

NÜSHA

Yıl: XXII
Sayı: 54
2022

ISSN 1303-0752 e-ISSN: 2791-7177

(Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)
(Journal of Oriental Studies)

- XVIII. Asır Şairi Nevres-i Kadîm ve Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Kasîdesine Yazdığı Farsça Tahmîsi
- İki Kaside Bağlamında Mütenebbî'nin İhşîdî Hükümdarı Ebü'l-Misk Kâfûr'a Methiye ve Hicivleri
- Günümüz Farsçasında Türkçe Kelime Varlığı: Ferheng-i Rûz-i Suhen'de Türkçe Sözcükler
- Bir Osmanlı Münevverinin Şevket Dîvânı'na Düştüğü Notlar ve Estetik Yargıları
- Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Değerlendirilmesi
- Sultan Veled'in Divan'ında Şehirlere Yazdığı Övgüler
- Hâlis İbrâhîm Efendi ve Mecma'u'l-Emsâl'i
- Kerem Mulhem Kerem'in İdu'l-Milâd Adlı Öyküsünün Tematik Açından İncelenmesi
- Vefatının 900. Yılında İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî ve ed-Dürretü'l-hatîre Adlı Eseri
- Anlatı Düzeylerinin Dönüşümü: Ahmed Sa'dâvî'nin Frankenstein Bağdat'ta" ile Mary Shely'nin "Frankenstein" Romanlarının Karşılaştırılması
- مفهوم الإشارة لدى الجاحظ وتأثر البلاغيين بعده حتى القرن الخامس الهجري
- توظيف الأنشطة الإلكترونية الترفيهية في تدريس الاستماع للناطقين بغير العربية
- بررسی روند مولانا پژوهی در افغانستان

Nüsha

(Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)
(Journal of Oriental Studies)

Yıl/Volume: XXII, Sayı/Issue: 54
Ocak-Haziran / January-June, 2022

Nüsha

(Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)

(Journal of Oriental Studies)

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 54

Ocak-Haziran (January-June), 2022

Nüsha yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Nüsha is an international peer-reviewed journal that published biannually (June-December)

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

Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Derya Örs (T.C. Tahran Büyükelçisi)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Prof. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)

Editörler (Editors)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Doç. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Gökhan Çetinkaya (Kırıkkale Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri (Spelling and Language Editors)

Arapça, Doç. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Farsça, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

İngilizce, Dr. Mehtap Aral (Kırıkkale Üniversitesi)

Türkçe, Doç. Dr. Fatih Yerdemir (Gazi Üniversitesi)

Urduca, Doç. Dr. Davut Şahbaz (Ankara Üniversitesi)

Yönetim yeri (Address)

Şehit Savaş Bıyıklı Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İletişim Bilgileri

(Correspondence Address)

Telefon: 0(535) 4533070

0(543) 7702366

akademiknusha@gmail.com

Makale göndermek için dergipark sistemini kullanınız.

<http://dergipark.gov.tr/nusha>

Baskı (Press)

Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) TÜBİTAK ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) EBSCO

(Central&Eastern European Academic Source CEEAS) ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.

I S S N 13 0 3 - 0 7 5 2

Web sitesi: <http://nusha.com.tr/>

Hakem Kurulu (Arbitration Board)

- Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İlyas Karslı (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Hakkı Suçın (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Sevim Özdemir (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Öz (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Yerdemir (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim Usta (Bingöl Üniversitesi)
Doç. Dr. Musa Balcı (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Soner İşimtekin (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Turgay Şafak (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Yakup Şafak (Kırıkkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Gökmen (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Güller Nuhoglu (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gül Şen Yaman (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Ceylan (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)
Dr. Ercan Baran (Millî Eğitim Bakanlığı)
Dr. Mustafa Mawas (Kırıkkale Üniversitesi)
Dr. Özlem Züleyha Kuran (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

NÜSHA (ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ) YAYIN İLKELERİ

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) altı ayda bir olmak üzere (Haziran-Aralık) yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergimiz şarkiyat, doğu dilleri, edebiyatları ve kültürleri alanında hazırlanmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale kabul etmektedir. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçülerine uygunluk, bilim dünyasına bir yenilik getirme ve başka bir yerde yayımlanmamış olma şartı aranmaktadır. Makale değerlendirme süreçleri <http://dergipark.gov.tr/nusha> üzerinden yürütülmektedir.

Yazıların değerlendirilmesi

- Nüsha Dergisi'ne gönderilen yazılar yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından ön değerlendirmeden geçtiği takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere aynı alandan iki hakeme gönderilir. Bu süreçte hakemlerin ve yazarın kimliği gizli tutulur.

- Yazının yayımlanmasına dair hakem raporlarının birinin olumlu diğerinin olumsuz olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir.

- Yayımlanmasına karar verilen yazılar sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra matbu ve de online olarak yayımlanır.

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili bütün sorumluluk yazarlarına aittir.

Yayın dili

- Nüsha Dergisi'nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Ancak editörler kurulunun kararı ile İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

Yazım kuralları ve sayfa düzeni

- Makalenin ilk sayfasında yazarın ad, soyad, unvan, kurum, e-posta ve Orcid No bilgileri olmalıdır.

- Yazılar MS Word ya da uyumlu programlarda yazılmalıdır. Yazı karakteri Times New Roman, 12 punto ve tek satır aralığında olmalıdır.

- Sayfa, A4 dikey boyutta; üst, alt ve sağ kenar boşluğu 2,5 cm; sol kenar boşluğu 3 cm olarak düzenlenmelidir.

- Paragraf aralığı önce 6 nk, sonra 0 nk olmalıdır.

- Yazının başlığı koyu harfle yazılmalı, konunun içeriği ile uyumlu olmalıdır.

- Kitap eleştirisi dışındaki yazıların başında en az 200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet/abstract; 3 ila 5 kelimedenden oluşan anahtar kelime/keywords yer almalıdır. Makalenin Türkçe ve İngilizce

başlıklarına yer verilmelidir. Yayın dili Arapça veya Farsça olan makalelerde Türkçe ve İngilizce özet istenmektedir.

- Yazarların Structured Abstract başlığıyla en az 700 kelimedenden oluşan, İngilizce özetten sonra gelen yapılandırılmış bir İngilizce özet eklemeleri gerekmektedir. Yapılandırılmış özetin, çalışmanın giriş kısmı dışındaki bulguları ve sonucunda varılan tespitleri içermesi gerekmektedir. Yapılandırılmış özet makalelerin yurtdışında da atıf almasını kolaylaştıracaktır.

- Başlıklar koyu harfle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlı olacaktır.

- İmla ve noktalamada makalenin veya konunun zorunlu kıldığı durumlar dışında Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu dikkate alınmalıdır.

- Metin içinde vurgulanmak istenen yerlerin “tırnak içinde” gösterilmesi yeterlidir.

- Blok alıntı yapıldığında alıntının tamamı sağ ve sol kenardan 1 cm içeride italik olmalıdır. Alıntı bittiğinde kaynak gösterilmelidir (Kaynak eser, yıl, sayfa numarası).

- Birden çok yazarlı makalelerde makale ilk sıradaki yazarın ismiyle sisteme yüklenmelidir. Birden sonraki yazarların isimleri sistem üzerinde diğer yazarlar kısmında belirtilmelidir.

Kaynak gösterme

- Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) APA 6.0 veya SONNOT kaynak gösterimini kabul etmektedir.

- Metin içi kaynak gösterimleri yazar soyadı, eserin yılı ve sayfa numarası olarak gösterilmelidir. Örn. (Şahinoğlu, 1991, s. 97).

- Bir eserin derleyeni, tercüme edeni, hazırlayanı, tashih edeni, editörü varsa kaynakçada mutlaka gösterilmelidir.

- Elektronik ortamdaki kaynaklarda yazarı, çalışmanın başlığı ve yayın tarihi belli olanlar kullanılmalıdır. Kaynakçada erişim tarihi son altı aylık süre içinde verilmelidir.

- Metin içinde atıf yapılmayan kaynaklar kaynakçada gösterilmemelidir.

- Kaynakça makalenin sonunda yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Aynı yazara ait birden fazla eserde ilk kaynaktan sonra yazarın ismi düz çizgi ile gösterilir.

- Arapça, Farsça ve Urduca gibi Latin alfabesi dışındaki dillerde yazılmış makalelerde, mutlaka Latin harfleri ile yazılmış başlık, öz, anahtar kelimelere yer verilmeli; kaynakçada kullanılan kaynaklar transkripsiyon/çeviri yazı ile verilmelidir.

Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harften sonra (özel adlar dışında) bütünüyle küçük şekilde.*
Baskı Yeri: Yayınevi.

Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harften sonra (özel adlar dışında) bütünüyle küçük şekilde.*
(Çevirmenin Adının İlk Harfleri. Çevirmenin Soyadı, Çev.) Baskı Yeri: Yayınevi.

- Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr’ın Türkçe şiirleriyle Farsçada oluşturduğu folklorik bir üslup” *Bilig*. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.
- Coşguner, F. (2002). *Menûçihri-yi Dâmgânî, divanının tahlili ve tercümesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dostoyevski, F. M. (2015). *Yeraltından notlar*. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Irâkî, F. (1386/2007). *Külliyât-ı Fahreddîn-i Irâkî*. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Kırlangıç, H. (2014). *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran şiiri*. Ankara: Hece Yayınları.
- , (2010). *Ahmed Şamlû ve şiiri, yalnız yürüyen adamın şarkısı*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve câ-yi şi’reş. *Vijenâme*. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).
- Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (IV, s. 95-98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Detaylı bilgi için https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf adresine başvurabilirsiniz.
- İletişim: akademiknusha@gmail.com

NÜSHA (JOURNAL of ORIENTAL STUDIES) PUBLICATION POLICY

Nüsha (Journal of Oriental Studies) is a peer-reviewed international journal which is published twice a year in June and December. Nüsha accepts the articles written in the field of orientalism, (language, literature, literary history, culture); verification and presentation of manuscripts, scientific criticism, book criticism and translated articles. The articles to be published are required to comply with the criteria of scientific research, to bring an innovation to the world of science and not to be published elsewhere. Article processes are carried out through <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nusha>

Evaluation of articles

- The first page of the article should contain the author's name, surname, title, institution, e-mail and Orcid No.
- If the manuscripts submitted to Nüsha Oriental Studies Journal are subjected to preliminary evaluation in terms of compliance with the principles of the journal, they are sent to two referees from the same field for scientific review. In this process, the identity of the referees and the author is kept confidential.
- If one of the referee reports for publication is positive and the other is negative, the work is sent to a third referee.

- The articles that are decided to be published are published in the printed and online form after the page arrangement.
- All responsibility for the content of the manuscripts published in Nüsha Journal of Oriental Studies belongs to the authors.

Publishing language

- The publication language of Nüsha is Turkish of Turkey. However, English, Arabic and Persian articles may be published with the decision of the editorial board. In addition, Arabic, Persian and Ottoman Turkish manuscripts that not more than 20 pages may be published.

Spelling rules and page layout

- Manuscripts should be written in MS Word or compatible programs. The font should be Times New Roman, 12 pt and 1.5 line spacing.
- The page is A4-size; top, bottom and right margin 2.5 cm; the left margin should be 3 cm.
- Paragraph spacing before must be 6 nk, after 0 nk.
- The title of the manuscript should be written in bold and should be compatible with the content of the subject.
- At the beginning of the articles except for book criticism there must be Turkish and English abstracts consisting of at least 200 words and keywords consist of 3 to 5 words. Turkish and English titles of the manuscript should be included. Abstracts in Turkish or English are required for the articles in Arabic or Persian.
- Authors whose work is accepted for publication are required to add a structured abstract that consist of at least 700 words followed by an abstract in English with the title of Structured Abstract. The structured abstract should include findings outside the introductory part of the study and conclusions. Structured abstract will make it easier for articles to be cited in abroad.
- Titles should be written in bold. The use of intermediate titles in long articles will be beneficial for the reader.
- The spelling and punctuation guidelines of the Turkish Language Association should be taken into consideration in cases where the article or subject necessitates.
- It is sufficient to show the places that you want to emphasize in the text with “quotes”.
- When quoting the block, the entire quotation should be in a tab (1 cm). References should be cited when the citation is finished (source, year, page number).
- In articles with multiple authors, the manuscript should be uploaded to the system with the name of first author. The names of subsequent authors should be indicated on the system in the other authors section.

Reference

- Nüsha Journal of Oriental Studies accepts APA 6.0 or Endnotes citation.
- In-text references should be presented as author surname, year of the work and page number. Ex. (Sahinoglu, 1991, p. 97).
- If there is a compiler, translator, author, proofreader or editor of a work, it should be surely shown in the bibliography.
- In electronic sources, the author, the title of the work and the publication date should be used. Access date must be given in the bibliography within the last six months.
- References that are not cited in the text should not be shown in the bibliography.
- Bibliography should be arranged alphabetically according to the surnames of the authors at the end of the article. In more than one work of the same author, the author's name is indicated with a straight line after the first source.
- Articles written in languages other than the Latin alphabet such as Arabic, Persian and Urdu must include the title, abstract and keywords written in Latin letters; The sources used in the bibliography should be given in transcription/translation.

Author's Surname, Initials of Author's Name. (Year). *The name of the book is italic and completely lowercase after the first letter* (except for special names). Place of Publication: Publisher.

Author's Surname, Initials of Author's Name. (Year). *The name of the book is italic and completely lowercase after the first letter* (except for special names). (First Letters of Translator's Name. Translator's Surname, Translated.) Print Place: Publisher.

Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr’ın Türkçe şiirleriyle Farsçada oluşturduğu folklorik bir üslup” Bilig. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.

Coşguner, F. (2002). Menûçihri-yi Dâmgânî, divanının tahlili ve tercümesi. (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Dostoyevski, F. M. (2015). Yeraltından notlar. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Irâkî, F. (1386/2007). Külliyyât-ı Fahreddîn-i Irâkî. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

Kırlangıç, H. (2014). Meşrutiyetten Cumhuriyete İran şiiri. Ankara: Hece Yayınları.

———, (2010). Ahmed Şamlû ve şiiri, yalnız yürüyen adamın şarkısı. İstanbul: Ağaç Yayınları.

Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve câ-yi şi,,reş. Vijenâme. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).

Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (IV, s. 95- 98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

For detailed information, please refer to

https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf

Contact: akademknusha@gmail.com

Web Page: <http://nusha.com.tr/>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

XVIII. Asır Şâiri Nevres-i Kadîm ve Sa‘dî-yi Şîrâzî’nin Kasîdesine Yazdığı Farsça Tahmîsi

XVIII. Century Poet Nevres-ı Kâdim and His Persian Tahmîs to Saadi Shirazi

Serpil Koç-Tuba Bal.....1-42

İki Kaside Bağlamında Mütenebbî’nin İhşîdî Hükümdarı Ebü’l-Misk Kâfûr’a Methiye ve Hicivleri

In the Context of two Kaşîdas, Mutanabbî’s Praises and Satires to the Ikhshîd Ruler, Abu’l-Misk Kâfûr

Fuat Daş.....43-72

Günümüz Farsçasında Türkçe Kelime Varlığı: *Ferheng-i Rûz-i Suhen*’de Türkçe Sözcükler

Presence of Turkish in Contemporary Persian: Turkish Words in Farhange Rooze Sokhan

Abdüselam Aksu.....73-94

Bir Osmanlı Münevverinin Şevket Dîvânı’na Düştüğü Notlar ve Estetik Yargıları

An Ottoman Intellectual's Notes on the Shaukat Divan and Aesthetic Judgments

Emrullah Yakut.....95-122

Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Değerlendirilmesi

Review of the 10th Grade Arabic Coursebook of Anatolian Religious High School

Sevim Özdemir-Demet Durmuş.....123-166

Sultan Veled’in Divan’ında Şehirlere Yazdığı Övgüler

Sultan Veled’s Praise to Cities in His Diwan

Nuri Şimşekler.....167-186

Hâlis İbrâhîm Efendi ve *Mecma‘u’l-Emsâl’i*

Khalis Ibrahim Afandi and His Work *Majma al Amsal*

Şerife Yerdemir.....187-226

Kerem Mulhem Kerem’in ‘İdu’l-Milâd Adlı Öyküsünün Tematik Açıdan İncelenmesi

A Thematic Examination of Kerem Mulhem Kerem's Story Named ‘İdu’l-Milad

Sevda Çetin.....227-244

Vefatının 900. Yılında İbnü’l-Kattâ‘ es-Sıkkîlî ve ed-Dürretü’l-hafîre Adlı Eseri

Ibn al-Qatta' al-Siqilli and His Work Titled al-Durra al-Khatîra on the 900th Anniversary of His Death

İclal Arslan.....245-268

Anlatı Düzeylerinin Dönüşümü: Ahmed Sa’dâvî’nin *Frankenstein Bağdat’ta* ile Mary Shely’nin “*Frankenstein*” Romanlarının Karşılaştırılması

Transposition in narrative levels: A Comparative Study of *Frankenstein* in Baghdad by Ahmad Saadawi and *Frankenstein* by Mary Shelly

Seddiqe Hoseyni.....269-278

مفهوم الإشارة لدى الجاحظ وتأثر البلاغيين بعده حتى القرن الخامس الهجري

The Concept of the Signal according to Al-Jahiz and the Influence of the Rhetoricians after Him has impacted Until the Fifth Century AH

Bassem Alhaj Khalaf-Yakup Civelek.....279-298

توظيف الأنشطة الإلكترونية الترفيهية في تدريس الاستماع للناطقين بغير العربية

Employing recreational electronic activities in teaching listening to non-Arabic speakers

Amr Mukhtar Morsi Ahmed.....299-330

بررسی روند مولانا پژوهی در افغانستان

Investigating the Rumi Research Process in Afghanistan

Fatima Ghyasi.....331-387

XVIII. ASIR ŞÂİRİ NEVRES-İ KADİM VE SA'DÎ-Yİ ŞÎRÂZÎ'NİN KASİDESİNE YAZDIĞI FARŞÇA TAHMÎSİ*

Serpil Koç **
Tuba Bal***

Öz

XVIII. asrın ortalarında yaşamış olan Nevres-i Kadîm, gerek şiir gerekse de nesir alanında klâsik Türk edebiyatının tanınmış sîmâlarından biridir. Aslen Kerküklü olan Nevres'in hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı olmakla birlikte, kaleme aldığı manzum ve mensur eserleri hayatı ile ilgili bazı bilgileri ihtivâ etmesi bakımından ayrı bir öneme sâhiptir. Bu eserlerine, sürgün yüzünden gurbette geçen hayatını aksettirebilmiştir. Eserleri arasında, şâiriyet üslûbunun tespiti açısından Nevres'in Türkçe Divanı kadar Farsça Divanı da kendisinin Fars diline ve edebiyatına vukûfiyetini gösteren kıymetli bir eserdir. Öyle ki Farsça Divanı ile Nevres, Türkçe şiirlerinde olduğu gibi Farsça şiir söylemedeki başarısını ortaya koymuştur. Gazel nazım şeklinin daha fazla yer aldığı bu divan; kasîde, târih, tahmîs, sâkînâme, muammâ, lugaz, rubâî, kıt'a, müfred gibi diğer nazım şekillerinden müteşekkildir. Bilhassa bu divanındaki Sa'dî-yi Şîrâzî ve Örfî-yi Şîrâzî gibi İnan edebiyatının büyük şâirlerinin kasîdelerine yazdığı 97 bentten müteşekkil iki tahmîs, onun şâirliği üzerinde bu iki şâirin güçlü etkisini göstermektedir.

Nevres-i Kadîm'in hayatı, eserleri ve edebî şahsiyetiyle alâkalı olarak gerçekleştirilen bu çalışmada; Nevres'in hayatının şahsî tarafını ilgilendirmesi bakımından müderrisliğe tâyin olmasına vesîle olan Sa'dî-yi Şîrâzî'nin kasîdesine yazmış olduğu tahmîs üzerinde duruldu. Sa'dî'nin klâsik Türk şiirine etkisi bağlamında ilgili tahmîsten hareketle, Nevres-i Kadîm'in şâirlik yönünün değerlendirilmesi hedeflendi.

Anahtar Kelimeler: İnan Edebiyatı, Klâsik Türk Edebiyatı. Nevres-i Kadîm, Nevres'in Farsça Divanı, Sa'dî-yi Şîrâzî, Tahmîs.

XVIII. Century Poet Nevres-ı Kâdim and His Persian Tahmîs to Saadi Shirazi

Abstract

Nevres-i Kâdim who lived in the mid-18th Century is one of the distinguished figures in classical Turkish literature in the fields of both Poetry

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.1001211

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü (Artuklu/Mardin), e-posta: serpilkockonuksever@artuklu.edu.tr, Orcid No: <https://orcid.org/0000-0002-2353-27852>

*** Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü (Fatih/İstanbul), e-posta: tuba@stageplusevent.com, Orcid No: <https://orcid.org/0000-0002-3480-6438>

Makale Gönderim Tarihi: 27.09.2021

Makale Kabul Tarihi : 25.02.2022

and Prose. Although the information about Nevres, who was originally from Kirkuk, is very limited, his scholarship on poetry and prose works are of particular importance in that they contain some information about his life. In these works, he was able to reflect on his life abroad in exile. In respect of resolving his poetry style, among his works, Nevres' Persian Diwan is as valuable as his Turkish Diwan showing his proficiency in the Persian language and literature. With his Persian Diwan Nevres manifested his success in writing Persian poetry, as in Turkish poems. In this Diwan which consists mostly of gazel poetries, other poetry styles like qasida, time-writing, tahmîs, sâkînâme, muamma, lugaz, rubaie, kıt'a and mufred are also visible. In particular, two tahmîs parts that consist of 97 paragraphs in the diwan are written to qasidas of the great poets of Iranian literature, Sadi Shirazi and Urfi Shirazi. These two parts present the strong influence of these two poets on Nevres' poetry.

This study is about the life, the works, and the literary personality of Nevres-i Kadîm. It also focuses on the Nevres' Tahmîs that he wrote to Sadi Shirazi's qasida. This work is also important in terms of his personal life in that it led Nevres to be appointed as a Mudarris (the old status which is equivalent to modern professor). This study aimed to evaluate the poetry aspect of Nevres-i Kadîm based on the above-mentioned tahmîs in the context of Saadi's effect on classical Turkish poetry.

Keywords: Persian Literature, Classical Turkish Literature, Nevres-i Kadim, Nevres's Persian Diwan, Sadi Shirazi, Tahmis.

Structured Abstract

In Classical Turkish literature, it is possible to come across many examples in various verse forms such as kasida, kıt'a, and masnavi and especially ghazal written tahmis. Poets have generally written tahmis to the poems of sultans who were poets or poets they appreciated in terms of poetic power. Although a negative assessment was made that the tahmis written under the influence of literary, political and religious factors would harm the eloquence and rhetoric of the poem, on the other hand, there was a positive opinion that it would contribute to the improvement, transformation and variation of the poem.

Nevres-i Kadim, one of the literary figures of the 18th century, who is the subject of our study, is an important character that has made a name for himself with his works in both poetry and prose. Studies on his works; It has revealed the fact that Nevres' fame in the literary field is due to her poetic works rather than her prose works. At the same time, the fact that Nevres was appreciated by popular poets such as Namık Kemal and Muallim Naci is the convincing proof that the fame Nevres gained in the field of poetry continued in Turkish literature after the Tanzimat.

Nevres-i Kadim, like many poets of the period, gave importance to harmony rather than meaning in his poems; he became a follower of the classical style by heading towards to elegant, clear and witty utterances, far from mannerism, and poetized in the nature of Nabi and Nedim. In terms of determining Nevres's poetic style, Turkish Divan of him is a valuable work that reveals the poet's knowledge of divan poetry. In this sense, some sources mention him as one of the distinguished poets of the period who speaks new words and the owner of style. In addition, he was able to successfully reflect the feeling of homesick that he lived in his poems. Nevres-i Kadim, who is known for his calligraphy as well as his poetry, is superior and more successful than Osman Nevres, the poet who has the same pseudonym with him in terms of poetry, according to some literary historians.

Nevres' Persian Divan is an important work that shows the poet's knowledge of Persian language and literature. The divan, of which the text of criticism was prepared by considering three of the 12 copies of the work; consists of 1210 couplets in total containing the leading verse forms and verse types of divan poetry that includes 312 couplet kasida (ode), 33 couplet history, 97 verse tahmis, 63 couplet sakiname, 434 couplet ghazal, 48 couplet muamma and lugaz, 16 couplet rubâî and quatrain, 13 couplet müfred. The two tahmises in the Persian Divan of Nevres which he wrote to the odes (kasida) of Urfi-yi Şirazi and Sadi-yi Shirazi, two of the greatest poets of Persian literature, is noteworthy that in terms of reveal his poetic talent and success in Persian poetry as well as in Turkish poetry.

Sadi-yi Shirazi, known for his two famous works Bostan (Sadiname) and Gulistan, is a great poet who has been influential on poets after him in terms of his poetic power in Turkish literature as well as in Iranian literature. The tahmis, which Nevres wrote successfully for Sadi-yi Shirazi's ode in his Persian Divan, in terms of both meaning and language, states that Nevres is a strong poet in terms of meaning as well as his poetic style, and in this respect, shows he has similarity with Sadi.

Correspondingly in this work, an introductory part in which a general evaluation of tahmis in musammat verse forms is presented After that the titles of Sadi-yi Shirazi, Nevres-i Kadim in Turkish Literature are carried out. Also the tahmis that Nevres wrote to Sadi's ode (kasida) in his Persian Divan has been discussed in the context of the influence of Sadi-yi Shirazi in Turkish literature and the said tahmis; It was translated into Turkish after being analyzed in terms of the reason for writing, form and content.

Based on this tahmis written to kaside of Sadi-yi Shirazi which caused Nevres to be appointed as a professor in terms of his personal side of his life, it was also aimed to evaluate the poet's side of the poet.

Giriş

Arapça; “inci dizilmiş ip, gerdanlık” anlamında -sımt kökünden türeyen musammat, “inci dizisi” anlamına karşılık gelmektedir. Bir nazım türü olarak musammat, mısra sayısı birbirine müsâvî üçten az ve ondan fazla olmayan mısralar arasında tekrarlanan ve mısra sayısına göre; müselles, murabba muhammes, müseddes, müsebbâ, müsemmen, mütessa, muaşşer olarak adlandırılan değişik sayıdaki bentlerden oluşmuş nazım şekillerinin genel adıdır. Arap edebiyatında, “süslü, tezyin edilmiş” anlamına karşılık gelen müveşşah adıyla tetkik edilen musammat, kâfiyeli söz ve söz öbeklerini ihtivâ eden beyitleri adlandırmada kullanılmıştır. Abbâsî Devleti’nin ilk devresinde yetişen ve Arap şiirine getirdiği yeni üslûpla mâruf Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?])’ın şiirleri, ilk musammat örnekleri arasındadır.

İran edebiyatında Farsça ilk musammat örnekleri, İranlı şâir Menûcihrî (ö. 432/1040-41 [?]) tarafından müseddes, yani altılı şeklinde kaleme alınmıştır. Türk edebiyatında, kâfiye örgüsünün şâirlere sağladığı imkânlarla dört, beş veya altı bentli musammatlar, şâirler için gazelden sonra ikinci sırada gelmiştir.

Klâsik Türk edebiyatı literatüründe musammat;

a) mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün ve müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün gibi her mısra iki eşit parçaya bölünerek her beytinde dört mısra çıkan gazel ve kasîdeler

b) Aynı vezinde üç ve daha fazla mısralı değişik sayıdaki bentlerden oluşan nazım şekillerinin genel adı olarak iki farklı anlama karşılık gelmektedir.

Musammat nazım şekilleri içerisinde, beş mısralı bentlerden oluşan ve Arapça “beş” sayısına karşılık gelen –hams sözcüğünden türemiş tahmîs, “beşleme” anlamına karşılık gelmektedir. Terim anlamıyla tahmîs; bir gazele ya da kasîdeye âit bir beytin önüne aynı vezinde birinci mısra ile kâfiyeli üç mısranın getirilmesiyle oluşan nazım şeklidir. Tahmîs, musammatlar içerisinde en yaygın kullanılan nazım şeklidir. Bilhassa da aralarında klâsik Türk şiirinin son dönem büyük şâirlerinden Şeyh Galib (ö. 1213/1799)’in de olduğu, İzzet Molla (ö. 1786-1829) ve Leylâ Hanım (ö. 1847) gibi divan sâhibi şâirlerin, en çok tahmîs yazan şâirler olduğuna; klâsik Türk edebiyatının en büyük şâirlerinden Fuzûlî (ö. 963/1556) ve Bâkî (ö. 1008/1600) gibi şâirler ile I. Süleyman (ö. 974/1566) ve III. Selim (ö. 926/1520) gibi şâir padişahların ise şiirlerinin daha çok tahmîs edilmiş olduğuna işâret edilmektedir.

Farklı usûllerde oluşturulmuş tahmîs örneklerine rastlamak mümkündür. Buna göre; bir manzûmenin her beytinin önüne o beyitle aynı vezinde üçer mısranın getirilmesiyle oluşturulan tahmîs ‘alâ’l-asl usûlünde, getirilen

mısrâların ilgili beytin ilk mısraî ile ve beşinci mısraîların da ilk beşinci mısraî ile kâfiyeli olması şarttır.

Tahmîs ‘alâ’l-asl’ kâfiye düzeni şu şekildedir: aaa(aa), bbb(ba), ccc(ca)...

Bir diğer usûl ise beyte getirilecek mısraîların o beytin iki mısraî arasına getirilmesiyle oluşturulan tahmîs beyne’l-mısra’ayn’dır. Türk edebiyatında tahmîs-i mutarraf diye de adlandırılmaktadır.

Tahmîs beyne’l-mısra’ayn/ tahmîs-i mutarraf adı da verilen taştrilerin kâfiye düzeni şu şekildedir:

(a)aaa(a), (b)bbb(a), (c)ccc(a)....

İran edebiyatından Türk edebiyatına geçmiş tahmîsin bir başka türü de telmîdir. Bu usûl, bir manzûmeye âit her beytin önüne farklı dilde yazılmış üçer mısraî getirilmesiyle oluşturulmaktadır.

Tahmîs ile ilgili yapılan araştırmalar, tahmîsin ortaya çıkışına dâir kesin bilgiler ortaya koymasa da XIV. ve XV. asırlarda Bağdat, Cezîre, Şam ve Mısır’da yaygın kullanılan bir nazım şekli olduğuna; tahmîs yazımında edebî, idârî ve siyâsî, dinî âmillerin etkisine işâret etmektedir.

Beyitlerin önüne getirilen üçer mısraînın vezin, kâfiye, redif gibi unsurlar kadar bu mısraîların mânâ bakımından da asıl beyitle uygunluğuna riâyet edilmesi esasına göre tahmîs yazan şâirin şiirine tahmîs yazdığı şâir ile kendini şâiriyet gücü bakımından denk görmesi, tahmîsde edebî âmilin bir göstergesi sayılmıştır.¹

Öte yandan şâirlerin yöneticileri tarafından korunup taltif edilmedikleri gerekçesiyle yeni şiirler yazmak yerine önceki şâirlerin şiirlerine yönelmeleri; âhirette mükâfat kazanılacağı ümidiyle Peygamber için kaleme alınan şiirler başta olmak üzere dindar şâirlerin ün kazanmış şiirlerini tahmîs etmeleri, tahmîs türünün ortaya çıkmasında şâirleri tahmîs yazmaya sevk eden siyâsî ve dinî âmiller olarak değerlendirilmiştir.²

Gerek edebî gerek siyâsî ve dinî âmillerin etkisiyle yazılan tahmîslerin bir taraftan şiirin fesâhat ve belâgatına hâlel getireceği yönünde menfî bir değerlendirme yapılırken diğer taraftan şiirin gelişim, dönüşüm ve değişimine katkı sağlayacağı yönünde müspet bir kanaat da hâsıl olmuştur.³

Klâsik Türk edebiyatında başta gazel olmak üzere kasîde, kıt’a, mesnevî gibi diğer nazım şekillerinin tahmîs edildiği çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Şâirler, genellikle şâir padişahların ya da şâiriyet gücü bakımından takdir ettikleri şâirlerin şiirlerini tahmîs yapmışlardır. Ancak yine de tahmîsin bir başka şâirin şiirine yapılması kat’î bir kural olmadığına işâretle, şâirin kendisine âit bir manzûmeyi tahmîs ederek muhammes hâle

getirdiği örnekler de mevcuttur. Türk edebiyatında bu türde tahmîsler, tahmîs-i gazel-i hûd olarak bilinmektedir.⁴

Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde; Nevres-i Kadîm'in Farsça Divanı⁵'ndaki Fars edebiyatının en büyük şâirlerinden Sa'dî-yi Şîrâzî'nin kasîdesine yazmış olduğu tahmîs, şekil ve muhtevâ özellikleriyle incelenip tercüme edilecektir.

Türk Edebiyatında Sa'dî-yi Şîrâzî

Sa'dî-yi Şîrâzî, İran edebiyatında olduğu kadar Türk edebiyatında da şâiriyet gücü bakımından kendinden sonraki şâirler üzerinde etkili olmuş büyük bir şâirdir. Bilhassa Sa'dî'nin *Bostân* (*Sa'dî-nâme*) ve *Gülistân* adlı iki mühim eserine Türk edebiyatında yapılmış şerhler ve tercüme, bu etkinin en somut nişânesidir.

Hayatı hakkında bilgiler tam olmasa da yeterli bir kanaat oluşturması bakımından mevcut kaynaklar Sa'dî-yi Şîrâzî (ö. 691/1292)'nin ilk gençlik yıllarının İran'da Moğol tehdidinin başladığı döneme rastladığına işâret etmektedir. Nisbesinden anlaşılacağı üzere Şîraz'da dünyaya gelen Sa'dî, ilk derslerini babasından almış; babasının ölümünden sonra da eğitimine dedesi Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî'nin himâyesinde devam etmiştir. Moğol istilâsıyla, ilk dinî ve edebî ilimleri tahsil ettiği Şîraz'dan ayrılarak dönemin bilim merkezi olan Bağdat'a gitmiş ve Bağdat Nizâmîye Medresesi'nin meşhur âlimlerinden dersler almıştır. Uzun yıllar süren Mekke, Hicaz, Şam, Lübnan ve Rum dolaylarına yaptığı seyahatlerin ardından Sa'dî, Moğol tehdidinin baş gösterdiği Bağdat yerine Şîraz'a geri dönerek ömrünün son yıllarını, burada inzivâya çekilip ibâdetle geçirmiştir.⁶

Sa'dî-yi Şîrâzî, İran edebiyatında; hamâsî şiir tarzında İran'ın millî şâiri Firdevsî ve büyük kasîde ustası Enverî'den sonra Fars şiirinin üç peygamberinden biri kabul edilmiştir.⁷ Şiirle fikri ve hayatı birleştiren bir ahlâk şâiri⁸ olarak değerlendirilen Sa'dî'nin "Sa'dî-nâme" olarak da bilinen *Bostân* adlı mesnevîsi ve ihtivâ ettiği Farsça ve Arapça şiirlerle "Gülistân" adlı mensur eseri, onun bu yönünü ortaya koyan aynı zamanda lafız ve mânâ sanatındaki mahâretini gösteren iki önemli eseridir.⁹

Ahlâkî ve hikemî konulara dâir didaktik hikâyelerin yer aldığı bu iki eserin Türk edebiyatındaki pek çok şâir ve yazar üzerinde etkisi, Sa'dî'nin diğer özgün eserlerine kıyasla daha çok görülmektedir. Edebî sahâda, *Bostân* ve *Gülistân*'a yapılmış tercüme ve şerhler bu durumun müşahhas delilleridir.¹⁰ Ayrıca uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş olmasıyla bu iki eser, Türk eğitim tarihiyle ilgili önemli kaynaklar arasında gösterilmektedir.¹¹

Sa'dî'nin Fars dili ve edebiyatı sahâsının en büyük ve en iyi şâirleri arasında anılmasında, onun fesâhat ve belâgatteki üstünlüğü; bilgili, kültürlü

ve tecrübeli olması; eserlerinde ahlâkî ve içtimâî konuları işlemesi, gazel ve kasîdeye yenilikler getirmesi; vaaz, hikmet ve hidâyet gibi konularda nüktedan bir üslûp izlemesi gibi ayrıcı özellikleri dikkat çekmektedir.

Sa'dî-yi Şîrâzî, manzum ve mensur çok sayıda eser kaleme almıştır:

Sa'dî'nin manzum eserleri içerisinde âhlak, terbiye, vaaz ve tahkik konularında on babdan müteşekkil eseri olan *Bostân*, ilk sırada gelmektedir. *Kasâ'id-i 'Arabî*, *-Kasâ'id-i Fârsî*, *Merâsî*, *-Mülemma'ât* ve *Müşelleşât*, *Tercî'ât*, *Tayyibât*, *Bedâyi'*, *Havâtîm*, *Gazeliyyât-ı Kadîm*, *Sâhibiyye* ise diğer manzum eserleridir.¹² Bu manzum eserlerinin dışında, "*Kerîmâ*" adlı bir mesnevînin de Sa'dî'ye nispet edildiğine işaret edilmektedir.¹³

Fars edebiyatının şâheserlerinden sayılan *Gülistân* başta olmak üzere, *Takrîr-i Dîbâce*, *Nasihatü'l-mülûk*, *Risâle-i 'Akl u 'İşk*, *Risâle-i Enkiyâmü*, *Mecâlis-i Pencgâne*, *Risâle-i Selâse* adlı eserler ise Sa'dî'nin mensur eserleri arasındadır.¹⁴

Avcıoğlu'nun "*Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatında Yeri*" adlı çalışmasında, Sa'dî'nin Türk Edebiyatındaki yeri ve etkisi; *Tezkirelerde Sa'dî ve Etkisi* (XV. asırdan Alî Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-Nefâyis adlı tezkiresiyle başlayıp XX. asra kadarki bazı tezkireler üzerinden) *Divanlarda Sa'dî ve Etkisi* (XIV. ve XVIII. asrın sonu, XIX. asrın başlarını ihtivâ eden yaklaşık beş yüz taranmış divan üzerinden) ve *Nazîre Mecmualarında Sa'dî* olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir.¹⁵

Sa'dî-yi Şîrâzî ve eserlerinin Türk edebiyatına etkisi bağlamında bu çalışmanın "*Divanlarda Sa'dî ve Etkisi*" başlıklı bölümünde, XIV. asır şâirlerinden Ahmedî (ö.815/1412-13)'nin divanıyla başlayıp aralarında Fâtih Sultan Mehmed ve Kânûnî Sultan Süleyman'nın divanlarının da bulunduğu, XVIII. asrın sonunu ve XIX. asrın başlarını ihtivâ eden yüze yakın divandan örnek beyitlerle, klâsik Türk edebiyatında *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserler üzerinden Sa'dî'nin etkisi ortaya koyulmuştur. Bu şâirler arasında; Vâsık (ö.1165/1751), Mehmed Şerif Efendi (ö.1790), Yusuf Hakkı (ö.?), Âsım Ârif-zâde (ö.1150/1737), Hafîd (ö.1228/1813), Arpaemîni-Zâde Sâmî (ö.1146/1734), Ahmed Neylî (ö.1161/1748), Dâniş (ö.1189/1775), Saîd Giray (ö.?), Şehdî Osman Efendi, (ö.1183/1770), Kâni (ö.1791), Nüzhet (ö.1192/1778), Ahmed Vesîm (ö.?), Sünbülzâde Vehbî (ö.1809), Âsaf (ö.?), Garîbî (ö.1210/1796), Seyyid Mehmet Burhân (ö.?), Kâil (ö.?), Yahyâ Kâmi Efendi (ö.?), Hanyalı Nûrî Osmân (ö.1230/1815) gibi XVIII. asır divan şâirlerinin çağdaşı asıl adı Abdürrezâk Nevres olan Nevres-i Kadîm (ö. 1175/1762)'in ismine rastlamadık.

Bundan mütevellit çalışmanın bundan sonraki bölümünde; XVIII. asır divan şâirlerinden Nevres-i Kadîm ve Farsça Divanı'nda yer alan Sa'dî'nin

kasîdesine yazdığı tahmîs, Türk edebiyatında Sa'dî-yi Şîrâzî'nin etkisi bağlamında ele alınacaktır.

Nevres-i Kadîm

Aslen Kerküklü olan şiiirlerinde kullandığı, Farsça *-yeni yetişen* mânâsına karşılık gelen “Nevres” mahlasıyla ve XIX. asır şâirlerinden Osman Nevres'ten tefrik için Nevres-i Kadîm¹⁶ sıfatıyla mâruf Abdürrezzâk Nevres¹⁷, XVIII. asrın gölgede kalmış edebî şahsiyetlerden biridir. Doğum târihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Adem Karadere'nin hazırlamış olduğu “*Nevres-i Kadîm'in Farsça Divânı*” adlı çalışmasında, divandaki G63/6 nolu gazeline âit beyitten hareketle, bu târihin 1095 olabileceğini ileri sürmüştür.¹⁸ *Hediyetü'l-Ârifin*'de Nevres'in Kerkük'de doğduğu, babasının Şehrizûr¹⁹ bölgesinden ve adının da Abdullah olduğu bilgisi kaydedilmiştir.²⁰ Devrin ileri gelen biyografi âlimi Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö.1788)'in *Mecelletü'n-Nisâb* adlı biyografik eserinde ise babasının adı için Mehmed kaydının düşüldüğüne işâret edilmektedir. Bu hususta Akkaya, Nevres ile aynı dönemde yaşamış olması münâsebetiyle Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in verdiği bilgiye îtibar edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Şâirin hayatı hakkında mevcut bilgiler son derece sınırlı olsa da Nevres'in hem Türkçe hem de Farsça kaleme almış olduğu manzum ve mensur eserlerinden; iyi bir âilede yetiştiği, iyi bir tahsil gördüğü ve birden fazla dil bildiği gibi eğitim hayatıyla alâkalı kanaatlar hâsıl olmuştur.²¹

8

Nevres'in şiiirdeki muvaffakiyetinin ve şöhetinin tespitinde *İzzî Târih*'i, *Metâliu'l-Âliyye fî Gurrati'l-Gâliyye*, *Vâsıf Târih*'i gibi devrin târihine kaynaklık eden eserlerden istifâdeyle ilmî araştırmalar yapanlar; Nevres'in yaşadığı dönem îtibârıyla şâirlik şöhetine nâil olmuş bir şâir olduğuna dikkat çekmektedirler. Zira bu eserlerde kendisinin edebî yönünün kuvvetinden, belîğ ve fasih bir şâir olduğundan bilhassa kasîde ve gazel nevîlerinde ustalığından, devrin diğere şâirleri arasındaki seçkin yerinden övgüyle bahsedilmektedir. Kendi devrinde şöhet bulmuş olmasına rağmen gerek hayattayken gerekse de vefatından sonra tertip edilmiş çoğu şuarâ tezkirelerinde şâirin müstakil bir yer edinmemiş olması hususunda, Nevres'in sürgün hayatı sebebiyle uzun seneler İstanbul'dan ve edebî muhitlerden uzak kalması bir fikir vermektedir. *Kâmûs'ü-l Âlâm*, *Sicilli Osmanî*, *Osmanlı Müellifleri*, *Hediyetü'l-Ârifin* gibi eserlerde Nevres'ten kısaca bahsedilmiş, teferruatlı bilgilere yer verilmemiştir. Nevres hakkında geniş ve ayrıntılı bilgilere ulaşılması bakımından, Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi'neki Ömer Faruk Akgün tarafından yazılan “Nevres” maddesi, yegâne kaynak telakkî edilmektedir.²²

Nevres ve eserleri hakkında yaptıkları ilmî çalışmalar netîcesinde araştırmacılar, şâirin sürgünde geçen senelerinin bizzat müsebbibinin kendisi olduğu yönünde ittifak etmişlerdir. Bu duruma sebep olarak sivri dilli ve hicivleri gösterilmektedir.²³

Devletin çeşitli kademelerinde memurluk yapan Nevres, ilk olarak memûriyete 1726'da hidmet-i kitâbî²⁴ olarak başlamış, daha sonra sadrâzam Hekimoğlu Ali Paşa'dan gördüğü himâye ve teşvik sâyesinde hâfız-ı kütüb²⁵ vazîfesine getirilmiştir. Bir süre sonra, ilmî ve edebî kabiliyetiyle sadrâzamanın iltifatını kazanan Nevres, 1732'de getirildiği hâfız-ı kütüb vazîfesinden 1734 senesinde müderrisliğe tâyin edilmiştir. 1741'de şeyhülislâm Mustafa Efendi tarafından Üsküdar'daki Sûgrâ Mahkemesi'ne kadı nâibi²⁶ olarak tâyin edilen Nevres, mevleviyet pâyesiyile de Bosna kadılığına gönderilmiştir. 1742'de bu vazîfesinden azledilip 1747'de Tokat kadılığı vazîfesine getirilinceye kadar, beş sene sefâlet ve geçim sıkıntısı çekmiştir. Bir sene süren Tokat kadılığı vazîfesinden duyduğu memnûniyetsizlik gerekçesiyle kendi rızasıyla, 1748'de ayrılarak İstanbul'a dönmüştür. Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra bu kez de Filipe kadılığına tâyin edilmiş, ancak 1749 senesinin başlarında henüz bir yıllık örfî süre dolmadan bu vazîfeden azledilerek I. Mahmud'un fermanıyla Edirne'de birkaç ay mecbûrî ikâmete²⁷ tabii tutulup buradan da Girit'deki Resmo kasabasına sürgün edilmiştir. 1755 senesine kadar altı yılını Resmo'da sürgünde geçiren Nevres'in sürgün yeri, III. Osman'ın tahta çıkışıyla bu kez de Bursa olarak değişmiştir. III. Mustafa'nın 1757'de tahta çıkmasıyla da affedilmiş ve İstanbul'a dönebilmiştir. İstanbul'a döndükten üç ay sonra da Sadrazam Koca Râgib Paşa tarafından Kütahya kadılığına tâyin edilmiş, ancak bu vazîfesinden de azledip 1758'de Kütahya'dan İstanbul'a geri dönmüştür. 1762'de Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin çabalarıyla, ikinci kez Bursa'ya sürgün edilen Nevres, Bursa'ya vardıkdan birkaç gün sonra burada vefat etmiştir. Araştırmacılar, zamanında Üftâde Câmî²⁸ hazîresinde olan kabrinin yerinin muayyen olmamakla birlikte, mezâr taşının Bursa Müzesi'de olduğuna işâret etmektedir.²⁹

Nevres-i Kadîm, (*Mebâligü'l-Hikem*³⁰, *Târîhçe-i Nevres*, *Münşeât*, *Tercüme-i Târîh-i Cihângîr Şâh*) dördü mensur; (*Türkçe Dîvân*, *Farsça Dîvân*, *Gazve-i Bedir*) üçü manzum olmak üzere toplam yedi eser kaleme almıştır.³¹

Nevres'in şâiriyet üslûbunun tespiti açısından Türkçe Divanı, şâirin divan şiirine vukûfiyetini ortaya koyan kıymetli bir eser niteliği taşımaktadır. Bu yönde bazı kaynaklar kendisinden tâze sözler söyleyen, üslûp sâhibi, devrin seçkin bir şâiri olarak bahsetmektedir. Ayrıca yaşadığı gurbet duygusunu da şiirlerine başarılı bir şekilde yansıtabilmiştir. Şâirliğinin yanı sıra hattatlığıyla da bilinen Nevres-i Kadîm, kimi edebiyat tarihçilerine göre şâiriyet yönüyle, mahlasdaşı Osman Nevres'ten daha üstün ve başarılıdır.³²

Ömer Faruk Akgün, Nevres'in şâiriyet yönünü ve şiirini şu ifâdelerle değerlendirmektedir: "*Gazelleinde kuvvetli bir şâir hüviyeti gösteren Nevres, çok müteessir olduğu gurbet hayatının yaşanmış duygu ve ıztıraplarını şiirinde ifadeye muvaffak olmuş bir şahsiyettir. Kendi hayat tercübesinden gelen şahsî unsurlara divanında yer verebilmesi, zamanının diğer şâirleri*

arasında ona bir hususiyet te'min etmiştir. Gurbette geçen yılların kendisinde doğurduğu tâlihsiz adam rûh hâleti Nevres'in manzumelerine ayrı bir renk vermiştir. Onun gurbet ıztıraplarını ve tâlihsizliğini aksettiren manzumeleri bilhassa meşhur olmuştur."³³

Nevres'in Farsça Divanı, şâirin Fars diline ve edebiyatına vukûfiyetini gösteren önemli bir eserdir. Esere âit tespit edilen 12 nüshadan, üçü³⁴ dikkate alınarak tenkiti metin hazırlanan divan; 312 beyit kasîde, 33 beyit târih, 97 bent tahmîs, 63 beyit sâkînâme, 434 beyit gazel, 48 beyit muammâ ve lugaz, 16 beyit rübâi ve kıta, 13 beyit müfret olmak üzere divan şiirinin başta gelen nazım şekillerini ve nazım türlerini ihtivâ eden toplam 1210 beyitten müteşekkildir.³⁵

Nevres'in Farsça Divanı'nda yer alan Fars edebiyatının iki büyük şâirinden Örfî-yi Şîrâzî'nin ve Sa'dî-yi Şîrâzî'nin kasidelerine yazdığı iki tahmîs, onun Türkçe şiirlerinde olduğu kadar Farsça şiirlerinde de sâhip olduğu şâiriyet yeteneğini ve başarısını ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Bu münâsebetle çalışmamızda, Nevres'in Farsça Divanı'daki;

"تخمیس قصیده رعناى شیخ سعدى قُوسِ سِرُهُ" başlıklı, Sa'dî-yi Şîrâzî'ye yazdığı tahmîs; yazılış sebebi, biçim ve muhtevâ özellikleri bakımından incelenip tercüme edilecektir.

Tahmîsin Yazılış Sebebi, Biçim, Muhtevâ Özellikleri, Tercümesi

a. Yazılış Sebebi

Nevres'in hayatında aralarında devlet adamı, şâir ve âlim kimselerin olduğu, Neylî (ö.1748), Vassâfzâde Esad Efendi (ö.1778), Râgıb Paşa, Ahmet Paşa (ö.1747) gibi isimlerin güçlü tesiri olmuştur. Nevres'in bu kimseler için kaleme aldığı kasîdeleri, bu tesirin müşahhas göstergesi sayılabilir.³⁶ Bunun gibi Sadrâzam Hekimoğlu Ali Paşa (ö.1758) da Nevres'in memûriyet hayatında büyük bir rol oynamıştır. Zira sadrâzamdanda himâye ve teşvik gören Nevres, önce 1732'de hâfız-ı kütüb vazifesine gelmiş, sonra da 1734'de müderrisliğe tâyin olmuştur.

Akkaya, Nevres'in Münşeât adlı eserinden şâirimizin müderrisliğe geçişiyle alâkalı şu bilgileri aktarmaktadır: *"Bir gün Hekimoğlu Ali Paşa'nın sarayında devrin ileri gelen devlet adamları ve münevverleri sohbet ederlerken Hekimoğlu Ali Paşa, İranlı büyük mutasavvıf şâir Şeyh Sâdî'nin (öl.691/1292) Külliyyât-ı Asâr'ından fal açar. Tefeül neticesinde çıkan beytin bulunduğu kasideye baştan sona, toplantıda hazır bulunan Nevres'ten tahmîs yazmasını ister. Nevres o gece uyumayarak üç saat zarfında Sâdî'nin:*

Tebârekallâh ez-ân nakşbend-i mâ'-i mihîn

Ki nakş-ı rûy-ı tû beste-est ü çeşm ü zülf ü cebîn

matlayla başlayan kasidesini Hekimoğlu Ali Paşa vasfında tahmîs eder. Sabahleyin görüşünü almak için, kendisi de divan sâhibi bir şâir olan devrin şeyhülislâmı İshak Efendi'ye (öl.1147/1734) tahmîsini sunar. Şiiri çok beğenen şeyhülislâm, Nevres'i de yanına alarak Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın huzuruna çıkıp tahmîsi ona takdim eder. Bunun üzerine Hekimoğlu Ali Paşa 1147 (1734) yılında Nevres-i Kadîm'i müderrislik vazifesi ile taltif eder, daha pek çok caizeyle onu mükafatlandırır."³⁷

Nevres, kaleme almış olduğu bu tahmîs sâyesinde ilmiye sınıfına dâhil olmuştur. Ancak müderrisliğe hangi medresede başladığına dâir kesin bilgi olmamakla birlikte, Müstakimzâde'nin, "*dâhil-i sahn-ı silsile-i tedris...eylemişdi*" ifâdesinden bu medresenin Sahn medreselerinden biri olabileceği tahmin edilmektedir.³⁸

b. Biçim Özellikleri

Nevres-i Kadîm, Sâ'dî-yi Şîrâzî'nin Külliyyâtı'ndaki vaaz, nasîhat ve tevhidin yanı sıra zamanın hükümdar, vezir ve ileri gelenleri için yazılmış kasîdelerden oluşan "Kasâ'id-i Fârsî"de yer alan "در ستایش صاحبديوان"³⁹ başlıklı, altmış beyitlik kasîdesini tahmîs etmiştir.

Nevres'in bu kasîdenin elli beytinin her bir beytine vezin, kâfiye ve anlam açısından uygun üçer mısra ekleyerek yazmış olduğu tahmîs, elli bentten, yani 125 mısradan oluşmaktadır.

Tahmîs, aruzun müctes bahrinde (Müctes-i müsemmen-i mahzûf) Mefâilün/ feilâtün/ mefâilün/ feilün vezin kalıbında yazılmıştır. Bentlerin kâfiye düzeni; aaa(aa), bbb(ba), ccc(ca), ddd(da)... şeklindedir. Bentlere göre kâfiye türleri çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitliliğin izharı bakımından birkaç örnek⁴⁰:

Birinci bentte geçen; "تمكين، آيين، چين، مہين، جبين" kelimelerinde revî harfi olan "ن"dan önce gelen "ى" ridf harfiyle kâfiye, mürdef kâfiyedir. Yine üçüncü bentte geçen;

"جهان، زمان، مكان، آسمان" kelimelerinde revî harfi olan "ن" dan önce gelen "ا" ridf harfiyle kâfiye mürdef, mısra sonlarında kâfiyeden sonra tekrarlanan "نمىتاب" kelimesi ise rediftir.

Yirmi birinci bentte geçen; "حمایت، دولت، عزت، نعمت" kelimelerinde tek ses benzerliği "ت" harfi olmasıyla kâfiye, mücerred kâfiye olup mısra sonlarında kâfiyeden sonra tekrarlanan "او" kelimesi ise rediftir.

Kırk altıncı bentte geçen "نهفت، نخفت، آشففت، گفت" kelimelerinde revî harfi "ت"den önce ridf harflerinin dışında "ف" sakin harfinin gelmesiyle kâfiye, mukayyed kâfiyedir.

Nevres'in bu tahmîsinde başta mürdef kâfiye olmak üzere sıklıkla mücerred ve mukayyed kâfiyeleri kullandığı dikkat çekmektedir. Ayrıca şâirin isimle ismin, fiille fiilin, zarfla zarfın kâfiyeli kullanım esasının hâkim olduğu klâsik kâfiye anlayışının dışına çıktığı da görülmektedir. Buna göre; otuz beşinci bentte "فرستادم، يادم، آدم، دادم"; kırk üçüncü bentte "حالا، كجا، واويلا، مرا" örneklerinde olduğu gibi kurulan kâfiyeler gramer bakımından aynı fonksiyonda değildir. Elli bentlik bu tahmîsin on sekizi rediflidir. Redifler genellikle kelime, ek ve kelime şeklinde olup on ikinci bentte

"أمدم ز تلخی هجر" örneğinde olduğu gibi kelime gurubu hâlinde redifin de olduğu dikkat çekmektedir.

c. Muhtevâsı

Manzûmede; Hz. Âdem, Hz. Yûsuf, Hz. Muhammed, İbn Mukle, İlhan, Âsaf, Mahmud, Bîdil, Sahbân, Sûdî gibi peygamberler ve önemli şahsiyetler bazı telmih ve teşbihlere konu olmaktadır.

Dördüncü ve beşinci bentlerin tahmîs beyitlerinde, Hz. Âdem ile yaradılışın mâhiyetine işâretle, güzellik bakımından memduhun da onun soyundan gelenlerden üstün olduğuna dikkat çekilmektedir.

Sekizinci bentte, kıskançlık, şehvet ve fitnelere karşısında haksızlığa uğrayıp zindana düşenler, Hz. Yûsuf ile özdeşleştirilmektedir. Yine yirmi birinci bentte, halkın bolluk ve refah içinde olması, Hz. Yûsuf gibi ileri görüşlü ve adâletli bir yönetici olma vasıflarına sâhip memduhla ilişkilendirilmektedir.

Otuz ikinci bentin ikinci mısırâmında geçen "risâlet"den kasıt Hz. Muhammed'dir. İlim, irfân gibi insânî vasıflar bakımından üstün görülen memduhu vasfetmede âciz kalınacağına işâretle, yemin-i lağv hükmümce bentin ilk iki mısırâmında yemin kastı olmadan önce Allah'a sonra da Hz. Muhammed'in nuru üzerine yemin edilmektedir.

Abbâsiler devrinde yaşamış hattatlığıyla meşhur Abbâsî veziri İbn Mukle (ö. 328/940)⁴¹ belâgat, lûgat, şiir ve edebiyat gibi çeşitli ilim ve sanatlardaki vukûfiyetiyle devrin en tanınmış sîmâları arasındadır. Onuncu bentin tahmîs beyitinde zikredilen bu tarihî şahsiyet, Nevres'in şâiriyet gücü bakımından kendisini kıyas ettiği bir mukâyese unsuru olarak dikkat çekmektedir.

Moğol hükümdarlarının kullandığı bir unvan olan "ilhan" İlhanlı Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Hülâgû'la ilişkilendirilmektedir.⁴² Divan şiirinde ise yağmacı ve kötü bir hükümdar olarak zikredilen Hülâgû, zulmü temsil etmektedir.⁴³ Manzûmenin on sekizinci ve yirmi sekizinci bentlerinin tahmîs beyitlerinde geçen ilhan lafzıyla kastedilen adâleti tesis eden, mülkün hâmişî Sâhibdîvan Şemseddin el-Cüveynî'dir. Şiirde memduh İlhan ile kıyaslanarak yüceltilmektedir.

Hız. Süleyman'nın fazîlet sâhibi meşhur veziri Âsaf b. Berahyâ'nın adıyla mâlûm olmuş "Âsaf" tâbiri, İslâm ülkelerinde övgü sıfatıyla sâdramlar ve vezirler için kullanılan bir terimdir.⁴⁴ Şiirin on sekizinci ve yirmi ikinci bentlerinde, âdaletli, yüce, fazîletli oluşuyla memduh, Âsaf'a benzetilmektedir.

XVIII. asrın önemli padişahlarından biri olan I. Mahmud, iç ve dış meselelerde izlemiş olduğu denge politikasıyla, devlet yönetiminde oldukça başarılı olmuştur. Kaynaklarda kendisinin halkın meseleleriyle yakından ilgilendiğine işâret edilmektedir. Taşrada merkezi gücünü sağlamaya çalışırken halkı âyanların ve taşradaki yöneticilerin baskı ve haksızlıklarından korumak amacıyla, 1153/1740'da bir adâletnâme neşretmiştir.⁴⁵ III. Ahmet'ten sonra I. Mahmut ülkede tesis ettiği adâletle, huzur ortamını sağlamıştır. Manzûmenin on sekizinci bentinde padişahın yetki verdiği vezirinin âdilâne yaklaşımlar içinde olduğuna işâretle, memduh Âsaf'a; âdaleti tesis etmiş olmasıyla padişah da adı zikredilmeden Hız. Süleyman'a benzetilmektedir.

Manzûmenin otuz yedinci bentinde İran şiirinde sebk-i Hindî üslûbunun önemli temsilcilerinden Bîdil (ö. 1133/1720)⁴⁶ ile şâiriyet yönü bakımından kendini mukayese eden Nevres, bu yönüyle Bîdil'i kendinden üstün gördüğüne; manzûmenin kırk ikinci bentinde ise fesâhat ve belâgat yönüyle, kendi şiirinin câhiliye devrinin fesâhat ve belâgatıyla meşhur şâiri Sahbân el-Vâilî (ö. I. yüzyılın sonları / VIII. yüzyılın başları)⁴⁷'nin şiirinden daha güçlü olduğuna işâret etmektedir. Yine manzûmenin otuz sekizinci bentinde, Sâ'dî'nin Gülistân ve Bostân adlı eserlerini şerh etmiş Osmanlı şâiri Sûdî Bosnevî (ö.1007/1599 [?])⁴⁸ ile Sâ'dî'nin kasîdesine yazmış olduğu tahmîsle Nevres'in "Ey Sûdî" hitabıyla kendine seslenerek bir ilişki kurmaya çalıştığı akla gelmektedir.

Diğer eserlerinde de olduğu gibi bu manzûmeden hareketle, Nevres'in Farsça şiirlerinde de çektiği gurbet ızdırabından ve yaşadığı sıkıntılardan ötürü yer yer felekten şikâyetçi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kırk üçüncü bente olduğu gibi memduhunun sokağında ona yakın olmaktan duyduğu memnuniyeti de samimi bir dille ifâde etmektedir. Kırk altıncı ve kırk yedinci bentlerde ise vefâsız dostlarından serzeniş etmektedir. Yine manzûmenin on iki, on üç, on dört, on beş, on altıncı ve on yedinci bentleri arz-ı hâl mâhiyetindeki bölümlerdir. Manzûmenin yirmi dördüncü bentinde, Nevres'in Münşeât adlı eserinden de aktarıldığı gibi tahmîsin yazılış sebebine işâret edilmektedir.

Nevres manzûmenin otuz yedinci bentinde şâiriyet yönü bakımından mukayese ettiği sebk-i Hindî üslûbunun önemli temsilcilerinden Bîdil'den kendini başarısız gördüğünü ifâde etse de mânâ ve lafzın ön planda olduğu sebk-i Hindî üslûbunun etkisinde kaldığı görülmektedir:

Manzûmenin onuncu bentinde;

"خیال وصف تو ما را دگر نمی‌شاید

گمان مبر که ز شوره زمین گهر زاید"

[*Seni methetmenin hayaline mecalimiz olmaz/ Şüphesiz çorak topraktan cevher doğmaz*]

diyerek Nevres, medih gücünün kifâyetsizliğine işâretle, kendisini kurak toprağa benzetererek şiire anlatım derinliği kazandırmaktadır.

Yirmi altıncı bentte geçen; نور شب- nûr-i şeb; نور سیاه- nûr-i siyâh terkiplerinde, "nûr" siyahla anılmaktadır.⁴⁹

Sebk-i Hindî üslûbunun özelliklerinden olan anlatımı güçlendirmek için halk diline yakınlaşma çabası, Nevres'in manzûmesinde de geçen bazı ifâdelerle belirginlik kazanmaktadır. Örneğin; birinci bentin,

"زهی تصرف تصویر صورت تمکین"

beşinci bentin;

"چه حسن و این چه سعادت چه دولت است اما "چه لمعه..."

"خمیر مایه ذات تو از کجاست کجا"

Nevres, manzûmede akla uygun "tebliğ" ve akla uygun olmayan "iğrak" türünde mübalağalı ifâdelere de yer vermiştir. Memduhun hazan bağının her zaman çiçek açan baharına benzemesi; onun methini etmeye kimsenin gücü yetmeyeceğine ve bu işe kalkışmanın da değersiz bir uğraş olacağına işâretle, sıfır rakamıyla bir ilişkilendirme yapılması; sevgilinin belinin incelik ve zariflik bakımından hayale benzemesi; sevgilinin yüzünün ay gibi geceyi aydınlatması; ayın, yıldızların ve diğer gezegenlerin sevgilinin ışığından aydınlanması, sevgilinin güzelliğindeki siyah nurunun aydınlık fecre benzemesi; sevgilinin güzelliğinin misk kokular saçan gül yaprağına benzemesi; sabâ rüzgârının sevgilinin sokağında esmesi; sevgilinin ayak bastığı toprağın cennete benzemesi; güneş gibi sevgilinin yüceliği karşısında herkesin bir zerreye benzemesi; sevgilinin vuslatından uzak olanın bir çember etrafında dönen bir dâireye benzemesi gibi...

Tercümesi**Birinci Bent**

ز هـی تصـرف تصـویر صـورت تمـکین
 ز هـی تصـنع و ایـجاد و قـدرت آیـین
 چـگونـه محـو نباشـد نگار خانـه چـین
 تبـارکـالله از آن نقـشـبند مـاء مـهـین⁵⁰
 که نقـش روی تو بستـ و چشم و زلف و جبـین

Ne güzel! İhtişamlı bir tasvir çizimi

Ne güzel! Bir yaratma, süsleme ve bezeme kuvveti

Nasıl harap olmaz böylesi bir güzellik karşısında nigâristân-ı Çin güzelliği? ⁵¹

Tebârekallah, zayıf ve güçsüz su damlasını eyledi değerli

Gözle, saçla, alınlı da donattı yarattığı seni

İkinci Bent

چـونـور دـیده بـه دـیده نـهان و پـیدایی
 اگـر بـصـیرت مـردم بـگویمـت شـایی
 نـگویم آنـکه بـه ایـن گـونـه و بـه آن سـایی
 چـنانـکه در نظـری, در صـفت نـمی آیـی
 مـنت چـه و صـف بـگویم تو خـود در آینه بـین

Gizli ve âşikârsın gözde, göz nuru olan sen!

Yaraşır sana, göz bebeğimin basireti desem

Ona buna seni benzetemem

Zîra bir bakışla seni vasfedemem

Sen kendin bak aynaya, ben nasıl öveyim seni?

Üçüncü Bent

چـنـین کـه هـمچـو تـویی بـر جـهان نـمی تـابد
 رخ از در تـوزمـین و ز مـان نـمی تـابد
 نـه آنـکه نـور تـو بـر لـا مـکان نـمی تـابد
 نـه⁵² از فـروغ تـو بـر آسـمان نـمی تـاب
 چـه جـای مـاه کـه خـورشـید لـا یـگـاد یـبـین⁵³

Yoktur senden gayrı bir nur cihanı aydınlatan
 Yüz çevirmez kapının eşiğinden yer ve zaman
 Senin nurundan parlayan değil yalnız lâmekân
 Gökyüzünde yok parıldayan bir şey gayrı senin parılından
 Güneşin olduğu yerde ayın ne işi var ki dile getiremez ay fasih sözlerle
 niyetini

Dördüncü Bent

دمی که حکم قدر رنگ این بنا افراشت
 عمارتش به همان دم همت تو گذاشت
 ای آنکه مخزن خوبی نکوتر از تو نداشت
 خدای تا گل آدم سرشت و نقش 54 نگاشت⁵⁵
 سلاله ای چو تو دیگر نیافرید از طین

Kaderin hükmü bu renkli kubbeyi yükselttiği zaman
 Âbad eyleyip de bahşetti onu sana heman
 Ey güzellikler mahzenindeki! Yoktur senden daha güzel olan
 Allah Âdem'in çamurunu yoğurup ona şekil verdi ardından
 Yaratmadı balçıktan, gayrı bir soy sop senin gibi

Beşinci Bent

چه لمعه ایست که تابد جبین پاک ترا
 چه حسن و این چه سعادت چه دولت است اما
 خمیر مایه ذات تو از کجاست کجا
 نه در قبیله آدم که در بهشت خدای
 بدین کمال نباشد جمال حورالعین

Nasıl bir parılıdır parlayan pak alnında!
 Nasıl bir güzellik! Nasıl bir saâdet ve ikbaldir bu, ammâsı var daha!
 Nereden geliyor, nereden senin hamurundaki maya?
 Yoktur hem Allah'ın yarattığı cennetteki Âdem soyunda
 Böylesi bir güzellikte cemel ve kemal sâhibi güzel gözlü hûri

Altıncı Bent

نظیر تو به عدم ظاهراً کشیده قدم
 همین ز لوحه لـوحم نمود فال زدم
 یقین نهال ترا کشته باغبان قدم
 چنین درخت ندیده به⁵⁶ یوسـتان ارم
 چنین صنم نبود در نگارخانه چنین

Ayak basmadı senin gibisi Âlem-i nâsūt⁵⁷a
Tefeül⁵⁸ eylediğim geldi kader levhama
Muhakkak o kîdem⁵⁹ sâhibi bağban dikmiş senin fidanını bağa
Zîra görülmemiş böyle bir ağaç cennet bağında
Yoktur nigâristân-ı Çîn 'de bu sanemin bir benzeri

Yedinci Bent

خزان باغ تو هر دم بهار بهار آرد
 قدر اگر بدو چندین شب و نهار آرد
 فلک محل به دنیا چنین بهار آرد
 مگر درخت بهشتی بود که بهار آرد
 بنفشه⁶⁰ و گل و بادام و لاله و نسـرین

Senin bağının hazanı çiçek açan bahardır her dem yine
Takdir edilse gece gündüz hep feleğe
Felek kuraklık getirir dünyaya bahar yerine
Çiçeklenen cennet ağacıdır meğerse
Açılır gül, badem, lâle çiçekleri

Sekizinci Bent

ز رشک طره تو لیلی عاجز از جانست
 ز رنگ لعل تو شیرین ز تلخ کامانست
 ای آنکه چند چو یوسف ز تو به زندانست
 ز بس که دیده عشاق بر⁶¹ تو حیرانست
 ترنج و دست به یکبار میبرد سکین

*Leylî usanmış canından kâkülüne haset etmekten
Şîrin'in ağzı acıdır dudağının lâl renginden
Niceleri zindanda Yûsuf gibi senin yüzünden
Âşıkların gözleri sana hayran hayran bakarken
Bıçak keser hem turuncu hem de eli⁶²*

Dokuzuncu Bent

حدیث وصف رخت بر جهان نمی گنجد
به حسن صورت مهر این و آن نمی گنجد
چنانچه صفر رقم در بیان نمی گنجد
حکایت لبیت اندر دهان نمی گنجد
لب و دهان نتوان گفت در لُج ثَمین

*Yanağının güzelliğinin medhi cihana sığmaz
Cemal güzelliğini izhara kimsenin muhabbeti kâfi olmaz
Nasıl ki sıfır rakamı küçük olduğundan sayıdan sayılmaz
Dudağının hüsnünün rivâyeti de ağza alınmaz
Ağız, dudak denilmez, bunlar hazînenin kıymetli incileri*

Onuncu Bent

خیال وصف تو ما را دگر نمی شاید
گمان مبر که ز شوره زمین گهر زاید
همین ز عالم غیبم بگوش می آید
گر ابن مقله دگر بار در جهان آید
چنانکه دعوی معجز کند به سحر مبین

*Seni methetmenin hayaline mecalimiz olmaz
Şüphesiz çorak topraktan cevher doğmaz
Elbet duyulur bu, gayb âlem⁶³ de saklı kalmaz
İbn Mukle bir daha gelse dünyaya, lâkin kâbil olmaz
Apâşîkâr bir sihirle göstereceğini iddia ederdî mucizesini*

On birinci Bent

به چشم فکر میان ت نمی تواند دید
 چه جای آنکه لب ت از عدم قدم پرسید
 نعوذ بالله اگر کاک قدرتش بدهید
 به آب زر نتواند چون تو یک الف کشید⁶⁴
 به سیم حل ننویسد بسان⁶⁵ تُغیرِ تو سین

*Kâbil değil görmek akıl gözüyle hayal gibi belini
 Sırası değil dudağının ölümden sual etmesi
 Neûzübillâh verilir ise kamaşa yazma kudreti
 Çizemez altın suyuyla senin gibi bir elifi
 Yazamaz Hille⁶⁶'nin gümüşüyle ön dişlerin gibi "sîn" harfini*

On ikinci Bent

به پیش تونه چنان آمدم ز تلخی هجر
 که گویم از پی آن آمدم ز تلخی هجر
 برت به آه و فغان آمدم ز تلخی هجر
 بیایا که به جان آمدم ز تلخی هجر
 بگویی از آن لب شیرین حکایت⁶⁷ شیرین

*Huzuruna diyemem gelmedim ayrılık acısından
 Zira geldim ayrılık acısından
 Feryat figan içinde sana geldim ayrılık acısından
 Gel de gör beni baktım ayrılık acısından
 Gel de anlat bana tatlı dudağından Şirin'in hikâyesini*

On üçüncü Bent

اگرچه گشت مرا درد و هجر و زحمت دهر
 ولی نظر به فراق تو شهید محنت دهر
 بیایا که بی تو نیاید به کارم الفت دهر
 تَرَجِّبِین وصالم بده که شربت دهر⁶⁸
 نمیکنند خُفَّةَ اَنْ فُؤَادِ را تسکین

*Gördümse de devranın ayrılık, dert ve kederini
Lâkin sanırsın baldır senin ayrılık acına kıyâsen devranın mihneti
Gel! Sensiz kifâyet etmez bu devranın ne dostluğu ne de merhameti
Gel! Ver bana vuslatımın terencebin⁶⁹ini
Zîra dindirmez gönül ıztırabını devranın şerbeti*

On dördüncü Bent

رسوم حکم فلک کاش بر طرف بودی
که در میانہ جفا و ستم تلف بودی
عجب نکو شده بودی زهی شرف بودی
دریغ اگر قدری میل از آن طرف بودی
کزین طرف همه شوقست و اضطراب چنین⁷⁰

*Keşke benim lehime hüküm verseydi felek, olsaydın yanımda
Yoksa öleceğim cevr ü cefâyla senden uzakta
Şereflendirmiş, hoşnut etmiştin nasıl da
Yazık! Olmasa da meylin artık bu tarafta
Hâlâ şevk ve ıztırab içinde sanadır bu tarafın meyli*

On beşinci Bent

ز عهده این دل پر آرزو نمی آید
مکن که جور و ستم پر نکو نمی آید
ترحمی به من آيازتو نمی آید
ترا سریست⁷¹ که با ما فرو نمی آید
مرا سری که حرامست بی تو بر بالین

*Gam dolu gönle yüküdür gönül arzuları
Eziyet etme zordur senin cevr ü cefâna katlanması
Çekerim senden bana gelecek merhamet tasasını
Senin niyetin olmasa da göstermeye alâkanı
Bana sensiz haramdır yastığa koymak serimi*

On altıncı Bent

به خاک راه تو جان می دهد به خرمن کیست
 نتابد از ستمت رو بگو به من چه کیست
 به درگه تو غلامم ولیک سودم چیست
 میان خط⁷² من و دشمنانم فرقی نیست
 منت به مهر همی میرم و حسود به کین

*Senin ayak bastığın toprağın harmanına kimdir can veren
 Söyle, senin cevri ü cefâna kimdir yüz çeviren
 Eşiğinin kulu olan bana nedir menfaat senden
 Ben ve düşmanın arasında bir fark yok zâten
 Ölüyorum ben sana olan sevgimden; düşmanı ise öldürüyor hasetçi kini*

On yedinci Bent

به بزم غیر مدام از سر کرم آیی
 به هر یکی کرم نو به نو بفرمایی
 چه می شود به من از نوبتی بیاسایی
 اگر تو بر دل مسکین من نبخشایی
 چه لازمست که جور و جفا برم چندین

*Dâima şerefleendirirsin bizden gayrısının sohbet meclislerini
 Her birine yenice bahşedersin lütf u keremini
 Ne olur ki bir kere de çağırsan beni
 Dindirmeyeceksen biçâre gönümün kederini
 Çekmeye lüzûm yok, bunca zulmü bunca eziyeti*

On sekizinci Bent

نترسی آنکه بر آرم به معرض احوالم
 به پای آصف محمودخان جبین مالم
 گرفتار خط عدالت ازو به او بالم
 به صدر صاحب دیوان ایخان نام
 که در آیاسه او نیست جور⁷³ بر مسکین

Korkmaz mısın ahvalımı ifşâ ederim diye cümle âleme

Yüz sürerim diye Mahmud Han'ın Âsaf'ının eşiğine
İftihar ederim onunla adâlet yolunu açtı bize
Adâlet isterim İlhan dîvanın yücesinden kendime
Zira bîçâreye zulüm edilmesine yoktur onun müsâadesi

On dokuzuncu Bent

مدرس ضعیف دستگیر ناچاران
شجاع صفت شکن و بیگانه تاز دشت جهان
سمی شیر⁷⁴ خدا قسامع شه ایران
خدا یگان صدور زمان و کشف امان
پناه مکت اسلام شمس دولت و دین

Âcizlerin imdâdına koşan, çâresizlerin elinden tutan
Savaş saflarını yaran, cihan çölünde yalnız başına savaştan
Allah'ın soylu kahramanı, İran şahını indiren tahtından
Devrin yüce hükümranı, îtimad sığınağı olan
İslâm ümmetinin hâmîsi, dinin ve devletin güneşi

Yirminci Bent

ستون خیمه شاهان شه جهان آرا
فروغ صندالی و تاج پادشاهی را
جلال و جاه بزرگی مال حریف سخا
جمال مشرق و مغرب، صلاح ملک⁷⁵ خدای
مشیر مملکت پادشاه روی زمین

Yaraştır cihan padişahına saltanat çadırı
Padişahlık tahtının ve tacının parıltısı
Haşmetli, yüce sahâvet makamı
Doğunun ve batının güzel yüzü, yaratılmış olanların hayırlısı
Ülkenin yol göstereni, yeryüzünün hüküm sâhibi

Yirmi birinci Bent

جهان رفیقه بجمد لله از حمایت او
 زمانه مغتنم از انتشار دولت او
 خدا به عزت ذاتت بدار عزت او
 که اهل مشرق و مغرب به شکر نعمت او
 چو اهل مصر ز انعام⁷⁶ یوسفند رهین

*Hamdolsun Allah'a bolluk ve refah içindeki cihan onun himâyetinde
 Saâdetinin şüyüyle ganimetlenmiş zamâne
 Ey Allah 'um izzet-i ilâhînin lütfunla onun izzetini muhâfaza eyle
 Zîra hem doğu hem de batı halkı şükreder ondan gelen nimete
 Nasıl ki Mısır halkının Yûsuf'un ihsânıyla huzura ermesi gibi memleket
 sükûnetli*

Yirmi ikinci Bent

وزیر کما مور و آصف کرم آیین
 دلیر نامور و داور حقیقت بیین
 مکین صدر عدالت امین روی زمین
 معین خیر و مطیع خدا و ناصح دین⁷⁷
 به فعل روشن و سعی بلیغ و رای زرین⁷⁸

*Tâlihli vezir, Âsaf gibi kerem sâhibi
 Namlı yiğit, hakikati gören hükmeden adâletli
 Âdaletin müteber başı, yeryüzünün mutemedi
 Hayırperver, Allah'a itâatkâr, dinin nâsihi
 Sâlih amel işleyen, belâgatli, altın fikirli*

Yirmi üçüncü Bent

ندیده اسات مثال تو دیدی ایام⁷⁹
 کریمی و کرمات از غنا دهد پیغام
 ندیده ایتم کسی را به عهد تو ناکام
 زهی به سایه لطف تو خلق را آرام
 زهی به قنوی⁸⁰ رای تو ملک را آیین

*Hiç görmemiş zamanın gözü senin bir eşini
Kerim sâhibi sen, mevcûdiyetin haber verir sendeki kerâmeti
Hiç görmedim senin zamanında nasibinden mahrum kimseyi
Ne güzel! Senin lütfunun himâyesinde halk huzura erdi
Ne güzel! Senin verdiği fetvâyla ülkeye nizam geldi*

Yirmi dördüncü Bent

دمی که صفحہ دیوان سعدی بودش بید
به حسب حال خودش فکر کرد و فال بزد
همین رسید به فالش ببین چه می گوید
گر اقتضای زمان دور باز پس⁸¹ گیرد
بنات نعش نیارند بهتر از تو بنین

*Sâ'dîn dîvanını eline alıp sayfalarını karıştırmaya başladığında
Tefekküre dalıp tefeül eyledi katarak hâlini hesaba
Bak! Ne söyler, açılan falı ona:
Şâyet geri gelse mâzî zaman iktizasınca
Benât-ı na 'ş⁸² getiremez senden gayrı bir ârifî*

Yirmi beşinci Bent

عدو به عهد تو گردیده سر نهاده حکم
ستم به عدل تو گشته به باد داده حکم
نکوتر از تو که پامی نهد به جاده حکم
تو آن یگانۀ دهری که در وساده حکم
به از تو تکیه نکردند⁸³ هیچ صدرنشین

*Düşman bile boyun eğdi hâkimiyetine senin devrinde
Bıraktı haksızlık hükmünü yele senin adâletinde
Âdalet yolunda yürüyemez böyle güzel senden gayrı kimse
Sensin devrin seçkini yaslanan adâlete
Senden gayrı hiç kimse yaslanıp bu yüce makama hükmünü sürmedi*

Yirmi altıncı Bent

مثال نور شب افروز مهر پیکر ماه
 بسان کوکب و سیاره های مه خرگاه
 به نهج صبیح سفید و به نوع نور سیاه
 چو فیض چشمه خورشید بامداد پگاه
 که در تموج او منظم⁸⁴ شود پروین

*Geceyi aydınlatan ay yüzlü güzel güneş gibi parlayan
 Ayı, yıldızları, gezegenleri ziyâsıyla aydınlatan
 Pâk ü sefîd bir fecir, siyah nuru olan
 Sabah vakti güneşe feyzini saçan
 Zîra onun temevvücü arasındadır pervinin felekte dizilişi*

Yirmi yedinci Bent

بود ز عدل تو دارالسلام جای مخوف
 حیاتبخش به دور تو هر دوای مخوف
 کند اشاره همین چشم دامه‌های مخوف
 فروغ رای تو مصباح راه‌های مخوف
 عنان عزم تو مفتاح قلعه های⁸⁵ حصین

*Korku dolu yerlere döndü Dârü's-selâm senin adâletinden
 Her korkunun devâsı adâletindir etrafına hayat bahşeden
 Korku belâsı tuzaklara sirâyet eder, adâlet senin gözünden
 Tehlikeli yolların kandili yanar parlak fikrinden
 Müstahkem kalelerin anahtarıdır irâdenin dizgini*

Yirmi sekizinci Bent

ز تو نظام جهان و جهانیان دهنده است
 ستاره تو که زینت به آسمان داده است
 ندانم این سخنی را که بر زبان داده است
 خدای، مشرق و مغرب به ایلیخان داده است
 تو بر خزاین روی زمین حفیظ و امین

*Senden sebep cihan ve halk girdi nizama
Süslemiş semâyı yıldızın baştan başa
Bilmem ben kim için söylenmiş bu söz, tamı tamına
Cenâbıhak bahşetmiş hem doğuyu hem de batıyı İlhan⁸⁶'a
Sen ise yeryüzündeki tüm hazinelerin muhâfızı, emini*

Yirmi dokuzuncu Bent

در آن زمان که هنوز از زمان نشانه نبود
به لوح اسم تو از ربود بخت پرده گشود
توز چرخ شقۀ رایات تو گله که ریود
قضا موافق راییت بود که نتوان بود
خلاف رای تو رفتن مگر ضلال مبین⁸⁷

*Ruhtarın yaratıldığı bezm-i elest zamanında
Hoş bahtın perdesi açıldı isminin levhasına
Kim şikâyet eder olmaktan sancağının altında
Kader muvafık gördü girmeyi sancağının altına
Senin fikrinin aksi istikâmetinde giden bulamaz akıl hidâyeti*

Otuzuncu Bent

ایا مشیر هنر پیشه و سخا معتاد
ای آنکه صدر وزارت چو تو ندارد یاد
سپهر تا که بجا باشد و به گردش باد
مخالفان ترا دست و پای اسب مراد
بریده باد که بی دست و پای به تین

*Ey müşir mârifetli ve sahâveti âdet edinmiş kişi
Ey vezirlik sadrının yücesi anmaz senin gibi
Gök kubbe dönüp durdukça senden gayrı bir ismi
Kopsun sana muhâlîf olanların murat atlarının ayakları elleri⁸⁸
Zîra daha iyidir ejderin elsiz ayaksız hâli*

Otuz birinci Bent

گرفتہ رسم و فاما را فلک ز خجالت تو
 چه حالتست خدایا به زور همت تو
 ز بس که شد به جهان منتشر عدالت تو
 بسی نماند که در عهد رأی و رأفت او
 به یک مقام نشینند صاعوه و شاهین

*Sana olan utancından âdet eylemiş felek vefâyı
 Ey Allah 'ım! Nicedir senin himmet gücünün keyfiyatı
 Senin adâletin cihanı kuşatacak kadar yayıldı
 Senin merhamet ve tefekkür zamanında sa've⁸⁹ ve şâhin bir aradaydı
 Herkes oldu makamında hak ettiği*

Otuz ikinci Bent

قسم به ذات خداوند بی-نیاز قسم
 قسم به نور رسالت که اوست داد رسم
 مدرسی بکند گر دو صد هزار کسم
 کمال فضل ترا من به گرد می-نرسم
 مگر کسی کند اسب سخن به زین به ازین

*Yemin olsun muhtaç olmayan Yüce Allah 'ın adına
 Yemin olsun Hz. Muhammed'e verdiği nura
 Gelse de iki yüz bin kişi bana yardıma
 Bir zerre toz bile etmem ben, senin fazl u irfânın karşısında
 Var mı ki söz meydanında kalem atını koşturacak bir kişi*

Otuz üçüncü Bent

و کان ذاتک من کل رفعه اربا
 فحق و صفا عن عجزنا لقد انبا
 و ما لقیات من الامر مثله صعبا
 لن مدحتک سبعین حجة دابا
 لما اقتدرت علی واحد من السبعین

*Ulaşmışsın sen mükemmeliyet ve ihtişâm makamına
 Âciz kalırım seni medh ü senâya
 Yoktur seni medh etmekten daha müşkül bir şey bana
 Medh etsem dahi seni yetmiş sene boyunca
 Bir senesine bile yetmez tâkatım medh ü senâ etmek için seni*

Otuz dördüncü Bent

شـنـیدـه ایـم مـکـرر هـمـیـن ز اهل دلان
 بجا شود بشود گرز اهل لطف احسان
 نمی شود همه کس التفات را شایان
 وراى قدر منست التفات صدر جهان
 که نگر بنده مخلص کند علی التعمین

*Yüce gönüllü kimselerden işitmişimdir çok kere
 Lütuflâr olanlar kendilerine yaraşanı yaparlar diye
 Ama lâyük olmaz herkes bu teveccühe
 Bu cihandaki iltifatın bana kıymetimin ötesinde
 Zîra kulu muhlîs eder ihlâs ile zikri*

Otuz beşinci Bent

از آن زمان که دلم را به عشق تو دادم
 ز دهر فرفار غم از فکر غییر از آدم
 بود که به بار دگر در دل آورم یادم
 بر ای مجالس آنست گلای فرستادم
 که رنگ و بوی نگرداندش شهر⁹⁰ و سینین

*Gönlüm senin aşkına düştüğü günden beri
 Cümle âlemi düşünmekten âzat ettim kendimi
 Dilerim gene anarsın diye ismimi
 Meclisine gönderdiğim gül de bundan sebepli
 Zîra aylar seneler geçse de üzerinden değişmez o gülün ne kokusu ne de rengi*

Otuz altıncı Bent

به روز خلق موالید و صلب و رحم خدا
ترا به نطفه پاکى گزیده از اشیا
ز کار خیر کرم کن متاب و روی بیا
تو روی دختر دلیند طبع من بگشا
که بکر⁹¹ بود و ندادم به شوهر عین

*Allah yarattığı gün erkeğin nutfesini, kadının rahmini ve cenini
Seçti yaratılmış olanların en pâk nutfesi seni
Hayır işlerinde kerem sâhibi ol, bozma niyetini
Aç yaratılışındaki gönlü bağlı kızın peçesini
Zîra bâkirdir, vermedim kısır kocaya bu gelini⁹²*

Otuz yedinci Bent

جهان نظم به تسخیر می بر آوردی
اگر نه از پی تعریف نفس خود کردی
سخن چون نوس بیدل بگو اگر مردی
ستایش سخن خویش تن مکن سعدی⁹³
که زشت خوب نباشد⁹⁴ به جامه رنگین

*Fethetmek için sen nazım dünyasının cümlesini
Olmaya ki methetmek peşine düştün kendi nefsin
Cesâretin varsa Nevres şiir söyle, Bîdil gibi
Ey Sa'dî sen medh etme kendi şiirini
Zîra parlak renkli kılıf güzel yapmaz çirkini*

Otuz sekizinci Bent

دمى ازو اگرش التفات مى بودى
هزار مرتبه رو چرخ بر درش سودى
تو خوش علاقه رساندى به او به این زودى
اگر نه بنده نوازی از آن طرف بودى
که زهره داشت که دیبا برد به قسطنطنین؟

*Bir an olsun gösterse teveccüh sana
Ey Sûdî binlerce kez gidip gelirdin kapısına!
Nasıl da çarçabuk gönül bağladın ona
Kulun gönlünü hoşnut etmek onun nazarındaysa
Dîbâ⁹⁵'yı Konstantinopolis'e götürmeye kim bulur kendinde cesâreti*

Otuz dokuzuncu Bent

رسانده وصف تو ما را به غایت مزجات
شدیم بسته زبان قباحات مزجان
به غیر ملکات ما نیست رغبت مزجات
که می‌برد به عراق این بضاعت مُزجاة
چنانکه زیره به کرمان برند و کاسه به چین؟

*Senin güzelliğini methetmek kâfi gelmez bize
Açmayız ağızımızı kusur işlemek için yok yere
Senin mülkün karşısında dururuz biz nâçizâne
Irak'a bu değersiz sermâye götürülür, götürülmesine
Lâkin sanki bu; Kirman'a kimyon götürmek gibi, Çin'e de çini*

Kırkıncı Bent

شمیم مشک به برگ گل تو جا دارد
صبا به کوی تو خود را از آن به پا دارد
چنین که خاک درت بهشت جا دارد
تو را شمامه ریحان من که یاد آورد
که خلق از آن طرف آرند لاله و نسرين⁹⁶

*Miskin güzel kokusu yerleşmiş senin gül yaprağına
Eser dâima senin sokağından Sâba
Sanki cennet senin eşiğinin toprağında
Anımsattı reyhan kokusu seni bana
Ötekiler ise anımsar gül ve nesrin kokularıyla seni*

Kırk birinci Bent

به پیش مهر چه سان زره می زند خرگاه
 چه می سزد که در افتد به نور خاک سیاه
 کجا ستاره زند لاف همسری با ماه
 چه لایق مگسانست بامداد بگناه⁹⁷
 که در مقابله با بلان کند طنین؟

*Nasıl otağ kurar bir zerre güneşin karşısına
 Nasıl yaraşır nura aksetmek kara toprağa
 Nasıl iddia etsin yıldız, ay ile eş olduğuna
 Nasıl lâyük olur sinekler tâze sabaha
 Kim bülbüller gibi şakıyanın karşısında ötebilir ki?*

Kırk ikinci Bent

اگر هزار چو سحبان رسد به آن مجلس
 شود خموش دهن بسته در همان مجلس
 چنین که فیض برد نظم لوح از آن مجلس
 که نشر کرده بود شعر⁹⁸ من در آن مجلس؟
 که برده باشد نام ثری به عتین؟

*Gelse Sahbân gibi bülbül şu meclise
 Ağzı dili tutulur da ötemez nağme ile
 Kimin nazım levhası lütuf görür o meclisten böyle
 Oysa ki neşr olunmuş benim şiirimdir o mecliste
 Kim çıkarır göklere yeryüzündeki toprağın zikrini*

Kırk üçüncü Bent

ز کوی تسست مرا جا به آسمان حالا
 رسانده نسبت قرب توام بیین به کجا
 اگر به دست فلک بود کار واویلا
 به شکر بخت بلند ایستادهام که مرا
 به عمر خویش نکردست هرگز این تمکین

*Senin sokağında olmakla ulaştım ben semâya
Bak neredeyim artık ben senin kurbunda
Eyyvahlar olsun! İşimiz feleğe kaldıysa ama
Şükürler olsun ki yüce tâlihe duruyorum dimdik ayakta
Ömrümce asla olmamıştım ben böyle itâatli*

Kırk dördüncü Bent

هر آنکه نعمت وصل ترا بود کافر
بود به دائره هجر دائمی دائر
خدا نکرده ز کویبت اگر شوم سافر
میان عرصه شیراز تا به چند آخر
پیاده باشم و دیگر پیادگان فرزین؟

*Kâfirdir, senin vuslat niğmetine eremeyen
Dâire olur, ayrılık çemberinde dâim dönen
Allah korusun senin sokağından uzak kalırsam ben
Şîraz satranç tahtasında en son köşeye, tâ en
Ben piyon giderken öteki piyâdeler ferzîn⁹⁹ mi?*

Kırk beşinci Bent

به عالمی که شود توأمان کمال و زوال
شگفتی و نیوسید نیست امر محال
به باغ کون کسی را که دید در یک حال
چو بیدین که تناور شود به پنج سال
به پنج روز به بالایش بر رود یقطین

*Kemalin ve zevalin ikiz geldiği âlemde
Emr-i muhâl¹⁰⁰ olmaz güzellikte, çirkinlikte¹⁰¹
Kim görmüş mukîm birini kevn¹⁰² bahçesinde
Sögüt ağacı gibi olgunlaşanı elli senede
Beş günde sarar bir sarmaşık gövdesini*

Kırk altıncı Bent

شعاع مهر و ضیای ماه و نجوم نهفت
 گذشت روز و شب و بخت خفت و چشم نخفت
 به هر که دم زدم از دوستی به غیظ آشفت
 ز روزگار به رنجم چنانکه نتوان گفتم
 به خاک پای خداوند روزگار، یمین

*Gizlenmiş güneşin parıltısı, ayın ve yıldızların ziyâsı
 Geçti gece gündüz, uyuyan bahtım oldu, gözümü uyku tutmadı
 Kime dostça yaklaştımsa, çıkardı benden huncını
 Zamanın hükümdarının bastığı toprağa yemin olsun ki
 Anlatamam dünyaya nasıl incinip gücendiğimi*

Kırk yedinci Bent

زمانه کرده به تلخی نهال پیوندم
 چنین که زهر همی ریزد از شکر خنم
 اگرچه کرده اسیرم کشیدم در بندم
 ولی¹⁰³ به یک حرکت از زمانه خرسندم
 که روزگار به سر می‌رود به شدت و لین¹⁰⁴

*Devran acı eyledi dostluk fidanımın meyvesini
 Tatlı tebessümünden zehir saçılır sanki
 Elimi kolumu bağlayıp esir alsa da beni
 Lâkin beni mesut etmeye yetti tek bir hatt-ı hareketi
 Zîra hem sert hem de yumuşak olur devranın muâmelesi*

Kırk sekizinci Bent

به باغ کرده گل بین که کس به کس نکند
 به بلبلان نظر ورد خار و خس نکند
 چنین که خلق به یاری هم هوس نکند
 دواى خسته و جبر شگسته کس نکند
 مگر کسی که یقینش بود به روز یقین

*Bak hele gülün ne ettiğine bahçeye, yapmaz kimse kimseye böyle
Gül bakar hakir gözle bülbüle
Öyle bir devran ki bu devran, kimse heves etmez muhabbete
Gönlü kırgın hastaya da kimseden gelmez çâre
Yalnız iyi kişi şüphesiz bilir, o günde kötülüğün cezâ; iyiliğin ise mükâfat
göreceğini¹⁰⁵*

Kırk dokuzuncu Bent

ثَنایِ ذاتِ و زَمَانِ تَوَقُّدِ سَیِّدِ گَویَنْد
نَه آن چنانکِه زَبانِ و دِهانِ تَوانِ گَویَنْد
نَه اوست او کِه باو خَلقِ اینِ و آنِ گَویَنْد
سَخَنِ بَلَنَدِ کَنمِ تا بِرِ آسَمانِ گَویَنْد
دَعایِ دَولَتِ او را فَرشِ تَغانِ آمینِ

*Senin yüce zatını ve saltanatını medh ü senâ eder melekler
Methin söylemeye kifâyetsiz ağızlar diller
Bu şu diye hitap edemez ona kimseler
Onun ikbâli için dualarla haykırım semâya ki melekler
Âmin desinler duyup da sesimi*

34

Ellinci Bent

عَدویِ تَوِ هَمه جَا رَویِ بَرِ زَمینِ تَوِ بَادِ
مَحَبِ جَاهِ تَوِ چندانکِه هَمشَمینِ تَوِ بَادِ
فَلکِ مَدامِ بَه حَکَمِ خَطِ جَبینِ تَوِ بَادِ
هَمیشَه خَاتَمِ اِقْبَالِ دَرِ نَگینِ¹⁰⁶ تَوِ بَادِ
هَمیشَه چَشمِ تِ و جَاهِ تِ مَعینِ و رِزقِ مَعینِ¹⁰⁷

*Sana düşman olan toprağa yüz sürsün dilerim
Sana dost olan her dâim meclisinde olsun dilerim
Felek çarkı dâima bahtından yana dönsün dilerim
Dâima ikbal yüzüğününün taşında olsun dilerim
Azametini ve makamın dâim, rızkın bol olsun imrendirsin herkesi*

Sonuç

“Bu yüzyılda siyasî, iktisadî ve içtimâî hayatta kendisini belirgin olarak hissettiren gelişmeye karşılık, bilim, kültür ve edebiyat hayatı bu çöküntüden fazla etkilenmemiş ve önceki asrın devamı olarak olgunluk dönemini yaşamayı sürdürmüştür. Geleneğin belirlediği kriterlere bağlı kalarak kendisini her

dönemde teknik ve estetik bakımdan yenileyerek gelişimini devam ettiren edebiyat gerek kemiyet ve gerekse keyfiyet bakımından özellikle asrın başında Nedim, sonunda da Şeyh Gâlib'in elinden en mükemmel ve olgun örneklerini vermişti. Bunda asrın başında III. Ahmed ve sonunda III. Selim'in sanat ve sanatkâra ilgi gösterip desteklemelerinin ve uzun süren savaşlardan yorgun düşen Osmanlı için soluklanma ve barış özlemi duyulmasının önemli etkisi olmuştur. Bu dönem şairleri önceleri hikmet ve hünerle elde edilen edebî seviyeyi, bu dönemde mahallî unsurları, gündelik hayatı ve konuşma dilini şiirin malzemesi yaparak yakalamaya çalışmışlardır."¹⁰⁸

XVIII. asır şâirleri hakkında tezkirecilerin yapmış olduğu değerlendirmelere göre Osman Horata bu dönem şâirlerini, Nedîm ve Şeyh Gâlip gibi kendilerine has üslûb sâhibi şâirler; üslûb sâhibi şâirlerin takipçisi olmakla birlikte Kâmî, Samî, Seyyit Vehbî, Nahifî, Koca Ragıp Paşa gibi özgün tarzda şiir yazmış şâirler; şiir ve inşâda mahâret göstermiş Osmanzade Taib, Nazîm, Nevres-i Kadîm, Kânî, Hoca Neşet, Esrar Dede, Enderunlu Fazıl, Sürurî gibi devrinde "nadirü'l-akran" (akranlarının seçkini) olarak tanınmış ancak doğuştan getirdikleri şâirlik kabiliyetlerini geliştirmeye imkân bulamamış şâirler; Hevayî, İzzet Ali Paşa, Enis Dede, Şeyhülislam İshak, Fıtnat gibi taklit yoluyla nazîre yazmış şâirler olarak dört guruba ayırmıştır.¹⁰⁹

XVIII. asır divan şâirleri için yapılmış bu tasnife göre üçüncü guruba dâhil olan Nevres-i Kadîm, devrin birçok şâiri gibi şiirde mânâdan çok âhenge; tasannu'dan uzak, zarif, açık ve nükteli söyleyişe yönelerek klâsik üslûbun takipçisi olmuş, Nâbî ve Nedîm mâhiyetinde şiirler söylemiştir.¹¹⁰

Bu asrın hem şiir hem de nesir sâhasında vermiş olduğu eserlerle, adından söz ettirmiş Nevres'in bilhassa da şiir sâhasında elde ettiği şöhretinin Tanzîmat'dan sonraki Türk edebiyatında devâm ettiğine işâretle, Namık Kemâl ve Muallim Nâci gibi şâirler tarafından takdir edildiğine dikkat çekilmektedir.¹¹¹ Bu münâsebetle, Nevres'in edebî sahadaki şöhretini mensur eserlerinden çok manzum eserlerine borçlu olduğunu ifade etmek gerekir.

