلوا عليه السرور، ويخففوا عنه ما يحس به من ضيق بحكايات غريبة عن السحرة، وكان كلما انتهى ابن أخذ الثاني مكانه في الرواية، ليحكي حكاية غريبة أخرى".⁷⁵

نجد في قصص الأطفال وحكايات الفلكلور الشعبي أن أعمال الشعوذة والسحر إنما تتم من قبل الأشرار، تكون النساء المُسَنَّات هنَّ وجه الشر والساحرات اللواتي يحاولن إيقاع الأبطال الأخيار في شرورهنَّ.⁷⁶ هذا المشهد نجده يتكرر في معظم الحكايات الشعبية الخرافية التي تقدم للأطفال. ويعود السبب في ذلك حسب تقديرنا إلى أنهنَّ من أصحاب الخبرة والتجربة في الحياة. حياتهن الطويلة جعلت لدورهن في أية حكاية أهمية كبيرة في توجيه البطل إلى الخير أو الشر بواسطة السحر عمومًا، ولهذا السبب تُعدُّ المرأة الساحرة من أكثر الشخصيات إثارة للاهتمام في الحكايات.

⁷³ جمانة طه، مغامرة سمكة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001)، 69-71.

⁷⁴ خوجة، الفصول المجنونة، 38-40.

⁷⁵ الحديدي، في أدب الأطفال، 137.

⁷⁶ Yalçın, Aytaş, Çocuk Edebiyatı, 53.

تلعب المرأة الساحرة الشريرة دورًا بارزًا في الحكايات الشعبية الخرافية إلى جانب شخصيات مختلفة من قبيل الجنيات والعفاريت والحوريات، بهدف إيقاع البطل في الفخ، ونفث الشرور في روحه، حتى يضل طريقه، ويكون من أهل الشر دائمًا. والمرأة الساحرة (العجوز الشمطاء) تتمتع بشخصية شريرة على الدوام في معظم الحكايات الشعبية الموظفة في قصص الأطفال. وفي بحثنا هذا سنقوم بدراسة هذه الشخصية من خلال إعطاء بعض النماذج عن المرأة الساحرة في بعض الحكايات الخرافية، حتى نرى كيف تجلت صورة المرأة الساحرة فيها!!!

تطرقنا فيما سبق إلى حكاية "أزهار الصداقة" لنور الدين الهاشمي في أثناء حديثنا عن شخصية الجان. وها نحن سنتطرق إليها هنا أيضًا من أجل تناول شخصية المرأة الساحرة الشريرة التي تسمى بـ "شوكية". تقوم الساحرة الشريرة في الحكاية ببث الشرور في نفس شخصية البطل حتى يتمسك بالشر ويبتعد عن الخير من خلال منحه قوى سحرية تساعد في القيام بأعمال الشر، وإلحاق الأذى بالآخرين.⁷⁷ نلاحظ أن الساحرة شوكية في هذه الحكاية تنفث الشرور، وتخدع البطل، وترشده إلى طريق الشر دائمًا. وهي تضحك ضحكة المنتصر دومًا حينما يتحقق ما تريده، حيث قامت بتحويل شكل عمران إلى وحش مفترس بفضل القوى السحرية التي منحها إياه. لكننا نلاحظ أن هذه القوى السحرية لم تعط مفعولها في الواقع، ولم تُجد أي نفع في الصراع مع الخير، حيث الخير ينتصر دائمًا في نهاية كل صراع. وقام نور الدين الهاشمي في هذه الحكاية – كما نرى - بتصوير الصراع بين الخير والشر، وقدمه للأطفال بمشاهد جميلة، تتناسب مع مخيلة الأطفال ومستواهم الفكري. وتمثل الساحرة وعمران الشر، ورائد والأطفال الآخرون الخير في هذا الصراع. والخير يتغلب على الشر في نهاية كل صراع. ونلاحظ أن الهاشمي استلهم هذه الشخصية الشريرة من الحكايات الخرافية القديمة، وقدمها للأطفال بحلة جديدة، بعدما نزع عنها بعض الصفات المرعبة التي تتمتع بالدموية والوحشية في بعض الحكايات القديمة، وهذه المشاهد لا تتناسب مع الأطفال، فقام الهاشمي بإجراء تعديل مناسب عليها، ومن ثم قدمها للأطفال بشكل يتناسب مع مستواهم الفكري والخيالي.

وأما جمانة طه فهي الأخرى تقوم بتوصيف المرأة الساحرة بالشر أيضًا، في حكاية "حورية البحر وعشبة الحظ" التي تحدثنا عنها في الصفحات السابقة. والساحرة الشريرة في هذه الحكاية بلا اسم، لكنها هنا تسكن في الظلام أيضًا؛ في أعماق البحار المظلمة، وتحاول إيذاء الكائنات البحرية. وفي هذه الحكاية حينما تعلم ساحرة البحر الشريرة الحظ الذي صادف الحورية، وبالكنوز الرائعة التي ظفرت بها، تُقرّر أن "تقتس عن مكان العشبة، لتتلفها. وفي يوم ذهبت فيه حورية البحر مع أصدقائها في نزهة بعيدًا عن الخليج، دخلت الساحرة إليه وأخذت الكتاب ومزقت أوراقه بيديها الغليظتين، فتناثرت بتلات العشبة وضاعت بين الأمواج".⁷⁸

قامت جمانة طه في هذه الحكاية بوصف الساحرة كما هو مألوف في معظم الحكايات الشعبية، ولم تسبغ عليها صفات أخرى مختلفة على خلاف المعتاد، وتوظفها في الحكاية ببضعة أسطر، وتمر عليها مرور الكرام، لكونها في هذه الحكاية شخصية ثانوية، أنيط بها دور بسيط، يتمحور حول إبراز صورة الشر، ليس أكثر.

وقامت غالية خوجة أيضًا بتوظيف شخصية المرأة الساحرة بهيئة البجعة في حكاية "البلبل والساحر"؛ وذلك بكونها شخصية خيرة تساعد البطل من أجل الوصول إلى هدفه، والتخلص من شرور الرجل الساحر وسحره، والذي قام بتحويل بطل الحكاية إلى بلبل. وقد تحدثنا عن هاتين الشخصيتين في الحكاية المذكورة بشيء من التفصيل في أثناء حديثنا عن شخصية العفريت، لذا لا داعي أن نعيد الحديث عنهما هنا مرة أخرى. ونكتفي بالإشارة إليهما، وننتقل إلى

⁷⁷ الهاشمي، أزهار الصداقة، 67- 75.

⁷⁸ طه، مغامرة سمكة، 73.

دراسة أشكال العناصر الخرافية الموظفة في الحكايات الشعبية، من حيث الأدوات السحرية وقواها، والصيغ السحرية المستخدمة في هذه الحكايات.

3. أشكال العناصر الخرافية:

تُعَدُّ العناصر الخرافية إحدى أهم سمات الحكايات الشعبية، حيث تنتشر بصورة كبيرة في أنماط الحكايات الشعبية كلها عمومًا، وفي حكايات ألف ليلة وليلة خصوصًا. وقد استلهم عدد كبير من الكتاب العناصر الخرافية في أعمالهم الأدبية الموجهة للأطفال، لما لها من تأثير كبير في نفوس الأطفال علاوة على ما تثيره من متعة وخيال، وهي في الوقت نفسه تُعَدُّ من أهم عناصر الجذب والتشويق لديهم.

يمكننا أن نعرّف العناصر الخرافية بأنها مجموعة من الأدوات السحرية الفعالة في أدب الأطفال، تتمثل في الأدوات السحرية كالقلم السحري، والمصباح السحري، وبساط الريح، والعصا السحرية، والمرآة المسحورة، والخاتم السحري، وغيرها... وكذلك الحيوانات والنباتات التي تقوم بأفعال تتنافى مع مقدرتها الطبيعية كالكلام أو الحركة أو الإتيان بالأفعال الخارقة. بالإضافة إلى الصيغ السحرية والأمكنة الخرافية والشخصيات الخرافية كالجان والعفاريت والمردة. وعادة ما توظف هذه العناصر الخرافية من أجل خدمة البطل، وتقديم يد العون له سواء أكان من أجل الخير أو من أجل الشر. وأحيانًا أخرى تعترض مصيره، وتمنعه من الوصول إلى الهدف.

1.3 القوى السحرية وأدواتها:

تلعب القوى السحرية دورًا تربويًا مهمًا في الحكايات الشعبية الخرافية، فبفعل المبادئ والقيم السامية يتخلص البطل من السحر الذي وقع فيه، ولا يزول السحر عن البطل إلا بهذه الطريقة على خلاف ما نجده في حكايات ألف ليلة وليلة، حيث السحر يبطل مفعوله بوساطة قوى خيرة. والقوى السحرية الخيرة تكون كامنة أحيانًا في قيمة من القيم السامية الرفيعة.

وتلعب تلك القوى دورًا ملموسًا في تطور الصراع وتساعد الأحداث، وخصوصًا "عندما يتضمن النص شخصيات خيرة وأخرى شريرة، تمتلك نفس القوى السحرية، وعادة ما تأخذ تلك القوى مسارًا معارضًا لمسار البطل، ويتغلب البطل عليها، إما بالحيلة أو بالذكاء. وفي كثير من الأحيان تكون هناك قوى سحرية أخرى تقف بجانبه وتساعد⁷⁹."

وأما الأدوات السحرية في الحكايات الشعبية، والتي تشكل المصدر الأساس للقوى السحرية، فهي كثيرة فيها؛ ومن أبرزها (الخاتم السحري، الريشة السحرية، المنديل السحري، القلم السحري، البرتقالة السحرية، المرآة السحرية، العصا السحرية... إلخ)، هذه الأدوات تحقق لصاحبها كل ما يريده. ويحصل البطل على هذه الأداة السحرية بطرق مختلفة، قد تكون الأداة السحرية مكافأة للبطل بسبب قيامه بأفعال الخير، أو بسبب الصفات الحسنة التي يتمتع بها. وظفت هذه الأدوات من أجل خلق عالم خيالي يبعث الإثارة في نفوس الأطفال، فينجذبون إليه بشوق ولهفة، علاوة على تقديم الواقع لهم بالتوازي مع عالم الخيال.

إن الأدوات السحرية قد تكون مساعدة للبطل، وتحقق له كل أحلامه كما في حكاية "دنيا الأسرار" لرجاء علي حويلة، فإن (العصفور الملون في القفص، والوردة الحمراء، والكتاب المغلق) ليس إلا أدوات سحرية، منحها الجنية "نارة" للأمير الصغير "وحيد" من أجل تحقيق أحلامه، واستخدامها من أجل تقديم النفع والفائدة للناس، ذلك أن هذه

⁷⁹ الهيتي، ثقافة الأطفال، 148.

الأدوات لها قوى سحرية خارقة، نوجزها وفق الآتي: "أما هذا العصفور، فله ريش ساحر الألوان، وكل ريشة فيه من لون مختلف، وله تغريد رائع لا تسمعه من أي عصفور في الدنيا، وفوق ذلك فهو يفهم كل ما يقال له، ويستطيع أن يقودك إلى أي مكان تريد! أما الوردة الحمراء فهي لا تذبل فلها رائحة لا تشبه أي رائحة بين الأزهار، ومن يشمها، وهو مريض، يشفى من مرضه في الحال. وأما الكتاب فيمكن لك أن ترى العالم كله، وأنت تقلب صفحاته، كل عام وأنت بخير يا وحيد!"⁸⁰ مثلما وضعنا فإن هذه الأدوات وُظفت في هذه الحكاية من أجل مساعدة البطل وتقديم الفائدة للبشر.

