

# NÜSHA

Yıl: XIV  
Sayı: 39  
2014/II

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

- Antakya'nın Dursunlu Köyünde Konuşulan Arap Diyalekti
- Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in Alegorik Bir Eseri "Risâletu'l-Ezhâr"
- Gramer Ekollerinin Doğu ve Basra ve Kûfe Ekollerinin Temel Prensipleri
- Lingual Errors of Chinese Students Studying Arabic as a Second Language at the Language Center of the University of Jordan
- Analar Tahtını Yaparmış; Bahtını Değil (Mısır, Minye'de Kadın Sünneti) -II-
  - التناس في شعر ابن الذروي المصري
  - من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم
- Hakîm Şifayî, Bir Hicviyesi ve Kâmî'nin Türkçe Şerhi
  - Çin Basınında İran: 1870 – 1880
  - Hamîd Musaddık'ın Şiirinde Efsane
  - Bir Toplumsal Roman Olarak Çeşmhâyeş
- دانشگاه یرموک ونخستین کرسی زبان وادبیات فارسی در دانشگاه های اردن

**Fiyatı: 10 TL (KDV dahil)**

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

Yıl: 14, Sayı: 39, 2014/II  
Altı Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

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

**Yayın Kurulu (Editorial Board)**  
Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç  
Prof. Dr. Derya Örs  
Prof. Dr. Musa Yıldız  
Doç. Dr. Muhammet Hekimoğlu  
Doç. Dr. Kemal Tuzcu  
Yard. Doç. Dr. Osman Düzgün

**Sayfa Düzeni**  
Araş. Gör. Kamil Karasu

**Türkçe Redaksiyon**  
Yard. Doç. Dr. Soner İşimtekin

**İngilizce Redaksiyon**  
Okt. Ahmet Kurnaz

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

**İletişim Bilgileri**  
**(Correspondence Adress)**  
P.K. 147,  
06442 Yenişehir-Ankara-Türkiye  
Telefon: (312) 3605000  
E-Posta:  
akademiknusha@gmail.com  
Yıllık Abone Bedeli  
(Annual Subscription Rates)  
Kişiler (for individuals):  
Yurt İçi: 20 YTL  
Yurt Dışı (abroad): 30 \$  
Kurumlar (for institutions):  
Yurt İçi: 50 YTL  
Yurt Dışı (abroad): 70 \$  
**Abonelik için**  
**Banka hesap no:**  
Türkiye İş Bankası Ankara  
Cebeci Şubesi 4205 2131185  
(Osman Düzgün adına)

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

**Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) ve (SBVT) Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.**

**ISSN 1303 - 0752**

## **A N K A R A 2 0 1 4**

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

- Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu (Kırıkkale Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Altan Çetin (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal Soydan (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib Üniversitesi)  
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Abdussamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Celal Turgut Koç (Gazi Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Derya Adalar (Ankara Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat (Gazi Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. İbrahim Şaban (İstanbul Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. M. Mücahit Asutay (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Ömer İshakoğlu (İstanbul Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. Senem Soyer (Kırıkkale Üniversitesi)

## YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslararası çapta yayın yapan ve altı ayda bir olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir cd bulunmalıdır. Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

3- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun incelemesinden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki ha-keme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması du-rumunda yayın kurulu çalışma yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

6- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

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

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda 16x24 cm boyutunda “word belgesi” olarak, 12 punto Times New Roman ile ve 1,5 satır aralıklı yazılmalı ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

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

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

12- Makalenin sonunda yararlanılan kaynakları gösteren bir kaynakça yer almalıdır.

## İÇİNDEKİLER

- Mahmut Ağbaht/Werner Arnold**  
Antakya'nın Dursunlu Köyünde Konuşulan Arap Dialekti.....7
- Abdulahdi Timurtaş**  
Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in Alegorik Bir Eseri "Risâletu'l-Ezhâr" ..27
- Sevim Özdemir**  
Gramer Ekollerinin Doğuşu ve Basra ve Kûfe Ekollerinin  
Temel Prensipleri .....47
- Hadia Adel Khaznakatbi**  
Ürdün Üniversitesi Dil Merkezi'nde İkinci Dil Olarak Arapça  
Öğrenen Çinli Öğrencilerin Dil Hataları.....61
- Kathryn M. Yount/Senem Soyer**  
Analar Tahtını Yaparmış; Bahtını Değil..  
(Mısır, Mınye'de Kadın Sünneti) -II- .....71
- Ali Mohammad Ali Ghareb**  
التناس في شعر ابن الذروي المصري..... 93
- Ahmed İsmail Hassan Ali**  
من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم ..... 127
- Yusuf Öz**  
Hakîm Şifayî, Bir Hicviyesi ve Kâmî'nin Türkçe Şerhi.....149
- Giray Fidan/Ayşe Gül Fidan**  
Çin Basınında İran: 1870 – 1880..... 169
- Abdullah Hasanzade Mîrâli/Seydhacer Hüseyinî Kelbâdî**  
/Serpil Yıldırım  
Hamîd Musaddık'ın Şiirinde Efsane.....183
- Çiğdem Bayar Akbaş**  
Bir Toplumsal Roman Olarak Çeşmhâyeş.....197
- Bessâm Ali Rabâbe**  
... دانشگاه یرموک ونخستین کرسی زبان وادبیات فارسی در دانشگاه های اردن 221

## CONTENTS

- Mahmut Ağbaht/Werner Arnold**  
The Arabic Dialect Spoken in the Village of Dursunlu in Antioch ..7
- Abdulahdi Timurtaş**  
An Allegorical Work Of Ziyauddin Ibnu'l-Esîr: Risalet'ul-Azhar/  
Flowers' Message.....27
- Sevim Özdemir**  
The Emergence Of Schools Of Grammar And Major Principles Of  
Basra And Kûfe Schools .....47
- Hadia Adel Khaznakatbi**  
Lingual Errors of Chinese Students Studying Arabic as a Second  
Language at the Language Center of the University of Jordan.....61
- Kathryn M. Yount/Senem Soyer**  
Like Mother, Like Daughter? Female Genital Cutting  
in Minia, Egypt -II- .....71
- Ali Mohammad Ali Ghareb**  
The Intertextuality in Ibn Zarave's Poetry.....93
- Ahmed İsmail Hassan Ali**  
The Features Of Introductions and Adjournments' within The  
Rhetoric Of The Qur'an .....127
- Yusuf Öz**  
Hakîm Shifayi, One Of His Satire And Turkish  
Commantary Of Kâmî .....149
- Giray Fidan/Ayşe Gül Fidan**  
Iran in Chinese Press: 1870 – 1880.....169
- Abdullah Hasanzade Mîrâlî/Seydhacer Hüseyinî Kelbâdî**  
/Serpil Yıldırım  
Legend in Hammid Musaddik's Poetry .....183
- Çiğdem Bayar Akbaş**  
Çeşmhâyeş as a Social Novel.....197
- Bessâm Ali Rabâbe**  
Yarmouk University and the First Department of Persian  
Language and Literature across the Jordanian University.....221

# ANTAKYA’NIN DURSUNLU KÖYÜNDE KONUŞULAN ARAP DİYALEKTİ<sup>1</sup>

Mahmut AĞBAHT\*  
Werner ARNOLD\*\*

## Özet

Bu çalışma, Hatay’ın Antakya ilçesinin güneyinde yer alan Dursunlu (*Darsūnī*) köyünde konuşulan Arap diyalektini ele almaktadır. Dursunlu diyalektinin, sesbilim ve biçimbilim yönünden ana özellikleri betimlenmiş ve üç örnek metne yer verilmiştir. Dursunlu diyalektinin, tüm biçimbilimi etkileyen durak biçimlere sahip olduğu ve bazı durak biçimlerinin şimdiye kadar incelenmiş hiçbir Arap diyalektinde görülmediği saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hatay - Antakya Arap diyalektleri, Dursunlu köyü

## The Arabic Dialect Spoken in the Village of Dursunlu in Antioch

### Abstract

This study addresses the Arabic dialect spoken in Dursunlu (*Darsūnī*), a village in the south of Hatay’s Antioch district. The essential characteristics of the Dursunlu dialect are described from the standpoints of phonology and morphology; three examples are selected. We conclude that the Dursunlu dialect has pausal forms that influence the whole morphology; some of its pausal forms are unattested so far in any other Arabic dialect.

**Key words:** The Arabic dialects of Antioch - Hatay, Dursunlu village

---

<sup>1</sup> Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesinin 17-19 Mayıs 2013 tarihlerinde düzenlediği I. Uluslararası Türkiye’de Konuşulan Arap Lehçeleri ve Sözlü Edebiyatları Sempozyumu’nda *The Dialect of Darsūnī in Antioch* başlığı ile sunulmuştur.

\* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (e-posta: magbaht@ankara.edu.tr)

\*\* Prof. Dr., Heidelberg Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Semitik Çalışmaları (e-posta: arnold@uni-hd.de)



## 1. Giriş

### 1.1 Sınıflandırma

Türkiye’de Arapça farklı diyalektleriyle Hatay, Mersin, Adana, Urfa, Mardin, Siirt, Diyarbakır, Batman ve Muş kentlerinde konuşulmaktadır. Bu diyalektler, beş ana diyalekt grubuyla ilişkilendirilmektedir.<sup>2</sup> Hatay, Mersin ve Adana’da konuşulan Arapça *Suriye*, Urfa’da konuşulan Arapça *Suriye Bedevi*, Mardin, Siirt, Diyarbakır, Batman ve Muş’ta konuşulan Arapça *Mezopotamya (qəltu)* grubuna bağlıdır (Jastrow, 2006: 154-155). Hatay’da Sünniler, Aleviler, Hıristiyanlar ve Antakya ilçesinde yaşayan Yahudi topluluğu tarafından konuşulan Arap diyalektleri, dilbilimsel olarak Suriye-Filistin diyalekti bölgesinin kuzeybatı çevresinde yer almaktadır. Bedevi diyalektleri ise Suriye’nin kuzey ve kuzeydoğusunda yaşayan *Şāwi* Bedevilerinin diyalektleriyle yakından bağlantılıdır (Arnold, 2006: 111).

### 1.2 Dursunlu (*Darsūnī*)

Dursunlu, Hatay’ın Antakya ilçesinin güneyinde, ilçe merkezine yaklaşık beş kilometre mesafede yer alan bir köydür. Köyde yerleşim yerleri, en tepesinde Hızır makamının<sup>3</sup> bulunduğu beş yüz elli metre yüksekliğindeki dağın ortalama üç yüz metre yüksekliğinde bulunmaktadır. Dursunlu’da oturanlar köyün alt bölümüne *Diršāya* demektedir.<sup>4</sup> Sözlü kaynaklara göre önceleri Dursunlu, köylülerin mülk sahibi olduğu yer iken *Diršāya*’da mülk sahibi toprak ağalarıydı.

<sup>2</sup> Arap diyalektleri beş ana grup; 1) *Arap Yarımadası*, 2) *Mezopotamya*, 3) *Büyük Suriye (Bilādu’ş-Şām)*, 4) *Mısır* ve 5) *Kuzey Afrika* olarak sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırma, birtakım dilbilimsel özelliklerle desteklense de coğrafi ayrımı esas almaktadır (Jastrow, 2008: 118-119).

<sup>3</sup> Dursunlu’da bu makama, Aramice asıllı *šīr* ‘kaya’ ve *rūmīt* ‘yüksek’ sözcüklerinden oluşan *Xiḏir bi-šīr ir-rūmīt* ‘makamı, yüksek kaya üstünde yer alan Hızır’ denmektedir.

<sup>4</sup> 1526 tarihli Osmanlı Tahrir Defteri’nde *Dersūniye* ve *Deyr Šāyā* olarak geçen bu yer isimleri, diyalekte *Darsūnī* ve *Diršāya* sesletilmektedir (*Dirsalli* (< *Dirsanli*) ‘*Darsūnī*’de oturan (er.)’, *Diršalli* ‘*Diršāya*’da oturan (er.)’). Köyün önceki resmi adı olan *Dersuniye*, 1967’de Dursunlu olarak değiştirilmiştir (Kabadayı: 2013). Dursunlu ve *Diršāya* 1994 yılında birleştirilerek Dursunlu adı altında beldeye dönüştürülmüştür. Daha önce Antakya ilçesine bağlı olan belde, bu yıl Yeni Büyükşehir Yasası’nın uygulamaya girmesiyle Dursunlu Mahallesi olarak Defne ilçesine bağlanmıştır.

*Dirşāya*'da köylülerin 1950'lerden itibaren ağalardan arazi satın almaya başlaması ve sonraki yıllarda Dursunlu'da yerleşimin giderek köyün alt taraflarına doğru kaymasıyla beraber iki yerleşim yeri birbirine yakınlaşma sürecine girmiştir.

Çiftçiliğin yanı sıra köyün ana geçim kaynağı eskiden kireç ocaklarıydı. Köy sakinleri, büyük oranda Adana, Mersin ve Antalya'da bulunan kireç ocaklarında çalışırdı. Ayrıca Dursunlu'da köylülere ait küçük ocaklar da bulunmaktaydı. Fennî ocakların kullanılmasıyla beraber zamanla kireççilik mesleği yok olmaya yüz tuttu. Çiftçilik, günümüzde de hâlâ devam etmektedir. Buğday, defne, incir, zeytin ve erik köyde yetiştirilen başlıca ürünler arasındadır. Bununla beraber konfeksiyon üretimi ve pazarlaması, köyün başlıca geçim kaynağını oluşturmaktadır. Dursunlu'nun nüfusu 10000'e yaklaşmaktadır.

### 1.3 Diyakekte giriş

Dursunlu'da konuşulan diyalektin yakın çevre diyalektlerinde görülmeyen durak biçimlerine sahip olması bizi bu diyalekti incelemeye yöneltti. Öyle ki, Dursunlu diyalektinin konuşucularının, diğer diyalekt konuşucuları arasında kolayca fark edilebildiklerini gözlemledik. Alan araştırmasının ilk bölümünü 2012 Ağustos ayında, ikinci bölümünü 2013 Temmuz ayında tamamladık. Çalışmamızın başında, Dursunlu ve *Dirşāya* olmak üzere iki diyalektin<sup>5</sup> varlığını fark ettik. Diyaketler arası girişim olgusunu göz önüne almamız, uygun kaynak kişileri bulmamız konusunda biraz zorluk yarattı.<sup>6</sup> Çalışma sonunda, durak biçimlerinin tüm biçimbilimi etkilediğini, bazı durak biçimlerinin

<sup>5</sup> **Diyalekt** (lehçe), bir dilin tarihsel, toplumsal, kültürel, coğrafi nedenlerle söyleyiş, dilbilgisi ve sözcük bakımından farklılık taşıyan değişik biçimi olarak tanımlanmışken, **ağız** aynı diyalekt içinde olan daha küçük yerleşim bölgelerine özgü ve daha küçük ayrımlara dayanan konuşma biçimi olarak tanımlanmaktadır (Aksan, 2009: 141-142; Kıran, 2001: 268). Bu çerçevede, bölgede birçok dil değişiksinin **diyalekt** terimi yerine **ağız** ile nitelendirilmesi mümkündür. Ancak çalışmamızda *diyalekt* terimi, Arap diyalektolojisi alanında yaygın olarak kullanıldığı gibi, ağız vb. alt türleri de kapsayan değişikçe (*variety/lect*) anlamında kullanılmıştır.

<sup>6</sup> Araştırmamız sürecinde bizlere büyük bir özveriyle yardımcı olan kaynak kişilerimiz Rima Çiçekli'ye (45), Zehra Ç. (54) ve Hayat B.'ye (56); ayrıca çalışmamızın birçok aşamasında gösterdikleri ilgi ve desteği için Ahmet Ünver'e ve Dursunlu Belediye Başkanı Mimar Mühendis Selahattin Altınöz'e çok teşekkür ediyoruz.

şimdiye kadar incelenmiş hiçbir Arap diyalektinde görülmediğini, bu bakımdan Dursunlu diyalektinin oldukça özgün olduğunu saptadık.

### 1.4 Transkripsiyon

Bu çalışmada, Arap diyalektolojisi alanında kullanılan sesbirim temelli yazım sistemi kullanılmıştır.<sup>7</sup> Durak biçimi, # ile gösterilmiştir. Ayrıca üç örnek metinde geçen virgül ve noktalar da durak biçimine işaret etmektedir. Genizsilleşme, ~ ile yansıtılmaktadır (*hinîâw#* 'buğday'). Eski (ön) biçime işaret etmek üzere \* kullanılmıştır. Ünlüyle başlayan sözcüklerin başında bulunan hemze / ʔ / yazılmamıştır (*ʔahli* = *ahli* 'ailem').

## 2. Sesbilim

### 2.1 Ünsüzler

Dursunlu diyalektinde, bölgede konuşulan diğer Alevi diyalektlerinde olduğu gibi eski dişil ünsüzler, patlamalı ünsüzlere dönüştü-

<sup>7</sup> *Handbuch Der Arabischen Dialekte*'de tanımlanan yazım esas alınmıştır (Fischer ve Jastrow, 1980: 11-14):

**Patlamalı Ünsüzler:** ب *b* Çiftudaksıl, ötümlü. ت *t* Dişil, ötümsüz. ط *t* Dişil, ardamak çıkışlı, ötümsüz. د *d* Dişil, ötümlü. ض *ḍ* Dişil, ardamak çıkışlı, ötümlü. ك *k* Damaksıl, ötümsüz. (ك Ardamak, ötümsüz.) گ *g* Damaksıl, ötümlü. ق *q* Küçükdil, ötümsüz. / ʔ *ʔ* Gırtlaksıl, ötümsüz.

**Yarı Kapantılı:** ċ (*ç*) Diş-damak, ötümsüz. ğ (*c*) Diş-damak, ötümlü.

**Sürtünücü ünsüzler:** ف *f* Dişil-Dudaksıl, ötümsüz. ث *t* (*ṯ*) Dişil peltek, ötümsüz. ذ *ḏ* (*ḏ*) Dişil peltek, ötümlü. ظ *ḏ* Dişil, peltek, ardamak çıkışlı, ötümlü. خ *x* (*ḫ*) Ardamak, ötümsüz. غ *ġ* Ardamak, ötümlü. ح *ḥ* Yutaksıl, ötümsüz. ع *ʿ* Yutaksıl, ötümlü. ه *h* Gırtlaksıl, ötümsüz.

**Islıklı ünsüzler:** س *s* Dişil, ötümsüz. ص *ṣ* Dişil, ardamak çıkışlı, ötümsüz. ز *z* Dişil, ötümlü. ژ *ḏ* Dişil, ardamak çıkışlı, ötümlü. ش *š* (*š*) Diş-Damak, ötümsüz.

**Yan ünsüzler:** ل *l* Dişil, ötümlü. / *l* Dişil, ardamak çıkışlı, ötümlü.

**Titrek ünsüzler:** ر *r* Dişil, ötümlü. ر *r* Dişil, ardamak çıkışlı, ötümlü.

**Genizsil ünsüzler:** م *m* Çiftudaksıl, ötümlü. ن *n* Dişil, ötümlü.

**Yarı ünlüler:** و *w* Çiftudaksıl, ötümlü. ي *y* Damaksıl, ötümlü.

**Kısa ünlüler:** a Düz, ön, düşük. ə (*i*) Düz, orta, ortaünlü. i Düz, ön, yüksek. o Yuvarlak, arka, ortaünlü. u Yuvarlak, arka, yüksek.

**Uzun ünlüler:** ā Düz, ön, düşük. ē Düz, ön, ortaünlü. ī Düz, ön, yüksek. ō Yuvarlak, arka, ortaünlü. ū Yuvarlak, arka, yüksek.

ğünden<sup>8</sup> 24 ünsüz bulunur (Ağbaht, 2014: 19-21; Arnold, 1998: 33-35).

## 2.2 Ünlüler

### 2.2.1 Kısa ünlüler

Eski kısa ünlü /u/ ve /i/, tek sesbirim olarak /i/ ye dönüşmüştür:

*kull* > *kill* ‘tüm’

Eski /a/, korunmuştur ancak sözcüklerin son sesleminde durak biçimlerinden etkilenmiştir. Bu biçimler 2.5’te gösterilmiştir.

### 2.2.2 Uzun ünlüler

Eski uzun ünlüler /ā/, /ī/ ve /ū/, durak dışı biçimlerde korunmuştur. Uzun /ā/, baskılı ünsüzlerin çevresinde /ɔ:/ olarak da sesletilebilmektedir. /ā/ nın altsesi (*allophone*) olan bu /ɔ:/ örnek metinlerde yansıtılmamıştır. Dursunlu diyalekti ses sisteminde, /aw/ ın kapalı seslemede tekünlüleşmesinin (*monophthongisation*) bir sonucu olarak dördüncü uzun ünlü /ō/ ortaya çıkmaktadır:

\**yawm* > *yōm* ‘gün’

## 2.3 Kayan ünlüler

Açık seslemlerde eski kayan ünlüler (*diphthongs*) /aw/ ve /ay/ korunur. Kapalı seslemlerde ise tekünlüleşme görülür. Alevi diyalektlerin çoğunluğunda olduğu gibi, kapalı seslemede eski kayan ünlü /ay/ ın yerini uzun /ā/ alır:

<i>yōm</i>	‘gün’	<i>yawmān</i>	(< * <i>yawmayn</i> )	‘iki gün’
<i>bāt</i>	‘ev’	<i>baytān</i>	(< * <i>baytayn</i> )	‘iki ev’

## 2.4 İmāla

Alevi diyalektlerin çoğunda /ā/ > /ē/ imālesi bulunur. Bu imāle, bir önceki veya bir sonraki seslemede bulunan /i/ veya /ī/ ye koşulludur. Antakya’nın güneyinde bazı Hıristiyan ve Alevi köylerinde ve İskenderun’un güneyinde kıyı boyunca /ā/ > /ī/ imālesi de görülür. Dursunlu diyalekti de bu tür bir imāleye sahiptir:

* <i>hāmīn</i> >	<i>hīmīn</i> (3.25.) <sup>9</sup>	‘taşımaktalar’
* <i>gāmīc</i> >	<i>gīmīc</i> (2.6.)	‘cami’

<sup>8</sup> \**tūm* > *tūm* ‘sarımsak’, \**dāhab* > *dahab* ‘altın’, \**ḍahr* > *dahr* ‘sırt’. Sadece ödünçleme sözcüklerde: \**wariṭa* > *wiris* ‘miras aldı (er.)’, \**kaddāb* > *kazzāb* ‘yalancı’, \**caḍīm* > *cazīm* ‘yüce, büyük’.

<sup>9</sup> (3.25.) = Bkz. 3. örnek metin, 25 numaralı cümle.

## 2.5 Durak biçimleri

Gerek sözcük sonunda gerekse kapalı son seslemde bulunan ünlüler, durak biçimlerinden etkilenmiştir.

### 2.5.1 Sözcük sonunda bulunan vurgusuz ünsüzler

Sözcük sonu ünlü alçalması, Hatay'da diğer Alevi diyalektlerinde görüldüğü gibi Dursunlu diyalektinde de görülmektedir. Dursunlu'da, Limanköyü'nde (*il-Mīna*) olduğu gibi durakta sözcük sonu /-i/ > /-a/ ünlü alçalması bulunmaktadır:

Dursunlu: *nimti kayyis?* > *ān nimta#?*  
 'İyi uyudun mu? (diş.)' 'Nerede yattın? (diş.)'  
*tīštīri* (3.8.) *bīštīra#* (3.7.)  
 'satın alsa (diş.)' 'satın alır (diş.)'

Limanköyü: *inti* > *inta#* 'sen (diş.)' (Arnold, 1998: 88)

Durakta ünlü kayması, Antakya'nın güneydoğusunda birçok köyde görülmektedir. Dursunlu'da durak biçimi, çoğunlukla ikiliünlü doğurur. Eski kısa /i/ nin aksine, aslında uzun olan ama kısalan /i/ sözcük sonu, durakta /-ēy/ e dönüşür:

\**hamātī* > *hmātī* (3.7.) > *hmātēy#* (3.10.) 'kaynanam'

Durakta sözcük sonu /-u/ nun yerini, uzun bir ünlü olan /ē/ nin bulunduğu ikiliünlü /-ēw/ alır. Sözcük sonu /-a/, durakta ikiliünlü /-aw/ veya genizsilleşen /-āw/ olarak ortaya çıkar:

*intu* > *intēw#* (3.9.) 'siz'  
*hinṭa* (1.2.) > *hinṭāw#* (1.2.) 'buğday'  
*bandūra* (3.15.) > *bandūrāw#* (3.4.) 'domates'  
*wlādna* > *wlādnāw#* (3.5.) 'çocuklarımız'

### 2.5.2 Sözcük sonunda bulunan vurgulu uzun ünlüler

Sözcük sonunda bulunan vurgulu uzun ünlüler /-ī/ ve /-ū/, durakta uzun ikiliünlü /-ēy/ ve /-īw/ e dönüşür:

-ī > ēy# *šiftī la Aḥmid#?* > *la Aḥmad šuftēy#?*  
 'Ahmet'i gördün mü? (diş.)'  
*fī* (3.14.) > *fēy#* (2.18.) 'var, içinde'  
 -ū > īw# *šāfū la Aḥmid#?* *la Aḥmad šāfīw#?*  
 'Ahmet'i gördüler mi?'  
*bū* (2.16.) > *bīw#* (2.17.) '(onun (er.)) babası'

İkiliünlü /-ēw/ ve /-īw/ arasında belirgin bir fark olduğu görülmektedir. Vurgusuz /-u/ nun durak biçimi, /-ēw/ iken; /-īw/ vurgulu /ū/ nun durak biçimidir:

*intu* > *intēw#* ‘siz’  
*šāfū* > *šāfīw#* ‘Onu (er.) gördüler.’

Durakta kısa /-i/, /-a/ ya dönüşürken sözcük sonunda uzun /-ā/ nın yerini uzun /-ī/ alır:

*šifnā* > *šifnī#* ‘Onu (er.) gördük.’  
*kalnā* > *kalnī#* (1.5.) ‘Onu (er.) yedik.’

### 2.5.3 Sözcük sonu kapalı seslemlerde ünlüler

Durakta /a/ ünlüsü, sözcük sonu kapalı seslemde baskılı çevrede /u/ ya baskısız çevrede /i/ ye dönüşür:

*ğiwwazt* > *ğiwwizt#* (1.9.) ‘evlendim’  
*faṛas* > *faṛus#* (2.7.) ‘at’

Buna ek olarak bu ünlülerin uzatıldığı da görülmüştür:

*baṣal* > *baṣul#* ~ *baṣūl#* (1.1.) ‘soğan’  
*hallaq* > *halliq#* ~ *hallīq#* ‘şimdi’

Sözcük sonu kapalı seslemde bulunan uzun ünlü /ā/, ister eski \*ā olsun ister /ay/ ın kapalı seslemde tekünlüleşmesinin sonucu olarak ortaya çıksın, durakta aynı dönüşümü gösterir:

*šābūn gār* > *šābūn gūr#* (1.5.) ‘defne sabunu’  
*ḥwāš* (1.8) > *ḥwīš#* (1.3.) ‘koparma (zeytin vb.)’  
*zāt* (< \*zayt) > *zīt#* (1.4.) ‘yağ’

Uzun ünlü / ū /, / ī / ve / ō / nun yerini durakta ikiliünlüler almıştır:  
*ī* > *ēy* *snīn* (1.3.) > *snēyn#* (1.3.) ‘yıllar’

*ū* > *īw* *zaytūn* > *zaytīwn#* (1.4.) ‘zeytin’  
*arūs* (3.2.) > *arīws#* (3.1.) ‘gelin’

*ō* > *ēw* *šōb* (< *šawb*) > *šēwb#* (1.3.) ‘sıcak (hava durumu)’

Son örnekte görüldüğü gibi, eski kayan ünlü /aw/ ın korunmadığı görülmektedir. Bunun yerini yeni bir uzun ikiliünlü almıştır.

## 3. Biçimbilim

### 3.1 Zamirler

#### 3.1.1 Kişi zamirleri

Hatay’da tüm yerleşik diyalektlerde, 2. ve 3. şahıs çoğul biçimlerinde eril ve dişil ayrımı yoktur. Dursunlu’da bağımsız kişi zamirleri, diğer Alevi diyalektlerin çoğunda ve Hatay’ın güneyinde yaşayan Hıristiyan diyalektlerindeki kulları olan zamirlerden farklı değildir (Bkz. Ağbaht, 2014: 48; Arnold, 1998: 97). Ancak Dur-

sunlu'da kişi zamirlerinin durak biçimleri oldukça farklı görünümlere sahiptir:

	Durak dışı biçimi	Durak biçimi
<b>3.tek. eril</b>	<i>hūwi</i>	<i>hūwēy#</i>
<b>3.tek. dişil</b>	<i>hīyi</i>	<i>hīyēy#</i>
<b>3.çoğ.</b>	<i>hinni</i>	<i>hinna#</i>
<b>2.tek. eril</b>	<i>int</i>	<i>int</i>
<b>2.tek. dişil</b>	<i>inti</i>	<i>inta#</i>
<b>2.çoğ.</b>	<i>intu</i>	<i>intēw#</i>
<b>1.tek.</b>	<i>ana</i>	<i>anaw# ~ anāw#</i>
<b>1.çoğ.</b>	<i>niḥna</i>	<i>niḥnaw# ~ anāw#</i>

*hūwi* ve *hīyi* nin kısa biçimleri *hū* ve *hī* de kullanılabilir.

### 3.1.2 Gösterme zamirleri

Dursunlu'da gösterme zamirleri, Hatay'da diğer Alevi diyalektlerinde bulunan zamirlerin çoğundan farksızdır (Bkz. Ağbaht, 2014: 52; Arnold, 1998: 234-235). Dursunlu diyalektinde uzak ve yakın gösterme zamirleri de durak biçiminden etkilenmiştir:

	Yakın		Uzak	
	Durak dışı	Durak	Durak dışı	Durak
<b>eril tek.</b>	<i>hāda</i>	<i>hādaw# ~ hādāw#</i>	<i>hāka</i>	<i>hākaw# ~ hākāw#</i>
<b>dişil tek.</b>	<i>hāya</i>	<i>hāyaw# ~ hāyāw#</i>	<i>hāki</i>	<i>hāka#</i>
<b>çoğ.</b>	<i>hawdi</i>	<i>hawdēy#</i>	<i>hawki</i>	<i>hawkēy#</i>

### 3.1.3 Sunum zamirleri

Hatay'da Alevi diyalektlerinde sunum zamirleri (*presentatives*) olarak genellikle *kwah*, *kyāh* ve *knāh* kullanılmaktadır. Dursunlu'da /-ni/ eki, dişil ve çoğul biçimlere eklenmiştir. Dişil biçimde seçimlik olan bu ek çoğul biçimde zorunludur. Benzer biçimler, Hatay Keskin (Kış'knit) köyünde, Çukurova diyalektlerinde, Halep'te ve Anadolu *qaltu* diyalektlerinde bulunmaktadır.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Procházka, yakın zamanda bu biçimleri, gösterimsel partikel /ka/ ve bağımsız kişi zamirlerinin kaynaşmış biçimleri olarak çözümlemiştir:

*kwa* < \*ka-huwa  
*kya* < \*ka-hiyas  
*kna* < \*ka-hanne

Procházka, /-ni/ deki /n/ nin \**hunā* biçiminin kısaltımından ileri geldiğini düşünmektedir.

	Keskinci	Dursunlu	Çukurova	Halep	Qarṭmīn <sup>11</sup>
‘O (er.) burada’	<i>kōha</i>	<i>kwah</i>	<i>kwa</i>	<i>kō</i>	<i>kū</i>
‘O (diş.) burada’	<i>kēha</i>	<i>kyah ~ kyahni</i>	( <i>kya</i> )	<i>kē</i>	<i>kī</i>
‘Onlar burada’	<i>kēnna</i>	<i>knahni</i>	—	<i>kānne</i>	<i>kānne</i>

### 3.2 Ad

Dursunlu diyalektinde, tüm Arap diyalektlerinde olduğu gibi eril, dişil biçimleri görülür; tekil, ikil ve çoğul biçimler farklılık taşır. Eril tekil adlar, sonda bir ek almazlar. Vücut parçalarının ikil olanları gibi bazı istisnalar dışında dişil adların dişil-son eki, ön ve baskılı olmayan çevrede /-i/ (*kirsi* ‘sandalye’), arka ve baskılı çevrede /-a/ dır (*dab‘a* ‘ayı’). Bu iki dişil ek, durak biçiminden etkilenmiştir. Durakta /-i/ dişil ekinde /-a/ ya alçalma, /-a/ dişil ekinde /-aw/ a ikiliünlüleşme görülür. /-aw/ da sıklıkla genizsilleşme (/ -āw/) meydana gelir:

*qrāyi* > *qrāya#* ‘okumak’ (1.6.)

*hinta* > *hintāw#* ‘buğday’ (1.6.)

Çoğul dişi eki /-āt/ da durak biçiminden etkilenmiştir. Uzun /-ā/, kapalı seslemde /-ī/ ye dönüşür:

*kīlīāt* > *kīlīī#* ‘kilolar’ (3.13.)

İkil sonekler, eril için /-ān/ iken, dişil için /-tān/ dır. Bu eklerde bulunan /-ā/, kayan ünlü /-ay/ dan gelmektedir ve aynı şekilde durak biçiminden etkilenmektedir:

(\**baytayn* >) *baytān* > *baytīn#* ‘iki ev’

(\**bintayn* >) *bittān* > *bittīn#* ‘iki kız’

Durak biçiminde çoğul ve ikil eklerinde aynılaşıma görülmemesi dikkate değerdir. Çünkü çoğul biçimde bulunan uzun /-ī/ durakta /-ēy/ e dönüşmektedir:

*niğğārān* > *niğğārīn#* ‘iki marangoz’

*niğğīrīn* > *niğğīrēyn#* ‘marangozlar’

İki biçim arasında çok az fark olduğu için, durakta ikil biçim ile çoğul arasında ayrımı belirginleştirmek üzere *zalmi* ‘adam’ gibi ek bir sözcük kullanılır. Eriklikuyu (*Hbablī*) köyünde benzer biçimlerde *ğawz* ‘çift’ sözcüğü kullanılır (Arnold, 1998: 90, dipnot-167):

**Dursunlu**

*zalmīn* *niğğārīn#*

*xams* *niğğīrēyn#*

**Eriklikuyu**

*ğawz* *niğğērayn#*

*xams* *niğğērayn#*

‘iki marangoz’

‘beş marangoz’

<sup>11</sup> Mardin, Yayvantepe köyü.



### 3.3 Eylem

#### 3.3.1 Güçlü (*Şahîh*) eylemler

Birinci bitmişlik (*perfect*) çekimi, /a/ veya /i/ ye sahiptir (*katab* ‘yazdı (er.)’, *şirib* ‘içti (er.)’). Dursunlu ile diğer Alevi diyalektleri arasında açık seslemlerde vurgusuz kısa ünlülerin durumu açısından bir fark bulunmamaktadır. Bu durumda tüm kısa ünlüler yutulmuştur:

/a/ türü *kátab+t* > *ktábt* ‘yazdım’

/i/ türü *şirib+t* > *şribt* ‘içtim’

/a/ türü eylemleri, duraktan etkilendiğinden son seslemde bulunan /a/, /i/ ye dönüşür:

*katab* > *katib#* ‘yazdı (er.)’

Aynı durum, 3. tekil dişil eki /-at/ ın bitmişlik çekiminde de görülmektedir.

*w-ğābat firx hīblat w-ğābit#* (3.10.)

‘Bir yavru doğurdu, hamile kaldı ve doğurdu.’

Temel ünlü /a/ nın bulunduğu bitmemiş (*imperfect*) çekimlerde /a/, iki durak biçimine sahiptir. Ünlü, baskılı çevrede /u/ ya, baskısız çevrede ise /i/ ye dönüşür.

*niftar* (3. 4.) > *niftur#* (3.3.)

‘kahvaltı yapalım’ (dilek-istek kipi)

*ninzal* > *ninzil#* ‘inelim’ (dilek-istek kipi)

#### 3.3.2 Zayıf (*Muʿtell*) eylemler

##### 3.3.2.1 İlk köksesinde /<sup>o</sup>/ olan eylemler

Tüm Alevi diyalektlerinde, vurgunun sonraki seslemde olduğu bitmişlik çekiminde ilk kökses /<sup>o</sup>/ ve sonrasında gelen /a/ atılır. Bitmemişlik çekimlerinde ise ilk kökses /<sup>o</sup>/ ve sonrasında gelen /a/ birleşerek uzun /ā/ olur:

	Bitmişlik	Bitmemişlik
3. tek. eril	<i>ákal</i>	<i>yākil</i>
3. tek. dişil	<i>áklat</i>	<i>tākil</i>
3. çoğul	<i>áklu</i>	<i>yāklu</i>
2. tek. eril	<i>kált</i>	<i>tākil</i>
2. tek. dişil	<i>kálti</i>	<i>tākli</i>
2. çoğul	<i>káltu</i>	<i>tāklu</i>
1. tek.	<i>kált</i>	<i>ākil</i>
1. çoğ.	<i>kálna</i>	<i>nākil</i>

Bu eylem tipinde emir kipi çekimlerinin tamamının durak biçimlerine sahip olması, belirtilmesi gereken önemli bir özelliktir:

	<b>Durak dışı</b>	<b>Durak</b>
<b>tek. eril</b>	<i>kīl</i>	<i>kēyl#</i>
<b>tek. dişil</b>	<i>kili</i>	<i>kila#</i>
<b>çoğul</b>	<i>kilu</i>	<i>kilēw#</i>

### 3.3.2.2 İkinci köksesi /w/ ve /y/ olan eylemler

Dursunlu diyalektinde bu eylemler, sesbilim bölümünde gösterilen durak biçimlerine sahip olmaları dışında, Hatay’da diğer Alevi diyalektlerindeki eylemlerden farklı değildir (Bkz. Arnold, 1998: 135).

### 3.3.2.3 Üçüncü köksesin /y/ olduğu eylemler

Dursunlu diyalekti, Hatay’da diğer Alevi diyalektleri gibi bitmişlik çekiminde *i*-türü ve *a*-türü eylemlere sahiptir. Bu iki tür güçlü eylemlerde de bulunmaktadır. Yerleşik diyalektlerin çoğunda *i*-türü eylemlerde son ünlü olarak /i/ bulunurken (*nisi* ‘o (er.) unuttu’), Dursunlu diyalektinde iki eylem türünün 3. eril tekil kişi çekiminin son ünlüsü daima /a/ dır:

	<b><i>a</i>-türü</b>	<b><i>i</i>-türü</b>
<b>3. tek.eril</b>	<i>rama</i>	<i>nisa</i>
<b>3. tek.dişil</b>	<i>ramat</i>	<i>nisat</i>
<b>3. çoğul</b>	<i>ramu</i>	<i>nisu</i>
<b>2. tek.eril</b>	<i>rmayt</i>	<i>nsīt</i>
<b>2. tek.dişil</b>	<i>rmayti</i>	<i>nsīti</i>
<b>2. çoğul</b>	<i>rmaytu</i>	<i>nsītu</i>
<b>1. tek.</b>	<i>rmayt</i>	<i>nsīt</i>
<b>1. çoğ.</b>	<i>rmayna</i>	<i>nsīna</i>

Bu özellik bakımından Dursunlu diyalektinin Hatay’ın güneyinde bulunan diğer birkaç Alevi diyalekti ile aynı grupta yer alması dikkat çekicidir. Çünkü Dursunlu köyü, bu diyalektlerin konuşulduğu yerleşim yerlerine komşu değildir (Bkz. Arnold, 1998: 274-275). Özgün olarak üçüncü köksesi /<sup>o</sup>/ olmasına rağmen *qara* ‘okumak’ eylemi, üçüncü köksesin /y/ olduğu *a*-türü eylemleri gibi çekimlenmektedir (*qrayt* ‘okudum’). Kayan ünlünün kapalı seslemde de korunmuş olması ilginçtir (*rmayt* ‘bıraktım’ ama *bāt* < *bayt* ‘ev’).

### 3.3.2.4 İkinci ve üçüncü köksesi aynı olan eylemler

Alevi, Hıristiyan ve Sünni diyalektleri arasındaki en önemli farklardan biri, vurgu almış ünlüden bir önceki seslemde bulunan /a/

## ANTAKYA'NIN DURSUNLU KÖYÜNDE KONUŞULAN ARAP DİYALEKTİ

nın durumudur. Bu ünlü, Hatay'da tüm Sünni diyalektlerinde değişmezken, Alevi ve Hıristiyan diyalektlerinin tamamında sonraki vurgulu seslemde, kısa /a/, uzun bir /ā/ veya kayan ünlü /ay/ varsa /i/ ye dönüşür (*ġiwwazna* 'evlendik' (3.5.)). Bu değişim, bu tür eylemlerde net bir biçimde görülür:

	<b>Dursunlu, diğer Alevi ve Hıristiyan diyalektleri</b>	<b>Sünni diyalektleri</b>
<b>3. tek. eril</b>	<i>dáll</i>	<i>dáll</i>
<b>3. çoğul</b>	<i>dállu</i>	<i>dállu</i>
<b>2. tek. eril</b>	<i>dálláyt</i>	<i>dálláyt</i>
<b>1. çoğ.</b>	<i>dálláyna</i>	<i>dálláyna</i>

## 4. Örnek Metinler

### 4.1 Birinci Metin: Hasat<sup>12</sup>

1) *rihna* °al-qiḥn yamn\_ixtēy,<sup>13</sup> w-qbacna başül, ya xidt qadāk nšalla °ayyi<sup>14</sup> riht °al-qiḥn w-qbacḥ başal w... 2) w-ḥiwwašna niqqayna il-ḥinṭa min-ntāyi mid-dakar xadna bass il-ḥinṭāw, w-ibbaynāha bil-ḥrāra ġibnāhāw, ya°ni ḥwāš il-qiḥn sa°b °ktēyr. 3) ktīr t°izzabna bi-ḥaš-šēwb, tlat is-snēyn, tlat is-snīn rkāš w-sani ḥwīš, w-santān ḥwīš. 4) šilna haz-zīt, ta kalnī, nfaḍna zaytīwn, timmayna šah°r arb°in yōm ntamm biz-zaytīwn, ninfiḍ zaytīwn, w-nlaqqṭēw. 5) abūyi byāxda °al-mangli w-yšīlu zīt, mniḥbix šōbīn<sup>15</sup> fēy, šābūn ġūr, nfaḍna ġūr, mrašt waraḍ ġūr. 6) ḥiwwašt limmayt ḥiki bawwqu bīqa<sup>16</sup> ta ḥmilu °a-kiṭfēy, w-ġību ta nḥawwšu warqa warqa °abbī bič-čwālāt w-ēxdu bī°u ta sayyru xarġī la-wlāda, ta b°atin °al-qrāya. 7) ana kint bitt tlatta°sar sani ḥint ir-riht °al-qiḥn tlatta°š arbata°š xamsta°š tlat is-snīn riht ta kiffayt is-sitta°sar sani w-ana brūḥ °al-qiḥn. 8) w-min ḥint il-kint bitt °ašr°snēyn, w-ana binfiḍ zaytīwn, w-b°twin ahli immi w-bayya, b-ḥašḍ il-ḥinṭa w-bnaḥḍ iz-zaytīwn w-bḥwāš it-tīn. 9) w-ġit<sup>17</sup> ba°da bitt tmin-ta°sar sani ana ġiwwitz, ġit la-bat<sup>18</sup> °ammi la-bat ḥmāti, kmaynta ġawzi faqēyr. 10) kmaynta °indin zaytīn<sup>19</sup> w-tīn šġilt, niġbirt, šġilt, ta°wantu la-ġawzi ta šar°līna attūsēy.

<sup>12</sup> Konuşucu: Rīma Ç.

<sup>13</sup> Benzeşme < yā ibn ixti.

<sup>14</sup> = °ayyin

<sup>15</sup> Doğru sesletim: šābūn veya šōbūn .

<sup>16</sup> Diğer Hatay diyalektlerinde bāqa.

<sup>17</sup> < ġit.

<sup>18</sup> < bāt. Aile adı olarak kullanıldığında [ā] kısaltılır.

<sup>19</sup> Diyalekte zaytūn olarak kullanılmaktadır. Türkçenin etkisiyle zaytīn olarak sesletilmiştir.

#### 4.1.2 Birinci metnin çevirisi

1) Pamuğa gittik yeğenim,<sup>20</sup> soğan çıkardık. Kurban olduğum,<sup>21</sup> bak! Pamuğa gittim, soğan çıkardım... 2) Buğdayı topladık, buğdayı savurup tanelerini ayırdık. Sadece buğdayı seçtik,<sup>22</sup> büyük çuvala doldurduk ve getirdik. Yani pamuk toplama işi çok zor. 3) Sıcakta çok çile çektik, üç yıl (boyunca), üç yıl çapalama bir yıl da toplama, iki yıl da toplama (işindeydik). 4) Zeytin yağını çektik, onu yemek için. Zeytin çırptık. Bir ay, kırk gün zeytinlikte kaldık, zeytin çırptık ve topladık. 5) Babam onu zeytin mengenesine götürürdü, (orada) yağ çekilirdi. Onunla sabun yapardık,<sup>23</sup> defne sabunu. Defne ağacı çırptık, defne ağacı yaprağı topladım. 6) İşte böyle kopardım, topladım. Omzumda taşıyabilmem için balya haline getirirdim. Yaprakları tane tane<sup>24</sup> ayırmak üzere getirirdim. Onu çuvalara doldurur satmaya götürürdüm, birkaç kuruş biriktirip çocuklarımı okumaya göndermek için. 7) Pamuğa gittiğimde on üç yaşında bir kızdım. On üç, on dört, on beş, üç yıl gittim, on altı yaşımı tamamlayana dek üç yıl boyunca gittim. 8) On yaşımdan beri zeytin toplardım, aileme, anneme ve babama yardım ederdim; buğday hasadında, zeytin çırpmada, incir toplamada. 9) Sonra on sekiz yaşımda evlendim. Kayınbabamlara, kaynanamlara geldim, eşim de fakirdi. 10) Onların da zeytinliği ve incir ağaçları vardı, çalıştım. Mecbur kaldım, biraz bir şeylere sahip olana dek eşime destek olmak için çalıştım.

---

<sup>20</sup> Literal çeviri (Lit. çev.): kız kardeşimin oğlu (Kastedilen kişi Mahmut Ağbaht).

<sup>21</sup> Lit. çev.: kaderini alsam, inşallah.

<sup>22</sup> Lit. çev.: erili dişilden ayırdık.

<sup>23</sup> Lit. çev.: pişirirdik.

<sup>24</sup> Lit. çev.: yaprak yaprak.

#### 4.2 İkinci metin: Evlilik<sup>25</sup>

1) *waḷla ana ancaq<sup>26</sup> bitt ši ʿašr xamstaʿş sani kint baʿda ğa ʿammak Barkīt, ṭalabnāw* 2) *tṣīḥ immi ana waḷla á biʿṭēy, hāda yiʿnik gbīr<sup>27</sup> lihiq bitt ʿammēw, mā hīki lihiq bitt ʿammēw, xayyi qāl ana mištiġil miʿu bil-kils.* 3) *qāl lā ana xayyi hāda ʿīqil, ana xayyi baddi ʿṭiya la-ḥaṣ-ṣabēy.* 4) *qām šār qismi la-ḥaṣ-ṣabi l-ḥamdillāh w-şirna l-ḥamdillāh nʿiṣ w-nākil w-niṣrub.* 5) *axadna ʿarīws, ʿad-dabbi rkibna ya bni ʿad-dabbi bi-zmān it-talġ.* 6) *waḷla maskūna min hōni<sup>28</sup> nazz-lūna min hōni tliʿt ʿarīws, min hal-bāt tliʿt ʿarīws, ṭallūna min hōn nazzlūna mid-dabbi kān talġ nazzlūna la-ʿind il-ġīmiʿ waḷlāw.* 7) *w-lḥiqna la-ʿind ʿammak Barkāt nazzlūna ʿaṭūna tinzīl il-farus, hāy biqūlu tinzīlil faras il... ʿan id-dabbēy, nazzlūna fitna yā bnaw,<sup>29</sup> w-tamām.* 8) *l-ḥamdillāh yiʿnik šārīt ḥaṣ-şagḷi şirna la-ʿammak Barkāt axadna ʿammak Barkāt w-ʿiṣna l-ḥamdillāh ʿimmarna w-şirna şāḥbīn qahwi...* 9) *baʿda šū šār ġibna wlād walad waldān tislamū intēw, ġibna wald ir-rixil ribbayna arbaʿ iʿsnēyn, tislam int mil-qullāra<sup>30</sup> tislamū intū.* 10) *yā bni ġibnā mil-xastaxāni<sup>31</sup> tislamū intēw, baʿda l-ḥamdillāh ġibna ṭriq ir-rixil ġibna l-ḥamdillāh arbaʿ xams şabāb bibūsu ṭdkin.* 11) *ʿāyṣīl<sup>32</sup> l-ḥamdillāh ġibna bintān kmaynīya l-ḥamdillāh la-faḍl Allāh ġiwwaznāhin la-hal-bintān.* 12) *hallaq ʿinna şabyān issa ʿaġ-ġāzēy, w-Allā... kwah hīki l-ḥamdillāh waḷla bibūsu ṭdkin xams şibyān w-bittān ʿinna.* 13) *bittān ʿinna ġibna ġiwwazna l-walid, daṣṣītu martēw, baʿd id-daṣṣītu martēw, ġābit şabēy, mā xillayna ş-şabi martu ṭilʿit mā kayysēy.* 14) *xillayna ş-şabi ilnāw, w-immu rāḥit.* 15) *hallaq ana marabbi ʿaṣ-şabi şār ibn ʿašr tnaʿşir sani hīk byaʿrfu ka<sup>33</sup> şayxnāw.* 16) *hīk hallaq kibir w-rāḥ á bişihli ġir yā ʿTanne<sup>34</sup> w-la-hallaq issa bişihli yā ʿTanne<sup>T</sup> hīki yā bna w-ġiwwazna bū l-ḥamdillāh.*

<sup>25</sup> Konuşucu: *Hayāt B.*

<sup>26</sup> < Türkçe *ancak*.

<sup>27</sup> < *kbīr* Benzeşme.

<sup>28</sup> *hōni*, *hōn* un başka bir biçimidir. Bkz. *hōn*, aynı cümlemin devamında geçmektedir.

<sup>29</sup> < *yā ibʿnnaw#*.

<sup>30</sup> < Türkçe *kolera*.

<sup>31</sup> < Türkçe *hastahane*.

<sup>32</sup> < *ʿāyṣīn*.

<sup>33</sup> *kwah* sözcüğünün kısa biçimi.

<sup>34</sup> Sesletimde belirgin bir ses değişiminin saptanmadığı alıntı sözcükler, Türkçe yazılış şekilleri ile iki üst t (<sup>T</sup> ... <sup>T</sup>) arasında verilmiştir.

17) *baʿd iğ-ğiwwazna bīw, qāl ana baddi āxdū la ibnēy.* 18) *qilt ana á biʿtīk ibnak á bisxa fēy, ana á biʿtī ʿal-xēli la ibnīk, xillaytu ʿindi la-haş-şabēy.* 19) *w-la-hallaq biqillūli bū w-xāltēw, baddi... waḷla ana á biʿtīkin hūwēy.*<sup>35</sup> 20) *la hallaqa mā ʿtaytu hūwi w-la hallaqa ana marab-bēy, w-hīki šārit iš-şāgli.*

#### 4.2.1 İkinci metnin çevirisi

1) Valla, Berket amcan<sup>36</sup> geldiğinde henüz on, on beş yaşındaydım, bizi istedi.<sup>37</sup> 2) Annem, valla vermem diye bağırdı. Yani bunun (Berket'in) yaşı büyüktü, amca kızının peşinden gitti, öyle değil mi?! Amca kızının peşinden gitti. Kardeşim dedi ki: "Ben bununla (Berket'le) kireç işinde çalışmışım." 3) "Olmaz! Kardeşim bu benim, (Berket) akıllıdır, benim kardeşim(dir)..." dedi. "Onu (kız kardeşimi), bu oğlana vereceğim." 4) Sonra hamdolsun, bu oğlana kısmet oldu. Hamdolsun beraber yer, içer, yaşar olduk. 5) Bizi gelin olarak aldı, ata bindik oğlum, ata (bindik), karlı bir zamanda. 6) İşte buradan (evden) aldılar, bizi indirdiler buradan gelin çıktım. Bu evden gelin çıktım, buradan çıkardılar. Attan indirdiler, (o gün) karlıydı. İşte caminin yanında indirdiler. 7) Berket amcanın yanına ulaştık, indirdiler. Attan inme parası verdiler. Bu(na), *tinzilit faras...* derler, attan. İndirdiler, geçtik oğlum. Böylece tamam (bitti). 8) Yani hamdolsun bu şey gerçekleşti, Berket amcanın olduk. Berket amcan bizi aldı, hamdolsun (beraber) yaşadık, ev yaptık, kahvehane sahibi olduk... 9) Sonra ne oldu? Çocuk getirdik. Bir, iki çocuk, sizler sağolun.<sup>38</sup> Bir çocuk daha doğurduk dört yıl büyüttük, sen sağol. Koleradan, sizler sağolun. 10) Oğlum, siz sağolun, hastaneden getirdik. Sonra hamdolsun tekrar getirdik hamdolsun dört, beş genç ellerinizden öperler. 11) Hamdolsun yaşıyorlar, sonra iki kız daha getirdik. Allah'ın nimetine hamdolsun bu iki kızı evlendirdik. 12) Şimdi bizde evlenmemiş iki oğlan daha var, Allah... İşte böyle valla hamdolsun ellerinizden öperler beş oğlan, iki kızımız var. 13) İki kızımız var, getirdik. Çocuğu

<sup>35</sup> Hatay Alevi ve Hıristiyan diyalektlerinde, tipik bir özellik olarak 2. kişi nesne zamiri bulunmamakta, onun yerine bağımsız kişi zamiri kullanılmaktadır. Bkz. Arnold, 1998: 104 dipnot-193.

<sup>36</sup> Konuşucu, samimiyet ifadesi olarak muhatabını anlatıma dahil etmektedir.

<sup>37</sup> Kibarlık, nezaket ifadesi olarak, I. tekil kişi yerine I. çoğul kişi kullanımı Suriye-Filistin diyalektlerinde bulunmaktadır: 'beni istedi' anlamında *ṭalabnāw* 'bizi istedi'. Bu kullanım, Suriye Doğu Lübnan sıradağlarında konuşulan Batı Yeni Aramicede de görülmektedir.

<sup>38</sup> Bir örtmece örneği: 'öldüler' yerine 'sizler sağolun'.

evlendirdik, karısı onu terk etti, karısı onu terk ettikten sonra, bir oğlan getirdi, çocuğu (ona) bırakmadık. Karısı kötü biri çıktı. 14) Çocuğu biz(d)e bıraktık, annesi gitti. 15) Şimdi çocuğu ben büyütüyorum. On, on iki yaşlarında bir çocuk oldu işte Şeyhimiz onu tanıyor. 16) İşte böyle, şimdi büyüdü ve hâlâ bana sadece, anne diye hitap eder. Hâlâ bana anne diye hitap eder. İşte böyle oğlum, babasını da evlendirdik hamdolsun. 17) Babasını evlendirdikten sonra “Ben oğlumu istiyorum.” dedi. 18) “Sana oğlunu vermem, ona kıyamam.” dedim, oğlunu üvey anneye vermem. Bu çocuğu yanımda bıraktım. 19) Babası ve üvey annesi bana hâlâ diyorlar: “İstiy...” Valla ben size onu vermem. 20) Şimdiye kadar onu, ona (babasına) vermedim, şimdiye kadar da ona, ben bakıyorum. İşte öyle oldu.

#### 4.3 Üçüncü metin: Geçim<sup>39</sup>

1) *wałla zğayyri kint yā bni wałla á ba<sup>c</sup>rif baddi qillak yi<sup>c</sup>nik anğaq xamsta<sup>c</sup>š sitta<sup>c</sup>š sani hīki riht <sup>c</sup>arīws.* 2) *w-rihna <sup>c</sup>arūs rizzabna ktr riht la-bāt faqīrīn bta<sup>c</sup>rif bat <sup>c</sup>ammak <sup>c</sup>Aqil kūxāw, waqt il-fitt la-hal-bāt kān qarmīd fiq<sup>40</sup> il-qarmīd hiṭṭayt taht il-qarmīd nāylūn ta mā yin-zal <sup>c</sup>layna iğ-ğarbīw<sup>c</sup>.* 3) *kill yōm šū... niftur, Ałla ysī<sup>c</sup>id kinna b-bat <sup>i</sup>hmāti faqīrīn bat <sup>i</sup>hmāti Ałla ysī<sup>c</sup>id lā ya<sup>c</sup>rfu cāyi<sup>41</sup> w-lā ya<sup>c</sup>rfu... fa-qīrīn baddi qillak Ałla ysī<sup>c</sup>id.* 4) *niftar niḥni min <sup>c</sup>ind il... manna<sup>42</sup> nsawwi kiddābi kiddābi bi-birğēwl, başlēy, bandūrāw, hiṭṭilla qirn flayflēy, hikēy.* 5) *tği wazzna ba<sup>c</sup>di iğ-ği w wazna baddi qillak yi<sup>c</sup>nik rāhu wlādñāw, tislamtu intu... 6) ğibt ğanmi <sup>c</sup>ind faqīrīn mā <sup>c</sup>inna ta nākil, štağal ğawzi bil-kils qiltillu ana á biḥsin ğū<sup>c</sup>āni ana á biḥsin ḍall hikēy.* 7) *á ft <sup>c</sup>inna baddi qillak <sup>c</sup>ammi rāh <sup>c</sup>aš-šig<sup>l</sup>... kmaynah ī ğawzi rāh <sup>c</sup>aš-šig<sup>l</sup> il-mara á btisxa btīštira, hmāti mara gbīri á btisxa btīštira.* 8) *yi<sup>c</sup>ṭiya <sup>c</sup>ammi l-xarğī ī mā tisxa tištiri txallīya bi-miktūma.* 9) *qiltillu ana <sup>c</sup>īni mširi baddi rūḥ ištiri ğanmēy, ta nākil ḥalība ta nākil labanāw.* 10) *wałla w-ğābat firx ḥiblat w-ğābit.* 11) *w-nākil ḥalībāw, wałla nṭa<sup>c</sup>mi<sup>43</sup> hmātēy, w-tākil ḥali... lā wałla hmāti á btākil ḥalīb.* 12) *mtabbli laban tākil w-ğābu hal-frāx šāru hīki hal-frāx il-*

<sup>39</sup> Konuşucu: *Hayāt B.*

<sup>40</sup> < *fōq*. Alışılmadık bir biçim. Hatay diyalektlerinde *fōq* veya *fawq* kullanılır.

<sup>41</sup> < Türkçe *çay*.

<sup>42</sup> < *baddna*.

<sup>43</sup> *ṭem* kökünün dört kökses *ṭ<sup>c</sup>my* e dönüşmesi, muhtemelen ‘(bitki) aşılacak’ anlamında kullanılan *ṭa<sup>c</sup>em* eylemi ile çok anlamlılığın önlenmesi içindir.



*hamdillāh. 13) waqt il-ğābu hal-frāx á baqa hallaq ğanmi tiħlib arba<sup>c</sup> kilīyīt, b-ṯšūta w-bikrīta. 14) immi kān <sup>c</sup>inda baqur, á baqa á fī ğir ana w-ħmāti w-bitt ħmāti mā nihsin nlahħiqla <sup>c</sup>al-ġanmēy. 15) ğību lal-ħalīb la-<sup>c</sup>ind immi ta tbī<sup>c</sup>li hūwēy, ta ṯīya qiršān la-ħmātēy, la-ħmāti tištrīlna fāšūli w-tištrīlna yi<sup>c</sup>nik batingān tištrīlna fa... bandūra kwah ħikēy... 16) ğiri la-rāsna yi<sup>c</sup>nik ğiri la-rāsna ktūr w-zġīri issa kint... 17) waħla yā bni nxattru lal-ħalīb mā ħiki nxattru lal-ħalīb w-nħiṯtu biṯ-ṯanġrāw, ta yixtur, ba<sup>c</sup>da nħiṯtu niġlī niġlī <sup>c</sup>an-nār. 18) nsawwi tḫi w-niġlī niġlī biṯ-ṯanġrāw, ta:: ṯšīr kabbil<sup>44</sup> ħikēy. 19) nazzlu miṯ-ṯanġrāw, w-nħiṯta <sup>c</sup>al.. labnēy, dūbār<sup>c</sup>kēy. 20) nħiṯta bič-čwāl bil-kēys, mni<sup>c</sup>šira ni<sup>c</sup>šira waħla nħiṯta bil-qatirmēyz, w-tamam. 21) ...waħla mil-Fang niħmila la-ħamilt il-ħaṯab <sup>c</sup>a-ḍah<sup>c</sup>rna waħla nġība xams biqāt sitt biqāt lal-ħamli niħmilin <sup>c</sup>a-ḍah<sup>c</sup>rna. 22) <sup>c</sup>ašr tiyyīm<sup>c</sup> rruħ<sup>45</sup> lal-ba<sup>c</sup>d lal-Fang aynaħall bib-Bōġōz bta<sup>c</sup>rif il-Bōġāz int?. 23) waħla min hawnīk nġība lal-ħamli <sup>c</sup>a-ḍah<sup>c</sup>rna waħla mā sanki<sup>46</sup> ħīmīlīn šī yā bnēy. 24) rridd<sup>47</sup> biġi xamsta<sup>c</sup>šar yōm rruħ <sup>c</sup>al-ħaṯub, killaytu killaytu qišš nġību la-ḍah<sup>c</sup>rna.*

### 4.3.1 Üçüncü metnin çevirisi

1) Oğlum, doğrusu küçüktüm. Valla bilmiyorum. Sana ne diyeyim, yani en fazla on beş, on altı yaşındaydım, gelin gittim. 2) Gelin gittik, çok zorluk çektik. Fakir bir eve gittim. Akıl<sup>48</sup> amcanın evini bilirsin, kulübe. Bu eve girdiğimde damı kiremitti, kiremidin üstüne, kiremidin altına naylon koydum fare bizim eve inmesin diye. 3) Her gün ne... kahvaltı yaptık. Zavallı<sup>49</sup> bizler kaynanamlardaydık, kaynanamlar fakirdi zavallılar, ne çay bilirler ne de... bilirler. Ne diyeyim zavallılar fakirdi. 4) Biz ... kahvaltı yapardık. *Kiddābi*<sup>50</sup> yapacağız, bulgurlu *kiddābi*. Soğan, domates, bir biber koyardım, öyle. 5) Evlendik. Evlendikten sonra ne diyeyim çocuklarımız gittiler, sizler sağolun... 6) Bir koyun aldım, fakir bir ailede. Yiyecek bir şeyimiz yok. Eşim taş ocağında çalıştı. Ona dedim ki: “Ben açım, böyle kalamam.” 7) Ne

<sup>44</sup> Konuşucunun, bazen uzun ünlüleri kısaltma eğiliminde olduğu gözlenmiştir. *kabbūl* söylenmesi beklenmektedir. Başka bir örnek için bkz. 3.14, *ġār* yerine *ġir*.

<sup>45</sup> = *nrūħ*.

<sup>46</sup> < Türkçe *sanki*.

<sup>47</sup> = *nridd*.

<sup>48</sup> Kayınbabasının adı.

<sup>49</sup> Lit. çev.: Allah yardımcı olsun.

<sup>50</sup> Ana malzemeleri bulgur ve patates olan bir tür köfte.

diyeyim, bir şeyimiz yok. Kayınbabam da işe gitti... Eşim de işe gitti. Kadın satın almaya kıyamıyor, kaynanam yaşlı bir kadın satın almaya kıyamıyor. 8) Kayınbabam harçlığı ona verirdi, harcamaya kıyamazdı. Cebinde bırakırdı. 9) Ben ona (eşime) dedim ki: “Bana para ver, sütünü içmek<sup>51</sup> ve yoğurdunu yemek için bir koyun alacağım.” 10) Valla bir kuzu doğurdu, hamile kaldı ve doğurdu. 11) Sütünü içer olduk, kaynanama da yedirir olduk, sü... içer oldu. Yok aslında kaynanam süt içmez. 12) *Mtabbli*,<sup>52</sup> yoğurt yerdı. Bu yavruları doğurdular, bu yavrular oldu işte hamdolsun. 13) Bu yavruları doğurduklarında, eskisi gibi değil artık koyun sabah ve akşam dört kilo süt verir oldu. 14) Annemin inekleri vardı. Ben, kaynanam ve görümcem<sup>53</sup> dışında kimse yoktu, artık. Koyuna yetişemez olduk. 15) Bu sütü, aneme getirirdim, satması için. İki kuruş kaynanama vereyim de bize fasülye, işte patlıcan... satın alsın diye... domates işte böyle... 16) Yani, başımıza başımıza çok şey geldi. Ben de henüz küçüktüm... 17) İşte oğlum, süte maya katıp -öyle değil mi- süte maya katar tencereye koyardık mayalanana dek, sonra ateşe koyar epey kaynatırdık.<sup>54</sup> 18) Bir ateşlik yapardık, tencerede epey kaynatırdık, taa böyle top (şeklinde) olana kadar. 19) Onu tenceden alırdım.<sup>55</sup> *Labne*<sup>56</sup>... *Dübārki*'yi<sup>57</sup> koyardık. 20) Çuvala, torbaya koyardık. İyice ezer kavanoza koyardık, öyle. Tamam (bitti). 21) Valla (ta) Enek (*Fang*) köyünden odun balyasını taşırdık, sırtımızda. Valla yükü, beş balya altı balya şeklinde sırtımızda taşırdık. 22) Enek köyüne on gün arka arkaya giderdik. Nerede? *Bōgōz*'da.<sup>58</sup> *Bōgāz*'ı bilir misin, sen? 23) Valla oradan yükü sırtımızda getirirdik, valla sanki hiçbir şey taşıymıyormuş gibi. 24) Döner on beş gün kadar oduna giderdik, hepsi tümü çalı çırpı sırtımızda getirirdik.

<sup>51</sup> Lit. çev.: yemek.

<sup>52</sup> Buğday ve yoğurttan yapılan bir yemek.

<sup>53</sup> Lit. çev.: kaynanamın kızı.

<sup>54</sup> Lit. çev.: kaynatırdık, kaynatırdık. Yineleme örneği.

<sup>55</sup> Lit. çev.: indirirdim.

<sup>56</sup> Pirinç ve yoğurttan yapılan bir yemek.

<sup>57</sup> Bir çökelek çeşidi.

<sup>58</sup> Enek (*Feng*) köyü yolu üzerinde bir geçit.

## 5. KAYNAKÇA

- Ağbaht, M. (2014). *Hatay Yerleşik Arap Diyalektleri: Wals'e Göre Dil Özellikleri*. Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aksan, D. (2009). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. 5. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arnold, W. (1998). *Die arabischen Dialekte Antiochiens*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Arnold, W. (2006). Antiochia Arabic. K. Versteegh ve diğ. (Yay.) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* içinde (I, 111-119). Leiden, Boston: Brill.
- Fischer, W., Jastrow, O. (1980). *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Jastrow, O. (2006). Arabic dialects in Turkey – towards a comparative typology. *Türk Dilleri Araştırmaları* 16, 153-164.
- Jastrow, O. (2008). Arabic language, the dialects. G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas & E. Rowson (Yay.) *Encyclopedia of Islam Three* içinde (118-125). Leiden, Boston: Brill.
- Kabadayı, M. Yer adlarının değiştirilmesi ve Hatay örneği. *I. Uluslararası Türkiye'de Konuşulan Arap Lehçeleri ve Sözlü Edebiyatları Sempozyumu, 16-19 Mayıs 2013*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi. (Basılmamış bildiri).
- Kıran, Z. (2001). *Dilbilime giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Procházka, S. *Presentatives in Syrian and Lebanese Arabic*. (Yayın aşamasında).

## ZİYÂUDDÎN İBNU'L-ESÎR'İN ALEGORİK BİR ESERİ “RİSÂLETU'L-EZHÂR”

Abdulahdi TİMURTAŞ\*

### Özet

Mufâhara, başta Arap edebiyatı olmak üzere tüm Doğu Edebiyatında büyük önem kazanmıştır. Birçok sembolleri içeren ve farklı anlamları ihtiva ederek edebiyata yeni bakış açıları kazandıran mufâhara, içerik açısından çok zengin edebi bir tür olmuştur. Çalışmamız, mufâharanın önemli bir örneği olan, kendisinden son belâgat ve nesir edebiyatçısı olarak bahsedilen Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in *Risâletu'l-Ezhâr* adlı alegorik eserine dairdir.

Kısaca mufâhara edebiyatından bahsettikten sonra İbnu'l-Esîr'in bu eserinin Türkçe özetini verip ardından eserin edebi kurgusu ve onun temel özelliklerini tespit etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Münâzara, Mufâhara, Çiçek, Nesir, İbnu'l-Esîr.

### An Allegorical Work Of Ziyauddin Ibnu'l-Esîr: Risalet'ul-Azhar/ Flowers' Message

### Abstract

Mufâhara, an art of literature, has a crucial part of literature in the Eastern Literature, especially in Arabic Literature. I'll focus on only one sort of mufâhara that has many symbols and different meanings providing new views to literature. Of this, our article will be limited with just Ziyauddin Ibnu'l-Esîr's allegoric work, named *Risaletu'l-Ezhar*, a literature man is thought the last prose and rhetoric writer.

Shortly, after discussing mufâhara literature, I'm going to present Turkish summary of this work and then try to prove its literary fiction and base features.

**Keywords:** Dispute, Mufâhara, Flower, Prose, İbnu'l-Esîr

---

\* Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, (e-posta: atimurtas71@hotmail.com).

## Giriş

Mufâhara veya fahr, kendini beğenmenin bir sonucu olan üstünlük duygusunu öne çıkaran bir şiir sanatı ve türü olarak ortaya çıktı. Methiye ile de çok yakın hatta onun bir türü olarak da kabul edildi<sup>1</sup> Fahr, cahiliye dönemi şairlerinin övündükleri, başka kabile ve şairlerle yarıştığı fazilet ve meziyetleri konu eden kasidelerin adı olarak da bilinmekte<sup>2</sup> ayrıca cahiliye şiirinin en önemli konuları arasında yer almaktadır.

Gerek savaşlarda gerekse barış dönemlerinde, kabile mensupları özellikle şair ve hatipleri, soy, tarih, kahraman ve atalarıyla övünmüşlerdir.<sup>3</sup> İslam'ın gelişiyle bu tarz şiirler kabul görmekten çıkmıştır. Araplar Müslüman olduktan sonra mufâharanın yeniden ortaya çıkışı Emevî döneminde olmuştur. Zira Emevîlerin siyasi çıkarlarını korumak amacıyla kabileler arasındaki anlaşmazlıkları körüklemeye başvurdukları genel bir kanıdır. Emevî döneminin büyük şairlerinden sayılan Cerîr (ö. 732), el-Ahtal (ö. 710) ve el-Ferzadk (ö.728) mufâhara olarak sayılan nakâiz şiirleriyle şöhret bulmuşlardır.<sup>4</sup> Daha sonra h. III. asırdan itibaren bu kavram geliştirdi ve iki veya daha fazla şeyler arasında üstünlük esası üzere kurulan alegorik bir diyalog tarzında şekillendi.<sup>5</sup>

Buna göre burada mufâharadan maksat, şairlerin cahiliye döneminde başkasına olan nefreti ortaya koymak, atalarıyla, kabilesiyle ve malıyla övünüp üstünlük taslamaya çalıştığı şiirler değildir. Burada mufâharadan kastedilen şey, bir kâtibin iki veya daha çok nesne arasında birbirlerine üstünlük taslamalarını hayal ederek her birinin rakibine karşı kendisini savunması ve meziyetlerini ortaya koyması, üstünlüğünü ispata çalışması şeklinde kurgulanan hayali münazaralardır.

Asıl itibarıyla mufâhara, iki muhatap arasında bir topluluğun huzurunda nesir veya nazım olarak gerçekleşen sözlü diyalogdur. Ancak bu eylem h. III. asırdan itibaren yazılı bir hal almaya başladı. Yazar veya edebiyatçı aynı anda her iki muhatapın rolünü oynar oldu. Nitekim bu konuda bize ulaşan mufâhara örnekleri bunun artık müstakil edebi bir tür olduğunu düşünmemize ve buna inanmamıza sevk etti.<sup>6</sup>

Mufâhara, iki şahıs, iki şehir, iki hayvan, iki bitki, iki halk, iki ırk, hatta iki huy ve iki mana arasındaki maddi veya manevi üstünlüğü ortaya koymakla gerçekleşir.<sup>7</sup> Bu yönüyle mufâhara daha çok müşahhas dünyevi üstünlükleri konu edinir. Buna göre diyalogda yer alan taraflar kendilerini, inanç veya düşüncelerini doğrudan savunmak yerine ortaya atılan konuyu savunarak dolaylı bir şekilde üstünlüklerini savunurlar. Bu şekilde gerçekleşen diyaloglar gerçek

değil hayalidir. Yazar tarafından kurgulanır. Yazarın buradaki amacı, genelde bir şeyi zıddıyla birlikte tasavvur etme yeteneğini ortaya çıkarmaktır.<sup>8</sup> Bu şekil mufâharanın ilk örnekleri el-Câhız (ö.868)'da görülmektedir.<sup>9</sup>

İki şeyi betimleme sanatı üzerine kurulu alegorik risaleler olarak da değerlendirilen<sup>10</sup> mufâhara risaleleri, alegorik tarza uygun bir şekilde bölüm veya paragraflara ayrılır. Her paragrafta aralarında karşılaştırmanın ya da mufâharanın yapıldığı nesnelere biri konuşur, kendinden bahseder, meziyetlerini ortaya koyar, rakip veya rakiplerini anlatır, kötülük, ayıp ve kusurlarını dile getirir. Diğer paragrafta ise kendi rakibi karşısına çıkar, onun söylediklerini reddeder, kendi meziyet ve üstünlüklerini anlatır. Diyalog bu şekilde devam eder. Çoğu kez mugâlata sanatına da başvurulur. Her biri, rakibinin meziyetlerini kusur ve ayıba çevirir kendi kusur ve zaafalarını meziyet olarak aktarır. Bu eylemde ikisi de rakibine üstün gelmeyi amaçlar.