Şâirin Türkçe şiirlerinde olduğu gibi Farsça şiir söylemedeki hünerini gösteren Farsça Divan'ındanki Sa'dî-yi Şîrâzî'nin kasîdesine gerek mânâ gerekse de dil bakımından başarılı bir şekilde yazmış olduğu tahmîs, Nevres'in şâirlik üslûbu kadar mânâ bakımından da güçlü bir şâir olduğunu, bu yönüyle de Sa'dî ile benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Özcan, Abdülkadir. (2003). "Mahmud I", *İslâm Ansiklopedisi*, (XXVII, s.351). Ankara.

Akgün, Ömer Faruk. (1964). "Nevres, Abdürrazzak", *İslâm Ansiklopedisi*, (XCII, s.230). İstanbul: MEBDK.

- Akkaya, Hüseyin. (2007). “Nevres, Abdürrezâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXIII, s.55). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akkaya, Hüseyin. (1994). *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı*. (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aruçi, Muhammed. (2009). “Sûdî Bosnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (XXXVII, s.466). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Avcıoğlu, Gamze Gizem. (2018). *Sa’dî-yi Şîrâzî’nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri*. (Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Banarlı, Nihad Sâmî. (1983). *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, II. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Cengiz, Halil Erdoğan. (1986). “Divan Şiirinde Musammatlar”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. (LII, s. 292).
- Çiçekler, Mustafa. (2008). “Sa’dî-i Şîrâzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXV, s.405-407). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dânişpejûh, Minûçîhr. (1388). *Ustâd-i Suhen Sa’dî*. Tahran: Neşr-i Hemşehrî.
- Değirmençay, Veyis. (2012). *Farsça Arûz ve Kafiye* (2.Baskı). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Ofset Tesisleri.
- Dilçin, Cem. (1983). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Durmuş, İsmail ve Öz, Mustafa. (2008). “Sahbân el-Vâilî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXV, s.511-512). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ferhâdî, Abdüldafûr Revân. (1992). “Bîdil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (VI, s.134-135). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hasanlı, Kavus. (2017). *Şirazlı Sa’dî: Hayatını ve Sözüünü Yeniden Anlamak*. (E. Çakar, E. Namoğlu, Çev.) İstanbul: Demavend Yayınları.
- Horata, Osman v.dğr. (2012). *XVIII. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- İlaydın, Hikmet. (1954). *Sa’dî: Hayatı Sanatı ve Eserleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- İpşirli, Mehmet. (1991). “Âsaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (III, s.455). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- İsmail Hakkı Bursevî. Rûhu'l-Beyân, c.6. (s.101). Beyrut.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. (1951). *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, c.I. İstanbul: MEBDK.
- Karadere, Adem. (1999). *Nevres-i Kadîm'in Farsça Divânı*. (Yüksek Lisans Tezi) Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Karaismailoğlu, Adnan. (1992). “Bostân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (VI, s.307-308). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kemâl, Nâmık. (1304). *Tahrîb-i Harâbât*. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebüzziyâ.
- (1384). *Külliyât-ı Sa'dî* (5.Baskı). (haz. Muhammed-i Sadrî) Tahran: Neşr-i Nâmek.
- Muallim Naci. (1307). *Istulâhât-ı Edebiyye*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Onay, Ahmet Talat. (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öcalan, Hasan Basri. (2012). “Üftâde Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XLII, s.283) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özaydın, Abdülkerim. (1999). “İbn Mukle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XX, s.211-212). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pala, İskender ve Kılıç, Filiz. (2006). “Musammat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXI, s. 233-235). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pala, İskender. (2002). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: LM Yayınları.
- Safâ, Zebihullâh. (1369). *Târîh-i Edebiyyât der-Îrân*, c.I-III. Tahran: İntişârât-i Firdevs.
- Saraç, M. Ali Yekta. (2007). *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: 3F Yayınları.
- Savi, Saime İnal. (2012). “Şeyh Ömer Fuadi Hazretlerinin Menakıb ve Türbenamе'sinde Mevlana, Sadi ve Hafız'dan Farsça Dizeler”. I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu. (c.I, s.392). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi.
- Semerkandî, Devletşah. (1337). *Tezkiretu's-suarâ*. (tsh. Muhammed Abbâsî) Tahran: İntişârât-i Kitâbfurûşî-yi Bârânî.

- Suzan, Yahya. (2008). *Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs*. (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şentürk, Ahmet Atilla ve Kartal, Ahmet. (2005). *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tâhir el-Mevlevî. (1994). *Edebiyat Lügatı*. (K. E. Kürkçüoğlu, Haz.) İstanbul: Enderun Kitapevi.
- [Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi](https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78495/irak-kerkuk-yazili-turk-edebiyati.html). “Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı”. mad. Nevres <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78495/irak-kerkuk-yazili-turk-edebiyati.html> (Erişim 11 Nisan 2021).
- Yazıcı, Tahsin. (1996). “Gülistân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İslâm Ansiklopedisi*. (XIV, s.240-241). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Ali. (2014). “Siyâh-bahâr Tamlamasının Bir Üslup Özelliği Olarak Divan Şiirinde Yer Alması”. *F.S.M. İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. (23, s.139-150).
- Yuvalı, Abdülkadir. (2000). “İlhanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXII, s.102). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- ¹ Suzan, “Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs”, Doktora Tezi, s. 47.
- ² Suzan, “Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs”, Doktora Tezi, s. 49.
- ³ Suzan, “Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs”, Doktora Tezi, s. 50-51.
- ⁴ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, s. 223.
- ⁵ Adem Karadere tarafından yüksek lisans tez çalışması olarak tenkitli metni yapılmış Nevres-i Kadîm’in Farsça Divanı, tarafımızca tercüme edilmektedir.
- ⁶ Devletşah Semerkandî, *Tezkiretu’ş-şuarâ*, tsh. Muhammed Abbâsî, İntişârât-i Kitâbfurûşî-yi Bârânî, Tahran 1337, s. 223-224; Minûcihr Dânişpejûh, *Ustâd-i Suhen Sa’dî*, Neşr-i Hemşehrî, Tahran 1388, s. 19-20; Zebihullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der-Îrân*, III, İntişârât-i Firdevs, Tahran 1369, s. 592- 597; Mustafa Çiçekler, “Sa’dî-i Şîrâzî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2008, XXXV, s. 405-407.
- ⁷ Zebihullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der-Îrân*, c.I, s. 290.
- ⁸ Hikmet İlaydın, *Sa’dî: Hayatı Sanatı ve Eserleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1954 s. 3; Saime İnal Savi, “Şeyh Ömer Fuadi Hazretlerinin Menakıb ve Türbenamelerinde Mevlana, Sadi ve Hafız’dan Farsça Dizeler,” I. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu, Kastamonu Üniversitesi, 2012, I, s. 392.
- ⁹ Tahsin Yazıcı, “Gülistân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1996, XIV, s. 240-241; Adnan Karaismailoğlu, “Bostân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1992, VI, s. 307-308; Kavus Hasanlı, *Şîrazlı Sa’dî: Hayatını ve Sözünü Yeniden Anlamak*, (çev. Esra Çakar, Elif Namoğlu), Demavend Yayınları, İstanbul 2017, s. 19-33.

- ¹⁰ Türk edebiyatında Bostân ve Gülistân adlı eserlere yapılmış tercüme ve şerhler için bkz. Gamze Gizem Avcioğlu, “Sa’dî-yi Şîrâzî’nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 162-299.
- ¹¹ Avcioğlu, “Sa’dî-yi Şîrâzî’nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri”, Doktora Tezi, s. 160-161.
- ¹² Çiçekler, “Sa’dî-i Şîrâzî,” s. 407.
- ¹³ Avcioğlu, “Sa’dî-yi Şîrâzî’nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri”, Doktora tezi, s. 156-159.
- ¹⁴ Çiçekler, “Sa’dî-i Şîrâzî,” s. 407.
- ¹⁵ Avcioğlu, “Sa’dî-yi Şîrâzî’nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri”, Doktora Tezi, s. 341-407.
- ¹⁶ “Kadim” sıfatının ilk kez Nâmık Kemal’in 1874 senesinde kaleme aldığı Tahrîb-i Harâbât adlı eserinde kullanılmış olduğuna işaretle, bkz. Nâmık Kemâl, *Tahrîb-i Harâbât*, Matbaa-i Ebüzziyâ, Konstantiniyye 1304, s. 112; Hüseyin Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 21.
- ¹⁷ Hüseyin Akkaya, “Nevres, Abdürrezâk,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2007, XXXIII, s. 55.
- ¹⁸ "عمر پنجاه زیان کرد تو ای خوجه همین* پنج بین ده بشمر پانزده خو بیست بگو" Karadere, “Nevres-i Kadîm’in Farsça Divânı”, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 5.
- ¹⁹ Kuzey Irak’ta tarihî bölge.
- ²⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifin ve Âsâru’l-Musannifin*, I, MEBDK, İstanbul 1951, s. 567.
- ²¹ Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, s. 21-22.
- ²² Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, s. VII-IX.
- ²³ Akkaya, “Nevres, Abdürrezâk,” s. 56.
- ²⁴ Hidmet-i kitâbî: Resmî yazışmalardan sorumlu memur.
- ²⁵ Hâfız-ı kütüp: Osmanlı vakıf kütüphanelerinde görevlendirilen kütüphâne memuru. (İsmail E. Erünsal, “Hâfız-ı Kütüb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1997, XV, s. 94-98.)
- ²⁶ Kadı nâibi: Kadı vekili.
- ²⁷ İkâmete mecbûr tutulmak/ memur edilmek: Gerekli olan bir durumdan sebep belli bir yerde oturmaya mecbûr tutulmak.
- ²⁸ Üftâde Tekkesi: Aziz Mahmud Hüdâyî’nin şeyhi Şeyh Üftâde (ö. 988/1580) tarafından inşâ edilmiş Uludağ’ın eteklerinde mescid, semâhâne, harem, selâmlık, çilehâne ve çeşmeden meydana gelen bir külliye niteliğindeki yapıdır. (Hasan Basri Öcalan, “Üftâde Tekkesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2007, XLII, s. 283.
- ²⁹ Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, s. 22-38.
- ³⁰ Nevres-i Kadîm’in Mebâligü’l-Hikem, adlı eseri tarafımızca yayına hazırlanmaktadır.
- ³¹ Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, s. 41.

- ³² [Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi](https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78495/irak-kerkuk-yazili-turk-edebiyati.html), “Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı”, mad. Nevres <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78495/irak-kerkuk-yazili-turk-edebiyati.html> (Erişim 11 Nisan 2021).
- ³³ Ömer Faruk Akgün, “Nevres, Abdürrazzak,” İslâm Ansiklopedisi, MEBDK, İstanbul 1964, XCII, s. 230.
- ³⁴ Bu üç nüsha: Ali Emirî Efendi Manzum Eserler Bl., 468/1; Süleymaniye Ktp., Es’ad Efendi Bl., no.2700; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., no.1748. Bkz. Karadere, “Nevres-i Kadîm’in Farsça Divânı”, Yüksek Lisans Tezi, s. 28-29.
- ³⁵ Karadere, “Nevres-i Kadîm’in Farsça Divânı”, Yüksek Lisans Tezi, s. 12.
- ³⁶ Karadere, “Nevres-i Kadîm’in Farsça Divânı”, Yüksek Lisans Tezi, s. 8-10.
- ³⁷ Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, s. 25.
- ³⁸ Akkaya, “Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı”, Doktora Tezi, s. 26.
- ³⁹ *Külliyât-ı Sa’dî*, (haz. Muhammed-i Sadrî), 5.bs., Neşr-i Nâmek, Tahran 1384, s. 732-735.
- ⁴⁰ Kâfiye tespitinde istifâde edilen kaynak için bkz. Veyis Değirmençay, *Farsça Arûz ve Kâfiye*, 2.bs., Atatürk Üniversitesi Ofset Tesisleri, Erzurum 2012, s. 109-134.
- ⁴¹ Hakkında bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, “İbn Mukle,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2007, XX, s. 211-212.
- ⁴² Abdülkadir Yuvalı: “İlhânlılar,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2000, XXII, s. 102.
- ⁴³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, LM Yayınları, İstanbul 2002, s. 228.
- ⁴⁴ Hakkında bilgi için bkz. Mehmet İpşirli: “Âsaf,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1991, III, s. 455.
- ⁴⁵ Hakkında bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan: “Mahmud I,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2003, XXVII, s. 351.
- ⁴⁶ Hakkında bilgi için bkz. Abdüldafûr Revân Ferhâdi: “Bîdil,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1992, VI, s. 134-135.
- ⁴⁷ Hakkında bilgi için bkz. İsmail Durmuş ve Mustafa Öz: “Sahbân el-Vâilî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2008, XXXV, s. 511-512.
- ⁴⁸ Hakkında bilgi için bkz. Muhammed Aruçi: “Sûdî Bosnevî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2009, XXXVII, s. 466.
- ⁴⁹ Bu terkinin sebk-i Hindî ile ortaya çıktığına işaretlerle, bkz. Ali Yıldırım, “Siyâh-bahâr Tamlamasının Bir Üslup Özelliği Olarak Divan Şiirinde Yer Alması,” *F.S.M. İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 23 (2014), s. 139-150.
- ⁵⁰ İlgili âyete iktibasla, bkz. Kur’ân: 77/20 “أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ” “Biz sizi değersiz bir sudan yaratmadık mı?”
- ⁵¹ Mânî’nin gökten inen bir mucize olarak müritlerine gösterdiği “Nigâr, Nigâr-hâne, Nigâristan”, “Erjeng” adlı resim mecmuasına telmihle, bkz. Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 372; Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 318.
- ⁵² Külliyyât-ı Sa’dî: “...مه”
- ⁵³ İlgili âyete iktibasla, bkz. Kur’ân: 43/52 “أَلَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يُكَادُ يَبِينُ” “Yoksa ben şu zavallı, neredeyse derdini anlatamayacak durumda olan adamdan daha hayırlı değil miyim?”

- 54 Külliyyât-1 Sa'dî "خلق"
- 55 "ان الل خمرة طينة آدم بيده " *Allah Âdem'in çamurunu kendi eliyle yoğurdu*” bkz. İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyân, Beyrut, c.6, s. 101.
- 56 Külliyyât-1 Sa'dî: "... نروید ز..."
- 57 Zâhir âlem, dünya.
- 58 Tefeül: Fal açma, hayra yorma, uğur sayma.
- 59 Kîdem: Varlığının hiçbir tarz ve şekilde başlangıcı olmamak anlamında, Cenâb-1 Hakk'ın zâtî sıfatlarından biridir.
- 60 Külliyyât-1 Sa'dî: "... شكوفه... "
- 61 Külliyyât-1 Sa'dî: "... مشتاق در..."
- 62 Hz. Yûsuf kıssasına telmihle, bkz. Ku'rân: 12/31.
- 63 Âlem-i gayb: Madde âleminin ötesindeki gözle görülemeyen âlem.
- 64 Külliyyât-1 Sa'dî: "به آب زر نتواند کشید چون تو الف"
- 65 Külliyyât-1 Sa'dî: "... مثال..."
- 66 El-Hille: Irak'ın merkezinde Fırat Nehri üzerinde bir şehir.
- 67 Külliyyât-1 Sa'dî: "... حکایتی..."
- 68 Külliyyât-1 Sa'dî: "صبر..."
- 69 Terencebin: Kudret helvası.
- 70 Külliyyât-1 Sa'dî: "... اضطراب و حنین"
- 71 Külliyyât-1 Sa'dî: "تو را سری است..."
- 72 Külliyyât-1 Sa'dî: "... حظ..."
- 73 Külliyyât-1 Sa'dî: "... جور نیست..."
- 74 "شیر خدا" Hz. Ali'nin lakabıdır. "Allah'ın aslanı"
- 75 Külliyyât-1 Sa'dî: "... خلق..."
- 76 Külliyyât-1 Sa'dî: "... به احسان..."
- 77 Külliyyât-1 Sa'dî: "... خدای و ناصح خلق"
- 78 Külliyyât-1 Sa'dî: "به رای روشن و فکر بلیغ و رای رزین"
- 79 Tenkitli metni hazırlanan çalışmada "olarak geçen bu ifadenin anlam bütünlüğüne göre, "دید ایام" şeklinde olması gerekmektedir. Bkz. Karadere, "Nevres-i Kadîm'in Farsça Divânı", Yüksek Lisans Tezi, s. 12.
- 80 Külliyyât-1 Sa'dî: "... خهی به قوت..."
- 81 Külliyyât-1 Sa'dî: "... سر..."
- 82 Benât-1 na'ş: Kuzey kutbu dairesinden gözüken yedi yıldızdan oluşan yıldızlar kümesi.
- 83 Külliyyât-1 Sa'dî: "... نکردست..."
- 84 Külliyyât-1 Sa'dî: "... منظمس..."
- 85 Külliyyât-1 Sa'dî: "... ملکهای..."
- 86 İhan: Moğol hükümdarlarının unvânı.

- 87 İlgili âyete iktibasla, bkz. Kur'ân: 36/24 "إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ"; "O taktirde ben mutlaka açık bir sapıklık içinde olurum."
- 88 Burada istiare sanatı yapılmıştır. (Sana karşı çıkanların irade atlarının eli ayağı kesiliversin)
- 89 Sa've: Kuyruk sallayan kuşu.
- 90 Külliyyât-ı Sa'dî: "...مرور..."
- 91 Külliyyât-ı Sa'dî: "...پیر..."
- 92 Bu beyitte kast edilen şudur: Benim şiir şevkimi, gün yüzüne çıkar. Zira daha önce kimseye şiir yazmadığım bir zevk ve duyguyla sana yazdığım şiirim, tıpkı bâkire bir kız gibidir.
- 93 Külliyyât-ı Sa'dî: "به زنده می‌کنم از ننگ وصلتش در گور"
- 94 Külliyyât-ı Sa'dî: "...نگردد..."
- 95 Dîbâ: İpekli kumaş.
- 96 Külliyyât-ı Sa'dî: "...نافه مشکین؟"
- 97 Külliyyât-ı Sa'dî: "...بهار..."
- 98 Külliyyât-ı Sa'dî: "...طی..."
- 99 Ferzin: Satranç oyununda vezir.
- 100 Emr-i muhâl: Gerçekleşmesi imkânsız olan emir.
- 101 Şöyle ki: Kemalın ve zevalın bir arada olduğu âlemde hem güzelliklerin hem de çirkinliklerin olması tabiidir.
- 102 Kevn: Varlık, vücut, mevcudiyet. Kevn bahçesi, mecâzî mânâda dünyadır.
- 103 Külliyyât-ı Sa'dî: "...بلی..."
- 104 Külliyyât-ı Sa'dî: "...و کین..."
- 105 İlgili âyete telmihle, bkz. Ku'rân: 3/30. "...يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا"; "Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı gündé..."
- 106 Külliyyât-ı Sa'dî: "...مبین..."
- 107 Külliyyât-ı Sa'dî معین و بخت معین همیشه چشمه رزقت معین
- 108 Ahmet Atilla Şentürk ve Ahmet Kartal, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 424-425.
- 109 Osman Horata v.dğr, *XVIII. Yüzyıl Türk Edebiyatı*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), s.15.
- 110 Şentürk ve Kartal, *a.g.e.*, s.427.
- 111 Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târihi*, c.II, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), s.752.

İki Kaside Bağlamında Mütenebbî'nin İhşîdî Hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfûr'a Methiye ve Hicivleri*

Fuat Daş**

Öz

Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî, Arap şiirinin X. yüzyılda yaşamış en güçlü simalarından biridir. Şair, sanatsal değeri yüksek şiirler kaleme almış hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde birçok şairi derinden etkilemiştir. Hayatı boyunca birçok hükümdarın sarayında bulunmuş, onlara methiyeler söylemiş ve ihsanlarına mazhar olmuştur. Bu hükümdarlardan biri de kendisine valilik vaadinde bulunan ve yaklaşık dört yıl himayesinde kaldığı İhşîdî hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfûr'dur. Mütenebbî, aslen Habeşli siyahî bir köle olan Kâfûr'un himayesine girmeyi canı gönülden istemiş olmasa da kalbinin derinliklerinde yatan itibar elde etme arzusuna sonunda boyun eğmiştir. Kâfûr'a yönelik sanatsal değeri yüksek methiyeler söylemiş; lakin bu methiyelerinde samimi duygular yansıtmamış, kalbinin hissettikleriyle sözcüklere dökülen mısralar daima birbiriyle çelişmiştir. Öyle ki bu methiyeler sadece çıkar amaçlı söylenmiştir. Çünkü Kâfûr'un kendisine verdiği vaat gerçekleşmeyince methiyelerinde yücelttiği, bütün hükümdarlardan üstün gördüğü hâmisini en ağır sözlerle, aşağılayıcı ifadelerle yermiştir. Mütenebbî'nin Kâfûr için söylediği hem methiyeleri hem de hicviyeleri divanının nadide ürünleri arasında yer almıştır. Çünkü bu şiirler, sanatının zirveye ulaştığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Ayrıca bu şiirler, Kâfûr'un himayesinde bulunduğu süre boyunca; umut, arzu, hayal kırıklığı, hüzn, özlem, nefret ve kin gibi şairin yaşadığı karmaşık duyguları yansıtmış ve yaşamından izler taşımıştır. Bu çalışmada; Mütenebbî'nin bir methiyesi ve bir hicviyesi özelinde Kâfûr'la ilgili kaleme aldığı ve divanında Kâfûriyyât olarak bilinen şiirleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Klasik Arap Şiiri, Mütenebbî, Ebû'l-Misk Kâfûr, Methiye, Hicviye.*

In the Context of two *Ķaşidas*, Mutanabbî's Praises and Satires to the *Ikhshîd* Ruler, Abu'l-Misk Kâfûr

Abstract

Abu'l-Tayyib al-Mutanabbî is one of the most powerful figures of Arabic poetry who lived in the 10th century. The poet wrote poems of high artistic

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.930116

** Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye, e-posta: fdas@bartin.edu.tr Orcid No: 0000-0003-1088-2177

Makale Gönderim Tarihi: 29.04.2021

Makale Kabul Tarihi : 25.02.2022

NÜSHA, 2022; (54): 43-72

value and deeply influenced many poets both in his lifetime and in later periods. He was in the palace of many rulers throughout his life, sang praises to them and received their grants. One of these rulers; He is the ruler of Ikhshīd, Abu'l-Misk Kāfūr, who promised him to be a governor and remained under his protection for approximately four years. Although Mutanabbî did not want to be under the protection of Kāfūr, who was originally a black slave from Ethiopia, he accepted the patronage of this ruler by submitting to his desire to gain prestige deep in his heart. He sang praises of high artistic value to Kāfūr; however, these praises did not reflect genuine feelings and the verses that were put into words with what his heart felt were always in contradiction with each other. So much so that these praises are said for profit only. Because, when the promise of Kāfūr to him was not realized, He satirized his protector, whom he praised in his praises and regarded as superior to all rulers, with the harshest words and derogatory expressions. Both the praise and satire of Mutanabbî for Kāfūr are rare products of the divan. Because these poems were written at a time when his art was most mature. In addition, these poems, during the time he was under the auspices of Kāfūr; It reflected the complex emotions of the poet such as hope, desire, disappointment, sadness, longing, hatred and grudge and carried traces of his life. In this study; Mutanabbî's poems, which he wrote about Kāfūr and known as Kāfūriyyât in his divan, were examined in particular as a praise and a satire.

Keywords: *Classical Arabic Poetry, Mutanabbî, Abu'l-Misk Kāfūr, Praise, Satire.*

Structured Abstract

One of the prominent poets of Arabic literature, Abu'l-Tayyib al-Mutanabbî wrote praises to many rulers and statesmen throughout his life, and remained in their palace under the patronage of some rulers. The Ikhshīd ruler, Abu'l-Misk Kāfūr, is one of these rulers. The poems written for this ruler and known as *Kāfūriyyât* constitute an important part of the divan of Mutanabbî. These poems generally took place around two subjects. First one; The poet's praises for the realization of the promise of governorship promised to him by the ruler, and the second subject is the satire he wrote to the ruler upon the failure of this promise.

Mutanabbî wrote a total of eight praise odes to his Ethiopian black protector Kāfūr, for whom he remained under his protection for approximately four years. In these praises, he made exaggerated expressions, made propaganda of Kāfūr's power and reign, exaggerated in his similes, and used all the possibilities of his art in order to receive his favors. However, his honor was hurt by the fact that he was under the auspices of a non-Arab who was originally from the slave class like Kāfūr and wrote praises, and he did not reflect his sincere and genuine feelings in these poems. So much so that while his praises to his former

protector, Sayf al-Dawla, stemmed from his admiration for him and the wishes he expected from him, his praise to Kāfūr was only due to the governor's promise he hoped to fulfill from him. Because with this promise, the dream of gaining reputation, which he has been pursuing since his youth, would come true.

The praise of Mutanabbî, which we dealt with in this study, was written within the frame of almost the same boundaries with the other ones. The poet starts the ode with the *naşîb* (*teşbîb*), which contains couplets on love, and then gives place to the wisdom couplets in the style of advice to Kāfūr. After this introduction, which constitutes approximately one-third of the ode, he glorifies Kāfūr with adjectives such as heroism, courage, generosity, forgiveness, faithfulness, and occasionally uses exaggerated and excessive expressions towards him. In the last parts of the ode, he is very diligent in gaining the consent of Kāfūr in order to achieve his dream goal by marketing his art and, as in many of his praise, this ode also implies the promise of governorship to Kāfūr in an explicit or implicit way.

When Kāfūr fails to fulfill his promise to Mutanabbî, the exaggerated praises of the poet turn into sharp satires. In these satires, he expresses his disappointment, sadness, and regret for the praises he once wrote, as well as his hatred for Kāfūr, when his dream of the governorship he planned to achieve was destroyed. While there are contradictions between the words that are poured into lines with his heart in his praises, this is not the case at all in his satires. Because he reveals the hatred he has kept in his heart against his protector for years in these satires. So much so that the Mutenebbî humiliates Kāfūr with exorbitant expressions and contents rather than ridiculing or kidding him, attacks the physical characteristics of Kāfūr, his lineage by stating that he originally belonged to the slave class, and thus consoling his rebellious and suffering spirit against a purchased slave. He writes the first satirical ode as soon as he escapes from Egypt, where he was forcibly held. This ode is regarded as a masterpiece in Arabic literature as well as being the most beautiful satire ode of the poet. He begins his ode by depicting his sad mood during his stay in Egypt, and then uses the heaviest and derogatory expressions of satirizing his protector, whom he once praised by standing hand and paw in front of him. He uses the exact opposite of all the expressions he uses in his verses in his satire. He also satirized Kāfūr and satirized all the slaves living in Egypt and the rulers who gave them opportunities. To summarize, the more beautiful and impressive the praise we have examined in the eyes of Kāfūr, the more ugly and destructive his satire. This shows that our poet is a strong poet who can write successful satires as much as praise.

Giriş

Arap şiiri denilince akla gelen ilk isimlerden biri hiç şüphesiz Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî'dir (ö.354/965). Mütenebbî, şiirlerinde yaşadığı asrın siyasî, dinî ve kültürel yaşamını yansıtmakla birlikte aşırıya kaçan övgüleriyle, keskin ve aşağılayıcı yergileriyle, her biri derin manalar taşıyan hikmetli sözleriyle, dönem insanının karakterini anlatan güçlü tasvirleriyle, felsefî düşünceleriyle gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde Arap edebiyatının en güçlü şairlerinden biri olma vasfına sahip olmuştur. O, sadece usta bir şair olarak hafızalarda yer etmemiş aynı zamanda kalbinin derinliklerinde yatan, kendisini saray saray, ülke ülke gezdiren ve çalkantılı bir hayat yaşamasına sebep olan ihtiraslarıyla ve arzularıyla da tanınmıştır. Öyle ki hayatının bazı dönemlerinde en kudretli hükümdarların meclislerinde bulunarak, methiyeler söylerken bazen de hapisanede bir mahkûm veya çöllerde bir kaçak olarak yaşamıştır. Çalışmamıza konu olan Ebû'l-Misk Kâfûr'a (ö. 357/968) yönelik şiirleri de bu çalkantılı hayatın ürünleridir.

Mütenebbî, 303/915 yılında Kûfe'nin Benû Kinde mahallesinde doğmuştur. Asıl adı Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasan b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî'dir.¹ Kendisine verilen "*peygamberlik iddia eden, gelecekte haber veren*" manalarına gelen Mütenebbî lakabını nasıl aldığıyla ilgili birçok rivayet mevcuttur. Bir rivayete göre bu lakap, Lazkiye'de ağır vergiler koyan yönetime karşı bir isyan girişiminde bulunması ve o dönemde isyan çıkaranlara genellikle isnat edilen peygamberlik iddiası üzerine hapse atılmasıyla ilişkilidir. Ancak bu rivayetten farklı olarak İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) Mütenebbî'nin bu lakabı şiirlerindeki üstün başarıdan dolayı aldığını iddia etmiştir.² İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise Mütenebbî'nin kendisini peygamberlere benzeten beyitler söylemesi nedeniyle bu lakabın ona verildiğini söylemiştir.³ Başka bir görüş ise Kur'ân ayetlerine benzer beyitler kaleme aldığı için verildiği yönündedir.⁴ Bunun gibi şairin bu lakabı almasıyla ilgili gerek sanatından gerekse karakterinden kaynaklanan birçok rivayet mevcuttur.

Kûfe'de yetişen Mütenebbî eğitim hayatına burada başlar. Keskin zekâsını fark eden babası, onu Şîî öğretilerinin baskın olduğu bir okula vererek burada edebiyat ve dil alanında çeşitli dersler görmesini sağlar. 312/924 yılında Şîî İsmâiliyye mezhebine mensup Karmatîlerin Kûfe'ye baskınından sonra ailesiyle birlikte Semâve çölüne gider ve burada yaklaşık olarak iki yıl boyunca bedevî Araplarla yaşar. Bu süre zarfında öz Arapça öğrenme imkânı bulur ve dil alanında kendini geliştirir. 315/927 yılında ailesiyle birlikte Kûfe'ye döner. Bu arada şiir söyleme yeteneği yavaş yavaş gelişme gösterir ve methiye türü şiirler söylemeye başlar. Methiye şairleri gibi para ve itibar kazanmak için şiirin bu yolda en güçlü vasıta olduğunu düşünmesi, şairin bu türe yönelmesinde etkili olmuştur.⁵ Bu nedenle medih şairlerinden Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Buhturî'ye (ö. 284/897) büyük hayranlık beslemiştir. İlk önce Karmatî inancına

mensup Ebu'l-Fadl el-Kûfi'ye bir şiir ithaf eder. Aralarında oluşan şair-hâmi ilişkisi neticesinde onun felsefî düşüncelerinin tesiri altında kalır. Hayatı boyunca feleğe ve insanlara karşı isyankâr karakterinin ve kötümserliğin kaynağı bu felsefî düşünceler olur. Daha sonra Kûfe'nin Karmatîler tarafından tekrar yağmalanmasından sonra 316/928 yılında Irak'a gider.⁶ Burada Muhammed b. Ubeydillâh el-'Ulvi'ye ve kendisine tasavvufu tanıtan ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) olayında rolü olan Hârûn b. Ali el-Evâricî'ye methiyeler yazar. Irak'tan sonra 318/930 yılında Şam'a geçer. Lazkiye ve Trablus'ta birçok bedevî şeyhine ve meşhur kişilere methiyeler söyler. Methiyeleriyle ulaşamadığı emellerini şiddete başvurarak elde edebileceği düşüncesiyle ulaşacağını düşünerek çok geçmeden Karmatîler lehine meydana gelen bir isyana, kendi siyasî hedeflerini gerçekleştirmek umuduyla dâhil olur. Bu isyanda bedevilere, yönetimin Arap olmayan unsurların eline geçtiğini ve Arapların gücünün tükendiğini söyleyerek onları kışkırtmaya çalışır.⁷ İsyanın bastırılmasından sonra İhşîdîler'in Humus Valisi Lu'lu' tarafından 322/934 yılında halkı kışkırttığı için hapse atılır ve iki yıl hapiste kaldıktan sonra serbest bırakılır.⁸

Hapisten çıktıktan sonra güçlü bir şair olması gerektiğini düşünen Mütenebbî, 325-328/937-940 yılları arasında Antakya, Lazkiye, Dimaşk, Taberiye ve Halep başta olmak üzere şehir şehir dolaşıp ücret karşılığında insanlara methiyeler yazar. Şöhreti artan şair, Suriye Emîrî'l-Umerâsî İbn Râik'in Dimaşk Valisi Bedr b. Ammâr el-Harşânî el-Esedî ile tanışır ve onun resmi şairi sıfatıyla ona karşı içten kasideler yazar. Ancak valiyle arası açılınca saraydan ayrılıp Suriye çölünde inzivaya çekilir. İnzivadan çıktıktan sonra 336/947-48 yıllarında Hamdânî Emîri Seyfûddevl'e'nin (ö. 356/967) Antakya Valisi Ebû'l- 'Aşâir'e methiyelerini sunar.⁹ Ebû'l- 'Aşâir, ertesi yıl Antakya'ya gelen Emir Seyfûddevl'e'ye Mütenebbî'yi takdim eder. Emir, sarayında birçok şair olmasına rağmen Mütenebbî gibi güçlü bir şairin kendi himayesinde olmasını isteyerek onu sarayına davet eder. Mütenebbî, methiyelerini oturarak, el etek öpmeyen okuyacağı şartıyla davete icabet edeceğini söyler ve emir de onun bu şartını kabul eder.¹⁰

Mütenebbî bir gün Seyfûddevl'e'nin de bulunduğu bir mecliste dilci İbn Hâleveyh (ö. 370/980) ile dil hususunda şiddetli bir münakaşaya dahil olur ve bu münakaşa esnasında İbn Hâleveyh, Mütenebbî'ye anahtar fırlatarak onu yaralar.¹¹ Seyfûddevl'e'nin bu olayda gerek sözlü gerekse fiili olarak kendisini desteklememesi üzerine Mütenebbî öfkelenir ve 346/957 yılında Halep'ten ayrılır.¹² Halep'ten ayrıldıktan sonra şair, Şam'a bağlı Saydâ' şehrinin valilik sözünü veren, sürekli kendisini davet eden İhşîdî hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfûr'un yanına, Mısır'a gider.¹³ Mütenebbî'yi himayesine alan Ebû'l-Misk Kâfûr, İhşîdîler'in kurucu hükümdarı Muhammed b. Tuğç (ö. 334/946) tarafından on sekiz dinara satın alınmış aslen Habeşli siyahî bir köledir.

Hükümdar ondaki yeteneğin, zekânın farkına vardıktan sonra onu önemli görevlere getirir ve 946 yılında ölmeden önce daha on beş yaşında olan oğlu Ebû'l-Kâsım Ünûcûr (ö. 349/960)'a vasî tayin eder ve böylece Kâfûr'a yönetimde aktif bir rol vermiş olur. Ünûcûr'un 349/960'da vefatı üzerine idareye geçen kardeşi Ebû'l-Hasan Ali döneminde de Kâfûr'un hâkimiyeti devam eder ve 337-357/948-968 yılları arasında Mısır'ı istikrarlı bir şekilde yönetir.¹⁴

Kâfûr'un himayesinde arzuladığı valilik amacına ulaşamayan Mütenebbî, hâmisine ağır hicviyeler yazıp 350/961 yılının Kurban Bayramı gecesinde Mısır'dan kaçarak Kûfe'ye geçer ve orada kısa bir süre kaldıktan sonra Bağdat'a gider.¹⁵ Bağdat'tayken methiyeler dizdiği Büveyhî hükümdarı Adudüdevle'nin (ö. 372/983) daveti üzerine 354/965 yılında Şîraz'a intikal eder ve aynı yıl buradan Bağdat'a geçerken bir grup eşkıya tarafından yolu kesilerek öldürülür.¹⁶

Nitekim Mütenebbî'nin çalkantılı hayatını ve eşsiz sanatını bir çalışmaya sığdırmanın mümkün olmadığı ifade edilmelidir. Onun derin anlamlar taşıyan, farklı coğrafyalardan çeşitli kültürel izler barındıran şiirleri hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde sanatsal değerini korumuş, okuyan her kişiyi derinden etkilemiştir. Başta meşhur şair ve edip Ebû'l-Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1057) olmak üzere birçok kişiyi kendisine hayran bırakmış,¹⁷ ayak dahi basmadığı coğrafyalarda İbn Hânî el-Endelüsî (ö. 362/973) gibi güçlü şairleri birçok yönden etkilemiştir.¹⁸ Daha hayattayken etrafını hayranları kuşatmış, hükümdarlar onun gibi güçlü bir şairi saraylarında görmek için bütün imkânlarını kullanmıştır. Kısacası Mütenebbî, Arap edebiyatının önde gelen en güçlü şairlerinden biri olma unvanını yüzyıllar boyunca elinde tutmuştur. Bu çalışma da onun iki kasidesi bağlamında İhşîdî hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfûr'a şiirlerini değerlendirecektir.

1. MÜTENEBBÎ'NİN EBÛ'L-MİSK KÂFÛR'A ŞİİRLERİ

Mütenebbî'nin Ebû'l-Misk Kâfûr'a yazdığı şiirleri genel itibariyle methiye ve hicviye konuludur ve bütün bu şiirleri divanında "Kâfûriyyât" olarak bilinir. Kâfûriyyât şiirlerinde methiye ve hicviye konulu müstakil kasideler olduğu gibi bu konularla ilgili birkaç beyitten oluşan şiirler de mevcuttur. Bu konular dışında Kâfûr'un hükmettiği Mısır'daki siyasî olayları ele alan kasideler bulunmakla birlikte bu şiirlerin sayıca fazla olmadığı belirtilmelidir. Halep'te Seyfûdevle'nin yanında geçirdiği süreç boyunca siyasî olayları anlatan birçok şiiri olmasına rağmen Kâfûr'un yanında kaldığı sürede siyasî olayları ele alan fazla şiiri bulunmamaktadır. Bunun sebepleri arasında Mısır'da siyasî istikrarın varlığı ve şairin siyasî işlere fazlaca dâhil olmaması gibi hususlar, bunun sebepleri arasında sayılabilir. Öyle ki şair, Kâfûr'un yanında sadece iki tane siyasî temalı şiir kaleme almıştır.¹⁹

Mütenebbî'nin Kâfûr için yazdığı şiirler, uzun yıllar sarayında kaldığı Seyfûddeve için yazdığı şiirlere kıyasla azdır. Nitekim Seyfûddeve'ye şiirleri ona duyduğu hayranlık ve ondan beklediği isteklerinden kaynaklanır. Seyfûddeve'nin himayesinde hemen hemen arzulanmış tüm emellerine erişme imkânı yakalar. Onun gözünde bu hükümdar Araplara özgü tüm değerleri temsil eder. *Seyfiyyât* olarak isimlendirilen şiirlerinde samimi ve içten duygularını yansıtır. Şiirlerinde onun için yüceltici sıfatlar kullanır, mübalağalı teşbihlere yer verir.²⁰ Ancak Kâfûr'a söylediği şiirlerinin çoğu ondan gerçekleştirilmesini umduğu valilik vaadinden kaynaklanır. Seyfûddeve'ye duyduğu hayranlık ve samimiyeti Kâfûr'a karşı duymaz hatta ruhuna istemediği duyguları yükleyerek methiyeler yazar ve bu methiyelerinde içtenlik göstermez.²¹ Bütün bu şiirlerinde önceki memdûhundan (Seyfûddeve'den) ayrılmış olmanın hüznünü, sadece amacına ulaşmak için şimdiki memdûhuna yazdığı ve samimi duygularından uzak zoraki övgülerini, amacının gerçekleşmemesi üzerine öfke, üzüntü, hayal kırıklığı vb. birçok duygusunu yansıtır. Öyle ki "Kâfûriyyât" şiirlerinde arzuların bir şairin kalbine nasıl hükmettiği apaçık görülmektedir. Çünkü onu Kâfûr'un himayesine götüren, ona karşı övgüler yazdıran ve övgülerin yergilere dönüşmesine sebep olan karşı koyamadığı bu arzular olur.

Mütenebbî'nin Kâfûr için başarılı şiirler yazmasında usta bir şair olmasının yanı sıra önceki memdûhuyla geçirdiği süreçte kaybettiği hayatı ve itibarı, şimdiki memdûhu Kâfûr'dan elde edebilme arzusu da etkili olmuştur. Kendisine vaat edilen valilik görevi, hayalini kurduğu, kalbindeki nefret duygularını dizginlediği, uğruna memdûhuna zoraki övgüler yazmaya katlandığı ve onunla itibar sahibi olmayı hayal ettiği büyük bir hedefti. Bu hedefine ulaşmak için Kâfûr'a yazdığı methiyelerinde yer yer mübalağalı ifadeler sarf etmiş, teşbihlerinde aşırıya kaçmış, onun ihsanlarına mazhar olabilmek için sanatının bütün imkânlarını kullanmıştır. Ulaşmak istediği arzusu kalbine öylesine hükmetmiştir ki bazı methiyelerinde yer yer üstü kapalı şekilde valilik arzusunu memdûhuna hissettirmiştir. Hayatını sanatıyla kazanan Mütenebbî, sanatını, hayatını kazanmakla birlikte bu arzusunu gerçekleştirmek suretiyle itibar elde etmek için kullanmıştır.

Nitekim itibar arzusu gerçekleşmeyince hayal kırıklığı yavaş yavaş Mütenebbî'nin şiirlerinde kendini göstermeye başlar. Hayal kırıklığı, aldatılma, pişmanlık duygularının tesiriyle de Kâfûr'a şiirlerinde sanatını konuşurur. Verilen vaatlerin yerine getirilmemesi sadece şairin onurunu incitmekle kalmaz artık şair, büyük bir hileyle karşı karşıya kaldığını anlayarak aynı beyitlere hem yergi hem de övgü anlamları yükleyen şiirler kaleme alır. Öyle ki sanatının dehasıyla bu hileye karşılık verir.²² Bu türden beyitlere, daha doğrusu şairin bu türden üslubuna daha çok Kâfûr'a söylediği şiirlerinde rastladığımızı belirtmek gerekir. Şu beyitler buna örnektir (Hafif):

تَفْضَحُ الشَّمْسُ كُلَّمَا ذَرَّتْ الشَّمْسُ
 سُبْحَانَ مَنْ مَنِيَتْ مِنْ مَنِيَةِ سَيِّدِ
 إِنَّ فِي تَوْبِكَ الَّذِي الْمَجْدُ فِيهِ
 لَضِيَاءٌ يَزْرِي بِكُلِّ ضِيَاءٍ

Güneş her doğduğunda siyah parıldayan güneşinle onu küçük düşürürsün (kusurlarını ortaya çıkarırsın).

Asalet dolu elbisende (bedeninde) bütün ışıkları yok eden ışığın vardır.²³

Bu beyitlerde Kâfûr'un ışığının güneşin ışığına üstün geldiğini, parlaklığının güneşin parlaklığından fazla olduğunu dile getirmiştir. Bu beyitler son derece güçlü methiye beyitleri olmasına rağmen dikkatlice bakıldığında bu beyitlerden her birinin hiciv beyti olduğunu görmemiz de mümkündür. Çünkü Kâfûr'un siyahî tenindeki parlaklığı veren güneştir ve güneş yok olduğunda onun parlaklığı da yok olacaktır. Her ne kadar onun parlaklığını ve ışığını güneşten üstün tutsa da bunların varlığının sebebi güneştir. Öyle ki bazı şârihler İbn Cinnî'den (ö. 392/1002) Mütenebbî'nin kendisine şöyle dediğini rivayet etmektedir: "İstersen *Kâfûriyât* şiirlerindeki methiyelerin hepsini hicviyeye dönüştürebilirsin".²⁴

Mütenebbî'nin Kâfûr'a en az methiyeleri kadar sanatsal değeri güçlü olan hicviyeler de yazar. Bu hicviyelerin yazılmasında hayallerinin fiyaskoyla sonuçlanmasının yanı sıra Arap olmayanlara karşı kalbinin derinliklerinde yatan nefret duygusu da etkili olur. Çünkü ona göre İslâm İmparatorluğunun çöküşünün sebebi Arap olmayan yöneticilerdir.²⁵ Öyle ki Kâfûr zeki, siyasi dehası olan, hükmettiği süre boyunca Mısır'da istikrar sağlayan, çevresindeki ulemayı himaye eden, bunlardan öte Habeşli bir köleyken Mısır'da hükümdarlık mevkiine kadar yükselen biri olmasına rağmen arzularının esiri olan Mütenebbî'nin hicviyelerinden kurtulamaz. Bu hicviyelerinde bir bakıma istemeden Kâfûr'a söylediği methiyelerinde gizlediği yahut dizginlediği nefret duygularını kusar. Özellikle de ileriki bölümlerde de incelediğimiz başarılı bir hicviye kasidesi olan "Dâliyye"sinde Kâfûr'a olan nefretini apaçık bir şekilde gösterir.

1. 1. Mütenebbî'nin Ebû'l-Misk Kâfûr'a Methiyeleri

Övülme ve beğenilme arzusu insanın fitratında bulunduğundan övgü şiirleri insanlık tarihi kadar eskidir. Bu sebeple medih Arap şiirinde en çok işlenen konuların başında yer alır.²⁶ Mütenebbî'nin Kâfûr'la ilgili söylediği şiirlerinin büyük bir kısmını da bu türden şiirler oluşturur. Kâfûr'a yönelik toplamda sekiz methiye yazar. Bu methiyeler de dâhil bütün methiyelerinde hemen hemen aynı kanaati ve tutumu sergiler. Memdühunun sahip olduğu sıfatları tasvir etmekle beraber daha çok kendi şahsını, arzularını ve ulaşmak istediği amaçlarını yansıtır, mübalağalı bir gözle övülmeye değer şeylere bakış açısını sunar. Bu şiirlerinde övdüğü kişileri peygamberler seviyesine bazen de

bu seviyenin üzerine çıkararak aşırılık ve sıra dışılık sergiler.²⁷ Övdüğü kişilere methiyelerini okurken kalbiyle dudağının mütteliklik sağladığı durumlar olduğu gibi bunun tam tersi, kalbinin hissettikleriyle bu hislerin somut bir hal aldığı mısraların birbiriyle çeliştiği durumlar da olur. Şüphesiz ki Kâfûr'a yazdığı methiyeler ikinci durumu anlatan en iyi örneklerdir.

Mütenebbî Halep'ten ayrılıp Mısır'a gittiğinde Kâfûr'un huzuruna çıktuktan bir hafta sonra ilk methiyelerini okur ve şiirin giriş kısmında kötümser bir ruh hali yansıtır. Hem himayesine girmesinden dolayı memdûhu Kâfûr'a hoşnut olmadığını ima eder hem de böylesine kötü bir durumda olmaktan ötürü ölümden şifa umar. Ayrıca böyle bir giriş yapmasından dolayı birçok kişi tarafından kınanır.²⁸ Bu kasidenin ilk beyitleri şöyledir (Tavîl):

وَحَسْبُ الْمُنَايَا أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا كَفَى بِكَ دَاءَ أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَافِيَا
صَدِيقًا فَأَعْيَا أَوْ عَدُوًّا مَدَاجِيَا تَمَنِّيْتَهَا لَمَا تَمَنِّيْتُ أَنْ تَرَى

Ölüme şifa gözüyle bakman bir musibet olarak kâfi sana ve arzulanmaları da (musibet olarak) kâfidir ölümlere!

Bir dost veya iki yüzlü bir düşman görmeyi dileyip de bu dileğinin seni bıktırması üzerine ölümleri temenni ettin.²⁹

Mütenebbî'nin Kâfûr'la ilgili söylediği methiyeleri apaçık bir yalan ve alışverişten ibaret olmakla birlikte sanatsal açıdan ve sergilenen üslup bakımından son derece başarılı kasidelerdir. Şair bu methiyelerine, dışı ve içinin birbirinden farklı olduğu iki renkli bir elbise giydirerek övgüyü alayla, ciddiyeti de şakayla harmanlamıştır. Kâfûr'u överken başkaları tarafından kınanmamıştır. Çünkü kendi arzulararak değil de bizzat Kâfûr'un davetiyle ona sığınmıştır. Ayrıca Seyfûddevl'e'yi methettiği gibi büyük bir hayranlıkla da onu övmemiştir. Şüphesiz ki o, verilen valilik vaaadinin yerine gelmesiyle hayatı boyunca yaşadığı hüsrânların son bulacağını, çocukluk hayalinin gerçekleşeceğini ve düşmanlarına ağır bir darbe indireceğini umut etmiş ve bu vaat için karakterinde olmayan davranışlar sergilemiştir. Bir zamanlar Seyfûddevl'e gibi özgür hükümdarların huzurunda oturur vaziyette şiirlerini okurken, bu vaat uğruna şimdi ise Kâfûr gibi bir kölenin huzurunda ayakta durur vaziyette şiirler okumuştur.³⁰

Kâfûr'a söylediği methiyelerinde alt sınıfa mensup insanların sıfatları olarak kabul gören kölelik ve zenciliği, bu sıfatlara sahip olan Kâfûr'dan arındırmaya çalışmış, sanatsal kabiliyetiyle bu sıfatları övgüye dönüştürmüştür. Ona karşı, “hasret kaldığım yüz”, onunla karşılaşma gününe de “dilemiş olduğum gün” gibi abartılı ifadeler sarf etmiş; zenciliğini aklamak için ise “ten elbisedir, ruhun beyazlığı elbisenin beyazlığından hayırlıdır” şeklinde sözler kullanmıştır. Lakin bütün bu övgülere rağmen çokça arzuladığı emellerine

ulaşamamıştır.³¹ Ayrıca Kâfûr'a yazmış olduğu methiyelerinde genel anlamda klasik Arap edebiyatında methiye şiirlerinde değinilmiş olan temaların dışına çıkmamıştır. Çağdaşları ya da kendinden önceki methiye şairleri gibi memdûhunu cesaretli, cömert, kararlı, azimli, zeki, sabırlı vb. sıfatlarla övmüştür.³²

1. 1. 1. Bir Methiyesi: “Günlerden Diliyorum”

Mütenebbî'nin Kâfûr'a söylediği sekiz methiyesinden bir tanesi de üzerinde değerlendirmeler yapacağımız Eveddu Mine'l-Eyyâm (*Günlerden Diliyorum*) adlı Dâliyye'sidir. Bu kaside toplamda 48 beyitten oluşmaktadır. Kasidenin ana teması methiye olduğu için Mütenebbî, klasik Arap şiirinde methiye temalı klasik kasidelerin ayrılmaz bir parçası olan ve kasideye romantizm katarak şiir değerini yükselten gazel türü beyitlerin bulunduğu nesîb (teşbîb) bölümüyle başlangıç yapmıştır. Bu şekilde bir başlangıç yapması methiye türü kasidelerin genel üslubuna sadık kaldığını ve geleneksel Arap şiirini taklit ettiğini göstermiştir. Gazel türü beyitlerinde alışlagelmiş benzetmelere ve temalara yer vermekle birlikte bu girizgâh bölümünde; günlerin sevgilisini kendisinden alıp götürdüğüne veryansın etmiş ve değişken karakterli olan dünyanın sevgilileri daima ayırdığını dile getirmiştir. Ayrıca klişeleşmiş bir tema olan sevgililerin yahut kabilelerinin ıssız çöllerde ve vadilerde yaptığı göç olgusuna değinmeden geçmemiştir. Burada develer üzerinde ayrılık acısından ağlayan sevgilileri iri gözlü geyiklere benzeterek onların sürmüş oldukları güzel kokularla vadinin güzel kokularının birbirine karıştığını anlatmıştır. Kısacası Mütenebbî nesîb bölümünde klişeleşmiş temalara değinmiş ve bu bölümün genel kriterlerine uygun hareket etmiştir (Tavîl):

- | | |
|--|---|
| 1. وَأَشْكُو إِلَيْهَا بَيْنَنَا وَهِيَ جَنْدُهُ | 1. أَوَدُّ مِنَ الْأَيَّامِ مَا لَا تَبُودُهُ |
| 2. فَكَيْفَ بِحَبِّ يَجْتَمَعَنَّ وَوَصَلُهُ | 2. يَبَاعِدُنَّ حَبًّا يَجْتَمَعَنَّ وَوَصَلُهُ |
| 3. فَمَا طَلَبِي مِنْهَا حَبِيًّا تَرَدُّهُ | 3. أَبِي خَلْقِ الدُّنْيَا حَبِيًّا تَدِيمُهُ |
| 4. تَكْتَلِفُ شَيْءًا فِي طَبَاعِكَ ضَدُّهُ | 4. وَأَسْرَعُ مَفْعُولٍ فَعَلَعْتُ تَغْيِيرًا |
| 5. مَهَا كُلُّهَا يَوْلِي بَجْفَنِيهِ خَدُّهُ | 5. رَعَى اللَّهُ عَيْسًا فَارْقَتْنَا وَفَوْقَهَا |
| 6. وَقَدْ رَجَلُوا حَيْدَ تَنَاطَرِ عَقْدُهُ | 6. بَوَادِ بِهِ مَا بِالْقَلْبِ كَانَهُ |
| 7. تَفَاحَ مَسْكَ الْغَانِيَاتِ وَرِنْدُهُ | 7. إِذَا سَارَتِ الْأَحْدَاثُ فَوْقَ نَبَاتِهِ |
| 8. وَمِنْ دَوْغَا غَوْلِ الطَّرِيقِ وَبَعْدُهُ | 8. وَحَالَ كِحْدَاهُنَّ رَمَتْ بَلُوغَهَا |

1. Günlerin dilemediği şeyi günlerden diliyorum. Ayrılığın neferi oldukları halde onlara ayrılığımızdan yakınıyorum.

2. O günler ki birlikte olduğumuz sevgiliyi alıp götürürken, o sevgiliyi ayrı düştüğü vakit nasıl getirir!

3. Adeti üzere izin vermedi dünya, daimî bir sevgiliye. Peki, benden ayırdığı sevgiliyi, nasıl isterim ondan.

4. (Ey dünya) Değişkenlik göstererek yaptığın en hızlı davranış, karakterinde olmayan bir şeyi tekellüfle yapmandır.

5. Allah, bizi ayırmasına rağmen üzerinde göz kapaklarından yanaklarına yağmur misali yaşlar akıtan o sevgilileri taşıyan develeri korusun!

6. Sevgililer yola koyulduklarında, kalplerin (hissettiği elemi), kolyesi dağılıp gerdan misali (yapayalnız kalan) vadi de (hissetti).

7. Yeşilliklerinde (sevgililerin) binekleri yol aldığında, sürdükleri güzel kokuyla vadinin Rand ağacından (yayılan güzel koku) birbirine karıştı.

8. Bu sevgililerden biri gibisine varmayı arzuladım. Onsuz yolun tehlikeleri ve uzaklığına duçardır benim halim.³³

Mütenebbî, nesib bölümünden sonra Kâfûr'a yönelik hikmet türü beyitler sınıfına da dâhil edebileceğimiz nasihat amacıyla söylediği beyitlere yer vermiştir. Sahip olduğu serveti doğru bir şekilde harcaması gerektiğini Kâfûr'a anlatmış, aksi takdirde hem saygınlığının hem de servetinin son bulacağını dile getirmiştir. Gücün de saygınlığın da ancak parayla olabileceğine, bu yüzden saygınlık yolunda paranın isabetli bir şekilde kullanılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu bölümü değerli kılan olgular arasında şairin bizzat kendi karakteristik yönünü tasvir etmesi de vardır. Bu karakteristik yönü; kalbinin arzularına güç yetirememesiyle ve onun her istediğini yerine getirmesiyle ilgilidir. Elinde olmadan kalbindeki arzuların gerçekleşmesi için ıssız çöllerde en kötü koşullar altında yolculuklar yapmak zorunda kaldığını dile getirerek içinde bulunduğu çaresizliği anlatmaya çalışmış ve kendisinin de bu durumdan yakındığını ifade etmiştir. Öyle ki Kâfûr gibi birçok kişiye methiye yazmasının sebebi, bu kalbin arzularına karşı koyamamasından kaynaklanmıştır. Bu nedenle şair hayallerini gerçekleştirmek için birçok hükümdarın sarayında bulunmuş ve diyardan diyara yolculuklar yapmıştır.³⁴

وَقَصَّرَ عَمَّا تَشْتَهِي النَّفْسُ وَجَدَهُ
فِي نَحْلٍ مَجْدٍ كَانُ بِالْمَالِ عَقْدَهُ
إِذَا حَارِبَ الْأَعْدَاءِ وَالْمَالُ زَنْدَهُ
وَلَا مَالٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ
وَمَرْكُوبُهُ رَجَالُهُ وَالثَّوْبُ جِلْدُهُ
مَدَى يَنْتَهِي بِي فِي مَرَادِ أَحَدِهِ

9. وَأَتَعَبَ خَلْقَ اللَّهِ مِنْ زَادِ هُمِّهِ
10. فَلَا يَنْحَلُّ فِي الْمَجْدِ مَالُكَ كُلَّهُ
11. وَدَبْرَهُ تَدْبِيرُ الَّذِي الْمَجْدُ كَفَّهُ
12. فَلَا مَجْدَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ
13. وَفِي النَّاسِ مِنْ يَرْضَى بِمَيْسُورِ عَيْشِهِ
14. وَلَكِنْ قَلْبًا بَيْنَ جَنبِي مَالُهُ

15. بِرَى جَسْمِهِ يَكْسَى شَفِوْفًا تَرِيَهُ
 16. يَكْلِفْنِي التَّهْجِيرَ فِي كُلِّ مَهْمَةٍ
 فَيَخْتَارُ أَنْ يَكْسَى دَرُوعًا تَهْدَهُ
 عَلَيَّ مَرَاغِيَهُ وَزَادِي رَبْدَهُ

9. Derdi artmakla birlikte tutkusu gönlünün arzuladığına yetmeyen kişi, Allah'ın en tükenmiş kuludur.

10. Bütün servetin saygınlık elde etmek için yok olmasın! Mal-mülk ile var olan saygınlık yok olur.

11. Malına güvenerek düşmanla savaştığı vakit saygınlığı bileğinin hakkıyla kazanan kişi gibi idare et servetini!

12. Yoktur bu dünyada serveti az olanın saygınlığı, saygınlığı az olanın serveti olmadığı gibi.

13. İnsanlar arasında bineği çıplak ayakları, gıysisi ise teni olan bir hayattan ibaret rahat bir yaşama razı olanlar vardır.

14. Ancak içimdeki şu kalbin beni belirli bir murada ulaştırarak son bulacak bir sınırı da bulunmamaktadır.

15. Zırh misali (gösterişli kıyafetler) giydirmeyi tercih eder, bilse de bu bedeninin ince gıysilerle rahat edeceğini.

16. Çöllerde yolculuk yapmaya sürükler beni. Bu çöllerde (olsa da atımın) azığı çöldeki bitkiler, benim azığım gri (deve kuşları).³⁵

Mütenebbî, nesib bölümünden sonra gelen ve kasidenin ana teması olan medih bölümüne geçiş yaparken, onuncu ve on birinci beyitlerde para ve saygınlık hususunda Kâfûr'un sahip olduğu güce dikkat çekmiş ve on yedinci beyitle başlayan medih bölümüne gönderme yapmıştır. Bu tutumuyla ana temaya oldukça yumuşak bir geçiş yaparak hüsn-ü tahallusa güzel bir örnek teşkil edecek bir geçiş imza atan şair, konunun aniden değiştiğini dinleyiciye fark ettirmemeye çalışmıştır. Böylelikle kısmen de olsa ana temaya keskin bir geçiş yapılmadığı izlenimini vermiştir. Bu medih bölümünde genel itibarıyla medih şairlerinin memdûhlarını övdüğü kahramanlık, cesaret, cömertlik, bağışlayıcı, vefakârlık gibi klasik sıfatlarla Kâfûr'u övmüş, kişinin bütün zorluklarla mücadelesinde kendisine yardımcı olan en önemli iki unsurun Kâfûr'a güvenmesi ve ona umut bağlaması olduğunu söylemiştir. Şair, bu beyitlerde Kâfûr'u övmekle yetinmeyerek kendi yaşadıklarını da dile getirmeye çalışmıştır. Çünkü Halep sarayından ayrılırken umutları hüsrana uğramış ve yaşadığı hayal kırıklıklarından sonra kendisini, Kâfûr'un himayesinde gerçekleştirmeyi planladığı hayallerle avutmuştur. Daha sonra yirminci beyitte küçük büyük herkesin Kâfûr sayesinde yaşadığını dile getirerek mübalağalı ifadeler kullanmış ve Kâfûr'u diğer güçlü hükümdarlar gibi nitelermeye çalışmıştır. Ayrıca ordusundaki askerlerin sadakatine, sürekli savaş aletleriyle talim yapmalarına, savaş meydanlarında gösterdikleri kahramanlıklara ve

sayıca fazla olduklarına değinerek kısmen de olsa düşmanlarına karşı onun gücünün propagandasını yapmıştır. Zaten Kâfûr'un Mütenebbî gibi güçlü bir şairi himayesine almasındaki amaç tam olarak da budur. Sahip olduğu saltanatın ve gücün, Mütenebbî'nin kaleminden çıkan aşağıdaki eşsiz beyitlerde olduğu gibi her yere yayılmasıdır:

- | | |
|---|--|
| رَجَاءُ أَبِي الْمِسْكِ الْكَرِيمِ وَقِصْدُهُ | 17. وَأَمْضَى سِلَاحٍ قَلَدَ الْمَرْءِ نَفْسَهُ |
| وَأُسْرَةٌ مَنْ لَمْ يَكْثُرِ النَّسْلُ جَدُّهُ | 18. هُمَا نَاصِرًا مِنْ خَانِهِ كُلُّ نَاصِرٍ |
| لَنَا وَالِدٌ مِنْهُ يَفْدِيهِ وَوَلَدُهُ | 19. أَنَا الْيَوْمَ مِنْ غِلْمَانِهِ فِي عَشِيرَةٍ |
| وَمِنْ مَالِهِ دُرُّ الصَّغِيرِ وَمَهْدُهُ | 20. فَمَنْ مَالَهُ مَالُ الْكَبِيرِ وَنَفْسُهُ |
| وَتَرْدِي بِنَاقِبِ الرِّبَاطِ وَجَرْدُهُ | 21. نَجْرَ الْقَنَاطِ الْخَطِيِّ حَوْلَ قِبَابِهِ |
| دَوِي الْقَسِي الْفَارَسِيَّةِ رَعْدُهُ | 22. وَتَمْتَحِنُ النَّشَابُ فِي كُلِّ وَابِلٍ |

17. Kişinin kuşandığı en keskin silah, cömertlik sahibi Ebû'l-Misk'e ümit bağlamak ve (hâmiliğini) gaye edinmektir.

18. Tüm hâmilelerinin ihanetine uğrayanların koruyucusu ve atalarının soyunu çoğaltmadığı (kimsesiz) kişilerin ailesidir o ikisi.

19. Ben bugün bir aşiretin içinde onun hizmetçilerinden biriyim. O ise efendimizdir, evlatlarının uğruna canlarını feda edeceği.

20. Yetişkinin canının ve malının sahibi odur, çocuğun ağızının ve kundağının sahibi olduğu gibi.

21. Otağının etrafında mızraklarımızı çeker ve ince belli, asil atlarla (o nereye giderse peşinden) gideriz.

22. Sağanak yağmurları andıran ok atma talimleri yaparız. Bu oklar ki fırlatıldığında Acem yaylarının sesi (yükselir)gök gürültüsü misali.³⁶

Mısır halkı, Mütenebbî'nin Halep'ten ayrılıp Mısır'a gelmesi hususunda oldukça istekli davranmış ve onu Mısır'a gelmeye teşvik etmişlerdir. Çünkü böyle güçlü bir şairle düşmanlarını zayıflatmayı arzulamışlardır.³⁷ Mütenebbî, Mısır'a geldikten sonra Kâfûr'a söylediği methiyelerde kendisine bu şekilde davranan Mısır halkını övdüğü beyitlere de yer vermiştir. Şair, aşağıdaki beyitlerde onları aslana benzetmiş ve onların Kâfûr'a ait altınlar olduğunu; ancak altın misali elle değil de en çetin savaşlarda mızraklarla sınıandıktan sonra seçildiklerini söylemiştir. Mütenebbî, bu beyitlerde böyle bir tebaaya sahip olmasıyla Kâfûr'un gücünü ve bu tebaanın savaşçı yönünü övgüyle ön plana çıkarmıştır:

23. فَيَنَّ الَّذِي فِيهَا مِنَ النَّاسِ أَسَدُهُ
بِصَمِّ الْقَتَالِ لَا بِالْأَصَابِعِ نَقْدُهُ
وَجَرَّحَهَا هَزْلُ الطَّرَادِ وَجَدُهُ
24. فَيَنَّ لَا تَكُنْ مِصْرَ الشَّرِّ أَوْ عَرِينَهُ
سَبَانَكَ كَافُورٍ وَعَقِيَانَهُ الَّذِي
25. بَلَاهَا حَوَالِيَهُ الْعَدُوُّ وَغَيْرَهُ

23. Mısır ve inleri (aslanların çok olmasıyla bilinen) Şera bölgesi değil se de orada yaşayan insanlar bizzat (Şerâ'nın) aslanlarıdır.

24. (Onlar Kâfûr tarafından) parmaklarla değil de sert mızraklarla sınınmış ona ait altın ve külçelerdir.

25. Onunla birlikte (savaş halinde) düşmanla sınındıkları gibi düşmanın olmadığı (birbirleriyle yaptıkları) talimlerle de sınındılar.³⁸

Mütenebbî yukarıdaki beyitlerin akabinde methiye kasidelerinde genel bir övgü sıfatı olan memdûhunun bağışlayıcılığını methetmiş ve yapılan bir hata karşısında özür dilendiği takdirde affedici olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra onun simasının güzelliğini anlatmış ve bu güzelliği yitip giden gençliğine eşdeğer olarak görmüştür. Bu beyitlerde kullandığı ifadelerde mübalağa yaptığı apaçıktır. Çünkü birçok kaynak, siyahî Kâfûr'un fiziksel açıdan çirkin bir görünüme sahip olduğundan bahsetmektedir.³⁹ Öyle ki el-'Ukberî, siyahî Kâfûr'un fiziksel özelliklerini göz önünde bulundurarak Mütenebbî'nin onun için yirmi sekizinci beyitte söylediklerinin yalan olduğunu ifade edip bu konu hakkındaki görüşünü dile getirmiştir.⁴⁰

26. أَبُو الْمَسْكَ لَا يَفْنَى بَدَنِكَ عَفْوُهُ
وَلَكِنَّهُ يَفْنَى بِعَذْرِكَ حَقْدُهُ
27. فَيَا أَيُّهَا الْمَنْصُورُ بِالسَّعْيِ جَدُهُ
وَيَا أَيُّهَا الْمَنْصُورُ بِالسَّعْيِ جَدُهُ
28. تَوَلَّى الصَّبَا عَنِّي فَأَخْلَفْتُ طَيْبَهُ
وَمَا ضَرَّنِي لَمَّا رَأَيْتُكَ فَقَدَهُ
29. لَقَدْ شَبَّ فِي هَذَا الزَّمَانِ كَهُولُهُ
لَدَيْكَ وَشَابَتْ عِنْدَ غَيْرِكَ مَرْدُهُ

26. Ebû'l-Misk'in merhameti senin günahınla tükenmez; ancak onun kini senin bir özrünle yok olur.

27. Ey azimle çabalayan ve çabalayarak azmeden muzaffer hükümdar!

28. Gençliğim beni bırakıp gitti, onun güzelliğini geride bıraktım. Seni görünce gençliğimin yok olup gitmesi beni yaralamadı.

29. Senin yanında bu zamanın yaşlıları gençleşirken, başkalarının yanında delikanlıları yaşlanır.⁴¹

Otuzuncu beyitle birlikte Kâfûr'a yapılan yolculuk esnasında kavurucu gündüz sıcağından, gecenin soğğundan bahsedilmiş ve hükümdara giden bu yolun zorluklarla dolu olduğu anlatılmıştır. Bu beyitle birlikte şair, klasik kaside de bir bölüm olan yolculuk (rahil) bölümüne başlangıç yapacak izlenimini dinleyicilere verse de akabinde gelen beyitler bunu desteklememiştir. Ayrıca

şair, bu zorluklara sabretme ve dayanma gücünü anlatarak Kâfûr'da gerçekleştirmeyi ümit ettiği amaç uğruna tüm zorlukları aşabileceğini yansıtmak istemiş olabileceği göz ardı edilmemelidir. Zira şair, otuz ikinci beyitte bir işi yapmak istediğinde o işi yapabilecek gücün kendisinde olduğunu ifade etmiştir. Bu beyitlerde Kâfûr'u diğer hükümdarlardan üstün gördüğünü, cömertliğiyle etrafındaki insanları mutlu ettiğini de dile getirmiştir. Kasidenin bu kısmında dikkat çeken yönlerden biri de memdûhuna dizdiği methiyeler arasında gerçekleştirmeyi planladığı amacına göndermeler yapmasıdır. Örneğin, başka hükümdarlara gidenlerin amaçlarını gerçekleştiremediklerini, yalnız Kâfûr'a gidenlerin amaçlarına ulaştıklarını, sözüne sadık biri olduğunu ve verdiği sözlerin gerçekleşmiş olarak kabul edildiğini söylemiştir. Mütenebbî, sadece bu kasidesinde böyle bir üslup sergilememiş, aşağıdaki beyitlerde görüldüğü gibi hükümdara söylediği diğer methiyelerinin bir kısmında da kendisine verilen vaade açık ya da üstü kapalı bir şekilde göndermede bulunmuştur:

فَتَسْأَلُهُ وَاللَّيْلُ يَخْبِرُ بَرْدَهُ
فَتَعْلَمُ أَنِي مِنْ حَسَامِكَ حَدَهُ
تَدَانَتْ أَقَاصِيهِ وَهَانَ أَشَدُّهُ
إِلَيْكَ فَلَمَّا لَحْتِ لِي لَاحُ فَرْدَهُ
أَمَامَكَ رَبُّ رَبِّ ذَا الْجَمِيشِ عَبْدَهُ
قَرِيبٌ بَدِي الْكَفِّ الْمُقَدَّاةِ عَهْدَهُ
وَفِي النَّاسِ إِلَّا فِيكَ وَحَدُّكَ زَهْدَهُ
وَيَأْتِي فِيْ دَرِي أَنْ ذَلِكَ جَهْدَهُ
شَرِبْتَ بِمَاءِ يَعْجَزِ الطَّيْرِ وَرْدَهُ
نَظِيرِ فَعَالِ الصَّادِقِ الْقَوْلِ وَعَدَهُ

30. أَلَا لَيْتَ يَوْمَ السَّيْرِ يَخْبِرُ حَرَّهُ
31. وَلَيْتَكَ تَرَعَانِي وَحَيْرَانَ مَعْرَضِ
32. وَأَنِي إِذَا بَاشَرْتَ أَمْرًا أُرِيدَهُ
33. وَمَا زَالَ أَهْلُ الدَّهْرِ يَشْتَبِهُونَ لِي
34. يَقَالُ إِذَا أَبْصَرْتَ جَيْشًا وَرَيْهَ
35. وَأَلْقَى الْفَمَ الضَّحَاكَ أَعْلَمُ أَنَّهُ
36. فَزَارَكَ مِنِّي مِنْ إِلَيْكَ اشْتِيَاقَهُ
37. يَخْلُفُ مِنْ لَمْ يَأْتِ دَارَكَ غَايَةَ
38. فَإِنْ نَلْتُ مَا أَمَلْتُ مِنْكَ فَرِيمَا
39. وَوَعَدُكَ فَعَلْ قَبْلَ وَعْدِ لَأَنَّهُ

30. Ah keşke sorsan da gündüz (katlandığım) kavurucu sıcağından, gece ise soğuşundan bahsetse!

31. Keşke görseydin Hayran suyunun başında (beni), bilirdin kılıcın kadar keskin olduğumu.

32. Kafaya koyduğumda bir işi, mümkün olur o işin en imkânsız olanı ve kolaylaştır en zor olanı.

33. Sana gelirken insanların birbirine benzer olduğumu zannederdim. Eşi benzeri olmayan birini görmüş oldum, görünce seni.

34. Bir ordu ve emirini gördüğümde ise bana şöyle söylendi: Senin karşındaki emir, bu ordunun hem emiridir hem de hizmetkârı.

35. Gülen bir ağız görünce, bilirim ki yakındır o ağzın uğrunda canların feda olduğu avuçlarla (kavuşma) vakti.

36. Özlem dolu bir halde ziyarete geldim seni. İnsanlar arasında yalnız sanadır özlemim.

37. Sana gelmeyen kişi gayesini elinin tersiyle iter. (Ancak) sana gelirse kişi, güç ve gayretiyle gayesinin gerçekleşeceğini bilir.

38. Eğer senden istediğim şeye nail olursam, bu gayet tabiidir. Nice kez kuşların bile içmeye aciz kaldığı sular yudumlamışumdur.

39. Senin verdiği vaat yerine getirilmiş sayılır. Çünkü sözüne güvenilir kişinin verdiği vaat, o vaadin gerçekleşmesi demektir.⁴²

Mütenebbî kasidesinin son kısımlarını, memdûhunu övmenin yanı sıra kendisini öven, dileğini memdûhuna bildiren fahr türü diyebileceğimiz bazı beyitlere yer vererek sonlandırmıştır. Kâfûr'un himayesine girerken kendisini imtihana tabi tutmasını istemiştir. Böylelikle ne derece usta bir şair olduğunu anlayabileceğini söylemiş ve bu kanaatini bir kılıcın keskinliğinin ve yarış atının hızının ancak tecrübe edildikten sonra anlaşılacağı düşüncesiyle ifade etmiştir. Bu nedenle şair, sanatındaki ustalığını keskin bir kılıca ve hızlı bir yarış atına benzetmiştir. Ayrıca temenni ettiği hedefine ulaşmak için memdûhunun rızasını kazanma hususunda oldukça istekli davranmıştır.⁴³ Kırk altıncı beyitte kısmen de olsa açık bir şekilde memdûhuna dileğini sunmuş ve akabinde hükümdara verilen sözün yerine getirilmesi noktasında en cömert kişinin kendisi olacağını ve ona söylediği övgülerin ise en güzel övgüler olacağını bildirmiştir. Muhtemeldir ki şair, burada her şeyin karşılıklı olduğuna işaret etmiştir. Kasidenin son beytinde ise memdûhunun sahip olduğu güzelliğin bütün uğursuzlukları yok ettiğini, mutsuz insanlara mutluluk bahsettiğini dile getirmiştir

يَبْنَ لَكَ تَقْرِبِ الْجَوَادِ وَشَدُّهُ
فَأَمَّا تَنْفِيهِ وَإِمَّا تَعْمُدُهُ
إِذَا لَمْ يَفَارِقْهُ النَّجَادِ وَغَمُّدُهُ
وَلَوْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا الْبَشَائِشَةَ رَفُّدُهُ
فَلِحِظَّةِ طَرْفِ مِنْكَ عِنْدِي نَدُهُ
عَطَايَاكَ أَرْجُو مَدَّهَا وَهِيَ مَدُّهُ
وَلَكِنَّهَا فِي مَفْخَرِ أَسْتَجِدُّهُ
وَيَحْمَدُهُ مِنْ يَفْضَحِ الْحَمْدَ حَمْدُهُ

40. فَكُنْ فِي اصْطِنَاعِي مُحْسِنًا كَمَجْرِبِ
41. إِذَا كُنْتَ فِي شَكِّ مِنَ السَّيْفِ فَابْلِهِ
42. وَمَا الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ إِلَّا كَفَيْرِهِ
43. وَإِنَّكَ لِلْمَشْكُورِ فِي كُلِّ حَالَةٍ
44. فَكُلُّ نَوَالٍ كَانَ أَوْ هُوَ كَائِنِ
45. وَإِنِّي لَفِي بَحْرِ مِنَ الْخَيْرِ أَصْلِهِ
46. وَمَا رَغْبَتِي فِي عَسَجِدِ أَسْتَفِيدُهُ
47. يَجُودُ بِهِ مَنْ يَفْضَحُ الْجُودَ جُودُهُ

48. فَإِنَّكَ مَا مَرَّ التُّحُوسَ بِكَوَكَبٍ وَقَابَلْتَهُ إِلَّا وَوَجْهَكَ سَعْدَةٌ

40. *Beni tercih etme hususunda deneyimli kişi gibi işinin ehli ol. Bir yarış atının iyi ve kötü yanlarını bu şekilde anlarsın.*

41. *Bir kılıcın keskinliğinde şüphelen varsa tecrübe et! (Memnun kalırsan) alır, kalmazsan atarsın.*

42. *Keskin Hint kılıcı kınından çıkarılmadığı takdirde sıradan kılıçlardan farklı değildir.*

43. *Sen her durumda şükri hak edensin ve hiçbir şey bahşetmesen de gülüşündür hediye.*

44. *Bana bir bakışın, verdiğin ve vereceğin her hediyeyle eş değerdir.*

45. *Kaynağı hediyelerinin olduğu iyilik denizindeyim ve bu deniz (suyunu) çoğaltan hediyelerin artmasını umuyorum.*

46. *Benim arzum altın-para pul değildir. Yeni bir itibar kazanmaktır.*

47. *(İtibar vererek) cömertlik yapan kişinin cömertliği, bütün cömertliklerden üstün, onu methedenin övgüsü de bütün övgülerden üstündür.*

48. *Sen bir yıldızla karşılaşırsan ona uğursuzluk uğramaz. (Çünkü) senin yüzün ona ancak mutluluk verir.⁴⁴*

1.2. Mütenebbî'nin Ebû'l-Misk Kâfûr'a Hicviyeleri

Arap edebiyatının en eski ürünlerinden biri olan hiciv türü şiirlerinin Câhiliye toplumunda özel bir yeri olduğu ve Arap şairlerin, genel itibarıyla övgü şiirlerinde yer verdikleri cömertlik, yiğitlik, yardım severlik vb. üstün sıfatların tam zıddına hiciv türü şiirlerinde yer verdikleri bilinmektedir.⁴⁵ Arap şiirinin en büyük şairlerinden biri olan Mütenebbî de hiciv türü şiirlerinde cimrilik, korkaklık vb. sıfatlara yer vermekle birlikte hicvettiği kişinin fiziksel özelliklerini, nesebini, ailesini hedef alan küçümseyici, onur kırıcı hatta küfre varan sıfatlara yer vermiştir. Bir methiye şairi olduğu için bu türden şiirler fazla yazmamış ve hayatı boyunca Dabbe b. Yezîd el-Utbî, İshâk b. Keyağlağ ve Ebû'l-Misk Kâfûr olmak üzere sadece üç kişiyi hicivleriyle yermiştir. Hicvedilenler arasında Ebû'l-Misk Kâfûr, en fazla hicviye yazdığı kişidir. Şairin bu hicviyeleri, alay etmek ve dalga geçmekten uzak, kalbinin derinliklerinden gelen nefret ve kini gösteren keskin, yıkıcı ve çirkin hicviyelerdir.⁴⁶

Mütenebbî'nin Kâfûr için yazdığı mübalağalı methiyelerinin bir anda hicviyelere dönüşmesinin yegâne sebebi; Kâfûr'un kendisine verdiği vaadi yerine getirmemesiyle ilgilidir. Onun himayesine girer girmez bu vaadin gerçekleşmesini beklemesine rağmen; bu bekleyiş hiç düşünmediği kadar uzun sürmüştür.⁴⁷ Şiirlerinde bu vaadi açıkça ya da telmih ve ta'riz yoluyla bildirmesine rağmen Kâfûr bunu yerine getirmemiştir. Bunun ardındaki nedenin, şairin asıl amacının valilik görevini elde etmekten ziyade iktidar hırsına kapılmış olduğu düşüncesinin yattığı tahmin edilmektedir. Hayatının üçüncü evresi olan bu zaman diliminde şair, maddî ve manevî özgürlüklerinden mahrum bırakılmış, kalbinde nefret duyduğu hâmisine kasideler yazmak zorunda kalmıştır. Bu kasidelerinde, önceki hâmisi Seyfûddevlî'nin teveccühünü kaybetmesinden dolayı yaşadığı üzüntüsü ile şimdiki hâmisi Kâfûr'a olan nefretini açıkça yansıttığı görülmüştür.⁴⁸ Amacına ulaşamayacağını anlayan Mütenebbî, Mısır'dan kaçma planları yapmaya başlamıştır. Bunun farkında olan Kâfûr, şairi gözetlemesi için casuslar görevlendirmiştir. Çünkü Mısır'dan ayrılır ayrılmaz kendisine hicviyeler yazacağı tahmininde bulunmuştur. Gözetlendiğinin farkında olan şair kaçış planlarını ve Kâfûr'a olan hislerini gizlemiştir. Daha sonra Fustat'a gelen İhşidî kumandanlarından Ebu Şucâ' Fâtik er-Rûmî'yle dostluk kurmuş, ona yazdığı şiirlerle hediyelerine nail olmuştur. Böylece Kâfûr'la arasındaki köprüleri tamamen atmıştır. Ne var ki teveccühünü kazanmaya çalıştığı Ebu Şucâ' Fâtik, 350/961 yılında ölünce artık Mısır'da yaşaması onun için imkânsız bir hal almıştır.⁴⁹ En sonunda bütün hazırlıklarını tamamlayıp aynı yılın Kurban Bayramı'nda Mısır'dan kaçarak Kûfe'ye oradan da Bağdat'a intikal etmiştir.⁵⁰

Mütenebbî'nin hicviyeleri onur kırıcı, fahiş ifadelerin ve çirkin içeriklerin olduğu hicviyelerdir. Güçlü kaleme ve gururlu bir kişiliğe sahip olan şairin hayatta üst üste yaşadığı hüsranslar, kalbindeki nefreti körüklemiş, insanlara ve kadere karşı intikam duygularını kabartmıştır. Öyle ki hicvettiği kişiye olan nefreti, ona karşı küçümseyici ve aşağılayıcı bir üslup takınmasına sebep olmuştur. Yerdığı kişileri alaycı ve çirkin bir şekilde tasvir etmiş, karakterini ve fiziksel özelliklerini hatta toplumdaki statüsünü hedef almıştır. Hicviyelerindeki alay konusu, hicvettiği kişiyi gülünç duruma düşürmekten öte; kırıcı, aşağılayıcı ve güldürmekten çok acı veren bir hâl almıştır. Mütenebbî bu türden şiirlerinin en güçlülerini şüphesiz ki Kâfûr'a yazmıştır. Bu şiirlerinde satın alınmış bir köleye karşı isyankâr ve acı çeken ruhunu teselli etmiş, onun için en aşağılayıcı lakaplar kullanmıştır. Kuveyfir (Kâfûrcuk), Ebü'n-Neten (Pis kokulu), Ebü'l-Beydâ (Bembeyaz), Üseyvid (Küçük Zenci) ve el-Ĥaşiyye (Hadım) gibi lakaplar bunlardan bazılarıdır.⁵¹

Mütenebbî'nin hicviyelerinde Kâfûr'a olan nefretinin yanı sıra elde etmeyi planladığı valilik hayalinin suya düşmesi üzerine ona karşı öfkesi de görülmektedir. Nitekim şair, hayalinin gerçekleşmeyeceğini kesin bir şekilde anladıktan sonra kalbinde yıllarca dizginlediği nefreti hicviyelerine yansıtmış

ve gerçek duygularını bu şiirlerinde haykırmıştır. Methiyelerinde söylediği mübalağalı sözler bir anda onur kırıcı ve argo sözlere dönüşmüştür. Bütün hükümdarların en güçlüsü ve en cömerdi olarak nitelediği memdühunu, artık köle pazarlarında iki kuruşluk değeri olmayan ve yeryüzündeki bütün cimrilere daha cimri biri olarak nitelemiştir.

Ebü'l-Misk Kâfûr, yarık dudaklı, göbekli, siyahî ve çirkin fiziksel özelliklere sahip hadım edilmiş biri olarak bilinmektedir. Mütenebbî hicviyelerinde Kâfûr'un bu özelliklerini hedef alarak onunla alay etmiş ve insanları ona güldürmüştür. Ancak insanlar nezdinde kendi şahsiyetini de küçük düşürmüştür. İnsanlar bu çirkin görünümlü adamın görünüşüyle alay etseler de onun zekâsına, ahlakına, siyasî işlerdeki maharetine ve yönetimdeki dehasına hayranlıkla bakmışlardır.⁵² Öyle ki zekâsı ve maharetinden ötürü İhşîdî hükümdarı Muhammed b. Tuğç (ö. 334/946) tarafından siyasî ve askerî alanlarda birçok önemli görevlere tayin edilmiş, çocukları Ênûcûr (Enûcûr) ve Ali'nin eğitimlerinden sorumlu tutulmuştur. Bundan dolayı da "Üstat" lakabıyla anılmıştır.⁵³ İnsanlar, Mütenebbî'nin Kâfûr'a yazdığı hicviyeleri okuduklarında gülseler de hiçbir zaman onu küçümseyip hakir görmemişlerdir. Aksine Mütenebbî'nin karakterini eleştirmişlerdir. Zira şair, Kâfûr'u ilk önce mübalağalı bir şekilde övüp ağır ifadelerle yermekle bir bakıma kendi kendisini yalanlamıştır. Ancak insanlar, her ne kadar şairin karakterini eleştirseler de bu hicviyelerdeki sanatına söz etmemişlerdir. Onların eleştirisi sadece karakterine ve Kâfûr hakkındaki düşüncelerine olmuştur.⁵⁴

1.2.1. Bir Hicviyesi: "Hangi Hâl ile Geldin Ey Bayram!"

Mütenebbî, hâmisi Kâfûr ile ilişkilerini kopardıktan sonra, zorla tutulduğu Mısır'dan kaçmak için daima fırsatlar arar. En sonunda 350/961 yılının Kurban Bayramı günü Mısır'dan kaçır. Bu zamandan sonra uzun bir süre methiyeler söylediği hâmisi Kâfûr'a hicviyeler yazmaya başlar. Mütenebbî'nin Kâfûr'a yazdığı en güzel hiciv şiirlerinden biri bu başlık altında değerlendireceğimiz 'İdun Bi Eyyeti Hâlin (*Hangi hâl ile geldin ey bayram!*) adlı hicviyesidir. Bu kaside, Arap edebiyat eleştirmenleri nezdinde bir hiciv şaheseri olarak kabul görür.⁵⁵ Şair, kasidesine şöyle başlangıç yapar (Basîf):

- | | |
|--|---|
| بِمَا مَضَىٰ أَمْ بِأَمْرٍ فَيَكُ تَجْدِيدُ | 1. عِيدٌ بَأَيَّةِ حَالٍ عُدَّتْ يَا عِيدُ |
| فَلَيْتَ دُونَكَ بَيِّدًا دُونَهَا بَيِّدُ | 2. أَمَّا الْأَحْيَاءُ فَالْيَبْدَاءُ دُونَهُمْ |
| وَجَنَاءَ حَرْفٍ وَلَا جَرْدَاءَ قِيدُودُ | 3. لَوْلَا الْعَلَىٰ لَمْ تَجِبْ بِي مَا أَحْبَبَ بِهَا |
| أَشْبَاهَ رَوْنَقِهِ الْغَيْدِ الْأَمَالِيدُ | 4. وَكَانَ أَطِيبَ مِنْ سَيْفِي مُضَاجَعَةً |
| شَيْءٍ تَتِيمَةً عَيْنٍ وَلَا جِيدُ | 5. لَمْ يَتْرِكِ الدَّهْرُ مِنْ قَلْبِي وَلَا كَبْدِي |
| أَمْ فِي كُؤُوسِكُمْ هَمْ وَتَسْهِيدُ | 6. يَا سَأَقِيَّ أَحْمَرَ فِي كُؤُوسِكُمْ |

7. أَصْخَرَةٌ أَنَا مَا لِي لَا تُحَرِّكِي هَذِي الْمُدَامَ وَلَا هَذِي الْأَغَارِيدُ
8. إِذَا أَرَدْتُ كَمَيْتَ اللَّوْنِ صَافِيَةً وَجَدْتُهَا وَحَيْبَ النَّفْسِ مَفْقُودَ

1. Hangi hâl ile geldin ey bayram! Eskisi gibi (hüzünle) mi, yoksa (sevinç adına) yeni bir şeyle mi?
2. Sevdiklerime gelince, ayrı düşürdü onları çöl. Keşke seninle aramıza girseydi ıssız çöller.
3. Şayet itibar (arzusu) olmasaydı, ne ben (çöllerde) yol almış olurdum dayanıklı bir deve ve heybetli bir atla ne de onlar benimle.
4. ..ve kılıcıma sarılmaktansa yumuşak huylu, zarif, (tenlerinin beyazlığı) kılıç kadar parlayan cariyelere sarılmak daha güzel olurdu.
5. Felek (musibetleriyle) kalbimde ve ciğerimde güzel gözlere ve zarif boyunlara meftun olacak bir şey bırakmadı.
6. Ey sâkiler! Şarap mıdır kadehlerinizdeki yoksa uykuları harap eden keder midir?
7. Taş mı kesildim, ne oldu bana? Bu şarap ve şarkılar neden neşe vermiyor?
8. Koyu kırmızı şarap istediğim vakit hemen bulabilirken gönlümün sevgilisini bulamaz oldum.⁵⁶

Mütenebbî, kasidesine hüznü yüklü beyitlerle başlangıç yapmıştır. Gelen bayram gününe seslenerek mutluluk adına bir şeyler getirip getirmediğini sormuş ve Mısır'da kaldığı sürece önceki bayramların hep hüznü içinde geçtiğinden dem vurmuştur. Bir hiciv kasidesine böyle bir başlangıç yapmasıyla Kâfûr'a karşı nefret ve öfkesinin yanında ruhunun içinde bulunduğu üzüntüyü de dile getirmeyi amaçlamıştır. Kasidenin ilk beyitleri, şairin Mısır'da kaldığı hüznü yaşamı yansıtmaktadır. Çünkü umutlarla geldiği bu topraklardan hüznüyle ayrılmıştır. Ayrıca böyle bir giriş, kasidenin sanatsal değerini yükseltmiş, doğrudan dinleyen kişinin ruhuna hitap etmeyi başarabilmiş ve dikkatini çekebilmiştir. Bu beyitlerde; sevdiklerinden uzak olduğundan dolayı Müslümanlar için sevinç ve mutluluk anlamı taşıyan bayramın, kendisi için aynı duygular ifade etmediğini ve sevgililerden uzak bayram gününün bir anlam taşımadığını dile getirmiştir. Buradaki sevgililerle muhtemeldir ki önceki hâmesi Seyfûddeve ve sarayındaki dostları yahut Mısır'dan kaçıp gideceği Kûfe'deki dostlarını kastetmiştir. Ancak Taha Hüseyin buradaki *el-Ehibbe* (Sevgililer) sözcüğüyle şairin ulaşamadığı kalbindeki arzuları kastettiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Önceki kısımlarda incelediğimiz methiyesinde dillendirdiği gibi bu girizgâh beyitlerinde de karşı koyamadığı arzularından yakındığını dile getirmiştir. Ayrıca feleğe veryansın etmiş ve kendisindeki aşk adına bütün duyguları alıp götürdüğünü söylemiştir. Bu girizgâh bölümü öylesine duygu ve

hüzün yüklüdür ki; okuyan kişiyi bir hicviyeyle karşı karşıya bırakmaktan ziyade kalbini hüznü boğan aşk şiirleriyle karşı karşıya bırakmıştır. Benzer şekilde şair, bu beyitlerde Kâfûr'un himayesindeyken yaşadıklarının ya da feleğin kendisine yaşattıklarının onu ne hale getirdiğini, önceki halinden eser bırakmadığını hatta hayata karşı bütün duygularını kaybettiğini söylemiştir. Kısacası Mütenebbî dolaylı yoldan Kâfûr'u hicvetmiş olsa da hayallerinin suya düşmesinden sonraki ruh halini betimlemiştir.