وفي حكاية "سؤال البرتقالة" تقوم غالبية خوجة باستخدام "المصباح السحري"، بأسلوب جديد، حيث تنزع من المصباح السحري مفعولها، ويُبطل معه عمل المارد. ولكن بالمقابل يهدي المارد للطفل "برتقالة سحرية"، يأخذها الطفل إلى يده، ثم يفركها مثل المصباح، فتتحول البرتقالة إلى فتاة فلسطينية فجأة، تلبس عباءة، وتضع منديلًا على رأسها.⁸¹

وتستخدم جمانة طه في حكاية "حورية البحر وعشبة الحظ" عشبة بأربع أوراق على أنها تجلب الحظ⁸²، بيد أن السرطان تقول للحورية: (لا تصدقي ذلك إنه من قبيل الخرافات التي يصدق بها البشر). وتكتشف في النهاية أن العشبة لا نفع لها..

وفي حكاية "الناي والحورية" تقوم غالبية خوجة بتوظيف "الخاتم السحري" من أجل الانتقال من العالم الواقعي إلى العالم الخرافي بفضل القوة السحرية التي يتمتع بها الخاتم.⁸³ وذلك حتى تستطيع الفتاة تحقيق ما تحلم به. وتقوم غالبية خوجة في هذه الحكاية أيضًا باستخدام "القلم الذهبي" كأداة سحرية أيضًا، ذات قوة سحرية خارقة، تتمثل في قراءة الأفكار.⁸⁴

وفي حكاية "الببل والساحر" تستخدم غالبية خوجة "المنديل والصحن المدور" من أجل الاختفاء بدلًا من طاقة الإخفاء المستخدمة في الحكايات القديمة.⁸⁵ كما جعلت الساحر يستخدم بعض النباتات الغريبة مع مواد حمراء زرقاء وصفراء، من أجل الحصول على قوة سحرية تقوم بتحويل الأمير إلى (ببل). وقامت كذلك في الحكاية نفسها باستخدام "ريشات البجعة الثلاث" كأدوات سحرية من أجل حرق (شعرات الساحر الثلاث)، وذلك حتى يعود الأمير بطل الحكاية إلى حالته الطبيعية.⁸⁶ وفي نهاية الحكاية تقوم الكاتبة باستخدام "الريشة" على أنها "بساط سحري" يحمل الأمير إلى قصره.⁸⁷

ومن هذه الأدوات أيضًا "المنديل السحري" الذي وظفه خير الدين عبيد في حكايته "المنديل السحري" بأسلوب عصري حديث على خلاف ما هو معهود في الحكايات القديمة، حيث نزع عنها السحر، وأسبغ عليها قوة بشرية حقيقية، تتكون من عرق الجبين الحقيقي. ذلك أن بطل الحكاية الفلاح حينما يطلب من السلطان العمل عنده، يوافق السلطان على طلبه. وحينما يحدثه عن الأجرة مقابل عمله، يخبره بأنه يدفع دينارًا ذهبيًا واحدًا كل أسبوع للعامل الذي يعمل عنده. لكن

⁸⁰ علي حويلة، دنيا الأسرار، 14-15.

⁸¹ خوجة، الفصول المجنونة، 118.

⁸² طه، مغامرة سمكة، 70.

⁸³ خوجة، الفصول المجنونة، 39.

⁸⁴ خوجة، الفصول المجنونة، 48.

⁸⁵ خوجة، الفصول المجنونة، 98.

⁸⁶ خوجة، الفصول المجنونة، 101.

⁸⁷ خوجة، الفصول المجنونة، 107-108.

الفلاح يقترح عليه أن يدفعه أجراً مقابل وزن المنديل الصغير الذي أخرجه من جيبه.⁸⁸

ومن هذه الأدوات أيضاً "المرأة" التي وظفها عارف الخطيب في حكاية "الأميرة والمرأة"، على خلاف ما هو معمول في الحكايات القديمة التي تكون المرأة فيها أداة مساعدة للساحرة الشريرة، تمنحها القوة السحرية. وأما هنا فهي تستخدم من أجل قول الحقائق، ليس أكثر، تقوم بفضح الأميرة الشريرة على الدوام.⁸⁹ ويتكرر الحدث مرات ومرات، وتسأل المرأة، إلا أن المرأة لا تقول إلى الحقيقة في كل مرة تنظر إليها الأميرة الشريرة: "لسانك سليط، وطويل كالسوط... وجهك أعجف، وشعرك أشيب".⁹⁰

وقد تسبب هذه القوى السحرية العديد من الصعاب التي تواجه مصير البطل، كما نلاحظ ذلك في حكاية "أزهار الصداقة"، فهذه القوى السحرية تقوم بتضليل بطل الحكاية عن طريق الخير، وتدفعه من أجل السير في طريق الشر. ومن هذه القوى؛ "قوة ثور بري، وقوة دب الجبل وذئب الوادي".⁹¹ حيث تمنحها الساحرة الشريرة للبطل عمران، حتى يكون أقوى من الجميع، ولكن مقابل أن يعطي قلبه وروحه للساحرة الشريرة. لكن هذه القوى تقوده إلى طريق الشر وليس الخير. فيتحول شكله إلى شكل وحش مفترس، يكرهه الجميع. وفي نهاية الحكاية يعود البطل إلى صوابه، وإلى طريق الخير، ويعود إلى حالته الطبيعية بفضل "أزهار الصداقة" السحرية.

وفي حكاية هل "ترحل مع السنونو؟" تقوم غالبية خوجة بتوظيف القوة السحرية بوساطة (الدمدمة والنفخة السحرية) من قبل السنونو الساحرة، وما على البطل في الحكاية سوى أن ينوي ويتخيل الكائن الذي يريد أن يتخذ شكله.⁹² فينوي الطفل، ويتحول إلى سنونو.. بعد ذلك إلى جنية ثم إلى فراشة، ثم يعود إلى حالته البشرية، ثم إلى ربح ثم إلى حوت... وكل ذلك من أجل إنقاذ امرأة مسكينة حُبست في السجن من قبل ملك الجان الأحمر والأزرق ظمًا وعدوانًا.

ونكتفي بهذا الكم من سرد للأدوات السحرية وقواها التي تم توظيفها في بعض الحكايات الشعبية الخرافية، وننتقل إلى الحديث عن الصيغ السحرية الموظفة في هذه الحكايات.

2.3 الصيغ السحرية:

تتضمن الحكايات الشعبية الخرافية صيغاً سحرية مختلفة، تزيح عن البطل العوائق كلها، وتساعده من الوقوع في المصائب والمآزق، كما تساعده في الوصول إلى ما يريد. ولا يستخدم البطل هذه الصيغ إلا من أجل الخير. والشخصية الشريرة على خلاف الشخصية الخيرة، تستخدم هذه الصيغ من أجل منع البطل من الوصول إلى هدفه. وتعدّ صيغة "افتح يا سمسم" - كما في حكايات ألف ليلة وليلة - من أشهر الصيغ السحرية في الحكايات الشعبية.

تلقى هذه الصيغ السحرية قبولا رائعا لدى الأطفال، فهي تثير الخيال والتشويق في نفوسهم، وتدغدغ مشاعرهم بناء على الأحداث في الحكاية. لذا فإن السبب في توظيف هذه الصيغ في حكايات الأطفال يعود إلى بثّ الإثارة والتشويق في نفوس الأطفال. فالإنسان بوساطة هذه الصيغ يستطيع أن يتحول إلى أي كائن يشاء.

⁸⁸ عبيد، حكايات شعبية للأطفال، 12-13.

⁸⁹ عارف الخطيب، الأميرة والمرأة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1999)، 28-29.

⁹⁰ الخطيب، الأميرة والمرأة، 29.

⁹¹ الهاشمي، أزهار الصداقة، 73.

⁹² خوجة، الفصول المجنونة، 77.

ويسود الاعتقاد - كما يرى فوزي العنتيل - في أن النطق الحار لبعض الصيغ في صورة مفعمة يؤدي إلى الحصول على القوى الخارقة أو السيطرة عليها، أو الحصول على تأييدها، وذلك يعود إلى الاعتقاد في (الصيغ) والكلمات ذات القوى السحرية، وتأثيرها على الإنسان والحيوان. وتزداد القوة السحرية للكلمة إذا انطلقت بصورة مفعمة مثل (افتح يا سمسم)، وتبلغ مداها إذا كانت منطوقة كتلك التي تردّ العقارب والشعابين والجان... وفي كثير من حكايات السحر في ألف ليلة وليلة تستطيع التعاويذ أن تخضع الجن للإنسان.⁹³

ومن الممكن أن نقول: إن الحكايات الخرافية تحتوي على المغامرة والرومانتيكية، كما نلاحظ ذلك في حكاية سندريللا، قلة والأقزام السبعة، و(الجميل والقيبح)، و(ثلاثة أمنيات)، ومن الممكن أن نرى بطل الحكاية يستفيد من السحر بين حين وآخر، كما في حكايات (الولد الأصلع)، إلا أن السحر يشكل النسيج الأساس - والذي لا بد منه - في تركيب الأحداث ببعضها وفق نظام دقيق في سائر الحكايات الخرافية⁹⁴، ولولا عنصر السحر فيها لما بقي لها أي تأثير في نفوس القراء، ولا سيّما الصغار منهم.

ولنا أن نتساءل الآن: كيف تم توظيف هذه الصيغ السحرية في الحكايات الشعبية الخرافية الموظفة في قصص الأطفال لدى الكتّاب السوريين؟ هل حصل تعديل وتطوير في توظيفها أم بقي الحفاظ عليها مثلما هي في الحكايات الخرافية القديمة في الموروث الشعبي القديم؟

تطل علينا في هذا المجال مباشرة رجاء علي حويلة، فنراها تقوم بتحديث لطيف في الصيغة السحرية التي وظفتها في حكاية "دنيا الأسرار" على لسان الجنية نارة وهي تخاطب الأمير الصغير (وحيد)، فنقول له: "إذا أردت أن تراني فنادني بصوت مهموس وقل "يا نارة! أنا وحيد.. احضري في الحال" كرّر هذا النداء ثلاث مرات، فأحضر في الحال".⁹⁵ نلاحظ أنها قامت بابتكار صيغة سحرية جديدة لم نرها من قبل في الحكايات الخرافية القديمة. ويعود السبب في تكرارها ثلاث مرات إلى التأكد من ناطقها، لأنها تحتوي على سر دفين. حيث وضحت الجنية نارة بأن هذه الصيغة ستبقى سرّاً بينها وبين الأمير الصغير وحيد. فإذا نطق بها وحيد مرة واحدة مثلاً، فإن الجنية لن تظهر، حتى لو أنها سمعت هذه الصيغة، إذ من المحتمل أن يكون شخص آخر قد نطق بها بالحيلة.

وأما غالبية خوجة فنراها تقوم بإجراء تعديل في الصيغة السحرية التي استحضرتها من الموروث القديم، ووظفتها في حكايتها "سؤال البرتقالة"، حيث قامت بنزع السحر منها، فالمارد حينما يخرج من مصباح علاء الدين السحري، ينطق بصيغتها السحرية المعروفة "شَبِيكَ لَبِيْكَ، خادم مصباح علاء الدين بين يديك"⁹⁶، ولكنه لا يستطيع أن يلبي ما يطلبه منه الطفل الصغير الذي قام بفرك المصباح، حتى خرج منه المارد. ويفسر ذلك المارد للطفل الصغير قائلاً: "لأنّ وجودي فقدَ مفعوله السحريّ منذ ضيّعني علاء الدين"، على إثر ذلك يقول له الطفل: "إنّ، لماذا تقول: شَبِيكَ لَبِيْكَ؟"، فيجيبه المارد العملاق قائلاً: "اعتدْتُ على أن أقول ذلك حين أخرجُ من المصباح، وما أنا خرجت الآن للمرة الأخيرة في حياتي، فقط من أجل أن أعطيك هذه الهدية.. فأنت من أنقذني، وقد عاهدتُ نفسي على أن أعطيك هذه البرتقالة لمن سيفك أسري ويُحرّرني من المصباح الذي لن أعود إليه بعد الآن أبداً.. ثم، وضع المارد البرتقالة على

⁹³ العنتيل، عالم الحكايات الشعبية، 172.

⁹⁴ Yalçın, Aytas, Çocuk Edebiyatı, 53.