Zamanla mufâharaların sembolik bir takım manalar taşımaya başladığı da görülmektedir. Bu tür sembolik manalar kalem ve kılıç için gayet anlaşılır iken, çiçekler için o kadar açık değildir. Şöyle ki: Kimi halife ve idarecilerin kızlarına çiçek isimleri verdikleri ya da sarayda çiçek isimlerini taşıyan etkin cariyelerin olduğu belirtilir.<sup>11</sup> Edebiyatçılar da bunları alegorik eserlerinde kullanarak saraydaki cariyeler ve prensler arasındaki çekişmelere müdâhil olmuşlardır.<sup>12</sup>

Nazım olarak hayali mufâhara edebiyatının ilk örneği şair Ebu Temmâm (ö. 845)'de görülmektedir.<sup>13</sup> Ebu Temmâm, 'Amûriye fethi münasebetiyle kılıçla kalem arasında bir mukayese yaparak şöyle demiştir:

السيف أصدق إنباء من الكتب - في حده الحد بين الجد واللعب

Kılıç haber verme bakımından (müneccimlerin) kitaplarından daha doğrudur. Kılıcın keskin ağzında oyun ile gerçek arasında kesin sınır vardır.<sup>14</sup>

Arkasından İbnu'r-Rûmî (ö. 896)'nin nergis ile gül arasında yaptığı bir mukayeseye rastlanmaktadır. O, bir şiirini bu konuya tahsis eder ve sonuçta nergisi gülden daha üstün görmektedir.<sup>15</sup> Aynı şekilde kılıca karşı kalemi metheden bir şiiri de mevcuttur.<sup>16</sup>

Nesir olarak hayali mufâhara edebiyatı örneklerini ise ulaşılabildiğimiz kadarıyla ilk olarak el-Câhız'da görmekteyiz. *el-Hayevân* adlı eserinde horuz ve köpek, horuz ve güvercin, horuz ve eşek gibi birçok hayvanın taraf olduğu hayali mufâharalar yer alır. Ayrıca el-Câhız'ın eserleri arasında zikr edilip de bize ulaşmayan şu eserlerine yer verilir: "Mufâharatu's-sûdân ve'l-humrân", "Faslu mâ beyne'r-ricâli ve'n-nisa", "Kitâbu'l-Kahtâniyye", "el-'Adnâniyye fi'r-

reddi 'ale'l-Kahtâniyye", "el-'Arab ve'l-Mevâlî", "ez-Zar'u ve'n-nahîl ve'z-zeytûnu ve'l-'ineb"<sup>17</sup> el-Câhîz'ın mufâharaya dair bize ulaşan müstakil eseri ise *Kitâbu mufâharâtu'l-cevârî ve'l-ğûlmân*<sup>18</sup> ile *Selvetu'l-harîf bi münazarti'r-rabî' ve'l-harîf* eserleridir.<sup>19</sup>

İbn Abd Rabbih (ö.940)'ın *el-'Ikdu'l-ferîd* adlı eserinde Araplar ve Farslar arasında geçen mufâhara örneklerinden çok sayıda örnek yer alır.<sup>20</sup> Aynı şekilde et-Tevhîdî (ö.1023)'de *el-İmta ve'l-mu'ânese* adlı eserinde İbnu'l-Mukaffa' ile bazı Araplar arasında geçen birçok mufâharaya yer verir.<sup>21</sup>

İbn Bessâm, (ö. 1148) *ez-Zahîra fî mahâsini ehli'l-Cezîre* adlı eserinde İbn Burd (ö. 1053)'un kalem ve kılıç mufâharasına<sup>22</sup> Ebu 'Ömer el-Bacî (ö. 1072)'nin bahar çiçeği ile gül mufâharasına<sup>23</sup> ve Yusuf b. Hasdaye (ö. 1065)'nin nergis mufâharasına<sup>24</sup> yer vermiştir.

Arap edebiyatında mufâhara edebiyatına dair en kapsamlı akademik çalışma, Rağda' el-Mardîni'nin *el-Mufâharât ve'l-Munâzarât fî edebi's-Şarki ve'l-Ğarb* adlı eseridir. Burada eş-Şeştâvî'nin söz konusu mufâharaları derleme, tahkik edip neşretmeye yönelik çalışmaları takdir edilir niteliktedir.

Mahmûd Rızk Selîm'e göre mufâhara veya kendi ifadesiyle muvâzene edebiyatının menşei Endülüs'tür. Orada oluşmuş, gelişmiş ve yayılmıştır, ardından Doğuya gelmiştir.<sup>25</sup> Oysa el-Câhîz'ın ilkbahar ve sonbahar mufâharası ile cariyeler ve oğlanlar mufâharası Endülüs'te ortaya çıkan tüm mufâhara eserlerinden önce olduğu görülmektedir. Aynı şekilde İbnu'r-Rûmî'nin nergis ile gül mufâharası daha evveldir. Fakat h. V. ve VI. asırda mufâhara edebiyatının Endülüs'te çok revaçta olduğu da bilinmektedir. Oysa Doğuda daha çok Memlûklülük döneminde yaygınlaşmıştır.<sup>26</sup> Nitekim Endülüslülük her zaman Doğuyu temsil eden Bağdad'a karşı üstün gelme noktasında yarış içinde olmuşlardır.<sup>27</sup>

## 1. Mufâharanın Çeşitleri

Arap edebiyatı, cahiliye dönemindeki dar kabuğunu kırıp hayalin ve aklın elverdiği genişliğe çıkmasıyla atalarla, kabile ve sahip olunan mal mülkle yapılan somut mufâharayı bırakıp edebiyatın esas yönü-gesi olan hayali mufâhara kapılarını açtı. Bu tür edebiyat özellikle Abbasi döneminde Irak'ta Endülüs, Mısır, Şam ve birçok yerde örnekleri ortaya çıktı. Bu tarz mufâharalar çiçek ve bitkiler<sup>28</sup>, meyveler<sup>29</sup>, bahçe ve mesireler<sup>30</sup>, şehirler<sup>31</sup>, ten renkleri<sup>32</sup>, gece-gündüz<sup>33</sup>, mevsimler<sup>34</sup>, kalem-kılıç<sup>35</sup>, ilim dalları<sup>36</sup> vs. şeyler<sup>37</sup> arasında alegorik olarak kurgulanmıştır.

## 2. Bir Mufâhara Örneği Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in Alegorik Eseri Risâletu'l-Ezhâr

Çiçekler arasındaki övünme konusunu ele alan çiçek edebiyatı, benzeri diğer alegorik eserlerle birlikte Arap edebiyatının nereye kadar ulaştığının bir göstergesidir. İbnu'l-Esîr de bu risâleyi, söz konusu edebiyata bir katkı sağlamak amacıyla yazmıştır. Bu eserin tüm el yazma nüshalarında kendi isminin olduğu belirtilmektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla risâlenin İbnu'l-Esîr Ziyâuddîn'e nispetinde kuşku bulunmamaktadır.

İbnu'l-Esîr, çiçekler arasındaki övünmeyi konu alan bu risâle ile aslında el-Meliku'l-Eşref Muzafferuddîn Mûsâ b. el-Meliku'l-Âdil el-Eyyûbî (ö. 635/1237)'yi<sup>39</sup> methetmeyi amaçlamıştır ve risâleyi ona ithaf etmiştir.<sup>40</sup>

Farklı kütüphanelerde birçok nüshası bulunan<sup>41</sup> bu eseri Hilâl Nâcî, dört el yazma nüshasını esas alarak Musul'da 1983 yılında edisyon kritiğini yapıp neşretmiştir.<sup>42</sup>

### 2.1. Eserin Özet Metni

Günlerden bir gün İbnu'l-Esîr, uykuya eş tutulan bir anlık dalgınlığa kapıldığını ve bu süre içinde kendisinin bir kıra çıktığını görmektedir. O gün mis gibi bir meltem vardı. Tepeler, ovalar rengârenk çiçek ve bitkilere bezenmiş en güzel ziynetine girmişti. Gökyüzü en güzel elbisesi içinde görünerek gözleri kamaştırıyordu. Nehirler sabah vaktinde gümüşe bürünmüşken akşam vaktinde sapsarı altına dönüşmüştü. Ağaçların dalları ise güvercinler için adeta birer minber idi. Yaprakları bulutların döktüğü yaşlar için göz yuvasına dönüşmüştü. Bir kısım kuşlar kafasını yuvasından dışarı çıkarmış etrafı seyredirken bir kısmı da dalına dikilmişti.

Gözlerim bahçenin güzellikleri arasında şaşkına dönmüş, bedenim de bitkilerle örtülmüş zemininde dolaşırken birden cennetin kendi suyuyla suladığı ve kendi giysilerinden giydirdiği bir başka bahçeye girdiğimi fark ettim. Hem göz için hem kulak için tam bir cennetti; seçici'li bir şekilde öten kuşlar kulaklara eşsiz bir ziyafet verirken kıpkırmızı, yemyeşil ve sapsarı renkleriyle çiçekler gözleri adeta kamaştırıyordu. Bunun yeryüzünde yaratılmış bir cennet olduğunu söyledim.

Bahçeye girdiğim zaman Allah'a hamdolsun dedim zira hamdetmek cennete girenlerin son duasıdır. Bu da bana ahiretteki ikizini hatırlattı. Bunun üzerine iyiliklerimi artırmaya ve günahlardan sa-



kınmaya çalıştım. İçinde dolaşmaya başladığım zaman birden nergis, kovuğundan çıkan bir ceylan gibi fırlayıverdi, gözlerindeki uykuyu silkeledi ve şöyle haykırdı: Ben bahçelerin gören gözleri ve en parlak çiçeğiyim, gözkapaklarının gevşeyip kapanması bana benzetilir, hoş ve mis kokan anların müjdeleyicisi yine benim.

Papatya keskin kılıç ve sivri mızraklarıyla birden nergisin karşısına çıkıverdi. Ey yalandan böbürlenene, başkasının merasında otlanan! Başın her zaman eğik ve ismin acem ismi olduğu halde hangi meziyetinle arkadaşlarına ve emsallerine karşı üstünlük taşıyorsun? Eğer imdadına su yetişmezse hemen solar ve yok olursun. Sen her zaman ayakta değersiz bir şekilde kullanılır ve sürekli şaşkınsın. Ben ise şehirli değil köylü güzeliyim, benim ödünç alınacak takviye esinti ve rayihaya ihtiyacım yoktur. Baksana sen çölden alınır bahçeye getiriliyorsun. Böyle olmasaydı ne güzel kokun olurdu ne de gözkapakların kapanırdı.

Papatya üstünlüğünü ispat edip münazarayı bitirince anemon çiçeği aniden ortaya atılıp onunla mücadele etmek için kırmızı kanatlarını açtı ve şöyle dedi: Sen ilerlemek istedin geriledin, sende bir meziyet varsa o da ağıza benziyor olmandır. Çirkinlik olarak mezarda yatanların kemiklerine benziyor olman yeterdir. Ancak ben kalplerdeki kanla boyanmış buluttan damlayan gözyaşlarını içen biriyim, köz benim parlaklığımdan bahseder. Yanaklardaki allık bana nispet edilir.

Onun karşısına da bedevi kökenli bir çiçek çıktı. Çoğu kez kubbe altındakileri arzular. Dedi ki: Neden yerinde durmayı da haddini aştin, bünyesi zayıf ömrü kısa biri değil misin? Fakat ben maviliğimle göğe çeldim, güzel kokumla yeryüzünü rayihayla doldurdum, bir koku hoş görülüp benimsendiğinde bana benzetilir, ben gerçekten çiçeklerin sabahıyım, benden başkasını gözler kapkara bir gece olarak görür.

Menekşe şahdamarları şişmiş bir şekilde ortaya atıldı ve alevli yıldız gibi üzerine atlayıp dedi ki: Ey pelinin durduğu yerde duran ve kimseyle mufâharaya giremeyen! Sen ayaklarında yarıklar çıkanların ve arkasına sıçanların reyhanı olmaktan başka bir şey misin? Sen ancak çölde yetişirsin ki geyikler seni yesin, şehre yakın olmaktan menedildin, birisi sana gelmek istese yetişemez, kimin elleri süreyya yıldızına yetişir ki! Ama ben, kalplerin sevgilisi, başların tacı, ceplerde taşınan ıtır ve sevgilinin şakaklarındaki rengim.

Gül askerleriyle birlikte öfkeden yanakları kızarmış halde yöneldi ve menekşenin bu terbiyesizliğine karşı çıktı, meydanda hızlı adımlarla bir müddet gidip geldikten sonra menekşeye seslenerek şöyle dedi:

Bütün faziletler bana nispet edildiği halde cahilce ortaya çıkıp nasıl bana üstünlük taslarsın? Nefsi emarenin (kötü arzuları olan nefis) arzularına uyarak nasıl üstünlük iddia edersin? Sen ki adın bile acem

adıdır sen taptaze iken bile seni gören gözler nefret eder, senin sarktığına saça ve yandığında kibrite benzemekten başka ne meziyetin var? Oysa ikisi de meziyet sayılmaz; zira biri ateşi yakmaktır, diğeri ise yanakları karartmaktır. Ancak benim günlerim sevinç ve eğlence günleridir. Bahar benim güllerimle şereflenir, sevgilinin yanakları benim yanaklarıma benzetilir, nefisler yanımda olunca mutlu olur, kadehler ben varken tat verir.

Bu şekilde çiçeklerin münazaralarını şaşkınlıkla dinliyorken yemyeşil bir sorkun ağacından bir ses işittim. Sesi gayet netti ve dostların firakından yara almış bir yürekte çıkıyordu. Taze bir dala yapışmış eğilmişti ve gizli aşkını ilan ediyordu. Şöyle diyordu: Hepiniz haddinizi aştınız ve hiçbiriniz hata yapmaktan kurtulmadı. Herkes gözlerin ışığı, sanatların süsü kendi olduğunu varsın saysın neticede yavrularımızın yuvası, hatiplerimizin minberi, krallarımızın tahtı, çocuklarımızın beşiği ve kadınlarımızın perdesi değil midir? Kafalarınız ayaklarımızın konuştuğu yer ve başlarınız ayaklarımızın nalı değil midir? Bizler ise konuşan dillerle rabbimize hamederiz.

Güvercinlerin sözlerini de dinledikten sonra işittiklerimi ve gördüklerimi anlatmak için ayrılmaya karar verdim. Birden ayakta olan bir kimsenin uzattığında ellerinin degeceği kadar yakınlaşan bir bulut yöneldi. Etrafı karartır karartmaz her bir yanından şimşekler çaktı, geceyi delen sabahı arındırır oldu. Şimşekler onun giysilerini üzerinden çıkarıyor içinde taşıdığı suyu yere döküyordu ve onunla başka bir yaratık inşa ediyordu. Sonra da dedi ki: Ey inleyip ağlayanlar ormanlara ve ağaç dallarına karşı üstünlük taslayanlar! Acı çekmediğiniz halde ağlayanlar, âşık olmadığınız halde şikâyet ederek yanıp tutuşanlar sizler değil misiniz? Kalpleriniz endişeli ama gözleriniz damlamıyor, içi ile dışının farklı olması sizinle bilinir oldu. Ben ise ölmüş toprağa yeniden can veririm içindekilerini dışına çıkarırım.

Bulut bu şekilde meziyetlerini ve üstünlüklerini dile dökerken güneş, elbiselerinden çıktı, saklandığı yerden fırlayarak ona karşı çıktı ve dedi ki: Toprağa yapılan bu iyiliklerin sahibi sen değil benim. Sen ey bulut! Üzülmediğin halde ağlıyorsun, ayrılığı yaşamadığın halde özlersin. Ben ise gökyüzünün gelini çiçek ve meyvelerin bakıcısı ve yağmurun bozduklarını düzelden kimseyim.

Aralarındaki bu tartışmaların sonlanamayacağını ve hiçbirinin diğerlerinin söylediklerini kabullenmeyeceğini görünce onlara dedim ki: Allah her konuşan kimsenin dilini bağlamıştır. Hakka dönmek batılda ısrar etmekten daha iyidir. Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım. Biliniz ki size samimi ve iyi biri geldi. Tüm bu

özelliklerin sahibi efendimiz Sultan el-Melik'l-Eşref Muzafferuddîn Mûsa olduğunu bilmiyor musunuz? Onun yaptıkları lakabıyla örtüşür, her dil onun methiyle konuşur, o ömrüyle genç olduğu gibi saltanatıyla da gençtir.

Bahar onun güzel ahlaklı olduğunu kabul etti, meltem de onun temiz bir soydan olduğunu ilan etti, kuşlar da onu överek dediler ki, bundan böyle sadece onun methiyeleriyle şarkı söyler öteriz.

Hepsi kusurlarını itiraf edip onun üstünlüğünü kabul edince ben de şairin bu beytini okudum:

ليس على الله بمستنكر - أن يجمع العالم في واحد

*Allah için bütün evreni bir kişide toplaması imkânsız değildir.*

Ardından bahçeden çıkınca, meyveler dallarından, bulut bölgesinden, güneş ışığıyla seslenerek dediler ki: herkesin kendisini sevdiği bu kralı çok sevdiğini görüyoruz. Biz onu gıyaben severken sen onu görerek alenen sevdin. Gökyüzündeki yıldız sayısı kadar çok olan menkıbelerinin hatırı için edebiyatçıların hakkımızda söyledikleri sözleri kısa bir mecmuada eşsiz bir şekilde topla. Ben de kabul ettim ve bunun gerçekten büyük bir yemin olduğunu ifade ettim.

Risalesinin sonunda, “Bu konuda söylenenleri kısaca anlattım ki fazla uzamasın ve usandırmasın. Çünkü bu konuda söylenenlerin en iyisini getirdim” diyerek risalesini bitiriyor.

## 2.2. Münazaranın Kurgusu

Münazara hikâye tarzı bir üslupla ele alınmıştır. Hikâye, giriş, gelişme ve sonuçtan oluşmaktadır. İbnu'l-Esîr, uykuya benzer derin bir hayale daldığını, bu hayali yolculuğunu kıra doğru yalnız başına yaptığını söylemekle risalesine başlar. Ardından o günü bütün detaylarıyla tasvir eder. Bu sırada aniden bir bahçeye girdiğini fark eder ve çiçek münazarasını burada gerçekleştirir. Her ne kadar risalesine Allah'a hamdetmek ve Peygamber'e salavat getirmekle başlamamışsa da ancak çiçek münazarasına sahne olan bahçeye girdiğinde Allah'a hamdeder ve hamdetmenin cennet ehlinin son duası olduğunu belirtir.<sup>43</sup>

Gelişme bölümünde münazaraya geçer ve münazarayı nergis, papatya, anemon, kır çiçeği, menekşe, gül, güvercin, bulut ve güneşi sırasıyla bir sefer konuşturarak kendi meziyet ve üstünlüklerini ifade etme ve kendisinden önce konuşanın kusurlarını sıralama imkânını vermektedir. Ardından müellif, devreye girer ve bu sefer kuşlardan

güvercini tartışmaya dâhileder. O da kendi meziyetlerini anlatır ve genel olarak çiçeklerin kusur ve eksikliklerini sıralar. Bu arada bulut dayanamaz ve kendi meziyetlerini sıraladıktan sonra güvercine yüklenir tüm kusurlarını ortaya döker. Bu sefer güneş çıkar bulutu susturur ve kendi üstünlüğünü büyüklüğünü ilan eder. Bu sefer müellif epeyce uzayan ve artık bitmesi gereken münazarayı sonlandırmak ister. Münazarada taraf olan tüm kahramanlara hitap eder ve bahsi geçen tüm meziyetlerin asıl sahibinin el-Meliku'l-Eşref Muzafferuddîn Mûsa olduğunu ilan eder. Münazarada aktif kahramanların tümü bu sonuca teslim olur.

Sonuç bölümünde ise İbnu'l-Esîr, bahçeden çıktığı sırada meyvelerin, bulut ve güneşin kendisine seslenerek edebiyatçıların haklarında söyledikleri sözleri bir mecmuada toplamasını istediklerini belirtir ve kendisinin de bu isteği reddetmediğini ve olumlu cevap verdiğini açıklar.

### **2.3. Münazaranın Kahramanları**

Alegorik eserlerin çoğunda hikâye iki kişi veya iki şey arasında geçer. Dolayısıyla aktif kahramanlar genelde ikidir. Her biri birden fazla söz alır, bir de onlara müellif katıldığında sayıları üçe çıkar. Ancak İbnu'l-Esîr'in bu eserinde altı çiçek, bir kuş, bulut ve güneş kahraman olarak yer alır. Bunlara müellif de yer yer katılmakta ve övülen sultana da küçük bir rol biçildiğinde hikâyenin kahraman sayısı on bire çıkmaktadır. Risalenin sonlarına doğru hikâyede hiç yer almadıkları halde kendilerinden bahsedilmemesi gereken bahar, yel ve meyveler de kısa bir rol alırlar.

### **2.4. Münazarada Diyalog**

İbnu'l-Esîr'in bu risalesinde diyalogun başlaması ile gelişmesi, genel tartışma ve münazaralardan farklılık arz eder. Genelde bu tür münazaralarda her kahramana birkaç defa söz hakkı ve kendisine yöneltilen itiraz ve eleştirilere cevap verme hakkı tanınırken bu münazarada böyle bir yöntem takip edilmemiştir. Evvela söz hakkı nergise verilmiştir. Dolayısıyla münazarayı o başlatmıştır. Nergis sadece kendi meziyetlerini sıralamış ve üstünlüğünü ifade etmiştir. Başkasının kusurlarını anlatma hakkı ona tanınmamıştır ve başka herhangi bir çiçekle polemige girmemiştir. Ardından söz alan papatya ve diğerleri ise kendi meziyetlerini anlatmanın yanı sıra kendisinden önce söz alan çi-

çek veya diğer kahramanın kusurlarını anlatmış ve ona karşı üstünlüğünü ifade etmiştir. Ancak bir öncekileri veya daha sonrakileri muhap tap almamıştır. Sanki burada İbnu'l-Esîr'in maksadı zikredilen meziyetlerin tümü esasen memdûhuna ait olduğunu belirtmek ve onun dışındaki varlıkların tümünün kusurlu ve eksik olduğunu ifade etmektir.

İbnu'l-Esîr, her bir kahramana tanıdığı söz hakkı noktasında pek adil davranmadığı görülür. Diyalog, satır ve paragraflarına baktığımızda bazısına daha çok söz hakkı verildiği fark edilir derecededir. Bir kısmına iddiasını kanıtlama imkânı verilirken bir kısmına bu hak verilmemiştir. Ayrıca hiçbirine kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verme hakkının verilmemesi de İbnu'l-Esîr'in eksileri arasında yazılacaktır. Ancak diğer taraftan diyalogların birbirine uyumu noktasında titiz davranıldığı görülür. Diyalogu başlatan hariç, diğerleri konuşmaya başlarken evvela kendisinden önce söz alan kahramanı haddini aşmakla itham eder ve asılsız iddialarda bulunduğunu söyledikten sonra ileri sürülen meziyetlerin gerçek sahibinin kendisi olduğunu bildirir, ardından diğer meziyetlerini sıralar. Aynı üslubun tüm kahramanlar tarafından kullanıldığına özenle dikkat edilmiştir. Ayrıca her bir kahramana sözüne başlarken öfke ve hiddet anlamına gelen özellikler atfedilmektedir. Örneğin; “Papatya keskin kılıç ve sivri mızraklarıyla birden nergisin karşısına çıkıverdi”<sup>44</sup> “Anemon çiçeği aniden ortaya atılıp onunla mücadele etmek için kırmızı kanatlarını açtı”<sup>45</sup> “Menekşe şahdamarları şişmiş bir şekilde ortaya atıldı ve alevli yıldız gibi üzerine atladı”<sup>46</sup> “Gül askerleriyle birlikte öfkeden yanakları kızarmış halde yöneldi ve meneksenin bu terbiyesizliğine karşı çıktı”<sup>47</sup> gibi ifadeler hemen hemen hepsinde vardır.

## 2.5. Münazarada İktibas ve Kanıtlama

İbnu'l-Esîr, münazarada gerek metni süslemek için gerekse iddiaları kanıtlamak için olsun Arap şiirinden, Arap atasözlerinden ve Kur'an âyetlerinden yararlanmıştır. Söz konusu beyitte, atasözlerini ve âyetleri ustaca kullandığı görülmektedir.

**2.5.1. Şiir:** İbnu'l-Esîr, nesirde olduğu kadar şiir yazmada pek başarılı olmasa da<sup>48</sup> Arap şiirini ihmal etmemiştir. O, Arap şiirinin öncü isimlerinin şiirini okumuş ve sayılamayacak kadarını ezberlemiş biri olarak<sup>49</sup> bu kısa münazara risalesinde farklı şairlere ait tam 19 beyit kullanmıştır. Kullandığı beyitlerin neredeyse tümü çiçeklerin vafına dairdir. İbnu'l-Esîr, beyitlere yer verirken kimlere ait olduğunu be-

lirtmez. “Şiir”<sup>50</sup>, “dedi”<sup>51</sup>, “şairin şu sözü”<sup>52</sup>, “kişi şöyle der” gibi ifadeler kullanır. Kimi yerde de hiçbir şey demeden uygun beyit veya beyitlere yer verir.

**2.5.2. Kur’an’ı Kerim:** İbnu’l-Esîr, Kur’an’ı Kerim’i ezberlemekle yetinmeyip yeni manalar çıkarmak amacıyla onu düşünerek uzun uzun okuyan ve ondan beyân ilmiyle ilgili önceden kimsenin ortaya koyamadığı, otuz kadar yeni kavramı tespit ettiğini belirten<sup>53</sup> biri olarak edebi metinlerde Kur’an’ın öneminin farkındadır. Bunu bu kısa risalesinde de görmekteyiz. İki yerde tam iktibas yaparken üç yerde de âyet manalarını tazmin ederek yararlanma cihetine gitmiştir. Örneğin “cennet ehlinin son duası Allah’a hamdetmektir”<sup>54</sup> derken “Dualarının sonu ise, Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur”<sup>55</sup> âyetinden tazmin etmiştir. Yine “Biz rabbimizi hamd ile tesbih edenleriz”<sup>56</sup> derken “Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak siz onların tespihlerini anlamazsınız.”<sup>57</sup> âyetine işaret eder. Bunların dışında âyet olduğuna işaret etmeden şu âyetleri kendi sözleri içinde kullanmıştır: “Yıldızların yerlerine yemin ederim ki eğer bilerseniz gerçekten bu büyük bir yemindir.”<sup>58</sup> “Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır.”<sup>59</sup> İleri sürülen bir iddiayı kanıtlamak için şu âyeti delil olarak kullanmıştır: “Yeryüzünü ölü kupkuru görürsün. Biz onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarıp ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler yeşerir.”<sup>60</sup>

**2.5.3. Atasözleri:** Gereğince amel edilmek üzere söylenmiş olan ve veciz söz olarak tanımlanan emsâl,<sup>61</sup> manalara işaret eden şifre sözler olup kimi tarafından Arap dilinde onun kadar kısa ve veciz başka bir sözün olmadığı ifade edilir.<sup>62</sup> Kitâbet sanatındaki öneminden dolayı İbnu’l-Esîr’in, el-Meydânî’nin *el-Emsâl* adlı eserinden bir seçki hazırladığı belirtilir.<sup>63</sup>

İbnu’l-Esîr bu kısa risalesinde iki atasözüne yer vermiştir. Atasözlerini kullanırken bir kelimeyi öne almak ya da sona götürmek gibi hafif müdahalelerde bulunmanın bir sakıncasının bulunmadığını ve manasına herhangi bir hâle getirmediği sürece atasözünün bazı kelimelelerini kullanmamakta da hiçbir sakınca görmediğini düşünen<sup>64</sup> İbnu’l-Esîr kullandığı her iki örnekte de küçük müdahalelerde bulunmuştur. Örneğin, *إذا جاء نهر معقل بطل نهر يزيد* “Ma’kil’in nehri aktığı zaman Yezid’in nehri durur ona ihtiyaç kalmaz”<sup>65</sup> anlamındaki atasözünü *إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل* “Allah’ın nehri aktığı zaman Ma’kil’in nehri durur hükümsüz kalır”<sup>66</sup> orijinal atasözünü bozarak aktarmıştır. Aynı şekil-

deالثرى من الثريا “Yer nerede Süreyya yıldızı nerede” anlamına gelen atasözünü değiştirerek أئن الثريا من يد المتناول “Süreyya yıldızı ele almak-tan çok uzaktır” demiştir.<sup>67</sup>

#### 2.5.4. Diğer Bazı Özellikleri

İbnu'l-Esîr, genelde mufâharalarda kullanılan özel sembollere yer vermemiştir. Çiçek, bulut, güneş ve diğer figürler kişileştirilerek gerçek manada kullanılmıştır. Ancak seci, cinas ve iktibas gibi lafza dair edebi bir takım sanatları kullanmıştır. Bu sanatları mufâharanın hemen hemen tüm paragraflarında görmek mümkündür.

#### 2.6. Münazaranın Özgünlüğü

İbnu'l-Esîr'in bu alegorik eserinin özgünlüğü noktasında ciddi bir takım tereddütler vardır. Şöyle ki: Risalede yer alan uzun uzun bazı paragrafların hiç değiştirilmeden olduğu gibi, gençken vefat eden oğlu Muhammed'e de nispet edilmiştir. Muhammed bin Nasrullah'ın hayatı ve edebi kişiliğini ele alan el-Ömerî (ö. 1349) Muhammed'in şiiirlerinin yanı sıra nesrinden de örnekler vermiştir. Bu örneklerin bir kısmını olduğu gibi bu risalede de görmekteyiz.<sup>68</sup> Oğul mu babadan, yoksa baba mı oğuldan almıştır bilinmediği gibi, birisine ait olup da yanlışlıkla diğerine mi atfedildiği de pek anlaşılmamaktadır. Fakat şu bilinmektedir ki oğlu Muhammed çok iyi bir edip ve aynı zamanda şair idi.<sup>69</sup> İbnu'l-Esîr'in, o hareketli ve sıkıntılı siyasi hayatının baskısıyla vakit bulamama gerekçeleriyle oğluna ait bu paragrafları eserine aldığı düşünülebilir. Zira kendisi de eserinin sonunda kaynaklarını belirtmese de eserinin özgün olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: “Bu konuda söylenenleri kısaca anlattım ki fazla uzamasın ve usandırmasın. Çünkü bu konuda söylenenlerin en iyisini getirdim”<sup>70</sup> Her ne kadar başkasından almak İbnu'l-Esîr'in âdeti değilse de ve her fırsatta kendini öne çıkarıp özgünlüğünü ileri sürse de<sup>71</sup> bu sözlerinden eserinin bir derleme olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda İbnu'l-Esîr'in bu eserinde kullandığı betimlemeler ve yaptığı benzetmeler hususunda Ebu'l-Velîd İsmail b. Muhammed el-Himyerî el-İşbîlî (ö. 1231)'nin *el-Bedî' fî vasfi'r-rabî'* adlı eserinden büyük ölçüde yararlandığını da tahmin edilmektedir.<sup>72</sup>

### **Sonuç**

Şiirle başlayan hayalî münazara veya mufâhara edebiyatı, kısa sürede şiirin o sınırlı alanını aşarak nesrin o sınırsız sahasında kendine büyük bir alan bulmuştur. Aynı şekilde mufâhara kabile, kavim, mal ve mülk ile övünme konusunu geride bırakarak çiçekler, meyveler, gün ve geceler, mevsimler, şehirler, kalem ve kılıç gibi somut nesnelere ve ilim ile cehalet, cimrilik ile cömertlik gibi soyut manalar arasında övünmeye dayalı hayalî münâzaraya dönüşmüştür.

Başta resmi kitabet olmak üzere nesrin her alanında yer alıp katkı sunmak isteyen Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, mufâhara edebiyatı alanında yerini almış ve önemli katkıda bulunmuştur. İbnu'l-Esîr'in kaleme aldığı bu çiçek münâzarasının haddi zatında bir derleme olduğu anlaşılmıştır. Ancak buna rağmen ustaca yapılmış bir derleme olup İbnu'l-Esîr'in kendisine özgü özelliklerini de taşıdığı görülmektedir. İbnu'l-Esîr'in bu risalesini benzeri risalelerden ayrı tutan en önemli yanının münazarada taraflara cevap verme hakkını vermemesi olduğu söylenebilir.



**KAYNAKÇA**

— ‘Abbâs, İhsân, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî'asru't-Tavâ'if ve'l-Murâbitîn*, Dâru's-Şurûk, Amman, 1997.

— el-‘Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. ‘Abdullah b. Sehl el-‘Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn eş-Şi'ir ve'n-nesr*, (thk. ‘Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, Kahire, 1952.

— el-Câhîz, Ebu ‘Osmân ‘Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, I-VIII, (thk. ‘Abdusselâm Hârûn) Mektebet Mustafa el-Bâbî el-Helebî, 2. bs., Kahire, 1965.

— el-Câhîz, Ebu ‘Osmân ‘Amr b. Bahr, *Selvetu'l-harîf bi münâzarati'r-rabî'i ve'l-harîf*, (Ebu Bekir Muhammed b. ‘Ârif el-Mekkî el-Ketbî'nin *Müsâmeretu'd-dayf bi mufâharati'ş-şitâ'i ve's-sayf*) ile birlikte yayın evi yok, Beyrut, 1320.

— Ebu Temmâm, *ed-Dîvân*, (nşr. Muhammed ‘İzzet Nasrullâh) Dâru'l-Fikir, Beyrut, ts.

— el-Fıkî, Muhammed Kâmil, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-‘Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1976.

— Gürkan, Nejdî, *Arap Edebiyatında Memlûkler (Moğollar) Dönemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2000.

— Ğulâmhüseyyinzâde, Ğulâmhüseyyin ve arkadaşları, “Dirâse mukârana li münâzarati's-seyfi ve'l-kalem beyne'l-edebeyn el-‘Arabî ve'l-Fârisî el-Ya'kûbiyyu't-Tûsî veİbnu Nubâte el-Mısri nemûzecen”, *Mecelletu'l-'ulûmi'l-insâniyye ed-devliyye*, sayı: 18 (4), 2011, (21-36).

— İbn ‘Abd Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdu'l-ferîd*, (thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn) Matbaat Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1948.

— İbn Bessâm, Ebu'l-Hasan ‘Ali b. Bessâm, Eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fi mahâsini ehli'l-Cezîre*, (thk. İhsân ‘Abbâs) Dâru's-Sakâfa, Beyrut, 1997.

— İbn Hallikân, Ebu'l-‘Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân* (thk. İhsân ‘Abbâs) Dâru Sâdir, Beyrut, 1994.

— İbn Reşîk, Ebu ‘Ali el-Hasan bin Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mahâsini'ş-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, I-II, (thk. Muhammed Muhyuddîn ‘Abdulhamîd) Dâru'l-Cîl, Beyrut, 5. bs.1981.

— İbnu'l-Esîr, Nasrullah Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm fi halli'l-manzûm*(thk. Cemîl Sa'îd), el-Mecma'u'l-‘İlmi'l-‘Irâkî, Bğdad 1989.

— İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve 'ş-şâ'ir I-IV* (thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne), Dâru Nahdati Mısır, Kahire ts.

— İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi 'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîâm ve'l-mensûr* (thk. Mustafâ Cevâd ve Cemîl Sa'îd), el-Mecma'u'l-İlmî el-'Irâkî, Bağdad 1956.

— İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-İstidrâk fî'r-red 'alâ risâleti İbni'd-Dehhân el-musemmâ bi'l-me'âhizi'l-kindiyye mine'l-ma'ânî't-Tâ'iyye* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Mektebetu'l-İncul el-Mısriyye, Kahire 1958.

— İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *Risâletu'l-ezhâr* (thk. Hilâl Nâcî), Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, Musul 1983.

— İbnu'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, I-III, (şerh eden: Ahmed Hasan Besec) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. bs., Beyrut, 2002.

— el-İşbîlî, Ebu'l-Velîd İsmâ'îl b. Muhammed el-Himyerî, *el-Bedî' fî vasfî'r-rabî'*, (thk. 'Abdullah 'Abdurrahîm 'Useylân) Dâru'l-Medenî, Cidde, 1987.

— el-Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kutubi's-Sultâniyye, I-XIV, Kahire, 1919, XIV, 231-240.

— el-Kaysî, Fâyiz 'Abdunnebi, *Edebu'r-resâ'il fî'l-Endelüs fî'l-karnî'l-hâmisi'l-hicrî*, Dâru'l-Beşîr, Amman, 1989.

— el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, I-II, (thk. Muhammed Muhyuddîn 'Abdulhamîd) Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1955.

— Matlûb, Ahmed, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr ve sadâ 'asrih ve hayâtuh fihâ", *Buhûsu Nedveti Ebnâ'i'l-Esîr*, Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, Musul 1982.

— el-'Ömerî, Şihâbuddîn Ahmed b. Yahya b. Fadlullah, *Mesâliku'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr*, (thk. İbrâhîm Sâlih) el-Mecma'u's-Sakâfî, Ebuzabiy, ts.

— Selîm, Muhammed Rızık, *el-Edebu'l-'Arabî ve târîhuh fî'asri'l-Memâlik ve'l-'Osmâniyyîn ve'l-'asri'l-hadis*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire.

— es-Siddîk, Hüseyyin, *el-Münâzara fî'l-edebi'l-'Arabî*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2000.

— eş-Şeştavî, Muhammed, *Nûru'n-nehâr fî münâzarati'l-vurûdi ve'r-reyyâhîn ve'l-ezhâr*, Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Kahire, 1999.

— et-Tevhîdî, Ebu Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, (thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn) el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1953.

— Timurtaş, Abdulhadi, *Ziyauddîn İbnu'l-Esrî'in Dîvân Kitâbeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

— Tuleymât, Ğâzî -el-Eşkar, 'İrfân, *el-Edebu'l-Câhilî kadâyâh, eğrâduh, funûnuh ve e'lâmuh*, Dâru'l-İrşâd, Humus, 1992.

— ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Dâru Nahdat Mısır, Kahire, ts.

<sup>1</sup>İbn Reşîk, Ebu 'Ali el-Hasan bin Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mahâsini'-ş-şi'r ve âdâbih ve nakdih*, (thk. Muhammed Muhyuddîn 'Abdulhamîd) Dâru'l-Cîl, 5. bs., Beyrut, 1981, (I-II) I, 121.

<sup>2</sup>el-'Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. 'Abdullah b. Sehl el-'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn eş-Şi'ir ve'n-nesr*, (thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, 1952, s. 131.

<sup>3</sup>Ğâzî Tuleymât-İrfan el-Eşkar, *el-Edebu'l-Câhili kadâyâh, eğrâduh, funûnuh ve e'lâmuh*, Dâru'l-İrşâd, Humus, 1992, s. 136-137.

<sup>4</sup>Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Dâru Nahdat Mısır, Kahire, ts., s. 113-130.

<sup>5</sup>Hüseyyin es-Siddîk, *el-Munâzara fi'l-edebi'l-'Arabî*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2000, s. 296.

<sup>6</sup>es-Siddîk, s. 196.

<sup>7</sup>Muhammed Kâmil el-Fıkî, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1976, s. 120.

<sup>8</sup>es-Siddîk, s. 196.

<sup>9</sup>Örnek olarak bkz. el-Câhız, Ebu 'Osman 'Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, (thk. 'Abdusselâm Hârûn) Mektebet Mustafa el-Bâbî el-Helebî, 2. bs., Kahire, 1965, I, 190, 376, II, 319-320.

<sup>10</sup>Muhammed Rızık Selîm, *el-Edebu'l-'Arabî ve târihuh fi'asri'l-Memâlik ve'l-'Osmâniyyîn ve'l-'asri'l-hadîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire, 1957, s. 33.

<sup>11</sup>İbn Bessâm, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Bessâm, eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fi mahâsini ehli'l-Cezîre*, (thk. İhsân 'Abbâs) Dâru's-Sakâfa, Beyrut, 1997, IV, 47-48.

<sup>12</sup>Bkz. Fâyız 'Abdunnebi el-Kaysî, *Edebu'r-resâ'il fi'l-Endelüs fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, Dâru'l-Beşîr, 'Ammân, 1989, s. 204-205; İhsân 'Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî 'asru't-Tavâ'if ve'l-Murâbiîn*, Dâru'ş-Şurûk, 'Ammân, 1997, s. 235-236.

<sup>13</sup>Ğulamhüseyyin Ğulamhüseyyinzâde ve arkadaşları, "Dirâse mukârana li münâzarati's-seyfî ve'l-kalem beyne'l-edebeyn el-'Arabî ve'l-Fârisî el-Ya'kubîyyu't-Tûsî ve İbnu Nubâte el-Mısri nemûzecen", *Mecelletu'l-'ulûmi'l-insâniyye ed-devliyye*, sayı: 18 (4), 2011, (21-36), s. 23.

- <sup>14</sup>Ebu Temmâm, *ed-Dîvân*, (nşr. Muhammed ‘İzzet Nasrullah) Dâru’l-Fikir, Beyrut, ts., s. 14.
- <sup>15</sup> Bkz. İbnu’r-Rûmî, *Dîvânu İbni’r-Rûmî*, (şerh eden: Ahmed Hasan Besec) Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. bs., Beyrut, 2002, I, 412-413.
- <sup>16</sup> İbnu’r-Rûmî, *Dîvânu İbni’r-Rûmî*, I,105.
- <sup>17</sup> el-Câhız, Ebu ‘Amr ‘Osmân b. Bahr, *Kitâbu’l-hayevân*, (Neşredeninin önsözü) I, 14-17.
- <sup>18</sup> Bu eser Charl Bella tarafından Beyrut’ta neşredilmiştir. el-Câhız, Ebu ‘Amr ‘Osman b. Bahr, *Kitâbu mufâharatu’l-cevâri ve’l-ğilmân*, (thk. Charl Bella) Dâru’l-Mekşûf, Beyrut, 1957.
- <sup>19</sup> Ebu ‘Osmân ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *Selvetu’l-harîf bi münâzarati’r-rabî’i ve’l-harîf*, (Ebu Bekir Muhammed b. ‘Ârif el-Mekkî el-Ketbî’nin *Müsâmeretu’d-dayf bi mufâharati’ş-şitâ’i ve’s-sayf*) ile birlikte yayın evi yok, Beyrut, 1320, s. 94-124.
- <sup>20</sup>İbn ‘Abd Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-‘İkdu’l-ferid*, (thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn) Matba‘at Lecnetu’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire, 1948, III, 330-331,403-412.
- <sup>21</sup>et-Tevhîdî, Ebu Hayyân, *el-‘İmta’ ve’l-muânese*, (thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn) el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 1953, I, 70.
- <sup>22</sup> İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I, 523.
- <sup>23</sup> İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, II, 194.
- <sup>24</sup> İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, III, 470.
- <sup>25</sup> Muhammed Rızık Selîm, *el-Edebu’l-‘Arabî ve târihu*, s. 33.
- <sup>26</sup> Nejdet Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler (Moğollar) Dönemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Esparta 2000, s. 238.
- <sup>27</sup> Fâyiz ‘Abdunnebi el-Kaysî, *Edebu’r-resâ’il fi’l-Endelüs fi’l-karni’l-hâmisi’l-hicrî*, Dâru’l-Beşîr, Amman, 1989, s. 206.
- <sup>28</sup> Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Muhammed el-Mârdînî, *Beyne’l-verdi ve’n-nerces*, (‘İzzet el-‘Attâr, *Munâzarât fi’l-edeb*, y.y., ts., s. 20-29’dan naklen); Muhammed eş-Şeştâvî, *Nûru’n-nehâr fi münâzarâti’l-vurûdi ve’r-reyyâhîn ve’l-ezhâr*, Dâru’l-Âfâki’l-‘Arabiyye, Kahire, 1999. eş-Şeştâvî bu eserinde şu mufâharalara yer vermiştir:
- 1-Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Muhammed b. Ebi Bekr b. eş-Şeref el-Mârdînî, *el-Cevheru’l-ferd, fi münâzereti’n-nercesi ve’l-verd*, s. 7-18.
  - 2- Tâcuddîn ‘Abdulbâkî b. ‘Abdulmecîd el-Yemânî, *Envâru’s-sa’d Ve nevâru’l-mecd fi’l-mufâhara beyne’n-nercesi ve’l-verd*, s. 19-26.
  - 3- ‘İzzuddîn el-Makdisî, *Mufâharatu’l-verd ma’a’n-nesrîn*, s. 27-40.
  - 4-Ebu Hafs ‘Ömer b. Burd el-Eşğar, *Risâle fi tafdüli’l-verd ‘ale’l-ezhâr*, s. 41-46.
  - 5- Anonim, (Isfahan ediplri) *el-Verd yefûzu fi’l-mufâhara 2ale’l-ezhâr*, s. 46-50.
  - 6- Ebu’l-Velîd el-Himyârî, *Risâle fi tafdüli’n-nerces ‘alel-verd*, s. 51-70.

7- Celâluddîn 'Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Makâmetu'l-verdiyye fir-riyâhîn ve'z-zuhûr*, s. 71-78.

8- İbn Ğânim el-Makdisî, *Tafdîlu'l-mersîn 'ala sâ'iri'r-reyyâhîn*, s. 79-84.

Âyrıca bu konuda 'İzzuddîn b. 'Abdusselâm b. Ğânim el-Makdisî (ö.1280)'nin *Keşfu'l-esrâr fi hikemi't-tuyûri ve'l-ezhâr* adında çok önemli bir eseri vardır. Eser 'Alâ' 'Abdulvahhâb Muhammed tarafından tahkik edilerek Dâru'l-Fadîle tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

<sup>29</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mufâhara beyne'l-muşmuş ve't-tût*, (Şemsuddîn el-Muhib, *el-Lutf ve'l-minne fi mufâharati fevâkihi'l-cenne*, (nşr. Muhammed eş-Şeştâvî) Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Kahire, 1999, s. 9-18); Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Muhib, *Mufâhara beyne't-tîn ve'l-'ineb*, (Şemsuddîn el-Muhib, *el-Lutf ve'l-minne fi mufâharati fevâkihi'l-cenne*, (thk. Muhammed eş-Şeştâvî) Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Kahire, 1999, s. 27-44); Anonim, *Mufâhara beyne'r-rutab ve'l-a aaaa a'nâb*, (Şemsuddîn el-Muhib, *el-Lutf ve'l-minne fi mufâharati fevâkihi'l-cenne*, (thk. Muhammed eş-Şeştâvî) Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Kahire, 1999, s. 19-26)

<sup>30</sup> 'İzzuddîn el-Makdisî, (ö. 1417) *el-Mufâharatu'l-bâhire beyne 'arâisi muntezehâti'l-Kâhire*, (thk. Muhammed eş-Şeştâvî) Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Kahire, 1999; Ebu Bekr b. Muhammed 'Ârif Havkîr el-Mekkî el-Ketbî, *Musâmeretu'd-dayf bi mufâharati's-şitâ ve's-sayf*, Beyrut, 1320; Ebu 'Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Selvetu'l-harîf bi munâzarati'r-rebî' ve'l-harîf*, Beyrut, 1320.

<sup>31</sup> Muhammed Süleyman, *Mufâhara beyne Mekkete'l-Mukerreme ve'l-Medîneti'l-Munevvere*, (thk. Muhammed eş-Şeştâvî) Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Kahire, 1999; Nuruddîn 'Ali b. Muhammed ez-Zerendî, *el-Murûr beyne'l-'âlemeyn fi mufâharati'l-Harameyn*, (thk. Muhammed el-'İd el-Hatravî) Mektebetu Dâri't-Turâs, Medine, 1987; Lisânuddîn b. el-Hatîb, *Mufâharatu Mâlka ve Selâ (Hatratu't-tayf rahlat fi'l-Mağrib ve'l-Endeliûs)* adlı eserinin içinde) nşr. Ahmed Muhtâr el-'Abbâdî Dâru's-Suveydî Ebuzabi 2003, (s. 57-65)

<sup>32</sup> el-Câhız, Ebu 'Osmân 'Amr, *Fahru's-sûdân 'ale'l-bîdân*, (*Mecmû'atu Resâ'il*'in içinde) Matbaatu'takaddum, Mısır, ts.; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-'umur fi't-tefdil beyne'l-bîd ve's-Sûd ve's-sumur*, (thk. Semîr Hüseyin Halebî) Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire, 1988.

<sup>33</sup> İbn Manzûr Cemâluddîn b. Muhammed el-Hazrecî, *Nesâru'l-ezhâr fi'l-leyli ve'n-nehâr*, Matbaatu'l-Cevâ'ib, Kastantîniyye, 1298.

<sup>34</sup> Ebu Bekr b. Muhammed 'Ârif Havkîr el-Mekkî el-Ketbî, *Musâmeretu'd-dayf bi mufâharati's-şitâ ve's-sayf*, Beyrut, 1320.

<sup>35</sup> Cemâluddîn b. Nubâte el-Mısırî, *Beyne's-seyfi ve'l-kalem*, ('İzzet el-'Attâr, *Munâzarât fi'l-edeb*, y.y., ts., s. 5-19'dan naklen); İbn Burd el-Eşğar, *Risâletu's-seyfi ve'l-kalem*, (Ebu'l-Hasan 'Ali b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zehîre fi mahâsini Ehli'l-Cezîre*, (nşr. İhsan 'Abbâs) Dâru's-Sakâfe, Beyrut, 1997, I/I, 523-228'den naklen); el-Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kutubi's-Sultâniyye, Kahire, 1919, XIV, 231-240.

<sup>36</sup>el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'shâ*, XIV, 204.

<sup>37</sup> Muhammed Hassân et-Tayyân, *el-Mufâharât ve'l-munâzarât*, Dâru'l-Beşâ'ir el-İslâmiyye, Beyrut, 2000;

Bu eserde yer alan mufâharalar son Osmanlı döneminde yazılmıştır. Şunlardır:

1. Ahmed b. 'Abdullatîf el-Berîr el-Hasanî el-Beyrûtî (ö. 1812), *el-Mufâhara beye'l-mâ'i ve'l-havâ'*, s. 23-50.

2. Bahâuddîn Muhammed b. 'Abdulğani el-Beytâr, (.1911) *el-Mufâhara beyne's-şemsi ve'l-kamer*, s. 55-80.

3. Muhammed b. Muhammed el-Mubârek el-Cezâirî ed-Dimaşkî (ö. 1912) *Ğaribu'l-enbâ' fi munâzaati'l-ardi ve's-semâ'*, s. 87-118.

4. Muhammed b. Muhammed el-Mubârek el-Cezâirî ed-Dimaşkî (ö. 1912) *Nadratu'l-bahâr, fi muhâvereti'l-leyli ve'n-nehâr*, s. 121-148.

5. Muhammed b. Muhammed el-Mubârek el-Cezâirî ed-Dimaşkî (ö. 1912) *Ebhâmakâme fi'l-mufâhara beyne'l-ğurbeti ve'l-ikâme*, s. 151-184.

6. Muhammed b. Muhammed ed-Deysî, el-Hâmilî el-Cezâirî, (ö. 1922) *Münâzara beyne'l-'ilmi ve'l-cehl*, s. 190-205.

'Abdulbâkî b. 'Abdulmecîd el-Yemânî, *Beyne'l-kandil ve's-şem'adân*, ('İzzet el-'Attâr, *Munâzarât fi'l-edeb*, y.y., ts., s. 30-48'den naklen)

Bedruddîn Muhammed b. Hasan b. Habîb el-Halebî'nin *Nesîmu's-sabâ* adlı eserini anmadan geçmemeliyiz. el-Halebî bu eserinde, tam otuz başlıkta farklı nesne ve manalar arasında hayali mufâharalar yazmıştır. Bu mufâharalarda sıkça şiire başvurmuştur.( Bedruddîn Muhammed b. Hasan b. Habîb el-Halebî, *Kitâbu nesîmu's-sabâ*, Matbaatu'l-Cevâ'ib, Kastantiniyye, 1302.)

<sup>38</sup> İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *Risâletu'l-ezhâr* (thk. Hilâl Nâcî), Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, Musul 1983, s. 4.

<sup>39</sup>el-Meliku'l-Eşref Muzaffaruddîn Mûsa, el-Meliku'l-'Âdil el-Eyyûbî'nin oğludur. 578/1183 yılında Kahire'de doğdu. Harran, Ruha, Sincar, Ahlat Erminiye gibi Eyübî Devletinin doğu kısmına hüküm sürdü. Cesur, cömert ve temiz biriydi. Girdiği hiçbir savaşta yenilmedi. Dindarlar ve âlimlerden hoşlanırdı. 635/1238 yılında vefat etti. (Bkz. İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân I-VIII* (thk. İhsân 'Abbâs) Dâru Sâdir, Beyrut 1994, V, 330.

<sup>40</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 12.

<sup>41</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 3-5; Matlûb, Ahmed, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr ve sadâ 'asrih ve hayâtuh fihâ", *Buhûsu Nedveti Ebnâ'i'l-Esîr*, Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, Musul 1982, 41-84. s. 63.

<sup>42</sup> Abdulhadi Timurtaş, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in Dîvân Kitâbeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s.37.

<sup>43</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 12.

<sup>44</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 8.

<sup>45</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 8.

- <sup>46</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 9.
- <sup>47</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 9.
- <sup>48</sup> İbn Hallikân, V, 396.
- <sup>49</sup> İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir I-IV* (thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne), Dâru Nahdati Mısır, Kahire ts. I, 79, III, 225-229; İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm fî halli'l-manzûm* (thk. Cemîl Sa'îd), el-Mecma'u'l-İlmî'l-İrâkî, Bğdad 1989, s. 56; İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-İstidrâk fî'r-red 'alâ risâleti İbni'd-Dehhân el-musemmâ bi'l-me'âhizi'l-kindiyye mine'l-ma'ânî't-Tâ'iyye* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Mektebetu'l-İnclu el-Mısriyye, Kahire 1958, s. 26-30.
- <sup>50</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 7, 9, 12.
- <sup>51</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 9, 10, 11.
- <sup>52</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 11.
- <sup>53</sup> İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr* (thk. Mustafâ Cevâd ve Cemîl Sa'îd), el-Mecma'u'l-İlmî el-İrâkî, Bağdad 1956, s. 3.
- <sup>54</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 8.
- <sup>55</sup> Yûnus, 10/10.
- <sup>56</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 9.
- <sup>57</sup> İsrâ, 17/44.
- <sup>58</sup> Vakı'a, 56/75-76.
- <sup>59</sup> Sâffât, 37/164.
- <sup>60</sup> Hac, 22/5.
- <sup>61</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 55.
- <sup>62</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 55.
- <sup>63</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 53-54.
- <sup>64</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 58-66.
- <sup>65</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 12.
- <sup>66</sup> el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, I-II, (thk. Muhammed Muhyuddîn 'Abdulhamîd) Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1955, I, 87.
- <sup>67</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 11.
- <sup>68</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Yahya b. Fadlullâh el-'Ömerî, *Mesâliku'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr*, (thk. İbrahîm Sâlih) el-Mecma'u's-Sakâfî, Ebuzabiy, ts., XII, 337.
- <sup>69</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V, 397.
- <sup>70</sup> İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-ezhâr*, s. 12.
- <sup>71</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 52.
- <sup>72</sup> Ebu'l-Velîd İsmâ'il b. Muhammed el-Himyerî el-İşbîlî, *el-Bedî' fî vasfî'r-rabî'*, (thk. 'Abdullah 'Abdurrahîm 'Useylân) Dâru'l-Medenî, Cidde, 1987.

# GRAMER EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BASRA VE KÛFE EKOLLERİNİN TEMEL PRENSİPLERİ

Sevim ÖZDEMİR\*

## Özet

Bu makalede Gramer Ekollerinin Doğuşu ve Basra ve Kûfe Nahiv (gramer) Ekollerinin Temel Prensiplerinden bazı örnekler verilmiştir. Makalenin giriş kısmında gramer çalışmalarına neden ihtiyaç duyulduğu örnekleriyle verilmeye çalışılmış, akabinde Basra ve Kûfe şehirlerinin tarihine değinilmiştir. Devamında iki ekolün temel prensipleri ele alınmış ve son olarak da iki ekol arasındaki bazı farklılıklardan örneklerle makale son bulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Basra, Kûfe, Basra ve Kûfe Ekolleri, Lahn, Arap Grameri

## The Emergence Of Schools Of Grammar And Major Principles Of Basra And Kûfe Schools

### Abstract

In this article the birth of Grammar Schools and some examples from the Basic Principles of Basra and Kufa Syntax (grammar) Schools of are given. In the introduction part of the article, the researcher tried to exemplify about why grammar studies are needed, then mentioned about the history of Basra and Kûfe cities. The researcher continued by taking the basic principles of two schools and finally ended the article with giving examples from some of the differences between two schools.

**Key Words:** Basra, Kûfe, Basra and Kûfe Schools, Lahn, Arabic Grammar

---

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi Öğretim Üyesi, (e-posta: sevimzdemir771@gmail.com).



## Giriş

Bu çalışmada ekollerden önce Nahiv ilminin doğuşu ve geçirmiş olduğu safhalardan bahsedilecektir. Ancak bu konuya geçmeden önce Nahiv ilmine neden ihtiyaç duyuldu? Bu süreç nasıl gelişti? Arap Dilini bekleyen tehlike neydi? Bu sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır:

Cahiliye dönemi Arapları, doğal olarak dillerini en güzel şekilde telaffuz ediyorlar ve kullanıyorlardı. Dilleri herhangi bir bozulmaya uğramamıştı. Bu durum İslâmiyet'in doğuşu ve diğer milletler tarafından benimsenmeye başlamasıyla değişti. Çünkü Araplar fetihler sayesinde diğer ülkelerle kaynaşmaya başlamış Acem diye adlandırılan ve Arap olmayan kavimler İslâm dinine girmeye başlamıştı. Milletlerin birbirleriyle münasebetleri esnasında aralarında kelime alışverişi olmuş sonuçta da Arapların konuşmalarında lahn dediğimiz dil hataları görülmeye başlamıştır. Diğer taraftan İslam dinini seçen diğer milletlerden olan insanlar Kur'an-ı Kerim'i anlamak amacıyla Arapça öğrenmek istemiş, dolayısıyla Arap dilini kullanırken yanlışlıklar yaparak dilin yapısının bozulmasına yol açmışlardır. Zamanla bu hatalar sadece günlük kullanımda değil Kur'an-ı Kerim'in okunmasında da ortaya çıkınca hem Kur'an-ı Kerim'in yanlış anlaşılması hem de Arap Dilinin kendine has özelliklerinin kaybolmasından endişe edilmesi sonucu nahiv çalışmaları başlatılmıştır.

Dilbilgisi, sarf, kelime bilgisi, beyân, meânî, bedi' vd. temel bilimlere dayanan Arapça'da nahiv çok önemlidir. Kur'an-ı Kerim'i, hadisleri ya da Arapça bir metni okuyup anlamada nahiv ilminin rolü büyüktür. Zira nahiv ilmi bilinmediği takdirde, faili mefulden, mübtedâyı haberden ayırmak mümkün olmaz. Arap Dilinin diğer dillere nazaran çok farklı bir yapıya sahip olması ve aynı kelimelerle farklı kavramların anlatılması, başka dillerde yoktur. Hz. Peygamber'in اغْطِثْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَاخْتَصِرْ لِي الْكَلَامَ اختصارا *Bana birçok anlamları kendinde toplayan kelimeler verildi, benim için söz ve ifadeler kısaltıldı*<sup>1</sup> sözü bu durumu anlatır. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Arap Dilinde harf, hareke, kelime ve cümlelerin şekilleri, anlam ve maksatları anlamaya yardımcı olurlar.<sup>2</sup>

Yukarıda bahsedilen özelliklere sahip olan Arap Dilinin, bu özelliklerini kaybetmeye başlaması ile irab öğrenimine ihtiyaç duyulmuştur. Başlangıçta Kur'an-ı Kerim ve hadisleri yanlış

okumamak için kullanılan nahiv ilmi, daha sonra dilde meydana gelen bozulmalar sebebiyle ayrıntılı bir şekilde incelenmeye başlanmış ve müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.

Nahiv çalışmalarının başlamasına sebep olan hatalı konuşmaların ilkinin çölde duyulan هذه عصاي cümlesi olduğu rivayet edilmektedir.<sup>3</sup>

Bu cümlenin doğrusunun هذه عصاي şeklinde olması gerekmektedir. Çünkü maksûr bir isim, mütekellim yâ'sına izafe edildiği zaman, mütekellim yâ'sındaki hareketin, iki sakinin bir araya gelmesini ortadan kaldırmak için fetha olması gerekmektedir.<sup>4</sup>

Hatalı konuşmaların Hz. Peygamber devrinde de görüldüğü rivayet edilir. Hatta Hz. Peygamber, huzurunda hatalı konuşan bir kişi için أَرشِدُوا أَحَاكِمَ فَقَدْ ضَلَّ Kardeşinizi düzeltiniz, zira o hata yapmıştır<sup>5</sup> sözüyle uyarıda bulunmuştur.

Lahn hakkında gelen bir diğer rivayet de şu şekildedir: Bir gün Hz. Ömer (ö.23/644), ok atmakta olan gençlere rastlar ve onları eleştirir. Bunun üzerine gençler Bizler ok atmayı öğrenen kişileriz anlamına gelen نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ şeklindeki cümleyi söyleyince Hz. Ömer konuşmanızdaki yapmış olduğunuz hata bana göre kötü ok atmanızdan daha kötüdür<sup>7</sup> şeklinde cevap verir. Yine Hz. Ömer'in Sünnetleri ve farzları öğrendiğiniz gibi nahvi de öğreniniz<sup>8</sup> sözü, konunun hassasiyetini ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere, nahiv ilminin, ilmî bir disiplin olarak ortaya çıkması, İslâm'ın ilk devirlerine rastlamaktadır ve kaynaklar, bu çalışmaları başlatan kişinin, Hz. Ali (ö.40/661)'nin teşvikiyle Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö.69/686) olduğu hususunda hem fikirdirler.<sup>9</sup>

ed-Duelî'yi bu çalışmaya sevk eden bazı olaylar anlatılsa da en çok üzerinde durulan olay, kızıyla arasında geçen konuşma ve bir Âyet-i Kerime'nin yanlış okunmasıdır. Kızı ile arasında geçen konuşma şu şekildedir:

ed-Duelî, bir gece kızı ile gökyüzünü seyredirken kızı, gökyüzü ne kadar güzel (مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ) demek yerine gökyüzünün nesi güzel (مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ) anlamına gelen bir soru sormuş babası da yıldızlar

GRAMER EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BASRA VE KÛFE EKOLERİNİN  
TEMEL PRENSİPLERİ

(الكواكب) cevabını verince kızı, babasına gökyüzünün güzelliğini beğendiğini söylemek istediğini belirtmesi üzerine ed-Duelî, cümlelerin doğrusunun<sup>10</sup> مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ şeklinde olması gerektiğini söylemiştir.<sup>11</sup>

Yanlış okunan Âyet-i Kerîme'ye gelince;

ed-Duelî, إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ *Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır*<sup>12</sup> Âyetinin yanlış okunduğunu duyunca<sup>13</sup> nahiv çalışmalarını başlatmanın gerekli olduğu kanısına varmıştır.<sup>14</sup>

ed-Duelî ile başlayan nahiv çalışmaları, daha sonra Basra ve Kûfe şehirlerinde genişletilmiş, belirli bir düzene oturtulmuştur. Şimdi çalışmaya Basra ve Kûfe şehirlerinin tarihleri hakkında bilgi vererek devam edilecektir:

H. Ömer, H. 13.cü yılında hilâfete gelmiş ve hilâfeti takip eden iki yılda Basra ve Kûfe şehirlerini kurmuştur. Kûfe'ye Medineli Müslümanları ve Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali için hilâfet isteyen Hz. Ali taraftarlarını; Basra'ya ise onların siyasî düşmanlarını yerleştirmiştir. Daha sonra Hz. Ali hilâfete gelmiş ve Hz. Ali (ö. 40/661) ile Hz. Aişe (ö. 59/678), Hz. Talha (ö. 36/656) ve Hz. Zübeyr (ö. 36/656) arasında *Cemel Vakası* meydana gelmiştir. Kûfe halkı Hz. Ali'nin, Basra halkı ise Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in tarafını tutmuştur. Sonuç olarak Kûfe halkı, dil ve nahivde de Basra halkına muhalif olmakta anlaşılmıştır.<sup>15</sup>

Kûfe ve Basra şehirleri farklı bir gelişme takip etmiş, Kûfe şehri, ilk olarak Hz. Ali devrinde halifenin ikâmetgâhı olması sebebiyle devlet idaresinde önemli bir rol oynamış fakat hilâfet merkezinin Bağdat'a taşınmasıyla önemini kaybetmiştir. Basra şehri ise günümüze kadar körfezdeki konumu itibarıyla dünya ticaret merkezlerinden birisi olmaya devam etmiştir.<sup>16</sup>

Nahiv çalışmalarının Basra ve Kûfe şehirlerinde başlamış olması tesadüfî değil aksine yerinde bir olaydır. Çünkü bu şehirler bir nevi zamanın ilim kaynağı, âlimlerin yurtlarıdır.<sup>17</sup> Diğer taraftan yaşam standartlarının yüksek olduğu Basra şehri, etnik kökenli insanların cazibe merkezi hâline gelmiş, bu da dilde yanlış kullanımların ortaya çıkması sonucunda dil çalışmalarının başlamasına sebep olmuştur.<sup>18</sup>

Ebu'l-Esved ed-Duelî ile başlayan nahiv çalışmaları, ilk defa Basra'da I/VII. asır ortalarında başlamış daha sonra Kûfe'de devam

etmiştir. Her ne kadar ed-Duelî, Kûfe doğumlu olsa da<sup>19</sup> yetişme açısından Basralıdır. Nahiv ilminin ilk temel taşı o koymuştur. Bu sebeple nahiv ilmi, Basralılar tarafından sahiplenilmiş, daha sonra da Kûfe'ye taşınmıştır.<sup>20</sup>

Diğer taraftan Basra'da dil çalışmalarının yapıldığı devirlerde Kûfeli âlimler daha çok şiir ve ona bağlı olarak nesep ve ahbâr rivayetleriyle ilgileniyorlardı.<sup>21</sup> Bu nedenle Kûfe'de gramer çalışmaları Basra'ya nispetle yaklaşık bir asır sonra başlamıştır.<sup>22</sup>

Nahiv ilminin tedviniyle ilk defa Basralı âlimlerin ilgilendiğini, İbn Nedim, şu sözüyle belirtmiştir: “Basra Ekolünü önce sunduk. Çünkü Arapça ilmi onlardan alınmıştır.”<sup>23</sup>

**Basra Ekolünün temsilcileri arasında** el-Hafîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796), el-Ahfeşu'l-Evsat (ö. 211/826), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/776) ve Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/770)'yı, **Kûfe Ekolünden ise** Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Muaz el-Herrâ (ö. 187/802), Kisâî (ö. 189/804), el-Ferrâ (ö. 207/822), İbn Keysân (ö. 299/911) ve Sa'leb (ö. 291/903)'i sayabiliriz.

## BASRA VE KÛFE EKOLLERİNİN TEMEL PRENSİPLERİ

Daha önce de belirtildiği üzere nahiv ve dil alanında Basra Ekolü, Kûfe Ekolünden<sup>24</sup> önce gelir ve her iki ekol arasında bazı temel prensiplerde farklılıkların olduğu göze çarpar.

Her şeyden önce Kays, Temîm gibi fasih Arapça konuşan köklü Arap kabilelerinin Basra'ya göç edip orayı yurt edinmesi<sup>25</sup> fasih Arapçanın oluşturulmasında en önemli etkenlerden kabul edilir. Diğer farklılıkları da şu şekilde sıralamak mümkündür:

Bu iki ekol arasındaki temel ayrılığın en önemlisi Basra Ekolünün dilin temel kurallarını koymayı en önemli hedef olarak görmesidir. Diller genel kaideye bağlı değildir, bazı konular vardır ki kurala geçirilmesi mümkün değildir. Özellikle çeşitli kabilelerin dili olan Arap Dili, kabileler arasındaki kullanımdan dolayı, büyük farklılık gösterir. Buradan hareketle Basralılar, farklılıklardan doğan şazları ortadan kaldırmayı hedeflemişler ancak şaz bir kelimenin sıhhatini tespit ettikleri zaman o kelimeyi kabul etmekle birlikte ona kıyas yapılmasını reddetmişlerdir. Kûfelilere gelince, onlar Araplardan gelen her şeye saygı duyulmasını istemişler ve kullanım, genel

GRAMER EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BASRA VE KÛFE EKOLERİNİN  
TEMEL PRENSİPLERİ

kaidelere uymasa bile caiz görmüşler ve şaz kelimeleri de genel kaidelerin konulmasında esas almışlardır.<sup>26</sup>

Diğer taraftan Basra Ekolünün dilbilimcileri, gramerin sadece karmaşık problemleriyle değil Arapçanın zengin kelime hazinesini de araştırmışlardır. Bu tür araştırmalar Eski Arap Şiirini derleme çalışmalarıyla bağlantılı olarak başlamış, bu amaçla Cahiliye dönemine ait linguistik kullanımları muhafaza eden çöl bedevileriyle görüşmüşlerdir.<sup>27</sup> Bu açıdan Basralılar, Kûfelilere nazaran daha şanslı idiler. Çünkü Basralılar için bedevî Araplarla buluşup her türlü sorunlarını halletmek mümkünken Kûfeliler için böyle bir fırsat fasih ve belîğ konuşan çöl Araplarıyla buluşmalarının zorluğundan dolayı yok denecek kadar azdı. Bu nedenle Basra Ekolü, Kûfe Ekolüne nazaran daha güvenilir ve daha sıhhatli kabul edilir.<sup>28</sup>

Ancak Kûfe Ekolü üyelerinin filolojik görüşleri, Basra Ekolü üyelerininkinden farklıydı. Basralılar koymuş oldukları katı kurallar sebebiyle bireysel üslup özelliklerini göz ardı derken Kûfe Ekolü temsilcileri bu bireysel özellikleri de benimsemişlerdir.<sup>29</sup>

Muhakeme açısından da iki ekol arasında farklılıklar görülür. Basra şehrinin çöle daha yakın olması sebebiyle Araplar Basra'ya daha çok geliyorlardı. Basra'da *Mirbed* denilen ve Arapların şiir okumak, alış-veriş yapmak ve hutbe vermek için gittikleri bir panayır vardı. Bu sebeple Basra uleması, bedevilerle daha çok karşılaşılıyor ve onlardan fasih Arapçayı alıyorlardı. Kûfeliler ise Farşlılar gibi Arap olmayanlarla samimi ilişkiler içindeydiler.<sup>30</sup> Bu durum onların dillerinin bozulmasını önemli ölçüde etkiliyordu. Kûfeliler, Araplardan gelen şazları dahi kabul edip genel kaideleri koymak için bunları esas almaları sonucu dilde bozulmalar başlamıştır. es-Suyûtî (ö. 911/1505) bu konudan şu şekilde bahseder: “Kisâî, zaruret dışında caiz olmayan şazları duyuyor, bunları asıl kabul ediyor ve ona kıyas yapıyordu. Nahiv bunun için bozuldu.” Yine bir başka rivâyette “Kûfe ehli, asıllara muhalif bir şeye cevaz veren tek beyit dahi duysalar onu alıp asıl kılıyorlardı” sözleriyle Kûfe Ekolünün metodunu eleştirmiştir.<sup>31</sup>

Basra Ekolünün düşünceleri, Kûfe Ekolünün düşüncelerinden daha derin ve incedir. Basra Ekolünün, Aristoteles'in koymuş olduğu kıyas ve mantıkta, Yunan fikriyle ve yabancı kültürlerle iletişimi olduğu gibi yeni ilimlerin doğuşunda da birçok hazırlıkları vardır. Bunun etkilerini iki ekolün dinî konulardaki kabiliyetlerinde görebiliriz. Bas-

ra Ekolü Kelâm İlmine, Kûfe Ekolü ise Fıkıh İlmine önem vermiştir.<sup>32</sup> Aralarındaki diğer bir fark ise, Kûfe Ekolü'nün semâ<sup>33</sup>ya, Basra Ekolü'nün de kıyas<sup>34</sup>a daha çok önem vermesidir.<sup>35</sup>

Kıyas ehli olan Basra Ekolü nahiv konularını kıyasla genişletiyordu. Aynı zamanda Basra Ekolü akla önem verirken Kûfe Ekolü nakle önem veriyordu. Basra Ekolünün nahiv konularında kıyas yürütmesi ve buna aykırı olanları şaz olarak kabul etmelerine karşılık, Kûfe Ekolü Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı âyetlerin kıyas ve mantık kurallarına uymadığını görünce, Basra Ekolüne karşı çıkarak Kur'an-ı Kerim'deki bu âyetlerde geçen şaz kaideleri, diğer kaideler gibi sahih kabul etmişlerdir.<sup>36</sup>

Bu iki ekol, kendi grubuna karşılık oldukça mutaassıp davranırken diğer ekolün âlimlerini zayıf görüyorlardı. Özellikle Basra Ekolü âlimleri, dili bedevîlerden aldıklarını, Kûfelilerin ise dilleri bozulmuş şehirlilerden aldıklarını iddia ediyorlardı. Aynı zamanda Basra Ekolü âlimleri dil alanında Kûfe Ekolünden herhangi bir şey almamaları buna karşılık Kûfe Ekolünün birçok şeyi kendilerinden öğrendikleriyle övünüyorlardı.<sup>37</sup>

Kûfe ve Basra âlimleri arasındaki bu çatışmalar, Araplar arasında bulunan kabilecilik taassubunu, şehircilik taassubuna dönüştürmüştür.<sup>38</sup> Sonuçta iki ekol arasındaki ihtilâflar gelişmiş ve bu konu üzerine eserler telif edilmiştir. İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181)'nin telif etmiş olduğu *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nayviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı eser bunlardan biridir. Aynı zamanda bu ihtilaflar, nahiv kaidelerinin konmasında ve olgunlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. İki ekol arasındaki tercih konusunda Basra Ekolünün daha fazla kabul görmesi, onların fasih dili kullanan bedevîlerle görüşmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. Yine Basra Ekolü mensuplarının kıyasa önem verip nahiv kaidelerinin konmasında onu esas almaları ve şazları mümkün olduğunca en aza indirmeye çalışmaları da diğer bir etkidir. Bu hareketiyle Basra Ekolü akla ne derece önem verdiğini de ortaya koymuş oluyordu.

İki ekol arasındaki bu farklılıklar H. IV. yüzyılda sona ermiş ve ekoller tekâmülünü hemen hemen tamamlamıştır. Çünkü H. II. yüzyıl nahiv ve sarf alanında meydana gelen çatışmalara, H. III. yüzyıl Basra Ekolünün Kûfe Ekolüyle karışmasına, H. IV. yüzyıl ise bu karışımın tamamlanmasına şahit olmuştur.<sup>39</sup>

Diğer taraftan IV./X. yüzyıldan itibaren Basra ve Kûfe, çeşitli nedenlerden ötürü ilmî açıdan hâkimiyetini yavaş yavaş kaybetmiş, onların yerini Bağdat almıştır. Dolayısıyla dil çalışmaları Abbasiler döneminin ikinci yarısında daha geniş bir temele oturtulmuştur. Bunun çeşitli nedenleri arasında en önemlileri olarak dil çalışmalarının Irak'ta ortaya çıktığı yerel sınırlar içinde kalmayıp uzaklara yayılması, Basra ve Kûfe Ekolleri arasındaki çekişmenin, zamanla şiddetini kaybederek ortadan kalkması ve IV. / X. yüzyıldan itibaren dil çalışmalarının öncekine nazaran literatürün diğer dallarıyla iç içe girmiş olması sayılabilir.<sup>40</sup>

### NAHİV GÖRÜŞLERİ AÇISINDAN BASRA ve KÛFE EKOLLERİ ARASINDAKİ FARKLILIKLARA BAZI ÖRNEKLER

Basra ve Kûfe Ekolleri arasındaki düşünce farklılığı, nahiv kaidelerinin konuluşunda da kendini göstermiştir. Arap Dilinin kabileler arasındaki farklı kullanımı ve İslâmiyet'in yayılması sonucu diğer kavimlerle olan sıkı ilişkilerden dolayı bazı değişikliğe uğraması sonrasında nahiv kaidelerinin konulması da ayrı bir uğraşı gerektirmiştir. Basra ve Kûfe Ekolü âlimleri, Arap Dilindeki en doğru kullanımı bulabilmek için günlerce çölde kalmışlardır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi diğer kavimlerle olan karışımından ziyade kabileler arasındaki farklı kullanım, bu kaidelerin ortaya çıkmasında fikir birliğine varılmasını etkiliyordu. Bu sebeple de ortaya ihtilâflar çıkıyordu. İhtilâfların çokluğu sebebiyle, bu çalışmada sadece bunlardan bir kısmını örneklendirmekle yetinilecektir.<sup>41</sup>

1- Basra Ekolüne göre الاسمُ kelimesi، السُّمُّ kelimesinden türemiştir ve *yükseklik* anlamına gelir. Gökyüzüne de السَّمَاءُ denmesinin sebebi, onun yüksekte olduğunu belirtmek içindir.

Kûfe Ekolüne göre ise bu kelime الوَسْمُ kelimesinden türemiştir ve *alâmet* anlamına gelir. İsim, verilen kişi için onunla bilinen bir alâmettir. Örneğin زَيْدٌ ya da عمرو kelimeleri, isim olarak verilen kişi için bir delildir ve sanki onun bir alâmeti hâline gelmiştir.<sup>42</sup>

2- Basra Ekolüne göre müfred-ma‘rife münâdâ, damme üzere mebnidir.