Böylesine duygu yüklü bir girişin akabinde dokuzuncu beyitle kasidenin ana teması olan yergiye geçiş yapıldığı söylenebilir. Bu geçiş doğrudan Kâfûr'a yergi yapılarak olmamıştır. Şair, Kâfûr'un himayesinde olmaktan şikâyet etmekle birlikte insanların onun bu yaşamına gıpta ettiğini dile getirerek hayattaki tuhafliklardan dem vurmıştır. Kasidenin bölümleri arasında geçişi sağlayan bir köprü görevi gören bu beyitten sonra doğrudan Kâfûr'u hedef alan beyitlere yer vererek kasidenin ana temasını işlemeye başlamıştır. İlk olarak onuncu beyitte bütün servetinin Kâfûr tarafından verilen yalan vaatlerden ibaret olduğunu dile getirmiştir. Bu şekilde kendisine verilen hiçbir vaadin yerine getirilmediğini ve servet adına hiçbir şeyinin olmadığını söylemiştir. Şair, Mısır'daki ilk zamanlarında maddî yünden refah içinde yaşamış olsa da Kâfûr'la ipleri kopardıktan sonra sıkıntılı zamanlar geçirmiştir. Öyle ki Halep'ten Mısır'a geldiği mal varlığıyla aynı şekilde Kûfe'ye kaçmış, maddî olarak Kâfûr'dan hiçbir kazanç elde etmemiştir.

Methiyelerinde yer yer Mısır halkına övgüler söyleyen Mütenebbî, bu hicviyesinde Mısır halkını cimrilikle ve gelen misafirlere kötü davranmakla hatta onları zorla alıkoymakla yermiştir. Genel anlamda Mısır halkına bu eleştirileri yapmış olsa da bu eleştirilerinin özünde Kâfûr vardır. Çünkü on dördüncü beyitte onun fiziksel özelliklerini tasvir ederek Kâfûr'a gönderme yapmıştır. Şair bu beyitlerinde Kâfûr'u cimrilikle suçlasa da bazı klasik kaynaklar bunun tam tersine işaret etmektedir.⁵⁸ Hatta sarayındaki ulema ve şairlere oldukça cömert davrandığını kaydetmektedir. Aynı şekilde Mütenebbî, Kâfûr'un efendisi İhşîdî hükümdarı Muhammed b. Tuğç'u suikastla öldürdükten sonra tahta geçtiğini iddia etmiştir. Tarihî kaynaklar bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Ayrıca on altıncı beyitteki “*özgürler köle, köleler ise efendi oldu*” ifadesiyle yüzyıllarca süre gelen düzenin Mısır topraklarında bozulduğuna dikkat çekmiştir.

أَنِّي بِمَا أَنَا بِكَ مِنْهُ مُحْسَدٌ
أَنَا الْغَنِيُّ وَأَمَّا الْوَالِي الْمَوَاعِيدُ
عَنِ الْقَرَى وَعَنِ التَّرْحَالِ مُحْدَدٌ
مِنَ اللَّسَانِ فَلَا كَانُوا وَلَا الْجُودُ

9. مَا إِذَا لَقِيتُ مِنَ الدُّنْيَا وَأَعْجَبَهُ
10. أَمْسَيْتُ أَرْوَحَ مَثَرِ خَازِنَا وَيَدَا
11. إِنِّي نَزَلْتُ بِكَذَّابِينَ ضَيِّفَهُمْ
12. جُودَ الرِّجَالِ مِنَ الْأَيْدِي وَجُودَهُمْ

13. مَا يَقْبِضُ الْمَوْتَ نَفْسًا مِنْ نَفْسِهِمْ
 14. مِنْ كُلِّ رِخْوٍ وَكَاءِ الْبَطْنِ مَنْفَتِقِ
 15. أَكَلْتُمَْا اغْتَالَ عَبْدُ السَّوِّءِ سَيِّدَهُ
 16. صَارَ الْخَصِيُّ إِمَامَ الْآبِقَيْنِ بِهَا
 إِلَّا فِي يَدِهِ مِنْ نَتْنِهَا عُدُودُ
 لَا فِي الرِّجَالِ وَلَا النَّسْوَانِ مَعْدُودُ
 أَوْ خَانَهُ فَلَهُ فِي مَصْرِ تَهْيِيدُ
 فَالْحُرُّ مَسْتَعْبِدٌ وَالْعَبْدُ مَعْبُودُ

9. Bu dünyada karşılaştığım (bazı) şeylere şaşırıyorum! (İnsanlarca) gıpta edilene ben göz yaşları döküyorum.

10. Ben, servetini himaye etme hususunda zenginlerin en rahatıyım. (Çünkü) serveti (kuru) vaatler olan bir zenginim.

11. Hem misafirlerine güzel ikramda bulunmayan hem de yola revan olmalarını engelleyen yalancı bir topluluğa konuk oldum.

12. İnsanlar verdikleri hediyelerle cömerttir, bu topluluğun cömertliği ise kuru laftan ibarettir. Onlar da cömertlikleri de olmaz olsun!

13. Ölüm, onların pisliğinden (sakınmak) için onların canını elindeki bir sopayla alacak.

14. (Onlardan) sarkık bedenli ve yellenen her biri ne kadından ne de erkekten sayılırlar.

15. (Kâfûr gibi) kötü bir köle efendisine suikast kurdukça ya da ihanet ettikçe, Mısır'da (tahta geçerek) saltanatı mı yürüyecek?

16. Hadım (Kâfûr) Mısır'da, (efendilerinden) kaçanların lideri oldu. (Burada) özgürler köle, köleler ise efendi oldu.⁵⁹

Yukarıdaki beyitlerin akabinde on yedinci beyitte bekçilerin uykuya dalmasından dolayı tilkilerin Mısır'ın meyve bahçelerini talan ettiğinden bahsedilmiştir. Mısır'ın bekçilerinden kasıt hükümdarlar, tilkilerden kasıt ise kölelerdir.⁶⁰ Hükümdarların ihmalkâr davranışlarından dolayı kölelerin zenginleşerek güç sahibi olduğuna işaret edilmektedir. Ayrıca bir kölenin özgür birine kardeş olamayacağı söylenmiştir. Burada *köle* ifadesiyle Kâfûr, *özgür kişi* ifadesiyle Muhammed b. Tuğç'un oğlu kastedilmiştir. Çünkü Kâfûr, onun kardeşi olarak anılıyordu.⁶¹ Devamındaki beyitte ise kölelerin nankör olduklarına; ancak sopayla terbiye edilebileceklerine değinilmiştir. Bu beyitlerde aslen Habeşli bir köle olan Kâfûr üzerinden genel anlamda Mısır'daki bütün kölelerin hedef alındığı söylenebilir. Mütenebbî, bu hicviyesinde Kâfûr gibi kendisini aldatan, verdiği vaatleri yerine getirmeyen bir şahsiyete nasıl olurda bir zamanlar mübalağalı methiyeler söylediğine şaşkınlıkla bakmış ve bu şaşkınlığının altında yaşadığı pişmanlığını da yansıtmıştır. Öyle ki bu pişmanlığı, kalbinde Kâfûr'a yönelik yirminci beyitte *köpek* ifadesini kullanacak kadar kine sebep olmuştur. Ayrıca Kâfûr'u hicvederken bazen onun ten rengini ve fiziksel özelliklerini ta'rif yoluyla hedef

almıştır. Örneğin yirmi birinci beyitte siyahî Kâfûr için *Ebû'l-Beydâ'* (Bembeyaz) sıfatını kullanarak ta'riz sanatını başarılı bir üslupla sergilemiştir. Bazı kaynaklar Mütenebbî'nin Mısır'da tutulmasının sebebi olarak Kâfûr'un onu serbest bırakır bırakmaz kendisine hicviyeler yazacağını düşündüğünden dolayı olduğunu ileri sürerken⁶² şair, yirmi üçüncü beyitte kendince tutsaklığını şu ifadelerle açıklamıştır: *Kudretli biri ve arzulanan (bir hâmi) olduğu söylenilmesi için beni tutsak etti*. Burada Mütenebbî güçlü bir şair olduğuna gönderme yaparak kendisi gibi bir şairin ancak güçlü hükümdarların himayesinde olabileceğini dile getirmiştir.

فَقَدَ بِشَمْنٍ وَمَا تَفْنَى الْعَنَايِدُ	17. نَامَتْ نَوَاطِيرُ مِصْرٍ عَنِ تَعَالِبِهَا
لَوْ أَنَّكَ فِي ثِيَابِ الْحِيرِ مَوْلُودُ	18. الْعَبْدُ لَيْسَ لِحِرٍ صَالِحٍ بِأَخٍ
إِنَّ الْعَبِيدَ لَأَنْجِسَ مِنْكَ يَدُ	19. لَا تَشْتَرِ الْعَبْدَ إِلَّا وَالْعَصَا مَعَهُ
يَسِيءُ بِي فِيهِ كَلْبٌ وَهُوَ مُحَمَّدُ	20. مَا كُنْتُ أَحْسَبُنِي أَحْيَا إِلَى زَمَنِ
وَأَنْ مِثْلَ أَبِي الْبَيْضَاءِ مَوْجُودُ	21. وَلَا تَوَهَّمْتُ أَنَّ النَّاسَ قَدْ فُقِدُوا
تَطِيعُهُ ذِي الْعَضَارِيطِ الرَّعَادِيدُ	22. وَأَنْ ذَا الْأَسْوَدِ الْمُتَقَوَّبِ مَشْفَرُهُ
لَكِي يُقَالُ عَظِيمِ الْقَدْرِ مَقْصُودُ	23. جَوْعَانٌ يَأْكُلُ مِنْ زَادِي وَيَمْسِكُنِي

17. Uyuyakalan Mısır'ın bekçileri tilkileri görmedi. Bu tilkiler, tıka basa karınlarını doyurdu ama üzüm salkımları tükenmedi.

18. Erdemli bir özgürün kıyafetinde var olsa da bir köle, ona kardeş olamaz.

19. Bir köle satın alırken onunla birlikte sopa da satın al. (Çünkü) köleler pis ve uğursuzdurlar.

20. Bana acı çektiren bir köpeğin övüleceği bir zamana kadar yaşayacağımı hiç hayal etmezdim.

21. ..düşünmezdim (cömert) insanlar öldükten sonra onun gibi bembeyaz tenli birinin kalacağını.

22. ... ve etrafındaki sefil korkakların böyle yarık dudaklı bir zenciye itaat edeceğini.

23. Azığıma göz dikecek kadar aç biridir. Kudretli biri ve arzulanan (bir hâmi) olduğu söylenilmesi için beni tutsak etti.⁶³

Ebû'l-Misk Kâfûr, İhşîdîler'in kurucu hükümdarı Muhammed b. Tuğç tarafından on sekiz dinara satın alınmış Habeşli siyahî bir köleydi. Hükümdar ondaki yeteneğin, zekânın farkına vardıktan sonra onu önemli görevlere getirmişti.⁶⁴ Mütenebbî, Kâfûr'u saraya alan, önemli görevler veren ve en

sonunda Mısır'a hükümdar olmasına sebep olan Muhammed b. Tuğç'u da bu hicviyesinde hedef alarak bir nevi onun durumuna hüzünlenmiş ve yirmi dördüncü beyitte bunu dile getirmiştir. Akabindeki beyitlerde Kâfûr'un himayesinde olmayı zillet içinde olmakla eş değer tutmuş ve bu zillet durumundan kurtuluş yolu olarak gördüğü ölümü ise şaraba benzetmiştir. Bu beyitlerin en keskini ve aşağılayıcısı ise Kâfûr'un soyunu küçümseydiği yirmi yedinci beyit olmuştur. Öyle ki şair, Kâfûr'un köle bir aileden geldiğini ve cömertliğin ne olduğunu bilmediğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde Kâfûr'un geçmişte köle pazarlarında köle tüccarlarının elinde satılmak için oradan oraya sürüklenen, kulaklarına takılan halkalardan dolayı kan revan içinde kalan değersiz bir köle olduğunu söylemiş, onca cömert erkek varken nasıl oluyor da cömertliğin hadım edilmiş bir köleye kaldığını hayretle karşılamıştır. Kısacası şair, bu son beyitlerde Kâfûr'un geçmişte köle sınıfına mensup olmasını hedef alarak onu küçük düşürmeye çalışmıştır.

24. إِنَّ امْرَأَةً حَبْلِي تَدِيرُهُ
لَمَسْتَضَامَ سَخِينِ الْعَيْنِ مَفْؤُودُ
25. وَيَلْمُهَا خَطَّةً وَيَلْمِ قَابِلَهَا
لَمَثَلَهَا خَلَقَ الْمَهْرِيَّةَ الْقَوُودُ
26. وَعِنْدَهَا لَتَةٌ طَعْمِ الْمَوْتِ شَارِبُهُ
إِنَّ الْمَنِيَّةَ عِنْدَ الْبُذْلِ قَنَدِيدُ
27. مَن عَثِمَ الْأَسْوَدَ الْمُخْصِي مَكْرَمَةً
أَقْوَمَهُ الْبَيْضُ أَمْ أَبَاتُهُ الْصَيْدُ
28. أَمْ أَدْنَاهُ فِي يَدِ النَّحَّاسِ دَامِيَّةٌ
أَمِ الْقَدْرُهُ وَهُوَ بِالْفَلَسِينِ مَرْدُودُ
29. أَوَّلَى اللَّئَامِ كُؤُوفِيرٍ بِمَعْدَرَةٍ
فِي كُلِّ لُؤْمٍ وَبِعَضِّ الْعَذْرِ تَفْنِيدُ
30. وَذَلِكَ أَنَّ الْفُحُولَ الْبَيْضَ عَاجِزَةً
عَنِ الْجَمِيلِ فَكَيْفَ الْخَصِيَّةَ السُّودُ

24. *Hamile (koca göbekli), cariyenin (hadım edilmişin) yönettiği kişi; kalbi yaralı, (ağlamaktan) gözleri kızarmış ve ziyana uğramış kişidir.*

25. *(İçinde bulunduğum) bu duruma da ondan hoşnut olana da hayretler olsun! (Böyle durumlardan kaçış için) uzun boyunlu Mehriyye develeri yaratılmış.*

26. *Bu durumda ölüm şarabının tadına varır onu içen, zillet içindeyken ölüm, şarap gibi tatlı gelir.*

27. *Zenci hadıma kim öğretecek cömertliğin ne olduğunu? Beyaz olan kavmi mi yoksa av ve ganimet peşinde koşan ataları mı?*

28. *Yoksa köle tüccarının elinde kulakları kan içinde kalmış mıdır? Ya da iki kuruşa dahi razı olunmayacak kadar değeri yok mudur?*

29. *Kâfûrcuk, her cimriliğe bir mazeretle cimrilerin evlasıdır. (Lakin) Bazı bahaneler kınama ve (yergidir).*

30. *Cömert erkekler iyilik yapmaktan aciz iken, nasıl oluyor da zenci hadımlar iyilik yapıyor.⁶⁵*

Sonuç

Arap edebiyatının önde gelen şairlerinden biri olan Mütenebbî'nin divanının önemli bir kısmını, İhşîdî hükümdarı Ebü'l-Misk Kâfûr için kaleme alınan ve Kâfûriyyât olarak bilinen şiirler teşkil etmektedir. Yapılan incelemeler sonucunda bu şiirlerin genel itibarıyla iki konu etrafında cereyan ettiği tespit edilmiştir. Bunlardan ilki; şairin hükümdar tarafından kendisine vaat edilen valilik sözünün gerçekleşmesi için söylediği methiyeler, diğeri ise bu sözün gerçekleşmemesi üzerine hükümdara yazdığı hicviyelerdir.

Kâfûriyyât şiirlerinin büyük bir kısmını methiyeler oluşturur. Mütenebbî, Kâfûr'a yazdığı bu methiyelerinde mübalağalı ifadeler kullanır, teşbihlerinde aşırıya geçer, hükümdarın gücünün ve saltanatının propagandasını yaparak ihsanlarına mazhar olabilmek için sanatının tüm imkânlarını kullanır. Ancak bu methiyelerinde içten duygular yansıtmaz. Öyle ki Kâfûr'dan bahsederken eşi benzeri olmayan, teninin parlaklığıyla bütün parlıları yok eden, güzelliğiyle insanlara gençlik çağlarını unutturan şekilde onun sahip olmadığı sıfatlar kullanarak övgüyü alayla harmanlar, onda bulunan bazı olumsuz sıfatları aklamaya çalışır. Nitekim methiyelerin bu karakterde olmasına sebep olan etkenin şairin kalbinde yatan ve uğruna birçok felaketi göze aldığı arzuları olur. Kâfûr'a yazdığı methiyelerin genel üslubu bu şekildedir. Değerlendirdiğimiz kasidesinde de durum böyledir.

Mütenebbî, bu kasidesine klasik Arap şiirinde methiye türü kasidelerin ayrılmaz bir parçası olan aşk konulu beyitlerin bulunduğu nesib (teşbîb) bölümüyle başlangıç yapar ve neo-klasik bir üslup sergiler. Böyle bir başlangıçla etrafındakilerin ruhuna hitap ettiğini ve methiyesine romantizm katarak sanatsal değerini yükselttiğini söylememiz mümkündür. Akabinde Kâfûr'a yönelik nasihat tarzında hikmetli beyitlere yer verip güç ve saygınlığın ancak parayla olabileceğini söyler. Ana tema methiyede; genel itibarıyla medih şairlerinin memdûhlarını övdüğü gibi kahramanlık, cesaret, cömertlik, bağışlayıcı, vefakârlık gibi sıfatlarla hâmisini yüceltir. Bu kısımda kullandığı üslup dikkatlice incelendiğinde bu üslubun samimi duygulardan uzak, sadece çıkar amaçlı ifadelerin sarf edildiği ve gerçek manada tekellüf kokan övgülerin olduğu görülür. Ayrıca şair övgülerinde kısmen de olsa memdûhuna insanüstü sıfatlar yüklemeye çalışır. Kasidenin son bölümlerinde ise sanatını pazarlayıp hayalini kurduğu hedefine ulaşabilmek için Kâfûr'un rızasını kazanma hususunda oldukça gayretli davranışlar sergilediği görülür.

Mütenebbî'nin Kâfûr'a söylediği ve Kâfûriyyât şiirlerinde önemli bir yer teşkil eden hicviyeleri ise en az methiyeleri kadar başarılı ve sanatsal değeri yüksek kasidelerdir. Yıllarca hoşnut olmadığı bir kişiyi överken kalbinin derinliklerinde sakladığı kin ve nefreti bu hicviyelerinde gün yüzüne çıkarır. Şair, fahiş ifadelerin ve içeriklerin olduğu bu hicviyelerinde Kâfûr'u alay

konusu etmekten ya da gülünç duruma düşürmekten çok onu fiziksel özellikleriyle ve aslen köle sınıfına mensubiyetine işaret ederek nesebiyle aşağılar. Kâfûr'un himayesinde kaldığı sürede yaşadığı karamsar ve hüznü ruh halini bu hicviyelerine sığdırır. Bir bakıma yaşadığı hayal kırıklıklarının intikamını alarak kalbinde biriktirdiği öfkesini, nefretini bu hiciv beyitlerine kusar. Kısacası bu hicviyeler hayal kırıklığına uğramış bir şairin yaşadığı duyguları her kelimesiyle yansıtır.

Nitekim değerlendirdiğimiz hicviyesine öylesine duygu yüklü beyitlerle başlar ki; hiciv beyitlerinden çok gazel konulu beyitleri andırır. Bu şekilde bir giriş yapmasıyla Mısır'da geçirdiği dört yıl boyunca içinde bulunduğu ruh halini okuyucuya anlatmaya çalışır. Ayrıca otuz beyitlik bir kasidenin yaklaşık olarak üçte birinde kendi ruhsal durumunu betimlemeye çalışması oldukça dikkat çekici olur. Bu duygusal beyitlerin peşi sıra ilerleyen kısımlarda Kâfûr'un köle sınıfından gelmesini, zenci ve hadım olmasını hedef alarak aşağılayıcı hatta argo diyebileceğimiz ifadelerle onu yermesi de etkili olur. Kısacası methiyelerinde kullandığı bütün ifadelerin tam zıtlarına hicviyesinde yer verir. Methiyesi Kâfûr'un nezdinde ne kadar güzel ve etkileyici olmuşsa hicviyesinin de bir o kadar çirkin ve yıkıcı olduğu söylenebilir. Bu da Mütenebbî'nin istediği zaman methiyeleri gibi başarılı hicviyeler yazabilen güçlü bir şair olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abdurrahman Efendi, H. Z. (2006). *Kalbu kâfûriyyâti'l-Mütenebbî mine'l-medih ilâ'l-hicâ'*, (Thk.: Hamdî eş-Şeyh), İskenderiye: el-Mektebu'l-câmî 'î'l-hadîs.
- Ağırakça, A. (2019). "Ebû'l-Misk Kâfûr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (ek-II, s. 1-2) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Atâbekî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî. (1963). *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Ğâhire*, Mısır: Vüzerâtü's-sekâfe.
- Ayyıldız, E. (2020) "el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.(c. 2, sy. 7: 497-518) Zonguldak.
- Azzâm, A. (2014). *Zikrâ Ebî't-Tayyib ba 'de elfin 'âmin*, Kahire: Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe.
- el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. (1997). *Hizânetü'l-edeb ve lubbu libâbi lisâni'l-Arab*, (Thk.:Abdüselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-hâncî.
- el-Bedî', Y. (2009). *eş-Şubhu'l-munebbî 'an haşşiyyeti'l-Mutenebbî*, (Thk.: Mustafa es-Sekâ ve Muhammed Şetâ), Kahire: Dâru'l-me'ârif.

- Blachère, R. – Pellat, Ch. (1993). “al-Mutanabbî”, The Encyclopaedia of Islam. (VII, s. 769-772) Leiden: E. J. Brill.
- Blachère, R. (1979). “Mütenebbî”, İslâm Ansiklopedisi. (VIII, s. 858-862) İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi.
- Blachère, R. (1985). *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî dirâse fi't-târîhi'l-edebî*, (İ. el-Kilâni, çev.) Dimaşk: Dâru'l-fikr.
- el-Bustânî, B. (2014). *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-a'suri'l-'Abbâsiyye: hayâtuhum, âsâruhüm, naqdu âsârihim*, Kâhire: Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe.
- el-Cârim, A. (2012). *eş-Şâ'iru't-ţumûh*, Kahire: Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe.
- Daş, F. (2021). “İbn Hânî el-Endelüsî'nin Edebî Kişiliği ve Divanındaki Başlıca Şiir Konuları”. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi. (sy. 24: 907-926), İstanbul.
- Dayf, Ş. (1960). *el-Fennu ve mezâhibuhu fi's-şi'ri'l-Arabi*, Kahire: Dâru'l-me'ârif.
- Durmuş, İ. (1998). “Hiciv” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (XVII, s. 447-449) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Durmuş, İ. (2004). “Methiye” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (XXIX, s. 408-408) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Durmuş, İ. (2006). “Mütenebbî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (XXXII, s. 195-200) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ekber Ahmed, Y. M. (2006). *el-Kâfûriyyât ve'l-Adudiyât fi şî'ri'l-Mütenebbî*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Ümmü Dermân el-İslâmiyye Üniversitesi, Sudan.
- el-Fâhûrî, H. (1986). *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabi 'el-Edebu'l-ka'dîm'*, Beyrut: Dâru'l-cil.
- Ferrûh, Ö. (1984). *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*. Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn.
- Ğânem, H. M. (2010). *el-Âhar fi şî'ri'l-Mütenebbî*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) en-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Filistin.
- Hazer, D. (2003). “el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri” Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi. (c. 2, sy. 4: 17-36) Çorum.
- Hilmî, M. K. (1921). *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî hayâtuhu ve hulûkuhu ve şî'ruhu ve uslûbuhu*, Kahire: Mektebetü lisani'l-'Arab.

- Hüseyn, T. (2013). *Ma'a'l-Mutenebbî*, Kâhire: Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe.
- el-'Ukberî, Ebû'l-Bekâ. (2012). *Divânu Ebi't-Ṭayyib el-Mütenebbî*, (Thk.: Mustafa eṣ-Sekâ vd.), Beyrut: Dâru'l-ma'rife li't-ṭibâ'at ve'n-neşr.
- İbn Ḥallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. (1978). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'i'z-zamân*, (Thk.: İhsân Abbâs), Beyrut: Dâru şâdir
- el-Ma'arrî, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh. (1992). *Şerhu divâni Ebi't-Ṭayyib el-Mütenebbî (Mu'cizu Ahmed)*, (Thk.: Abdülmecîd Diyâb), Kahire: Dâru'l-me'ârif.
- el-Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn. (1983). *Divânü'l-Mütenebbî*, Beyrut: Dâru Beyrut li't-ṭibâ'at ve'n-neşr.
- Nâcî, İbrâhîm. (2012). "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi", (çev. Osman Düzgün), Nûsha Dergisi, 2012, (c. 12, sy. 35:131-144) Ankara.
- Selahattin, G. (1999). *el-Mütenebbî'nin şiirinde medh* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- eṣ-Şe'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. (1983). *Yetîmetü'd-dehr fi meḥâsini ehli'l-'aşr*, (Thk.: Mufîd Muhammed Kamîha), Beyrut: Dâru'l-kutub el-'ilmiyye.
- eṣ-Şe'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. (Ts.). *Ebû't-Ṭayyib el-Mutenebbî ve mâ lehu ve mâ 'aleyhi*, (Thk.: Muhammed Muhittin Abdülhamid), Kâhire: Mektebetü'l-Ḥüseyn et-ticâriyye.
- eṣ-Şirâvî, Y. A. (2004). *Aṭlasu'l-Mutenebbî: Esfâruhu min şî'rihi ve ḥayâtîhi*, Beyrut: el-Müessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. (1984). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Thk.: Şuayb el-Arna'ut ve Ekrem el-Bûşî), Beyrut: Müessetü'r-risale.

¹ İbn Ḥallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'i'z-zamân*, (thk.: İhsân Abbâs), Dâru şâdir, Beyrut, 1978, c. I, s. 120; eṣ-Şe'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Yetîmetü'd-dehr fi meḥâsini ehli'l-'aşr*, (thk.: Mufîd Muhammed Kamîha), Dâru'l-kutub el-'ilmiyye, Beyrut, 1983, c. I, s. 141; el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd, *Ḥizânetü'l-edebe ve lubbu libâbi lisâni'l-Arab*, (thk.: Abdüsselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-ḥâncî, Kahire, 1997, c. II, s. 347.

² Durmuş, İsmail, "Mütenebbî" TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 196.

³ eṣ-Şe'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, c. I, s. 142.

⁴ Dayf, Şevkî, *el-Fennu ve mezâhibuhu fi ş-şi'ri'l-Arabi*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1960, s. 304.

⁵ Blachère, Régis, – Pellat, Charles, "al-Mutanabbî", *The Encyclopaedia of Islam*, 1993, c. VII, s. 770; Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu*, s. 303-304.

- ⁶ Blachère, Régis, “Mütenebbî”, MEB Yayınları, 1979, c. VIII, s. 858.
- ⁷ Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu*, s. 304.
- ⁸ İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. I, s. 122.
- ⁹ Durmuş, “Mütenebbî”, 2006, c. XXXII, s. 196.
- ¹⁰ el-Bedî', Yusuf, *eş-Şubhu'l-munebbî 'an hayşiyeti'l-Mutenebbî*, (thk.: Mustafa es-Sekâ ve Muhammed Şetâ), Dâru'l-me'ârif, Kahire, 2009, s. 71.
- ¹¹ eş-Şe'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî ve mâ lehu ve mâ 'aleyhi*, (thk.: Muhammed Muhittin Abdülhamid), Mektebetü'l-Hüseyn et-ticâriyye, Kâhire, ts., s. 27; Hilmî, Muhammed Kemâl, *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî Hayâtuhu ve hulkuhu ve Şi'ruhu ve Uslûbuhu*, Mektebetü Lisani'l-'Arab, Kahire, 1921, s. 53.
- ¹² Blachère, Régis, *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî dirâse fî't-târîhi'l-edebî*, (çev.: İbrahim el-Kilâni), Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1985, s. 273.
- ¹³ el-Bedî', *eş-Şubhu'l-munebbî*, s. 112.
- ¹⁴ el-Atâbekî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*; Vüzerâtü's-sekâfe, Mısır, 1963, c. IV, s. 1- vd.; Ağrakça, “Ebû'l-Misk Kâfûr” TDV Yayınları, ek-c. II, s. 1-2.
- ¹⁵ Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn, Beyrut, 1984, c. II, s. 462.
- ¹⁶ İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. I, s. 123.
- ¹⁷ el-Ma'arri ve Mütenebbî'nin mukayesesi hakkında bk. Nâcî, İbrâhîm. “*Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arri ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi*”, (çev. Osman Düzgün), Nûsha, 2012, (c. 12, sy. 35), 131-144.
- ¹⁸ İbn Hânî'nin hayatı ve şiirleri hakkında geniş bilgi için bk. Daş, Fuat. “İbn Hânî el-Endelüsî'nin Edebî Kişiliği ve Divanındaki Başlıca Şiir Konuları”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2021, (sy. 24), 907-926.
- ¹⁹ Hüseyn, Taha, *Ma'a'l-Mutenebbî*, Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kâhire, 2013, s. 251.
- ²⁰ Ayyıldız, Esat, “el-Mutenebbî'nin Seyfüddevl'e Methiyeleri (Seyfiyyât)”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, (c. 2, sy. 7), s. 502; Hazer, Dursun, “el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, (c. 2, sy. 4), s. 20.
- ²¹ Hüseyn, *Ma'a'l-Mutenebbî*, s. 251
- ²² Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu*, s. 307.
- ²³ el-Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn, *Divânü'l-Mütenebbî*, Dâru Beyrut li't-tibâ'at ve'n-neşr, Beyrut, 1983, s. 441.
- ²⁴ Hüsâm Zâde, Abdurrahman, *Kalbu Kâfirüyyâti'l-Mütenebbî mine'l-Medîh ilâ'l-Hicâ'*, (thk.: Hamdî eş-Şeyh), el-Mektebu'l-câmi'i'l-hadîs, İskenderiye, 2006, s. 17,22.
- ²⁵ Ğânem, Halid Muhammed, *el-Âhar fî şî'ri'l-Mütenebbî*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), en-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Filistin, 2010, s. 120.
- ²⁶ Durmuş, İsmail, “Methiye” TDV Yayınları, 2004, c. XXIX, s. 406.
- ²⁷ el-Bustânî, Buṭrus, *Udebâ'u'l-'Arab fî'l-a'suri'l-'Abbâsiyye: hayâtuhum, âşâruhum, naḳdu âşârihim*, Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kâhire, 2014, s. 253.
- ²⁸ Selahattin, Goran, *el-Mütenebbî'nin şiirinde medh*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, 1999, s. 82.
- ²⁹ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 441.
- ³⁰ el-Bustânî, Udebâ'u'l-'Arab fî'l-a'suri'l-'Abbâsiyye, s. 254.
- ³¹ Hazer, *el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri*, s. 22.
- ³² el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fî târîhi'l-edebî'l-'Arabî 'el-EdEbû'l-ḳadîm*, Dâru'l-cil, Beyrut, 1986, s. 797.
- ³³ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 453.
- ³⁴ eş-Şe'âlibî, *Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî*, s. 23.

- ³⁵ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 453.
- ³⁶ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 453.
- ³⁷ Huseyn, *Ma'a'l-Mutenebbî*, s. 241.
- ³⁸ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 454.
- ³⁹ Ahmed, Yusuf Muhammed Ekber, *el-Kâfûriyyât ve'l-Adudiyât fî Şi'ri'l-Mütenebbî*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Ümmü Dermân el-İslâmiyye Üniversitesi, Sudan, 2006, s. 81.
- ⁴⁰ el-'Ukberî, Ebû'l-Bekâ, *Divânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, (thk.: Mustafa eş-Sekâ vd.), Dâru'l-ma'rife li't-tibâ'at ve'n-neşr, Beyrut, 2012, c. IV, s. 26.
- ⁴¹ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 455.
- ⁴² el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 456.
- ⁴³ Blachère, *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî dirâse fî't-târîhi'l-edebî*, s. 292.
- ⁴⁴ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 457.
- ⁴⁵ Durmuş, İsmail, "Hiciv" TDV Yayınları, 1998, c. XVII, s. 447.
- ⁴⁶ Azzâm, Abdülvehhab, *Zikrâ Ebi't-Tayyib ba'de Elfîn 'Âmin*, Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire, 2014, s. 166.
- ⁴⁷ el-Cârim, Ali, *eş-Şâ'iru't-tümûh*, Müessesetu hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 92.
- ⁴⁸ Durmuş, "Mütenebbî" TDV Yayınları, c. XXXII, s. 197.
- ⁴⁹ Blachère, *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî dirâse fî't-târîhi'l-edebî*, s. 297-31.
- ⁵⁰ eş-Şirâvî, Yusuf Ahmed, *Atlasu'l-Mutenebbî: Esfârûhu min şî'rihi ve hayâtîhi*, el-Müessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut, 2004, s. 67-68.
- ⁵¹ el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fî'l-a'suri'l-'Abbâsiyye*, s. 259.
- ⁵² Huseyn, *Ma'a'l-Mutenebbî*, s. 279.
- ⁵³ Ağırakça, "Ebû'l-Misk Kâfûr", ek-c. II, s. 1.
- ⁵⁴ Huseyn, *Ma'a'l-Mutenebbî*, s. 279.
- ⁵⁵ Durmuş, "Mütenebbî" TDV Yayınları, c. XXXII, s. 197.
- ⁵⁶ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 506.
- ⁵⁷ Huseyn, *Ma'a'l-Mutenebbî*, s. 283.
- ⁵⁸ ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk.: Şuayb el-Arna'ut ve Ekrem el-Bûşî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1984, c. XVI, s. 191.
- ⁵⁹ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 506.
- ⁶⁰ el-Maarri, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh, *Şerhu divâni Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî (Mu'cizu Ahmed)*, (thk.: Abdülmecîd Diyâb), Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1992, c. IV, s. 172.
- ⁶¹ el-Maarri, *Şerhu divâni Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, c. IV, s. 172.
- ⁶² Blachère, *Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî dirâse fî't-târîhi'l-edebî*, s. 297-301.
- ⁶³ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 507.
- ⁶⁴ el-Atâbekî, , *en-Nücümü'z-zâhire*, c. IV, s. 1.
- ⁶⁵ el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, s. 508.

Günümüz Farsçasında Türkçe Kelime Varlığı: *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'de Türkçe Sözcükler*

Abdusselam Aksu**

Öz

Farsça ve Türkçe geniş bir coğrafyada uzun bir tarihi süreci beraber geride bırakmış iki dildir. Bu süreç boyunca birçok farklı alanda etkileşimler meydana gelmiştir. Bir kısım etkileşimin varlığı günümüze kadar gelmiş ve o dilde kendine sağlam bir yer edinmiştir. Bu etkileşimlerden biri kelime ve ek alışverişi şeklinde gerçekleşmiş ve karşılıklı olarak pek çok farklı alanda bir dilden diğerine kelime geçişleri olmuştur. Karşı dilden alınan sözcüklerin bazıları zamanla kullanımdan düşmüş, bazıları günümüze kadar gelerek varlıklarını koruyabilmişlerdir. Bu sözcükler taşındığı dilin gramer özelliklerine göre türetilmiş, telaffuz edilmiş ve yeni anlamlar kazanabilmiştir.

Bugünkü Farsçada varlığını sürdüren pek çok kelime, ek, pekiştirme ve söz grubu bulunmaktadır. Bu Türkçe unsurlar günümüz Farsçasının neredeyse her alanında aktif bir şekilde kullanılmaktadır. Bir kısmı geniş kullanıma sahip ve onlarca kez türetilmişken, bir kısmı da dar bir alanda kalarak yaşamaktadır. Hasan Enverî tarafından kaleme alınan *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, günümüz Farsçasında kullanılan sözcükleri toplayan geniş kapsamlı ve güncel bir sözlüktür. Sözlükte bulunan her bir maddenin kökeni belirtmiş, hangi dil veya dillerden alındığı veya meydana geldiği açıklanmıştır. Bu çalışmada sözlüğün köken itibarıyla Türkçe olarak belirlediği unsurların sayısı verilmiş, Türkçenin günümüz Farsçasında hangi alanlarında, nasıl ve ne kadar kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Farsçadaki bu unsurların kullanım biçimlerinin görülebilmesi için birtakım örnek cümleler verilmiştir. Türkçe ile Farsçanın müşterek bir tarih ve coğrafyayı paylaşmaları, bazı ortak kelimelerin kökenlerinin ihtilafly veya belirlenemez olmasına neden olmuştur. Bu yüzden, kaynaklara göre, köken itibarıyla Türkçe veya Farsça olduğu ihtilafly olan kelimeler belirlenip ayrı bir tabloda sunulmuştur. Her iki dilde mevcut, ses ve anlam bakımından birbirine benzer veya yakın olan, ancak aralarında kesin bir bağlantı kurulamayan sözcüklerin listesi de çalışmaya eklenmiştir. Bunun dışında, Türkçe kökenli olduğu halde sözlükte Türkçe olarak belirtilmemiş olan sözcükler de başka bir tabloda listelenmiştir.

* Bu makale, Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu danışmalığında hazırlanan *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'de *Türkçe Kelimeler* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Doi: 10.32330/nusha.998808

** Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi, e-posta: aselamaksu@gmail.com. Orcid No: 0000-0002-8919-6905

Makale Gönderim Tarihi: 21.09.2021

Makale Kabul Tarihi : 22.03.2022

Anahtar Kelimler: Farsça, kelime, köken, sözlük, Türkçe.

Presence of Turkish in Contemporary Persian: Turkish Words in Farhange Rooze Sokhan

Abstract

Persian and Turkish are two languages that have left behind a long historical process in a wide geography. During this process, interactions occurred in many different areas. The existence of some interaction has survived to the present day and has gained a solid place in that language. One of these interactions took place in the form of an exchange of words and suffixes, and there were word transitions from one language to another in many different fields. Some of the words taken from the opposite language have fallen out of use over time, and some have survived to the present day. These words were derived, pronounced and gained new meanings according to the grammatical features of the language they were conveyed.

There are many words, suffixes, reinforcements and phrases that survive in today's Persian. These Turkish elements are actively used in almost every field of today's Persian. While some of them have been widely used and derived dozens of times, some of them live in a narrow area. *Farhange Rooze Sokhan* is a comprehensive and up-to-date dictionary that collects words used in today's Persian. The dictionary stated the origin of each substance and explained from which language or languages it was taken or formed. In this study, the number of elements that the dictionary gives in Turkish is taken, it is tried to determine how effective Turkish is in today's Persian, which words it lends and which letters use more or less words. It is shown with example sentences to see the usage patterns of these elements in Persian. Words with Turkish origin but shown as another language were determined and listed. The fact that Turkish and Persian share a common history and geography has caused the origins of some common words to be disputed or undetermined. Words that are disputed as Turkish or Persian in origin have been identified and specified, and a lists of words that are similar or close to each other in both languages, but for which no defenation connection can be established, has been added to the study.

Keywords: Persian, word, origin, dictionary, Turkish.

Structured Abstract

Having left behind a historical period of about 2000 years, Iranians and Turks have had a wide range of relations from politics to trade, from war to art, from culture to language. As a result of these relations, they mutually left each other customs, traditions, beliefs and linguistic elements. In particular, the acceptance of Islam by both communities and the fact that the Turks came and settled in the Iranian geography in large numbers made these cultural interactions more intense and comprehensive. During the period after Islam, the

fact that they spent a very long time in the same geography by having a common religion and being exposed to historical developments together caused them to affect each other deeply and this effect was indelible. These mutual interactions have created partnerships on many issues that are evident even today. For example, there are commonalities or similarities in eating and drinking, proverbs, customs, music, literature and many more. One of the most important of these cultural transitions is undoubtedly linguistic elements. As language elements were transferred from Persian to Turkish, language materials were transferred from Turkish to Persian in many subjects and fields. These elements, which have passed from Turkish to Persian, have been used in various ways throughout history and have taken root in the language. Today, the new meanings, usage patterns and intensities that Persian has gained in important areas have become indispensable. However, not all of the Turkish language elements that have been transferred to Persian in the historical process have been transferred to the present. The word, suffix etc. active in Persian living today. There are also words that fall out of use with the passage of time. Considering these words, it can be seen that a significant linguistic element has passed from Turkish to Persian. However, in this study, it has been tried to identify the words in today's Persian language and the areas where they are used.

Farhange Rooze Sokhan is a contemporary Persian dictionary. This dictionary has been prepared based on extensive written sources and field research, and has gathered the words in every field in which Persian is used into an aria. Therefore, it is a dictionary that determines the boundaries of today's Persian. The origin of each substance in it has been determined. There are hundreds of words whose roots are explained in Turkish, and there are hundreds of compound words, reinforcements, idioms, proverbs and sentences derived from these Turkish words. The derivation of the words, their usage areas, each meaning they have and the pronunciation differences, if any, are indicated. The way of saying a Turkish element in Persian and the new meanings it has gained, if the related word is also found in Turkish, has led to the differences between them. Thus, it showed what meanings a word common in Persian and Turkish languages living today, how it lived, and how far or close they were to each other.

After determining the situation of a word with Turkish origin in Persian and its Turkish equivalent, some examples of sentences formed with these words in the dictionary were compiled. These example sentences both determined how a word is used in a sentence and showed what kind of sentences it creates. Thus, the place and importance of the word used in the sentence has emerged, and the sentence can also be used as a proverb, idiom, phrase, address, literary, slang, etc. shown to be a sentence. In this case, in which areas and in

which ways the Turkish words used in Persian are used are exemplified by these selected sentences.

Many words in today's Persian have been explained in different ways due to both a long common history and culture and various linguistic transformations caused by the grammatical features of the language. However, in this study, the origin of a word was not discussed with the help of various phonetic changes and transformations or the method of origin, and only the opinions of the reputable sources in the field were consulted. Therefore, whether a word is Turkish or not has been accepted based on the consensus of all or most of the sources. In some cases where it is not possible to determine whether a word is Persian or Turkish and where the experts on the subject disagree, the article in question has been evaluated and listed as "disputed". Apart from this, there are also words that are the same or close to each other in terms of sound and meaning but cannot be clearly related. Although these words are in both languages, since the relation between the two words could not be determined, the determination of their commonality or similarity was contented with, and they were brought together under the title of "similar and close words". Likewise, words that most of the sources accept as Turkish, but whose origins are in Persian or another language in the dictionary, have been identified and listed under the heading "Words that are not specified as Turkish".

76

The areas where Turkish elements that are actively used in today's Persian are used, the density of Turkish words in these areas and their usage patterns are exemplified. Along with the subject and subject, the letter-based transitions of the words transferred to Persian were also taken into consideration. Which letters more and which less words have a place in Persian are mentioned with the example of four letters each. In general, the existence of Turkish in today's Persian language through letters, words, sentences, subjects and fields; utterance, meaning, derivation, usage and Turkish equivalent are explained by drawing attention. The effect size of the interaction of these two languages, which live side by side as a neighboring, lively and official language, and which has an ancient coexistence, was evaluated, and the evidence and remnants of this effect in today's language were attempted to be determined.

Giriş

Gerek İran'da gerekse İran dışında XI. yüzyıldan (Öz, 1996, s. 22) bu yana devam eden Farsça sözlük yazımı, günümüzde de önemini korumakta, bu alanda değerli eserler kaleme alınmaktadır. Sözlük çalışmaları, üç farklı şekilde hazırlanan *Suhen* sözlükleriyle beraber önemli bir gelişim göstermiş, hatta "*Suhen*'den önce ve *Suhen*'den" (Kurbânzâde, 1394, s. 183) diye adlandırmalar yapılmıştır. Bu üç sözlükten biri de *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'dir. Diğerlerinden farklı olarak bu sözlük, genellikle günümüz Farsçasında kullanılan sözcükleri barındırmaktadır. Bu yönüyle de günümüz Farsçasının en kullanışlı

sözlüklerinden biri haline gelmiştir. Bu çalışmada, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'in kapsamına göre günümüz Farsçasında ne kadar Türkçe sözcük bulunduğu, ne şekilde kullanıldığı, tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle İran'da konuşulan bugünkü Farsçada Türkçe unsurların varlığı, 1000 dolayındaki kelime, ek, pekiştirme, tamlama, söz grubu ve türevlerinden oluşmaktadır (Balcı, 2014, s. 121). Ancak bu Türkçe kelime, ek, pekiştirme, söz grupları ve türevlerinin sayısı kadar, nasıl, ne kadar yaygın ve hangi alanlarda kullanılmaya devam edildiğini belirlemek de önem arz etmektedir. Bunun için de *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'de geçen unsurların özelliklerine, kazandığı anlamlara, türetiliş biçimlerine, yoğunluklarına ve telaffuzlarına bakmak gerekir. Böylece bugün Modern Farsçada aktif bir şekilde kullanılan Türkçe unsurlar aracılığıyla, Türkçenin Farsçadaki güncel durumu, nüfuzu görülebilir ve bu, iki dil arasındaki etkileşimlerin çeşitliliğine katkı sağlayabilir. Türkçe ve Moğolca arasındaki yakınlık ve benzerliklerden (Temir, 1995, s. 8) ötürü, sözlükte Moğolca olarak belirlenen az sayıdaki sözcük de tespit edilmiştir. Böylelikle günümüz Farsçasındaki bu az sayıdaki Moğolca unsurların varlığına da dikkat çekilmiştir.

Türkçe ve Farsça arasında ses ve anlam bakımından benzer veya yakın kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeler arasındaki herhangi bir kaynaktan doğrudan ilişki tespit edilemediği için ayrı grupta değerlendirilmiştir. Bu grupta yer alan bir sözcüğün köken bilgisi iki dilde de mevcut olduğundan ve kaynaklarda bu benzerlikler üzerinden net bir bağlantı kurulamadığından dolayı, bu sözcükler, birbirine benzer ses ve anlamlarla her iki dilde varlığını sürdürmektedir.

Sözlükte Farsça veya başka bir dile ait olan, ancak kaynaklar tarafından Türkçe olduğu belirtilen kelimeler tespit edilmiştir. Aynı şekilde, sözlükte geçen bazı sözcüklerin köken bilgisi konusunda, kaynakların birbirleriyle çeliştiği, farklı açıklamaların getirildiği ve farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür. Bu tarz sözcükler ihtilafli olarak adlandırılmış, sayısı, telaffuzu ve anlamı belirtilerek gösterilmiştir.

Farsça ve Türkçe arasındaki kelime geçişleri gerçekleşirken pek çok sesin değişim veya dönüşüme uğradığı görülmüştür. Bu ses değişim ve dönüşümleri, bir kelimenin kökenini yeniden tartışmaya açabilmektir. Örneğin “ateş” kelimesi bunlardan bir tanesidir. Kaynakların tamamına yakını bu sözcüğün Farsça olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, çeşitli etimolojik ses değişimleri ve bağlantılarla Türkçe olduğunu öne sürülenler de olmuştur. (Karaağaç, 2004, s. 433; başka örnekler için bkz. Kızılözen, 2019). Bu durumdaki sözcükler için kaynakların çoğunluğunun kabul ettiği görüş dikkate alınmış, şaz olan görüşler çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Tarih Boyunca Türkçe ve Farsçanın Etkileşimi

Tarihte İrani ve Türkî toplulukların karşılaşmasının Pers İmparatorluğu (MÖ. 550-331) dönemine veya daha öncesine dayandığı konusunda çeşitli görüşler mevcuttur (Eker, 2013, s. 494). Ancak bu ilk teması kuran toplulukların hangi İrani dille Türkî dil üzerinden iletişim kurdukları bilinmemektedir (Balcı, 2014, s. 42). Bilinen ise Türkler ve İranlıların MS 370'ten başlayarak doğrudan ve kesin olarak ilk temaslarda bulunmuş olmalarıdır. Bu ilk doğrudan temaslardan başlayarak günümüze gelene kadar İran ve Türk kavimleri uzun bir geçmişi, çeşitli etkileşimlerde bulunarak geride bırakmışlardır (Eker, 2010, s. 322).

İslâmiyet'tin İran topraklarına gelmesinden yaklaşık iki yüz sene sonra, İranlıların kurduğu ilk devletlerden olan ve bugünkü İran'ın Sistân eyaleti ve civarında hüküm süren Saffârîlerin (861-1003) yönetiminde Türkler yer alarak İslam sonrası dönemlerde sürecek olan Türk ve İran beraberliğinin ilkinin oluşturdukları (Furûzânfer, 1383, s. 71). Mâverâünnehir'de kurulan devletlerle beraber İslâmiyet Türkler arasında yayıldı ve Türkler devlet kademelerinde yer aldı (Barthold, 2004, s. 55). Bu bölgede nüfus yoğunluğuna sahip olan Türklerin, Fars edebiyatının ilk örneklerine kültür ve inanç yönünden etki etmekle kalmadılar, aynı zamanda kendi edebiyatlarının temelini de oluşturmaya başladılar. Böylece Farsçayla Türkçe aynı bölgede yazın dili olarak beraber gelişim göstermeye başladı (Karaismailoğlu, 2002, s. 145-146). Özellikle Sâmânîler (819-999) ile Gaznelilerden (963-1186) sonra, giderek yaygınlaşan Farsça, edebî bir gelenek halini almıştır (Köprülü, 2014, s. 412). Bu edebî gelenekten Türkler de yararlanmışlardır. Nitekim daha sonra Anadolu'ya gelen Türklerin yazdığı ilk edebî eserlerin Fars edebiyatından etkilendiği tespit edilmiş ve Anadolu'daki Selçuklu saraylarında Fars edebiyatına rağbet edildiği görülmüştür (Köprülü, 2015, s. 225; Köprülü, 2014, s. 420). Aynı şekilde Yeni Farsçadaki edebî geleneğin ilk örneklerini veren Ferâlâvî (IX-X. yy) ve Rûdekî'den (ö. 941) itibaren Türkler ve Türkçenin varlığı Farsçada yer almış (Karaismailoğlu, 2019, s. 49-50) ve günümüze kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Türkçe ile Farsça yaklaşık asırlar süresince iç içe veya yan yana varlıklarını sürdürmüşlerdir. Müsterek tarih ve coğrafyası olan bu iki dil arasında sesbilgisi, yapıbilim, sözdizim ve anlambilim gibi birçok dil bilgisel alanda etkileşim meydana gelmiştir (Çokol, 2019, s. 289).

Ferheng-i Rûz-i Suhen'in Muhtevası

Hasan Enverî öncülüğünde bir grup araştırmacı tarafından hazırlanan *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, günümüz Farsçasında kullanılan sözcükleri bir araya getiren yaklaşık 1400 sayfalık geniş kapsamlı bir sözlüktür. Sözlüğün maddeleri aslî ve türetilmiş unsurlar olarak, güncel dildeki sözcüklerden meydana gelmiştir. Güncel dilin kaynakları başta roman, hikâye, biyografi, makale, basın-yayın ve ders kitapları gibi yazılı kaynaklardır; ancak bunlarla birlikte muhtelif meslek grupları üzerinde yapılan alan araştırmasındaki mülakatlar sonucunda elde edilen bilgi ve bulgular da kaynak olarak kullanılmıştır (Enverî,

1393, s. önsöz 11). Sözlükte her bir maddenin Latin harfli transkripsiyonu Tahran ağzına göre verilmiş, ancak çeşitli söyleyişleri olan sözcüklerin telaffuz farkları da belirtilmiştir. Her aslı maddenin köken bilgisiyle beraber, özellikle Latin harflerini kullanan diller ile Arapçadan alınan kelimelerin kaynak dildeki orijinal yazılışı da verilmiştir. Ayrıca aslı maddeyi oluşturan her bir sözcüğün türü de girilmiştir. Bu sözlükteki dilsel temayül, sözcüğün “ahlaki”, “toplumsal” anlam tarafına ve tarihsel kullanımına göredir. Ahlaki; saygınlık, aşağılama, hakaretimiz, küfür, mizah, edep dışı, edepli, beddua gibi gruplardan oluşmaktadır. Toplumsal; konuşma, amiyane, çocuk dili gruplarını kapsamaktadır (Enverî, 1393, s. önsöz 12-14).

Sözlükte, her bir maddenin aslı, kökü, kökeni, telaffuzu, kullanım alanı, türü ve yapısı verilmiştir. İlgili maddeler için bu bilgiler verildikten sonra sözcüklerin tanım ve açıklama kısmına geçilmiştir. Günümüz Farsçasında bir kelimenin kaç farklı anlam ve tanımı varsa sırasına göre birer birer açıklanmış, bazen örnek cümleler verilerek anlam pekiştirilmiştir; sonrasında ise alfabetik sıraya göre türetilen unsurlara geçilmiştir. Maddelerin tanım ve açıklama kısımlarında açık ve anlaşılır cümleler kullanılmış, gerektiğinde ilgili madde için teknik bilgiler verilmiştir. *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, güncel Farsçanın kullanıldığı hemen her alandan toplanan dilsel bilgi, belge ve bulgulardan müteşekkil geniş kapsamlı bir sözlüktür. Eski dilde var olan ancak günümüz konuşma dilinin herhangi bir alanında varlığı devam etmeyen kelimeler ve ekler sözlüğe dâhil edilmemiş, mümkün merteye bugünkü Farsçanın sınırlarının içinde kalınmıştır. Böylelikle kullanıcıya hem kullanım kolaylığı sağlanmıştır hem de günümüz Farsçasının dilsel sınırlarının belirlenebilmesine katkı sunulmuştur.

Ferheng-i Ruz-i Suhen’de Türkçe Kelimelerin Çeşitleri

Bugünkü Farsçada bulunan Türkçe kelimeler büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bu kelimelerin bazıları günümüz Türkçesinde aynı veya farklı bir anlamla kullanılırken bazıları da kullanımdan düşmüştür. Bir Türkçe sözcüğe Farsça veya yabancı bir dilden ek ya da sözcük getirilip türetilmiş ve yeni bir mana kazanması sağlanmıştır. Aynı şekilde Türkçe bir ek de Farsça veya yabancı bir sözcüğe eklenerek ona yeni anlamlar yüklemiştir.

Sözlükte geçen bazı Türkçe kelime türleri aşağıdaki gibidir:

1. Askeri ve savaş ile ilgili: Ordu, top, çatma (tüfek), cilîke-i zidd-i gulûle (kurşungeçirmez yelek), cûhe (küçük bir askeri birlik), saçma, bayrak, perçem, sancak, gelengiden (silahın kurma kolu), kemçil (hançer, kılıç), kama, kundak (dipçik), keşik (nöbet), yûriş (hücum, saldırı), yağma, çap (yağma), çepâvul (yağma), çepo[v] (yağma), çirik (çete, silahlı örgüt)...

2. Argo, küfür ve hakaret: Bok, bîlâh (küfür için el hareketi yapmak), uzgel (görgüsüz), eşek, ulâğ (eşek), kaltak, sana ne...

3. Unvanlar: Han, hanım, hatun, hakan, bey, efendi, sevgili...

4. Siyaset: Ordugâh (siyasi, ideolojik cephe), hovcî (siyasi taraftar), yesâvul (koruma), yûğ (boyunduruk; birine hâkim veya esir olmak), nûker (köle), yâğî (asî)...

5. Hayvan ve hayvanlarla ilgili: Baykuş, kuş (atmaca), karakuş (kartal, şahîn), turna, ceren, maral, koç, ûzûnburûn (mersin balığı), kaz, kurabağa, kızılâlâ (alabalık), eşek, katır, ördek, keşov (kaşağı), yûğ (boyunduruk), buhûv (pranga, bukağı), âşurme (paldım), yu(û)rtme (rahvan)...

6. Coğrafya ve topluluk isimleri: İl (boy), Kacar, Afşar, boğaz, bâtlâk (bataklık), kutel (yığın, tepe), çakmak (çakmak taşı), oba...

7. Akrabalık: Bacanak, sâğdûş ve soldûş (sağdıç), kız ('em-kızı), oğul ('em-oğlî), bîbî (nine), ata, âyizne (damat, enişte), dadaş (abi), dadı, dukûlû (ikiz), bacı, abcî (abla), yenge...

8. Ev eşyası veya evle ilgili: baca, döşek, boşkab (tabak), eyâk (kadeh), kap, kâbleme (tencere), kutu, tağar, topuz (tuvalet fırçası), kıyçî (makas), çemçe (yemek kepçesi)...

9. Yiyecekler ve bitkiler: Kurut, kaymak, kıyma, âzuke (azık), bûlağûtî (su teresi), süzme (yoğurt), dolma, karaağaç, budağ (kartopu çiçeği), kâkûtî (dağ reyhanı), tütûn, kûrme (kavurma), guvce (domates), letirme (iyi pişmemiş ekmek), yer elması...

10. Oyun ve eğlence: Bûk, tuğke, cîk, tîle (bilye), hacıyatmaz, dûz (üçtaş veya dokuztaş oyunu), açmaz (satrançta açmaza almak), mars, Pâ-tûk (hobi alanı)...

11. Müzik: Karaney, beyat (musikide birkaç makamın bölümünün adı), kemîş (baş pare), kûroğlî (bir makam türü), gûşe (çifte kaval, nekkare), çugûr (kopuz, çöğür)...

12. Sanayi ve teknik: Fener (yay), tasma (kemer, kayış), fırça, âcâr (İngiliz anahtarı), yâtâkân (bilye yatağı), yerâk (kapı ve pencereye bağlı menteşe ve kilit gibi araç), burkû (rayba), kurpî (U cıvata)...

13. Giyim ve süs eşyası: Dûğme, til (taç, toka), sencâk (çengelli iğne), elengû (bilezik), cikke (toka, tac gibi yerlere işlenen süs), moncuğ (boncuk), bezek (süsleme, bezemek, makyaj), çekme (çizme, bot), cilîke (yelek), kundura, papak, yaşmak...

14. Hediye: Armağan, sovgât ve âkurrâyî (yoldan getirilen hediye)...

15. Dövüş, kavga: Şepelâk (tokat), kötek (dövmek), şellâk (kırbaç), çomak (sopa)...

16. Tuzak: Bozhû (pusu), tûr (ağ)...

17. Vücut ile ilgili: Damar, ehte (hadım edilmiş), koltuk (koltukaltı), yugûr (iri cüsseli), tupul (tombul), çâk (şişman)...

18. Hava olayları: kûlâk (kar ve yağmur fırtınası), boran...

19. Moğolca: Ağa, Özbek, teyyâr (hazır), çanta, şîlân (şölen)...

20. Yerleşimle ilgili: Yaylak, kışlak, âlâçîk (çardak, barınak), otak, ordu (kamp)...

21. İnançla ilgili: Uğur, bed-uğûr (uğursuz), şugûn (baht, talih), yaman (kötü, lanetli)...

22. Simgeler: Bayrak, sancak, perçem, kutel (bayrak, sancak, flama)...

23. Spor: Kâyıq-rânî (kano yarışı), tûr (file), top, kıyçî (rövaşata), urdu (spor kampı), perçem (hakem veya köşe bayrağı)...

Yukarıdaki kelime örneklerinin büyük bir kısmı herhangi bir ek almamış olan Türkçe aslî ve sade sözcüklerden derlenmiş, bir kısmı da ek veya kelime getirilerek oluşan birleşik kelimelerden oluşturulmuştur. Bu sözcüklerden muhtelif şekillerde türetilen pek çok unsur bulunmaktadır. Dolayısıyla bir sözcük türetildiğinde tamamen farklı anlamlar taşıyabilir, kullanım alanı, yoğunluğu artabilir ve Farsçadaki varlığı nispeten belirginleşebilir. Bu durumda yukarıda farklı alanlara bölünen liste uzayacak ve her bir alandaki kelime çeşitliliği artacaktır. Türkçeden Farsçaya geçen ve hâlâ kullanılan unsurlar birleşik kelime, söz grubu, atasözü, deyim, terim, kalıp cümleler, pekiştirmeler ve türevlerinden oluşmaktadır. Türkçenin, Farsçaya verdiği kelime ve eklerden başka ses, yapı ve söz dizimi gibi dilin başka alanlarında da etkileri olmuştur (Balcı, 2014, s. 76; Çokol, 2019, s. 289).

Bugünkü Farsçada bulunan Türkçe kelime ve eklerin bir kısmının kullanım alanı geniş ve çok sayıda unsur türetilmişken, bir kısmının da kullanım alanı dar ve az sayıda türetilmiştir. Örneğin; Top, tor, ordu, ağa, hanım, sencâk (çengelli iğne), celo[v] (ön), çâk (kilolu), kap, komek (yardım) gibi kelimeler ve -çî, -cî (-cı, -ci, -cu, -cü...) eki çok yoğun kullanılıp türetilmiş, farklı kullanımlar ve anlamlar kazanmışken; çerçi, çetî (oturak), çavuş (hacılara öncülük eden kişi), culge (ova), terme, boğaz (geçit), başlık (kapüşon) gibi bazı kelimeler ve lî (-lı, li, -lu, -lü) ekler de genellikle tek anlam ve/veya kullanıma sahiptir.

Sözlük boyunca hemen hemen bütün harflerden kelime geçişleri olmuştur ancak kelimelerde olduğu gibi bazı harflerde de orantısızlıklar mevcuttur. Bazı harflerden alınan sözcük sayısı ve türetilme oranının diğerlerinden daha fazla olduğu göze çarpmaktadır. Kâf (ك), kef (ك), Ç (چ) gibi harflerden ödünçlenen kelimeler ve türevlerinin sayısal ve anlam yoğunlukları belirgin şekilde görülürken, tersine vâv (و), nûn (ن), lâm (ل), Fe (ف) gibi bazı harflerden alınmış kelimelerin yoğunluğu çok daha zayıftır.

Sözlüğün verdiği birtakım kelimelerin köken bilgisi bazı muteber kaynaklarla çelişebilmektedir. Bir sözcük için kaynaklar farklı görüşlerde bulunarak o kelimenin “ihtilaflı” kalmasına neden olmuştur. Aynı şekilde, sözlükte kökeni başka bir dil olarak belirtilen bir sözcük için, kaynaklar Türkçe olduğuna ittifak etmişlerse o kelimenin Türkçe olduğuna kanaat getirilmiştir.

Her iki dilde birbirinin aynı veya yakın ve benzer olan ancak kaynakların belirgin bir ilgi kuramadığı kelimeler de mevcuttur.

İhtilaflı kelimeler

Aş, yemek.	Âş	آش
Seksek oyunu.	Ekerdüker	اکردوکر
Umut.	Umîd	امید
Baba.	Bâbâ	بابا
Balaban, oynatılan ayı, nefesli bir çalgı, bir kuş türü.	Bâlâbân	بالابان
Bulgur.	Bilgûr	بلغور
Bayat.	Beyât	بیات
Pul, para.	Pûl	پول
Tabanca.	Tepânçe	تپانچه
Turumtay, yırtıcı bir kuş.	Turumtây	ترمتای
Torba.	Tûbre	توبره
Kaynamak, coşmak.	Cûş	جوش
Çığırnak, çığlık.	Cîğ	جیغ

Çabuk, çevik.	Çâbuk	چابک
Çarşaf, örtü, çadır.	Çâdur	چادر
Çopur, çöpür, çiçek bozuğu yüzlü.	Çupûr	چپور
Çalış(mak), çabalamak.	Çâleş	چالش
Çene.	Çâne	چانه
Kırışmak, çürüme.	Çurûk	چروک
Çubuk, çöp.	Çûb	چوب
Sirke.	Sirke	سرکه
Tanbur, saz.	Ṭenbûr	طنبور
Kara.	Ḳârre	قاره
Kapuz, kanyon, dar ve derin geçit (Farsçada burun, damak).	Ḳepûz.	قپوز
Halı.	Ḳâlî	قالی
Kalender.	Ḳelender	قلندر
Kaytan.	Ḳiytân	قیطان
Kepenek.	Kepenek	کپنک

Kürk.	Kurk	كرک
Küçük.	Kûçek	کوچک
Geven.	Geven	گون
Ben.	Men	من
Nene.	Nene	ننه

Türkçe Olduğu Belirtilmemiş kelimeler

Ağız, doğumdan sonraki ilk süt.	Âgûz	آغوز
Ördek ve kaza benzeyen yabani bir kuş.	Ânçût	آنقوت
Elek.	Elek	الک
Alev.	Elu[v]	الو
Bir tür kap.	İstâmbûlî, İslâmbûlî	استانبولی، اسلامبولی
Sıkıntı, rahatsızlık, yüzü asmak, yüzü ekşitmek; boğum, boğma, boğmak: Bir şeyin daralarak boğum haline gelen tarafı.	Buğ	بغ
Tek.	Tek	تک

Çakı, bıçak.	Çâķû	چاقو
Çimen.	Çemen	چمن
Çilek.	Çilek, çiyâlek	چیلیک، چیالک
Dayı.	Dâyî	دایی
Sürme.	Surme	سرمه
Sakız.	Seķķiz	سقز
Kumaşa iple nakış işlemek, kanaviçe.	Sokme-dûzî	سکمه-دوزی
Kuğu.	Ķû	قو
Kâkül.	Kâkul	کاکل
Körük, küre.	Kûre	کوره
Bir ölçü birimi (yaklaşık bir metre).	Gez	گز
Yele.	Yâl	یال
Yonca.	Yûnce	یونجه

Benzer ve yakın kelimeler

Ağarmak, beyazlaşmak (Nem ve rutubetin bir yere nüfuz etmesi, sürülmesi ve izinin kalması).	Âĝâr	آغار
---	------	------

Engel.	Engel	انگل
O (Eski Türkçede “ol”).	Û	او
Büyük.	Bozorg	بزرگ
Teleme, bir çeşit peynir.	Deleme	دلمه
Tutam, tutak.	Tutek (Bir çeşit ekmek)	توتک
Tükürük (eskiden tüpkür veya tüfkür).	Tuf	تف
Tepme, tepeş(me), (Farsçada çarpma, atma, kalp atışı.)	Tepiş	تپش
Tepmek, tepinmek.	Tepîden	تپیدن
Civciv, çocuk, cüce.	Cüce	جوجه
Cırcır böceği.	Cîrcîrek	جیرجیرک
Çekiç.	Çek[k]uş	چکش
Çekmek, suyunu çekmek; bir şeyden suyun çekilmesi, sızması veya damlaması.	Çekîden	چکیدن
Nasır. (Çığır: 1. Çığın kar üstünde bıraktığı iz. 2. Patika. 3. İz. ¹ Dar yol, patika. ²)	Çığır	چغر
Nasır.	Çığirme	چغرمه
Çatal (eski dilde çatgal).	Çengâl	چنگال

Dağdağan.	Dâğdâğân	داغداغان
Duman, tüt(mek), tütsü.	Dûd	دود
Dün.	Dî (Bazı ağızlarda “dîne” olarak da geçer.)	دى
Kırışıklık, (Türkçedeki “seğirme”ye yakın).	Sigirme	سگرمه
Şır(ıl) şır(ıl).	Şırşır	شرشر
Şiş (eski dilde siş).	Sîh	سيخ
Uskuru, vida ve cıvata dişleri.	Ëilâvîz	قلاويز
Keklik.	Kebk	كېك
Küf, kepek.	Kepek.	كېك
Kuluçka, gurk.	Kurç	كړچ
Kenar, kıyı.	Kenar, keran	کنار، کران
Kök, kökleme, ayarlamak, kurmak.	Kûk	كوك
Kim.	Kî	كى
Kurt.	Gurg	گړگ

Yaymak, göster(mek).	Goster(den)	گستر(دن)
Mama, meme, emzik, süt.	Meme	مه
Yardım.	Yârî	یاری
Boş gezen, yaylana yaylana gezen.	Yellelî	یल्ली

Türkçe Kelimelerle Kurulmuş Bazı Örnek Cümleler

Türkçeden alınmış kelimelerin farklı alanlarda ve muhtelif şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimelerle deyim, küfür, argo, mesleki ve teknik bilgiler gibi pek çok alanda kurulmuş cümle örnekleri bulunmaktadır. Bazı cümle örnekleri aşağıda sıralanmıştır. Bu örnekler *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'den derlenmiştir.

Düğünü birkaç gün öne aldılar. Ci(u)lu[v]: ön, önce.	'Erûsî râ çend rûz ci(u)lu[v] endahţend.	عروسی را چند روز جلو انداختند.
O padişah haremının gözde kadıydı. So(v)gulf: seçkin, gözde.	Û zen-i so(v)gulf -i herem-i pâdişâh bûd.	او زنِ سوگلی حرم پادشاه بود.
Kırbaç gibi git ve gel. Şellâk: kırbaç, kamçıl.	Şellâkî boro(v) ve ber- gerd.	شلاقی برو برو و برگرد.
Çocuklar ekmek parçalarını kapıştılar. Ķâp(-iden): kapmak, almak.	Beççe-hâ tikke-hâ-yi nâ râ ez-hem mî- Ķâpî dend.	بچه‌ها تکه‌های نان را از هم می‌قاییدند.
Böyle bir teklifi reddetmemelisin, eğer benim önüme böyle durum çıksaydı iki elimle kapardım onu.	Pîşnihâd-i çunîn şuglî râ ne-bâyed red kunî, eger çunîn mo(v)ki'iyetî pîş-i men mî-âmed, du-destî mî- Ķâpî demîş.	پیشنهاد چنین شغلی را نباید رد کنی، اگر چنین موقعیتی پیش من می‌آمد، دودستی می‌قاییدمش.

Ķâp(-îden): kapmak, yaklamak.		
O dayak yemeye alışkın, gördüğü hiçbir zorluğa bir şey demiyor. Kotek: dayak.	Û kotek -horeş meles est, her-çi sehtî bi-bîned hîç-çîz nemî-gûyed.	او کتکخورش ملس است هرچه سختی ببیند هیچ چیز نمیگوید.
Yavaş yavaş acıkiyordum. Yevâş yevâş: yavaş yavaş, giderek.	Yevâş yevâş dâşt gurusne-em mî-şod.	یواش یواش داشت گرسنهام می شد.
Yavaş yavaş mırıldanıp bir şey söylüyordu. Yevâş yevâş: yavaşça, kısık sesle.	Yevâş yevâş çîzî zîr-i leb mî-goft.	یواش یواش چیز ی زیر لب می گفت.
Av ağını atmak veya suya bırakmak. Tûr: ağ, avcı ağı.	Tûr-i şeyyâdî pehn kerden yâ der âb rehâ kerden.	تور صیادی پهن کردن یا در آب رها کردن.
Topla oynamak. Tûp: top.	Bâzî kerden bâ tûp .	بازی کردن با توپ.
Saldırmak veya vurmak amacıyla kamayı (kınından) dışarı çıkarmak. Ķeme: kama.	Ķeme râ berâ-yi hemle ve zerbe bîrûn keşiden.	قمه را برای حمله و ضربه زدن بیرون کشیدن.
Bir şeyin kenarına makasla küçük kesikler oluşturmak. Ķiyçî: makas.	Rû-i lebe-i çîzî bâ kiyçî boreşhâ-yi kûçek îcâd kerden.	روی لبه چیز ی با قیچی برش های کوچک ایجاد کردن.
Tüfeği çatma pozisyonuna getirmek. Çâtme: çatmak, tüfek çatmak.	Der hâlet-i çâtme -feng der-âve(o)rden.	به حالت چاتمه فنگ در آوردن.

Bir şeyi yapmak için örnek hazırlamak. Olgu: örnek, numune.	Tehiyye kerden-i olgu berâ-yi sâhten-i çîzî.	تهیه کردن الگو برای ساختن چیزی.
Sopayla tehdit etmek. Çomâk: sopa, çomak.	Bâ çomâk tehdîd kerden.	با چماق تهدید کردن.
Resim, fotoğraf, kâğıt gibi şeyleri kutunun içine koymak. Ķâb: kap, kutu.	‘Eks, nekķâşî, kâgez yâ mânend-i ânâ râ derûn-i ķâb câ dâden.	عکس، نقاشی، کاغذ یا مانند آنها را درون قاب جا دادن.
İğne veya kısıkcacı bir şeye tutturmak. Sencâk: iğne, çengelli iğne.	Mutteşil kerden-i sencâk yâ gîre be çîzî.	متصل کردن سنجاق یا گیره به چیزی.
Kendini bir şeye dâhil etmek/katmak. Ķâtî: katmak, katılmak.	Ĥod râ ķâtî -i çîzî kerden.	خود را قاطی چیزی کردن.
Para mara yoktur. Yohdûr: yok.	Pûl mûl yohdûr .	پول مول یخدور.
Yedek olarak onu yanında götürmek. Yedek: yedek.	Hemrâh burden-i ân be ‘unvân-i yedek .	همراه بردن آن به عنوان یدک.
Yakasımı birinin elinden (pençesinden) kurtarmak. Yeķe: yaka	Yeķe -i ĥod râ ez dest-i (çeng-i) kesî ĥelâş kerden (rehâ ni[u,e]mûden)	یقه خود را از دست (چنگ) کسی خلاص کردن (رها نمودن)
Özgürlükçüleri yabancıların boyunduruğundan kurtulmak için mücadele ediyorlardı. Yûg: boyunduruk.	Âzadî-ĥâhan berâ-yi reha-yi ez yûg -i bîgânegân mubâreze mî-kerdend.	آزادی خواهان برای رهایی از یوغ بیگانگان مبارزه می کردند.
Pantolonun ütüsünün karpuz dilimlemesi (jilet gibi).	Utû -i şelvâr-i kesî ĥerbûze ķaç kerden.	اتوی شلوار کسی خربوزه قاچ کردن.

Utû: ütü. Kâç: dilim.		
Başkası için kendini parçalamak. Tikke: parça.	Hod râ berâ-yi kesî tikke pâre kerden	خود را برای کسی تکه پاره کردن.
Çatal kaşıkla su içmek (batı hayranı). ĶâşuĶ: kaşık.	Bâ ĶâşuĶ ve çengâl âb ħorden	با قاشق و چنگال آب خوردن
Birinin bayrağı (sancağı) altında toplanmak. Perçem: bayrak, sancak.	Zîr-i perçem -i kesî cem‘ şoden (âmeden)	زیر پرچم کسی جمع شدن (آمدن)
Kişinin çantasının dolu veya boş olması (bilgi birikiminin olup olmaması). Çente: çanta.	Çente -i kesî pur (ĥâlî) bûden (şoden)	چنته کسی پُر (خالى) بودن (شدن)

Sonuç

Sonuç olarak tarih boyunca Türkçeden Farsçaya geçmiş ve günümüz Farsçasında hâlâ pek çok alanda kullanılmakta olan yüzlerce kelimenin varlığı bulgulanmıştır. Bu kelimelerin bazıları yoğun bir şekilde kullanılıp yaygınlaşmış, türetilmiş ve pek çok farklı anlam kazanmışken bazıları daha dar alana sıkışarak sadece sahip olduğu veya sonradan kazandığı tek manayla varlığını sürdürmektedir. Kelimelerin alındığı ve kullanıldığı alanlar da aynı şekilde yoğunluk ve yaygınlık açısından farklılık gösterebilmektedir. Örneğin; askeriyeyle ilgili alınmış kavramlar, bu kavramların türetilme biçimleri ve kazandıkları yeni anlamlar itibariyle, oyunlarla ilgili olan kelimelerin varlığından daha fazla ve daha yaygın olduğu görülmüştür. Böylece Türkçenin hemen her alanda Farsçaya kelime bıraktığı halde bazı konu ve alanlarda nitelik ve nicelik açısından ciddi farklılık gösterdiği gözlemlenmiştir. Bu da Türkçenin Farsçaya daha çok hangi alanlarda ve neden etkili olduğu konusunda kültürel ve tarihi bilgiler ve etkileşimler ışığında çeşitli fikirler sunabilmektedir. Türkçenin Farsçaya verdiği bu sözcüklerle iki dilin etkileşiminin, özellikle Türkçeden Farsçaya geçen kelimeler ve günümüz Farsçasında yaşayan Türkçe

sözcükler boyutuna; sayı, telaffuz, anlam, türetilme, kullanım biçimi ve Türkçe karşılığı bakımından bir açıklama getirmeye çalışılmıştır. Böylelikle *Ferheng-i Rûz-i Suhen*'nin kökenini Türkçe olarak belirlediği unsurlar ve bu unsurların türevleri, anlamları ve Farsça telaffuzlarına bakılarak, Türkçe bir kelimenin bugünkü Farsçada hangi alanda nasıl yaşadığı, ne sıklıkta kullanıldığı ve nasıl bir öneme sahip olduğu görülebilmektedir.

Sözlüğün kökenini Farsça veya başka bir dil olarak belirlediği ancak alandaki muteber kaynaklar tarafından Türkçe olarak tespit edilen kelimeler herhangi bir etimolojik tartışma ve açıklamaya girilmeden Türkçe olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde kaynakların görüş ayrılığı yaşadığı sözcükler “ihtilafli” olarak değerlendirilmiştir. Söyleyiş ve/veya anlam bakımından birbirinin aynı ya da benzeri olan, ancak kaynaklarda net bir ilgi kurulamayan sözcükler de “benzer ve yakın” başlığı altında bir araya getirilmiştir.

Derlenmiş cümle örnekleri, Türkçe bir unsurun Farsçada cümle içinde nasıl kullanıldığının, nasıl bir anlama sahip olduğunun ve hangi görevi üstlendiğinin bilgilerini vermektedir. Argodan atasözlerine, konuşma dilinden sanata, siyasetten bilime kadar pek çok farklı alanda, çok çeşitli cümlelerle Türkçe unsurların varlığı ve kullanım biçimi gözlemlenmiştir.

Türkçeden alınmış unsurlar ve türevlerinin az veya çok, günümüz Farsçasının hemen hemen bütün alanlarında kullanıldığı görülmektedir. Bu unsurların sayısı ve kullanım alanları, Türkçenin güncel Farsçadaki kelime varlığının ve etkinliğinin görülmesine katkı sunmaktadır. Bu da Türkçenin bugün konuşulan Farsçadaki nüfuzu ve durumunun tespit edilebilmesine olanak sağlamaktadır. Genel itibariyle günümüz Farsçasında Türkçenin harf, sözcük, ek, cümle, konu ve alan üzerinden varlığı tespit edilmiş; söyleyiş, anlam, türetiliş, kullanım ve Türkçe karşılıklarına dikkat çekilerek yaptığı etki ve nüfuzu gösterilmeye çalışılmıştır. Bugün komşu olarak yan yana yaşayan, kadim bir beraberliği olan bu iki dilde, birbirlerinden aldıkları yüzlerce kelime, ek, pekiştirme, tamlama, söz grubu ve türevleri aktif bir şekilde kullanılmakta, birbirleriyle olan etkileşimleri devam etmektedir.

Kaynakça

- Balcı, M. (2014) *Türkçe-Farsça ilişkileri-Türkçenin Farsça Üzerindeki etkisine dair bir inceleme*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Çokol, E. (2019) “Farsçaya kopyalanmış Türkçe kelimeler üzerine anlambilimsel bir inceleme” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*. (C. 23/2, s. 288-311)
- Eker, S. (2013) “Modernleşme sürecinde Türk ve İran dil devrimleri” *Uluslararası Türk dili kurultayı bildirileri I*, 20-25 Ekim 2008 (s. 1465-1486). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- _____ (2010) “Orhon yazıtları: İran dilleri ile ilk temaslar ve benzer birkaç öge üzerine” *III. uluslararası Türkiyat araştırmaları sempozyumu bildiriler kitabı*. (1. C, s. 321-332) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.
- _____ (2013) “Türk İran dil temasları-I Türk-İran dil coğrafyasına genel bir bakış”, *Bengü Beläk Ahmet Bican Ercilasun armağanı*. (s. 491-500) Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Enverî, H. (1393 hş.) *Ferheng-i rûz-i suhen*. Tahran: İntişârât-i Suhen.
- Ercilasun, A. B. (2004) *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eren, H. (1999) *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi.
- Furûzânfer, B. (1383 hş.) *Târîh-i edebiyâtı-i irân-be'd ez İslâm tâ pâyân-i Tîmûrîyân*. Tahran: Vezaret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî.
- Karaağaç, G. (2004) “Türkçenin dünya dillerine etkisi” *II. uluslararası Türk uygarlığı kongresi bildiriler kitabı*. (s. 415-462) Bişkek.
- Karaismailoğlu, A. (2002) “Karşılaştırmalı edebiyat araştırmaları açısından klasik Türk edebiyatı ile İran edebiyatı” *Bilig*. (23, s. 141-156) Ankara.
- _____ (2019) *Klasik dönem Türk şiiri incelemeleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kızılözen, C. (2019) *Farsçada Türkçenin en eski izleri*. Ankara: Akçağ yayınları.
- Köprülü, M. F. (2014) *Edebiyat araştırmaları II*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- _____ (2015) *Türk edebiyatı ders notları*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ḳurbânzâde, F. (1394 hş.) “Nekd ve ber-res-i mecmû‘e-ferheng-ha-yi suhen” *Ferheng-nivîsî*. (10, s. 183-2010) Tahran.
- Temir, A. (1989) “Moğolca ile Türkçe ilişkileri” *Belleten*. (37, s. 295-300) Ankara.
- _____ (1995) “Türkçe ile Moğolca arsandaki ilgiler” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. (Mart-Haziran, XIII/1-2, s. 1-25) Ankara.
- Tuna, O. N. (1992) “Altay dilleri teorisi” *Türk dünyası el kitabı ikinci cilt-dil-kültür-sanat*. (s. 7-58.) Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Barthold, V. V. (2004) *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*. (Haz.: Hüseyin Dağ) Ankara: Çağlar Yayınları.

Öz, Y. (1996) *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe İlk Sözlükler*. Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi.

<https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 08.02.2022).

<http://lugatim.com/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 08.02.2022).

¹ <https://sozluk.gov.tr/>: erişim tarihi: 08.02.2022.

² <http://lugatim.com/s/%C3%A7%C4%B1%C4%9F%C4%B1r>: erişim tarihi: 08.02.2022.

Bir Osmanlı Münevverinin Şevket Dîvânı'na Düştüğü Notlar ve Estetik Yargıları*

Emrullah Yakut**

Öz

Müderriş-zâde Abdülkerîm Efendi tarafından tertip edilen *Dîvân-ı Belâgât-Unvân-ı Abdülkerîm* adlı divan mecmuası Nâsır Alî el-Hindî Divançesi ve Şevket-i Buhârî Dîvânı'ndan oluşmaktadır. Abdülkerîm Efendi'nin oğlu Müderriş-zâde Sa'dullah 'İzzet ise Şevket-i Buhârî Dîvânı'nın derkenarına bazı beyitlerin şerhini ve/veya tercümesini kaydetmiştir. Ancak söz konusu bu tercüme ve şerhlerin, kendisine mi yoksa Şevket-i Buhârî dersi aldığı amcası 'Ârif Efendi'ye mi ait olduğu tartışmalı bir husustur. Divanda tercüme ve şerhten başka; *a'lâ, gâyet a'lâ, gâyetü'l-gâyet a'lâ* anlamına gelen bazı işaretler kullanılarak beyitler estetik bir derecelendirmeye tabi tutulmuş, anlam yönünden ise *nükteli, müşkil* gibi tasnifler yapılmıştır. Kendisi de şair olan Sa'dullah 'İzzet tarafından kaydedildiği anlaşılan bu derkenar notları Hint üslubunun ve Şevket-i Buhârî'nin kendine mahsus şiir anlayışı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Derkenardaki dağınık ve düzensiz notlar, içerdiği samimi yorumlar sayesinde XIX. yüzyılda yaşayan bir şiir okurunun klasik şiire nasıl baktığı, şiir karşısında neler hissettiği konusunda da ipuçları vermektedir. Bu makalede tasnife konu beyitler incelenerek bu tasniflerin neye göre yapıldığı irdelenecek; Hint üslubunda önemli bir yer tutan "ince hayal"ın tespit ve tahlili yapılacak; övgü ve beğeni ifadelerine konu olan beyitler tahlil edilerek şârih/okurun nasıl bir şiir estetiğine sahip olduğu anlaşılmalı ve resmedilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sebk-i Hindî, Şevket-i Buhârî, Müderriş-zâde Sa'dullah 'İzzet, nâzik hayal, nükte

An Ottoman Intellectual's Notes on the Shaukat Divan and Aesthetic Judgments

Abstract

The divan collection called *Dîvân-ı Belâgât-Unvân-ı Abdülkerîm*, organized by Müderriş-zâde Abdülkerîm Efendi, consists of the Divan of Nâsır Alî el-Hindî and the Divan of Shaukat Bukhari. Müderriş-zâde Sa'dullah 'İzzet, son of Abdülkerîm Efendi, recorded the annotation and/or translation of some couplets in the margin of Shaukat Bukhari Divan. However, it is a controversial

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.1074151

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (emrullahyakut@gmail.com), Orcid Id: 0000-0002-1268-1806

Makale Gönderim Tarihi: 15.02.2022

Makale Kabul Tarihi : 02.06.2022

NÜSHA, 2022; (54): 95-122

issue whether these translations and commentaries belong to him or to his uncle, 'Arif Efendi, from whom he took Şevket-i Buhari lessons. Apart from translation and annotation in the Divan; By using some signs meaning *a'la*, *gayet a'la*, *gayetü'l-gayet a'la*, couplets have been graded aesthetically, and classifications have been made in terms of meaning, such as *nükteli* [witty] and *müşkil* [difficult]. These notes, which seem to have been recorded by Sa'dullah 'İzzet, who was also a poet, provide important information about the Indian style and Shaukat Bukhari's unique understanding of poetry. It also gives clues about how a poetry reader living in the 19th century looks at classical poetry and how he feels about poetry. In this article, the couplets subject to classification will be examined and it will be examined how these classifications are made; The "fine imagination", which has an important place in Indian style, will be determined and analyzed; By analyzing the couplets that are the subject of praise and appreciation expressions, it will be tried to understand and portray what kind of poetic aesthetics the commentator/reader has.

Keywords: Indian style, Shaukat Bukhari, Müderris-zâde Sa'dullah 'İzzet, gentle imagination, wit

Structured Abstract

Shaukat of Bukhara is among the prominent poets of the Indian style with his elegant images. The poems of this school, which is known as the "ifratiyyun branch" in the Indian style, differ significantly from both the classical style and the "itidaliyyun branch" of the Indian style with their more intricate and intense semantic relations and image patterns. Every comment made on the poems of Sebki Hindi poets, every note taken is important in terms of better understanding the meaning world of this poem and analyzing its image structure.

The work known as *Dîvân-ı Belâgât-Unvân-ı Abdülkerîm* (7^a), registered with the fixture number 24333 in the Kütahya Municipality Mustafa Hakkı Yeşil Library (Ersoy, 2019, pp. 813-814), will contribute to a better understanding of Indian style poetry due to its side notes. The work also contains remarkable information that reflects the aesthetic and semantic approach of a poetry reader who lived in the 19th century and was a poet himself. It can be said that the work in question is the joint product of three names from Müderris-zâdes who are descended from Hacı Bayram-ı Velî. The work consists of *Dîvânçe-i Nâsır Ali el-Hindî*, *Dîvân-ı Shaukat-i Bukhari* and notes written on Divan of *Shaukat*. Müderriszâde Abdülkerîm Efendi (d. 1813) is the scribal of the two divans in question. The notes that saved the work from being an ordinary divan copy were written by Müderriszâde Sa'dullah bin Abdülkerîm (d. 1855). However, there are contradictory information on different pages of the work as to whether the information given in these notes belongs to Müderriszâde Sa'dullah 'İzzet or his uncle Mehmed Ârif Efendi (d.

1829). Because, on the "b" side of the *zahriye* page (ornamented credits page) of the work, he states that he read *Shaukat-i Bukhari's Dîvân* from his uncle 'Arif Efendi and took notes on what he listened to in the lesson, while on page 7^a he states that he "explained it as best he could".

It can be said with certainty that Sa'dullah 'İzzet took *Shaukat* of Bukhara from his uncle Müderriszâde Arif Efendi in 1239 (1823~1824). He states that he took this lesson from his uncle while he was in Istanbul, on the "a" side of the *zahriye* page. This mentioned date coincides with the information that Sa'dullah 'İzzet was in Istanbul between 1238-1240. From the expressions in the text, it is understood that another person, known as "Hayr Efendi", attended these lessons. It is possible that "Hayr Efendi" is "Hayrî", one of the two sons of 'Arif Efendi.

There are couplets from poets such as Sâ'ib (d. 1676?), Neş'e-i Tebrîzî (d. 1745?) on the "a" side of the *zahriye* page of the work. Among these couplets, which seem to have been noted by Sa'dullah 'İzzet, there are also two couplets about the "sirkat" (stealing) from Sünbülzâde Vehbi Efendi's (d. 1809) eulogy with the repeated word "suhan". In the testimony of these two couplets, Sa'dullah 'İzzet conveys his thoughts that the *mazmuns* of *Shaukat* (d. 1700) and Sa'ib were plundered.

This influence of Sâ'ib and *Shaukat* on Turkish poets, which Sa'dullah 'İzzet called as "sirkat" (stealing), is at such a level that it is possible to talk about two schools that can be named as "Sâ'ibâne" and "Şevketâne" in Turkish literature starting from the 19th century (Özyıldırım, 2006, p. 145).

The 1^b-6^a leaves of the work (6 leaves) consist of *Dîvânçe-i Nâsır 'Ali Hindî*, the 7b-160^a leaves (154 leaves) consist of *Dîvân-ı Şevket-i Buhârî*. On the edge of *Shaukat* of Bukhara's *divan*, there are translations and/or commentaries of some couplets, and from time to time, statements of approval, praise or criticism about couplets or the poet are found. The main feature that draws attention in the work is the list of signs and their meanings given on the *zahriye* page of the copy. With these signs, the commentator makes a rating on the aesthetic value and/or semantic characteristics of the relevant couplet. These signs and their meanings are as follows: (←) *a 'lâ*, (=) *gayet a 'lâ*, (≡) *gayetü'l-gayet a 'lâ*, (:) *hafî nükte*, (:·) *müşkil*. The first three of these mentioned signs contain a judgment on the aesthetic value of the couplet, and the latter two on the semantic feature of the couplet. *A 'lâ* (very good) couplet sign (←) was used 75 times, *gayet a 'lâ* (superb) couplet sign (=) was used 292 times, and *gayetü'l-gayet a 'lâ* (very superb) couplet sign (≡) was used 10 times. Classifying the couplets in terms of their hidden meaning or difficulty in meaning, the *hafî nükte* (hidden, mild wit) (:) was used 27 times, and the *müşkil* (compelling) sign (:·) was used 123 times. These signs are used in a total of 573 couplets in the work.

In some couplets, signs containing both aesthetic and semantic provisions can be used. For example, a couplet can be *gayetü'l-a'la* and *müşkil*.

It is seen that not every couplet is annotated or translated. There are couplets that are not translated or annotated even though the sign is used, and there are also couplets that are translated or annotated, but are not marked.

Subjecting some couplets to an aesthetic grading and semantic classification is important in terms of reflecting the appreciation of the poetry reader of that period and determining the semantic nuances of the poem. However, the absence of an explanation as to how this rating and classification was made constitutes a deficiency in presenting the classification in question for today's use. However, if a comparative analysis of the couplets subject to classification can be made and their characteristics can be determined, it may be possible to describe the aesthetic criteria of divan poetry with this way. Likewise, the examples described as mildly witty or compelling were analyzed in detail; one can have an idea of where the critical threshold starts and what it consists of in terms of the secrecy or difficulty of meaning in a couplet.

Apart from the classification and grading made with the aforementioned signs in the couplet, examples and determinations that will shed light on the concept of "elegant image" (refined idea and imagination, delicate imagination), which is important both for poetry in general and for Indian poetry in particular, are among the remarkable issues. Within the framework of these examples, it can be said that the subtle imagination is related to the idioms and semantic features such as exaggeration, confusion of feelings, jumping dreams and wit.