⁹⁵ علي حويلة، دنيا الأسرار، 11.

⁹⁶ خوجة، الفصول المجنونة، 118.

الطاوله، واختفى".⁹⁷ كما هو مألوف في الحكايات القديمة فإن مسكن المارد الوحيد هو داخل المصباح، ولا يرتاح إلا فيه، وأما في هذه الحكاية فهو يعتبر المصباح سجنًا له يريد أن يتخلص منه، وينطلق حرًا بلا قيود. ويعود السبب في هذا التعديل حسب اعتقادنا إلى رغبة الكاتبة في بث قيمة الحرية في نفوس الصغار.

ويقوم موفق نادر في قصة "حيان يؤلف قصصًا" بتوظيف شخصيات الحكايات الشعبية بأسلوب جديد، ولكنه يحافظ على الصيغة السحرية المعهودة مع إجراء تعديل بسيط فيها. فالمارد في الحكايات القديمة يقول بعد الخروج من المصباح: "شبيك لبيك، عبدك بين يديك"، وأما هنا فإن المارد يقول لعلاء الدين: "شبيك لبيك.. أنا قادم إليك".⁹⁸ والشيء الجديد هنا أن الطفل حيان هو الذي يقوم بتأليف هذه الحكاية بأسلوب جديد، يناسب ذوقه، فيغير ما يشاء حسب مستواه الفكري والخيالي.

وتقوم رجاء علي حويلة بابتكار صيغة سحرية جديدة، تبدو حقيقية حسب أعرافنا الدينية، لكننا في الحقيقة لا نستخدمها من قبيل السحر، ولكن رجاء حويلة أسبغت عليها صفة السحر. إذ إن الصياد في حكاية "سر المفاتيح السبعة" تهدي لزوجته مفاتيح بلون قوس قزح، خرجت من بطن سمكة كبيرة اصطادها، فتفرح زوجته لهذه الهدية الرائعة. وبعد ذلك تقوم بصب الماء على المفاتيح وهي تقول: "بسم الله.. بسم الله.. سبحان الخالق العظيم".⁹⁹ فتبدو هذه الصيغة وكأنها تمتلك قوة سحرية، بل إنها كذلك بالضبط، لأن المفاتيح بفضل القوة السحرية لهذه الصيغة تتحول إلى أقزام سبعة، فتصرخ الزوجة من الدهشة والرعب، وتنادي على زوجها حتى يرى هو أيضًا المعجزة التي حدثت. والجديد في الأمر أن الإنسان الواقعي هو الذي يقوم باستخدام الصيغة السحرية في هذه الحكاية، وليس الشخص الخيالي الموظف في الحكاية الخرافية من قبيل الجان والعفريت أو المارد أو الساحر مثلاً. وهنا نتساءل: ما قامت به الكاتبة هنا هل يصح أن يُوظف في قصص الأطفال؟ إذ إن الطفل من الممكن أن يصدق بأن الإنسان يستطيع أن يحقق ما يحلم به إذا ما قال: "بسم الله.. بسم الله.. سبحان الخالق العظيم". وحينما يقوم بتطبيق هذه الصيغة في الواقع، ويرى عدم جدواها، فإنه سيحدث عنده خلط نفسي بين ما هو واقعي، وما هو خرافي، ما يؤدي إلى خلق مشاكل نفسية لديه.

وبعد هذا العرض الموجز للشخصيات والعناصر الخرافية الموظفة في قصص الأطفال في سورية نكون قد وصلنا إلى ختام رحلتنا الجميلة في عالم الجن والعفاريت والحوريات... إلخ. ولا يسعنا أخيرًا إلا أن نقول بأن حكايات من هذا القبيل تجذب انتباه الأطفال نحوها لما تتمتع به من تشويق وإثارة.

ونقول في نهاية المطاف: لكل طفل عالم خاص به. لولا الأطفال لبقيت الأحضان باردة. ونحن نؤمن بأنهم سيبنون مستقبلنا، فهم أضواء غدنا المشرق. الطفل ليس شيئًا صغيرًا، بل هو – ربما – أكبر مما نعتقد. ينبغي أن نبذل قصارى جهدنا حتى نحافظ على تلك الكائنات البريئة النقية التي تحمل إلينا روائح الجنة.¹⁰⁰

الخاتمة:

وأخيرًا نذكر فيما يأتي أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا هذا وفق النقاط الآتية:

⁹⁷ خوجة، الفصول المجنونة، 119.

⁹⁸ موفق نادر، لعبة النهر (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003)، 63.

⁹⁹ علي حويلة، دنيا الأسرار، 42.

¹⁰⁰ Zeki Gürel, *Cumhuriyet Devri Çocuk Edebiyatı*, 1. Basım (Ankara: Çocuk Edebiyatçıları Birliği Yayını, 1998), 73.

1- رأينا أن الحكاية الشعبية عمومًا والخرافية خصوصًا قد بقيت نشطة منذ القديم حتى يومنا هذا، وسمت إلى مرتبة الأدب الراقي باعتراف من قبل الجميع، حيث راح قصاصو الشعب يقصّونها بشكلها الأصلي تارة، وبتغيير شكلها تارة أخرى بين الحين والآخر بما يسمّى بالتجديد والتحديث، ولهذا السبب لم تكن الحكاية الخرافية جامدة قط لكونها ما زالت تعيش على ألسنة القصاصين الذين ما زالوا يحكونها حتى اليوم، كما تعيش على ألسنة الأطفال.

2- لاحظنا بأن معظم الأدباء قد قاموا بتجديد الحكايات الخرافية التي استلهموها من الحكايات القديمة قبل تقديمها للأطفال مع الحفاظ على جوهرها إلا ما ندر، لأن الراوي هنا غير ملتزم بأمانة نقل تجربة حدثت فعلًا، وإنما ينتقي منها، ويصطفي ما يشاء، ثم يضيف عليها من روحه وفنّه، كي تستجيب لدواعي العصر، ومتطلبات التربية الأدبية.

3- رأينا أن أدباء الأطفال عمومًا قد أتوا بصيغ سحرية جديدة مبتكرة في حكاياتهم الموجهة للأطفال، علاوة على الصيغ السحرية القديمة، فالصيغ التي وظفوها في حكاياتهم للأطفال كانت محببة، تنال إعجاب الأطفال، وتلقى مكانة رائعة في نفوسهم بناء على الأمثلة التي أوردناها في بحثنا هذا.

4- لا بدّ من التنويه إلى موضوع الرفض والتأييد فيما يتعلق بتقديم الحكايات الشعبية للأطفال". فمن الكتاب والنقاد من رفضوا توظيف الحكايات الشعبية الخرافية في أدب الأطفال، واعترضوا على كل الأنماط الحكائية التي تستخدم الخيال بشكل واسع فضفاض، ويرتحل الأبطال فيها إلى عالم المجهول، إلى عالم الأرواح والشياطين والأشباح، من دون أي إكترات للتفاوت العميق بين العالم الواقعي والخيالي. ومنهم من وافقوا عليه، بل حثوا عليه بقوة لما لها من فوائد جمة تخدم أدب الأطفال، حيث رأوا في استخدامها مسألة صحيحة ربما بسبب ما تمتلكه هذه الحكايات من غرائبية الأحداث، والإدهاش، وقدرات الأبطال الخارقة على تحقيق المعجزات، وتجاوز الصعاب والعقبات، ولحركة الزمن فيها، مما يثري مخيلة الطفل وينميها، علاوة على أنها تمنح الأطفال المتعة والتسلية، وتثير خيالهم، وتعطيهم مواد كافية من ألوان البطولة. ومنهم من تمسك بالاعتدال بين الطرفين حيث يرون بأنّ للحكايات الشعبية بعدًا أساسيًا في الحضارة، وأن توظيفها في تربية الطفل عقليًا ووجدانيًا أمر لا يخفى على أحد، وخصوصًا تلك الحكايات التي تتوجه في الأساس إلى تربية الطفل، وتنمية مخيلته وقدراته الذهنية والوجدانية، فهي تقدم له أنموذجات من السلوك الإنساني الجيد، وتكون أداة للمعرفة في تشكيل تصوره عن الكون والمحيط الاجتماعي، ولا بأس في أن تمر تلك الحكايات الشعبية الأسطورية والخرافية بمقاييس العصر ومعاييره قبل أن تقدم للطفل، بحيث يتم تنقيتها من التصورات المرعبة، والقيم الضارة والشوائب المفسدة. ولكن الرأي السليم حسب رأينا نحن هو ألا يُحرّم الأطفال من الحكايات الخرافية، وألا يُسرف في سردها لهم، وخصوصًا في مراحل الطفولة المبكرة، بل نختار منها ما يتناسب مع سن الطفل بعد إعادة صياغتها وتهذيبها وتعديلها بما يناسب ومستوى مجريات العصر الحاضر.

5- لاحظنا في البحث بأن الأدباء عمومًا قلّموا أقحموا المفاهيم المجردة في حكاياتهم، ولم يُكثروا من توظيف بعض المفاهيم المنفورة أو الطيبة إلى درجة الإيغال في مدح الخير أو ذمّ الشر لأن الإيغال في مدح الخير، وذمّ الشر من الممكن أن يعطي نتائج معكوسة، وهذا ما لا يرضي المربين في حقل التربية ولا سيما في تربية الأطفال الصغار السن.

6- بناء على النصوص الحكائية التي استشهدنا بها نرى أنه من الضروري أن تخلو حكايات الأطفال من كلّ موضوع يبثّ الخوف والوجع والألم والتفجع في نفس الطفل، كما أنه من الضروري عدم توظيف صور التعذيب والتخويف في الحكايات والقصص الموجهة للأطفال.

المصادر والمراجع:

- إبراهيم، نبيلة. *قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية*. بيروت: دار العودة، 1974.
- إبراهيم، نبيلة. أشكال التعبير في الأدب الشعبي. القاهرة: دار نهضة، ط2، بلايت.
- ابن منظور، محمد. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط3، 14 (1414).
- ابن النديم، محمد. *الفهرست*. تج. رضا تجدد، طهران: بلا دار، 1971.
- إسماعيل، عز الدين. *القصص الشعبي في السودان*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.
- البستاني، بطرس. *دائرة المعارف*. بيروت: دار المعرفة، 3 (1878).
- بورايو، عبد الحميد. *الحكايات الخرافية للمغرب العربي*. بيروت: دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- جبريل، محمد. *أهل البحر*. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2023.
- جعفر، عبد الرزاق. *الحكاية الشعبية، مصدر من مصادر أدب الأطفال*. دمشق: منظمة طلائع البعث، دت.
- الحديدي، علي. *في أدب الأطفال*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1988.
- الحسن، غسان. *الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن*. دمشق: دار الجليل، ط1، 1988.
- الخطيب، عارف. *الأميرة والمرأة*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1999.
- خوجة، غالية. *الفصول المجنونة*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.
- ديرلاين، فردريش فون. *الحكاية الخرافية؛ نشأتها، مناهج دراستها، فنياتها*. تر. نبيلة إبراهيم، بيروت: دار القلم، ط1، 1973.
- زين الدين، ثائر. "الحكاية الشعبية ودورها في تربية الطفل". *مجلة المعرفة*، 552 (أيلول 2009).
- شعلان، إبراهيم أحمد. *النوادر الشعبية المصرية*. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1 (1993).
- طه، جمانة. *مغامرة سمكة*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.
- عبد الله، آصف. *لو كنت حصاناً*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000.
- عبيد، خير الدين. *حكايات شعبية للأطفال*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2004.
- علي حويلة، رجاء. *دنيا الأسرار*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.
- العنتيل، فوزي. *عالم الحكايات الشعبية*. الرياض: دار المريخ للدراسات والنشر، 1983.
- فراي، نورثروب. *الماهية والخرافة، دراسات الميثولوجيا الشعرية*. تر. هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1992.
- م.
- قرانيا، محمد. *جماليات القصة الحكائية للأطفال في سورية*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1996.
- القلماي، سهير. *ألف ليلة وليلة*. مصر: دار المعارف، ط4، 1976.