Kûfe Ekolüne göre tensinsiz olarak mu‘rabtır.<sup>43</sup>

3- Basra Ekolüne göre كَلَّا ve كَلْنَا kelimeleri lafzan müfred, manâ bakımından müsennadır.<sup>44</sup>

Kûfe Ekolüne göre ise كَلَّا kelimesinin aslı كَلٌّ şeklindedir ve لام hazfedilip tesniye elifi gelmiştir. كَلْنَا kelimesindeki التَاء müenneslik içindir ve her ikisindeki elifler الرَّيْدَان ve العَمْرَان kelimelerindeki elif gibidir. Basra Ekolüne göre ise her ikisindeki elif harfi عَصَا ve رَحَا kelimelerindeki elif gibidir.<sup>45</sup>

4- Basra Ekolüne göre zamîru'l-fasl, kelimenin sıfat mı yoksa haber mi olduğunu ayırır ve irabda mahalli yoktur.

Kûfe Ekolüne göre ise sıfatla haberini ayırır ve irabda mahalli vardır. Basra Ekolüne göre هُوَ الْعَاقِلُ زَيْدٌ cümlesindeki zamir, fasıl zamiridir ve irabda mahalli yoktur. Kûfe Ekolüne göre ise bu cümledeki هُوَ zamiri tekid içindir ve زَيْدٌ نَفْسُهُ جَائِيٌّ cümlesindeki نَفْسُهُ kelimesinin yerini tutar.<sup>46</sup>

5- Basra Ekolüne göre haberin, cümle veya müfred olması durumunda mübtedanın önüne geçmesi caizdir.

Kûfe Ekolüne göre ise her iki durumda da caiz değildir.<sup>47</sup>

6- Basra Ekolüne göre نَعَمْ ve بَيْسٌ çekimsiz mazi fiillerdir.

Kûfe Ekolüne göre her ikisi de isimdir. Kûfe Ekolüne göre مَا زَيْدٌ يا نَعَمْ cümlesinde olduğu gibi her ikisi de isimdir ve Araplar نَعَمْ يا نَعَمْ cümlesini kullanırlar. Basra Ekolüne göre ise نَعَمْ ve بَيْسٌ merfu zamirin bitiştigi çekimsiz fiillerdir ve Araplar نَعَمْ الرَّجُلَيْنِ veya نَعَمْ رَجَالًا şeklinde kullanmışlardır.<sup>48</sup>

7- Kûfe Ekolüne göre taaccüb durumunda السَّوَادُ ve الْبَيَاضُ kelimelerini, هَذَا هَذَا الثَّوْبُ مَا أَبْيَضَهُ ما أْفَعَلَهُ kalıbında kullanmak caizdir ve هَذَا هَذَا الثَّوْبُ مَا أَبْيَضَهُ cümleleri de bu duruma örnektir.

Basra Ekolüne göre ise bu iki renk ve diğerlerinde bu siygaların kullanılması caiz değildir.<sup>49</sup>

8- Basra Ekolüne göre müenneslik tâ'sı ile biten müzekker özel isimler (طَلْحَةَ) الوَاو ve التَّوْن ile çoğul yapılamazken, Kûfe Ekolüne göre yapılabilir.<sup>50</sup>



9- Kûfe Ekolüne göre, sondan bir önceki harfi sakın olan ismin terhîmi<sup>51</sup>, sakın olan harfle ondan sonra gelen harfin terhîmi ile olur. Örneğin قَمَطْرُ kelimesinin terhîmi قَمَ يا قِمَ şeklinde, سَبَطْرُ kelimesinin terhîmi ise سَبَ يا سِبَ şeklinde yapılır.

Basra Ekolüne göre ise terhîm sadece son harfin kesilmesiyledir.<sup>52</sup>

10-Kûfe Ekolüne göre muzari fiilin merfuluk durumu, nasb ve cezm edatlarının başına gelmemesinden dolayıdır. Basra Ekolüne göre ise muzari fiil, ismin yerini tuttuğu için merfudur.<sup>53</sup>

11- سَوْفَ meselesi: Kûfe Ekolüne göre gelecek (müstakbel) fiilinin başına gelen س harfinin aslı سَوْفَ şeklindedir ve çok kullanımdan dolayı kısaltılmıştır. Basra Ekolüne göre ise onun aslı س dir.<sup>54</sup>

## Sonuç

İki ekol arasında var olan görüş ayrılıklarını, bu ekolün görüşü doğrudur ya da diğer görüş yanlıştır şeklinde nitelendiremeyiz. Çünkü yerine göre her iki ekolün görüşü de kullanılabilir. Ancak Arap Diline dair telif edilen eserlerde Basra Ekolünün görüşleri ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Zira çalışmamızda da belirttiğimiz üzere Basra şehri bu tür çalışmaların başlamasına öncülük etmiştir. Bu ihtilâflar karşısında bu tür farklılıkların ancak ilme zenginlik kazandırdığını söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Abdulmesih ve dğr, “el-Halil” *Mu‘cemu’l-Mustalahâti’n-Nahvi’l-‘Arabî*, Lübnan 1990.
- Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, Kahire 1952.
- Ahmed Emin, *Zuhru’l-İslâm*, Kahire ts.
- Ali Muttakî el-Hindî, Alauddîn b. Hişam el-Burhân Fevrî, *Kenzu’l-Ummal fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Efâl* (nşr. Bekrî Hayranî), Beyrut 1993.
- Altuncî Râcî el-Esmer, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fî Ulumi’l-Luğa* (nşr. İmîl Ya‘kûb), Beyrut 1993.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr. b. Bahr (nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn), *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, b.y. 1968.
- Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-‘Arabiyye* (nşr. Şevki Dayf), b.y. ts.
- Ebu’t-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu’n-Nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Beyrut 2002.
- Fîrûz Âbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 3.Baskı, Beyrut 1993.
- Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1990.
- Hanna’l-Fâhûrî, *el-Mûcez fî’l-Edebi’l-Arabî ve Târihihî*, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- Hüseyin Küçükkalay, *Kur’an Dili Arapça*, Konya 1969.
- İbnu’l-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâili’l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyîn*, Beyrut 1993.
- İbnu’n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1994.
- Ignace Goldziher, “Arap Dili Mektepleri” (çev. Süleyman Tülücü), *AÜİFD.*, sayı: 9 (Erzurum 1990).
- Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1986.
- M. Cevat Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.V, s. 1, Diyarbakır 2003.
- el-Maarrî, *Târîhu’l-Ulemâi’n-Nahviyyîn* (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi), Suûdi Arabistan 1981.
- Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009.
- Mehmet Yavuz, “Gramer Çalışmalarının Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2002, Yıl. III, sayı 10, Yaz 2003.

GRAMER EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BASRA VE KÛFE EKOLERİNİN  
TEMEL PRENSİPLERİ

Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv ve Târihu Eşheri'n-Nuhât* (nşr. Sa'id Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 2005.

Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Lübnan 1966.

Mustafa Sâdik er-Râfiî, *Târihu Âdâbi'l-Arab*, Beyrut 1974.

Mustafa Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2007.

Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdrü's-Şi'ri'l-Câhilî ve Kıymetuhâ et-Târihiyye*, Kahire 1962.

Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî el-A'suru'l-Abbâsî*, Beyrut 1981.

Sadrettin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcanî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984.

Sa'id el-Afğânî, *Min Târihi'n-Nahv*, Beyrut ts.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, b.y. , 1965.

\_\_\_\_\_, *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1975.

Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire 1968.

Tahâ er-Râvî, "el-Basriyyûn ve'l-Kûfiyyûn "Mecelletu'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabî, (Dimaşk 1949).

Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1993.

Zafer Kızıklı, "Arap Grameri Ekolleri", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora tezi), Bursa 2005, ix + 235s.

ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Mısır 1954.

<sup>1</sup> Ali Muttakî el-Hindî, Alauddîn b. Hişam el-Burhân Fevrî, *Kenzu'l-Ummal fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl* (nşr. Bekrî Hayranî), Beyrut 1993, XVI, 112, Hadis No: 44087.

<sup>2</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1986, III, 173.

<sup>3</sup> el-Câhiz, Ebû Osmân Amr. b. Bahr (nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, b.y. 1968 II, 172.

<sup>4</sup> Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Lübnan 1966, I, 121.

<sup>5</sup> Ali Muttakî el-Hindî, a.g.e., I, 611, Hadis No: 2809.

<sup>6</sup> Cümlelerin doğru şekli نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ şeklinde olmalıdır.

<sup>7</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1993, I, 16-17.

<sup>8</sup> el-Câhiz, a.g.e., II, 171.

<sup>9</sup> Ebu't-Tayyîb el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut 2002, s. 20; Sa'id el-Afğânî, *Min Târihi'n-Nahv*, Beyrut ts., 28; ez-

Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mısır 1954, s. 13; el-Maarrî, *Târîhu'l-Ulemâi'n-Nahviyyîn* (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi), Suûdi Arabistan 1981, s. 164; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1952, II, 285; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire 1968, s. 14.

<sup>10</sup> Bu tür kullanımda ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 147. (Dipnot)

<sup>11</sup> Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>12</sup> Tevbe, 9/3.

<sup>13</sup> Âyet-i Kerîmeyi okuyan kişi *وَرَسُولُهُ* kelimesinde geçen ل harfini kesralı okumuş ve anlamı *Allah, Resulünden ve müşriklerden uzaktır* şeklinde değişmiştir.

<sup>14</sup> Şevkî Dayf, *a.e.*, s. 14-15.

<sup>15</sup> Sa'îd el-Afġânî, *a.g.e.*, 81-82; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-A'suru'l-Abbâsî*, Beyrut 1981, II, 48; Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât* (nşr. Sa'îd Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 2005, s. 74; Corcî Zeydân, *a.g.e.*, II, 114; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993, s. 73.

<sup>16</sup> Ignace Goldziher, "Arap Dili Mektepleri" (çev. Süleyman Tülücü), *AÜİFD.*, sayı: 9 (Erzurum 1990), s. 331-332; Krş: *Klasik Arap Literatürü*, s. 73-74.

<sup>17</sup> İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 448.

<sup>18</sup> Hüseyin Küçükcalay, *a.g.e.*, s. 86; Mehmet Yavuz, "Gramer Çalışmalarının Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2002, Yıl III, sayı 10, Yaz 2003, s. 124.

<sup>19</sup> Tahâ er-Râvî, "el-Basriyyûn ve'l-Kûfiyyûn" *"Mecelletu'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabî"*, (Dımaşk 1949), XXIV, 418.

<sup>20</sup> Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Beyrut 1974, I, 410; Ignace Goldziher, *Arap Dili Mektepleri*, s. 332.

<sup>21</sup> Şevkî Dayf, *a.e.*, s. 153.

<sup>22</sup> Mehmet Yavuz, *a.g.m.*, s. 126.

<sup>23</sup> İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 89; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 283-284.

<sup>24</sup> Bu ekoller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Kızıklı, "Arap Grameri Ekolleri", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora tezi), Bursa 2005, ix + 235s.

<sup>25</sup> Muhammed et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>26</sup> Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî ve Kıymetuhâ et-Târihiyye*, Kahire 1962, s. 433-434.

<sup>27</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 75-76.

<sup>28</sup> Hüseyin Küçükcalay, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>29</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 77.

<sup>30</sup> Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, II, 49-50; Muhammed et-Tantâvî *a.g.e.*, s. 75; Sa'îd el-Afġânî, *a.g.e.*, 64-65

<sup>31</sup> es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Buġyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuhât*, b.y., 1965, II, 164; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm.*, II, 295.

<sup>32</sup> Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>33</sup> Semâ; fesahatine güvenilenin sözünden delil getirmektir. Buradaki söz kelimesiyle Kur'an, Hadis ve Arap dilinin bozulma sürecine girdiği döneme kadar olan

GRAMER EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BASRA VE KÛFE EKOLERİNİN  
TEMEL PRENSİPLERİ

Araplardan alınmış sözler kastedilmektedir. es-Suyûtü, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1975, s. 20.

<sup>34</sup> Kıyas; قیاس fiilinin mastarıdır. Lugat manası, *bir şeyi benzeriyle karşılaştırmak ve onu benzerine göre takdir etmektir*. Bkz. Fîrûz Âbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3. Baskı, Beyrut 1993, s. 733. Nahiv ilmindeki istilahi manası ise; *Arapları dillerinde taklit etmek ve söz sanatlarında onların metotlarına bağlı kalmaktır*. Bkz. Abdulmesih ve dğr, “el-Halîl” *Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nahvi'l-'Arabî*, Lübnan 1990, s. 323-324. Ayrıca Suyûtî, Kıyası, “Arapların sözlerinden tümevarım ile elde edilmiş ölçülerin ilmidir” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

<sup>35</sup> Hanna'l-Fâhûrî, *el-Mücezz fî'l-Edebi'l-Arabî ve Târihihî*, 2. Baskı, Beyrut 1991, II, 28; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009, s. 59.

<sup>36</sup> Sadrettin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcanî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 33.

<sup>37</sup> Saîd el-Afğânî, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>38</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1990, III, 413.

<sup>39</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire ts., II, 115.

<sup>40</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 80; Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>41</sup> İki ekol sadece metot açısından değil bazı terimlerin isimlendirilmesi açısından da farklılıklar göster. Bu farklılıkları anlatan çalışmalar için bkz: M. Cevat Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.V, s. 1, Diyarbakır 2003, s. 40-65; Mustafa Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2007, s. 13-20.

<sup>42</sup> İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn*, Beyrut 1993, I, 6.

<sup>43</sup> Muhammed Tantâvî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>44</sup> Muhammed Tantâvî, *a.e.*, s. 99.

<sup>45</sup> İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 439.

<sup>46</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.e.*, II, 706-707.

<sup>47</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.e.*, I, 65.

<sup>48</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.e.*, I, 97.

<sup>49</sup> Sa'îd el-Efğânî, *a.g.e.*, s.173.

<sup>50</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye* (nşr. Şevki Dayf), b.y. ts., II, 188.

<sup>51</sup> Terhîm: Kelimenin sonunu hafifletme, işaret etme ya da küçümseme için hazfetmektir. Bkz: Muhammed Altuncî Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî Ulumi'l-Luğa* (nşr. İmîl Ya'kûb), Beyrut 1993, I, 163.

<sup>52</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.e.*, I, 361.

<sup>53</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.e.*, II, 550-551.

<sup>54</sup> Saîd el-Efğânî, *a.g.e.*, s.77-78.

# LINGUAL ERRORS OF CHINESE STUDENTS STUDYING ARABIC AS A SECOND LANGUAGE AT THE LANGUAGE CENTER OF THE UNIVERSITY OF JORDAN

**Hadia Adel KHAZNAKATBI\***

## **Abstract**

Arabic and Chinese languages do not only differ in the language families they originate from, but also in the culture they exist in. There are increasing numbers of Chinese students coming to Jordan to study Arabic language in an Arab speaking culture.

This study investigates the lingual errors committed by Chinese students studying Arabic as a second language at the Language Center of the University of Jordan. Findings show that all of the lingual errors are in made in consonants, vowels, and tone. These errors occur due to differences in the linguistic features of both languages.

There are several factors related to the conducted errors in speaking Arabic language. First, despite the fact that Chinese students live with native Jordanians whose mother tongue is Arabic, they often use Chinese to talk to each other in their groups. Second, some of them prefer using English as an international language in communication whether with Jordanians or with other students from different nationalities. Finally, there is an interference of the Chinese mother tongue in speaking Arabic language.

**Keywords:** Speaking Errors, Arabic Language.

## **Ürdün Üniversitesi Dil Merkezi'nde İkinci Dil Olarak Arapça Öğrenen Çinli Öğrencilerin Dil Hataları**

### **Özet**

Arapça ve Çince sadece buldukları dil aileleri bakımından farklılık göstermez, aynı zamanda buldukları kültürde de farklılık vardır. Bir Arap konuşma kültürü içinde Arap dili eğitimi almak için Ürdün'e gelen Çinli öğrenci sayısında artış vardır.

Bu çalışma, Ürdün Üniversitesi Dil Merkezi'nde ikinci bir dil olarak Arapça eğitimi alan (öğrenen) Çinli öğrenciler tarafından yapılan dil hatalarını incelemektedir/araştırmaktadır. Bulgular, dilsel hataların tamamının ünsüzlerde, ünlülerde ve tonlamada yapıldığını göstermektedir. Bu hatalar, her iki dilin dilsel özelliklerindeki farklılıklardan dolayı (farklılıklar yüzünden) ortaya çıkmaktadır.

Arapça konuşurken yapılan hatalarla ilgili birkaç faktör vardır. Birincisi; Çinli öğrenciler, anadili Arapça olan yerli Ürdünlüler ile yaşamalarına

---

\* Doç. Dr., Ürdün Üniversitesi, Yabancılar Arapça Öğretim Dil Merkezi, (e-posta: hadiaabdeen@yahoo.com).

rağmen, genellikle kendi gruplarında (kendi aralarında) birbirleriyle konuşurken Çince kullanmaktadır. İkincisi; onlardan bazıları Ürdünlülerle ya da farklı uluslardan diğer öğrencilerle iletişim kurarken uluslararası bir dil olarak İngilizce kullanmayı tercih etmektedirler. Sonuç olarak, Çince anadil konuşanların, Arapça (Arap dili) konuşmak için bir girişimleri vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Konuşma hataları, Arap dili

## 1. Introduction

People from different countries have to use a foreign language for communication. Consequently, learning foreign languages is very important. With the globalization of the world, many countries established close relations with each other (Bhagwati, 2004). To illustrate, China and Jordan have established diplomatic relations since 1975. Ever since that time, the two countries have maintained strong ties especially in the domain of economical and commercial interaction.

In addition, a cultural interaction has also taken place among these countries resulting in the establishment of a teaching institution of Chinese language in Jordan and vice versa. Therefore, specialized and recognized cultural centers have been inaugurated at Universities, institutes, and even private schools for teaching Chinese or Arabic by professional and qualified instructors in order to meet the increasing demand to learn whether Chinese or Arabic as a foreign language. In 1946, China had already opened the Arabic language department at Beijing University. On the other hand, many Chinese people prefer to come to Arab countries for learning Arabic language.

From the close relationship between both countries, languages also became one of the important bridges for communication. Through the knowledge of a country's mother tongue, distances among countries become shorter at the time that the appreciation of that country increases. As a result, more Chinese and Jordanian people want to learn the language of each other.

Arabic language speaking courses has a leading position among language institutions, the fundamental purpose of which is to develop the abilities to communicate in Arabic in terms of the four skills comprising of listening, speaking, reading, and writing. As speaking is the most difficult ability, how well a students learns depends on his speaking skill (Corder, 1966).

A number of scholars such as (Byrnes, 2006) indicate that there are only a small number of language learners who can attain such proficiency. Therefore, research of relative domains is somewhat limited. Studies are scarce pertaining to how these learners' personal and linguistic profiles have facilitated or hindered their second language acquisition.

In order to improve second language learning and to make it more effective, the learner ought to prepare himself both practically and psychologically. This means that the learner should be interested in learning in general and ought to be independent in practice beyond the classroom. It is worthy of pointing out here that increased attention has been devoted to areas of individual differences such as intelligence, personality, gender, motivation, age, learning styles, anxiety, aptitudes, and attitudes according to (Lazaraton, 2005).

## **2. Purpose**

The purpose of this study is to investigate the lingual errors committed by Chinese students studying Arabic as a second language in the Language Center at the University of Jordan. There are committed by Chinese students who learn Arabic language at the University of Jordan knowing that most of them have learned Arabic before departing their country.

## **3. Methodology**

This study focuses on analyzing numerous samples of lingual errors committed by Chinese students in the acquisition of Arabic as a second language through:

### **a) Collecting data**

The collected data was from interviews and the recording of conversations conducted in the classroom. The researcher interviewed each Chinese student for about 15 minutes by asking questions about the didactic experience of each, while the student was obliged to express himself/herself in Arabic.

### **b) Analyzing the results**

The results were analyzed in accordance with three aspects which are:

#### **1. Phoneme.**



2. Vocabulary.
3. Sentence.

#### 4. Findings

The data was summarized as results which were divided into three segments:

##### a) Pronunciation problems:

Consonant orthographic and phonological errors occurred due to initial consonant contrasts involving non-Arabic consonants. Some consonants were difficult for Chinese students to correctly pronounce even though they could pronounce these consonants if they paid adequate attention. But as they talk, they might ignore this factor. Therefore, this made them pronounce the sounds unclearly. Through the interviews, it was found that the consonants that they most incorrectly pronounced are shown below.

- Some students pronounce /ت/ instead of /ط/. For example:

Correct	wrong	meaning
طبيب	تييب	Doctor

- Some students pronounce /س/ instead of /ص/. For example:

Correct	wrong	meaning
مصر	مسر	Egypt

- Some students pronounce /د/ instead of /ض/. For example:

Correct	wrong	meaning
ممرضة	ممردة	Nurse

##### b) Lexical Errors in the Usage of the Verb, the Noun, and the Adjective:

- The verb:  
For example: I breath (smell) food.  
The wrong sentence is: I breath food.

The correct sentence is: I smell food.

- The noun:

For example: We visited the burial (grave) of Mohammad al-Fateh.

The wrong sentence is: We visited the burial of Mohammad al-Fateh.

The correct sentence is: We visited the grave of Mohammad al-Fateh.

- The adjective:

For example: The future (coming) month.

The wrong sentence is: The future month.

The correct sentence: The coming month.

c) The Usage of Incorrect Sentences:

Some students tend to resort to the colloquial dialect when at risk of erroneous expression:

For example: The people who go (went) by.

The wrong sentence is: The people who go by.

The correct sentence is: The people who went by.

d) Vowels:

The most frequent error that appeared in the pronunciation of Chinese students is in the pronunciation of Arabic vowels. There are 3 vowels in the Arabic language, and Chinese students could not distinguish the long sounds and the short sounds. Also, they could not distinguish the close vowels, open vowels, and mid vowels.

Correct	wrong	meaning
يثرب	ياثرب	Name
صاحب	صاحيب	Friend
فندق	فندوق	Hotel

e) Tone:

Velar and pharyngeal frictions

Correct

Wrong

Meaning

LINGUAL ERRORS OF CHINESE STUDENTS STUDYING ARABIC AT THE  
LANGUAGE CENTER OF THE UNIVERSITY OF JORDAN

بغداد	بخداد	A city's name
واحد	واهد	One
عبدالله	ابدالله	Name

Some of the students reversed the consonant letters:

Correct	Wrong	Meaning
دَرَسْ	دَرَسَ	Lesson
فَتْح	فَتَّح	Conquest

f) Structural Errors:

1. Some students could not correlate the noun with the adjective in terms of, for instance, the quantity and kind.

An example of quantity is:

I have five male students:

عندي خمس طلاب (wrong)

عندي خمسة طلاب (right)

An example of kind is:

The female teachers are cooperative: المعلمات متعاونون (wrong)

المعلمات متعاونات (right)

2. Some adopted an erroneous usage of the preposition. For instance, at the time that students should say: I travelled by plane (سافرت بالطائرة) they wrongly say

(سافرت على الطائرة) I travelled on the plane.

3. Some adopted an erroneous usage of the article. For example, some students say أمريكا (the America) instead of أميركا (America).

4. Some adopt an erroneous usage of the plural form. For example, instead of saying the Arab (العرب), they say (العريون).

g) Stylistic Errors:

1. The dots in Arabic seem to be confusing to some of the Chinese students in terms of omission, addition, or exchange of position. For example, the word بيت (house) becomes بنت (girl).

2. The exchange in the location of letters, metathesis. For instance:

إصبع (finger), becomes أصعب (more difficult).

قرأنا (we read), becomes قرانا (our villages).

The Chinese students used Arabic vocabularies inappropriately.

Some Chinese students use Arabic vocabularies inappropriately. Through the interviews, the researcher found that Chinese students used Arabic vocabularies incorrectly and inappropriately:

a- Using erroneous words which had similar meanings to the correct ones. Examples are:

1) The speaker wanted to explain the word بانتظام:

تسير دراستي بخير (wrong)

تسير دراستي بانتظام (right)

Many sentences were mostly translated from Chinese, but the us-ages were not related to Arabic grammar.

It would be difficult for the people who understand only Arabic language but do not understand Chinese from these sentences.

2) The speaker wanted to explain the word جيدة:

صحتي سعيدة (wrong)

صحتي جيدة (right)

(happy) and (kind) For example, the researcher asked the student, "How do you think about the teachers in Jordan." The student wanted to answer, "The teachers are very kind" . By the way, the student answered, "The teachers are very happy.

LINGUAL ERRORS OF CHINESE STUDENTS STUDYING ARABIC AT THE  
LANGUAGE CENTER OF THE UNIVERSITY OF JORDAN

b- Using words which had similar pronunciations but had different meanings. Examples are:

1) The speaker wanted to explain the word مؤثرة:

الرياح ماثرة (wrong) The winds are impressive

الرياح مؤثرة (right) The winds are effective

2) The speaker wanted to explain the word "قرانا":

قرانا كبيرة (wrong) Our readings are big

قرانا كبيرة (right) Our villages are big

Chinese students were affected by the Chinese grammar. For example, attributes are often put after the modified word in Arabic language, but attributes are put in front of the modified word in Chinese language.

c- Using English language instead of Arabic for communication because students did not know the correct vocabularies. For example:

What is our lesson for today? ما درسنا اليوم؟

3) (can)and (sign up) For instance, the researcher asked the student, "How can you come here to study." The student wanted to answer, "I just signed up(/ a test....." However, they answered, "I just can and had a test....."

a- The students spoke the incorrect-order sentences.

During the interviews, many students expressed what they wanted to say by using incorrect-order sentences, and sometimes they incorrectly reduced or added some words.

Many sentences were mostly translated from Chinese, but the usages were not related to Arabic grammar.

b- The lack of words and the additions of unnecessary words.

Examples:

The student wanted to say that when he was in China, he had never learned the Arabic language before. The right sentences should be:

عندما كان في الصين، لم يتعلم اللغة العربية من قبل.

The student wanted to say that he wanted to learn Arabic language by watching Arabic movies in classes.

The right sentences should be:

هو يريد أن يتعلم اللغة العربية من خلال مشاهدته الأفلام العربية في الصفوف.

Some of them combined words in order to formulate sentences inappropriately.

هو يدرس في الجامعة، هي تسافر إلى الصين، أنا أكتب الدرس. (تكرار الضمير)

## 5. Conclusions and Discussions

The purpose of this research is to study the Arabic Language errors in the speech of Chinese students studying it as a second language at the University of Jordan. The study focuses on the phonemes, vocabularies, and sentences. It is generally known that most of the Chinese students still have speaking errors when using Arabic language. There were several problems found in the study, and main problems were the wrong usages of pronunciation, vocabulary, and sentences. In addition, the error which was frequently found in the study was that the students produced incorrect sentences which led to misunderstanding. The study finds that there are several factors related to the Arabic language errors in the speech of Chinese students.

First, Chinese students who lived with the Arabic native speakers often used Chinese to communicate within their group; in addition, the study found that Chinese students preferred talking with the students who had the same nationality rather than talking with Jordanian students outside the classroom. Therefore, they had little opportunity to use Arabic language, and this was the main reason why they did not have a sufficient chance to practice their second language.

Second, some students preferred to use English for communicating with Jordanian people. Especially the students who had been to Jordan for short periods, they did not like to use Arabic language to talk with Jordanian people because they thought that they could not speak Ara-

bic language well enough. Therefore, it would be more fluent if they used English to communicate.

In addition, students' mother tongue interfered when they tried to use Arabic Language. Not only the pronunciations were affected by the Chinese, but the Chinese grammar also distracted students from learning Arabic grammatical rules. They could not pronounce consonant sounds clearly because there are only voiceless consonants in Chinese. Some sentences which the Chinese students spoke had the wrong word order of Arabic language.

### **6. Recommendations**

The researcher finds that the reasons for making errors are due to:

1. The teaching and learning strategies.
2. Lack of writing exercises, the usage of traditional methods which emphasize memorizing concepts or phrases with verbal or written application.
3. Hypercorrection by exaggerating the correction of the pronunciation of words that include difficult Arabic sounds.
4. Exaggeration in generalization pertaining to grammatical rules.
5. Integration of English and colloquial Arabic.

### **REFERENCES**

Bhagwati, Jagdish (2004) *In Defense of Globalization*, Oxford, New York :Oxford University Press.

Byrnes, H. (Ed.). (2006), *Advanced Language Learning: The Contribution Of Holliday And Vygotsky*. New York NY Continuum.

Corder, S. Pit. (1966), *The Visual Element In Language Teaching*, Longmans, London, P. 5 – 9.

S.P. Corder(1974), *The Significance of Learners' Errors*, in Jack C. Richard (ed.), *Error Analysis: Perspectives on Second Language Acquisition*, Longman Group Limited, LondonP25 .

Lazaraton, A.(2005) *Quantitative research methods*, In E. Hinkel (Ed.), *handbook of research in second language teaching and learning*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

## ANALAR TAHTINI YAPARMIŞ; BAHTINI DEĞİL .. MISIR, MİNYE'DE KADIN SÜNNETİ

-II-

**Kathryn M. YOUNT\*\***  
**Çev: Senem SOYER\*\*\***

### Özet

Bu makalede Yukarı Mısır'da genel olarak yoksul bir yerleşim alanı olan, Kahire'nin yaklaşık 200 kilometre güneyinden başlayan ve Nil nehri boyunca yaklaşık 80 kilometre uzanan Minye'de kadın sünneti ve boyutları incelenmiştir. 15-54 yaş arası kadınlardan anket yoluyla bilgi toplanmış ve hazırlanmıştır. Yazar bu çalışma için hipotez kümesi üretmek adına feminist teori ile çalıştığını belirtmiştir. Araştırma eğitim almış kadınların, kendi kız çocuklarını sünnet ettirme eğilimini de ölçmektedir. Bu noktada seçilen feminist yaklaşımı haklı gösteren nitel bir veri sunulmuştur. Kadınların kendi sünnet hikâyeleri kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Minye, Mısır, Kadın Sünneti, Eğitim

### Like Mother, Like Daughter? Female Genital Cutting in Minia, Egypt

-II-

### Abstract

In this article, female circumcision and its proportions in Minia where is in approximately 200 km south of Cairo and extends across Nile River approximately 80 km are researched. This article is prepared and collecting information by the way of survey is about women who are between 15-24 ages. The author indicated that studying with feminist theory to constitute hypothesis for this study. And also this research measures that educated women's approaches to their own daughter's circumcision. At this point this study represented a qualitative data which justifies feminist approach. Women's own circumcision stories are used.

**Keywords:** Minia, Egypt, Female Circumcision, Education

---

\* Makalenin aslı "Like mother, like daughter?" başlığıyla yayınlanmıştır. Bir önceki sayıda giriş kısmı yayımlanan çalışmanın, tablo ve notları bu sayıdadır. Kathryn M. YOUNT, Journal of Health and Social Behavior, 2002, Cilt 43 (Eylül): 336-358.

\*\* Dr, Emory Üniversitesi

\*\*\* Yard. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, (e-posta: senemsoyer@gmail.com).



## TARTIŞMA

Bu veriler, kadın genital kesiminin yaşa özgü olasılıklarının Minye genç kızları arasında düşüş olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, Mısırlı gençlerin ulusal çalışmalardan elde edilen bulguları doğrular (El-Gibaly et al 2002;. 1997 Carr) ama kadın genital kesiminin neredeyse evrensel kaldığına dair Assiut, Mısır'dan elde edilen bulgular ile çelişmektedir (Sayed et al. 1996). Hala, Minye'de 10-14 yaş arası kızların yüzde 75'i genital kesime maruz kalmış ve doktorlar bu işlemleri giderek daha da fazla gerçekleştirmektedir. Genç yetişkinlerin ulusal araştırmaları aynı zamanda uygulamanın giderek tıbbileştirilmiş olduğunu düşündürmektedir (Carr 1997; El-Gibaly et al. 2002; El-Zanaty et al. 1996).

Feminist teori önerileri ve Minye'den nitel veriler, bir annenin cinsiyet açısından eşit olmayan fırsatların kızını sünnet ettirme kararı ve eğilimi ile ilgili olarak yansıttığı roller içinde "normalize" olma raddesini teyit etmektedir. Çok değişkenli analizler bir annenin sünnet durumunun bir kız çocuğunu sünnet kararı ile son derece olumlu ve onun eğitim düzeyinin bu kararı ile son derece olumsuz ilişkili olduğunu doğrular. Mısır'da ve Afrika'nın türlü bölgelerinde yürütülen bu ulusal araştırmaların bulguları ile tutarlı olarak (Carr 1997; El-Gibaly et al. 1996; Orubuloye et al. 2000), bu sonuçlar yükseköğretim düzeyine erişmiş annelerin kızlarının hayati seçenekleri adına daha kapsamlı bir düşünceye sahip olabileceği fikrini desteklemektedir. Kızların sünnet durumu ile alakalı babaların eğitiminin bir etkisinin olmaması daha yüksek eğitimin bu ortamda erkeklere nazaran kadınlar için daha farklı bir anlamı olduğunu göstermektedir.

Muhtemelen, bu bulgular kadınların eğitiminin iş eleye birliği esnasında çoklu yollar nedeniyle kadın genital kesim belirleyicileri ile ilgili diğer Shell-teorilerini destekleyebilir (Mason 1993). Örneğin, bir annenin artan eğitim düzeyi, (1) kadın sünneti ile alakalı zararlı sağlık etkileri hakkında annenin artan bilgi dağarcığı sayesinde (kongre teori), (2) alternatif ritüeller tanımlaması için ona destek vererek (kongre teori), (3) muhalefet söyleme maruz kalarak (kongre teorisi, Oruboyole et al 2000), ve (4) evlilik ya da evlilikte cinsel tatminin önemi hakkında Batı idealleri kendisine tanıtılarak (modernizasyon teorisi) kızının sünnet olma olasılığını azaltabilir. İlk alternatif yol ile ilgili olarak, bir yeni yorum kadın sünnetinin sağlık etkileri ve tanımlama ve ölçümde farklılıklar nedeniyle onların kötü karşılaştırılabilirliği üzerine iyi araştırmanın kıtlığını vurgulamaktadır (Obermeyer 1999). Mortalite ile kadın sünnetini ilişkilendiren kanıtların çoğu popülasyondaki risk tahminlerini sağlayarak ve şahsi raporlarla belirlenen

komplifikasyonların yaygınlığının tahminleri ile değil, vaka çalışmalarıyla ortaya konmuştur (Obermeyer 1999). Hal böyleyken mevcut çalışmalar Klitoridektominin kanama ve enfeksiyon riskinde artış ile ilişkili olduğunu düşündürmektedir ve bu infibulasyon ciddi kanama, enfeksiyonlar, idrar problemleri, kısırlık ve doğum komplifikasyonları riskindeki artış ile ilişkilidir (Obermeyer 1999). Daha genel olarak, klitoris ve / veya küçük dudağın biraz kesimi gerektirdiği sünneti, Firavun sünnetine kıyasla daha az ciddi sağlık etkilere sahip olabilir. (Caldwell et al. 1997; Isa, Shuib, ve Othman 1999; Jones et al. 1999; Larsen ve Yan 2000; Obermeyer 1999; alternatif bir yorum için bkz. Arbesman, Kahler, ve Buck 1993).

Kadın genital kesiminin kanama ve yara izine neden olup olmadığı konusunda annelerin algı göstergelerine ek olarak, her halükarda, kızının sünnet durumuyla ilgili olarak annenin eğitiminin etkisinin ne büyüklüğünü ne de önemini azaltır ve onlar model uyumunu geliştirmez. Bu boş etkinin bir nedeni kadın sünnetinin Minye'deki kadın genital kesiminin en yaygın şeklidir. Kongre teorisinin tahminlerinin aksine, daha sonra kadınların kadın genital kesiminin sağlık etkileri ile ilgili bilgileri, daha az şiddetli formların baskın olduğu bu uygulamada değişim için gerekli bir koşul olmayabilir (Shell- Duncan and Hernlund 2000).

Ayrıca, kongre teorisinin aksine, ikinci bir alternatif yol, bu verilere göre desteklenmez: Kadının eğitimi kadın sünneti uygulamasına alternatif ritüelleri tanımlanması ile sürekli bir şekilde ilişkili değildir ve çok değişkenli modeller için bu değişkene ek olarak bir annenin eğitiminin kızını sünnet kararındaki etkisini azaltmaz. Evlilikte cinsel doyum hususunda kadın sünnetinin eleştirel söylemine ve algılarına maruz kalan veri, üçüncü ve dördüncü alternatif yolları test etmeye elverişli değildi. Muhalefet söylemin potansiyel rolüyle ilgili olarak, kadın sünneti ve tehlikelerin tartışması Mısır eğitim müfredatına eklendi (Boyle ve Preves 2000). Bu değişiklik, olan kızlar arasında sünneti son zamanlarda düşüşler açıklamak için zaman içinde meydana gelmezdi. Çünkü çoğunun anneleri artık okulda. Alternatif olarak, daha iyi eğitilmiş kadınlar Minye'de seçilen köylerde devam edilen eradikasyon çalışmalarına maruz kalmış olabilir (CEDPA-Mısır 1999) ve gelecekteki araştırmalar etkinin bu yolunu düşünmelidir.

Evlilikte cinsel tatminin algılanan önemine ilişkin olarak, ulusal veri daha yüksek eğitilmiş kadınların daha sık sünnet karşı koymakta ve gerekçe olarak bu "cinsel doyumun önlenmesi" ne fırsat verenlerin yüzde 20'lik kesimine karşı olmasını önermektedir (El-Zanaty et al.

1996). Bu verilerin ayrıntılı analizi, kadınların eğitim düzeyi ile uygulamaya karşı olanlar arasında genital kesimin cinsel doyumunu önlediği inancı arasındaki direkt ilişkiyi incelemelidir. Genel olarak, bu çalışmanın sonuçları Minia'da annelerin örgün eğitiminin, bir kadınlık ve saflık göstergesi olarak, "alternatif kongreler" in kendi kimliklerinde ya da onun olumsuz sağlık etkilerinin kadın sünneti hakkında algısındaki değişiklikleri daha fazla etkilediğini göstermektedir.

Kadın akraba yapısının bir etkisinin olmaması hem bir annenin sünnet için meyli hem de kızlarının sünneti ile beklenti çelişmektedir ama modernleşme teorisi ile tutarlı olarak çeşitli yeni açıklamalar vardır. İlk olarak, bu analizde kullanılan değişkenler hem üst düzey kadın akrabası ile temas derecesi hem de kadınlar arasında yer alan müzakere sürecini yetersiz olarak ölçebilir. İkinci olarak, annelerin ve ninelerin tutumları gözlemlenmesi gereken etkisinde bir değişiklik için henüz yeterince farklılık göstermemiş olabilir. Üçüncü olarak, yaşlı kadınların kendilerine özgü özellikleri indeksi onların yakınında ikamet eden akrabalarından daha önemli olabilir. Bir kızı sünnet kararı üzerinde yetki kadının akraba yapısından çekirdek aileye kadar değişebilir çünkü babalar arasında eğitim düzeyi artmaktadır. Bu son yorumlardan çıkarılacak olan babanın eğitiminin bir annenin kızını sünnet etme meyli, onun sağlayıcısının seçimi ve diğer kadın akrabalarının herhangi bir etkisinin yokluğu üzerinde olumsuz etkileridir; çelişki, bir kızı sünnet etmede gerçek kararı üzerine babasının eğitiminin herhangi bir etkisinin olmayışıdır. Kadın sünneti ile ilgili çeşitli akraba tutum ve rolleri karşılaştıran gelecek araştırma bunların potansiyel etkilerini değerlendirmek için yardımcı olacaktır.

Kentte ikamet edenlerin kızlarını sünnet etme meyli ile düşük seviyede ilişkili olduğuna, kız çocuklarının sünnet oranı ile ilişkili olmadığına<sup>14</sup> ve doktorların daha fazla istişaresi ile ilişkili olan kombine sonuçlar, modernleşme teorisi ile de tutarsızdır. (Mısır'daki diğer bulgular için bkz El-Gibaly et al. 2002; El-Zanaty et al. 1996; Olenick 1998). Minye kent sakinleri arasında daha düşük eğilimin gerçek olduğuna dair bir açıklama ve davranış tutumları değişiminin etkisi yakındır(bkz. Orubuloye et al. 2000). Minye'de uygulama hakkında annenin algılarını tahmin modelleri kentsel annelerin sünneti daha az sıklıkla normal ya da başka türlü olumlu olarak algıladıklarını göstermektedir. Yöntemsel bir açıklama, verilerin toplanması ile aynı zamana denk düşen yanlış raporlanmış niyetlerine ve kentsel katılımcıların genital kesim üzerine kamu tartışmalarına fazla maruz kalmıştır. Üçüncü ve muhtemel açıklama Minye kentsel ve kırsal nüfusun, sosyal değişim sürecini yavaşlatabilir önemli sosyal ve

ekonomik bağlarını korumak olduğudur(Hicks 1993). Bu yorumlama, tutum ve davranışlar üzerindeki hane halkı servetinin bir etkisinin olmaması ve modernizasyonun kadın sünnetini ortadan kaldıracığı ve bu modernleşme fikrine destek olacağı tezini çürütmek için bir araya toplama davranışı üzerinde kocanın eğitimin bir etkisinin olmaması, tıbbileştirmeyi teşvik edecektir (Bernal 1999; Bodman 1998; Mackie 2000; MacLeod 1991; Shaaban 1998).

Bu bulgular bağlamında, kadın sünneti uygulaması hakkında Minyeli kadınları arasında ikirciklik görülmektedir. Bir haber kaynağı 1996 yılında kadın sünneti devlet yasağına yerel tepkileri aşağıdaki gibi tarif etmektedir:

Yasalar hakkında halkın fikri bir çok kişinin... bunun [kadın sünneti] problemlere ve kızlarının yıpranmasına neden olduğunu duymuştur, [ama] bu çevreyle ilişkilidir.[bununla] aynı görüşe sahip olanlar var, çünkü onların da başına geldi... bu onların yerine getirmesi gereken bir gelenek ve kırsal alanda bu konuda baskı yapanlar var ve karşı çıkılmıyor ve çok şükür ki ben kızımı sünnet etmedim çünkü o daha çok küçük... büyüyünce ne olacağını göreceğiz... (Minye merkez kentinden bir yaşında bir kız çocuğu annesi)

Bu beyan, kadınlar için pozitif sosyal değişimi teşvik etmek adına bölgesel olarak uygun eylemler için gerekenlerin altını çizmektedir (bkz. Kassamali 1998). Yüksek eğitilmiş annelerin bireysel düzeyde kızlarını sünnet ettirme oranlarının düşük olduğu ve Minye'deki 15-19 yaş arası kızların yüzde 40'ının hala okula gitmediği bu çalışmanın bulguları kızların yükseköğretim düzeyinde eğitilmiş olanlarının yüzdesini artırmak için çabaları kızlarının sünnet oranı düşük olan geleceğin annelerinin daha büyük bir havuz oluşturacağını göstermektedir.

Kadınların yüksek öğrenimli olması her derde deva değil, ancak, bu çalışmada ve Carr'ın (1997), sırasıyla Minye, Mali ve Sudan'da en yüksek eğitilmiş annelerin kızları arasında kadın genital kesiminde düşük yaygınlık gözlemler, bu ortamlarda yüksek eğitilmiş annelerin kızları bir çoğunluğu hala sünnet edilir. Gelecekteki araştırmalar bu nedenle, kadınlar arasında kamu eğitim ve diğer yollarla (Hicks 1993), kamusal alana erişmek için kadınların lisans eğitim kalitesini daha hedefli müdahalelerin (Mackie 1996, 2000), uzun vadeli etkileri, sünnet sağlayıcıların (Hicks 1993), yeniden eğitimi, bilgilendirme kampanyaları ve yasaların uygulanması uygulamayı ortadan kaldırılması için değerlendirmeye alabilir (Althaus 1997; El Dawla 1999; Kassa-

mali 1998). Gelecekteki araştırmalarda kadın için sünnetin potansiyel olumsuz toplumsal sonuçları göz önünde bulundurulmalıdır.

Sudan'da elde edilen bulgular, birçok genital kesim ile ilişkili olarak infertilite riskinin daha fazla kadını boşanma ihtimali ile karşı karşıya bırakabilmekte (Balk 2000), kızının evlenebilirliğini güvence altına almak adına tasarlanmış bir uygulamayken evliliğini daha büyük riske sokabilecek bir ironi ortaya koymaktadır. Bu nedenle, örgün eğitimde çizim ve kızı desteklemede gelişmeler, sadece kadın genital kesiminde daha fazla düşüőe katkıda bulunmaz aynı zamanda kadınlar için beklenmedik demografik sonuç etkilerini hafifletir. Bu varsayımın örgün deneyimi gelecekteki araştırmalara beklemektedir.

### NOTLAR

1. “Kadın sünneti” kadın cinsel organının bazı bölgelerinin kalıcı ya da geçici olarak tebdil edilmesi olayını kapsayan bir terimdir. Sınıflandırmanın mevcut sistemlerine göre; kadın sünneti olayının genel olarak kabul edilen beş geçerli yapılıő biçimi bulunmaktadır ve diğer farklı biçimleri ise Sudan ve Mısır gibi ölkelerde uygulanmaktadır. “ Sembolik sünnet” kadın cinsel organında bulunan dilciğin uzun süreli bir yara oluşturmayan ancak kanamaya sebep olan keskin bir aletle kesilmesidir. “Farz sünnet” genel olarak kadın cinsel organının prepüsünü diğer bir değişle cinsel organda bulunan dilciği kaplayan derinin tamamının alınmasını kapsar, ancak bu terim Kuzeydoęu Afrika’da uygulanan kadın sünnetlerinin çeşitliliğini anlatmak için yetersiz kalır. “Klitoridektomi” yalnızca prepüsün ve dilciğin alınıp, iç ve dış dudakların çoğunluğunun ya da tamamının bırakılması durumunu kapsar. “Eksizyon” klitoridektomiyle birlikte, iç dudakların tamamının ya da bazı bölümlerinin alınmasına sebep olur. İnfibölasyon ise kadın sünneti olayının en son noktasıdır, dış dudakların büyük bir bölümü kesilip ya da kazınıp, iç dudakların da yalnızca menstrual akıntının ve idrarın sızabileceği kadar küçük bir delik bırakılacak şekilde birbirine dikilmesi olayıdır. Terimler hakkında daha fazla detaylı bilgi için ilerleyen sayfalarda değineceğim Yount ve Balk’ a bakınız.

2. Hicks (1993) kadının bu durumunun tutucu İslam toplumlarının karakteristik özelliği olduğu ve infibölasyonun da bu toplumlarda baskın olduğu düşüncesini savunurken, ben bu çalışmamda bir annenin fırsatlarını gösteren etkenler dini yakınlaşmalara kendini ayarladıktan sonra da devam eder.

3. Mısır'da ananeyle birlikte ikamet etmek yaygın değildir, ancak babaanneyle ikamet etmek daha yaygın bir durumdur. Bu sebeple, biz ananenin en azından yakınında ikamet edilip ve babaanneyle birlikte ikamet edilmeyeceğini belirlemek için çeşitlilikleri geliştirdik.

4. Kıpti Hristiyanlık Mısır'da baskın olan bir Hristiyan topluluğudur. Kıpti kiliselerinde Roma İmparatoru Nero'nun hüküm sürdüğü yıllarda Mısır'a M.S. ilk yüzyılda Hristiyanlığı getiren Saint Mark'ın öğretileri işlenmektedir.

5. Uygulamanın yasal statüsü hakkındaki toplumsal tartışmalar devam ettiği sürede Ekim 1996'dan Ocak 1997'ye kadar olan süreçte yuvarlak beş uygulama oluştu. Özellikle, bu tartışmalar, kızlarının sünnet edilmesine niyet edilmesi hakkındaki sorulara önyargılı tepkileri barındırıyor olabilirdi.

6. Kamuya bağlı çalışan ve özel doktorlar birleştirildi, yalnızca 39 kadın, kamuya bağlı çalışan bir doktorun kızlarını sünnet ettiğini bildirdi. Çoğu hekim Mısır'ın ve yurtdışının önde gelen üniversitelerinde eğitim alır. Tıp öğrencileri İngilizce eğitim verilen, klinik çalışmaların yapıldığı ve öğretici sınıfların bulunduğu okullarda yedi yıllık öğretim sürecini tamamladıkları Mısır'da bulunan okullarda eğitilirler. Genel hekim derecesine ulaştıktan sonra, birçok öğrenci özel olarak belirlenmiş bölgelerde araştırma ve klinik eğitimlerini tamamlarlar.

7. Bu formül Kaplan Meier'in bir yıllık eşit aralıklarla gerçekleşen olayların aktüeryal ayarlama ve toplama ile sınır ölçen bir üründür. Aktüeryal ayarlama sansürlenmiş görüşler için  $n=N \cdot m/2$  eşitlik formülünü kullanarak ürünün içine dâhil edilmiştir ve her denemenin sonunda benzer olarak başarısızlıklar ortaya çıkmıştır, düz çizgilerle bağlanan tahmini oranlarda görüldüğü gibi her yaşta başarısızlık elde edilmiştir. Bu içerik 194.27.7.84'ten 27 Kasım Çarşamba günü saat 09:29:47 de indirilmiştir. Tüm hüküm ve şartlar JSTOR' a bağlıdır.

8. Kadın sünneti ve doktorların uyguladığı yöntemlerin yasallaştırılması üzerine yapılan tartışmalar, sağlayıcının yanlış rapor vererek sağlayıcının kendilerinin seçimi olan "öteki" gibi bazı davalıların çıkmasına neden olmuş olabilir. Bu sebeple, kızların annelerinin belirttiklerine göre "diğer sağlayıcılar" analizlerin dışında tutuldular, bu durumda analitik örnek boyutları 1.755'ten 1633'e düştü. Duyarlılık analizleri, 1755 kızın örnek olarak kullanılmasıyla potansiyel yanlışlık büyüklüğünü keşfetmek için kullanılmıştır.

Modellerden bir seri, “diğer sağlayıcılar” ile “doktorlar” birleştirilmiştir. Modellerden ikincisinde “diğer sağlayıcılar” ile “geleneksel sağlayıcılar” birleştirilmiştir. Çok terimli lojistik regresyon varsayımları olası ihlalinden dolayı, tüm kategorilerin sürdürülmesi ve bu uygulamanın kullanılması kabul görülmedi. Kentsel/ kırsal yerleşim için tahmin edilen katsayıların büyüklüğü ve önemindeki ufak bir fark dışında, değişkenlerin etkileriyle mevcut verilere dayalı modeller arasında belirgin bir fark yoktu ve bunlar n=1633'e dayanmaktadır.

9. Değişken “genel olarak olumlu” dini açıdan önerilen, kızlar için iyi, kocalarını tatmin edici, temizlik/arınma, güzellik gibi kadın cinsel organının kesilmesinin normalleştiği cevaplar içerir.

10. Bu analiz, analitik örneklerin arasında tutarlılığı sağlamak için kızları analizlere dâhil edilen annelerle sınırlı tutuldu. Hücre sayımları annenin sünnet durumunu çok değişkenli modellere dâhil etmek için çok düşüktü.

11. Bu rakam kadın cinsel organının kesilmesinin etkileri hakkındaki soruya cevap olarak, kendi kendine oluşan bir kayıta dayanmaktadır. Bu soruyu cevaplayan kadınlar, bu durumun normal, hiçbir olumsuz etkisi olmadığını, sağlıklı olduğunu, kocalarını memnun etmek için yardımcı olduğunu ya da uygulamanın, onlara katkı sağlayan başka bir olumlu destekleyici olduğunu belirttiler.

12. Kadın cinsel organının kesilmesi evlilik için gerekli olduğu hakkındaki yaygın inançtan dolayı buna bağlı olarak diğer bir inanışta sünnetsiz kızların evlenmesinin mümkün olamayacağıdır. Boylamsal verilerde görülen sünnetsiz kızların evlilik sonuçları, sünnetsiz kızların evlenememe riskini tahmin etmek için yeterli değildir.

13. Bu bulgular dini eğilimlerin kadın cinsel organının kesilmesiyle bağlantılı olmadığını gösterir(Abu-Sahlieh 1994; Chelala 1998; Gordon 1991; Gray 1998; Leonard 1996; Obermeyer 1999; Olenick 1998; Sayed et al. 1996) ama kadın cinsel organının kesilmesi tutucu İslami sosyal sistemlerde hakim olduğu durumu Hicks(1993) ile tutarlıdır.

Şehirleşme katsayıları tablo 5, 6 ve 3 te olumsuzdur. Bu etki kentte yaşayanların bakış açılarının, kendi kızlarının daha medeni seçenekleri olduğu ve kızlarının sünnet olmalarına yatkın olmadıklarını düşündürmektedir.(Bakınız Orubuloye ve ark. 2000) Nitekim şehirde yaşayan kadınların kendi eşlerini seçme yüzdesi kırsal kesimde yaşayan Mısırlı kadınların yüzdesine göre daha yüksektir. Kentte yaşamının olumsuz etkileri daha geniş evlilik pazarı algıları sebebiyle Minye'de daha düşük olabilir, ancak kırsal kesimlerde yaşayanlar

güçlü bağlarını korumak için daha muhafazakârdırlar. Ayrıca kentte yaşayan Mısırlılar kırsal kesimde yaşayan muhataplarına nazaran sünnet uygulamasına daha geniş erişime sahiptirler.

### **KAYNAKÇA**

Abd El Salam, Seham. 1999. "Roundtable on Cutting Women's Genitals. Language is both Subjective and Symbolic." *Reproductive Health Matters* 7:121-23.

Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb. 1994. *To Mutilate in the Name of Jehovah orAllah: Legitimization of Male and Female Circumcision*. Lausanne, CH: Swiss Institute of Comparative Law.

Ahmadu, Fuambai. 2000. "Rites and Wrongs: An Insider/Outsider Reflects on Power and Excision." Pp. 283-312 in *Female "circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, edited by Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund. Boulder, CO: Lynne Reinner.

Allam, Mohamed F., Jokin de Irala-Estevez, Rafael Fernandez-Crehuet Navajas, Amparo Serrano del Castillo, Jane S. Hoashi, Marta B. Pankovich, and Jose R. Liceaga. 1999. "Students' Knowledge of and Attitudes about Female Circumcision in Egypt [letter]." *New England Journal of Medicine* 34:1552-53.

Althaus, Frances A. 1997. "Female Circumcision; Rite of Passage or Violation of Rights?" *International Family Planning Perspectives* 23:130-33.

Arbesman, M., L. Kahler, and G.M. Buck. 1993. "Assessment of the Impact of Female Circumcision on the Gynecological, Genitourinary, and Obstetrical Health Problems of Women from Somalia: Literature Review and Case Series." *Women and Health* 20:27-42.

Assaad, M.B. 1980. "Female Circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research, and Prospects for Change." *Studies in Family Planning* 11:3-16.

Balk, Deborah L. 1996. "Marriage and Fertility in Northeast Africa: What Role Does Female 'Circumcision' Play?" *Socioeconomic Data and Applications Center*, Columbia University, New York, New York, Unpublished manuscript.

\_\_\_\_\_. 1997. "Defying Gender Norms in Rural Bangladesh: A Social Demographic Analysis." *Population Studies* 51:153-72.

\_\_\_\_\_. 2000. "To Marry and Bear Children? The Demographic Consequences of Infibulation in Sudan." P p. 55-71 in *Female*



"Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change, edited by Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Bernal, Victoria. 1999. "Migration, Modernity, and Islam in Rural Sudan." *Middle East Report* (summer):26-28.

Bodman, Herbert L. 1998. "Introduction." Pp. 1-18 in *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, edited by Herbert L. Bodman and Nayereh Tohidi. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Boyle, Elizabeth H. and Sharon E. Preves. 2000. "National Politics as International Process: The Case of Anti-Female Genital Cutting Laws." *Law and Society Review* 34: 703-38.

Brinton, Mary C. 1988. "The Social Institutional Bases of Gender Stratification: Japan as an Illustrative Example." *American Journal of Sociology* 94:300-34.

Caldwell, John C., I.O. Orubuloye, and Pat Caldwell. 1997. "Male and Female Circumcision in Africa from a Regional to a Specific Nigerian Examination." *Social Science and Medicine* 44:1181-93.

Candib, Lucy M. 1999. "Incest and Other Harms to Daughters Across Cultures: Maternal Complicity and Patriarchal Power." *Women's Studies International Forum* 22:185-201.

Carr, Dara. 1997. "Female Genital Cutting: Findings from the Demographic and Health Surveys Program." Calverton, MD: Macro International, Inc.

Center for Development and Population Activities-Egypt. 1999. "The Positive Deviance Approach in Female Genital Mutilation Eradication." Final end-of-project report for Promoting Women in Development (PROWID), Center for Development and Population Activities, Cairo, Egypt.

Chelala, Cesar. 1998. "Egypt Takes Decisive Stance Against Female Genital Mutilation." *The Lancet* 351:120.

Edwards, S. 1997. "Levels of Fertility Have Declined Steadily in Egypt, but Unwanted Childbearing Remains Common." *International Family Planning Perspectives* 23:137-38.

El Dareer, Asma. 1982. *Woman, Why Do You Weep? Circumcision and its Consequences*. London: Zed Books.

El Dawla, Aida S. 1999. "The Political and Legal Struggle over Female Genital Mutilation in Egypt: Five Years Since the ICPD." *Reproductive Health Matters* 7:128-36.

El Dawla, Aida S., Amal Abdel Hadi, and Nadia Abdel Wahab. 1998. "Women's Wit over Men's: Trade-offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women's Reproductive Lives." Pp. 69-

107 in *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, edited by Rosalind P. Petchesky and Karen Judd. London: Zed Books.

El-Gibaly, O., B. Ibrahim, B.S. Mensch, and W.H. Clark. 2002. "The Decline of Female Circumcision in Egypt: Evidence and Interpretation." *Social Science and Medicine*, 54:205-20.

El-Zanaty, Fatma, Enas M. Hussein, Gihan A. Shawky, Ann A. Way, and Sunita Kishor. 1996. *Egypt Demographic and Health Survey 1995*. Calverton, MD: Macro International, Inc.

Ericksen, K.P. 1995. "Female Circumcision among Egyptian Women." *Women's Health: Research on Gender, Behavior, and Policy* 1:309-28.

Gordon, Daniel. 1991. "Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology." *Medical Anthropology Quarterly* 5:3-13.

Govindasamy, P. and B.M. Ramesh. 1996. "Maternal Education and Gender Bias in Child Care Practices in India." Presented at the Annual Meeting of The Population Association of America, May 9-11, New Orleans, LA.

Grassivaro-Gallo, P. and F. Viviani. 1992. "The Origin of Infibulation in Somalia: An Ethological Hypothesis." *Ethology and Sociobiology*, 13, 253-65.

Gray, Charlotte S. 1998. "A Case History Based Assessment of Female Genital Mutilation in Sudan." *Evaluation and Programming Planning* 21:429-36.

Gruenbaum, E. 1988. "Reproductive Ritual and Social Reproduction: Female Circumcision and the Subordination of Women in Sudan." Pp. 308-25 in *Economy and Class in Sudan*, edited by Norman O'Neill and Jay O'Brien. Aldershot, England: Avebury.

Hayes, Rose O. 1975. "Female Genital Mutilation, Women's Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis." *American Ethnologist* 2:617-33.

Hicks, Esther K. 1993. *Infibulation: Female Mutilation in Islamic Northeastern Africa*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Isa, A.R., R. Shuib, and M.S. Othman. 1999. "The Practice of Female Circumcision among Muslims in Kelantan, Malaysia." *Reproductive Health Matters* 7:137-44.

James, Stanlie M. 1998. "Shades of Othering: Reflections on Female Circumcision/Genital Mutilation." *Signs* 23:1031-48.

Jones, Heidi, Nafissatou Diop, Ian Askew, and Inoussa Kabore. 1999. "Female Genital Cutting Practices in Burkina Faso and Mali and their Negative Health Outcomes." *Studies in Family Planning* 30:219-30.

Kassamali, Noor J. 1998. "When Modernity Confronts Traditional Practices: Female Genital Cutting in Northeast Africa." Pp. 39-61 in *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, edited by Herbert L. Bodman and Nayereh Tohidi. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Kennedy, John G. 1970. "Circumcision and Excision in Egyptian Nubia." *Man (new series) (Journal of the Royal Anthropological Institute)* 5(2):175-91.

Kishor, Sunita 1995. "Autonomy and Egyptian women: Findings from the 1988 Egypt Demographic and Health Survey." *Occasional Papers No. 2*, Macro International, Inc., Calverton, MD.

Lane, Sandra D. and Afaf I. Meleis. 1991. "Roles, Work, Health Perceptions and Health Resources of Women: A Study in an Egyptian Delta Hamlet." *Social Science and Medicine* 33:1197-1208.

Langsten, Ray and Kenneth Hill. 1996. *Two Governorate Linkages Survey for Assessing the Achievements of the Egypt Child Survival Project: Comprehensive Report on the First Round of Data Collection*. Social Research Centre, American University in Cairo, Unpublished manuscript.

Larsen, Ulla and Sharon Yan. 2000. "Does female circumcision Affect Infertility and Fertility? A Study of the Central African Republic, Cote d'Ivoire, and Tanzania." *Demography* 37: 313-21.

Leonard, Lori. 1996. "Female Circumcision in Southern Chad: Origins, Meaning, and Current Practice." *Social Science and Medicine* 43:255-63.

\_\_\_\_\_. 2000. "Interpreting Female Genital Cutting: Moving beyond the Impasse." *Annual Review of Sex Research* 11:158-91.

Mackie, Gerry. 1996. "Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account." *American Sociological Review* 61:999-1017.

\_\_\_\_\_. 2000. "Female Genital Cutting: The Beginning of the End." Pp. 253-282 in *Female "circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, edited by Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund. Boulder, CO: Lynne Rienner.

MacLeod, Arlene E. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.

Mann, Judy. 1995. "A Welcome Reversal." Washington Post, December 27, pF13.

Mason, Karen O. 1993. "The Impact of Women's Position on Demographic Change During the Course of Development." Pp. 19-42 in *Women's Position and Demographic Change*, edited by N. Federici, K.O. Mason, and S. Sogner. Oxford: Clarendon Press.

McAdam, Douglas. 1992. *Gender and the Activist Experience*. American Journal of Sociology 97(5):1211-1240.

Morsy, Soheir A. 1993. *Gender, Sickness, and Healing in Rural Egypt*. Boulder, CO: Westview Press.

Obermeyer, Carla M. 1999. "Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable." *Medical Anthropology Quarterly* 13:79-106.

Olenick, I. 1998. "Female Circumcision is Nearly Universal in Egypt, Eritrea, Mali and Sudan." *International Family Planning Perspectives* 24:47-49.

Orubuloye, I.O., Pat Caldwell, and John Caldwell. 2000. "Female "Circumcision" among the Yoruba of Southwestern Nigeria: The Beginning of Change." Pp. 73-94 in *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, edited by Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Rugh, Andrea B. 1984. *Family in Contemporary Egypt*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Santow, Gigi. 1995. "Social Roles and Physical Health: The Case of Female Disadvantage in Poor Countries." *Social Science and Medicine* 40:147-61.

Sayed, G.H., M.A. Abd El-Aty, and K.A. Fadel. 1996. "The Practice of Female Genital Mutilation in Upper Egypt." *International Journal of Gynecology and Obstetrics* 55: 285-91.

Shaaban, Bouthaina. 1998. "Persisting Contradictions: Muslim Women in Syria." Pp. 10-17 in *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, edited by Herbert L. Bodman and Nayereh Tohidi. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Shell-Duncan, Bettina and Ylva Herlund. 2000. "Female "Circumcision" in Africa: Dimensions of the Practice and Debates." Pp. 1-40 in *Female "circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, edited by Bettina Shell-Duncan and Ylva Herlund. Boulder, CO: Lynne Rienner.

MISIR, MİNYE'DE KADIN SÜNNETİ -II-

Spadacini, Beatrice and Pamela Nichols. 1998. "Campaigning Against Female Genital Mutilation in Ethiopia Using Popular Education." *Gender and Development* 6:44-52.

StataCorp. 1999. *Stata Statistical Software: Release 6.0*. College Station, TX: Stata Corporation.

Tostan. 1999. "Ending Female Genital Cutting in the Kolda Region." Final end-of-project report for Promoting Women in Development (PROWID), Center for Development and Population Activities, Cairo, Egypt.

Toubia, Nahid. 1998. "Female Circumcision/Female Genital Mutilation [editorial]." *African Journal of Reproductive Health* 2:6-8.

Toubia, N. and S. Izett. 1998. *Female Genital Mutilation: An Overview*. Geneva, Switzerland: World Health Organization.

Wiens, Jennifer. 1996. "Female Circumcision is Curbed in Egypt." *British Medical Journal* 313:249.

Yount, Kathryn M. 1999. "Persistent Inequalities: Women's Status and Differentials in the Treatment of Sick Boys and Girls. Case Study of Minia, Egypt." Ph.D. dissertation, Department of Population and Family Health Sciences, Johns Hopkins University, Baltimore, MD.

Yount, Kathryn M. and Deborah L. Balk. (forth-coming). "A Demographic Paradox: Causes and Consequences of Female Genital Cutting in Africa." In *Advances in Gender Research Volume 7(1): Gender and Medicine*, edited by V Demos, M. Segal, and J. Kronenfeld. Amsterdam: JAI Press, Elsevier Science.

**Tablolar:**

Tablo 1. Mısır, Mınye Annelerinin ve Ailelerinin Özelliklerine göre Sünnet Durumu (%)									
	Kızı sünnet edilmiş mi?		Kızlarını sünnet ettirmeye meyilli mi?				Muhtemel		
	Evet	Sayı	Evet	Hayır	Bilinmiyor	Sayı	Min.	Maks.	Sayı
Toplam	53.4	3331	77.4	15.4	7.1	1554	89.5	92.8	3331
Kızın yaşı									
<5	1.4***	141	82.0	10.1	7.9***	139	82.3**	90.1**	141
5-9	5.5	1028	83.7	9.2	7.1	972	84.6	91.3	1028
10-14	59.6	898	72.5	19.3	8.3	363	88.9	92.2	898
15-19	90.7	659	19.7	78.7	1.6	61	92.6	92.7	659
20-24	95.9	364	0.0	100.0	0.0	15	95.9	95.9	364
25+	98.3	241	0.0	100.0	0.0	4	98.3	98.3	241

KATHRYN M. YOUNT/SENEM SOYER

Kızının doğum sırası									
1	58.7** *	157 0	73. 6	16.5	9.9**	648	89.1	93.2	157 0
2	51.7	962	78. 5	14.8	6.7	465	89.6	92.8	962
3		505	81. 0	15.3	3.7	268	89.9	91.9	505
4+	41.2	294	83. 2	13.3	3.5	173	90.1	92.2	294
Yerleşim									
Kırsal	53.0	271 6	85. 8	7.8	6.4***	127 8	93.3	96.3	271 6
Kentsel	55.1	615	38. 8	50.7	10.5	276	72.5	77.2	615
Bölgenin Dini									
Kıpti Hristi- yanlık	44.1** *	719	54. 2	35.6	10.2***	402	74.4** *	80.1** *	719
İslam	55.9	261 2	85. 5	8.4	6.1	115 2	93.6	96.3	261 2
Bölgenin elektriği									
Yok	48.4*	405	93. 3	2.4	4.3***	209	96.5** *	98.8** *	405
Var	54.0	292 6	74. 9	17.5	7.6	134 5	88.5	92.0	292 6
Bölgenin mal varlığı									
0	53.8	190 0	76. 2	16.0	7.9***	878	89.0*	92.6**	190 0
1	51.6	102 2	82. 0	11.3	6.7	495	91.3	94.5	102 2
2+	55.8	409	70. 7	24.3	5.0	181	87.0	89.2	409
Babanın Eğitim Düzeyi									
Okumamış	56.8** *	187 0	88. 4	6.2	5.5***	808	95.0** *	97.3** *	187 0
İlkokul	58.6	669	85. 9	9.0	5.1	277	94.2	96.3	669
Hazırlık	56.1	155	63. 2	25.0	11.8	68	83.9	89.0	155
Ortaokul	35.8	400	59. 1	28.0	12.8	257	73.8	82.0	400
>Ortaokul	39.2	237	38. 9	52.8	8.3	144	62.9	67.9	237
Babaanne ile birlikte yaşayan									
Hayır	56.5** *	273 3	75. 4	17.4	7.2***	119 0	89.3	92.4†	273 3
Evet	39.1	598	85. 1	9.1	6.9	364	90.3	94.5	598
Köydeki Anneanne									
Hayır	54.7	764	78.	13.6	8.1	346	90.2	93.9	764

MISIR, MİNYE'DE KADIN SÜNNETİ -II-

			3						
Evet	522.9	2567	77.2	16.0	6.9	1208	89.3	92.5	2567
Annenin yaşı									
<25	5.2***	115	83.5	6.4	10.1***	109	84.4**	93.9**	115
25-34	25.6	921	81.6	10.2	8.2	685	86.3	92.4	921
35-44	59.1	1453	74.0	19.8	6.2	595	89.3	91.9	1453
45+	80.4	842	68.5	27.3	4.2	165	93.8	94.7	842
Annenin Altın Varlığı									
Hayır	55.8**	2749	81.4	11.5	7.1***	1216	91.8**	94.9	2749
Evet	41.9	582	63.0	29.6	7.4	338	78.5	82.8	582
Annenin Sünnetli Olma Durumu									
Hayır/Cevapsız	7.9***	38	20.0	77.1	2.9***	35	26.3	29.0**	38
Evet	53.9	3293	78.7	14.0	7.2	1519	90.2	93.5	3293
Annenin Eğitim Düzeyi									
Okumamış	55.3	2352	88.6	5.8	5.6***	1052	94.9**	97.4**	2352
İlkokul	60.1	592	69.5	21.2	9.3	236	87.8	91.6	592
Hazırlık	46.8	77	53.7	31.7	14.6	41	75.3	83.1	77
Ortaokul/Teknik lise	29.8	238	46.1	42.5	11.4	167	62.2	70.2	238
Üniversite	19.4	72	13.8	77.6	8.6	58	30.6	37.5	72
† p <.10 * p <.05 ** p <.01 *** p <.001 p-değerleri, khi-kare testi istatistiği kullanılarak hesaplanmaktadır.									
<sup>a</sup> Doğum sırası yalnızca kızlar arasındadır.									

Tablo 2. Aile tarafından sünnet sağlayıcısı ve annenin nitelikleri, sünnet olmuş kız çocukları, Minye, Mısır (%)					
	Doktor <sup>a</sup>	Daya	Barber/Tamargi <sup>b</sup>	Diğer	n
Toplam	14.3	75.8	3.0	7.0	1755
Kızın yaşı					
<15	19.3	67.1	4.8	8.9***	586
15-19	15.1	75.0	2.9	7.1	595
20-24	8.8	83.9	1.5	5.9	341
25+	7.7	88.0	0.9	3.4	233
Kızının doğum sırası <sup>c</sup>					

## KATHRYN M. YOUNT/SENEM SOYER

1	14.7	75.1	2.9	7.4	908
2	15.4	73.8	3.0	7.7	493
3	13.7	78.2	3.0	5.1	234
4+	8.3	84.2	3.3	4.2	120
Yerleşim					
Kırsal	11.5	81.7	2.7	4.0***	1423
Kentsel	26.2	50.3	3.9	19.6	332
Bölgenin Dini					
Kıptî Hristi-yanlık	10.2	81.9	1.3	6.7*	315
İslam	15.2	74.4	3.3	7.0	1440
Bölgenin elektriği					
Yok	6.6	81.6	3.6	8.2*	196
Var	15.3	75.1	2.9	6.8	1559
Bölgenin mal varlığı					
0	14.4	74.5	3.1	8.1	1010
1	14.6	76.1	3.5	5.8	519
2+	13.3	81.0	1.3	4.4	226
Babanın Eğitim Düzeyi					
Okumamış	9.6	81.3	2.8	6.3***	1050
İlkokul	12.7	81.9	3.4	2.1	386
Hazırlık	18.8	62.4	3.5	15.3	85
Ortaokul	26.8	54.9	2.8	15.5	142
>Ortaokul	51.1	31.5	3.3	14.1	92
Babaanne ile birlikte yaşayan					
Hayır	14.8	75.3	2.7	7.2	1525
Evet	11.3	78.7	4.8	5.2	230
Köydeki Anneanne					
Hayır	11.6	80.4	2.4	5.6	413
Evet	15.1	74.4	3.1	7.4	1342
Annenin yaşı					
<25	0.0	83.3	0.0	16.7***	6
25-34	15.9	68.2	8.2	7.7	233
35-44	15.7	73.8	2.8	7.7	848
45+	12.1	80.8	1.4	5.7	668
Annenin Altın Varlığı					
Hayır	13.4	78.1	2.2	6.3***	1516
Evet	20.1	61.1	7.5	11.3	239
Annenin Destekçisi					



MISIR, MİNYE'DE KADIN SÜNNETİ -II-

Doktor	34.5	48.3	0.0	17.2***	29
Dadı	13.3	77.8	2.9	6.1	1643
Diğer	35.7	35.7	8.9	19.6	56
Sağlık etkileri -- yara izi					
Yok/NR	13.8	76.2	2.7	7.3***	1667
Var	23.9	67.1	8.0	1.1	88
Annenin Eğitim Düzeyi					
Okumamış	11.1	81.2	2.9	4.8***	1286
İlkokul	18.9	71.6	3.4	6.0	349
Hazırlık	14.3	48.6	2.9	34.3	35
Orta okul	40.9	25.4	2.8	31.0	71
Orta okuldan daha üst düzey	57.1	7.1	0.0	35.7	14
† p<.10 * ; p<.05 *** ; p<.001, p değerleri khi kare test istatistikleri kullanılarak hesaplanmıştır					
<sup>a</sup> Devlete bağlı doktorların danışmanlığının sayısı az olduğundan özel ya da devlete bağlı doktorlar bir arada verilmiştir.					
<sup>b</sup> “tamargi” terimi erkek hemşire için kullanılmıştır.					
<sup>c</sup> Doğum sırası yalnızca kızlar arasındadır.					