Şevâhid couplets are important in terms of knowing the poets with whom Sa'dullâh 'İzzet, who was also a poet, was in intellectual contact. In these couplets, poets who wrote under the influence of Sebki-i Hindî are in the majority. The poems of Turkish poets Arpaeminizade Samî, 'İzzet Ali Pasha, Hâmî, Belîğ Efendi, Nevres' have been encountered. Among the poets who wrote in Persian, the poems of Neş'e-i Tebrîzî, Bîdil-i Dihlevî, Fîtrat-ı Mu'iz, Sâib-i Tebrîzî, Vahîd-i Kazvînî are included. The cited Turkish poets are eighteenth century poets, while Persian poets are seventeenth and eighteenth century poets. When these names are examined, it is seen that they are composed of poets who were contemporary of Shaukat of Bukhara or who came after him. Remarkable results can be obtained from the comparisons between these poets and Shaukat of Bukhara through reconciliations and metaphors.

It is possible to observe Sa'dullah 'Izzet's admiration for Shaukat of Bukhara from the expressions of approval and appreciation in his notes. However, despite such admiration, he criticizes a couplet that he finds inappropriate, and in another couplet, he does not hesitate to express that he does not agree with the poet's opinion. This can be interpreted as the poet exhibiting a measured and balanced attitude towards the poet and his poetry.

Giriş

Şevket-i Buhârî Hint üslubunun, ince hayalleriyle öne çıkan şairleri arasındadır. Hint üslubunda “ifratıyyûn kolu” olarak anılan bu ekolün şiirleri, daha girift ve yoğun anlam ilişkileri ve imaj örgüleriyle hem klasik üsluptan hem de Hint üslubunun “itidaliyyun kolu”ndan önemli ölçüde ayrılır. Sebki Hindî şairlerinin şiirleriyle ilgili yapılmış her şerh, tutulmuş her not bu şiirin anlam dünyasının daha iyi anlaşılması, imaj yapısının çözümlenmesi açısından önem arz eder.

Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi 24333 demirbaş numarasıyla kayıtlı (Ersoy, 2019, s. 813-814), *Divân-ı Belâgat-Unvân-ı Abdülkerîm* (7^a) ismiyle anılan eser¹ derkenar notları dolayısıyla Hint üslubu şiirinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacak niteliktedir. Eser aynı zamanda XIX. yüzyılda yaşayan ve kendisi de şair olan bir şiir okurunun klasik şiire estetik ve semantik yaklaşımını yansıtır mahiyette dikkate değer bilgiler ihtiva etmektedir. Söz konusu eserin, Müderris-zâdele’den üç ismin ortak ürünü olduğu söylenebilir. Eser; *Divânçe-i Nâsır Ali el-Hindî*, *Divân-ı Şevket-i Buhârî* ve *Şevket Dîvânı*’na düşülen notlardan oluşmaktadır. Müderris-zâde Abdülkerîm Efendi² (ö. 1813) söz konusu iki divanın müstensihidir. Eseri alelade bir divan nüshası olmaktan kurtaran derkenar notları ise Müderris-zâde Sa’dullah bin Abdülkerîm³ (ö. 1855) tarafından kaleme alınmıştır. Ancak bu notlarda aktarılan bilgilerin Müderris-zâde Sa’dullah İzzet’e mi yoksa amcası Mehmed Ârif Efendi⁴ (ö. 1829)’ye mi ait olduğu konusunda eserin farklı sayfalarında çelişkili bilgiler vardır.

Aşağıdaki ifadeye göre hicri 1239 (m. 1823~1824) yılında Sa’dullah İzzet, amcası Ârif Efendi’den Şevket-i Buhârî divanını okuyup onun yorumlarını kitabın kenarına not etmiştir:

“*Bahr-ı muhîti ‘ilm ü kemâl, fâzıl u kâmil ü tahrîr-i vaşşâf-ı tahrîr?’⁵ Müderris-zâde ‘ammum ‘Ârif Efendimiz’den iki yüz otuz dokuz târîhinde gicelerde Şevket Dîvânı okuyup ta ‘bîr ve takrîr-i dil-pezîrlerini kenâr-ı kitâba kayd ider idim. Esnâ-yı dersde ekşer huzûr-ı devletlerinde kayd ider idim. ‘Acele ile sehv ve haâtâ çok vâki’ olmuş kûşûrumuzu nâzırîn dâmen-i ‘afvlarıyla pûşîde buyurmaları mercûdur.*” (zahriye sayfası, b)

Aşağıda ise Sa’dullah İzzet, babasının istinsah ettiği bu divanı kendisinin şerh ettiğini ifade etmektedir:

“*Dîvân-ı Belâgat-‘unvân pederim merhûm ve mağfûrun leh Müderris-zâde ‘Abdülkerîm Efendi’nin haâtı-ı ‘anberîn nukahtıdır.*

Rahmetullâhi ‘aleyh rahmeti vâsi ‘a. Bu fakîr-i pür-takşîr es-Seyyid Sa‘dullâh bin ‘Abdülkerîm ekşer ebyâtını ‘aklımunj irdügi mertebe şerh itmişimdür.” (7^a)

Şevket-i Buhârî Dîvânı’nın okunduğu ve mütalaa edildiği bu halkada “Hayr Efendi” isminde bir kişinin daha bulunduğu görülmektedir. Derkenar notlarında iki kez kendisinden bahsedilen Hayr Efendi’nin, ‘Ârif Efendi’nin iki oğlundan biri olan “Hayrî” olması muhtemeldir:

“Hayr Efendi ‘Hekîmân, cerh ü şerhe bir yelpâze şalup harâretini def‘ itdiklerini ben gördüm’ didi.”⁶ (115^b)

“Papasları mürd olunca kelîsânun eşigine defn ü ilkâ ideyürürler, gördük. A‘lâ beyittir, Hayr Efendi‘yle birbirimize latîfe itdik, kelîsâyı seyre gitdigimizi Efendi‘ye naql itdik.”⁷ (75^b)

Eserin zahriye sayfası “a” yüzünde Sâ‘ib (ö. 1676?), Neş‘e-i Tebrîzî (ö. 1745?) gibi şairlerden beyitler yer almaktadır. Sa‘dullah İzzet tarafından not edildiği anlaşılan bu beyitler arasında Sünbülzâde Vehbî Efendi’nin (ö. 1809) “suhan” redifli kasidesinden “sirkat”e dair iki beyit de vardır. Sa‘dullah İzzet, bu iki beyitin tanıklığında Şevket (ö. 1700) ve Sâ‘ib’in mazmunlarının yağmalandığına dair düşüncelerini aktarır:

“Kudemânun bulup âşârını gencîne mişâl

İtdiler cümle harâmî gibi yağmâ-yı suhan

Üstâd-ı suhan Vehbî Efendi.

Merhûm bu beyti ne a‘lâ söylemiş. Ya‘nî kavlinde şâdıktır. Hattâ fakîrünj zihn-i ‘âcizânemde vâfir kudemâ beyitleri ve çok gazel ü kaşîde vardır. Otuz tokuz târîhinde Âsitâne‘de devletlü ‘ammum efendimizden Şevket okumağa başladım, gördüm ki bildiğim Türkî ebyâtunj çoğı Şevket‘den sirkat olunmuş, hâşılı Şevket‘ünj sirkat olunmadık mazmûnı kalmamış gibidir. Şu‘ârâ-yı kudemâ Şevket ü Sâ‘ib‘i gâret itmişler, lâkin şimdiki şâ‘irler Fârisî bilmediklerinden Şevket‘e ve emşâlinünj mezâmînine tokunmayup Nâbî vü Sâmi vü Bâkî ve kezâlik devânîn-ı Türkiyyeyi yağmâ ve gâret ideyorlar. Yine Vehbî Efendi buyurur:

Sirkat-i şî‘r idene kaç‘-ı zebân lâzımdur

Böyledür şer‘-i belâgatda fetâvâ-yı suhan”

Sa‘dullah İzzet’in sirkat olarak adlandırdığı Sâ‘ib ve Şevket’in Türk şairleri üzerindeki bu etkisi öyle bir seviyededir ki XVII. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında “Sâ‘ibâne” ve “Şevketâne” olarak adlandırılabilir iki ekolden bahsetmek mümkündür. İsmetî (ö. 1665), Neşâtî (ö. 1674), Nâ‘ilî (ö. 1666),

Şeyh Gâlib (ö. 1799) ve kısmen Nedîm (ö. 1730) gibi şairler *Şevketâne* üslubun temsilcileri arasında sayılabilir (Özyıldırım, 2006, s. 145).

Eserin 1^b-6^a varakları *Dîvânçe-i Nâsır 'Ali Hindî*, 7^b-160^a varakları (154 varak) *Dîvân-ı Şevket-i Buhârî*'den oluşmaktadır. Şevket-i Buhârî divanının kenarında bazı beyitlerin tercüme ve/veya şerhleri yer almakta, yer yer beyitlerle veya şairle ilgili tasdik, övgü veya tenkit ifadelerine rastlanmaktadır. Eserde asıl dikkat çeken husus ise nüshanın zahriye sayfası b yüzünde listesi ve anlamları verilen işaretlerdir. Şârih bu işaretlerle, ilgili beytin estetik değerine ve/veya semantik özelliklerine dair bir derecelendirmede bulunmaktadır. Bu işaretler ve anlamları şöyledir: (—) *a'lâ*, (=) *gâyet a'lâ*, (≡) *gâyetü'l-gâyet a'lâ*, (:) *hafî nükte*, (:·) *müşkil*. Bu bahsi geçen işaretlerden ilk üçü beytin estetik değerine, diğer ikisi beytin semantik özelliğine dair bir hüküm içermektedir. Bunların dışında *mısra'-ı merhûn* ve *mısra'-ı resâ*⁸ anlamına gelen iki işaret daha vardır. Şekle dair hususları imleyen bu işaretlerin olduğu beyitler, Hint üslubunun anlam dünyası ve estetik yapısına dair bir katkı sunmadığı için bu makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.

Eserde (mısra'-ı resâ ve mısra'-ı merhûn hariç) toplam 573 beyitte söz konusu işaretler kullanılmıştır. Bazı beyitlerde hem estetik hem de semantik hüküm içeren işaret kullanılabilir. Örneğin bir beyit *gâyetü'l-a'lâ* ve *müşkil* olabilmektedir.


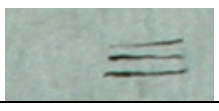



Her beytin şerh veya tercüme edilmediği görülmektedir. İşaret kullanıldığı hâlde tercüme veya şerhi yapılmayan beyitler olduğu gibi herhangi bir işaret konulmayan fakat tercüme veya şerh edilen beyitler de vardır.

Beyitlerin tasnifi ve derecelendirilmesi

Nüshanın zahriye sayfası “b” yüzünde “İşârât der în Dîvân-ı Belâgat-‘unvân” başlığı altında divandaki bazı beyitlerin değerlendirilmesinde kullanılan işaretler ve bu işaretlerin ne anlama geldiği belirtilmiştir:

Tablo 1: Nüshadaki işaretler ve anlamları

	İşaret	Açıklaması	Kullanım sayısı
		İki mısra' birbirine merhûn dimerdir.	
		Bu mısra'-ı resâ dimerdir.	

Estetik tasnif		Gâyet a'lâ beyit dimekdir.	292
		Gâyetü'l-gâyet a'lâ beyit dimekdir.	10
		A'lâ dimekdir.	75
Semantik tasnif		Bu beyitte bir hafî nükte var dimekdir.	27
		Bu beyit müşkilâtdan dimekdir.	123

Bu işaretlerden *a'lâ*, *gâyet a'lâ* ve *gâyetü'l-gâyet a'lâ* beyit işaretleri bir beğeni anlamı taşımaktadır. *Haflî nükte* ve *müşkil beyit* anlamını taşıyan işaretlerin ise beytin kapalılığıyla ilgili bir hüküm içerdiği söylenebilir. Bu tür ifadeler, klasik şiirin olmazsa olmazı denilebilecek mazmunla ilişkisi bakımından da tahlile değerlidir.

A'lâ beyit

Eserde Şevket Buhârî'nin gazellerindeki 75 beyit *a'lâ beyit* (—) olarak işaretlenmiştir. Aşağıdaki beyit *a'lâ* olarak nitelenmiş, tercüme edilmiş fakat şerh yapılmamıştır:

کشیده اند به زنجیر غفلتم شب و روز به رشته های رگ خواب بسته اند مرا⁹

“*Gice ve gündüz beni zencîr-i gâflete çekdiler. Beni reg-i h'âbuñ rişteleriyle bağladılar.*” (65^a)

Kanaatimizce beytin *a'lâ* olarak nitelenmesinde esas âmil ikinci mısradaki dile getirilen “reg-i h'âbın rişteleriyle bağlanmış olma” (Uykunun damar ipleriyle bağlanmış) hayalindeki incelik ve yeniliktir. Bu çarpıcı imajın merkezinde ise “Riştéhâ-yı reg-i h'âb” (Uyku damarının ipleri) terkiibi yer alır. “Uyku damarı” veya “Uykunun damarı” ifadesinde tamlayan ve tamlanan arasındaki anlam münasebeti izaha muhtaç olsa da haşiyede bu terkiiple ilgili bir açıklama bulunmamaktadır. *Ferheng-i Eş'âr-ı Sâ'ib* adlı eserin müellifi Gülçin-i Mâ'ânî (1365, s. 465), söz konusu eserinde *reg-i h'âb* terkiibini şöyle açıklar: “Bir damarın ismidir. Rivayete göre bu damara baskı yapıldığında o kişi uykuya dalar.” Bu açıklamanın, beytin anlamıyla mutabık olduğu görülmektedir.

Aşağıdaki örnekte ise mütercim tercümenin ardından beyitteki imgeyle ilgili kısa da olsa bir açıklama yapmıştır:

اشك از چشم غبار آلود می آید برون دیده ام طفل خیالش را ز بس بازیگه است¹⁰

“O maḥbûbuñ ıfıl-ı ḥayâline o kadar oyun maḥalli olmuştur ki ḥattâ gözümünden eşkim ğubâr-âlûd geliyor. **Çünkü etfâl oynadıkları yeri ğubâr-âlûd iderler.**” (80^a)

Gâyet a‘lâ

292 beyitte *gâyet a‘lâ* anlamına gelen (≡) işaret bulunmaktadır. Bu beğeni ifadesinin yer aldığı beyitlerin ortak noktasını genellikle ince hayallerin oluşturduğu söylenebilir.

از جوش ناتوانی آماده فنائیم افتد ز دیده مور آتش به خرمن ما¹¹

“Nâtüvânlık ve za‘fuñ cûşından ölmeye ve fenâ bulmağa ḥâzırlanmışız. Fenâya isti‘dâdımız ḥattâ o mertebedür ki **dîde-i mûrdan bizim ḥarmanımıza bir âteş düşer. Nigâh-ı mûrdan korkarız. Zîrâ kemâl-i za‘f ve nâtüvânlıktan nigâh-ı mûra taḥammül idemeziz.**”¹² (52^a)

Yukardaki beyitte zayıflığını mübalağalı bir üslupla dile getiren şair “Karıncanın bakışından [bile] harmanına [ki bu şairin zayıf ve güçsüz bedenidir] ateş düştüğü” imajını ve iddiasını ileri sürmektedir. Beyitte ince hayale bir mübalağanın eşlik ettiği ve buna okur-şârih tarafından “gâyet a‘lâ” olarak değer biçildiği söylenebilir.

چون گل پیاله ما از آب و خاک رنگ است سرو است شیشه ما بزم است گلشن ما¹³

“Gülün ‘unşuru âb u ḥâk-ı rengdür. Ya ‘nî âb u rengden ‘ibâretdür ‘unşur-ı gül. İmdi **bizim piyâlemizün daḥı gül gibi âb u rengdendir ‘unşuru. Bizim servimiz şîşedür ve gülşenimiz bezmimizdir.**” (52^a)

“Gül gibi, sudan ve renkten ibaret bir kadeh” ifadesi beyitteki ince hayal unsurunu oluşturmaktadır. Keza şişenin serviye benzetilmesi orijinal bir teşbih oluşturur. Diğer yandan meclisin gül bahçesi olarak tasavvuru nispeten alışılmış bir benzetmedir. Şârihin, beyti *gâyet a‘lâ* olarak nitelemesinde ince hayal ve orijinal teşbihin belirleyici olduğu varsayılabilir.

Gâyetü‘l-gâyet a‘lâ

En çok beğenilen beyitler için üst üste üç çizgi (≡) işareti kullanılmaktadır. “Gâyetü‘l-gâyet a‘lâ beyit” anlamına gelen bu işarete 10 beyitte rastlanmıştır.

باشد رقیب انجمن آرای گل رخان شمع است چشم دیو پریخانه مرا¹⁴

“**Rakîb-i kâfir, gül-ruḥân maḥbûblaruñ bezmini tezyîn ider. Ya‘nî gül-ruḥlaruñ bezminde oturup kâlkup meclislerini**

maşharalıklarla tezyîn ider ve maḥbûblar dahı raḳîb-i kâfirün eṭvârından hoşlanup zevk u şafâ idüp tarâvet-yâb olurlar. Mişâli budur ki benim perîḥâneme çeşm-i dîv şem‘ olur.” (64^a)

Beyitte yine bir ince hayalden bahsetmek mümkündür. İkinci mısradaki “Şeytanın gözünün mum olup aydınlatıldığı bir peri evi” hayali vardır. Bu, şeytanla perinin oluşturduğu kontrasta dayanan yeni ve çarpıcı bir imajdır. Şeytanın gözünün bir mecliste mum oluşu; muhtemelen şeytanın ateşten yaratılması ve gözün görebilmesi için ışığa muhtaç olmasıyla ilişkili bir temsildir. Ancak izah bekleyen bu ifadeyle ilgili bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Nükte

Gizli bir nükteyi ihtiva ettiği düşünülen beyitler için üst üste iki nokta (:) işareti kullanılmıştır. 27 beyitte söz konusu işaret vardır.

Aşağıdaki beyit için önce “zeber ü zîr” tabiri izah edilmiş, ardından beytin serbest denilebilecek bir çevirisi verilmiştir:

راز دل مشتاق تو محتاج دو لب نیست قرآن خموشی زبر و زیر ندارد¹⁵

“Zeber ü zîr bu maḥâmde çocukların mektebde okudukları üstün esre ma‘nâsındır. Çünkü üstün esreyi okutmadıkça eṭfâle ta‘lîm-i Ḳur‘ân müşkil olur. İmdi senün müştâḳunun esrârı kâl ile ta‘bîre ḥâcet degil, ḥâl ile ma‘lûm olur, zâhirdir. Zîrâ Ḳur‘ân-ı ḥamûşide üstün esre yokdur.” (96^a)

Bu beyitteki *hâfi nükte*’nin “zeber ü zîr” tabiriyle ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu nükteye yeterli izah getirildiği söylenebilir.

İçinde gizli bir nükte bulunduğu dair işaret bulunan aşağıdaki beyitte ise nükteyle ilgili yeterli açıklama verildiği söylenemez:

از حیا یک پیرهن دور است دستش از نگار چون رود رنگ حنايش آستین پیدا شود¹⁶

“Ḥayâ[dan?]”¹⁷ o maḥbûbun elinden bir gömlek ya‘nî bir miqdâr uzaktır. Kemâl-i ḥayâdan ḥınâ destine maḥrem olamaz. Ve maḥbûbun elinden ḥınâ rengi gitdiği gibi pîrehe zâhir olur.” (108^b)

Hayâdan dolayı sevgilinin elinden uzak olan nedir? Mütercim/şârihe göre sevgilinin eline mahrem olamayan, kınadır. Hayâyı kınaya veya sevgiliye izafe etmek mümkündür. Yani sevgilinin utangaçlığından dolayı kına [bile] onun eline mahrem olamayacağı gibi, kına kendi utangaçlığı sebebiyle de sevgilinin eline mahrem olamayabilir. Burada kınanın rengi ile “utangaçlık sebebiyle ortaya çıkan yüz kızarması” arasında bir ilişki olması muhtemeldir. Diğer yandan kınanın renginin gitmesiyle yenin (âstîn) ortaya çıkmasının da izah

edilmesi gerekir. Keza hayânın, âstîne yani gömlek yenine izafe edilip edilemeyeceği de düşünölmeye değer. Hepsinden önemlisi ise “Mahbûbun elinden [...] uzaktır” şeklindeki tercümenin hatalı olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Kanaatimizce ilgili ifadenin tercümesi “Eli mahbûbdan uzaktır” şeklinde olmalıdır. Buna göre beytin çevirisi şöyle tashih edilmelidir:

“[Gömleğin yeninin veya kınanın] eli hayâdan [dolayı] mahbûbdan bir gömlek ya'nî bir mikdâr uzaktır. Kemâl-i hayâdan hınâ[nın veya gömleğin yeninin] eli mahbûba mahrem olamaz. Ve mahbûbun elinden hınâ rengi gitdiği gibi pîrehan zâhir olur.”

Bütün bu yoruma açık kalan ve tercümeyle rağmen belirsizliğini koruyan hususlar dikkate alındığında beyitteki nüktenin üzerindeki sır perdesinin tam anlamıyla kalkmadığı söylenebilir.

Kimi nükteli beyitlerin ne izahı ne de tercümesi yapılmıştır. Örneğin aşağıdaki beyit nükte içermesine rağmen çevrilmemiş, yorumsuz bırakılmıştır (96^a):

غم نیست که از دیده حسرت زده
گاهی ورق آینه تصویر ندارد¹⁸
رفتی

Beyit Türkçeye şöyle çevrilebilir: Hasret dolu gözden gitmen gam değil. Bazen ayna sathında görüntü olmaz.

Müşkil

Şârih *müşkil* beyitler için üç nokta (·) işaretini kullanmaktadır. *Şevket-i Buhârî Dîvânı*'ndaki 123 beyit *müşkil* olarak değerlendirilmiştir.

آرام بود ماتم وحشت زده عشق
مجنون مرا چشم غزالان شب عید است¹⁹

“*Vahşet-zede-i ‘aşka ârâm itmeklik mâtem olur. Zîrâ vahşet-zede-i ‘aşk olan aslâ karâr itmek istemez. Hattâ benim mecnûnuma ya ‘nî ben mecnûna çeşm-i gazâlânun sevâdı, sevâd-ı şeb-i ‘ıyddür. Berg-i bîd dâimâ lerzândur. Çeşm-i gazâl ve zât-ı gazâl dahı bî-karârdur. Cihet-i câmi‘a budur.*” (077^a)

Beyitteki iki hususa izah getirildiği görölmektedir: 1. Aşkın ürküttüğü kimse için (vahşet-zede) sükûn ve bir yerde karar kılmanın (ârâm) neden matem demek olduğu. 2. Mecnun olan şair için ceylanların gözünün neden bayram gecesi olduğu.

Kanaatimizce beytin asıl müşkil noktası mecnûn ile ceylan gözü arasındaki anlam ilişkisindedir. Mütercim/şârih *mejnûn* kelimesinden *bîd-i mecnûn* (salkım söğüt) çıkarımını yaparak bu münasebete açıklık getirmeye çalışır. Ceylanın kendisi ve gözü, titreyen söğüt yaprağı gibi daima bî-karârdır, devinim

hâlinededir. O hâlde bir türlü sükûn ve huzur bulamayan divane âşık, titreyen söğüt yaprağı, daima bî-karâr olan ürkek ceylan ve onun gözü arasında bir müşterek anlam alanı oluşturur. Bir araya getirilen bu unsurlar ve teşbihler yığını arasındaki hayal örgüsü beyte anlam derinliği kazandırmakta ve estetik yönden zenginleştirmektedir.

Yukarıdaki beyitle ilgili olarak “A’lâ beyitdür, lafzını fakîr anladım” notu dikkat çekicidir. Bu samimi ifade bir okurun şiirdeki gizli bir *nükteyi*, *müşkilâtdan* sayılan bir ifadeyi, bir mazmunu çözdüğü zaman duyduğu mutluluğu yansıtmaktadır. Keza bu okur tavrı, divan şiirinde mazmunun neden bu derece önem arz ettiği konusunda da bir fikir vermektedir. Bir beytin çözümünden duyulan estetik hazzın, mazmunun temel dayanağını teşkil ettiği söylenebilir. Dolayısıyla klasik şiir gönle ve duygulara olduğu kadar, zekâyâ da hitap eden bir mahiyete sahiptir.

Birden fazla hüküm içeren beyitler

Beyitlerle ilgili değerlendirmeler, iki kısımda ele alınacak olursa *a’lâ*, *gâyet a’lâ* ve *gâyetü’l-gâyet a’lâ* hükümlerin beytin estetik değeriyle ilgili olduğu söylenebilir. Beyitte *hafî nükte* olduğu veya beytin *müşkilâtdan* olduğu yönündeki hükümler ise beyti semantik yönden tavsif eden sınıflandırmalardır. Birden fazla hüküm içeren beyitte aynı anda iki farklı semantik yargı veya iki farklı estetik yargı bulunmamaktadır. Bir başka deyişle birden fazla hükmün bulunduğu beyitler; bir estetik ve bir de semantik mahiyette bir tasnife konu edilmiştir. Buna göre bir beyit aynı anda hem *müşkil* hem de *nükteli* veya hem *a’lâ* hem de *gâyet a’lâ* olarak nitelendirilmemiştir.

Eserde birden fazla hükümle nitelenen *a’lâ – müşkil*, *a’lâ – nükteli*, *gâyet a’lâ – müşkil*, *gâyet a’lâ – nükteli*, *gâyetü’l-gâyet a’lâ – müşkil* beyitler vardır. *Gâyetü’l-gâyet a’lâ – nükteli* beyte ise rastlanmamıştır.

A’lâ – müşkil

Eserde *a’lâ* ve *müşkil* olarak nitelenen üç beyit tespit edilmiştir. Aşağıdaki beyit zor anlaşılır (*müşkil*) olmasına rağmen muhtemelen orijinal hayal sebebiyle mütercim/şârihin beğenisini kazanmıştır:

زیر پای خویش بیند طالع وارون ما²⁰ بخت بر گردیده ما پاسبان خود بود

“Bizim *ber-gerdîde* ya ‘nî dönmüş bahtımız kendine *pâsbân* olur, kendini bekler ki kimse gelüp bir *dağı* döndür[e]mez. Eger dönmek lâzım gelse *vârûn* olamaz, *çoğrı* olmuş olur. Kimse beni döndürmesün *deyü* bizim *baht-ı ber-gerdîdemiz* kendine *pâsbân* olur. Bizim *tâli* ‘-i *vârûnumuz dâimâ ayağınuñ altını* görür. *Meşelâ* bir *kâim* ve başı *âdeme ma’kûs* bir *âdem bi’l-muâbele* yapışdırılıp bağlansa *ma’kûs* bağlanan *âdemün* başı *kâim âdemün*

ayağına gelür. Bu şûretle kâim âdem yürise ma'kûs anuñ zîr-i pâyını görür.” (64^b)

“Kendi kendisinin bekçisi ol ters dönmüş baht” imgesi yeni olduğu ölçüde anlaşılması zordur. Ama asıl *müşkil* olan husus “Ters talihin kendi ayağının altını görmesi” hayalidir. Her iki hususun da şerh edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Burada önemli olan bir diğer nokta ise bir beytin *müşkil* olması beğenilmesine engel olarak görülmemektedir. Dolayısıyla anlaşılma güçlüğü bir kusur olarak görülmemektedir.

A'lâ – nükteli

Hem *a'lâ* ve hem de *nükteli* olarak nitelenen 3 beyit bulunmaktadır. *A'lâ* ve *nükteli* olarak değerlendirilen aşağıdaki beyitte mazmun veya esprili söz kabilinden bir nükte tespit edilememiştir. Sevgilinin yüceliği ve erişilmezliği, buna mukabil âşığın mahv derecesinde değersizliğini ifade eden alışılmış bir mübalağa vardır:

فلك به رتبة أن كوى دلنشین نرسد به گرد خاك نشینان او زمین نرسد²¹

“Felek bu kadar bâlâ iken o maḥbûbuñ kûyına irişemez. Öyle bâlâdur. Zemîn daḥî bu kadar pest iken ḥâk-nişîn olan ‘uşşâka irişemez. ‘Âşıklar daḥî böyle yere geçmiştir.” (087^a)

Eğer yukarıda yapılan tespitler dışında beyitte gözden kaçan bir nükte varsa bunun açıklanmamış olması bir eksiklik teşkil eder.

Gâyet a'lâ – müşkil

Gâyet a'lâ ve *müşkil* olarak tanımlanan 28 beyit tespit edilmiştir.

Şevket-i Buhârî Dîvânı'nda yer alan mükerrer bir beyit (G.321/4 ile G.322/5) için mütercim/şârih iki farklı tercüme yapmıştır. İki tercüme arasında ciddi bir farklılık görülmez. Ancak aynı beyte 112^b'de *gâyet a'lâ* ve *müşkil* anlamına gelen işaretler konulurken 113^b'de sadece *müşkil* işareti konulmuştur.

Gâyet a'lâ ve müşkil:

سبکروح است از جوش لطافت بس که اندامت ترا آرد نگاهم چون به سوی دیده برگردد²²

“Ey maḥbûb, senüñ endâmıñ cûş-ı leṭâfetden nâşi sebük-rûḥdur, ya 'nî cism-i laṭîfdür. Zîrâ nigâhım bu kadar laṭîf iken seni alur benüm dîdem ṭarafına getürür, seni benim gözime nigâhım alur gelür, bu kadar nâziksüñ.” (112^b)

Müşkil:

سبکروح است از جوش لطافت بس که اندامت ترا آرد نگاهم چون به سوی دیده برگردد²³

“*Ey cânân, endâmuñ kemâl-i leîâfetden bir mertebe sebük-rûh ve şûh olmuştur ki nigâhum gözümden çıkup şaşa vâsıl olduğdan sonra girü gözime ‘avdet itdükde seni berâber alup getürüp gözümüñ içine koyar. Bu mertebe sebük-rûh olmuştun dimekdür.*” (113^b)

Gâyet a’lâ – nükte

Eserde 11 beyti hem *gâyet a’lâ* hem de *nükteli* olarak yorumlayan mütercim aşağıdaki beyit için “Şu beyti ben söylemiş olaydım” diye bir not düşerek beğenisini ve hayranlığını dile getirmiştir:

شدم رسوای بزم یار از نظاره حیرت ننگه را چند روزی از نظر انداختن دارد²⁴

“*Ma’nâ budur ki yârüñ bezminde bir nezzâreden²⁵ rüsvâ oldum. Ya ‘nî bir kere gözüm açdım, bakdım, bir dağı kapamak müyesser olmayup muhtasıl bakdım, bundan yâr hâlimi anladı, bezminde rüsvâ-yı ‘aşk oldum. Hayret, bunca gündür nigehi gözümden atmak futar, ya’nî atar. Hâşılı gözümü açdım, hayret, nigehi gözümünden bunca zamândur atar, gözüm kapanmaz, hâlim zâhir oldı.*” (88^a)

Mütercim beğendiği bu beyti tercüme etmiş ve *hafî nükte*’yi açıklamaya çalışmıştır.

Gâyetü’l-gâyet a’lâ – müşkil

Hem *gâyetü’l-gâyet a’lâ* hem de *müşkil* olarak nitelenen bir beyit tespit edilmiştir. Söz konusu beyit şöyledir:

بی تو شب ها تا سحر از بس طپیدن های دل پنبه مهتاب را حلاج باشد رنگ من²⁶

“*Sensiz gicelerde sehere kadar dilimüñ o kadar ıztırâbı var ki ıztırâbdan rengim penbe-i mehtâba hallâc olur.*” (147^b)

Beyitte anlaşılması güç (müşkil) olan nokta ikinci mısradadır: [İztıraptan dolayı] şairin rengi, pamuğa benzeyen dolunaya hallaç olmaktadır. Bu hususla ilgili bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Yorum yaptığı beyitler

Kimi beyitlerde bu işaretlerin yanı sıra bazı beğeni ifadelerine ve az da olsa eleştiri içeren ifadelere rastlanmaktadır. Bunlar kimi zaman “Eyvallâh Şevket Baba!” gibi sadece beğeniye yansıtan ifadeler olabilmektedir. Bazen de şiirin estetik boyutuna temas eden bazı anahtar kavramlara rastlanmaktadır. Bunlar içinde Hint üslubu şiirinde önemli yer tutan “dakik fikir ve tahayyül, nâzik hayâl” gibi tabirler ayrı öneme sahiptir. Zira bu şekilde nitelediği beyitler incelendiğinde söz konusu tabirlerin neye tekabül ettiği konusunda fikir sahibi olunabilir.

Dakîk fikir ve tahayyül, nâzik hayâl, nükte

Edebî metinlerde hayal önemli bir unsurdur. Hatta “şiiirde hayal her şeydir” diyen Süleyman Fehmî’ye göre fikir ve his yönüyle vasat seviyede olan fakat hayali güçlü ve sağlam olan bir şair kolaylıkla dâhi bir müellif olabilir (Tahiru’l-Mevlevî, 1994, s. 51). Keza Hint üslubunun başlıca özellikleri arasında “ince hayaller” (Bilkan, 2009, s. 254) önemli bir yer tutar. Ancak ince (dakîk) hayalin ne olduğunun tam olarak bir tanifi yoktur.

Şârih “gâyet a’lâ” olarak işaretlediği aşağıdaki beyitte “gâyet dakîk fikir ve tahayyül” bulunduğunu belirtir ve ardından bu dakîk hayal unsurlarını açıklar:

نوبهار حسرتم رنگ ننگه بلبلم
تیره بختم بی وجودم سایه بوی گلم²⁷

“Ma’lûm ola ki *Hâzret-i Şevket bu beyitte gâyet dakîk fikr ü tahayyül itmişdür. Nigâh-ı çeşm manzûr ve mahsûs degil iken anı manzûr ve mahsûs gibi siyâh olmak üzere tahayyül itmişdür. Ve her bâr her sâye siyâh olduğından bûy-ı güle bir sâye isnâd idüp anı da siyâh tahayyül itmişdür. İmdi hasretüh nev-bahâriyam, meşelâ bülbülüñ nigâhınun rengiyem ve gâyet tîre-bahtam, bî-vücûd olan bûy-ı gülün sâyesiyem dimişdür. Tahayyülden ‘ibâret gâyet dakîk lisânla ma’nâsı tefhîm olunmaz bir hayâl ider. Hayâl-i beyt dil-keşdür.*” (134a)

Yukarıdaki açıklamada öncelikle manzûr ve mahsûs (görünen ve hissedilen) bir şey olmayan nigâh’a (bakış) renk isnat edilmesine dikkat çekilmektedir. Ardından “hasretin ilkbaharıyım”, “bülbülün bakışının rengiyim”, “kara bahtlıyım”, “gülün kokusunun gölgesiyim” anlamlarına gelen terkipleri sıralayıp “Tahayyülden ibaret gayet ince lisanla manası anlaşılmaz bir hayal” tespitini yapar. Dikkat çekilen bu terkiplerin beyitteki ince hayali oluşturduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu terkiplere bakıldığında Hint üslubu şairlerinin *ma’nâ-yı bîgâne*’ye ulaşmakta başvurdukları ifade biçimlerinden meydana geldikleri görülmektedir.

Şair *bî-vücûd* ve *kara bahtlı* olma konusundaki iddiasını **mübalağa** ve **tâze hayallerle** ilginç kılma ve adeta okura ispatlama çabasında gibidir. Beyitte; *hasretin ilkbaharı* tamlamasında **somutlaştırma** (Babacan, 2010, ss. 181-185); *bülbülün bakışının rengi* tamlamasında **his karmaşası**²⁸ (Babacan, 2010, ss. 190-191; Mum, 2006, ss. 134-135); *gül kokusunun gölgesi* tamlamasında **his karmaşası**; *kara baht* ile *gölge* ve *bakışın rengi* arasında ise **hayal atlama**sı (Babacan, 2010, ss. 259-265) olarak adlandırılan üslup özellikleri vardır. Gözbebeğinin siyahlığı şairin zihninde “bakışın rengi” ifadesini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla bakışın rengi, kara baht ve gülün kokusunun gölgesi tamlamalarının müşterek noktası her üçünün de “siyah” olmalarıdır. Unsurlar

arasında hayal atlamasının mesnedini teşkil eden bu müşterek zemin, ilk bakışta birbiriyle ilgisiz ve [kara baht hariç] tek başına anlamsız gibi duran bu terkipler arasında bir çağrışım ağı oluşturmaktadır. Bütün bu unsurlar arasındaki yoğun ve girift anlam münasebetleri göz önünde bulundurulduğunda “Tahayyülden ibaret” nitelemesinin yerinde bir tespit olduğu söylenebilir.

Yukarıdaki beytin; temelinde mübalağanın olduğu, yeni anlam münasebetleri, uzak çağrışımlar ve dolaylı ifade biçimleriyle zenginleşen bir ince hayale sahip olduğu söylenebilir.

İnce hayalin bazen bir **nükte**ye dayandığı görülür. Şârih/mütercim aşağıdaki beyti *gâyet a'lâ* ve **müşkil** olarak tasnif etmekte, ayrıca şairle ve beyitle ilgili hayranlığını "*Rahmet be-cânet Şevket Baba!*"²⁹, "*Şevket merhûm çok nâzik zât imiş. Bu beyitte olan hayâli gibi hiç hayâl görmedim. Fakîr meâlini anladım.*" cümleleriyle dile getirir:

شوکت از رنگ بناگوش تو چون خون نخورد می روشن که به روی گل مهتاب نخورد³⁰

“Ey mahbûb, Şevket senüñ benâgûşuñ renginden niçe hûn nûş itmez, elbetde ider. İmdi gül-i mehtâbuñ rûyında ya'nî gül-i mehtâba karşı kim mey-i rûşeni içmez, elbetde içer. Evvelâ bu nükte ma'lûm ola ki mey-keş eline kadehi aldıkda nehârda şemse ve gicede şem'a ve şeb-i mehtâbda kâmere karşı tutup bâdenüñ rûşenliğine ve şafvetine bakup âteşin rengini görüp neş'e-yâb olur. Bu her mey-keşüñ âdetidür. Ba'dehû bu nükte dañi ma'lûm ola ki vücûdı gâyet nâzik ve gâyet beyâz ve gâyet berrâk olan mahbûbuñ kulağı şemse ve kâmere ve şem'a mukâbil geldikde kulağı gül gibi bir âteşin reng görünür. Şevket merhûm mahbûbınun arkasından kulağına dikkatle bakmış, böyle âteşin reng görünce bu beyti söylemiş. Gâyet latîfdür.” (085^b)

Beyitteki “hayal” dolayısıyla Şevket-i Buhârî'nin “Çok nâzik bir zât” olduğuna değinilmiştir. O hâlde söz konusu takdir “ince hayal” sebebiyledir. Derkenarda bulunan “Fakîr meâlini anladım.” cümlesi beyitte anlaşılması güç bir noktanın varlığını göstermektedir. Nitekim beytin açıklamasında bir *nükte*den bahsedilmektedir. Beytin *müşkil* olarak işaretlenmiş olması ise bu *nüktenin* zorluğuyla, kapalılığının derecesiyle ilgili bir durumdur. Nüktenin yanı sıra bu ince hayalde de, bir önceki beyitte olduğu gibi, mübalağanın payını da not etmek gerekir.

Aşağıdaki beyit için *gâyetü'l-gâyet a'lâ* anlamındaki üç çizgi işareti kullanıldığı ve derkenarda “Bu gâyet a'lâ beyitdür, Şevket Baba'nın hayâli” şeklinde bir yorum yapıldığı görülmektedir (72^b):

گردش چشم کیودت دلم از جا برده است فلك امروز به کام دل من گردیده است³¹

(Mavi gözünün halkası gönlümü yerinden götürmüştür. Felek bugün benim gönlümün arzusunca dönmüştür.)

Yukarıdaki örnekte “[sevgilinin] mavi gözü” ile “[mavi] göğün dönüşü” arasında sıradan denilebilecek bir bağdaştırmadan söz edilebilir. Bu sıradanlığı kısmen kıran “Gerdiş-i çeşm” terkinin dışında yine bir mübalağadan bahsetmek mümkündür. Beyitte takdire mazhar olan hayal muhtemelen, unsurlar arasındaki uyum ve çok yönlü anlam münasebetlerinin bir hâsilasıdır.

Yukarıdaki örnekler bakarak, sevgilinin letafetini mübalağa ve taze hayallerle dile getiren aşağıdaki beyitler de dakîk fikir ve nâzik tahayyül türünden sayılabilir. Beyitlerden ilki mütercim/şârih tarafından *gâyet a'lâ* olarak değerlendirilmiştir:

از نزاکت بس که افتاده است اندامت لطیف خار ریزد موج بوی گل به پیراهن ترا³²

"Kemâl-i nezâketünden ey maḥbûb, endâmıñ o kadar laṭif vâki' olmuştur ki senüñ pîrâhenüne bûy-ı gülüñ mevci hâr döker. Bûy-ı gül ise gâyet laṭifdür. Lâkin senüñ leṭâfetüne nisbetle bûy-ı gül hâr gibi bâ 'iş-i cefâ kalur. Sen böyle nâziksün." (052^a)

“Gül kokusunun dalgasının sevgilinin gömleğine diken dökmesi” ifadesi, çarpıcı bir imaj olmasının yanı sıra sevgilinin nazikliği ve letafeti hususunda mübalağa içerir.

Bir diğer ince hayal:

به خواب ناز بشنیدم صدای پای آهوئی ز جا جستم نگاه یار را دیدم که می آید³³

"Rü'yâda bir âhûnuñ pâyınıñ şadâsını işitdim. Câme-ḥvâbımdan kalkdığım gibi gördüm ki cânânem gelmiş, nigâhı nigâhıma ya 'nî gözi gözime râst geldi." (118^a)

Örnekler üzerinden genel bir değerlendirme yapılacak olursa şu söylenebilir: İnce fikir ve tahayyül; şairin muhayyilesinde ürettiği çarpıcı, şaşırtıcı, sarsıcı ve zihinde iz bırakan yeni imajlardan oluşmaktadır. Bu imajlar çoğunlukla mübalağa, bazen gizli bir nükte içermekte; somutlaştırma, hayal atlaması, his karmaşası gibi söyleyiş özelliklerine sahip olabilmektedir.

Elfâzında Rengîn Bir Şikestlik

Mütercim/şârih, *Şevket-i Buhârî Dîvânı*'nı mütalaa ederken dikkat çeken yorumlarda bulunur. Örneğin bir beyitle ilgili olarak “elfâzında rengîn bir şikestlik” olduğunu söyler. İfade tam olarak şöyledir: “Eltafi³⁴ budur ki bu beytin elfâzında rengîn olan bir şikestlik vardır.” Beytin açıklamasına bakıldığında sözü edilen “kırıklık”ın şairin ruh hâline yönelik bir tespit gibi yorumlanabilir:

مخواه از من درستی چون نیبم روی دل از کس ز گردانیدن رو دانه من آسیا دارد³⁵

“Benden dürüstlük taleb itme. Ben dâimâ şikestim. Çünkü kimesneden rûy-ı dil görmedim. Ya'nî kimse benim hâtırım yapmadı. Herkes çîn-i cebîn ile benim hâtırcıgımı şikest itdi. Kimseden rûy-ı dil görüp yapılmadım. Herkesden çîn-i cebîn gördüm yıkıldım. Mısra ‘-ı şânî irsâl-i meşeldür. Şöyle ki: Meşelâ âsiyânun dönmesi hasebiyle dâne şikest olup dağık olur. İmdi halkun benden rû-gerdân olmağlığı benim dâne-i kalbime âsiyâ olur. Hâşılı, yüzün çevrilmekliği benim dâne-i âsiyâ tutar. Ma'nâ budur. Allâh bilir ki Şevket a'lâ söylemiş. Bu derde biz de mübtelâ olduk.” (109^b)

Ancak her ne kadar şairin ruh hâliyle ilgili bir şikestlik'ten bahsedilmiş de olsa “elfâzında rengîn bir şikestlik” ifadesinin özellikle ikinci mısradaki alışılmamış bağdaştırmayla alakalı olduğunu söylemek mümkündür. “Yüz çevirme” deyişimiyle “değirmen” arasındaki bağdaştırma “çevirmek” fiilinin mecaz anlamda kullanılıp hakiki anlamının sezdirilmesine dayanmaktadır. Buna bağlı olarak yine ikinci mısradaki geçen “dâne” şairin kırık kalbi veya gönlü olmaktadır. İşte “elfâzdaki rengîn³⁶ şikestlik” ikinci mısradaki zarif fakat uzak çağrışımlara dayanan ince hayalle ilgilidir. Nitekim söz konusu beyit *müşkil* olarak işaretlenmiş, açıklamanın sonunda ise “a'lâ” olarak nitelenmiştir.

Kût-ı Kudsiyyete Muhtâc Sühan

Şârih/mütercim Şevket-i Buhârî'nin keramet ehli olduğuna kanidir. Zira onun sözleri kutsal bir gıda ile beslenen bir kimseye mahsus sözlerdir.³⁷ Bu yorum aşağıdaki beyte binaen yapılmıştır:

مباش از خطر راه دوستی ایمن که احتیاط در این ره توکل دگر است³⁸

(Dostluk yolunun tehlikesinden kendini güvende sanma. Zira bu yolda ihtiyat bir başka tevekküldür.)

“Bu yolda ihtiyatın bir tür tevekkül olduğu” düşüncesi Hint üslubunda paradoksal ifadelerle örnek oluşturur ve bu üslup özelliği günümüz araştırmacıları tarafından da tasavvuf düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir (Babacan, 2010, s. 278). Mutasavvıflara göre duyulur âlemde görülen çokluğun (kesret) arkasında birlik (vahdet), değişimin ardında süreklilik ilkesi vardır (Demirli, 2012, s. 433).

Güzel teşbîh

Benzetmelerde bayağılığa (ibtizâl) düşmemek Hint üslubu şairlerinin önemseydiği bir husustur ve bu yolda daha önce kullanılan ve bilinen benzetmeler yerine yeni ve hatta bazen garip teşbihlere başvururlar. Bunun için zengin bir hayal gücüne sahip olmak yetmez, aynı zamanda iyi bir gözlemci

olmak gerekir. Şârihin *gayet a'lâ* olarak işaretlediği ve “güzel teşbîhidir” diyerek takdir ettiği aşağıdaki beyitteki benzetme de bu türdendir:

سبکروحي به بال بی خودی پرواز خواهد کرد که همچون رنگ از موج شکستن بال و پر دارد³⁹

“*Sebük-rûhluk, bî-ħodluk bâliyle uçmak ister, sebük-rûhluğun bâli bî-ħodlukdan olur. ‘Aynı renk gibidir ki kendi kırılmaklığından bâl ü per tutar.’*” (91b)

Şevket-i Buhârî’nin bu garip teşbihinin unsurları şöyledir:

Benzeyen: Hafif ruhluluğun, kendinden geçme kanadıyla uçmak istemesi

Benzetilen: Rengin kırılmaklığı (yani solması) renge kanat olur.

Rengin solması ve böylece gittikçe yok olması kendinden geçmeye benzetilmiştir. Rengin solması onun kanatlanması olduğu gibi kendinden geçmek de hafif ruhluluk için bir kanat gibi tasavvur olunmuştur. Farsçada rengin solması için aynı zamanda *perîden* (uçmak) fiilinin kullanılabiliyor olması söz konusu teşbihi daha da ilginç kılmaktadır.

Cem‘iyyetli beyit

Bir beytin “cem‘iyyetli” olması; münasip veya mukabil mânâlara sahip kelimelerin bir arada kullanılmasıyla olur. O hâlde cem‘iyyet tenasüp ve tezat sanatlarını kapsayan bir ıstılahattır (Tahiru’l-Mevlevi, 1994, s. 30). Böylelikle “birbirine bağlı ve birbirinin anlamını pekiştiren sözlerle bir çağrışım ağı, bir imaj örgüsü” (Dilçin, 2011, s. 221) oluşması sağlanır.

Gâyet a'lâ olarak işaretlenen aşağıdaki beyitle ilgili olarak “Gâyet cem‘iyyetli beyittir.” yorumu yapılmıştır:

بود خندیدن گل بلبل چاک گریبانش نی نرگس به فریاد آید از بیداد مژگانش⁴⁰

“*Gönçe giribânını çâk iderek açılıp gül olur. Gülüň dahı açılmasını ħandeye teşbîh iderler. İmdi cânân gönçe-i giribânını gül itdikde ol güle elbetde bir bülbül lâzımdur. İmdi cânân giribânını çâk idüp giribân gül olduħda zâhirde olan gül, ol güle bülbül olur ve ħande-i gül dahı nâlesi olur. Kezâlik nergisün kamışı ney-i nâlân olur. Gâyet cem‘iyyetli beyittür.*” (125^a)

Beyitte; *gül, bülbül, handîden (gülmek), çâk-ı giribân (yakanın yırtılması), ney-i nergis, feryâd* kelimeleri tenasüp oluşturur. Neredeyse tamamı mütenasip mânâları ifade eden kelimelerden oluşan bu beyit tam da şârihin belirttiği gibi gâyet cem‘iyyetlidir. Cem‘iyyetli beyitlerde kelimeler arasındaki çağrışım ağı ve imaj örgüsü, beytin anlamını derinleştiren ve zenginleştiren bir özellik arz eder.

Tahsîn ve Tasdik İfadeleri

Eserde, estetik bir derecelendirme mahiyetindeki *a'lâ*, *gâyet a'lâ*, *gâyetü'l-gâyet a'lâ* beyit anlamına gelen işaretlerin dışında derkenarda şaire ve şiihlere yönelik övgü ifadelerine de rastlanmaktadır.

Şârih/mütercim aşağıdaki beyitle ilgili olarak “Şu beyti ben söylemiş olaydım!” ifadesini kullanmıştır. Bu beyit daha önce “*Gâyetü'l-gâyet a'lâ – müşkil*” başlığında açıklamasıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için burada sadece hatırlamak amacıyla beyti ve tercümesini aktarmak yeterli olacaktır:

شدم رسوای بزم یار از نظارهٔ حیرت نگه را چند روزی از نظر انداختن دارد⁴¹

“*Ma'nâ budur ki yârûñ bezminde bir nezzâreden⁴² rüsvâ oldum. [...] Hayret, bunca gündür nigeñi gözümden atmaq tutar, ya'nî atar.*” (88^a)

Aşağıdaki beyit Hint üslubunda paradoksal veya mütenâkız-nümâyî olarak adlandırılan anlam özelliğine sahiptir. Beyit; *a'lâ* olarak işaretlenmiş ve şairin düşüncesini tasdik mahiyetinde “Eyvallâh Şevket Baba” ifadesi kullanılmıştır:

بی قراری جادهٔ رفتار جان آگه است هر که از دنبال دل ماند در این ره گمره است³

“*Bî-ğarârılık cân-ı âgehünj cåde-i reftâridur. Her kim ki dñnbâl-i dilden girü kaldı bu yolda güm-rehdür.*” (80^a)

Hafî bir *nükteye* sahip olduğu belirtilen aşağıdaki beyitle ilgili “*Gâyet a'lâ* beyittir. Rahmet be-cân-ı Şevket bâd” şeklinde beğeni ve övgü ifadelerinin yer almaktadır:

طفل بی پروا دل از من می بری غافل مباش کاین گهر می افتد از دست تو و گم می شود⁴

“*Ey tıfl-ı bî-pervâ, benden dilimi götürdüñ, ya'nî aldun. İmdi gâfil olma, tıflsun, bu güher elünje düşdi. Ya'nî elünje girdi. Gâfil olma ki oynarken elünjden düşüp gâib olur.*” (86b)

A'lâ olarak işaretlenen aşağıdaki beyitteki düşünceyi şârih “*Hağ söylersün Şevket*” ifadesiyle tasdik etmektedir. Beytin tercüme ve/veya şerhi yapılmamıştır (151^a):

مرو از مصر همراه نسیم ای بوی پیراهن که یوسف را چه ها افتاد تا شد از وطن بیرون⁴⁵

Aşağıda matla beyti verilen gazelle ilgili olarak derkenarda “*Teb-i mahbûb vasfında bundan a'lâ gazel görmedim.*” İfadesi yer almaktadır. Beş beyitten oluşan bu gazelin 1, 2, 3, 5. beyitleri *gâyet a'lâ* 4. beyti ise *müşkil* olarak

işaretlenmiştir. Beyitlerden 1. ve 4. beyit tercüme/şerh edilmiştir. Söz konusu gazelin matla beyti şöyledir:

مبادا شعله تب سر کشیدن از تنت گیرد گریبان آتش از رنگ بیاض گردنت گیرد⁴⁶

“*Ey cânân, senüñ vücûd-ı nâzenîniñden şu‘le ve harâret
zuhûr idici olmasun ve beyâz gerdenüñüñ renginden giribânun
âteşlenüp şu‘le-tâb olmasun.*” (94^a)

Tenkîd

Şârih edebe aykırı gördüğü, düşüncesine katılmadığı durumlarda eleştirisini dile getiren notlar düşmüştür. Aşağıdaki beyit için “Hünermendlikden ziyâde telh şey yok iken Şevket Hazretleri bunu niçün söylemişdir?” (ifadesi dikkat çekicidir. Zira eleştirirken bile beytin şairinden “Şevket Hazretleri” diye bahsetmektedir. Bu beytin tercümesi ve şerhi yapılmamıştır 112^a):

نیاشد در جهان شیرینتر از شهد هنرمندی به جوی شیر اگر فرهاد افتد در شکر غلط⁴⁷

Hafî bir *nükte* bulunduğu belirtilen aşağıdaki beyit için "Bî-edebâne mazmûndur." notu düşülmüştür. Beytin tercüme ve şerhi yapılmamıştır (112^a):

دلم موی میانت رفت و من بر خویش می پیچم ره کوه است باریک و مبادا در کمر غلط⁴⁸

Şevâhid Beyitler

Eserin derkenarında Sâmî (ö. 1734), ‘İzzet Ali Paşa (ö. 1734), Hâmî (ö. 1747), Belîğ Efendi (ö. 1760-1761), Nevres (ö. 1762) adlı şairlerin şiirlerinden şevahid beyitleri bulunmaktadır. Ayrıca bir Türkçe beytin şairi tespit edilememiştir. Fars şairlerinden Sâib-i Tebrîzî (ö. 1676?), Bîdil-i Dihlevî (ö. 1720), Fıtrat-ı Mu‘izhân⁴⁹ (ö. 1690), Neş‘e-i Tebrîzî (ö. 1745?), Vahîd-i Kazvîni⁵⁰ (ö. 1700-1701?)’nin şiirlerinden örnek mahiyetinde beyitler vardır. İki Farsça beytin ise şairi tespit edilememiştir.

Üç şevahid beyti tespit edilen Belîğ Efendi, şârih tarafından en çok alıntılanan şairdir. Şârih; Belîğ Efendi’ye ait aşağıdaki beytin mazmunun Şevket-i Buhârî’nin şu beytinden “çalındığı” (sirkat) bilgisini vermektedir:

نیاشد آسمان را آفتی از لامکان سیران خطر از رنگ می بیرون زدن ها نیست مینا را⁵¹

“Bu mazmûnı Burusadan Belîğ Efendi **sirkat** itmişdür” (58^a):

Güzâr-ı lâ-mekân-seyrâna olmaz âsümân mâni‘

Ki pervâz-ı fûrûğ-ı meyden irmez rahne mînâya (58^a, 116^b)

Eserde geçen şevahid beyitlerinin listesi şöyledir:

Tablo 2: Şevâhid beyitler

Şair	Beyit	Vara k no
Belîğ Efendi	Güzâr-ı lâ-mekân-seyrâna olmaz âsümân mâni' / Ki pervâz-ı fûrûğ-ı meyden irmez raḥne mînâya	58 ^a , 115 ^b
Belîğ Efendi	Füzûndur nev-civândan diḳḳati pîr-i kühen-sâlûñ / Terâzû-yı başîret-senc olur 'aynek temâşâya	31 ^b
Belîğ Efendi	O kadar gözlerini âh okı yıldırımı kim / Göz kıpar ḥavf ile şeb tâ be-seher yıldızlar	74 ^a
A. Sâmi	Hâzır ol bezm-i mükâfâta eyâ mest-i ğurûr / Raḥne-i seng-i siyeh penbe-i mînâdandır	121 ^a
Nevres	Âh-ı 'âşık döndirür çarḫı degirmen taşına / Vây eger nevbet gelürse eşk-i deryâ-pâşına	86 ^b
'İzzet Ali Paşa	Uyanup yârımı ol rind ki yanında bulur / Gûyiyâ gevher-i maḳşûdını kânında bulur	118 ^a
Hâmî	Fesâd kevne muḳârîn 'adem vücûda redif / Cihân yok olmada mânend-i şem' var olalı	31 ^b
Hâmî	Leṭâfetle sūḥan bûy-ı gül olsa keşret-i şemmi / Sudâ' îrâs elbetde re's-s-i sâmi'ân üzre ⁵²	38 ^b
?	Degil hâl-i siyeh ol dilberüñ gird-i dehânında / Dil-âzâr olduğı için dâye-i kudret mühür koymuş	72 ^b
Bîdil	ساده بود آيينه امكان ز تمثال دویی / مشق حق کردند و فرد باطلی آراستند	80 ^b
Neş'e	نتوان فهمید از نقصان ظاهر عیب باطن را / محاسب میزند از گوشه فردی که باطل شد	80 ^b
Fıtrat	گر نباشد باده نخل دلخوشی بیحاصلست / بی خط پیمانہ برگ عیش فرد باطلست	80 ^b
Sâ'ib	ای چرخ فکر گرسنه چشمان خاک کن / این يك دو قرص چشم که را سیر می کند	44 ^b
Şevket	به بحر گریه ره دور و نماز خامشی واجب / به گرد سر مه می باید تیمم کرد افغان را	47 ^b

Vahîdî	کرا مییاشد آن طالع که همچون صورت چینی / اگر افتد بغربت باز در خاک وطن باشد	109 ^a
Lâedrî	ز دیده رفتی و من هم ز خویشتن رفتم / چنانکه جای تو خالیست جای من خالیست	83 ^a
?	مانی چو نقشت ای بت دلخواه میکشد / چون میرسد بروی تو یک ماه میکشد	108 ^a

Arpaemînzâde Sâmi'nin yukarıdaki beyti yazıldığı dönemde ve sonrasında anlam kapalılığı sebebiyle üzerinde birçok farklı yorumun yapıldığı *müşkil* beyitlerden biri olarak bilinir (Kutlar, 2009).

Bîdil-i Dihlevî, Neş'e-i Tebrîzî ve Fıtrat'tan alıntılanan örnek beyitler ise Şevket'in aşağıdaki beytinde geçen "ferd-i bâtil" tabiriyle ilgili olarak verilmiştir:

هر کجا ما دفتر دل وا کنیم صفحه خورشید فرد باطل است⁵³

"Ma'lûm ola ki bir nev' hisâb vardır ki ismine haşv u bâriz dirler. Işılâhâtı keşirdür. Şimdi ol hisâbı bilür yokdur. Ancak ışılâhâtı kalmışdur. Ol hisâb kâ'idesince fûrû-nihâde olan 'aded-i ferde ferd-i bâtil dirler. Târîh-i Vaşşâf ol hisâbuş ışılâhâtıyla memlûdur. İstişhâd olmak üzere çendîn beyt-i şu 'arâ tahrîr olındı. Dikkat buyrıla." (80^b)

Sonuç

Dîvân-ı Belâgat-Unvân-ı Abdülkerîm adlı bu eser temelde Nâsır Ali el-Hindî divançesini ve Şevket-i Buhârî divanını ihtiva eder ve bu yönüyle Müderris-zâde Abdülkerîm'in istinsah ettiği divan mecmuası olarak nitelendirilebilir. Eserin Şevket-i Buhârî Dîvânı kısmında derkenar notlarında bazı beyitlerin tercümesi ve şerhi yer almaktadır. Bu notların Müderris-zâde Sa'dullah 'İzzet (Abdülkerîm Efendi'nin oğlu) tarafından alındığı anlaşılmaktadır. Ancak bu notlarda ortaya konulan bilgilerin Sa'dullah 'İzzet'e ait olduğu kesin değildir. Zira eserin zahriye sayfası "b" yüzünde Amcası 'Ârif Efendi'den Şevket-i Buhârî Dîvânı'nı okuduğunu ve derste dinlediklerini not aldığını belirtirken 7^a sayfasında ise "kendi aklının erdiğince şerh ettiği" bilgisini vermektedir.

Sa'dullah 'İzzet'in 1239 (1823~1824) yılında Amcası Müderris-zâde Ârif Efendi'den Şevket-i Buhârî dersi aldığı kesin olarak söylenebilir. Amcasından bu dersi İstanbul'da iken aldığı zahriye sayfasının "a" yüzünde dile getirmektedir. 1238-1240 yıllarında İstanbul'da olduğu bilgisiyle örtüşmektedir. Metin içindeki ifadelerden bu derslere "Hayr Efendi" ismiyle

anılan bir kişinin daha katıldığı anlaşılmaktadır. “Hayr Efendi”nin, ‘Arif Efendi’nin iki oğlundan biri olan “Hayrî” olması muhtemeldir.

Şevket-i Buhârî divanında, beyit düzeyinde estetik bir değer biçme ve derecelendirme mânâsı ifade eden *a‘lâ beyit* işareti (→) 75 kez, *gâyet a‘lâ beyit* işareti (=) 292 kez, *gâyetü‘l-gâyet a‘lâ beyit* işareti (⇒) 10 kez kullanılmıştır. Beyitleri gizli mânâ veya anlam zorluğu içermesi bakımından bir sınıflandıran *hafî nükte* iareti (:) 27 kez, *müşkil* işareti (:·) 123 kez kullanılmıştır.

Bazı beyitlerin estetik bir derecelendirmeye ve semantik bir tasnife tabi tutulması o dönemki şiir okurunun beğenisini yansıtmaya ve şiirin anlamsal nüanslarının tespiti ve tayini açısından önemlidir. Fakat bu derecelendirme ve tasnif neye göre yapıldığına dair bir açıklama olmaması, söz konusu tasnifi bugünün istifadesine sunmada bir eksiklik teşkil etmektedir. Bununla beraber tasnife tabi tutulan beyitlerin mukayeseli bir tahlili yapıp özellikleri tespit edilebilirse bu yolla divan şiirinin estetik ölçütlerinin bir tasvirini yapmak mümkün olabilir. Keza *hafî nükteli* veya *müşkil* olarak nitelendirilen örnekler etraflıca tahlil edilerek; bir beyitte mânâ gizliliği veya zorluğu konusunda kritik eşğin nerede başladığı ve nelerden ibaret olduğuna dair bir fikir sahibi olunabilir.

Beyitte söz konusu işaretlerle yapılan tasnif ve derecelendirme dışında hem genel mânâda şiir için ve hem de özelde Hint üslubu şiiri için önem taşıyan “ince hayal” (dakîk fikir ve tahayyül, nâzik hayâl) kavramına ışık tutacak örnekler ve tespitler dikkate değer hususlardandır. Bu örnekler çerçevesinde ince hayalin mübalağa, his karmaşası, hayal atlaması ve nükte gibi söyleyiş biçimleri ve anlam özellikleriyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Şevâhid beyitler, kendisi de şair olan Sa‘dullâh ‘İzzet’in fikrî temas hâlinde olduğu şairleri bilmek açısından önemlidir. Bu beyitlerde Sebki Hindî etkisinde yazan şairler çoğunluktadır. Türk şairlerden Arpaemînzâde Sâmî, ‘İzzet Ali Paşa, Hâmî, Belîğ Efendi, Nevres’in şiirlerine rastlanmıştır. Farsça yazan şairlerden ise Neş‘e-i Tebrîzî, Bîdil-i Dihlevî, Fıtrat-ı Mu‘iz, Sâib-i Tebrîzî, Vahîd-i Kazvîni’nin şiirlerine yer verilmiştir. Alıntı yapılan Türk şairler XVIII. yüzyıl, Farsça yazan şairler XVII ve XVIII. yüzyıl şairleridir. Bu isimlere bakıldığında Şevket-i Buhârî’nin çağdaşı veya ondan sonra gelen şairlerden oluştuğu görülür. Bu şairler ile Şevket-i Buhârî arasında, bağdaştırmalar ve mazmunlar üzerinden yapılacak karşılaştırmalardan dikkate değer sonuçlar elde edilebilir.

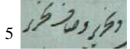
Sa‘dullâh ‘İzzet’in notlarında Şevket-i Buhârî’ye duyduğu hayranlığı, tasdik ve beğeni ifadelerinden gözlemlemek mümkündür. Fakat böylesi bir hayranlığa rağmen edebe muğayir bulduğu bir beyti eleştirmiş, başka bir beyitte ise şairin düşüncesine katılmadığını ifade etmekten geri durmamıştır. Bu ise şârihin şaire ve onun şiirine karşı ölçülü ve dengeli bir tutum sergilediği yönünde yorumlanabilir.

Kaynakça

- Aksoyak, İ. H. (2014). *ÂRİF, Ârif Mehmed Efendi, Tüfenkçibaşı*. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/arif-arif-mehmed-efendi-tufenkcibasi>
- Atik, A. (2014). 19. Yüzyıl Şairlerinden Sa'dullah İzzet ve Divanı. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12, 1-12.
- Babacan, İ. (2010). *Klasik Türk Şiirinin Son Baharı Sebki Hindî*. Akçağ Yayınları.
- Bilkan, A. F. (2009). Sebki Hindî. İçinde *TDVİA* (C. 36, ss. 253-255).
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i Vücûd. İçinde *TDVİA* (C. 42, ss. 431-435).
- Dilçin, C. (2011). *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler*. Kabcacı.
- Ersoy, E. (2019). Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesinde Bulunan El Yazmalarının Dökümü. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 22, 713-1034.
- Fırat, S. (1998). *Divân-ı Hâmî-i Amîdî* [Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi SBE.
- Kaya, M. (2011). Ankaralı Âyan Aileler Hakkında Bazı Bilgiler. *İdealkent Kent Araştırmaları Dergisi*, 4, 62-98.
- Kutlar, F. S. (2009). Arpaemînzâde Sâmî'nin 'Ta'kid' Örneği Beyti Üzerine. *Turkish Studies*, IV, 346-359.
- Lugatnâme-i Dehhodâ*. (t.y.). [Sözlük]. Vâjehyâb. Geliş tarihi 14 Şubat 2022, gönderen vajehyab.com/dehkhoda
- Meânî, A. G. (1365). *Ferheng-i Eş'âr-ı Sâib*. Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi.
- Mum, C. (2006). Sebki Hindî'de Beyit Yapısı, Paradoksal İmajlar ve Çoklu Duyulama. İçinde H. Aynur, M. Çakır, & H. Koncu (Ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları I: Sözde ve Anlamda Farklılaşma Sebki Hindî* (ss. 108-141). Turkuaz.
- Müderriş-zâde Abdülkerîm. (t.y.). *Divân-ı Belâgât-Unvân-ı Abdülkerîm*. Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi, 24333.
- Özyıldırım, A. E. (2006). Sebki Hindî'nin Türk edebiyatındaki seyri üzerine notlar. İçinde H. Aynur, M. Çakır, & H. Koncu (Ed.), *Eski Türk Edebiyatı*

- Çalışmaları I: Sözde ve Anlamda Farklılaşma—Sebk-i Hindî* (ss. 142-153). Turkuaz Yayınları.
- Şafak, T. (1386). *Tashîh-i İntikâdî-yi Dîvân-ı Şevket-i Buhârî* [Doktora Tezi]. Dânişgâh-ı Tahrân.
- Tahiru'l-Mevlevî. (1994). *Edebiyat Lügati* (K. E. Kürçüoğlu, Ed.). Enderun Kitabevi.
- Tunalı Koç, G. (2002). *Sadullah el-Ankaravi Daily concerns of on Ottoman astrologer* [Yüksek Lisans Tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Vahîd-i Kazvînî. (1081). *Külliyât-ı Vahîd-i Kazvînî*. Kütbhâne-i Meclis-i Millî, 1161.

- ¹ Fizikî özellikler: 15x22 (9x15) ölçülerinde, kahverengi meşin ciltli, ta'lik hat, 160 varak. (Ersoy, 2019, ss. 813-814). Bu eserin varlığından beni haberdar eden ve nüshayı benimle paylan Prof. Dr. Ersen Ersoy'a teşekkürlerimi sunarım.
- ² Müderris-zâde Abdülkerîm Efendi (ö. 1813): Hacı Bayram-ı Veli soyundan gelen Müderriszade Abdülkerîm Efendi, Şeyhî Mustafa Efendi'nin iki oğlundan biridir. Hat sanatı ve şiirle meşgul olmuştur. Abdülkerîm Efendi'nin Sadullah İzzet Efendi ve Mehmed Vahid Efendi adında iki oğlu vardır (Kaya, 2011, s. 66).
- ³ Müderris-zâde Sa'dullah İzzet (ö. 1855): 1206/1792'de Ankara'da doğmuştur. Abdülkerîm Efendi'nin oğlu ve Mehmed Ârif'in yeğenidir. Çeşitli yerlerde naiplik 1238-1240 yılları arasında İstanbul'da bulunduğu anlaşılan Sa'dullah İzzet; İshak Efendi'den hendese/hesap-geometri, Râkım Efendi ve Durak Paşa-zâde İbrahim Beg'den ilm-i nücum öğrenir (Atik, 2014, s. 2). Amcası Mehmed Ârif'ten Şevket-i Buhârî dersini de bu dönemde almıştır. Âlim, şair ve astronom olan Sa'dullâh İzzet'in bir divanı ve iki mecmuası vardır (Millet Yazma Eser Kütüphanesi AE SRY 111'de ve Bayezid Devlet Kütüphanesi 5749 numarada *Evrâk-ı Perîşân Mecmû'a-i Eş'âr*). Divanı 2016 yılında Arzu Atik tarafından neşredilmiştir.
- ⁴ Müderris-zâde Mehmed Ârif (ö. 1829): 1171/1757 yılında İzmit'te doğmuştur. Müderris-zâde Abdülkerîm'in kardeşi ve Sa'dullah bin Abdülkerîm'in amcasıdır. Müderris-zâde Ârif Efendi'nin Dâniş ve Hayri adında iki oğlu vardır. Hayri müderristir ve Halep mollası olarak bilinir. Üç dilde kaside, gazel ve tarihleri vardır (Aksoyak, 2014; Tunalı Koç, 2002, s. 55). Hayri'nin ismi Aksoyak'ın hazırladığı sözlük maddesinde "Emîrhayr" olarak geçer (Aksoyak, 2014). Yeğeni Sa'dullah İzzet 1239 senesinde kendisinden Şevket-i Buhârî Divânı okumuştur.



- ⁵ *درد در زبان*
- ⁶ İlgili beyit: ز قطع خامشی زخم دهانم تازه می گردد / هوا زخم لیم از باد دامان زبان گیرد
Anlamı: Sükûtun kesişinden ağzımın yarası tazelenir. Dudağımın yarası, dilin eteğinin rüzgârından hava alır.
- ⁷ İlgili beyit: نوق سجود درت کی روم بعد مرگ / خاک بر همن همان گرد صنم خانه است

Anlamı: Öldükten sonra kapında secde zevkine nasıl giderim? Puthanenin tozu Berhemen'in toprağının ta kendisidir.

⁸ **Mısra'-ı resâ:** Edebiyat ıstılahı olarak “belîğ, belîğ söz” anlamlarında kullanılmaktadır (*Lugatnâme-i Dehhodâ*, t.y.). Ancak Sa'dullâh Efendi'nin mısra'-ı resâ anlamına geldiğini belirttiği işaret, makta beyitlerinde şairin mahlasının üzerinde kullanıldığı görülmektedir.

⁹ Şevket Dîvânı G.96/4 (Araştırmacıların daha kolay istifadesi için, örnek olarak sunulan beyitlerin hangi gazelde yer aldığı, Turgay Şafak'ın (1386) tenkitli neşri esas alınarak gösterilmiştir.)

¹⁰ Şevket Dîvânı G.254/2

¹¹ Şevket Dîvânı, G.133/4

¹² Tercüme ile şerhin ayırt edilebilmesi için gerekli görülen yerlerde tercüme cümleleri bold yapılmıştır.

¹³ Şevket Dîvânı, G.133/2

¹⁴ Şevket Dîvânı, G.111/4

¹⁵ Şevket Dîvânı, G.344/11

¹⁶ Şevket Dîvânı, G.463/4

¹⁷ Kanaatimizce ilk mısraın tercümesi şöyle olmalıdır: Hayâdan [dolayı], onun eli mahbuptan bir gömlek [miktarınca] uzaktır.

¹⁸ Şevket Dîvânı, G.344/9

¹⁹ Şevket Dîvânı, G.215/5

²⁰ Şevket Dîvânı G.135/4

²¹ Şevket Dîvânı G.135/4

²² Şevket Dîvânı G.321/4

²³ Şevket Dîvânı G.322/5

²⁴ Şevket Dîvânı G.340/3

²⁵ Beyte verilen anlamdan anlaşıldığına göre ilk mısradaki geçen (نظاره) kelimesindeki hemze izafet hemzesi değil vahdet yâ'sı (نظاره‌ای) olarak kabul edilmiştir. İmlâdan kaynaklanan bu iki farklı okuma biçimi metnin bağlamına göre değişir ve hangisinin tercih edileceği okurun yorumuna kalmaktadır.

²⁶ Şevket Dîvânı G.697/7

²⁷ Şevket Dîvânı, G.640/1

²⁸ His karmaşası; Farsçada *hiss-âmîzî*, Batı dillerinde *sinestezi* olarak adlandırılan bu üslup özelliği için Türkçede *duyumlar arası geçiş* (Babacan) ve *çoklu duyulama* (Mum) gibi adlandırmalar kullanılmaktadır.

²⁹ Farsça, anlamı: “Canına rahmet Şevket Baba!”

³⁰ Şevket Dîvânı, G.358/5

³¹ Şevket Dîvânı, G.249/2

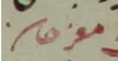
³² Şevket Dîvânı, G.88/3

³³ Şevket Dîvânı, G.502/4

³⁴ Eltaf: Metinde *eltâf* (الطاف) şeklinde yazılan kelimenin sehven böyle yazılmış olabileceği düşünülerek anlam gereği *eltaf* (en latif, pek latif) şeklinde okunmuştur.

³⁵ Şevket Dîvânı, G.334/9

³⁶ Rengin: 1. Renkli. 2. Fasih. Hoş ibare. Zarif. 3. Parlak, ışıltılı. Mutlu. (*Lugatnâme-i Dehhodâ*)

- ³⁷ “Tenbîh buyurur Hazret-i Şevket Baba. Vâkı’â Şevket merhûm ehl-i kerâmetden olduğu zâhirdür. Bu kelâmlar kût-ı kudsiyyeye muhtâc sühandur.” (DB, 77^b)
- ³⁸ Şevket Dîvânı, G.217/5
- ³⁹ Şevket Dîvânı, G.338/9
- ⁴⁰ Şevket Dîvânı, G.567/1
- ⁴¹ Şevket Dîvânı, G.340/3
- ⁴² Beyte verilen anlamdan anlaşıldığına göre ilk mısradaki geçen (نظاره) kelimesindeki hemze izafet hemzesi değil vahdet yâ’sı (نظاره‌ای) olarak kabul edilmiştir. İmlâdan kaynaklanan bu iki farklı okuma biçimi metnin bağlamına göre değişir ve hangisinin tercih edileceği okurun yorumuna kalmaktadır.
- ⁴³ Şevket Dîvânı, G.254/1
- ⁴⁴ Şevket Dîvânı, G.473/2
- ⁴⁵ Şevket Dîvânı, G.707/4. Anlamı: Ey gömlek kokusu, latif rüzgârla birlikte Mısır’dan gitme. Zira vatandan ayrıldığında Yusuf’un başına neler geldi!
- ⁴⁶ Şevket Dîvânı, G.360/1
- ⁴⁷ Şevket Dîvânı, G.409/2 Anlamı: Dünyada, sanatkârlık balından daha tatlı bir şey yoktur. Ferhâd eğer süt ırmağına düşse şekerde yuvarlanır.
- ⁴⁸ Şevket Dîvânı, G.409/7 Anlamı: Gönlüm kıl gibi ince beline meyletti ve ben [ızdıraptan] kıvranıyorum. [Zira] dağ yolu incedir, aman [gönlüm o ince] kemerden yuvarlanmasın.
- ⁴⁹ 
- ⁵⁰ Tâhir Vahîd-i Kazvînî: Metinde Vahîd-i Tebrîzî (ö. 1536) olarak yazılmışsa da söz konusu beytin Vahîd-i Kazvînî’ye ait olduğu tesbit edilmiştir (Vahîd-i Kazvînî, 1081, s. 530).
- ⁵¹ Şevket Dîvânı, G.23/2 Anlamı: Mekânsızlık [âlemin]de dolaşanlardan göğe bir felâket gelmez. Şarabın renginin dışa vurmasından kadehe bir zarar gelmez.
- ⁵² İkinci mısraın vezni bozuk. Hâmî Dîvânı’nın tenkitli neşrinde bu mısra şöyledir: Sudâ’ îrâş ider lâ-büd dimâğ-ı sâmi’ân üzre (Fırat, 1998, s. 209)
- ⁵³ Şevket Dîvânı, 226/4

Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Değerlendirilmesi*

Sevim Özdemir**
Demet Durmuş***

Öz

Arapça öğretimi -beraberinde birçok sıkıntı getirirse de- hiç de zor değildir. Öğretimin en önemli unsurlardan biri şüphesiz ki kitap seçimidir. İyi dizayn edilmiş akla ve mantığa uygun, okutulduğu seviye düzeyinde yazılmış her kitap, öğretilmesi planlanan dil için bir şanstır. Çünkü kitap, örgün eğitimde dil öğretiminde önemli bir araçtır ve yazımı, basımı ve içeriğiyle öğrenmeyi etkileyen faktörlerden birisidir. Ders kitabının sadece öğretime yer vermesi gerektiği düşünülse de kitap eğitime de yer vermeli ve günlük hayatla ilişkilendirilebilmelidir. Ders kitabı öğretimde bir araç olmasının ötesinde iyi bir rehber ve öğretim yolunu aydınlatan bir ışıktır. Araştırmanın konusu, günümüzde Anadolu İmam-Hatip Liselerinde okutulan 10.sınıf Arapça ders kitabının öğretmenler ve öğrenciler tarafından değerlendirilmesidir.

Araştırmamızda 10. sınıf Arapça ders kitabı müfredatının Arapça öğretimine etkileri, kitabın içeriği ve konularının yeterliliği, ders kitabındaki aktiviteler, ders kitabının dilinin uygun olup olmadığı hususları tartışılmıştır.

Bu araştırmada “Karma tarama” modeli kullanılmıştır. Daha önceden bu konuda hazırlanmış benzer Arapça tezler, Arapça ve yabancı dil öğretimi hakkında yazılmış kitaplar, İmam-Hatip Liseleri ve Arapça öğretimi için yazılan çeşitli makaleler, İmam-Hatip Liselerinde Arapça öğretimi için hazırlanan öğretim programları, İmam-Hatip Liselerinde okutulan ders kitapları ve internet siteleri taranmıştır. Elde edilen veriler incelenip düzenlendikten sonra eleştirel bir bakış açısı ve bilimsel bilgiler çerçevesinde yorumlanmıştır. Sonuçta Anadolu İmam-Hatip Liselerinde okutulan ders kitaplarının daha etkin ve verimli hazırlanmasına ilişkin öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Anadolu İmam-Hatip, Arapça Ders Kitapları, Anket Çalışması, Değerlendirme.

Review of the 10th Grade Arabic Coursebook of Anatolian Religious High School

Abstract

Teaching Arabic is not difficult but it brings many difficulties. One of the most important issues about teaching is undoubtedly the book selection. Each book that is

* Bu araştırma Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir. Araştırmaya temel teşkil eden anket uygulaması Isparta Valiliği İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nün 05.04.2019 tarih ve sayı: 27749142-44E.6950524 izni ile yapılmıştır. Doi: 10.32330/nusha.1075699

** Prof. Dr., SDÜ Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arap Dili Eğitimi ABD Öğretim Üyesi, e-posta:sevimozdemir@sdu.edu.tr; Orcid No: 0000-0002-7856-1401

***Turgut Reis İmam-Hatip Ortaokulu Arapça Öğretmeni, e-posta:demetdurmus7@gmail.com; Orcid No:0000-0002-6519-2635

Makale Gönderim Tarihi: 18.02.2022

Makale Kabul Tarihi : 15.06.2022

NÜSHA, 2022; (54): 123-166

well-designed, reasonable, and logical, written at the level of being taught is a chance for the language. Because the book is an important instrument for teaching language in formal education and is one of the factors that affect learning within its publication and content. Even though it is thought that coursebooks should be used for teaching, they should be used for education and associated with daily life as well. The coursebook is beyond being an instrument for teaching, it is a good guide and a light that enlightens the way of learning. The subject of the search is the evaluation of the 10th class Arabic textbook which is taught in Anatolian Imam-Hatip High Schools today by teachers and students. In our research, issues of effects of the 10th grade Arabic lesson book syllabus on Arabic language teaching and whether the subjects and content of the book are adequate or not, activities in the lesson book, whether the level of the language of the lesson book is appropriate or not, were discussed.

In this research, the “mixed method” model was used. Similar Arabic dissertations about this subject, books written about Arabic and foreign language teaching, various articles written for Imam-Hatip High Schools and Arabic teaching, programs prepared for teaching Arabic in Imam-Hatip High Schools, textbooks taught in Imam-Hatip High Schools, and internet sites have been scanned. After the obtained data were analyzed and edited, data were interpreted within the framework of a critical perspective and scientific knowledge. As a result, suggestions were made for more effective and efficient preparation of textbooks taught in Anatolian Imam-Hatip High Schools.

Keywords: Anatolian Imam-Hatip High School, Arabic Lesson Books, Survey Study, Evaluation.

Structured Abstract

The language which is used as an instrument for communication also reflects the culture, literature, and art of the region in which it is spoken. Some technical knowledge should be learned at the beginning, such as; grammar rules, the meaning of the specific words to teach a language. In the further processes, listening-speaking-reading and writing skills are developed. In the process of learning, published sources play a vital role as much as verbal literature sources. Especially in the classroom, the coursebook takes quite an important place for association in teaching language and intensifying the incomes of the course. Besides, the writing, publication, and content of the coursebooks are factors that affect the learning as well. When it comes to the coursebook, it is thought that the learning of the subject that must be taught is needed to be included. However, the coursebook should include not only learning but also teaching. So, it can be associated with daily life and provide suggestions for solutions to the problems that people face. In the directive of the Ministry of National Education, the coursebook is defined as; ‘‘Coursebook: is the instrument that is considered to be convenient to use in formal and informal education’’ by the committee.

In our study which is conducted in regard to the importance of coursebooks, ‘‘Review of the 10th Grade Arabic Coursebook of Anatolian Religious High School’’ is studied. The aim of the study is to review the Arabic coursebook of 10th-grade Anatolian Religious High School in accordance with the teachers’ and students’ opinions. For this purpose, the questionnaire was subjected to Arabic language teachers who teach for 10th grade and 10th-grade students who are Arabic language learners. Besides, 4 Arabic language teachers were interviewed to gather opinions about the coursebook. In the frame of this process, the subgoals of this study are specified as:

1- Is the syllabus of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affecting Arabic language teaching positively?

2- Does the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School fulfill the needs of Arabic language teachers?

3- Does the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School fulfill the needs of students who are learning the Arabic language?

4- Does the content of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School have a purposeful effect on students?

5- Does the content of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School have a purposeful effect on teachers?

6- Does the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School encumber students or teachers as either teaching grammar or translating the reading texts?

7- In what ways does the Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect the attitude of teachers and students for Arabic lesson?

It is a fact that in our country, students of either Religious High Schools or Faculty of Theology encounter a lot of problems while learning the Arabic language in terms of theory or practice. Searching the causes and solutions for students' misuse of the language will largely help with the teaching and learning of this language easier and more lively. For our study, this issue is the leading reason for enhancing the importance of conducting the study about these subjects. In regard to these reasons, our study's hypotheses are specified as:

1- According to the teachers and students, the draft and plan of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect education and learning positively.

2- According to students and teachers, the activities in the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect Arabic language teaching positively.

3- According to students and teachers, the skills in the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect the learning of the Arabic language positively.

4- According to students and teachers, the usage of the language in the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affects Arabic language learning positively.

5- According to students and teachers, the subject and content of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect Arabic language learning positively.

In our study, the mixed method was used and the questionnaire items were taken from the study "Both the Teachers' and Students' Opinions about Arabic Course Books

that are Used in Religious Vocational Secondary Schools. (Gazi University Institute of Educational Sciences Unpublished Master's Thesis)" by Şakir Demirbaş.¹ The "teacher questionnaire" consisted of 25 items for teachers who use the 10th-grade Arabic coursebook and the "Student Questionnaire" consisted of 20 items for students who are learning from 10th grade Arabic coursebook. Based on the results of these questionnaires, the t-test is formed.

According to the results of our study, the draft and plan of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School were not considered convenient and clear enough. It is found out that our hypothesis of "The draft and plan of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect education and learning positively." is not justified.

The activities in the coursebook were considered negatively in terms of using the Arabic language in social life and providing communication. Activities in the book are not included daily usage dialogues. Unfortunately, our hypothesis of "The activities in 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect Arabic language teaching positively." is not justified.

The convenience of using the language according to the students' level of language was considered positively by the teachers while students considered negatively. Our hypothesis of "The syllabus of the 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School shows a difference in terms of demographic variances." is justified with the different answers of students and teachers.

Including four language skills of language in the coursebook provides a great advantage for students. It is found out that our hypothesis of "The skills in 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affect the learning of Arabic language positively." is justified.

The grammar subjects and the order of teaching vocabulary are convenient. In this form, the book was prepared –not so much- but conveniently for spiral education. It is found out that our hypothesis of "The usage of the language in 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affects Arabic language learning positively." is justified.

Even though this coursebook does not include direct teaching, it introduces the language with simple and short examples. It is found out that our hypothesis of the usage of the language in 10th Grade Arabic coursebook of Anatolian Religious High School affects Arabic language learning positively is justified here as well.

At the end of the study, these suggestions are offered: Subjects should be taught in mother language, teaching should not be slurred over with a few examples, teachers should introduce more exercises and examples about grammar to adapt students to the Arabic language easier. Subjects should be taught from easy to difficult, grammar subjects should be introduced as small footnotes that have explanations.

The texts and the dialogues in the coursebook should be prepared considering the students' level of language. Daily dialogues should be introduced and these dialogues should include words and terms that can be used in real life.

Translations or words of the texts in the coursebooks should be given. The coursebook should enhance the usage of vowel point.

The activities in the book should be increased, games, songs, telling stories, and different riddles and puzzles should be included in the book.

Listening texts should be given to the students as well and they should be vocalized slower.

The topic and the content of the coursebook should be current, prepared properly for the era, and if it is possible, it should be interesting for the students.

The draft and the plan of the coursebook should be redesigned and get out of unvarying and flatness.

To make students' adaptation to the coursebook and learning the Arabic language easier, lesson materials should be prepared such as; an Arabic writing notebook, sticker, colorful schema, pictures, and word cards.

GİRİŞ

Dil, bir iletişim aracı olması sebebiyle insanlar için son derece önemlidir. Çünkü o olmadan iletişim kurmak oldukça zordur. Eski çağlara bakıldığında insanoğlu farklı iletişim yolları aramış, bulmuş, uygulamış, fakat mevcut olan dilbilim kurallarının eksikliğini fark etmiştir. Bu da şu an kullanılmakta olan dillerin doğuşuna sebep olmuştur. Diller konuşulduğu bölgelerin kültürünü, gelenek-göreneklerini, edebiyat ve sanatını da yansıtmaktadır.

Dil öğrenimi için başlangıçta dilbilgisi kuralları (zamanlar, sıfatların kullanımı vb.), belli başlı sözcüklerin anlamları gibi teknik bilgilerin edinilmesi gerekir. Daha sonraki aşamalarda dinleme, anlama, okuma, yazma ve konuşma gibi dil becerileri edinilir. Bu arada da toplumsal dil kullanım kurallarını kavrayarak o dilde sözlü ya da yazılı iletişim kurabilir.

Sonuç olarak, yabancı dil öğrenme süreci şu şekilde özetlenebilir: Dilin yapısını öğrenme, dil becerilerini kazanma, hedef dilin kültürel öğelerini tanıma, dilin farklı toplumsal ortamlarda nasıl kullanıldığı bilgisini edinme, dilin yapı ve beceri bilgileriyle birlikte toplumsal kullanımını da birleştirerek iletişim kurma.²

Dilin öğrenilmesinde sözlü literatür yanı sıra yazılı ve basılı kaynaklar da son derece önemlidir. Özellikler sınıf ortamında dil öğretiminde birliktelik sağlamada ve öğretilen ve öğrenilen bilgilerin pekiştirilmesinde kaynak kitabın niteliği, öğrenmeyi etkileyen unsurlardan biridir. Onun için örgün eğitimde dil öğretiminde önemli bir araç olan kitapların yazımı, basımı ve içeriği öğrenmeyi etkileyen farklı etmenlerdendir.

Ders kitabı denince, okutulan ders ile ilgili öğretime yer verilmesi gerektiği düşünülür. Fakat ders kitabı yalnız öğretime değil eğitime de yer vermeli, dersi günlük yaşamla ilişkilendirmeli ve hayatın her noktasında öğrencinin karşısına çıkabilecek sorunlar karşısında kullanılabilir yöntemler sunmalıdır. Aynı

zamanda eğlence ve öğretimi iç içe verip, niteliği olan, devamı merak uyandıran konuları da içermelidir. Hem öğretmen hem öğrenci sahip olunan bu kitabı elinden bırakmamalıdır. Ders kitabı, bir araç olmanın ötesinde bir rehberdir ve öğretim yolunu aydınlatan sonsuz bir ışıktır. Millî Eğitim Bakanlığının ders kitapları ve eğitim araçları yönetmeliğinde ders kitabının tanımı ise şu şekilde yapılmıştır: “Ders Kitabı: Kurulca, örgün ve yaygın eğitim ve öğretim kurumlarında okutulması uygun bulunan” araçtır.³

Araştırmanın Problemi

Dünyanın küçük bir köye dönüştüğü günümüzde, dilbilimciler ve araştırmacılar, yeni yaklaşımlar, uygulamalar ve araştırmalarla, var olan yöntemlerin eksik ve yeterli olmayan yönlerini tespit edip sorunların çözümüne yönelik çalışmalar yapmakta ve bu doğrultuda, uygun ders kitapları, öğretim setleri ortaya koymaktadırlar. Öğrenmeyi hedeflediğimiz dil Arapça ise, İslâm dininin kabul edildiği çok eski tarihlere dayanan Arapça öğretiminin hem yöntem hem de ders kitapları açısından, arzu edilen gelişmeleri gösteremediği, pek çok sorun içerdiği bilinen bir gerçektir. Uzun yıllar boyunca medrese eğitimi sistemiyle ezberciliğe dayanan Arapça öğretiminin, okuduğunu anlamaya yönelik Arapça öğretimi şeklinde geliştirilmesi, kullanılabilirliğinin artması ve uygulamadaki sorunların çözümü amacıyla birçok çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Okuduğunu anlamayan, konuşamayan, yazamayan ve dinlediğini anlayamayan öğrenci kitleleri yerine, dili her alanda kullanabilecek öğrenciler hedeflenmektedir. Arapça öğretimiyle ilgili yazılan tezler de sorunun çözümü için oldukça önemli adımlardır.⁴

Bu çalışmamızda, Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.Sınıf Arapça dersi ile ilgili aynı sorunların çözümüne yönelik öğretmen ve öğrenci görüşleri ve bu anketlere binaen ders kitabının olumlu ve olumsuz yanları ortaya çıkarılarak kitapla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça Ders Kitabı hakkında öğretmen ve öğrenci görüşlerini ortaya çıkarmak ve bu görüşler doğrultusunda değerlendirmeler yapmaktır. Bu amaçla Isparta il merkezinde bulunan ve bu ders kitabını okutmakta olan Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça dersi öğretmenlerine ve 10.sınıf Arapça dersini okuyan öğrencilere yönelik anket uygulanarak ve dört adet Arapça öğretmeni ile görüşmeler yapılarak ders kitabıyla ilgili düşünceleri alınacaktır. Bu çerçevede alt amaçlar şu şekilde sıralanmıştır:

1-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabı müfredatı, Arapça öğretimini olumlu yönde etkilemekte midir?

2-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabı, Arapça öğretmenlerinin ihtiyaçlarına cevap vermekte midir?

3-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabı, Arapça dersi gören öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap vermekte midir?

4-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabının içeriği ve konuları bakımından öğrenciler üzerinde anlamlı bir etkisi var mıdır?

5-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabının, içeriği ve konuları bakımından öğretmenler üzerinde anlamlı bir etkisi var mıdır?

6-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabı gerek gramer öğretimi gerekse parça çevirisi olarak yükü öğretmene mi yoksa öğrenciye mi bırakmaktadır?

7-Anadolu İmam-Hatip Liseleri 10.sınıf Arapça ders kitabı, öğretmen ve öğrencinin Arapça dersine karşı tutumunu ne yönde etkilemektedir?

Araştırmanın Önemi

Ülkemizde gerek İmam-Hatip Liseleri gerekse İlahiyat Fakültelerindeki öğrencilerin Arapça öğrenirken teorik veya pratik açıdan pek çok problemle karşılaştıkları bir gerçektir. Arapça öğretiminde, öğrencilerin kullanım hataları, nedenleri ve çözüm yollarının araştırılması, bu dilin daha kolay ve zevkli bir şekilde öğrenilmesinde ve öğretilmesinde büyük ölçüde yardımcı olacaktır.⁵

Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Arapça dersi -Kültür Dersleri hariç- Kur'an-ı Kerim dersinden sonra en fazla okutulan ve en çok ders saatine sahip olan meslekî bir derstir.⁶ Bu sebeple öğrenci için bu dersi geçmek, bir üst sınıfa atlamak ve bu alanla ilgili İlahiyat Fakültelerine gitmek son derece önemlidir. Fakat bunun için gerekli olan ihtiyaçların karşılanması ve öğrencinin derse olan ilgisinin çekilmesi zorunlu hale gelmektedir. Sadece sınıf atlama stresinden öğrenciyi kurtarmak maksatlı bir yol izlenmeli ve bu dersin gerekliliği vurgulanmalıdır. Neticede öğrenci 11. ve 12. sınıflarda da bu kaygıyı taşıyacak ve bu kaygı öğrencinin yükseköğrenime gidişine engel olacaktır. Bu yüzden ihtiyaçları karşılayan, ilgiyi çeken, dersi zevkli hale getirip öğrenciyi aktif kılan bir kitaba ihtiyaç vardır. Bu sebeple öğretmen ve öğrenci görüşlerine başvurulacak ve daha iyi bir ders kitabı hazırlanmasına katkıda bulunulacaktır.