ماجدولين، شرف الدين. بيان شهرزاد، التشكلات النوعية لصور الليالي. بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.

"مارد، عفريت". الموسوعة العربية العالمية. 351/16 الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط2، 1999.

نادر، موفق. لعبة النهر. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003.

الهاشمي، نور الدين. أزهار الصداقة. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003.

الهييتي، هادي نعمان. "ثقافة الأطفال". مجلة عالم المعرفة، 123 (1988).

الهييتي، هادي نعمان. أدب الأطفال؛ فلسفته، فنونه، وسائطه. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

يوسف، عبد التواب. الطفل العربي والأدب الشعبي. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1992.

يونس، عبد الحميد. الحكاية الشعبية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الشؤون الثقافية، د.ت.

Akın, Mazlum. *Türk Çocuk Edebiyatında Bilim Kurgu*. İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınları, 2009.

Çakmak Güleç, Havise – Geçgel, Hulusi. *Çocuk Edebiyatı; Okul Öncesinde Edebiyat ve Kitap*. İstanbul: Kriter, 2. Basım, 2012.

Günay, Umay. "Çocuk Edebiyatı ve Masallar", *Divan Dergisi* 8, (Hziran 1979), 17.

Gürel, Zeki. *Cumhuriyet Devri Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Çocuk Edebiyatçıları Birliği Yayını, 1. Basım, 1998.

Karaca, Şahika. *Türk Edebiyatında Çocuk*. İstanbul: Kesit Yayınları, 1. Basım, 2013.

Yalçın, Alemdar – Aytaş, Gıyasettin. *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Kaynakça/References

Abdullah, Âsif. *Lev Küntü Hisânen*. Dımaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2000.

Ali Huveyle, Recâ. *Dünya el-Esrâr*. Dımaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2001.

Borayo, Abdülhamid. *el-Hikâye el-Hurâfiyye li'l-Mağrib el-Arabî*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1. Basım, 1992.

Cafer, Abdürrezzak. *el-Hikâye eş-Şa'biyye, Masdar min Masâdir Edebi'l-Atfal*. Dımaşk: Munazzametü Talâi'l-Ba's, Y.y.

Cebrâil, Muhammed. *Ehlü'l-Behr*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2023.

- Von Der Leyen, Friedrich. *el-Hikâyetü'l-Hurâfiyye; Neş'etühâ, Menâhic Dirâsetihâ, Fenniyyetühâ*, Çev. Nebile İbrahim, Beyrut: Darül Kalem, 1. Basım, 1973.
- el-'Antîl, Fevzi. *Âlemü'l-Hikâyâti's-Şa'biyye*. Riyad: Dâru'l-Merrih li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1983.
- el-Büstânî, Buṭrus. *Dâ'iratü'l-Ma'ârif*. Beyrut, : Dâru'l-Ma'ârif, 3 (1978).
- el-Ḳalmâvî, Suheyr. *Elf Leyle ve Leyle*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, 1976.
- el-Ḥadîdî, Ali. *Fî Edebi'l-Atfâl*. Kahire: Mektebetü Anglo el-Mısriyye, 4. Basım, 1988.
- el-Ḥasan, Gassân. *el-Hikâyetü'l-Hurâfiyye fî Dıffatayi'l-Ürdün*. Dımaşk: Dâru'l-Celîl, 1. Basım, 1988.
- el-Hâşimî, Nureddin. *Ezhârü's-Sadâka*. Dımaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2003.
- el-Ḥatîb, Arif. *el-Emîre ve'l-Mir'ât*. Dımaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 1999.
- el-Hîtî, Hâdî Numan. *Edebü'l-Atfâl (Felsefetühü, Funûnuhu, Vesâituhu)*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Küttâb, Y.y.
- el-Hîtî, Hâdî Numan. "Sekâfetü'l-Atfâl". *Mecelletü 'Âlemi'l-Ma'ârif*, 123(1988).
- Frye, Northrop. *el-Mâhiyye ve'l-Hurâfe*. Çev. Heyfa Hâşim, Dımaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 1. Basım, 1992.
- Hoca, Gâliye. *el-Fusûlu'l-mecnûne*. Dımaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2001.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 3. Basım, 14 (1414).
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed. *el-Fihrist*. Thk. Rıza Teceddüd, Tahran: Y.y, 1971.
- İbrahim, Nebîle. *Ḳasasunâ eş-Şa'bî mine'r-Romansiyye İla'l-Vâkı'iyye*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1974.
- İbrahim, Nebîle. *Eşkâlü't-Ta'bîr fî'l-Edebi's-Şa'bî*. Kahire: Dâr Nahdati Mısır, 2. Basım, Y.y.
- İsmail, İzzüddin. *el-Ḳasasu's-Şa'bî fî's-Sudan*. Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1986.
- Ḳarâniye, Muhammed. *Cemâliyyâtü'l-Ḳıssati'l-Hikâiyye li'l-Atfâl fî Suriye*. Dımaşk, İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 1996.

- Macdulin, Şerefeddin. *Beyân Şehrazât, et-Teşekkülâtü'n-Nev'îyye li-Suveri'l-Leyâlî*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2001.
- “Mârid, İfrîr”. *el-Mevsû'atu'l-Arabiyyetu'l-Âlemiyye*. 16/351 Riyad: Müessesetü A'mâlî'l-Mevsû'a, 2. Basım, 1999.
- Nâdir, Muvaffak. *Lu'betü'n-Nehir*. Dimaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2003.
- Şa'lân, İbrahim Ahmet. *en-Nevâdiru's-Şa'biyyetu'l-Mısriyye*. Kahire: Mektebetü Medbulî, 1. Basım, 1 (1993).
- Taha, Cümâne. *Mugâmaratu Semeke*. Dimaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2001.
- Übeyd, Hayreddin. *Hikâyât Şa'biyye li'l-Atfâl*. Dimaşk: İttihadü'l-Küttâbi'l-Arab, 2004.
- Yunus, Abdülhamid. *el-Hikâyetu's-Şa'biyye*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Küttâb, Dâru's-Şu'uni's-Sekafiyye, Y.y.
- Yusuf, Abdüttevâp. *et-Tıflu'l-Arabî ve'l-Edebü's-Şa'bî*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübnaniyye, 1. Basım, 1992.
- Zeyneddin, Sâir. *el-Hikâyetu's-Şa'biyye ve Devruhâ fî Terbiyeti't-Tıfl. Mecelletü'l-Ma'rife*, 552 (Eylül 2009).

MEVLÂNÂ'NIN DÎVÂN-I KEBÎR'İNDEN ÇIKARILMIŞ BİRKAÇ GAZEL *

Şîrîn Rezmîcû BAHTİYÂRÎ - İlham Halilî CEHRUMÎ **

Muhammed Yusûf NEYYİRÎ ***

Güngör LEVENT MENTEŞE ****

Öz

Bu araştırma, merhum Furûzanfer'in ilmi neşirlerinde kullandığı elindeki Dîvân-ı Kebîr nüshalarından biri üzerinde tashih ettiği Nuruosmaniye nüshası (kısaça: عل) hakkında bir tenkittir. Bu araştırmada zikredilen bu nüshanın tanıtımı ile Furûzanfer'in bu nüshadan faydalanma yöntemi anlatılmıştır. Nuruosmaniye nüshasında bulunan ama Furûzanfer'in düzenlediği baskıda bulunmayan şiirler "atlanmış gazeller" başlığı altında zikredilmiştir. Nitekim bu araştırmada şimdiye kadar Dîvân-ı Kebîr'in mevcut tashihlerinden hiçbirinde yer almayan Mevlânâ'ya ait birtakım gazeller araştırmacılara sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Nuruosmaniye Nüshası (عل), Dîvân-ı Kebîr, Mevlânâ ve Furûzanfer eleştirisi.

چند غزل افتاده از دیوان کبیر مولوی

چکیده

پژوهش حاضر نقد دیوان کبیر مصحح مرحوم فروزانفر بر اساس یکی از نسخ در دسترس ایشان، یعنی نسخه نور عثمانیه (با اختصار: عل) است. در این پژوهش، طی معرفی این نسخه، نحوه استفاده فروزانفر از این نسخه توصیف شده است. ذیل عنوان «غزل های افتاده» اشعاری ذکر شده که در نسخه نور عثمانیه موجود بوده اما از دیوان چاپی مصحح فروزانفر افتاده است. بنابراین در این پژوهش، غزل هایی از مولوی به پژوهشگران عرضه می شود که تا به حال در هیچ کدام از تصحیح های موجود از دیوان کبیر مطرح نشده است.

کلیدواژه ها: نسخه نور عثمانیه (=عل)، دیوان کبیر مولوی و نقد فروزانفر.

* Çeviri makale / Article in translation.

Bu metin, Şîrîn Rezmîcû Bahtiyârî, Muhammed Yusûf Neyyirî ve İlham Halilî Cehrumî (1394 hş.), tarafından "Çend gazel oftâde ez Dîvân-ı Kebîr-i Mevlevî", adıyla "Mecmua-i makâlehâ-yi humâyiş-i beyne'l-milelî tervic-i zebân ve edeb-i Fârsî" adlı eserde yayınlanan ve künye bilgileri *Dânişgâh-i muhakkik-i Erdebîlî*, Dânişgâh-i Şîrâz, şomâre (4), 147-154 olan makalenin çevirisidir.

** Fars Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencileri, Dânişgâh-i Şîrâz, Şîrâz, Ş. Rezmîcû: Shrazmjoo@urmia.ac.ir; Cehremî, İ. Halilî: Khaliljahromi115@yahoo.com.

*** Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, Neyyirî, M. Yusûf, Dânişgâh-i Şîrâz, Şîrâz, nayyeri@hafez.shirazu.ac.ir. Makalenin orijinalinde bulunmayan abstract bölümü tarafımızca eklenmiştir.

**** Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü. Türkiye; gungorlevent49@windoslive.com, <https://orcid.org/0000-0001-5568-9384>. Metin içinde Farsça ibarelerin çevirileri (ayraç) parantezle verilmiş; eklenen dipnotlar (Çev. Notu) şeklinde gösterilmiştir.

A FEW GHAZALS OMITTED FROM MAVLĀNĀ'S *DĪVĀNI KABĪR***Abstract**

This research is a critique of the Nuruosmaniye manuscript (briefly: ن), one of the copies of the Dīvāni Kabîr that the late Forûzānfar used in his scholarly publications. In this study, the introduction of this manuscript is provided, and Forûzānfar's method of utilizing this copy is explained. Poems found in the Nuruosmaniye manuscript but missing in Forûzānfar's edited edition are mentioned under the title "omitted ghazals." Indeed, this research will present to scholars some ghazals of Mawlānā, which have not been included in any of the existing editions of Dīvāni Kabîr until now.

Keywords: *Nuruosmaniye Manuscript (ن), Dīvāni Kabîr, Mawlānā, Forûzānfar, Criticism*

Giriş

Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ine ait halihazırda en kapsamlı tashih Bedî'uzzamân Furûzânfer'inkidir. On cilt olarak düzenlenmiş olan bu tashih Mevlevî olarak ün kazanmış Mevlânâ Celâleddîn Muhammed'in gazel, terci'ât ve mülemma şiirlerini kapsar. Furûzânfer *Dîvân*'ın birinci ve dördüncü ciltlerdeki giriş kısımlarında, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ini tashih için on dört nüshayı incelediğini ancak sadece on nüshayı kendi tashihinde kullandığını açıklıyor. Dokuz nüsha, birden dokuza kadar “و” ve “يچ” sayfa aralıklarında ilk cildin mukaddimesinde tanıtılmış ve onuncu nüsha yani Nuruosmaniye nüshası dördüncü cildin mukaddimesinde tavsif edilmiş ve bu ciltten itibaren Nuruosmaniye nüshası tashihe dahil edilmiştir. Dolayısıyla, ilk üç ciltten Nuruosmaniye nüshasındaki gazellere ve kayıtlara yönelinmemiştir. Nuruosmaniye nüshasında mevcut altı gazel bulduk ama üstat Furûzânfer o gazelleri *Dîvân-ı Kebîr*'e dahil etmemiştir. Bu altı gazelden Nuruosmaniye nüshasındaki üç gazel üstat Furûzânfer'in faydalandığı diğer nüshalarda da vardır.