Tablo 3. Mısır, Minye'de Annelerin Kızlarını Sünnet Etme Meylinin, Kız Çocuğunu Sünnet Etme Karar Vermesinin ve Sağlayıcı Bulmasının Logaritma olasılık oranı,

	Kızını Sünnet Ettirmeye Meyilli Annelere Ait			Kız Çocuklarının (>9 yaş) Sünnet Durumu			Hekim Tarafından Sünnet Edilmiş Kız Çocukları		
	Model 1	Model 2	Model 3	Model 4	Model 5	Model 6	Model 7	Model 8	Model 9
Kesişme Noktası	.623 (.784)	1.907* (.518)	.688 (1.169)	-3.139 (.910)	-4.33 † (.257)	-4.415 (1.007)	- 2.140 (.301)	- 2353 (.442)	- 2.783 (.526)
Kızın Yaşı <sup>a</sup>									
5-9		-.153 (.317)	-.061 (.352)		2.153* (.615)	2.024* (.173)		-.449 (.174)	-.552 (.191)
10-14		-.776* (.332)	-.585 (.385)		3.106* (.319)	3.080* (.333)		- 1.30 (.247)	- 1.492 (.280)

							)		
15+		-2.879 *** (.500)	- 2.666 *** (.548)		4.129* ** (.539)	3.613* ** (.536)		- 1.71 0 *** (.309)	- 1.938 *** (.364)
Kız çocuklarının doğum sırası <sup>b</sup>									
2nd		-.091 (.143)	.011 (.167)		-.071 (.132)	-.252† (.142)		-.128 (.131)	-.186 (.139)
3rd		.066 (.210)	.275 (.259)		-.237 (.185)	- .541** (.204)		- .435 * (.218)	- .534* (.234)
4th		-.218 (.327)	-.080 (.361)		-.252 (.257)	-.702* (.281)		- 1.13 6 ** (.386)	- 1.239 ** (.403)
Kentte İkamet Eden Kesim		-1.768 *** (.236)	- 1.316 *** (.267)		-.516* (.212)	-.170 (.232)		1.07 1 *** (.267)	1.030 *** (.292)
Dini İslam Olan Kesim		1.770 *** (.221)	1.786 *** (.231)		1.467 *** (.174)	1.533 *** (.176)		.197 (.299)	.101 (.290)
Evinde Elektrik Olanlar		-.397 (.400)	-.311 (.409)		.059 (.214)	.044 (.222)		.613 (.387)	.539 (.379)
Evinde Lüks Eşya Bulunması Durumu									
1		.036 (.236)	.024 (.240)		-.183 (.159)	-.152 (.163)		.158 (.229)	.122 (.234)
2+		.006 (.312)	.086 (.351)		.011 (.230)	.194 (.233)		-.023 (.359)	.069 (.355)
Babanın Eğitim Durumu									
İlkokul		.114 (.326)	.136 (.319)		.060 (.179)	.150 (.185)		.098 (.256)	.131 (.267)
Hazırlık		- 1.039* (.416)	- .965* (.440)		-.105 (.314)	.084 (.294)		.637 (.416)	.702 † (.402)
Ortaokul		-1.285 *** (.268)	-.992 ** (.314)		-.620* (.258)	.096 (.300)		1.06 6 *** (.332)	.995* (.391)

MISIR, MİNYE'DE KADIN SÜNNETİ -II-

Orta okuldan daha üst düzey		-1.755 *** (.344)	-1.103 * (.444)		-1.393 *** (.342)	-.190 (.438)		2.275 *** (.419)	2.226 *** (.551)
Babaan-nesi birlikte yaşayan	.236 (.266)		.239 (.291)	-0.174 (.177)		-.077 (.199)	-.341 (.269)		-.301 (.299)
An-neeane köyde olan	-.120 (.124)		-.210 (.235)	0.029 (.151)		-.025 (.174)	.395† (.228)		.558* (.250)
Annenin Yaşı <sup>c</sup>									
25-34	.210 (.462)		.235 (.408)	1.440† (.763)		1.269† (.699)			
35-44	-.548 (.471)		-.273 (.448)	2.278 ** (.758)		1.683* (.699)	-.054 (.258)		.300 (.292)
45+	-.744 (.505)		.096 (.578)	3.112 (.764)* **		2.011 ** (.722)	-.413 (.291)		.375 (.360)
Annenin kendine ait altını olma durumu	-.250 (.254)		-.103 (.256)	-.214 (.204)		-.082 (.240)	-.060 (.273)		-.408 (.325)
Annenin sünnetli olması	1.798 ** (.609)		1.227 (1.002)	2.438 *** (0.518)		2.573 *** (.721)			
Yara izinin sağlık etkisi							.611 † (.372)		.439 (.409)
Annenin Eğitim Durumu									
İlkokul	-1.260 *** (.238)		-.814 ** (.265)	-.140 (.151)		-.395 (.193)	.608 ** (.221)		.078 (.276)
Hazırlık	-1.900 *** (.448)		-1.084 * (.516)	-.722* (.365)		-.853 † (.476)	.623 (.659)		-.662 (.669)
Ortaokul	-2.219 *** (.270)		-.812* (.362)	-1.355 *** (.290)		-1.598 *** (.453)	2.446 *** (.461)		.871 (.586)

Ortaokul dan daha üst düzey	-3.631*** (.493)		-.934*** (.606)	-2.098*** (.497)		-2.752*** (.866)	4.280*** (1.117)		1.387 (1.293)
Log Olasılıkları	-.65995	-.54477	-.52464	-.98419	-.80610	-.77243	-.65497	-.59223	-.57995
Pseudo	.21	.34	.37	.10	.26	.30	.08	.15	.17
N	1554	1554	1554	2162	2162	2162	1633	1633	1633
† p<.10* ; p<.05** ; p<.01*** p<.001 (çift koşullu test)									
Not: Standart hatalar parantez içinde gösterilmiştir. Biyolojik kızları arasında yanıtın bağımsızlığının olmaması sebebiyle Huber-White tahmin edicisi kullanılarak tahmin edilmektedir.									
<sup>a</sup> En az 10 yaşında olan kızlar için sünnet durumu analizlerinin kısıtlı olmasından dolayı Model 4-6'daki kız çocuklarının yaş grupları 10-14, 15-19, 20-24 ve 25+ yaş aralığındadır.									
<sup>b</sup> Doğum sırası yalnızca kızlar arasındadır.									
<sup>c</sup> Anne için yaş grubu Model 7-9'da <35 yaş, 35-44 yaş ve 45+ yaş şeklindedir.									

Tablo 4. Anne soylu ve aile karakteristik yapısınca kadın sünneti hakkında olumlu tutumun Logaritma olasılık oranı, zararlı sağlık etkilerinin algısı ve alternatif ritüeller kimlik, Minye, Mısır

	Model 1		Model 2		Model 3		Model 4		Model 5		Model 6	
	Herhangi bir tercih <sup>a</sup>		Temizlik / Bakım		Güzelleştirici		Normal		Kanamaya Neden Olma		Alternatifler	
	Log aritma olasılık oranı	(S. E.)	Log aritma olasılık oranı	(S. E.)	Log aritma olasılık oranı	(S. E.)	Log aritma olasılık oranı	(S. E.)	Log aritma olasılık oranı	(S. E.)	Log aritma olasılık oranı	(S. E.)
Kesişme Noktası	1.39	(0.32)***	-1.43	(.29)	-3.15	(.53)**	.70	(.25)*	-1.19	(.37)**	-5.35	(1.41)***
Kentte İkamet Eden Kesim	-.067	(0.32)*	-.26	(.31)	.38	(.31)	-.58	(.27)*	-.65	(.34)†	.39	(.49)
Dini İslam Olan Kesim	.067	(0.23)**	.68	(.18)**	.38	(.30)	.09	(.19)	.47	(.21)*	-.39	(.41)
Evinde Elektrik Olanlar	-.017	(0.25)	.34	(.24)	.32	(.41)	-.06	(.21)	-.19	(.32)	1.14	(1.10)
Evinde Lüks Eşya Bulunması Durumu												
1	0.01	(0.17)	-.12	(.14)	.44	(.23)†	-.17	(.15)	-.22	(.15)	-.07	(.38)
2+	-.019	(0.22)	.18	(.20)	.32	(.34)	-.34	(.17)	.08	(.22)	-.64	(.67)

MISIR, MİNYE'DE KADIN SÜNNETİ -II-

Babanın Eğitim Durumu												
İlkokul	-0.16	(0.18)	-.19	(.14)	-.21	(.22)	-.27	(0.15)†	-.10	(.16)	.94	(.44)*
Hazırlık	.52	(0.36)	.16	(.28)	-.77	(.53)	.06	(.26)	-.18	(.40)	.18	(.77)
Ortaokul	-.29	(.22)	-.37	(.25)	-.75	(.32)*	.07	(.20)	.22	(.21)	-.54	(.71)
Ortaokuldan daha üst düzey	.07	(.33)	-.12	(.26)	.34	(.37)	.32	(.30)	.38	(.32)	1.24	(.51)*
Babaanesi birlikte yaşayan	.07	(.15)	.05	(.16)	.16	(.23)	-.01	(.12)	.04	(.17)	-.18	(.51)
Anneanne köyde olan	-.14	(.18)	.03	(.14)	-.23	(.21)	-.07	(.12)	.03	(.16)	-.49	(.37)
Annenin kendine ait altını olma durumu	.87	(.20)**	.46	(.17)*	.73	(.26)	.44	(.19)*	.12	(.16)	.70	(.35)*
Yara izinin sağlık etkisi	.65	(.34)	-.09	(.32)	-.55	(.57)	.65	(.27)*	3.37	(.37)**	.31	(1.08)
Annenin Eğitim Durumu												
İlkokul	-.28	(.24)	-.29	(.17)†	-.01	(.23)	-.17	(.18)	-.16	(0.18)	.93	(.46)
Hazırlık	-.72	(.43)	-.51	(.41)	-.65	(.68)	-.55	(.36)	-.43	(0.46)	1.02	(.78)
Ortaokul	-1.02	(.24)**	-.74	(.26)*	-.11	(.41)	-.71	(.26)*	-.01	(0.34)	.83	(.67)
Ortaokuldan daha üst düzey	-2.12	(.39)**	-1.38	(.54)*	-1.39	(.73)†	-2.15	(.45)**	-1.05	(0.53)*	-.38	(.98)
Log Olasılıkları	-731.9		-908.3		-450.0		-984.19		-806.10		-645.97	
Pseudo	.09		.04		.05		.10		.26		.08	
N	1565		1565		1565		1565		1565		1565	
† p<.10* ; p<.05** ; p<.01*** p<.001 (çift koşullu test)												
Not: Standart sapmalar topluluk içinde yanıtın bağımsız olmaması sebebiyle Huber-White tahmin edicisi (tahmini grafik) kullanılarak tahmin edilmektedir.												

<sup>4</sup> “Herhangi bir tercih” kadın sünnetinin “normal”, “temizlik/bakım”, “güzellik”, “kocasını tatmin etme”, dinen istek ya da “kız için faydalı” genelleme algısının inancını içermektedir. Ayrı ayrı analiz edilmeyen pozitif algı yeterli derecede göz önünde bulundurulmamış.

## التناس في شعر ابن الذروي المصري

Ali Mohammad Ali GHAREB\*

### ملخص

يهدف هذا البحث إلى قراءة النتاج الأدبي الشعري لأحد الشعراء الذين برزوا في القرن السادس الهجري وكان لهم دور إبان الدولتين الزنكية والأيوبيية، وذلك بالاعتماد على مفهوم نقدي معاصر يحتل مكانة كبيرة في الساحة النقدية.

ويعتمد هذا البحث على دراسة التناس من جانبين: جانب نظري، وآخر تطبيقي. حيث يلقي الجانب النظري من البحث الضوء على مفهوم التناس عند النقاد المعاصرين شرقاً وغرباً وبشكل مختصر، في حين يهدف الجانب التطبيقي لدراسة ثلاثة أنماط من التناس في شعر ابن الذروي المصري، وهي بالترتيب: التناس الديني، والتناس الأدبي، والتناس التاريخي.

وفي إطار هذه الأنماط ستتحلى للقارئ قوانين التناس وقواعده، إضافة لأهم أشكال التناس داخل النمط الواحد وصولاً في النهاية إلى ختم البحث بأهم النتائج.  
**كلمات مفتاحية:** ابن الذروي، التناس، شعر، تأثر.

## İbni Zaravî El-Mısırî'nin Şiirinde Metinlerarasılık

### Özet

Bu çalışmada teorik ve uygulama olmak üzere iki açıdan metinlerarasılık inceleme yapılmış esas alınmıştır. Teorik açıdan yapılan inceleme batılı ve doğulu çağdaş münekkitler nezdindeki metinlerarasılık kavramına özet bir şekilde ışık tutarken uygulama açısından yapılan inceleme ise İbni Zaravî El-Mısırî'nin şiirindeki metinlerarasılığı üç eksende incelemeyi hedeflemektedir. Bunlar sırasıyla, dini metinlerarasılık, edebi metinlerarasılık ve tarihi metinlerarasılıktır.

Bu eksenler çerçevesinde en önemli metinlerarasılık şekillerine ilaveten okuyucuya metinlerarasılık kavramı ve bunun kaideleri izah edilecektir. Çalışma son olarak ulaşılan sonuçların en önemlileri ile sonlandırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Zeravî, Metinlerarasılık, Şiir, Etkilenme

\* Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı, (e-posta: doctor.20091983@hotmail.com).

## التناسق في شعر ابن الذروي المصري

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين ، الذي بالأدب كَمَّل فضيلة الإنسان ، نحمده على جزيل فضله، ونشكره على كثير نعمه ، ونصلي ونسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فمن الطبيعي أن يستند الشاعر على أمور عدة يمثلها في شعره ، إذ تتهافت عليه مجموعة من المنايع التي يستقي منها مادته الثقافية ، والفكرية ، فيتعمق فيها وينطلق منها ، جاعلاً إياها وسيلة تابعة لغايته الإبداعية.

ويرى عدد من النقاد أن التناسق هو المنفذ الذي يعبر من خلاله الشاعر عن ثقافته ، من خلال إنجاز تكويني معرفي لخطابه الشعري ، لاسيما أن النص يمثل لوحة فسيفسائية لنصوص مختلفة ومتنوعة ، وتبدو جماليات هذه اللوحة من خلال تناسخ مدلولاتها بعد أن ينجح الشاعر في امتصاصها وتشریحها وهضمها ؛ لإنشاء نص جديد مستقل له خصائصه ومدلولاته الجديدة . وقد قام البحث - كما ذكرت سابقاً - على جانبين : نظري ، وتطبيقي ، هدفنا في النهاية إلى تناول أنماط التناسق عند ابن الذروي بالاعتماد على خبرة الشاعر وفطنته وأسلوبه الذي عكس للمتلقي خبرته ، ومورثته الثقافي والفكري الأصيلين . وأخيراً، أسأل الله عز وجل أن يجعل من مادة هذا البحث فائدة للغة العربية وقارئها، وبيان روافدها الدالة على سعة المخزون الثقافي عند شعرائنا.

### الجانب الأول: مفهوم التناسق

يرتبط مفهوم التناسق لغة بالنص ، فالنص في اللغة معناه : الرَّفْعُ البَالِغُ ، ونَصَّ الشَّيْءَ يَنْصُهُ نَصًّا : رفعه وأظهره ، ونَصَّ المَتَاعَ نَصًّا : جعل بعضه فوق بعضٍ ، ومنه سُمِّيَتِ المِئْصَةُ مِئْصَةً لعلوها<sup>1</sup>.

وقد وردت كلمة (تناسق) في معاجم اللغة ، ففي لسان العرب جاءت كلمة (تناسق) بمعنى الاتصال والالتقاء ، يقول ابن منظور : " هذه الفلاهُ تُنَاصِي أرضَ كذا وتُواصِيهَا أي تتصل بها " <sup>2</sup> ، وفي تاج العروس : " انْتَصَّ الرَّجُلُ : انْقَبَضَ ، وتَنَاصَّ القَوْمُ : ازدحموا " <sup>3</sup> . ولعل المعنى الذي أشار إليه الزبيدي هو الأقرب لمفهوم التناسق بمعناه الاصطلاحي حيث إن تداخل النصوص بعضها ببعض يدخل في إطار ازدحام الأفكار لترد بين نصين أو أكثر .



أما التناص اصطلاحاً ، قد أحدث هذا المصطلح عند النقاد المحدثين جدلاً واسعاً منذ أن ترجم حتى تمَّ إيجاد صيغة ثابتة له ، هذا إذا ما أضيف له مجموعة لتعريفات المتفاوتة والمتذبذبة ، ولكنني لا أرى ضرورة للبحث عن هذه التجاذبات، خاصة وأن البحث يتناول جانباً تطبيقياً لهذا المصطلح عند شاعر من شعراء القرن السادس الهجري .

وسأكتفي بذكر بعض التعريفات التي وردت عند بعض النقاد الغرب والعرب.

فقد ألمح باختين إلى مصطلح التناص دون أن يستخدمه صراحة ، وذلك عندما استعمل مصطلح الحوارية (الحوار في الرواية ) خلال سعيه للبحث عن مكونات الرواية النصية في بعض النصوص الإغريقية والرومانية القديمة ، وقد رأى أن الرواية تسمح بأن تدخل إلى كيانها جميع الأجناس التعبيرية سواء أكانت أدبية، مثل القصص والأشعار والقصائد والمقاطع الكوميديّة، أو غير أدبية، مثل الدراسات العلمية والدينية وغيرهما؛ ولذلك فهو ينتهي إلى الرواية بوصفها نوعاً أدبياً ما زال قيد التشكيل<sup>4</sup> . وهذا الأمر يدل على علاقة التداخل بين التعابير المختلفة التي تدرج في مسار تعالق النصوص بعضها ببعض.

وقد ظهر مصطلح التناص على يد الباحثة البلغارية جوليا كريستيفا ، التي أشارت إلى أنها أفادت من باختين حول هذا المصطلح ؛ لذلك اعترفت بفضلها في التنظير النقدي له في إطار الشكلائية الروسية ، بينما كانت هي تستخدمه في سياق نظري عام متصل بالكتابة النصية ، وبناء على ذلك عرّفت كريستيفا التناص بأنه "هو النقل لتعبيرات سابقة أو مترامنة ، وهو اقتطاع أو تحويل ... وهو عينة تركيبية تجمع لتنظيم نصي معطى بالتعبير المتضمن أو الذي يحيل إليه"<sup>5</sup> ، وتضيف كريستيفا " أن كل نص يتشكل من تركيبية فيسيفسائية من الاستشهادات ، وأن كل نص هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى "<sup>6</sup> ، ومن جهة نظري ، فإن هذا الكلام يجب وضع حدود له، إذ إن النصوص منفردة تتمتع بخصوصيتها وتفردتها ، وليس كل نص هو عملية تحويل، وإلا تطابق قولها مع فكرة الاستنساخ لهذه النصوص، فهي ليست مستنسخة بشكل كامل، وإنما فيها من التفرد والتميز والذاتية ما يميزها عن غيرها .

أما رولان بارت فقد أكد على فكرة كريستيفا ، فبين أن التناص هو أحد مرادفات النص "فكل نص هو تناص "<sup>7</sup> ، كما يرى أن التناص يوجد في النصوص كلها ولا يوجد نص بريء، يقول: " إن كل نص هو نسيج من الاقتباسات والمرجعيات والأصداء ، وهذه لغات ثقافية قديمة وحديثة ... وكل نص ينتمي إلى التناص ، وهذا يجب ألا يختلط مع أصول النص ، فالبحث عن

## التناس في شعر ابن الذروي المصري

مصادر النص أو مصادر تأثره هي محاولة لتحقيق أسطورة بنوة النص ، فالأقتباسات التي يتكون منها النص مجهولة المصدر ولكنها مقروءة ، فهي اقتباسات دون علاقة تنصيص<sup>8</sup>.

وبناء على ما قالته كريستينا ثم رولان بارت فإن النص لا ينغلق على حدود لغوية أدبية فقط، بل إنه يعتمد على المرجعيات التي تتبادل بين النص والقارئ ، أو كما يقول مصطفى الكيلاي: "وعلى ذلك لا ينبغي النظر إلى لغة العمل الأدبي بوصفها لغة تواصل ، بل بوصفها لغة مفتوحة على مراجع خارج النص ، منها النصوص الأدبية والفكرية ، والممارسات الأيدولوجية والفنية والدينية، فالنص مساحة خصبة للوقائع والتاريخ"<sup>9</sup>.

ويرى جيرار جينيت أن ما أسماه بالعلاقات "عبر النصية" أو "التعاليم النصية" يتضمن "كل ما يجعل النص في علاقة ظاهرة أو خفية مع نصوص أخرى"<sup>10</sup> ، ويؤكد ليتش أن "النص ليس ذاتاً مستقلة ، أو مادة موحدة ، ولكنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى ... إن شجرة نسب النص شبكة غير تامة من المقتطفات المستعارة شعورياً أو لا شعورياً"<sup>11</sup> ، من هنا أرى أن هذه المجموعة من النقاد تؤكد أن التناس يعني توالد النص من نصوص أخرى ، وتداخل النص مع نصوص أخرى ، وأن النص هو خلاصة لما يُحصى من النصوص ، وعليه فلا حدود للنص ، ولا حدود بين نص وآخر.

ويذهب زمتور - وهو أحد المهتمين بمفهوم التناس - إلى قراءة هادفة تنبع وتصب في المحور الأساسي الذي يستند إليه مصطلح التناس ، إذ يرى " أن جدلية التذكر التي تنتج النص حاملة آثار نصوص متعاقبة تدعى هنا بالتناس "<sup>12</sup> ، فذاكرة الأديب وثقافته كلاهما يساهمان تناسياً في تشكيل النص الجديد.

وقد عرفه سولرس بأنه "كل نص يقع في مفترق من طرق نصوص عدة، فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها ، وامتداداً وتكثيفاً ونقلًا عميقاً"<sup>13</sup> ، كما عرفه لوران جيني بأنه " تحويل وتمثيل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بريادة المعنى"<sup>14</sup>.

وقريب من هذا القول ما ذكره ريفاتير الذي يرى أن "مرجعيات النصوص هي نصوص أخرى، والنصية مركزها التناس "<sup>15</sup> ، والجديد عند ريفاتير أنه يفرق بين التناس والتداخل النصي، حيث يبين أن "التناس هو مجموعة من النصوص التي نستحضرها في ذاكرتنا عند قراءة مقطع معين، أما تداخل النصوص، فهي ظاهرة توجيه قراءة النص، ويمكن أن تحدد تأويله، وهي

مناقضة للقراءة الخطية، ولما كان تداخل النصوص يساهم في مسار المعنى العميق، فإنه يمثل في الحقيقة سيميائية لتداخل النصوص<sup>16</sup>.

ومن خلال استعراض آراء النقاد الغرب لمفهوم التناس يتجلى للقارئ أنهم جميعاً اتفقوا على كون التناس يقوم على فكرة عدم خلو نص من نصوص أخرى، وإن اختلفوا في بيان المنبع والأصل، إضافة إلى تفاوت النظرة بين النص والقارئ والمؤلف والمتلقي.

أما مفهوم التناس عند النقاد العرب المحدثين، فقد قارب ما ذهب إليه نقاد الغرب، فمحمد مفتاح يرى أن التناس "وسيلة تواصل ولا يمكن أن يحصل القصد من أي خطاب لغوي بدونها، إذ يكون هناك مرسل بغير متلق متقبل مستوعب مدرك لمرايمه، وعلى هذا فإن وجود ميثاق، وقسط مشترك بينهما من التقاليد الأدبية ومن المعاني، ضروري لنجاح العملية التوصلية"<sup>17</sup>.

أما محمد بنيس فيسمي التناس بالنص الغائب، فالنص الذي يتصل بالنصوص الأخرى، تتحقق له كتابة مختلفة تندمج مع أصله<sup>18</sup>، وهو في هذا قريب من نظرة نقاد الغرب الذين تحدثوا عن وجود نص مركزي تدور حوله نصوص أخرى.

ويتحدث صلاح فضل عن مفهوم التناس ناقلاً ما قاله غريماس، فيقول: "لعل عبارة (مارلو) التي يقول فيها: إن العمل الفني لا يختلف ابتداءً من رؤية الفنان، وإنما من أعمال أخرى، تسمح بإدراك أفضل لظاهرة التناس التي تعتمد في الواقع على وجود نظم إشارية مستقلة لكنها تحمل في طياتها عمليات إعادة بناء نماذج متضمنة بشكل أو بآخر، مهما كانت التحولات التي تجري عليها"<sup>19</sup>. والملاحظ هنا أن صلاح فضل يركز على ما قاله غريماس عن النظم الإشارية المستقلة في النص، فهي نظم تؤيد فكرة النص الجديد الذي يتمتع باستقلالية عن سابقه، إلا أن هذا النص ليس إلا إعادة إنتاج جديدة لما كان سابقاً.

إن كثرة الدراسات الأدبية والنقدية التي انشغلت بهذا المصطلح<sup>20</sup> من حيث النشأة والتطور والتفاوت بين النقاد جعلتني أكتفي بما أشرت إليه فقط، لأنطلق إلى الجانب الثاني من هذا البحث وهو الجانب التطبيقي الذي يتناول أنماط التناس في شعر ابن الذوي المصري.

### الجانب الثاني : التطبيقي

#### تمهيد : تعريف بالشاعر:

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

هو علي بن يحيى بن الحسن بن أحمد المصري، المكنى أبا الحسن، والملقب وجيه الدين، أو الوجيه، أو رضي الدين، والمعروف بالذروي، ويا بن الذروي<sup>21</sup>.

ويذكر مشهور الحيازي - محقق ديوان ابن الذروي - أنه لم يذكر أحد ممن ترجموا للشاعر، أو أوردوا بعض شعره، أو ذكروا أخباره وعلاقاته مع السلاطين أو معاصريه من أهل الأدب، سنة مولده، أو مكان ولادته، أما وفاة الشاعر، فقد بين المحقق أن أبا شامة المقدسي ذكر في ترجمته للشاعر أنه توفي سنة 577هـ/1181م، وأن سنه كان حول الأربعين<sup>22</sup>.

كما ذكر الحيازي أن غالبية الأدباء والمعاصرين أشادوا بشاعرية ابن الذروي وشعره<sup>23</sup>، باستثناء ابن سعيد المغربي الذي انتقد ابن الذروي في شعره وقلل من قيمته الفنية<sup>24</sup>.

وقد علل المحقق هذا الانتقاد قائلاً: "ربما اطلع - يقصد ابن سعيد - على نسخة غير مكتملة من ديوان ابن الذروي، لم تكن ضمنه القصائد التي أشاد بها غيره من الأدباء والمؤرخين"<sup>25</sup>.

### أولاً: التناص الديني:

يشكل التناص الديني عنصراً مهماً من عناصر تكوين بناء القصيدة عند كثير من الشعراء، إذ يستوحي هؤلاء الشعراء من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مجموعة من الألفاظ والتراكيب، إضافة إلى الأفكار الدينية، وهذا بدوره يدل على وعي هؤلاء الشعراء بأهمية النص الديني بالنسبة للمتلقى.

وسأتناول التناص مع كل من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف كمصدرين أساسيين اعتمد عليهما ابن الذروي في قصائده ومقطوعاته.

### أ. التناص مع القرآن الكريم:

يعد القرآن الكريم المصدر الأول للفصاحة والبلاغة في تراثنا، ومنه يستمد الشعراء مجموعة كبيرة من الألفاظ والمعاني والصور، فقد فتن هؤلاء الشعراء بما حواه القرآن الكريم من جماليات أبهرت عقولهم وساعدتهم في إثراء أفكارهم وتكثيف نصوصهم وعباراتهم، ثم تقريبها إلى المتلقي من خلال عرضها بأسلوب جديد وصورة جديدة معبرة.

وقد عاش ابن الذروي في فترة الدولتين الزنكية والأيوبية، كما هو واضح من فترة وفاته، وبالتالي فقد شهدت هذه الفترة أوج الصراع مع الفرنجة، وانعكست مشاهد المعارك على شعره، لذلك أدرك حاجته للتأثر في شعره بكتاب الله عز وجل، فهو يعرف أن القرآن الكريم يخاطب

عقول المسلمين ويؤثر في نفوسهم ومشاعرهم وقلوبهم بشكل بالغ وواضح , لذلك حرص ابن الذروي على وجود ألفاظ القرآن الكريم وعباراته وأفكاره في شعره حتى يقرب الناس منه فتطمئن قلوبهم وتهدأ نفوسهم .

إن توظيف الشاعر لآيات القرآن الكريم دليل على اهتمامه بالموثوث بشكل عام, وبالصبغة الدينية بشكل خاص , بما يتناسب مع طبيعة عصره , كما أنها وسيلة هامة لزيادة طاقات الشاعر اللغوية والفكرية, ليرسم من خلالها - بريشته الفنية لوحته الفنية التي تظهر أحاسيسه ومشاعره من جهة , وتعكس توجهه من جهة أخرى.

وقد تنوعت طرق تأثر ابن الذروي بالقرآن الكريم , فتارة نجد يتأثر باللفظة, وتارة أخرى بالعبارة, وفي بعض الأحيان يلجأ إلى إيراد المعنى من خلال إظهار مضمون الآية وانعكاسها على النص الشعري .

وأول ما يطالعنا في هذا المجال قول ابن الذروي<sup>26</sup>:

لِلَّهِ مَنْظَرٌ مَنْ كَلَّفْتُ بِهِ      مَاذَا مِنَ الْحُسْنِ الْبَدِيعِ حَوَى

وَالْتَجَمُ مِنْهُ إِذَا هَوَى وَذَوَى      مَا ضَلَّ مِثْلِي عَاشِقٌ وَعَوَى<sup>27</sup>

والمدقق في البيت الثاني يجد أن الشاعر تأثر بقوله تعالى {وَالْتَجَمُ إِذَا هَوَى \* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا عَوَى}<sup>28</sup>، ولكنه أورد ألفاظ الآية دون أن يسقط معناها , فالله عز وجل يقسم بالنجم عند سقوطه وهويه في الأفق في آخر الليل، حيث إدبار الليل وإقبال النهار، وذلك للدلالة على صحة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي الإلهي ،فالنجوم زينة للسماء ،والوحي وآثاره زينه للأرض , ولولا هذا العلم عن الأنبياء لكان الناس في ظلمة أشد من الليل . أما الشاعر فقد حاول توظيف هذه الصورة بطريقة أخرى وفي نسق مختلف , فقد أراد التغزل بمحبوبته , فبين قوة جذبها له حتى ذبل , إذ تمتع بوجهها المتألئق ورفقتها التي تجتلب الحواطر وتروّج القلوب بنفحاتها العطرة , وهو أمام هذا الجمال يحاول أن يلتمس لنفسه العذر أمام عاذليه الذين اتهموه بالضلال والطغيان.

ومن ذلك أيضا قول ابن الذروي<sup>29</sup>:

فَعَدَا الْكُفْرُ بَيْنَ شَدِّ وَثَاقٍ      حِينَ لَأَقَاكُمْ وَضَرَبَ رِقَابِ

## التناصر في شعر ابن الذروي المصري

وأعدتكم ليُشربٍ بعدَ خوفٍ      أمهنا في تفرُّقِ الأحزابِ

فقد تأثر ابن الذروي في البيت الأول من هذين البيتين بقوله تعالى : { فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخِنْتُمُوهُمْ فَجُدُّوا الرِّقَابَ وَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً }<sup>30</sup>. حيث انعكس مضمون هذه الآية على ما قاله الشاعر، الذي جاء بهذه الأبيات في مدح الحاجب حسام الدين لؤلؤ بعد انتصاره سنة 578هـ على أرناط الفرنجي صاحب الكرك في أيلة (العقبة)، وعيذاب، والحجاز ، ثم أخذِهِ لِأَسْرَى الْفَرَنْجَةَ إِلَى الْقَاهِرَةِ. ولعل الشاعر هنا أرد أن يذكر ممدوحه بقول الله تعالى مرشداً للمؤمنين بالنظام الذي يعتمدونه في حروبهم مع المشركين ،فالله عز وجل يطلب من المؤمنين إذا واجهوا المشركين أن يصدوهم حصداً بالسيوف حتى إذا هلكوا وانقضت الحرب ؛ فإنهم مخيرون في التعامل مع الأسرى ،فإما أن يمّوا عليهم فيطلقوا سراهم دون مقابل ، أو يشترطوا عليهم الدية. وقد أشار الشاعر إلى أن الفرنجة في أرض المعركة كانوا متفاوتين بين قتلى وأسرى .

وفي البيت الثاني يستحضر الشاعر قوله تعالى: { وَكَيْدَلْتَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَّا يَعْبُودُونَ لِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا }<sup>31</sup>. فهنا يتحدث الله عز وجل عن وعده للنبي والمسلمين الذين صبروا معه بأنهم إذا صبروا على إيذاء المشركين فإنه سيغير أحوالهم فيرفع السوء عنهم ويجعلهم آمنين ، لذلك صبروا عشر سنين بمكة بعد الوحي على أذى الكفار ، ثم أمروا بالهجرة إلى المدينة على الرغم من خوفهم وقتلهم وفازوا برضى الله. والشاعر هنا يستذكر صبر المجاهدين في مواجهتهم للفرنجية في أرض المعركة إلى أن انتصروا وتشتت شمل الكفار ، فساد الأمان وانتهى الخوف. وفي موقع آخر يقول ابن الذروي واصفاً منظره في بستان<sup>32</sup>:

كَحَلَّتْ رِيَاضُكُمْ التَّوَاظُرَ عِنْدَمَا      بُيِّتَ مَنَاطِرُكُمْ عَلَى جَنَابَاتِهَا  
وَأَنَّ لَمْ تَكُنْ غُرْفَاتٌ عَدَنٍ عَجَلَتْ      لَكُمْ، وَإِلَّا فَهِيَ مِنْ أَخْوَاتِهَا

ففي البيت الثاني نلمح تأثر الشاعر لفظاً بقوله تعالى : { فَأَوْلِيكَ لَهُمْ جَرَائِ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ }<sup>33</sup>، والملاحظ أنه لا وجود لتناسب بين مضمون الآية ومضمون البيتين الشعريين اللذين جاء بهما الشاعر . فالله عز وجل - في الآية الكريمة - يريد أن يبين أن لا شيء يفيد الإنسان في حياته إلا الإيمان والعمل الصالح، وأن الفائزين سيكون جزاؤهم في أعالي الجنة آمنين من العذاب والأحزان ، وقد أسقط الشاعر كلمة " غرفات " الواردة في الآية

والتي تعني المنازل الرفيعة العالية في الجنة، على تشبيهه، فصور البيوت التي تترامى على جوانب الرياض وكأنها حنات يوم القيامة أو شبيهة بها؛ لما لها من تأثير على العيون في سحرها وجمالها .  
ومن الأمثلة على اقتصار ابن الذروي على لفظ القرآن بعيدا عن تناسب المضمون ، قوله  
يهجو ابن فلاقس<sup>34</sup>:

35 لَكَ وَجْهٌ أَبَا الْفَتْوحِ أَتَطُّ مَا عَلَى لَعْنٍ مِثْلِهِ مِنْ جُنَاحِ

فقد استحضر الشاعر قوله تعالى: { إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا }<sup>36</sup> ، حيث وظف عبارة " فلا جناح عليه " وأسقط ذلك على شعره ، بعيداً عن وجود مضمون مشترك بين النصيين: بين معنى ديني وآخر في الهجاء .  
وتظهر براعة الشاعر ورقة تضمينه في قوله مادحاً سيف الدولة المبارك<sup>37</sup>:

وَدَا، يَا كَلِيمَ الشُّوقِ ، وَاِدٍ مَقْدَسٌ لَدِي الْحَبِّ فَاخْلَعْ لَيْسَ يَمِشِيهِ مَحْتَدِي

هنا استحضر ابن الذروي قوله تعالى مخاطباً نبيّه موسى عليه السلام: { إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى }<sup>38</sup> ، فالله عز وجل خاطب نبيه موسى عليه السلام، لذلك فهو كليم الله، والمكان هو الوادي المقدس، حيث طلب الله منه أن يخلع نعليه لينال البركة ، ولأنه يقف أمام ربه، وقد حاول الشاعر أن يوظف هذا الصورة في شعره بطريقة رقيقة وجميلة ، حيث جعل ممدوحه كليم الشوق في مكان تسوده المحبة والمودة وهذا المكان له قداسته عند الشاعر لذلك يجب على من يدخله أن يكون حافياً والملاحظ أن محاولة الشاعر هنا حشد طاقاته اللغوية قد زادت في رقة ألفاظه ولينها.

وفي موطن آخر يقول الشاعر مادحاً القاضي الفاضل<sup>39</sup>:

حَسَنَاتٌ أَقْرَضَتْهَا اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا سَوَّفَ تَغْتَدِي أَضْعَافًا

وهنا يظهر التأثير الواضح للشاعر بقوله تعالى: { مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً }<sup>40</sup> ، حيث يلاحظ تأثر الشاعر في هذا الموطن باللفظ والمعنى معا ، فالله عز وجل يبين أن الذين ينفقون أموالهم في سبيله بنية خالصة وعزيمة صادقة فجزاؤهم جميل ومضاعف . وقد حاول الشاعر إسقاط مضمون الآية على ممدوحه الذي يساعد الفقراء والمحتاجين وينفق في سبيل الله كثيرا.

## التناصر في شعر ابن الذروي المصري

وفي إطار شبيهه بهذا المعنى , يقول ابن الذروي <sup>41</sup> :

أَنْفَقَ وَلَا تَخْشَ إِقْلَالًا فَقَدْ قُسِمَتْ      بَيْنَ الْعِبَادِ مَعَ الْإِجْلَالِ أَرْزَاقُ

لَا يَنْفَعُ الْبُخْلُ مَعَ دُنْيَا مُؤَلِّيَةٍ      وَلَا يَضُرُّ مَعَ الْإِقْبَالِ إِنْفَاقُ

فهذا الكلام يعيدنا إلى قول الله عز وجل: {قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا} <sup>42</sup> , حيث توافقت المعاني التي أرادها الشاعر في هذين البيتين مع قوله عز وجل, فالله تعالى يبين أنه لو كان للبشر نصيب في ملكه لما أعطوا أحداً شيئاً, وهنا يصف الله الإنسان من حيث هو إنسان باستثناء من وقَّه الله وهداه, فالبخل والجزع والهلع صفة للإنسان , لذلك فهو يخاف الإنفاق من رزقه خوفاً من نفاذه , في حين أن خير الله لا ينفذ أبداً , وقد تأثر الشاعر بهذا المضمون , فحاول أن يوجه رسالة ونصيحة للناس بأن ينفقوا أموالهم في حالي اليسر والعسر , لأن الدنيا ذاهبة والرزق مقدر من عند الله .

### ب- التناصر مع الحديث النبوي الشريف :

يشكل الحديث النبوي الشريف المنبع الثاني من منابع التناصر الديني ومصادره عند ابن الذروي, إذ سعى الشاعر في بعض أشعاره أن يوظف بعض الأحاديث النبوية الشريفة سواء من خلال لفظها أو معناها, وهذا يدل على وعي الشاعر بأهمية النص النبوي, وإن كانت إفادته من الحديث النبوي الشريف أقل كثيراً من إفادته من القرآن الكريم.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك قوله مادحاً القاضي الفاضل <sup>43</sup> :

أَلَا حَبَّذَا فَتُحَّ نَشَرْتُ لِوَاءَهُ      وَقُلْتُ لَخَيْلِ اللَّهِ يَا خَيْلُ أَقْدِمِي

حيث تأثر الشاعر بقول رسول الله محمد صلى عليه وسلم: " يا خيل الله اركبي " <sup>44</sup> , وهذه العبارة تستخدم للفرسان والأفراس بهدف الحث عن النفير والجهاد في سبيل الله بعيداً عن الخوف والفرع , وقد كثر استخدام هذه العبارة بين المسلمين بعد أن قالها الرسول صلى الله عليه وسلم, كما تدل هذه العبارة على الإغاثة, وابن الذروي أسقط هذه العبارة على شعره ليدل على أهمية الدور الذي لعبه ممدوحه في الحث على الجهاد في سبيل الله زمن صلاح الدين الأيوبي , حيث كان القاضي الفاضل يلقي بمشورته على صلاح الدين .

وفي موطن آخر يقول ابن الذروي <sup>45</sup> :

وَنَصَّ عَلَى دِينِ الْمَجُوسِ لَهَيْبِهَا      فَشَقَّ الدَّجَى عَنْ صَدْرِهِ مَسْجُ زَاهِبِ <sup>46</sup>



ففي هذا البيت نلمح إشارة إلى قصه نزول جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم, حيث شقَّ صدره واستخرج ما في بطنه من الغلِّ والدَّنس<sup>47</sup>, ففي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه, قال: كان أبو ذرٍّ يحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم, قال: «فُرجَ سقف بيتي وأنا بمكة, فنزل جبريل ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم, ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانا, فأفرغته في صدري ثم أطبقه, ثم أخذ بيدي ففرج بي إلى السماء الدنيا»<sup>48</sup>. وقد حاول الشاعر إسقاط مضمون هذا الحديث على شعره, فبين أن دين الجوس انقضى بمحيء نور الإسلام, مما يدل على سعة اطلاع الشاعر على الموروث الديني, وقدرته على إضاءة شعره بهذا الموروث.

وحتى لا يطول الحديث في هذا الجانب أكتفي بذكر النماذج السابقة المتناصّة مع القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف على الرغم من كثرتها وانتشارها في ثنايا ديوان الشاعر. وقد تعامل الشاعر بجدّيّة ومهارة مع هذه النصوص فوظفها بطريقة رائعة, وعرضها بألية جديدة, حيث ألبس هذه النصوص حلة جديدة تظهر عليها البراعة والمهارة, إضافة الى تأثره بالنصوص الدينية لفظاً حيناً ومعنى حيناً آخر, وتعدى ذلك ليكون التأثير لفظاً ومعنى.

#### ثانياً : التناص الأدبي :

إن الناظر في شعر ابن الذروي يجد أنه يحفل بشتّى أنواع التناص الأدبي, إذ شكلت النصوص الأدبية المقتبسة في شعره ظاهرة بارزة, سواء أكانت نصوصاً مقتبسة حرفياً أو متضمنة إيجاء وتلميحاً. كما يلاحظ وجود انسجام بين النصوص الأدبية المتناصّة مع السياق الشعري الذي جاء به ابن الذروي, وقد كان هدف الشاعر من هذه الاقتباسات المتعددة هو محاولة تعميق فكرته وصياغة رؤيته وإثراء نصه بأسلوب أدبي متميز.

ويشكل الأدب بشكل عام مرجعية خصبة للنص الشعري, ولكن النص الجديد الأدبي قد يتناص مع سابقه من النصوص في توظيف المعاني أو الألفاظ الأدبية والشعرية, شأنه في ذلك شأن ما وجدناه في التناص الديني الذي برز واضحاً في شعر ابن الذروي.

وقد برز التناص الأدبي في شعر ابن الذروي من خلال جانبين : الأول يتمثل في الشعر العربي القديم, والثاني نراه في الجانب الثري خاصة الأمثال الأدبية.

ومن الأمثلة المرتبطة بالجانب الأول – التناص مع الشعر العربي القديم – قول ابن

الذروي<sup>49</sup>:

## التناس في شعر ابن الذروي المصري

وَكَمْ لِلْمَطَايَا يَوْمَ رَمْلَةِ عَالِجٍ      مِنْ الْبَيْنِ مَرَضَى خِيَدَتْ عَنْ عِلَاجِهَا

فقد أخذ هذا المعنى من قول تميم الفاطمي<sup>50</sup>:

إِنَّ الظَّعَّانَ يَوْمَ رَمْلَةِ عَالِجٍ      مَلَكْنَ كُلَّ حَشَى لِكُلِّ غَرَامٍ

أُبْرُزْنَ مِنْ خَلَلِ السُّتُورِ مُحَاجِرًا      مَكْحُولَةً بِمَلَا حِصَّةٍ وَسُقَامٍ

فمحور الحديث بين النصين يرتبط بعالج، وهي رملة بالبادية، وقيل: هي رمال بين فيد والقريات ينزها بنو بخت من طيء، وهي متصلة بالتعليبية على طريق مكة لا ماء فيها، وفيها برك إذا سالت الأودية امتلأت<sup>51</sup>. وقد حاول الشاعران إظهار المعاناة عند الدواب من شدة الحر، وكان المقصود من هذه المعاناة هو إعطاء مثال لمن يفترق عن الأحبة أو إعطاء صورة للمعاناة التي يلاقيها الشاعر حتى يصل إلى ممدوحه، كما فعل تميم الفاطمي عندما أظهر معاناته حتى وصل إلى ممدوحه الخليفة العزيز بالله، وهنا أخذ ابن الذروي هذا المعنى وحاول صهره في مضمون آخر وهو المعاناة من أجل المحبوبة - أي الغزل - فالحب يتجه لديار المحبوبة بعد مشقة وعناء وتعب وفراق دام مدة من الزمن. وقد بين النقاد أن أخذ المعنى القديم وإعادة إنتاجه بصياغة أجمل وعبارة ألطف يجعل الآخذ أحق بالمعنى وإليه ينسب<sup>52</sup>.

ومن الامثلة على ذلك أيضا قوله مادحا القاضي الفاضل بعد عودته من الحج<sup>53</sup>:

قَدْ رَأَتْ مِنْكَ كَعْبُهُ اللَّهُ لَمَّا      جِئْتَهَا حَاتِمًا وَإِنْ شِئْتَ كَعْبَا

فقد أخذ الشاعر هذا المعنى من ابن الرومي في قوله مادحا<sup>54</sup>:

وَمُنْفَرِدٌ بِالْجُودِ دُونَكَ حَاتِمٌ      وَكَعْبٌ، وَلَمْ يَعْشُرْكَ كَعْبٌ وَحَاتِمٌ

فحاتم وكعب رجلان اشتهرا بالجوود والكرم، وقد حاول ابن الذروي أن يوصل ممدوحه إلى درجة كعب وحاتم عندما ذهب إلى الحج، حيث كان القاضي الفاضل رجلاً كريماً معطاء يعطي دون حساب. وهذه الصورة استقاها الشاعر من حيث المعنى من الشاعر المشهور ابن الرومي الذي رسم لممدوحه صورة جميلة فجعله منفرداً بالكرم في زمانه دون غيره مثله مثل حاتم وكعب على الرغم من أنه لم يعاشرها في حياته.

وقد لا تغف مسألة التناص بين شاعرين فقط, بل قد نجد صورة واحدة مشتركة بين مجموعة من الشعراء مع تفاوت هذه الصورة في طريقة تناول, ومن الأمثلة على ذلك في شعر ابن الذروي قوله واصفاً بطيخة<sup>55</sup>:

أَنَا الْغُلَامُ بِطَيْخَةٍ      وَسَكِينَةٌ قَدْ أُجِيدَتْ صَقَالًا  
فَقَسَمَ بِالْبَرْقِ شَمْسَ الضَّحَى      وَأَعْطَى لِكُلِّ هَالِلٍ هَالَا

حيث جاءت هذه الصورة عند عدد من الشعراء الذين عاشوا في الزمن نفسه الذي عاشه ابن الذروي أو سبقوه, ومنهم من كان مجهول العصر والاسم .

فأبو نواس قال واصفاً غلاماً نصرانياً<sup>56</sup>:

مَحَاسِنُهُ تَزْهَدُ فِي الْعَدَارَى      مِطْبَيِّ كَالْهَالِلِ مِنَ النَّصَارَى  
وَفِي الْإِفْرَادِ أَلْفِي ذَا اغْتِلَامٍ      عَلَى بَطِيخَةٍ يَنْزُو بِدَارَا  
وقال أحدهم<sup>57</sup>:

أَنَا غُلَامٌ فَاقَ حُسْنَ عَلَى الْوَرَى      بَبَطِيخَةٍ صَفْرَاءَ فِي لَوْنِ عَاشِقِي  
فَشَبَّهْتُهُ بَدْرًا يَقْدُ أَهْلَةً      مِّنَ الشَّمْسِ مَا بَيْنَ النُّجُومِ بِيَارِقِ

ولنحم الدين البارزي الذي توفي قبل ابن الذروي بعشر سنوات<sup>58</sup> قول شبيه بالصورة السابقة, إذ يقول<sup>59</sup>:

يُقَطِّعُ بِالسَّكِينِ بَطِيخَةً ضَحَى      عَلَى طَبَقٍ مِّنْ مَّجْلِسٍ لِأَصَاحِبِهِ  
كَبَدْرِ يَبْرِقُ قَدَّ شَمْسًا أَهْلَةً      لَدَى هَالَةٍ فِي الْأَفْقِ بَيْنَ كَوَاكِبِهِ

فللملاحظ بين هذه اللوحات السابقة وجود طاقات إيجابية عمد إليها كل شاعر ليحلب الأنظار إلى لوحته الفنية التي رسمها بريشته ببراعة ومهارة, ويضاف إلى ذلك وجود خيوط فنية مشتركة في الوصف بين معظم هذه اللوحات, فابن الذروي أخذ هذا المعنى من عدد من الشعراء فبين صورة لغلام جميل جاء بطيخة وسكين مصقولة بشكل جيد وهذه البطيخة كانت صفراء اللون كشمس الضحى التي تانثرت إشعاعاتها على جميع الجالسين, وهي صورة مستوحاة من

## التناسق في شعر ابن الذروي المصري

شعراء سبقوه أو عاصروه , كما هو الحال مع نجم الدين البارزي وشاعر آخر, إضافة إلى تلك الصورة التي رسمها أبو نواس لغلام نصراني , حيث ركز الشاعر على الأوصاف الحسية لهذا الغلام ليبرز لنا محاسنه وعناصر الجمال فيه , والنتيجة هي أن ابن الذروي استفاد جيداً من هذه المعاني السابقة ثم أعاد صهرها في قالب جديد بريشته الخاصة ليخرج لنا لوحة فنية جميلة لا تقل جمالاً عن الصور السابقة.

ومن الأمثلة أيضاً على تناسق ابن الذروي في شعره مع أشعار القدماء, قوله واصفاً منارة الإسكندرية<sup>60</sup>:

فَخَيَّلْتُ أَنَّ الْبَحْرَ تَحْتَ غَمَامَةٍ وَأَنْتِي قَدْ خَيَّمْتُ فِي كَيْدِ السَّمَاءِ

فقد أخذ الشاعر المعنى من قول عنتره بن شداد مفتخراً بنفسه في أرض المعركة<sup>61</sup>:

تَمَوْجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ تَحْتَ غَمَامَةٍ قَدْ انْتَسَجَتْ مِنْ وَقَعِ ضَرْبِ الْحَوَافِرِ

ولكن الاختلاف بين الشعارين كان في طبيعة الموضوع, فابن الذروي وصف منارة كان قد صعد إلى قمته فرأى البحر أسفل منه كغمامة كبيرة , كما وجد نفسه قد اعتلى السماء وتوسطها لشدة ارتفاع المنارة, أما عنتره فقد وصف أرض المعركة وما أحدثته حوافر الخيول التي تتلاطم في كل اتجاه حتى غطاها الغبار الذي بدا كغمامة كبيرة من شدة المعركة. ومن ذلك أيضاً قول ابن الذروي واصفاً الجود<sup>62</sup>:

حَبِّدَا صِحَّةً بِهَا يُوجَدُ الْجُودُ دُ صَحِيحاً وَيُعْدَمُ الْإِعْدَامُ

فقد وجدت بعض ألفاظ البيت في قول ابن غلبون المصري<sup>63</sup>:

يَفْتَى رَاحَتَهُ مُذْ غُدِمَ الْجُودُ دُنَا رَاحَةً مِنْ الْإِعْدَامِ

فالملاحظ في البيتين السابقين وجود ألفاظ مشتركة , مثل : الجود , وعدم ويعدم, والإعدام, إضافة إلى معنى الزوال, مع اختلاف الموضوع الذي وظف الشاعران فيه هذه الكلمات, فابن الذروي يتحدث عن تمام الصحة التي يزول عنها المرض فلا يتواجد أبداً , في حين يتحدث ابن غلبون عن شبابه وصباه وطرق المجد التي يسمو إليها, وما يتبع ذلك من مقارنته لمصاعب

الدهر . وقد أحسن ابن الذروي نسج ألفاظ بيت ابن غلبون بطريقة فنية جميلة تظهر قدرته الفنية على التجديد .

ولم يقف تناص ابن الذروي على أخذ بعض الألفاظ الشعرية أو مضمون البيت الشعري, بل تجاوز ذلك إلى أخذ معظم ألفاظ البيت ومعناه حتى يكاد يكون البيت هو نفسه، من ذلك قوله<sup>64</sup>: (البحر البسيط)

أَقَامَ يُعْمَلُ أَيَّاماً رَوَيْتَهُ      وَفَسَّرَ الْمَاءَ بَعْدَ الْجُهْدِ بِالْمَاءِ

فقد أخذ هذا البيت بلفظه ومعناه من قول ابن الرومي<sup>65</sup>:

أَقَامَ يُجْهِدُ أَيَّاماً قَرِيحَتَهُ      وَفَسَّرَ الْمَاءَ بَعْدَ الْجُهْدِ بِالْمَاءِ

فابن الرومي قال هذا البيت منتقداً شاعراً آخر كان قد أعمل فكره ليصنع صورة لموصوفه إلا أنه جاء بوصف لا معنى له , وقد أصبح عجز البيت لاحقاً مضرباً للمثل وشاع استخدامه بين الأدباء , وقد تأثر به ابن الذروي وعاد استخدامه في شعره, والمدقق في البيتين يجد أن ابن الذروي قد غير كلمتين فقط، هما (يُعمل ورويته) وكلاهما حملاً للمعنى نفسه الذي ورد في بيت ابن الرومي (فُيعمل هي نفسها يجهد), (ورويته هي نفسها قريحته).

ولم يقتصر ابن الذروي في تناصه الأدبي على الجانب الشعري , بل تجاوزه إلى الجانب النثري , حيث أقام علاقات نصية بين جنسين أدبيين، فعمد إلى النصوص النثرية وأعاد توظيفها في البناء الشعري , " إذ يتم نقل ملفوظ ما من فضاء نصي معين إلى آخر , مغيرا إياه تغييراً أيديولوجياً"<sup>66</sup>.

ونظراً للأهمية الكبيرة التي تحظى بها الأمثال , فقد تأثر بها ابن الذروي , فساهمت في بناء نصوصه الشعرية . من ذلك أنه أفاد من المثل الإسلامي (العود أحمد)<sup>67</sup> , في قوله بهجو الخطير بن مماتي<sup>68</sup>:

لَمْ يُسَلِّمِ الشَّيْخُ الْخَطِي      رُ لِرَغْبَةٍ فِي دِينِ أَحْمَدُ

بَلْ ظَنَّ أَنَّ مَحَالَهُ      يُبْقِي لُهُ الدِّيُونَ سَازِمْدُ



ومن الأمثلة التي تبرز هذا الجانب , قوله <sup>72</sup> :

أُخْبِرُ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ وُقُوعِهَا      كَأَنَّ سَطِيحًا<sup>73</sup> فِي مُغَالَاةٍ أَرْغَمِ

فالشاعر هنا يفتخر بنفسه وبما لديه من ذكاء وفطنة ومعرفة بالأشياء قبل وقوعها وذلك من خلال الإحساس الذي يأتيه حول هذه الأمور، وهنا يستدعي الشاعر بمهارة شخصية الكاهن الجاهلي سطيح الذي كان يبهر الناس ببراعته عندما يأتونه، ويتجلى ذلك في أنهم يجدونه في موضوع ما , فيباشر هو بذكر الموضوع قبل أن يذكره هم، فيبهتوا ويتفاجؤوا , إضافة إلى أن شخصية سطيح كان يضرب بما المثل لجودة رأيه ورجاحته، لذلك أراد الشاعر أن يسقط صفات هذا الكاهن على شخصيته ليثبت أنه صاحب رأي راجح وخبرة ومعرفة.  
ومن ذلك أيضاً قوله <sup>74</sup>:

كَمْ طَرْتُ شَوْقًا إِلَيْهَا فِي الرِّيحِ صَنَى      فَظَنَّ بَلْقَيْسَ<sup>75</sup> وَاوَاهَا سُلَيْمَانُ

فقد أراد الشاعر أن يعلي من شأن محبوبته ومقامها؛ فاستدعى شخصيته بلقيس ملكة سبأ، تلك التي كانت مصدر فخر واعتزاز لليمنيين في وقتها، وكان استدعاؤه موفقاً، إذ إن الشاعر صور بعده عن محبوبته وموافاته لها وطيره إليها شوقاً، حتى اعتقد الكثيرون أنه سليمان عندما جاء بلقيس في قصتهم المشهورة. ومن هنا أبدع الشاعر في اختيار شخصيتي بلقيس وسليمان عليه السلام، وهذا يدل على موروثه التاريخي الغني والخصب، كما يثبت قدرته على استثمار طاقاته الفكرية والثقافية، ومن ثم إسقاطها على نصه الشعري بشكل جميل، الأمر الذي جعل نصّه غنياً وثرثراً.

ومن ذلك أيضاً قوله يمدح علي بن بدر العطاردي المشهور بحسن خطه <sup>76</sup>:

يَا بَنَ بَدْرِ عَلَوْتَ فِي الْخَطِّ قَدْرًا      عِنْدَمَا قَايَسُوكَ بَابِنِ هَالِلِ<sup>77</sup>  
ذَاكَ يَحْكِي أَبَاهُ فِي النَّقْصِ لَمَّا      جِئْتَ تَحْكِي أَبَاكَ عِنْدَ الْكَمَالِ

فقد كان ممدوح ابن الذروي مشهوراً بحسن خطه , لذلك سارع الشاعر في استدعاء شخصية مهمة في الخط العربي، وهي شخصية ابن هلال الذي عرف في زمانه بحسن خطه

## التناس في شعر ابن الذروي المصري

وإبداعه, وهذا يدل على أن معرفة الشاعر للشخصيات التاريخية لم تقتصر على مجال واحد, بل شملت شخصيات دينية وسياسية وأدبية و... .  
ومنه أيضاً قوله بمدح ابن سناء الملك<sup>78</sup>:

عَابُوا التَّقْنَعُ بِالْحَيِّبِ وَلَوْ رَأَى الطُّ  
طَائِيٌّ<sup>79</sup> مَا قَدَّ حُكْتَهُ لَتَعَصَّبَا

فقد استدعى الشاعر بشكل واضح شخصية الشاعر أبي تمام المشهور بقوة شعره وجزالته؛ ليبين أن ممدوحه قد قارع أبا تمام في شعره, وأن أبا تمام لو كان على قيد الحياة لتعصّب على ابن الذروي كما فعل عدد من الشعراء الذين لم يرقهم ابن سناء الملك؛ لأنه مدح توران شاه شقيق صلاح الدين الأيوبي. والجميل في هذا البيت أيضاً لجوء الشاعر إلى المحسنات البديعية, حيث لجأ إلى استخدام التورية بطريقة لطيفة ورشيقة عندما ورى باسم أبي تمام (حبيب الطائي) ليقصد ممدوحه المحبوب, فالحبيب هو ممدوحه, والحبيب أيضاً هو اسم أبي تمام.  
ويتابع ابن الذروي توظيفه للشخصيات في غير مكان من ديوانه, فنجده يقول واصفاً لعبة شطرنج<sup>80</sup>:

وَبَدَا يَمُوتُ وَقَدْ أَتَاهُ فَانْسَرَبُ  
حَتَّى كَأَنَّ هُنَاكَ إِسْرَافِيلاً

فهنا استدعاء واضح لشخصية دينية, وهي شخصية الملك إسرائيلي عليه السلام الذي ينفخ الأرواح في الأجساد ويتمتع بقوة كبيرة. ولعبة الشطرنج من المعروف أنها تحوي مجموعة من القطع التي تمثل مملكة بجنودها ووزرائها وملكها وعناصرها, وبالتالي فإن هذه المملكة حتى لا تتساقط تحتاج إلى من يعيد إليها الروح ويحميها من التهاوي والخسارة.

### ب. الأماكن التاريخية وأثرها في نص ابن الذروي الشعري :

عمد ابن الذروي إلى توظيف المكان بشكل لافت للأنظار في شعره, حيث اهتم بتاريخ المكان وما حصل فيه من أحداث, ثم عمد إلى إسقاطه في شعره بطريقة تتناغم مع دلالاته التاريخية الأصيلة, وقد اهتم النقاد المحدثون بالتوظيف التاريخي لما له من أهمية للشاعر والمتلقي, يقول رجاء عيد: " وهذا الاستلهام يتيح للشاعر والمتلقي الاتكاء على ما تفجره الشخصية التراثية أو الموقف التاريخي من مشاعر ودلالات تحفظ القصيدة نفسها من التسرب في سردية باهتة "<sup>81</sup>.



ومن الأمثلة على ذلك قول ابن الذروي مادحاً الحاجب حسام الدين لأولاً بعد انتصاره على  
أرناط الإفريحي صاحب الكرك<sup>82</sup>:

دُذَّتِ الأَعَادِي بِمَوَاضِيكَ عَن قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ وَالكَعْبَةِ

ثم تكراره لهذا المعنى في القصيدة نفسها , بقوله :

كَفَيْتَ أَهْلَ الحَرَمِينَ العِدَا وَدُذَّتَ عَن أَحمَدَ والكَعْبَةِ

فهو يعتز بممدوحه ويدكر بما قام به من واجب ديني اتجاه مكانين مقدسين ومهمين  
للمسلمين جميعاً، وهما: الكعبة المشرفة وقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأهمية هذين  
المكانين يعمد الشاعر إلى تكرار المعنى نفسه وتأكيد به بعد عدد من الأبيات التي فصلت بين  
البيتين المذكورين، فالممدوح منع وصول الفريجة إلى أرض الحجاز عبر البحر الأحمر. وبالتالي  
أعطى ذكر هذين المكانين لشعر ابن الذروي إيجاء مهماً وبعداً دينياً يرتبط بطهر وقداة لهما.  
ومن ذلك أيضاً قوله يصف فرساً<sup>83</sup>:

عَانَيْتُ فِي قَتْلِ مَنْ قُتِلْتُ بِهِ مَا لَا رَأْتُهُ العَبْرَاءُ وَدَاحِسُ<sup>84</sup>

فقد استدعى الشاعر حرباً من حروب الجاهلية وقعت في منطقة نجد بين فرعين من قبيلة  
غطفان، وهنا نجد أن استدعاءه كان موفقاً إذ إن داحس والغبراء هما فرسان كانتا سبباً في هذه  
الحرب، لذلك أراد الشاعر أن يظهر سرعة فرسه التي تفوق سرعة داحس والغبراء في عدوهما رغم  
شهرتهما بالسرعة.

وتزداد براعة الشاعر عندما يلجأ للتناس من جهة والمحسنات البديعية من جهة أخرى،  
فنجده يقول متغزلاً<sup>85</sup>:

أَبْكِي الأَجْبَةَ أَوْ أَبْكِي مَنَارِلَهُمْ فَإِن مَضَى ذِكْرُ نُعْمَى قُلْتُ: نُعْمَانُ<sup>86</sup>

وهنا لا أبدأ من الإشارة إلى أن وادي نعمان أو جبل نعمان ذكر كثيراً في الشعر العربي، وهو  
من أكبر أودية مكة المكرمة، اشتهر بشجرة الأراك، والمهم هنا تلك الحالة الشعورية التي تشير  
وجدان الشاعر في هذا الوادي، حيث يتذكر منازل محبوبته وتظهر آثار الحرمان والشوق عنده،  
من هنا تغنى شعراء الجاهلية والإسلام بهذا المكان كثيراً. وابن الذروي كغيره من الشعراء نهج

## التناسق في شعر ابن الذروي المصري

نُحجهم وبين معرفته التاريخية بجذور هذا المكان وأثره على نفس المحب, وهو في هذا البيت يتغزل ويكي محبوبته بعد أن طالت بينهما المسافات وازداد الحرمان, ويزداد جمال التناسق هنا في أن اسم المكان يتناسب بشكل واضح مع محبوبته (نعسى) وهذا النوع من المحسنات البديعية يدل على قدرة الشاعر في التلاعب بألفاظ بيته بطريقة جميلة تزيد رونق شعره وجماله. ونقف أخيراً عند قول ابن الذروي مادحاً القاضي الفاضل بعد حجته الثانية سنة 575هـ, والتي لاقى فيها القاضي مشاق كثيرة, من جوع وعطش, وخوف, وتعب, إلى أن وصل مصر, يقول<sup>87</sup>:

لَكَ اللهُ إِمَّا حَجَّةٌ أَوْ وَقَادَةٌ      فَمِنْ مَشْهَدٍ يُرْضِي الإِلَهَ وَمَوْسِمِ  
تُرَى تَارَةً بَيْنَ الصَّوَارِمِ وَالْقَنَا      وَطَوْرًا تُرَى بَيْنَ الحَطِيمِ<sup>88</sup> وَزَمْزَمِ<sup>89</sup>

فقد أراد الشاعر أن يرفع من مقام ممدوحه, فبين أن هذا الممدوح له مكانان فقط ويكثر تواجده فيهما, فإما أن يكون بين الصوارم والقنا وهنا إشارة إلى أرض المعركة, فممدوحه فارس مغوار معروف بفروسيته, وإما أن يكون بين الحطيم وزمزم, وهنا دلالة على الجانب الديني الرفيع الذي يحرص عليه ممدوحه, والمقصود هنا حرصه على أداء المناسك والعبادات بصرف النظر عن المشاق التي يعاني منها بسبب ذلك. وقد كان استدعاء الشاعر للحطيم وزمزم متناسباً مع حالة الممدوح, فعندما يذكر الحطيم فهو يذكر بذل الجهد والإرهاق في سبيل الدعاء والتوسل إلى الله, وعندما يذكر زمزم تذكر البركة التي تتعلق بقدسية ماء زمزم, من هنا استثمر طاقاته اللغوية في توظيف هذه الأماكن ليزيد من القيمة الفنية الخاصة بنصه الشعري, وبطريقة تتناسب مع المضمون الذي أراد التعبير عنه.

### الخاتمة:

بعد الدراسة المستفيضة لهذا الموضوع أرصد النتائج الآتية:  
أولاً: اتفق معظم النقاد العرب والغرب على أن فكرة التناسق تقوم على عدم خلو نص من نصوص أخرى, وإن اختلفوا في بيان المنبع والأصل والنسبة.

ثانياً: شكّل كل من القرآن والحديث النبوي الشريف ركيزتين مهمتين عمداً إليهما الشاعر في بناء شعره، ولا غرابة في ذلك، فهما الأكثر قداسة عند المسلمين، لذلك انعكس تأثيرهما على شعره روحياً ومعنوياً.

ثالثاً: يعد ظهور نصوص دينية وأدبية، إضافة إلى بروز عدد من الشخصيات والأماكن في شعر ابن الذروي دلالة واضحة على ثقافته الواسعة والشاملة، حيث وظفها في شعره، وانسجمت مع أفكاره ومقاصده التي أرادها.

رابعاً: لم ينحصر تأثير الشاعر واهتمامه بأدب عصره دون آخر، بل شمل عصور الأدب كلها، فأفاد من الأدب الجاهلي، والإسلامي، والأموي، والعباسي على حد سواء.

خامساً: كانت للنصوص التي أفاد منها ابن الذروي قدرة إيجابية حملت في نصه دلالات قوية جديدة استطاع أن يوظفها الشاعر من جديد، ليخرج لنا نصاً جديداً له قيمته الفنية من جهة، والتأثير في المتلقي من جهة أخرى.

### قائمة المصادر والمراجع

#### \*المصادر القديمة:

1. الأبيشي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، دار مكتبة الحياة، ط1، بيروت، 1992م.
2. ابن الأثير، محمد بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العرب، ط4، بيروت، 1993م.
3. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط)، القاهرة، 1964م.
4. الأصفهاني، الحسين بن محمد، الأغاني، دار صعب، (د. ط)، بيروت، (د.ت).
5. تميم الفاطمي، أبو علي تميم بن المعز بن المنصور، الديوان، دار الكتب المصرية، ط1، القاهرة، 1975م.
6. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، (د. ط)، القاهرة، 1956.

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

7. ابن حجة الحموي , أبو بكر بن علي بن عبد الله:
  - ثمرات الأوراق, تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم, دار الجيل, ط3, بيروت, 1997م.
  - خزانة الأدب وغاية الأرب, شرح: عصام شعيتو, دار مكتبة الهلال, ط1, بيروت, 1987م.
8. ابن حجر العسقلاني, أحمد بن علي, فتح الباري بشرح صحيح البخاري, تحقيق: عبد العزيز بن باز, دار الفكر, (د. ط), (د. م), (د. ت).
9. أبو الحسين, مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري, صحيح مسلم, دار الجيل ودار الآفاق, (د. ط), بيروت, 2001م.
10. الحموي, ياقوت بن عبد الله, معجم البلدان, دار صادر, (د. ط), بيروت, (د. ت).
11. ابن خلكان, أحمد بن محمد, وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, تحقيق: إحسان عباس, دار صادر, (د. ط), بيروت, 1977م.
12. ابن دريد, أبو بكر محمد بن حسن الأزدي, جمهرة اللغة, تحقيق: رمزي بعلبكي, دار العلم للملايين, (د. ط), بيروت, 1987م.
13. ابن الذروي, علي بن يحيى, الديوان, تحقيق: مشهور الحباري, مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها, ط1, باقة الغربية, 2010م.
14. ابن الرومي , أبو الحسن علي بن العباس, الديوان, شرح: أحمد حسين بسج, دار الكتب العلمية, ط2, بيروت, 2002م.
15. الزركشي, محمد بن بهادر, عقود الجمان على وفيات الأعيان, نسخة الفاتح بالسليمانية رقم (4434), مصورة في مركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية, عمان, المجلد الثاني, قسم 234.
16. الزمخشري, أبو القاسم جاز الله محمود بن عمرو, أساس البلاغة, دار بيروت, (د. ط), بيروت, 1992م.
17. ابن سعيد الأندلسي, علي بن سعيد, النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة, تحقيق: حسين نصار, دار الكتب المصرية, ط2, القاهرة, 2000م.
18. السيوطي , عبد الرحمن بن الكمال, حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة, تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم, دار الفكر العربي, ط1, القاهرة, 1998م.

19. ابن شاکر الکتبی، محمد، **فوات الوفيات والذیل علیها**، تحقیق: إحسان عباس، دار الثقافة، (د. ط)، بیروت، 1974م.
20. أبو شامة المقدسی، عبد الرحمن بن إسماعیل:  
• **الروضتین فی أخبار الدولتین**، دار الجیل، (د. ط)، بیروت، (د. ت).  
• **عیون الروضتین فی أخبار الدولتین النورية والصلاحية**، تحقیق: أحمد البیسومی، وزارة الثقافة، (د. ط)، دمشق، 1991م.
21. ابن شداد، عنتره بن عمرو العبسی، **شرح دیوان عنتره**، تحقیق: مجید طراد، دار الكتاب العربی، ط1، بیروت، 1992م.
22. الصفدی، خلیل بن أبیک:  
• **الکشف والتنبیه علی الوصف والتشبیه**، تحقیق: هلال ناجی وزمیله، سلسلة إصدارات الحکمة، ط1، لیدن، 1999م.
- **الوافي بالوفیات**، تحقیق: أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث العربی، ط1، بیروت، 2000م.
23. ابن ظافر الأزدي، علي، **بدائع البدائنه**، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (د. ط)، صیدا، 1992م.
24. ابن العدم، عمرو بن أحمد، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقیق: سهیل زکّار، دار الفكر، (د. ط)، دمشق، (د. ت).
25. ابن أبي عذیبة، أحمد بن محمد، **إنسان العیون فی مشاهیر سادس القرون**، تحقیق: إحسان الثامری وزمیله، دار ورد، ط1، عمان، 2007م.
26. العسکری، أبو هلال الحسن بن عبد الله، **الصناعتین: الكتابة والشعر**، تحقیق: علي محمد البحايي وآخر، المكتبة العصرية، (د. ط)، صیدا، 1986م.
27. العماد الأصفهاني، محمد بن محمد، **خریفة القصر: قسم شعراء مصر**، لجنة التألیف والنشر، (د. ط)، القاهرة، 1951م.
28. العینی، محمد بن أحمد، **عقد الجمان في تاریخ أهل الزمان - العصر الأیوبی**، تحقیق: محمود رزق محمود، دار الکتب، ط1، القاهرة، 2003م.

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

29. الغزولي، علي بن عبد الله، *مطالع البدور في منازل السرور*، مطبعة إدارة الوطن، ط1، القاهرة، 1299هـ.
30. ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، تحقيق: محمد خريسات وزميليه، مركز زايد للتراث، ط1، العين، 2007م.
31. ابن قلاؤس، نصر الله بن عبد الله، *الديوان*، تحقيق: سهام الفريخ، مكتبة المعلا، ط1، الكويت، 1988م.
32. ابن كثير، إسماعيل بن عمرو، *البداية والنهاية في التاريخ*، دار ابن كثير، (د. ط)، بيروت، (د.ت).
33. المحي، محمد بن أمين، *نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة*، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2005م.
34. مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإعلام، ط2، الكويت، 1986م.
35. المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، *التكملة لوفيات النقلة*، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1984م.
36. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، *لسان العرب*، دار صادر، (د. ط)، بيروت، 1968م.
37. الميداني، أحمد بن محمد، *مجمع الأمثال*، قدم له وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1988م.
38. ابن النجار، محمد بن محمود البغدادي، *ذيل تاريخ بغداد*، تصحيح: قيصر فوج، دار الكتب العلمية، (د. ط)، بيروت، (د. ت).
39. أبو نواس، أبو علي الحسن بن هانئ، *الديوان*، رياض الريس للنشر، ط1، بيروت، 1998م.
40. الهندي، علي المتقي بن حسام الدين، *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*، ضبطه وفسر غريبه: بكري حيايي، صححه ووضع فهرسه: صفوت السّقا، مؤسسة الرسالة، (د. ط)، بيروت، 1979م.
- \*المراجع الحديثة:

41. تودوروف، ترفتان، في أصول الخطاب النقدي الجديد، دار الشؤون الثقافية العامة، (د. ط)، بغداد، 1987م.
42. جاد المولى بك، محمد أحمد وزملاؤه، أيام العرب في الجاهلية، دار إحياء الكتب العربية، (د. ط)، بيروت، (د. ت).
43. الجبوري، تركي عطية، الخط العربي الإسلامي، دار البيان، ط1، بيروت، 1975م.
44. جينيت، جيرار، مدخل لجامع النص، ترجمة: عبد الرحمن أيوب، (د. ن)، ط2، توبقال، 1986م.
45. الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، ط11، بيروت، 1995م.
46. العاملي، زينب، الدّر المنثور في طبقات ربات الخدور، تحقيق: مئى الخراط، مكتبة التوبة، ط1، الرياض، 2000م.
47. عيد، رجاء، دراسة في لغة الشعراء: دراسة نقدية، منشأة المعارف، (د. ط)، الإسكندرية، 1979م.
48. الغدامي، عبد الله، الخطيبنة والتكفير، النادي الأدبي، (د. ط)، جدة، 1985م.
49. فضل، صلاح، شفرات النص، دار الفكر، (د. ط)، القاهرة، 1990م.
50. كحالة، عمر رضا، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1977م.
51. كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، ط1، المغرب، 1991م.
52. الكيلاني، مصطفى، وجود النص نص الوجود، الدار التونسية للنشر، (د. ط)، قرطاج، 1992م.
53. مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، (د. ط)، الدار البيضاء، 1985م.
54. ناهم، أحمد، التناص في شعر الرواد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 2004م.
- \*الرسائل الجامعية:

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

55. البالاني, رمضان محمود كريم، التناص: تداخل النصوص في شعر خليل حاوي، رسالة ماجستير، جامعة الأنبار، 1998م.
56. البدري، محمد جابر مزعل، التناص في شعر مسلم بن الوليد، رسالة ماجستير، جامعة ذي قار، 2010م.
57. منخي، حازم هاشم، التناص في شعر محمود درويش، رسالة ماجستير، جامعة البصرة، 2005م.
- \*الدوريات:
58. بارتن، رولان، نظرية النص، ترجمة: محمد خيرى البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بيروت، 1988م.
59. جابر، ناصر، التناص القرآني في الشعر العماني الحديث، مجلة النجاح للأبحاث والعلوم الإنسانية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الرابع، نابلس، 2007م.
60. رمضان، إبراهيم عبد الفتاح، التناص في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تأصيلية في بيلوجرافيا المصطلح، مجلة الحجاز العالمية، العدد الخامس، مكة المكرمة، 2013م.
61. الشويلي، داود سلمان، التناص كآلية نقدية ( مقترح تاريخي من المناهج النقدية الحديثة )، مجلة الموقف الثقافي، العدد السادس والعشرون، بغداد، 2000م.
62. العدواني، معجب بن سعيد الزهراني، رحلة التناصية إلى النقد العربي القديم، مجلة علامات في النقد، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع والأربعون، جدة، 2002م.
63. المغيظ، تركي، التناص في معارضات البارودي، مجلة أبحاث اليرموك، العدد الثاني، إربد، 1991م.