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın hipotezleri şu maddeler altında özetlenebilir:

1-Öğretmenler ve öğrencilere göre, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabının taslağı ve planı, eğitim-öğretimi olumlu etkilemektedir.

2-Öğretmenler ve öğrencilere göre, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabındaki aktiviteler, Arapça öğretimini olumlu etkilemektedir.

3- Öğretmenler ve öğrencilere göre, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabındaki beceriler, Arapça öğrenmeyi olumlu etkilemektedir.

4-Öğretmenler ve öğrencilere göre, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabındaki dil, Arapça öğrenmeyi olumlu etkilemektedir.

5-Öğretmenler ve öğrencilere göre, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabındaki konu ve içerik, Arapça öğrenmeyi olumlu etkilemektedir.

YÖNTEM

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu başlık altında araştırmanın modeli, veri toplama aracı, araştırmanın evreni ve çalışma grubunun olgusal durumuna yer verilecektir.

Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada “Karma Model” kullanılmıştır. Günümüz araştırma dünyasında nitel ve nicel yöntemlerin, çalışmada beraber kullanılmasını yöntem edinen, “Karma araştırma yöntemi” (mixedmethods) halen olgunlaşmakta olan bir paradigmadır. Bu yeni paradigma beraberinde karmaşıklık ve bilinmeyenler de içerdiği için araştırmacılar tarafından tercih edilmekten kaçınılmakta ve araştırmacılar nicel ya da nitel yöntemlerden birisini çalışmalarında kullanmaktadırlar. Karma araştırma yöntemi ile araştırmacılar, nicel ya da nitel yöntemler arasında seçim yapmak yerine iki yöntemi de beraberinde kullanarak araştırma güvenilirliğini artırmanın yoluna gitmişlerdir”.⁷

“Araştırmacılar, her iki yöntemi de birlikte kullanarak bir teoriyi test ederek, teorisinin denetlenmesi ya da genel sonuçlara ulaşılabilmesi açısından daha doğru sonuçlara karma araştırma yöntemini kullanarak varabilirler. Çünkü seçilen yöntemden bağımsız olarak, tek bir yöntemin bir çalışmada kullanılması eksik kalabilirken, her iki yöntemin ortak kullanımı ile araştırmacılar oluşabilecek bu eksikliklerin önüne geçebileceklerdir. Bulunan sonuçlar her iki yöntemle denetlendiği için de verilerin genellenebilirliği artabilecektir”.⁸

Veri Toplama Aracı

Araştırmamızda uygulamış olduğumuz anket soruları Şakir Demirbaş’ın “Türkiye’de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi İle İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans) tezinden alınmıştır.⁹ Araştırmanın veri toplama aracı, 10.sınıf Arapça ders kitabını işleyen Arapça dersi öğretmenlerine yönelik 25 adet sorudan oluşan “Öğretmen Anketi” ve 10.sınıf Arapça ders kitabını okuyan öğrencilere yönelik 20 adet sorudan oluşan “Öğrenci Anketinden” oluşmaktadır. Bu anket sonuçlarına dayanarak t-Testi

çıkartılmıştır. Fakat bazı soruların sadece öğretmenleri kapsamı dolayısıyla, çapraz tablolarda o sorulara yer verilmemiştir. Ayrıca araştırmamız 4 Arapça öğretmeni ile yapılan yüz yüze görüşme tekniğiyle de desteklenmiştir. Bu görüşmelere sonuçlarda yer verilmiştir. Likert tipi ölçekte, öğrenci ve öğretmenlerden, verilen ifadeleri “Tamamen Katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum, Hiç Katılmıyorum” şeklinde cevaplandırmaları istenmiştir.

Araştırmanın Evreni

Araştırmalarda iki evren vardır: Genel evren ve çalışma evreni. Genel evren tanımlanması kolay fakat ulaşılması zor hatta imkânsız bir evrendir. Çalışma evreni ise ulaşılabilen bir evrendir.¹⁰ Bu tanımlamalara göre araştırmanın çalışma evreni, Isparta merkezde bulunan dört Anadolu İmam-Hatip Lisesinde (Isparta Merkez AİHL, Isparta Kız AİHL, Isparta Tevhit Akkan Kız AİHL ve Isparta Hacı Ahmet Ersöz AİHL) görevli 8 Arapça dersi öğretmeni ve yine aynı liselerde okuyan 107 kız ve 73 erkek öğrenciden oluşmaktadır.

Çalışma Grubunun Olgusal Durumu

Tablo 1. Araştırmaya Katılanların Demografik Durumu

		N	%
Öğrenci	Erkek	73	40,6
	Kız	107	59,4
Öğretmen	Kadın	6	75,0
	Erkek	2	25,0
Öğretmenlerin görev süreleri durumu	1-9	4	50,0
	10-19	3	37,5
	20-29	1	12,5

Araştırmamıza katılan öğrencilerin %59,4'ünü kız, %40,6'sını ise erkek öğrenciler oluşturmuştur. Isparta merkezde görev yapmakta olan ve anket uyguladığımız öğretmenlerin 6'sı bayan, 2'si erkektir. Anket uyguladığımız öğretmenlerin %50'sinin 1- 9 yıl, %37,5'inin 10- 19 yıl, %12,5'inin ise 20-29 yıl arasında öğretmenlik süreleri vardır.

BULGULAR VE YORUMLAR

1.Bulgular

10.Sınıf Arapça ders kitabının değerlendirilmesi yapılırken, uygulamış olduğumuz anket verilerine göre bulgular verilmiştir.

1.1. Kitabın Taslağı ve Planı ile İlgili Bulgular

Kitabın taslağı ve planı ile ilgili öğretmen, öğrenci ve ortak görüş verileri yorumlanmıştır.

Tablo 2. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Taslağı ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum			24	13,3
Katılıyorum	6	75,0	38	21,1
Kararsızım			61	33,9
Katılmıyorum	2	25,0	38	21,1
Hiç Katılmıyorum			19	10,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Ankete katılan öğretmenlerin, %75'i kitabın taslağı ve planının yeterince uygun ve açık olduğu görüşüne "Katılırken", %25'i bu görüşe "Katılmamak"tır. "Hiç Katılmıyorum", "Tamamen Katılıyorum" ve "Kararsızım" cevapları ise verilmemiştir.

Ankete katılan öğrencilerin, %33,9'u kitabın taslağı ve planının yeterince uygun ve açıklığı konusunda "Kararsız" olduğunu belirtirken, %21,1'si bu görüşe "Katıldığını" ve yine aynı oran "Katılmadığını" belirtmiştir. %13,3'ü "Tamamen Katılırken" %10,6'sı ise "Hiç Katılmamak"tır.

Tablo 3. Öğretmen ve Öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Taslağı ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.50	0.92	186
	0.96	.33		
Öğrenci	180	3.09	1.16	

Kitabın taslağı ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,96$, $p>0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin ders kitabının taslağına ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 4. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Görselliği ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum			36	20,0
Katılıyorum	6	75,0	82	45,6
Kararsızım			30	16,7
Katılmıyorum	1	12,5	20	11,1
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	12	6,7
Toplam	8	100,0	180	100,0

Ankete katılan öğretmenlerin, %75'i kitabın görsel açıdan etkili bir şekilde düzenlendiği görüşüne “Katılırken”, %12,5'i “Hiç Katılmamakta” ve yine %12,5'i “Katılmamak”tır. “Tamamen Katılıyorum” ve “Kararsızım” cevapları ise öğretmenler tarafından işaretlenmemiştir.

Ankete katılan öğrencilerin, %45,6'sı kitabın görsel açıdan etkili bir şekilde düzenlendiği fikrine “Katılırken”, %20'si bu fikre “Tamamen Katılmakta”dır. Bu görüşe “Katılmayanların” oranı %11,1 iken, “Hiç Katılmayanların” oranı ise %6,7'dir. Öğrencilerin %16,7'si ise “Kararsız” olduğunu belirtmiştir. Toplamda öğrencilerin %85,6'sının kitabı görsel açıdan dil öğretim kurallarına uygun bir şekilde düzenlendiği görüşüne sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tablo 5. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10.Sınıf Arapça Ders Kitabının Görselliği ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.37	1.18	186
	0.57 .23			
Öğrenci	180	3.61	1.12	

Arapça ders kitabının görselliği ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmenler ve öğrenciler arasında bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)} = 0,57, p > 0,05$]. Sonuçlara göre öğretmen ve öğrencilerin ders kitabının görselliğine ilişkin

ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu tablo verilerinden anlaşılmaktadır.

1.2. Kitaptaki Aktiviteler ile İlgili Bulgular

10.Sınıf Arapça Ders Kitabının iletişim kurma, Arapçaya olan ilgiyi artırma, tek, eşli ya da grup olarak çalışma konusunda, telaffuz, resim ve fotoğraflarla, Arapça gramerini hangi yolla öğrettiğiyle ilgili öğretmen ve öğrencilerle ortak değerlendirme yapılmıştır.

Tablo 6. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Aktivitelerinin Arapçada Yeterli İletişim Kurmaya Katkısı ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşler

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	-	-	13	7,2
Katılıyorum	3	37,5	26	14,4
Kararsızım	1	12,5	41	22,8
Katılmıyorum	3	37,5	67	37,2
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	32	17,8
Cevapsız			1	,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitaptaki aktivitelerin Arapçada yeterli olarak iletişim kurmayı sağlayıp sağlamadığı sorusuna öğretmenlerin %37,5'i "Katılıyorum", %37,5'i ise "Katılmıyorum" cevabını verirken %12,5 oranında öğretmen "Kararsız" olduğunu ve yine %12,5'i "Hiç Katılmadığını" belirtmiştir. Bu soruya "Tamamen "Katılıyorum" cevabını veren öğretmenimiz ise bulunmamaktadır

Öğrencilerin yarıdan fazlası (%17,8 ve %37,4) kitaptaki aktivitelerin Arapçada yeterli olarak iletişim kurmayı sağlama fikrine "Hiç Katılmamakta" ya da "Katılmamakta"dır.

Kitaptaki aktivitelerin Arapçada yeterli iletişim kurmayı sağladığı fikrine %14,5'i "Katılırken" %7,3'ü "Tamamen Katıldığını" belirtmiştir. Öğrencilerin %22,9'u ise bu konuda "Kararsız"dır.

Tablo 7. Öğretmen ve Öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Aktivitelerinin Arapçada Yeterli İletişim Kurmaya Katkısı ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			

Öğretmen	8	2.75	1.16	186
	0.47	.20		
Öğrenci	180	2.55	1.15	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Aktivitelerle ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,47, p> 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelere ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir

Tablo 8. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Tek, Eşli ve Grup Halinde Olması ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	18	10,0
Katılıyorum	4	50,0	54	30,0
Kararsızım	1	12,5	42	23,3
Katılmıyorum	2	25,0	43	23,9
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	20	11,1
Cevapsız	-	-	3	1,7
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenlerimizin %50’si kitaptaki aktivitelerin tek, eşli ve grup olarak çalışmayı desteklediği fikrine “Katılıyorum” cevabını verirken; %25’i “Katılmıyorum”, %12,5’i de “Hiç Katılmıyorum” ve yine aynı oranda öğretmenimiz “Kararsızım” cevabını vermiştir. Daha önceki sorularda olduğu gibi bu soruda da “Tamamen Katılıyorum” cevabını veren öğretmenimiz bulunmamaktadır.

Ankete katılan öğrencilerin çoğunluğu (%30,0) kitaptaki aktivitelerin tek, eşli ve grup olarak çalışmayı desteklediği fikrine “Katılırken”, %11,1’i bu görüşe “Hiç Katılmadığını”, %10,0’i “Tamamen Katıldığını” belirtmiştir. “Kararsız” olanların oranı %23,3 iken, 3 öğrenci bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 9. Öğretmen ve Öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Tek, Eşli ve Grup Halinde Olması ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.00	1.19	186
0.11	.05			
Öğrenci	180	3.05	1.20	

Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Tek, Eşli ve Grup Halinde Olması ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)} = 0,11, p > 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Tek, Eşli ve Grup Halinde Olmasına ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu görülmektedir.

Tablo 10. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabında Kullanılan Resim ve Fotoğraflarla İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	1	12,5	54	30,0
Katılıyorum	5	62,5	46	25,6
Kararsızım	1	12,5	29	16,1
Katılmıyorum	1	12,5	29	16,1
Hiç Katılmıyorum	0	0	21	11,7
Cevapsız			1	,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenlerimizin %62,5'i kitapta kullanılan resim ve fotoğrafların yeni kelimelerin daha rahat öğrenmesini sağladığı fikrine "Katıldığımı" belirtirken; %12,5'i "Tamamen Katıldığımı" ve yine %12,5'i bu konuda "Kararsız" olduğunu belirtmiştir. Öğretmenlerin %12,5'i ise bu görüşe "Katılmadığımı" belirtmiştir. "Hiç Katılmıyorum" cevabını veren öğretmenimiz ise bulunmamaktadır.

Kitapta kullanılan resim ve fotoğrafların yeni kelimeleri daha rahat öğrenmeyi sağladığı fikrine öğrencilerin %30,0'ı "Tamamen Katılırken", %25,6'sının "Katıldığı", %16,1'nin "Kararsız" olduğu, yine %16,1'nin "Katılmadığı" görülmüştür. Bu görüşe %11,7'si "Hiç Katılmadığımı" belirtirken 1 öğrenci ise cevap vermemiştir.

Tablo 11. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabında Kullanılan Resim ve Fotoğraflarla İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.75	0.88	186
	0.56	.27		
Öğrenci	180	3.47	1.37	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabında Kullanılan Resim ve Fotoğraflarla ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,56, p> 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabında Kullanılan Resim ve Fotoğraflara ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 12. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dinleme Parçaları, Kelimeleri ve Telaffuzları ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	2	25,0	17	9,4
Katılıyorum	3	37,5	24	13,3
Kararsızım	1	12,5	36	20,0
Katılmıyorum	1	12,5	54	30,0
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	49	27,2
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitaptaki dinleme parçalarının kelimeleri daha iyi telaffuz etmeyi sağladığı fikrine öğretmenlerimizin yarısından fazlası (%62,5) “Katılırken”, “Hiç Katılmayanların” oranı %12,5, “Katılmayanların” da %12,5’dir. “Kararsızların” oranı ise %12,5’dir.

Kitaptaki dinleme parçalarından öğrencilerin yeterince verim almadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü anket uyguladığımız öğrencilerin %27,2’si kitaptaki dinleme parçalarının kelimeleri daha iyi telaffuz etmeyi sağlama

fikrine “Hiç Katılmamakta”, ya da “Katılmamak”tır. %20’sinin de “Kararsız” olduğu görülmektedir.

Öğrencilerden sadece %22,8’i kitaptaki dinleme parçalarının kelimeleri daha iyi telaffuz etmeye yaradığı fikrine “Katılmakta”dır.

Tablo 13. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dinleme Parçaları, Kelimeleri ve Telaffuzları ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.50	1.41	186
2.20	1.02			
Öğrenci	180	3.47	1.27	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dinleme Parçaları, Kelimeleri ve Telaffuzları ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)} = 2,20$, $p > 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dinleme Parçaları, Kelimeleri ve Telaffuzlarına ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu istatistiki sonuçlardan anlaşılmaktadır.

Tablo 14. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Yaratıcı, Özgün ve Bağımsız Cevapları Olması ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	14	7,8
Katılıyorum	5	62,5	32	17,8
Kararsızım	1	12,5	47	26,1
Katılmıyorum	1	12,5	53	29,4
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	34	18,9
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenlerimizin %62,5’lik bir oranı yani çoğunluğu, kitaptaki aktivitelerin yaratıcı, özgün ve bağımsız cevaplar vermeyi sağladığı fikrine “Katılırken”, %12,5’i “Katılmadığını” ve yine aynı oranda öğretmenimiz ise “Hiç Katılmadığını” belirtmiştir. %12,5’i ise bu konuda “Kararsız”dır.

Kitaptaki aktivitelerin yaratıcı, özgün ve bağımsız cevaplar vermeyi sağladığına öğrencilerin %7,8'i "Tamamen Katılırken", %17,8'i sadece "Katılmakta"dır. Bu görüşe %29,4'ü "Katılmamakta", %18,9'u "Hiç Katılmamak" tadır. %26,1'i ise "Kararsız" dır.

Tablo 15. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Yaratıcı, Özgün ve Bağımsız Cevapları Olması ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.25	1.16	186
1.36	.58			
Öğrenci	180	2.66	1.19	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Yaratıcı, Özgün ve Bağımsız Cevapları Olması ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=1,36, p> 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Aktivitelerin Yaratıcı, Özgün ve Bağımsız Cevapları Olmasına ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğunu ifade edilebilir.

Tablo 16. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Kurallarının ve Kelimelerin, Şarkı, Öykü Anlatımı ve Oyun Yoluyla Öğretimi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%		
Tamamen katılıyorum	0	0	10	5,3
Katılıyorum	3	37,5	14	7,4
Kararsızım	0	0	29	15,4
Katılmıyorum	4	50,0	63	33,5
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	64	34,0
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitaptaki Arapça dilbilgisi kurallarının şarkı, öykü anlatımı ve oyun yoluyla öğretildiği fikrine öğretmenlerimizin %50'si “Katılmamakta”, %12,5'i “Hiç Katılmamakla” birlikte; %37,5'i “Katıldığını” belirtmiştir. Bu görüşe “Tamamen Katılan” veya “Kararsız” olduğunu belirten öğretmenimiz bulunmamaktadır.

Kitabın Arapça dilbilgisi kurallarını şarkı, öykü anlatımı ve oyun yoluyla öğrettiğini düşüncesine öğrencilerden “Tamamen Katılanlar”ın oranı %5,3, “Katılanlar”ın oranı ise %7,4'dür. Bu soruya “Kararsızım” cevabını verenler %15,4'dür. Katılmayanlar ise %33,5 oranındadır. Yine öğrencilerden %34'ü bu görüşe “Hiç katılmamaktadır.

Tablo 17. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Kurallarının ve Kelimelerin, Şarkı, Öykü Anlatımı ve Oyun Yoluyla Öğretimi ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.62	1.18	186
1.19	.49			
Öğrenci	180	2.12	1.14	

140

10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Kurallarının ve Kelimelerin, Şarkı, Öykü Anlatımı ve Oyun Yoluyla Öğretimi ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=1,19, p>0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Kurallarının ve Kelimelerin, Şarkı, Öykü Anlatımı ve Oyun Yoluyla Öğretimine ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir

1.3. Arapçayı Öğrenme Becerileri ile İlgili Bulgular

Dört dil becerisinin dengeli sunumu ve Arapça telaffuzdaki doğallıkla ilgili öğretmen, öğrenci ve ortak görüşler değerlendirilmiştir.

Tablo 18. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Materyallerin Dört Dil Becerisi (Okuma, yazma, konuşma ve dinleme) ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	12	6,7
Katılıyorum	4	50,0	53	29,4

Kararsızım	0	0	51	28,3
Katılmıyorum	3	37,5	40	22,2
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	23	12,8
Cevapsız			1	,6
Toplam	8	100,0	180	100.0

Kitaptaki materyallerin dört dil becerisini (okuma-yazma-konuşma ve dinleme) dengeli olarak sağladığı fikri öğretmenler arasında 3 grubun oluşmasına sebep olmuştur. Buna göre öğretmenlerimizin %50’si bu fikre “Tamamen Katılırken”, %37,5’i “Katılmamakta” ve %12,5’ide “Hiç Katılmamakta”dır. “Tamamen Katıldığını” veya “Kararsız” olduğunu belirten öğretmenimiz bulunmamaktadır.

Kitaptaki materyallerin okuma, yazma, konuşma ve dinleme olarak tanımladığımız dört dil becerisini dengeli olarak sunduğunu düşünen öğrencilerin oranı ile düşünmeyenlerin oranı birbirine yakın çıkmıştır. Buna göre bu fikre “Katılanların” oranı %29,4 iken “Tamamen Katılanlar”ın oranı %6,7’dir. “Katılmayanlar” %22,2, “Hiç Katılmayanlar” ise %12,8 oranındadır. Bununla birlikte “Kararsız” olanların oranı ise %28,3’tür.

Tablo 19. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Materyallerin Dört Dil Becerisi (Okuma, yazma, konuşma ve dinleme) ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.87	1.24	186
	0.15	.87		
Öğrenci	180	2.93	1.14	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Materyallerin Dört Dil Becerisi (Okuma, yazma, konuşma ve dinleme) ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,15, p>0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Materyallerin Dört Dil Becerisine (Okuma, yazma, konuşma ve dinleme) ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir

Tablo 20. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının, Arapçanın Telaffuzunu Doğal Yoluyla Çalışmayı Sağlaması ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	10	5,6
Katılıyorum	1	12,5	28	15,6
Kararsızım	2	25,0	58	32,2
Katılmıyorum	3	37,5	45	25,0
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	38	21,1
Cevapsız	1	,6	1	,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitabın Arapça telaffuzunu doğal yoluyla çalışmayı sağladığı konusunda da öğretmenler fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Buna göre öğretmenlerin %37,5'i "Katılmıyorum", %25'i "Kararsızım" derken %12,5'i "Katılıyorum" ve yine %12,5'i "Hiç Katılmıyorum" cevabını vermiştir. 1 öğretmenimiz ise bu soruya cevap vermemiştir.

Kitabın Arapça telaffuzu doğal yoluyla çalışmayı sağladığı konusunda öğrencilerin %5,6'sı bu fikre "Tamamen Katılıyorum", %21,2'si "Hiç Katılmıyorum" demiştir. %32,2'si "Kararsız" olduklarını belirtirken, 1 öğrenci bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 21. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının, Arapçanın Telaffuzunu Doğal Yoluyla Çalışmayı Sağlaması ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.37	0.91	186
	0.50 .61			
Öğrenci	180	2.58	1.15	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının, Arapçanın Telaffuzunu Doğal Yoluyla Çalışmayı Sağlaması ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,50$, $p>0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının, Arapçanın Telaffuzunu Doğal Yoluyla Çalışmayı Sağlamasına ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu sonuçlardan anlaşılmaktadır.

1.4. Kitapta Öğretilen Dil ve Düzeyi ile İlgili Sonuçlar

Kitapta öğretilen dilin, öğrencinin seviyesine uygunluğu, konu ve kelimelerinin verilmesi gereken sırada olup olmaması, konuların kısa, basit ve anlaşılır olması ve bu kitapta kullanılan dilin gerçek hayatta kullanılmasıyla ilgili yapılan öğretmen, öğrenci ve ortak görüşler değerlendirilmiştir.

Tablo 22. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabında Öğretilen Dilin, Gerçek Hayatta Kullanılan Arapçayla İlgisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	10	5,6
Katılıyorum	6	75,0	30	16,7
Kararsızım	2	25,0	56	31,1
Katılmıyorum	0	0	36	20,0
Hiç Katılmıyorum	0	0	48	26,7
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitapta öğretilen dilin gerçek hayatta kullanılan Arapçayı yansıtmadığı konusunda öğretmenler arasında çok fazla fikir ayrılığı yaşanmamıştır. Bu fikre “Tamamen Katılanlar”, “Katılmayanlar” ve “Hiç Katılmayanlar” olmamakla birlikte %75’i “Katılmakta”, %25’i de bu konuda “Kararsız” kalmaktadır.

Ankete katılan öğrencilerin, çoğunluğu (%26,7) kitapta kullanılan dilin gerçek hayatta kullanılan Arapçayı yansıttığını düşünmezken; %22,2’si yansıttığını düşünmektedir. %31,1’i ise “Kararsız” olduğunu belirtmiştir.

Tablo 23. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabında Öğretilen Dilin, Gerçek Hayatta Kullanılan Arapçayla İlgisi ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.75	0.46	186
	2.81	.005		
Öğrenci	180	2.54	1.20	

Ders kitabında öğretilen dilin gerçek hayatta kullanılan Arapçayla ilgisi açısından anlamlı bir farklılık görülmektedir [$t_{(188)}=2.81, p< 0,05$]. Buna göre ders kitabının öğretilen dilin gerçek hayatta kullanılan Arapçayla ilgisine ilişkin öğretmen ortalamalarının ($\bar{X}=3.75$), öğrenci ortalamalarından ($\bar{X}=2.54$) fazla olduğu söylenebilir. Söz konusu farka ilişkin hesaplanan etki büyüklüğü değerinin ise ($\eta^2=.41$) büyük etki büyüklüğüne sahip olduğu görülmektedir. Buradan hareketle öğretmen ve öğrenciler arasında farkın pratikte de geçerli olduğu söylenebilir.

Tablo 24. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Konularının ve Kelimelerin Öğretiminin Sırası ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	17	9,4
Katılıyorum	5	62,5	46	25,6
Kararsızım	0	0	44	24,4
Katılmıyorum	1	12,5	41	22,8
Hiç Katılmıyorum	2	25,0	30	16,7
Cevapsız			2	1,1
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenlerimizin %62,5’i kitaptaki dilbilgisi konularının ve kelimelerinin öğretim sırasının uygun bir şekilde verildiği fikrine “Katıldığını” belirtirken; %25’i “Hiç Katılmamakta” ve %12,5’i de “Katılmamak”tır. Bu fikre “Tamamen Katılan” veya “Kararsız” olduğunu belirten öğretmenimiz bulunmamaktadır.

Kitaptaki dilbilgisi konularının ve kelimelerinin öğretim sırasının uygun olduğu fikrine öğrencilerin %25,6’sı “Katılırken”, %9,4’ü “Tamamen Katılmakta”, %22,8’i “Katılmamakta”, %16,7’si ise “Hiç Katılmamak”tır. Ankete katılan öğrencilerin, %24,4’ü bu konuda “Kararsız” olduğunu belirtirken, 2 öğrenci bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 25. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Konularının ve Kelimelerin Öğretiminin Sırası ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			

Öğretmen	8	3.00	1.41	186
	0.20	.83		
Öğrenci	180	2.90	1.25	

Kitaptaki dilbilgisi konularının ve kelimelerin öğretim sırasına uygunluğu ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)} = 0,20$, $p > 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin kitaptaki dilbilgisi konularının ve kelimelerin öğretim sırasına uygunluğuna ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 26. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Konularının Kısa ve Basit Örneklerle Sunulması ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	2	25,0	16	8,9
Katılıyorum	4	50,0	59	32,8
Kararsızım	1	12,5	35	19,4
Katılmıyorum	1	12,5	25	13,9
Hiç Katılmıyorum	0	0	44	24,4
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitaptaki dilbilgisi konularının kısa ve basit örneklerle sunulduğunu düşünen öğretmenlerin oranı %75'e denk gelmektedir. Buna göre görüştüğümüz öğretmenlerin %50'si "Katılıyorum", %25'i "Tamamen Katılıyorum", %12,5'i "Katılmıyorum" ve yine %12,5'i "Kararsızım" cevabını vermiştir. "Hiç Katılmadığını" belirten öğretmenimiz ise bulunmamaktadır.

Kitaptaki dilbilgisi konularının kısa ve basit örneklerle sunulduğunu düşünen öğrencilerin oranı %32,8, düşünmeyenlerin oranı ise %13,9 çıkmıştır. "Kararsız" olduğunu belirten öğrencilerin oranı %19,4, "Hiç Katılmayanlar"ın oranı ise %24,4'tür.

Tablo 27. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Konularının Kısa ve Basit Örneklerle Sunulması ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.87	0.99	186
2.09	.03			
Öğrenci	180	2.86	1.34	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Konularının Kısa ve Basit Örneklerle Sunulması ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=2,09$, $p>0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dilbilgisi Konularının Kısa ve Basit Örneklerle Sunulmasına ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

1.5. Ders Kitabının Konu ve İçeriği ile İlgili Sonuçlar

Ders kitabının içeriği Arapçayı öğrenen birisinin ihtiyaçları, konular ve içeriğin gerçek yaşamla ilişkisi, materyallerin yeterince ilginç ve çeşitli olması ile ilgili sonuçların analizi verilmiştir.

Tablo 28. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Arapça Öğrenen Bireyin İhtiyaçlarına Uygunluğu ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	16	8,9
Katılıyorum	4	50,0	37	20,6
Kararsızım	2	25,0	43	23,9
Katılmıyorum	1	12,5	43	23,9
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	41	22,8
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitabın konuları ve içeriğinin Arapça öğrenen birisinin ihtiyaçlarına uygun olduğu fikrine “Katılanların” oranı %50, “Katılmayanların” ve “Hiç Katılmayanların” oranı %12,5’dir. “Kararsız” olanların oranı da %25’dir. “Tamamen Katılan” öğretmenimiz ise bulunmamaktadır.

Kitabın konularının ve içeriğinin Arapça öğrenen birisi olarak ihtiyaçlarına uygun olduğunu düşünen öğrencilerin oranı (%29,4) düşünmeyen öğrencilere (%47,8) göre daha azdır. Ankete katılan öğrencilerin, %23,9’u ise bu konuda “Kararsız”dır.

Tablo 29. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Arapça Öğrenen Bireyin İhtiyaçlarına Uygunluğu ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.12	1.12	186
	0.95 .34			
Öğrenci	180	2.68	1.27	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Arapça Öğrenen

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	1	12,5	16	8,9
Katılıyorum	6	75,0	49	27,2
Kararsızım	0	0	35	19,4
Katılmıyorum	0	0	43	23,9
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	35	19,4
Cevapsız	-	-	2	1,1
Toplam	8	100,0	180	100,0

Bireyin İhtiyaçlarına Uygunluğu ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,95$, $p> 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Arapça Öğrenen Bireyin İhtiyaçlarına Uygunluğuna ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 30. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Gerçek Yaşamla İlişkisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

Öğretmenlerimizin çoğunluğu yani %87,5 kitabın konuları ve içeriğinin (tamamen katılan ve katılanlarla birlikte) gerçek yaşamla ilişkili olduğunu düşünürken; %12,5'i bu fikre "Hiç Katılmadığını" belirtmiştir. "Kararsız" ya da "Katılıyorum" cevabını veren öğretmenimiz yoktur.

Kitabın konuları ve içeriğinin gerçek yaşamla ilişkili olup olmadığı sorusuna görüştüğümüz öğrencilerin %27,2’si “Katılıyorum” derken %23,9’u “Katılmıyorum” demiştir. Bununla birlikte öğrencilerin %19,4’ü “Hiç Katılmadığını”, %8,9’u “Tamamen Katıldığını”, %19,4’ü ise “Kararsız” olduğunu belirtmiştir.

Tablo 31. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Gerçek Yaşamla İlişkisi ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	3.75	1.16	186
	1.19 .053			
Öğrenci	180	2.84	1.29	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Gerçek Yaşamla İlişkisi ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=1,19, p> 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konularının ve İçeriğinin Gerçek Yaşamla İlişkisine ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 32. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Materyallerinin Konusunun ve İçeriğinin Yeterince İlginç ve Teşvik Ediciliği ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	15	8,3
Katılıyorum	3	37,5	39	21,7
Kararsızım	2	25,0	49	27,2
Katılmıyorum	1	12,5	39	21,7
Hiç Katılmıyorum	2	25,0	37	20,6
Cevapsız	-	-	1	,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenlerimizden %37,5’i materyallerin konusu ve içeriğinin yeterince ilginç ve teşvik edici olduğu fikrine “Katılırken”, %25’i “Hiç Katılmamakta”,

%12,5'i "Katılmamakta" ve %25'i de "Kararsız" olduğu görüşünü belirtmektedir. "Tamamen Katılıyorum" cevabını veren öğretmenimiz bulunmamaktadır.

Kitabın konuları ve içeriğinde yeterince çeşitlilik olduğu görüşüne öğrencilerin çoğunluğu (%42,3) "Katılmamakta"dır. "Katılanların" oranı %21,7 iken, "Tamamen Katılanların" oranı %8,3'tür. Görüştüğümüz öğrencilerin %27,2'si kitabın konuları ve içeriğindeki çeşitlilik konusunda "Kararsız" olduğunu belirtirken, 1 öğrenci bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 33. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Materyallerinin Konusunun ve İçeriğinin Yeterince İlginç ve Teşvik Ediciliği ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.75	1.28	186
	0.90	.036		
Öğrenci	180	2.35	1.19	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Materyallerinin Konusunun ve İçeriğinin Yeterince İlginç ve Teşvik Ediciliği ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,90$, $p>0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Materyallerinin Konusunun ve İçeriğinin Yeterince İlginç ve Teşvik Ediciliği ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu ifade edilebilir.

Tablo 34. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konu ve İçeriğindeki Çeşitlilikle İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	0	0	12	6,7
Katılıyorum	3	37,5	15	8,3
Kararsızım	1	12,5	49	27,2
Katılmıyorum	2	25,0	49	27,2

Hiç Katılmıyorum	2	25,0	54	30,0
Cevapsız	-	-	1	,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Kitabın konularında ve içeriğinde yeterince çeşitlilik olduğunu düşünen öğretmenlerin oranı %37,5 iken bu görüşe “Katılmayanların” oranı %25 ve “Hiç Katılmayanların” oranı ise %25’dir. Yani %50’lik bir oran bu görüşe “Katılmamakta”dır. Bu konuda “Kararsız” olan öğretmenlerimiz ise %12,5 oranında olmakla birlikte “Tamamen Katılan” öğretmenimiz hiç bulunmamaktadır.

Ankete katılan öğrencilere, kitabın konu ve içeriğindeki çeşitlilikle ilgili görüşleri sorulduğunda %6,7’si “Tamamen Katılıyorum” cevabını verirken, %8,3’ü “Katılıyorum” demiştir. “Hiç Katılmayanlar” %30 ile en yüksek orana sahipken, bunu %27,2 ile “Katılmayanlar” ve “Kararsızlar” takip etmektedir.

Tablo 35. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konu ve İçeriğindeki Çeşitlilikle İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.62	1.30	186
	0.31	.75		
Öğrenci	180	2.76	1.25	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konu ve İçeriğindeki Çeşitlilikle İlgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)}=0,31$, $p> 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Konu ve İçeriğindeki Çeşitliliklerine ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

1.6. Kitap ile İlgili Genel Değerlendirme Bulguları

Kitabın öğrenciyi Arapçaya karşı teşvik etmesi, bu kitabın tekrar tercih edilebilir olup olmaması, takip ettiği yöntemin sarmal bir şekilde ilerleyip ilerlememesi ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

Tablo 36. 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının Öğrenciyi İleride de Arapça Çalışmaya Teşvik Etmesi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	1	12,5	8	4,4
Katılıyorum	1	12,5	21	11,7
Kararsızım	3	37,5	38	21,1
Katılmıyorum	2	25,0	38	21,1
Hiç Katılmıyorum	1	12,5	75	41,7
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenler kitabın öğrenciyi ileride de Arapça çalışmaya teşvik edici nitelikte olduğu görüşünde 5 ayrı fikir belirtmelerine rağmen %37,5'i bu konuda "Kararsız" kalmıştır. %12,5'i "Tamamen Katıldığımı", %12,5'i "Katıldığımı", %25'i "Katılmadığımı", %12,5'i de "Hiç Katılmadığımı" belirtmiştir.

İlerideki Arapça çalışmalarına yönelik olarak öğrencilerin %41,7'si bu kitabı çalışmaya teşvik edici bulma sorusuna "Hiç Katılmıyorum" ve %21,1'i "Katılmıyorum" derken yine aynı oranda öğrenci "Kararsız" olduğunu belirtmiştir. Kitabı ilerideki Arapça çalışmaları için teşvik edici bulanların oranı %16,1'dir.

Tablo 37. Öğretmen ve Öğrencilerin, 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının İleride de Arapça Çalışmaya Teşvik Etmesi ile İlgili t-Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.87	1.24	186
	1.62 .10			
Öğrenci	180	2.16	1.21	

10. Sınıf Arapça Ders Kitabının İleride de Arapça Çalışmaya Teşvik Etmesi ile ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)} = 1,62, p > 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin 10. Sınıf Arapça Ders Kitabının İleride de Arapça Çalışmaya

Teşvik Etmesi ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 38. Seçme Şansı Olsa Yine 10. Sınıf Arapça Ders Kitabını Tercih Etmesi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri

	Öğretmen Görüşleri		Öğrenci Görüşleri	
	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	-	-	12	6,7
Katılıyorum	4	50,0	16	8,9
Kararsızım	1	12,5	35	19,4
Katılmıyorum	1	12,5	26	14,4
Hiç Katılmıyorum	2	25,0	90	50,0
Cevapsız	-	-	1	0,6
Toplam	8	100,0	180	100,0

Öğretmenlerimizin %50'si seçme şansı olsa yine bu ders kitabını tercih edeceğini belirtirken; %25'i "Hiç Katılmıyorum" ve %12,5'i de "Katılmıyorum" şeklinde görüş bildirmişlerdir. %12,5'i de "Kararsızım" cevabını vermiştir. Bu kitabı tekrar seçme fikrine "Tamamen Katılıyorum" diyen öğretmenimiz bulunmamaktadır.

Ankete katılan öğrencilerin yarıdan fazlası (%64,4) seçme şansı olsa bu kitabı tercih etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Zira bu soruya %50'si "Hiç Katılmıyorum", %14,4'ü ise "Katılmıyorum" cevabını vermiştir. "Katılanların" oranı %8,9 "Tamamen Katılanların" oranı ise %6,7'de kalmıştır. "Kararsız" olduğunu belirtenlerin oranı ise %19,6 iken, yine 1 öğrenci bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 39. Öğretmen ve Öğrencilerin Seçme Şansı Olsa Yine Bu Kitabı Tercih Etmeleri ile İlgili t Testi Sonuçları

Katılımcılar	N	\bar{X}	S	sd
t	p			
Öğretmen	8	2.87	1.35	186
	1.73	.08		
Öğrenci	180	2.06	1.28	

Öğretmen ve Öğrencilerin Seçme Şansı Olsa Yine Bu Kitabı Tercih Etmeleri İle ilgili t testi sonuçlarına göre öğretmen ve öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{(188)} = 1,73$, $p > 0,05$]. Buna göre öğretmen ve öğrencilerin Seçme Şansı Olsa Yine Bu Kitabı Tercih Etmelerine ilişkin ortalamaları arasında fark olmadığı dolayısıyla birbirine eşit olduğu söylenebilir.

2. YORUMLAR

2.1. Kitabın Taslağı ve Planı ile İlgili Yorumlar

Ankette kitabın taslağı ve planı ile ilgili sorulara verilen cevaplar şu şekilde yorumlanmıştır: Öğrenci, kitabın taslağı ve planının uygun ve açık olması konusunda ‘Kararsız’ kalmıştır. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu da bu görüşe ‘Katılmadığını’ belirtmiştir.

Öğretmenlerin yarısından fazlası kitabın görsel açıdan etkili bir şekilde düzenlenmiş olduğunu düşünmektedir. Öğrenciler, 10.sınıf Arapça ders kitabının taslak ve planıyla ilgili kararsız kalmalarına rağmen, kitabın görselliğinde açık olduğunu belirtmişler ve ‘Katılıyorum’ cevabını vermişlerdir. Birebir görüşme tekniğini kullanarak araştırmamızda bize yardımcı olan Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Arapça öğretmenlerinden bir öğretmenimiz de (Ö.1) aynı kanıda olup “Kitapta resimlere bolca yer verilmesinin, öğrencinin görsel anlamda faydalanıp derse olan ilgisini artırdığını” söylemiştir.

Bu olumlu görüşe rağmen, görüşme tekniğini kullanıp düşüncelerini aldığımız öğretmenimiz (Ö.1) “Yeni öğretilecek kelimelerin ünite başında verilmesinin” gerekliliğini düşünmektedir. Şahsi kanaatimiz de bu doğrultudadır. Öğrenci, kitap sonunda yer alan sözlüğün farkında bile olmaması bir yana, kelimelerin nasıl aranmasıyla ilgili sıkıntı çekmektedir. Ünite başında hedef kelime ve fiilleri vermek öğrencinin konuya hâkim olmasını sağlayacaktır.

2.2. Kitaptaki Aktiviteler ile İlgili Yorumlar

Aktiviteler, öğretmen tarafından ders sunumundan 10-15 dakika önce başlatılan düşünmeyi harekete geçirici ve eğlenceli mesajlardır. Bu amaçla yapılacak kısa alıştırmalar ya da o dersle ilgili tartışılacak konular, öğrencilerin ilgisini çeker, konuyu ve dersin devamında amaçlanan noktayı öğrenciye gösterir. Ayrıca önceden verilmiş bir materyalin tekrar edilmesi de öğrencide kalıcı bir öğrenim sağlayabilir.¹¹

Öğrencilere aktivite seçiminde görev ve sorumluluk verilmelidir. Bu durumda öğrenciler sınıfta kendilerine değer verildiğini, fikirlerinin önemsendiğini ve kendilerinden bir şeyler bulabileceklerine inanırlar.

Öğrencilerden, öğrendikleriyle ilgili dönüt istenmelidir. Tabii ki bu iyi bir dinleyici, esnek ve anlayışlı bir öğretmeni gerektirir.¹²

Görüşme yaptığımız öğretmenimiz (Ö.2)'de “Derslerdeki aktivitelerin pratik ağırlıklı olması gerektiğini vurgulamakta ve ülkemizde bulunan mülteci gençleri de bu sürece dâhil edip, aktif kılarak konuşma ve anlama diyaloglarını artırmamızın gerekliliğine” inanmaktadır.

Araştırma sonuçlarına baktığımızda, kitaptaki aktiviteler konusunda öğretmenlerin ikileme düştükleri ve hem ‘Katılmıyorum’ hem de ‘Katılıyorum’ şeklinde cevaplar verdikleri görülmektedir. Sonuç olarak öğretmenlerin bir kısmı kitabın Arapçada yeterli iletişim kurmaya katkısı olduğunu düşünürken bazıları ise katkı sağlamadığını düşünmektedirler.

Aktivitelerin başka bir içeriği olan “10.sınıf Arapça ders kitabının tek, eşli ve grup halinde çalışmayı destekliyor” cümlesine öğrenci ve öğretmenlerin çok az bir değerle de olsa katıldığı görülmektedir.

Arapça dersinde, öncelikle öğrencinin konuşabileceği algısını oluşturup, Arapça okuma ve yazmasını sorunsuz hale getirdikten sonra, bir üst sınıfta aktivitelerin süresi ve oranını artırarak oyun ağırlıklı, gerçek diyaloglardan meydana gelen, sosyal hayatta kullanılacak kelimelerden seçerek, eğlenceli halde öğrenciye sunmalı ve bu süreçte hem öğretmen hem de öğrenci zevk almalıdır.

Kitapta kullanılan resim ve fotoğrafların yeni kelimeleri daha rahat öğrettiği görüşünü, öğrenciler ‘Tamamen Katılıyorum’ şıkkını işaretleyerek onaylamıştır. Öğretmenler de tam anlamıyla olmasa da bu görüşe katılmışlardır. Sonuç olarak 10.sınıf Arapça ders kitabının resim ve fotoğrafları kelime öğrenmede uygundur.

Yine görüşme yaptığımız öğretmenlerimizden biri de (Ö.3) çıkan sonuç gibi “Kitabın resim ve fotoğraflarının, konuları anlamaya yardımcı olduğunu ve gayet anlaşılır nitelikte olduğunu” belirtmiştir. Sadece bazı yerlerde algıda yanılmaya sebep olduğunu mesela: “İftar sofrası verilmiş, burada aslında oruçtan bahsedildiğini fakat öğrencinin masada bulunan gıdalara takılıp yiyecek ve içecek isimlerini algılaması gibi” kavramsal kargaşalara sebebiyet verdiğini de vurgulamıştır.

Yabancı dil öğreniminde, dinleme parçaları kelimeleri telaffuz etmede son derece önemlidir. Fakat öğrenci bu kitapla ilgili aynı görüşte değildir. Aktiviteler kısmında yer alan dinleme parçalarının, kelimeleri daha iyi telaffuz etmeyi sağlamadığını düşünmektedir. Ancak öğrencilerin aksine öğretmenler ilgili ders kitabının dinleme parçalarının, telaffuzu kolaylaştırdığını düşünmektedirler ve bu görüşlerini ‘Katılıyorum’ şıkkıyla belirtmişlerdir. Ancak öğretmenlere ait bu olumlu görüşe rağmen, araştırmada kitabın dinleme parçalarının kelime öğretimi ve telaffuzu kolaylaştırmadığı sonucu çıkmıştır.

Görüşüğümüz öğretmenimiz (Ö.2), diğler öğretmenlere katılmamış ve “Kitaptaki dinleme metinlerinin çok hızlı seslendirilmiş olup, tüm sınıflardaki öğrencilerin bu durumdan şikâyetçi olduklarını ve dinleme metinlerinin tekrar ele alınıp gözden geçirilmesi gerektiğini” belirtmiştir.

Ders kitaplarındaki aktiviteler yaratıcı, özgün ve bağımsız cevaplar vermeyi sağlamalı ve kitaba bağımlılığı azaltmalıdır. Ancak 10.sınıf öğrencileri kitabı bu açıdan yetersiz bulmuşlar ve ‘Katılmıyorum’ şeklinde görüş belirtmiştir. Öğrencilerin aksine öğretmenler ise bu görüşe katıldıklarını belirterek kitabın yaratıcı, özgün ve bağımsız cevaplar vermeyi sağladığı görüşünü desteklemişlerdir. Neticede ise öğrencinin vermiş olduğu olumsuz cevap, sonucu da negatif yapmıştır.

Dilbilgisi öğretiminde şarkı, öykü anlatımı ya da oyun yoluyla öğretim son derece önemlidir. Öğrenciler 10.sınıf Arapça ders kitabının kesinlikle bu şekilde öğretim yapmadığını düşünmektedirler. Bu durumu ‘Hiç Katılmıyorum’ şikkına %34’lük (Tablo16) bir oranla cevap vererek göstermişlerdir. Öğretmenler ise biraz daha pozitif düşünerek katılmadıklarını belirtmişlerdir. Sonuç olarak ise ilgili ders kitabının dilbilgisi öğretimine şarkı, öykü anlatımı ya da oyun yoluyla destek vermediği görülmektedir.

2.3. Arapça Öğrenme Becerileri ile İlgili Yorumlar

Ülkemizde uzun yıllardır izlenen geleneksel eğitim-öğretim yöntemleri, yerini daha sonraları modern öğrenim yöntem ve tekniklerine bırakmıştır. Dil öğretiminde geçmişten bu yana sürekli yeni kuramlar ve yöntemler geliştirilmiş ve 4 dil becerisi denilen dinleme, konuşma, okuma ve yazma ek olarak yürütülmeye çalışılmıştır. Öğretmenin becerisi, bilgi ve birikimi, verimliliği, elinde yeterli yöntem ve materyallerin bulunması durumunda artmıştır.¹³

Yabancı dil öğreniminde dört temel dil becerisi arasında ilk sırayı dinleme becerisi alır. Çünkü yabancı dil derslerinde diğler beceriler sürekli olarak aktif şekilde bu süreçte yer almazken dinleme becerisi öğretmenin konuştuğu her dakika bu sürece dâhil olur. Buna ilave olarak kişi yabancı dili konuştuğu anda aynı zamanda karşı taraftaki muhatap ile kurulan diyalog neticesinde dinleme becerisini de kullanmış olacaktır. Örneğin sınıf ortamında öğretmen dersi şarkı ya da görsel bir materyal ile gerçekleştirmek istediği anda dinleme becerisi ön plana çıkmış olacaktır.¹⁴

Öğrencilere konuşma becerisini kazandırmak için başlangıç düzeyinden itibaren en çok kullanılan alıştıırma türü, tekrar alıştıırmalarıdır. Diyalog, söylev, münazara, rol yapma, doğaçlama, iletişimsel oyun ve hikâye anlatma, drama gibi alıştıırmalarla öğrencinin dili kullanma becerisi geliştirilebilir.¹⁵

Okuma becerisini geliştirmeye öncelikle hedef harflerin iyi şekilde çıkışları (mahreç) ve vurgulamalarının nasıl olduğu öğretilerek başlanmalıdır. Metin

doğrudan öğrenciye okutulmamalıdır zira adım adım gitmek her zaman daha faydalıdır. Yabancı dilde bir metni okuyabilmek kişiden kişiye farklılık gösterebilir, bazıları için bu süreç hızlı ilerleyebilirken bazıları içinse daha yavaş ilerler.¹⁶

Yazma becerisi ile ders sürecinde hedeflere hızlı ve etkili olarak ulaşmak maksadıyla bir taraftan hedef dilin yapısının kavranması, cümle kalıplarının öğrenilmesi ve sözcük dağarcığının harekete geçirilmesi; diğer taraftan bireyin basit düzeyde yazılı metinler üretebilme yeteneğinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır.¹⁷

Günümüz imkânları ile 4 dil becerisini uygulamak daha kolaydır. Çünkü sınıflarda bulunan akıllı tahta kullanımı ve bu tahtalardan öğretmenlerin rahatlıkla ulaşabildiği EBA sınıf içi öğretim materyalleri, ses dosyaları ve videolar bulunmaktadır. Bunlara ek olarak dil laboratuvarları, sinema salonları, dil sınıfları bulunan okullar da vardır. Hatta proje destekleri ile yurtdışı dil eğitimleri dâhi imkânlar dâhilinde öğrencilere sunulmaktadır.

Verdiğimiz bilgiler neticesinde 10.sınıf Arapça ders kitabı değerlendirilmiş ve bize yardımcı olan öğretmen ve öğrenci görüşleri araştırmamızda sunulmuştur. Araştırma sonuçlarına göre kitap 4 dil becerisinin kullanımı konusunda yeterli bulunmuştur.

“Kitap Arapça telaffuzu doğal yoluyla çalışmayı sağlıyor” düşüncesine öğrenciler ‘Kararsız’, öğretmenlerin çoğunluğu ise ‘Katılmıyorum’ şeklinde olumsuz görüş bildirmiştir. Ortak görüş bu konuda kararsız olduğudur. Arapçada kelimeleri telaffuz etmek son derece önemlidir. Çünkü Türkçede bulunmayan harf ve sesleri içermektedir. Bu sebeple mahreç (telaffuz) öğretimi sadece 9.sınıfla sınırlı kalmamalı, üst sınıflarda da okuma-telaffuz çalışmalarına çokça yer verilmelidir.

2.4. Kitapta Öğretilen Dil ile İlgili Yorumlar

Dil, insanlar arasında iletişimi sağlayan ve birinci derecede önemli olan iletişim aracıdır. İnsanlar dil aracılığıyla karşı tarafa isteklerini, duygularını ve düşüncelerini aktarır. Dil sayesinde birlikte yaşayarak hayatlarını sürdürürler, sonraları ise bu birliktelikten edindikleri tecrübeleri gelecek nesillere aktarırlar. Diğer taraftan insanın kendi milleti dışındaki bireylerin dünyasını öğrenmesi, onların duygu ve düşüncelerini anlayabilmesi için yabancı bir dil öğrenme işi gerçekleşir.¹⁸

“Yabancı dil ise, insanların doğduğu, büyüdüğü, yetiştiği ülkede konuşulmayan ancak farklı bir ulusun insanlarıyla iletişim kurmak için öğrenilen veya öğrenilmesi gereken dildir”.¹⁹

Kitapta öğretilen dilin, gerçek hayatta kullanılan Arapçayı yansıtmada noktasında öğrenci ‘Kararsız’ kalmıştır. Öğretmenler ise olumlu düşünerek

‘Katıldıklarını’ belirtmişlerdir. Bir olumlu bir olumsuz görüş olunca sonuçta %30,9’luk bir oranla ‘Kararsızlık’ ortaya çıkmıştır.

10.sınıf Arapça ders kitabında “dilbilgisi konularının ve kelimelerin öğretim sırası uygun şekilde verilmiştir” cümlesinde öğrenci yine ‘Kararsız’ kalmıştır. Öğretmen, öğretim sırasını uygun bulmuştur. Sonuç olarak öğretim sırası uygundur.

Arap Dili yıllardır insanların zihninde çok karmaşık ve öğrenilmesi zor bir dil olarak kalmış ve bu algı, öğrenme heves ve isteğini kırmıştır. Bu algının en başında harflerin sağdan sola yazılması ve hareketlendirme gelebilir. Doğal olarak Latin harflerinden farklı bir alfabe kullanması, hareketler ve bir harfin birden fazla yazılımasının olması (başta-ortada-sonda), gramer kurallarının birbirine bağlantılı olup müzekker ve müennes kelime ve fiillerin mevcudiyeti ve buna benzer pek çok konu insanlarda bir korku ve tedirginlik oluşturmaktadır. Dolayısıyla Arap dilini öğretmeye başlamadan önce insanların zihnindeki bu algının değiştirilmesi gerekmektedir. Kaldı ki Arapçadan daha karmaşık dil yapısına sahip olan diller de vardır ve öğrenilebilmektedir. Bir başka açıdan bakıldığında Arapçayı öğrenmekte neredeyse yalnız Türklerin zorlandığı görülmektedir ve bu durum olayı bir başka boyuta taşımaktadır.²⁰

Araştırmamızdan elde edilen verilere göre öğrenciler ve öğretmenlerin 10.sınıf Arapça ders kitabındaki dilbilgisi konularının kısa ve basit örneklerle sunulması gerekliliğine katıldıkları görülmüştür. Dilbilgisi konuları uzadıkça öğrencilerin anlama kapasitesi düşmektedir. Mümkün olduğu kadar öğrenci seviyesine inip, basit bir şekilde gramer öğretimi verilmelidir. Çıkan verilerde bu yönde düşünlüğü görülmektedir.

Görüşme yaptığımız öğretmenlerimizden biri (Ö.1), “10.Sınıf Arapça ders kitabında çok fazla gramer konusunun verilmemiş olduğunu, birkaç gramer kuralı ile sınırlı kaldığını, o konularda da yeterli sayıda örnekleme ve alıştırmaya verilmemiş” söylemiştir.

Aynı şekilde yine görüşme yaptığımız bir diğer öğretmenimiz (Ö.4) de, “Kitabın gramer öğretiminin yetersiz olduğunu, fakat konuları basit de olsa verdiğini, öğrencinin anlamada sıkıntı çektiğini ve bu sebeple, kitap gramer kuralını anlatmasa da öğretmenin değinme mecburiyetinin olduğunu” söylemiştir.

Bir diğer öğretmenimiz (Ö.2) “Gramer kuralları 11. ve 12. sınıf kitaplarında olduğu gibi açık bir şekilde verilmiyor. Bunun yerine 10.sınıf kitabında da üst sınıflarda öğretildiği gibi bir metin, bir gramer konusu yer alırsa öğrencilerin zihninde konular daha net şekillenmiş olur. Çünkü 10.sınıfta öğrencilere Arapçanın en önemli, en temel gramer konuları veriliyor. Kuralı açıklamadan alıştırmaları çözmek öğrencilerin kafasının daha çok karışmasına

sebepler oluyor. Bu nedenle de öğretmenler, öğrencilere gramer konusunu ve kuralını kısa ve öz olarak açıklayıp yazdırıyorlar. Hâlbuki kitap da ana hatlarıyla gramer konusunun üzerinde dursa ve gramer konusuyla ilgili daha çok alıştırmaya verse, konu daha net anlaşılabilir ve öğrenciler tarafından pekiştirilmiş olacaktır” görüşündedir.

2.5. Ders Kitabının Konu ve İçeriği ile İlgili Yorumlar

10.sınıf Arapça ders kitabı, konu ve içerik (ders kitabının içerisinde bulunan tüm öğelerin özellikleri) olarak günlük yaşamı takip etmekte, güzel, dikkat çekici, sosyal hayata ilişkili konulara yer vermektedir. Ders kitaplarıyla ilgili sıkıntının mevcut olmaması mümkün değildir. 10.sınıf Arapça ders kitabıyla ilgili en büyük sıkıntı da gramerin neredeyse hiç verilmemiş olması, bazı konuların fazlaca geçirilmiş ya da 9.sınıfta verilmiş olan kelime ve gramer tekrarı yapılmasıdır. Avantajlı yönleri mutlaka vardır, örneğin kitap çok hacimli değildir. Bu da öğrencinin derse yaklaşımını pozitif etkileyen bir mevzudur. Diğer taraftan öğrenci çalışma kitabı yerine, ünite sonunda temrinât (alıştırmalar) kısmı koyulmuştur. Böylelikle kitap daha ergonomik olmaktadır.

Ders kitapları, o dersi öğrenmeye çalışan bireylerin ihtiyaçlarına uygun olmalıdır. 10.sınıf Arapça ders kitabının da konuları ve içeriğinin Arapça öğrenen birisinin ihtiyaçlarına uygunluğu araştırma konumuzdur. Öğrencilerin bir kısmı bu konuda ‘Kararsız’ kalmış bir kısmı da ‘Katılmadığını’ belirtmiştir. Öğretmenlerde bu oran oldukça düşüktür. Öğretmenler 10.sınıf Arapça ders kitabını Arapça öğrenen birisi için uygun bulmuşlardır. Elde edilen verilere göre kitabın Arapça öğrenen birisinin ihtiyaçlarına uygunluğu yeterli bulunmamış, aksine ‘Kararsız’ kalınmıştır.

Araştırmamızda öğrencilere ve öğretmenlere kitabın konuları ve içeriğinin genel olarak gerçek yaşamla ilişkisi sorulmuş alınan cevaplar doğrultusunda öğrenciler kitabı gerçek yaşamla ilişkilendirdiğine katıldıklarını belirtmişlerdir.

Öğretmenler de aynı konuda ‘Katılıyorum’ şikkını işaretleyerek kitabın konu ve içeriğinin gerçek yaşama uygun olduğu görüşünü savunmuşlardır.

Görüşüğümüz öğretmenimiz (Ö.1), “Kitapta fazlaca kalıplara yer verildiğini, bunun da öğrencilere cümle kurarken yardımcı olduğunu”, belirterek aslında kitabın konu ve içerik olarak gerçek yaşama uygunluğunu da vurgulamaktadır.

Yabancı dil öğretimi için hazırlanan materyallerde bulunması gereken belli başlı ilkeler vardır. Öğretim materyali hazırlama ve kullanmada temel hedef, öğretimin etkinlik ve verimliliğini artırmak olduğundan, materyal hazırlama aşamasında dikkate alınması gereken tüm ilkeler, etkili öğrenme ve öğretme süreçlerinin gerektirdiği koşullar esas alınarak belirlenebilir. Etkili öğrenme-öğretme süreçlerinin gerçekleşmesi için herkes tarafından onay gören, gerçek formül olarak kabul edilebilecek nitelikte koşullar belirleme mümkün olamayacaktır.²¹

Ders kitabının konu ve içeriğinin başka bir içeriği olan materyaller, ne kadar ilginç olursa, ders kitabı da o kadar teşvik edici olur. Araştırmamıza katılan öğrencilere bu soruyu sordüğümüzde çoğunluğun bu görüşe hiç katılmadığını gördük. Öğretmenlerde ise ‘Kararsız’ olanlar ve ‘Hiç Katılmayanlar’ şeklinde bir ayırım görülmüştür. Fakat çoğunluğun ‘Katılıyorum’ şıkkı bu eşitliği bozmuştur. Sonuç olarak %29,9’luk bir oranla ‘Hiç Katılmıyorum’ şıkkı ortaya çıkmıştır.

Anketimize katılan Anadolu İmam-Hatip Lisesi öğretmen ve öğrencileri, 10.sınıf Arapça ders kitabının konu ve içeriklerinin yeterince çeşitli olması yönünde birbirine eşit görüşler belirtmişlerdir. Öğrenciler ‘Katılmıyorum’ ve ‘Katılıyorum’ şeklindeki cevapları aynı oranda vermişlerdir.

Öğretmenlerde de aynı sonuç görülmektedir. Burada öğretmenler ‘Katılmıyorum’ ve ‘Hiç Katılmıyorum’ şeklinde cevap vermişlerdir. Kitabın konu ve çeşitlilik olarak yeterli olduğu sonucuna katılıyorum cevabı %1,6’lık değerle baskın çıkmıştır.

Genel sonuca göre ise bu ders kitabının konu ve çeşitliliğinin yeterli olup olmaması ile ilgili öğretmen ve öğrenciler ‘Kararsızdır’.

2.6. Kitap ile İlgili Genel Değerlendirme Yorumları

10.sınıf Arapça ders kitabı, genel anlamda öğretmen ve öğrencilerin isteklerine uygunluk sağlamaktadır. Sadece ders saatinin düşürülmesiyle birlikte konuşma ve yazma etkinliklerine yeterince vakit ayrılmamaktadır. Verilen etkinlikler de yetersiz kalmaktadır. Konu bütünlüğünün olmaması, bazı konuların anlatımına ise hiç girilmemesi büyük sıkıntılar yaratmaktadır. Hem öğretmen hem de öğrencinin çoğu bu durumda ‘Kararsızlık’ yaşamaktadır.

“10.sınıf Arapça ders kitabı ileride de Arapça çalışmaya teşvik edecek niteliktedir” cümlesi öğrenciler tarafından yetersiz bulunmuştur. Bu durum ‘Hiç Katılmıyorum’ şıkkına verilen cevapta görülmüştür. Öğretmenler ise kitabın teşvik etmesi yönünde kararsız kalmışlar, buna çok yakın olarak da ‘Katılmıyorum’ cevabını vermişlerdir.

Öğrenciler seçme şansları olsa 10.sınıf Arapça ders kitabını tekrar tercih etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Öğretmenler ise ilgili ders kitabını tekrar tercih edilebilir bulmuşlardır. Araştırmamızın sonucunda bu ders kitabı tekrar tercih edilme noktasında olumsuz olarak değerlendirilmiştir.

Ülkemizde halen öğretim şekli olarak “Sarmal Yaklaşımı” benimsemektedir. Öğrenmede Sarmal Yaklaşım, ders programında derinleşen zorluk seviyeleriyle paralel olarak ana kavramlardan oluşan bir ders programının tasarlanması ve bu kavramların sürekli tekrar edilmesini ifade eden bir yaklaşımdır. Yeni kavramlar artan zorluk derecesine göre

kademelendirilerek öğretilir ve öğrencilerin o konuda git gide daha derin bilgi edinmeleri sağlanır. Öğrenme süreci uzatılıp, o konuda uzmanlık sağlanana dek kavramlar yinelenerek öğretilir.²²

Yüz yüze görüşme yaptığımız bir öğretmenimize göre (Ö.4) “Kitabın oluşumu kolaydan-zora doğru değildir”. Bu durumda kitabın Millî Eğitim Bakanlığının “sarmal eğitim” sistemine ters düştüğü görülmektedir. Bir öğretmen olarak şahsî kanaatimiz de bu yöndedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

SONUÇ

Araştırmamız çerçevesinde 180 İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf öğrencisine ve 8 Arapça öğretmene anket uygulanmıştır. Aynı zamanda daha fazla veri elde etmek amacıyla da 4 Arapça öğretmeniyle görüşme yapılmıştır. Elde edilen veriler ışığında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

10.sınıf Arapça ders kitabının taslağı ve planı yeterince uygun ve açık bulunmamıştır, “Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabının taslağı ve planı, eğitim-öğretimi olumlu etkilemektedir” hipotezimizin doğrulanmadığı görülmektedir.

Kitaptaki aktiviteler sosyal hayatta Arapça kullanımı ve iletişimi sağlama açısından olumsuz bulunmuştur. Verilen aktiviteler günlük kullanım diyalogları içermemektedir. Yine aktivitelerin yaratıcı ve özgün bağımsız cümleler kurmakta olumsuz bulunduğu görülmektedir. “AİHL 10.sınıf Arapça ders kitabındaki aktiviteler, Arapça öğretimini olumlu etkilemektedir” hipotezimizin doğrulanmadığı görülmektedir.

Yabancı dil ders kitaplarında bulunan dinleme parçaları o dili konuşmak ve anlamak için son derece önemlidir. 10.sınıf Arapça ders kitabında yer alan bu parçalar kelimeleri telaffuz etmede yetersiz kalmıştır. Anlama zorluğu çekilmesinde bu parçaları seslendirenlerin, seviyeye göre hızlarını ayarlayamamış olmalarının payı büyüktür. Özellikle öğrenciler kelimeleri ağızdan çıktığı anda yakalayıp anlama sıkıntısı çekmektedirler. Bu sebeple sürekli kaydı durdurmak gerekmektedir. Bu da dersin işlenişini aksatıp zaman kaybına sebep olmaktadır.

Arapça dilbilgisi kurallarını öğretmek ve öğrenmek, ana dilde yapılması arzulanan bir şeydir. Bunun yanı sıra bol örnek içermeli, alıştırmalarla da desteklenmelidir. Araştırmamızda 10.sınıf Arapça ders kitabındaki dilbilgisi kurallarının ve kelimelerinin şarkı, öykü anlatımı ve oyun yoluyla öğretilip öğretilmediğini sorumuza anketimize katılan hem öğretmen hem de öğrenciler olumsuz sonuç bildirmişlerdir.

İlgili ders kitabında dilbilgisi kurallarını anlatan bu içeriklere rastlanmamaktadır.

Öykü anlatımı yerine karşılıklı diyaloglar tercih edilmiştir.

10.sınıf Arapça ders kitabının, öğrencinin Arapça seviyesine uygun bir dil kullandığını öğretmenler olumlu bulurken öğrenciler olumsuz bulmuştur. “AİHL 10.sınıf Arapça ders kitabının müfredatı, demografik değişkenler açısından farklılık göstermektedir” hipotezimiz öğretmen ve öğrencilerin farklı cevaplar vermesiyle doğrulanmıştır.

Ders kitaplarında materyallerin yeri ve önemine araştırmamız kapsamında zaman zaman değindik. İlgili ders kitabında bulunan materyaller, konu ve içerik çeşitliliği bakımından yetersiz bulunmuştur. Öğrenciye ait CD ve Çalışma Kitabı bulunmamaktadır. EBA’da bulunan Arapça görsel ve işitsel materyaller yetersizdir.

Araştırmamıza katılan öğrenci ve öğretmenlere seçme şansları olsaydı, bu ders kitabını seçip-seçmeyecekleri sorulmuş, verilen cevaplar 10.sınıf Arapça ders kitabının tekrar seçilmeyeceği yönünde çıkmıştır.

10.sınıf Arapça ders kitabının olumsuz yönlerinden ziyade olumlu yönleri ağırlıktadır.

Bunlar;

Kitap görsel açıdan değerlendirilip etkili bulunmuştur, kelime listesi terimler sözlüğü ve materyallerin amaçlarının kolay ve anlaşılır olduğu öğretmenler açısından olumlu değerlendirilen sonuçlardır.

Bu ders kitabı grup, tek ve eşli olarak çalışmayı desteklemektedir. Nitekim verilen diyaloglar karşılıklı iletişimi sağlamaktadır. Grup olarak yapılacak etkinlikler bulunmamaktadır.

Resim ve fotoğraflar yeni kelime öğretimini kolaylaştırmaktadır.

Ders kitabında dört dil becerisine yer verilmesi öğrenciler için büyük fayda sağlamaktadır. “AİHL 10.sınıf Arapça ders kitabındaki beceriler, Arapça öğrenmeyi olumlu etkilemektedir” hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir.

Kitaptaki dilbilgisi konuları ve kelimelerinin öğretim sırası uygundur. Bu hâliyle kitap sarmal eğitime –çok fazla olmasa da- uygun şekilde düzenlenmiştir. “AİHL 10.sınıf Arapça ders kitabındaki dil, Arapça öğrenmeyi olumlu etkilemektedir” hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir.

Bu ders kitabı dilbilgisi konularını direkt anlatıma girmese de basit ve kısa örneklerle sunmaktadır. Ders kitabındaki dilin Arapça öğrenmeyi olumlu etkilediği hipotezimiz burada da doğrulanmıştır.

10.sınıf Arapça ders kitabı, konuları ve içeriklerini gerçek yaşamla ilişkili vermektedir.

Ders kitabının değerlendirilmesinde “Kararsız” kalınan kısımlar da vardır.

Bunlar:

Kitabın, Arapça telaffuzu doğal yoluyla çalışmayı sağlaması durumu, öğretilen dilin gerçek hayatta kullanılan Arapçayı yansıtması, kitapta bulunan konu ve içeriklerdeki çeşitliliğin yeterliliği ve yine kitaptaki konu ve içeriklerin Arapça öğrenen birisinin ihtiyaçlarına uygunluğu ile ilgili durumlardır. Bu durum “Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça ders kitabındaki konu ve içerik Arapça öğrenmeyi olumlu etkilemektedir” hipotezimizi kararsız bırakmakta, olumlu ya da olumsuz bir sonuç çıkmamaktadır. Burada demografik farklılıklar dolayısıyla sonuç da farklı çıkmıştır.

ÖNERİLER

Bu çalışma, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça öğretmenleri ve öğrencilerinin Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça Ders Kitabı ile ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Bu çalışmanın sonuçlarına göre, Anadolu İmam-Hatip Lisesi 10.sınıf Arapça Ders Kitabıyla ilgili ilerdeki çalışmalar için aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

Öğrencilerin Arapçaya daha kolay adapte olması için konuları ana dilde anlatılmalı, bir iki örnekle geçirilmemeli, dilbilgisiyle ilgili daha çok alıştırmaya ve örnekler verilmelidir. Konular kolaydan zora doğru gitmeli, dilbilgisi konuları açıklamalar bulunan küçük dipnotlar şeklinde verilmelidir.

Ders kitabında bulunan metinler ve diyaloglar öğrencilerin seviyeleri dikkate alınarak hazırlanmalıdır. Günlük diyaloglar verilir, gerçek yaşamda kullanılacak kelime ve terim içermelidir.

Kitaptaki metinlerin ya kelimeleri ya da çevirileri verilmelidir. Kitap hareketliliğini artırmalıdır.

Kitapta yer alan aktiviteler artırılmalı, oyun, şarkı, öykü anlatımı ve farklı bilmece ve bulmacalara yer verilmelidir.

Dinleme parçaları öğrencilerin elinde de bulunmalı ve daha yavaş seslendirilmelidir.

Kitabın konu ve içerikleri güncel olmalı, çağa uygun hazırlanmalı, mümkünse gençlerin ilgisini çekecek nitelikte olmalıdır.

Kitap, hep aynı düzen ve şekilde gidip sıkıcılık ve monotonluktan çıkmalı, taslak ve planı yeniden tasarlanmalıdır.

Anadolu İmam-Hatip Liselerindeki öğrencilerin ders kitabına daha kolay adapte olması ve Arapça öğrenmelerini kolaylaştırmak amacıyla ders kitabına ek olarak Arapça yazı defteri, sticker, renkli şema ve resimler, kelime kartelaları gibi materyaller hazırlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Arkan, Z. (2015). *Te'Allem el- 'Arabiyye isimli eserin Arapça öğretim ve eğitim teknikleri açısından incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Bergil, A. S. (2010). *İngilizce öğretiminde konuşma becerilerini geliştirmeye yönelik bir teknik: Yarattıcı drama*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat.
- Ceyhan, E. (2007). *Yabancı dil öğretimi teknolojisi*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Dede, M. (2014). *Öğrencilerin Arapça öğrenmede yaptıkları kullanım hataları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Demirbaş, Ş. (2016). *Türkiye'de İmam-Hatip ortaokullarında okutulmakta olan Arapça ders kitabı serisi ile ilgili öğretmen ve öğrenci görüşleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Ege, İ. (2011). *İkinci yabancı dil (Almanca) öğretiminde Avrupa Dil Portfolyosuna dayalı uygulamaların etkinliğinin değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Gürsoy, A., Arslan, M. (2011). Eğitsel oyunlar ve etkinliklerle yabancılara Türkçe öğretim yöntemi. *1.Yabancı dil öğretimi ve uygulamalı dil bilimi uluslararası konferansı*. Saraybosna.
- Johnson, R. B. & Onwuegbuzie J. A. (2004). Mixed methods research: A research paradigm whose time has come, *Educational researcher* (XXXIII, Sayı:7, s.14-26) USA
- Karaca, M. (1992). *İmam-Hatip Liselerinde Arapça öğretimi ve Arapça ders kitaplarının tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Karaca, S. (2016). *Yabancı dil öğretiminde drama ve Arapça konuşma becerisine etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Karasar, N. (1991). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara.

- MEB. (2016). Ders kitapları ve eğitim araçları yönetmeliği, Birinci bölüm ve ikinci bölüm. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/10/20211014-1.htm> adresinden erişilmiştir. (Erişim Tarihi: 22.02.2019).
- MEB. (2016). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “*Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça dersi (9. Ve 10. sınıflar) öğretimi programı*”, Ankara.
- Medni, B. (2010). *Arapça öğretiminde edebi materyallerin kullanımı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- “Öğrenmede sarmal yaklaşım”, <https://canada.k12.tr> adresinden erişilmiştir. (Erişim Tarihi: 23.05.2019).
- Özdemir, S. (2017). Üniversite öğrencilerinin bir yabancı dil olarak Arapçaya ilişkin metaforik algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi örneği). *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Temmuz, s.31-57) Şanlıurfa.
- Tobin, C. T. (1998). Teaching teenagers: Motivation and discipline. *Mödem English teacher*. (s. 51-52) USA.
- Tunalı, S. B, Gözü, Ö. Ö. (2016). Nitel ve nicel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanılması karma araştırma yöntemi. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*. (Haziran, s.106-112) Eskişehir.
- Veiga P. R., Augustoda, L. (1993). Pre-warm-up activities: Getting started. *English Teaching Forum*. (I, s. 37-38) USA.
- Yıldız, R. Sünbül, A. M., Halis, İ., Koç, M. (2002). *Öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme*. Ankara: Mikro Yayınevi.

-
- ¹ Şakir Demirbaş, *Türkiye’de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2016.
- ² Bahar Medni, *Arapça Öğretiminde Edebi Materyallerin Kullanımı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2010, s. 5.
- ³ MEB Ders Kitapları Ve Eğitim Araçları Yönetmeliği, 2016, Birinci Bölüm ve İkinci Bölüm.
- ⁴ Zeynep Arkan, *Te’allem el-‘Arabiyye İsimli Eserin Arapça Öğretim ve Eğitim Teknikleri Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2015, s. 1.

- ⁵ Mazhar Dede, *Öğrencilerin Arapça Öğrenmede Yaptıkları Kullanım Hataları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2014, s. 4.
- ⁶ MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “*Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Dersi (9. Ve 10. Sınıflar) Öğretimi Programı*”, Ankara 2016.
- ⁷ Selen B. Tunalı, Ömer Özen Gözü, “Nitel ve Nicel Araştırma Yöntemlerinin Bir Arada Kullanılması Karma Araştırma Yöntemi”, *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*. (Haziran 2016), s. 107.
- ⁸ R. Burke Johnson, J. Alton Onwuegbuzie, Mixed Methods Research: A Research Paradigm Whose Time Has Come. *Educational Researcher*, USA 2004. (XXXIII, Sayı:7) s. 20.
- ⁹ Şakir Demirbaş, *Türkiye’de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri*.
- ¹⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 1991, s. 110.
- ¹¹ Pessoa Reis Veiga, Luis Augustoda, “Pre-warm-up Activities: Getting Started”, *English Teaching Forum*, (1), 1993, s. 37-38.
- ¹² Casey T. Tobin, Teaching Teenagers: Motivation and Discipline, *Mödem English Teacher*, 1998, s. 52.
- ¹³ Aynur Gürsoy, Mustafa Arslan, Eğitsel Oyunlar ve Etkinliklerle Yabancılara Türkçe Öğretim Yöntemi, *1.Yabancı Dil Öğretimi ve Uygulamalı Dil Bilimi Uluslararası Konferansı*. Saraybosna 2011, s. 177.
- ¹⁴ Selman Karaca, *Yabancı Dil Öğretiminde Drama ve Arapça Konuşma Becerisine Etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2016, s. 7-8.
- ¹⁵ İlhami Ege, *İkinci Yabancı Dil (Almanca) Öğretiminde Avrupa Dil Portfolyosuna Dayalı Uygulamaların Etkinliğinin Değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, s. 27.
- ¹⁶ Selman Karaca, “Yabancı Dil Öğretiminde Drama ve Arapça Konuşma Becerisine Etkisi”, s. 10-11.
- ¹⁷ Ayfer S. Bergil, *İngilizce Öğretiminde Konuşma Becerilerini Geliştirmeye Yönelik Bir Teknik: Yaratıcı Drama*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2010, s. 18.
- ¹⁸ Mahmut Karaca, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1992, s. 4-5.
- ¹⁹ Erdal Ceyhan, *Yabancı Dil Öğretimi Teknolojisi*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 71.
- ²⁰ Sevim Özdemir, “Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Temmuz 2017) s. 37.

²¹ Rauf Yıldız, Ali Murat Sünbül, İsa Halis, Mustafa Koç, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Mikro Yayınevi, Ankara 2002, s. 19.

²² “Öğrenmede Sarmal Yaklaşım”, <https://canada.k12.tr> (23.05.2019)

Sultan Veled'in Divan'ında Şehirlere Yazdığı Övgüler*

Nuri Şimşekler**

Öz

Babası Mevlâna'nın Mesnevî'sine nazire olarak mesnevîler kaleme alan, Farsça ve Türkçe şiirleriyle hem Fars edebiyatının Anadolu'lu bir şâiri hem de Türk Divan Edebiyatımızın ilk şâirlerinden olan Sultan Veled, çoğunluğu Farsça gazellerden meydana gelen bir Divan da oluşturmuştur. Bu Divan'da tasavvufi mahiyetteki gazellerinin yanı sıra önemli devlet adamlarına ve Konya, Kayseri, Aksaray ve Kütahya şehirlerine yazılan övgü gazelleri de vardır.

Bu yazıda Sultan Veled'in çocukluğu ve eğitimi ile ilgili kısa bilgiler verildikten sonra adı geçen şehirlere yazdığı gazeller Farsça ve Türkçe çevirisi ile sunulacak, ayrıca Sultan Veled'in bu şehirlere yaptığı seyahatleri ve orada yaşanan olaylarla ilgili bilgiler verilecektir.

Sultan Veled'in yaşadığı Konya'yı "Ey Konya halkı! Can şehrinde doğduğunuzu bilin!" şeklinde nitelemesi ve bu şehirde yaşayan herkesi "Küçüklü, büyüklü evliya" olarak sıfatlandırıp, babası Mevlâna'nın bu şehre olan lütufları ile gazelini tamamlaması Konya'ya olan sevgisini, saygısını ve bağlılığını göstermekte;

Kayseri'ye yaptığı bir seyahatinde söylediği tahmin edilen bir gazelinde de oranın büyüklerinin adını anması ve Kayseri'yi "seçilmiş kişilerin şehri" olarak nitelemesi Konya'dan sonra Selçukluların ikinci merkezi olan Kayseri'ye verdiği değeri göstermektedir. Sultan Veled yine bu şehirde iken Selçuklu Emiri Muineddin Pervâne'nin de hazır bulunduğu bir mecliste sohbetinde bulunmuş, sonrasında ise hem övülmüş hem de sohbetini beğenmeyenler tarafından eleştirilmiştir.

Sultan Veled "Nurlu şehir" diye vasıflandırdığı Kütahya'yı da bir gazelinde medhetmiş ve dönemi kaynakları zikretmese de bu şehre bir seyahatte bulunarak söz konusu gazelini söylemiştir. Tabi ki Kütahya'nın Sultan Veled'in nezdinde ayrı bir değeri vardır. Çünkü kızı Mutahhara Hatunu bu şehre gelin vermiştir. Kaynaklarda farklı şekilde nakledilse de kızı Mutahhara Hatun Germiyanogulları Beyliği'nden Süleyman Şah ile evlenmiş ve bu evlilikten doğan Devlet Hatun adlı kız da 1378 yılında Yıldırım Bâyezid'le Osmanlılar ile irtibat sağlamak üzere evlendirilmiştir. Mutahhara Hatun'un Germiyanogullarına gelin gittiği hususunda kaynaklar hemfikir olmakla birlikte evliliğini Süleyman Şah ile yaptığı hususu tarihi açıdan pek mümkün

* 2011 yılında uluslararası bir kongrede sunduğumuz (*Sırrın Sırrı Uluslar Arası Sultan Veled Sempozyumu*, Düzenleyen: Türk Kadınları Kültür Derneği (TÜRKKAD), 10-11 Aralık 2011 - İstanbul / 15-16 Aralık 2011 - Konya), ancak Haziran 2022 tarih itibarı ile henüz yayınlanmayan aynı başlıklı bildirimizin gözden geçirilmiş, yeni çıkan yayınlardan da istifade ile genişletilmiş halidir ve ilk kez burada yayınlanmaktadır.
Doi: 10.32330/nusha.1099455

** Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: n.simsekler@gmail.com, Orcid No: 0000-0001-7502-6801
Makale Gönderim Tarihi: 22.04.2022
Makale Kabul Tarihi : 13.06.2022

görünmemektedir ve Germiyanogulları ailesinden kiminle evlendirildiği hususu hâlen bilim dünyasınca aydınlatılmaya muhtaçtır.

Sultan Veled'in gazellerinde övgü yazdığı son şehir ise yine Selçukluların önemli şehirlerinden Aksaray'dır. Bir gazelinde Aksaray'ı hem öven hem de hicveden Sultan Veled bu şehri "Doğruluk madeni" olarak vasıflandırmakla birlikte Moğolların orayı merkez edinerek Konya'daki Selçukluları tehdit etmiş olmalarını da "Zenci ordudan daha ne kadar zulüm göreceksiniz!" diyerek dile getirir ve Selçukluları savaş meydanına çağırır. Ayrıca babası Mevlâna'nın yakın müridi olan IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın Moğollar tarafından Aksaray'a davet edilerek burada öldürülmesi de Sultan Veled'i etkilemiş olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Sultan Veled, Mevlâna, Konya, Kayseri, Aksaray, Kütahya

Sultan Veled's Praise to Cities in His Diwan

Abstract

Sultan Walad, who wrote mathnawi with an inspiration from his father Mawlana's Mathnawî, is both an Anatolian poet of Persian literature and one of the first poets of our Turkish Diwan Literature with his Persian and Turkish poems, has also created a Diwan, most of which consists of Persian ghazals. In this poetry Diwan, besides the mystical ghazals, there are also praise (madhiya) odes written for the statesmen of the period and the cities of Konya, Kayseri, Aksaray and Kütahya.

In this article, after giving brief information about Sultan Walad's childhood and education, the ghazals he wrote to the mentioned cities in both Persian and Turkish translation, as well as the information about Sultan Walad's travels to these cities and the events that took place there will be presented

Sultan Walad described Konya, the city where he lived by saying "O people of Konya! Know that you were born in the city of Life!" His characterization of this city as "Small and elder saints" and completing his ghazal with the blessings of his father Mawlana on this city shows his love, respect and devotion to Konya;

The fact that he describes Kayseri as "the city of the chosen people" in a ghazal that is presumably said during a trip he made to Kayseri and mentions the names of the elders of the place shows the value he gave to Kayseri, the second center of the Seljuks after Konya. While Sultan Walad was still in this city, he had a conversation in a council where the Seljuk Mu'ineddin Parvânae was present, and then he was both praised and criticized by those who did not like his talk.

Sultan Walad also praised Kütahya, which he described as "the city of light", in one of his ghazals, and he made a trip to this city and sang the ghazal for this city, although the sources did not mention his trip of that period. Of course, Kütahya has a special value in the eyes of Sultan Walad because his daughter Mutahhara Khatun moved to this city as a bride. Although it is reported differently in the sources, his daughter was married to Suleyman Shah from the Mutahhara "Germiyanogulları" Principality, and the girl named Devlet Khatun, who was born from this marriage, was married to Yildirim Bayezid in 1378 to establish a contact with the Ottomans.

The last city which Sultan Walad wrote praise in his ghazals for was Aksaray, which was also one of the important cities of the Seljuks. Sultan Walad, who both praises and satirizes Aksaray in his ghazal, describes this city as a “mine of truth”, and he calls the city to the battlefield by saying “How much more persecution will you see from the black army!” to the fact that the Mongols took it as their center and threatened the Seljuks in Konya. In addition, the murder of Ruknaddin Kilicharslan (IV) who was the close disciple of Mawlana, his father, by the Mongols after an invitation to Aksaray, must have also affected Sultan Walad.

Keywords: Sultan Walad, Mawlana, Konya, Kayseri, Aksaray, Kütahya

Structured Abstract

Sultan Walad, who was born in Karaman as the first child of the Mawlana family on April 24, 1226, is named after his grandfather “Muhammad Bahâaddin”. Sultan Walad, who lost his mother, Gawhar, at a young age, is always by his father’s side by continuing his lessons, while his one year younger brother, Alâaddin Chalabe, is mostly given to the care of his grandfather Sharafaddin and grandmother Kera-ye Bozorg (Great Kera) who are from mother’s side.

When the two brothers reach the age of education, they are sent to Damascus for education at the request of their father. However, how many years the brothers stayed in these cities and what education they received are not included in the sources. Yet, it is understood that their grandfather Sharafaddin was also with them.

After their return to Konya, Sultan Walad never left his father’s side and continued to educate himself by participating in the “chats” of his father and Shams-e Tabrizî (died 1247?) between 1244-1247.

After his father Mawlana’s death, Sultan Walad, who founded the Mawlawî Order with Chalabi Husamaddin and his friends, became one of the names that being mentioned after his father Mawlana, thanks to his works, the Mawlawî rituals which he has institutionalized, and with his younger generation children who comes from Mawlana’s family to the present day.

Sultan Walad, who wrote mathnawi with an inspiration from his father Mawlana’s Mathnawî, is both an Anatolian poet of Persian literature and one of the first poets of our Turkish Divan Literature with his Persian and Turkish poems, has also created a Diwan, most of which consists of Persian ghazals. In this poetry Diwan, besides the mystical ghazals, there are also praise (madhiya) odes written for the statesmen of the period and the cities of Konya, Kayseri, Aksaray and Kütahya.

Sultan Walad, who saw nearly 10 Seljuk sultans, Mongol-Ilkhanid khans and governors in his 86-year life wrote odes of praise to some faces including his father, Mathnawî’s clerk Chalabi Husamaddin, Akmaladdin Tabib (Beyhekim) who is the doctor of his father and the Seljuk palace, Seljuk sultans and viziers from the palace dynasty in the Persian divan. In addition, the eulogies he wrote to the “Ahî” elders and their representatives in the divan must be an indication that there was not as much a struggle as claimed between the Mawlawî Sect (the Valadî at that time), of which he was one of the founders, and the Ahis.

When he passed away on November 11, 1312 in Konya, Sultan Walad was buried next to his father, whom he slept on his arms in his childhood to dissolve his motherlessness away, and who was thought to be a brother when they stood side by side in his youth, as concrete evidence of the saying “son is the secret of his father”. He leaves behind not only the works he wrote; but also the rich Mawlawî legacy that will be lasting for centuries of history and the Mawlana family descended from his descendants.

In this article, the praise odes written to Konya (2 ghazals), Kayseri, Aksaray and Kütahya (1 ghazal each) have been studied by Sultan Walad’s divan with the publication of Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk in 1941 is taken as a basis.

In this article, after giving brief information about Sultan Walad’s childhood and education, the ghazals he wrote to the mentioned cities in both Persian and Turkish translation, as well as the information about Sultan Walad’s travels to these cities and the events that took place there will be presented

Sultan Walad described Konya, the city where he lived by saying “O people of Konya! Know that you were born in the city of Life!” His characterization of this city as “Small and elder saints” and completing his ghazal with the blessings of his father Mawlana on this city shows his love, respect and devotion to Konya;

The fact that he describes Kayseri as “the city of the chosen people” in a ghazal that is presumably said during a trip he made to Kayseri and mentions the names of the elders of the place shows the value he gave to Kayseri, the second center of the Seljuks after Konya. While Sultan Walad was still in this city, he had a conversation in a council where the Seljuk Muîneddin Parvânae was present, and then he was both praised and criticized by those who did not like his talk.

Sultan Walad also praised Kütahya, which he described as “the city of light”, in one of his ghazals, and he made a trip to this city and sang the ghazal for this city, although the sources did not mention his trip of that period. Of course, Kütahya has a special value in the eyes of Sultan Walad because his daughter Mutahhara Khatun moved to this city as a bride. Although it is reported differently in the sources, his daughter was married to Suleyman Shah from the Mutahhara “Germiyanoğulları” Principality, and the girl named Dawlat Khatun, who was born from this marriage, was married to Yıldırım Bayazid in 1378 to establish a contact with the Ottomans.

The last city which Sultan Walad wrote praise in his ghazals for was Aksaray, which was also one of the important cities of the Seljuks. Sultan Walad, who both praises and satirizes Aksaray in his ghazal, describes this city as a “mine of truth”, and he calls the city to the battlefield by saying “How much more persecution will you see from the black army!” to the fact that the Mongols took it as their center and threatened the Seljuks in Konya. In addition, the murder of Ruknaddin Kilicharslan (IV) who was the close disciple of Mawlana, his father, by the Mongols after an invitation to Aksaray, must have also affected Sultan Walad.

Giriş

Mevlâna'nın fikirlerini ve yolunu takip edip Çelebi Hüsâmeddin (öl. 1284) ve diğer dostların yardımıyla kurumsallaştıran Sultan Veled (1226-1312), eserleriyle de babasının izinden gitmeye çalışmıştır. Hz. Mevlâna'nın Mesnevî'sine nazire olarak *İbtidânâme* (Velednâme), *Rebâbnâme* ve *İntihânâme* adlarında üç mesnevî kaleme alan Sultan Veled, çoğunluğu gazel ve rubailerden meydana gelen, içinde Farsçanın yanı sıra az sayıda Türkçe, Arapça şiirler ve Rumca beyitlerin bulunduğu bir divan da oluşturmuştur.¹ Sultan Veled'in Farsça eserlerinde yer alan Türkçe şiirleri onu ilk büyük Türk şâirlerinden sayacak nitelik ve niceliktedir. Farklı dillerde yazdığı şiirleri ile ilgili yurt içi ve dışında birçok çalışmalar yapılmıştır.²

Ayrıca onun *Maârif* adlı mensur eseri de babasının *Fîhi mâfih*'ine, dedesi Sultanü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in (öl. 1231) ve Seyyid Burhâneddin-i Tirmizî'nin aynı adlı eserleri *Maârif*lerine bir nazîre niteliğindedir.

24 Nisan 1226 günü Mevlâna ailesinin ilk evladı olarak Karaman'da dünyaya gelen Sultan Veled'e dedesinin adı "Muhammed Bahâeddin" adı verilir. Üç yaşında aileyle birlikte Konya'ya gelir. Annesi Gevher hatunu küçük yaşta kaybeden Sultan Veled, yedi yaşında iken, babaları Mevlâna ile beraber ziyaret için gittikleri Karahisar Kalesi'nde (Afyonkarahisar) kardeşi Alâeddin Çelebi ile birlikte sünnet ettirilir ve yapılan düğünde Sultan Alâeddin Keykubad da hazır bulunur. Bu arada annesiz kalan Sultan Veled daha çok babasının derslerine devam ederek onun yanında bulunurken, bir yaş küçüğü Alâeddin Çelebi de daha çok anne tarafından dedesi Şerefeddin ve anneannesi Kirâ-yı Bozorg'un (Büyük Kirâ) himayesi ve bakımına verilir, onların Meram bağlarındaki evlerinde büyümeğe başlar.

İki kardeş eğitim çağı gelince babalarının isteğiyle Şam'a eğitim için gönderilir. Fakat kardeşlerin bu şehirlerde kaç yıl kalıp, hangi eğitimleri aldığı ise kaynaklarda yer almaz. Ancak yanlarında dedeleri Şerefeddin'in de olduğu Mevlâna'nın bir mektubundan anlaşılmaktadır.³ Konya'ya dönüşlerinden sonra ise Sultan Veled babasının yanından hiç ayrılmaz ve öğrendiği zahirî ilimlerin manasını anlamaya, 1244-1247 yılları arası da babası ve Şems-i Tebrizî'nin (1247 ?) sohbetlerinde bulunmak şansını elde edip aşk ateşinin şûlelerini ta gönlünün derinliklerinde hissetmeye başlar. Ancak bu 3 yıllık dönemde Mevlâna için ayrılık olarak değerlendirilebilecek, fakat belki de Sultan Veled'in bu aşk ateşiyle artık yanmaya başlayacağı bir süreç vardır. Şems-i Tebrizî'nin Konya'dan ilk ayrılışının ardından Şam'da olduğu haberiyle babasının isteği üzerine onu getirmek üzere Şam'a giden Sultan Veled işte bu "emanet"i babasına getirirken saygıdan dolayı bineğe binmeyip ayaklarıyla zahirî yolu kat ederken, 18 yaşındaki gönlü ile de manevî makâmlara kanat çıkar.

Sultan Veled günümüze ulaşan eserleri haricinde, kendisini “yakan” bu maddî-manevî yolculuktan kazandığı “hâl”, daha sonra kayınpederi de olacak Selâhaddin-i Zerkûb’un çekingen ve tevazûlu üslubundan çıkardığı ders, Çelebi Hüsâmeddin’in itaatkârlığından öğrendiği “bağlanma” ve Baktemüroğlu Şeyh Kerimeddin’den de aldığı eğitimle günümüzde bu “mânâ yolu”nda uyulması gereken edeb hakkında bize dersler verir.

Bu dünyaya ait 86 yıllık hayatında 10’a yakın Selçuklu sultanı, Moğol-İlhanlı hanı ve valisi gören Sultan Veled Farsça divanında başta babası Mevlâna ve Mesnevî’nin kâtibi Çelebi Hüsâmeddin olmak üzere, Mevlâna’nın ve Selçuklu sarayının doktoru Ekmeleddin Tabîb (Beyhekim) olmak üzere Selçuklu sultanlarına, vezirlerine, saray hânedanından bazı simalara övgü gazelleri yazmıştır.⁴ Ayrıca divanda bulunan Ahî büyüklerine ve temsilcilerine yazdığı medhiyeler de kurucuları arasında olduğu Mevlevîlik Tarikatı (o dönemde Veledilik) ile Âhilerin arasında iddia edildiği kadar bir mücadele olmadığını göstergesi olsa gerektir.

11 Kasım 1312 günü Konya’da Hakk’a yürüdüğünde, çocukluğunda kucagında uyuduğu, annesizliğini onunla gidermeye çalıştığı, gençliğinde yan yana durduklarında kardeş zannedilen babasının yanı başına, “oğul babasının sırrıdır” sözünün somut delili olarak sırlanır Sultan Veled. Kendisinden geriye sadece yazdığı eserleri bırakmaz; yüzyıllarca tarihe nakşolunacak edeb yolu zengin Mevlevîlik mirasını ve sülbünden gelen Mevlâna ailesini de emanet eder.