Bu kısımda ilk önce üstat Furûzânfer'in nüshalarının tamamının tanıtımını ele almaya mecburuz. Bu nüshaların özellikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir. (Furûzânfer nüshalarını daha çok tanımak ve her birinin güvenilirlik derecesi için bkz. Neyyirî, Y. Muhammed, Cehremî, İ. Halîlî, Bahtiyârî, Ş. Rezmî, Gazeliyât-ı Şems'in tekrardan tashihi gerekliliği makalesi)

Sıra	Rumuz	Muhafaza Edildiği Yer	Yazı	Kayıt tarihi	Tahmini tarih	Furûzânfer'in Açıklamaları
1	ع	İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi ¹	Nesih	-	VII. asrın son çeyreği ve VIII. asrın başları	Asıl nüshalar üzerinden istinsah edilmiştir ve eksikler vardır.
2	قو	Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 2105 ² (	Nesih	-	VIII. asrın sonu	Asıl nüshalar üzerinden istinsah edilmiştir

1 Mevcut Yazmanın Kaydı: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Nu. 2693, VII/ XIII, 348 yk., 17 str., 223x159; 185x133, (Çev. Notu).

2 Mevcut Yazmanın Kaydı: Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 2105 (Eski kayıt 2113), 245 yk., 23 str., 225x150- 182x120 mm, (Çev. Notu).

3	چت	Chester Beatty Kütüphanesi, Nu. 116 ³	Nesih	-	VII. asır	İtimada layıktır
4	مق	Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 70 ⁴ (Eski kayıt 2112)	Nesih	-	VIII. asrın ilk çeyreğine kadar	-
5	خب	İstanbul Belediye Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı- Muallim Cevdet, Nu. 17 ⁵	Nesih	723	-	Divandan seçme
6	فح	Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1605 ⁶ (18233 nolu nüsha)	Nesih	727	-	“خب” nüshası ile aynı katıp
7	فح(قص)	Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1587 ⁷ (18225 nolu nüsha)	Nesih	703	-	Ra kafiyesinden nun’a kadar
8	خج	Hacı Muhammed Ağa Nahcivânî	Nesih	-	VIII. asrın başlarına	Vav, ha ve ye kafiyesi

3 Mevcut Yazmanın Kaydı: Chester Beatty Kütüphanesi, MS. 116, VII/XIII, 354yk., 27 str., 338x252 mm, (Çev. Notu).

4 Mevcut Yazmanın Kaydı: Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 70 (Eski kayıt 2112), VII. /XIII. yy, 511 yk., 25 str, 320x230 mm, (Çev. Notu).

⁵ Mevcut Yazmanın Kaydı: İstanbul Belediye Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı- Muallim Cevdet, Nu. 17, 723/1323, Ahmed b. Muhammed el-Mevlevî, 300 yk., 19 str., 220x 125, nesih, (Çev. Notu).

⁶ Mevcut Yazmanın Kaydı: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1605 (18233 nolu nüsha), 727/1327, Ahmed b. Muhammed el- Mevlevî, 2+202+4 yk., 17 str., 220x150-180x120 mm; (Çev. Notu).

⁷ Mevcut Yazmanın Kaydı: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1587(18225 nolu nüsha), 703/1303, Muhammed b. Yusuf el-Mevlevî el-Kırşehrî, 278 yk., 23 str., 250x173-185x130 mm, (Çev. Notu).

		Kütüphanesi, Nu. 567 ⁸			kadar	
9	ف	Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 68-69 ⁹	Nesih	770 (768-770)	-	Üstat Furûzânfer'in esas nüshası
10	عل	Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 1352 ¹⁰	Nesih	-	VIII. asrın ilk başlarının yarısı	Dördüncü cildin mukaddimesinde tanıtılmıştır.
11	ين	Österreichische Nationalbibliothek Wien, Avusturya Milli Kütüphanesi, Nu. Mixt 155 ¹¹	Nestalik	845	-	

Çalışmanın devamında ilk olarak Nuruosmaniye nüshasını tanıtacağız, daha sonra düşmüş gazellerle ilgileneceğiz:

a. Nuruosmaniye Nüshasının Tavsifi

Nüshanın aslı Türkiye'deki Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir ve onun mikrofilmi Tahran Dânişgâh, Nu. 1107 başlığı ile muhafaza edilmektedir. Bu yazma nüsha iki sütun, on yedi satır ve 414 varaktır. Bu nüshanın yazı tarzı nesihdir ve içindeki gazeller alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu nüshadaki vezinler hezec, müzâri, müctes ve remel (bahirlerine) aittir. Bu gazellerdeki beyit sayısı 12207'dir. Nüsha aşağıdaki beyitle başlıyor:

آمد بت میخانه تا خانه برد ما را	بنمود بهار نو تا تازه کند ما را
---------------------------------	---------------------------------

Meyhane güzeli bizi eve götürmek için geldi. Bizi gençleştirmek için ilkbaharı aşikâr etti.

⁸ Mevcut Yazmanın Kaydı: Hacı Muhammed Ağa Nahcivânî Kütüphanesi, Nu. 567, VIII. YY. Başları ya da öncesi, (Çev. Notu).

⁹ Mevcut Yazmanın Kaydı: Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 68-69, Şevvâl 768-Rebiulevvel 770/ 1366-1368, Hasan b. Osman el-Mevlevî, 153 yk., 33 str, 460x320 mm. *Dîvân-ı Kebîr*'in bu nüshası gerek tıpkı basım gerekse matba harfleriyle neşredilmiştir. Adı geçen yazmanın tıpkı basımı yapılmıştır: Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (2012). *Dîvân-ı kebîr* (Tıpkıbasım), I-II, (ed. Mustafa Çıpan, takdim ve fihrist: A. Karaismailoğlu), Ankara: PTT Genel Müdürlüğü Yayınları. Bu nüsha Abdülbaki Gölpınarlı tarafından baştan sona tercüme edilmiştir. Bkz. Mevlânâ Celâleddîn, (2000), *Dîvân-ı Kebîr*, I-VII, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı A (Çev. Notu).

¹⁰ Mevcut Yazmanın Kaydı: Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 1352, 793, Sirozlu Derviş Muhammed, 413 yk., 17 str., 275x195 mm, (Çev. Notu).

¹¹ Mevcut Yazmanın Kaydı: Österreichische Nationalbibliothek Wien, Avusturya Milli Kütüphanesi, Nu. Mixt 155 (157 ve 135 nolu nüsha), 4 Muharrem 845/ 1441 Şeyhülislâm b. Hüseyin b. Zeyneddîn, 755 yk., 25 str., 220x120 mm, (Çev. Notu).

Gazeller cetvel içerisinde ve birbirleri ile “وله قدسنا الله سره العزيز” ibareleri ile ayrılmıştır. Ferağ kaydı yoktur.

Furûzânfer bu nüshayı dördüncü cildin mukaddimesinde tanıtmış ve o, bu ciltten itibaren tashihte kullanılmıştır. Bu nedenle nâşir birinci ciltten üçüncü cilde kadar bu nüshanın kayıtlarını kullanmamıştır. Bu nüshanın tarihi hakkında Furûzânfer şu yorumu yapmıştır: “Yazı tarzından ve kâğıt türünden (bu nüshanın) sekizinci asrın ilk yarısında istinsah edildiği” anlaşılmaktadır. (Mevlevî12, Furûzânfer mukaddime, 1363: C. 4, s. elif, tashihte bu nüshanın rumuz işareti (عل)’dır.

Ktp.	Ash	No.	Sayfa/ Satır	Tarih (Tahmini)	Yazı	Beyit Sayısı	Kafiye/ Vezin	Rumuz	İlk mısra
Tahran Üniversitesi	Nuru- osmaniye	1107ف	416/17	VIII. yy. başı	Nesih	12207	Vezinli, Alfabetik	عل	آمد بت میخانه خانه برز ما را

b. Nuruosmaniye Nüshasının Yazı Özellikleri

Söz konusu nüshada “گ” harfi “ک” olarak yazılmıştır. Bazen “چ” üç noktalı yazılmış bazen de sadece bir noktası vardır. “پ” üç noktalı yazılıyor. “آیذ” ve “شایذ” gibi kelimelerde “ذ” harfi “ذ” olarak yazılmıştır “هه ای” “ه” olarak yazılmıştır. بیهده.... زده، بیهده harf-i izafesi kendinden sonraki kelime ile bitişik yazılmıştır: بعشق، بکجا، ve “ها” çoğul işareti yazılmıştır: “ه” işareti “ه” üzerinde yazılmıştır: آخر، آمده vb gibi kelimelerde, “که” ifadesi “که” şeklinde yazılmış bazen “کی” şeklinde yazılmamıştır, “نه” bazen “نی” olarak bazen de, “نه” olarak yazılmıştır. “می” edatı fiilden ayrı yazılmış: می رسد، می رود vb... “آنکه”, “چنانکه” ve “چندان که” harf-i rabitlar 8 gibi kelimeler) “انک”, “چنانک” ve “چندانک” olarak yazılmıştır “انکس”, “بیگه” ve “بیچون” (gibi kelimeler) bitişik olarak yazılmıştır. “این” ve “آن” genellikle ayrı yazılmıştır.

c. Olmayan Gazeller

Bu başlık Dîvân'da yer almayan gazelleri içermektedir. Bu gazeller üstat Furûzânfer'in faydalandığı Nuruosmaniye nüshasında görülmüştür. Ama sehven üstat Furûzânfer'in Dîvân tashihinde yer almamıştır.

Sıra	Gazelin İlk Mısrası	Nüshadaki Yaprak Numarası	Beyit Sayısı
1	آفتاب امروز بر طرز دگر تابان شده ست	276	26

¹² Mevlânâ Celâleddîn Muhammed (1363hş.), Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-i Kebîr (10 cild), Bâ tashîhât ve havâsî-i Bedî'uzzamân Fu-rûzânfer, Fehâris, Tehrân: Emîr Kebîr.

2	ای کرده غمت مستم مستم قدح اشکست	32	5
3	بنمای رخ که روی گلستانم آرزوست	137	10
4	من سرخوش و تو سرخوش بدخواه تو بی سر به	73	7
5	در عشق ماه رویان صد داد و دید باید	86	9
6	در عشق ماه رویان چشم منیر باید	87	9

Bu bölümde bu nüsha hakkında bilgiler verildikten sonra, bu nüshadaki gazellerin metni ile başka bir nüshada geçen bu aynı gazeller hakkında açıklamalar verilmiştir.

1. آفتاب امروز بر طرز دگر تابان شده ست

آفتاب امروز بر طرز دگر تابان - Furûzânfer'in basılmış *Dîvân*'ında 397 nolu gazelin ilk mısrası

397 nolu gazelde sadece 5 beyit vardır ve - شده ست - aşğıdaki gazelin matlasına benziyor.

ondaki beyitlerin ilk mısrası hariç aşğıdaki gazelle hiçbir benzerliği yoktur. Belki bu iki gazelin matlasının benzerliği *Dîvân*'dan birisinin çıkarılmasına sebep olmuştur.

Bu gazel yalnızca Nuruosmaniye nüshasında değil aynı zamanda Furûzânfer'in esas nüshası Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, 770 tarihli -فد- 'de de vardır.