---

<sup>1</sup> الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط)، القاهرة، 1964م، مادة (نصص)، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، (د. ط)، القاهرة، 1956، (مادة نصص)، ابن دريد، أبو بكر محمد بن حسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، (د. ط)، بيروت، 1987م، مادة (نصص)،



- الزخمشري ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو، أساس البلاغة ، دار بيروت، (د. ط) ، بيروت، 1992م، مادة (نصص)، مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد الحسيني ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإعلام، ط2، الكويت ، 1986م، مادة (نصص)، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، لسان العرب ، دار صادر، (د. ط)، بيروت، 1968م، مادة (نصص).
- 2 ابن منظور، لسان العرب ، مادة (نصا).
- 3 الزبيدي ، تاج العروس ، مادة (نصص) .
- 4 العدواني ، معجب بن سعيد الزهراني ، رحلة التناصية إلى النقد العربي القديم ، مجلة علامات في النقد ، المجلد الحادي عشر ، العدد الرابع والأربعون ، جدة، 2002م ، ص74 .
- 5 تودوروف، تزفتان، في أصول الخطاب النقدي الجديد، دار الشؤون الثقافية العامة، (د. ط)، بغداد، 1987م، ص108.
- 6 المرجع السابق نفسه ، ص1.2.
- 7 بارتن، رولان، نظرية النص ، ترجمة : محمد خيرى البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد الثالث، بيروت، 1988م، ص96.
- 8 تودوروف ، تزفتان، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ص108.
- 9 الكيلاني ، مصطفى ، وجود النص نص الوجود ، الدار التونسية للنشر ، (د. ط)، قرطاج، 1992م، ص65.
- 10 جينيت ، جيرار، مدخل لجامع النص ، ترجمة : عبد الرحمن أيوب ، (د. ن)، ط2، توبقال، 1986م، ص90.
- 11 الغدامي ، عبد الله ، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي ، (د. ط)، جدة، 1985م، ص321.
- 12 تودوروف ، تزفتان، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ص110.
- 13 الشويلي ، داود سلمان ، التناص كآلية نقدية ( مقترح تاريخي من المناهج النقدية الحديثة ) ، مجلة الموقف الثقافي ، العدد السادس والعشرون ، بغداد ، 2000م ، ص59.
- 14 المرجع السابق نفسه، ص60.
- 15 تودوروف ، تزفتان، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ص110.
- 16 البalani ، رمضان محمود كريم ، التناص : تداخل النصوص في شعر خليل حاوي ، رسالة ماجستير، جامعة الأنبار، 1998م ، ص57.

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

- 17 مفتاح , محمد, تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص )، المركز الثقافي العربي ، (د. ط) ، الدار البيضاء، 1985م، ص134-135.
- 18 منحي، حازم هاشم، التناص في شعر محمود درويش، رسالة ماجستير، جامعة البصرة ، 2005م، ص 12.
- 19 فضل، صلاح، شفرات النص، دار الفكر، (د.ط)، القاهرة، 1990م، ص227، نقلاً عن غريغاس في كتابه(السيمائية).
- 20 ينظر على سبيل المثال لا الحصر: البديري ، محمد جابر مزعل ، التناص في شعر مسلم بن الوليد ، رسالة ماجستير، جامعة ذي قار، 2010م، جابر، ناصر ، التناص القرآني في الشعر العماني الحديث ، مجلة النجاح للأبحاث والعلوم الإنسانية ، المجلد الحادي والعشرون ، العدد الرابع ، نابلس ، 2007م ، رمضان ، إبراهيم عبد الفتاح ، التناص في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تأصيلية في بيلوجرافيا المصطلح، مجلة الحجاز العالمية ، العدد الخامس ، مكة المكرمة، 2013م، المغيض ، تركي ، التناص في معارضات البارودي ، مجلة أبحاث اليرموك ، العدد الثاني ، إربد، 1991م، ناهم، أحمد ، التناص في شعر الرواد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1، بغداد، 2004م .
- 21 ابن حجة الحموي ، أبو بكر بن علي بن عبد الله ، ثمرات الأوراق ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، ط3، بيروت، 1997م، ص402، خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح: عصام شعيثو، دار مكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1987م، 400/1، ابن خلكان ، أحمد بن محمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر، (د. د. ط)، بيروت، 1977م، 145/4 و 253/6، الزركشي، محمد بن بهادر ، عقود الجمان على وفيات الأعيان ، نسخة الفاتح بالسليمانية رقم (4434)، مصورة في مركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية ، عمان ، المجلد الثاني، قسم 234، السيوطي ، عبد الرحمن بن الكمال، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ، ط1، القاهرة ، 1998م، 488/1، ابن شاعر الكني ، محمد، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس ، دار الثقافة ، (د.ط)، بيروت ، 1974م، 113/4، أبو شامة المقدسي ، عبد الرحمن بن إسماعيل ، الروضتين في أخبار الدولتين ، دار الجيل ، (د. د. ط)، بيروت ، (د.ت)، 82/2، 6/2، عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: أحمد اليسومي، وزارة الثقافة، (د.ط)، دمشق، 1991م، 79/2، الصفدي، خليل بن أيك، الكشف والتبهيه على الوصف والتشبيه ، تحقيق: هلال ناجي وزميله ، سلسلة إصدارات الحكمة ، ط1 ، ليدن ، 1999م، ص93، الوافي بالوفيات، تحقيق : أحمد الأرنؤوط، دار إحياء

- التراث العربي، ط1، بيروت، 2000م، 193/22، ابن ظافر الأزدي، علي، بدائع البدائه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (د.ط)، صيدا، 1992م، ص198، وص258-259، ابن العليم، عمرو بن أحمد، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، (د.ط)، دمشق، (د.ت)، 1085/4، ابن أبي عذبية، أحمد ابن محمد، **إنسان العيون في مشاهير سادس القرون**، تحقيق: إحسان الثامري وزميله، دار ورد، ط1، عمان، 2007م، ص89، العماد الأصفهاني، محمد بن محمد، **خريدة القصر: قسم شعراء مصر**، لجنة التأليف والنشر، (د. ط)، القاهرة، 1951م، 187/1، العيني، محمد بن أحمد، **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان - العصر الأيوبي**، تحقيق: محمود رزق محمود، دار الكتب، ط1، القاهرة، 2003م، 139/1، الغزولي، علي بن عبد الله، **مطلع البدور في منازل السرور**، مطبعة إدارة الوطن، ط1، القاهرة، 1299هـ، 182/2، ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق: محمد خريسات وزميليه، مركز زايد للتراث، ط1، العين، 2007م، 106/18، ابن قلاؤس، نصر الله بن عبد الله، **الديوان**، تحقيق: سهام الفريخ، مكتبة المعلا، ط1، الكويت، 1988م، ص450.
- 22 أبو شامة المقدسي، **الروضتين**، 27/2.
- 23 ينظر على سبيل المثال: الزركشي، **عقود الجمان**، المجلد الثاني قسم 234، ابن شاکر الكتبي، **فوات الوفيات**، 113/4، الصفدي، **الوافي بالوفيات**، 193/22، المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، **التكملة لوفيات النقلة**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1984م، 378/2.
- 24 ابن سعيد الأندلسي، علي بن سعيد، **النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة**، تحقيق: حسين نصار، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 2000م، ص334.
- 25 ابن الذروي، علي بن يحيى، **الديوان**، تحقيق: مشهور الحبابي، مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها، ط1، باقة الغربية، 2010م، ص43.
- 26 ابن الذروي، **الديوان**، ص106.
- 27 ذوي: ذبل. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ذوي).
- 28 النجم: 1-2.
- 29 ابن الذروي، **الديوان**، ص117.
- 30 محمد: 4.
- 31 النور: 55.

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

- 32 ابن الذروي , الديوان , ص121.  
33 سبأ:37.  
34 ابن الذروي , الديوان , ص125.  
35 الأئط: قليل شعر اللحية. ينظر: ابن منظور , لسان العرب , مادة ( تَطَط ).  
36 البقرة:158.  
37 ابن الذروي , الديوان , ص137.  
38 طه:12.  
39 ابن الذروي , الديوان , ص155.  
40 البقرة:245.  
41 ابن الذروي , الديوان , ص157.  
42 الإسراء,100.  
43 ابن الذروي , الديوان , ص185.  
44 ابن حجر العسقلاني , أحمد بن علي , فتح الباري بشرح صحيح البخاري , تحقيق : عبد العزيز بن باز , دار الفكر, (د. ط ), (د. م), (د. ت), 411/7, الهندي , علي المتقي بن حسام الدين , كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال , ضبطه وفستر غريبه : بكرى حياني , صححه ووضع فهارسه : صفوت السقا , مؤسسة الرسالة , (د. ط), بيروت , 1979م, 404/2.  
45 ابن الذروي , الديوان , ص118.  
46 الدجى : شدة سواد الليل , والمخج : المجاجة : العصاره , الريق , المخج : السيف . ينظر: ابن منظور, لسان العرب , مادة (دجا), ومادة (مخج).  
47 ابن الأثير, محمد بن محمد الشيباني , الكامل في التاريخ , دار الكتاب العرب, ط4, بيروت, 1993م, 46/2.  
48 أبو الحسين , مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري , صحيح مسلم , دار الجيل ودار الآفاق , (د. ط), بيروت, 2001م, 102/1.  
49 ابن الذروي , الديوان, ص123.  
50 تميم الفاطمي, أبو علي تميم بن المعز بن المنصور, الديوان, دار الكتب المصرية, ط1, القاهرة, 1975م, ص388.  
51 الحموي , ياقوت بن عبد الله , معجم البلدان , دار صادر , (د. ط), بيروت, (د. ت), 69/4.

- 52 العسكري , أبو هلال الحسن بن عبد الله , **الصناعتين : الكتابة والشعر** , تحقيق: علي محمد البجاوي وآخر, المكتبة العصرية, (د. ط), صيدا, 1986م, ص214.
- 53 ابن الذروي, **الديوان**, ص110.
- 54 ابن الرومي , أبو الحسن علي بن العباس, **الديوان**, شرح: أحمد حسين بسج , دار الكتب العلمية, ط2, بيروت, 2002م, 3/308. وحاتم المذكور هو حاتم الطائي الجاهلي المشهور بالكرم والشهامة, أما كعب فهو كعب بن مامة الإيادي من الأجواد واهل الكرم في الجاهلية. ينظر ترجمتهما في: الزركلي, خير الدين , **الأعلام** : قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين, دار العلم للملايين , ط11, بيروت , 1995م, 5/229(ترجمة حاتم الطائي), و2/151(ترجمة كعب الإيادي).
- 55 ابن الذروي, **الديوان**, ص163.
- 56 أبو نواس, أبو علي الحسن بن هانئ, **الديوان**, رياض الريس للنشر, ط1, بيروت, 1998م, 2/194.
- 57 الأبيشي, شهاب الدين محمد بن أحمد, **المستطرف في كل فن مستظرف**, دار مكتبة الحياة, ط1, بيروت, 1992م, 2/474.
- 58 هو القاضي نجم الدين ابن البارزي , عبد الرحيم بن إبراهيم بن هبة الله. للاستزادة ينظر ترجمته في: ابن شاعر الكتبي, **فوات الوفيات**, 4/116.
- 59 المصدر السابق نفسه, 4/118.
- 60 ابن الذروي , **الديوان** , ص181.
- 61 ابن شداد, عنتره بن عمرو العبسي, **شرح ديوان عنتره** , تحقيق: مجيد طراد, دار الكتاب العربي, ط1, بيروت, 1992م, ص85.
- 62 ابن الذروي, **الديوان**, ص174.
- 63 ابن خلكان, **وفيات الأعيان**, 1/311, وابن غلبون هو عبد المحسن بن محمد بن غالب الصوري أبو محمد ابن غلبون, شاعر حسن من أهل صور, توفي سنة 419هـ. ينظر ترجمته في: الزركلي , **الأعلام**, 4/152.
- 64 ابن الذروي , **الديوان**, ص107.
- 65 ابن الرومي , **الديوان**, 1/321.
- 66 كريستيفا, جوليا , **علم النص** , ترجمة: فريد الزاهي , دار تونقال, ط1, المغرب, 1991م, ص30.

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

- 67 الميبداني, أحمد بن محمد, **مجمع الأمثال**, قدم له: نعيم زرزور, دار الكتب العلمية, ط1, بيروت, 1988م, 41/2.
- 68 ابن الذروي, **الديوان**, ص 135-136.
- 69 المصدر نفسه, ص 107.
- 70 انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن ظافر الأزدي, **بدائع البدائه**, 70/1, المحيي, محمد بن أمين, **نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة**, تحقيق: أحمد عناية, دار الكتب العلمية, ط1, بيروت, 2005م, 200/4.
- 71 الزبيدي, **تاج العروس**, مادة (فرع).
- 72 ابن الذروي, **الديوان**, ص 187.
- 73 سطيح: هو كاهن جاهلي من بني ذئب, سمي بذلك لأنه إذا غضب قعد منبسطاً فيما زعموا, وكان أبداً جسداً منبسطاً على الأرض لا يقدر على قيام إلا إذا غضب انتفخ وجلس, ويقال إنه عاش ستمائة سنة, وقيل أقل من ذلك, وهو الذي فسر ما حدث من معجزات ليلة مولد النبي صلى الله عليه وسلم في بلاد فارس, ومنها: ارتحاس إيوان كسرى, وخمود النار, وغيب بحيرة ساوة, وغير ذلك. للاستزادة حول هذا الموضوع: ينظر ترجمته في: ابن خلكان, **وفيات الأعيان**, 230/2.
- 74 ابن الذروي, **الديوان**, ص 190.
- 75 هي بلقيس بنت ذي شرح, ملكة سبأ, كانت ذات عقل راجح ورأي صائب, لها أعمال عظيمة في العمران والحضارة, منها: ترميم سد مأرب, وهي صاحبة الصرح (القصر) المذكور في القرآن الكريم في قصة نبي الله سليمان بن داود عليهما السلام. ينظر: العاملي, زينب, **الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور**, تحقيق: منى الخراط, مكتبة التوبة, ط1, الرياض, 2000م, ص 168, كحالة, عمر رضا, **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**, مؤسسة الرسالة, ط3, بيروت, 1977م, 142/1.
- 76 ابن الذروي, **الديوان**, ص 170-171, والممدوح هو علي بن بدر بن عبد الله العطاردي, أبو الحسن الكاتب (ت-599هـ) ولد ببغداد, ونشأ فيها, وسمع وقرأ, اشتهر بحسن خطه, له نظم ونثر, سافر إلى مصر فعمل في ديوان الإنشاء, طمع إلى الوزارة, اتصل بابن الذروي فكتب بعض قصائده في مدح صلاح الدين الأيوبي, فأعجب بخطه ابن الذروي ومدحه بمهذين البيتين. ينظر ترجمته في: ابن النجار, محمد بن محمود البغدادي, **ذيل تاريخ بغداد**, تصحيح: قيصر فرج, دار الكتب العلمية, (د. ط), بيروت, (د. ت), م 18, 211/3.

77 هو علي بن هلال , الملقب بابن الستيري وابن البواب (ت-423هـ), عمل دهاناً للسقوف , ثم صار خطاطاً على يد أستاذه محمد بن أسعد البغدادي, وضرب بحسن خطه المثل . كتب أربعة وستين مصحفاً أحدها بالخط الریحاني الذي ابتكره, وهو موجود في جامع لاله لي في إسطنبول . ينظر ترجمته في: الجبوري, تركي عطية, **الخط العربي الإسلامي** , دار البيان , ط1, بيروت, 1975م, ص163, ابن خلكان, **وفيات الأعيان**, 3/342, ابن كثير, إسماعيل بن عمرو , **البداية والنهاية في التاريخ**, دار ابن كثير , (د. ط), بيروت , (د. ت), 14/12.

78 ابن الذروي, **الديوان**, ص112-113. وابن سناء الملك هو هبة الله بن جعفر, نظم قصيدة في مدح توران شاه أخي صلاح الدين الأيوبي, فتعصب عليه بعض شعراء الديار المصرية, وهجّنا مطلعها, إلا أن ابن الذروي أرسل إليه هذه الأبيات يمدحه فيها ومن بينها البيت المذكور في متن البحث, وقد عمد ابن الذروي إلى تقرّظ قصيدة ابن سناء الملك؛ ما جعل بعض شعراء مصر يهاجمونه, ومنهم ابن المنجّم. ينظر ترجمته في: ابن أبي عذبة, **إنسان العيون**, ص20.

79 هو حبيب بن أوس الطائي , كنيته أبو تمام , ولد في حاسم بسورية , وكان أسمر طويلاً فصيحاً حلو الكلام , وفي شعره قوة وجزالة, توفي سنة 231هـ , ينظر ترجمته في : ابن خلكان , **وفيات الأعيان**, 11/2.

80 ابن الذروي, **الديوان**, ص164.

81 عيد, رجاء, **دراسة في لغة الشعر: دراسة نقدية** , منشأة المعارف , (د. ط ) , الإسكندرية 1979م, ص137.

82 ابن الذروي , **الديوان** , ص114.

83 المصدر نفسه, ص149.

84 داحس والغبراء: اسما فرسين لقيس بن زهير العبسي, وقد تراهن مع حذيفة بن بدر الذبياني على خطر عشرين بعيراً, فأجرى كل منهما فرسيه, فوضعت بنو فزارة رهط حذيفة كميناً على الطريق فردوا الغبراء ولطموها, وكانت سابقة, فهاجت الحرب بين قبيلتيهما عبس وذبيان أربعين سنة. ينظر: الأصفهاني, الحسين بن محمد, **الأغاني**, دار صعب, (د. ط), بيروت, (د. ت), 8/240, جاد المولى بك, محمد أحمد وزملاؤه, **أيام العرب في الجاهلية**, دار إحياء الكتب العربية, (د. ط), بيروت, (د. ت), ص246.

85 ابن الذروي , **الديوان**, ص149.

## التناص في شعر ابن الذروي المصري

86 نعمان: اسم جبل بين مكة والمدينة , ويوجد نعمانان : نعمان الأراك بمكة وهو نعمان الأكبر والمقصود به وادي عرفة, ونعمان الغرقد بالمدينة وهو نعمان الأصغر. ينظر: الحموي, ياقوت, معجم البلدان, 293/5.

87 ابن الذروي , الديوان, ص186.

88 الخطيم في الكعبة المشرفة بمكة المكرمة ما بين مقام إبراهيم عليه السلام إلى الباب , وقيل: ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر, وقيل: ما بين الركن الأسود إلى الباب إلى المقام, حيث يتحطم الناس للدعاء. ينظر: الحموي, ياقوت, معجم البلدان, 213/2.

89 زمزم: البئر المباركة المشهورة, وقيل: سميت زمزم لكثرة مائها , وقيل: لضم سيدتنا هاجر أم إسماعيل عليه السلام لمائها حيث انفجرت, وزمها إياه, وقيل: لكلام جبريل عليه السلام عليها. ينظر: الحموي, ياقوت, معجم البلدان, 147/3.



## KUR'AN BELAGATINDA TAKDÎM-TE'HÎR ÖZELLİKLERİ

### Özet

Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'de takdim ve tehirin özellikleri ile ilgili bir belagat araştırmasıdır. Araştırmanın önemi takdim ve tehir konusunun belagatin önemli bir kısmı olmasından kaynaklanmaktadır.

Araştırmada, konuyla ilgili modern bazı araştırmalardan yararlanılmıştır. Bu kaynakların bir kısmı sadece konunun teorik yönüne eğilirken diğer bir kısmı pratik yönü ele almıştır. Diğer bir grup hem teorik hem pratik çalışmaları beraberce işlemektedir. Araştırmamız ise takdim ve tehir üslubunu pratik bakımdan incelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Belagat, Takdim, Tehir, Arz, Garaz, İntika.

### "The Features Of Introductions (Takdim) And Adjournments' (Tahir) Within The Rhetoric Of The Qur'an"

### Abstract

This article intends to examine the importance of introductions (Takdim) and adjournments' (Tahir) within the Rhetoric of the Qur'an

The research made use of both theoretical and practical studies concerning the style of these two components. A group of these sources focus solely on the theoretical side while some only on the practical. Some of them take into consideration both the theoretical and practical studies. Our research on the other hand aims at analyzing sources based on practicality.

**Keywords:** The Rhetoric, Introductions (Takdim), Adjournments (Tehir), Ard (Presentation), Arz (Purpose), İntika (Choice).

---

\* Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, (e-posta: drahhh@yahoo.com).

## من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم

إن كتابنا القرآن الكريم هو مفخر العلوم ومنبها، ودائرة شمسها ومطلعها، أودع فيه - سبحانه وتعالى - علم كل شيء، وأبان فيه كل هدي وغي، فترى كل ذي فن منه يستمد، وعليه يعتمد، فالفقيه يستنبط منه الأحكام، ويستخرج حكم الحلال والحرام، والنحوي يبيّن منه قواعد إعرابه ويرجع إليه في معرفة خطأ القول من صوابه، والبياني يهتدي به إلى حسن النظام، ويسلك مسالك البلاغة في صوغ الكلام. وفيه من القصص والأخبار ما يذكر أولى الأبصار، ومن المواعظ والأمثال ما يزدجر به أولو الفكر والاعتبار، إلى غير ذلك من علوم لا يقدّر قدرها إلا من علم حصرها، هذا مع فصاحة لفظ وبلاغة أسلوب تبهر العقول وتسلب القلوب، وإعجاز نظم لا يقدر عليه إلا اعلام الغيوب.

وهذا بحث بلاغي ينبثق من القرآن الكريم، يدور حول الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم وقد ستمته بعنوان: (من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم). وترجع أهمية هذا البحث إلى أن باب التقديم والتأخير من الأبواب المهمة في الكلام العربي. والقرآن عربي؛ قال -تعالى-: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف: 2]. ولقد أولى العلماء العرب قديماً وحديثاً مبحث التقديم والتأخير من الاهتمام ما ينم عن إدراكهم لما يضيفه إلى المعنى من بلاغة، والعبارة من حسن، والمتلقي من لذة.

ومن القدماء الذين اهتموا بالنظر في هذا الباب:

سيبويه [180هـ] (1) في كتابه: (الكتاب) إذ إن البداية في بحث موضوع التقديم والتأخير كانت نحوية بلاغية؛ فقد كان ظاهراً في كلام سيبويه اهتمامه بالجانب النحوي للتقديم والتأخير في ضبط الوجود الجائزة لتقديم المفعول به، واهتمامه بالجانب البلاغي في التنبيه على غرض الاهتمام والعناية بالمقدم.

ابن جني [392هـ] (2) في: (الخصائص)، عقد فيه فصلاً للتقديم والتأخير في "باب شجاعة العربية" ينطلق من أنه على ضربين: الأول ما يقبله القياس، والآخر ما يسهله الاضطرار، وبين من خلاله مظاهر التقديم الجائز، والتقديم الممنوع.

عبد القاهر الجرجاني [471هـ] (3) في كتابه: (دلائل الإعجاز) إذا كان سيبويه أول من طرق باب التقديم والتأخير، ونبه إلى أسراره، فإن عبد القاهر الجرجاني أول من عمق البحث في أغراضه، إذ إنه خصص له فصلاً كبيراً في دلائل الإعجاز، استهله بتأكيد أهميته والتنويه بقيمته، وعاب قلة التعمق في بحث أغراضه والتحقيق من شأنه واعتبار تبعه والبحث فيه ضرباً من

التكلف. يقول الإمام عبد القاهر: "باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكانه" (4)

أبو يعقوب السكاكي [626هـ] (5) : فصل أبو يعقوب السكاكي المعاني عن النحو وجعلها من علوم البلاغة تحت اسم: (علم المعاني) مخالفاً بذلك عبد القاهر الذي كان يرى أنه معاني النحو وينشر دراسة التقديم والتأخير في مباحث أحوال المسند إليه، و أحوال المسند، و أحوال الفعل وما يتعلق به، في قسم علم المعاني من كتابه: (مفتاح العلوم)، ويأخذ برأي سيبويه في غرض العناية والاهتمام مقسماً العناية إلى ما هو متصل بالتركيب، وما هو متصل بشدة الاهتمام وتزايدده، منبهاً إلى أغراض أخرى مثل: التخصيص والتعريض.

ابن الأثير [637هـ] (6): أفرد ابن الأثير في كتابه: (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر) ركناً للتقديم والتأخير بدأه بذكر بعض المعاني له ثم قسمه إلى ما يجب تقديمه ولو تأخر لفسد معناه، وما يجوز تقديمه، ولو أخر لم يفسد معناه.

بعد أن رعى عبد القاهر بذرة التقديم والتأخير التي بذرها سيبويه وتولاها بالتحليل والتنظير حتى استقام عودها، واتضح كيانها عند من جاء بعده، نرى بعد ذلك من انتقل بهذا الكيان من مجال التحليل النظري إلى رحاب التطبيق العملي، وذلك ما ظهر جلياً عند بعض المفسرين الذين تناولوا الكثير من مسأله، وتبعوا العديد من مواطنه في آي الذكر الحكيم؛ فاستظهروا صنوفاً من أغراضه، وألواناً من ثماره، ومن هؤلاء الشهاب الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي وهو ما سوف نجليه فيما يلي .

ومن هؤلاء المفسرين، والمهتمين بعلوم القرآن:

الزمخشري [538هـ] (7) : تناول الزمخشري في كشفه الكثير من مسائل التقديم والتأخير، وتبع العديد من مواطنه، واستظهر صنوفاً من أغراضه؛ وقد استمدت منه التفاسير بعده مادة التقديم والتأخير واعتمدت عليه في هذا الموضوع، ومن ذلك تفسير البيضاوي، وتفسير أبي السعود.

## من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم

الزركشي [794هـ] (8) : فصلّ الزركشي في كتابه: (البرهان في علوم القرآن) أسباب التقديم والتأخير، وبيّن أنواعه، وأشار إلى كثير من أغراضه البلاغية الناشئة عن التقديم والتأخير في بعض آيات القرآن الكريم.

السيوطي [911هـ] (9) : خصص السيوطي في كتابه: (الإتقان في علوم القرآن) و(معتك الأقران) باباً للتقديم والتأخير والملاحظ أن شواهد السيوطي هي ذاتها شواهد الزركشي. تلك بعض أهم المصادر القديمة التي تناولت أسلوب التقديم والتأخير، وقد تفاوتت في تناوله كيفاً وكمّاً، وتوزعت مسأله في طياتها.

ومن الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع التقديم والتأخير: أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن: محمود السيد شيخون، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط: أولى، 1403هـ-1983م.

مخالفة الأصل بالتقديم والتأخير في القرآن الكريم: فريد أحمد البسطويسى، دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، الناشر: مكتبة كلية دار العلوم، القاهرة، رقم عام: 1995/1022م. التقديم والتأخير بين النحو والبلاغة: مي إيلان الأحمر، الناشر: الجامعة الأمريكية في بيروت، رقم عام A223 - 2001م.

بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم: علي أبو القاسم عون، الناشر: دار المدار الإسلامي، 2003م.

بلاغة التقديم والتأخير في الجملة الخبرية: د/ ربيع محمد عبد العزيز، دراسة أسلوبية "سورة البقرة نموذجاً"، الناشر: مجلة كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، 2004م.

أسرار التقديم والتأخير في كلام العليم الخبير: الجليلي أحمد علي بلال، بحث مقدم إلى مؤتمر الإعجاز العلمي، جامعة الزرقاء، الأردن، 2005م.

دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم: محمود منير المسيري، دراسة تحليلية، مكتبة وهبة، 2005م.

جماليات التقديم والتأخير في الفاصلة القرآنية: أسامة عبد العزيز جاب الله، كلية الآداب، جامعة كفر الشيخ.

الإعجاز البلاغي للتقديم والتأخير: محمد السيد عبد الرازق موسى، بحث مقدم إلى كلية الشريعة، جامعة الزرقاء الأهلية، الأردن.

تلك بعض الدراسات الحديثة التي تناولت أسلوب التقديم والتأخير في جانبيه النظري والتطبيقي، وقد تفاوتت في تناوله كمًا وكيفًا، فاهتم بعضها بالجانب النظري فقط، وتناول بعضها الجانب التطبيقي فقط، ومنها ما جمع بين دراسة جانبيه التطبيق والنظري.

أما هذا البحث فهو يتناول بالدراسة أسلوب التقديم والتأخير في جانبه التطبيقي وهي دراسة قائمة على منهج الانتقاء وليس الاستقصاء؛ لأن ذلك من الصعوبة بمكان، كما أنه يصيب البحث بالملل ويكثر فيه التكرار، وإنما قام البحث بانتقاء النماذج من خلال الآيات الكريمة، التي جمعت بين الأغراض المختلفة للتقديم والتأخير، وتناولها بالشرح والتفصيل.

\* وبالنظر إلى هذه النماذج نجد أن العناية والاهتمام بأمر المتقدم كانا الغرض الذي اهتم به العلماء الأوائل، وجعلوه الأصل في تغيير التراكيب بتقدم وتأخير، وذلك قبل الإمام عبد القاهر الذي بنى بحثه على مقولة سيويه الشهيرة في هذا الباب وكانت مفتتح دراسته الثرية حين نظر إلى المقولة فوجدها بمجملتها تحتاج إلى تحليل، يقول عبد القاهر: (واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام) (10) مؤكداً قول سيويه: (كأنهم يقدمون الذي يباهه أهم لهم، وهم بشأنه أعنى، وإن كانا جميعاً يهماهم ويعنيانهم). (11)

وهذا ما شرحه السيرافي بقوله: (معنى ذلك أنه قد تكون أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ولا يباليون من أوقعه به كمثل ما يريد من قتل خارجي مفسد في الأرض ولا يباليون من قتله، فإذا قتله زيد، فأراد مخبر أن يخبر بذلك قدم (الخارجي) في اللفظ؛ لأن القلوب متوقعة لما يقع به من أجله، لا من أجل قتله، فيقول: (قتل الخارجي زيد) (12)، فتقدم المفعول به سبب اهتمام القائل والمتلقي بأمر الخارجي، ومبعث هذا الاهتمام الرغبة في الخلاص منه وانتهاء أمره، وهو غرض معنوي تنزع إليه النفس وتريده.

ومع أن الأصل في التركيب أن يتقدم الفاعل في اللفظ على المفعول، إلا أن هذا التقديم قد يكون للاهتمام بالفاعل ولندرة وقوع الفعل منه، وهذا العنصر مفهوم من شرح السيرافي لقول سيويه السابق وقد أفاد منه الإمام عبد القاهر، قال السيرافي: (وإن كان رجل ليس له بأس ولا يقدر فيه أن يقتل أحداً فقتل رجلاً، فأراد المخبر أن يخبر بهذا المستبعد من القاتل، كان تقدم الفاعل في اللفظ أهم، لأن الغرض أن يعلم أنه قتل إنساناً، فيقال: (قتل زيد رجلاً) (13)، ذلك لأن الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرفته وموضع الندرة فيه، وبعده كان من

الظن، ومعلوم أنه لم يكن نادراً وبعيداً من حيث كان واقعاً بالذي وقع به، ولكن من حيث كان واقعاً من الذي وقع منه (14).

ونلاحظ أن السيراني والإمام عبد القاهر الجرجاني قد اسشهدا لكلامهما بتقديم المفعول مرة وتقديم الفاعل مرة أخرى، وأن الغرض فيهما الاهتمام بأمر المقدم من جهة ذكره مرة، ومن جهة استبعاد توقع الفعل وطرافته مرة أخرى، وهكذا تُبنى العبارة على وفق المعنى النفسي المكنون داخل الإنسان فتكون الألفاظ المذكورة مرتبة حسب المعاني المكنونة يقول عبد القاهر (إن اللفظ تبع للمعنى في النظم، وإن الكلم ترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس) (15).

والعناية عند ابن جني عنصر مهم يدفع إلى ترتيب الكلم داخل الجملة، وقد وضع درجات ظهورها حسب أماكن العنصر الكلامي تقديمًا وتأخيرًا، يقول في كتابه المحتسب: (وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضلة وبعد الفاعل، كضرب زيد عمرًا، فإذا عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل، فقالوا: "ضرب عمرًا زيد"، فإن ازدادت عنايتهم به قدموه على الفعل الناصب له، فقالوا: "عمرًا ضرب زيد"، فإن تظاهرت العناية به عقدوه على أنه رب الجملة، وتجاوزوا به حد كونه فضلة، ثم زادوه على هذه الرتبة فقالوا: "عمرو ضرب زيد"، فجاءوا به مجيئًا ينافي كونه فضلة، ثم زادوه على هذه الرتبة فقالوا: "عمرو ضرب زيد"، فحذفوا ضميره ونوّنوه ولم ينصبوه على ظاهر أمره، رغبة به عن صورة الفضلة وتحميًا لنصبه الدال على كونه غير صاحب الجملة، ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا الفعل له، وبنوه على أنه مخصوص به، وألغوا ذكر الفاعل مظهرًا، فقالوا: "ضرب عمرو"، فأطرح ذكر الفاعل البتة (16)، حيث قدم في الكلام ما هو محط العناية والاهتمام.

فإذا جئنا إلى العلامة أبي يعقوب السكاكي (ت 626هـ) وجدنا أن العناية والاهتمام عنده

قسمان:

"الأول: أن يكون أصل الكلام في ذلك هو التقديم ولا يكون من مقتضى الحال ما يدعو إلى العدول عنه كالمبتدأ المعروف، فإن أصله التقديم على الخبر مثل: زيد عارف، وكذي الحال المعروف فأصله التقديم مثل: جاء زيد راكبًا فهو لا يرى هنا سببًا للتقديم غير الترتيب الطبيعي للكلام، مخالفًا عبد القاهر الذي يرى أن هناك أغراضًا للتقديم في كل مقدم (17).

الثاني: أن تكون العناية بتقديمه والاهتمام بشأنه لكونه في نفسه نُصِبَ عينيك وأن التفات الخاطر إليه في التزايد كما تجددك إذا وارى قناع الحجر وجه من روحك في خدمته، وقيل لك: ما

الذي تمنى؟ تقول: وجه الحبيب أتمنى فتقدم، وهذا المثال الذي ذكر يبين لنا جهة الاهتمام والعناية هي اتصال الخواطر وتزايد الحب وإرادة الوصل" (18).

ومن العناية والاهتمام التعجيل بذكر المقدم تلذذًا كأن تُسأل من قابلت؟ فتقول: الحبيب قابلت، ومن الذي وصل؟ فتقول: ليلي وصلت، وكما في قول جميل:

بُئِينَةُ مَا فِيهَا إِذَا مَا تُبْصِرَتْ مُعَابٌ وَلَا فِيهَا إِذَا نُسِبَتْ أَشْبُ (19)

فجهة الاهتمام الإيحاء أنه يستلذ به لكونه محبوبًا (20).

والشهاب الخفاجي واحد ممن تناولوا الذكر الحكيم بالتحليل البلاغي والدرس الأسلوبي القائم على تسمع همس التراكيب وأسرار التعبير ومن مظاهر ذلك حديثه في حاشيته على البيضاوي عن غرض العناية والاهتمام هذا إلى جانب اهتمامه وحديثه عن الأغراض الأخرى للتقديم والتأخير.

ومن الآيات التي ورد فيها التقديم والتأخير وكان الغرض منه العناية والاهتمام، قوله -تعالى- (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ) [الأنعام: 100].

حيث قدم الجار والمجرور (لله) على مفعولي (جعل) (شركاء الجن)، وجاء التقديم للاهتمام، وجاء الاهتمام من جهة الفزع والإنكار، فأن يجعل الله شريك أمر مفرغ للموحد ومُستنكر منه وأورد الشهاب قول الزمخشري في أن (فائدة التقديم استعظام أن يتخذ الله شريك من كان ملكًا أو جنياً أو إنسياً أو غير ذلك؛ ولذلك قدّم اسم الله على الشركاء) (21). فغرض العناية والاهتمام بشأن المقدم هنا مصحوب بالاستعظام وهو عدُّ هذا الأمر عظيمًا في ذاته؛ إذ إن مجرد ذكر الله لا بد أن يُوحى عند السامع بدءًا بالتعظيم والإجلال فإذا ما أُردف بالشريك أثار ذلك النفور واستعظام الأمر وخطورته.

ومن التقديم للاهتمام قوله -تعالى-: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) [البقرة: 26] حيث قدم النظم الكريم قوله: (يضل) على (يهدي) وفي هذا الموضوع يقول الشهاب: (قدّم في النظم الضلال على الهداية مع سبق الرحمة على الغضب، وتقدمها بالرتبة والشرف؛ لأن سؤالهم ناشئ من الضلال مع أن كون ما في القرآن سببًا للضلال أحوج للبيان؛ لأن سببته للهدى في غاية الظهور، فالاهتمام ببيانه أولى) (22).

فالشهاب يرى أن التقديم للاهتمام هنا كان لبيان شدة ضلال هؤلاء الكفرة، فجاء التقديم هنا لمراعاة المقام، إذ يقول الشهاب: (وقيل: لما كان سوق الكلام لبيان ضلال الكفرة كان تقديم حال المؤمنين وكونهم على الحق أدخل في تحقيق ضلالهم وأعون عليه، وماذا بعد الحق إلا الضلال، فهو جار على مقتضى الحال، لكن لما كان السياق في بيان حال الكفرة بالغ في ذمهم، وأظن في متابهم (23). وقد نقل الألويسي ما قاله الشهاب في هذا الموضوع ولم يزد عليه شيئاً (24).

وقد يكون الاهتمام مصحوباً بالحب والإيثار كما في قوله -تعالى-: (فَمَنْ حَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لِنَفْسٍ نَعْنَةً اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ) [آل عمران 61] فقدم الأبناء والنساء ليس لأهم موضع العناية والاهتمام دون غيرهم فحسب، فإن النفس موضع اهتمام أيضاً، وإنما لأن الأبناء والنساء أكثر أهمية وأخص عناية من الأنفس؛ يقول الزمخشري: (وخص الأبناء والنساء؛ لأهم أعز الأهل وأصقهم بالقلوب، وربما فداهم الرجل بنفسه وحارب دونهم حتى يقتل... وقدمهم في الذكر على النفس لينبه على لطف مكانهم، وقرب منزلتهم، وليؤذن بأنهم مقدمون على النفس مفتدون بها) (25).

والبيضاوي يحتذى حدو الزمخشري فيقول: (وإنما قدمهم على النفس؛ لأن الرجل يخاطر بنفسه لهم، ويحارب دونهم).

ويعلق الشهاب قائلاً: (وقوله: (وإنما قدمهم إلخ) يعني أنهم أعز من نفسه ولذا يجعلها فداء لهم فلذا قدم ذكرهم اهتماماً به) (26).

فالتقديم والتأخير هنا واقع في هذه المفاعيل المتعددة التي وقعت معمولة للفعل "ندع" ولأن السياق ينبيء بوقوع خطر محتمل قدم ما تلوذ النفس به وتدفع عنه المضرة والخطر قدر الإمكان: قدم الأبناء، ثم عطف عليهم النساء.

\* وقد يأتي الاهتمام بالشيء والعناية به في الابتداء به والختم به كذلك كما في قوله - تعالى-: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمَنْ السَّحَابَةُ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) [الجمعة: 11].



والذي يفسر هذه العناية بالتجارة هو التعلق بالحياة والارتزاق، وطغيان ذلك على الإيمان والاعتقاد، أي: تغليب الجانب المادي على الجانب الروحي؛ فبدأ بذكر التجارة وحثم بها وأعاد الضمير مفرداً عليها كما يقول البيضاوي: (لأنها المقصودة)..  
 ويعلق الشهاب قائلاً: (واختير ضمير التجارة دون اللهو؛ لأنها الأهم المقصود... ويضيف..  
 وتقدم اللهو ليس من تقدمه عدم على الملكة كما توهم بل؛ لأنه أقوى مذمة فناسب تقديمه في مقام الدم) (27).

وإلى مثل هذا ذهب العلماء من أن التقدم في هذه الآية كان للعناية والاهتمام، كما عند ابن عطية حيث يقول: (وتأمل أن قدمت التجارة على اللهو في الرؤية؛ لأنها أهم وأخرت مع التفضيل لتقع النفس أولاً على الأيمن) (28).

وقد ذكر البقاعي نحو قول ابن عطية قال: (ولما قدم التجارة أولاً اهتماماً بها؛ قدم هنا ما كانت سبباً له ليصير كلٌّ منهما مقصوداً بالنهي فقال: (من اللهو) ولما بدأ به لإقبال الأغلب في حال الرفاهية عليه قال معيداً الجار للتأكيد: (ومن التجارة) أي: وإن عظمت) (29).  
 ووافق الألوسي ما ذهب إليه الشهاب من تقدم (اللهو) على (التجارة) في تذييل الآية وذلك؛ لأنه أقوى مذمة فناسب تقديمه في مقام الدم (30).

وأفهم من نظم الآية - في ضوء كلام العلماء - أن تقدم التجارة على اللهو أولاً في مجال اختيار الأهم المتعلق بالارتزاق؛ ولذا أعاد الضمير المحرور بالتأنيث عليها مع أن الضمير يعود لأقرب مذكور إن لم تكن قرينة، وتأخير التجارة عن اللهو في مجال التفضيل ليناسب مقام الدم.  
 ونجد العناية والاهتمام في التقدم والتأخير في قوله - تعالى - : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) [آل عمران: 110] حيث قدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله في الذكر مع أن الإيمان بالله لا بد أن يكون مقدماً على كل الطاعات، وفي هذا يقول البيضاوي: (وإنما أخره - أي: الإيمان بالله - وكان حقه أن يقدم؛ لأنه قصد بذكره الدلالة على أنهم أمروا بالمعروف؛ ونهوا عن المنكر إيماناً بالله - سبحانه وتعالى - وتصديقاً به، وإظهاراً لدينه).

ويقول الشهاب: (قوله: (وإنما أخره إلخ) كان حقه أن يقدم لشرفه فلما أخر على خلاف المتبادر حرك الذهن إلى أن ينظر لوجهه فهو حينئذ تلويح إلى مكان التعليل؛ لأنه من الإخبار عن حصول الجملتين وتفويض الترتيب إلى الذهن ولو قدّم لم ينتبه لهذه النكتة) (31).

ويؤيد ما ذكره الشهاب هنا فيما أحدثه التقدم من العناية والاهتمام بالمقدم ما ذكره العلماء في هذه الآية حيث قال الرازي معللاً التقدم بأن الإيمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحققة، ثم إنه -تعالى- فضل هذه الأمة على سائر الأمم المحققة فيمنع أن يكون المؤثر في هذه الخيرية هو الإيمان الذي هو القدر المشترك بين الكل، بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما الإيمان بالله فهو كون هذه الأمة أقوى حالاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم؛ لأنه ما لم يوجد الإيمان لم يصبر شيء من الطاعات مؤثراً في صفة الخيرية، فثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم أمرين بالمعروف ناهين عن المنكر، وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير: والمؤثر ألقص بالأثر من شرط التأثير، فلهذا السبب قدم الله -تعالى- ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الإيمان (32).

وقال النيسابوري: (وإنما قدم الأمر بالمعروف على الإيمان بالله في الذكر مع أن الإيمان مقدم على كل الطاعات؛ لأن الآية سقت لبيان فضل الأمر بالمعروف وتؤكد القيام به، ولهذا كرر بعد قوله: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [آل عمران: 104] فكانت العناية به أشد فكان تقديمه أهم) (33).

وقال الألوسي: (وإنما أخر الإيمان عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تقدمه عليهما وجوداً ورتبة كما هو الظاهر؛ لأن الإيمان مشترك بين جميع الأمم دون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهما أظهر في الدلالة على الخيرية، ويجوز أن يقال: قدمهما عليه للاهتمام وكون سوق الكلام لأجلهما، وأما ما ذكره فكالترسيم، ويجوز أيضاً أن يكون ذلك للتنبية على أن جدوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدين أظهر مما اشتمل عليه الإيمان بالله -تعالى-؛ لأنه من وظيفة الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- ولو قيل: قدما وأخر للاهتمام وليرتبط بقوله -تعالى-: (وَلَوْ أَمَّنْ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ) [آل عمران: 110] (34).

وقد نقل صاحب المنار عن الشيخ محمد عبده قوله: (أما تقدم ذكر الأمر والنهي على الإيمان فالحكمة فيه أن هذه الصفة (الأمر والنهي) محمودة في عرف جميع الناس مؤمنهم وكافرهم

يعترفون لصاحبها بالفضل، ولما كان الكلام في خيرية هذه الأمة على جميع الأمم مؤمنهم وكافرهم قدم الوصف المتفق على حسنه عند المؤمنين والكافرين (35).

فالتقدم هنا مصحوب بالغرض المسوق له الكلام وهو الدلالة على الخيرية التي بها تقدمت الأمة، فهي تُظهر المؤثر في الحكم وتميز به وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يؤكد أن الشهاب لا يكتفي فقط بإظهار العناية والاهتمام بأمر المقدم أو لا ينص عليها فحسب، بل يستنبط من السياق الفائدة من العناية.

وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متفرعين عن الإيمان بالله ولا يقوم بهما ولا يؤديهما إلا من تحقق فيه الأصل أولاً فإن تقدمهما على الأصل من تقدم الخاص على العام لمزيد الاهتمام به كما أن المقابلة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر توازر هذا التقدم في أهمية الشرط الذي يحقق خيرية الأمة.

ومن التقدم كذلك لغرض العناية والاهتمام قوله -تعالى-: (وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى) [طه: 130]، وقدم هنا زمان الليل وهو كما يقول البيضاوي: (يعني المغرب والعشاء وإنما قدم الزمان فيه لاختصاصه بمزيد الفضل فإن القلب فيه أجمع والنفس أميل إلى الاستراحة فكانت العبادة فيه أحمز) (36).

ويعلق الشهاب على قول البيضاوي موضحاً أن العلة والسبب من التقدم هنا هو العناية والاهتمام فيقول: (قوله: (وإنما قدم الزمان فيه) يعني تقدم قوله: (مِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ) على قوله: (فَسَبِّحْ) الذي تعلق به وقد أحر متعلق سبب السابق للاهتمام به لا للحصر كما توهمه عبارة الاختصاص فإنه لو أريد ذلك ذكر اختصاصه بالتسبيح لا بمزيد الفضل المذكور وأقحم مزيد لما في غيره من الأوقات المذكورة من الفضل... وأحمز بالحاء المهملة والزاي المعجمة بمعنى أشق وأقوى) (37).

وما ذكره الشهاب كان بياناً لأهمية التقدم وهو كون النفس أميل إلى الاستراحة في ذاك الوقت من الليل؛ ولذلك فصلاة الليل هي أشق وأقوى على النفس، وكذلك فضلها أكثر وأعظم؛ لذلك قدمها اهتماماً بها وبياناً لمزيد فضلها على غيرها، وقد وردت الآيات والآثار المتواترة التي تبين فضل صلاة الليل وفضل الأوابين في هذا الوقت، فالفضل والشرف يصاحب العناية والاهتمام بأمر المقدم هنا.

وكذلك تقدم الجار والمجرور (وَمِنَ اللَّيْلِ) في قوله - تعالى - : (وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا) [الإنسان: 26].

يقول البيضاوي: (وتقدم الظرف - أي: المجرور وهو: (الليل) - لما في صلاة الليل من مزيد الكلفة والخلوص) (38) ويعلق الشهاب على قول البيضاوي مبيئاً سبب التقديم فيقول: (وقوله: وتقدم الظرف إلخ يعني للاعتناء والاهتمام بظرفها وتشريفه الدال على أنها كذلك بالطريقة الأولى وليس للحصر كما لا يخفى والكلفة المشقة؛ لأنه زمان الاستراحة من الأعمال والفراغ، والخلوص لبعده عن الرياء... وهو يفيد بتأكيده الاعتناء التام) (39).

وقوله - تعالى - : (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ) [الطور: 49] يقول البيضاوي: (فإن العبادة فيه أشق على النفس، وأبعد من الرياء؛ ولذلك أفرده بالذكر، وقدمه على الفعل) (40). ويقول الشهاب: (وقدمه في قوله: (ومن الليل) للاعتناء به لما ذكر) (41).

فهذه الآيات تتفق في تقديم زمن الليل على النهار من حيث السبق الوجودي، ومن حيث الاهتمام بالعبادة فيه، ونلاحظ أن الليل لم يقدم على النهار فحسب، بل قُدم أيضاً على عامله وهو الفعل "فسبح" حتى تكون المبادرة إلى إحياء هذا الوقت نابعة من اهتمام النظم القرآني بترتيب الكلم.

وفي تقدم المجرور على عامله المصدر في قوله - تعالى - : (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فُجُورًا) [النساء: 36]. يقول الشهاب: (فتقديمه للاهتمام وهذا بيان للمعنى) (42) ويؤيد ابن عاشور ما ذكره الشهاب في أن الغرض من التقديم هنا هو العناية والاهتمام فيقول: (قدم المجرور اهتماماً بشأن الوالدين إذ جعل الأمر بالإحسان إليهما عقب الأمر بالعبادة) (43).

وإنما نظر هؤلاء الأئمة إلى اللفظ الظاهر من الآية (وبالوالدين إحساناً) فتكلموا على تقديم المجرور على المصدر، وهنا شيء آخر يزيد من الاهتمام بأمر المقدم إذا لوحظ أن المصدر المنصوب مفعول مطلق لفعل محذوف من لفظه تقديره "أحسنوا"، محذوف هذا الفعل وناب عنه المصدر فكان المأمور به نافذ القضاء، ودل على الأمر به المصدر المذكور في اللفظ.

\* وقد يلتقي غرضان: الأول معنوي بلاغي وهو الاهتمام، والثاني لفظي جمالي وهو التناسب، وإذا كان للاهتمام جهات تملية وتظهره، فإن للتناسب دروباً تغنيه وتبرزه.

ومن التقديم والتأخير للاهتمام منضمًا إليه رعاية الفاصلة قوله -تعالى-: (فَأَلْقَى السَّحْرَ سُجَّدًا قَالُوا أَمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى) [طه: 70] حيث قدم هارون اهتمامًا به من السحرة لكبر سنه، وكذلك رعاية للفاصلة. قال البيضاوي: (قدم هارون لكبر سنه أو لروى الآية أو لأن فرعون رى موسى في صغره فلو اقتصر على موسى أو قدّم ذكره لربما توهم أن المراد فرعون وذكر هارون على الاستبعا)(44).

وقال الشهاب معلقًا على قول البيضاوي: (قوله: (وقدم هارون لكبر سنه إلخ))، لما قدم موسى في الأعراف وهو الظاهر؛ لأنه أشرف من هارون والدعوة والرسالة إنما هي له فتقدمه على الأصل لا يحتاج لنكتة وإنما المحتاج إليه تأخير كما هنا فلذا أشار إليه بما ذكره.. فتقدمه لكبر سنه أو لرعاية الفاصلة، أو لأنه لو قدم موسى ربما توهم أن المراد بربه من ربه وذكر هارون بطريق التبعية، وأورد على الأخير أن المقام لا يتحمّله؛ لأن سجودهم تعظيمًا يأباه (45) أي: أن تقدمه لاهتمامهم بكبر سنه ورعاية للفاصلة، وليس لدفع التوهم بأن مرادهم بربه فرعون؛ وذلك لأن سجود السحرة يدفع هذا التوهم فالتقديم محصور في الاهتمام بأمر المقدم ورعاية الفاصلة.

ومن الآيات التي اقترن فيها غرض الاهتمام والعناية برعاية الفاصلة قوله -تعالى-: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ) [الأنعام: 1].

حيث قدم الجار والمجرور (بربهم) على متعلقه اهتمامًا بلفظ الجلالة من جهة استبعاد المساواة به أو الانحراف عنه -سبحانه- فكون الخالق يجعل في إطار المساواة مع مخلوقاته، أو يُعدل عن توحيده وعبادته فهذا أمر شنيع وقبيح يدعو إلى الاستنكار والاستبعاد.

يقول الشهاب: ((بربهم) إما متعلق ب(كفروا) أو ب(يعدلون) -وهو- مقدّم من تأخير... إمّا لتعظيم اسمه الجليل أو لرعاية الفاصلة) (46).

وقد ذكر الشهاب الاختلاف في تعلق الجار والمجرور إلى رأيين:

الأول: أنه متعلق ب(كفروا) وصلة يعدلون محذوفة، أي: يعدلون عنه ليقع الإنكار على الفعل نفسه.

والثاني: أنه متعلق ب(يعدلون) والمعنى أن الكفار يعدلون بربهم الأوثان أي: يسوونها به -سبحانه وتعالى-(47).

والصحيح في تعلق الجار والمجرور أنه متعلق بـ(يعدلون) بدليل ما جاء في الموضع الثاني من السورة نفسها وهو قوله -تعالى-: (وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُونَ) [الأنعام: 150] حيث تعلق بـ(يعدلون) دون منازع. واختلف كذلك في معنى (يعدلون) أهو للتسوية أم الانحراف، فقد ذكر أبو حيان الاحتمالين حيث قال: (والباء في (يرهم) يحتمل أن تتعلق بـ(يعدلون) وتكون الباء بمعنى: (عن) أي: يعدلون عنه إلى غيره مما لا يخلق ولا يقدر، أو يكون المعنى يعدلون به غيره أي: يسوون به غيره في اتخاذه ربًا وإلهًا في الخلق والإيجاد، وعدل الشيء بالشيء التسوية به) (48)، فأصل العدل مساواة الشيء بالشيء، فالمعنى أنهم يعدلون بالله غير الله، ويجعلون له عديلاً من خلقه فيعدون الحجارة (49).

وذكر الخازن قول النضر بن شميل أن الباء بمعنى (عن) أي: عن رهم يعدلون، وينحرفون، من العدول عن الشيء (50).

فالاختلاف راجع إلى تعدية (يعدلون) أهو بالباء على أصلاتها أم على تضمناها معنى (عن)، فعلى الأول تكون المساواة وعلى الثاني يكون الانحراف، وفي الاثنين يقع الإشراك بالله، فالذي يسوى به غيره مشرك، والذي يختار غيره مشرك كذلك، وهذا ما اختاره الشهاب حيث يقول: (وبيان ذلك أنه يصير المعنى على الوجهين هكذا، الحمد والثناء مستحق للمنعم بهذه النعم الجسم على الخاص، والعام فكيف يتأتى من الكفرة والمشركين المستغرقين في بحار إحسانه العدول عنه... وكيف يتسنى لهؤلاء الكفرة، أو لهؤلاء الجاحدين للنعم أن يسووا به غيره ممن لا يقدر عليها) (51)، ولذلك فغرض الاهتمام على سبيل الاستنكار والاستبعاد متحقق بتقديم الجار والمجرور في الآية، وعلى كلا الاعتبارين؛ لأن الإشراك واقع بكليهما وهو المستنكر حقيقة، وهو جهة الاهتمام وسببه.

وإذا كان التقديم أظهر الاهتمام بالمقدم من جهة استنكار المؤخر واستبعاده باعتباره واقعاً عليه، فإنه حقق مع ذلك غرضاً لفظياً وهو التناسب برعاية الفاصلة، حيث جاءت متماثلة في الموضوعين آية (1) وآية (150) فتظاهر الغرضان دون أن يخل أحدهما بالآخر، بل هما مكتملان متعاضان.

وقد جمع أبو السعود بين غرض التقديم وغرض الإظهار بدل الإضمار وعكسه حين قال: (ووضع الرب موضع ضميره -تعالى- لزيادة التشنيع والتقبيح، والتقدم لمزيد الاهتمام والمسارة

إلى تحقيق مدار الإنكار والاستبعاد والمحافظة على الفواصل، وترك المفعول لظهوره أو لتوجيه الإنكار إلى نفس الفعل بتنزيله منزلة اللازم إيداناً بأنه المدار في الاستبعاد والاستنكار، لا خصوصية المفعول، هذا هو الحقيق بجزالة التنزيل والخليق بفخامة شأنه الجليل(52)، حيث التقت الأغراض وتكررت في الاهتمام وتحقيق التناسب برعاية الفاصلة.

وشيء آخر تراه في هذا التقديم وهو حذف المعادل الذي يترك الذهن لينبذه أيًا كان فلم يقل القرآن وهم يعدلون برهم الأوثان، أو الأصنام أو غيرها، وإنما قدم الرب وأظهره من إضمار وحذف المعادل؛ لأنه مهما كان أمره وحجمه لا يُعادل ربه.

\* ويلتقي الاهتمام والتوكيد في قوله -تعالى-: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحِيطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [هود: 16].

ف(باطل) خبر مقدم، و(ما كانوا يعملون) المبتدأ والعائد محذوف أي: يعملونه (53)، وفي تقديم الخبر عناية واهتمام من جهة كونه حكماً بالبطلان والفساد؛ لأن عملهم لم يكن ما ينبغي من الإخلاص فيه لله، فهو غير مثاب عليه، وهذا البطلان شيء ثابت ومؤكد، وفي هذه الآية يقول البيضاوي: (وقرى باطلاً على أنه مفعول يعملون وما إبهامية أو في معنى المصدر) (54). ويوجه الشهاب قول البيضاوي فيقول: (وهذه القراءة شاذة ونسبت لعاصم وقد خرجت على ثلاثة أوجه:

الأول: أن (ما) زائدة، و(باطلاً) منصوب ب(يعملون) وفيه تقديم معمول خبر كان، وفيه كتقديم الخبر خلاف، والأصح الجواز.

والثاني: وهو الذي اختاره المصنف -رحمه الله -تعالى- أن (ما) إبهامية، وباطلاً منصوب ب(يعملون) أيضاً و(ما) صفة للنكرة، والمعنى: باطلاً أي باطل...

والثالث: أن يكون (باطلاً) مصدرًا بوزن فاعل، وهو منصوب بفعل مقدر، و(ما) اسم موصول فاعله) (55)، وهنا نجد الشهاب قد أشار إلى التقديم في الآية ولم يذكر لنا الغرض منه، وكذلك ذكر الأوجه الواردة في قراءة (باطلاً) بالنصب ولم يرجح لنا الوجه الذي اختاره، ولعله يختار الوجه الثاني، لقوله وهو الذي اختاره المصنف؛ لأن سكوته عنه يعني موافقته له، وهو أن (ما) إبهامية، و(باطلاً) منصوب ب(يعملون) وذلك على القول بقراءة النصب.

## من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم

فتقدم المسند (باطل) على المسند إليه (ما كانوا يعملون) أفاد الاهتمام كما أفاد التوكيد حيث يكون اللفظ المبدوء به هو النص على البطلان بداية وهذا يوحي بأنه أمر مفروغ منه ومعلوم ومشتهر.

ولعل الاهتمام والتوكيد وهما الغرض من التقديم هنا متحققان حتى على قراءة النصب؛ لأن (باطل) تكون معمولة ل(يعملون) ومقدمة عليه (56)، وقد نسبت هذه القراءة لأبي وابن مسعود (57).

وقد يضم إلى الاهتمام والتوكيد رعاية الفاصلة وذلك في قوله - تعالى -: (الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ) [هود:19].  
يقول البيضاوي: (والحال أنهم كافرون بالآخرة، وتكريرهم لتأكيد كفرهم، واختصاصهم به) (58).

ويعلق الشهاب قائلاً: (وقوله: وتكريرهم أي: لفظ (هم) لتأكيد كفرهم، واختصاصهم به كذا قال الزمخشري فقيل: إن التأكيد من تكريرهم والاختصاص من تقديم (هم) على (كافرون)، وقيل: التخصيص من تقلب (بالآخرة)، والمعنى أن غيرهم، وإن كفروا بما لكنهم دون هؤلاء، وهؤلاء هم المخصوصون بالكفر الذي لا غاية بعده، ورد بأن تقدم (بالآخرة) لا يدل على ما ذكره بل على حصر كفرهم في الآخرة، وأن كلا الأمرين مستفاد من (هم)؛ لأنه بمنزلة الفصل وإن لم يستوف شرائطه فيفيد الاختصاص، وضرئاً من التأكيد كما قرره، وأما تقدم (بالآخرة) فلم يريدوه، والاختصاص ادعائي ومبالغة في كفرهم كأن كفر غيرهم ليس بكفر في جنبه) (59).  
والذي يبدو هنا أن تقدم الضمير أفاد الاهتمام به وتوكيده وحقق كذلك التناسب برعاية الفاصلة، وبذا يلتقي الغرض المعنوي مع الغرض اللفظي في النظم القرآني في تناسق بديع.

### الخاتمة :

هذا البحث تناول بالدراسة والتحليل أسلوباً من أساليب البلاغة، ومظهرًا من مظاهر الإعجاز؛ ليكشف النقاب عن الأثر البلاغي للتقديم والتأخير من خلال الدراسة التطبيقية في بعض الآيات القرآنية.

ظهر من خلال البحث أن التقديم والتأخير مبحث نحوي بلاغي تمت جذوره في بيئة النحاة، وفتحت أزهاره في الدرس البلاغي، من خلال علم المعاني الذي تولى بدوره بحث هذه الظاهرة؛ لاستنباط الفوائد الدلالية، واستظهار النكات البلاغية، التي تجمع بين براعة المعنى، وجمال اللفظ.



تبين كذلك أنه لا تناقض في التقاء الأغراض البلاغية للتقديم والتأخير في موضع واحد، ولا تدافع بينها؛ بل يمكن أن يكون الموضوع الواحد ملتقى لمجموعة من الأغراض، فقد يأتي التقديم والتأخير؛ للاهتمام والعناية، وقد يأتي للاهتمام والمدح والثناء والتنزيه، وقد يأتي للتخصيص فقط، وقد يأتي للتخصيص والتعريض ورعاية الفاصلة، ويأتي كذلك للتوكيد، كما يأتي للتوكيد والتقوي ورعاية الفاصلة، إلى غير ذلك من الأغراض المختلفة، فلا تزاحم في التقاء الأغراض البلاغية، ولا تدافع فالموضع الواحد للتقديم قد يكون ملتقى لمجموعة متنوعة من الأغراض البلاغية، ومنبتاً خصباً لبلاغة التقديم والتأخير، وهذا ما ظهر جلياً من خلال هذه الدراسة، وقد عبّر البلاغيون عن ذلك بقولهم: النكات البلاغية لا تتزاحم.

وبدراستنا لأسلوب التقديم والتأخير تظهر لنا قيمته في انتمائه إلى بلاغة القرآن الكريم، وفي كونه يطلعنا على مناحي الإعجاز فيه؛ فقد وجدناه ماثلاً في آيات القرآن الكريم مكوناً رافداً من روافد بلاغته، ومظهرًا من مظاهر إعجازه.

وإعجاز القرآن الكريم وتحديه قائم منذ زمن بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - وبقا إلى أوان البعث؛ فهو معجزة الله الخالدة التي تكفل بحفظها فقال - عز وجل -: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: 9].

### المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الإيتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1394هـ-1974م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد العماري، ط: 1414هـ-1994م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهرير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، ط: 1413هـ-1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، والطبعة 1411هـ-1990م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: أولى، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1376هـ-1957م.
- التبيان في إعراب القرآن، تأليف: أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: علي محمد البحايوي، دار الشام للتراث، بيروت، د.ت.
- التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، د.ت.
- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري، ط: 1401هـ-1981م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار الفكر، د.ت.
- حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي، للقاضي شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ-1997م، ط: أولى.
- دلائل الإعجاز، الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، (المتوفى 471هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- ديوان جميل، جمع وتحقيق: د/ حسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة ابن الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، ط: 1983م، دار الفكر، بيروت.
- شرح كتاب سيبويه للسيرافي، أبو سعيد السيرافي، الجزء الثاني، تحقيق: د/ رمضان عبد التواب، ط: 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسبوري، بحاشية تفسير الطبري، ط: 1398هـ-1978م، دار الفكر، بيروت.
- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر الملقب: سيبويه (المتوفى 180هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط، 1408هـ-1988م.
- الكشاف عن حقائق التأويل وغوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1407هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (المتوفى 637هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي بدوي طبانة، الناشر: دار نضضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د . ت .
- المحتسب في تبين وجوده شواذ القراءات والإيضاح عنها، تأليف: أبي الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: على النجدي وآخرين، ط: 1986م، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي محمد عبد الحق ابن غالب بن عطية الإشبيلي، ط: 1991م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية.
- مختصر الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، للإمام علاء الدين علي بن محمد البغدادي الشيخ عبد الغني الدقر، ط: 1415هـ-1994م، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى 626هـ)، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1407هـ-1987م.
- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، لابن يعقوب المغربي، ضمن كتاب شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم ابن عمر البقاعي،  
خرج أحادثه وآياته عبد الرازق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ -  
1995م .

### الهوامش:

- 1- عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر الملقب: سيبويه (المتوفى 180هـ) (الكتاب):  
81/1، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 1408هـ - 1988م.
- 2- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي كان إماماً في علم العربية قرأ الأدب على الشيخ أبي علي الفارسي،  
وكان أبوه جني مملوكاً رومياً، ت: 392هـ، وفيات الأعيان: 246/3 .
- 3- الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، (المتوفى 471هـ أو  
474هـ)، (دلائل الإعجاز): 108/106، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- 4- ينظر: دلائل الإعجاز: 106.
- 5- يوسف بن أبي بكر السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى 626هـ)، (مفتاح العلوم):  
ص112، 113، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:  
الثانية، 1407هـ - 1987م.
- 6- ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (المتوفى 637هـ)، (المثال السائر في أدب الكاتب والشاعر)،  
تحقيق: أحمد الحوفي بدوي طبانة، الناشر: دار نضضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- 7- أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، (الكشاف عن حقائق التأويل  
وغوامض التنزيل)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:ثالثة، 1407هـ.
- 8- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن محادر الزركشي (المتوفى 794هـ)، (البرهان في علوم القرآن)،  
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: أولى، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه،  
1376هـ - 1957م.
- 9- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى 911هـ)، (الإتقان في علوم القرآن): 33/3:  
41، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1394هـ - 1974م، (معتك  
الأقران في إعجاز القرآن)، ط: أولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ - 1988م.
- 10- دلائل الإعجاز: 107.
- 11- الكتاب لسيبويه: 1: 34.
- 12- شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 2: 274، أبو سعيد السيرافي، الجزء الثاني، تحقيق: د/ رمضان  
عبد التواب، ط: 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 13- السابق والصفحة.

- 14- دلائل الإعجاز: 108.
- 15- السابق: 31.
- 16- المختص في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: 65/1، تأليف: أبي الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: علي النجدي وآخرين، ط: 1986م، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
- 17- ينظر: دلائل الإعجاز: 108، 111 وما بعدها، 186 وما بعدها.
- 18- مفتاح العلوم، ص236، تعليق: نعيم زرزور، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.
- 19- ديوان جميل: 26، جمع وتحقيق: د/ حسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.
- 20- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: 394/1، 150/2: 152، لابن يعقوب المغربي، ضمن كتاب شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 21- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: 50/2، للإمام محمود بن عمر الزمخشري، ترتيب وتصحيح مصطفى حسين أحمد، ط: 3، 1987م، دار الكتاب العربي، بيروت. حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الرازي: 170: 168/4، للقاضي شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ-1997م، ط: أولى.
- 22- حاشية الشهاب: 148/2.
- 23- السابق: 153/2.
- 24- روح المعاني: 209/1.
- 25- الكشاف: 284/1.
- 26- حاشية الشهاب: 61/3، 62.
- 27- السابق: 176، 177/9.
- 28- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 451/14، للقاضي محمد عبد الحق ابن غالب بن عطية الإشبيلي، ط: 1991م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المغرب.
- 29- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 603/7، لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم ابن عمر البقاعي، خرج أحادته وآياته عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ-1995م.
- 30- ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: 104/27، للعلامة ابن الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، ط: 1983م، دار الفكر، بيروت.
- 31- حاشية الشهاب: 108/3.
- 32- ينظر: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب: 197/8، للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري، ط: 1401هـ-1981م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- 33- غرائب القرآن و رغائب الفرقان: 253/3، للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، بحاشية تفسير الطبري، ط: 1398هـ-197م، دار الفكر، بيروت.

من الخصائص البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم

- 34- روح المعاني: 110/1.
- 35- تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار: 63/4، 64، محمد رشيد رضا، دار الفكر، د.ت.
- 36- البيضاوي بحاشية الشهاب: 406/6.
- 37- حاشية الشهاب: 406/6.
- 38- البيضاوي بحاشية الشهاب: 406/6.
- 39- حاشية الشهاب: 364/363/9.
- 40- البيضاوي بحاشية الشهاب: 619/8.
- 41- حاشية الشهاب: 619/8.
- 42- السابق: 266/3.
- 43- التحرير والتنوير: 46/5، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، د.ت.
- 44- البيضاوي بحاشية الشهاب: 372/6.
- 45- حاشية الشهاب: 372/6.
- 46- السابق: 13/4.
- 47- السابق والصفحة.
- 48- البحر المحيط: 74/4، ط/ دار الكتب العلمية.
- 49- ينظر: مختصر الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل: 497/1، للإمام علاء الدين علي بن محمد البغدادي الشيخ عبد الغي الدقر، ط: 1415هـ-1994م، الإمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- 50- السابق والصفحة.
- 51- حاشية الشهاب: 13/4.
- 52- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: 105/3، لأبي السعود محمد بن محمد العماري، ط: 1414هـ-1994م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 53- التبيان في إعراب القرآن: 691/2، تأليف: أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: علي محمد البحوي، دار الشام للتراث، بيروت، د.ت.
- 54- البيضاوي بحاشية الشهاب: 142، 141/5.
- 55- حاشية الشهاب: 142، 141/5.
- 56- التبيان: 691/2.
- 57- المحرر الوجيز: 119/9.
- 58- البيضاوي بحاشية الشهاب: 146/5.
- 59- حاشية الشهاب: 146/5.

# HAKÎM ŞİFAYÎ, BİR HİCVİYESİ VE KÂMÎ'NİN TÜRKÇE ŞERHİ

Yusuf ÖZ\*

## Özet

Hakîm Şifayî, Safevî sultanı I. Şah Abbas döneminin ünlü tabiplerindendir ve aynı zamandasözünü sakınmayan bir hiciv şairi olarak bilinmektedir. Oluşturduğu ilk Dîvân'ı hiciv ve hezellerinden oluşur. Hicivden zamanla tövbe etmiş olsa da daha sonra tertip ettiği Dîvân'ında ve hamsesini oluşturan mesnevilerinde bu alışkanlığından kısmen vazgeçip hicivlerini genelleştirdiği görülür. Makaleye konu olan hicviyesini dönemin vezirlerinden Mu'min Han hakkında yazmıştır. Arapça terkipler, Türkçe kelime ve sözler, özel isimler ve mekân adları ihtiva etmesi; dönemin bazı eğlencelerive geleneklerigibi folklorik öğeler barındırması bakımından zengin bir içeriğe sahip bu hicviyeninaçıklama gerektiren kısımları Abdulkadir el-Bağdadî tarafından izah edilmiştir. Edirneli şair Kâmî bu izahları bizzat el-Bağdadî'den dinlemiş, notlarını daha sonra metin haline getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hakîm Şifayî, Mu'min Han, el-Bağdadî, Kâmî, hiciv, hezel

## Hakîm Shifayi, One Of His Satire And Turkish Commentary Of Kâmî

### Abstract

Hakîm Shifayi is one of the famous physicians of the era of the Safavid Sultan Shâh 'Abbâs the Great (Shâh 'Abbâs I), and is also known as a satire poet. The first Diwan he created consists of satires and travesties. Although he forswore satire in time, it is observed that he could not dispense with this habit in his Diwan which he composed afterwards and in his masnavi poets comprising his Khamsa. He wrote his satire which is the subject of the article about Mumin Khan, one of the viziers of the era. The parts of this satire which has a rich content in terms of the fact that it comprises Arabic phrases, Turkish words and sayings, proper names, and place names; and that it contains certain folkloric elements from entertainments to traditions of the era, were interpreted by Abdulqadir al-Baghdadi. The poem Kâmî of Edirne listened to such interpretations from al-Baghdadi in person, and later transformed his notes into texts.

**Key Words:** Hakîm Shifayî, Mumin Khan, al-Baghdadi, Kâmî, satire, travesty

---

\* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Farsça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, (e-posta:yusufoz01@yahoo.com).

### Hakîm Şifayî

Hakîm Şifayî adıyla ve şiirde Şifayî mahlasıyla bilinen, Şerefuddîn Hasan b. Hakîm Molla Muhammed Huseyn-i İsfahânî<sup>1</sup>, I. Şah Abbas (1587-1628) döneminin tabip ve şairlerindedir. 966/1558 yılında İsfahan'da, dönemin tanınmış hekimlerini yetiştirmiş bir ailede doğmuştur. Babası, Hâce Molla adıyla bilinen Hakîm Molla Muhammed Huseyn ve ağabeyi Hakîm Nasîrâ, dönemin seçkin tabiplerinden idi. Şifayî de tıp eğitimini ailesinden almış ve mesleğine, İsfahan Merkez Camindeki muayenehanesinde başlamıştır. Zamanla hekimlikte babasının halefi olan Şifayî, kendisi otuz yaşında iken tahta geçen Safevî sultanlarından I. Şah Abbas'ın sarayında hekimbaşılık yapmış, hem şair hem hekim kişiliğiyle şahın ve saray erkânının itibar ettiği kişilerden olmuştur.<sup>2</sup> I. Şah Abbas tarafından kendisine *meliku's-şuarâve mumtâz-i İran* unvanları verilmiş ise de sarayda resmî bir görev üstlenmemiştir.

Geçimini doktorlukla sağlayan Şifayî, tıp dışında felsefe, metafizik, dilbilim ve astronomialarında da kendisini yetiştirmiş; dönemin ünlü filozofu Mîr Gıyâsuddîn Mansûr-i Şirazî'nin (ö. 948-49/1541-42) öğrencisi olmuştur.<sup>3</sup> Hamsesini oluşturan “mesnevilerinin muhtevasından Arapça sarf ve nahiv, fıkıh, usul, İslâmî ilimler, felsefe, hikmet, astronomi ve geometride bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>4</sup> Kâmî de onun astronomiyle ilgilendiğini bir münasebetle ifade etmiştir: “&<qib-i hicv Şif<h4 egerçi Ş<h 2Abb<s'u3 ser-e0ibb<sı idi, l<kin nüç5mda da mah<reti olmağla ba2@ı en\*<r<t-ı kev<kibe aqk<m yazardı. Mü}min !<n[ın], Şif<y4 nüç5m qes<bında bir ecellidir didiği mesm52ı olmuş.”<sup>5</sup>

Şifayî, hayatını İsfahan'da geçirmekle birlikte Şiraz, Horasan, Yezd, Mazenderan ve Taberistan'a yolculuk yapmış ve Meşhed'izi yeret etmiştir. 1012-1014/1603-1605 yıllarında Herat'ta iki yıl kalmış, Herat emiri Huseyn Han Şamlû'nun ev sahipliği yaptığı, Mirzâ Fasihî-i Herevî, Celâlî-i Nâyînî ve Muhammed Rıza Fikrî gibi şairlerin de bulunduğu edebî meclislere katılmıştır.<sup>6</sup> Şifayî, 5 Ramazan 1037/ 9 Mayıs 1628 tarihinde vefat etmiş bir yaşında iken vefat etmiş ve Kerbelâ'da defnedilmiştir.<sup>7</sup>

Şifayî, genç yaşlardan itibaren şiirle meşgul olmuştur. Meslekî tecrübe ve ilmî birikimini eserlerinde, özellikle Senâyî'nin *Hadîkatü'l-Hakîka* adlı eserini örnek alarak yazdığı *Nemekdân-ı Hakîkat* adlı mesnevisinde sergilemiştir.<sup>8</sup> Hiciv içermeyen şiirleri ve özellikle mesnevilerinden dönemin tezkire yazarları tarafından beğeniyle karşılanmıştır.<sup>9</sup>

Hakîm Şifayî, Fars şiirinde Sebk-i Hindî veya Sebk-i İsfahanî olarak adlandırılan üslubun takipçisidir. Sebk-i Hindî üslubunun betim-



lemeler ve anlamlar bakımından daha anlaşılır ve daha makul olan “İran kolu”nu, yani “teshîlfî” üslubu benimsemiş şairler arasında sayılmaktadır.<sup>10</sup>“Yeni mecazlar kullanma ve hayalcilikteki gücüne rağmen gazelleri, nispeten akıcı ve yalın olup”<sup>11</sup>Baba Figanî (ö. 925/1519) ve on dört yaşlarında iken görüştüğü Muhteşem-i Kâşânî’nin (ö. 996/1588) takipçilerinden sayılmıştır.<sup>12</sup>“Bir şair olarak ismi, orta düzeyde edebiyat ve kültür bilgisine sahip kişilerce bilinmesine de bazı şiirleri halkın dilinde pelesenk olmuştur.”<sup>13</sup>

Çağdaşı tezkire yazarları Şifayî’imale makama önem vermeyen; hassas ve alingan yapıda, sabırsız, efe karakterli, laubalive hazırcevap olarak nitelendirmişlerdir.<sup>14</sup>Bu vasıfları şiirinde alaycı ve aşağılayıcı bir üslup olarak yansıtmıştır. Çağdaşı birçok şaire,hatta Urfi gibi kendisinden önce yaşamış usta bir şairesataşmış,<sup>15</sup>sözleri ve kalemiyle birçok kişinin gönlünü yaralamıştır. Hiciv ve hezellerindenŞah Abbas da nasibini almış; çağdaşı şairler, meslektaşları, hatta hastaları onun şiirlerine konu olmuşlardır.<sup>16</sup>Öğrencisi olan “Sâib-i Tebrîzî tarafından ‘sözün nabzını tutan şair’ ifadesiyle övülen Şifayî, Enverî (ö. 598/1189) ve Sûzenî’den (ö. 1037/1628)de ileri düzeyde bir hiciv şairi olarak kabul edilmiştir.<sup>17</sup>Hiciv içerikli şiirlerinde edep sınırlarını aşması, saray ve edebiyat çevrelerince hoş karşılanmamıştır. Tezkire yazarlarından ve dönemin tanınmış düşünürlerinden Mîr Muhammed BâkırDâmâd’ın (ö. 1040/1630-31) ifadesiyle şairliği, onun faziletini örtmüş, hiciv de şiirini gizlemiş ve şairin şöhretine engel olmuştur.<sup>18</sup>Hakkında söylenen, “*Onun kılıç gibi olan hicivleri nedeniyle, Irak şairlerinin çoğunu korkudan titreme tutmuştu*”<sup>19</sup>sözü, onun hiciv ve hezeldeki gücünü ve aşırılığını özetlemektedir.