Bu yazıda Sultan Veled’in divanının Feridun Nâfiz Uzluk tarafından 1941 yılında yapılan neşri esas alınarak eserdeki Konya (2 gazel), Kayseri, Aksaray ve Kütahya’ya (1’er gazel) yazılan övgü gazelleri işlenmeye çalışılacaktır.

Uzluk neşrinde, Sultan Veled’in şahıslara ve şehirlere yazdığı medhiyeler mensur olarak Türkçeye aktarılmıştır (s. 86-88); ancak biz günümüz Türkçesine daha yakın bir üslupla yeniden tercüme ettik. Ayrıca neşirdeki metinde گ چ پ gibi ayırt edilmeyen Farsça harfler bu makalemizde belirtilmiştir.

Cân Şehri Konya

İskân bölgesi olarak M.Ö. 1000’li yıllardan beri tarihte var olan Konya,⁵ Hititlerin (veya Etilerin) (M.Ö. 1650-1200), Friglerin (M.Ö. 750-300) ve Büyük İskender’in doğu seferi sırasında (M.Ö. 334’ten sonra) Yunanlıların meskeni olmuştur. Konya B. İskender’den sonra Selevkoslar (M.Ö. 312-238) aracılığıyla Romalıların eline geçmiş ve Hıristiyanlığın henüz ilk yüzyılında Aziz Pavlos’un (öl. M.S. 60 ?) misyonerlik çalışmaları neticesinde de bu dinin merkezlerinden biri olmuştur. Daha sonraki Bizanslılar döneminde ise (M.S. 395-1071) Romalıların göre daha sönük bir dönem yaşamıştır.⁶

Alparslan'ın 1071'deki Malazgirt zaferiyle Anadolu'nun kapılarını aralayan Selçuklular, Kutalmış oğlu Süleyman kumandasındaki çevik ve korkusuz Oğuz askerleriyle 1073 (veya 1077) yılında Konya'yı fethetmiş ve son Bizans valisi Martavkost'u da esir alarak Konya'yı bir Türk-İslâm kenti yapmışlardır.⁷ Artık Konya'nın adı da İslâm tarihçilerinin kullandığı "Kuniyeh" kelimesinin Türkçe fonetiğine uygunu olan "Kunye"; daha sonraları ise "Konya" olarak telâffuz edilecektir.

Konya ile özdeşleşmiş olmakla birlikte, *Mesnevi*'sinde Konya adı geçmeyen Hz. Mevlâna Eflâkî Dedenin eserinden nakille şöyle der:

*"Bundan sonra Konya şehrine Medinetü'l-evliyâ
(evliyalar şehri) lâkabını veriniz. Çünkü bu şehirde her
kim dünyaya gelirse velî olur."*⁸

Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*'indeki bir gazelinde ise şu beyitlere yer vererek Konya'yı çağlar boyu edebî bir merkez hüviyetinde olan Semerkand ve Buhârâ şehirlerinden üstün tutar:

"Sevgili bir an olsun eve gel; bir an olsun şu canımızı tazele

Şu arkadaşları bir an olsun güldür; bir an olsun meclisimizi süsle;

Süsle de gökyüzü, gece yarısında güneşi apaçık görstün

*Süsle de aşk ışığı, Konya'dan parlсын, bir anda Semerkand'a, Buhârâ'ya
vursun..."*⁹

Mevlâna, yine bir terci'-i bendinin matlâ' beytinde de Konya adını zikrederek:

"Bugün Konya'da yüzlerce ay yüzlü güzel gülüp durmada..." der.¹⁰

Makalemizin konusu olan Sultan Veled ise divanında son derece etkileyici bir gazelle Konya'nın yüzlerce şehir ve ülkeden daha da üstün olduğunu belirtir:

که زاده شما ز شهر جانید	ای مردم قونیه بدانید
مرغان زمانه را نمائید	چون لائۀ آن هُماست این شهر
درخلقت و خلق چون همانید	پرواز کنید چون هُمایان
بر جمله شهرها دوانید	چون خُشر کنند شهرها را
درقیمت و قدر صد جهانید	پی شهر که هر یکی ازین کوی
چی زر که هزار گنج و کانید	هستید زر تمام هر یک

محظوظ ز گنج شایگانید	مخصوص برحمت الهید
در سرّ و صفت ز آسمانید	هر چند بصورت از زمینید
بی چترِ شهان جاودانید	در بندگی خدا فریدید
با حورِ روانه در جنانید	دارید جنانِ پاک و روشن
از پیر و جوان همه شهانید	از خُرد و بزرگ اولیایید
افسوس و غَیبن که بی نشانید	دیدى نظر از شما نشانی
میداد خبر که جمله آنید ^{۱۱}	گفتست ولد که والد من

“Ey Konya halkı! Can şehrinde doğduğunuzu bilin.

Bu şehir Hümâ kuşunun yuvasıdır. Siz de zamâne kuşlarına benzemeyin!

Hümâ kuşları gibi yaratılış âleminde ve halkın içinde uçun. Çünkü siz Hümâ’sınız.

Şehirleri bir araya toplasalar, bütün şehirlerden de üstünüz siz.

Hatta şehir de nedir? Bu şehrin mahallelerinin her biri kıymet bakımından yüzlerce âleme değer.

Her biriniz saf altınsınız. Hatta altın da nedir ki? Binlerce hazine, binlerce madensiniz.

İlâhî rahmetle özelliklenmiş; sizlere lâıyk hazineden faydalanmışsınız.

Her biriniz, görünüş olarak topraktansınız; vasıf olarak ise gökyüzünden;

Allah’a kullukta eşsizsiniz; korunmaya ihtiyaç duymayan ebedî şahlırsınız.

Temiz, aydınlık cennetlere sahiptiniz; hürîlerle, cennetlerde yol almaktasınız.

Küçüklü, büyüklü hepiniz evliyâsınız; genç, yaşlı hepiniz padişahlarsınız.

Göz, sizden bir iz görmek istiyordu. Ama ne yazık ki siz alâmetsizsiniz!

(Sultan) Veled demiştir ki; babam (Mevlâna) hakkınızda ne buyurmuşsa, siz öylesiniz.”

Sultan Veled Konya ile ilgili söylediği başka bir gazelinde de bu şehri maddî ve manevî bir başkent olarak niteleyerek şöyle der:

در خطّه روم تختگاهی	ای قونیّه که پر سپاهی
تو بر سرِ شهرها چو شاهى	هر شهر بزرگ چون امیرست
تو بر سرِ اختران چو ماهى	هر قلعه چو اخترست تابان

تو مکه و کعبه الهی	چون حضرت شاه ما گزیدت
و اکنون تو ز تربه در پناهی	بودت ز وجود شیخ رونق
ای قونیۀ دولتی و جاهی	ای قونیۀ جنتی و حوری
هم تو کمری و هم کُلاهی	هم پیرهنی و هم قبایی
هم منزل وصل و هم که راهی	هم ساقی ما و هم شرابی
هم مایه گریه و آهی	هم معدن عشرتی و شادی
بس خُرد و حقیر همچو کاهی	ای مصر پیش این چنین شهر
چون نور دو چشم در سیاهی	نور یست روان دران سوادش
دادست خدا دو صد گواهی	در حسن و لطافت نهادش
تا دفع شود ازو تباهی ^{۱۲}	در قونیه ای ولد نشین خوش

“Ey askerle dolu Konya! Sen Anadolu’nun başkentisin.

Her büyük şehir bir emir gibidir. Sen ise bütün şehirlerin başında padişah gibisin.

Her kale parlayan bir yıldız gibidir. Sen ise bütün bu yıldızların başındaki ay gibisin.

Çünkü bizim şâhımız (Mevlâna) seni seçti. Sen Mekke’sin ve ilâhî bir Kâbe (gibi)sin.

Evvelce Şeyhin (Mevlâna) varlığıyla parlamıştın, şimdi de türbe sayesinde eminsin.

Ey Konya (hem) cennet (hem) hûrîsin sen! Ey Konya (hem) devlet (hem) makamsın sen!

Hem gömleksin, hem kaftan; hem kemersin hem de külâh!

Hem sâkîmizsin hem şarabımız; hem vuslat konağısın, hem de yol;

Hem eğlence ve mutluluk madenisin, hem de ağlama ve âh sermayesi!

Ey Mısır ülkesi! Böyle bir şehrin önünde saman çöpü gibi sen pek küçük pek hor kalırsın.

Karanlıkta (parıldayan) iki gözün ışığı gibi, onun siyah noktasında akıcı bir nûr var.

Allah onun yaratılışının güzelliğine iki yüz tanık vermiş.

Ey Veled! Konya'da rahatça otur da, oradan karanlık ve perişanlıklar defolsun."

Seçilmiş Kişilerin Şehri Kayseri

Anadolu Selçuklularının önemli şehirlerinden biri olan Kayseri, bu dönemde özellikle Seyyid Burhâneddin Tirmizî (öl. 1241), Muîneddin Süleyman Pervâne (öl. 1277) ve eşi Gürcü Hatunla (öl. 1286 ?) birlikte Hz. Mevlâna'nın hayatında yer edinir. *Menâkıbü'l-ârifin* yazarı Eflâkî Dedenin nakline göre Hz. Mevlâna, biri hocası Seyyid Burhâneddin Tirmizî'nin vefatı sonrası müritleri ile birlikte onun mezarını ziyaret için, bir diğeri de Tirmizî'nin sağlığında Mevlâna'nın Şam'a eğitim için gidip dönüşte Kayseri'ye hocasının yanına uğraması ve kendi isteği ile Tirmizî'nin gözetiminde 40 gün orada halvete girmesi olmak üzere birkaç kez Kayseri'ye gitmiştir.¹³ Yine Eflâkî Dedeye göre Şems-i Tebrizî de Aksaray'dan Kayseri'ye buradan da Konya'ya gelmiştir.¹⁴

Sultan Veled ise bir kez Kayseri'ye gitmiş, orada Muîneddin Pervâne'nin açtığı bir medresede hazır bulunmuş ve vaaz vermiştir. Eflâkî Dede bu olayı etkileyici bir üslupla şöyle nakleder:

"Edîblerin sultanı Fahreddin-i Dîvdest rivayet etti ki:

Muîneddin Pervâne, Kayseri'de büyük bir medrese yapmıştı. Son gelen bilginlerin en faziletlisi olan Kutbeddin-i Şirazi'yi buraya müderris yapmak istedi. Dünyanın her tarafına haberciler gönderdi. Rum ülkesinin bütün ulularını çağırdılar. Alâmeddin Kayser'i de, kendi nâibleri ile birlikte, bu toplantıya şeref vermesi ve Kutbeddin'le mülakat yapması için, Sultan Veled'i davet etmeye gönderdi. Kutbeddin'i posta oturtma gününde bütün bilginler, faziletli kişiler, şeyhler, hâkimler toplanmıştı. Sultan Veled de başköşeye oturmuştu. Sultan Veled, o kadar mâna ve hakikatler söyledi ki herkes hayran kaldı. Hiç kimsenin bu sözler hususunda "nasıl" ve "niçin" diye sormaya mecali kalmadı. Sultan Veled bir müddet sonra, Kutbeddin'e: "Bundan sonra sıra sizindir" diye işaret etti. Umumî dersten sonra, tarif edilemez özel bir semâ yaptılar. Mecliste bulunan ulular, Pervâne'den, Sultan Veled'in vâzetmesi için ricada bulundular. Sultan Veled, birkaç defa özürler diledi ve: "Bundan böyle, bizim sözlerimiz kürsüden söylenen sözlerden değildir. Halkın akılları, o hakikatlerin inceliklerine erişmezler. Bu mânalar, onların aklını fikrini harap eder. Zahirî bilginlerin aşağı tabakanın anlaması için söyledikleri sözler ve deldikleri nadide inciler her bilginin malûmudur. Bütün din bilginleri onları kitaplardan öğrenirler" buyurdu. Fakat orada hazır olanlar tam bir samimiyetle ısrarda bulunup yalvardılar. O da nihayet cuma günü minbere çıktı. Mübarek sarığını eğri koyup

oturdu. Tatlı sesli hafızlar âyetler okudu, güzel sesli mukrîler okuduklarını tamamladılar. Veled hazretleri de son derecede beliğ bir hutbede bulundu ve dua edip: “Şeyhim, imanım, kıblem, kuvvetim, seyyidim, senedim, mutemedim, cesedimde ruhumun mekânı, bu günümün ve yarınımın zahiresi, hakikati arayanların olgunlarının sultanı, Hak yolunun erleri arasında Tanrı’nın sırrı, mevlâm ve me’vam babam, Hakk’ın ve dinin celâli (Celâleddin)” der demez halk arasında bir çığlık ve kıyamettir koptu. Âşıkların feryadından yüce meclis meleklerinin coşuşu durdu. Pervâne, üzerinde bulunan elbiseleri parça parça etti. Mevlâna Kutbeddin-i Şirazî sarığını söküp yere attı. Mecliste bulunan bütün halk kalkıp başlarını açtılar. Kadınların ve erkeklerin gözlerinden sel gibi yaşlar aktı. Artık vaaza imkân kalmadı. Vaaz toplantısı bir semâ toplantısına döndü. Sultan Veled, sarığını doğrulttu, dua edip aşağı indi. Pervâne, elini öptükten sonra: “Bahaeddin hazretleri hiçbir söz söylemese, açıklamaya, anlatmaya girişmese de, onun Mevlâna’nın sevgili oğlu, onun sırrının çocuğu ve Sıddık-ı Ekber’in tertemiz neslinin özü olması yine keramet sayılmaya yeter. Bütün nasihat ve öğütlerin esası, onları sevmektir; bütün taatlerin hulâsası, dervişler hakkındaki gerçek itikadımızdır. O mübarek hanedana saygı göstermek, bütün mümin erkek ve kadınlara vâcib olan şeyler cümlesindedir. Bu kanatları yanmış miskin Pervâne’nin, o sultanın inayetinden mahrum kalmaması ve onun merhametine, inayetine ulaşmışlardan olması umulur” dedi.

Kıskanç şeyhler, Pervâne’nin yanında:

“Bugün Mevlâna Bahaeddin’i (Sultan Veled’i) büyük bir dehşet kapladı. Gerektiği gibi konuşmadı” diye Sultan Veled’in arkasından aleyhinde bulundular. Ulu şeyhlerden ve takvâ sahibi Tanrı yolunun yolcularından ilâhi fakîr şeyh Muhammed-i Selmastî buna itiraz edip: “Bu, şeyhlerin anladığı gibi değildir. Çünkü Sultan Veled önce çok özürler diledi ve: “Bizim sözümüz o minberden söylenen sözlerden değildir. Bizim sırlarımız kitap ilimlerine sığmaz” dedi. Siz sarığını eğri koyduğu vakit dünyanın birbirine girdiğini ve halktan bir kıyamet koptuğunu bütün insanların yüzlerini bu dünyadan öteki dünyaya çevirdiklerini, feryat ve figan baş gösterdiğini, mübarek sarığını doğrulttuğu vakit, mescidin cemaatinin hep birden sustuğunu görmediniz mi? Bu keramet, dünyada bulunanlar için kâfidir” dedi. Bunun üzerine hepsi sustular.”¹⁵

Sultan Veled Kayseri hakkında, belki de bu seyahati sırasında söylemiş olabileceğini tahmin ettiğimiz bir gazelinde bu şehrin yönetici ve ulularının

adlarını tek tek anar. Ancak burada geçen bazı isimlerin kim olduğuna dair bir bilgiye ulaşmak tam olarak mümkün olamamaktadır.

هستند گزیده شاه مردان	در خَطَّةٔ قیصریه می دان
در آخر گشت از فقیران	کو اول عمر بود عالم
از خار گذشت و شد گلستان	دانش خارست در ره فقر
ور جاهل بود شد خدادان	گر بود زمین فلک شد اکنون
تا فهم کنی حلاوت کان	ازکان شکر یکی شکر بین
پذیرفت لطیفی جوانان	هر پیر کتیف از هوایش
آن عاشق صادق مسلمانان	خاصه که دروست قیصر ما
بجر کرمند و کان احسان	وان بگلگ ما و آن اسد نیز
فخر رومست و هم خراسان	وان شاه بزرگ گرجی خاتون
وان قاضی بدر نور افشان	وان قطب زمان طراز شیراز
نور حق و دین ولی پنهان	وان صدر بزرگوار حمزه
فخر همه شحنگان کیهان	وان شحنةٔ سرو قد و مه رو
کوهست عز و عزیز رحمان	وان مشرف فاضل هنرمند
تاج همه سروران و فتیان	وان سرورما اخی امیر حاج
سلطان کلام و فخر دوران	وان لولی ما حسام افصح
که نیست بخیر کس چو ایشان	وان باقی مردمان دیگر
بر جان و نهادشان ز یزدان	صد رحمت و آفرین بهردم
یارب دهشان عوض تو آسان	دارند حقوق و لطف برما
اهلش را باد حور و رضوان ^{۱۶}	راضیست ولد ز قیصریه

“Kayseri toprağında seçilmiş büyük kimseler vardır, bil!”

Onlardan biri Hüsâmeddin'dir^{۱۷} ki, o yüce birinin oğludur.

Ki o, ömrünün başlarında âlim idi, sonraları ise dervişlerden oldu.

Fakr yolunda ilim dikendir, Hüsâmeddin dikenini bıraktı gülistân oldu.

Önce zeminse şimdi gök oldu, cahil idiyse de Allah'ı tanır oldu.

Şeker madeninden bir şeker gör de madenin tadını anla!

Katlaşmış kart ihtiyarlar, onun (Kayseri) havasıyla delikanlılar gibi lâtif hâle gelir.

Özellikle de orada bizim (Alemeddin) Kayser'imiz vardır ki, o âşık ve sâdık Müslümanlardandır.

Kerem denizi ve ihsan madeni olan o bizim Beylik'imiz ve Esed'imiz de ordadır.

Anadolu ve Horasan'ın övüncü o büyük sultan Gürcü Hatun da ordadır.

O zamanın kutbu, Şiraz'ın süsü¹⁸ ve nurlar saçan Kadı Bedir de oradadır.

O büyük makam sahibi Hamza ve gizli velî, Hakk'ın ve dinin nûru da ordadır.

Bütün büyük zâbitlerin övünç kaynağı ayyüzlü servi boylu şahne de oradadır.

O, Allah'ın değerli kıldığı hünerli müşrif Fâzıl da oradadır.

Bizim serverimiz, bütün serverlerin ve ahilerin baş tacı Ahî Emir Hac da ordadır.

Sözün sultanı, devrin övünç kaynağı, bizim mestimiz, söz ustası Hüsâm da ordadır.

Hayr hususunda kendilerinin benzeri olmayan diğer birçok zatlar da ordadır.

Her nefeste Yüce Allah'tan ruhlarına ve (o güzel) huylarına yüzlerce rahmet ve âferin olsun

Bizim üzerimizde hakları ve lütufları var. Ey Allah'ım kolaylıkla onlara karşılığını bağışla.

Veled Kayseri'den razıdır, (Yüce Allah) ahalisine huri ve cennetler ihsan etsin."

Nurlu Şehir Kütahya

Sultan Veled'in Kütahya şehriyle olan bağlantısı daha çok kızı Mutahhara Hatun iledir. Mustafa Sâkîb Dede'nin (öl. 1735) *Sefîne*'sinde nakledildiğine göre Mutahhara Hatun Germiyanoglu Süleyman Şahla (öl. 1387) evlenmiş, bu evlilikten doğan Devlet Hatun da Yıldırım Bâyezid'le Osmanlılarla irtibat sağlamak üzere evlendirilmiştir (1378). *Sefîne*'nin tarihi açıdan imkânsız gibi görünen bu rivayeti Gölpınarlı tarafından da kabul edilmez.¹⁹ Yine *Sefîne*'den sonra kaleme alınan ve bu eseri tamamlar mahiyette olan Seyyid Sahîh Ahmed Dede'nin (öl. 1813) *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*'si de Germiyanoglu Süleyman Şahın Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun ile o 18 yaşında iken

evlendiğini söylemektedir.²⁰ İ. Hakkı Uzunçarşılıoğlu da *Kütahya Şehri* adlı eserinde Germiyanogullarının silsilesini verirken Mutahhara Hatunu Süleyman Şahın eşi olarak gösterir.²¹ F. Nâfiz Uzluk ise Eflâkî Dede'den nakille, Ulu Ârif Çelebi'nin Kütahya'yı ziyareti sırasında Germiyanoglu Yakub'la aralarında bir tatsızlık çıktığını, bunun üzerine Mutahhara Hatunun kızını alıp onun, yani dayısının kucacağına vererek işi tatlıya bağladıklarına değinir. Devamında ise birçok Divanın kapağına Sultan Veled'in izniyle Mutahhara Hatunun Germiyanoglu Süleyman Şahla evlendiğinin yazıldığını belirtir.²² Bazı son dönem kaynaklarında ve makalelerinde ise Mutahhara Hatunun Germiyanlı Umur Beyle evlendiği (1276), bu evlilikten doğan kızın da Süleyman Şahla evlendirildiği kaydedilir. Dönemin en canlı kaynağı Eflâkî ise, Mutahhara Hatunun İlyas ve Hızır Paşa adında -ki, Süleyman Şahın da aynı adda iki oğlu vardır- iki oğlunun olduğunu belirtirken onun kiminle evlendiği konusunda isim vermez;²³ Umur Bey hakkında bilgi verirken de Mutahhara Hatunla evlendiğine dair söz söylemez.²⁴

Bütün bu rivayetler bir yana, Mutahhara Hatunun Kütahya'ya gelin gittiği bir gerçektir. Süleyman Şahın torunu, İlyas Çelebi'nin oğlu Celâleddin Ergun Çelebi de Mutahhara Hatunun torunu olarak onun soyundan gelen bir Çelebi sıfatıyla Kütahya Mevlevîhânesi'nin ilk postnişinidir.

Sipehsâlâr ve Eflâkî Dedenin eserlerinde ise Sultan Veled'in Kütahya'ya gittiği ile ilgili bir nakil yoksa da aşağıdaki şiirinden oraya gitmiş olması kesin gibi görünmektedir. Ayrıca kızını verdiği şehre gitmiş olma ihtimali de oldukça yüksektir.

خُنک آنکس که دروی شست شهری	نباشد همچو کوتاهیه شهری
فزون از حد برد حظی و بهری	وگر دو شهر شیند ازسعادت
نباشد نور او را هیچ ظهری	مثال شمع کلی وجه محضست
بر او مفرست یارب جور و قهری	همی ماند بجنّت درلطافت
کسی هرگز خوراند جام زهری	نگار شکرین را بی گناهی
درو هر سو روان عینی و نهری	درو هر گوشه باغی و راغی
ندیده کس چنان در هیچ دهری	درو یک قلعه محصور و موزون
ثنایش بر ملازان کرد جهری ^{۲۵}	ولد را حُسن او چون گشت روشن

“Kütahya şehri gibi bir şehir yoktur, orada bir ay kalan kişi rahatlar.

Eğer iki ay kalırsa, hazzı ve istifadesi daha da artar.

(Şehir) mum gibi tüm iç hâlini yüzüne yansıtmıştır, nûru hiçbir zaman kesilmez.

Latâfetiyle cennete benzer, Yarabbi, ona (asla) cevr u cefa gösterme.

Tatlı mı tatlı suçsuz bir güzele kimse asla zehirli bir kadehi içirmez.

Onun her bir köşesinde bir bağ, bir bahçe vardır. Onun her tarafından bir pınar ve nehir akmaktadır.

Onun içinde surlarla çevrilmiş düzenli bir kale vardır ki, böyle bir sarayı hiç kimse görmemiştir.

Onun güzelliği Veled'e âşikâr olunca, açıkça dostlara bu övgüyü söyledi."

Doğruluk Madeni Aksaray

Malazgirt zaferiyle birlikte Türklerin egemenliği altına giren Aksaray, 1142 yılından itibaren yeniden yapılandırılmaya ve Selçukluların önemli kentlerinden biri olmaya başladı. Selçuklu sultanı II. Kılıç Arslan (1155-1192), Azerbaycan bölgesinden insanlar getirterek buranın Türk-İslam şehri olmasına büyük katkı sağladı.

Mevlâna dönemine gelindiğinde de siyasi önemini yitirmeyen Aksaray, özellikle Selçuklunun bir diğer önemli şehri Kayseri ve Konya arasında olmak hasebiyle de stratejik bir konumda idi. 1243 yılındaki Moğollara karşı alınan Köseadağ yenilgisi ile gerilemeye başlayan Selçuklular, bir taraftan kardeş mücadelesi içerisinde, diğer taraftan Moğol hükümlerine ve onlar tarafından konulan ağır vergilerle mücadele etmekteydiler.

Bu süreç içerisinde kardeşi İzzeddin Keykâvüs II (slt. 1246-1249 müstakil, 1249-1262 müşterek saltanat) ile taht mücadelesine girişen Rükneddin Kılıçarslan IV (slt. 1249-1254, 1257-1266) 1248 yılında Sivas'ta Selçuklu tahtına oturdu. Moğollar her ne kadar kendisini Anadolu'nun sultanı olarak tanısa da daha sonra küçük kardeşleri Alâeddin Keykubad II de (slt. 1249-1254) tahta ortak oldu ve her üçü aynı anda saltanatta bulundular (1249-1257).

Rükneddin Kılıçarslan IV tekrar 1260-1265 yılları arasında tek başına hüküm sürse de "barış görüşmeleri ve istişare yapmak" üzere Moğollar tarafından davet edildiği Aksaray'da 1265 yılında ziyafet esnasında Moğollar tarafından öldürüldü. Mevlâna'nın da müridi olan Rükneddin Kılıçarslan IV Aksaray'a davet aldığı zaman kendisini ziyaretle müsaade istemiş, Mevlâna da "gitmesen iyi olur" demişti. Ancak bu ikazı dinlemeyen sultan kendi hazin sonunu²⁶ hazırlamış, bu olay ardından da Mevlâna;

²⁷ نگفتمت مرو آنجا که آشنات منم - درین سراب فنا چشمه حیات منم

"Demedim mi sana gitme oraya, seni bilen tanıyan benim ancak

Bu yokluk serabında hayat çeşmen benim ancak!"

matlâ beyitli meşhur gazelini söylemiştir.²⁸

Yine sultanın kirişe gerilerek öldürülmesini çağrıştıran;

نگفتمت مرو آنجا که مبتلات کنند - که سخت دست درازند بسته پات کنند²⁹

“Demedim mi sana gitme oraya ki seni belâya uğratarlar; Elleri çok uzundur onların, senin ayağını (sıkıca) bağlarlar.” beytiyle başlayan gazel de Eflâkî Dedeye göre bu olayın ardından Mevlâna tarafından söylenmiştir.³⁰

Sultan Veled’in Aksaray ile ilgili söylemiş olduğu şiirinde zaman zaman oranın halkından yakınmış olması yukarıdaki olayla ilintili olabilir.³¹ Babasının çok sevdiği bir sultanın orada öldürülmüş olması ve kendi zamanında Moğol liderlerinin orayı ordugâh olarak kullanmaları ve herhangi bir direnç görmemiş olmaları da aşağıdaki şiirden anlayabileceğimiz tarihi bilgilerdir.

ای مردم اقسرا بدانید	هر یک ز شما دو صد جهانید
هر چند بجسم از زمینید	لیک از ره روح ز آسمانید
باخاک اگر چه همنشینید	در باغ چو آب جو روانید
تن هست ز خاک و هم شود خاک	بی پردهٔ خاک جمله جانید
خورشید یقین چو روی بنمود	زین پس ز چه روی در گمانید
چون غنچه ز خاک سر برآید	تا چند درین زمین نهانید
در عشق چو تیر راست گردید	کاندر کف شاه چون کمانید
خورشید بهار عشق در تافت	در پرده دگر نهان ممانید
دی چغد بُدید باز گشتید	امروز شما چرا همانید
عیسی بنهاد خوان باقی	زین گر نخورید پس خرانید
در رزم اگر مُبارزانید	باید که چو رستمان دوانید
سرهای حرامیان ره را	در خاک میان خون کشانید
از لشکر زنگ چند استم	عمریست که جمله در فغانید
چه شرح کنم دگر شما را	که معدن صدق و نقد کانید
چون روی ولد بچشم دیدید	زین پس مه و سال در امانید ³²

“Ey Aksaray halkı bilin ki, her biriniz iki yüz cihansınız.

Her ne kadar beden olarak yerden olsanız da ruh bakımından göktensiniz.

Toprakla bir gibi olsanız da bağda ırmak suyu gibi akmaktasınız.

Beden topraktır, toprak olacak. Siz toprak örtüsünü kaldırmışsınız, hepiniz cansınız.

Yakîn (şüphesizlik) güneşi yüzünü gösterince, artık şüpheye düşmeyin.

Gonca gibi topraktan baş çıkarın, ne zamana kadar zeminde gizleneceksiniz.

Aşkta ok gibi dosdoğru oldunuz, artık sultanın elindeki yay gibisiniz.

Aşk baharının güneşi doğdu, artık perde arkasında gizlenmeyin!

Dün baykuş idiniz, vazgeçtiniz; (peki) bugün neden tekrar aynı şekildesiniz?

Hz. İsa, dâimî sofrayı kurdu; eğer bundan yemezseniz yazıklar olsun! Savaş meydanında eğer savaşçı iseniz; Rüstemler gibi koşmanız gerekir.

Yol kesen haramilerin başlarını (vurun), kanlara bulanmış olarak yere düşürün.

Zenci ordudan (karanlık, hileli işler yapanlar; belki de Moğol ordusunu kastediyor) daha ne kadar zulüm göreceksiniz. Hepiniz feryad u figan ederek bir ömür geçiremezsiniz.

Artık size daha nasıl açıklayayım; siz doğruluk madenisiniz, o madenin cevherisiniz.

Madem ki Veled'in yüzünü gözünüzle gördünüz, bundan böyle aylar-yıllar boyunca emniyetle kalın."³³

Sonuç

Babası Mevlâna'nın düşünce ve metotlarının devam etmesi adına etkisi günümüze kadar devam eden Mevlevîlik kültürünün kurumsallaşması temellerini atan ve yine babasına nazîre olarak Mesnevî tarzında eserler yazıp yine onun gibi çoğunluğu Farsça şiirlerden oluşan Divan'ı ile Fars Edebiyatı alanında Anadolu'nun sayılı temsilcileri arasında yer alan Sultan Veled, Türkçe şiirleri ile de Anadolu'da ilk örnekleri verenler arasında olup, Divan edebiyatımızın temelini atan öncü şâirler arasında yerini alır.

Sultan Veled'in Divan'ındaki şehirlere yazdığı bu medhiyelerden anlaşılacağı üzere, o yaşadığı ve ziyaret ettiği şehirlere bir "tuhfe" niyeti ile bu şiirleri yazmış; anılan şehirlerin özellik ve vasıflarını kendi bakış açısını yansıtmaya adına dile getirmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Eflâkî. (1989). *Menâkıbü'l-ârifîn*, Çeviren: Tahsin Yazıcı, Âriflerin Menkıbeleri, I-II c., İstanbul, MEB Yayınları
- Baykara, T. (1998). *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Konya İl Kültür Müdürlüğü Yayınları
- Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Hazırlayan: Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk, Anadolu Selçukileri Gününde Mevlevî Bitikleri: 3, İstanbul, Uzluk Basımevi
- Furûzânfer, B. (1990). *Mevlâna Celâleddin*, Çeviren: F. Nâfiz Uzluk, İstanbul, MEB Yayınları
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, İnkilâp ve Aka Yayınları
- İbn Bîbî, *Selçuknâme*. (2007). Yayına Hazırlayan: Mükrimin Halil Yinanç, İstanbul, Kitabevi Yayınları
- Kerimüddin Aksarayı. (1944). *Selçukî Devletleri Tarihi*, Çeviren: M. Nuri Gencosman, Ankara
- Mevlâna Celâleddin. (1963). *Mektuplar*, Çeviren: Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul
- Mevlâna Celâleddin. (1992). *Dîvân-ı Kebîr*, Çeviren: Abdülbaki Gölpınarlı, I-VII c., Kültür Bakanlığı Yayınları, Eskişehir Üniversitesi Basımevi
- Mevlâna Celâleddin. (1374 hş./1995). *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, Neşreden: Bediüzzamân Furûzânfer, I-II c., Tahran
- Oral, M. Z. (1953). “Hz. Mevlâna'dan Önce ve Zamanında Konya”, *Resimli Hayat Mecmuası*, Mevlâna Özel Sayısı
- Sâkıb Dede. (H. 1283). *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I-III c., Mısır, Matbaa-i Vehbiye
- Seyyid Sahîh Ahmet Dede (2003). *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, Hazırlayan: Cem Zorlu, Mevlevîlerin Tarihi, İstanbul, İnsan Yayınları
- Sultan Veled Divanı*. (2016). Giriş, Çeviri ve Açıklamalarla Yayınlayan: Veyis Değirmençay, İstanbul Demavend Yayınları
- Sultan Veled Rubailer*. (1996). Hazırlayan: Veyis Değirmençay, Erzurum
- Sultân Veled ve Maârif'i*. (2005). Hazırlayan: Hülya Küçük, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları
- Uzluk, F. N. (1969). “Germiyanoğlu Yakup II Bey'in Vakfiyesi”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 8 (Ayrı Basım)
- Uzunçarşılı, İ. H. (1932). *Kütahya Şehri*, İstanbul

- 1 Divandaki şiiirlerin dillere göre tasnifi için bkz. *Sultan Veled Rubailer*. (1996). Hazırlayan: Veyis Değirmençay s. 19 vd.; Divandaki Türkçe şiiirlerin listesi için bkz. *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Hazırlayan: Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk, Anadolu Selçukileri Gününde Mevlevi Bitikleri: 3, İstanbul, Uzluk Basımevi, s. 93 vd.
- 2 *Sultan Veled Divanı*. (2016). Giriş, Çeviri ve Açıklamalarla Yayınlayan: Veyis Değirmençay, İstanbul Demavend Yayınları, s. XII, XIII
- 3 Mevlâna Celâleddin. (1963). *Mektuplar*, Çeviren: Abdülbâki Gölpınarlı, Mektup no: LXII
- 4 Bu medhiyeler ve dönemi siyasi ortam için bkz. *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Hazırlayan: Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk, s. 41-86; *Sultân Veled ve Maârif'i*. (2005). Hazırlayan: Hülya Küçük, s. 32-39
- 5 Konya şehrinin adı batılı eski kaynaklarda Como, Cunnyo, Cogno, Coyna ve Kon şeklinde de geçer. (bkz. Baykara, Tuncer. (1998). *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, s. 15)
- 6 Oral, M. Zeki. (1953). “Hz. Mevlâna’dan Önce ve Zamanında Konya”, *Resimli Hayat Mecmuası*, s. 23
- 7 Mevlâna, divanındaki Türkçe bir şiiirinde Anadolu fâtihi Alparslan’ı ve gâzilerini “Okçılardur gözleri hoş hemandur kaşları – Öldürür yüz süvari kimdür ol Alparslan” beyitiyle anar. (bkz. Mevlâna Celâleddin. (1992). *Divân-ı Kebîr*, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, c. I, s. LXXXV)
- 8 Ahmed Eflâkî. (1989). *Menâkübü’l-ârifîn*, Çeviren: Tahsin Yazıcı, Âriflerin Menkıbeleri, c. II, s. 112
- 9 Mevlâna Celâleddin. (1992). *Divân-ı Kebîr*, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, c. IV, s. 270, Gazel No: CXXXIV, 1-4. beyitler.
- 10 Mevlâna Celâleddin. (1992)., a.g.e., c. II, s. 170, Tercî’-i bend No: CXLVIII, 1. beyit
- 11 *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Hazırlayan: Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk, s. 438, Gazel No: 711
- 12 *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Gazel No: 755
- 13 Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. I, s. 64, 66, 79, 80
- 14 Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. II, s. 44
- 15 Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. II, s. 221 vd.
- 16 *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). s. 452 vd., Gazel No: 738
- 17 Uzluk neşrinde bu kişinin Emir Satıyyü’l-Mevlevî’nin babası olabileceği belirtilmektedir.
- 18 Kutbeddin-i Şirâzî’yi kastetmektedir.
- 19 Gölpınarlı, Abdülbaki. (1983). *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 101, 103; krş. Sâkîb Dede. (H. 1283). *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyyân*, c. I, s. 5
- 20 Seyyid Sahîh Ahmet Dede (2003). *Mecmûatü’l-Tevârihi’l-Mevleviyye*, Hazırlayan: Cem Zorlu, Mevlevîlerin Tarihi, s. 196
- 21 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1932). *Kütahya Şehri*, s. 67, 226
- 22 Uzluk, Feridun Nâfiz. (1969). “Germiyanoğlu Yakup II Bey’in Vakfiyesi”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 8, s. 77
- 23 Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. II, s. 387

- 24 Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. II, s. 345
- 25 *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Hazırlayan: Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk, s. 550, Gazel No: 910
- 26 Olayla ilgili bkz. İbn Bîbî, *Selçuknâme*. (2007). Yayına Hazırlayan: Mükrimin Halil Yinanç, s. 226 vd.; Kerimüddin Aksarayı. (1944). *Selçukî Devletleri Tarihi*, Çeviren: M. Nuri Gencosman, s. 169 vd.; Ahmed Eflâkî. (1989). *Menâkıbü'l-ârifîn*, Çeviren: Tahsin Yazıcı, Âriflerin Menkıbeleri, c. I, s. 158-161.
- 27 Mevlâna Celâleddin. (1374 hş./1995). *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, Neşreden: Bediüzzamân Furûzânfer, Gazel no: 1725
- 28 Furûzânfer, Bediüzzaman. (1990). *Mevlâna Celâleddin*, Çeviren: F. Nâfiz Uzluk, s. 184
- 29 Mevlâna Celâleddin. (1374 hş./1995). *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, Neşreden: Bediüzzamân Furûzânfer, Gazel no: 912, 1. beyit
- 30 Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. I, s. 158 vd.
- 31 Ne tesadüftür ki Sultan Veled'in oğlu ve yaptığı seyahatlerle Mevlevîliği Anadolu'nun dört bir köşesine yaygınlaştıran Ulu Ârif Çelebi Aksaray'a yaptığı 10 günlük seyahatinde rahatsızlanmış, Konya'ya dönüşünden kısa bir müddet sonra da Hakk'a yürümüştür. (bkz. Ahmed Eflâkî. (1989). a.g.e., c. II, s. 359 vd.)
- 32 *Divan-ı Sultan Veled*. (1941). Hazırlayan: Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk, s. 436 vd., Gazel No: 707
- 33 Metinde zikredildiği gibi dönemi kaynaklarında Sultan Veled'in Aksaray'a gittiği ile ilgili bir malumat yoksa da bu son beyitten kendisinin Aksaray'da bulunduğunu anlamak mümkündür.

Öz

Anadolu sahasında Arapça ve Farsçayı Türklere daha kolay öğretebilmek amacıyla pekçok sözlük yazılmıştır. Bu ilk sözlükler Arapça-Farsça hazırlanmış olup çoğunlukla manzum tarzdadır. Ancak Farsçanın öğretiminde Arapça-Farsça sözlüklerin yetersiz kaldığı görülmüş ve Türkçe karşılıkların verildiği Farsça-Türkçe sözlüklere ihtiyaç duyulmuştur. 15. yüzyılın başlarından itibaren Farsça-Türkçe sözlük yazımı artarak devam etmiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda yazılan kapsamlı sözlüklerde kelimelerin anlamları Farsça beyitlerle örneklendirilmiştir. 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyıl ve sonraki dönemlerde hazırlanan mensur sözlükler, 15. ve 16. yüzyıllarda oluşturulan sözlükleri özetleme ve derleme yoluyla yazılmıştır. Bu dönemde yazılan pek çok sözlükte Farsça gramerine, edebî ve aruz gibi konulara dair bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte Farsça kelimelerin okunuşlarının verildiği, sözcüklerin yaygın kullanılan anlamlarının yanısıra bunların Türkçe karşılıklarını veren mazmun, kinaye ve mecaz türündeki kelimeleri açıklayan Farsçadan Türkçeye kapsamlı mensur sözlükler de yazılmıştır. Bu tür sözlüklerde Farsça atasözleri, hikmetli sözler, deyimler ve nadir kullanılan Farsça kelimelerin izahları yapılmış ve bunlar Farsça beyitlerle örneklendirilmiştir.

Bahsedilen Farsçadan Türkçeye deyim, atasözü ve mazmunlardan meydana gelen zengin bir içeriğe sahip sözlüklerden biri de *Mecma‘u‘l-Emsâl* isimli sözlüktür. *Mecma‘u‘l-Emsâl* 1714 yılında Belgrad civarındaki Pasarofça bölgesinden Farsça ve Arapça bilen müderrislerden Hâlis İbrâhîm Efendi tarafından derlenmiştir. 18. yüzyılda mensur tarzda yazılmış ve içerisinde yer yer Arapça ifade, ibare ve açıklamaların da yer aldığı kapsamlı ve aynı zamanda örnekli derleme sözlüklerinden biri olan *Mecma‘u‘l-Emsâl*'de 10.101 deyim, atasözü, mazmun ve kinaye türündeki kelimenin karşılığı verilmiş ve bazı maddeler için çoğunluğu Fars şairi olmak üzere pekçok şairin şiirlerinden örnekler verilmiştir. Bu bağlamda sözlük içinde beyit, mısra, rubai ve kıta başlıklı 2510 şahid beyit bulunmaktadır.

Çalışmada Hâlis İbrâhîm Efendi'nin *Mecma‘u‘l-Emsâl*'i derlerken izlemiş olduğu yöntem üzerinden onun sözlükçülük anlayışı tespit edilmeye çalışılmış ve *Mecma‘u‘l-Emsâl*'in yapı ve muhteva yönünden taşıdığı özellikler üzerinde durulmuştur.

* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hicabi Kırilangıç danışmanlığında 2022 Ocak ayında tamamlanılan "Hâlis İbrâhîm Efendi ve *Mecma‘u‘l-Emsâl*'i" isimli doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

Doi: 10.32330/nusha.1087235

** Öğretim Görevlisi Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, e-posta: serifeyerdemir@hotmail.com, Orcid No: 0000-0001-8896-2551

Makale Gönderim Tarihi: 13.03.2022

Makale Kabul Tarihi : 16.06.2022

Anahtar Kelimeler: Farsça-Türkçe Deyim Sözlükleri, Hâlis İbrâhîm Efendi, *Mecma' u'l-Emsâl*.

Khalis İbrahim Afandi and His Work *Majma al Amsal*

Abstract

Many dictionaries have been written in order to teach Arabic and Persian to Turks more easily in the Anatolian field. These first dictionaries were prepared in Arabic-Persian and mostly in verse. However, it has been seen that Arabic-Persian dictionaries are insufficient in teaching Persian and there is a need for Persian-Turkish dictionaries with Turkish equivalents. From the beginning of the 15th century, Persian-Turkish dictionary writing continued increasingly. The meanings of words in the comprehensive dictionaries written in the 15th and 16th centuries are exemplified by Persian couplets. Prose dictionaries prepared in the second half of the 16th century and the 17th century and later were written by summarizing and compiling dictionaries written in the 15th and 16th centuries. Many dictionaries written in this period contain information on Persian grammar, literary and prosody. In addition to this, comprehensive prose dictionaries from Persian to Turkish were also written, giving the pronunciation of Persian words, the commonly used meanings of the words, as well as explaining the words in poetic theme, trope and metaphor giving their Turkish equivalents. In such dictionaries, Persian proverbs, wise words, idioms and rarely used Persian words are explained and these are exemplified with Persian couplets.

188

One of the dictionaries from aforementioned with a rich content, consisting of idioms, proverbs and poetic theme from Persian to Turkish, is the dictionary named *Majma al Amsal*. In *Majma al Amsal*, which is one of the most comprehensive compilation dictionaries, which was written in prose style in the 18th century and includes Arabic expressions, phrases and explanations from time to time, 10.101 idioms, proverbs, metaphors and allusions are given and for some articles examples are given from the poems of many Persian poets. In this context, there are 2510 witness couplets titled couplet, verse, rubai and stanza in the dictionary. *Majma al Amsal* was compiled in 1764 by Khalis İbrahim Afandi, one of the professors who knew Persian and Arabic from the Pasarofca region around Belgrade.

In the study, the lexicography understanding of Khalis İbrahim Afandi was tried to be determined through the method he followed while compiling *Majma al Amsal* and the features of *Majma al Amsal* in terms of structure and content were emphasized.

Keywords: Persian-Turkish Idiom Dictionaries, Khalis İbrahim Afandi, *Majma al Amsal*.

Structured Abstract

Dictionary; it is a work that reveals the living vocabulary of a language and a society and presents them to a wide readership. In other words, dictionaries are a

document that shows the existence and richness of a language in the historical process.

In the Anatolian field, many dictionaries in verse were written in order to teach Arabic and Persian more easily to the Turks. Thus, in the tradition of lexicography and in the historical course of lexicography, the tradition of writing dictionaries in Persian-Turkish, Arabic-Turkish and Persian-Arabic-Turkish languages, in verse and prose, as bilingual and trilingual, began in the period from the 15th century to the 19th century. In this context, some dictionary writers used different methods while copyrighting their works. Some authors preferred to give few examples in more explanation, some preferred ways such as giving more examples with less explanation. Some showed witnesses, some were content with only explanations.

Majma al Amsal, one of the most comprehensive exemplary dictionaries, which was written by Khalis Ibrahim Afandi in the 18th century in prose style and includes Arabic expressions, phrases and explanations, has a rich content consisting of idioms, proverbs and mazmuns from Persian to Turkish. In this context, the equivalent of 10.101 idioms, proverbs, mazmun and allusions are given in the dictionary and examples from the poems of many poets are given for some items. As was the custom in the dictionaries written at that time, the items were classified according to the vowel of the first letter in a regular and sequential manner by dividing them into sections as bab-1 meftuh, bab-1 meksur and bab-1 mazmun.

In *Majma al Amsal*, the meaning of each idiom, proverb and word is explained, and Turkish and Arabic equivalents of these idioms, proverbs and phrases are often given. Sometimes it is stated that the words are just idioms or proverbs without giving their meanings.

After the meanings of the items were given, witness couplets were sometimes brought for rarely used words. While these couplets are mostly in Persian, they can also be in Turkish and Arabic from time to time. The author occasionally takes the couplets he has witnessed from the sources he cited. Khalis Ibrahim Afandi always mentions the poet of the couplet he gave as an example before the poem, and before writing the witness couplet, he indicates the verse form as couplet, rubaie, stanza or verse. After typing the couplet, it indicates the name of the source, if any. According to this, there are 2510 witness couplets titled couplets, verse, rubaie and stanzas given to 10.101 headwords.

Khalis Ibrahim Afandi also quoted the “product-i couplets”, which summarize the meanings of the couplets or explain the meanings of the words, in order to better understand the witness couplet in the sources he used. Most of the time, he gave the name of the source he quoted, but sometimes he did not point to any source.

The author sometimes used grammar while giving the meanings of the words and stated the types of words and their places in the sentence. In addition, he drew attention to the different pronunciations of words and gave phonetic information about how words should be read.

The author is quoted from famous poets, but in these quotations, different spellings from the current editions draw attention. In the same way, it has been determined that in a couplet witnessed by the author by mistake, he gathered different verses of the same ghazal and created a new couplet. In addition, Khalis Ibrahim Afandi shows a couplet, which he had witnessed before, while explaining an article, with a different spelling in the explanation part of another article.

One of the remarkable features of the author is that he adds Turkish expressions or prepositions to his Persian explanations. While the author gave meaning to the items in his dictionary, he also included too many Arabic and Persian expressions in the Turkish explanation. Apart from this, giving explanations only in Arabic or Persian is one of the other methods used by the author. In this context, it has been determined that the author sometimes makes his own dispositions while buying materials from other sources. One of the methods applied by the author in the citation system is to translate the Turkish explanation in the source he used into Persian, another is to summarize, and another method is to quote directly from the source he used without making any changes. While Khalis Ibrahim Afandi was quoting the information compiled from various sources in his dictionary, he betweenwhiles, added his own expressions to the explanations. Occasionally, while criticizing the lexicographers, trying to give the correct meaning and correct usage of the words, he also included his own thoughts and criticisms in his explanations.

Since Khalis Ibrahim Afandi created *Majma al Amsal* by making compilations from many sources written in languages such as Arabic, Persian and Turkish, many of the description of substances do not belong to him. The author carefully examined the sources written up to his time and referred them systematically in the dictionary. As a result, he informed us of the existence of these sources, some of which have not been studied. The fact that Khalis Ibrahim Afandi has seen and examined many Persian and Arabic sources in order to compile the tropes, proverbs, idioms and vocabulary in this dictionary, in this context, he gives different explanations in different sources, makes reference to the source, so that the readers can access the information in different sources and see the differences. It's important to see as can be seen in the dictionaries written before *Majma al Amsal* and written without even mentioning any source, his care to avoid the effort to show the written items as his own made his dictionary to be considered a more credible and more reliable source. It is a method that Khalis Ibrahim Afandi uses quite often to make references to another substance or source in the text he wrote in his lexicography approach.

Khalis Ibrahim Afandi quoted the phonetic information about the headlines in the sources he used. In the dictionary, many grammatical terms are explained and grammatical information is given. Information about the meanings and places of use of idioms has been given, and their Arabic and Persian equivalents have been quoted. It clearly reveals that this attitude of the author in the field of lexicography makes his work more valuable.

Giriş

Anadolu sahasında Arapça ve Farsçayı Türklere daha kolay öğretebilmek amacıyla yazılan ilk sözlükler genelde manzum tarzdadır. Ancak zamanla Farsçanın öğretiminde bu Arapça-Farsça sözlüklerin yetersiz kaldığı görülmüş ve Türkçe karşılıkların verildiği Farsça-Türkçe sözlüklere ihtiyaç duyulmuştur. 15. yüzyılın başlarından itibaren Farsça-Türkçe sözlük yazımı artarak devam etmiş ve 15. ve 16. yüzyıllarda yazılan kapsamlı sözlüklerde kelimelerin anlamları Farsça beyitlerle örneklendirilmiştir. 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyıl ve sonraki dönemlerde hazırlanan mensur sözlükler, 15. ve 16. yüzyıllarda kaleme alınan sözlükleri özetleme ve derleme yoluyla yazılmıştır. Bu dönemde yazılan pek çok sözlükte Farsça gramerine, edebî ve aruz gibi konulara dair bilgiler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Farsça kelimelerin okunuşlarının verildiği, sözcüklerin yaygın kullanılan anlamlarının yanı sıra bunların Türkçe karşılıklarını veren mazmun, kinaye ve mecaz türündeki kelimeleri açıklayan Farsçadan Türkçeye kapsamlı mensur sözlükler de yazılmıştır. Bu tür sözlüklerde Farsça atasözleri, hikmetli sözler, deyimler ve nadir kullanılan Farsça kelimelerin izahları yapılmış ve bunlar Farsça beyitlerle örneklendirilmiştir (Öz, 2010).

Anadolu sahasında bu tür mensur sözlüklerin ilk örnekleri 17. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda ilk Farsça-Türkçe deyim sözlüğü 1572-1644 yılları arasında yaşamış ve devrinin önemli şair, âlim ve müderrislerinden biri olan Riyâzî Mehmed Efendi tarafından yazılan *Düstûru'l-'Amel* isimli sözlüktür. 1607 yılında yazıldığı tahmin edilen bu eser, madde sayısı bakımından daha kapsamlı, Farsçadan Türkçeye yazılmış örnekli bir deyimler sözlüğüdür. Riyâzî bu eserde bazı deyimlerin Türkçe karşılıklarını vermiş, bazı deyimlerin ise; kullanıldıkları yerlere göre örnek vermek suretiyle açıklamalarını yapmıştır. Bu eser toplamda 1100 civarında deyim ihtiva etmektedir. (Açıkgöz, 1988, s. 1-14).

1611 yılında Mîrek Muhammed tarafından yazılan *Nevâdirü'l-Emsâl*¹, Farsça deyim, atasözü ve kinayelerin Türkçe açıklamalarını ihtiva eden bir sözlüktür ve içerik olarak *Düstûru'l-'Amel* den daha zengin bir içeriğe sahiptir. Sözlük, Farsça yazmış birçok şairin divanı taranarak yapılan bir derlemeyle meydana getirilmiştir. İranlı şairlerin divanlarında; kaside, gazel, rubai ve tek beyitlerde tespit edilen deyim ve kinayeler, atasözü olmuş beyitler esere alınmış, ayrıca maddelerin açıklama kısımlarında bu tür deyim ve kinayelerin geçtiği beyitler şahid gösterilmiştir (Öz, 2010, s. 185-186).

Hüsâmî tarafından 1681'den önce yazıldığı tahmin edilen *Tuhfetü'l-Emsâl*² isimli bir diğer Farsça-Türkçe deyimler sözlüğü *Düstûru'l-'Amel* ve *Nevâdirü'l-Emsâl* kaynak tutularak özet halde hazırlanmıştır. *Tuhfetü'l-Emsâl*, müstensih nüshalarına yapılmış ek maddeler ile birlikte 1541 madde

içermektedir. Hüsâmî *Tuhfetü'l-Emsâl*'i telif ederken kendinden önce kaleme alınmış eserlerden yararlanmış ancak kendinden sonrakilere kaynaklık edecek türde esere eklemeler yapmıştır. Hüsâmî, Farsça şair ve ediplerin şiir ve eserlerini incelerken günlük kullanımdaki ayrıntılara, bilinmedik mecaz ve istiarelere, az kullanılan ibare ve örneklerle karşılaşmıştır. Bunların anlaşılmasında mevcut kaynakların yetersiz kalması üzerine Farsça deyim sözlüklerini inceleyerek eksik ya da kapalı kalmış bazı durumları açıklağa kavuşturmuştur (Kılıç, 2019, s. 19).

1682 yılında Hasan Şu'ûrî tarafından tamamlanan ve Farsça-Türkçe sözlük geleneğinin tanınmış halkalarından biri olan diğer bir sözlük *Ferheng-i Şu'ûrî*³'dir. Eserin adı *Ferheng-i Şu'ûrî, Lisânü'l-'Acem* ve *Nevâlu'l-Fuzalâ* olmak üzere üç farklı şekilde anılır. Eser bir mukaddime, iki defter ve bir hâtimeden oluşur. Mukaddime kısmında Farsça harfler ve bunların Farsça dilbilgisindeki yeri üzerinde durulur. Birinci defter bazı Farsça atasözü, deyim ve kalıp sözlerin anlamlarını ve bunların kullanımıyla ilgili bilgileri içerir. İkinci defterde kelimeler alfabetik sıraya göre dizilmiş ve her birinin anlamı verilmiştir. Bu defterde Farsça kelimelerin yanısıra Fars edebiyatında geçen Arapça kelimelerin anlamları da verilmiştir. Hâtime kısmında ise, yazarın temennileri ve dua beklentileri yer almaktadır. *Ferheng-i Şu'ûrî* de lügat bilgisinin yanısıra tarih, coğrafya, mitoloji, tıp ve musiki gibi ilimlere dair bilgiler de bulunmaktadır. 22.550 madde başı kelimeye verilen mısra, beyit, kıta, mesnevi, nazm ve rubai kayıtlı 22.450 şahid vardır (Şu'ûrî, 2019, s. 35-36). Hasan Şu'ûrî *Lisânü'l-'Acem*'in birinci cildinde yer alan kinaye ve deyimlerin açıklamalarını sadeleştirmek, anlaşılması güç beyitleri ayıklayarak sözlüğün hacmini küçültmek amacıyla *Müntehâb-i Ferheng-i Şu'ûrî* isimli bir sözlük daha hazırlamıştır. Şu'ûrî 1684 yılında hazırladığı bu sözlüğü yine *Lisânü'l-'Acem*'in düzenine göre kaleme almıştır (Öz, 2010, s. 209).

Diğer bir Farsça-Türkçe deyimler sözlüğü ise, 17¹ε yılında Hâlis İbrâhîm Efendi tarafından kaleme alınan ve çalışmamıza konu olan *Mecma'u'l-Emsâl* isimli sözlüktür. *Mecma'u'l-Emsâl* de *Düstûru'l-'Amel*, *Nevâdirü'l-Emsâl* ve *Lisânü'l-'Acem*'in sahip olduğu zenginliğe ve içeriğe sahiptir. 18. yüzyılda yazılan deyim sözlüklerinden birisi de *Lehçetü'l-Lügât* isimli sözlüktür. 1732 yılında Mehmed Esad tarafından kaleme alınan bu eser, Türkçede yaygın olarak kullanılan Arapça ve Farsça kelimeler ile dile yerleşmiş ve yanlış kullanılan kelimeler madde başı yapılmış, deyim ve atasözü olarak kullanılan Arapça ve Farsça kelimeler örneklerle açıklanmıştır (Öz, 2010, s. 229).

18. yüzyılda kaleme alınan diğer bir kinaye ve deyim sözlüğü, 1777 yılında Muhammed Necîb tarafından kaleme alınan *Lügat-i Tedkikat-ı Fürsiyye-yi Necîb* isimli sözlüktür. Eser bir gramer ve sözlük bölümü olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Gramer bölümünde belli başlıklar altında filler, zamanlar, tamlama ve tamlama çeşitleri, ad ve sıfatlara dair bilgiler anlatılmıştır. Sözlükte daha çok kinayeli ve mazmun olarak kullanılan kelimeler

madde başı yapılmış, bazı maddeler için şahid beyit yazılmış ve verilen şahid beyit, mısra ya da kelimeler tercüme edilmiştir (Öz, 2010, s. 243-244).

19. yüzyılda Yûsufzâde Mehmed Emin Vâsık tarafından kaleme alınan *Naklû'l-Mehâfil li'l-Efâzıl* isimli sözlük de bir Farsça-Türkçe deyimler sözlüğüdür. Sözlükte Arapça deyimlere de yer verilmiştir. Eserde Farsça kelimelerin yalnızca Türkçe karşılıkları verilmiş, nadiren Arapça karşılıkları da verilmiştir. Yazar, gerek önsöz de gerekse metin içinde kullandığı kaynakları belirtmemiştir (Öz, 2010, s. 259-260). 1850 yılında telif edilen ancak yazarı bilinmeyen *Cevhere* adlı sözlük de Farsça-Türkçe deyim ve kinayeleri içeren bir sözlüktür. Eser, küçük yaştaki çocuk ve gençlere Farsça deyim ve anlaşılması güç kelimeleri öğretmek amacıyla yazılmıştır (Öz, 2010, s. 266).

Muallim Nâci tarafından da 1888 yılında Ebüzziyâ Tevfik Bey'in teşvikiyle *Sânihâtü'l-Acem* adlı küçük ebatlı manzum bir eser kaleme alınmıştır. Bu eserde ünlü Fars şairlerinin hem darbımesellerden hem de emsale benzer hikmetli sözlerden sayılan bazı beyit ve mısraları biraraya getirilmiş ve bunların mümkün olduğunca tercümeleri verilmiştir. *Sânihâtü'l-Acem* iki bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümü Hâfız-ı Şîrâzî'nin şiirlerinden geçen 165 adet atasözü ve kinaye türündeki kelimeler, ikinci bölümü ise Kelîm-i Kâşânî'nin şiirlerinden seçilmiş 154 atasözünü ihtiva etmektedir (Atalay & Yavuz, 2014, s.183-184).

20. yüzyıla gelindiğinde ise; Ömer Okumuş tarafından *Türkçe-Farsça Atasözleri ve Deyimler* isimli bir sözlük kaleme alınmıştır. Farsçada yaygın olarak kullanılan binlerce atasözü ve deyimlerin taranması yoluyla meydana gelen eserde, Ali Ekber-i Dihhudâ'nın *Emsâl ü Hikem*, Emîr Kulî-yi Eminî'nin *Ferheng-i 'Âvâm* ve Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük* gibi eserleri temel kaynak olarak kullanılmıştır. Yazar, Türkçe atasözleri ve deyimleri alfabetik olarak sıraladıktan sonra Farsça karşılıklarını vermiştir. 1989 yılında Erzurum'da yayımlanan eserde toplamda 1.700 civarında atasözü ve deyimlerin Farsça karşılıklarına yer verilmiştir (Yıldırım, 2012, s. 595-596).

Abdurrahman Naci Tokmak tarafından hazırlanan ve Türkiye'de alanında kaleme alınmış birkaç önemli çalışmadan biri olan *Türkçe-Farsça Ortak Deyimler Sözlüğü*, başta Ali Ekber-i Dihhudâ'nın *Emsâl ü Hikem* adlı eseri olmak üzere atasözleri ve deyimler konusunda yapılmış önemli çalışmalar örnek alınarak hazırlanmıştır. Eserde; atasözleri, deyimler ve terimler alfabetik olarak Farsça-Türkçe ve Türkçe-Farsça olarak düzenlenmiştir. Eser ilk olarak 1995 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. İkinci baskıda eserin adı *Telaffuzlu Türkçe-Farsça Ortak Deyimler Sözlüğü* olarak değiştirilmiş ve 2001 yılında yayımlanmıştır (Tokmak, 2001, s. 2-5).

Ali Güzelyüz ve M. Hasan Hasanzade Niri tarafından 2019 yılında hazırlanan *Farsça-Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Ebulhasan Necefi'nin *Ferheng-i*

Istulâhât-ı Âmiyâne adlı sözlüğün maddeleri esas alınarak hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra bu sözlük hazırlanırken Farsça deyim, kinaye ve kalıp ifadelerin yer aldığı çok sayıda sözlük değerlendirilmeye alınmış ve İran edebiyatının en önemli roman ve öyküleri de taranarak toplamda 4000 civarında deyim, kinaye ve kalıp ifade sözlüğün muhtevasına alınmıştır (Güzelyüz & Hasanzade Niri, 2019).

2021 yılında Shahed Parvizikhosroshahi ve Parisa Golshaei tarafından hazırlanan *Farsça Atasözleri ve Deyimler* isimli sözlükte deyim ve atasözlerin Türkçe karşılıkları birer örnekle verilmiştir. Alfabetik olarak hazırlanan sözlükte Emîr Kulî-yi Eminî'nin *Dâstânâ-yi Emsâl*, Mustafa Rahîmî'nin *Ferheng-i Darbu 'l-Meselhâ*, Mecîd-i Ahmedî'nin *Darbu 'l-Meselhâ-yi Meşhûr-i Fârsî* gibi eserleri kaynak olarak kullanılmıştır ve eserde yaklaşık 3000 atasözü ve deyim örnekleriyle birlikte verilmiştir (Parvizikhosroshahi & Golshaei, 2021).

Hâlis İbrâhîm Efendi

Hâlis İbrâhîm Efendi hakkında elimizde yeterli derecede bilgi bulunmamaktadır. Onsekizinci yüzyıl tezkire yazarlarından Hüseyin Râmiz, onun adının İbrâhîm⁴ olduğunu belirtmiştir (Erdem, 1994, s. 90).

Memleketi hususunda *Osmanlı Müellifleri*'ndeki “*Fuzelâ-yı müderrisîden Fârsî-dân bir zât olup Belgrad civârındaki (Pasarofça-Pozorofça)lıdır*” (Bursalı Mehmed Tâhir, 2000, s. 296) ve Hüseyin Râmiz'in *Âdâb-ı Zuraîfâ*'sında “*Dârü 'l-cihâd-ı maîrüse-yi Belgrad'dan*”(Erdem, 1994, s. 90) gibi kayıtlardan da Belgradlı olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı Yer Adları'nda bu bölge Pojarofça⁵ olarak kayıtlıdır (Sezen, 2006, s. 421). Tahir Sezen (2006), Pojarofça'nın 1820 yılında Sırp eyaletine bağlı bir Belgrad kazası olduğunu ve 1867 yılında ise Yugoslavya'ya bağlandığını belirtmiştir.

Bunun dışında *Mecma'u'l-Emsâl*'in Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi 5550 numarada kayıtlı nüshanın zahriyesine “*Mecmû'a-ı Hâliş el-Ungurusî*” diye düşülen kayıttan ve ayrıca yine aynı nüshanın zahriyesine başka biri tarafından yazıldığı anlaşılan “*Mecma'u'l-Emsâl, mu'ellif Hâliş İbrâhîm*'dir. Macâristânî= Ungurûsî= Pozorofçalı (1143)” şeklindeki kayıttan da Hâlis el-Ungurûsî olarak da bilindiği anlaşılmaktadır. Yine aynı şekilde Hâlis İbrâhîm Efendi'nin diğer eseri *Hediyetü 'ş-Şu'arâ*'nın dibacesinde ve *Mecma'u'l-Emsâl*'in farklı yerlerindeki Hâlis İbrâhîm-i Ungurûsî gibi kayıtlar da bu bilgiyi doğrular niteliktedir.

Vefat tarihi hakkında mevcut kaynaklarda farklı tarihlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Hâlis İbrâhîm Efendi ile aynı dönemde yaşadığı bilinen Hüseyin Râmiz'in *Âdâb-ı Zuraîfâ*'sındaki “*biñ yüz altmış beş senesi hudûdunda terk-i buğ'a-i cihân ve 'azm-i şahn-ı şemân-ı cinân itmişlerdir*”

(Erdem, 1994, s. 90) şeklindeki kayıttan da anlaşıldığı gibi Hüseyin Râmiz onun vefat tarihini 1165/1752 olarak belirtmiştir. Ancak biribirinin tekrarı bilgiler sunan diğer kaynaklarda ölüm tarihi 1160/1747 olarak kaydedildiği görülmektedir (Bursalı Mehmed Tâhir, 2000, s. 296) (Kurnaz & Tatçı, 2001, s. 1007) (Akbar, 1996, s. 589). Bu kaynaklardaki bu tarihin neye istinaden verildiği belli değildir.

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin Eserleri

a) *Tefsîr-i Sûre-yi Nebe'*

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin bu eserinin varlığıyla ilgili olarak tek bilgi *Mecma'u'l-Emsâl*'in Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi 5550 numarada kayıtlı nüshasının zahriyesinde bulunan kayıta yer almaktadır. Söz konusu nüshanın zahriyesindeki "...*bî-nuqaḥ Sûre-yi Nebe' Tefsîri ve bunun emṣâli niçe te'lîfe muvaffak olup ...*" kaydı dışında Hâlis İbrâhîm Efendi'den söz eden kaynaklarda da herhangi bir bilgi mevcut değildir. Eserin nüshasına dair herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

b) *Hediyetü's-Şu'arâ ('Atıyyetü'z-Zurafa)*

Eser, 1145 yılında Şeyh Mustafa Efendi'nin *Divân-ı Sâ'ib-i Tebrîzî*'nin mütalaası hususundaki istek ve tebliğleri üzerine yazılmıştır. Eserin adı İzmir Milli Kütüphanesi kataloğuna *Hediyetü's-Şu'arâ* ve *'Atıyyetü'z-Zurafâ* şeklinde kayıt altına alınmıştır. Aslında eserin adının *Hediyetü's-Şu'arâ* ve lakabının da *'Atıyyetü'z-Zurafâ* olduğu bilgisi nüshanın mukaddimesinde; "...*nâm-ı Hediyetü's-Şu'arâ ve lakab-ı 'Atıyyetü'z-Zurafâ ile ma'rûf ve müsemâ ola...*" şeklinde belirtilmiştir.

Hediyetü's-Şu'arâ, Sâ'ib-i Tebrîzî'nin divanı taranarak derlenen deyim ve atasözlerini açıklayan bir eser sözlüğüdür. Eserde verilen şahid beyitlerin büyük bir bölümü Sâ'ib divanından nakledilmiştir. Müellif, Sâ'ib-i Tebrîzî'den başka Hâfiz ve Mevlânâ'dan da şahid beyitler nakletmiştir⁶.

c) *Mecma'u'l-Emsâl*

Mecma'u'l-Emsâl, 1143/1764 yılında kaleme alınmış Farsça deyim, atasözü, kinaye ve mazmun türündeki kelimeleri açıklayan geniş ve zengin bir içeriğe sahip, kapsamlı bir derleme sözlüğüdür. Sözlük çok sayıda Arapça ve Farsça manzum ve mensur tarzda yazılmış eser, deyim sözlüğü, ansiklopedik eser ve sözlük taranarak yapılan bir derlemeden oluşmaktadır. Eser, Mîrek Muhammed'in *Nevâdirü'l-Emsâl*'i ve Hasan Şu'ûrî'nin *Ferheng-i Şu'ûrî*'si gibi geniş ve zengin bir söz varlığına sahip iki değerli sözlükten sonra yazılmış en kapsamlı deyimler sözlüğüdür.

Mecma'u'l-Emsâl'de deyim, atasözü ve kinaye türünde 10.101 kelime madde başı yapılmış ve bazı deyim, kinaye, atasözü ve mazmun türündeki

kelimelerin açıklamaları daha çok Sa'dî-yi Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Enverî, Nizâmî-yi Gencevî, Hâkânî, Sâ'ib-i Tebrîzî, Muhteşem Kâşânî, 'Urfî-yi Şîrâzî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Molla Câmî, Kemâluddîn İsmâ'îl gibi şairlerin şiirlerinden verilen beyitlerle örneklendirilmiştir. Bu bağlamda sözlükte toplamda 2510 civarında şahid beyit bulunmaktadır.

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin Sözlükçülük Anlayışı

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin çok farklı kaynaklardan yararlanarak derlemiş olduğu *Mecma'u'l-Emsâl*'de kullanmış olduğu üslup; atıf sistemi, biçimsel ve içerik açısından olmak üzere üç başlık altında incelenecek ve örneklerle yansıtılacaktır.

1. Atıf Sistemi

Hâlis İbrâhîm Efendi kendinden önce ve kendi döneminde yazılan pekçok sözlükde görüldüğü gibi kendi üslubunu açıkça ortaya koyarak sözlüğünü kaleme alırken maddelerin açıklamalarında yararlandığı kaynakları belirtmiştir. Kendi dönemine kadar pek çok Arapça, Farsça ve Türkçe manzum ve mensur tarzda yazılmış kaynağı kullanarak sözlüğün tamamında sistemli bir atıf sistemi uygulamıştır. Müellifin kullandığı atıf sistemi sözlüğün tamamında maddelerin açıklanması, kaynakların kullanılışı veya şahid beyitlerin verilmesi gibi durumlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Aslında kaynak gösterme metnin tamamında aynı tarzda değildir. Burada müellifin kullandığı birkaç atıf usulünden bahsedilebilir. Müellifin kaynaklardan alıntılama yaparken kullandığı atıf usullerinden birisi, müellifin kaynaktaki bilgiyi aynen aktarmayıp kendince tasarruflarda bulunmasıdır. Müellif kimi zaman kaynaktaki bilgiyi özetlemiş, bazen de sözlüğünde bütünlük sağlamak düşüncesiyle kaynaktaki Türkçe açıklamayı Farsçaya çevirip aktarmıştır. Sonrasında da alıntı yaptığı kaynağı maddenin altında vermiştir.

Mesela; Hâlis İbrâhîm Efendi **âvend** maddesi için *Ferheng-i Şu'ûrî*'yi kaynak göstermiştir, ancak bu madde *Ferheng-i Şu'ûrî* ile karşılaştırıldığında, Şu'ûrî'nin bu maddeyi açıklarken örnek beyitler verdiği ve uzunca açıklamalar getirdiği görülmüştür. Âvend maddesi *Mecma'u'l-Emsâl*'de şu şekilde özet olarak verilmiştir:

آوند (âvend): Altı ma'nāya gelir. Evvel burhān ve hüccet. Şāniyen ol işe ütlāk olunur ki üzüm salkımlarını anda aşarlar ve gāhî esvāb sererler. Şālisen zarf ve inā' ma'nāsına. Rābi'en taht ve mesned. Ḥamisen şatranc. Sādisen nuḥust ma'nāsına (min-Şu'ûrî). (15a)

Ferheng-i Şu'ûrî'de ise **âvend** maddesi şöyledir:

آوند [âvend]: Feth-i vāv ve sükün-ı nūn ile. Altı ma'nāya gelir.

Evvel, hüccet ve burhān ma'nāsına. Ḥakīm Firdevsî, beyt:

چنین گفت با پهلوان زال زر چو آوند خواهی به تیغم نگر⁷

Şānī, üzüm huşelerinin üzerine astıkları ipe derler. Ve daḥi eşvāb serdikleri ip. Ḥakīm Sūzenī, kıt'a:

بر بستر غم خفت حسود تو چنان زار گشتن شود از تار قزاکند شکسته
وز دار عنا گشت حسود تو نگوئسار چون خوشه انگور بر آوند شکسته⁸

Şālīs, Mü'eyyidü'l-Fuzalā'da zarf ve inā' ma'nāsınadır. Bu ma'nāya, 'Amīd-i Lūyikī, beyt:

مبادا ساغرش یک لحظه از خون رزان خالی فلک را تا رود خون شفق زین نیلی آوندش⁹

Şā'ir demiştir, beyt:

شود هر سفالی که آوند می بر ما بود بهتر از تاج کی¹⁰

Rābī', Ferheng-i Cihān-gīrī'de be-ma'nī-yi taht ve mesned. Ḥāmis, be-ma'nī-yi şaṭranc. Sādis, be-ma'nī-yi nuḥust ya'nī evvel. Ve daḥi "şavlecān" ma'nāsına da geldiği resīde-yi nazardır (Şu'ūrī, 1743: yp. 70b).

Başka bir örnek vermek gerekirse; müellif **raf** maddesi için *Lügat-i Ni 'metu'llāh*'ı kaynak göstererek açıklamayı aşağıdaki şekilde yine özetleyerek vermiştir:

رف (ref): *Raf ma'nāsına ki dükkānda olur yaşmak koyacak yer (Ni 'metu'llāh). (197b)*

Aynı madde *Lügat-i Ni 'metu'llāh*'da ise şöyledir:

رف ref 'Arabīdür, dükkānlarda ve evlerde ve dīvārlarda eyerler, içine esbāb koymak için. 'Amme tahrīf edüp raf derler (Ni 'metullāh, 2015, s. 236).

âfitâb-perest maddesinde ise müellif *Ferheng-i Şu'ūrī*'yi kaynak göstererek maddenin tanımlamasını Farsça yapmıştır, ancak *Ferheng-i Şu'ūrī* ile karşılaştırıldığında Şu'ūrī aslında eserinde açıklamayı Türkçe vermiştir. *Âfitâb-perest* maddesi *Mecma'u'l-Emsâl*'de şu şekilde verilmiştir:

گل نیلوفر که آن را در تاج نیز گویند و از ابیاتِ خواجه (âfitâb-perest): *آفتاب پرست*
نظام چنان معلوم می شود که (bir) گلی کبود است. آن را آفتاب پرست خوانند (من شعوری).
Günüñ çiçeği ki gün ile bile devr eder ve bir 'acīb gülüñ ismidir ki 'Arabīde mecūsī ve harbā daḥi derler. (12b)

Aynı madde *Ferheng-i Şu'ūrī*'de ise şöyledir:

آفتابپرست [âfitâb-perest]: *Ekşer-i erbāb-ı lügat "gün çiçeği" dediler. Ammā Sürürī-yi Kāşī Mecma'u'l-Fürs'te be-ma'nī-yi nılüfer taşhīh eylemiş. Ve daḥi*

bir cānverdir. ‘Arabīde حربا [harba] ve Hindī lisānında کرکت [kereket] derler... (Şu’ûrî, 1743: yp. 66b).

Müellif **âl-tamgâ** maddesi için *Lügat-i Deşîşe*’yi kaynak göstermiş ve maddenin açıklamasını Farsça olarak vermiştir. Madde *Lügat-i Deşîşe* ile karşılaştırıldığında maddenin açıklamasının Türkçe yapıldığı tespit edilmiştir. Söz konusu madde *Mecma ‘u’l-Emsâl*’de şu şekilde verilmiştir:

در زبان خوارزم نشان پادشاهی می باشد. کاتبی، **آل تمغا** (*âl-tamgâ*):

بیت:

بهر عزلِ نائبِ منصور و نصبِ نامیه¹¹ آل تمغایی است از سلطان دریابار گل¹²
(*mine ‘d-Deşîşe*)(10b)

Aynı maddenin *Deşîşe*’de açıklaması ise şöyledir:

آل تمغا: *Zebān-i H’ārezmde nişān-ı pādīşāhīye dirler. Kātibī:*

بهر عزلِ نائبِ منصور و نصبِ نامیه آل تمغایی است از سلطان دریابار گل
(*Deşîşe*, 1720: yp. 9b)

Hâlis İbrâhîm Efendi **mâr-kuş** maddesini Farsça olarak açıklamıştır ve kaynak olarak Hüsâmî’nin *Tuhfetü’l-Emsâl* isimli deyimler sözlüğünü vermiştir. Söz konusu madde *Tuhfetü’l-Emsâl* ile karşılaştırıldığında bu maddenin sözlük içinde Türkçe açıklandığı tespit edilmiştir. Sözü geçen madde *Mecma ‘u’l-Emsâl*’de şöyledir:

تیر دو شاخه که مقراضه نیز گویند (از تحفة) (371a) **مارکش** (*mâr-koş*):
(الامثال).

Aynı madde *Tuhfetü’l-Emsâl*’de işe şu şekilde açıklanmıştır:

Mâr-kuş: Emsâl-i A ‘cāmdandır. Miyān-i bahādirān-ı A ‘cāmda ol tīre derler ki du-şāhe olup ya ‘nī çatal ola ve ol tīre miķrāze daḥi derler. (Kılıç, 2019, s. 435).

Müellifin kullandığı bir başka atıf sistemi ise, değerlendirmeye aldığı kaynaktaki bilgiyi pek fazla değişiklik yapmadan doğrudan maddenin tanımına katmasıdır. Hâlis İbrâhîm Efendi aşağıda verilen **hoş-‘alef est u fulān şatranc-bâz est** maddesinin açıklamasını *Nevâdirü’l-Emsâl*’den aynen olduğu gibi pek fazla değişiklik yapmadan alıntılanmıştır. Madde *Mecma ‘u’l-Emsâl*’de şöyledir:

hoş-‘alef est u fulān şatranc-bâz est: *خوش علف است و فلان شطرنج باز است: Bu edālar emşāldendir, ammā hoş-‘alef ile şatranc-bāzın farkı budur ki hoş-‘alef zebān-ı Türkīde şol kimesneye derler ki gāyet ekūl olup yanında sukkeri helva ile tarḥana şūrbāsı bir ola ve aḡzının dadının bilmeyip bulduğun yese ol maķūle şaḥşa zurefā-yı ‘Acem فلان کس خوش علف است diye kināye ederler,*

ammā şaṭranc-bāz şol kimesneye derler ta 'ām yerken bir loqma çiyneye ve bir loqmayı elinde tutsa ve birini daḥi öñünde iken kanā 'at etmeyip ve bir loqmayı şahanda iken nişanlamış olsa ol maḳūle şaḥşa nükte-şināsān-ı 'Acem فلان کس شطرنج باز ست diye kināye ederler. Zıkr olunan hoş- 'alef meşeli H'āce Hāfız'ıñ bu beytinden fehm olunur. Beyt:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبیهه می خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف^{۱۳}
(ez-Nevādiru'l-Emsāl) (154b)

Söz konusu madde *Nevādirü'l-Emsāl*'de ise şöyledir:

Bu edālar emşāldendir ammā hoş- 'alef ile şaṭranc-bāziñ farkı budur ki hoş- 'alef zebān-ı Türkide şol kimesneye derler ki ekül olup katında sukkeri helva ile tarḥana şürbāsi bir ola ve aḡzınıñ dadın bilmeyip bulduğun yese idi خوش علف است diye kināye ederler, *ammā şaṭranc-bāz şol kimesneye derler ki ta 'ām yerken bir loqma çiyneye ve bir loqmayı elinde tutsa ve birini daḥi öñünde iken kanā 'at etmeyip ve bir loqmayı daḥi şahandan nişanlamış olsa ol şaḥşa mecāzen باز شطرنج کس شطرنج باز ست* derler. Zıkr olunan hoş- 'alef edāsı H'āce Hāfız'ıñ bu beytinden fehm olunur. Beyt:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبیهه می خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف
(*Nevādirü'l-Emsāl*, 1611: yp. 39a)

Müellifin *Düstüru'l-'Amel*'den alıntı yaptığı **şehr-şuhre** maddesi Riyāzî'nin sözlüğü ile karşılaştırıldığında açıklamalarda bir farklılık tespit edilememiştir. Söz konusu madde *Mecma'u'l-Emsāl*'de *Düstüru'l-'Amel*'de olduğu gibi şu şekilde verilmiştir:

شهر شهره (şehr-şuhre): Meşhūr ve maḳbūl. Zīrā vilāyetde meşhūr olan maḳbūl olur (min-Riyāzī). (*Mecma'u'l-Emsāl*, 1764: yp.268b) (*Düstüru'l-'Amel*, 1246: yp. 32b).

2. Biçimsel Açıdan

Değerlendirmeye esas alınan nüshada madde başı olan kelimeler ve bablar kırmızı mürekkep ile belirgin hale getirilmiş ve tanım ve açıklamalardan ayrılmıştır.

Yararlanılan kaynaklar ve bazı özel isimlerin üzerine kırmızı mürekkep ile bir keşide çekilmiştir.

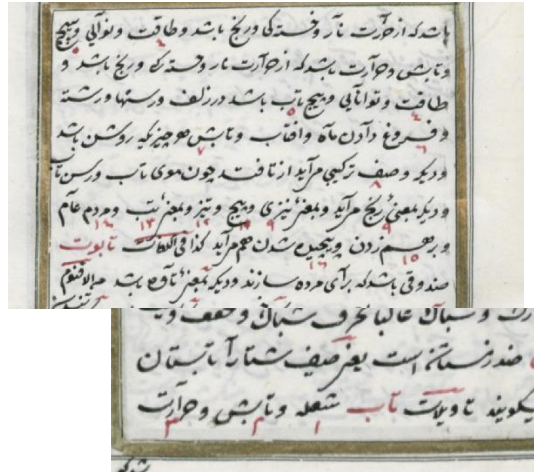
Metin içinde beyit ibaresi kırmızı mürekkep ile belirlenmiştir. Müellif metin içinde tekrar eden kelimelerde; mesel için (م), mısra için (ع) ya da hadis

için (ح) kısaltmalarını kullanmıştır. Değerlendirmeye esas alınan nüshada bu kısaltmalar kırmızı mürekkeple belirlenmiştir.

Bunların dışında Hâlis İbrâhîm Efendi genelde madde başlarında harf değişimini gösteren bab ve ilk harfin ünlü tasnifini gösteren meftûha, meksûre ve mazmûme alt başlıklarını sayfanın kenarına kırmızı mürekkep ile yazmıştır.

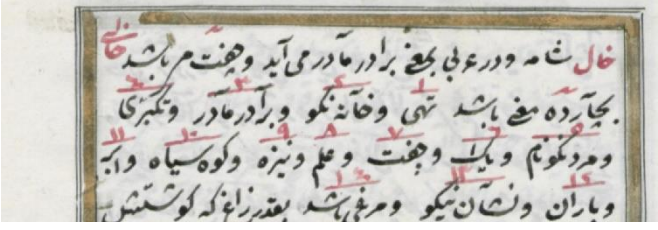
Müellif günümüz sözlükçülük anlayışında olduğu gibi bir maddenin açıklamasını yazarken tanımlama için kullandığı kelimelerin farklı anlamlarını vermek için bazı maddelerde kelimenin üstüne bazı maddelerde ise kelimenin altına numara vermiştir. Örneğin aşağıda verilen tâb maddesinde olduğu gibi *italik ve çizgi* ile gösterilen kelimelerin altına kırmızı mürekkep ile numara vermiştir.

تاب: (tāb) شعله و تابش و حرارت (۸۶a) باشد که از حرارت نار و خستگی و رنج باشد و طاقت و توانی و بیچ و تابش و حرارت باشد که از حرارت نار و خستگی و رنج باشد و طاقت و توانایی و بیچ تاب باشد در زلف و رسنها و رشته و فروغ دادن ماه و آفتاب و تابش هر چیزی که روشن باشد و دیگر وصف ترکیبی می آید از تافتن. چون موی تاب و رسن تاب و دیگر به معنی رنج می آید و به معنی تیزی و بیچ و تیز و به معنی تب و مردم عام و بر هم زدن و بیچیدن هم آید که فی الله است تا بورت سندوقی باشد برای مرده سازند و دیگر بجز تاوه بت حال است



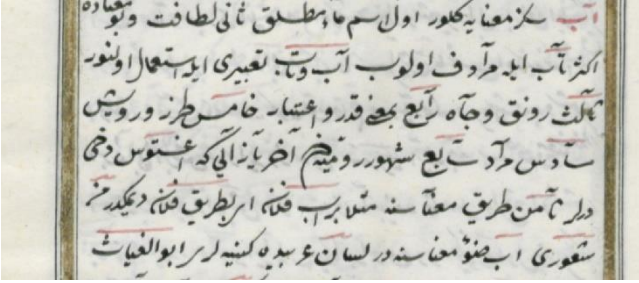
Aşağıda verilen **hâlî** maddesinde de kelimenin farklı anlamlarına dikkat çekmek için yine *italik ve çizgi* ile gösterilen kelimelerin üstüne kırmızı mürekkep ile numara vermiştir.

به چارده معنی باشد. تهی و خانه نیکو و برادر مادر و تکبری و مرد نکو: **خالی (ḥālī)** خالی نام و یک و چفت و علم و نیزه و کوه سیاه و ابر و باران و نشان نیکو و مرغی باشد. (۱۳۵b)



Ayrıca Farsçaya yeterince hâkim olmayan okurun bu karşılıkları kaçırmaması için kelimenin her bir anlamı yazıyla *evvel*, *sānī*, *sālis*, *rābi*’, *hāmīs*... şeklinde sıra ile numaralandırılmıştır. Aşağıdaki āb maddesinde olduğu gibi;

آب (āb): Sekiz ma’nāya gelir *evvel*, ism-i mā’-yi muṭlaq. *Sānī*, leṭāfet ve bu ma’nāda ekser tāb ile mūrādif olup āb u tāb ta’bīrī ile isti’māl olunur. *Sālis*, revnāq ve cāh. *Rābi*’, be-ma’nā-yı kadr u i’tibār. *Hāmīs*, ṭarz u revīṣ. Sādīs, murād. *Sābi*’, ṣūhūr-ı rūmiyyeden āḥir-i yaz ayı ki ağustos daḥi derler. *Sāmin*, ṭarīk ma’nāsına meṣelā ber-āb-ı fūlān ey be-ṭarīk-i fūlān demektir (min-*ṣū’ūrī*). (6b)



3. İçerik Açısından

3.1. Madde Başının Ses Yapısını Gösterme

Hâlis İbrâhîm Efendi mana verirken kelimelerin okunuşları ile ilgili bilgiler de vermiştir. Müellif, kullandığı kaynaklarda yer alan bilgiler doğrultusunda Arapça ve Farsça kelimelerin okunuşları hakkında harflerin hangi hareketlerle okunacağına, kelimenin hangi Arapça vezin veya Farsça kelimenin hangi ses yapısına denk geldiğine işaret ederek yararlandığı kaynağı belirtmiştir.

بید را خوانند. مُشک بید با لضم با کافِ موقوف بآءِ پنجم (bīd-muṣk): بید را خوانند. مُشک بید با لضم با کافِ موقوف بآءِ پنجم (bīd-muṣk): فارسی عودِ تلیه است (من شرفنامه). داربوی تلیه است و راد بوی (مثله در تحفه). (۶۲b)

آبیژه (āyīje): Kesr-i yā’-yı evvel ve sükūn-ı s̄ānī ve fetḥi zā’-yı Fārsī ile ṣerāre-yi āteṣ ma’nāsınadır (min-*ṣū’ūrī*). (17a)

Müellif sözlüğünde yazılışları ve anlamları aynı ama okunuşları farklı olan kelimeleri ayrı maddeler olarak vermiştir. پله (**pile**) ve پله (**pele**) örneğinde görüldüğü gibi aslında bu iki kelime yazılışı ve anlamları aynı olan kelimelerdir. Her ikisi de ağaç anlamına gelmektedir. Müellif bu kelimeler için kaynak göstermemiştir. Muhtemelen kendi bilgi dağarcığında olan bir bilgiyi sunmuş ya da farklı kaynaklarda farklı harekelendiği için gördüğü her iki okunuşu da vermiştir:

به کسر پا درختِ بیدی که برگش پنجه را ماند. (pile): (٨ ٢b)

به فتح پا درختِ معروف آن را اینجا بلاس گویند. (pele): (٨ ٢b)

Müellif bazı maddeleri Arap harfli imla ve harekeleri aynı olduğu halde anlamları farklı olan maddeleri de ayrı maddeler halinde yazarak aynı ses ve imla özelliklerine sahip kelimelerle ilgili bilgi vermeyi ve gerekli gördüğü yerlerde açıklamalarda bulunmayı ihmal etmemiştir. Örnekte görüldüğü gibi müellif, (**vezîr**) maddesinin farklı anlamlarını vermek için maddeyi ayrı iki madde olarak değerlendirmiştir:

وزیر (vezîr): Pâdişâh kethüdâsı (*Esterâbâdî*). Vezîr kâtib (minhümâ). Hâlâ diyâr-ı ‘Acem’de divân efendisine vezîr derler. Bu edâ kâtibden daği eḫaşdır li-muḫarririhi.

وزیر (vezîr): Feryâd. (417b)

Müellif, kelimelerin ses tabakası ile ilgi bilgiler verirken mu‘ceme, mühmele, hevvez gibi ifadeleri sık sık kullanmıştır:

خنجر (ḫancer): Ḥâ’-i mühmele ile gelū ma‘nâsınadır ve ḫâ’-i mu‘ceme ile deşne ma‘nâsına isti‘mâl olunur. (144b)

Aşağıdaki örnekte de görüldüğü gibi müellif, kelimelerin yazımları aynı okunuş ve anlamları farklı kelimelerde kaynağın verdiği bilgiye müdahale etmemiş, bilgiyi aynen aktarmış ve her zamanki gibi kaynağını belirtmiştir:

شیر مادر (şîr-i māder): Ma‘rūf, nakl olunur ki beyne’l-A‘cām bir tıfl vālidesin çok emse idi ve zemān-i fiṭāmda vālidesi ol tıflı südden kesme idi pîr olmazdan evvel tāzeliğinde şakālî aḡarır derler. مولانا جامی در حق پیری می گوید. بیت:

ز شیر مادر دهرم ضرر رسید نه نفع کنون شکوفه کنان بهر دفع آن ضرر¹⁴

(ez-Şehrî ve Gulî)

Lâkin bu maḳamda şukûfe-kenānda kenān lafzı fetḫ-i kāf ile olursa şukûfe ḳoparıcı ya ‘nî şakālın siyah tellerinin arasında beyaz kılları ḳoparıp ayırtlayıcı ma‘nâsınadır. Ḍamm-ı kāf ile olursa ḳay ve istiḫrâğ edici ma‘nâsınadır. Zîrâ ḳişi nûş etdiği şey’e zarar olduğun his eyledikte elbetde amñ def‘ine sa‘y idüp

istifrāğ eder. Mevlānā Mīrek Muḥammed-i Naq̄şibendī ḥazretleri kitāb-ı Şehrī ve Gültī’de ma’nanın ikisini daḥi taşrīḥ ve taḥrīr eylemiş. (271b)

Müellif, kâf-1 ‘Arabî veya kâf-1 Farsî gibi ifadeler kullanarak kelimelerin kâf-1 ‘Arabî veya kâf-1 Fârsî ile kullanıldığında farklı anlamlara geldiğini vurgulamaktadır. Bu tür imla bilgileri verirken bazen kullandığı kaynağı belirtmekte bazen de herhangi bir kaynağa işaret etmemektedir.

يعنى عاشق بود و گرو به کسرکافِ فارسی رهن است (der-girev būd) در گرو بود
و ... کرو به فتح کافِ عربی و راء مهمله کشتی است. (۱۶۲a)

Müellif bütün eski sözlüklerde ve hatta şerhlerde de görüldüğü gibi kelimelerin yanlış okunma ihtimalini ortadan kaldırmak için harfin nasıl okunması gerektiğine dair hareke kayıtlarını vermektedir. Örneğin;

ستاره بست ستاره (setāre best sitāre): Sīn-i evvel meftūḥ ve sīn-i šānī meksūr ya’nī zūhre yıldızını rebāb eyledi. Murād zūhreyi ta’rīfdir. (228b)

Müellif bir kelimenin içindeki bir harfin farklı kaynaklardaki farklı okunuşlarını da vermeye çalışmıştır:

فتح دربند شابران (feth-i Der-bend-i Şāburān): کنایه از صعوبت که واصل چیز حصول باشد و دربند شابران عبارت از دربند شروان است. شابران نام ولایتی و قبیل نام شهری و شاوران نیز گویند (شرفنامه). اما نورالدین جهانگیری شابران به ضم باء دربند شروان است گفته و سروری به فتح با آورده. (۲۹۹b)

3.2. Anlam Vermede Gramer Bilgisi Vermesi

Müellif, kelimelerin anlamlarını verirken kaynağında bulunan kelime türü ve iştikakına dair gramer bilgilerini aktararak kelimelerin türlerini ve cümledeki yerlerini vermektedir. Müellif bu bilgileri alıntı yaptığı kaynaklardan aynen almayıp özetlemek yoluyla verebilmekte, bazen de herhangi bir kaynağa işaret etmeden tamamen kendi bilgi dağarcığındaki bilgilere yer vermektedir:

پوشیده (pūşīde): Maḥfī ve mestūr (Bedru’d-dīn). Pūşīde ism-i mef’ūldür. Pūşīdenden mestūr ma’nāsına ki örtülmüş demektir. Lisān-ı ‘Arabīde ihtifā onun lāzımıdır (ez-Deşīşe). (85b)

Maddeler arasında aruza dair terimler de vardır. Örneğin;

بالفتح نوعی از اجناس سرود و نیز به معنی شاهدان تر و تازه آید (terāne): ترانه
(شرفنامه و من هفت پیکر).

ترانه رباعی و شعر و زمزمه باشد (من الاقنوم) و رباعی را دو بیته نیز گویند و دو بیته به معنی چار مصرع آمده و وزن رباعی را از وزن احرم و احراب بحر هزج بیرون آورده اند و آن وزن بسیار خوش و نظمی به غایت دلکش است (از شرح العروض). (۸۹b)

3.3. Yazı ve İmla Açısından Değerlendirmeler

Değerlendirmeye esas alınan nüshada bazı madde başlarının yazımında hatalı imlalar görülebilmektedir. Örneğin مانید kelimesi; madde başında مانیا olarak yazılmış, ancak açıklama kısmında kelime doğru imla ile yazılmıştır.