Gazelin İlk Mısrası	-فد- deki sayfa	Beyit Sayısı	-عل- daki sayfa	Beyit Sayısı
آفتاب امروز بر طرز دگر تابان شده ست	609F	26	276n	26

آفتاب امروز بر طرز دگر تابان شده ست	ذره ها بر رقص دیگر مست و سرگردان شده ست
از ورای کفر و ایمان شه سواری تاخته ست	حلقه ای از کفر او در گوش هر ایمان شده ست
خاک در چشم قباد و سنجر و رستم زدست	عقل بینا بی خبر از جان و از جانان شده ست
زهرة مطرب چو دیدش تارِ عشرت بردید	ز آتش او با نماز و آه وی رحمان شده ست
مشتري چون مشتري شد آستانش سجده کرد	چون شد او ب نده کمینش بر فلك سلطان شده ست

شمس حق و دین پنهانی که او از بس ظهور	هم چو یزدان بر دو دیده مخفی و پنهان شده ست
آن عطارد نسخه های خویش را در عشق سوخت	کز دبیرستان عشقش جاناش دفترخوان شده ست
دست مریخ از نهیبش سست شد وز کار رفت	چون که دیدآن غمزه اش دل خون چومرزنجان شده ست
و آن زحل تدبیر گم کردست اندر عشق او	وز تحیر واله و انگشت در دندان شده ست
گفت مر خورشید را انصاف کز تخت فلک	زو فرود ¹ آ کز ² برای عزل تو فرمان شده ست
پیچ پیچی کرد خورشید و برآمد حسن او	چون بدید او را که در ت ابش دو صد چندان شده ست
تخت را بگذاشت در چین پابرهنه می دوید	در رکاب آن شهی کوفتنه کیوان شده ست
از برای چشم او ماه فلک سیاح نیز	در گدازش های هجرش جملگی تن جان شده ست
غمزه های جادوان ³ کاندرا جهان ⁴ فتنه بدند	غمزه جادوی مستش فتنه ایشان شده ست
آتشان حسن کاتش در زمانه می زدند	آتش رخسار او سوزان آتشدان شده ست
عقل کل آینه ای بخريد و خود را بنگريد	زآینه جان بخش آن شه لاجرم عمیان شده ست
هرکه او بر ساحل دریای لطف او نشست	همچو ماهی او مقیم چشمه حیوان شده ست
هرچه دشواریست طالب را درین خون ریز راه	از قدوم مرکب جاهش ⁵ همه آسان شده ست
سر برآورده رخی افروخته چون لاله ها	از بهارش جان که او پوسیده عصیان شده ست
پرغمی ماتم زده با درد کو فضلش بدید	همچو گل در بزم عیش از قهقه غلتان شده ست
هرکه انسانست انسان در دو دیدش مست اوست	کان پری زاده ز بهر بخت ⁶ انس انسان شده ست
از کرامت های او بر خاک تبریز از خدا	درّ و مروارید جان مانده باران شده ست
دیو کز گرد غبار سنب اسپش ⁷ کحل یافت	گشت دربان بهشت و ⁸ مشرف رضوان شده ست
سینه ظلمانی کز دودش آتش می گریخت	از بهار جنت باحور و با ولدان شده ست
در تك دوزخ برویده ز لطفش یاسمین	مو به م وی اهل دوزخ همچو گل خندان شده ست
جان با نقصان ها از تو کمالی یابدا	کان که کامل دید خود را جز تو او نقصان شده ست

Metnin aktarımı “ف” nüshasına göre yapılmıştır ve aşağıda “عل” nüshasının metni ile farlılığı işaret edilmiştir.

1عل: فرو 2عل: كه 3عل: جادوان غمزہ ہا 4عل: فلك 5عل: چاهش 6عل: تخت
7عل: اسبش 8عل: بهشت مشرف

Güneş bugün bambaşka bir şekilde doğdu; başka bir çeşit parlıyor; zerreler, bambaşka tarzda oynamakta; başlan dönmüş-gitmiş.

Kâfirliğin de ötesinde, imânın da ötesinden bir atlı, süre-geldi de onun kâfirliğinden bir küpe, her imânın kulağına takıldı-gitti.

Kubâd'ın da gözüne toprak serpmiş, Sencer'in de, Rüstem'in de... Her şeyi gören akıl, candan da habersiz bir hâle gelmiş, canandan da.

Çılgıcı Zühre, onu görünce zevk-neşe telini kopardı da namaza durdu; acınası ahlar etmeye koyuldu.

Müşteri, müşteri olalı kapısını eşğine secde etti; değersiz bir kulu oldu da gökyüzüne sultan kesildi.

Tanrı ve din Şems'i, zuhur ettikten sonra gizlendi de Tanrı gibi gözlere görünmez oldu.

Utârid, aşkıyla defterlerini yaktı, onun aşk mektebinde defter okumaya başladı.

Mirrîh'in eli, onun korkusundan gevşedi; işten kaldı.. gözünü, bakışını görünce de gönlü kan oldu, kızıl güle döndü.

Zuhal, aşkıyla tedbirinden oldu; şaşırıp kaldı da parmağını dişlemeye başladı.

Güneşe, insaf dedi; gökyüzünü tahtından tez in, azline ferman geldi.

Güneş kıvrandı-durdu ama onun güzelliği doğunca o güzelliğinin yüzlerce kez kendisinden dah parlak olduğunu görünce,

Tahtını hemencecik bıraktı da Zuhal yıldızına bile fitne kesilen pâdişâhın atının ardınca yaya koşmaya başladı.

Onun gözleri ucundan gökyüzündeki Ay da seyyah olmuş., ayrılığıyla erimeye başlamış da bedeni tümünden can kesilmiş.

Büyücü bakışları dünyâya fitne salmış; sarhoş büyücü gözleri dünyâdakilere fitne olmuş.

O güzellik ateşini, zemâneye saldılar da dünyâyı ateşe yaktılar ya; zâti onun yalım-yalım yanan iki yanağı, ateş yanan iki yer kesilmişti.

Akıl-ı küll bir ayna aldı da kendisine baktı; hâsılı o pâdişâhın canlar bağışla yan aynasına karşı kör oldu-gitti.

Onun denizinin kıyısına oturan kişi, balık gibi Âb-ı hayat kaynağında oturmuştur.

Şu kanlar döken yolda dilek sahibine ne güçlük varsa onun yüce bineğinin ayağındaki kutluluk yüzünden hepsi de kolaylaşmış-gitmiştir.

Baş göstermiştir de isyanlara porsumuş, çürümüş canın yüzü, onun baharıyla lâleler gibi ışıtmış, alev-alev yayımlanmıştır.

Gamlarla dolmuş, dertlerle yaslara batmış olan, onun lûtfunun gördü mü, gül gibi zevk meclisine kahkahalar atarak yuvarlanmıştır.

Kim insansa, iki göz bebeği de onun sarhoşudur, o periden doğmuş güzel, insanların bahtı yaver olsun diye insan şeklinde görünmüştür.

Onun lûtuflan yüzünden Tanrı, Tebriz toprağına yağmur gibi inciler mücevherler yağdırmıştır.

Atının nalı nereye bastıysa, tozuttuysa o tozu gözüne sürme gibi çeken şeytan, cennete kapıcı olur, Rıdvan'a şeref verir.

Dumanından ateşin bile kaçtığı kapkara gönül, onun bahan yüzünden hurilerle, gılmanlarla dolu bir cennet kesilir.

Lûtfuyla cehennem tâ dibinde yaseminler biter, cehennem ehlinin her kılı, gül gibi gülmeye başlar.

Noksanlar, kusurlar ıssı can, senin yüzünden olgunlaşır; noksan kalan, senden başka kendisinde de olgunluk görendir ancak.¹³

Metnin aktarımı فذ nüshasına göre yapılmıştır ve aşağıda عل nüshasıyla olan farklılığa işaret edilmiştir. Bu hususlar aşağıda sıralı olarak verilmiştir.

2. ای کرده غمت مستم مستم قدح اشکستم

Bu gazel sadece Nuruosmaniye nüshasında değil Furûzânfer'in tashih esnasında faydalandığı “فذ” ve “مق” nüshalarında da vardır. Ayrıca yeni bulunmuş Britanya¹⁴ nüshası “بر” ve Âsitân-i Kuds-i Razavî¹⁵ “رض” nüshalarında da görülmüştür.

Gazelin İlk	فذ	Beyit	مق	Beyit	عل	Beyit	بر	Beyit	رض	Beyit
Mısrası	S.	Sayısı	S.	Sayısı	S.	Sayısı	S.	Sayısı	S.	Sayısı
ای کرده غمت مستم	82F	5	164e	5	32n	5	35b	5	128r	5

¹³Çeviri bu eserden edinilmiştir: Mevlânâ Celâleddîn, (2000), *Divân-ı Kebîr*, I-VII, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, VII, 624-625.

¹⁴ Mevcut Yazmanın Kaydı: London British Museum, Or. 2866 (3048), 1 Cemaziülevvel 774/ 1372Ahmed b. Veli Şîrâzî, 330 yk., 21 str., 210x150 mm (çev. Notu).

¹⁵Mevcut Yazmanın Kaydı: Meşhed, Razavî, Nu. 4770, VIII/ XV, 346 yk., 27 str.240x180-380x250 mm (çev. Notu).

مستم قدح اشکستم										
-----------------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

ای کرده غمت مستم مستم قدح اشکستم	هر عهد که دی بستم در مستی ¹ از آن رستم
بشکن به قدح یارا اندیشه گری ها را	کان ساقی صهبا را امروز شکارستم
برگشت ز من خامی افکندمش از بامی	بد صحبت او دامی با دام چه کارستم
جست از کف من ماری شد در گُهِ و در غاری	رستیم ز بیکاری صد شکر و شعارستم ²
بسیار سیه کژدم بر صورت هر مردم	چون گردد از ما گم من ³ شکرگزارستم

Metnin aktarımı “فد” nüshasına göre yapılmıştır ve aşağıda kayıtlardaki farklılığa işaret edilmiştir:

1عل، رض: امروز 2 مق، بر: عشارستم؛ رض: عشارستم 3 مق: صد

Ey gamından sarhoş olduğum, sarhoşum, evet, kadeh kırdım; dün ettiğim ahidlerin hepsini bozdum, sarhoşlukla hepsinden de kurtuldum.

Sevgili, düşünceleri, düşüncelere dalmayı kadehle vur, kır; çünkü bugün o şarabı sunan sakiye avlandım ben.

Benden hamlik gitti, onun damdan aşağıya attım; onun görüşüp konuşması bir tuzaktı, tutuldum gitti, artık tuzakla ne işim var?

Elimden bir yilandır, sıçrayıp süzüldü, dağa yürüdü, mağaraya girdi; işsizlikten-güçsüzlükten kurtulduk, yüzlerce defa şükretmiye daldık, benim şiarım oldu bu şükür.

*İnsan kılığında kara akrep çoktur, fakat bizden kaybolup gitti bu akreplik, bu yüzden şükrediyorum ben.*¹⁶

3. بنمای رخ که روی گلستانم آرزوست

Zikredilen gazel Furûzânfer'in *Dîvân* baskısındaki 441 numaralı gazele benzer ve onunla aynı birkaç beyti vardır. Ama *Dîvân* baskısında gazelin tamamı yoktur. 441 numaralı gazel bundan sonraki gazel ile mukayese edilmiştir. Her iki gazelde ortak beyitlerin altı çizilmiştir. Ayrıca Nuruosmaniye nüshasındaki bu gazel, Furûzânfer'in esas nüshası 770 Konya nüshasında “فد” vardır ve şöyledir.

Gazelin İlk Mısrası	deki sayfa -فد-	Beyit	daki sayfa -عل-	Beyit Sayısı
---------------------	-----------------	-------	-----------------	--------------

¹⁶ Gölpınarlı, A., 2000, age., II, 120.