Şifayî, bazı eleştirmenler ve edebiyat tarihçilerinceedebî ürünlerinin kayda değer görülmediği “Safevîdönemi şairleri arasında önceki şairlerin üslubunu izlemiş birkaç şairden”<sup>20</sup>, aynı zamanda“çok sayıda kaside yazmış ve bunda başarılı olmuş nadir şairlerden dir.”<sup>21</sup>*Dîvân*’ı ancak 1983 yılında,*D4v<n-i Şerefudd4n Qasan Qak4m Şif<’4-i I6fah<n4* adıyla, Lu0f2al4 Benn<n’in tashih, mukaddime ve notlarıyla basılmıştır (Tebriz 1362 hş.). Belirtilen baskısına göre kaside, terkîb, kît’a, gazel ve rubailerinden oluşan *Dîvân*’ı on iki bin beyittir. *Nemekdân-ı Hakikat*, *Dîde-i Bîdâr*, *Mîhr u Muhabbet*, *Mecma’u’l-Bahreyn*, *Bîst Bâb der Tıb* adıyla da anılan *Karabâdîn-i Şifâyî* adlı mesnevilerinden oluşan hamsesi ve ilk eseri olarak kabul edilen *Dîvân-ı Hezeliyyât*’ı mevcuttur. Kaside ve terkîb-i bendlerden oluşan ve 1930 beyit içeren bu divanını oluşturduğunda hiciv tarzında şiirler yazmayı da terketmiştir.<sup>22</sup>

Mesnevilerinden *Nemekdân-ı Hakikat*'inde Senâyî'nin *Hadîkatü'l-Hakîka*'sını, *Dîde-i Bidâr*'da (tlf. 1027/1618) Nizamî'nin *Mahzenü'l-Esrâr*'ını, *Muhabbet-nâme* adıyla da anılan *Mihr u Muhabbet*'inde (tlf. 1021/1612-13)<sup>23</sup> Nizamî'nin *Husrev u Şîrin*'i ile Câmî'nin *Yûsuf u Zuleyhâ*'sını ve *Mecma'u'l-Bahreyn*'de Hakanî-i Şirvanî'nin *Tuhfetü'l-Irakeyn*'ini örnek almıştır.<sup>24</sup> Gazellerinde Hakanî-i Şirvanî, Sa'dî-i Şirazî, Hâfız-ı Şirazî ve Baba Figanî-i Şirazî'nin etkileri görülmektedir.<sup>25</sup> Şairin hiciv ve hezel türüsiirleri, henüz yayınlanmamıştır.<sup>26</sup> Daha çok kaside ve terkîb-i bendlerden oluşan hicivlerinde çağdaşı şairlerden Muhammed Rıza Fikrî ve Mu'min-i Kirmanî'yi, mesnevi, kıt'a ve rubailerinde de Hakîm Hidâyet gibi meslektaşlarını; bazı Horasan, Hindistan ve İsfahan şairlerini ve Emevilerin ikinci halifesi Yezîd'i hicvetmiştir.<sup>27</sup> Hicviye ve hezellerini içeren *Dîvân*, "kaba saba sözler, edep dışı ifadeler ve ağır hakaretler içermekle birlikte, dönemin folklorik unsurlarını barındırması, sokak dilini ve çarşı pazar kültürünü yansıtması bakımından Farsça sözlüklere de kaynaklık etmiştir.<sup>28</sup>

### Mu'min Han Hicviyesi

Şifayî'nin meşhur hicivlerinden biri de I. Şah Abbas'ın veziri Mu'min Hân-ı Kirmânî hakkında yazdığı dokuz bentten oluşan terkîb-i bendidir.<sup>29</sup> Hezec bahri "mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün" vezninde yazılmış bu hicviyede başta Mu'min Han olmak üzere, ailesi, yakınları ve ataları da ağır sözlerle hicvedilmiştir. Şifayî, hicviyesinde sığır, keçi, köpek, eşek, maymun, tilki, kurt gibi hayvan adlarını, pire, sivrisinek gibi haşere isimlerini beyitlerin arasına serpiştirerek muhataplarını bu canlıların vasıflarıyla nitelendirmiştir. Şair, bazı beyitlerde Arapça deyim ve terkipler ile Türkçe ifadeler kullanmıştır. Bunlar, hicve zenginlik katmış, diğer taraftan mananın anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Mu'min Han bu hicviye yazıldıktan sonra İsfahan halkının diline düşmüş, kahrından iki haftadan fazla yaşamamıştır.<sup>30</sup>

Hicviye terkeb-i bend biçiminde olup dokuz bentten ibarettir:\*

بنشینم و نه بندِ هجای تو بخوانم

\* Şerhin görülen iki nüshasından karşılaştırmalı olarak aktarılan alıntılarda, *Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî* adıyla Türk Tarih Kurumu Ktp. Y651 numarada kayıtlı nüsha 'T' rumuzu; *Tercümetü Manzûmeti Şifâî* adıyla Milli Ktp. A. Ötüken 1635 numarada kayıtlı nüsha 'M' rumuzuyla belirtilmiştir.

با خسرو دین آن محک جوهر معنی

*Oturup senin hicvinin dokuz bendini*

*O mana cevherinin mihenk taşı olan din sultanına bir okuyayım(T10<sup>b</sup>, M 23<sup>a</sup>)*

ترکیب تو شیرازة عیب دو جهان است

با هر که بسنجیم تو را ظلم بر آن است

*Senin (için yazılan bu) terkiib, iki dünya aybının şirazesidir.*

*Seni kiminle kıyaslasak ona haksızlık etmiş oluruz. (T8<sup>b</sup>, M 17<sup>b</sup>)*

Bu hicviyenin kaleme alınmasına Muhammed Mu'min Han sebep olmuştur. Mu'min Han, kılık, kıyafet ve tavır itibarıyla Şifâyî'î saraya lâıyk görmemiş, onun hakkında saray eşrafına alaycı ve küçümseyici sözler söylemiştir. Bu sözler şairin kulağına gidince Şifâyî de bu hicviyeyi kaleme almıştır.

“Şif<y4 merq5m Ş<h 2Abb<s'u3 ser-e0ıbb<sı ve D4v<n-ı 2Abb<s4de 6<qib-i menzilet olup l<kin \_add u \_<met ve \_ıy<fet cihe-ti s<}ire \_ıy<s olunmayup qa\_4ru'l-man\*ar olmağla Mü}min !<n D4v<n-ıŞ<h4ye “bu ma\_5le şa16 2ayb-res<n olduğu \*<hir ve nüm<y<ndır” kelim<tın mec<lis-i kib<rda tekr<r idüp res4de-i g5ş-i Şif<y4 oldu\_da keş4de-i silk-i taqr4r idüp erb<b-ı d4v<n-ı Ş<h4'ye 2ar@ itmişdür.”(T1<sup>b</sup>, M 1<sup>b</sup>)

Şifâyî hicivde sivri dilli oluşunu Mu'min Han ile ilişkilendirmiş ve buna sebep olduğu için ona beddua etmiştir:

از نام تو این کلکِ هجاتیز زبان شد

بر خویش پیچید ازین ننگ چو طومار

*Bu hiciv kalemi senin adından dolayı sivri dilli olmuştur.*

*Bu utançla siz de rulo gibi kıvrılırsınız. (T8<sup>b</sup>, M 17<sup>b</sup>)*

تا زنده ای این هجو جگرسوز بخوانند

بر روی تو هر مو که بروید ز تن تو

*Sen hayatta oldukça, bu yürek yakan hicvi*

*Vücudunda biten her bir kıl senin yüzüne okusun.(T9<sup>b</sup>, M 21<sup>a</sup>)*

این هجو تو بر هجو stem کردم و داغم

کین مایة تعظیم تو تا روز شمارست

*Seni hicvetmekle hicve zulmetmiş oldum, buna yanarım.*

*Çünkü bu hiciv, kıyamete kadar yüceltilmenesebep olacaktır.* (T6<sup>a</sup>, M11<sup>a-b</sup>)

### Şerhi

Hicviyeyi, Mısır'dan Anadolu'ya Abdülkadir b. Ömer el-Bağdadî getirmiştir. Arap edebiyatı ve edebiyat tarihine dair önemli eserlerin müellifi olan el-Bağdadî,<sup>31</sup> 1667-1680 yılları arasında İstanbul ve Edirne'de bir müddet kalmıştır. el-Bağdadî, Edirneli Çelebi adıyla da anılan şair Kâmî Mehmed'in (ö. 1136/1723-24)<sup>32</sup> de bulunduğu bir mecliste bu hicviyeyi okumuş ve sözlü olarak izah etmiştir. Kâmî, Bağdadî'nin izahlarını önemli görerek unutulmaması için not etmiş ve daha sonra bu notları metin haline getirmiştir. Kâmî, bazen el-Bağdadî'nin verdiği karşılıklara ya da izahlara kendi yorumunu da katmıştır.

“Merq5m 2Abdül<dir-i Bağd<d4,Mı6ır'dan R5m'a geldükde \*uref<-y1 R5ma nev-ç<şn4-i y<dig<rolma\_ üzere berg-i sebzi mec<lis-i sulen-senc<n idüpl<kin sem<2a mev\_5f 160ıl<q<t-1 ğar4beyi q<v4 olmağla2abd-i fa\_4r, K<m4-i pür-ta\_64r, kendüden te-berrüken z4ver-i g5şidinüp c<iz ki ba2@1 2ib<ret 1<0ırdan ken<re-niş4nola deyü şikeste beste man\*5me-i ra2n<ya şerq olma\_ üzere sem<2<mev\_5f maqalleri mertebe-i mesm52a bey<n olındı.”(T1<sup>b</sup>, M 1<sup>b</sup>)

Kâmî bu hicviyenin benzer örneklerini derlemek maksadıylakadı olarak Bağdat'da bulunduğu (1704) sırada İranlı hacılara, ezberlerinde ya da yanlarında bu tarz hicviye olup olmadığını sormuştur:

این هجو تر و تازه که در دست خیالست  
منسوخ کند نادره هجو چلبی را

“**Der dest-i qıy<l-est**, hen5z bey<@a çekilmemiş hiciv. **Hicv-i Çelebi** Merq5m 2Abdül<dir Efendi, bende var idi, Mı6ır'da \_aldı deyü ğ<yet medq iderdi. Meşh5r bir hiciv imiş. Maq65l-i beyt: Bu ter ü t<ze hicv ki hen5z der dest-i qıy<ldür, ma\_dem olan n<dire hicv-i Çelebi'yi mens51 eyler. Fa\_4r Bağd<d'da 2Acem'den gelen züvv<ru3 ma2<rif-i <şn<larından Küst<q n<m bir ş<2irden su}<l itdügümde <şn< ç1\_ub Ş<h Kem<l n<mında bir şehz<de qa\_ındadur deyü bir iki beytini o\_udı. Bu hicivden a2ceb 160ıl<q<t-1 ğar4be ile bir tuqfe-i şen4 idi. Bütün olmamağla istins<q mümkün olmadı.”(T3<sup>b</sup>, M 6<sup>a</sup>)

Kâmî'nin 1704 yılında Bağdat'ta bulunduğu bilindiğine göre bu şerhin de Bağdat dönüşünde metin haline getirildiğini söylemek mümkündür. Şerhte, hicviyeye ait 168 beyit yer almaktadır. Hicviye-

nin beyit sayısı daha fazla olmalıdır. Çünkü terkiib-i bendin dördüncü bendinden şerh metninde sadece bir beyit mevcuttur. Anlamı anlaşılır bulunan bazı beyitler için hiçbir izah yapılmamış, böyle beyitler için “şerqa q<cet yo\_” ya da “şerqe gerek yok” kaydı düşülmüştür (T3<sup>b</sup>, 7a; M13<sup>b</sup>).

Beyitlerin izahlarında gerek Abdülkadir el-Bağdadî'nin verdiği bilgiler gerek Kâmî'nin ilave kayıtları, dönemin eğlenceleri, gelenekleri ve mekânları hakkında bilgiler içermesi bakımından hicviyeyi de, şerhini de değerli kılmaktadır. Beyitlerde izah gerektiren bazı yerel Arapça ifadelerin yanı sıra ‘kem’, ‘bogça’, ‘köpek’, ‘kötek’, ‘tobra’ gibi Türkçe kelimeler ve sözler de mevcuttur. Bu hicivde de Türkçe kelimeler; Türkçe yakmak fiilinin ‘yakar’ şeklindeki çekimli hali, Farsça ek-fiil ile birlikte “yakar-est” şeklinde kullanılmış, hatta bir mısramda edep dışı Türkçe bir söze de yer verilmiştir. Kâmî'nin, ‘Türk4dür’ kaydıyla belirttiği Türkçe kelime ve ibarelerin bu dönem şiirinde, özellikle hiciv içerikli şiirde kullanıldığına dair beşinci bentte yer alan aşağıdaki beytin izahında, “hicivde bu gibi Türkçe kelimeler kullanılagelmiştir” ifadesi önemli bir kayıt olarak kabul edilebilir.

ای شیشه کم ظرف سر خویش نگه دار  
کین سنگ بلا مایه صد خانه یقارست

“**Kem \*arf**, ş4şenü3 6ıfatıdır. **Kem**, Türk4dür. Mürd<r \*arfi olan ş4şedimekdür. **Ya ar-est**, Türk4dür. Hicivde bu ma\_5le Türkiy<ne ta6arruf<t idegelmişlerdür. Maq651-i beyt: Ey \_ar5re şişesi 2ay<rında olan!Mürd<r \*arflı başu3ı6a la. Bu hicv-i bel< nice 1aneler ya\_up lar<b olmasına sebebdür.”[T5<sup>b</sup>, M10<sup>b</sup>]

مؤمن هله لم بازي چملان به کجا رفت  
پاکاری صد در صد کرمان به کجا رفت

“**Mü}min**, mün<d4;ey Mü}min dimekdür. **Hele lüm b<z** meyd<n-1 şa2bede-b<zda ibtid< d<};ire ile 1al\_1 seyre cem2 [iden] kimesnedir. **Çeml<n&ıf<h<n'**da meşh5r bir derv<zedür ki e0r<fdan gelenş2bede-b<z ve heng<me-g4rlerü3 i\*h<r-1 hüner itdükleri meyd<ndur.**P<k<r** c<b4dür.&ad der **6ad-i Kirm<n**,Kirm<n'da bir meşh5r maqaldür kiKe-ennehuç<r-g5şe ve her 0arafında yüzer dükk<nola ve c<n-b<[z] ve hünerver<n[u3]ma2rekeg<hları olma\_üzere va\_f olunmuş ve ma2reke vu\_52undaol dükk<nu3 her birini kib<r-z<denü3 biri ic<re ile dutupc<b4 sene kir<sını virür.Maq651-i

beyt: Ey Mü}min sen evvel Çeml<n'u3hele lüm b<zı ve 6ad der 6adu3 c<b4si idü3. Sen l<n oldu\_dan 6o3ra ol cihetler nice oldı, dimekdür.”[T1<sup>b</sup>, M2<sup>a</sup>]

خُرَجین و دف و تنبک و بوق و سگ و بُز کو  
اسبابِ بزرگی عزیزان به کجا رفت

“!**orc4n**, hegbe. L<kin merq5m 2Abdül\_<dir Efendi çerç4n olma\_mün<sibdür,dilenci hegbesi dimek olur deyü buyurdılar. **Def**, ma2r5fdur. **Tönbek**,dünbelekdür, **b5\_**, borı. Bekt<ş4 derv4şleri çalar. **Seg**, ma2r5f, **buz**, keçi.**K5**, k<f-ı 2Arab4yle \_ani dimekdür. Maq651-i beyt: Ke-ennehusen evvel bunlara m<lik idü3 şimdi bu \_adar esb<b-ı bozorg4 nice oldı dimekdür.”[T1<sup>b</sup>, M2<sup>a</sup>]

آن سنگ که نقش قدم حضر بر آن بود  
میراثِ پدر از کله قلمان به کجا رفت

“**Kele-éalm<n**, bir meşh5r mu\_allidü3 ismidür. Maq651-i beyt: Ya2ni ol mu\_allidbir 0aş gezdürürdi ki bir \_adem niş<nı var idi. Qa@ret-i Qı@r'u3na\_ş-i \_ademidir deyü kib<rı gezdürüp cer iderdi. Ol 0aşsa+a baba3dan m4r<x \_almış idi, ol 0aş nice oldı, dimekdür.[T1<sup>b</sup>, M2<sup>a-b</sup>]

آن پیلورِ پیر که اُشنان و سپندان  
میبرد به لَنجان و اَلَنجان به کجا رفت

“**P4lever**, çerç4; **uşn<n** çevg<n dedükleri şeydür ki fu\_ar<6abunyerine \_ullanurlar. **Sipend<n**, üzerlik. **Elenc<n** ve **Lenc<n** l6fah<n'a \_ar4bbirern<qiyedür ki piriç ekilir. Maq651-i beyt: Senü3 pederü3 bir p4rolmuşçerç4 idi ki ol p4rligiyle çevg<n ve üzerlik devşirüpLenc<n ve Elenc<n'a birinc ile degişmege götürür idi nice oldı, dimekdür.[T1<sup>b</sup>, M2<sup>b</sup>]

آن کهنه کشیشی که گریبانِ قبا را  
میکرد نواز نیفة تُنبان به کجا رفت

**Kohne-keş4ş**, \_oca reh<n; **n4fe**, iç 0on ya\_ası. Maq651-i beyt: Senü3 baba3 olan ol \_oca reh<n nice oldı ki \_ab<sınu3 ya\_ası eskidükçe 0onı ya\_asından kesüp ya\_asını tecd4d iderdi, dimekdür.[T2<sup>a</sup>, M2<sup>b</sup>]

خالوت که کیک و پشه دی کوچه بازار

می باخت به آهنگ نی انبان به کجا رفت

!**l5t**, senü3 d<yu3; **k4k**, pire;**peşe**, sivri si3ek. **M4-b<1t**, oynadurdu. **Ney-enb<n**, \_ayd< didikleri ki ekxer kefere çalarlar. Maq651-i beyt: Senü3 dayu3 ki pire ve sivri sinegi \_aydaya <heng idüp k5çe vü b<z<rda oynadurdu.Ol dayu3 nereye gitdi,dimekdür.[T2<sup>a</sup>, M3<sup>a</sup>]

Beyitlerde zamanın eğlencelerine de yer verilmiştir. “Maymuna çevirmek” deyiminin ve “topa tutulmuş maymun” benzetmesinin kaynağı olan top ve maymun oyununun İran’da meşhur olduğu, bu oyunun Anadolu’da pek bilinmediği bilgisi de aşağıdaki beytin izahında verilmiştir:

عموی تو آن عنتر مدقوق که صد طوب

در معرکه می خورد به یک نان به کجا رفت

**2Amm5**, ma2r5f; **2anter**, maymun. Med\_5\_ 6ıfatı, ya2ni 0op ile med\_5\_Türk4de mexeldür ki bir kimesneye e0r<fdan i2tir<@ eyleseleler qar4fı 0opa 0utulmuş maymuna döndürdiler dirler. L<kin 1<ricde bu g5ne maymun oyunu R5m’da ma2r5f degildür, 2Acem’de ma2r5f imiş. Taf64li bu kimaymuncı yüz \_adar 0ıfl<n [ile] oynadu\_ları 0opı bir 0orba ile gezdürür ve bir meyd<na vardu\_da 0ıfl<ndan a\_çe devşirüp ellerine birer 0opvirür ki e0r<fdan maymuna uralar. Maymun g<h pürt<b ve g<h ta\_la \_ılu0oplardan 6avuşdığı fi’l-qa\_4\_a seyrez<dur. Maq651-i beyt: Senü32ammü3 ol 0opa dutılmış maymun idi ki iddi2<en yüz 0opı ma2rekeke bir n<na ekelerdi, ol 2ammü3 nireye gitdi?[T2<sup>a</sup>, M3<sup>a</sup>]

آن یارِ مُهم‌ساز که از قاسم سقا

شد نصب به فراشی میدان به کجا رفت

**Muhim-s<z**, p5zevang ma2n<sına mu60alaqdur. É<sım n<mında bir sa\_\_<d<}im< meyd<n-ı ma2rekeyi gözedüp 6ular. **Şod na6b**, man65b şodma2n<sına[dur]. Maq651-i beyt: Senü3 2ammü3 didükleri p5zevang é<sım-ı sa\_\_< 0arafından meyd<n ferr<şlığına man65b olmuşidi, nereye gitdi?[T2<sup>a</sup>, M3<sup>b</sup>]

Beyitlerde bazı eşyalar zikredilmiştir.Bu eşyalara ilişkin bazı gelenek ve göreneklere dair bilgiler de şerh metninde mevcuttur.

سپاره و صندوق صفاهان به تعظیم

بردی به سر خرمن دهقان به کجا رفت

“**S4-p<re**, ecz<}-i şer4fe 6and5\_-i rüb2a didükleri dört köşeliacz<}-i şer4fe 6andu\_1<sup>33</sup> ki s51teler 1arman zam<nı köylere götürüplarman ken<rında birer cüz<}-i şer4f til<vet ve bir mi\_d<r buğday alurlar. Maq651-i beyt: Sen olecz<}-ı şer4fe 6and5\_ıını İ6feh<n köylerinde 1armanlara getirüp buğday cer iderdü3, ol 6and5\_ nereye gitdi?”[T2<sup>a</sup>, M3<sup>b</sup>]

آن سیخ چراغی که سهم جد تو اشعب

می برد شب جمعه به دیوان به کجا رفت

**S41-çer<ğ**, abd<l<na ma1656 bir çer<ğdur ki çer<ğu3 ucında şişvardur ki, bir köşeye oturdu\_da ö3ine 6aplar. **Eş2ab**, ehl-i Med4ne'denbir 0ama2k<r kimesne idi. E0ma2u min Eş2ab<sup>34</sup>deyü #arb-ımxel itmışlerdir. Her kim elinicebine 6o\_sa ba3a a\_çe virecek deyü mütera\_ibolur. Bir <dem 6a\_ızçignese 6a\_ız olduğunu bilince ardına düşüp gider. B<b-ı 0ama2da mexeli ço\_dur. Maq651-i beyt: Ol şişli çer<ğ ki senü3 0o\_uzuncı ceddü3 Eş2ab her Cum2a gicesi d4v<n \_apusında oturup ö3ine ol çer<ğı diküp cer iderdi, ol çer<ğ nereye gitdi?[T2<sup>a-b</sup>, M3<sup>b-4<sup>a</sup></sup>]

Yiyecek ve meyve adları da hicviyede yer almıştır:

بر لب چو نهد خواجه شراب عنبی را

چون سيب گزد كوفته های دو شبی را

!<sup>v</sup><ce, Mü}min'den 2ib<ret.**Şar<b-ı 2ineb4**, ma2r5f.**S4b**, tüff<q,ya2ni meze. **K5fteh<-yi du şeb4**, iki giceden \_alma bayat köfte. **K5fte-1<sup>v</sup><r**, ev6<f-izem4meden mu60alaqdur. Maq651-i beyt: Mü}min !<n her g<h ki şar<baleb \_or tüff<q yerine iki gicelik bayat köfte ı1ırur.[T2<sup>a-b</sup>, M3<sup>b-4<sup>a</sup></sup>]

تخم خر ازین دهکده ترسم که بر افتد

از بس که شود مغز سرش ما حضر تو

**To1m-i 1ar**, 1aru3 köki. **Dihkede**, köy, \_arye ma2n<sına. **Ber uft-ed**, yu\_aru dökilür, ya2ni köki \_almaz. **Mağz**, ser beyni. **M< qa@ar**, \_ahve altı. Maq651-i beyt: éor\_arum senü3 köyü3de eşek köki \_almaz. Z4r< cümle sa3a \_ahve altıyaeşek beyni iq@<r iderler.[T4<sup>a</sup>, M7<sup>a</sup>]

از کوفته آش حلیم است غدایت



پرورده وجودت به لب نان دیوئی

>ş-ı qal4m, bulğur şorbası; lub-i n<n, ekmek dilimi. Maq651-i beyt: Senü3 ğid<3 bulğur şorbasını3 köftesidür ve senü3 vüe5du3 deyy5xlu\_ ekmeginü3 dilimiyle perverdedür.[T7<sup>a</sup>, M14<sup>b</sup>]

Şifâyî, Mu'min Han'ın Dür Melek adlıhanımını da hedef tahtasına koymuş ve üçüncü bendi ona ayırarak ağır şekilde hicvetmiştir:

دندان تو چون بر لب خاتون شود بند  
از بوس که دارد کزک کنج لبی را

Çün nice;gezek, merq5m 2Abdül\_<dir Efendi meze ma2n<sına olma\_ üzere na\_1 buyurdılar, l<kin bir yerden na\_1 olunmamağla ço\_lu\_ mezesi olmayup a6l-ı metnTürk4den de l<14 olmama\_ ar4nesiyle, Türk4 gezek her gice bir yirde cem2iyyet ma2n<sına olma\_ mün<sib görünür. Maq651-i beyt: Ey Mü}min senü3 dend<nu3 leb-i Dür Melek !<n üzerine nice bend olabilir?Olamaz.Ki ol leb öpülmekden her zam<n bir cem2iyyetde bir günc-i lebdedür.Gezek, gezer dimekdür.[T2<sup>b</sup>3<sup>a</sup>, M4<sup>b</sup>]

معشوقه پس پرده و این خواجه حضرت  
هنگامه چنین گرم کند حضر نبی را

“Ma2ş5\_a, Dür Melek;!<n'u3 2<şı\_ımdan kin<yedür. Ya2ni ma2ş5\_ını perdeardında \_or. Maq651-i beyt: Ma2h5d<ne Dür Melek ma2ş5\_ını perde ardında 6a\_lar. Mü}min su}<l itdükte Qa@ret-i Q1@r Neb4 ziy<retüme geldi dir. Qa@ret-i Q1@r Neb4'ye böyle isn<d ider. Ey Mü}min sen de böyle i2tim<d idersin” [T3<sup>a</sup>]. “2Acemde bir gice olur ki a+a şeb-i Q1@r dirler. Ol gice l<tunları pes-i perdede nih<n idüp ve \_apuların güş<de idüp exv<bların dali meyd<na \_orlar ki Qa@ret-i Q1@r gelüp basa. Qatt< aya\_ niş<nı bulup teberrüken bir birlerine itq<f iderler”[M5<sup>a</sup> derkenar].

خاتون تو بر صورت دیوار زند جلق  
در خانه مده راه غلام کنبی را

Ğul<m-ı keneb4, keneb giy<h4st ez l4f-i üresen s<zend. Ğ<lib<yengilikgiy<hidur. Mü}min !<n'u3 b<l<-bülend bir 2Arab köle \_apucısı olup qareminegirer idi ve esr<r-17<r olmağla keneb4ta2b4r itmişdür. Maq651-i beyt: Dür Melek !<n'u3 bir mertebe iştiħ<sı vardur

ki d4v<rda bir racül 65reti görse cala\_-zenli\_ider. Böyle iken sen ol keneb4 2Arabı qaremiñe \_orsun, \_oma dimekdür.[T3<sup>a</sup>, M4<sup>b</sup>]

همسایه ز بانگ دهل نیم شبی مُرد  
نشنیده چسان می کندش گوش کَر تو

**Hem-s<ye**, \_omşular;**dühül**, 0abl;**çis<n**, ne gibi;**ker**, k<f-1 2Arab4yle 6ağır. Maq651-i beyt: Senü3 \_omşularu3 gice yarısında 6ad<-yı dühül den mürd oldı. Ne gibi işitmek eyler senü3 6ağır \_ulağü3? Ya2ni 2uşş<-ı Dür Melek gice yarısında davul ile gelürler, sen işitmezlikden gelürsin, dimekdür.[T4<sup>a</sup>, M7<sup>a-b</sup>]

Hicviyenin dördüncü bendi Mu'min Han'ın atalarına ayrılmıştır.

اجداد تو آن روز که از خطه کرمان  
نکبت زده کردند گذر سوی صفاهان

Mü}min !<n'u3 a6lı Kirm<n'dan olmağla bey<n idüp dir ki senü3 ecd<du3 ol gün ki nekbetlikle Kirm<n'dan I6fah<n c<nibine güwer eylediler.[T4<sup>b</sup>, M8<sup>a</sup>]

با ماده خری و دو سه گرگین سگ و یک بُز  
چون قافله نکبتی خانه بدوشان

**M<de qar**, dişi \_ancı\_ eşek; **gurg4n-seg**, uyuzköpek; **buz** keçi, **1<ne be-d5ş**, fa\_4r ki \_anda alşam olursa anda yatur ma2n<sına isti2m<1 olunur. Maq651-i beyt: Senü3 ecd<du3 Kirm<n'dan bir \_ancı\_ eşek ve iki üç uyuz köpek ve bir keçi ile nekbetler \_afilesi gibi ki \_anda alşam olursa anda yalara\_ &ıf<h<n'a geldiler. Şol \_ıy<fet ile ki[T4<sup>b</sup>, M8<sup>b</sup>]

زین کرده به بز چنبر غربال شکسته  
خُرچین به خر انداخته از پاچه تنبان

**Zeyn kerde**, egerlenmiş; **be buz**, keçiyi \_ırı\_ \_albur \_a6nağüile;**1orc4n**, hegbe. Ma1651-i beyt: Keçiye \_ırı\_ \_albur \_a6nağından eger urmuşlar, eşeklere hegbelerin \_omışlar. L<kin hegbeleri de p<ce-i tenb<ndan, ya2ni eski 0omanlarını3 baca\_ larını hegbe itmişler.[T4<sup>b</sup>, M8<sup>b</sup>]

در شهر باین کوکبه چون روی نهادند  
آوازه در افتاد به صد در صد چملان

**Şehrya2ni** şehri-İ I6feh<n, **kevkebe** qaşmetlerine ta2r4@. **&ad der 6ad-i Çeml<n** I6feh<n'da oyuncılar meyd<nı. Maq65l-i beyt: I6feh<n'a bunlaru3 bu kevkebe ile geldükleri <v<zesi oyuncılar meyd<nına düşdi, ya2n4 Kirm<n'dan bir 0<'ife geldi, seyr idü+ deyü <v<ze düşdi.[T4<sup>b</sup>, M8<sup>b</sup>]

چون با خبر از مقدمشان گشت جلاقی  
با خیل و حشر رفت به دیداری ایشان

**Cell<\_4**, bir meşh5r aşçı ki aşçılar s5\_inu3 ket1ud<ları ve \_o\_mış etler bişürüp ğurbet oğlanlarına yedürmekle ma2r5f ve ğurbetlere mihm<n-d<rlı\_idüp d<}im< k<rı, çeng<ne ve ğurbet oğlanlarını3 mühim-s<zı olur kimesne imiş. Maq65l-i beyt: Çunki bunlaru3 geldüklerinden 1ab4r oldu. Bunlaru3 isti\_b<line kendi ladem ve qaşemiyle görüşmege gitdi.[T4<sup>b-5<sup>a</sup></sup>, M9<sup>a</sup>]

بیچاره دلش خون شد و بگریست بزاری  
چون دید که هستند عزیزان همه عریان

**Dileş**, @am4ri cell<\_4ye r<ci2dir. Maq65l-i beyt: Çun ki Cell<\_4 bu 2az4zleribu q<l ile 2ury<n gördi, dili 15n olup ağladı dimek olur. [T5<sup>a</sup>, M9<sup>a</sup>]

Bu örnekler dışında, aşağıda bazıları verilen kelime ve terkipler de hicviyedegeçmektedir. Burada bunların şerhte yer alan Türkçe karşılıklarınıve izahlarını vermekle yetineceğiz.

**2a\_4\_a**(عقیقه): mev15d\_urb<nı

**2az4z<n**(عزیزان):ecd<d

**bed-gevher**(بد گوهر): bed a6l

**bend4**(بندی): uç\_ur

**ber-<verd**(بر آورد): armağan

**berze**(برزه): çift öküzü

**beytu'l-lu0f**(بيت اللطف): babül-1<ne

**b4-pušt der**(بی پشت در): mandalsız\_apu

**bo\_çe**(بخچه): Türk4de boğçadan muqarref

**cell-i reng4n**(جل رنگین): Mı6ır eşeklerine ma1656\_ırmızıcel

**cuğd**(جغد):bay\_uş

**ç<r-s5y-i gunde-pez<n**(چارسوی گنده پزان): fu\_ar< ve ğurbet oğlanları ve çing<neler çarşusudur ki anda \_o\_mış etler ve cigerler ve işkenbeler 6atarlar ve babul-1<ne gibi maqall-i fis\_dur

**çeper-b<f**(چپر باف): çeper, r4şü3 0o\_inmiş ya2ni \_arış muruş r4şü3 6ıfatıdır

**çerm4ne**(چرمینه):zıbı\_

**def24**(دفعی): mevt-i fec<}

**dest u gır4b<n**(دست و گریبان):el ya\_adögüşden kin<ye

**deyr-şik<f<n**(دیر شکافان):erb<b-ı tecrübe

**dij-m<r**(دژ مار): ş<h-m<r<n\_al2ası

**Dür Melek**(دُر ملک): Mü}min !<n'u3 zevcesinü3 ismi

**Err<n**(اران):Keş<n'da bir \_aryedür ki eşekleri ğ<yet büyük olur imiş Ana0olu'da Merzifon gibi

**evb<r-ı fur5 berende**(اوبار فرو برنده): Hind5st<n'dagerged<naçu\_ur \_azup düşürirler imiş

**g<v**(گاو): 6ığır. L<kin i\_ti@<-yıma\_<m geyik ister. Z4r< 6ığır la y<r<n \_apusına varılmaz ve hem g<v geyige dirler

**gilk<r**(گلکار): kerpiç ve balçı\_ işleyenlerü3 boğazına a6dı\_ları k4se

**gundeter**(گندمتر):ziy<de \_o\_mış

**g5r**(گور): mez<r;bunda gergedanavladu\_larıçu\_ur

**qar4f<n**(حریفان):zen-p<reler

**qaşer**(حشر): ğavğa

**1a00 u q<l-i 2Arab4**(خط و خال عربی): 2Arab 1<tunlarını3 igne ile ba2@1 maqallerine 1<l-i 2<riyetpeyd<itdükleridür

**heykel**(هیکل): h<' ve k<f-ı meft5q ilecüxxe ve qaşmet ve meh<bet

**\_<bile**(قابله): ebe

**\_<lib-i ç5b4ne**(قالب چوبینه): ağaçdan delinmiş \_ubur

**É<sim**(قاسم): É<sim n<mında bir sa\_\_<d<}im< meyd<n-1 ma2rekeyi gözedüp 6ular

**kenn<s**(کناس): süpüründiç1\_arıcı ve süpürücü

**kepenek**(کپنک):şubanlargiydügi

**keşmekeş<n**(کشمکشان): 2ar5su3 n<z u istiĝn<sı ve m<beynde olanları3 yürideyüibr<m ve ilq<qlarından 2ib<retdür

- kezer**(کزر):haviç
- kul<de**(كلاده): eski,parepareve \_arış muruş
- küleh-d<r**(كله دار): serd<r
- kuleh-i zengule**(كله زنگله): çingıra\_lı kül<h
- laqn-i 2ar5s4**(لحن عروسی): düğüntürkisi
- l5le-i 1arek**(لوله خرک): eşek yavrısını3 yuvarlanupyal-ta\_lanması6ıfatıyla mutta6ıf
- m<ye-i seg kelle**(مايه سگ كله): eşekbaşı beyni
- mustevcib-i şems4r**(مستوجب شمشير):v<cibu'l-\_atl
- münderes**(مندرس):eski
- n<f bur4den**(ناف بریدن): göbek kesmek
- nevqa-i şuy5n**(نوحه شيون):ye }s ve m<tem fery<dı
- p<g<h**(پاگاه): 6ıgır ağılı
- p<y-ı nig<r4n**(پای نگارین): qınn<lı aya\_
- p4r<hen-i peşm4n**(پیراهن پشمین): yü3den 0o\_inmiş gömlek
- p4ş-rev**(پیشرو):mu\_addem
- puşt-i zih<r**(پشت زهار): \_ası\_ altı
- r<qat4**(راحتی): Özbek lis<nında<b-r4z
- r4ş**(ریش): laqye
- r4şe-i dum**(ریشه دم): \_uyru\_ saçağı
- r5y-nem<y**(روی نمای): yüz görümlügi
- serez**(سرز): bozan mara@;berzger<n 0o\_mağı
- şeb-p4reheh**(شب پیرهن):gicelik gömlek
- ta1te kül<h**(تخته كلاه):no\_6<n 6ıf<tlaragiydürürler
- 0aneb4**(طنبی):f<qışe menzilinde bir \_aranlı\_ dehl4ze gizlenen zen-p<reye, 0aneb4 dirler imiş
- 0ümār-neseb**(طومار نسب): silsile-n<me
- y<r<n bih ez m<st**(ياران به از ماست):Türk4de bizden eyüler dirler
- zeh-d<r**(زه دار): \_ancı\_
- z4r-zem4n**(زیر زمین): izbe

## Nüshaları

Hicviye şerhininfarklı adlarla kayıtlı on kadar nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan yalnızca Çorum Hasan Paşa 2095 numarada kayıtlı nüsha, mukaddime kısmında Kâmî adının geçtiği yerde Nabi adı yazılıdırve nüsha da şair Yusuf Nâbî adına kaydedilmiştir.

1. Nurosmaniye Yazma Eser Ktp. Nurosmaniye Koleksiyonu 4695/5

*Hicviyyât* adıyla kayıtlıolup 69<sup>b</sup>-71<sup>b</sup> yaprakları arasındadır. Yaprak 71<sup>b</sup>'de üst kenara "İçinde olan lügât-ı nâ-şenîdei Abdulkâdir Efendi hall itmişdür" kaydı mevcuttur. Aynı yüzde beyitlerin başında "Hicv-i Hakîm Şifayî der Vâsî-i MirzâMu'minVezîr-i Şah Abbas" başlığı mevcuttur. Muhtemelen Nâbî'nin izah esnasında tuttuğu notlara ait nüsha olmalıdır. Kelime ve ibarelerin anlamlarından ibaret kısa izahlar beyitlerin kenarlarındanince kalemle yazılmıştır. Kâmî bu notları daha sonra metin haline getirmiş olmalıdır.

2. Ankara Milli Ktp. A. Ötüken1635

*Tercümetü Manzûmeti Şifâî* adıyla kayıtlıdır. Ebru desenli mukavva kaplı, zencirekli bir cilt içerisinde 215x130 (165x80) mm. ebadında, 23 yapraktan ibarettir. Altın yıldız cetvel içerisinde talik hatla yazılmıştır. Müstensih ve istinsah kayıtları yoktur. Zahriyede 'Şerq-i Qıcv-i Mu'min Han' ve Mehmed Reşîd ve Reisülküttap Mustafa'nın temellük kayıtları vardır. Farsça beyitler cetvel içerisinde yazılmış ve harekelenmiştir. Önemli yerler kırmızı keşidelidir. Bazı yapraklarda derkenarda notlar vardır.

3. Türk Tarih Kurumu Ktp. Y/651

Kahverengi deri kaplı cilt içerisinde. Talik hatla yazılmıştır. Satır sayısı muhtelif olup başlıklar ve önemli kısımlar kırmızı keşidelidir. Zahriyesinde eser adı *Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî* olarak kayıtlıdır. Yine zahriyede Min kütübi Müderrisâde es-Seyyid 'Abdülkerîm el-Ankaravî sene 1201 (1787) kaydı mevcuttur.

4. Çorum Hasan Paşa Hk. 2095

*Kasîde-i Şifâyî Şerh-i MerhûmYûsufNâbî* adıyla kayıtlı mecmuanın 1<sup>b</sup>-26<sup>a</sup> yaprakları arasında olup talik hatla, 22 satırdır. Hicviyeye ait beyitler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Metin, *Kasîde-i Hakîm Şifayî der Hicv-i Vezîr Muhammed Mu'min* başlığı ile başlayıp sondan eksiktir. Bazı sayfaların derkenarında kısa notlar mevcuttur. Hicviye şerhi istinsah edilirken şârihin adının geçtiği yerde Kâmî yerine Nâbî yazılmıştır.Bu şerhin Divan edebiyatımızın hikemî şairlerinden Nâbî'ye (ö. 1124/1712) ait olması söz konusu değildir. Mecmuanın 26<sup>b</sup>-28<sup>b</sup> yaprakları arasında şair Nâbî'nin Erzurumlu mühürücü Mu-

sa'ya gönderdiği mektup suretinin yer alması bu hataya yol açmış olmalıdır.

5. İstanbul Ali Emiri Ktp. Manzum 373/3

*Şifâ'î'nin Hicviyyesinin Tercümesi* adıyla kayıtlıdır. Sırtı ve kenarları meşin, üzeri kadife kaplı cilt içerisinde; yaldızlı, zencirekli, şirazeli ve mikleplidir. Talik hatla yazılmıştır.

6. İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp. 303/17

Şerhin baş kısımlarını hâvidir.<sup>35</sup>

7. Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp. 545/10

*Şerh-i Hicv-i Mu'min Han* adıyla kayıtlıdır. Mecmuanın 80-95. yaprakları arasındadır.

8. İzmir Milli Ktp. 316

*Şerh-i Dîvân-ı Şâhî* adıyla kayıtlıdır. 210x150 (165x85) mm. ebadında, 1159/1746 yılında nesih hatla yazılmıştır.<sup>36</sup>

9. Kahire/Mısır Milli Ktp. Türkçe Yazmalar Talat 50

Mecmuanın 227-236. yaprakları arasında *Şerh-i Kaside-i Farişiye* adıyla yer almaktadır.

10. Almanya DeutscheNationalbibliothekMs.Or.Oct.3017

*Şerh-i Kaside-i Şifâ'î* adıyla kayıtlıdır. 180x120 (115x70) mm. ebadında, 31 yapaktır. Talik ile yazılmış olup sayfalar 11 satırdır.

## KAYNAKÇA

2Acem4, Quseyn, "Mel4ku'ş-Şu2ar< Qak4m Şif<4", *Yağm< , Şom<re: 283, Ferverd4n 1351 hş. (1972), s. 42-44.*

Ateş, Ahmet, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.

Canım, Rıdvan, *Edirne Şairleri*, Akçağ Yay., Ankara 1995.

Çiftçi, Hasan, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.

!ayy<mp5r, 2A.,Feraheng-i Su1enver<n, Cild-i dovvom, İntiş<r<t-i =ıl<ye, Tahran 1372 hş. (1993).

Hoca, Nazif, "Abdülkâdir el-Bağdâdî", *DİA*, C 1, İstanbul 1988, s. 230-231.

*İzmir Milli Kütüphanesi Yazma Eserler Kütüphanesi*, C III, hzl. Ali Yardım, İzmir 1997.

Kâmî Mehmed b. İbrahim Gülşenî, *Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî*, yzm., Türk Tarih Kurumu Ktp. Y651.

\_\_\_\_\_, *Tercümetü Manzûmeti Şifâî*, yzm., Milli Ktp. A. Ötüken 1635.

éaragozlu, 2Alire@<Wek<vet4, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, *Neşr-i D<niş*, Şom<re: 46, !ord<d u T4r, 1367 hş. (Aralık 2012), s. 53-55.

Karatay, F. Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961.

Na6r<b<d4, M4rz< Muqammed =<hir, *Tewkire-i Na6r<b<d4*, b<Ta6q4qve Mu\_<bele-i Vaq4d-i Destgerd4, Ç<p-i Sevvom, Kit<b-fur5ş4-i Fur5ş4, 1361 hş. (1927).

Raq4m4, Kubr<, “Nab@-şin<s-i sulen, Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, *Ferheng-i İ6fah<n*, Şom<re: 37-38, P<y4z u Zimist<n 1386 hş. (2007), s. 32-39.

&af<, Wab4hull<h, *T<r41-i Edebiyy<t der Îr<n*, V/2, Ç<p-i dehom, İntiş<r<t-i Firdovs, Tahran 1386 hş. (2007).

Şef42iyy5n, Sa24d, “C<yg<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, *Pej5hişn<me-i Zeb<n ve Edeb-i F<rs4 (Govher-i G5y<)*, S<l-i sevvom, Şom<re-i sevvom, Pey<pey-i 11, P<y4z 1388 hş. (2009), s. 109-130.

*Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, hzl. Y. Dağlı-E. Nedret İşli-C. Serbest-D. Fatma Türe, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.

Yazıcı, Gülgün, “Kâmî”, *DİA*, C 24, İstanbul 2001, s. 279-280.

<sup>1</sup>Şifayî hakkında bibliyografya için bk.2A. !ayy<mp5r, *Ferheng-i Sulenver<n*, C II, 506-507; Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, s. 1075. Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 509.

<sup>2</sup>Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, s. 1075-76; M4rz< Muqammed =<hir-i Na6r<b<d4, *Tewkire-i Na6r<b<d4*, s. 212; Sa24d Şef42iyy5n, “C<yg<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 111.

<sup>3</sup>Quseyn-i 2Acem4, “Mel4ku’ş-Şu2ar< Qak4m Şif<4”, s. 42.

<sup>4</sup>Kubr< Raq4m4, “Nab@-şin<s-i sulen, Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 32.

<sup>5</sup>*Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî*, Türk Tarih Kurumu Ktp. Y651, yp. 5<sup>b</sup>; *Tercümetü Manzûmeti Şifâî*, Milli Ktp. A. Ötüken 1635, yp. 11<sup>a</sup>.

<sup>6</sup>Kubr< Raq4m4, “Nab@-şin<s-i sulen, Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 34-35.

<sup>7</sup>Sa24d Şef42iyy5n, “C<yg<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 112; Kubr< Raq4m4, “Nab@-şin<s-i Sulen, Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 34-35; Quseyn-i 2Acem4, “Mel4ku’ş-Şu2ar< Qak4m Şif<4”, s. 44.



- <sup>8</sup> Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, s. 1077;2Alire@<Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 53.
- <sup>9</sup> Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, s. 1077.
- <sup>10</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 110;Quseyn-i 2Acem4, “Mel4ku’ş-Şu2ar< Qak4m Şif<4”, s. 42.
- <sup>11</sup> 2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 54.
- <sup>12</sup> Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 509;Sa‘4d Şef42iyy5n, “Câyğâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindi”, s. 110.
- <sup>13</sup> 2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 53.
- <sup>14</sup> Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, s. 1076-78.
- <sup>15</sup> 2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 54.
- <sup>16</sup> 2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 55.
- <sup>17</sup> Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, s. 1078.
- <sup>18</sup> M4rz< Muqammed =<hir-i Na6r<b<d4, *Tewkire-i Na6r<b<d4*, s. 212.
- <sup>19</sup> Hasan Çiftçi, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, s. 400.
- <sup>20</sup> Quseyn-i 2Acem4, “Mel4ku’ş-Şu2ar< Qak4m Şif<4”, s. 42.
- <sup>21</sup> 2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 54.
- <sup>22</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 110;Wab4qull<h &af<, *T<r41-i Edebiyy<t*, V/2, 1075-82; Kubr< Raq4m4, “Nab@-şin<s-i Sulen, Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 36; F. Edhem Karatay, *TSMK FY Kat.*, s. 283-84; Ahmet Ateş, *Farsça Manzum Eserler*, s. 509. Hakîm Şifâyî, *Hicviyyât*, NurosmaniyeKtp. 4965/5, yp. 69-71.
- <sup>23</sup> Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 510.
- <sup>24</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 124-25.
- <sup>25</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 122;Kubr< Raq4m4, “Nab@-şin<s-i Sulen, Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 37-38.
- <sup>26</sup> 2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 53.
- <sup>27</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 123-24.
- <sup>28</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 122.
- <sup>29</sup> Éazv4n4, *Y<d-d<şth<adlı* eserinde (C 9, s. 268-280) bu terki-i bendin metnini yayınlamıştır [Kaynak:2Alire@< Wek<vet4 Éaragozlu, “D4v<n-i Qak4m Şif<y4-i İ6fah<n4”, s. 55 (dnp.3)].
- <sup>30</sup> Sa24d Şef42iyy5n, “C<yğ<h-i Şif<y4 der Sebk-i Hind4”, s. 118.
- <sup>31</sup> Nazif Hoca, “Abdülkâdir el-Bağdâdî”, *DİA*, C 1, s. 230-31.
- <sup>32</sup> Rıdvan Canım, *Edirne Şairleri*, s. 361-65; Gülgün Yazıcı, “Kâmi”, *DİA*, C 24, s. 279-280.

<sup>33</sup>S4-p<re, Kur'ân-ı Kerim'in otuz cüz'ünün her biri müstakil halde ciltlenmiş cüzlerine denir. Bu cüzler bir sandık içerisinde mevlidlerde huzurda olanların önüne konur ve huzurda olanlar bu sandıktan birer cüz alarak okurlarmış. Bu sandığa da sand5\_-i s4-p<re denirmiş.

<sup>34</sup>“Eş'ab'tan da açgözlü” anlamındadır.

<sup>35</sup>Bk. *Yapı Kredi Sermet Çifter Kat.*, s. 144.

<sup>36</sup>Bk. *İzmir Milli Ktp. Yazma Eserler Kataloğu*, III, 322.

## ÇİN BASININDA İRAN: 1870 – 1880

Giray FİDAN\*  
Ayşe Gül FİDAN\*\*

### Özet

Çin ve İran geçmişten günümüze köklü uygarlık ve geleneklere sahip Asya'nın iki önemli ülkesidir. Çin ve İran arasındaki ilişkilerin geçmişi yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Dünyada büyük değişimlerin yaşandığı 19. yüzyıl sonunda Çin basınında İran ile ilgili haberler yer almaya başlamıştır. Bu haberler, Çin basınında İran'da yaşanan gelişmelere duyulan ilgi ve İran'a yönelik bakış açısını incelemek açısından önemli bilgiler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çin, İran, Basın, Çin'de İran Algısı.

## İRAN IN CHINESE PRESS: 1870 – 1880

### Abstract

China and Iran are those two major countries have a longstanding civilization and culture placed in Asia region. The relations between two countries goes back to centuries. 19th century was a critical century for the globe, and many news and opinions began to appear on Chinese newspapers about Iran. This news possesses valuable information about the Chinese understanding of Iran in this period.

**Keywords:** China, Iran, Press, China's Perception of Iran.

---

\*Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, (e-posta: girayfidan@gazi.edu.tr).

\*\* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (e-posta: afidan@ankara.edu.tr).

### **Giriş:**

Çin – İran ilişkileri Milattan Önce 2. Yüzyıla kadar dayanmaktadır. Çin kaynaklarında İran'a verilen bilinen ilk isim “An Xi”<sup>1</sup> olmuştur. Bu isim aynı zamanda Parth'lar için Çin kayıtlarında kullanılan ilk isim olmakla birlikte<sup>2</sup> Çin kayıtlarında farklı dönemlerde İran için çok farklı isimler de kullanılmıştır. Bunlar arasında “Pers”, “Parth” anlamlarını veren ve “İran” anlamında yaygın olarak 19.yüzyılda kullanılmış olan “Bo Si”<sup>3</sup> oldukça ön plana çıkmaktadır. Günümüz Modern Çincesinde ise İran “Yi Lang”<sup>4</sup> olarak adlandırılmaktadır. Makalemizin konusu olan dönem ve 1870 – 1911 yılları arasında Çin gazetelerinde İran ile ilgili çıkan haberlerin tamamında tarihte sıklıkla İran için kullanılagelen “Bo Si” ismi kullanılmıştır. 1870-1880 arasında Çin gazetelerinde İran ile ilgili çıkan haberler kronolojik olarak içerikleriyle birlikte makalemizin konusu olacaktır.

### **Çin’de İran Haberlerine Yer Veren Gazeteler:**

1870 – 1880 yılları arasında Çin basınında İran ile ilgili haberlere yer veren 4 gazete bulunmaktadır. Söz konusu gazetelerin önemli bir bölümü Çin’de bulunan misyonerler tarafından neşredilen gazetelerdir. Bunların arasında en fazla İran haberlerine yer veren gazete Jiao Hui Xin Bao<sup>5</sup>’dur. Söz konusu gazete ilk kez 1868 yılında Zhong Guo Jiao Hui Xin Bao<sup>6</sup> adıyla kurulmuş 1872 yılında ise Jiao Hui Xin Bao (The Church News) ismini kullanmaya başlamıştır. Yayına ilk başladığı dönemde daha çok dini haberler ve din ile ilgili konuları işleyen gazetenin okuyucu kitlesi de oldukça sınırlıdır. Birkaç yüz kişi tarafından okunan gazetenin okuyucu kitlesi çoğunlukla Hıristiyan Çinlilerdir. Fakat gazete birkaç yıllık yoğun çalışma ve çabalar neticesinde çok daha büyük bir okuyucu kitlesine ulaşmayı başarmıştır. Bunun en önemli sebebi ise gazetede dini haberlerin yanında birçok farklı alanda haberlerin de verilmeye başlanmış olmasıdır. Ayrıca Batı’daki bilimsel gelişmeler ve coğrafya, biyoloji, matematik, astronomi gibi temel bilimler konularında da çok sayıda yazı yayımlanmıştır. Haftalık olarak yayınlanan gazetenin kurucusu Amerikalı bir misyoner olan Young John Allen’dır (Çince ismi Lin Le Zhi<sup>7</sup>’dir).<sup>8</sup> Allen, 1859’da Çin’e gelmiş ve 1907’deki

ölümüne kadar Çin’de kalmıştır. 1874’de gazete 300. Sayısından sonra Wan Guo Gong Bao<sup>9</sup> adını almıştır.<sup>10</sup>

Wan Guo Gong Bao (Globe Magazine) ismini alan haftalık gazete sadece Hristiyan inancına sahip olanları değil Çinli üst düzey memurlar, entelektüelleri de etkileyen bir gazete haline gelmiştir. Allen’in gazetenin isminde değişikliğe gitmesi aslında o dönem Çin toplumunda ortaya çıkmakta olan ihtiyaçları görmüş olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>11</sup> Aynı gazete Çin’de Batılılaşma ve reform hareketlerinin başladığı yıllarda reformlardan ve değişimden yana tavır almıştır.<sup>12</sup> Kang You Wei, Liang Qi Chao gibi dönemin önemli düşünürleri de bu gazetenin okuyucuları arasındadır. Wan Guo Gong Bao her bakımdan 19. yüzyıl sonunda Çin toplumunda önemli etkileri olan bir gazete olmuştur.<sup>13</sup>

Zhong Xi Wen Jian Lu diğer adıyla “Peking Magazine” Batılı misyonerler William Alexander Parsons Martin<sup>14</sup> ve Joseph Edkins<sup>15</sup> tarafından 1872 Ağustos ayından itibaren yayınlanmaya başlamış çoğunlukla Batı’daki bilimsel gelişmeleri Çinli okuyucuya aktarmayı gaye edinmiş olan bir gazetedir. Pekin’de basılan ve genellikle bu bölgede dağıtılan gazete dönemin önemli gazetelerindendir.<sup>16</sup> İran ile ilgili çıkan bazı haberleri, gazetenin kurucusu Martin bizzat kaleme almıştır.<sup>17</sup>

Ying Huan Suo Ji 1872 yılında yayınlanmaya başlamış Çin’in yakın dönem ilk edebiyat ve roman dergilerindendir. Şiir, hikâye gibi edebi türlerde yazıların yayınlandığı dergi toplumun da ilgisini çeken yayınlar arasında yer almıştır. İngiliz İş Adamı Ernest Major’ın<sup>18</sup> kurduğu Shen Bao<sup>19</sup> yayınevi bünyesinde yayınlanmaya başlanmıştır.<sup>20</sup>

1879 yılında yayınlanmaya başlanan “Yi Wen Lu” Çin’in ilk Katolik gazetesi sayılmaktadır. Başlangıçta Katoliklere yönelik olarak çıkarılan gazete daha sonraları sadece Katoliklere değil bütün toplum kesimlerine hitap edebilecek konulara yer vermeye başlamıştır. Özellikle doğa bilimleri konusunda yaptığı yayınlar ile ön plana çıkan gazetede yabancı ülkelerden haberler de yer almaktadır.<sup>21</sup>

**1870-1880 yılları arasında Çin basınında İran ile ilgili çıkan haberler:**

**1870:**

Çin Basınında İran ile ilgili ilk haberler 1870 yılında yayınlanmıştır. Söz konusu yılda Çin gazetelerinde iki haber bulunmaktadır. Bu haberlerden en öne çıkanı ise Çin’de bulunan İpek üreticilerini de etkileyecek olmasından olsa gerek İran’da yaşanan ipek böceği ölümleri ile ilgili olanıdır. Haberde ipek böceği ölümleri sebebiyle İran’da ipek üretiminin azalması konusuna yer verilmiştir.<sup>22</sup> Aynı yıl gazetede verilen haberde İngiltere’den Hindistan, İran ve Çin’e gönderilen telgraf konu edilmektedir.<sup>23</sup>

**1871:**

1871 yılında İran’da uzun yıllar sürecek olan büyük bir kuraklık başlamıştır. 1871 – 1885 yılları arasında İran’da yaşamış ve ülkeyi gezmiş olan Amerikan Presbiteryen Rahip James Basset anılarından oluşmuş olan kitabında da bu kuraklık ve ardından gelen büyük salgın hastalıklardan; kuraklık<sup>24</sup> sebebiyle yerlerinden yurtlarından ayrılmak zorunda kalan insanlardan bahsetmektedir.<sup>25</sup> Söz konusu yıllarda kuraklık<sup>26</sup> ve salgın hastalıklar<sup>27</sup> Çin basınında da haber olmuştur. 1871 yılında Çin basınında çıkan İran ile ilgili iki haber de bu konularla ilgilidir.

**1872:**

1872 yılında kuraklık sebebiyle İran’da kıtlığın arttığına dair haberler Çin basınında yer almıştır.<sup>28</sup> Aynı yıl Çin gazetesi Jiao Hui Xin Bao’da yayınlanan bir diğer haber ise Türkiye’de yaşayan İranlılar ile ilgilidir. Habere göre Türkiye’nin başkentinde yaşayan İranlılar ve yerel halk arasında bir husumet yaşanmıştır.<sup>29</sup> Haberde şunlar kaydedilmiştir: “Türkiye’nin başkentinde bulunan (bütün) İranlılar ve yerel halk arasında bir husumet yaşanmıştır. Olayların nasıl başladığı bilinmemektedir. Zabitler (polis) olaylarda yetersiz kalınca asker devreye girmiş (olayları planlayan ve başlatan) dört kişi tutuklanmış otuz kişi yaralanmıştır.”<sup>30</sup>

**1873:**

1873 yılında Çin basınında farklı konularda ve diğer ülkelerle de ilgili olarak 21 haber yer almıştır. 1870-1880 yılları arasında İran ile ilgili haberlerin en yoğun olduğu yıldır. İran Şahının Avrupa seyahatinin başladığı yıl olan 1873’de bu seyahat ile ilgili çok sayıda haber yer almıştır. Seyahat ile ilgili ilk yazı İran Şahının Avrupa’ya vardığını haber vermektedir.<sup>31</sup> İran Şahının Avrupa seyahatinin devamı olarak Rusya’ya gideceği aynı gazetenin bir başka sayısında haber olarak yer almaktadır.<sup>32</sup> Akdeniz yoluyla İran üzerinden deniz yoluyla Hindistan’a ulaşılması konusu İngiltere’de tartışılmıştır.<sup>33</sup>

İngiltere ile ilgili çıkan bir haber içerisinde İran Şahının Londra’da yerel tüccarlar ile görüşmelerde bulunduğu yazılmıştır.<sup>34</sup> Şah kendi yazmış olduğu seyahat yazılarında da bunu not etmektedir.<sup>35</sup> Gazetenin aynı sayısında İngiltere haberleri başlığı altında İran ve İngiltere’nin anlaşma yaptıkları ve Almanya İran ilişkileri ile ilgili bilgiler verilmektedir.<sup>363738</sup> Şah’ın Avrupa ziyaretleri arasında İngiltere’ye gideceği haberi de seyahatin başlamasından önce ve seyahat başladıktan sonra gazetede okurlara duyurulmuştur.<sup>3940</sup> Aynı sayıda Almanya ile İran arasında yapılan anlaşmaya da yer verilmiştir.<sup>4142</sup> İngiltere ve İran arasında ticaret yolları ile ilgili 70 sene geçerliliği olacak anlaşma ile ilgili de bir haber yer almaktadır.<sup>4344</sup> İran Şahının Avrupa’da birçok ülkeye gerçekleştirdiği seyahat ile ilgili çok sayıda haber gazetelerde yer bulmuştur.<sup>45464748495051</sup>

**1874:**

1874 yılında gazete haberlerinde Türkiye ve İran arasında yaşanan gerginlik ön plana çıkmıştır. Jiao Hui Xin Bao ve daha sonra aldığı isimle Wan Guo Gong Bao’da çıkan iki haberde de Türkiye ve İran arasındaki barış halinin kaybedilmek üzere olduğu haber verilmektedir.<sup>525354</sup> Bir diğer haberde İran Şahının bir kitap yazmakta olduğu bilgisi verilmektedir.<sup>55</sup>

**1875:**

1875 yılında da bir önceki yıl olduğu gibi Türkiye ile İran arasındaki gerginlik gazete haberlerine yansımıştır.<sup>56</sup> İngiltere’nin

sınır anlaşmazlıkları için bölgeye bir yetkili gönderdiği daha sonraki haberlerde yer almıştır.<sup>57</sup>

**1877:**

1877 yılında Çin gazetelerinde İran ile ilgili yer alan ilk haber İran Şahının yeniden bir yurtdışı seyahat planı yapmakta olduğuna dairdir.<sup>5859</sup> İran'da yapımı planlanan demiryolu ile ilgili haberler de bu yıl İran ile ilgili yapılan ilk yayınlar arasında bulunmaktadır.<sup>60</sup> Türkiye ve İran arasındaki anlaşmazlıklar 1877'de de öne çıkan diğer haberler arasında yer almaktadır. İran'ın Türkiye'den toprak talebinde bulunduğu<sup>61</sup> haberinin gazetelerde yer almasının ardından İran Büyükelçisinin Padişaha bir mektup verdiği haberi verilmektedir.<sup>62</sup> Kutsal topraklara giden İranlı Hacıların öldürülmesi haberi de aynı gazetenin bir başka sayısında yer bulmuştur.<sup>63</sup>

**1878:**

1878'de İran ile ilgili Çin gazetelerinde çıkan ilk haber İran'dan özel bir temsilcinin Rusya'ya gizli görüşmeler yapmak için gittiği bilgisini vermektedir.<sup>64</sup> İran Şahının seyahati ve ülkesine dönmesi gazetelerde yurtdışı haberleri arasında yer almaktadır.<sup>656667</sup> Şahın kardeşinin Rusya'ya kaçması da önemli bir gelişme olarak Çin gazetesinde yer bulmuştur.<sup>68</sup> Türkiye ile gerginleşen ilişkiler 1878'de yeniden düzelmeye başlamış bu durum Çin gazetesinde önemli bir haber olarak paylaşılmıştır.<sup>69</sup>

**1879:**

1879 yılında Çin basınında İran ile ilgili çıkan ilk haber Almanya haberleri içerisindedir. İran'dan Ordunun iase işlerine bakan bir üst düzey yetkilinin Almanya'ya gittiği haber verilmektedir.<sup>70</sup> İran ile ilgili bir diğer önemli haber ise İran'ın Afganistan topraklarının bir bölümünü ele geçirdiği yönünde çıkan söylentilerle ilgilidir.<sup>71</sup>

**1880:**

Bu yıl İran ile ilgili çıkan ilk haber İngiltere ve Rusya ile bağlantılıdır. Bölgede İngiltere ve Rusya'nın mücadelesi haberin konusu olmuştur.<sup>72</sup> Bunun ardından İngiltere ve İran arasında yapılan



bir başka anlaşma gazetede haber olarak yer almıştır.<sup>73</sup> İran'da afyon'a talebin arttığı ile ilgili haberler bir başka ilginç haber olarak Çin gazetesinde yer bulmuştur.<sup>74</sup><sup>75</sup> Aynı yıl İran'da yaşanan kuraklık yeniden gazetelerde yer bulmuştur.<sup>76</sup>

### **Sonuç:**

İran ile ilgili 1870 – 1880 yılları arasında Çin basınında çıkan haberlerin önemli bir bölümü Çin'de bulunan misyonerler tarafından çıkarılan gazetelerde yayınlanmıştır. Bu dönem Çin basını için bir yeni başlangıç dönemi olarak değerlendirilebilir. Haberlerin ve yorumların neredeyse tamamı Çin'de bulunan Batılı misyonerler tarafından Çinceye tercüme edilmiş olmalıdır. Bu sebeple; 1870 – 1880 arasında İran ile ilgili sayıca en çok haber İran Şahının Avrupa seyahati sırasında Çin gazetelerinde yer almıştır. Diğer taraftan okuyucu kitlesinin Çinliler olduğu düşünüldüğünde İran ile ilgili haberlerin basında yer almaya başlamış olması bu yıllarda Çin'de dünyayı anlamaya ve haber almaya yönelik bir ilginin olduğunu göstermekte olan önemli bir işarettir. İran ile ilgili haberleri de bu çerçevede değerlendirmek doğru olacaktır. Batı başta olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinden haberlerin Çin basınında yer alması Çin'de yakın zamanda başlayacak olan reform ve modernleşme hareketlerinin de önemli bir habercisidir. İran ile ilgili haberlerin ilgi çekmesi ve zaten az sayıda ve kısıtlı imkânlarla çıkarılan gazetelerde yer bulması bu dönemde İran'a yönelik bir Çin ilgisinin olduğunu ortaya koymaktadır. 1870 – 1880 sonrasında da İran'da yaşanan gelişmeler ile ilgili Çin gazetelerin çok sayıda haber ve yorum yer almaktadır. Özellikle İran'da yaşanan reform ve meşrutiyet hareketleri Çin'de büyük ilgi ile karşılanmış ve yakından takip edilmiştir. 1880 yılı sonrasında Çin basınında yer alan İran ile ilgili haber ve yorumlar başka makalelerimizin konusu olacaktır.

## KAYNAKLAR

### Gazeteler:

教会新报 (Jiao Hui Xin Bao)  
万国公报 (Wan Guo Gong Bao)  
中西闻见录 (Zhong Xi Wen Jian Lu)  
瀛寰琐记 (Ying Huan Suo Ji)  
益闻录 (Yi Wen Lu)

### Kitap ve Makaleler:

Basset, James, *Persia: The Land of the Imams: A Narrative of Travels and Residence*, New York, 1886.

熊月之 (Xiong Yue Zhi), *西学东渐与晚清社会 (Geç Qing Dönemi Toplum ve Batı ile ilgili Çalışmalar)*, 上海人民出版社, 1994.

Redhouse, J. W., *The Diary of H.M. Shah of Persia During His Tour Through Europe in A.D. 1873*, London, 1874.

Avery, Peter; Hambly Gavin; Melville Charles, *The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Vol:7, Cambridge University Press, 2007.

沈继成, “试论19世纪在华传教士的报刊活动”(19. Yüzyılda Çin’de bulunan misyonerlerin gazete faaliyetleri), *华中师范大学学报 (人文社会科学版)*, 第41卷第6期 2002, Sayfa 78 – 86.

郭延坡 (Guo Yan Po), “清末《万国公报》的出版及对中国社会的影响”, (Qing dönemi sonunda Wan Guo Gong Bao’nun yayınları ve Çin toplumuna etkileri), *重庆科技学院学报 (社会科学版)*, 第18期 2012, sayfa 139 – 141.

杨代春 (Yang Dai Chun), “《万国公报》研究综述” (Wan Guo Gong Bao İncelemeleri), *湖南大学学报 (社会科学版)*, 第15卷第3期 2011, sayfa 122 – 126.

余亚莉 (Yu Ya Li) “《万国公报》和它的读者” (Wan Gong Bao ve Okuyucuları), *新闻界*, 第19期 2013, sayfa 70-74.

张必胜, 姚远 (Zhang Bi Sheng, Tao Yuan), “《中西闻见录》与其数学传播” (Zhong Xi Wen Jian Lu ve Matematik konusunda yaptığı tanıtımlar), *西北大学学报 (自然科学版)*, 第41卷第3期 2011, sayfa 935-940.

张汉波 (Zhang Han Bo), “论近代小说杂志的产生以《瀛寰琐记》《海上奇书》《新小说》为例” (Yakın Dönem Hikaye Dergileri’nin yayını, “Ying Huan Suo Ji” ve “Shang Hai Qi Shu” örnekleri), 第10期 2011, sayfa: 117 – 120.

<sup>1</sup>孙潇, 姚远, 王玲 (Sun Xiao, Yao Yuan, Wei Ling), “《益闻录》及其自然科学知识传播研究” (Yi Wen Lu ve Doğa Bilimlerinin

Yayınlaştırılması üzerine bir inceleme), 西北大学学报(自然科学版), 第40卷第1期 2010, sayfa: 172-176.

朱杰勤 “中国和伊朗历史上的友好关系” (Çin ve İran arasında Tarihten Günümüze Dostluk İlişkileri), 历史研究 第07期 1978, sayfa: 72 – 82.

<sup>1</sup> 安息.

<sup>2</sup> 朱杰勤 “中国和伊朗历史上的友好关系” (Çin ve İran arasında Tarihten Günümüze Dostluk İlişkileri), 历史研究 第07期 1978, sayfa: 73-74.

<sup>3</sup> 波斯

<sup>4</sup> 伊朗

<sup>5</sup> 教会新报

<sup>6</sup> 中国教会新报

<sup>7</sup> 林子知

<sup>8</sup> 沈缙戎 (2002), “试论9世纪在华传教士的报刊活动”, 华中师范大学学报(人文社会科学版), 第41卷第6期, Sayfa 82.

<sup>9</sup> 万国公报

<sup>10</sup> 熊月之(Xiong Yue Zhi), 西学东渐与晚清社会(Geç Qing Dönemi Toplumu ve Batı ile ilgili Çalışmalar), 上海人民出版社, 1994, s. 392-393.

<sup>11</sup> 郭延坡(Guo Yan Po), “清末《万国公报》的出版及对对中国社会的影响”, (Qing dönemi sonunda Wan Guo Gong Bao'nun yayınları ve topluma etkileri), 重庆科技学院学报(社会科学版), 第8期 2012, sayfa 139.

<sup>12</sup> 杨代春(Yang Dai Chun), “《万国公报》研究综述” (Wan Guo Gong Bao İncelemeleri), 湖南大学学报(社会科学版), 第15卷第3期 2011, sayfa 124.

<sup>13</sup> 余亚莉(Yu Ya Li), “《万国公报》和它的读者” (Wan Gong Bao ve Okuyucuları), 新闻界, 第9期 2013, sayfa 73.

<sup>14</sup> Çince ismi 丁韪良 Ding Wei Liang'dır.

<sup>15</sup> Çince ismi 艾约瑟 Ai Yue Si'dir.

<sup>16</sup> 张必胜, 姚远 (Zhang Bi Sheng, Tao Yuan), “《中西闻见录》与其数学传播” (Zhong Xi Wen Jian Lu ve Matematik konusunda yaptığı tanıtımlar), 西北大学学报(自然科学版), 第41卷第5期 2011, sayfa 935-936.

<sup>17</sup> Bakınız 1873 yılı Zhong Xi Wen Jian Lu 11-12-13. Sayılar ve 42,43 ve 44. Dipnotlar.

<sup>18</sup> Çince Adı 美查 Mei Cha'dır.

<sup>19</sup> Çincesi 申屠官 Shen Bao Guan'dır.

<sup>20</sup> 张又皮 (Zhang Han Bo), “论近代小说杂志的产生以《瀛寰琐记》《海上奇书》《新小说》为例” (Yakın Dönem Hikaye Dergileri'nin yayını, “Ying Huan Suo Ji” ve “Shang Hai Qi Shu” örnekleri), 第10期 2011, sayfa: 117-118.

<sup>21</sup> 孙潇, 姚远, 卫玲 (Sun Xiao, Yao Yuan, Wei Ling), “《益闻录》及其自然科学知识传播研究” (Yi Wen Lu ve Doğa Bilimlerinin Yayınlaştırılması üzerine bir inceleme), 西北大学学报(自然科学版), 第40卷第1期 2010, sayfa: 172-173.

<sup>22</sup> “波斯國釐死絲少”，刊名：中国教会新報 期：78,頁：8；“İran’da İpek Böceği ölümleri sebebiyle İpek üretimi azaldı.” Yayın Adı: Zhong Guo Jiao Hui Xin Bao, Sayı:78, Sayfa: 8.

<sup>23</sup> “英國至印度波斯中國電報”，刊名：中国教会新報 期：90,頁：2-3；İngiltere’den Hindistan, İran, Çin’e gelen telgraf. Yayın Adı: Zhong Guo Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 90, sayfa: 2-3.

<sup>24</sup> Basset, James, *Persia: The Land of the Imams: A Narrative of Travels and Residence*, New York, 1886, sayfa 49.

<sup>25</sup> Basset, James, *Persia: The Land of the Imams: A Narrative of Travels and Residence*, New York, 1886, sayfa 45 – 50.

<sup>26</sup> “波斯國大旱”，刊名：中国教会新報 期：151,頁：7；“İran’da kuraklık”. Yayın Adı: Zhong Guo Jiao Hui Xin Bao, Sayı:151, Sayfa: 7.

<sup>27</sup> “波斯國疫”，刊名：中国教会新報 期：159,頁：9；“İran’da salgın hastalık”, Yayın Adı: Zhong Guo Jiao Hui Xin Bao, Sayı:159, Sayfa: 9.

<sup>28</sup> “各国近事：波斯饥荒”，刊名：中西闻见录 期：4,頁：249；Dünyadan (Ülkelerden) haberler: İran’da kıtlık. Yayın adı: Zhong Xi Wen Jian Lü, Sayı:4, sayfa: 249.

<sup>29</sup> “中外近聞：大土耳其國事二則：土耳其京城內所有波斯國人與本國百姓稍生亂意”，刊名：教会新報 期：216, 頁：8；Çin ve Yurtdışından haberler: Büyük Türkiye Ülkesi ile ilgili konular: Türkiye başkentinde bulunan İranlılar ile yerel halk arasında husumet, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 216, sayfa: 8.

<sup>30</sup> “大土耳其國事二則：土耳其京城內所有波斯國人与本國百姓其始未知因何事而起巡警分下官以官兵衛兵共傷四人受傷者三十人”

<sup>31</sup> 13. 中外政事近聞：波斯國事一則：波斯國皇現今到歐羅巴洲刊名：教会新報 期：233,頁：11-12；“Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: İran ile ilgili konular: İran Şahı Bugünlerde Avrupa’ya vardı”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 233, Sayfa: 11-12.