Müellif, alıntılarında kaynaklarının imla özelliklerini korumuş ve bir tasarrufta bulunmamıştır:

تب بادہ (۸۸b) (teb-bāde): تب لِرْزَهٗ باشد کہ شیر را بجنباہد (من الاقنوم).

تاج: (tāc) آن است کہ برسر نہند و بیوشند و دیگر گوش پارہٗ باشد بر سر خروس رستہ (من الاقنوم). (۸۷b)

بد گویان: (bed-gūyān) دشنام دہندہ گان و سبابان و دو بد گویان مستبان را گویند (از تاویلات). (۴۷b)

Müellif bazı kaynaklardan aktardığı şahid beyitlerin doğruluğunu sorgulamadan ve onları doğrulatmadan aynen almıştır. Böylelikle bazı kaynaklarda yapılan hatalı aktarımları sözlük içine taşımıştır. Örneğin; halluḥ maddesinde şahid olarak verilen aşağıdaki beytin ilk mısraı, Hâfız divanının 433 numaralı gazelin üçüncü beytinin ilk mısraından, ikinci mısraı ise yine divanının 433 numaralı gazelinin onuncu beytinin ikinci mısraından alındığı görülmektedir.

گوی خوبی بردی از خوبان خلخ شاد باش حافظ خلوت نشین را در شراب انداختی^{۱۰} (۱۴۳b)

Başka bir örnekte; bir beytin ilk mısraını aynı şairin bir gazelinden diğer mısraını da farklı bir gazelin başka bir beytinden aktarıldığı tespit edilmiştir. Aşağıdaki mısralar Hâfız'ın farklı gazellerinden alınmıştır. İlk mısra onuncu gazelinden, ikinci mısra ise on ikinci gazelindedir.

تیر آہ ما ز گردون بگذرد حافظ خموش زینہار ای دوستان جان من و جان شما^{۱۶} (۱۰۳a)

Hâlis İbrâhîm Efendi yine kaynağından aldığı bir şahid beyti farklılığını sorgulamadan aynen aktarmaktadır. Bunun sonucu olarak bir madde için aktardığı bir şahid beyti, başka bir maddenin açıklama kısmında tekrar olacağını önemsemeden farklı bir imla ile verebilmektedir. Örneğin 210a numaralı varakta زانو زد maddesinde;

سگان یاری ما گر شوند همزانو بہ ساق عرش ملائک ز نند زانویم

Şeklinde şahid olarak aktardığı beyti, 211b numaralı varakta زانو زدن و maddesinde aşağıdaki imla ile tekrar yazmıştır;

سگان یار بہ من گر شوند همزانو ز ساق عرش ملائک ز نند زانویم^{۱۷}

Müellif sözlükte yer verdiği deyimleri açıklarken eski şairlerin şiirlerinden şahid beyitler aktarmakta, ancak bazı beyitlerdeki deyimler, anlamını açıklamaya çalıştığı deyimle uyuşmamaktadır. Örneğin ۲۱۲a numaralı varakta *تیغ گهر فروش زبان را کبود کرد از بس که بر سخایت امان الامان نهاد*¹⁸ maddesiyle ilgili olarak verdiği örnek beyit bu deyim ile uyuşmamaktadır. Müellifin bu deyimle ilgili olarak şahid gösterdiği beyit şu şekildedir:

تیغ گهر فروش زبان را کبود کرد از بس که بر سخایت امان الامان نهاد¹⁸

Müellif beyitleri şahid gösterirken daha önce örnek olarak verdiği beyti tekrar örnek verebilmekte ve bunu yaparken de kimi durumlarda tekrara düşmemek adına mısraın başını verip kemâ merre ifadesi ile o beyte gönderme yapmaktadır. Örneğin (223a) numaralı varakta geçen *sâde-levh* maddesinde olduğu gibi;

ساده لوح (sâde-levh): Şâf-derûn ve nâ-dân. Bu ma'nâya yalnız sade daği derler (Mecmû'a) ve sâde-dil ma'nâsınadır. Beyt:

ای دوستان فغان که من ساده لوح را کشتند بی گناه بتان بهانه جوی¹⁹

Nâ-dân ma'nâsına da gelir. Mışra': در مکتب کمالش چرخ است ساده لوحی: Yalnız sade de derler. Câmî, beyt:

عقل شد مفتون...کما مر .

Sözlük içinde bazı kelimelerin imlalarında hatalı yazımlar görülmektedir. Örneğin; *چرپیدن/چرپی چربی* (112a) maddelerinde olduğu gibi.

چرخ کردن (113a) maddesinin açıklamasında *زرف* kelimesi *زرف* imlası ile yazılmıştır.

حلوای گلوگیر (128b) maddesinde *ش* harfi yerine *س* yazılması gibi.

Hâlis İbrâhîm Efendi yanlışlıkla aynı madde içinde farklı imlalar kullanabilmektedir. Örneğin *çerb* (113a) maddesinde semiz kelimesinin bir yerde *سمیز* diğer bir yerde ise *سموز* şeklindeki imlaları görülmektedir.

Aynı madde içerisinde baş kelimesinin bir elif çekilerek *باش* bir de elifsiz *بش* imlasıyla yazımı dikkat çekmektedir.

Genel olarak د/ط ve ص/س ve ق/غ ve ت/ط sesleri ile ilgili karşılaşılan unsurlara dikkat edildiğinde müellifin bu sesleri kullanımı ile ilgili olarak bir tutarlılık sergilediği söylenemez. Örneğin;

سرسار (seršār): Tolu kadeh ve her dolu nesneye de[nür](Mecmū 'a). (234a)

Bu maddede dolu kelimesi; hem طولو hem de دولو şeklinde iki farklı imla ile yazılmıştır.

Hâlis İbrâhîm Efendi kimi zaman yararlandığı kaynaktaki imlaya dikkat çekmektedir. O maddenin imla farklılığını göstermek amacıyla başka bir kaynak göstermektedir.

يعنى دانا و باريك بين و نكته دان و عيب دان (شرفنامه). خرده دان (ħurdedān): Lākin ħurdedān'ı vāv-ı ma'düle ile ħ'urdedān[خورده دان]şüretinde tahrîr eylediğinde taşhîh-i imlâsı gâlaftır. Belki vāv'sız ħurdedāndır diye Hâletî merhûm daħl eylemiş ('Azmi-zāde). (148b)

Müellifin yararlandığı kaynaklardaki farklı imlalara dikkat çekmesi ise onun sözlükçülük anlayışı içinde bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Hâlis İbrâhîm Efendi yararlandığı kaynaklarda imla ile ilgili önemli gördüğü bilgileri aktarmakta ve kaynaklarda dikkatini çeken veya farklı olan imlayı da kaynağı ile birlikte belirtmektedir.

206

Bā-ħaṭṭ-ı Şeyh Yakîn mezkûr olan beytiñ terkîb ve imlası böyle tahrîr olunmuşdur. Def-keş pāzeng ammā 'avrat pāzengine derler ve oġlān pāzengine kūh-dellāl derler. Mecmū'atu'l-Işlāh'da böyle taşşîl ve temeyyuz. Def-keş bir ādeme derler ki rakkaş ve rūspî bir yere gidecek maħalde defini alıp añınla gide kūh-dellāl daħi def-keş gibi piş-āveng ma'nāsınadır. Ķurumsak daħi derler. Şeyh Yakîn merhûm hāmiş-i kitābda kendü ħaṭṭıyla böyle taşhîh eylemiş. Lākin añıñ taşhîhinde kū-delālde hā'-yi hevvez tahrîr olunmuş ammā Dustūr-i Riyāzî ile Nevādirü'l-Emşāl ve Mecmū'a'da hā'-yi hevvez ile kūh-dellāl şüretinde yazılmış kemā senübeyyin. (171b)

Sözlükte dikkat çeken özelliklerden birisi de aşağıdaki örnekte görüleceği üzere Farsça açıklamaların arasında Türkçe veya Arapça kalıp ifadelerin, ibarelerin, edatların veya cümlelerin yer alması aynı şekilde Türkçe açıklamaların içinde de Farsça ifadelerin veya fiillerin bulunmasıdır: Örneğin;

مهد (mehd): Beşikdir taht deġildir diye Şeyh Yakîn . تعريض كرد. (383a)

3.4. Maddelerin Anlam Bakımından Açıklanması

Mecma'u'l-Emsâl'de bazı maddeler kaynaklardan alıntı yapılarak şahid beyitlerle örneklendirilmiştir. Alıntı yapılan kaynaklarda bazı şahid beyitlerin

ve beyitlerde geçen anlaşılması güç kelimelerin anlamları şerhlerden alınan mahsül-i beytlerde verilmeye çalışılmıştır:

کل بالا (kel-i bālā): Şüre-ser ya'nî başı kel ma'nāsınadır hatta ser-i şürenāk ve re's-i akrā' diyecek yerde ser-i kel derler. Tefsîr-i şürede beyân olunmuştur ki: حکیم شفائی در هجو [مؤمن] (۳۲۵a) خان، بیت:

ای ماده سگ این عففب بی فائده تا چند کز مشت فلانی کل بالات فتاده

Mahsül-i beyt: Ey kancık köpek bu 'av'av-ı bî-fâ'ide niceye dek, fülânın yumruğuyla başın kel olmuş iken ürürsün demektir (min-Kâmî).

Hâlis İbrâhîm Efendi vermiş olduğu mahsul-i beytlerde daha çok Kâmî-yi Edirnevî'nin *Kasîde-yi Hakîm Şifâ'î der-Hicv-i Mü'min Han*²⁰ şerhi ile Mîrek Muhammed-i Taşkendi'nin *Şehrî ve Gülî* isimli eserinden yararlanmıştır. Bu bağlamda sözlük içinde mahsul-i beytler için kısaca *Kâmî* şeklinde beş atf bulunmaktadır. Mahsül-i beytler için *Şehrî ve Gülî* eserine de doğrudan ya da dolaylı olarak atıflar bulunmaktadır.

Müellif genellikle deyim ve atasözlerinin, hangi anlamlarda kullanıldığına işaret etmiş ve bazen tanımlama yapmadan deyimlerin ya da atasözlerinin sadece Türkçedeki ve Arapçadaki karşılıklarını vermiştir. Kimi zaman da maddeyle ilgili olarak mecaz ya da kinaye olduğuna dair bilgiler vermiştir:

از باران گریخته و زیر ناودان آمده (ez-bārân gurîhte ve zîr-i nâvdân âmede): Yağmurdan kaçarken toluva uğradı meseliniñ Fârsîsidir. (22b)

به صرفه گوی (be-şarfe gûy): Sözüñ bil de söyle diyecek yerde 'Acem سخن گوی به صرفه گوی (min-Nevâdir). (58b)

Hâlis İbrâhîm Efendi maddeleri tanımlarken kimi zaman madde içindeki Farsça ve Türkçe kelimelerin Arapça karşılıklarını da vermektedir. Bunu yaparken de aldığı kaynağı belirtmekte bazen ise herhangi bir kaynak vermemektedir. Örneğin;

آخر حيله شمشیر است (âhîr-i hîle şemşîr est): 'Arabîdeki âherü'l-hîye's-seyf (9b) kelâmının tefsiridir.

ابرك (ebrek): Sünger ki 'Arabîde sifence derler. (20b)

باب (bâb): 'Arabîde der ve Fârsîde eb ve vecd ma'nāsına irâd olunur (min-Şehrî ve Gulî). (35a)

3.4.1 Anlam Açıklarken Örnek Verdiği Türkçe Mısra ve Beyitler

Müellif sözlük içinde toplamda dört adet Türkçe mısra ve yedi adet Türkçe şahid beyit aktarmıştır. Bazısının kime ait olduğunu belirtip kaynak gösterirken bazı mısra ya da beytin kime ait olduğunu ve hangi kaynaktan aldığı ile ilgili

bilgi vermemiştir. Hâlis İbrâhîm Efendi, 15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında yaşamış Türk edebiyatının önemli isimlerinden İdrîs-i Bitlisî, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, Veysî, Mevlânâ Gencî-yi Rûmî, Mâmânzâde-yi Edirnevî, Bâkî ve Tıflî gibi şairlerden şahid beyitler vermiştir. Aşağıda bu bağlamda sözlükte geçen Türkçe mısra ve beyitlerle ilgili kısa bir değerlendirme yapılmıştır:

(**tenbân be-ser pây fikenden**) maddesinde deyimın anlamı verilirken manaya uygun olarak aşağıdaki Türkçe mısra örnek verilmiştir, ancak mısraın sahibi ile ilgili veya alıntı yapılan kaynakla ilgili bilgi verilmemiştir. Bu mısra Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye (öl.1053/1644) aittir ve divanda şöyle geçmektedir:

Düşmez ol şâha her gâh ider istignâ
Gâh olur 'âşık-ı şeydâya düşer istignâ

Şeyhülislâm Yahyâ (G24/1) (Kavruk, 2001)

Söz konusu mısra *Mecma'u'l-Emsâl*'de şöyle tanık gösterilmiştir:

تنبان به سر پای فکندن. ای حاضر و آماده شدن. به مصلحت معهوده و رجا و نیاز کردن
به فاعل که من حاضر و هر چه می خواهی دریغ نیست. مصرع 'âşık-ı şeydâya düşer istignâ. (93a)

Müellif, (**zebân-âb**) maddesini açıklarken yine manaya uygun Türkçe bir mısra örnek vermiştir, ancak mısraın sahibi veya aldığı kaynak ile ilgili bir açıklama getirmemiştir. Yapılan araştırmalara rağmen mısraın kime ait olduğu bulunamamıştır. Söz konusu mısra ise madde içinde şu şekilde verilmiştir:

لسان ما که زبان ما هم می گویند (بدرالدین): *zebân-âb*: زبان آب
. *Türkîde şu dili ve deryâ dili dedikleridir zevrak ile andan geçerler ve cüdâ-dil-i enhâr ve helecân-ı mecâra dahî derler ve zebân-mevc ma'nâsına dahî gelir. Mısra': Dil döker deryâ lisân-ı hâl ile eyler niyâz.*

Müellif, (**zemîn-hest**) maddesinde manaya uygun bir anlam vermek için tanık gösterdiği mısraın sahibini ve kaynağını belirtmemiştir. Söz konusu mısra maddenin açıklaması içinde şöyle geçmektedir:

هژ -yi زمین را برای زراعت رانده (محمودیه): *zemîn-hest*: زمین خسته
mu'ceme-yi meftûha ile. Mısra': Gamiñla hasta yatarken çiçek çıkardı zemîn. (215a)

Müellif, (**mûr hemân bih ki ne-bâsed peres**) madde başındaki mısraı açıklarken bu manaya uygun olarak "*Qarıncañın kanadıdır zevâli*" mısraını örnek vermiştir. Müellif bu mısraın kime ait olduğunu ve aldığı kaynak ile ilgili bir bilgi vermemiştir, ancak bu mısraın İdrîs-i Bitlisî (öl.926/1520)'nin *Heşt*

Behişt isimli eserinde bir beytin ikinci mısraı olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu beyit *Heşt Behişt*'de şu şekildedir:

Begim bu nükteden sen olma hâli

Karıncanın kanadıdır zevâli

(Karataş, Mehmet & Kaya, Selim &, Baş, Yaşar, 2008, s. 173)

Söz konusu mısraın madde içindeki tanımlaması ise şöyledir:

مور همان به که نباشد پرش (*mūr hemān bih ki ne-bāşed peres*): Bu mısra 'Arabîde *فليت النمل لم يطر* *meşelinin 'aynı olup Türkîde mısra': Karıncanın kanadıdır zevâli dedikleridir. (392a)*

تو بر سر زن و فلان کس بر سر زن (*tu ber-ser zen u fulān kes ber-ser zened*): Benim maşlahatım bittikten sonra var başına çal diyecek yerde *meşel-i şāniyi zurefā-yi 'Acem irād ederler. Şā'ir-i Rūm Veysī, beyt:*

Bī-sütūn-ı ğamı bir ahla ettim berbād

Varsun tīşesini başına çalsun Ferhād

(ez-Nevâdiru'l-Emsâl) (100b)

Müellif yukarıdaki madde başındaki deyimini açıklamasını ve tanığını *Nevâdirü'l-Emsâl*'den alıntılamıştır, ancak maddenin sadece tanımını vermiştir.

Müellif, (*çeşmârû*) maddesinin anlamını *Nevâdirü'l-Emsâl*'den özetleyerek ve sadeleştirerek aktarmıştır. Bu maddede verdiği şahid beyti de *Nevâdirü'l-Emsâl*'den alıntılamıştır. Söz konusu şahid beyit madde içinde şu şekilde verilmiştir:

Çeşmârû (114a) zenân-ı 'Acem 'arūsdan zehm-i çeşmi def' için etdikleri peykerdir ki bir sebū-yi gülgüne ve āb-ı zerle ruhsār-ı 'arūsa nazîre bir şurat-ı dil-pezir taşvîr idüp elbise-yi fâhire giydiren ve envā'-ı cevâhîrle müzeyyen kılıp 'arūsu görmek isteyende evvel anı gösterirler tā ki çeşm-i mazarratı ol peykere işâbet idüp 'arūsa tecāvüz etmeye. Ba 'dahu ol sebū-yi peykere bālā-yı bāmdan per-tāb etdirip ol nice şikest olursa çeşm-i bed de böyle şikest olsun derler ve eğer düğün şahibi aġniyādan ise yağmā-gerān için derūn-i sebūya sīm ü zer ve fukarādan ise çerez ü çemen korlar. Zīrā bāmdan aşağı olanlar sebū şikest olduğda içindekini yağmā ederler. Bu kıssa Şeyh 'Aṭṭar hazretleriniñ Mantıku'ṭ-Ṭayr'ında bu vecihle meşṭurdur. Netekim Mevlānā Gencī-yi Rūmī'niñ bu beytinden ki nādān-ı müdebbir zemminde demişdir çeşmârū luġatı fehmedilur. Beyt:

Sifāl-i cīfedür nādān müdebbir mişl-i çeşmârūy

Olur dāmād-ı çarḫ öñinde āḫir ḫākile yeksān ol

(min-*Nevādir* ve *Dustūrān*)

Hâlis İbrâhîm Efendi, (**râz**) maddesini açıklarken manaya uygun olarak verdiği şahid Türkçe beytin kime ait olduğunu belirtmemiştir, ancak kaynak olarak *Deşîşe*'yi göstermiştir. Söz konusu Türkçe şahid beyit madde içinde şu şekilde verilmiştir:

Mübâlağa kaçd etseler rāz-ı nihān ile de tavşîf ederler. Beyt:

Gül yüzünü açmasın gönçe dehānım gül gibi

Düşmesin ağızlara rāz-ı nihānım mül gibi

(min-*Deşîşe*)

Müellif (**şād-merg**) maddesini açıklarken madde başının geçtiği Türkçe bir şahid beyitle örnek vermiştir. Müellif söz konusu beytin Mâmânzâde-yi Edirnevî'ye ait olduğunu belirterek *Nevādirü'l-Emsâl*'i kaynak göstermiştir. Söz konusu Türkçe beyit madde içinde şu şekilde verilmiştir:

شاد مرگ (şād-merg): *Emsâldendir beyne'l-A 'cām şol zamanda darb olunur ki bir kimesne sevinmekden helāk olsa idi yārān-ı 'Acem فلان کس شاد مرگ شد diye kināye ederler. Netekim şu 'arā-yı Rūm'dan Māmā-zāde-yi Edirnevî'niñ bu beytinden zāhirdir. Beyt:*

Şādī-i merg-i 'aduvdan cismim etdi cānı terk

Müddet-i 'ömrde ben şād oldum ol da şād-merg

(ez-*Nevādirü'l-Emsâl*)(256b)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**'uzr-i leng mî-koned u mî-âvered**) deyimini açıklarken yine manaya uygun Bâkî'den bir Türkçe şahid beyti kaynağı *Nevādirü'l-Emsâl*'den aktarmıştır. Söz konusu beyit, madde içinde şu şekilde örnek gösterilmiştir:

عذر لنگ می کند و می آورد ('uzr-i leng mî-koned u mî-âvered): *Emsâldendir şol zamanda irād olunur ki bir kimesne kendüye cüz'i nesne bahāne eyleyip 'ammden (294a) ihmāl kaçd etse idi zurefā-yi 'Acem فلان کس عذر لنگ می کند diye kināye ederler. Netekim Bākī merhūmuñ bu beytinden zībā fehmedir. Beyt:*

Hezārān 'özr-i leng eyler kaçar meydāna gelmezdi

Eğer Tātār-i ğamzeñ da'vet etse cenge Tîmuru

(ez-*Nevādir*)

Müellif (**kâse-yi ser**) maddesinde açıklama içinde manaya uygun Tıflî'den Türkçe bir şahid beyit vermiştir, ancak herhangi bir kaynak göstermemiştir. Söz konusu şahid beyit madde içinde şu şekilde verilmiştir:

کاسه سر (kāse-yi ser): ...Şu 'arā-yı müteḳaddimīn tunāġ lafzını sāġer ma 'nāsına isti 'māl etdiklerinden müte 'aḫḫirīn daḫi müterādifi olan kāse-yi ser ta 'bīrini cām ve sāġer ma 'nāsına bir mertebe isti 'māl eylemişler ki aşıl ma 'nāsı guyā nesyen mensiyyen terk olunup ma 'nā-yı mecāzisi hemān murād olunmuşdur. ننه کم شاعر روم طفلی گوید. بیت:

Sifāl-i köhne vü cām-ı Cem'i fark etmeyen serler

Fenā sākīsi destinde döner peymānedir şimdi (316b)

3.4.2 Anlam Açıklarken Örnek Verdiği Arapça Mısra ve Beyitler

Müellif sözlük içinde deyim, atasözü ve mazmun gibi madde başlarını açıklarken üçü kıta ve on dokuz beyit olmak üzere toplamda yirmi iki adet Arapça şiiri ve bir mısraı şahid olarak aktarmıştır. Hâlis İbrâhîm Efendi'nin bu Arapça kıta ve beyitleri kimi zaman madde başına örnek olması için bazen madde içinde açıklama sırasında kelimenin başka bir anlamına işaret etmek ve kelimelerin farklı kullanımlarını göstermek için manaya uygun olarak verdiği tespit edilmiştir. Aşağıda her bir şiir için yaptığımız değerlendirmede de görüleceği üzere müellifin üslubu gereği örnek verdiği şiirlerin kime ait olduklarını şiirden hemen önce belirtmiştir, bazen de şahid beyitleri ve kıtaları aldığı kaynağı şiirden hemen sonra belirtmiştir. Nadir olarak; ne bu şiirlerin sahipleri hakkında ne de aldığı kaynakla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. Nitekim, müellifin işaret ettiği kaynaklardan yola çıkarak bu şahid şiirleri kendinden önce yaşamış Ali b. Ebî Tâlib (Hazreti Ali kerremallâhu vechehu), Busîrî, İbnürrûmî, Sa'dî, Yakup el-Hamdûnî, Yezîd b. Mu'âviye, Nâşî el-Asgar, Ebû Kıyâs, 'Abdulkâdir-i Cürçânî, İmam eş-Şâfi'î, El-Ahnaf el-'Ekberi gibi önemli şairlerden aldığı tespit edilmiştir. Bu Arapça şiirleri aldığı kaynaklar arasında daha çok *Miftâhu'l-Ulûm ve Ferâ'idu'l-Âdâb* gibi Arapça kaynakların ismini zikretmiştir. Aşağıda bu bağlamda sözlük metni içinde geçen Arapça kıta ve beyitlerle ilgili kısa bir değerlendirme yapılmıştır:

Müellif (**hâk be-ser u hâk ber-ser**) maddesinin Arapça karşılığına uygun olarak verdiği Arapça şiirin şairinin Hazreti Ali kerremallâhu vechehu (Ali b. Ebî Tâlib) olduğunu beyitten hemen önce belirtmiştir, ancak aldığı kaynakla ilgili bir bilgi vermemiştir.

چنانکه در عربی امام علی کرم الله وجهه فرمود. شعر:

رَمَانُ عَفُوقٍ لَزَمَانَ حُفُوقٍ
فَكُلُّ رَفِيقٍ فِيهِ عَى رُ مُوَافِقٍ

رَمَانُ عَفُوقٍ لَزَمَانَ حُفُوقٍ
وَكُلُّ صَدِيقٍ فِيهِ غَيْرُ صَدُوقٍ²¹

(133a)

Müellif (**hancer-i elmâs**) maddesi içinde manaya uygun Arapça bir şahid beyit vermiştir. Beyit öncesinde sadece “şâ’ir-i ‘Arab gufte” diyerek beyti vermiş, ancak beytin kime ait olduğunu ifade etmemiş hatta bu madde ve madde içinde verilen Arapça beyit için de bir kaynak göstermemiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda aslında bir Arap atasözü olan ve Türkçe karşılığı “Bıçak yarası onulur, ancak dil yarası onulmaz” anlamına karşılık gelen bu beyitin hikemî sözler söyleyen Arap şairi Yakup el-Hamdûnî’ye ait olduğu tespit edilmiştir (Elfekî, 2010, s. 72).

چنانکه شاعر عرب گفته . بیت:

جراحات السنان لها التئام ولا يلتام ما جرح اللسان²² (۱۴۶b)

Müellif (**şân**) maddesini açıklarken Arapçada verdiği anlamı örneklendiren Sa’dî’nin *Gülîstân*’ında ikinci babda dokuzuncu hikâyede yer alan Arapça bir şiirini örnek olarak vermiştir.

چنانکه در ابیات عربیه گلستان آمده . نظم:

أشاهدُ مَنْ اهوى بغيرِ وسيلةٍ
فيلحقني شأنُ أضلِّ طريقاً
يُوحِّجُ ناراً ثمَّ يُطْفِئُ في برشةٍ
لِذَاكَ تَرَانِي مُحْرَقاً وَغَرِيقاً²³ (۲۵۶b)

Müellif (**guftâr-i bî-kirdâr**) maddesinde madde başını açıklamak için Muhammed Bûsîrî’nin *Kasîde-yi Bürde* isimli eserinden örnek olarak verdiği Arapça şahid beyti vermeden önce Farsça açıklama içinde beytin kime ait olduğunu ifade etmiştir.

چنانکه محمد بوسیرى فرمايد . بیت:

أَسْتَعْرِفُ اللَّهَ مِنْ قَوْلِ بِلَا عَمَلٍ
لَقَدْ نَسَبْتُ بِهِ نَسْلاً لِيذِي عُقْمٍ²⁴ (۳۵۶a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**mâl-i kâfir est ber-mu’min helâl**) maddesinde açıklama içinde manaya uygun olarak Yezîd b. Mu’âviye’den Arapça bir beyti örnek olarak vermiştir. Beytin sahibini ifade etmiş ancak aldığı kaynak ile ilgili bir bilgi vermemiştir.

قال يزيد بن معاوية عليه ما يستحق . بیت:

أنا المسموم ما عندي بترياق و لاراقى
أدر كاساً و ناولها إلا يا ايها
الساقى²⁵ (۳۷۳a)

Müellif (**mehtab**) maddesinde açıklama içinde madde başının başka bir anlamda kullanımına örnek vermek için bir kıta ve bir beyti tanık göstermiştir. Müellif aldığı kaynağı ifade ederken kıta ve beytin sahibi hakkında bilgi vermemiştir.

كما قال الشاعر العرب . قطعه:

ترى الثياب من الكتان يلمحها
نور من البدر أحياناً فيبيلُها

فكيف تنكر أن تبلى معاجزها و البدر في كل وقت طالغ فيها²⁶
 قوله يلمحها اي (٣٨٤b) يلمع فيها من قبيل الحذف و الايصال او من لمحها اي ابصره
 بنظر خفي و قد جاء بلى الكتان في قول اخر من الشعر، بيت:

لا تعجبوا من بلى غلاته اذ زرر كئانها على القمر²⁷

(mine'l-Miftāh)

Müellif (**mûr hemân bih ki ne-bâsed peres**) atasözünü açıklayan maddede manaya uygun olarak örnek verdiği Arapça atasözünün de geçtiği *Gülistân*'dan Arapça bir beyti şahid göstermiştir.

Şi'r:

ماذا اخاضك يا مغرور في الخطر [حتى] هلكت فليت النمل لم يطير²⁸ (٣٩٢a)

(min-Gulistān)

Müellif (**naş ber-âb zed**) deyiminin anlamını vermek için manaya uygun Arapçadan bir beyit örnek vermiştir, ancak beytin sahibi ve beyti aldığı kaynak ile ilgili bir açıklama belirtmemiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda bu beytin İmâmiyye mezhebine mensub şair (Tülücü, 2006) Nâşî el-Asgar (öl. 366/976)'a ait olduğu tespit edilmiştir (Abbas, 1970, s. 466).

Bu meşel lisân-ı 'Arabdan nakl olunmuşdur. Netekim beyt:

أذا أنا عاتبت الملوك فانما أخطُّ بأقلامى على الماء أحرفا²⁹ (٤٠٢a)

Müellif (**ne-pâyed**) maddesinde açıklama içinde manaya uygun olarak İbnü'r-Rûmî'den Arapça iki kıtayı şahid olarak vermiştir. Burada kıtaların kime ait olduğunu ve bu kıtaları aldığı kaynağın ismini de belirtmiştir.

كما قال ابن الرومي، قطعه:

أعلم الناس بالنجوم بنو نو بخت
 بل بأن شاهدوا السماء سموأ
 مبلغ لم يكن ليب لعة الطا
 و آل نوبخت نيز گویند وله، شعر:

ولما تبدلت بع دكم بدلاً

يا آل نوبخت لا عدم تكتم

حقاً اذا ما سواكم انتحلا³¹

(٤٠٦b) ان صح علم النجوم كان لكم

(من المفتاح، فى الاستعارة التجريدية).

Müellif (**âb-i refte bâz der-cûy âyed**) maddesinde madde başında verilen atasözünün anlamına uygun olarak Arapça bir şiiri örnek olarak vermiştir. Hâlis İbrâhîm Efendi bu madde ve örnek verdiği şiirle ilgili herhangi bir kaynağa atıf yapmamıştır, “şairin dediğine göre...” ifadesini kullanıp şairin ismini de vermemiştir. Bu beyite Suyûtî’nin *Nazmu’l-İkyân fi-A’yânî’l-A’yân*’ında şairin ismi zikredilmeden değinilmiştir (Suyûtî, 1927, s. 21).

لما قال الشاعر الماهي. بيت:

كُلُّ نَهْرٍ فِيهِ مَاءٌ قَدْ جَرَى فَالِيهِ الْمَاءُ يَوْمًا سَيَعُودُ³² (٩a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**esbâb**) maddesinin açıklamasında da anlama uygun olarak Arapça bir şiiri örnek vermiştir. Aldığı kaynağı ve şairin ismini açıklama içinde vermiştir.

.....قال الجاهد رحمه اسباب استماء طرقها (من ابن ملك) و در اسباب ابیات سائره آمده که شعر:

و من هاب أسباب المنيا ينلنه و لو نال أسباب السماء بسلم³³ (٢٥a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**in nîz be-guzered**) maddesinde maddenin anlamını ve kullanımını örnekleyen Arapça bir şiiri örnek vermiştir. Müellif Ebû Kiyâs’tan örnek verdiği şiir için başka bir atıf yapmamıştır.

قال ابوقياس، شعر:

و لبؤس أيامٍ تَمَرُّ و تَنُقْضَى كَمَا لَمْ تُسْرَاتُ النِّعِيمِ زَوَالٌ³⁴ (٣٢a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**ber-hem derîd**) maddesinin anlamını açıklarken maddenin anlamına uygun olarak Şeyh Sa’dî’den örnek olarak verdiği beytin yine mana olarak Arapçadaki bir benzerini örnek olarak vermiştir. Müellif beyitten önce “‘*Arabîsi*’” ifadesini kullanmış ancak şiirin kime ait olduğu ile ilgili bilgi vermemiştir. Müellif, maddenin ve ilgili beytin kaynağını beyitten sonra vermiştir. Söz konusu bu Arapça beyit İsmâ’îl Hâkkı Bursevî’nin (öl. 1725) *Ruhu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’an*’ında Yasin Sûresinin 77. ve 78. ayetlerinin tefsirinde şahid beyit olarak verilmiştir (Bursevî, 1971, s. 434).

ber-hem derîd).... ‘Arabîsi, şî’r:

لقد ربيت جرواً طول عمرى فلما صار كلباً عض رجلى³⁵

(Te’vilât)(49a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**ba’d ez-merg-i duşmen hayât-i yek rûz ganîmet est**) maddesinin açıklama kısmında, madde başı yapılan sözün, bilgelerin hikmetli sözlerinden biri olduğunu belirttikten sonra “*şâ’ir-i ‘Arab gufte...*” diyerek Arapçada buna karşılık olarak kullanılan bir beyti örnek vermiştir; ancak şairin ismini belirtmemiş ve herhangi bir kaynağa da atıfta bulunmamıştır. Bu beyit es-Seyyid Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî (öl. 1943)

tarafından yazılan ve atasözü haline gelen Arapça beyitlerin toplandığı *es-Sihru'l-Halâl fi'l-Hikem ve'l-Emsâl* isimli eserde şairinin adı belirtilmeden geçmektedir (el-Hâşimî, 1990, s. 66).

شاعر عرب گفتہ، بیت:

وَإِنَّ حَيَوَةَ الْمَرِّءِ بَعْدَ عَدْوِهِ وَإِنْ كَانَ يَوْمًا وَاِجْدًا لَكَثِيرٌ³⁶ (٥١ a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (*çâr-tekbîr ber-û zed*) maddesinin açıklama kısmında verdiği Farsça beyitten sonra anlama uygun olarak kullanılan *Şeyh 'Abdulkâdir-i Cürçânî*'ye ait Arapça bir şiiri Şu'ûrî'yi kaynak göstererek vermiştir:

Bu ta'bîr lisân-ı 'Arabda dahî vardır. Netekim Şeyh 'Abdu'l-Kâdir-i Cürçânî demişdir. Beyt:

كَبَّرَ عَلَى الْعِلْمِ وَلَا تَرْمُهُ وَمَلَّ إِلَى الْجَهْلِ مِثْلَ هَائِمٍ³⁷

(min-Şu'ûrî) (110a)

Hâlis İbrâhîm Efendi (*hurûf-i 'âliye*) maddesinde açıklamayı tamamen Arapça yaparak maddenin tasavvuftaki kullanımına uygun olarak Muhyî'd-dîn İbnü'l-'Arabî'den Arapça bir beyit örnek vermiş ve yararlandığı kaynağın ismini açıklama ve beyitten sonra belirtmiştir:

حُرُوفٌ عَالِيَةٌ: (*hurûf-i 'âliye*) الحروف العاليات هي اشئون الذاتية الكائنت في غيب

الغيوب كالشجرة في النواة و اليه اشار الشيخ محيي [الدين ابن] العربي بقوله، بيت:

كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَاتٍ لَمْ نَقُلْ مُتَعَلِّقَاتٍ فِي ذَرَى أَعْلَى الْقُلِّ³⁸

(min-Ta'rifât) (130b)

Müellif (*tu herbuzê hor tu-râ be-pâlîz çikâr*) maddesindeki atasözünün anlamına uygun olarak Arapçada bu anlamda kullanılan atasözünün geçtiği bir şiiri şahid olarak vermiştir. Müellif kullandığı kaynak ve şiirin sahibi hakkında herhangi bir bilgi belirtmemiştir. El-Ahnafe el-'Ekberî'ye ait olduğu tespit edilen şiir ez-Zebîdî'nin *Tâcu'l-'Arûs* isimli sözlüğünün on dördüncü cildinde mevcuttur (Zebîdî, 2003, s. 60).

يَكُ مَصْرَعٌ مَضْرُوبٌ اسْت. هُمْ چُون قَوْلِ عَرَبٍ كَه شَعْرٍ: *tu herbuzê hor tu-râ be-pâlîz çikâr* تو خریزه خور ترابه پالیز چکار

كُلُّ الْبَقْلِ مِنْ حَيْثُ نُؤْتَى بِهِ وَلَا تَسْأَلَنَّ عَنِ الْمَبْقَلَةِ³⁹ (١٠٠ b)

Müellif (*perîden-i çeşm*) maddesinde tanımlamada kelimenin Arapçadaki karşılığını vererek kelimenin geçtiği Arapça bir şiiri örnek vermiştir. Müellif tanım için herhangi bir kaynağa atıfta bulunmadığı gibi örnek verdiği Arapça şiirin sahibi hakkında da bilgi vermemiştir. Mecnûn Benî 'Âmir isimli bir şaire

nisbet edilen şiir *et-Tezkiretu's-Sa'diyye fî-Eş'âri'l-'Arebîyye* adlı kitapta tespit edilmiştir (el-'Ubeydî, 2001, s. 222).

اختلاج العين را گویند. بیت: *perîden-i çeşm* (perîden-i çeşm):

إذا طنت الأذن قلْتُ ذكرتني أو اختلجت عيني رجوت التلاقياً⁴⁰ (110b)

Hâlis İbrâhîm Efendi (**çeşm-i bed ve çeşm-i nîk**) maddelerinin tanımını yaparken bu maddelerin Arapça karşılıklarını verdikten sonra anlama uygun olarak kullanılan Arapça kelimenin geçtiği Arapça bir şiiri örnek vermiştir. Müellif şiirden sonra kullandığı kaynağın adını belirtmiştir, ancak şiirin sahibi hakkında malumat vermemiştir. Bu şiir İmam Ebu 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î'nin divanında tespit edilmiştir (Şâfi'î, 2015, s. 91).

چنانکه شاعر عرب گوید، بیت:

وَعَيْنُ الرضا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ
وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبَدِّي الْمَسَاوِيَا⁴¹

(*min-Ferâ'idu'l-Âdâb*) (116a)

3.5. Göndermeler

3.5.1. Diğer Kaynaklara Yaptığı Göndermeler

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin sözlükçülük anlayışı içinde başka kaynaklardan faydalanması ve bu kaynakların ismini metin içinde belirtmesi önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hemen hemen her yazdığı maddede yararlandığı kaynakların isimlerini veya kaynaklardan aldığı ve şahid olarak gösterdiği beyitlerin kime ait olduklarını ve aldığı kaynakları alıntıdan hemen sonra belirtmektedir. Müellif, birçok kaynak gördüğü ve çeşitli kaynaklardan yararlandığı için sözlüğü oluştururken atasözü, deyim, kinaye ve kelimelerle ilgili açıklamalar yaparken bunları fonetik, anlam ve gramer bakımından değerlendirirken diğer kaynaklara da göndermelerde bulunarak farklılıkları tespit etmeye çalışmıştır. Her gördüğü kaynağa göndermeler yaparak o kaynaklardaki bilgiyi mümkün oldukça vermeye çalışmıştır. Hâlis İbrâhîm Efendi, yararlandığı kaynaklara göndermelerde bulunarak özellikle de imla, gramer ve fonetik hususunda farklı kaynaklarda tespit ettiği ve farklılık gösteren bilgileri de vermeyi ihmal etmemiştir. Zıtlıkları ve paralellikleri gösterip kendince o bilgiyi orada vermenin sebebine de açıklık getirmektedir.

Müellif, özellikle kelimelerin farklı imlasını da ayrıca madde başı yapmış ve bunları göndermelerle belirtmiştir. Günümüz sözlükçülüğünden biraz daha farklı olarak daha uzun ifadelerle yazımı farklılık gösteren kelimelere dikkat çekmektedir. Örneğin müellif (**cerb-dest**) maddesinde *cerb*'nin *cîm-i Fârsî* ile meşhur olduğunu ancak Mîrek Muhammed-i Nakşibendî'ye gönderme yapıp, o *cîm-i 'Arabî* ile tashih ettiği için kendisinin de bu maddede ve bu babda verdiğini ifade etmektedir:

چرب دست (cerb-dest): *Şîrîn-kār ve şan'ata eli uz kimesne ma'nāsınadır. Bu cerbler cîm-i Fârsî ile meşhûrdur. Lâkin Mîrek Muḥammed-i Nakşibendî cîm-i 'Arabî ile taşhîh eylediğinden bu bâba taḥrîr olundu. (105b)*

Müellif aynı maddenin cîm-i Fârsî ile meşhur olduğunu ifade etmişti, ç harfinde (**çerb-dest**) maddesinde cîm-i Fârsî ile de aynı maddeyi tekrar etmiş ve maddenin farklı yazımına dikkat çekmiştir. Söz konusu madde şu şekilde tekrar etmiştir:

چرب دست (çerb-dest): *Bā rā'-yi mevķūf ya'nî şîrîn-kār (Şeref-nāme) ve celd u çāpūk (Sürürî) ve şan'ata eli uz kimesne kemā merre (min-Şu'ūrî). (113b)*

Müellif (**cerge**) maddesinde de *Nevâdirü'l-Emsâl'e* gönderme yaparak maddenin cîm-i Fârsî ile ç harfinde tekrar yazılacağını ifade edip, ç harfinde aynı maddeyi farklı bir imla ile tekrar vermiştir:

چرگه (cerge): *Cîm-i 'Arabî ile şeyyâdlar ḥalkası. (Hâtiḫî der-Tîmûr-nāme). Bu lügat Nevâdirü'l-Emsâl'de cîm-i Fârsî ile taḥrîr olunduğundan inşâallāhu te'āla 'an karîb bâbında yine taḥrîr olunur. (105b)*

چرگه (çerge): *Zebân-ı Nevâyî'de ser-gûn âvîne derler. Eğerci luğat-ı Nevâyîdir ammâ şu'arâ-yı 'Acem ebyâtlarında irâd etdikleriçün taḥrîr olundu.(113b)*

Müellif aşağıdaki (**kancuka**) ve (**kancûga**) maddelerinde de kelimelerin iki farklı yazılımlarına dikkat çekmekte ve *Ferheng-i Ni'metu'llâh'a* gönderme yapmaktadır:

قنچقه (kancuqa): Terki.

قنچوغه (kancûga): mişluhû. Ni'metu'llâh bu imlâ ile yazmış. (310b)

3.5.2. Müellifin Kendi Eseri İçinde Yaptığı Maddeler Arası Göndermeler

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin sözlükçülük anlayışında yazdığı metnin içindeki bir başka maddeye veya kaynağa göndermeler yapması oldukça fazla kullandığı bir yöntemdir. Müellif başka kaynaklara göndermeler yaptığı gibi nadir olarak tekrara düşmemek için ancak çoğunlukla farklı kaynaklardan aldığı bilgileri göstermek adına önceden açıkladığı veya daha sonra açıklayacağı bazı maddelere göndermeler yapmıştır. Aslında bu özellik *Mecma'u'l-Emsâl'in* yazıldığı dönemde pek yaygın olmayan bir yöntemdir. Müellifin iç maddelere gönderme yapma suretiyle kullanmış olduğu ve günümüz sözlüklerinde de sıklıkla görülen bu yöntem; onun eserini benzerlerinden ayırmaktadır.

Müellif (**kâh-rîze**) maddesinde “ayn-ı kâh-rîz ki guzešt” diyerek birkaç madde önce geçen (**kâh-rîz**) maddesine gönderme yapmıştır ve o maddede verdiği bilgiyi tekrar etmiştir. (**kâh-rîze**) maddesi için *Sâmî*’yi, (**kâh-rîz**) maddesi için de *Müfredât*’ı kaynak göstermiş ve her iki kaynaktaki bilgileri ilgili maddelerde vermiştir:

کاه ریز (kâh-rîz): *Ādemiñ gözüne yel göttürdüğü toz ma’nāsına gelir (Müfredāt).*

کاهریزه (kâh-rîze): *عین کاهریز که گذشت یعنی آن غباری که روزگار در چشم مردمش می آورد. کاه ریز و کاه ریزه می گویند و نیز کاه ریز نام آن روزگار می باشد (در سامی). (۳۱۹a)*

کرکس فلک (kerkes-i felek): *با سیوم فارسی یعنی نسر طائر و نسر واقع که آن هر دو ستاره اند و کرکسان فلک نیز گویند.*

کرکسان فلک (kerkesân-i felek): *نسر طائر و نسر واقع می گویند. چنانکه گذشت و اینان را کرکسان گردون هم نامند. (۳۲۲a)*

Müellif yukarıdaki maddede “çenânki guzešt” diyerek hemen bir önceki maddeye yani (**kerkes-i felek**) maddesine gönderme yapmıştır.

مشکین (muşkîn): *بالضم آنچه معطر به مشک بود و نیز نام گلی که او را مشکین وفادار خوانند به سبب آن که سال تمام در خراسان می ماند به هندش جوی نامند (شرفنامه).*

مشکین وفادار (muşkîn-i vefādâr): *نام گلی که بیانش اکنون گذشت. (۳۹۰b)*

Müellif (**muşkîn-i vefādâr**) maddesinde tekrara düşmemek için “beyâneş eknün guzešt” diyerek yine bir önceki maddeye yani (**muşkîn**) maddesine gönderme yapmıştır.

دست کش (dest-keş): *Deriden eldiven ma’nāsına ki hengām-ı şitāda def’-i sermā için giyerler. Dest-mûze gibi kemā merre ve bir şeyi aldirmek ma’nāsına daği gelir (min-Şeyh Yakîn) ve me’ânî-yi sâ’iresi bālāda zikr olundu tā ânki. (176b)*

Müellifin yukarıdaki (**dest-keş**) maddesinde ifade ettiği gibi birkaç sayfa öncesinde (168a)’da (**dest-keş**) maddesinin farklı anlamlarını vermiş olduğu; ancak (176b)’de daha önce söylediği ifadeleri tekrar ettiği ve hatta aynı kaynaktan alıntı yaptığı tespit edilmiştir. Müellif söz konusu maddeyi (168a)’da şu şekilde vermiştir:

دستکش (dest-keş): *Ya ‘nī kâ’id-i nā-bīnā ve mazbūṭ ve esīr ve sâ’il ve daḥī dest-keş deriden eldiven ma’nāsına da gelir ki hengām-ı şitāda def’-i sermā için giyerler. Dest-mûze gibi (ez-ḥaṭṭ-i Şeyh Yakîn). (168a)*

شكوفه كند (šukūfe kend): Şakalınıñ siyāhları arasında beyaz ayırtladı ma'nāsınadır ki Türkide filizledi ta'bīrlerin ederler. Cāmī, mıšra ' : کنون شكوفه :
کنان بهر دفع آن ضررم. *Ve bu beytiñ misāli šīn-i meksūrada šīr-i māder tefsīrinde tahrīr olunmuşdur. (276a)*

Müellif yukarıdaki (**šukūfe kend**) maddesinde de bu sefer daha önce başka bir maddede şahid gösterdiği bir beyitteki mısraya gönderme yaparak, bu maddede şahid olarak verdiği mısraın (**šīr-i māder**) maddesinde tekrar tahrir olduğunu ifade etmiştir. Müellifin söz konusu mısraın (**271b**)'de (**šīr-i māder**) maddesinde şahid gösterdiği beyitte tekrar verdiği tespit edilmiştir. Söz konusu mısra (**271b**)'de (**šīr-i māder**) maddesinde şu şekilde verilmiştir:

شیر مادر (šīr-i māder): Ma'rūf naql olunur ki beyne'l-A'cām bir tıfl vālidesin çok emse idi ve zemān-i fiṭāmda vālidesi ol tıflı südden kesme idi pīr olmazdan evvel tazeliginde şakalı aġarır derler. مولانا جامی در حق پیری می گوید. بیت:

ز شیر مادر دهرم ضرر رسید نه نفع کنون شكوفه کنان بهر دفع آن ضررم⁴²

Müellif günümüz sözlükçüğünde yaygın olarak kullanılan bkz. ifadesinin yerine geçebilecek "...-e müracaat oluna" ifadesini kullanarak yine sözlük içinde başka bir maddeye gönderme yapmıştır:

آهوی سفید (āhū-yi sefīd): Bāb-ı sīn-i meftūhaya mūrāca 'at oluna. (16b)

Müellif (**āhū-yi sefīd**) maddesinde çok fazla ayrıntı vermeyerek bu maddeyi daha sonra bab-ı sīn-i meftūhada açıklayacağı için "bāb-ı sīn-i meftūhaya mūrāca 'at oluna" ifadesi ile okuyucuyu bab-ı sīn kısmına yönlendirmiş ve orada daha ayrıntılı açıklamalar getirmiştir. Bab-ı sīn-i meftūhaya bakıldığında müellif burada iki madde başı şeklinde açıkladığı (**sefīd šoden**) maddesinde (**āhū-yi sefīd**)'in anlamını geniş açıklamalar içinde, *Nevādirü'l-Emsāl*'den alıntılar yaparak açıklamıştır. İlgili madde sözlük içinde şu şekilde verilmiştir:

سفيد شدن (sefīd šoden): Hazır olmak ve dāhīl olmak ma'nāsına gelir. *Āhū-yi sefīd derler, dilber murād ederler ve giryeden göz aġardı ma'nāsına da āhū-yi sefīd-çeşm derler (min-Mecmū'a).*

سفيد شدن (sefīd šoden):Ve gāh olur ki āhū-yi sefīd derler ve çeşm-i ma'yūb murād ederler. Eġerçi medh yüzünden çeşm-i dilbere āhū demişlerdir ammā āhū-yi sefīd denildikde aġlamadan çeşm aġardı demektir. Bu gūne elfāz maḥalline göre isti 'māl olunur. Zīrā yalnız āhū-yi sefīd āhūnuñ bir kısmına daḥi derler ki şaḥralarda olup ġāyet devende olduġuñun anı sunġur ve balaban ve seyfi-nām yırtıcı kuşlar ile şayd ederler ammā bālāda zīkr olunan āhū-yi sefīd-çeşm ma'yūb ma'nāsına geldiġi Mevlānā Āşafī'niñ bu beytinden fehmedilur...

Sonuç

Hâlis İbrâhîm Efendi *Mecma' u'l-Emsâl*'i Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dillerde yazılan pek çok kaynaktan derlemeler yaparak meydana getirdiği için tanım ve tanıkların birçoğu kendine ait değildir. Müellif kendi dönemine kadar yazılmış olan kaynakları dikkatli bir şekilde tetkik ederek onlara sözlük içinde sistemli bir şekilde atıfta bulunmuştur. Bunun sonucunda bazıları hakkında hiçbir çalışma yapılmamış olan eserlerin de içinde bulunduğu bu kaynakların varlığından bizleri haberdar etmiştir. Hâlis İbrâhîm Efendi'nin bu sözlükteki kinaye, mazmun, atasözü, deyim ve söz varlıklarını derleyebilmek için pek çok Farsça ve Arapça kaynağı görmüş ve incelemiş olması, bu bağlamda farklı kaynaklarda geçen farklı açıklamaları vermesi, kaynağa gönderme yapması okuyucuların farklı kaynaklardaki bilgilere de ulaşabilmesi ve farklılıkları görebilmesi açısından önemlidir. *Mecma' u'l-Emsâl*'den önce yazılan ve hiçbir kaynak adı dahi zikredilmeden yazılan sözlüklerde de görüldüğü gibi yazılmış maddeleri kendine aitmiş gibi gösterme çabasından uzak durmaya özen göstermesi onun sözlüğünün daha inanılır ve daha güvenilir bir kaynak olarak değerlendirilmesini sağlamıştır.

Bu bağlamda müellifin maddeleri diğer kaynaklardan alıntılarken kendince tasarruflarda bulunduğu tespit edilmiştir. Müellifin atıf sisteminde uyguladığı yöntemlerden biri, kullandığı kaynaktaki Türkçe açıklamayı Farsçaya çevirip aktarma, bir diğeri özetleme ve başka bir yöntem ise kullandığı kaynaktan hiçbir değişiklik yapmadan doğrudan alıntılama yapmaktır. Hâlis İbrâhîm Efendi sözlüğünde çeşitli kaynaklardan derlediği bilgileri yazarken kendine ait ifadeleri de açıklamalara eklemiştir. Bu bakımdan sözlük yazarlarını eleştirirken bazen de kelimelerin doğru anlamlarını ve doğru kullanımlarını vermeye çalışırken kendi düşüncelerini ve eleştirilerini de açıklamalarına dâhil etmiştir.

Müellifin dikkat çeken özelliklerinden birisi de verdiği Farsça açıklamaların arasına Türkçe ifadeleri veya edatları eklemesidir. Müellif sözlüğü içinde maddelere anlam verirken Türkçe açıklama içinde çok fazla Arapça ve Farsça ifadelere de yer vermiştir. Bunun dışında açıklamaları sadece Arapça veya Farsça vermesi müellifin başvurduğu diğer yöntemlerden birisidir.

Hâlis İbrâhîm Efendi, eserde günümüz sözlüklerinde yaygın olarak kullanılan maddelerarası gönderme yöntemini uygulamıştır. Aslında bu yöntem dönem sözlüklerinde çok görülmeyen bir yöntemdir. Bu yönüyle eser, benzerlerinden ayrılmaktadır.

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin sözlükçülük anlayışı içinde başka kaynaklardan faydalanması ve bu kaynakların ismini metin içinde belirtmesi önemli bir özellik olarak görülmektedir. Hemen hemen her yazdığı maddede yararlandığı kaynakların isimlerini veya kaynaklardan aldığı ve şahid olarak gösterdiği beyitlerin kime ait olduklarını veya aldığı kaynakları alıntıdan hemen sonra

belirtmektedir. Müellif, birçok kaynak gördüğü ve çeşitli kaynaklardan yararlandığı için sözlüğü oluştururken atasözü, deyim, kinaye ve kelimelerle ilgili açıklamalar yaparken bunları fonetik, anlam ve gramer bakımından değerlendirirken diğer kaynaklara da göndermelerde bulunarak farklılıkları tespit etmeye çalışmıştır. Her gördüğü kaynağa göndermeler yaparak o kaynaklardaki bilgiyi mümkün oldukça vermeye çalışmıştır. Müellif, yararlandığı kaynaklara göndermelerde bulunarak özellikle imla, gramer ve fonetik hususunda farklı kaynaklarda tespit ettiği ve farklılık gösteren bilgileri de vermeyi ihmal etmemiştir. Bununla birlikte müellifin yararlandığı kaynaklardaki farklı imlalara dikkat çekmesi ise onun sözlükçülük anlayışı içinde başka bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hâlis İbrâhîm Efendi'nin maddeleri tanıklamada kelimelerin nasıl okunacağına dair bilgiler vermesi, gramer bilgisi vermesiyle birlikte sözlük içinde çok fazla gramer terimini açıklaması, deyimlerin anlamlarını açıklaması ve onların kullanım yerlerini vermesi ve onların Arapça ve Farsça karşılıklarını belirtmesi ve maddelerle ilgili şahid beyitler aktarması onun sözlükçülük anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. Onun sözlükçülük alanında uyguladığı bu tutum onun eserini daha değerli hale getirmektedir.

Müellif sözlük içinde deyim, atasözü ve mazmun gibi madde başlarını açıklarken çoğunluğu Farsça olmak üzere Türkçe ve Arapça şiiirlerden örnekler aktarmaktadır. Kimi zaman bu beyitleri yararlandığı kaynaktan aynen aktarmakta ve bunların doğruluğunu sorgulamadan ve farklılıkları fazla önemsedenden farklı imlalarla tekrar aktarabilmektedir. Kaynaklarda yer alan beyitleri, kimi zaman madde başına örnek olması için bazen de madde içinde açıklama sırasında kelimenin başka bir anlamına işaret etmek ve kelimelerin farklı kullanımlarını göstermek için manaya uygun olarak aktardığı tespit edilmiştir.

Mecma'u'l-Emsâl, bitki, hayvan, nesne isimleri, çeşitli mesleklerde kullanılan alet isimleri ve terimler, yemek, kıyafet ve yer isimleri, adet, gelenek, görenek, inançlar ve kültür gibi çeşitli alanlarda etnografik malzemeleri bulundurması açısından zengin ve geniş bir söz varlığına sahiptir. Bu özellik sözlüğe ansiklopedik bir değer de katmaktadır. Eserin söz varlığını zenginleştiren unsurlardan birisi kuşkusuz müellifin eserini oldukça geniş bir derlemeye dayandırmış olmasıdır.

Kaynakça

- Bağdatlı İsmail Paşa (1947). *Keşf-El-Zunûn Zeyli İzâh al-Maknûn fî al-Zayli 'Alâ Kaşf al-Zunûn 'An Asâmî al-Kutubi va'l-Funûn* (Bilge, Kilisli Rıfat, Tsh.). (Cilt 2). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bursalı Mehmed Tâhir (2000). *Osmanlı Müellifleri I-II-III*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Ebu'l-Abbas Ahmed (1970). *Vefayâtu'l-A'yân* (Cilt 3). Beyrut: İslamkutub.
- el-'Ubeydî, Muhammed b. 'Abdu'r-Rahmân b. 'Abdu'l-Mecîd (2001). *et-Tezkiretu's-Sa'diyye fî-Eş'âri'l-'Arebîyye* (el-Cubûrî, A., Haz.). Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- el-Hâşimî, es-Seyyid Aḥmed b. İbrâhîm b. Muştâfâ (1990). *es-Sihru'l-Halâl fî'l-Hikem ve'l-Emsâl*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Elfekî, U. (2010). *el-Mefâtiḥu Zehebiyyetu li'l-Mu'âmelâti'l-Misâliyyeti*. Kahire: Mektebu'l-Anjilulî'l-Mısıriyye.
- Erdem, S. (1994). *Râmiz ve Âdâb-ı Zırafâ'sı*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- _____, (2004). Hâliş. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Cilt 4, s. 371). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- eş-Şâfi'î, 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs (2015). *Dîvânü's-Şâfi'î* (Ḥafâcî, M., Haz.). Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezhariyye.
- Hâfiz, Şemseddin Muhammed (1962). *Dîvân-ı Hâfiz* (Raẓî, H., Haz.). Tahran: İntişârât-ı Kâve.
- Hâlis İbrâhîm-i Pozorofçevî (1764). *Mecma'u'l-Emsâl*. İstanbul Üniversitesi NadirEserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Rıza Paşa Koleksiyonu. 1641, 442 vr.
- _____, İbrâhîm-i Ungurûsî (1766). *Hediyetü's-Şu'urâ*. İzmir Millî Kütüphanesi 1601, 83 vr.
- _____, (1776). *Mecma'u'l-Emsâl*. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Kitaplığı, 2027, 278 vr.
- _____, (1769). *Mecma'u'l-Emsâl*. Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3021, 334 vr.
- _____, İbrâhîm el-Ungurûsî (1771) *Mecma'u'l-Emsâl*. Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi 5550, 409 vr.

- _____, (1775). *Mecma' u'l-Emsâl*. Süleymaniye Yazma EserKütüphanesi Esad Efendi 3208, 420 vr.
- _____, (1780). *Mecma' u'l-Emsâl*. Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, Emanet Hazinesi Kitaplığı, 2028, 423 vr.
- _____, (1794). *Mecma' u'l-Emsâl*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi,3323, 403 vr.
- _____, (1891). *Mecma' u'l-Emsâl*. Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 341 vr.
- İpekten, H., İsen, M., Toparlı, R., Okçu, N., & Karabey, T. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İsma' il HAKKI Bursevî (1971). *Rûhu'l-Beyân fî-Tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Karataş, M. & Kaya, S. & Baş, Y. (2008). *İdrîs-i Bitlisî Heşt Behîst* (Cilt 1). Ankara: Betav Yayınları.
- Kâtibî-yi Turşîzî, Muhammed b. 'Abdullâh (1785). *Dîvân-ı Kâtibî-yi Turşîzî*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, F1552, 424 vr.
- Kavruk, H. (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ Divânı*. Ankara: MEB Yayınları.
- Kesik, B. (2014). Hâlis, İbrahim Efendi. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (Cilt 4, 51). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kılıç, M. (2019). *Edirneli Derviş Hasan Hüsâmî'nin Tuhfetü'l-Emsâl'i (İnceleme-Metin-Dizin)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Kurnaz, C. & Tatcı, M. (2001). *Tuhfe-yi Nâilî, Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri* (Cilt 1). Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Mehmed b. Mustafa b. Lütfullâh (1720). *Luğat-i Deşîşe*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 5779, 393 vr.
- Mehmed Süreyya (1996). *Mehmed Süreyyâ Sicill-i Osmanî* (Cilt 2) (Akbayar, N., Haz.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mîrek Muhammed-i Taşkendî (1611). *Nevâdiru'l-Emsâl*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Rıza Paşa Koleksiyonu 1893, 89 vr.
- Ni'metu'llâh Ahmed (2015). *Lüğat-i Ni'metu'llâh* (İnce, A., Haz.) Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Öz, Y. (2010). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler* (1. Baskı). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sezen, T. (2006). *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Suyûfî, Celâleddîn ‘Abdurrahman (1927). *Naẓmu’l-‘İkÿân fî A’yâni’l-A’yân* (Hitti, Philip, Haz.). Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye.
- Şemseddîn Sami (1889). *Kâmusu’l-A’lâm* (Cilt 1-6). İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şu‘ûrî, Hasan bin ‘Abdullah el-Halebî (1743). *Lisânu’l-‘Acem-Ferheng-i Şu‘ûrî* (Cilt 1-2). Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 4108-4109, 918 vr.
- _____, (2019). *Ferheng-i Şu‘ûrî* (Yılmaz, O., Haz.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Tukin, C. (1964). Pasarofça. *İslam Ansiklopedisi. İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati* (Cilt 9, s. 516-522). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Tülücü, S. (2006). Nâşî el-Asgar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32, s. 432). İstanbul.
- Zebîdî, Muhammed Murtaẓâ (1927). *Tâcu’l-‘Arûs min-Cevâhiri’l-Kâmûs* (Cilt 22). Dâru’l-Hidâye.

- ¹ Eser üzerine 2017 yılında Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Erem Yıldız tarafından “Mîrek Muhammed Nakşbendî Taşkendi’nin *Nevâdirü’l-Emsâl* Adlı Eseri” isimli bir yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır.
- ² Eser üzerine 2019 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü’nde Muzaffer Kılıç tarafından “Edirneli Derviş Hasan Hüsâmî’nin *Tuhfetü’l-Emsâl*’i” isimli bir doktora tez çalışması yapılmıştır.
- ³ Bu eser dört cilt halinde Ozan Yılmaz tarafından hazırlanmış ve “*Şu‘ûrî Hasan Efendi, Lisânu’l-Acem-Ferheng-i Şu‘ûrî*” ismiyle Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından 2019 yılında basılmıştır.
- ⁴ *Mecma‘u’l-Emsâl*’in (1182/1803) Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesinde bulunan nüshasında müstensih Lütfu’llâh İbnü’l-Hâc Muhammed Hürremî nüshanın (334b)’de bulunan ferağ kaydında müellifin ismini Mevlânâ Hâlis İbrâhîm olarak kaydetmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, (2000) onun doğduğu yere istinaden eserinde müellifin adını Hâlis İbrâhîm Efendi Pasarofçavî (s. 296) olarak belirtmiştir. Başka bir kaynakta İbrâhîm Hâlis olarak da zikredilmektedir (Paşa, 1947, s. 432). Bunun dışında kimi kaynaklarda Hâlis İbrâhîm Efendi (Kurnaz & Tatcı, 2001, s. 1007) (Akbayar, 1996, s. 589) (Kesik, 2014, s. 51) olarak anıldığı gibi İbrahim Efendi (Erdem, 2004, s. 371) olarak da zikredilmiştir. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* adlı eserde ise müellifin adı İbrahim (İpekten, Esen, Toparlı, Okçu & Karabey, 1988, s. 178) olarak kaydedilmiştir.

- ⁵ *Kâmûsu'l-A'lâm*'da ve *İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*'nde bu bölge hakkında şu bilgilere yer verilmiştir: “*Tarih boyunca Pasarofça, Požarevac, Pazaroviç ve Batı dillerinde Passarowitz, Poscharevatz gibi değişik adlarla anılan Pojarofça; Yugoslavya'da Tuna Banat'ında küçük bir ticaret şehridir ve aynı adı taşıyan mahallenin de idare merkezidir. Morava ile Mlava suları arasında bulunan ovada Semendre'nin 24 km. doğusunda ve Tuna limanı Dubravica'nın sadece 16 km. uzağında yer almaktadır*” (Şemseddin Sâmî, 1889, s. 1467) (Tukin, 1964, s. 516-524).
- ⁶ Hâlis, İbrâhîm el-Ungurusî, *Hediyyetü's-Şu'arâ*. İzmir Millî Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları. Demirbaş no: 1601, 83 vr.
- ⁷ Zâl-ı zer, pehlivana; “Delil istiyorsan kılıcıma bak.” dedi.
- ⁸ Düşmanın vücudu zırhın kopmuş telleri gibi olduğu halde, gam yatağında inleyerek yatar. Üzüm salkımının kopup dağılması gibi, senin düşmanın da sıkıntı evinde tepe taklak oldu.
- ⁹ Kadehindeki üzüm kanı bir an bile eksik olmasın. Felek döndüğü müddetçe bu mavi kadehte üzüm kanı olsun.
- ¹⁰ İçinde şarap olan her toprak kap, bizim katımızda padişah tacından daha değerlidir.
- ¹¹ Bu mısra *Divân-ı Kâtibî*'de şöyledir: بهر عزل عامل منصوب و نصب ناميه (Kâtibî-yi Turşizî, 1785: yp.42b).
- ¹² Mansur yardımcısını azlederek gücünü artırmak için saltanat bahçesinden al-tamga sahibi oldu.
- ¹³ Şehrin dervişine bak ki şüphe lokması yiyor, bulduğunu yiyen o hayvanın tasması uzun olur.
- ¹⁴ Zaman anasının sütünün bana zararı dokundu, faydası değil. Şimdi o zarar defetmek için istifra ediyorum.
- ¹⁵ Burada beytin *Divân*'daki şekli esas alınarak tamiri yapılmış ve ona göre çevirisi yapılmıştır:
گوی خوبی بردی از خوبان خلق شاد باش جام کیخسرو طلب کافر اسباب انداختی
(Hâfız-ı Şîrâzî, 1962, s. 205)
Halluh'un güzellerinden güzellik topunu aldım, sevin, Keyhüsrev'in kadehini talep eyle ki ki Efrâsyâb'ı helak eyledin.
- ¹⁶ Ey Hafız! Bizim ahımızın oku felekten geçer. Ey dostlar! Elbette benim canım ve sizlerin canıdır.
- ¹⁷ Eğer sevgilinin köpekleri bana yoldaş olurlarsa, arşın ayağından melekler bana diz çökerler.
- ¹⁸ Dilin mücevher satan kılıcı karardı, imanın çokluğundan el-aman getirdi.
- ¹⁹ Ey dostlar! Eyvah ki benim gibi bir saf gönüllüyü bahane arayıcı güzeller boş yere öldürdüler.
- ²⁰ Söz konusu şerh üzerine Yusuf Öz tarafından 2014 yılında *Nüşa* dergisinde yayımlanan “**Hakîm Şifayî, Bir Hicviyesi ve Kâmi'nin Türkçe Şerhi**” isimli bir makale çalışması vardır.
- ²¹ Zamanın başına topraklar ki şüphesiz zaman incitme zamanıdır, adalet zamanı değil! Arkadaşlarının tamamı muvafık ve sadık değildir.
- ²² Bıçak yarası onulur, ancak dil yarası onulmaz.
- ²³ Heves ettiğim şeyi aracısız izlerim, yolumu kaybedip delâlete düşerim, beni bitkin ve boğulurken görmenin sebebi, aşk ateşini bir yakıp bir söndürmendir.

- ²⁴ Söylenilenin yapılandan üstün oluşu bayağılıktır ve o kimse söyler ve amel etmez, yapılanın söylenilenden üstün oluşu üstünlüktür ve o kimse yapar ve söylemez.
- ²⁵ Ben zehirlendim yanımda ne panzehirim var ne de efsun yapacak kişi var, ey sâki, kadehi döndür ve bana da getir!
- ²⁶ Bazı zamanlar dolunay ışığı keten bir kıyafetin üzerine düşer ve sen o kıyafeti eskittiğini görürsün, peki onun her doğuşunda dolunay ışığının o örtüyü de eskiteceğini nasıl inkâr edersin!
- ²⁷ Ay'ın üzerindeki gömleğin eskiyişine şaşmayın.
- ²⁸ Ey aldanmış! Hangi şey seni dünyanın tehlikesine attı? Keşke karınca kanatlanmasaydı.
- ²⁹ Ben eğer padişahları suçlarsam, muhakkak ki kalemimle suya yazı yazarım (şaşılması bir iş yapmış olurum)
- ³⁰ Benu Nubaht insanlara yıldızlardan bahset, sonsuz ilimlerinden, öyleki gökyüzünü görükleri için onlara zorlukların asaletindeki parlaklık denildi. Onlar, isteyeni yalnızca bu sebeplerden dolayı ulaşamayacağı bir miktardır.
- ³¹ Ey Nubaht! Ne ben sizi küçük düşürdüm ne de sizden sonra değiştim. Eğer yıldızların ilmi sizde olsaydı, gerçekten yalnızca intihal yapmış olurduz.
- ³² Her nehrin akacak bir suyu vardır, bir gün su ona geri gelir.
- ³³ Her kim ölümlerin sebebinden korkuyorsa, ondan kaçmak için gökyüzündeki Sullem yıldızına çıksa yine ona faydası olmaz.
- ³⁴ İyi günlerin gelip geçeceği gibi sefalet günleri de gelir geçer.
- ³⁵ Hayatım boyunca bir köpek yavrusu besledim, büyüyünce bacağıma ısırıldı.
- ³⁶ Bir kişinin düşmanının ölümünden sonra bir günlük hayat ona ganimet gibi gelir.
- ³⁷ Bilgiyle büyüün onu atmayın, cehalete meyletmek boş bir uğraştır.
- ³⁸ Biz görünmezlerin içinde olan özüz, aktarılmadık, en yüksek zirvelere aitiz.
- ³⁹ Verilen bütün baklaları ye de bağını sorma.
- ⁴⁰ Kulakların çınladıysa beni hatırlamanı diledim, kavuşmayı umdum ya da gözlerim kamaştı.
- ⁴¹ Muhakkak ki iyi gözle bakmak bütün ayıpları örter, ancak kötü bakış iyiyi de kötüyü de ortaya çıkarır.
- ⁴² Zamanın anasının sütünden zarar geldi fayda değil, şimdi siyah sakal arasında beyaz ayıklayarak o zararı defetmeye çalışıyorum.

KEREM MULHEM KEREM'İN 'İDU'L-MİLÂD ADLI ÖYKÜSÜNÜN TEMATİK AÇIDAN İNCELENMESİ*

Sevda Çetin**

Öz

Arap edebiyatının önemli öykü yazarları arasında yer alan Kerem Mulhem Kerem, Lübnan'ı, Lübnan Dağlarını (Cebel-i Lübnan) ve Lübnan köy hayatını son derece gerçekçi bir bakış açısıyla okuyucuya aktarmayı başarmış önemli bir yazardır. Asıl mesleği gazete yayıncılığı olan Kerem Mulhem Kerem kaleme aldığı eserlerinde Lübnanlı göçmenleri, yoksul ve masum köylüleri, din konusunu ve kırsal kesimin geleneklerini işlemiştir. Öykülerinde yer verdiği meselelerin çoğu Lübnan halkının yaşadığı problemlerdir. Bu bağlamda Etyâf min Lübnân öykü koleksiyonunda yer alan 'İdu'l-Milâd isimli kısa öykünün temelinde Lübnanlıların birebir yaşadığı problemler anlatılmaktadır. Kerem Mulhem Kerem, bu öyküde eşler arasındaki çocuk sahibi olma arzusunun aile bireyleri tarafından büyütülüp problem haline getirilmesini, göçün meydana getirdiği sorunları ve kısa da olsa din konusunu kaleme alır. Eserde genel olarak kayınvalide ve kızlarının gelini üzerinde dayattığı çocuğun olacak algısının neden olduğu kaos ortamı anlatılır. Öyküdeki kahramanların genellikle toplumun dayatmaya çalıştığı değerlere bağlı bireyler olduğu görülmektedir.

Bu makalede kısaca kısa öyküye değinildikten sonra Kerem Mulhem Kerem'in hayatı, edebi kişiliği hakkında genel bir bilgi verilmeye çalışılmıştır. Yazarın Arap edebiyatında yeri ve önemine değinildikten sonra realist bir bakış açısıyla kaleme alınan Etyâf min Lübnân adlı öykü seçkisinde yer alan 'İdu'l-Milâd (Doğum Günü) adlı eserin incelemesi yapılmıştır. Daha çok tematik açıdan tahlili yapılan 'İdu'l-Milâd isimli öyküde kadın sorunları, göç, din ve toplumsal baskı gibi temalar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lübnan Öykücülüğü, Kerem Mulhem Kerem, Etyâf min Lübnân

A Thematic Examination of Karam Melhem Karam's Story Named 'İdu'l-Milad

Abstract

Karam Melhem Karam, who is among the important story writers of Arabic literature, is an important writer who has succeeded in conveying Lebanon, the Lebanon Mountains (Jebel-i Lebanon) and the Lebanese village

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.1078476

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, Türkiye, e-posta: sevda.yaslak@gmail.com. Orcid No: 0000-0002-3725-2266

Makale Gönderim Tarihi: 24.02.2022

Makale Kabul Tarihi : 21.06.2022

life to the reader with a very realistic perspective. Karam Melhem Karam, whose main profession is a newspaper publisher, has dealt with Lebanese immigrants, poor and innocent villagers, religion and the traditions of the countryside in his works. In almost all of his stories, he influences the reader and awakens the sense of curiosity and experience in the reader. Karam Melhem Karam made important contributions to both Arabic and Lebanese literature by bringing innovations in the field of short stories with the magazine *Alf Layla wa Layla*, which he published in 1918. At the same time, translations of foreign literature are also included in the magazine. The author published the weekly political magazine *al-‘Āşifa* in 1932, together with the short story magazine *Alf Layla wa Layla*. The author's works named *Eşbâhu'l-Karye* and *Etyâf min Lebanon* are among the famous story collections in Arabic literature.

In this article, after briefly mentioning the short story, it has been tried to give general information about Karam Melhem Karam's life and literary personality. After mentioning the place and importance of the author in Arabic literature, the work named *‘Īdu'l-Milâd* (Birthday) in the story selection named *Etyâf min Lebanon*, which was written with a realist perspective, was analyzed. In the story named *‘Īdu'l-Milâd*, which is mostly analyzed thematically, themes such as migration, religion, and social pressure are discussed.

Keywords: Lebanon Storytelling, Karam Melhem Karam, *Etyâf min Lebanon*.

Structured Abstract:

Lebanon is a country where missionary activities are carried out intensively due to its large Christian population. The activities carried out in the missionary schools have developed the Lebanese to a considerable extent in the literary sense. Many foreign works have been translated into Arabic. Many of the leading figures of Lebanese literature were educated in these schools.

The events that Lebanon has experienced throughout history have also been reflected in its literature, which is a mirror of the society. The First and Second World Wars and the civil war affected Lebanon socially, politically, economically, etc. in many ways. As for the relationship between literature and society; the material of literature is human. Everything that people live has been the subject of literature. People's beliefs, feelings, thoughts and values have reached people as oral or written products through literature. Lebanese prose writers mostly focus on the country's history and events in their works. Therefore, migration, war, religion and traditional Middle East problems (bride-mother-in-law conflict, giving birth to a male child, infertility, women...) are among the topics that are frequently covered in Lebanese literature.

Karam Melhem Karam is one of the important names that comes to mind when it comes to Lebanese Arabic literature. Karam Melhem Karam was

born in Lebanon in 1903. He has brought many works in the field of short stories and novels to contemporary Arabic literature. In 1928, he published a weekly short story magazine called *Alf Layla wa Layla*. And this journal would have important services to Arabic literature. In addition to the stories, works in foreign languages were translated into Arabic in the magazine. After the end of the Second World War in 1945, *Alf Layla wa Layla* magazine continued to print until its thousand-second issue. Kerem Mulhem also publishes a weekly political magazine called *al-‘Āşifa*, in 1932. In almost all of his works, he wanted to give a certain message to the reader. When we look at Karam Melhem Karam's works in general, we see that he has succeeded in drawing the reader into his own fictional world. The story collections named *Eşbâhu'l-Ķarye* and *Etyâf min Lebanon* are famous works in their field.

In this study, the story ‘*Īdu'l-Milâd*, which is in the author's collection *Etyâf min Lebanon*, has been analyzed thematically. In the story named ‘*Īdu'l-Milâd*, themes such as immigration, religion, social pressure, which almost every Lebanese writer deals with, are discussed. There are three main themes: infertility, religion and the problems brought by immigration. In this story, Karam Melhem Karam tells the despair and depressed home life of Şadiye, who was ostracized by those around her and was deprived of the role of mother for a short time. The author impresses the reader with Şadiye's story and draws him into this drama-filled life.

By citing religion, the mother-in-law tries to guide her son Ahmet to leave his wife by pointing out that divorce has a place in religion. Going beyond this, she offers her son the second marriage and harms Şadiye's femininity feelings. Although the doctor says that She has no defect, this time Şadiye resorts to husband-wife methods that are common in society. The intense pressure on her is so deep that She proposes to his husband for a second marriage. Although the mother and her daughters try to spoil the taste of this marriage, Ahmet continues his determination about Şadiye. Finally, he takes his wife and leaves his mother's side. Ahmet and his wife move into a two-story house where a Christian family lives. They develop good friendships here. Şadiye tells Su'âd ez-Zenânîrî, the daughter of the landlord, about her troubles. On this occasion, a beautiful friendship develops between them.

When we look at the modern Lebanese story, it is seen that the subject of religion is discussed in the works of many important writers such as Gibran Khalil Gibran, Fu'ad Ken‘ân, Tawfiq Yusuf Awwad, Karam Melhem Karam is also one of the writers who deals with the subject of religion in his works. While this subject has been handled positively in the works of some authors, it has been handled negatively in others. Karam Melhem Karam, on the other hand, gave place to the sincere and helpful feelings of two friends from different religions in this story.

One day, Su'âd ez-Zenânîrî takes Şadiye to the church, they attend the ritual there and pray together. by handling religion and tolerance, Karam wants to convey to the reader that mosques are not different from churches, and that both places are the house of God, without making any distinction between places. Not long after the incident, Şadiye becomes pregnant. It is also possible to attribute this pregnancy situation to her having a comfortable psychology by moving to a separate house. However, although the author does not directly connect this situation to going to church, it creates the impression that she became pregnant because she went to church. At the end of the story, Su'âd ez-Zenânîrî marries a Lebanese immigrant who immigrated to Brazil and goes to another country. The two friends do not hear from each other for a long time. Years later, the paths of Şadiye's daughter and Su'âd ez-Zenânîrî's daughters cross and the mothers come together again on this occasion.

With the effect of some negative conditions in the geography, the subject of migration is intensely dealt with in Arab storytelling. While most of the authors express the negative effects of migration, there are also rare authors who write about the positive aspects. In here, Karam Melhem Karam emphasizes the negative impact of migration. It points to the poor life of Su'âd ez-Zenânîrî, whose financial situation is well-off, after his marriage.

Famous historian, sociologist, philosopher, politician and statesman Ibn Khaldun (D. 1406) says "geography is destiny". Lebanon is known as a place where many events originate from its geography. Karam Melhem Karam has also dealt with many events in this geography effectively and conveyed them to the reader.

GİRİŞ

Modern Arap Edebiyatı dendiğinde akla ilk olarak Mısır ve Lübnan gelir. Lübnan'da öykü, roman, şiir ve tiyatro gibi birçok edebi faaliyetlerde bulunulmuştur. Lübnan, öykü türünde Cibrân Halîl Cibrân, Mihaîl Nu'ayme ve Emîn er-Reyhânî gibi pek çok önemli ismi Arap Edebiyatına kazandırmıştır. Lübnan'da çağdaş öyküyü takip etmek bazı nedenlerden dolayı pek kolay olamamıştır. Bunlardan biri Lübnan ve Suriye'nin belli bir süre Bilâdü's-Şam bölgesi olarak anılması, bir diğeri de Lübnan'dan göç eden birçok öykü aydınının Mısır'a ve Amerika kıtasına göç etmesidir (Yazıcı, 2009, s. 133). On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Lübnan ve Suriye topraklarından başta ekonomik olumsuzluklar olmak üzere çeşitli nedenlerle batıya göç başlar. Daha sonra özerk bir bölge olan Lübnan'ın Avrupa ile yakınlaşması sonucu misyonerler tarafından çeşitli projeler geliştirilir. Çok sayıda okullar açılır, bu okullar sayesinde Lübnan, düşünce ve kültür seviyesinde ciddi ilerlemeler kaydeder. 1883 yılında Lübnan ve Suriye'de tahmini okul sayısı 1473'tür (el-Makdisî, 1978, s. 31-37). Bu bağımsızlık durumu göreceli bir duyarlılık sağlamış ve misyonerleri farklı eğitim çalışmalarına teşvik etmiştir, batı kültürüyle ilişkiler

artmış, Arap dili ve kültürünü araştırma çalışmaları hızlanmıştır (Hâfiz, 2003, s. 79).

Arap öykücülüğü, belirli bir süre batıyı taklit ettiği için batı öykü sanatının etkisinde ilerlemiştir. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıl öykülerinin neredeyse çoğu klasiktir. Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Lübnan'da öyküye bakıldığında Lübnan ve Suriye coğrafyasından bahsedilir. Lübnan, savaştan sonra bağımsız olur ve Suriye'den ayrılır. Fakat yine de Lübnan on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar taklitten kurtulamamıştır. Öyküler makameler şeklinde tezahür etmiş ve savaştan sonra Batı edebiyatını kabul eden yeni nesil yazarları ortaya çıkmıştır (el-Makdisî, 1978, s. 408-507). Arap öykücülüğünün öncü yazarlarından biri olan Mihaîl Nu'ayme (1889-1988), *Kâne ma Kâne* isimli eserini 1937 yılında çıkarmış, ancak öykülerini 1914-1927 yıllarında *el-Funûn ve es-Sa'ih* isimli dergilerde yayınlamıştır. Nu'ayme eserlerinde göç, göç eden insanların hayatı ve özgürlük gibi konuları ele almıştır. Nu'ayme'nin *Kâne mâ Kâne* dışında *Ekâbîr* (1956) ve *Ebû Baṭṭa* (1957) isimli, kısa öykülerini içeren kitapları da bulunmaktadır.

Lübnan öykücülüğünde akla gelen isimlerden biri de Tevfik Yûsuf 'Avvâd'dır (Çetin, 2022, 33). 'Avvâd, Lübnan'ın günlük yaşamını ve Lübnan toplumunun farklı bölgelerinin görünümünü gerçekçi ve tutarlı bir yaklaşımla ele alır (Er, 2004, s. 29). Ayrıca Mârûn 'Abbûd, Halil Takıyuddîn, Sa'id Takıyuddîn, Fu'âd Efrâm el-Bûstânî, Vidâd Sekâkinî ve Kerem Mulḥem Kerem Lübnan'ın önemli öykü yazarları arasında yer alır. Kendilerine özgü üslupları bulunan bu yazarlar, eserlerinde Cebel-i Lübnan'ı, Lübnanlı köylüleri, Lübnan'ın gelenek- görenekleri ve Lübnan tarihini işlemişlerdir. Nitekim Lübnan edebiyatına genel olarak baktığımızda, Lübnan'daki öykü ve roman yazarlarının eserlerinde konu olarak çoğunlukla ülkenin tarihi yönden önemli olaylarına değindiklerini görürüz. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra edebiyatçılar şiirde olduğu gibi nesirde de Lübnanlı göçmenlerin kaderlerini farklı biçimlerde işlemişlerdir (Landau, 1994, s.60). Kerem Mulḥem Kerem'in *Eṭyâf min Lübnân* adlı öykü kitabında yer alan 'İdu'l-Milâd'da kadın sorunlarından biri olan kısırlık, gelin-kaynana çatışması, göç ve geriye göç gibi problemler anlatılmaktadır. Olaylar genel olarak kayınvalidenin evinde ve en-Nâşıra Mahallesinde oturan oğlu ve gelininin evinde geçmektedir. Öykünün ana kahramanları Şâdiye ve eşi Ahmet el-Meskûbî, kayınvalidesi Fatma el-Meskûbî ve Su'âd ez-Zenânîrî'dir. Öykü, Kerem Mulḥem Kerem'in dilinden anlatılmıştır. Öyküyle ilgili bilgiler ilerleyen kısımlarda detaylı olarak ele alınmıştır.

Modern Lübnan Edebiyatının büyük eleştirmenlerinden biri de üretken ve çok yönlü yazar Mârûn 'Abbûd (1886-1962)'dur. Mârûn 'Abbûd, eserlerinde basit bir üslup kullanmanın yanı sıra mahalli kelime ve ibareleri de kullanmaya özen göstermiştir. Yazarın öyküleri köy, din adamı ve siyasi baskı konuları

etrafında döner. Mârûn ‘Abbûd aynı zamanda “*Ehâdîsu’l-Ķarye* (1956) ve *Vücûh ve Hikâyât* (1945) gibi pek çok eserlerinde Lübnan köy hayatına ve geleneklerine değinir (Cuha, 2008, s. 37). Ħalîl TaĶıyyuddîn psikolojik analizlerde muhteşem bir yeteneğe sahiptir, gelenek ve göreneklere bağlı olma özelliğiyle ve *Aşru Ķısaş* (1937), *el-İ’dâm* (1940), *Tâmârâ* öykülerinde Lübnan hayatının derinliklerini ele alma bakımından diğer yazarlardan farklılık gösterir. Yazar, eserlerinde Lübnan’ın kırsal kesimini, gelenek ve göreneklerini en ince ayrıntısına kadar betimler. Ħalîl TaĶıyyuddîn’in *Aşru Ķısaş* (1937), *el-İ’dâm* (1940) ve *Tâmârâ* (1955) gibi farklı öyküleri mevcuttur. (el-MaĶdisî, 1978, s. 507). Lübnanlı Sa’îd TaĶıyyuddîn (1904-1970), kendine özel üslubuyla öykü, roman, tiyatro ve eleştiri gibi farklı türlerde edebî çalışmalar yapan çok yönlü bir ediptir. Yazar, *es-Selcu’l-Esved* (1946), *Mevcetu Nâr* (1948), *Gâbetu’l-Ķâfir* (1951) ve *Rabî’u’l-Ħarîf* (1954) öykü seçkilerini oluştururken kahramanlarını gerçek hayattan alır.

Süheyl İdrîs (1925-2008) de Lübnan öykücülüğüne önemli katkılar sunan yazarlar arasında yer alır. Yazarın öykü seçkilerinden bazıları şunlardır: *Eşvâk* (1947), *Nîrân ve Sülûc* (1948), *Kulluhunne Nisâ’* (1949), *Rahmâke yâ Dimaşk* (1965), *el-Ârâ’* (1977). Lübnanlı kadın edebiyatçılardan Lebîbe Hâşim (1880-1947) ise editörü olduğu *Fetâtu’ş-ŞarĶ* dergisinde çok sayıda öykü yazmış, sonra bu öyküleri bir kitapta toplamıştır. Bir diğer önemli yazar Emîli Naşrullah (1931-2018) da öykülerinde kadın, doğu toplumunda kadına bakış, sınıf çatışması, hüznün ve sevgi gibi konuları ele almıştır. İlk öykü seçkisi *Gâbetu’z-Zeytûn* üç öyküden oluşur. Son olarak günümüz yazarlarından Raffif Fettûh (1949-) roman ve öykü türlerinde eserler kaleme alan Lübnanlı diğer edebiyatçılar arasında zikredilir. Yazarın *el-EzîkĶa ve’l-Maşar* (Beyrut) (1974) ve *Tafâşil Şağîra* (Beyrut) (1980) isimli öyküleri bulunmaktadır. *Tafâşil Şağîra*’da Lübnan Savaşı ve Beyrut’daki yaşam işlenmiştir.

KEREM MULĦEM KEREM (1903-1959) HAYATI VE EDEBİ KİŞİLİĞİ

Kerem MulĦem Kerem, 5 Mart 1903 yılında Deyru’l-Ķamer’de dünyaya geldi (Fernandez, 2009, s. 83). Babası Şahîn Ebû Kerem’i kaybeden yazarın sağduyulu yetişmesinde, hayatını oğluna adayın annesi Sûsân’ın büyük rolü vardır (Ķarîzî, 2008, s. y.). Kerem, ilkokulu Deyru’l-Ķamer’de bulunan el-İhvatu’l-Meryemiyyîn’de okur, daha sonra Cûnye’de aynı okula devam eder. Bu arada derslerinin tamamında büyük bir başarı sergileyen edebiyatçının bilgileri saklama ve kullanma konusunda ilginç, güçlü bir hafızası vardır. Ardından Kerem Bi’abda’da bulunan el-Anțûnî Enstitüsü’nde eğitim hayatını sürdürür. Yazar, Arap Dili ve Belağatı hocası olan Na’ûm Efrâm el-Bustânî’den fazlasıyla istifade etmiştir. Kerem MulĦem Kerem, Arap Dili ve Batı Felsefesi alanında yetkinliği ile tanınmıştır (ĦellâĶ, 1988, s.83).

Kerem'in öykü yazma yeteneği gençliğinde ortaya çıkmıştır. Çocukluğunun ilk on yıllarında okulun avlusuna yaşlılarını toplar, onlara annesine ve anneannesine atfettiği hayali bir öyküyü anlatırdı. Kerem Mulhem, *Deyru'l-Ķamer*'de hayatını sürdürmekten sıkılır. Bu sıkıntı sayesinde Beyrut'ta ilk makalelerini yayınlayan gazetelerle yazışmaya başlar. Yazdıklarından dolayı teşvik edilen ve cesaretlendirilen Kerem Mulhem Kerem'in o dönemde Kahire'de bir gazete, *Deyru'l-Ķamer* gazetesinde yazdığı bir haberi 'Âde el-İmbarâtür Ķalyûm başlığıyla haber yapınca heyecanı daha da artar. Ancak makalelerinden ihtiyaçlarını karşılayacak kadar maddi kazanç elde edemediği için amcasının dükkânında çalışır. Bu arada bir plan oluşturmak için durmadan okur ve yazar. el-Ahtalu's-Şağir lakaplı Bişâre el-Hûri, Kerem'in yeteneğinden, kabiliyetinden etkilendiği için 1923 yılında onu *el-BerĶ* gazetesinde çalışmaya davet eder. Böylece Kerem'in edebiyat hayali gerçekleşir, ardından haftalık bir dergi olan *el-İşlâh*'da çalışır. (Ķarîzî, 2008, sayfa yok). *Deyru'l-Ķamer* dergisinde çalıştıktan sonra *Beyrut* gazetesinde çok sayıda yazı kaleme alır, hatta bununla ilgili olarak hakkında şöyle denilmiştir: "Üç farklı günlük gazetenin başyazısını üstlenmiştir" (ez-Ziriklî, 2002, s. 222).

Çocukluğundan itibaren gazeteciliğe ve edebiyata ilgi duyan Kerem, bu alanlarda yeni bir tarz ve akıcı bir üsluba sahiptir. Yirmi dört yaşına basar basmaz yani 1927 yılında Cumartesi sabahları yayımlanan haftalık resimli bir dergi çıkarır. Bunun yanı sıra el-*Âşife* isimli siyasi eleştiri dergisini çıkarır. Makalelerini oluştururken arkasına halkın gücünü de alarak yozlaşmış, bozulmuş insanları, sömürgecileri ve tüccarları topa tutmuştur (Hellâk, 1988, s.83). Kerem *el-Ahvâl*, *el-Ahrâr*, *el-Ma'raĶ*, *er-Râye*, *el-Cevâ'ib*, *er-Raşid*, *Lisânu'l-Hâl*, *el-İstiklâl* gibi çeşitli gazetelerde çalışmıştır. Yazı yazmadığı dergi neredeyse kalmamıştır, hatta Kerem'in sürekli olarak farklı gazetelerde çalışması sebebiyle arkadaşları: "*Bugün nerde çalışıyorsun?*" diyerek onunla eğlenmişlerdir (el-Yesû'î, 1959, s.659).

1928 yılında haftalık bir dergi olan *Elf Leyle ve Leyle*'yi kurar. Kerem Mulhem Kerem, 26 yıl yayın hayatına devam eden dergide yazdıkları 1002 öyküye ulaştınca yazmayı bırakır. *Elf Leyle ve Leyle* dergisi İkinci Dünya Savaşı nedeniyle 1939 ve 1945 yılları arasında kesintiye uğrar, ancak daha sonra önemli bir sayıya ulaşarak 1954 yılına kadar yayımlanmaya devam eder. Kerem Mulhem Kerem bunun üzerine Bin Bir Gece Masallarının kahramanı Şehrazat'ı anarak: "*Bugün Şehrazat'ı yendik.*" der (Ķarîzî, 2008, sayfa yok, Fernandez, 2009, s. 83). Kerem, *Elf Leyle ve Leyle* isimli haftalık öykü dergisiyle öykü sevenlerin beğenilerini kazanmıştır. Derginin içerdiği yeni, faydalı öykülerin çoğunu beğenmişlerdir. Yazar, dünya var olduğu günden bugüne insanların bilmediği öğütleri, uyarıları ve olayları insanlara aktarmıştır. Güçlü bir hafızaya sahip yazar, bu dergi aracılığıyla edebi mesajlarını harika bir gayret ve alışılmışın dışında bir güçle sürdürmüştür. *Elf Leyle ve Leyle* dergisi Kerem

Mulhem'in hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Bin Bir Gece Matbaası, on dokuzuncu yüzyıldan kalma bir matbaadır. Gürültülü bir motorla dönen büyük tekerlekleri olan eski olmasına rağmen saatte sekiz yüz kopyaya ulaşan bir kapasiteye sahiptir. Yazar, genellikle sabahtan akşama kadar matbaasının başında durmuştur. Kerem Mulhem Kerem, 6 Mart 1954 tarihli 1002 sayıya ulaşan *Elf Leyle ve Leyle* dergisinin son öyküsünü teşekkür ve veda kelimeleriyle açarak şöyle takdim eder:

“Kalplerimiz acı içinde ondan ayrılıyor. Gençlik yıllarının bereketiyle onu canlandırma, hayatta tutma gerginliği mücadelesiyle geçen bir sanattan kopmanın acısı. Yüce bir ağaç olması, dallarının uzaması, sürgünlerin, karanlığın son bulması için hayallerimizin zarafetiyle, kalp çarpıntımızla ve gözümüzün nuruyla suladığımız fidanımızdan ayrılmamız kolay değil. Bizim mutluluğumuz, ayrılık acısını biraz hafifleten bu ağacın olması. Savaşta meyvenin en tatlısı bol tesellidir” (Hellâk, 1988, s. 85-88).