		Sayısı		
آرزوست بنمای رخ که روی گلستانم	604F	10	137n	10

بنمای رخ که روی گلستانم آرزوست	یگشای لب که قند فراوانم آرزوست
ای یار برگشای نقاب از جمال خویش	کان چهره مشعشع تابانم آرزوست
ای باد خوش که از چمن دوست می رسی	بر من بزن که گلشن و بستانم آرزوست
گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا برو	آن گفتنت که بیش مرنجانم آرزوست
بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز	باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست
مخمور کن مرا و پراکنده گوی کن	کز ذوق نکته های پریشانم آرزوست
ای ماه درد عشق تو دامن من گرفت	وی زهره لحن های سپاهانم آرزوست
ای ظاهرم خراب و نهانم کباب تو	آن نقش های ظاهر و پنهانم آرزوست
تو حاضری و من به تماشای جان روم	پس در بهشت خلد بیابانم آرزوست
ما بی تو آن نداریم ای شه صلاح دین	خود جز تو آن ندارد نی آنم آرزوست

Yüzünü göster, gül bahçesinin yüzün görmek istiyorum; dudaklarını aç; bol-bol şekerler istiyorum ben.

Sevgili, yüzündeki örtüyü aç; o parıl-parıl parlayan yüzü görmek istiyorum ben.

A sevgilinin yeşilliğinden esip gelen güzelim yel, bana es.. gül bahçesini, bağı-bahçeyi istiyorum ben.

Nazla, bundan fazla incitme beni, git dedin.. işte o fazla incitme demen var ya, o sözü istiyorum ben.

Havandan, gene doğan kuşlarını çağıran davulun sesini duydum da tekrar geldim; pâdişâhın bileğini İstiyorum ben.

Beni mahmurlaştır da darmadağan sözler söylet, zevkten per-perişan sözler söylemek istiyorum.

A Ay, aşkının derdi eteğimi tuttu; a Zühre, İsfahan makamından nağmeler istiyorum ben.

Görünen bedenimi sen yıktın; içimi sen kebab ettin., görünüşümle görünen, içimde gizli olan o belirtileri, o izleri istiyorum ben.

Sen katımdasın da ben canı seyretmeye gideyim; bu, ölümsüz cennette çöllere düşmeyi istemektir ancak.

A pâdişâh Salâhaddin, sensiz alımımız, varımız-yoğumuz yok bizim; senden başka ne varsa onu, istemiyorum ben (*)¹⁷.

« Kardeşim, yüzünü gördük, gönüller tutsak oldu, tutsak » (C. III, S. 55). « Mefâüün feiûâtün mefâilün failâtün ».¹⁸

Konuyu daha da aydınlatmak için nüsha uzmanlarının bilgilerini ve 441 nolu gazelin metnini aşağıda naklettik:

B.	فـ	B.	چـ	B.	-	B.	-مر-	B.	-عل-	B.	-عد-	B.	-ر-	B.	-رض-	B.
S.	S.	S.	S.	S.	مق	S.	S.	S.	S.	S.	S.	S.	S.	S.	S.	S.
فـ				S.	S.											
24	106	26	86c	25	47e	24	m22	15	130n	24	55a	24	126b	24	r185	26
19	F,															
	604															

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست	بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
کان چهره مشعشع تابانم آرزوست	ای آفتاب حسن برون آدمی ز ابر
باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست	بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز
آن گفتنت که بیش مرنجانم آرزوست	گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا برو
وان ناز و باز و تندی دربانم آرزوست	وان دفع گفتنت که برو شه به خانه نیست
آن معدن ملاحه و آن کانم آرزوست	در دست هر کی هست ز خوبی قراضه هاست
من ماهیم نهنگم عمانم آرزوست	این نان و آب چرخ چو سیل ست بی وفا
دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست	یعقوب وار و اسفاها همی زنم

¹⁷ (*) Bkz. Gölpınarlı, A., 2000, age., VII, 604-605; Bu gazelin 1,2, 4 ve 5. beyitleri, II. ciltte, bu bahrin XIV. gazelinde aynen var (S. 300-301). 7. beyti, XIII. gazelin birinci beytine pek benzer. 6. beyti, aynı gazelin 7., 3. beyti de 8. beytinin aynı gibi birşey (S. 299). Bizce bu üç gazel, bir tek gazeldir.

Bu gazelden sonra « Mefâilün feilâtün mefâilün feilün » venztin «D» harfinden bir gazel yazmış ki bu gazel, III. ciltteki LXXII. gazeldir (S. 139); bu gazeli tekrar yazmıyoruz.

¹⁸ Gölpınarlı, A., 2000, age., VII, 604-605.

¹⁹ “Q” beytinin sayısı”ndaki kısaltma alametinin üstünde yer alan sütun, Furûzânfer’in basılmış Divan’ındaki gazelin beyit sayılarının göstergesidir.

آوارگی و کوه و بیابانم آرزوست	والله که شهر بی تو مرا حبس می شود
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست	زین همرهان سست عناصر دلم گرفت
آن نور روی موسی عمرانم آرزوست	جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آن های هوی و نعره مستانم آرزوست	زین خلق پرشکایت گریان شدم ملول
مهرست بر دهانم و افغانم آرزوست	گویاترم ز بلبل اما ز رشک عام
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست	دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
گفت آنک یافت می نشود آنم آرزوست	گفتند یافت می نشود جسته ایم ما
کان عقیق نادر ارزانم آرزوست	هر چند مفلسم نپذیرم عقیق خرد
آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست	پنهان ز دیده ها و ه مه دیده ها از اوست
از کان و از مکان بی ارکانم آرزوست	خود کار من گذشت ز هر آرزو و آرز
کو قسم چشم صورت ایمانم آرزوست	گوشم شنید قصه ایمان و مست شد
رقصی چنین میانه میدانم آرزوست	یک دست جام باده و یک دست جعد یار
دست و کنار و زخمه عثمانم آرزوست	می گوید آن رباب که مردم ز انتظار
وان لطف های زخمه رحمانم آرزوست	من هم رباب عشقم و عشقم ربابی ست
زین سان همی شمار که زین سانم آرزوست	باقی این غزل را ای مطرب ظریف
من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست	بنمای شمس مفخر تبریز رو ز شرق

*²⁰ *Yüzünü göster ki bag-bahçe görmek, gül bahçesi seyretmek istiyorum... Dudaklarını aç ki bol-bol şekerler istiyorum ben.*

A güneş, bulut perdesinden stynlda göster yüzünü... o parıl parıl parlayan yüzünü görmek istiyorum ben.

Havandan, gene doğan kuşlarını çağırان davulun sesini duydum da tekrar geldim; pâdişâhın bileğini istiyorum ben.

²⁰ (*) Bkz. Gölpınarlı, A., 2000, age., VII, 603-604'te şu açıklamaya yer vermiştir, Bu gazel «Divân-ı Kebîr» tercememizin II. cildinin, bu bahirdeki XIV. gazelinin aynıdır. Bu gazelin 1, 2, 3, 4, 5, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21. 22 ve 23. beyitleri aynıdır; 12. beyti, o gazelin 17. beytinden pek az farklıdır. Her hâlde zabtedenlerin çeşitli zabıtları, bir gazeli, iki, hattâ üç gazel haline getirmiştir. Lütfen karşılaştırınız (c. II. S. 300-301).

Senin güzelliğin varken, senin yüzün dururken bağı-bahçeyi, dağı-ovayı dilersem ölümsüz cennetteyken çölleri istiyorum demektir.

Nazla bundan fazla incitme beni, güttü dedin... İşte o fazla incitme demen var ya, o sözü istiyorum ben. Kimi topluyum, kimi dağınık., bu iki hâlde de ümidim var; o topluluk mumunu, o dağınık saçları istiyorum ben.

Can, gülüşlerle dolmuş ama gene de korkudan yummuş dudaklarını; o gonca gibi gizli gülüşü istiyorum işte.

Bu kul kendinden geçmiş de sevgilinin ateşine sarılmış; dost da kulağını tutmuş; oysa ki yakama yapışmasını istiyorum ben.

Yol yok, izin yok diye dudak sarışın, o kapıcının nazlanışı, öfkesi, sertliği yok mu; onu istiyorum ben. Bir elimde şarap kadehi, öbür elimde sevgilinin saçları.. böylece meydanın ortasında dönüp oynamak istiyorum ben.

Halkın bozuk-düzen düşüncelerinden gönlüm sıkıldı; bana yoldaş ol; dağa çıkmak, ovaya gitmek istiyorum.

Dün şeyh, elinde fener, bütün şehri dönüp dolaşmadaydı; şeytanlardan, canavarlardan usandım; insan arıyorum diyordu.

Biz de aradık, bulunmuyor dediler; o bulunmıyan var ya dedi; işte onu istiyorum ben.

Müflisim ama öyle küçücük akıyk istemem; ucuz; fakat eşi bulunmaz akıyk mâdeni istiyorum ben. Gözlerden gizlenmiş, fakat bütün gözler ondan., o apaçık gizli sıfatı istiyorum.

Bülbülden daha fazla söylemedeyim, şakımadayım ama aşâğılık kişilerin hasedinden, kıskançlığından korkuyorum; ağzıma mühür vurmuşum; oysa ki feryat etmek istiyorum.

Halkın şu içmek, ekmek yemek için ağlayıp şikâyet etmesi ne vakte dek sürecektir? O pay-huyu, sarhoşların naralarını istiyorum ben.

Şu rebap, beklemekten öldüm diyor, Osman'ın elini, kucağını, mızrabım istiyorum ben.

Ben de aşk rebâbıyım, aşkım rebapçı.. Rahmân'm lûtuflarındaki o rahmeti istiyorum ben.

A nâzik çalgıcı, bu gazelin geri kalanını, istediğim gibi sen say-dök artık..²¹

4. من سرخوش و تو سرخوش بدخواه تو بی سر به

Bu gazelin ilk mısrası Divan baskısındaki 2301 numaralı gazelin benzeridir- من سرخوش و -²² ama geriye kalan tüm beyitler farklıdır. Muhtemelen bu gazelin silinmiş olması nedeniyle 2301 numaralı gazel ile onun matla beyti benzer olmuştur. Bu gazel Nuruosmaniye nüshasında vardır ancak basılmış Divan'da yoktur.

Matla Beyt	-ع-	Beyit Sayısı
	Sayfası	

²¹ Gölpınarlı, A., 2000, age., VII, 603-604.

²² Sehven “به - است” yazılmıştır. Nitekim başlıkta “به-” şeklindedir.

من سرخوش و تو سرخوش بدخواه تو بی سر به	73n	7
---	-----	---

من سرخوش و تو سرخوش بدخواه تو بی سر به	دل در بر و بر در دل با این همه دلبر به
می مادر هر عشرت جان مادر این مادر	می فانی و جان باقی پس مادر مادر به
عالم مثل دریا آدم تک آن دریا	دل چون صدف تابان زین ها همه گوهر به
در بحر تو چون کشتی بنشینم تا گردن	کاندر تک آن دریا دل خفیه چو لنگر به
می گوید آن گوهر در صورت چون چادر	ای عاشق هر چادر آن حسن ز چادر به
تن پرده دل آمد دل پرده آن پرده	مطرب بزن این پرده کان پرده دیگر به
در عشق چو زر رشته از چهره تو زر می زن	با زر غم و بی زر غم آخر با زر به

Ben sarhoş, sen sarhoş, senin arzunda başsız olmak daha iyi. Gönül vermek, gönül almak bunların hepsindense dilber daha iyi.

Şarap her eğlencenin annesi, ruh ise bu annenin annesidir. Şarap fani, can baki öyleyse canın canı daha iyidir.

Alem deniz gibi, Âdem o denizde biricik varlık. Ademin gönlü sedef gibi parlıyor. Ama (sedefin içindeki) inci, bunların hepsinden daha değerli.

Senin aşk denizinde boğazıma kadar suya batmışım. O tek denizde tek başına olan (aşığın) gönlünün gizlice demir atması daha iyidir.

O cevher (sevgili) çadıra gizlenmiş diyor ki ey her çadıra (sevdalanan) aşık! Çadırın içindeki güzellik daha iyidir.

Ten gönül perdesi oldu, gönül o perdenin perdesidir. Ey mutrib! (Bu ikisinin) dışındaki perdeyi çal; o daha iyi.