<sup>32</sup> 中外政事近聞：大俄國事四則：波斯國王將至俄國刊名：教会新報年：1873 ,期：237,頁：11；“Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük Rusya Ülkesi ile ilgili haberler (4): “İran Şahı Rusya’ya gidecek”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 273, sayfa: 11.

<sup>33</sup> 中外政事近聞：大英國事：論期地中海波斯海至印度國路刊名：教会新報 期：240,頁：10；“Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük İngiltere Ülkesi ile ilgili: Akdeniz yoluyla İran (denizi) üzerinden Hindistan’a bir yol açılması üzerine tartışma, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, sayı: 240, sayfa: 10.

<sup>34</sup> 中外政事近聞：大英國事二則：波斯王問倫敦地方貿易民數婚諸事刊名：教会新報 期：252,頁：7；“Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük İngiltere Ülkesi İle ilgili Konular (2): “İran Şahı Londra’da Yerel Tüccarlarla Bir Araya Geldi”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 252, sayfa:7 .

<sup>35</sup> Redhouse, J. W. (1874), *The Diary of H.M. Shah of Persia During His Tour Through Europe in A.D. 1873*, London, Sayfa 197.

- <sup>36</sup> 中外政事近聞：大英國事二則：與波斯立約，刊名：教會新報 期：252,頁：7; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük İngiltere Ülkesi ile ilgili: İran ile Anlaşma”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 252, sayfa: 7 .
- <sup>37</sup> 中外政事近聞：大英國事二則：與波斯立約，刊名：教會新報 期：252,頁：7; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük İngiltere Ülkesi ile ilgili: İran ile Anlaşma”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 252, sayfa: 7 .
- <sup>38</sup> 中外政事近聞：大北德意志國事：波斯國條款，刊名：教會新報 期：252,頁：8-10; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük Almanya Haberleri (Kuzey Almanya Konfederasyonu): İran (ile anlaşmanın) şartları”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayfa: 8 – 10.
- <sup>39</sup> 中外政事近聞：大英國事五則：波斯國王將到英，刊名：教會新報 期：245,頁：8; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük İngiltere Ülkesi ile ilgili haberler (5): “İran Şahı İngiltere’ye Gidecek”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 245, Sayfa: 8.
- <sup>40</sup> 中外政事近聞：英國接波斯國王，刊名：教會新報 期：250,頁：7-8; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri:İngiltere İran Şahını karşılayacak”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 250, sayfa 7-8.
- <sup>41</sup> 中外政事近聞：大北德意志國事二則：立波斯約，刊名：教會新報 期：250,頁：9; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük Almanya Ülkesi ile ilgili konular (2): İran ile Anlaşma”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı:250, Sayfa: 9.
- <sup>42</sup> 中外政事近聞：大北德意志國事：波斯國條款，刊名：教會新報年：1873 ,期：252,頁：8-10; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük Almanya Ülkesi ile ilgili konular: iran ile anlaşmanın şartları” Yayın adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 252, Sayfa: 8-10.
- <sup>43</sup> 格致近聞：英商路得承管波斯國要務三條約七十年限期，刊名：教會新報 期：250,頁：12-14; “Yakın Dönem Haberleri: İngiltere’nin (ticaret) yolu isteği İran ile yapılan üç anlaşma ile 70 yıllığına yürürlüğe girdi.”, Yayın ismi: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 250, Sayfa: 12-14.
- <sup>44</sup> 格致近聞：改正前報英商路得承管波斯三事條約內二條三條摺印字，刊名：教會新報 期：251,頁：15; “Yakın Dönem Haberleri: İngiltere ticaret yolu ile ilgili İran ile yapılan anlaşmanın 2. Ve 3. Maddelerinde hatalar bulunduğu”, Yayın Adı: Jiao Hui xin Bao, sayı: 251, sayfa: 15.
- <sup>45</sup> 各國近事：波斯近事：波斯之君，游方英京……, 刊名：中西聞見錄 期：14,頁：318; “Ülkelerden Yakın Dönem Haberleri: İran Şahı İngiliz Başkentini gezdi...”, Yayın Adı: Zhong Xi Wen Jian Lu, Sayfa: 318.
- <sup>46</sup> 中外政事近聞：大日斯巴尼亞國事：波斯國皇遊歷，刊名：教會新報 期：251,頁：11; “Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük İspanya Ülkesi ile İlgili Konular: İran Şahının Ziyareti”, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, sayı: 251, sayfa: 11.

<sup>47</sup> 中外政事近聞：波斯國王遊番若邦，刊名：教會新報，期：255，頁：10；“Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: İran Şahının seyahati”，Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayfa: 10.

<sup>48</sup> 各国近事：波斯近事：波君游万各国，作者：丁韪良，刊名：中西闻见录，年：1873，期：11，頁：124；“Ülkelerden Yakın Dönem Haberleri: İran’dan Yakın Dönem Haberleri: İran Şahı birçok ülkeye seyahat gerçekleştiriyor, Yazar Adı: Ding Wei Liang, Yayın Adı: Zhong Xi wen Jian Lu, sayı: 11, sayfa: 124.

<sup>49</sup> 各国近事：波斯近事：君抵德国，作者：丁韪良，刊名：中西闻见录，期：12，頁：181-182；“Ülkelerden Yakın Dönem Haberleri: İran’dan Yakın Dönem Haberleri: Şah Almanya’ya ulaştı, Yazar Adı: Ding Wei Liang, Yayın Adı: Zhong Xi wen Jian Lu, sayı: 12, sayfa: 181-182.

<sup>50</sup> 各国近事：波斯近事：君游邻邦，作者：丁韪良，刊名：中西闻见录，期：13，頁：250-251；“Ülkelerden Yakın Dönem Haberleri: İran’dan Yakın Dönem Haberleri: Şah Komşu (müttefik) ülkelerde, Yazar Adı: Ding Wei Liang, Yayın Adı: Zhong Xi wen Jian Lu, sayı: 13, sayfa: 250-251.

<sup>51</sup> 海外見聞雜志：記波斯王游英京事（選錄香港新報），刊名：瀛寰記，期：9，頁：42；“Yurtdışından Haberler: İran Şahının İngiltere Başkenti Seyahati” (Hong Kong), Yayın Adı: Ying Huan Suo Ji, Sayı: 9, Sayfa:42.

<sup>52</sup> 中外政事近聞：大土耳其國與波斯國事：將見失和，刊名：教會新報，期：299，頁：10；“Çin ve Yurtdışından Yakın Dönem Siyaset Haberleri: Büyük Türkiye Ülkesi ve İran ile ilgili haberler: Barışın kaybedileceği görülecek, Yayın Adı: Jiao Hui Xin Bao, Sayı: 299, sayfa: 10.

<sup>53</sup> 大土耳其國事：與波斯失和，刊名：万国公报，期：313，頁：24；“Büyük Türkiye Ülkesi ile ilgili Haberler: İran ile barış kaybediliyor”，Yayın Adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 313, sayfa: 24.

<sup>54</sup> Türkiye ve İran arasında bu yıllarda Bahreyn adası üzerinde egemenlik konusu nedeniyle bir gerginlik yaşanmaktadır. Bakınız: Avery, Peter; Hambly Gavin; Melville Charles (2007), The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic, Vol:7, Cambridge University Press, sayfa 399.

<sup>55</sup> Söz konusu kitap Şahın Avrupa Seyahatnamesi olmalıdır. 波斯國事：波皇著書，刊名：万国公报，年：1874，期：315，頁：24

<sup>56</sup> 大土耳其事：屬賓波斯兩國失和，刊名：万国公报，期：320，頁：18；“Büyük Türkiye Ülkesi ile ilgili konular: Kopphen (Kabil) ve İran arasında barış kaybediliyor” Yayın Adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 320, Sayfa: 18.

<sup>57</sup> 大英國事：派人評界：波斯國與土耳其國論其疆界限止今英國派一人……，刊名：万国公报，期：329，頁：18；“Büyük İngiltere Ülkesi ile İlgili konular: Sınır için gönderilenler: İran ve Türkiye arasındaki sınır anlaşmazlığı için İngiltere bir (yetkili) gönderdi...”，Yayın Adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 329, Sayfa: 18.

<sup>58</sup> 波斯國事：國皇又擬出遊，刊名：万国公报，期：424，頁：20；“İran Ülkesi ile ilgili konular: Şah yeniden seyahate çıkmayı planlıyor”，Yayın Adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 424, sayfa: 20.

- <sup>59</sup> 波斯國事：預定來年出遊刊名：万国公報 期：469,頁：23; “İran Ülkesi ile ilgili konular: (Şah) gelecek yıl seyahate çıkacak”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 469, Sayfa:3.
- <sup>60</sup> 波斯國事：自行開作鐵路刊名：万国公報 期：424,頁：20; “İran Ülkesi ile ilgili konular: (İran) Kendi imkanlarıyla demir yolu inşa edecek”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 424, sayfa: 20.
- <sup>61</sup> 波斯國事：索土國之地刊名：万国公報 期：436,頁：22; “İran Ülkesi ile ilgili konular: (İran) Türkiye Ülkesi topraklarında hak iddiasında”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 436, sayfa: 22.
- <sup>62</sup> 波斯國事：駐土公使上書於土王刊名：万国公報 期：445,頁：28; “İran Ülkesi ile ilgili konular: Türkiye’deki İran Büyükelçisi Padişaha mektup sunacak”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 445, sayfa: 22.
- <sup>63</sup> 土耳其國事：波斯回人至聖城被殺刊名：万国公報 期：450,頁：27; “Türkiye Ülkesi ile ilgili konular: İranlı Müslümanlar Kutsal Kente giderken öldürüldü”, Yayın Adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 450, Sayfa: 27.
- <sup>64</sup> 波斯國事：差官赴俄特辦密事刊名：万国公報 期：474,頁：24; “İran Ülkesi ile ilgili konular: Özel Temsilci Rusya’ya Gizli bir konu ile ilgili görüşmeye gitti”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 474, sayfa: 24.
- <sup>65</sup> 波斯國事：國王巡視各國新法刊名：万国公報 期：478,頁：23; “İran Ülkesi ile ilgili konular: Şah Farklı ülkelerdeki kanunları inceledi”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 478, sayfa: 23.
- <sup>66</sup> 波斯國事：國王出遊刊名：万国公報 期：478,頁：22-23; “İran Ülkesi ile ilgili konular:Şah seyahate çıktı”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 478, sayfa: 22-23.
- <sup>67</sup> 各國近事：波斯：國王返駕刊名：万国公報 期：510,頁：14-15; “İran Ülkesi ile ilgili konular: Şah ülkesine dönüyor”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 510, sayfa:14-15.
- <sup>68</sup> 各國近事：波斯國事：王弟逃往俄國刊名：万国公報 期：518,頁：24; “Ülkelerden yakın dönem haberleri: İran Ülkesi ile ilgili konular: Şahın kardeşi Rusya’ya kaçtı”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 518, sayfa:24.
- <sup>69</sup> 各國近事：波斯：修舊好於土國刊名：万国公報 期：520,頁：22; “Ülkelerden yakın dönem haberleri: İran: Türkiye ile ilişkiler düzeliyor”, Yayın adı: Wan Guo Gong Bao, Sayı: 510, sayfa:14-15.
- <sup>70</sup> 各國近事：大德：波斯糧台大員至德刊名：万国公報 期：525,頁：17; “Ülkelerden yakın dönem haberleri: Büyük Almanya: İran’dan iase ile ilgili üst düzey bir yetkili Almanya’ya gitti”, Yayın Adı: Wan guo Gong Bao, sayı: 525, sayfa:17.
- <sup>71</sup> 各國近事：波斯：得阿富汗屬地傳聞刊名：万国公報 期：541,頁：20; “Ülkelerden yakın dönem haberleri:İran: Afganistan topraklarını işgal ettiğine dair söylentiler”, Yayın Adı: Wan guo Gong Bao, sayı: 541, sayfa:20.
- <sup>72</sup> 各國近事：波斯國：和英背俄和俄背英刊名：万国公報 期：575,頁：13-14; “Ülkelerden yakın dönem haberleri: İran Ülkesi: Rusya’nın arkasında İngiltere, İn-

giltere'nin arkasından Rusya", Yayın Adı: Wan guo Gong Bao, sayı: 575, sayfa:13-14.

<sup>73</sup>各國近事:波斯國:英波立約刊名:万国公報 期:584,页:18; "Ülkelerden yakın dönem haberleri: İran Ülkesi:İngiltere ve İran anlaşma imzaladı", Yayın Adı: Wan guo Gong Bao, sayı: 584, sayfa:18.

<sup>74</sup>各國近事:波斯國:鴉片暢銷刊名:万国公報 期:596,页:16; "Ülkelerden yakın dönem haberleri: İran Ülkesi: Afyon tüketimi arttı", Yayın Adı: Wan guo Gong Bao, sayı: 596, sayfa:16.

<sup>75</sup>各國近事:波斯國:鴉片日盛刊名:万国公報 期:599,页:14; "Ülkelerden yakın dönem haberleri: İran Ülkesi: Afyon üretimi arttı", Yayın Adı: Wan guo Gong Bao, sayı: 599, sayfa: 14.

<sup>76</sup>波斯荒歉 刊名:益闻录 期:45,页:86.; "İran'da kıtlık", Yayın Adı: Yi Wen Lu, Sayı: 45, Sayfa: 86.



# HAMİD MUSADDIK'IN ŞİİRİNDE EFSANE<sup>1</sup>

Abdullah HasanzadeMİRÂLÎ<sup>2</sup>  
Seydhacer Hüseyinî KELBÂDÎ<sup>3</sup>  
Çev.: Serpil YILDIRIM\*

## Özet

İranlı şairlerin şiirinde efsanelerin varlığının yeni bir şey olmadığı İran kültür ve tarihine ışık tutulduğunda açıkça görülecektir. Çağdaş şairlerin şiirlerindeki sembolik dil, bu dilin zenginleştirilmesinde efsanelerin yadsınamaz katkısı, şairlerin başka ulusların şiir ve efsaneleriyle olan aşinalığı ve şiirin siyasi ve toplumsal fonksiyonları, çağdaş şiirlerde hat safhada efsanelerin kullanılmasına olanak sağlayan faktörlerdendir.

Bu makalede, Musaddık'ın çağdaş şiirde sıkça geçen mitlerden faydalanma yöntemi ve bu yöntemlerin nitelikleri incelenmiş, şiirlerinde kullandığı mitler ortaya konulmuştur. Ayrıca bu efsanelerden her birinin şairin kendi sembolik dilinde ne anlam teşkil ettiği ve söz konusu efsanelerin kendi asıl anlamlarıyla ne kadar uyum içerisinde oldukları gözler önüne serilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Şiir, Hamid Musaddık, Efsaneler.

## Legend in Hammid Musaddik's Poetry

### Abstract

It is revealed on scrutiny of Iranian culture and history that the presence of legends in the poems by Iranian poets is not a new phenomenon. Symbolic language in modern poetry, the undeniable contribution of legends in making this language richer, the familiarity of the poets with the poetry and legends of other nations are among the factors that allowed the extensive use of legends in modern poetry.

In this article, Modaddeg's method in benefiting from the frequently mentioned myths in modern poetry and the traits of this method are discussed and the myths used in his poems are presented. In addition, it is brought to light what each of these myths mean in the poet's own symbolic language and how congruent they are with their original meaning.

**Keywords:** Modern Poetry, Hamid Musaddık, Legends.

---

<sup>1</sup>*Edebiyyât-i Pârsî-yi Muâsır*, Vol.2, No.1 Bahar 2012, s. 49-64.

<sup>2</sup>Doç. Dr., Simnan üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, (e-posta: hasanzadeh.mirali@yahoo.com).

<sup>3</sup>Simnan Üniversitesi, Direnış Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi (e-posta: hajar.hoseini@gmail.com)

\*Araş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Ana-bilim Dalı, (e-posta: be\_nami\_hoda@windowslive.com).

### Giriş

Esâtîr ustûre kelimesinin çoğuludur (ferheng-i farsî, 1371: “ustûre”) ve Farsçaya “Arapçadan geçmişir” (Bahar, 1375: 344). Farsçada ustûre “efsane, kıssa, ya da genellikle bir milletin antik kahramanlarının, hayvanlarının ve eşyalarının aktarımı, o milletin kültür parçalarını oluşturan antik çağların anlatımı veyahut da ezeli ve kutsal bir hadisenin rivayetinde kullanılan bir kelimedir” (ferheng-i bozorg-i sohen, 1381: “ustûre”). Efsaneler, insan hayatı boyunca yaşamın bütün alanlarında etkili olmuştur.

Bu efsaneler, sadece hayatın temel kavramlarıyla ilgili insan düşüncelerini anlatmakla yetinmeyip, aynı zamanda dini ve ahlaki davranışlarla ilgili bir takım tüzükleri ve insani kaideleri de belirlemektedir (Hynlz, 1379: 25-26).

Hamase, efsaneler gibi genellikle toplumda ideolojik, ahlaki ve etik bir role sahiptir (bahar, 1375: 374).

Efsaneler, uzun yıllar boyunca tarihle iç içe olmuştur. Zira efsane, insanın kendisi, dünyası ve gelişimiyle ilgili düşünce yapısının ürünüdür (Hynlz, 1379: 163).

Efsanelerin hamase, tarih ve şiirle olan yakın bağlantısına istinaden ünlü toplum bilimci Levi Strauss, aralarındaki bu bağı şöyle ifade etmektedir:

*Toplumumuzda, tarihin efsanenin yerine geçtiğine ve bizzat bu işlevi üstlendiğine inancım tamdır* (Levi Strauss, 1376: 55).

Doğa unsurlarının birçoğu, mitolojik sembollerin bir parçasıdır ve beşeri toplumlarda derin ve geniş çaplı fonksiyonlara sahiptir.

Şiir de efsane gibi zihindeki doğa ve doğaüstü olgular karşısında kendisine cevap arayan düşüncenin karşısına aktarımıdır. İlk insanların ontolojik gerçekleri keşfederek bu gerçekler ışığında efsanelere hayat verdikleri gibi şair de özgürlük, adalet ve hakikat gibi tarihin her döneminde, insanı konu alan efsaneleri ete kemiğe büründürmek için kendisinin ve kelime kalıplarında ona can veren dünya sırlarının peşinde olmuştur (Reşîdiyân, 1370: 18).

İslamiyet'in kabulü ve Fars dilinde yeni bir dönemin başlamasıyla birlikte şairler, başlangıçta efsanelere şiir kalıplarında hayat verdiler. Böylece canlı ve dinamik efsaneler, Fars şiiriyle yoğruldu ve bu işin zirvesindeki isim, büyük üstat Firdevsî, İran efsanevi şahsiyetlerine her zamanki ruhunu kattı. Fars edebiyatında, efsanelerin zirve yaptığı dönemlerde, şiir bu konuda yetersiz kalmış; fakat meşrutiyet döneminin başlamasıyla birlikte efsaneler, toplumsal ve siyasi mefhumların kullanımıyla şiirde de kendilerine yeniden hayat bulmuştur. Çağdaş şairler de meşrutiyet dönemi şairlerinin bu tecrübelerinden istifade

ederek “kendi zihinleri ve toplum ihtiyaçları doğrultusunda doğal, toplumsal ve milli –İran ve İran dışı- sembollerden oluşan bir takım efsaneler yarattılar”(aynı eser: 29) kendi inançlarına ve ideal dünyalarına uygun efsaneleri yeniden yapılandırmaya başladılar.

Efsaneler «evrenin bilinmezliği karşısında acze düşen insanın çaresizlik, yaşlılık ve ölüm korkusu gibi bastırılmış duygularının ve fitratındaki her zamanki mukavemet olgusunun dışı vurum aracıdır» (aynı eser: 19) Fakat efsanelere yeniden hayat veren şair, efsanenin kurtuluş temasını, içinde bulunduğu toplumun ihtiyacıyla aynı potada eritir. Şairin bu efsaneyi, yeniden yaratmasındaki başarısı, yaşadığı toplumun istek ve düşünce yapısıyla sıkı bir uyum içerisinde olmasından ileri gelmektedir.

Çağdaş şiirde kullanılan efsaneleri birkaç başlık altında inceleyecek olursak: 1.Hamasi ve milli efsaneler, 2. Başka ulus efsaneleri, 3. Dini efsaneler, 4. Doğa efsaneleri, 5. Şehir efsanesi, 6. Toplum efsanesi, 7. Aşk efsanesi, 8. Çağdaş mistik efsane (aynı eser: 31–32).

Hamid Musaddık, şiirlerindeki çoğu efsaneyi, kendi dönemindeki şairler gibi sembolik bir dille anlatmakta, toplumsal çarpıklıkları, halkın arzu ve isteklerini, tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.

Gerçekte, Musaddık, şiirinde efsanelere yer vererek tarihsel konularda toplumu bir şekilde tarihin içine çekmeye çalışmaktadır. Zira Musaddık, mitolojik tarihi, toplum üzerinde hâkim kılmaktadır (Ebu Mahbûb, 1380: 113–114).

### **Hamasi ve Milli Efsaneler**

Mitolojik insanlar, tabiatüstü varlıklardır ve yaptıkları olağanüstü bir takım işlerle tanınmışlardır (İlyâda, 1362: 15).

Bu mitolojik insanlar, şeytani insan ya da yüce insanın sembolü olan beşeri irade ve kudretin tecelligâhıdır. Bunların arasında insan efsanelerine rastlanmaz. Onlar ya mutlak hayır ya da mutlak şerdirler. İyi efsanede kötüye, kötü efsanede de iyiye yer yoktur. Onlar, beşerin Ahura Mazda (iyilik tanrısı) ve Ehrimen (şeytan)olmasına mutlak mana katmak için seçilmişlerdir. İyi insan efsanesi «bütün insanların kendine yakışır olana ulaşmak için belirlediği perspektifidir. Onunla düşüncede opsiyonun yaygınlaştırılması bu kavramın çıkış noktasıdır»(Muhtârî, 1379: 411). Efsane, beşerin en yüce zirvesidir ve beşeri olgunluğa ulaşmada insanların kılavuzudur. Şair, gerek kendi içsel devinimlerini gerek yaşadığı toplumun acılarını dile getirmek için insan figürünün bol olduğu mitlere yönelmektedir. Kendisinde ve

halkında derin izler bırakan olay ve düşünceleri, bir takım efsanelerle harmanlayarak, milletin mitolojik kahramanlarının yardımlarıyla, şiirlerini okuyanların yüreklerindeki heyecan ve ümidi yeşertmektedir.

Musaddık'ın şiirlerinde hamasi ve milli efsaneler fazlasıyla göze çarpmaktadır. Şiirinde Yüce yaratıcıdan, meleklerden, padişah ve pehlivanlara kadar özel işaret ve semboller ağırlıklı olarak kullanılmıştır, fakat bu efsanelerin kullanımında seçtiği yöntem yer yer farklılıklar arz etmektedir. Bu efsanelerin bir kısmı, özellikle şairin toplumsal şiirleriyle derinlemesine bir bağ kurarak şiirde sembolik bir işlevsellik kazanmıştır. Diğer kısmı ise, şiir ediniminden uzak ve hiçbir yeni tutum sergilemeksizin şiirin salt yüzeysel katmanında var olmuştur. Bazen de söz konusu efsaneler, sadece adları anılmakla kalmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu efsanelerden birkaç örnek verecek olursak:

**Kâve:** Musaddık “Kâve” adındaki mitolojik şahsiyeti, toplumdaki halkın durumunu resmetmek için kullanmaktadır. Şair, İran rivayetleriyle kendi döneminin toplum yapısındaki tarihi benzerliklerden dolayı soylu ve asillerin aksine, halkın içinden bir kahraman seçmeyi yeğlemektedir. İşte Kâve tam da böyle bir kahramandır. İran rivayetlerinde Kâve, halkın içinden çıkmış müstesna şahsiyetlerdendir. Kâve, şeytanın sembolü olan Dahhâk'ın zalimliklerine karşı “ayaklanma ve başkaldırı”nın simgesidir. Musaddık'ın şiirlerinde özellikle “dîrefş-i kâviyân” şiirinde Kâve “zulme karşı ayaklanma”nın sembolüdür. Dönemin hükümetine yönelik halkı galeyana getirecek hareketin şiarıdır. Şairin bizzat yaşadığı dönemin sömürge ve istibdatına karşı toplumu direnişe çağırarak için kullandığı kitlesel söylemin ta kendisidir.

*Gelin ayağa kalkın  
ellerinize kılıç kabzası alın  
Yerleştirin okları yaylarınıza  
Şimdi size ebedi kurtuluş lazım  
(musaddık, 1378: 189.*

Musaddık'ın şiirinde Kâve, ne tamamen kendisiyle ne tamamen başkalarıyla meşgul olmakta. Ne kendisini halktan ayrı görmekte ne de Dahhâk ile mücadeleye başladığı anlarda evlatlarının kanından vazgeçmekte:

*Arzu ocağımız kör  
ömür ışığımız nursuz  
kapanda esir, canımız ve bedenimiz*

*Yemek oldu evlatlarının başı, yaşlı ejderhaların omzundaki yılanlara.*

(musaddık, 1306: 24).

Kâve, Musaddık'ın şiirinde “ayaklanma ve hareketin” simgesidir. Toplumda ya da dünyada hâkim olan baskıcı yönetimlere karşı ayaklanarak birlik ve beraberliğin sağlanmasında şairin arzularının artık tecelli ettiği yerdir.

*Nerede demirci Kâve*

*Kalk*

*Kurtar esirleri kapandan*

*Al zulüm gören halkın hakkını*

(musaddık, 1378: 315).

Modern insan, günlük hayatın zincirlerinden kurtulup hedefleri uğruna canını hedef tahtasına koyduğu zaman o insan, artık yaşamın kıskacındaki sıradan insanların tasavvurlarının çok uzağında adeta efsanevi bir kimliğe bürünmüştür (Muhtârî, 1379: 188).

Bu yüzden Musaddık, toplum bireylerinden her birinin Kâve gibi bir efsane olmalarını ve insanlık dışı olan her şeye “hayır” demelerini istemektedir:

*Korkma artık, şimdi tam zamanı ayağa kalkmanın*

*sen demirci Kâve, canla başla savaş*

*Şimdi siz bütün Kâveler ayağa kalkın*

*Kurutmak için her daim zulüm ve sitemin köklerini*

*Demâvend zincirleriyle savaşın*

(musaddık, 1378: 315–316).

**Siyâveş:** Siyâveş, İran rivayetlerinde “masumiyet” ve “iffet”in simgesidir. Musaddık'ın şiirinde bu efsanevi şahsiyet “aşk”, “temizlik”, “şehit olma”ve “ulaklık”ın sembolü olarak kullanılmıştır. Alevli ateşten geçerek, “temizlik” ve “soyluluk”unu kanıtlamıştır:

*Temiz ve lekesiz canınla geç Siyâveş misali*

*Ateş yıldızı gibi olan o perinin aşkıyla*

(musaddık, 1376: 123).

“günahsız” Siyâveş, vatanından uzakta kana yuvarlanmıştır, fakat kanının hiçbir damlası boştan yere akmamıştır. Zira yere dökülen her damla kanından ileride güçlü ağaçlara dönüşecek küçük fidanlar yeşerecektir:

*Masum Siyaveş'in kırmızı kanından*

*taze bir fidansın sen*

*zira kadehten birkaç damla döküldü*

*cana geldi ağacın kökleri*  
(musaddık: 75).

Musaddık'ın şiirinde “şöhret” ve “ün” motifleri de göze çarpmaktadır:

*Akıtmazlar sen gelmeden kanımı*  
*Ünlendirirler Siyâveş gibi beni de*  
(musaddık, 1377: 203).

Siyâveş, yaşadığı çağa damgasını vuran tüm hadiseleri, kendisinden sonraki çağlara aktaran ebedi bir efsanedir:

*Bir efsanedir masum Siyâveş'in kanı*  
*Unutulmuş ve unutulmayanı*  
*sana ulaştıran*  
(musaddık, 1376: 76).

Siyâveş'in gurbet elinde yere dökülen her damla kanından başka Siyâveşlerin çıkacağı söylentisi bir efsanedir. “Kanı” durmaksızın akmakta ve akan her damla kan başka başka binlerce Siyâveş'e can vermektedir:

*Söyle zalime*  
*Döksün kanımı*  
*Zira kanımın her damlasından*  
*Milyonlarca başka Siyâveş türer*  
*Ve gelen her Siyâveş*  
*Savaş teranesi murıldanır*  
(musaddık: 77).

**Dahhâk:** Dahhâk (EjiDahâk) İran efsanelerinde “büyük yılan” anlamına gelmektedir.

Şeytanın oğlu olan bu mitolojik kahraman ilk başlarda yeryüzünde Allah'ın sembolü olan ateşi söndürmeyi amaçlamaktaydı (Hynlz, 1379: 82).

Hemen hemen bütün kayıtlar,Dahhâk'ın İranlı olmadığını genellikle onun Arap soyundan geldiğini yazmaktadır.Dahhâk, İran rivayetlerinde kötülüğün gücünü temsil etmektedir (Yâhakkî, 1375: 190–191).

Dahhâk'ın mitolojik şahsiyetine göz atacak olursak bu zatın adı,Musaddık'ın şiirinde “zorba” ve “ceberrut” gibi kavramların başında yer almış, “kirlilik”in simgesi olarak temsil edilmiştir. Omuzunda yetişen yılanlar,şeytanın ona galebe çaldığının işaretidir. Bu yüzden Musaddık, “EjiDehâk” isminin yanında “dev yaradılışlı” sıfatını daha fazla kullanmaktadır:

*Şayet şeytanla anlaşma yaparsan bil ki,*

*orada dev yaradılışlı EjiDehâk vardır*  
(musaddık, 1356: 31).

Dahhâk, ruh ve beden çirkinliğinde ejderhaya eşdeğerdir. İran ülkenin düşmanı ve İran'ın yok olmasını arzulayan bir yabancıdır:

*Yoksa bu yaşlı ejderhanın şeytanla dostluk kurduğunu bilmez  
misin?*

*Bu can, bu bedende oldukça bu kulluk halkasını takmaz  
Dahhâk'ınyedi ülkeyi kana bulamak istediğini*

*Bu yedi ülkede kan gölü akıtmayı arzuladığını iştirmedin mi?*  
(Musaddık: 28)

İblis'in (şeytan) Dahhâk'ı oyuna getirmesiyle gençlerin beyinlerinin Dahhâk'a yemek olarak sunulması, ülkenin zulüm karşısında ayaklanarak ümit, heyecan ve barışla yeniden mamur olması ve kurtuluşa ermesi içindir:

*Çaresiz kulluk zincirlerine rağmen  
gönüllerinde hâlâ yaşam umudu barındırır gençler.*

*Bilirdi Yaşlı Ejdehâk bunu  
Ve bu yüzden korkardı o da gençlerden.*  
(Musaddık: 17-18).

Dahhâk, Demâvend dağına<sup>1</sup> hapsedilir. Esaretinden bin yıl sonra zincirlerinden kurtulur ve yeniden kötülük tohumları ekmeye başlar. Nihayetinde Zerdüşter tarafından öldürülür. Musaddık, İranlıların bu inanışından yola çıkarak Dahhâk'ı "Demâvend'den salıverilen" lakabıyla zikretmektedir:

*"Demâvend'den kurtulan, hile elbisesi giymiş zalim ejderha*  
(Musaddık, 1378: 315).

Onun Demâvend dağına hapsedilmiş olması, yeryüzündeki ebedi şeytanlığın, zulmün ve sitemin son bulacağı anlamına gelmediğini işaret etmektedir:

*Dahhâk'ın sarayı şimdi dört başı mamurdur  
Sen bu sarayın harap edilmesi için çalış*  
(Musaddık, 1377: 171).

Tanrılar ve melekler, Musaddık'ın şiirlerinde yer verdiği diğer mitolojik unsurlardandır; fakat şair, onların insan hayatı ve yaratılışındaki efsanevi kullanımlarına dikkat çekmekten ziyade şiirinde yer verdiği bu tanrı ve meleklerin masumiyet, yetenek ve benzersiz olmak gibi mitolojik özelliklerine vurgu yapmaktadır.

**Ahura Mazda:** İranlıların biricik ve temiz tanrısı Ahura Mazda, yiğit kahramanların savunucusudur. Bu kahramanlar, onun tanrısal gücüyle şeytana meydan okumaktadırlar:

*Evet, eşsizdir Ahura Mazda.*

*...ne korkum olur İblis'den*

*Zira yiğit cengâverlerin koruyucusudur Ahura Mazda*

(Musaddık, 1356: 31).

**Mitra:** Mihr ya da Mitra ismi Musaddık'ın şiirinde zikredilen diğer tanrılardan biridir. Mitra “ahit ve yemin” tanrısıdır.

O, insanlarla tanrılar arasındaki düzeni sağlamaktadır, zira “ahit” ve “doğru söz” dünyada düzeni sağlayan tüm hayatın temel esaslarındandır (Hynlez, 1379: 119-120).

“Dırefş-i Kâviyân”<sup>2</sup> Kâve, Mitra'nın bizzat bu özelliğine dikkat çekerek ondan yardım istemektedir:

*Ahit ve yemin tanrısı, Ahura Mazda*

*Beni koruyup kolla*

*Bu ahit ve anlaşmaya göre*

*bana şahitlik et*

*Bu tehlikeli ve korkunç karanlıkta*

*aydınlat yolumu güneş gibi*

(Musaddık, 1356: 33).

Buna ilaveten, Musaddık'ın şiirlerinde İran ya da İran dışı başka mitolojik şahsiyetlerin isimlerine sıkça rastlamak mümkündür. Bu mitolojik şahsiyetlerden örnek verecek olursak: Sohrâb, Areş, Sûdâbe, Efrâsiyâb, Bîjen ve İsfendiyâr gibi. Fakat bu şahsiyetlerin şiirdeki kullanımları çok nadirdir. Bazen sadece isimleri zikrolunmuş, şiirin dokusunda etkin bir işlevsellikleri olmamıştır. Örneğin; Musaddık, kendi şiirlerinde Rüstem adına doğrudan bir atıfta bulunmamış; lakin “rahş”, “ölü sohrab”, “nûşdârû”, “şeğâd'ın kuyusu” gibi onunla alakalı isimleri zikrederek okuyucunun zihninde Rüstem adını hatırlara getirip böylece şiirlerine alegorik bir mahiyet kazandırmayı amaçlamıştır. Rüstem, kurtuluş arzusuyla yeniden ayağa kalması beklenen bir kahraman figürüdür:

*Ayağa kalk!*

*Eyerle asi Rahş'ı*

*Kimdendir panzehir ümidin?*

(Musaddık: 74).

*Şeğâd'ın kuyusu, ölümüne sebeptir*

*Bil ki, yine senden gelir sana felaket*

(Musaddık: 76).



Onun şiirlerinde Kaknüs, Kafdağı gibi mitolojik sembollerin de göze çarpması mümkündür, fakat bu mefhumlar, her zamanki klasik anlamlarıyla kullanılmış, bunların şiirde herhangi bir sembolik kullanımları olmamıştır. Örneğin; “yeniden yaşam”ın simgesi olan Kaknüs “kendi küllerinden” doğan özgür insanlar, sağlam ve doğru imanlar ve sevdiklerinden güç almak isteyenler için yeniden doğuşun müjdecisi olan kutsal bir mittir (Enzabinejad, 1356: 25). Buna rağmen Musaddık şiirinde bu mitolojik sembolü işlerken temsili ve alegorik anlatıma başvurmamıştır. Dolayısıyla Kaknüs’ün şiirdeki kullanımı salt teşbihle sınırlı kalmıştır.

*Bir ateş kuşuyum ben  
Yanarım bu serkeş aşkın kıvılcımından,  
Yanınca bütün bedenim tamamen  
Ve düşünce alev topları canıma  
İşte o zaman yeniden doğarım küllerimden*  
(Musaddık, 1378: 73).

### **Başka Ulus Efsaneleri**

Bir vatan şairi olan Musaddık’ın İran mitolojisine özel bir ilgisi bulunmaktadır. Belki de sırf bu sebepten ötürü sadece tarihi ve yaratılış efsaneleri dışında şiirlerinde başka ulus efsanelerine rastlanmaz.

Musaddık, şiirinde yer yer “ihamet” sembolüne ve Sezar’ın üvey oğlu “Brütüs”e yer vermektedir:

*Ve dost  
Hayır  
Batırdı Brütüs hançerini utanç verenlerin ulu adına*  
(Musaddık: 309).

Şairin şiirinde “serkeşlik”ve “ebedi nefret”in sembolü olan “avare Yahudi” zikri dikkatlerden kaçmamaktadır:

*Ben burada otururken boynu büyükük  
Geçip gidiyor o  
Avare Yahudi*  
(Musaddık, 1377: 151).

Yaratılış efsanesi, Musaddık’ın şiirlerinde fazlasıyla göze çarpan efsanelerdendir.

Özel anlamdaki efsaneler, kutsal mitler olarak kabul edilmektedir. Söz konusu bu mitler, evrenin, tanrıların ve insanın yaratılışı hakkında bilgiler vermekte ve hatta bazıları gelenek, görenek ve kaidelerin top-

lum hayatına nasıl yerleştiğine dair aydınlatıcı açıklamalar yapmaktadır (Sitârî, 1377:190/1).

Musaddık, İran dışındaki başka ulusların yaratılış efsanelerine daha fazla ilgi göstermiştir. Özellikle bu yaratılış efsanelerinin nasıl başladığına yönelik özel ilgisi dikkate değerdir:

*Karanlık sonuna kadar karanlık  
tüm karanlıkta karışık ve müphem tik tak  
müphem ve karışık tik tak sesleri gizli  
Tekrar tik tak  
Anbean  
Ve yine  
yeniden  
ve söz başladı*

(Musaddık, 1377: 181–182).

Rivayetler, Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasını, Âdem'in aldatılmasıyla<sup>3</sup> ilişkilendirmiştir. Bu bağlantı, Musaddık için dikkate değer mahiyeti haiz olduğu için konuyu şiirinde şöyle ele almıştır:

*Ah, baba  
Buğday o kadar mı tatlıydı?  
Havva'nın kırmızı elma ve hilesine  
nsedensürdün eteğini?  
Lanet olsun şeytan ve desiseye  
Lanet olsun böyle uyanıklığa  
(musaddık, 1378: 94).*

Habil ile Kabil hakkında anlatılan “kardeş katli” efsanesi, Musaddık'ın şiirinde de benzer şekilde işlenmiştir:

*Onlar gerçekten kardeşse  
Ve bu tür intikamla  
birbirlerine ok ve hançer çekmişlerse  
İntikam, kardeşkanını  
kinin seramik kâsesinde  
içer  
Kabiller hep böyledir  
ama utangaç Kabil  
Habil'i nasıl unuttur?  
(Musaddık, 1376: 111–112).*

### **Aşk Efsanesi**

Musaddık'ın şiirinde ön planda tutulan lirik söylemli mitlerin daha çok âşıkane kaynaklar içerdiği görülmektedir. Gerçekte, Musaddık, bir aşk şairidir. Dolayısıyla hamaseden söz ettiği anlardabile aşkın ha-

maseye can verdiği, hatta zaman zaman onun önüne geçtiğine tanık olmaktadır. Bu sebepten, şiirlerinde mitolojik aşkları, görmek mümkündür:

*Artık itaatkâr, üzgün âşık “Mecnun”u  
rüzgârdan ve ağaçtan sormazlar  
(Musaddık: 171).*

*Ferhat’a hasret yazılmış  
Pervîz’e de Şîrîn’in tatlı şarabı  
(Musaddık:337).*

Şair, kendi ruhsal durumunu da göz önünde bulundurarak “mitolojik aşkları, dinamizm ve hareketlilikle yoğurur. Herhangi bir maçoşist tutum içerisine girmez. Mantıklı düşünen ve çözüm odaklıdır” (Enzabinejad, 1356: 27).

*Ey elim, kavra baltayı  
“Ferhad”ın unutulmuş hikâyesini  
uyuyan hatıralardan yeniden uyandırmak için kavra  
Ey ölüm iştîyâkı  
kapla tüm bedenimi  
Zira çöllere düşen Mecnun’un hazin hikâyesini  
anlatacağım  
(Musaddık, 1378: 172).*

Lakin bu “renkli” ve “aldatıcı” dönemde ebedi aşkı bulmanın imkânsızlığından dem vurmakta ve bu serzenişini şu şekilde dile getirmektedir:

*Nereye gitti o Mecnunlar  
Yoksa Şirinler Ferhatlarını unutmuşlar mı?  
(Musaddık: 54).*

*Yok artık eski Mecnunlar  
Yazık, sarhoş geçen onca geceye  
(Musaddık: 56).*

“Sis”, “demir” ve “desise” çağında âşık ve maşuklar asıl önemlerini kaybetmekte ve artık eskisi gibi aşkları uğruna fedakârlık yapmamaktadırlar:

*Artık dönem, Mecnunların dönemi değil  
Medet ummaz “Ferhad” Bisutun Dağı<sup>4</sup>’ndan  
Zira “Hüsrev”in eşiğinde  
Elinden atmış baltasını, şimdi ram olmuş  
O aşk ıstırabıyla  
Şirin’e olan aşkını unutmuş  
(Musaddık, 1378: 171).*

### **Gnostik efsane**

Musaddık'ın şiirinde, sadece isimlerine ya da gnostik düşüncelerin varlığına ilişkin kısa ve yüzeysel yapılan atıfların haricinde İran ya da İran dışı eski gnostik efsanelerin varlığına rastlanmamaktadır:

*Yüzyıllar öncesinde*

*Bir zat*

*akıllı*

*Doğru sözlü ve adil*

*Hallac gibi olur*

(Musaddık, 1376: 35).

Bazen Musaddık'ın şiirlerinde Hayyâm tarzının izleri görülmektedir:

*İlahi âleme geçiş*

*Maddi âlemdenyapılan yolculuktur*

*Daldan kopan yaprak misali*

*Elden gider ve yokluk denizine dalar*

(Musaddık: 63).

Şiirlerinin bir kısmında doğu mistik düşüncenin izlerine rastlanmaktadır:

*Evet, şeytanın kartalını*

*cennette*

*Âdem ile Havva'nın eziyetini*

*ve insanın ebedi dert yükünü*

*bu yeryüzü zindanında gördüm*

(Musaddık, 1378: 95).

*Doğuya gittim.*

*şahadetime şahit olmak için*

*kendi idam merasimime katıldım*

(Musaddık: 139).

### **Sonuç**

Musaddık'ın şiirde, efsanelerin kullanımına yönelik göstermiş olduğu dikkat ve çaba, onun mitlere olan özel ilgi ve temayülünü yansıtmaktadır. Uzun şairlik hayatı süresince yaşadığı toplumun gelişen şartları, toplumsal, siyasi ve insani mefhumlarındile getirilmesi zorunluluğu, artık sembolik dilin elzem kullanımını mecbur kılmış ve zihinde olanı dışa aktarımında efsaneler, şaire geniş hâkimiyet alanları kazandırmıştır. Musaddık, toplumsal şartları doğru kavrayarak, toplum isteklerine, kitlesel tepki ve kaygılarına dikkat çekerek ve bütün bunları sembolik dili kullanarak şahsi görüş vesanat anlayışını ef-

saneler aracılığıyla dile getirmektedir. İlk şiirine efsaneyle giriş yapmaktadır. Şiirlerin sınıflandırılmasında çok dikkatli davranmakta, uygun başlıkların seçiminde adeta sarraf titizliğisergilemektedir. Şiirlerinde efsane türlerine göstermiş olduğu yaklaşım çok barizdir, fakat ele aldığı bu efsanelerin her birinin işlevsellikleri ayrı ayrı göz önünde bulundurulduğunda bu işlevselliklerin niteliksel ve niceliksel bir takım farklılıklar gösterdiğini söylemek mümkündür. Musaddık'ın vatan şairi olduğu dikkate alındığında, şiirlerinde hamasi efsanelerinde daha fazla olduğu görülecektir. Sembolik fonksiyonu olan hamasi ve milli efsanelerin çoğu, şairin içinde yaşadığı çağın toplumsal ve siyasi duruma uygun kullanılmıştır. Elbette nitelik açısından bu efsanelerin kullanımları arasında farklılıklar söz konusudur. Çoğu efsane, şairin doğru ve bilinçli kullanımına, şiirin toplumsal dokusu ve mitolojik işlevselliğine göre sembolik içerik kazanmıştır. Fakat sınırlı sayıdaki diğer efsaneler, şiirin dokusuna ve efsane kullanımına dikkat edilmeksizin yüzeysel olarak kullanılmıştır. Şairin ruhsal durumu göz önünde bulundurulduğunda, bilhassa aşk temalı şiirlerinde âşıkane efsanelerin hâkimiyeti dikkatlerden kaçmayacaktır. Musaddık, âşıkane efsanelere yeni bakış açıları kazandırarak onlara kendi yaşadığı dönemde yeniden hayat vermekte ve günümüz aşklarını, onların özellikleriyle vasfetmektedir. Musaddık'ın şiirlerinde, sembolik fonksiyonlar ve uygun kullanımlarla mistik ve başka ulus efsanelerinin tebarüzünü de görmek mümkündür.

Musaddık'ın efsanelere gösterdiği aşırı ilgi, onun İran kültür ve tarihinin tanıtılmasına yönelik özel çabasını gözler önüne sermektedir. Şiirlerinde birçok efsane türlerine yer vermesi ve onları yeni düşünce kalıplarında okuyucuya sunması, onun toplum karşısındaki sosyal sorumluluğundan ve üstlendiği şairlik misyonundandır. Üstlendiği bu misyonun yanı sıra şiirlerindeki sadelik ve samimiyet, şiirlerinin ve adının hafızalara kazınmasına ve gelecek nesillere aktarılmasına zemin hazırlamaktadır.

**KAYNAKÇA**

Kur'an-ı Kerim

Ebu Mahbûb, Ahmed(1380). *Der hâyhûy-i bâd, zindegî ve şî'r-i Hamîd Musaddık*, Tahran: Sâlis.

Eliade, Mircea, (1362). *Çeşmendâzhâ-yi ustûre*, tercüme-i Celâl Sıtârî, Tahran: Tus.

EnzâbîNejâd, Rızâ (1356). "Seyrî dîrhengâm der do manzume", *Negîn*, yıl 13, sayı 149.

Bahar, Mihrdâd (1375). "*Pejûheşî der esâtîr-i Îrân*", pâre-i nohost u dovvin, Tahran: Âgâh.

Reşîdiyân, Behzâd (1370). *Bîneş-i esâtîri der şî'r-i muâsır-i Fârsî*, Tahran: Gostere.

Sitari, Celâl (çev.) (1377). *Mecmue-i makâlât-i cihân ustûreşinâsî*, c 1, Tahran: Merkez.

*Ferheng-i Bozorg-i Sohen* (1381). Hasan Enverî, Tahran: Sohen.

*Ferheng-i Fârsî* (1371). Muhammed Mu'în, Tahran: Emir Kebir.

Levi Strauss, Claude (1376). *Ustûre u me'nâ, tercüme-i ŞehrâmHusrevî*, Tahran: Merkez.

Muhtârî, Muhammed (1379). *Ensân der şî'r-i muâsır*, Tahran: Tus

Musaddık, Hamîd (1378). *Tâ rehâyî, manzûmehâ u şî'rhâ*, Tahran: Zeryâb.

Musaddık, Hamîd (1377). *Salhâ-yi sebûrî*, Tahran: Elburz.

Musaddık, Hamîd (1376). *Şîr-i sorh*, Tahran: Kanun.

Musaddık, Hamîd (1356). *Manzûme-i direfş-i kâviyân*, Tahran: Tuka.

Hynlz, John (1379). *Şînâht-i esâtîr-i Îrân*, tercüme-i Jale Amûzgâr u AhmedTefezzulî, Tahran: Çeşme

Yâhakkî, Muhammed Cafer (1375). *Ferheng-i esâtîr u eşârât-i dâstânî der edebiyât-i Fârsî*,Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i Ensanî u Motale'ât-i Ferhengî u Surûş.

<sup>1</sup>İran'ın en yüksek doruğudur. (çev.)

<sup>2</sup>Demirci Kâve'nin Dahhâk'a karşı verdiği mücadelede mızrağının ucuna taktığı kare şeklindeki bir deri parçasıdır. Geniş bilgi için bk. Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 244-245 (çev.)

<sup>3</sup>İslam dini bu meseleyi onamamaktadır. Kur'an'ın açık ifadesine göre, şeytan her ikisine de vesvese verdi ve aldattı:

Şeytan onlara vesvese verdi (A'raf: 20).

<sup>4</sup>*Hüsrev ü Şirin* mesnevisinde Ferhat'ın Şirin'e kavuşmak için su yolu açmak üzere deldiği dağın Bisütun dağı olduğu belirtilmektedir (çev.)

# BİR TOPLUMSAL ROMAN OLARAK ÇEŞMHÂYEŞ\*

Çiğdem BAYAR AKBAŞ\*\*

## Özet

IX. yüzyılda İran'da yaşanan siyasi, politik, ekonomik ve sosyal gelişmeler Fars edebiyatını da etkilemiş ve bu durumun yansımaları edebi eserlerde oldukça açık bir şekilde kendini göstermiştir. Toplumsal roman olarak önemli bir otorite olan Bozorg-i Alevî'nin *Çeşmhâyeş* adlı romanını konu alan çalışmada, edebi gelişme sosyal gelişmeye paralel olarak ele alınmış ve asıl konuya başlanmadan önce İran'ın tarihi, sosyal ve fikrî durumu ile birlikte Fars dilinde görülen değişimler ve etkileşimler hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmamızda, *Varakpârehâ-yi Zindan* adlı eseri ile hapisane edebiyatının temellerini atan ve realizm savunucusu olan Bozorg-i Alevî'nin *Çeşmhâyeş*'i sosyal psikolojik yönleriyle konusu, dili, üslubu, edebi değeri açısından değerlendirilmiş ve eserin bir toplumsal roman olarak nitelikleri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bozorg-i Alevî, Çeşmhâyeş, Toplumsal Roman, İran Edebiyatı

## Çeşmhâyeş As A Social Novel

### Abstract

In the nineteenth century through mentioning the modernism movements that start in Iran and the birth and development of novel in Persian literature as a result of turning to east from west, in terms of the birth and development of the social novel type which is an important subdivision of it, the social novel *Çeşmhâyeş* of Bozorg ALEVI, who is one of the significant representatives of Persian Novel Literature, has been studied in terms of the mean style. In this study, *Çeşmhâyeş* of Bozorg ALEVI, who has put the foundation prison literature with his work *Varakpârehâ-yi Zindan* and is a defender of realism, has been evaluated with social and psychological point of views in terms of theme, language, manner and its literate worth and the works quality has been analyzed as a social novel.

**Keywords:** Bozorg ALEVI, Çeşmhâyeş, Social Novel, Persian Literature

---

\* Bu çalışma, "Çağdaş İran Edebiyatında Toplumsal Roman ve Bozorg-i Alevî'nin *Çeşmhâyeş*'i" (Ankara, 2005) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, (e-posta: cigdembyr@gmail.com).

### Giriş: Çağdaş İran Edebiyatında Roman

Roman, geçmişte, gelecekte ve şimdiki zaman gibi herhangi bir zaman diliminde geçen, tarihi ya da sosyal temaların hayalî hikâyelerin ya da gerçek olayların inançlar, gelenekler ve kültürler ile yoğrularak işlendiği edebî bir türdür.

19. yüzyılın sonlarında gerek ticari, gerek siyasi faaliyetlerin artması ile modern edebiyat, İran'ın klasik edebiyatı üzerinde tesirini göstermiştir. Batı kaynaklı eserlerin Farsçaya çevrilmesi ile edebiyatta değişim süreci başlamıştır.

1886 yılında François Fenelon'un eseri *Telemaque*, Ali Han Nâzımül-ulûm tarafından Farsçaya çevrilerek aynı yıl basılmış, Şehzade Muhammed Tahir-i Mirza, Alexandre Dumas'ın üç eserini *Kont de Monte Cristo* (1309/1891, Tebriz), *Se Tufengdar* (1316/1898, Tahran), *Lui-yi Çihardehum* (1322/1904, Tebriz) ve ayrıca Eugene Sue'nun *LesMysteres de Paris*'ini Farsçaya çevirmiştir (1325/1907, Tahran).<sup>1</sup> Yapılan tercümelemler, fars edebiyatına sosyal kavramların girmesini sağlamıştır. İşlenen konuların anlaşılmasına yönelik olarak dil fesahat ve belagat kurallarından arındırılmıştır.

İlmi, sanatsal, edebî yazılar, çocuk kitapları, roman, kısa hikâyeye, piyes, gazete gibi neşriyatlarda kullanılan günümüz nesrinin temelini sadelik ve yalınlık oluşturmaktadır. Son yüzyılın yarısında nesir ve hikâyeye yazarları zamanın şartları gereği zorunlu olarak genel kabul gören yalın bir dil yapısı kullanımına yönelmişlerdir.<sup>2</sup> Bu değişim, edebî eserlerin toplumun her tabakası tarafından anlaşılmasını sağlamıştır.

Ali Ekber Dihhodâ (1879-1956), Muhammed Taki Bahar (1886-1949), Muhammed Ali Furugi (1877-1942), Muhammed Kazvini (1877-1949), Abbas İkbâl Aştıyani (1896-1956), Said Nefisi (1896-1966) gibi o dönemin seçkin edebî şahsiyetlerinden birçoğu gazetecilik ve başyazarlık yapmışlardır. Ayrıca o dönemin ünlü dergilerinde önemli makaleler yazmışlardır.<sup>3</sup> Dihhodâ, 1907 yılında kurulan *Sûr-i İsrâfil* gazetesinde kaleme aldığı *Çerend o Perend*'ler yoluyla toplumdaki çarpıklıkları, yaşanan haksızlıkları ve zulmü hicvetmiştir. Ahlakî ve terbiyevî konuların yanı sıra siyasî ve sosyal konuları da şiirine yansıtan Muhammed Takî-yi Bahâr *Novbahâr* dergisini çıkarmıştır. 1918 yılında Dânişkede adlı edebî topluluğu kuran Bahar, bu toplulukla birlikte aylık edebî *Dânişkede* dergisini çıkardı. *Sebķinâsî yâ Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî* adlı kitabı Fars edebiyat tarihi alanında kaleme alınmış en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

*Mesaliku'l-Muhsinin*, Mirza Abdu'r-Rahim Neccar-zâde Tebrizî (Talibof)'nin eseri olup 1907 de Kahire'de basılmıştır. Konusu hayali



bir seyahat olan bu eserde seyahatnamelerdeki eski üslup hâkimdir. Eserin en önemli özelliği, her tabakaya mensup tiplerin düşünüş, davranış, örf ve adetlerini büyük bir incelikle anlatabilmesidir. Üslubu sade ve çok tabiidir. Kitapta, Azeri Türkçesinden alınma bazı kelime ve tabirler de vardır.<sup>4</sup>

Modern İran edebiyatında öykücülüğün<sup>5</sup> temellerinin atılmasında önemli bir yeri olan 1300/1920'li yılların öncü yazarı Muhammed Ali-yi Cemâlzâde'nin Batı tarzı İran romancılığına büyük katkısı olmasının yanı sıra daha çok kısa hikâyelerle sosyal eksiklikleri eleştirmiştir. Eserlerinde halk dilini kullanmasıyla birlikte edebî üsluba da riayet etmiştir.

Cemâlzâde, ilk hikâyesi olan *Fârsî şeker est*'i (Farsça şekerdir) *Kâve* gazetesinde kaleme aldı. Altı hikâyeden oluşan hikâyelerinin tümünü 1922 yılında *Yekî Bûd Yekî Nebûd* (Bir varmış bir yokmuş) adı altında Berlin'de yayımladı. *Yekî Bûd Yekî Nebûd*'un güzel hikâyeleri, onun bütün yazdıklarının en iyisi ve en zenginiydi. Ve daima çağdaş İran edebiyatının şaheserlerinden bir parça olarak kalacaklardır. *Fârsî şeker est* de o dönemdeki Fars dilinin karışıklık ve düzensizliğini kinaye yoluyla eleştirmektedir. Yazar şöyle söyler: "Bu hikâyede vatandaşlarıma, eğitim ve çevre anlaşmazlıklarının çok güzel ve tatlı bir dil olan Fars dilini bozmakta olduğunu söylemek istiyorum. Arapçadan ve Batı dillerinden birçok kelime ve tabirin kullanılması, kişileri ve İran halkının farklı tabakalarını yavaş yavaş birbirlerinin dilini anlayamaz hale getirecektir."<sup>6</sup>

Abbâs-i Halîlî'nin İranlı kadınların toplumsal yaşamdaki yeri ve çektikleri sıkıntıları açığa çıkaran *İntikâm* (Öç; 1304/1925) adlı romanı büyük ilgi görmüş olmasına rağmen üslubu, konusuyla bağdaşmayacak kadar ağır ve ağdalıdır. Bu romanının yanı sıra *Rûzgâr-i Siyâh* (Kara Dönem; 1303/1924) ve *Esrâr-i Şeb* (Gecenin Sırrı; 1305/1926) adlı romanları da mevcuttur. Abbâs-i Halîlî, söz konusu romanlarında kadınların yaşadıkları talihsizlikler ve kötü yola düşmüş kadınların hikâyelerini anlatan umutsuz bir tablo çizmektedir.

1932 yılında *Post u Telgraf u Telefon* adlı dergiyi çıkaran Muhammed-i Hicâzî Mutî'u'd-dovle (1900-1973) roman, kısa hikâye, deneme, araştırma ve piyes türünde birçok eser vermiştir. Hem Hicâzî, hem de Ali Deştî (1894-1982) hayatları boyunca veya hayatlarının önemli bir kısmında hâkim tabakadan sayılıyorlardı. Her ikisi de Pehlevî hanedanının hizmetine girmişlerdi. İran'da elit tabakanın isteklerini ve hislerini kaleme almış ve yansıtmışlardı. *Humâ* (1927), *Perçihir* (1929) ve *Zibâ* (1931) gibi eserler Hicâzî'nin<sup>7</sup> eserlerindedir. Aynı şekilde *Fitne* (1949), *Câdû* (1952), *Hindû* (1955) da

Deştî'nin eserlerindedir. Yazarların eserleri, birçok konuda farklılıklar göstermelerine rağmen orta tabaka ve üst tabaka arasındaki aşkları ve ilişkileri yansımaları yönünden içerik olarak benzerlik göstermektedirler. Deştî, *Fitne*, *Câdû*, *Hindû* ve *Sâye* gibi eserlerinde tutkulu aristokrat kadınların hayatlarını ve aşklarını romantizmin de hâkim olduğu bir atmosferde anlatmakta ve ayrıca psikanalize geniş yer vermektedir. *Hicâzî*, *Humâ*'da başrol karakterlerinden Humâ adlı kızı bir yandan burjuva ailelerine yaraşan iyi ahlâklı, topluma faydalı bir kız tipi olarak yansıtmak isterken, bir yandan da kadın haklarını savunmayı ve sosyal yenileşmeyi aşlamayı amaçlamaktadır. *Perîçîhr* ve *Zibâ* adlı romanlarında ise kız tipleri Hûma'nın aksine ahlaksal yönden zayıf karakterli ve şehvet düşkündür. *Hicâzî*'nin en güzel romanı olan ve iki ciltten oluşan *Zibâ*'da Kaçar rejiminin çöküşünden önceki yıllarda devlet kuruluşları ve şehir hayatındaki toplumsal yozlaşma işlenmiştir. Eserlerinde akıcı bir üslup ve anlaşılır kelimeler kullanmıştır. *Hicâzî*, siyasi açıdan komünizmin karşısında muhafazakâr kanatta yer almıştır ve solcu aydınları şiddetle eleştirmiştir.

*Hicâzî*, Sâdık Hidâyet, Sâdık Çûbek (1916-1998), Celâl Âl-i Ahmed (1923-1969), Ali Muhammed-i Efgânî, Bozorg-i Alevî (1904-1997) gibi çağdaşı olan ve eski kültüre dayanarak ileriye bakmaya çalışan yazarların el attıkları ve İran toplumunu kemiren meselelere girecek yerde, Alî Deştî (1894-1982) ile aynı safta yer alarak toplumsal huzurun hâkim olduğunu savunmaya çalıştı. Eserlerinin kahramanları ile hiçbir ruhsal bağlantı kuramamıştır ve tam manasıyla onların dünyasını kavrayamamıştır.<sup>8</sup>

Avrupalı anlamda hikâyeciliğin kurucularından olan Sâdık Hidâyet (1903-1951) Batı Edebiyatı üzerine çalışmalar yapmıştır ve daha çok Maupassant, Çehov, Rilke, E. A. Poe ve Kafka gibi edebiyatçıların eserleri üzerinde durmuştur. Hidâyet, İran Dili ve Edebiyatını uluslararası çağdaş yazımın bir parçası haline getiren yazar olarak kabul edilmektedir. İran'da özgürlüğün olmadığını, haksızlıkların yaşandığını, kültür çatışmasının olduğunu, yeni rejimin uygulanmasında sorunların yaşandığını ve bu karmaşada ülkeye hâkim olan umutsuzluk havasını eserlerinde etkileyici bir şekilde ortaya koymuştur. Zamanının sosyo-politik problemlerinin etkisi ile Hidâyet, İran'ın gerilemesinin sebebi olarak gördüğü monarşiye ve ruhban sınıfına yoğun eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Eserleri aracılığıyla bu iki kurumun suiistimallerinin İran milletinin sağlığını ve körlüğünün sebebi olduğunu gösterme çabasına girmiştir. Çevresine özellikle de akralarına yabancılaşan Hidâyet, son eseri *Kafka'nın Mesajı*'nda ancak ayrımcılık ve baskı sonucunda yaşanabilecek bir

melankoli, umutsuzluk ve ölüm halinden bahsetmektedir. Sâdik Hidâyet'in en önemli eseri, 1937 yılında Bombay'da yayınlanan *Bûf-i Kûr* (Kör Baykuş) adlı romanıdır. Bu eserinde sürrealist bir yazar olarak karşımıza çıkan Hidâyet, Farsçaya olan güçlü hâkimiyeti ve gözlemci yönüyle tarihin, sosyolojinin, antropolojinin, folklorun, ekonominin ve politikanın ışığı altında âdeta İran'ın 1940'lı ve 1950'li yıllarının bir tablosunu çizmektedir.

1953-1963 yıllarının ilk döneminde siyasal ideallerini ortaya çıkararak olgunlaşan yeni nesil edebiyatçılar, genellikle on yılın düş kırıklığını ve mutsuzluğunu hatırlatmışlardır. İlk yıllarda, öz eleştiri ve içe kapanık romantizm yerini saldırgan sosyal eleştiriye bırakmıştır. Popülizm ve modernizm gibi farklı edebî akımlar bu döneme damgasını vurmuştur.

60'lı ve 70'li yıllara kadar modern İran edebiyatında, karmaşalarla dolu değişim ve dönüşümlerin yaşandığı dönemin etkisi ile sade ve yalın bir dil kullanılarak sosyal realist romanlar meydana getirilmiştir. Bu bakımdan edebî yönü güçlü eserler oluşturulamamıştır. 60'lı yıllar ve sonrasında ise İranlı yazarlar, Batı romanlarından çeviriler yapmışlar, biyografik ve mitolojik öykülere yönelmişlerdir.

### **Bozorg-i Alevî:**

#### **Hayatı**

Bozorg-i Alevî<sup>9</sup> 1283/1904 yılında Tahran'da tüccar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Hac Seyyid Ebu'l-Hasan ve büyük babası Hacı Seyyid Muhammed Serâf "Meclis-i Şuârâ-yı Millî" ye üyeydiler. Ayrıca Ebu'l-Hasan, İran Demokrat Partisi'ne üyeydi. Bu parti, Meşrutiyetin kurulma aşamasında o dönem İran'a gözlerini dikmiş olan İngiliz ve Rusların nüfusuna karşı mücadele etti. Hac Seyyid Ebu'l-Hasan, ticaretle uğraşan, zevk sahibi, sanattan hoşlanan ve ileri görüşlü bir kimseydi. Almanya ile ticari ilişkileri olan Ebu'l-Hasan Birinci Dünya Savaşı sırasında, Bağdat ve Kirmanşah İngilizlerin eline geçtikten sonra Berlin'e göç etti. O ve eşi meşrutiyet taraftarı olan asil bir aileydi. Altı çocukları vardı. Alevî ailenin üçüncü oğlu idi. İlk ve orta öğrenimini Tahran'da tamamladıktan sonra 1920 yılında Avrupa'ya gitti ve Almanya'da Eğitim Bilimleri Bölümü'nde tahsiline devam etti. Babası Ebu'l-Hasan, 1927 yılında iflas ettikten sonra bu duruma dayanamayıp intihar etti. Alevî, bu olaydan bir yıl sonra Münih Üniversitesi'nden mezun olup, İran'a geri döndü. O dönemde kendisine Almanya'da eğitimine devam etmesi için bir eğitim bursu çıkmış olmasına rağmen, bu bursu kabul etmedi. Sonra Şiraz'da öğretim görevine başladı ve bu şehirde ilk edebî çalışmasına Schil-

ler'in eseri olan *Düşîze-yi Orlean*'ı çevirmekle başladı. Alevî, daha sonra 1931 yılında Tahran Sanat Okulu'nda öğretmenlik yapmaya başladı.

1937 yılında 52 kişiyle birlikte tutuklanması ile bu görevi sona erdi. Alevî, bu durum karşısındaki hislerini şu şekilde anlatmıştı:

"1316 yılında hapse atıldım. Bir hikâye mecmuası yayınlamanın omuzlarımdan hiç yük almadığını gördüm. [...] Tıpkı çorbada pişirilmiş bir nohut gibi yemeğın tadına lezzet kattım. Ancak Kasr hapishanesinde geçirdiğım dört buçuk yıl bana kendime gelmem için cesaret verdi. Orası, kağıdı ve kalemi bizim suç aletimiz olarak sayıyordu. Hem de affedilmez bir suçtu. Bu zorbalık, beni meydanaan çekilmemeye zorluyordu. [...]"<sup>10</sup>

Bu olaydan sonra *Pencâh o Se Nefer* (Elli Üç Kişi, 1942) adlı eserini yazdı. Bu eser hakkında *Cevânân* (Gençler) adlı dergiye şu açıklamalarda bulunmuştu:

"Ben [...] bazen *Pencâh o Se Nefer*'in sayfalarını çevirince, insanların onu nasıl okuduğuna şaşırıyorum. Sonradan memleketin ileri gelenleri olarak tanınan kitaptaki bu kişilerin tahlili ile kötü bir durum yarattığımdan dolayı utaniyorum. Nihayetinde ben peygamber değilim. Bir gün böyle sahnelere şahit olacağımı nereden bilecektim? [...] Hapishaneden kurtulduktan sonra onların bir kısmı Rıza Şah saltanatının destekçisi, bir kısmı kapitalist ve bir diğeri ise Amerika'da döşemeci oldu [...] bir diğeri de banka sahibi oldu.[...] Sözüün aslı zindandaydı. Ölümle, eziyetle, talihsizlikle ve belâyyla mücadele. [...] Ama sonraları herkes kendi ilk işine döndü."

28 Mordad İhtilâl'inden sonra Alevî Avrupa'ya gitmişti. 1953 yılında 49 yaşındayken Doğu Almanya'ya yerleşmişti. Yaklaşık 30 yıl vatanından uzakta yaşamıştı. İran'a olan aşırı düşkünlüğüne rağmen Pehlevî Hükümeti döneminde İran'a hiç gitmedi. Yıllar sonra onun İran'a ilk yolculuğu 1979 yılında oldu. Daha sonra 1981 yılında vatanına yaptığı anılarla dolu son yolculuğunu gerçekleştirdi. Bu yolculukta birçok şehirlere ve köylere gidip, halkın durumu yakından görmek istedi. Alevî, uzun yıllar Avrupa'da kalmasına rağmen Doğu'nun hoş görüsü ve güzel ahlakını kaybetmedi. O, her zaman ince ruhlu, insana değer veren, alçak gönüllü, barışçı ve karşıt görüşlere saygılı bir insan oldu.

Bozorg-i Alevî, Doğu Berlin'de yaşarken, 1956 yılında evlendi. Bu dönemde Humboldt Üniversitesi'nde İran tarihi ve edebiyatı hocalığı yapmaktaydı. Orada Prof. Sulger ile birlikte Farsça-Almanca sözlük hazırladı. Yazarın *Çağdaş İran Edebiyatının Tarihi ve Gelişmesi* (1342/1963) adlı eseri, Berlin Bilimler Akademisi ödülünü kazandı.

Alevî, Fars dilini yaymak amacıyla Almanca konuşulan ülkelerde çok önemli girişimlerde bulundu. Prof. Lurnes ile birlikte Almanca bilenlere Farsça öğretim kitabı hazırladı ve kitap bu alandaki en iyi öğretim kitabı oldu. İran'ın ve Almanya'nın kültürel değişim ve ilişkileri onun ilgilendiği bir diğer konuydu. Bu nedenle İran ve Almanya Dostluk Topluluğu'na ve de İran ve Berlin Dostluk Topluluğu'na üyeliği kabul etti.

Alevî, 1931 yılında Sâdık Hidâyet ve Dr. Tâkî Errânî ile tanışmasının ardından Hidâyet'in edebî çevresi ve Errânî'nin siyasi çevresinin içine girdi.

Alevî, Sâdık-i Hidâyet ile tanışmasını ve onun hakkındaki düşüncelerini *Çeşmhâyeş* adlı eserinde şu şekilde anlatmıştı :

*"[...]Sâdık Hidâyet ile Tahran'da tanıştım. İsmi, Fevâid-i Giyâh-hârî'yi (Vejetaryenliğin Faydaları, 1306-1927) Almanya'da bastırılmış ve yayınlamış olan Kâzımzâde İrânşehr'den duydum. Kendime, vejetaryen olan ve vejetaryenliği yaymaya çalışan bu kişinin nasıl İranlı olduğunu sordum. Onu araştırırken Avrupa'da tanıştığım Golâm Ali Ferfer'den Pervîn Dohter-i Sâsân (1309-1930) adlı piyesi aldım ve okudum. Onun yeni dille yazıldığını, içeriğinin o dönemde revaçta olan şeylerle benzerliği olmadığını gördüm. Onunla tanışmam bende yeni bir dünyanın kapılarını araladı. Sanki yalnızdım ve dost buldum. Tam o dönemde Hidâyet, Zinde be-Gûr'u (1309-1930) yayınladı ve o dönemin yazarları onu önemsemiyorlardı. Kimse onu kale almadı. Bu durumun aksine ben ona tutkundum. Diğerlerinin o zamana kadar yazmadığı şeyi yazdığını gördüm. Sadece onun yazıları değil, onun karakteri de ilham vericiydi. O, hiç kimseyi kendi etrafına toplamadı, diğerleri ona saygı gösterdi ve o da o saygıyı korudu. [...]"*<sup>11</sup>

Uzun yıllarını gurbette geçiren Bozorg Alevî, Berlin'de kalp krizi geçirip, bir süre hastanede yattıktan sonra 1997 yılında 93 yaşında yine gurbette vefat etti.

Alevî, her ne kadar çağdaş İran edebiyatında önemli bir yere sahip olsa da kendi çalışmaları hakkında şu şekilde düşünüyordu:

*"Ömrümün son yılları veya belki de günlerinin yaklaştığı şu anda isteğim gerçekleşmediği için esefleniyorum. Meslektaşlarımın ne değerli eserler yazıp gittiklerini veya hayatta olup, yazmakta olduklarını gördüğümde, çantam boş olduğu için içim sıkıntı ile doluyor ve kendime, yazar olmak istiyordun, ne oldu da yolun ortasında aciz kaldın ?, diye soruyorum. Bu şiirin kimin olduğunu bilmiyorum, ama tıpkı benim durumumu anlatıyor:*

*Her ağacın bir meyvesi, herkesin bir sanatı var.*

*Ben söğüt gibi asılsız, çaresiz, eli boş”<sup>12</sup>*

### **Dili, Üslûbu Ve Edebî Kişiliği**

Bozorg-i Alevî'nin eserlerinde, yaşanmış ve geçmişe gömülmüş anıları hafızaların derinliklerinden gün ışığına çıkartıp, yarım kalmış hatıraları bir sona ulaştırmak için kullanılan “arayış” yöntemi göze çarpmaktadır.

Alevî, öykü yazım tekniklerine ve toplumsal ilişkilere yeni bir yön kazandırarak, geniş halk kitlelerinin sesini duyurmuştur.

Bozorg-i Alevî, Hidâyet gibi İran hikâyeciliğinin değişimine etki etmiş bir yazardı. O da Hidâyet gibi realizme inanmıştı. Ama onun realizmi, Farsların kültürel ve psikolojik yapılarında kök salmış olan romantik eğilimlerle karışmıştı. Alevî de Hidâyet gibi Avrupa’da tahsil görmüş aydınlardan sayılmaktaydı. O, sürekli olarak kendi üslubunu geliştirmekteydi. Hikâyelerinin başlangıcında genellikle bir muamma vardı. Asıl olay önceden gerçekleşmiştir ve öykü anlatıcısı, öyküyü geçmişteki bölük pörçük anılardan yararlanarak yeniden oluşturmuştu. Aslında bu yöntem, polisiye edebiyatta görülmektedir.<sup>13</sup>

Alevî, Sâdık Hidâyet ile İran tarihi üzerine çalışmalar yapma konusunda hemfikir olup, İran’ı işgal etmiş ve İran kültürünü yok etmeye çalışmış ülkeler hakkında birer öykü yazmıştı. Arap istilasını anlatan *Dîv* adındaki bu öykü, Sâdık Hidâyet’in *Saye-yi Moğol* ve Şin Pertev’in *İskender’in İran’a Hücumu* adındaki öyküleri ile birlikte *Se Dâstân-ı İran* adıyla yayımlanmıştı.

Alevî, Hidâyet gibi yeni psikolojik teorilerin ve hikâyeciliğin yeni tekniklerinin etkisi altında kalmıştı. Çağdaşı olan diğer etkili yazarlara karşı edebî yönü ağır basan eserler ortaya koymaya çalışmıştı. Alevî'nin şöhreti, sadece birkaç çalışması ile sınırlı kalmıştı. Yazarın eserleri, İran’da 1952-1979 yılları arasında yasaklanmıştı.<sup>14</sup>

Bozorg-i Alevî ve Sâdık Hidâyet, 1309’da kendilerine Ferzâd ve Minovî'nin de katılması ile *Reb’a* grubunu kurmuşlardı. *Reb’a* grubu, yeni İran edebiyatını temsil etmekteydi ve bunun yanı sıra önde gelenleri Hikmet, Tâkizâde, İkbâl ve Kazvîni olan “Sebe” grubunun karşısında yer aldı. *Reb’a* grubu genelde genç aydınlardan oluştu ve kaynaklarını eski ve yeni İran kültüründen alan yeni oluşumların gerekçeliğine inandılar.

Bu dönemde Hidâyet, Alevî ve diğerleri siyasetle pek de ilgili değillerdi. İran zor günler geçiriyordu. Bir taraftan ülke modernleşme yolunda ilerlerken, diğer taraftan Meşrutiyet döneminin özgürlükleri yavaş yavaş kısıtlanıyordu. Bu dönemde, Hidâyet bir anlamda kenara

çekilmeyi tercih ederken, Almanya’da tanıştığı Marksizm’i benimseyen Dr. Errânî mücadele etmeyi seçmişti. Alevî ise Errânî’nin yanında yer aldı.

Alevî, Dr. Errânî ve Elli Üçler grubu ile birlikte 1316’da tutuklandı ve hapse atıldı. Dr. Errânî’nin önderliğinde “Dünya” adlı dergi etrafında toplanan Elli Üçler grubu siyaset, bilim ve edebiyatla uğraşan ilerici aydınlardan oluşuyordu. Alevî hapisanede kaldığı sürede de yazmayı sürdürdü ve *Varakpârehâ-yi Zindan*’da da belirttiği gibi asla ümitsizliğe kapılmadı ve yine bazı mahkûmların otobiyografileri niteliğindeki bu eserle İran edebiyatında hapisane edebiyatının temelini attı.