Altın kolye gibi olan aşk ile yüzünü altın rengine boy. Altın olsa da hüznü (yaşa) olmasa da. Ama altın gibi (sararmış yüzün) hüznü güzel.²³

5. در عشق ماه رویان صد داد و دید باید

²³ Bu gazel tarafımızca çevrilmiştir. (Çev. Notu).

Bu gazel Nuruosmaniye nüshasında olmasına karşın Furûzânfer bu gazeli basılmış Divana almamıştır.

Matlaa Beyt	-ع- S.	Beyit Sayısı
در عشق ماه رویان صد داد و دید باید	86n	9

مر عقل عاشقان را زان مه کلید باید		در عشق ماه رویان صد داد و دید باید
هم راست بشنواز من از خود برید باید		ای دل اگر به دلبر میل تو راستین است
آن را فروخت باید دردش خرید باید		گر شش جهات عالم داروست پر ولیکن
چون پرده گشت دل را آن را درید باید		گر کعبه است و زمزم و رجنّت ست و کوثر
از عذر و از ندامت گفت و شنید باید		تا هست هوش و فکرت تا هست گوش و منطق
زین ها چو برگذشتی آن را گزید باید		زین ها چو فرد گشتی آن گاه مرد گشتی
ای عاشق گزیده آن لب گزید باید		پشت دو دست تا کی خواهد گزید عاشق
چون نوبهار آمد این جا خزید باید		سوی خزان نباید عشاق را خزیدن
این رخت بینوایی آن جا کشید باید		خاموش کن که آمد شاه غنی و معطی

Ay yüzlülerin aşkında yüzlerce macera yaşayıp (feyiz) kazanmak; o ay gibi sevgilinin güzelliğini aklın anahtarı yapmak gerekir.

Ey gönül eğer senin dilbere meylin doğru (samimi) ise doğruyu bir de benden dinle: Kendinden kurtulmalısın.

Eğer alemin altı yönü ilaçla dolu olsa da yine onu satıp sevgilinin derdi satın alınmalı.

Kâbe, zemzem, Kevser ve cennet olsa da gönülde perde olunca o yırtılmalı.

Senin aklın ve fikrin o kulağın ve mantığın oldukça özür ve pişmanlık söyleyip dinlenmeli.

Bunlardan kurtulunca o zaman adam olursun. Bunlardan vazgeçersen, onu bulabilirsin.

Aşık ne zamana kadar ellerinin arkasını ısıracak. Ey seçilmiş aşık o dudağı ısırmalıdır.

Aşıklar hazan mevsimine meyletmemeli. Çünkü ilkbahar geldi, bu yere gelmeli.

*Varlıklı ve kerem sahibi şah geldi, sus. Bu yoksulluk şiltesini onun bulunduğu yere sermeli.*²⁴

²⁴ Bu gazel tarafımızca çevrilmiştir. (Çev. Notu).

6. در عشق ماه رویان چشم منیر باید

Bu gazelin ilk mısrası ile önceki gazelin mısrası birbirine benzerdir. Bu gazel de Nuruosmaniye nüshasında vardır ama Furûzânfer'in basılmış Divan'ında yoktur.

Gazelin İlk Mısrası	- S. -ع	Beyit Sayısı
در عشق ماه رویان چشم منیر باید	87n	9

زلفین دلبران را مشک و عبیر باید		در عشق ماه رویان چشم منیر باید
زیرا چنین کمان را از عشق تیر باید		در طاق جفت ابرو پیوسته چون کمان شو
ای دل خبر نداری کین را خبیر باید		تا کی به پیش هرکس دل از خبر بلافد
در عشق لایبالی بسته اسیر باید		در راه عقل فاخر آزاد به ز بنده
کو را به قصر رضوان حوری و شیر باید		زاهد ز چرب و شیرین وز شرب بازمانده
هم جام نقد خواهد ساقی بشیر باید		مخمور عشق حالی از راه لایبالی
صحرانشین دل را دلبر شهیر باید		گوشه نشین زاهد مستور یار خواهد
شاهان آب و گل را تاج و سریر باید		شاهان جان و دل را از ملک عار باشد
این راه را به کلّی جامی فقیر باید		اسباب این جهان را حوضی مدام شاید

Ay yüzlülerin aşkında aşığın ışıltılı gözü olmalı. Dilberlerin zülüfleri misk ve anber olmalı.

İki kaşın kemeri karşısında daima yay gibi ol. Zira böyle yayın aşktan oku olmalı.

Gönül, ne zamana kadar sevgiliden bir haber soracak? Ey gönül bilmiyorsun ki o haberi almak için çok zeki ve uyanık olmak gerekir.

Övünen akla göre yolunda köle olmaktansa özgür olmak daha iyidir. Halbuki korkusuz, kayıtsız bir şekilde aşka esir olmak gerekir.

Zahid yağdan, tatlıdan ve içkiden geri durmuştur. Çünkü o, cennette huri ve süt peşindedir.

Aşk mahmuru korkusuzluk ve kayıtsızlıkla süslenmiştir. Kadehin peşin, sakinin güler yüzlü olmasını ister.

Zahid yardan gizli bir köşeye oturmak ister. Sahrada oturan gönle ise görünen bir sevgili gerekir.

Canların ve gönüllerin padişahları mülkten utanır. Su ve toprağa mensup padişahlara ise taç ve taht gerekir.

Bu dünya düzeninin devamı için, sürekli yenilenen bir havuz gerekir. Aşk yolunda ise aşığın kadehi (gönlü), sebeplerden tamamen arınmış olmalı.²⁵

Nükte:

Eğer üstat Furûzânfer, bu makalede olduğu gibi baştan Nuruosmaniye nüshasını kendi tashihinde kullansaydı ve bu nüsha kendisinin baskısında da bulunsaydı kesinlikle önem arz eden bir iş olurdu. VII. Ciltte yer alan “به دست هجر تو زارم تو نیز می دانی” 3108 nolu gazelin ilk mısrası sadece Nuruosmaniye nüshasında vardır ve diğer nüshalarda yoktur. Nüsha bilimci bu gazeli aşağıdaki cetvelde bizzat şöyle ele almaktadır:

Furûzânfer Gazel Numarası- İlk Mısra	-ف- Beyit Sayısı	Nuruosmaniye Sayfa	Beyit Sayısı
به دست هجر تو زارم تو نیز می دانی	7	265n	7

3108 nolu gazelin metni aşağıda devam etmektedir:

طمع به وصل تو دارم، تو نیز می دانی	به دست هجر تو زارم تو نیز می دانی
نماند صبر و قرارم، تو نیز می دانی	چو در دل آمد عشق تو و قرار گرفت
بدرد خسته خارم، تو نیز می دانی	نهفته شد گل و بلبل پرید از چمنم
به کوهسار چو سارم، تو نیز می دانی	به ناله باز سپیدم، بسان فاخته شد
کنون چو شعله ی نارم، تو نیز می دانی	انار بودم خندان، بران عقیق لب
که برد بر سردارم، تو نیز می دانی	انار عشق تو بودست شمس تبریزی

Senin ayrılığına üzüldüğümü biliyorsun. Sana kavuşmaya ümidim var, sen de biliyorsun.

Gönüle senin aşkın gelip yerleştiğinden beri sabırum ve huzurum kalmadı, sen de biliyorsun.

Gül saklandı ve bülbül çimenimden uçu. Diken acıyla beni yaraladı, sen de biliyorsun.

²⁵ Bu gazel tarafımızca çevrilmiştir.

Ak doğanım, inlemekte guguk kuşu gibi oldu. Dağda sığırcık kuşu gibiyim, sen de biliyorsun.

Gülen nar idim, o akik dudağın karşısında şimdi ateş şulesi gibiyim, sen de biliyorsun.

*Senin aşkına sebep Şems-i Tebrîzî'dir.O, beni darağacına götürdü, sen de biliyorsun.*²⁶

Tashihte üstadın işinin esası, faydalandığı nüshalardaki beyitlerin ve gazellerin tamamını bir araya getirmedir. Nitekim eğer bir gazelin Mevlânâ'ya ait olduğu bilinmiyorsa, sadece dipnotta onun şairi zikredilebilir. Ama o gazel Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inden çıkarılamaz.

Sonuç

Üstat Furûzânfer Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'ini tashihle Mevlânâ'yı, onun eserlerini ve düşüncesini tanıtmak için sağlam bir yol inşa etmiş; ama işin genişliği, yaşının ilerlemiş olması ve imkanların azlığı tashih esnasında eksikliklere yol açmıştır. Üstadın faydalandığı nüshalardan bazıları gerektiği gibi incelenmemiş ve aktarımlara gerekli özen gösterilmemiştir. Bu nedenle yazarlar üstat Furûzânfer'in elindeki nüshaları yeniden inceleyerek, ayrıca yeni nüsha ile eksiklikleri giderip ve hataları önleyerek Dîvân-ı Kebîr'in düzeltilmiş tashihini elde etme amacındadırlar. Başlangıçta bu amaç ile Furûzânfer'in istifade ettiği nüshalar dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Üstat Furûzânfer Nuruosmaniye nüshasını Dîvân-ı Kebîr'in dördüncü cildin tashihinde (çalışmasına) dahil ettiği için bu nüshada olan bazı gazellerin ilk üç ciltte olmaması doğaldır. Araştırmada bir araya getirilmiş Nuruosmaniye nüshasında olan bazı gazeller basılmış divanda yoktur. Bu gazeller bazen sadece Nuruosmaniye nüshasında ve bazen de diğer nüshalardan zikredilen nüshaya dahil edilmiştir. Bu gazellerin hacmi, bu nüshaya gereken değerin verilmediğinin göstergesidir. Yapılan bu inceleme neticesinde bu makaledeki gazeller diğer şairlerin divanında bulunamamıştır ve bu şiirlerin diğer şairlerin divanında bulunmadığı sürece bu gazellerin Mevlânâ'ya intisabının reddi konusunda da bir delil yoktur.

²⁶ Bu gazel tarafımızca çevrilmiştir. (Çev. Notu).

Kaynakça

- İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Nu. 2693 (عد); Tahran, Tahran Dâiratü'l-Maârif, Nu. 381.
- Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1605 (18233 nolu nüsha) (فج).
- İstanbul Belediye Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı- Muallim Cevdet, Nu. 17 (خب); Tahran Dânişgâh, Nu. 19.
- Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 2105 (Eski kayıt 2113) (قو); Tahran Dânişgâh, Nu. 46
- Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 70 (Eski kayıt 2112) (مق); Tahran Dânişgâh, Nu. 48.
- Britanya Müzesi, (بر); Tahran Dânişgâh, Nu. 853.
- Konya Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler, Nu. 1352 (عل); Tahran Dânişgâh, Nu. 1107.
- Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1587 (18225 nolu nüsha) (قص); Tahran Dânişgâh, Nu. 4340.
- Chester Beatty Kütüphanesi, Nu. 116 (چت); Tahran Dânişgâh, Nu. 4341.
- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed (1363hş.), *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-i Kebîr* (10 cild), Bâ tashîhât ve havâşî-i Bedî'uzzamân Furûzânfer, Fehâris, Tehrân: Emîr Kebîr.
- _____, (1386hş.), *Dîvân-i Kebîr, Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî (Çâp-i aksî ez rûyî-i nushe-i hattî-i mûze-i Mevlânâ der Konya)*, be ihtimâm-i Tevfik H. Sübhânî, Tehrân: Müessesesi-i pejûhişî-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân.
- _____, (2000), *Dîvân-ı Kebîr*, I-VII, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Hacı Muhammed Ağa Nahcivânî Kütüphanesi, Nu. 567 (خج); Tebriz Milli Kütüphane, Nu. 3621.
- Âsitân-i Kuds-i Razavî (رض); Meşhed, Razavî, Nu. 4770.
- Neyyirî, Y. Muhammed; Cehremî, İ. Halîfî; Bahtiyârî, Ş. Rezmcû (1393), “Luzûm-i tashîh-i dubâre-i Gazeliyât-i Şems”, *Mecelle-i şîir-i pejûhî*, 2/6, s. 161-186.