Yazarlığını eleştiren ve istediği konuma ulaşamadığında yakınan Alevî, hapisaneden çıktıktan sonra kendi yazarlığı hakkında şunları söyledi:

*“Hapishaneden kurtulduktan sonra 1320 yılında ve daha sonra eğer siyasi faaliyetlerde bulunmasaydım ve özgürce kendi işime başlayabilseydim, yazar oluyorum, diyebilecektim. Çünkü yalnızca yazar değildim, okuyucum da vardı. Bundan emindim. Hiç kimse kendisi için yazmaz. Okuyucu ve yazar birbirini tamamlar. [...] Benim yazar olamamamdaki diğer bir sebep okuyucumun olmamasıydı. İran’da benim adıma bir satır basılmıyordu. Almanca yazdığım şeyleri arkadaşlarım ve dergiler için İran’a gönderiyordum. Çoğunlukla dergi sahipleri ve müdürlerinin eline ulaşmıyordu. Eğer ulaşsa da, onlar hakkımda bir şey yazmaya cesaret edemiyorlardı.”<sup>15</sup>*

1320’de Alevî ve arkadaşları serbest bırakılmışlardı. Bu dönemde özgürlük rüzgârları esmeye başlamıştı. İran Halk (Tûdeh) Partisi kurulmuştu ve artık Alevî’nin çalışmaları partinin yayın organlarında görülmeye başlanmıştı. 1322’de İran-Sovyet Dostluk Derneği’nin yayın organı olan *Peyam-ı Nov* dergisi Bozorg-i Alevî’nin editörlüğünde çıkmaya başlamıştı. Sa’îd Nefîsî ve Sâdık Hidâyet de derginin yayın kurulunda yer almıştır. Bozorg-i Alevî, makale ve öykülerinin pek çoğunu *Peyam-ı Nov*, *Sohen* ve *Merdom* adlı dergilerde yayımlamıştı.

Alevî, *Çemedan*’da daha çok Alman ekspresyonizminin(dışa vurumculuk) etkisi altında olmasına rağmen Dr. Errânî ve hapisane hayatı ile tanışmasından sonra ise sosyal realizme yönelmişti. *Varakpârehâ-yi Zindan*’da sosyal realizmin etkileri görülmemişti fakat özellikle 1320’den sonraki *Gîle-Merd* (1326-1947), *Hâin* gibi öykülerinde bu etkiler görülebilmisti. Sâdık Hidâyet ile dostluğu, Alevî’nin yazarlık yetisini uyandırmıştı ve Dr. Errânî birlikteliği ise onun siyasal ve sosyal dünya görüşleri ile tanışmasını sağlamıştı.

1948 yılında Tudeh Partisi yasadışı ilan edilmişti ve Alevî diğer parti ileri gelenleri ile birlikte tekrar tutuklanmıştı. Fakat bu kez Sâdik Hidâyet'in çabaları ile kısa süre içinde serbest bırakılmıştı. Birkaç yıllık suskunluktan sonra 1950 yılında siyasetin tekrar özgürleşmesinin ardından Alevî, *Peyam-ı Nov* dergisinde ve partinin yayın organlarında tekrar yazmaya başlamıştı. 1952 yılında yayımlanan *Çeşmhâyeş* bu dönemin ürünüydü. Aynı yıl Özbekistan'a giden Alevî, izlenimlerini *Ozbekhâ* adlı eserinde aktarmıştı.

İran Başbakanı Musaddık'ın devrildiği 28 Mordad darbesinin ardından da İran'a dönmeyerek Doğu Almanya'ya yerleşen ve birkaç ay sonra dönmeyi umarak ayrıldığı ülkesine uzun yıllar boyunca dönemeyen Alevî'nin bu dönem öyküleri daha çok siyasi mahkûmlar, sürgünde yaşayan ve çaresizlikle dolu insanlar üzerine olmuştu.

Alevî, eski kültüre dayanarak ileriye bakmaya çalışan bir yazardı. İran toplumunu kemiren meseleleri kaleme almıştı.

Hasan-i Mîr Âbidînî, Alevî'yi şu şekilde eleştirmektedir: “*Alevî'nin Mirza'dan (1347/1968) tutun da Sâlârihâ'ya (1354/1975) varıncaya dek bütün öyküleri, vatandan uzak düşen, gurbet ve avarelik acısı yüreklerini eriten mutsuz insanlar hakkındadır. Vatandan yıllarca uzakta kalışı ve yaşanan deneyimlerden yararlanamayışı, Alevî'nin öykülerinin dilini eskitmiştir ve öykülere anı görünümümlü ve tozlu bir doku kazandırmıştır. Yazılarının çoğunda Çeşmhâyeş'in sade, nitelikli ve güzel nesri görülmemiştir. Batılı terkipler ve eski İran tavsifleri onun nesrini şekilsizleştirmiştir.*”<sup>16</sup>

Alevî, olgunlaşmış eserlerinin çoğunu, Tûdeh (Kominist) Partisi'ne üye olduğu ve çalışmalarını siyasi kısa hikâyeler çerçevesinde, “toplumsal sorumluluk duygusu” üzerine yaptığı araştırmalarla sağlamlaştırdığı dönemlerde ortaya koyabilmişti.

### **Eserleri**

Alevî'nin eserlerini, edebî eserleri, tercümeleleri ve makaleleri olmak üzere üç grupta toplayabiliriz.

#### **1-Edebî Telifleri**

*Div, Çemedan, Varakpârehâ-yi Zindan, Pencah u Se Nefer, Gîle-merd, Namehâ, Çeşmhâyeş, Mirza, Salarîha, Mûriyâne, Rivâyet*

#### **2-Tercümeleleri**

*Düşize-yi Orleon, Kesb u Kar-ı HanumVaren, DevazdeMah, Hemsaye-yi Milli-yi İran, Bağ-ı Albalu, Efsane-yi Aferineş-i Hidâyet, Du Ferifte*



### 3-Eleştiri ve Araştırma

“Sâdik Hidâyet”, *Peyam-ı Nov* (1324)

*Lenin-i Bozorg*

*Nakd-i Tarih-i Tahavvulat-i İctima-yi Murtaza Ravendi*

“Nakd-ı Şoher-i Ahu Hanım eser-i Efgani”, *Mecelle-yi Kave*

“Heft Dastan-ı Çehov Tercüme Kazım Ansari”, *Peyam-ı Nov* (1330)

“Der Bare-yi Hayyam”, *Merdom* (1327)

*Der Tarih-i Siyasi ve İctimai-yi İran*

Alevî, öykülerinde dikkat çekici, sıra dışı ve mücadeleci yapıya sahip olan gerçekçi karakterler kullanarak, romantizmle yoğrulmuş duyguları ve hayalleri yeni bir anlatım kalıbında aktarmakta büyük bir ustalık sergilemiştir.

Şimdi Alevî'nin öykü ve romanlarından kısaca bahsetmek istiyorum.

*Div* (1310/1931): Alevî'nin ilk yayımlanan eseridir. Hidâyet ve Pertev ile birlikte yayımladıkları ortak kitapta yer alan *Div*, 1357'de tekrar basılmıştır. Arapların İran'ı istilası hakkındadır.

*Çemedan* (1313/1934): Bu kısa öyküler mecmuası Alevî'nin yayımlanan ilk kitabıdır. Kitap altı kısa öyküden oluşur. Dostoyevski, Zweig, Freud'un ve Alman romantik ve ekspresyonistlerinin (dışa vurumcu) etkileri görülür. Dil ve üslup özellikleri açısından ise Sâdik Hidâyet'e oldukça yakındır.

*Varakpârehâ-yi Zindan* (1320/1941): *Pencah u Se Nefer* ile birlikte Alevî'nin hapisane yıllarının ürünüdür. *Varakpârehâ-yi Zindan* hapisane de bulabildiği kağıt parçalarına aldığı notlar şeklinde oluşturulmuştur. Kısa öykülerden oluşur. Bazı mahkûmlarının otobiyografileri niteliğindedir.

*Pencah u Se Nefer* (1321/1942): Alevî ömrünün bir kısmı siyasî düşünce ve faaliyetleri yüzünden hapiste geçti ve tutukluluk yıllarında, biri topluluk üyesi 53 mahkûm arkadaşının yakalanışlarından serbest bırakıldıkları zamana kadar geçen olayları sosyalist ideoloji çerçevesi içinde bu eserde anlatmıştır<sup>17</sup>.

*Gile-merd* (1326/1947) : *Gile-merd* adlı bir kişinin yaşam ve ölüm öyküsü anlatılırken, toplumsal bir betimleme yapılmaktadır. Çağdaş İran edebiyatında ilk kez, “köylü hareketini” gerçekçi bir üslupla işleyen bu öyküde, karakterler tamamen canlı ve ruh sahibi olarak yaratılmışlardır. Karakterlerin psikolojileri, davranışları, konuşmaları, toplumsal konumlarına ve zamanlarına uygundur. Öykü karakterlerinin kendilerine özgü bireyselliklerinin yanı sıra çeşitli toplumsal sınıflara ait nitelikleri de yansıtır<sup>18</sup>.

*Nameha* (1330/1951): Bu kısa hikâyeler mecmuasında Alevî'nin giderek sosyal realizme yaklaştığı görülür. Kitapta yer alan öykülerin bir kısmı siyasi mücadeleler içindeki insanlar hakkındadır. Bu kitapta yer alan *Gile Merd* adlı öykü, Alevî'nin en başarılı çalışmalarından biri sayılır. Kitap, daha sonraları “Gile Merd” adı ile yayımlanmıştır. *Nâmehâ ve Dâstânâ-yidîger* adlı hikâyeler mecmuası ile Uluslararası Barış ödülünü kazanmıştır. Bu ödülü almasında, otuzlu yıllardan sonraki İran'ın günlük yaşantısını çeşitli yönlerden yansıtmaması, rüşvet ve sosyal adaletsizliğe karşı şiddetli tenkitte bulunması etkili olmuştur.<sup>19</sup>

Alevî'nin tutuklanması, hapishanede yaşadıkları ve hapishane yaşamının nasıl olduğu hakkında bilgi verdiği *Varakpârehâ-yi Zindan, Pencah u Se Nefer* ve *Nameha* gibi romanlar, Alevî'ye hapishane hayatını gerçekçi ve tarafsız olarak anlatan ilk İranlı yazar unvanını kazandırmıştır. O, İran edebiyatında hapishane edebiyatını başlatan yazar olmuştur.<sup>20</sup>

*Hain*<sup>21</sup>: Eski bir polis memurunun dilinden geçmişteki olaylara dönülerek anlatılan hikâyede, Alevî “geçmişe dönüş” üslubunu kullanmıştır.

*Çeşmhâyeş* (1331/1952): Alevî'nin en iyi eserinin *Çeşmhâyeş* olduğu söylenebilir. Eser, dönemin siyasi durumuna doğrudan göndermeler içermesi nedeniyle de oldukça tartışılmıştır. Bu roman Rıza Şah döneminin ünlü ressamı Kemalü'l-Mülk'ün hayatı ve çalışmalarından esinlenilerek yazılmıştır ve Rıza Şah hükümetinin son dönemlerinde ülkedeki sosyal şartlar anlatılmıştır. Alevî, Doğu Berlin'de Hidâyet'in öykülerinin çevirileri ve kendi öykülerinden oluşan bir kitap ile *Çeşmhâyeş*'i Almanca olarak yayımlamıştır. Bu eserdeki psikolojik tahliller ve olaylardaki romantizm sakin ve şiirsel bir dille aktarılmıştır.<sup>22</sup>

*Mirza* (1357/1978): Kısa hikâyelerden oluşur. Alevî, 1332'de İran'dan ayrıldıktan sonra bir daha ülkesine dönememişti ve belki de bu yüzden göçmenlere olan ilgisi hiç azalmamıştır. Alevî bu kitabındaki öykülerinde de ülkesinden ayrı düşmüş kalbi kırık insanların hikâyelerini anlatmıştır.

*Salariha* (1358/1979): Alevî'nin ikinci uzun hikâye kitabıdır. Üslubu, Sadık Çubek'in “Tengsir” adlı kitabına yakındır.

*Muriyane* (1372/1993): Alevî'nin son çalışmalarından olan *Muriyane* daha çok modern polisiye romanlar tarzında yazılmış bir kitap gibi görünse de aslında Rıza Şah döneminin gizli servisi “Savak”a mensup bir ajanın hayat hikâyesidir. Edebî yönü kuvvetli bir eser değildir.<sup>23</sup>

*Rivayet* : Alevî'nin bilinen son romanıdır.

### **Çeşmhâyeş:**

Bozorg-i Alevî'nin kaleme almış olduğu *Çeşmhâyeş*, 1920'li ve 1940'lı yıllar arasında Rıza Şah döneminin son zamanlarında geçmektedir. Eser, toplumsal romanın en güzel örneklerindedir. Romanın başlangıcından itibaren İran'da şah dönemindeki sosyal hayat anlatılmaktadır. Mâkân ve Ferengîs'in etrafında dönmekte olan roman bireysel yapıdan, toplumsal yapıya yönelmektedir. Yani içten dışa doğru bir açılım söz konusudur.

*Çeşmhâyeş*, okuyucuya sosyal psikolojik bir roman olarak sunulmuştur. Zira İran halkın içinde bulunduğu şartlar yansıtılarak şah ve yöneticiler alaycı bir tarzla şöyle anlatılmaktadır:

*“Tahran'ı hafakanlar basmıştı, hiç kimsenin sesi soluğu çıkmıyordu; herkes birbirinden korkuyordu, aileler akrabalarından, çocuklar öğretmenlerinden, öğretmenler odacılardan, odacılar berber ve tellaktan korkuyorlardı; herkes kendisinden, gölgesinden korkuyordu. Her yerde, evde, dairede, camide, terazinin arkasında, okulda, üniversitede ve hamamda istihbarat memurlarının peşlerinde olduklarını biliyorlardı. Sinemalarda, Allah korusun, bir deli ya da canına susamış biri, kalkıp, insanların tutuklanmasına sebep olmasın ve başına bela açmasın diye hükümdarlık şarkısı çalınacağı zaman herkes etrafına bakıyordu. Ülkenin tamamında ölüm sessizliği hâkimdi. Herkes kendini hoşnut göstererek yazı yazıyordu. Gazetelerde, diktatörlüğü övmekten başka yazacak bir şey yoktu. Halk habere susamıştı ve gizlice kuyruklu yalanlar yayıyorlardı. Kimin, alenen filan şey kötü demeye cesareti vardı ? Yoksa şahın yönettiği ülkede bir şey kötü olabilir miydi !”<sup>24</sup>*

Romanda halk, etrafındaki şahıslara ve meydana gelen olaylara karşı paranoyaklık boyutunda temkinli ve korkak yaklaşmaktadır. İçinde buldukları şartlardan ve geleceklerinden endişelidirler. Yazar, her gelen belediye başkanının yollarda, sokaklarda ve caddelerde istediği gibi gereksiz çalışmalar yaptırdığını, bunları yaptırırken doğaya zarar verdiğini, insanların evlerini yıktırdığını ve onları evsiz bıraktığını anlatmaktadır. İran, o dönemlerde tam bir demir perde ülkesidir. İnsanları neredeyse nefes aldığı için suçlu gören bir zihniyet vardır. Öyle ki İran'da o dönemlerde diktatörlük aleyhinde en küçük bir hayal ya da rüya dahi kişinin yıllarca hapis yatmasıyla sonuçlanabilmektedir. Romanda ülke böyle bedbaht bir durumdayken, 1317/1938'de Mâkân'ın öldüğünü söyler roman anlatıcısı olan resim okulu müdürü.

Mâkân, sürgüneyken ölmüştür. Onun ölümüyle meydana gelen tepkiler, oldukça tezat bir düzenin olduğunu adeta ispat niteliğindedir. Anlatıcı, üstadâ yapılan görkemli veda merasimin tamamının sahte olduğunu ifade etmektedir. Birden bire ona olan ilgi artmıştır. Toplumda, devlet erkânından tutun da bütün ileri gelen zengin şahıslar onun eserleri için açılan sergiyi ziyaret etmişlerdir. Bazı gösteriş budalaları ise sadece sergide boy göstermek için birbirleri ile yarışmışlardır.

Romanın ana karakterlerinden Mâkân, sessiz toplumu tasvirleri ile konuşturmakta ve içinde bulunduğu sosyal şartları yalın şekilde göstermektedir.

Mâkân, sosyal eşitliği kendi hayatında uygulamaya çalışmaktadır. Yani en azından çıkarlarına göre hareket etmemektedir ya da karşındakileri unvanlarına ve konumlarına göre değerlendirmemektedir. O, toplumun koyduğu kurallar ve kalıplaşmış tabulardan kendini azat etmiştir. Yazar, üstadın döneminin ileri gelenlerinin birçoğunun kendi tasvirlerini yapmasını istemelerine rağmen, onun kabul etmemesine rağmen kendi hizmetkârı Recep Beyin tasvirlerini yaptığını ifade etmektedir.

Yazar, *Çeşmhâyeş*'te İran toplumundaki zengin sınıftan olan gizemli bir kadının ruh halini yansıtır, erkeklerin bu kadından saf bir aşk beklediklerini ifade etmektedir. Bu kadın sahip olduğu sosyal konum ve fiziki güzellikle gününü gün etmekte, hayatta bir amacı olmaksızın eğlencelere katılıp, kendinden aşk dilenen gösterişli ve zengin erkeklerle gönül eğlendirmekte ve onları hayal kırıklığına uğratarak kendini tatmin etmektedir. Bütün hayatı bu tarz oyunlardan ibaret olan bu kadın bir gün yaşamından sıkılıp, arayış içine girip ressamlığa özenir ve karşısına çıkan yetenekli ve mücadeleci ressamı etrafında pervane olan adamlara benzetince, karşılaştığı tepkiyle hayatının yönü değişir. Romanın iki ana karakteri ressam Mâkân ve zengin kız Ferengîs burada aynı toplumda yaşayan ama oldukça farklı düşünce yapısı ve dünya görüşüne sahip iki insan olarak göze çarpar. Romanda bu iki karakterin iç ve dış dünyaları anlatılıp, yorumlanmaktadır. Ayrıca eser, okuyucuya İran toplumdaki sınıf farklılıklarını ve dengesizlikleri göstermektedir.

*Çeşmhâyeş*'te, İran'ın siyasilerinden birinin durumu ve imajı ile ilgili şöyle bahsedilir:

Hayltaş bir gün Paris'teyken, onun "İllüstrasyon" çizimli bir fotoğrafı görüldü. Hayltaş Eliza Sarayı'nın basamaklarından aşağıya inmektedir. Derler ki, üstat bu resmi gördüğünde hoşuna gitti ve şöyle

dedi: “Yanıdaki beyden bir karış daha büyük. Keşke İran’ın itibarını da bu fark gibi koruyabilse.”<sup>25</sup>

Her şeyin dışarıya yansıtıldığı gibi olmadığından, sahte bir görünümle, dışarıya farklı aksettirildiğinden bahsedilmektedir.

Romanda ünlü ressam Mâkân ve şahtan sonra ülkenin en güçlü adamı olan Hayltaş arasındaki diyaloglar anlatıcı tarafından yorumlanmakta ve bir anlam verilmeye çalışılmaktadır. O dönemlerde yöneticilerin sanata ve sanatçıya önem vermemelerine rağmen, Hayltaş’ın Mâkân’a olan ilgisi tamamen siyasi çıkarlar yani taraftar toplama amacıyla yapılan davranışlar olduğuna değinilmektedir. Bu yönüyle romandan olayın geçtiği dönemlerde İran’da sanat ve sanatçıya değer verilmediği ve çeşitli siyasi entrikalara alet edildikleri sonucu çıkmaktadır.

Romanın anlatıcısı olan resim okulu müdürü, üstadın ölümünden yıllar sonra umarsızca Çeşmhâyeş tablosundaki gözlerin sahibini arar ve yıllar sonra üstadın ölüm yıldönümünde gelen kadının adının daha önce Recep Beyin de söylediği kadının adı ile aynı olduğunu fark eder ve bu kadının aradığı kişi olduğunu anlar.

Romanda ressamlığın İran toplumunda yakın zamana kadar değer görüp, ciddiye alınan bir sanat olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konu ile ilgili anlatıcı şöyle söylemektedir:

“Üstadın ölümünün üzerinden çok yıllar geçmişti, genç ressamlar Avrupa’dan dönmüşler ve okullardan mezun olmuşlardı. Ressamlık da az çok geçim sağlar hale gelmişti.[...]”<sup>26</sup>

Anlatıcı, görev yaptığı resim okulu yönetimine çok fazla müdahale edildiğini, her bakan değişikliğinde okul yönetiminin de değiştiğini ifade etmektedir. Bu durumdan da o dönemlerde İran’da eğitimin siyasete alet edildiğini anlaşılmaktadır.

Alevî’nin *Mirza* öyküsündeki kültürsüz ve varlıklı gazeteci ‘Ci-handîde’ ile *Çeşmhâyeş*’teki resim okulu müdürü, romandaki üslenedikleri görev açısından birbirlerine benzemektedirler. İkisi de araştırmacı karakterlerdir. Onların çabaları öyküyü canlandırır ve akıcılık kazandırır.

Okul müdürünün kimliğini keşfettiği kadın, okula Mâkân’ın 15. ölüm yılı dönümünde gelir. Müdür, adı Ferengîs olan kadını Çeşmhâyeş tablosuna karşılık olarak Mâkân’la olan geçmişini anlatmasına ikna eder. Müdür, tabloyla akşam Ferengîs’in evine gidince, orada Ferengîs ona geçmişini anlatmaya başlar.

Ferengîs, üstatla karşılaştığında onun sert ve umursamaz tavırlarına bozulup, içinde kin duygusuyla ressamlık öğrenmek için Avrupa’ya gider. Ferengîs, hikâyesini anlatırken, kendisini ve üstadı yargılar,

yaşadığı anıları ve duygularını aktarır, psikolojik durumundan bahseder.

Ferengîs, E.D.B.A.'da etrafındaki insanların sanatla dalga geçtiklerini, yaptıkları işe kendilerini vermediklerini, zengin babalarının kendilerine bir meşguliyet edinmeleri için zorladıklarını, bir yılda binlerce kişinin ressamlık okulundan mezun olmasına rağmen ressamlıkla alakalarının olmadığına değinir. Bu durum, sanatın zengin çevrelerde parayla satın alındığı, sanat ve sanatçı bilincinin oluşmadığı sonucuna çıkar.

Ferengîs'in iç dünyasındaki sorunların çözüm kapısını, Paris'te tanıştığı, yaşamı ve amaçlarıyla onu etkileyen burslu olarak yurt dışına gönderilen ancak diktatörlük rejimine karşı yürüttüğü faaliyetler sonucunda bursu kesilen ve önemli sağlık sorunları olan ama yaşam ümidi ve hırsını hiç kaybetmeyen Hodadad isimli karakter aralar. Ferengîs, onunla tanıştıktan sonra onun hayat felsefesini mantıklı bulup, diktatörlük rejimine karşı sürdürdüğü mücadeleye katılır.

Romanda, gerek İranlı aydınların gerekse öğrencilerin Rıza Şah karşıtı hareketleri, mücadeleleri, bu durum neticesinde karşılaştıkları zorluklar ve yaptırımlar işlenir.

Ferengîs, gerek yaşadıklarını müdüre anlatırken, gerekse de geçmişte, bunları yaşarken sürekli kendi içinde yargılamalar yapar ve üstatla olan ilişkisini düşünüp tereddüde kapılır ve yaşanan talihsizlikler için bir suçlu arar. Bu bağlamda gelişen olaylara baktığımızda, romanın psikolojik yönünün ağır bastığına şahit oluruz.

İran üzerinde oynanan oyunlara ve ülkenin içinde bulunduğu gaflete Ferengîs, müdüre Hodadad'dan bahsederken şu şekilde değinir:

*"[...]Bir müddet İran'ın durumu hakkında sohbet etti. İşlenen cinayetlerden, rüşvetçilikten ve fesattan bahsetti. Benim gibi elit tabaka çocuklarının eliyle ülkeden çıkarılan servetleri, zindanlarda ölen suçsuzları, mal mülk hevesiyle şah olan ileri gelenleri, sahtekârlık, imansızlık ve riyanın yaygınlaşmasını, bütün bu elit tabakayla kukla oyunu oynayan İngilizlerin etkisini anlattı.[...]"*<sup>27</sup>

Hodadad'ın Ferengîs'e Tahran'da daha mutlu olacağını, orada Mâ-kân'la mücadelesine devam edebileceğini söylemesi üzerine o da İran'a geri döner. Ferengîs'in Avrupa'daki düşünceleri ve İran'a geldikten sonraki düşünceleri oldukça değişir. Zira hayalindeki İran halkı ile şahit olduğu halk manzaraları onu çok şaşırtır. Bu durumu şu şekilde dile getirir:

*"İran'a geldiğimde ve insanlarla karşılaştığımda hayal kırıklığına uğradım. Ben halkın daha akıllı ve daha korkusuz olduğunu düşünüyordum. Ama o yok edici Tahran'da, o gün sokağın başında*

*kasabın dalkavukluk ve sahtekârlıkla polise rüşvet verdiğini kendi gözlerimle gördüm. Orada Paris 'te hayallerimde yaşayan halk için kendi hayatımı feda etmeye hazırdım.*"<sup>28</sup>

Romandan İran halkının da aslında bu kötü düzen içinde yoğrulup, bozulduğu anlaşılır. Bunların yanı sıra ülkedeki elit tabakanın ve sıradan halkın yaşam koşulları karşılaştırıldığında ortaya çıkan tablo pek de iç açıcı değildir.

Eşitsizliğin en çok görüldüğü yer, zenginlerin kuzeydeki saraylarda, yoksullarınsa, başta doğru dürüst bir ulaşım sistemi olmak üzere hemen hemen tüm kamu hizmetlerinden yoksun gecekondualarda yaşadığı Tahran'dı.<sup>29</sup>

Romanda Ferengîs'in babası, İran'daki mevcut sistem aleyhindeki faaliyetler hakkında şöyle demektedir:

*"Sen ve senin gibiler bu sistemi yıkamaz. Kendi ayakları üzerinde duran bu sistemi, yıkabileceğinizi mi sanıyorsun ? Onu koruyanların, sizin kedi fare oyunlarınızdan zerre kadar korkuları yoktur. Bu devin daha fazla kurbanı ihtiyacı var. Ama ben er meydanında kimseyi görmüyorum."*<sup>30</sup>

Romanın mücadeleci karakteri Mâkân'ın adamlarından biri olan Ferhat Mirza yakalanınca, Ferengîs ondan bilgi almak için hapis haneye gider ve orada karşılaştığı insan manzaralarından çok etkilenir. O, resim okulu müdürüne hapis hane muhafızlarının çok kaba ve gaddar kişiler olduğunu, her yerde olduğu gibi orada da para varsa istediğini yaptırabileceğini gördüğünü söyleyip, tutuklu görüşü için gelenlerin karşılaştığı kötü tavırlardan bahseder. Bu açıklamadan, İran hapis hanelerindeki şartların çok zor ve sistemin de bozuk olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ferengîs'in Paris'teyken tanıştığı ve onun taliplilerinden olan Komutan Ârâm Tahran'a dönüp, Emniyet Teşkilatı'nın başına geçer. Ârâm, ne yaptığı görevi, ne de ülkesini umursamaktadır. Onun için bu dünyada önemli olan tek şey kendi çıkarlarıdır ve bu uğurda her şeyi göze almaktadır. İran'ın ikinci adamı olmasına rağmen onun amacı, geleceğini hazırlamak ve gerekli birikimi yaptıktan sonra en kısa zamanda yurt dışına kaçmaktır.

İran'daki yöneticilerin ne derece dalalet ve hıyanet içinde bulunduğunu, Ârâm'ın Ferengîs ile bir gün sohbet ederken, İran halkı hakkında söylediği cümlelerde görmekteyiz:

*"Ey hanımefendi, halk ? Halk da kim ? Nihayetinde onların anlayışı bu şekildedir. Mevcut şartlar, daha da iyileşse onlar için fark eden bir şey olmaz. Tıpkı kurbağayı bataklıktan alıp, kuş tüyünün içinde uyutmak gibi. Oysa ki kurbağa pis kokulu balçıkta mutludur."*<sup>31</sup>

Bu romanda halk, yalnızca Mâkân'ın (Kemâlu'l-mülk) tablolarında görünür. Gerçekler, halkın hareketin saflarına katılması gerektiğine inanmayan aydınların dar ilişki penceresinden anlatılır. Bu ruha sahip karakterleri kurgulamasında Alevî'nin içsel eğilimleri etkili olmuşsa da, Rıza Şah diktatörlüğü döneminin en esaslı mücadelelerini bu aydınların oluşturduğu da bir gerçektir.<sup>32</sup>

Genel olarak *Çeşmhâyeş'in*, görünümde iki insanın (Ferengîs ve Mâkân) hayatı, mücadelesi, hisleri ve amaçları çerçevesinde gelişen bir olaylar bütünü olmasıyla birlikte, ayrıntılarda anlatılan ve açıklanan ülke yöneticileri, yönetim sistemi ve halkın içinde bulunduğu şartlar da dikkate alınarak daha geniş açıdan bakıldığında, toplumsal romanın en güzel örneklerinden biri olduğu ortaya çıkar.

### **Romanın Üslubu ve Edebî Değeri**

*Çeşmhâyeş* içinde bulunduğu dönemin siyasi ve sosyal olaylarını kapsayan sonu olmayan, ümitsiz bir aşkı anlatır. Öykü, Tahran, Paris ve İtalya'da geçmektedir.

*Çeşmhâyeş*, öykü yapısı bakımından *Nâmehâ*'daki öykülere çok benzer: “Bulmak için arayış”, bu romanın itici gücüdür.<sup>33</sup>Romanda anlatıcı resim okulu müdürü, ünlü ressam Mâkân'ın hayat hikâyesi ve mücadelesini yazmak için, onun hakkında bilgi elde etmek amacıyla araştırmalar yapar. Bu araştırmaların başında ressamın son tablosu *Çeşmhâyeş*'teki kadını aramaya koyulur. Yazar, bu bölümlerde cevap arayan soruları ortaya koyarak okuyucunun dikkatinin yoğunlaşmasını sağlar. Bu soruların yanı sıra öykünün geçtiği dönemin özellikleri anlatılır. Ayrıca toplumun içinde bulunduğu şartlara ve yapısına değinilir. O dönemde İran hükümdarı ve yöneticilerin takındığı tavırlar anlatılır. Bütün bunlar okuyucuya yansıtılırken, beklenmedik olaylarla süslenen roman sürükleyici hale getirilir.

Alevî, *Çeşmhâyeş* eserinde sade ve yalın bir dil kullanmıştır. Öyküyü birinci tekil şahısla anlatarak, kendi ruhunu, anlatıcınıninkiyle birleştirmiştir. Ayrıca aktarmak istediği olayları çoğu zaman direkt olarak açık ve net bir şekilde anlatmıştır. Alevî, aynı anda iki veya daha çok unsuru birbirine bağlayarak sunmuştur ve çoğulcu bir bakış açısıyla olayları ele alıp, birleştirmiştir.

Yazar, romanın bazı bölümlerinde hikâyeyi diyaloglar şeklinde sunmuştur. Mesela resim okulu müdürü, *Çeşmhâyeş* tablosu hakkında Recep Beyden bilgi almaya çalışırken, aralarında şöyle bir diyalog geçmektedir:

- *Sen bu kadının evine hiç gitmedin mi ?*

- *Hayır, hatırlamıyorum.*



- *Düşün, belki evini hatırlarısın.*
- *Hatırlamıyorum.*
- *Beyefendinin bu kadını resmettiği tabloyu hatırlıyor musun ?*
- *Hayır, beyefendi.*
- *Kadın çıplak değil miydi ?*
- *Hayır, beyefendi muhafazakâr biriydi.*
- *Biliyorum. Ama beyefendi sonuçta çıplak kadınları da çizmiş.*
- *Evet, onları beyefendi Avrupa'da çizmiş. Burada bu tür tablolar yok.*

*Ben görmedim.*

*- Ne diyorsun Recep Bey ? Bu çıplak kadınlardan bazılarında İran Kızlarının simaları var.<sup>34</sup>*

Alevî, *Çeşmhâyeş*'te çok sayıda deyim kullanarak anlatımı kuvvetlendirmiştir. Bu deyimlerden bazılarını şu şekilde örneklendirebiliriz:

*“Bakın, hayatta insanın başına birçok bela gelir ve bütün bunların sorumlusu kendisidir. Ancak anlamaz, ya da işin aslını anladığı zaman artık iş işten geçmiş olur”<sup>35</sup>*

*“Bu esnada Hodadad için sahte bir kimlik düzenledi. Emniyet Amiri değiştiğinde ve sular durulduğunda, onun için pasaport aldı ve onu Avrupa'ya yolladı.”<sup>36</sup>*

*“Acaba İran'daki o mevcut baskıya rağmen yoksa canına mı su-samış?”*, dedim. *“Hodadad böyle değil mi ki ?[...]”*, dedi.<sup>37</sup>

Bana şöyle dedi: *“Bana acıdığın için para verdin. Eğer doğru söylüyorsan, neden babanın Tahran'da lokmalarını aç çocuklarının ağzından aldığı o köylülerin haline için sızlamıyor ?” Bir müddet benimle sohbet etti, kelimeleri içime oturmuştu.[..]*<sup>38</sup>

*“Aptal görünümlü adam, kendisini önemli biri olarak göstermek istiyordu. Tiksindirici gözlerle bana baktı ve güldü. Kendi zannınca beni denemek istiyordu ama çetin cevize çarptı. Ben ona fırsat vermedim.”<sup>39</sup>*

Alevî, *Çeşmhâyeş*'de roman karakterlerinin yaşadıkları sosyal çevreye karşı gösterdikleri içsel tepkileri soru cevap şeklinde ortaya çıkarmıştır. Öyküdeki kişiler, kendilerine has mizaçlarıyla farklılıklar gösterdikleri gibi yaşam stilleri ve hareketleri açısından kendi toplumsal sınıflarının davranış ve psikolojisiyle de benzerlik taşırlar. Yazar, monologlarda karakterlerin bu özelliklerini ortaya çıkarmıştır.

*Çeşmhâyeş*'te *Hapishane Notları*'na nispeten daha az yabancı kelime kullanılmıştır. Romanda poker, prensip, miting, konferans,

demonstrasyon, restoran, garson, robdöşambr, votka ve mantalite gibi yabancı kelimeler kullanılmıştır.

Bazı bölümlerde bir şahsın geçmiş olayları anlatması şeklinde gerçekleşmiştir. Romanda daha çok geniş zaman, şimdiki zaman ve geçmiş zaman kullanılmıştır. Alevî bu romanda ilk toplumsal romanların aksine, öykü kahramanlarının görüşlerini ahlâkî öğütler şeklinde vermemiştir; bu görüşler, arzuların ve anıların karıştırılması yoluyla romanın ruhsal gerçekliğinin geliştirilmesi, kahramanların ruhsal özelliklerinin anlatılması ve onun hayata bakış tarzının gösterilmesi için bir etkidir. Yazar, romanda sanat eserinin ne anlama geldiğini Ferengis'in şu sözleri ile açıklık getirmiştir:

*“Ressamlık yapmak, bir şeyin benzerini çizmek, ölçülü çizgiler ve uyumlu renkleri bir araya getirmek gibi becerileri, okulda öğrenebilirsiniz. Bunların kuralları ve usulleri vardır. Birkaç yıl çalışan herkes öğrenir. Ben de bu işi biliyordum. Ama o gün benim yapamadığım şey, halleri ve olayları yaratmaktır. Yani bir sanat eseri. Hayatta hissettiğiniz bir mutluluğu, tattığınız bir acıyı, kötü bir olayın farkına varınca, hissettiğiniz ıstırapı, tahammül ettiğiniz bir alçaklığı, bekleyişi, hevesi, kızılgınlığı, korkuyu, vahşeti, özlemi, ümitsizliği, kimsesizliği yansıtmak –öyle ki izleyen de aynı duyguları hisseder- bunu öğrenmek artık zor bir iştir. Bu, sizin ressam hocanızın elinden, her ne kadar sizin güzel yüzünüze tutkun olsa da, gelmez.”<sup>40</sup>*

Hasan-i Mîr Âbidînî, İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı adlı eserinde, bu romanın edebî özellikleri hakkında şu şekilde açıklamada bulunmuştur:

*“Çeşmhâyeş, Alevî'nin sanatsal yaratıcılığının göstergesidir ve Bûf-i Kûr gibi İran'ın ilk gerçek romanlarından. Bu roman ölçülü yapısı; sözleri ve davranışları toplumsal çıkış noktalarına ve takındıkları tavırlara dayalı olan karakterleriyle İran edebiyatında belirli bir yere sahiptir. Bunun yanı sıra Çeşmhâyeş, toplumsal karakterlerin sayısı ve olaylarının genişliği bakımından, Farsça roman yazımındaki gelişim eksikliğinin de göstergesidir [...] Alevî'nin öykülerindeki müreffeh sınıf içinden çıkmış olan aydınlar -ki yalnız bunların eğitim görme ve Avrupa'ya gitme imkânı vardı- bir tür burjuva demokrasisi peşinde, Rıza Şah'ın Orta Çağ andıran zulmüne muhalefet ediyorlardı. Ancak bu muhalefet, yoksun halkın zalim rejime karşı ortaya koyduğu muhalefet gibi değildi. Bu ikilik ve halktan kopukluk, petrolün ulusallaştırıldığı sıradaki halk hareketi yıllarında, bu tür mücadelecilerin yanlışlarını ve şaşkınlıklarını da beraberinde getirdi.”<sup>41</sup>*

Alevî'nin yoğun ilgi ve beğeni toplayan bu eserinde, belli bir plan çerçevesinde, psikolojik tahliller ve romantizm sakin bir havada, şiirsel bir dilde sunulmuştur. Romanın en çok romantizm kokan sayfaları olan Ferengîs ve Mâkân'ın Kerec ırmağı kıyısındaki gezintisi şöyle anlatılmıştır:

*“Ben binerken, geldi ve yanıma oturdu. Elini kolumun altına götürdü. Bütün bedenim öfkeden titriyordu. Ama dış görünüşte sakinim. Elimi tuttu, sıktı ve şöyle dedi: “Ferengîs!” Cevap vermedim. Ellerimi sıkıyordu, ama ona ne diyeceğimi bilmiyordum. Tıpkı ince dalların dumanlanıp, yanmaması gibi yavaş yavaş tükeniyordum, yanına oturmuştum. Hiç konuşmuyordu. Elçiliğin önündeki caddeye girdik, faytoncu sordu: “Nereye gidelim ?” Evimin adresini vermek istiyordum. Tam caddenin ismini söyleyecekken, lafımı ağzıma tıktı ve şöyle dedi: “Pehlevi caddesine doğru gidin, Kerec ırmağının tarafına.” Döndüm ve minnettarlığımı yansıtan bakışlarımı ona yönelttim. Ne söyleyeceğimi bilmiyordum. Bu adam, beni çok etkiliyordu. Benden daha güçlüydü. Bana istediği her şeyi yapabiliyordu. Artık direnecek gücüm kalmadı. Başını eğerek gözümü öptü. Sonunda onunla mücadele etmeyi bıraktım. Bir an durdum. Elimi boynuna götürdüm ve dudaklarım kuru dudaklarıyla birleşti. “Ferengîs, Ferengîs!” dedi. “Canım, canım!” dedim.<sup>42</sup>”*

### Sonuç

Toplumsal bir çok temayı içinde barındıran ve başarılı bir şekilde okuyucuya aktaran *Çeşmhâyeş*, İran’da Rıza Şah’ın diktatörlük rejiminde, kişisel çıkarlar doğrultusunda şekillenen devlet yapısı ve yönetim kadrolarının başındakilerin baskıcı tutumlarının halk üzerinde yarattığı bunalım ve çıkmazları gerçekçi bir üslupla kimi zaman ağdalı ancak çoğunlukla yalın bir şekilde yansıtan, daha çok siyasi nitelikli bir aşk romanıdır. *Çeşmhâyeş*, İran toplumdaki gelir ve eğitim düzeyiyle bağlantılı olarak oluşan farklı toplumsal sınıflara mensup bireylerin duygu dünyalarını anlatan psikolojik bir analizdir.

### KAYNAKÇA

- Âbidînî, Hasan-i Mîr, *İrân Öykü Ve Romanının Yüz Yılı*, Çev. Derya Örs-Hicabi Kırılgiç, Ankara 2002.
- Abrahamian, Ervand, *Modern İrân Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, İstanbul 2011.
- Alevî, Bozorg, “Hain”, Adam Öykü, Çev. Derya Örs, S. 29, İstanbul 2000.
- Alevî, Bozorg, *Çeşmhâyeş*, 4. bs., Tahran 1380 /2001.
- Anbarcıoğlu, Meliha, "Çağdaş İrân Edebiyatında Nesir", Doğu Dilleri, C. 4, S. 1, Ankara 1985.
- Aryenpûr, Yahya, *Ez Sâbâ Tâ Nîmâ*, Tahran 1350 HŞ.
- Hâkemî, İsmâîl, *Edebiyyât-i Mu’âsır-i İrân*, Tahran 1375.
- Hukûkî Muhammed, *Edebiyyât-i İmrûz-i İrân I*, Tahran 1388/2009.
- Kanar, Mehmet, *Çağdaş İrân Edebiyatının Doğuşu Ve Gelişmesi*, İstanbul 1999.
- Kırılgiç, Hicabi, “İrân Öykücülüğü”, Hece Öykü, Yıl. 6, S. 33, Ankara 2009.
- Sepânlû, Muhammed Ali, *Nevîsendegân-i Pîşrov-i İrân*, Tahran 1362 HŞ.
- Yârşâtır, İhsan, *Edebiyyât-i Dâstânî der İrân Zemin*, çev. Peyam Metin, Tahran 1382 HŞ.

- 
- <sup>1</sup> Mehmet Kanar, *Çağdaş İrân Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999, s. 137.
- <sup>2</sup> İsmail Hâkemî, *Edebiyyât-i Muâsır-ı İrân*, Tahran 1375, s. 178.
- <sup>3</sup> İhsan Yârşâtır, *Edebiyyât-i Dâstâni der İrân Zemin*, Çev. Peyam Metin, Tahran 1382 H.Ş., s. 58.
- <sup>4</sup> Meliha Anbarcioğlu, “Çağdaş İrân Edebiyatında Nesir”, *Doğu Dilleri*, C. 4, S. 1, Ankara 1985, s. 14.
- <sup>5</sup> Bilgi için bkz. Hicabi Kırlangıç, “İrân Öykücülüğü”, *Hece Öykü*, Yıl. 6, S. 33, Ankara 2009, s. 51-54.
- <sup>6</sup> Yahya Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Tahran 1350 H.Ş., s. 282.
- <sup>7</sup> Hicâzî ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İhsan Yârşâtır, a.g.e., s. 62-63.
- <sup>8</sup> Mehmet Kanar, a.g.e., s. 160-161.
- <sup>9</sup> Muhammed Hukûkî, *Edebiyyât-i İmrûz-i İrân I*, Tahran 1388/2009, s. 89-90-91.
- <sup>10</sup> Bozorg-i Alevî, *Çeşmhâyeş*, 4. bs., Tahran 1380 /2001, s. 14.
- <sup>11</sup> Bozorg-i Alevî, a.g.e., s. 10-11.
- <sup>12</sup> Aynı eser, s. 18-19.
- <sup>13</sup> Muhammed Ali Sepânlû, *Nevîsendegân-i Pişrôv-i İrân*, Tahran 1362 H.Ş., s.103-104.
- <sup>14</sup> İhsan Yârşâtır, a.g.e., s. 66-67.
- <sup>15</sup> Bozorg-i Alevî, a.g.e., s. 15-17.
- <sup>16</sup> Hasan-i Mîr Âbidîni, a.g.e., C. II, s. 21.
- <sup>17</sup> Mehmet Kanar, a.g.e., s. 161
- <sup>18</sup> Hasan-i Mîr Âbidîni, a.g.e., C. II, s.173-174.
- <sup>19</sup> Mehmet Kanar, a.g.e., s. 161.
- <sup>20</sup> İhsan Yârşâtır, a.g.e., s.66.
- <sup>21</sup> Bilgi için bkz. Bozorg-i Alevî, “Hain”, *Adam Öykü*, Çev. Derya Örs, S. 29, İstanbul 2000, s. 41-49.
- <sup>22</sup> İhsan Yârşâtır, a.g.e., s.67.
- <sup>23</sup> Aynı eser, s.67.
- <sup>24</sup> Bozorg-i Alevî, a.g.e., s. 21.
- <sup>25</sup> Aynı eser, s. 35.
- <sup>26</sup> Aynı eser, s. 46.
- <sup>27</sup> Aynı eser, s. 133.
- <sup>28</sup> Aynı eser, s. 159.
- <sup>29</sup> Ervand Abrahamian, *Modern İrân Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, İstanbul 2011, s. 185.
- <sup>30</sup> Bozorg-i Alevî, a.g.e., s. 180.
- <sup>31</sup> Aynı eser, s. 242.
- <sup>32</sup> Hasan-i Mîr Âbidîni, *İrân Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, C. I, çev. Derya Örs, Nüşa, Ankara 2002, s. 172.
- <sup>33</sup> Aynı eser, s. 169.
- <sup>34</sup> Bozorg-i Alevî, a.g.e.,s.42.
- <sup>35</sup> Aynı eser, s. 106.

<sup>36</sup> Aynı eser, s.137.

<sup>37</sup> Aynı eser, s. 137.

<sup>38</sup> Aynı eser, s. 141.

<sup>39</sup> Aynı eser, s. 176.

<sup>40</sup> Aynı eser, s.118.

<sup>41</sup> Hasan-i Mîr Âbidînî, a.g.e.,s. 172.

<sup>42</sup> Bozorg-i Alevî, a.g.e., s. 188.

**Yermuk Üniversitesi ve Ürdün Üniversitelerindeki İlk Fars  
Dili ve Edebiyatı Bölümü**

**Özet**

Bu makale Ürdün üniversitelerindeki ilk fars dili ve edebiyatı bölümü'nün durumunu araştırmaya ve incelemeye ayrılmıştır. Miladi 2000 yılında Yermuk Üniversitesi bu bölümü edebiyat fakültesinde açmış ve Ürdün'de fars dili ve edebiyatının öğretiminde önemli bir adım atmıştır. Şimdide fars dili bu üniversitede bağımsız bir bölüm olarak lisans düzeyinde eğitim vermektedir ve şimdiye kadar ürdünlü pek çok üniversite öğrencisi bu bölümden mezun olmuştur.Genel olarak bu makalenin başlangıcı Ürdün'de fars dilinin geçmişi, Yermuk Üniversitesinin tarihçesi, fakülteleri, Hüseyin Kütüphanesi ve üniversitenin eğitim sisteminin beyanına ayrılmıştır.Bu üniversitedeki fars dili ve edebiyatı bölümünün açılışının önemi ve ders programlarının tahlilini birkaç ders çizelgesi şeklinde araştırmaya açmıştır.

**Anahtar Kelimeler:**Ürdün, Yermuk Üniversitesi, Fars Dili ve Edebiyatı, Ders Programı.

**Yarmouk University and the First Department of Persian  
Language and Literature across the Jordanian University**

**Abstract**

This article is concerned with examining the establishment of the first Dept of Persian Language and Literature across the Jordanian Universities. In 2000, Yarmouk University made a quantum leap in the context of teaching the Persian language and literature through inaugurating the Dept. of Persian Language and Literature at the College of Arts. As a result, the Persian language and literature are being taught as an autonomous subject of study at the B.A. level, and so far, a large number of Jordanian students have graduated from this

---

\* Doç. Dr., Melik Suud Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Modern Diller ve Tercüme Bölümü, (e-posta: brababah@ksu.edu.sa).

Dept. Generally, this study addresses the precedence of the Persian language in Jordan and gives an overview on Yarmouk University, i.e., its colleges, library, educational system as well as the significance of establishing the Persian language and literature as a subject of study at this particular university. Finally, the study offers an in-depth analysis of the study plan of this Dept.; an analysis augmented with several tables

**Key words:** Jordan, Yarmouk University, the Persian language and literature, study plan.

### چکیده

این مقاله به بحث و بررسی وضعیت نخستین کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه های اردن اختصاص یافته است. در سال 2000م دانشگاه یرموک این گروه را در دانشکده ادبیات افتتاح کرده و گام موثری در زمینه تدریس زبان و ادبیات فارسی در اردن برداشته است. هم اکنون زبان فارسی در این دانشگاه به عنوان رشته مستقل در مقطع کارشناسی تدریس می شود و تا به حال تعداد زیادی از دانشجویان اردنی از این گروه فارغ التحصیل شده اند. روی هم رفته این مقاله در ابتدا به بیان پیشینه زبان فارسی در اردن، تاریخچه دانشگاه یرموک، دانشکده های آن، کتابخانه حسین و سیستم آموزشی آن پرداخته، اهمیت بازگشایی گروه زبان و ادبیات فارسی در این دانشگاه و تجزیه و تحلیل برنامه های درسی را به صورت چند جدول مورد بررسی قرار داده است.

واژه های کلیدی: اردن، دانشگاه یرموک، زبان و ادبیات فارسی، برنامه درسی.

### درآمد

زبان فارسی دارای امتیازات خاص، ویژگی های شگفت انگیز و زیبایی های موسیقی منحصر به فرد بوده که هر دانش آموخته و پژوهنده ای را مجذوب و مفتون خویش می سازد، به طوری که شیفته و دلپاخته این زبان می گردد؛ زیرا «قند پارسی» که سرشار از محبت و عشق است به زودی در دل ها می نشیند و شایسته است که «زبان عشق و گفتگو» نامیده شود.



زبان شیرین فارسی پیشینه کهن و سابقه طولانی در ریشه تمدن و فرهنگ جهان دارد. این زبان دلنشین از پستوانه هزار و چهار صد ساله‌ای از میراث عظیم و پرشکوه معارف گوناگون اعم از متون ادبی، علمی، فلسفی، عرفانی، تاریخی... و اسلامی برخوردار است. زبان فارسی همواره چون جویباری سرازیر است که میراث و مفاخر بسیار ارزشمندی را در اختیار ما قرار می دهد.

بدون تردید با بازگشایی نخستین گروه زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه‌های اردن، نقطه عطف و مرحله تازه‌ای برای آموزش زبان و ادبیات فارسی در اردن آغاز شده است؛ مرحله‌ای که به تدریج برای روشنگری اذهان دانشجویان و مردم اردن نسبت به زبان و ادبیات فارسی نقش سازنده و انکارناپذیری را ایفا کرده است. گروه زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه یرموک موج گسترده‌ای از جذابیت‌ها و زیبایی‌های زبان فارسی را در دانشگاه یرموک و جامعه اردن برانگیخته است؛ به حدی که بعضی دانشجویان رشته‌های دیگر را رها کرده و به این گروه روی آورده و شایسته و علاقمند زبان فارسی شده‌اند.

### دانشگاه یرموک

قبل از بیان وضعیت زبان فارسی در اردن و نخستین کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه‌های اردن، بهتر است به دانشگاه یرموک، دانشکده‌های آن، کتابخانه حسین و سیستم آموزشی آن نگاهی گذرا داشته باشیم، آنگاه پیشینه زبان فارسی در اردن، اهمیت بازگشایی گروه زبان و ادبیات فارسی در این دانشگاه و برنامه‌های درسی آن را باز نموده، به تجزیه و تحلیل آن پردازیم.

در نیمه چهارم قرن بیستم، کشور اردن در عرصه‌های مختلف به ویژه در عرصه فرهنگی به پیشرفت‌های قابل ملاحظه دست یافته. در سال 1976 م زمانی که در اردن به جز یک دانشگاه وجود نداشت، دانشگاه یرموک تأسیس گردیده است. این دانشگاه اولین سال تحصیلی خود را در تاریخ 1976/10/9 م با تعداد بالغ بر (640) دانشجوی دختر و پسر آغاز کرد. نامگذاری یرموک برای این دانشگاه به خاطر مفهوم اسلامی آن است و جاودانگی جنگ یرموک است که در سرزمین اردن هنگام فتوحات اسلام در قرن دوم هجری رخ داده بود.<sup>(1)</sup>

## دانشگاه یرموک ونخستین کرسی زبان وادبیات فارسی در دانشگاه های اردن

شایان یادآوری است که امروزه در حدود چهل هزار دانشجو اعم از دانشجویان اردنی و غیر اردنی واز کشورهای مختلف در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد ودکترای در دانشگاه یرموک مشغول تحصیل در هستند. دانشکده ادبیات دانشکده مادر بوده؛ اما این دانشگاه در حال حاضر دربرگیرنده پانزده دانشکده به قرار زیر است:<sup>(2)</sup>

- دانشکده ادبیات که شامل گروه‌های: ادبیات عربی، ادبیات انگلیسی، علوم سیاسی، جامعه شناسی، تاریخ، زبان‌های معاصر، زبان‌های سامی و شرقی (زبان فارسی، ترکی و عبری) جغرافیا ، وگروه ترجمه است.

- دانشکده علوم.

- دانشکده اقتصاد وعلوم مدیریت.

- دانشکده تکنولوژی مهندسی.

- دانشکده الهیات ومطالعات اسلامی.

- دانشکده تربیت.

- دانشکده تربیت بدنی.

- دانشکده حقوق.

- دانشکده هنرهای زیبا.

- دانشکده اطلاعات و فن‌آوری کامپیوتر.

- دانشکده باستان شناسی.

- دانشکده اطلاع رسانی.

- دانشکده سیاحت.

- دانشکده دارو سازی.

- دانشکده پزشکی.

همچنین شایان ذکر است که چند مرکز در دانشگاه یرموک وجود دارد که مهمترین آن ها عبارتند از: مرکز تحقیقات اردن، مرکز زبان‌ها، مرکز کامپیوتر واطلاعات، مرکز مشاوره وخدمات جامعه ومركز کیفیت وپیشرفت اکادیمی.<sup>(3)</sup>

### کتابخانه حسین

دانشگاه یرموک از کتابخانه غنی به نام کتابخانه حسین برخوردار است که در بردارنده صدها هزار جلد کتاب به زبان های گوناگون است. این کتابخانه که در

سال 2000م افتتاح گردید. از بزرگترین کتابخانه‌های خاورمیانه به شمار می‌آید و دارای شش طبقه است. مساحت آن حدود هفده هزار و شش صد متر مربع است و گنجایش دوهزار و پانصد مطالعه کننده و یک میلیون جلد کتاب را داراست. ناکفته نامند که در طراحی این ساختمان، هنر معماری اسلامی و نیز سازگار بودن آن با جدیدترین تکنولوژی پیشرفته اطلاعات، مد نظر قرار گرفته است.<sup>(4)</sup>

### سیستم آموزشی

سیستم تحصیلی دانشگاه یرموک بر اساس سیستم واحدهای درسی واز دو نیم سال اصلی و یک ترم تابستانی اختیاری تشکیل گردیده است. تعداد دانشجویان دختر و پسر در سال تحصیلی 2014-2015 به حدود (40000) و تعداد هیأت علمی به (940) نفر رسیده است.

امروزه دانشگاه یرموک دارای 72 برنامه کارشناسی<sup>(5)</sup>، 62 برنامه کارشناسی ارشد<sup>(6)</sup> و نوزده برنامه برای مقطع دکترا است که پنج شاخه مربوط به دانشکده ادبیات، ده شاخه دیگر مربوط به دانشکده امور تربیتی و چهار شاخه آن درباره الهیات و مطالعات اسلامی است.<sup>(7)</sup>

درخور ذکر است که دانشگاه یرموک تاکنون، اقدام به عقد پیش از هشتاد قرارداد آموزشی با دانشگاه‌ها، موسسات و مراکز علمی کشورهای خارجی نموده که از آن جمله می‌توان به قرارداد تبادل استاد و دانشجو میان دانشگاه یرموک و دانشگاه اصفهان اشاره کرد.

### پیشینه زبان فارسی در اردن

زبان دلنشین فارسی به سراسر دنیا سرایت کرده و اردنیان از این زبان بی بهره نمانده‌اند، اگر چه آشنایی آنان با این زبان به اوایل قرن بیستم میلادی برمی‌گردد، اما به طور یقین اردنیان پیش از این قرن نیز با زبان فارسی آشنایی داشته‌اند؛ زیرا اردن قبل از میلاد جزو سرزمین‌های تحت نفوذ امپراتوری فارسی بود. از قراین و شواهدی که امروز بر آشنایی اردنیان با زبان فارسی از آن دوره صحت می‌گذارد واژه های فارسی است که در لهجه عامیانه اهل اردن باقی مانده است و در حال حاضر به طور روزانه به کار می‌رود. همچون: روزنامه، سرداب، زنار، کفگیر، رسن، سطل،

## دانشگاه یرموک و نخستین کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه های اردن

طشت، لگن، ابریق، ساج، خرج، مهرگان، دیوان، طباشیر..... پس واژه‌های فارسی بازمانده در لهجه عامیانه اهل اردن از روزگاران گذشته نشان دهنده آشنایی اردنیان با زبان فارسی از دیرباز بوده است.<sup>(8)</sup>

در اینجا بی فایده نیست اشاره شود که شاعر بزرگ اردن، مصطفی وهبی التل، نخستین اردنی بود که در اوایل قرن بیستم میلادی به زبان فارسی روی آورد و به خاطر خیام بود که «قند پارسی» را آموخت؛ به طوری که توانست (169) رباعی از رباعیات خیام را به زبان عربی برگرداند. ترجمه عرار در محافل عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا این برگردان نخستین ترجمه عربی بوده که مستقیماً از روی زبان فارسی انجام شده و هشتمین ترجمه عربی از لحاظ ترتیب تاریخی است.<sup>(9)</sup>

### گروه زبان و ادبیات فارسی

پیشینه تدریس زبان فارس در دانشگاه‌هایی اردن به اواخر قرن بیستم برمی گردد. دانشگاه یرموک در سال 1991 م این زبان شیرین را به صورت شش واحد درسی برای دانشجویان اردنی ارائه کرد، سپس همین دانشگاه در سال 2000 م گام موثری در تدریس زبان و ادبیات فارسی برداشت و نخستین کرسی زبان و ادبیات فارسی را در میان دانشگاه‌های اردن به خود اختصاص داده است. هم‌اکنون دانشجویان اردنی در این گروه مشغول به تحصیل زبان و ادبیات فارسی هستند و دانش‌آموختگان این بخش بس از گذراندن 132 واحد درسی، با مدرک کارشناسی زبان و ادبیات فارسی فارغ التحصیل می شوند.

دانشگاه یرموک اردن از پیشگامان تدریس زبان و ادبیات فارسی در اردن و منطقه به شمار می آید؛ بازگشایی گروه فارسی در دانشگاه‌های اردن ضروری و فراگیری این زبان برای دانشجویان اردنی بسیار مهم تلقی می شود. دکتر عارف الزغول عضو هیئت علمی این گروه و رئیس پیشین گروه زبان‌های سامی و شرقی درباره کرسی زبان و ادبیات فارسی و سابقه تدریس این زبان در دانشگاه یرموک چنین می گوید: «تدریس زبان فارسی در اردن برای نخستین بار در سال 1991 م در دانشگاه یرموک شروع شد. در آن هنگام تدریس این زبان به صورت شش واحد درسی برگزار می شد و برای دانشجویان سایر دانشکده‌ها صورت می گرفت، اما از سال 1995 م به بعد تدریس زبان فارسی به دانشجویان رشته‌های تاریخ و ادبیات عربی اختصاص یافت، به طوری

که دانشجویان رشته‌های فوق می‌توانستند شش واحد فارسی را در مقطع دوره کارشناسی بخوانند و هر نیمسال تحصیلی حدود پنج کلاس زبان فارسی دایر می‌شد»<sup>(10)</sup>.

دانشگاه یرموک در سال 2000م گام موثری در زمینه تدریس زبان و ادبیات فارسی برداشت و هم‌اکنون زبان فارسی به عنوان رشته مستقل در این دانشگاه تدریس می‌شود. شایان ذکر است که تعدادی از دانشجویان رشته‌های دانشکده ادبیات نیز زبان فارسی را به عنوان گرایش انتخاب می‌نمایند. آنان در حدود بیست و یک واحد زبان فارسی را در گروه زبان‌های سامی و شرقی می‌خوانند و این زبان را بر زبان‌های دیگر ترجیح می‌دهند.

بدون شک آموزش زبان فارسی در جهان عرب ضروری و حیاتی است و بدون افراط و تفریط می‌توان گفت فراگیری این زبان برای دانش‌آموختگان و پژوهندگان عرب زبان بسیار مهم و اجتناب‌ناپذیر است، بازگشایی گروه فارسی در دانشگاه یرموک که از پیشگامان تدریس زبان و ادبیات فارسی در اردن و منطقه به شمار می‌آید، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، در آیین‌نامه تأسیس این گروه بر جایگاه و اهمیت این زبان تأکید شده و چنین آمده است:

دانشکده ادبیات برای تحقق اهداف و آرمان‌های خود، مبنی بر کسب علم و دانش، همگام شدن با مسائل روز و نیز بر اساس تأکیدی که در گسترش برنامه‌هایش جهت خدمت به جامعه و دانشجویان دارد، تصمیم به راه‌اندازی گروه زبان‌های سامی (زبان عبری و زبان‌های شرقی (زبان فارسی در گرایش اصلی و فرع و زبان ترکی فقط در گرایش فرعی) نمود؛ چرا که:

الف - به دلیل پیشرفت سریع علم و دانش در سطح جهانی، فراگیری تعدادی از زبان‌هایی سامی و شرقی ضروری می‌نماید.

ب- فراگیری زبان‌های سایر ملت‌ها، امروز مورد نیاز تمدن، سیاست و اقتصاد است، بنابراین منطقی نیست که جامعه ما از تحصیل اینگونه زبان‌ها دور بماند.

ج - چنین گروه آموزشی، جامعه را از شایستگی‌ها و توانایی‌ها برخوردار می‌سازد و فارغ‌التحصیلان را پرورش می‌کند و موجب رشد و تکاپوی مراکز تحقیقات می‌گردد، در پی آن دانشجویان مستعد امکان پژوهش درباره زبان‌ها، فرهنگ‌ها و استراتژی‌های آن ملت‌ها را می‌یابند.

د- بازگشایی چنین گروهی، به دانشکده ادبیات از لحاظ اعطای مدارک علمی تخصصی با ارزش، در حال آینده امتیاز ویژه‌ای می بخشد. از این رو در آینده‌ای نزدیک چه بسا منجر به بازگشایی گرایش های دیگری در رشته زبان های سامی و شرقی گردد.<sup>(11)</sup>

امروزه دانشجویان اردنی در یادگیری زبان فارسی کمر همت بر بستند. با تلاش های خستگی ناپذیر سعی می کنند زبان و ادبیات فارسی را به نحو احسن یاد بگیرند؛ زیرا ادبیات فارسی که ادبیات بسیار غنی و یکی از شاهکارهای ادبیات جهانی است، از زیبایی های بی نظیر، موسیقی های سحرانگیز و جذابیت های ویژه ای برخوردار است. روی همه رفته، دانشجویان اردنی با گذراندن 132 واحد درسی موفق به گرفتن مدرک کارشناسی زبان و ادبیات فارسی می شوند. تخصص در زبان فارسی منفرد یا رئیس یا فرعی است، اما طبقه بندی واحدها به قرار زیر است:

1- واحدهای دانشگاه 27 واحد.

2- واحدهای دانشکده 18 واحد.

3- در تخصص منفرد دانشجو باید 87 واحد از واحدهای فارسی را بگذراند که

به شرح

زیر است:

الف- 66 واحد اجباری.

ب- 21 واحد اختیاری.

4- در تخصص رئیس دانشجو باید 66 واحد از واحدهای فارسی را بگذراند که

به شرح

زیر است:

الف- 60 واحد اجباری.

ب- 6 واحد اختیاری.

5- در گرایش فرعی زبان و ادبیات فارسی 21 واحد درسی وجود دارد.<sup>(12)</sup>

## برنامه درسی

اینک برای توضیح بیشتر درباره نحوه تحصیل زبان شیرین فارسی در نخستین گروه زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه‌های اردن، نگاهی تحلیلی به برنامه دانشگاهی این گروه می‌اندازیم:

## الف: واحدهای اجباری

همان طور که توضیح شد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه یرموک به صورت گرایش منفرد، رئیس و فرعی تدریس می‌شود. دانشجویان اردنی در گرایش منفرد باید 66 واحد اجباری را بگذرانند. این واحدهای درسی به شرح زیر است:<sup>(13)</sup>

شماره درس	عنوان درس	تعداد واحد
ل.ف 101ا	درآمد به زبان فارسی	3
ل.ف 102ا	متون و تمرین‌های فارسی (1)	3
ل.ف 103ا	متون و تمرین‌های فارسی (2)	3
ل.ف 211	دستور زبان فارسی	3
ل.ف 221	ادبیات فارسی (1)	3
ل.ف 241	گفتگو و مکالمه فارسی (1)	3
ل.ف 243	نگارش فارسی	3
ل.ف 245	زبان شناسی فارسی	3
ل.ف 251	ترجمه از فارسی به عربی	3
ل.ف 311	فقه اللغه فارسی	3
ل.ف 321	ادبیات فارسی (2)	3
ل.ف 322	انواع شعر فارسی	3
ل.ف 331	ادبیات تطبیقی میان عربی و فارسی	3
ل.ف 332	عروض و وقافیه فارسی	3
ل.ف 341	گفتگو و مکالمه فارسی (2)	3
ل.ف 351	ترجمه از عربی به فارسی	3
ل.ف 382	بلاغت فارسی	3
ل.ف 411	نحو کاربردی در زبان فارسی	3

دانشگاه پرموک و نخستین کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه های اردن

3	شعر معاصر فارسی	ل.ف 422
3	ادبیات داستانی و رمانی	ل.ف 426
3	مسایل نقد ادبی فارسی	ل.ف 452
3	نحو عربی(1)	ع 241

در حالی که دانشجویان اردنی در گرایش رئیس باید 60 واحد اجباری را بگذرانند. این واحدهای درسی به شرح زیر است:<sup>(14)</sup>

شماره درس	عنوان درس	تعداد واحد
ل.ف 101	درآمد به زبان فارسی	3
ل.ف 102	متون و تمرین های فارسی (1)	3
ل.ف 103	متون و تمرین های فارسی (2)	3
ل.ف 211	دستور زبان فارسی	3
ل.ف 221	ادبیات فارسی (1)	3
ل.ف 241	گفتگو و مکالمه فارسی (1)	3
ل.ف 243	نگارش فارسی	3
ل.ف 245	زبان شناسی فارسی	3
ل.ف 251	ترجمه از فارسی به عربی	3
ل.ف 321	ادبیات فارسی (2)	3
ل.ف 322	انواع شعر فارسی	3
ل.ف 331	ادبیات تطبیقی میان عربی و فارسی	3
ل.ف 332	عروض و قافیه فارسی	3
ل.ف 351	ترجمه از عربی به فارسی	3
ل.ف 382	بلاغت فارسی	3
ل.ف 411	نحو کاربردی در زبان فارسی	3
ل.ف 422	شعر معاصر فارسی	3
ل.ف 426	ادبیات داستانی و رمانی	3
ل.ف 452	مسایل نقد ادبی فارسی	3
ع 203	کتابخانه عربی	3



ب : واحدهای اختیاری

دانشجویان اردنی که در گروه زبان و ادبیات فارسی به تحصیل ادبیات فارسی در گرایش منفرد مشغولند، از میان واحدهای زیر می توانند 21 واحد را انتخاب نمایند.<sup>(15)</sup>

شماره درس	عنوان درس	تعداد واحد
ل. ف 323	ادبیات فارسی(2)	3
ل. ف 324	رباعیات خیام	3
ل. ف 325	ادبیات نمایشی فارسی	3
ل. ف 412	مطالعاتی در فرهنگ نامه‌های فارسی	3
ل. ف 423	یک ادیب فارسی	3
ل. ف 424	ادبیات عرفانی فارسی	3
ل. ف 428	ادبیات حماسی فارسی	3
ل. ف 454	ترجمه همزمان	3
ل. ف 493	موضوعات ویژه ای	3
ع 232	عروض وقافیه عربی	3
ع 311	شعر عباسی (1)	3
ت خ 154	تمدن ایران	3
ت خ 314	مستندهای و متون تاریخی به زبان های اسلامی شرق	3

اما دانشجویانی که در گروه زبان و ادبیات فارسی به تحصیل ادبیات فارسی در گرایش رئیس مشغولند، از میان واحدهای زیر می توانند 6 واحد را انتخاب نمایند.<sup>(16)</sup>

شماره درس	عنوان درس	تعداد واحد
ل. ف 311	فقه اللغه فارسی	3
ل. ف 324	رباعیات خیام	3

دانشگاه یرموک و نخستین کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه های اردن

3	ادبیات نمایشی فارسی	ل. ف. 325
3	ادبیات فارسی (3)	ل. ف. 333
3	مطالعاتی در فرهنگ نامه‌هایی فارسی	ل. ف. 412
3	یک ادیب فارسی	ل. ف. 423
3	ادبیات عرفانی فارسی	ل. ف. 424
3	ادبیات حماسی فارسی	ل. ف. 428
3	ترجمه همزمان	ل. ف. 454
3	موضوعات ویژه ای	ل. ف. 493
3	مستندهای و متون تاریخی به زبان های اسلامی شرقی	ت خ 314

ج: واحدهای گرایش فرعی

در سیستم تحصیلی دانشگاه یرموک گرایش فرعی وجود دارد. دانشجویان دانشکده ادبیات می توانند زبان و ادبیات فارسی را به عنوان گرایش فرعی انتخاب نمایند و 21 واحد درسی زیر را بخوانند: (17)

شماره درس	عنوان درس	تعداد واحد
ل. ف. 101ا	در آمد به زبان فارسی	3
ل. ف. 102ا	متون و تمرین‌های فارسی (1)	3
ل. ف. 103ا	متون و تمرین‌های فارسی (2)	3
ل. ف. 211	دستور زبان فارسی	3
ل. ف. 241	گفتگو و مکالمه فارسی (1)	3
ل. ف. 251	ترجمه از فارسی به عربی	3
ل. ف. 351	ترجمه از عربی به فارسی	3

از برنامه درسی مقطع کارشناسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یرموک که در بالا به صورت پنج جدول ارائه شده، برمی آید که این برنامه در گرایش منفرد، گرایش رئیس و گرایش فرع حایز اهمیت است و دارای همه واحدهای درسی لازم و ضروری برای دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی است. شایان ذکر است که تدریس زبان فارسی در این گروه بخوبی صورت می گیرد و استادان تنها به زبان فارسی درس می دهند؛ زیرا که همه اعضای هیئت علمی این گروه از دانشگاه

های ایرانی فارغ التحصیل شدند و سال ها را در ایران و میان فارسی زبانان گذراندند.

در پایان این مقاله، می توان نتیجه گرفت که دانشجویان اردنی که در این گروه به تحصیل زبان و ادبیات فارسی مشغولند، تشنهٔ زبان فارسی هستند و روز به روز از لذت های این زبان بهره می برند و علاقمند می شوند به حدی که توانسته اند در کمترین مدت به این زبان صحبت کنند و با فارسی زبانان رابطه ای برقرار کنند. نگارنده که به عنوان عضو هیئت علمی این گروه و سال ها در این دانشگاه گذارنده و با دانشجویان این گروه سروکار دارم و از مشکلات و گرفتاری های آنها اطلاع دارم، می توانم بگویم که زبان و ادبیات فارسی برای دانشجویان اردنی شربتی گوارا شده است و آنها امیدوار هستند که هر چه زودتر برنامه کارشناسی ارشد در این رشته راه اندازی شود تا بتواند تحصیلات تکمیلی خود را ادامه دهند.

تشکر و قدردانی

از مرکز تحقیقات دانشکدهٔ زبان ها و ترجمه و شورای علمی دانشگاه ملک سعود به خاطر پشتیبانی مالی کمال تشکر و سپاس را اعلام می نمایم.

شکر و تقدیر

أتوجه بالشکر والتقدير لمركز بحوث كلية اللغات والترجمة  
والمجلس العلمي بجامعة الملك سعود على دعمه المالي لهذا البحث.

پی نوشته ها

(1) نگاه کنید: کتاب دلیل الطالب (2014-2015) جامعة اليرموك، صص

17 به رابط زیر:

<https://www.yu.edu.jo/studentguide/#16>

(2) نگاه کنید: همان منبع به رابط

<https://www.yu.edu.jo/studentguide/#22/z>

همچنین نگاه کنید رابط زیر:

[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%B1%D9%85%D9%88%D9%83](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%B1%D9%85%D9%88%D9%83)

(3) برای کسب اطلاعات بیشتر درباره مرکز های مختلف به رابط زیر

مرآجه بفرمایید:

[http://www.yu.edu.jo/index.php?option=com\\_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=18&Itemid=433](http://www.yu.edu.jo/index.php?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=18&Itemid=433)

(4) برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید کتابخانه دانشگاه یرموک به رابط

[/http://library.yu.edu.jo](http://library.yu.edu.jo)

همچنین نگاه کنید: کتاب دلیل الطالب (2014-2015) جامعة

اليرموك، ص 168 به رابط زیر:

<https://www.yu.edu.jo/studentguide/#128/z>

(5) نگاه کنید رابط زیر: <https://www.yu.edu.jo/studentguide/#22/z>

(6) برای کسب اطلاعات بیشتر درباره برنامه های کارشناسی ارشد در

دانشگاه یرموک به رابط زیر مرآجه فرمایید:

[http://graduatestudies.yu.edu.jo/index.php?option=com\\_content&view=article&id=250&Itemid=608](http://graduatestudies.yu.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=250&Itemid=608)

(7) برای کسب اطلاعات بیشتر درباره برنامه های دکتری در دانشگاه

یرموک به رابط زیر مرآجه فرمایید:

[http://graduatestudies.yu.edu.jo/index.php?option=com\\_content&view=article&id=246&Itemid=594](http://graduatestudies.yu.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=246&Itemid=594)

(8) نگاه کنید: تلاش های شاعر بزرگ اردن "عرار" در قلمرو ادبیات

فارسی، بسام علی رباعه، مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه طهران،

صص 155- 170، شماره 7، 6، 8، سال 2004م به رابط زیر:

[http://jflh.ut.ac.ir/article\\_11787\\_1187.html](http://jflh.ut.ac.ir/article_11787_1187.html)

(9) برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید: خیام در ادبیات معاصر اردن: با تکیه

بر آثار شاعر بزرگ اردن "عرار"، بسام علی رباعه، رساله دکتری، نسخه

خطی، دانشگاه تهران، 1383ه (2004م) ومقاله: تلاش های شاعر بزرگ

اردن "عرار" در قلمرو ادبیات فارسی.

(10) شایان ذکر است که این یادداشت ها از مصاحبه نویسنده با جناب دکتر عارف الزغول.

(11) برای اطلاعات بیشتر درباره گروه زبان های سامی و شرقی نگاه کنید رابط زیر:

[http://www.yu.edu.jo/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=8&Itemid=350](http://www.yu.edu.jo/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=8&Itemid=350)  
(12) نگاه کنید رابط زیر:

[http://www.yu.edu.jo/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=8&Itemid=350](http://www.yu.edu.jo/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=8&Itemid=350)  
(13) نگاه کنید رابط زیر:

[http://admreg.yu.edu.jo/index.php?option=com\\_docman&task=catview&gid=130&Itemid=159](http://admreg.yu.edu.jo/index.php?option=com_docman&task=catview&gid=130&Itemid=159)  
(14) نگاه کنید منبع پیشین.

(15) نگاه کنید همان منبع.

(16) نگاه کنید همان منبع.

(17) نگاه کنید همان منبع.