1930 yılında haftalık siyasi bir dergi olan *el-‘Aşife*'yi kurar. Şair İlyâs Ebû Şebeke, Butrus el-Bustânî, Murâd Ebî Nâdir, Necîb er-Reyîs gibi önemli kişiler derginin düzenlenmesine yardımcı olurlar. 1932 yılında tarihi olayların sırlarının ele alındığı *el-Esrâr* dergisini çıkarır. 1953 yılının sonunda *Elf Leyle ve Leyle*'yi durdurma kararı alır. Ancak gazeteciliğe özlem duyması nedeniyle 1956 yılında *el-Mecâlis* dergisini oğluyla birlikte satın alır. Kerem Mulhem, sadık dostlarını kitap ve kalemde bulduğu için geniş kültürüyle hemen fark edilir. Çağdaş edebiyatçılar arasında yer almasına rağmen modern ve eski Arap edebiyatına vakıftır. Kerem, Kur'ân-ı Kerim, *İncil*, *Kelile ve Dimne*, el-Câhiz, el-Mutenebbi, İbn Haldun ve Mehcer edebiyatına başka tutkuyla yaklaşmıştır. Bazı edebiyatçılar yazar hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade etmişlerdir.

Mârûn ‘Abbûd: *“Onunla sanki bir roman laboratuvarındayım. Bu eserlerin tümünü tamamlayana kadar tekerleklerini bir an durdurmadı.”*

İlyâs Ebû Şebeke: *“O, bir anda parlar ve söner...”*

Fakat Süheyl İdrîs: *“Ancak bu seri eserleri (yazarın romanları, öyküleri, Fransız çeviri ve alıntıları) bize göre herhangi bir sanatsal değeri temsil etmiyor Eğitimci bir izleyici kitlesinin duygularına dokunmak için yazılmıştır. Bu eserler bize Kerem Mulhem Kerem'in usta bir öykü yazarı olmaktan uzak olduğuna kanıttır.”* (Cûhâ, 2008, s.79) diyerek Kerem Mulhem Kerem'in eserlerini eleştirmiştir.

Bunun yanı sıra dünya edebiyatından özellikle Fransız edebiyatının yapıtları olan Balzac, Guy de Maupssant, Pascal ve Voltaire gibi önemli şahsiyetlere ve Rus Edebiyatına hayran kalmıştır. Kerem Mulhem, Lübnan tarihinin önemli olaylarına; Osmanlı yönetiminin sona ermesi, İkinci Dünya Savaşı, İngiliz ve Fransız Mandası gibi 20. yüzyılın ilk zamanlarında meydana

gelen olaylara tanıklık etmiştir. Fransız sömürüsüne karşı verdiği mücadeleler sonucu birkaç kez hapse atılmıştır. Yazar, 3 Eylül 1959 yılında bir düşme sonucu yaşadığı beyin travması sonucu hayatını kaybeder (Garîzî, 2008, sayfa yok). Kerem Mulhem Kerem'in öykü seçkilerinden ve romanlarından birkaçı şunlardır: *Etyâf min Lübnân* (Beirut 1952), *Eşbâhu'l-Ķarye* (1938), *Ķahîr el-Emîr Beşîr*, *ŞarĶatu'l-Elem*, *el-Mecnûn*, *Ebû Ca'fer el-Manşûr*, *Ba'iu'l-Me'âl*'dir.

‘İDU’L-MİLÂD ADLI ÖYKÜNÜN TEMATİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Kerem Mulhem Kerem'in ‘İdu’l-Milâd adlı öyküsü 1952 yılında Mektebetu Şadr yayınevinde basılmıştır. Altı öyküden oluşan 254 sayfalık öykü kitabının adı *Etyâf min Lübnân*'dir. Toplam kırk sayfa ve beş bölümden oluşan ‘İdu’l-Milâd isimli öykü, kitabın üçüncü öyküsüdür. Öykünün bölümlerinin özeti şu şekildedir:

İlk bölümde, eserin ana kahramanı Ahmet el-Meskûbî'nin ailesi tarafından evlendirilme çabası anlatılır. Ahmet el-Meskûbî Beyrut'da en-Nûriyye çarşısında manav olarak çalışan bir tüccardır. en-Nûriyye Çarşısı Beyrut'da bir manav çarşısıdır. Ahmet el-Meskûbî toptan satış yapan yirmi sekiz yaşında işinde son derece dürüst olan genç bir tüccardır. Bahçeden sebze ve meyveleri alarak perakendecilere verir. Ailesinin bakımını üstlenen Ahmet, annesi ve kız kardeşlerine de sebze ve meyvenin en tazesini yedirir. Hali vakti yerinde olan Ahmet ailesinin her türlü ihtiyacını karşılamaya çalışır. Annesi biricik oğlunun bu başarısına çok sevinir. Oğlunu helal süt emmiş bir kızla evlendirmek ister. Nitekim öyküde Ahmet'ten şöyle bahsedilir:

“Ahmet yirmi sekiz yaşındadır. Babası arkasında dört kadın bırakmıştır. Annesi ve kendinden küçük üç kız kardeşi. Ancak O (Ahmet) isteyerek ve samimiyetle onların ihtiyaçlarını karşılıyordu. Onları baba şefkatinden ve kardeş sevgisinden mahrum etmedi. Evlenme yaşına geldiler, babaları onlara dayanaktı, zaman onların başına çok büyük bir felaket getirdi. Babanın karısına ve kızlarına yaptığı her şeyi oğlu güvenilir bir şekilde sadakatle yerine getirdi” (Kerem, 1952, s. 134-135)

Annesi ve kız kardeşleri eve uyum sağlayacak oturaklı bir kızla Ahmet'i evlendirmek isterler. Anne, çok sevdiği oğlu için ona layık en güzel kızı aramaktan yorulmuştur. Anne, Ahmet'i dayısının kızıyla evlendirmek ister, ancak kızları türlü türlü kusurlar bularak kızın yaşının Ahmet'in yaşıyla nerdeyse aynı olduğunu söyleyerek kızı istemezler. Anne bu kez kız kardeşinin kızı Fatma'yı öne sürer, ne var ki kızlar Fatma'yı da istemezler. Aslında kızlar kendi ayıp ve kusurlarını yakın akrabalarının görmelerini istemezler. Kızlar makam ve güzellik bakımından kendilerinden güzel olandan nefret ederler. Kız

kardeşlerin en küçüğü Ayşe çok zekidir. Demir tüccarı Reşâd el-Maḥzûmî'nin kızı Şâdiye el-Maḥzûmî'yi öne sürünce kızların birden kafaları karışır. Şâdiye, Ayşe'nin sınıf arkadaşıdır. “*Fakat Şâdiye bir manavla evlenmeye razı mıdır?*” Akıllarındaki tek soru budur. Ahmet'e durumu anlatırlar, Ahmet de Şâdiye ile evlenmek için kendine yeni bir iş kurmaya karar verir.

Bir sonraki bölümde, Ahmet el-Meskûbî ve karısı Şâdiye'nin çocuk sahibi mevzusu geçmektedir. Ahmet el-Meskûbî'nin nişanlısı ona şans getirmişti, yeni işi hızla büyür. Şâdiye ve Ahmet birbirlerine son derece bağlıdırlar. Evliliklerinin üzerinden bir yıl geçer, ancak Şâdiye'nin çocuk sahibi olamaması kız kardeşleri ve annesinin dikkatinden kaçmaz, bu durum endişelenmelerine neden olur. Aile dâhil çevrelerindeki herkes Şâdiye'nin kısır olduğuna inanır. Ancak kısırlık bir kusur olarak görülür. Yaşananlara rağmen Ahmet, eşinin yanında yer alır ve Allah'tan gelene razı olduklarını söyler. Doktora giderler, doktor Şâdiye'nin bugüne kadar hamile kalamamasına şaşırarak herhangi bir hastalığının olmadığını söyler. Ahmet'in annesi dinin boşanmaya izin verdiğini söyleyerek oğluna durumu anlatır. Anne ve oğul arasında kavga çıkar. Ahmet'in karısından ayrılmayacağını anlayınca ikinci bir evlilik yapmasını teklif eder. Karısı da bu baskılara dayanamayıp kocasından onu boşamasını ister. Ahmet ise tüm bunlarda bir hayır olduğunu düşünür ve eşine onsuz yaşayamayacağını söyler.

Üçüncü bölümde, gelin ve kaynana arasında çocuk gerilimi yaşanır. Şâdiye ile kayınvalidesinin git gide arası bozulmaya başlar. Kayınvalidesi gelini üzerinde psikolojik baskı kurmaya başlar. Gelinine oğlunun neslinin devamını istediğini ve bunun da bir çocukla mümkün olabileceğini söyler. Gelinine kısır olduğunu üstüne basa basa haykırır. Sonunda Şâdiye baskılara dayanamayıp evi terk eder. Ahmet de yaşananlardan dolayı annesi ve kız kardeşleriyle kavga eder ve onlardan uzakta karısıyla birlikte yaşayacağını söyler.

Dördüncü bölümde, Ahmet eşiyile birlikte en-Nâsıra Mahallesinde bir ev tutar. Bu mahalle Müslümanlarla Hristiyanların bir arada yaşadığı mahalledir. İki katlı bu evin en alt katında Hristiyan bir aile oturur. Şâdiye bu arada kısırlığına çare bulmak için doktor doktor, ebe ebe dolaşır. Şâdiye, tanıştığı Hristiyan ailenin kızı olan Su'âd ez-Zenânîrî'ye sıkıntısını anlatır. Su'âd ez-Zenânîrî ona yardımcı olacağını söyler. Kiliselerinde camiler gibi Allah'ın evi olduğundan bahseder ve onu kilisede bir ayine götürür. Şâdiye burada gözyaşı dökerek dualarda bulunur. Bu olayın üzerinden bir ay geçer ve Şâdiye hamile olduğu haberini alır. Su'âd servet sahibi bir muhacirle evlenerek Lübnan'a gitmeye karar verir. Şâdiye bu duruma çok üzülür, arkadaşını ikna çabaları yetersiz kalır. Su'âd ticaretle uğraşan eşiyile Brezilya'ya yerleşir. Şâdiye, Su'âd ez-Zenânîrî'nin ailesiyile görüşmeye devam eder. Ancak anne vefat edince bu ailenin üzerine hüznün çöker, evin erkekleri dağılır. Bir süre sonra Şâdiye'nin bu aileyile tüm bağı kopar ve Su'âd'dan haber alamaz.

Son bölümde, Ahmet'in bir kızı ve üç oğlu olduğundan bahsedilir. Çocukları Recâ' on dört yaşında bir genç kızdır. Recâ' rahibe okulunda eğitim alır. Noel bayramında her ne kadar Müslüman olsalar da fakir Hristiyanlara yardım ederler. Recâ', Neda el-Hûrânî isimli maddi durumu iyi olmayan bir arkadaşından annesine bahseder. Şâdiye bu genç kızı ve ailesini yakından tanımak ister, bu nedenle Neda el-Hûrânî'nin evine giderler. Ancak son derece gururlu olan Neda yapılan yardımları kabul etmeyerek durumlarının iyi olduğunu söyler. Şâdiye orada Neda el-Hûrânî'nin Su'ad'ın kızı olduğunu öğrenir. Gördükleri karşısında şakına dönen Şâdiye arkadaşını ve kızını alarak evine getirir.

Öykünün ana kahramanları Şâdiye ve eşi Ahmet'dir. Öyküde olayların gelişmesinde rolü olan diğer kahramanlar kayınvalide Fatma el-Meskûbî, üç görümce, kızı Recâ' ve arkadaşı Su'ad ez-Zenânîrî'dir.

Toplum, kadına kültürel değerlerin de etkisi ile birçok görev vermiş ve rol tanımlamıştır. Bunlardan en önemli olanı ise anneliktir. Kadın çocuk sahibi olduğunda bir anlamda toplumun kendisine tanımladığı görevi yerine getirmiş sayılır. Ters durumda anne olmayan kadın ise toplumda kendisine verilen görevi yapmamış gibi algılanır ve yargılanır. Oysa biyolojik ve sosyolojik olarak çocuk sahibi olmak erkek ve kadına atfedilmişken eksiklik olması yani çocuk olmaması durumundan erkekte ziyade toplum sadece kadını sanık koltuğuna oturtmuş ve erkeği bunun dışında tutmuştur. Bu bakış açısı da kronik hale gelen cinsiyet eşitsizliğini doğurmuş (Burç, 2017, s.14) ve gerçek hayattaki bu vakıaların roman ve öykü gibi kurmaca eserlere yansdığı görülmüştür.

Öykünün ana karakterlerinden biri olan Şâdiye'nin hamile kalamamasında yaşadığı sıkıntının tek taraflı olduğunu görmekteyiz. Kısırlıkla ilgili tüm olaylar Şâdiye'nin çevresinde gelişir. Çocuk sahibi olamamasında eşi Ahmet hiçbir şekilde gündeme gelmez. Bu nedenle kayınvalidesi ve görümceleriyle birlikte yaşadığı evde endişeli ve korkulu bir hava hâkimdir.

Aile sosyolojisinin en önemli konularından biri de evliliğdir. Evlilikte en önemli konu ise eş seçimidir. Görücü usulü eş seçme biçimi, aile büyüklerinin ve akrabaların, evlilik yaşına geldiğinde inandıkları erkek ve kızları birbirlerine münasip görüp evlendirmeleridir (Sarı, 2016, s.28-29). Görücü usulü ile evlenme, çiftlerin aile, akraba ya da arkadaşlar tarafından önerilmesiyle gerçekleşen evlilik biçimidir. Eserde biricik oğlu Ahmet'i görücü usulüyle evlendirmek isteyen bir anne ve üç kızı vardır. Etrafındaki kızları görmezden gelen aile Ahmet'e layık birini bulmaya çalışır. Fakat okuyucu, kız kardeşlerin kendilerinden üstün birini istemediklerine de şahit olur. "Kız kardeşler, makam ve güzellik bakımından kendilerinden güzel olandan nefret ediyorlardı (Kerem, 1952, s.136-137)."

Anne ve kızları tüm bunları yaparken mal, mülk, güzellik gibi durumları da göz önünde bulundurlar. Hep birlikte canla başla Ahmet'e bir gelin ararken kızlar kardeşlerini onu yok sayarak kendileri evleniyormuş gibi davranırlar. Bu durum eserde şöyle anlatılmaktadır:

“İsimleri evirip çevirmeye başladılar. Yüz kere topladılar. Hepsini çöpe attılar. Hiçbirini beğenmediler. Seçmede zorluk çektiler, bu uzun, o kısa, bu büyük, o küçük. Her kıza bir kusur buldular. Sanki onlar kemale ermişlerdi. Bu evliliği kendileri için seçiyor gibiydiler. Seçtikleri hem huy olarak hem de dış görünüş olarak güzel olacaktı. Sanki Beyrut'ta Ahmet el-Meskûbî'ye yakışan bir kız yoktu (Kerem, 1952, s.136-137)”.

Ahmet, kız kardeşi Esmâ'nın sınıf arkadaşı olan Şâdiye ile evlenir. Şâdiye daha evliliğinin bir yılını doldurmadan çocuk doğurma baskılarına maruz kalır. Evdeki panik hava herkesi etkiler, hatta ortada olmayan damatları bile gündeme getirir. Yazar bu durumu şöyle ifade eder:

“Ancak anne ve üç kızı endişelenmeye başladılar. Şâdiye'de hamilelik belirtisi yoktu. Bir senedir Ahmet in evinde ve hiç hamile kalmadı. Ahmet el-Meskûbî'nin bir çocuğu olmazsa soyu kuruyacak. İsmi ortadan kalkacak. Onun tüm bu malı kimin için? Ahmet kız kardeşlerinin kocası olan damatlar için mi bu parayı topladı?” (Kerem, 1952, s.145).

Yeni gelin Şâdiye başlarda içine attığı duygularını kimseye açamaz. Zamanla içine attığı bu duygular psikolojisine de yansır, öyle ki o da kayınvalidesinin istediği gibi kocası Ahmet'e biriyle evlenip çocuk sahibi olmasını teklif eder. Öyküdeki bu durum okuyucunun üzerinde derin bir etki bırakır. Çünkü okuyucu Şâdiye'ye haksızlık yapıldığını düşünerek ona karşı merhamet ve acıma duygusu besler. Ancak yazar, eserde Ahmet'i son derece anlayışlı, eşine düşkün biri olarak okuyucunun karşısına çıkarır. Öykü boyunca Ahmet'in teslimiyetçi tavrının okuyucu üzerinde olumlu bir etki bıraktığını söylemek mümkündür: “Ben ve karım Allah'ın verdiğiine razıyız. O bize yeter!” (Kerem, 1952, s.146).

Daha önce de belirtildiği gibi öyküden annenin oğlu ve gelini üzerinde büyük bir baskı kurduğu gerçektir. Kayınvalidenin evli çiftlerin özel hayatına tereddüt etmeden rahatlıkla müdahale ettiği görülür. Öyle ki hiçbir sorunu olmadığı halde hamile kalamayan gelini Şâdiye'yi öne sürerek oğluna boşanmayı teklif eder. Bunun dinen de mümkün olduğunu söyler. Bu durum öyküde şöyle geçer: “Elini ovdu, saçını hafifçe yoldu, ona vahlanmaya başladı. Onun hiç evladı olmayacak. Öfkeli zamanlarında duygularına hâkim olamıyordu. Gözlerinden yaş aktı: Elhamdülillah. Müslümanız, Allah boşanmaya izin veriyor (Kerem, 1952, s.147).” Kayınvalide karakteri son derece sert, anlayışsız, bazı gelenek ve göreneklere körü körüne bağlıdır.

Aile birlikteliğinin sürdürülebilmesi için aileyi oluşturan bireylerin birbirlerinin fikir ve görüşlerine saygı duymaları gerekir. Ancak anne ve kızları Ahmet'in bu durumu hakkında ne düşündüğüne fırsat tanımadan farklı farklı görüşler ileri sürerler. Yazar, öyküde Ahmet'in annesine karşı net tutumunu okuyucuya açıkça göstermektedir. Ahmet, annesinin geleneksel kodlardan kaynaklı bakış açısına direnerek eşi Şâdiye'nin yanında olmaya devam eder. Kerem Mulhem, bu öyküde iç monolog tekniğini sıklıkla kullanır. Ahmet'in iç sesini, ruh halini çok usta bir şekilde okuyucuya aktarır: “Annemin benimle karımın arasını bozarak mutlu olmasına hayret ediyorum (Kerem, 1952, s.148).”

Bu öyküde psikolojik bir baskının varlığından söz etmek mümkündür. Çünkü daha bir yılı doldurmayan evlilik süresinde Şâdiye kayınvalidesi ve görümceleriyle çocuk sahibi olamadığı için defalarca karşı karşıya gelirler.

- “... Ben bir evlada sahip olamadıysam suçum nerede?
... Ayrıca bu durum kocamın sorunu, senin sorunun değil.

Kayınvalide de:

- *Fakat senin kocan benim oğlum. Nesli yoksun yaşasın istemiyorum.*” (Kerem, 1952, s.156) diyerek aralarında tartışmaya devam ederler.

Her ne kadar kısır olmadığını söylese de kayınvalideyi ikna edemez. Şâdiye duygusal olarak hem aşağılanıyor hem utandırılıyor hem de eleştiriliyor. Ancak içine düşen korkuya rağmen sabredip beklemekten başka çaresi yoktur. Aslında burada kadim zamanlardan bu yana gelin, kayınvalide ve görümce çatışması karşımıza çıkmaktadır. Anne Fatma'nın ataerkil bir toplumdaki geldiği eserde açıkça görülmektedir. Çünkü oğlunun neslinin devamını ister ve bu konudaki endişelerini çekinmeden her yerde rahatlıkla dile getirir. Yazar, eşler arasında gündeme gelmeyen çocuk konusuna ailenin müdahale etmesi sonucu yaşanan gerilimi eleştirir. Anne bu sevginin geçici olduğunu söyleyerek gelinini oğlunun gözünde düşürmeye çalışır.

el-Meskûbî ailesinin Şâdiye ile yaşadığı huzursuzluk süreci bir süre sonra Ahmet'i de etkilemeye başlar. Ahmet her ne kadar eşini böyle kabul ettiğini söylese de annesi söylenenlere razı gelmez. Oğluna ikinci evliliği ya da boşanmayı tekrar tekrar sunmaya devam eder. Şâdiye bir çocuk doğuramadığı için yerini sağlama alamamıştır. Aslında bir evladı özellikle de bir erkek çocuğu olursa evde saygınlık kazanacak, itibarlı biri olacaktır. Şâdiye de kendi durumuna üzülür, ancak kaderine razı olmaktan başka çıkış yolu yoktur.

Oldukça eski bir geçmişi olan Lübnan'ın, farklı kültürlere, medeniyetlere ve inançlara ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla bu durum edebiyatta da açıkça görülmektedir. Kerem'in bu öyküde vurgulamak istediği

bir konu daha vardır. O da dinler arası hoş görüdür. Yazar burada dini hoşgörüyü dikkat çekmek istemiştir. Yazarın bu eserde üzerinde durmak istediği konular kısırlık, göç ve dini hoşgörüdür. Kerem Mulhem Kerem, öyküde okuyucuya toplumda var olan kısırlık gibi bu tarz kadın sorunlarına toplumun daha anlayışlı davranmasını ve eşler arasında olan böylesi özel bir mevzuya müdahale edilmemesi gerektiğini iletmek istediğini söylemek mümkündür.

Öykünün genel havası için sosyal içerikli trajik bir öykü olduğu söylenebilir. Çocuk sahibi olamayan Şâdiye, kayınvalidesine güç yetiremez sonunda evini terk edecek raddeye gelir. Ahmet'in karısı evi terk ettikten sonra anne ve oğul arasında tartışma yaşanır. "Şâdiye benim karım, sizin karınız değil. Sizden uzakta onunla yaşayacağım. Allah biliyor, bu mesafeyi istemedim, ancak siz beni buna zorladınız." (Kerem, 1952, s.162) diyerek Ahmet de evi terk eder.

Şâdiye doğum yapıncaya kadar aradaki engeller devam edecektir. Küslükler çocuk doğurduğu zaman sona erecektir. Ahmet ve eşi Müslüman oldukları halde Hristiyan bir ailenin yaşadığı iki katlı bir eve taşınır. Burada güzel dostluklar geliştirirler. Şâdiye ev sahibinin kızı Su'âd ez-Zenânîrî'ye yaşadığı sıkıntıları anlatır. Bu vesileyle aralarında samimi bir dostluk oluşur. Bir gün Su'âd ez-Zenânîrî, Şâdiye'yi alarak kiliseye götürür, orada ayine katılırlar, birlikte dua ederler. Kerem, burada dini ve hoş görüyü ele alarak mekân ayrımı yapmadan okuyucuya camilerin de kiliselerden farklı olmadığını, her iki yerin de Allah'ın evi olduğunu aktarmak ister. Olayın üzerinden çok geçmeden Şâdiye hamile kalır. Onun bu hamilelik durumunu ayrı bir eve taşınarak rahat bir psikolojiye sahip olmasına da bağlamak mümkündür. Ancak yazar bu durumu direkt bir şekilde kiliseye gitmeye bağlamasa da okuyucuda kiliseye gittiği için hamile kaldığı izlenimini oluşturur. Nitekim yazarın öyküde dinlere karşı hoşgörülü olduğunu okuyucu Şâdiye ve Su'âd arasındaki diyaloglardan rahatlıkla anlayabilir. "Kiliselere de mescitler gibi Allah'ın evidir. Biz Müslümanız, Kahhar olan Allah'a ibadet edilen her yere gideriz, yer ve göğün sahibi Allah'tır!" (Kerem, 1952, s.169).

Bir gün arkadaşı Su'âd ez-Zenânîrî, Brezilya'ya göç etmiş Lübnanlı biriyle evlenmeye karar verir. Bir süre sonra Şâdiye, arkadaşı Su'âd'dan haber alamamaya başlar. Ancak kader tekrar yollarını birleştirir. Şâdiye'nin kızıyla Su'âd'ın kızı aynı sınıfta okurlar. Su'âd'ın durumu da içler acısıdır. Çünkü arkadaşı Su'âd'ın eşi Nedîm el-Hürânî bir gün ormana gider ve orada hırsızlar onu öldürürler. Su'âd tanımadığı bir ülkede yapayalnız kalır. Orada topladıkları paraları da alarak Lübnan'a geri döner. Döndüğünde annesinin öldüğünü, erkek kardeşinin Amerika'ya gittiğini ve onların adreslerine ulaşamadığını anlatır. Şâdiye zamanında onun derdine ortak olan arkadaşına sahip çıkarak ona yeni bir hayat kurar.

19.yüzyılda tarım ülkesi olan Lübnan'da zaman zaman üretimin tüketimi karşılayamaması nedeniyle yönetim halka ağır vergiler uygulamıştır. Uygulanan ağır vergiler nedeniyle endüstriyel ürünlerde önemli derecede gerilemeler olduğu görülmüştür. Aslında o dönemlerde dünyanın genelinde ekonomik kriz yaşandığı için bazı ülkeler, belirli politikalar uygulamaya başlamıştır. Bu ekonomik politikaların sonucunda ticaret gemileri Ortadoğu'ya girmiş, pek çok ürün ucuza satılınca dokuma sanayi dışardan gelen ürünlerle yarışamaz hale gelmiştir. Lübnan da bu durumdan etkilenen ülkelerden biridir (Yazıcı, 2002, s.35-36). Durum böyle olunca Lübnan halkı geçim sıkıntısı başta olmak üzere çeşitli nedenlerden dolayı farklı ülkelere göç etmek zorunda kalmıştır. Lübnan' yoğun bir göç hareketine maruz kalmıştır. Ancak bazı durumlarda göçmenler ülkelerine geri dönmek zorunda kalmışlardır. Yazar, öyküde göç edenlerin çeşitli sebeplerden dolayı ülkelerine geri dönmek zorunda kalanların olduğuna dikkat çekmektedir. Su'âd eşini kaybedince yalnız kaldığı için Brezilya'da zorlu koşullara maruz kalma korkusundan ve orada tutunacak bir dalı olmadığı için ülkesine geri dönmekten başka çaresi kalmadığı düşünür. Yazar burada göçün bireylerde bıraktığı olumsuz sonuçlara dikkat çekmek istediği görülür. Ayrıca burada dağılan bir ailenin olduğuna vurgu yapılır. Su'âd döndüğünde erkek kardeşlerinin de Amerika'ya gittiğini öğrenir. Öyküde Su'âd ez-Zenânîrî'nin yoksul ve çaresiz durumu açıkça ele alınmıştır. Ancak yazar öykünün bir kısmında Şâdiye ile Su'âd'ın yollarını kesiştirerek okuyucuyu mutlu sonla rahatlatır. Şâdiye, arkadaşının bu haline kayıtsız kalmaz, ona yardım eli uzatır. Öykünün başlarında o gergin ve hüzünlü ortam yerini neşeye bırakır.

SONUÇ

Lübnan'da yaşanan siyasi değişimlerin toplumsal ve kültürel alanları da etkilediği görünen bir gerçektir. Toplumun bir yansıması olan edebiyatın ülkede yaşanan bu değişimlere kayıtsız kalması mümkün değildir. Öykü yazarlarının neredeyse tamamı Lübnan bağımsızlık mücadelesini, kadın sorunlarını, din adamlarının olumsuz ve çıkarıcı tutumlarını, çocuk problemlerini, sınıfsal ayrımı ve kültürel dejenerasyon gibi önemli temalara eserlerinde yer vermişlerdir. Lübnanlı nesir yazarları da eserlerine çoğunlukla ülkenin tarihini ve yaşananları konu edinmiştir. Dolayısıyla Lübnan edebiyatında göç, savaş, din ve geleneksel Ortadoğu sorunları (kadın problemleri, gelin-kaynana çatışması, gelir dağılımında eşitsizlik, cinsiyet ayrımı, din sömürüsü, kadın...) sıkça işlenen konular arasında yer alır.

Lübnan Arap Edebiyatı denilince akla gelen önemli isimlerden biri de Kerem Mulhem Kerem'dir. Kerem Mulhem Kerem, 1903 yılında Lübnan'da doğmuştur. Çağdaş Arap Edebiyatına öykü ve roman alanında çok sayıda eser kazandırmıştır. 1928 yılında Elf Leyle ve Leyle isimli haftalık öykü dergisini çıkarmıştır. Ve bu derginin Arap edebiyatına önemli hizmetleri olmuştur.

Dergide öykülerin yanı sıra yabancı dillerdeki eserler de Arapçaya çevrilmiştir. Elf Leyle ve Leyle dergisi 1945 yılında İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra bin ikinci sayısına kadar basım hayatına devam etmiştir. Kerem Mulhem aynı zamanda 1932 yılında el-Âşife isimli haftalık siyasi bir dergi çıkarmıştır. Başarılı edebiyatçı eserlerinin neredeyse tamamında okuyucuya belli bir mesaj vermek istemiştir. Kerem Mulhem Kerem'in eserlerine genel olarak baktığımızda okuyucuyu kendi kurmaca dünyasına çekmeyi başardığı görülür. Eşbâhu'l-Karye ve Etyâf min Lübnân isimli öykü koleksiyonları alanında meşhur eserlerdir.

Makalede 'İdu'l-Milâd adlı öykünün olay örgüsünü Ahmet ve Şâdiye oluşturur. Ahmet'le Şâdiye evlendiğinde bir süre çocukları olmaz. Kayınvalidesi ve üç görümcəsi tarafından yoğun bir baskıya maruz kalan gelin, eşi Ahmet'in verdiği kararla birlikte yaşadıkları evden ayrılırlar. Hristiyan bir ailenin yaşadığı iki katlı eve taşınırlar. Lübnan etnik açıdan homojen bir yapıya sahip sahiptir. Yazar, öyküde Hristiyan ve Müslüman inancına sahip karakterler üzerinden dini hoşgörüyü vurgu yapmıştır.

Öyküde dikkat çeken unsurlardan biri de kayınvalidenin boşanmanın dinde yeri olduğunu söyleyerek oğluna boşanma yolunu mübah göstermesidir. Kayınvalidenin geleneksel algısının gelini ve oğlu üzerinde yarattığı olumsuz etkileri görmek mümkündür. Gelin Şâdiye'nin hissettiği çaresizlik, karamsarlık ve korku öykünün belirgin bir sorunudur. Ataerkil bir düşünceye sahip olan anne, kısırlığı sadece geliniyle sınırlandırır. Eserde olduğu gibi neredeyse Ortadoğu ülkelerinin tamamında kısırlık kavramı sadece kadınlara atfedilmiştir. Yazar, bu bağlamda aile kurmanın ve kısırlığın sadece kadına dayatılmasını değinir ve kayınvalide-gelin örneğiyle kadının toplumsal konumunu eleştirdiği görülmektedir. 'İdu'l-Milâd adlı öykünün ana temasını kısırlık, din ve göç oluşturur. Kerem Mulhem Kerem, bu öyküde geniş bir ailede yaşamanın beraberinde getirdiği sorunları, gelin-kaynana çatışması, kısırlıkta kadın algısı, din ve göçün olumsuz etkilerini işlemiştir.

Kerem Mulhem, burada farklı dinlere mensup insanların bir arada yaşamalarını örnek göstererek, bireyin istediği dine inanmasının kendi kararı olduğuna ve ait olduğu dinin görevlerini yerine getirme konusunda özgür olduğuna işaret etmek istemektedir. Öyküde çocuk sahibi olmak isteyen Şâdiye, geçirdiği zor süreçleri Hristiyan arkadaşı Su'âd ez-Zenânîrî'ye anlatır. Arkadaşı anne olmaya çalışan Şâdiye'yi kiliseye götürür. Çok geçmeden hamile kalır. Hristiyan bir yazar olan Kerem Mulhem Kerem'in burada camiler gibi kiliselerinde Allah'ın evi olduğuna işaret ederek Hristiyanlık inancını değerli kılmaya çalıştığı görülmektedir. Eserin en son bölümünde yazar Su'âd ez-Zenânîrî üzerinden göçün zorluğuna değinmiştir. Brezilya'ya göç etmiş biriyle evlendikten sonraki yoksul yaşamını ele almıştır. Kerem Mulhem Kerem, 'İdu'l-Milâd eseriyle günümüzde kadınların hala kanayan bir yara olmaya devam eden kısırlık sorununa değinmiştir. Yazar, öyküde farklı dini inanca

sahip insanların birbirleriyle saygı ve sevgiyle geçindiğini göstererek dini hoşgörüyü vurgu yapmak istemiştir. Son olarak da göçün bazen bir kurtuluş bazen de çıkmaz bir sorun olduğu belirtilerek Su'âd ez-Zenânîr üzerinden göçün olumsuz sonuçları ele alınmıştır.

Tasvir tekniğini başarılı bir şekilde kullanan yazarın öyküsünde ele aldığı konuların okuyucu üzerindeki etkisini artırmak için iç monolog tekniğini sıklıkla kullandığı görülmektedir. Yazar, kadınlar üzerindeki baskı ve çaresizliğe değinerek toplumla karşı karşıya kaldıklarına ve hissettikleri utanç ve suçluluk duygusuna vurgu yapar. Aynı zamanda Kerem Mulhem Kerem'in 'İdu'l-Milâd adlı öyküsünde göçe karşı olumsuz bir tutum sergilediği açıkça ifade edilmiştir. Yazar, göç eden kahramanların büyük umutlarla gittiği yerlerden hayal kırıklığıyla ülkelerine tekrardan dönmelerine dikkat çeker. Tüm bu bilgiler çerçevesinde, Kerem Mulhem Kerem'in değerlendirmeye tabi tutulan öyküsünde ele aldığı konuların günümüz sorunlarıyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdulâl, M. Y. (1996). *Fî'n-Nesri'l-'Arabî Kazâyâ ve Funûn ve Nusûş*, Lübnan: Mektebetu Lübnan.
- Aydın, M. (Ed.) (2019). *Sistemantik Aile Sosyolojisi*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Burç, P. E. (2017). Sosyo-Kültürel Açıdan Annelik ve Kısırlık: Yerma ve Ana Hanım Kız Hanım Tiyatro Oyunlarının İncelenmesi *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, , 18 (40).
- Cûhâ, M. (2008). *el-Kışşatu'l-Kaşîra fî Lübnan*, Beyrut: el-Câmi'atu'l-Lübnâniyyeti'l-Emrikiyye, el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkîyye.
- Çetin, S. (2022). *Lübnanlı Yazar Teyfik Yûsuf 'Avvâd ve Yapıtlarında Öne Çıkan Toplumsal Sorunlar*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- el-Mağdisî, E. (1978). *el-Funûnu'l-Edebiyye ve A'lâmuhâ*, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.
- el-Yesû'î, F. T. (1959). Kerem Mulhem Kerem el-Mü'ellifu'l-Kışsiyyu ve'l-Munşiu'l-Haşîb, *Mecelletu'l-Meşriq*, 5, (658-678).
- Er, R. (2004). *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ez-Ziriklî, H. (2002) *el-A'lâm (Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn)*, (15.bs., Cilt 5). Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.

- Fernandez, A. M. (2009). *National, Linguistic, And Religious Identity of Lebanese Maronite Christians Through Their Arabic Fictional Texts During The Period Of The French Mandate in Lebanon*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University Washington.
- Ğarîzî, V. (2008). Kerem Mulhem Kerem, *Mecelletu'l-Ceyş*, 276. <https://www.lebarmy.gov.lb/ar/content/%D9%83%D8%B1%D9%85-%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%85-%D9%83%D8%B1%D9%85>
- (Erişim Tarihi:22.02.2021).
- Hâfız, Sabrî. (2003). Modern Arap Kısa Öyküsü (I), (A.Yüksel, Çev.) *Nüşa Dergisi*, 9 (1-25).
- Ĥellâk, 'A. Y. (1988). 'İştü Me'a Hâ'ulâi'l-'A'lâm, *Mecelletu'd-Ĥâd*, 8-9-10, Ĥaleb.
- Landau, Jacob. M. (1994). *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. yüzyıl)*, (B. Aytaç, Çev.) Gündogan yayınları.
- Ürün, A. K. (2015). *Modern Arap Edebiyatı*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yazıcı, H. (2009). "Lübnan'da Kısa Öykü", *Şarkiyat Mecmuası*, 15, (131-160).
- Yazıcı, H. (2002) "*Göç Edebiyatı*", İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Vefatının 900. Yılında İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî ve *ed-Dürretü'l-hatîre* Adlı Eseri*

İclal Arslan**

Öz

İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî (ö. 515/1121), Arap dili ve edebiyatı alimi olmasının yanı sıra döneminin önde gelen tarihçi ve şairlerindendir. Müslümanların Bizanslılardan ele geçirdiği ilk ada toprak parçası olan Sicilya'da doğmuş ve yetişmiştir. Babası ve dedesi de birer dilbilimci ve şair oldukları için küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim almış ve birçok eser telif etmiştir. Yazdığı eserler, onun ilmi birikimini gösterir. Makalenin inceleme konusu olan *ed-Dürretü'l-hatîre* adlı eseri, dönemin şiir özelliklerini yansıtması açısından günümüz literatürüne önemli katkı sağlamaktadır. Çünkü İbnü'l-Kattâ' eserinde döneminin şairlerini ve şiir anlayışlarını aktarmaktadır. Özellikle Sicilya'da yetişmiş şairleri ve onların şiirlerini bir dilbilimci ve şair olarak ele alıp tanıtır, bir tarih bilimci olarak da günümüze yansıtır. Nitekim bu eserin, *Harîdetü'l-kasr* gibi kendisinden sonraki eserlerde de açıkça etkisi görülmektedir. *Mu'cemu'l-udebâ'* da bu eserin, biyografisiyle birlikte 170 şairi ve 20.000 beyiti içerdiği belirtilmektedir. Ancak İbnü'l-Kattâ' ile ilgili bilgi bulunan farklı eserlerden toparlanarak tahkik edilen mevcut *ed-Dürretü'l-hatîre*'de 106 şairin biyografisi ve yaklaşık 1791 beyit bulunmaktadır. Aradaki bu büyük fark, eserin tam olarak bize ulaşamamasının sebeplerini araştırmayı önemli kılmaktadır. Bu husus, makalenin diğer araştırma konusudur.

Anahtar kelimeler: Arap Edebiyatı, İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî, Sicilya Şiir ve Şairleri, *ed-Dürretü'l-hatîre*,

Ibn al-Qatta' al-Siqilli and His Work Titled al-Durra al-Khatîra on the 900th Anniversary of His Death

Abstract

Ibnu'l-Qatta' al-Siqilli (d. 515/1121) is one of the leading historians and poets of his time as well as being a scholar of Arabic language and literature. He was born and raised in Sicily, which was the first piece of island land that the Muslims captured from the Byzantines. Since his father and grandfather were linguists and poets, he received a good education from a young age. He has written many works. These works are important in terms of showing his rich knowledge. Examining his work named *al-Durra al-Khatîra*, which is the subject of this article, will contribute in terms of reflecting the poetry accumulation of the period. Because Ibnu'l-Qatta' gives important information about the poets of the period and their understanding of poetry in his work. In particular, he introduces the poets who grew up in Sicily and their poems as a linguist and poet,

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.997102

** Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. e-posta: iclalar@hitit.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-1470-4004.

Makale Gönderim Tarihi: 17.09.2021

Makale Kabul Tarihi : 26.06.2022

NÜSHA, 2022; (54): 245-268

and reflects them to the present day as a historian. Although it is stated in *Mu'camu al-Udabâ* that there are 20,000 couplets with the biographies of 170 Sicilian poets in this work, it has been determined that there are approximately 1791 couplets together with the biographies of 106 poets in *al-Durra al-Khatîra*, which has reached our time. This huge gap between them raises many questions. The effect of this work is clearly seen in later works such as *Kharîdatu'l-Qasr*. In this case, the reasons why the work could not reach us completely is another issue that this article discusses.

Keywords: Arabic Literature, Ibnu'l-Qatta', Sicilian Poetry and Poets, *al-Durra al-Khatîra*

Structured Abstract

In this article, Ibnu'l-Qatta' and his work *al-Durra al-Khatîra* are discussed. Ibnu'l-Qatta' is a famous scholar of language, history and literature who grew up in Sicily. Sicily, where he lives, is the largest island in the Mediterranean. This period, which is also called the "Golden Age of Islam" in some sources due to the age lived, is also important in terms of shedding light on the history of Islamic science and culture, in terms of the poets who grew up in Sicily and the poems they wrote in Arabic literature. Because during this period, many scholars, poets and artists grew up in Muslim Sicily and produced valuable studies. Among these, the study named *al-Durra al-Khatîra fi'l-Muhtâr min Shu'arâi'l-cezîre* has a special importance in terms of shedding light on the Arabic poetry of the mentioned period.

Considering the consequences, three major events that led to changes in the historical course in Sicily can be mentioned:

- a. Aglabis, Fatimids and Kelbs ruled the island
- b. The "Sicilian Conflict" and the collapse of the Emirates
- c. Norman takeover of the island

In all these three periods, Arabic poetry, and especially the eulogy, was able to protect itself from the provocative turmoil and changes in the political and social environment. Thus, it contributed to the realization of social cohesion and the preservation of the culture of living together in a country where the reasons listed above caused deep divisions. In Sicily, the Arabs brought not only the religion of Islam to the island, but also Arabic as the language of culture and written elite. Even after the end of Muslim Arab rule, thanks to Sicily, which served as a bridge, cultural interaction between Northern European Arabs and Southern European residents continued.

Ibnu'l-Qatta' is an important Sicilian linguist, historian and poet. He has many studies. At the beginning of these is *al-Durra al-Khatîra*, who is also the subject of this study. Unfortunately, there is still no information about this study reaching the present day. The poetry of the period has reached our time in fragments through *al-Durra al-Khatîra*, which is a medieval anthology written by Ibnu'l-Qatta', and unfortunately, insufficient biographical sources from *al-Durra al-Khatîra* do not provide an opportunity to answer any of the many questions. In addition to the fact that its author, Ibnu'l-Qatta' es-Sikillî, is a linguist; being a historian, poet and lexicographer increases the importance of the work. This work of Ibnu'l-Qatta' also pioneered the anthology-stratum books to be written later. It is not clear whether Ibnu'l-Qatta' went directly to

Egypt when he left Sicily. Because Zahabî says that after 460, Ibnu'l-Qatta' left Sicily. According to Bekkûsh, who published his study, there is a period of approximately 40 years between this date and the date of Ibnu'l-Qatta's departure to Egypt, 500, since the Norman invasion began in the 460s. If he went to Andalusia during this time, why shouldn't Ibnu'l-Qatta' be included in the studies related to this? However, in the news reported by es-Silefi based on one of Ibnu'l-Qatta's students, it is concluded that Ibnu'l-Qatta' went to Andalusia. Rizzitano also gives the same information, possibly based on Inbah, and points out that he was one of those who stayed in Andalusia, like his father, Abu Muhammad Ja'far.

In addition to coming from a well-established and educated family, Ibnu'l-Qatta' produced powerful and important works as a result of the language, literature and other sciences he studied. *Tahzîbu'l-Af'âl*, *Abniyatu'l-Asmâ' ve'l-Af'âl va'l- Masâdir*, *al-Bâri' fî 'Ilmi'l- 'Arûz*, *al-Durra al-Khatîra fî'l-Muhtâr min Shu'arâ' i'l- Cezîre*, *Havâshin 'ala Sihâhi'l-Cavharî* and *Zayl Târîhi Sikilye* are some of them.

On the other hand, there are studies that make selections from the work named *al-Durra al-Khatîra fî'l-Muhtâr min Shu'arâ' i'l-Cezîre* and many sources that refer to this work are currently available. The work attracted attention in the first period of its writing and selections were made from it. In fact, Ibnu'l-Qatta' himself wrote the first selected work with his work *al-Muntacal min al-Durra al-Khatîra fî Shu'arâi'l-Cezîre*. Unfortunately, this work seems to have shared the same fate with *al-Durra al-Khatîra fî Shu'arâi'l-Cezîre* and could not come to light. However, before this work, Ibn Aglab and then Ibnu's-Sayrafî made selections and their copyrights have survived to the present day. On the first page of his work, Ibnu's-Sayrafî specifically states that this choice is not one of Ibn Aglab's choices. First of all, it should be stated that thanks to these two selections, knowledge about *al-Durra al-Khatîra* was obtained. It is observed that Imaduddin al-Isfahani (d. 597/1201), who lived almost a century after him, made significant use of *al-Durra al-Khatîra*, especially in the section he wrote about Sicilian poets. Imaduddin al-Isfahani has made many quotations from Ibnu'l-Qatta' in his work *Kharîdatu'l-Qasr*, which he wrote as an addendum to Abu Mansûr al-Saâlibî's anthology called *Yatîmatu'd-Dahr*. Again in Ibn Sa'id al-Magrib, the poetry of the period has reached our time in fragments through this medieval anthology *al-Durra al-Khatîra*, written by Ibnu'l-Qatta', and unfortunately, insufficient biographical sources from *al-Durra al-Khatîra* have left many questions. does not provide an opportunity to respond to any of them. In addition to the fact that its author, Ibnu'l-Qatta' es-Sikillî, is a linguist; being a historian, poet and lexicographer increases the importance of the work. This work of Ibnu'l-Qatta' also pioneered the anthology-stratum books to be written later.

From the works that have survived to the present day, it is understood that the literary movement in Sicily has a rich accumulation and that a great majority of this literary product has been lost.

The part published by Bekkûsh, unfortunately, is a very small amount of this literary product, and it was able to deliver it by preserving certain literary works. Only the remnants of these ancients provide the opportunity to shed light on a bright literary stage of the Arabic poetry heritage, which will almost be forgotten in our century.

Giriş

İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî (ö. 515/1121), Sicilya'da yetişmiş ünlü bir dil, tarih ve edebiyat alimidir. Yaşadığı yer olan Sicilya, Akdeniz'in en büyük adasıdır ve günümüzde İtalya sınırları içinde yer almaktadır. Arap dilinde 'Sıkilliyye' (صِقْلِيَّة) şeklinde telaffuz edilmiştir. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), bu kelimenin bazen sîn harfiyle de (سِقْلِيَّة) söylendiğini ve yerli halkın çoğunluğunun sâd ve kâf harflerini fethalı olarak 'Sakaliyye' (صَقْلِيَّة) şeklinde kullandıklarını belirtmiştir. (Yâkût, 1990, c. 3, s. 473) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'nın muhakkiki Şuayb el-Arnaût da 'Sakaliyye' şeklinde okunuşuna işaret etmiş ve Rumca anlamının 'incir ve zeytin' olduğunu İbn Dihye'nin (ö. 633/1235) *el-Mutrib* adlı eserinden nakil yapılmasına dayanarak belirtmiştir. Ancak işaret edilen sayfada o bilgi bulunamamıştır. Yunancada 'Σύκο (Sýko)' incir¹ ve 'ελιά (eliá) da zeytin² anlamlarına geldiği için belki bu sonuca ulaşılmış olabilir.

Sicilya, Müslümanlar tarafından Bizans'tan koparılan ilk ada toprak parçasıdır. İlk Müslüman akınları Halife Muaviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) zamanında başlamış (Şakiroğlu, 2009, c. 37, s. 138; Erkoçoğlu, 2016, s. 100), İslamiyet'in fetih hareketleriyle birlikte Ağlebîler tarafından 212 (827)'de ilk kez ele geçirilmiştir. 245'te (859) Bizans'ın Sicilya'daki büyük şehri Kasrıyâne Müslümanların eline geçtiğinde, artık Sicilya fetih hareketlerinin üssü konumuna gelmiştir. M. 878'de (265) ise Sarakûse'nin fethiyle Müslümanlar artık önemli ölçüde Sicilya adasına hâkim konuma gelmişlerdir. (Özaydın, 1988, 1,476-477)

Yaşanan çağ itibariyle kimi kaynaklarda 'İslam Altın Çağı' olarak adlandırılan bu dönem Sicilya'da yetişen şairler ve yazdıkları şiirler Arap edebiyatı özelinde İslam ilim ve kültür tarihine ışık tutması açısından da önem arz etmektedir. Çünkü bu dönem içerisinde Müslüman Sicilya'da birçok alim, şair ve sanatçı yetişmiş ve birbirinden değerli eserler ortaya koymuşlardır. Bunlar içerisinde *ed-Dürreti'l-hatîre fi'l-muhtâr min şu'arâi'l-cezîre* adlı eser, söz konusu döneme ait Arap şiiriyle ilgili malumat vermektedir.

Sicilya edebiyatı denilince akla klasik Arap edebiyatı gelir. Cahiliye şiirinin etkileri oldukça barizdir. Arap kültüründe ayrı bir yeri olan şiir, Sicilya'da da değer bulmuş ve Emirlerle başlayıp Norman sarayında devam eden bir serüven olmuştur. (Carpentieri, 2018, s. 1-2) Bu dönem Kelbî emirlerle (Altan, 2002, c.25, s. 207) miladi dokuzuncu (hicri üçüncü) yüzyılla birlikte başlamış, Normanların adayı işgal ettikleri 1072 (465) de dahil olmak üzere on ikinci yüzyıla kadar etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Yaklaşık üç asırlık bu şiir sürecinin neredeyse tamamını İbnü'l-Kattâ', eserinde kayıt altına almıştır. Tamamı olduğu düşüncesini kanıtlamaya engel olan durum, Yâkût'un haber verdiği 170 şairden sadece 106'sının şu anda mevcut olması ve eserin yarıya yakın biyografisinin bulunamayışındır. Bu üç asırlık dönem Kelbîlerin müreffeh

zamanlarını yansıttığı gibi, Norman kralları ve adada yaşanan büyük siyasi çalkantıları da içine almaktadır. Bu Akdeniz adasındaki Arap edebiyatı hem Kelbî emirler ve hem de Normanlar zamanında parlak devrini yaşamıştır. Kelbî emirler şiiri ve kaidelerini ayakta tutmaya çalışmışlardır. Çünkü sosyal, mezhep ve etnik düşmanlıkların tehdidi altında saraydaki uyumu güçlü tutmak zorunda kalmışlardır. Sonraki dönemde de Müslüman ve Hıristiyan şairleri barındıran Norman Kralı II. Roger'in sarayında Arap şairler rekabet halinde olmuşlardır.

Sicilya'da değişime yol açan üç büyük durumdan bahsedilebilir:

- a. Ağlebîler, Fâtımîler ve Kelbîlerin adayı yönetmesi
- b. "Sicilya Fitnessi (Çekişmesi)" ve Emirliklerin çöküşü
- c. Normanların adada yönetimi ele geçirmeleri

Bu üç dönemde Arap şiiri ve özellikle kaside, siyasi ve sosyal ortamda yaşanan kışkırtıcı karışıklık ve değişimlerden kendini koruyabildi. Nikola Carpentieri "Sicilya'da Sosyal Para Birimi Olarak Edebiyat" başlıklı yazısında etnik, siyasi ve mezheplerden kaynaklanan birçok anlaşmazlığın bulunduğu böyle bir toplumda şiirin, bir nevi "sosyal para birimi" şeklinde değerini koruduğunu ifade etmiştir. (Carpentieri, 2018, s. 1-2)

Kelbilerin bir asırlık egemenlikleri boyunca üst düzeyde bir özerkliğe sahip oldukları bilinmektedir. Bu dönemde hem siyasi istikrar vardı ve hem de ada, edebiyat ve şairlerin himaye edildiği benzeri az görülebilecek kültürel parlak bir döneme şahitlik etmişti. Belki de bundan dolayı İbnü'l-Katta'ın eserinde biyografilerini verdiği kişilerin sayıları bu kadar fazlaydı. Bu başarılar bazı tarihi rivayetlere de yansımaktadır. Mesela İbn Hamdis, Endülüs'e gidip edebiyat ve şiirin tanınmış hamisi Emir Mu'temid-alellah İbn Abbad'ın İşbiliye'deki (Sevilla) sarayında yaşamıştır. Hayatının önemli bir kısmını Endülüs'te geçirmesine rağmen doğduğu yer olan Sicilya'yı unutmamış ve "Sıkılliyât" diye bilinen şiirler nazmetmiştir. (Toprak, 1999, c. 20 s. 20) Sicilya'nın dört bir yanından ve Kuzey Afrika'dan yetenekli kişiler, Kelbilerin Palermo'daki saraylarına gelmişlerdi. Yine Nikola Carpentieri'ye göre; bize ulaşan şiirlerden Kelbî sarayında Kayrevân ve Bağdat lehçelerinin bir karışımı konuşulduğu anlaşılmaktadır. (Carpentieri, 2018, s. 4) Buradaki şiirler, geleneksel kaside özelliklerine bağlı kalan Sicilyalı Arap şairler tarafından şekillendiriliyordu. (Carpentieri, 2018, s. 8) Kelbilerden sonra Normanlar, adaya hâkim olduktan sonra sarayın seçkin isimlerinden yararlanmışlardır. Bu süreçte Normanlar, Endülüs'te Müslümanlara uygulanan zulmün benzerini gerçekleştirmemişlerse de İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) Sicilya Müslümanlarının zor durumlarıyla ilgili anlattıkları da önemlidir. (İbn Cübeyr, 1964, s. 305-306) H. 578'de (1182) başladığı seyahatinin bazı safhalarında

Sicilya'ya uğramış ve oradaki Müslümanların zor durumlarından bahsetmiştir. (Karaaslan, 1999, c. 19 s. 402)

Nitekim “Sicilya Arapçası” hakkında kısa bir bilgi, zikredilen bu hususları teyit edecektir. Araplar adaya sadece İslam dinini getirmekle kalmayıp kültür ve yazılı elit dili olarak Arapçayı da getirmiştir. Müslüman Arap idaresinin sona ermesinden sonra bile köprü vazifesi gören Sicilya sayesinde, Kuzey Avrupa Arapları ile Güney Avrupa’da oturanlar arasında kültürel etkileşim devam etmiştir. Yine Sicilya toplumundaki bu çeşitli ırlardan ve dillerden oluşan ortamda, birçok Arapça kelimenin Avrupa dillerine girmesi mümkün olmuştur. (Azimli, 2009, s. 79)

1. İbnü'l-Kattâ'ın Hayatı

Tam adı, Ebu'l-Kâsım Ali b. Cafer b. Ali b. Muhammed el-Ağleb et-Temîmî es-Sa'dî'dir. İbnü'l-Kattâ' es-Sa'dî ya da İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkîli diye meşhur olmuştur. 10 Safer 433'te (9 Ekim 1041) Sicilya'da doğmuştur. es-Sıkkîli nisbesini de buradan almıştır. Doğumu Kelbîlerin yıkılışından sonraya denk gelmektedir. İbnü'l-Kattâ', Temîm kabilesine mensuptur. Babası Ebu Muhammed Ca'fer, dil âlimi ve şairdir. (İbnü'l-Kattâ', 1993,15. Biyografi) Dedesi Ebu'l Hasan Ali (İbnü'l-Kattâ', 1993, 60. Biyografi) ile dedesinin babası Ebu Abdullah Muhammed (İbnü'l-Kattâ', 1993, 91. Biyografi) de şairdirler. Müellifin küçük yaşlarda şiire merakı vardı ve 13 yaşındayken (446/1054) şiir söylemiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1993, s. 27; İhtiyâr, 2004 s. 370) Ayrıca İbnü'l-Kattâ'ın babası Ebu Muhammed Cafer'in büyük dedesi olan Ebu'l-Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâdetullah es-Sa'dî de bir şairdir ve müellif eserinde 24. biyografiyi ona tahsis etmiştir. Dolayısıyla müellifin, dil âlimliği ve şairlik özelliklerini baba ve dedelerinden aldığı söylenebilir. İbnü'l-Kattâ', Sicilya ve Mısır'da özellikle nahiv ve lugat alanında dönemin önde gelen âlimlerindendi. Şairlik yönü de hem kendi eseri olan *ed-Dürretü'l-hatîre*'de ve hem de başka kaynaklarda geçen şiirlerinden anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Kattâ'ın ilmî kişiliğinin şekillenmesinde en büyük pay, babası Ebu Muhammed Ca'fer'e aittir. Ayrıca Sicilya'da bulunan büyük hocalardan dersler almıştır. Kaynaklarda özellikle dil alimi Ali Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. el-Birr zikredilmektedir. (İnbâh, c. 3, s. 199; Fîrûzâbâdî, 2000, s. 278) Öğrencileri arasında ise İbn Berrî, Ebu'l-Berekât Muhammed b. Hamza, Ebu'l-Hasan Hibetullah b. Ali b. Hasan, Ebu'l-Berekât Esed b. Ali b. Ma'mer el-Hasenî en-Nahvî, Ali b. Abdülcebbâr b. Selâme el-Hindî el-Lugavî gibi âlimler sayılabilir. (Günel, 2000, c. 21, s. 105; Hizmetli, 2018, s. 252.)

İbnü'l-Kattâ'ın ömrünün sonuna kadar Sicilya'da kalmamıştır. Çünkü Zehebî, H. 460'tan sonra İbnü'l-Kattâ'ın Sicilya'dan ayrıldığını söyler. (Zehebî, 1984, c. 19, s. 434) Kaynaklarda da H. 500'de (1107) Mısır'a geçtiği ve ölümüne kadar orada kaldığı belirtilmektedir. (Kıfî, 1986, c. 2, s. 237; Yâkût, 1993, c. 4, s.1669) Sicilya'dan çıktığında doğrudan Mısır'a gidip gitmediği

konusu çok net değildir. es-Silefi'nin, İbnü'l-Kattâ'nın öğrencilerinden birine dayanarak naklettiği haberde İbnü'l-Kattâ'nın Endülüs'e gittiği sonucu doğmaktadır. (es-Silefi, 1993, s. 414) Aynı bilgiyi muhtemelen *İnbâh*'a dayanarak Rizzitano da vermekte ve İbnü'l-Kattâ'nın, babası Ebu Muhammed Ca'fer gibi Endülüs'te kalanlardan olduğuna işaret etmektedir. (Rizzitano, 1975, s. 172) Eseri neşreden Bekkûş'a göre ise, Norman istilası H. 460'larda (1068) başlamış ve İbnü'l-Kattâ' 500'de (1107) Mısır'a gitmiştir. Bu iki tarih arasında yaklaşık 40 yıllık bir süre vardır. Eğer İbnü'l-Kattâ' bu sürede Endülüs'e gittiye, tabakat eserlerinde niçin buna yer verilmemiş olsun? Bekkûş'a göre es-Silefi'nin verdiği bu bilgide “أبي” kelimesinin düşmüş olma ihtimali vardır. “سمعت أبي يقول” şeklinde söylenmiş olabilir. Bu durumda Endülüs'e, İbnü'l-Kattâ'nın babası Cafer b. Ali gitmiş gibi görünmektedir. Endülüslü tabakat sahiplerinin İbnü'l-Kattâ' diye kaydettiği kişinin de onun babası olma ihtimali vardır. Çünkü onun 474'de Endülüs'e gidip Belensiye'de (Valencie) kaldığından haberdar olmuşlardır. Bu yolculukta Sarakusta'ya (Zaragoza) uğradığı sırada İbn Hasdây, bir dörtlük ona göndermiştir. Bekkûş, İbnü'l-Kattâ' gibi tanınmış bir alimin Endülüs'e geldiğinde kimsenin haberdar olmaması gibi bir yanlış anlamayı düzeltmek amacıyla bu açıklamayı yaptığını da söyler. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 30)

Sicilya'da Norman işgali ve kaosu yaşanması, oradaki Müslüman toplumu, hicri beşinci asrın ikinci yarısından itibaren vatanlarından ayrılıp başka yerde yaşama zorunluluğunda bırakmıştır. Kaynakların çoğunda İbnü'l-Kattâ'nın Mısır'a H. 500'de gittiği zikredilmektedir. (el-Yâfiî, 1997, c. 3, 162) Burada kendisine çok hürmet ediliyor ve ondan *Şihâh*'ı kendilerine öğretmesi isteniyor. İbnü'l-Kattâ' da bu ilgi karşısında Mısırlıların takdirini kazanacak bir yöntem ve isnadla eseri rivayet ediyor. Ayrıca Mısır kadılığı yapmış olan çağdaşı Muhammed b. Kasım b. Zeyd el-Lahmî de aynı tarihte Mısır'a gelmişti. İbnü'l-Kattâ' Mısır'da Fâtımî veziri Efdal el-Cemâlî'nin çocuğuna dersler vermeye başlamıştır. (Suyûtî, 1965, c. 2, 153)

İbnü'l-Kattâ', hicrî 515'te (Zehebî, 1984, c. 19, s. 434) Mısır'da 80'li yaşlarda (Suyûtî, 1967, c. 1, s. 533) vefat etmiştir. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 508 (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2013, c. 20, s. 84) ve 514 (Yâkût, 1993, c. 4, s. 1669) olarak da geçmektedir. İmam Şâfiî'nin kabrinin yakınında defnedilmiştir.

2. İbnü'l-Kattâ'nın Eserleri:

İbnü'l-Kattâ', köklü ve eğitilmiş bir aileden gelmesinin yanı sıra tahsil ettiği dil, edebiyat ve diğer ilimler neticesinde güçlü ve önemli eserler ortaya koymuştur. Bu eserlerin önemli bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Ancak kaynaklarda zikredilip şu anda mevcut olmayan eserleri de bulunduğu için bunlar aşağıda iki grup halinde ele alınmıştır.

İbnü'l-Kattâ'ın bir bölümü veya tamamı günümüze ulaşmış eserleri şunlardır:

1. *Tehzibu'l-ef'âl*: Müellifin, tabakat kitaplarında genellikle ilk sırada yer alan eseridir. Kendisi bu şekilde isimlendirmesine rağmen bazı kaynaklarda '*Kitâbü'l-ef'âl*' şeklinde geçmektedir (Fîrûzâbâdî, 2000, s. 205) ve bu isimle de basılmıştır. Bir nevi fiiller sözlüğü gibi görünmektedir. İbnü'l-Kûtiyye'nin (ö. 367/977) *el-Ef'âl* adlı eserinin (el-Yâfî, 1997, c. 2, s. 293; c.3, s. 162) güç meselelerini açıklayıp eksik bırakılan taraflarını tamamlamayı istemiş ve farklı bir sistemle düzenlemiştir. Fiiller ilk harflerine, vezin ve kalıp esasına göre dizilmiştir. Bundan daha güzel bir muhtasar telif edilmediği belirtilir. (Fîrûzâbâdî, 2000, s. 205) Ancak İbnü'l-Kattâ', eserinde bu Endülüslü alime haksızlık etmemiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 31) Eser, Abdullah el-İmâdî ve Zeynelâbidîn el-Mûsevî tarafından Sâlim Krankâvî'nin hazırladığı ayrıntılı indeksle birlikte el-Ef'âl adıyla yayımlanmıştır (I-III, Haydarâbâd-Dekken 1360-1364/1941-1945).

2. *Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-mesâdir*: Arapça sarf konularıyla ilgilidir. 1949'a kadar kayıp olduğu sanılan bu eser, Ahmed Muhammed Abdüddâim tarafından, Câmîatü'l-Kahire'de doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

3. *el-Bâri' fi 'ilmi'l-'arûz*: Aruzla ilgili kapsamlı bir eserinin olduğundan bahsedilir. (Fîrûzâbâdî, 2000, s. 205) Ahmed Muhammed Abdüddâim tarafından tahkiki yapılarak neşredilmiştir. Birçok yazma nüshası bulunmaktadır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 33)

4. *eş-Şâfi' fi 'ilmi'l-kavâfi*: Ahmed M. Abdüddâim tarafından neşredilmiştir. (Abdüddâim, *el-Mecmû'*, s. 45-83).

5. *Şerhu ebyâti'l-mu'âyât*: Aruza dair bir risâledir. Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'deki fihristte, bu beyitleri nazmedenin İbnü'l-Kattâ' olduğu belirtilmektedir. Vatikan Kütüphanesi'nin fihristinde ise, bu beyitlerin Ahfeş el-Evsat'a ait olduğu zikredilmektedir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 34)

6. *İhtisârü'z-zihâf*: Bu eser, *el-Bâri' fi 'ilmi'l-'arûz* adlı eserin hâtimesinin tekrarı olup yayımlanmıştır (el-Mecmû', s. 100-102).

7. *Şerhu mecmû'a ebyât min şî'ri'l-Mütenebbî*: İbnü'l-Kattâ', bu eserinde Mütenebbî'nin, Hamdânî Hükümdarı Seyfûddeve için söylediği bazı beyitlerine kısa açıklamalar getirmiştir. Umberto Rizzitano tarafından (Un Commento di Ibn al-Qatta'.. il Siciliano ad alcuni versi di al-M. in: RSO 30/1955/207-227) neşredilmiştir. (Sezgin, 1983, c. 2, IV. Kısım, s. 36)

8. *el-Mülehu'l-asriyye*: Endülüs şairlerinin biyografilerini tanıttığı eseridir. Bekkûş, bu kitabın *Lümehu'l-mülâh* ile aynı olduğunu düşünmektedir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 35)

9. *ed-Dürreti'l-hatîre fi'l-muhtâr min şu'arâi'l-cezîre: Mu'cemu'l-udebâ*, eserin İslam idaresindeki Sicilya adasında yaşayan 170 şairin biyografisini ve bunlara ait 20.000 beyti içerdiğini bildirmektedir. Ancak bu eser bir bütün olarak günümüze ulaşmamıştır. Beşir el-Bekkûş, çeşitli kaynaklarda İbnü'l-Kattâ'a nisbet edilen bu bilgileri toplayıp, tahkik etmiş ve 1995 yılında Beyrut'ta neşretmiştir. *ed-Dürreti'l-hatîre*'nin bir özeti Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır. Eser daha önce Rizzitano tarafından da neşredilmiştir. (baskı yeri yok, 1958)

İbnü'l-Kattâ'ın günümüze kadar ulaşmamış eserleri de şöyledir:

1. *Havâşin 'alâ Sihâhi'l-Cevherî: Müellifin Ebû Bekir b. el-Birr es-Sıkillî'den rivayet ederek (Fîrûzâbâdî, 2000, s. 205) Sihâhu'l-luga üzerine yaptığı bu hâşiyeye, İbn Berrî'nin de Sihâhu'l-luga için yazdığı hâşiyesinin ana kaynağıdır. (Yâkut, 1993, s. 1669)*

2. *Ferâidü'süzûr ve kalâidü'n-nühûr*. Şiir mecmuası olan risâlenin 1977 yılında *el-Mecmû*'da 83-89. sayfalar arasında yayımlandığı zikredilmişse de (Günel, c. 21, s. 106) Bekkûş bunu müellifin kayıp eserleri arasında zikreder.

3. *Zeylu Târîhi Sıkilliyye*

4. *Şerhu'l-emsile*

Topkapı Sarayı Müzesi'nin 3. Ahmed bölümündeki bir koleksiyonda İbnü'l-Kattâ'ın şu eserleri bulunmaktadır: *Kitabu'n-Nikâh, Kitabu's-Seyf, Kitabu't-Tivâl, Kitâbu'l-Kisâr, Kitabu'l-Meşyi ve's-Seyr, Kitabu'l-Esvât*. İbnü'l-Kattâ' ayrıca kendinden önceki bazı dilcilerin çalışmalarını da tamamlamak istemiştir. Bunlar; İbn Dürüstevyh'in *el-Hayâ ve'l-Mevt*, İbn Hâleveyh'in *Kitabu'd-Devâhî*, İbnü'l-Mu'tez'in *Kitabu'l-Hamr ve Esmâuhâ*, Sâhib b. Abbâd'ın *Kitabu'l-Ahcâr* adlı eserleridir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 36-37; Günel, 2000, c. 21, s. 106) Diğer kaynaklardan farklı olarak *Teskîfu'l-lisân* diye bir eser, Kâtip Çelebi tarafından İbnü'l-Kattâ'a atfedilmiştir. (Kâtip Çelebi, c. 1, s. 344) Michele Amari de bu esere *el-Mektebetü'l-'Arabîyyetü's-Sıkilliyye*'de işaret etmiştir. (Amari, 1857, s. 701) Ancak eser, *Hedîyyetü'l-ârifîn*'de *Tesbîtu'l-lisân* ismiyle zikredilmektedir. (Bağdatlı İsmail Paşa, c. 1, s. 695)

3. *ed-Dürretü'l-hatîre fi şu'arâi'l-cezîre "Cezîretu Sıkilliyye"*

Mu'cemu'l-udebâ müellifi Yâkut el-Hamevî'nin rivayetine göre İbnü'l-Kattâ'ın *ed-Dürretü'l-hatîre fi şu'arâi'l-cezîre* adlı eseri, 170 şair ve 20.000 beyit içermektedir. İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449) tarafından da bu bilgi aynen verilmektedir. (İbn Hacer el-Askalanî, 2002, c. 5, s. 506) Fuad Sezgin de, bu bigiyi Yâkut'a dayanarak tekrarlamaktadır. (Sezgin, 1983, c. 2, III. kısım, s. 203) *ed-Dürretü'l-hatîre*, 1958 yılında Umberto Rizzitano tarafından "Un

compendio dell'antologia di poeti arabo-siciliani intitolata ad-durrah al-khatira min shu'ara 'al-jazira di Ibn al-Qattha' 'il siciliano'" ismiyle Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei'de neşredilmiştir. (Cassarino, 2013, s.106) Daha sonra Beşir el-Bekkûş, çeşitli kaynaklardan bu eserle ilgili yapılan alıntı ve bilgileri toplayarak yeniden düzenlemiş ve 1995'te Lübnan'da Arapça neşretmiştir. Ancak bu neşirde şair sayısı 170 değil, 106 olabilmıştır. Beyit sayısı da yaklaşık 1791 civarını bulmuştur. Beyit, Arap dilinde en küçük nazım birimidir. İki mısranın bir araya gelmesi, beyti oluşturmaktadır. Türk nazım sistemindeki mısranın yerini Arap nazmında beyit almaktadır. Beyit, 'şatr' denilen iki kısımdan oluşmaktadır. (Çetin, 1992, 6, 66) Beyit hakkındaki bu açıklama, eserdeki bazı şiirlerin bu şekilde tek şatrdan oluştuğu için yapılmıştır. Mesela 172. şiirde ikinci şatr bulunmamaktadır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 65) Yine 920 ve 921. şiirler de tek şatrdan oluşmaktadır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, 145) Aynı şekilde 1117. ve 1668. satırlarda da tek bir şatr veya mısra denilebilecek bir dize bulunmaktadır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 166, 224)

Bekkûş'un farklı kaynaklardan topladığı bu şiirler, bazı şairlerde bir iki beyit iken, Katip Ebu'l-Hasen Ali b. Abdurrahman el-Ensârî (59. Biyografi) ve İbnü'l-Hayyât (62. Biyografi) gibi şairlerin şiirlerine daha fazla yer verilmiştir. Bu biyografilerle, eserdeki beyit sayısı 800'leri aşmıştır. Yine de çoğunluk şairin az sayıda şiirinin nakledilebildiği gözlenmektedir.

İbnü'l-Kattâ' kitabını hazırladığı sırada adadaki tanıdığı herkesin şiirine ulaşmaya çalışmıştır. 6. Biyografide Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali eş-Şâmî'yi anlatırken onun şiirinden bir örnek istediğini söylemesinden bu durum anlaşılmaktadır: "...وسألته أن ينفذ إلي بشيء من شعره في حين تأليف الكتاب، فكتب إلي..." (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 44)

Bekkûş tarafından yayınlanan *ed-Dürretü'l-Hatîre*, maalesef bu edebî ürünün tamamı olmayıp bir bölümüdür ve belli başlı edebî eserlerde o bilgilerin bulunmasıyla ortaya çıkarılabilmıştır. Asrımızda neredeyse unutulacak olan Sicilya Arap şiir mirasına ancak eskilerden geriye kalan *ed-Dürretü'l-Hatîre* gibi eserler ışık tutmaktadır. Sicilya Arap şiiri ile ilgili mevcut bilgilerin çoğunluğunun, haklarında çok az bilgi bulunan kayıp bu tür eserlerden nakledildiği görülmektedir. Ayrıca biyografi kitapları ve tarihi metinlerde geçen malumatla, tabakat eserleri ve gezi kitaplarında mevcut olanlar, Sicilya'daki Arap şiiri hakkında fikir edinmeye yardımcı olmaktadır. (İhtiyar, 2008, s. 18)

ed-Dürretü'l-hatîre'nin en önemli özelliklerinden birisi, Müslüman Sicilya toplumunu oluşturan unsurların çeşitliliğini en güzel ve en açık şekilde sergilemesidir. Bu eser, Sicilya'daki edebî ve fikrî hareketin en önemli kaynağı sayılır. Çünkü adadaki edebiyat ve düşünce hareketinin tarihine dair tek kitaptır. Günümüze ulaşan çalışmalardan Sicilya'daki edebî hareketin zengin bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *ed-Dürretü'l-hatîre*'nin büyük

bir çoğunluğunun da kaybolmuş olması, bu zengin birikime vakıf olmaya engel teşkil etmektedir.

ed-Dürretü'l-Hatîre'nin döneme hâkim olan kültürel çeşitliliği bütünüyle yansıttığı söylenebilir. Eserde kurrâlar, muhaddisler, zâhitler ve mutasavvıflardan başlayıp doktorlar, astrologlar (müneccimler) ve matematikçilere kadar ulaşan geniş bir meslek yelpazesinden şairler bulunması bunun göstergesidir. Ancak eserdeki biyografilerin çoğunluğunun inşâ katipleri ve nahivle meşgul olan dil alimlerinden oluştuğu da unutulmamalıdır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 9)

3.1. Muhtasarlara ve Kaynaklık Ettiği Bazı Eserler

Eserin muhtevası sebebiyle kendisinden muhtasarlara yazılmasına ve seçmeler yapılmasına oldukça erken bir dönemde başlanmıştır. İlk seçmeyi İbnü'l-Kattâ'ın kendisi, *el-Müntecel min Dürreti'l-hatîre fî şu'arâi'l-cezîre* adlı eseriyle yapmıştır. Bu eserden daha sonra Ebû İshâk b. Ağleb (ö. ?) seçme yaparak *Muhtasar mine'l-Müntecel min Dürreti'l-hatîre fî şu'arâi'l-cezîre* isimli eserini yazmış ve burada 67 şairi tanıttığını belirtmiştir. (Abbas, 1975, s. 6; İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 11) İbn Ağleb'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgiye ulaşamamıştır. Ancak bir sonraki seçkinin sahibi olan İbnü's-Sayrafi'ye mukayese edilerek en azından hicri altıncı asırda yaşadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. (Abbas, 1975, s. 6; İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 16) Eserin Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'deki nüshasında 106. varaktan sonra eksiklik bulunduğu için burada 67 değil, 43 biyografinin anlatımı mevcuttur. (Abbas, 1975, s. 7)

İkinci muhtasar eser, Fâtîmi devlet adamı, şair, edip ve tarihçi olan Ali b. Müncib'in (ö. 542/1147) oğlu olan İbnü's-Sayrafi'ye aittir. Biyografisi hakkında bilgi temin edilememiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 17) İbnü'l-Kattâ'ın *el-Müntecel min Dürreti'l-hatîre*'sından *İhtiyârâtü İbni's-Sayrafi* adıyla eserini telif etmiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 18) Eserinin ilk sayfasında "Bu, İbnü's-Sayrafi diye tanınan Kâtip el-Hasen b. Ali b. Müncib b. Süleyman'ın (Allah ona rahmet eylesin) *el-Müntecel min Dürreti'l-hatîre fî şu'arâi'l-cezîre*'den yaptığı seçmedir. Bunlar, İbnü'l-Ağleb'in yaptığı seçmeler değildir." şeklinde bir açıklama mevcuttur. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 14)

Görüldüğü gibi İbn Ağleb ve İbnü's-Sayrafi, İbnü'l-Kattâ'ın *el-Müntecel mine'd-Dürreti'l-hatîre fî şu'arâi'l-cezîre* adlı eserinden bazı şairleri seçerek eserlerini oluşturmuşlardır. İbn Ağleb, *el-Müntecel*'i müellifiyle birlikte zikrederken, İbnü's-Sayrafi sadece eserin adını belirtmekle yetinmiştir. Yukarıda da işaret edildiği gibi İbnü's-Sayrafi, eserindeki seçmelerin İbnü'l-Ağleb'in yaptıkları olmadığını özellikle eserinin başlangıcında belirtmiştir.

Bekkûş, *el-Müntecel*'in (المنتجل) Muhammed Neyfûr, Gabrielle, İhsan Abbas ve Rizzitano gibi bu konuda önceden araştırma yapmış olanlar tarafından *el-Müntehal* (المنتحل) diye okunduğunu belirtmiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 12,13) Ona göre bahsi geçen iki eserdeki seçmeler, *el-Müntecel*'den yapılmıştır. Çünkü her iki muhtasarın başlangıcında seçme yapılan eserin adı *el-Müntecel* (المنتجل) olarak geçmektedir. Dolayısıyla iki farklı eserde aynı hatanın denk gelme ihtimalinin düşük olduğunu söylemektedir. Yine ona göre bu araştırmacılar, *el-Müntecel*'i İbn Ağleb'in çalışması olarak zannetmektedirler. Oysaki İbnü's-Sayrafi'nin "...Bunlar, İbnü'l-Ağleb'in yaptığı seçmeler değildir." ifadesinden de anlaşılacağı gibi bu böyle değildir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 11)

Ayrıca önce İbn Ağleb'in sonra da İbnü's-Sayrafi'nin kendisinden farklı şiir ve kasideleri seçtiği *el-Müntecel*'in İbnü'l-Kattâ'a ait olduğu ve yine onun *ed-Dürretü'l-hatire* adlı eserinden ayrı olduğu anlaşılmaktadır. Bekkûş, *ed-Dürretü'l-hatire*'nin günümüze ulaşamamasını, müsveddeden beyaza geçirilememiş olma ihtimaliyle irtibatlandırır da, eserin hicri dokuzuncu asırlardaki tabakat kitaplarında zikredilmiş olması, bu olasılığı azaltmaktadır. Yine de anlatımda kopukluk olması ve bazı şairler hakkında çok sınırlı bilgiler verilmesi gibi hususlardan beyaza geçirilemediğini çıkarmak mümkündür. Belki İbnü'l-Kattâ' *ed-Dürre*'yi beyaza geçirmeden yine o eserden arıtma yaparak *el-Müntecel*'i telif etmiş olabilir. Ama ne yazık ki, bu eserden sadece yukarıda zikredilen iki muhtasar vasıtasıyla haberdar olunabilmiştir.

Yukarıdaki iki muhtasar, İbnü'l-Kattâ'ın *el-Müntecel mine'd-Dürreti'l-hatire fi şu'arâi'l-cezîre* adlı eserinden bazı şairleri seçilmesiyle telif edilmiştir. Bir de eserlerinde İbnü'l-Kattâ'dan büyük ölçüde alıntı yapan müellifler vardır. Bunlardan ilki olan İmâd el-İsfahânî (ö. 597/1201), *Haridetü'l-kasr ve ceridetü'l-asr: kısmu şuarai'l-Magrib* isimli eserinin ikinci bölümünü 'Sicilya Adası Şairlerinden Bir Grup' başlığıyla Sicilyalı şairlere ayırmıştır. Bu şairleri İbnü'l-Kattâ'ın *ed-Dürretü'l-hatire* adlı eserinde öncekileri de içine alacak şekilde önde gelen şairleri anlattığından bahsetmiş, kendisinin ise bunlardan seçkin olanları eserine aldığını belirtmiştir. (İmâd el-İsfahânî, 1966, s. 51) Bölümün ilk şairi olarak İbnü'l-Kattâ'ın biyografisini vermiş ve daha sonra 44 Sicilyalı şairi ve onların şiirlerini tanıtmıştır.

İmâd el-İsfahânî eserinde, Arap idaresinin sona ermesinden sonra yönetime geçen Norman krallarını övmek için söylenen Sicilya şairlerinden de bir seçim yapmıştır. Ömer b. Hasen es-Sıkillî'nin³ kasidesini beğenip ondan bazı beyitler nakletmekle yetindiğini açıklar ve şöyle der:

‘ واقتصرت منها على هذه النُعبَة مع الظم إليها، فما أوتر إثبات مديح الكفرة ’

(Kasideye susamış olmakla birlikte bu yudumla yetindim. Çünkü kafirleri övdüğünü ne kadar iyi ispatlıyor.) dedikten sonra şairin onların esiri olmasından dolayı mazur görülebileceğini söylüyor. (Harîde-Aksâm Uhrâ, 2, 812) el-İmâd

benzer bir ifadeyi Büseyrî'nin⁴ Norman kralı II. Roger'ı övdüğü bir dörtlüğü aktarırken de kullanmaktadır:

‘واقترت من القصيدتين على ما أوردته، لأنهما في مدح الكفار فما أثبتته’

(İki kasideden bu zikrettiğimle yetindim. Çünkü Kafirleri övmüş, ne kadar da belli.) (Harîde- Aksâm Uhrâ, 2, 805) İmâd'ın kendi ifadesiyle ‘kafirleri övmesi’ sebebiyle bu şiirleri yaymaktan kaçındığı izlenimi uyanmaktadır. Ama maalesef bu iki kaside kaybolmuştur. Geriye sadece *Haridetü'l-kasr*'da parçalar halinde rivayet edilen birkaç beyit bulunmaktadır.

Bir diğer eser, Alî b. Sa'îd el-Mağribî'ye (ö. 685/1286) ait olan *el-Elhân Müsellîye fî Hulâ Cezîret Sıkkılliyye*'dir. Bu, onun *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib* adlı eserinin ikinci kısmıdır. Sicilya adasıyla ilgili bu bölüm 1910'dan önce Alman oryantalist Bernhard Moritz tarafından yaklaşık on sayfa olarak yayınlanmıştır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 24) “İbn Sa'ids Beschreibung von Sicilien”, Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, I, 292-305 (Uslu, Dia, 20, 303-304) Bu eser, Müslüman Sicilya'ya tarihsel bir bakış açısı sağlamıştır. Müellif, eğlenceli melodilerde aktarılan tarihi referanslarla, özellikle hicri beşinci ve altıncı yüzyıllardaki İslami Sicilya'nın tarihsel bir profilini sunmaktadır. Eser terâcim, coğrafya, tarih ve edebiyat tarihi yönünden önemli bir kaynaktır ve özellikle coğrafi bilgiler açısından önceki terâcim kitaplarından ayrılır. (Abbas, 1975, s. 8)

3.2. Metodu:

İbnü'l-Kattâ'ın *ed-Dürretü'l-hatîre* adlı eserinin şu an bütün halinde mevcut olmadığı yukarıda belirtilmişti. Dolayısıyla bu çalışmada, Beşir el-Bekkûş'un 1995 yılında yaptığı neşre dayanarak metodunu tespit etme çabası olacaktır. Muhakkik eserdeki şairlerin sıralamasıyla ilgili bir açıklama yapmamıştır. Bu sıralama, onun kendi tasarrufu da olabilir. Ancak onun tahkiki yaparken diğer eserlerden eksiklik ya da yanlışlık noktasında istifade ettiği söylenebilir. Bu başlık altında İbnü'l-Kattâ'ın *ed-Dürretü'l-hatîre*'de şairler ve onların şiirlerini aktarırken nasıl bir yol izlediği sorgulanacaktır. Bununla ilgili olarak üç tarz göze çarpmaktadır:

Birinci tarz, hakkında hiç bilgi vermeyip şairin sadece ismini ve şiirini zikretmesidir. Burada iki sebepten söz edilebilir: Birincisi, şairin emir ve devlet adamı gibi bilinen kişilerden olması sebebiyle açıklama ihtiyacı duymaması. İkinci sebep de, eserin günümüze kadar ulaşmamış olmasından dolayı asıl metne vakıf olunamaması. Mesela 5. sırada Emir Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. el-Hasen el-Kelbî'nin sadece ismi ve bir dörtlüğü bulunmaktadır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 43) Bu kişi, Kelbîlerin Sicilya'daki ilk emirinin oğludur. H. 359'da Kayrevân'da vefat etmiştir. (Nihayetü'l-Ereb 24/369-375) Yine 14. sıradaki Emir Ebû Ahmed Cafer b. et-Tayyib el-Kelbî'nin ismini söyledikten sonra onun

çeşitli vezin ve konulardaki birçok beytini aktarmış ama biyografisi hakkında bilgi vermemiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 52-56) Bu şekilde sadece isim olarak zikredilmiş bazı şairler, eserdeki biyografi numarasına göre şöyledir:

- İbrâhîm b. Mahmûd el-Kasrî (3. Biyografi)
- Emîr Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. el-Hasen el-Kelbî (5. Biyografi)
- Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Kâf el-Kâtib (8. Biyografi)
- Fakîh Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Lahmî (10. Biyografi)
- Emir Ebû Ahmed Cafer b. et-Tayyib el-Kelbî (14. Biyografi)

İkinci tarz, şair hakkında kısa bilgi vermesidir. Bazı şairler hakkında yok denecek kadar az bir malumat bulunmaktadır. Mesela Ebu'l-Kâsım Ahmed b. İbrâhîm el-Veddânî (4. Biyografi) ile ilgili olarak, sadece Mütekârib vezninde bir dörtlüğünün kendisine okunduğundan bahseder. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 42) Yine Ebû Ali Hasen b. Ebu'l-Hasen b. el-Veddânî (18. Biyografi) için 'Kur'ân ehliendir' demiş ve şiirine geçmiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 60) Katib et-Tûbî (Ebû Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed- 23. Biyografi) hakkında birkaç cümleyle onun çok iyi bir edip olduğunu belirtip nazım ve nesrini övmüştür. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 64-65)

Üçüncüsü ise, şair hakkında bilgi verdikten sonra pek çok mısrasını zikretmesidir. Mesela Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hasen İbnü't-Tûbî hakkında uzun bir açıklama yapmış ve ona ait epeyce beyti nakletmiştir (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 107-117)

Eserdeki ilk biyografi, Fakih Kâdî Ebû İshâk İbrâhîm b. Mâlik el-Me'âfirî'ye aittir. Onun cömertliğine ve isabetli hükümler verdiğine işaret eder. Birçok şiirinin olduğunu söyleyerek bunu bir dörtlükle örneklendirir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 41) Şairleri sıralarken aralarında makam, asalet veya başka bir sebeple ayırım gözetmemiştir. Ancak şiir yönüyle önde olanların daha fazla şiirini aktarmaya özen gösterdiği izlenimi vardır. Mesela Kâtib Ebu'l-Hasen Ali b. Abdurrahman el-Ensârî'nin (59. Biyografi) Mısır'a gittiğini haber verdikten sonra şiirlerini nakletmeye başlar. Önce Tavîl vezninde en-Nâsır liddîn Ebû Muhammed el-Yâzûrî'yi övdüğü 22 beyti verir. Aynı kişi hakkında yazdığı 21 beyti de nakleder. Sonra 42 beyitlik bir bölüm daha aktarır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 119-132)

Dikkate değer olan bir diğer nokta, eserinde tanıttığı biyografilerde aşırıya kaçmayacak şekilde övgüye yer verirken, hiç kimsenin biyografisinde karalama yönüne gitmemiş olmasıdır. Yani müellif, şairleri tanıtırken onların iyi özelliklerini dile getirmiştir. Ayrıca şairlerin sosyal konumlarına ve yaşam şartlarına çok az değinmiş, sadece Ruzeyk b. Abdullah (28. Biyografi) isimli şairin epeyce fakirlik çektiğinden bahsetmiştir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 72)

İbnü'l-Kattâ' anlatımında seci sanatını güzel kullanmış ve böylece dil kullanımındaki ustalığını ortaya koymuştur. Mesela İbnü'l-Hayyât'ın (62. Biyografi) tanıtırken oldukça başarılı seci örneği sergilediği görülmektedir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 134-144) Elbette ki burada manayı da açık bir şekilde ortaya koyma çabası göstermiştir. İbnü'l-Kattâ'ın Sicilya'da yetişen şairleri tanıtırken Sicilya şiirini olabildiğince yansıtabilmeyi amaçladığı açıktır. Aktardığı çoğunluk şiirin hangi konuda söylendiğini belirtmiştir. Ayrıca şiirlerin yapısı, anlam ve üsluplarını da ön plana çıkarmaktadır. Müellifin eserinde olumsuz bir anlatım bulunmaması dikkat çekicidir. Akıcı bir üslûbu olan müellif, açık ve anlaşılır bir dil kullanmış, muğlak ifadelerden kaçınmıştır.

3.3. Muhtevası:

İbnü'l-Kattâ', eserinde vali, emir, kumandan, divan sahibi, şurta (güvenlikten sorumlu kişi), kadı, fakih, mutasavvıf, dil alimi gibi çeşitli meslek gruplarından oluşan geniş bir kitlenin nazmettiği şiirlere yer vermiştir. Mesela, fakih-kâdı olarak Ebû İshâk İbrâhîm b. Mâlik el-Me'âfirî gibi (1. Biyografi) ve kâtip olarak Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Hafif (2. Biyografi) zikredilebilir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 41)

Eserdeki en eski biyografi, Fâtımîlerin Afrika'daki ilk halifesi Ubeydullah el Mehdi ile aynı çağda yaşamış olan Ebu'l-Hasen Ahmet b. Nasr'a (11. Biyografi) aittir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 7, 47-49) Yine Kelbî ailesinin ilk emirlerinden iki kişinin biyografisine de yer vermiştir. Bunlar Mikdâd b. el-Hasen Kelbî (100. Biyografi) ve Meymûn b. el-Hasen el Kelbî (102. Biyografi)'dir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, s. 222-223, 225) Her ikisi de Fâtımî komutanı Hasan b. Ali b. Ebî el-Hüseyin Kelbî'nin (Algül, 1997, 16, 287-288) oğullarıdır. Bu komutan, Fâtımîler tarafından Kelbî ailesinden Sicilya adasına vali olarak atanan ilk şahsiyettir. İbnü'l-Kattâ'ın eserinde yer verdiği biyografiler, yaşadıkları devir ve şartlara göre üç gruba ayrılabilir:

a. Kelbî Emirlerle Çağdaş Şairler

ed-Dürretü'l-hatîre'nin şu an elimizde mevcut olan metni, Kelbî dönemi emirleri ile aynı çağda yaşamış büyük bir şair topluluğunu tanıtmaya imkân sağlamaktadır. Bu şairlerin çağdaşı olan emirler ise, Sikatüddeve Yusuf b. Abdullah (379-388) (12. Biyografi) ile oğlu Tâcüddevle Seyfûlmille Ca'fer (388-410) (13. Biyografi) ve 'el-Ekhal' diye meşhur kardeşi Te'yîdüddeve Ahmed (410-431)'dir. Eserde biyografisi verilen şairlerden bazıları şiirlerinde o emirlerin cömertlik, cesaret ve düşmanı yenme gibi konulardaki üstün başarılarını anlatmışlardır. Sicilya'nın büyük şairi İbnü'l-Hayyât er-Rub'î (62. Biyografi) ve Kumandan el-Hüseyin b. Ebû Alî (26. Biyografi), bu şairlerin en önde gelenleridir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 8)

b. Sicilya Müslümanlarının Zayıf Düştüğü Dönemdeki Şairler

Bu zaman diliminde Sicilya'nın kaleleri zapt edilmiş, düşmanlar Müslümanlara karşı saldırıya geçmiş ve Müslüman halkın ve yöneticilerin mücadele gücü tükenmiştir. Özellikle Kasım b. Abdullah et-Temîmî (76. Biyografi) ve Kâtip Ali b. Abdülcebbâr (58. Biyografi) bu dönemi şiirlerinde en iyi yansıtan şairlerdir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 8)

c. İbnü'l-Kattâ'ın Çağdaşı Şairler

Hicri beşinci asrın ilk çeyreğinden neredeyse altın asrın ortalarına kadarki zamandır. Bu dönemde büyük bir şair topluluğu bulunmaktadır. Bunlar İbnü'l-Kattâ' ile aynı çağda yaşamış olduklarından, onun arkadaşı veya akranlarından oluşmaktadır. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 8) Mesela Ömer b. Halef b. Mekki bunlardan birisidir. H. 484'ten (1091) sonra Tunus'ta yaşamaya başlamış ve hicri altıncı yüzyılın başlarında vefat etmiştir. (67. Biyografi) Yine Kadı Muhammed b. Kâsım b. Zeyd el-Lahmî, Fâtımî veziri Afdal b. Bedru'l-Cemâlî döneminde Mısır kadılığı yapmıştır. (97. Biyografi)

Yukarıdaki bu sınıflandırmadan da görüldüğü gibi eserde oldukça geniş bir zaman diliminde yaşayan şairlerin biyografileri bulunmaktadır. Dolayısıyla *ed-Dürretü'l-hatîre*'nin yaklaşık iki asır gibi uzun bir dönemin şairlerini tanıttığı ve böylelikle de eserin, Sicilya adasındaki İslâm kültür ve edebiyatının bütün dönemlerini yansıttığı sonucuna varılabilir.

Şairlerin etnik özellikleri ve diğer unsurlar göz önünde bulundurulmasıyla da farklı bir sınıflandırma yapılabilir. *ed-Dürretü'l-hatîre*'nin yukarıda işaret edilen şairleri incelendiğinde, o dönemdeki Müslüman Sicilya toplumunun hangi unsurlardan oluştuğu hakkında da bir fikir elde edilebilmektedir. Çünkü şairlerin kimliklerinden hangi aileye veya millete mensup olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bunları da üç gruba ayırmak mümkündür:

a. Bürokrat Aileler

Kelbiler, Kattâoğulları, Şamioğulları Veddânîoğulları, Rukbânîoğulları. Ayrıca Miklâtî ve Levâtî gibi Berberilere mensup olanlar da vardı.

b. Arap Soyundan Gelenler

Kahtânîler ve Adnânîler olmak üzere ikiye ayrılıyorlardı. Ezdî, Mu'âfirî, Kelâî, Lahmî, Hulânî, Zebîdî gibi aileler Kahtânî soyundan gelmekteydiler. Kureyşî, Fihri, Sehmî, Temîmî, Tağlibî ve Kaysî aileleri de Adnânîler soyundandı.

c. Nisbeleri Esas Alınanlar

Bu şairler içinde 'Ensârî' gibi İslâmî nisbe alanlar olmakla birlikte, beldelerine ve buldukları yere nisbet edilenler de bulunmaktadır. Mesela Tarabnuşî, Sementârî, Veddânî, Karanî, Tûbî ve Kemmûnî isimli şairler örnek gösterilebilir. (İbnü'l-Kattâ', 1995, *Muhakkikin Girişi*, s. 9)

ed-Dürretü'l-hatîre'nin özellikleriyle ilgili şunlar söylenebilir: Öncelikle eser, Sicilya İslam kültürünün bütün aşamalarını göstermektedir. İçerisinde çeşitli ve farklı unsurlardan, diğer bir deyişle Araplar ve berberiler başta olmak üzere farklı ırklardan Müslüman Sicilyalı şairlere ait biyografiler ve şiirleri bulunmaktadır. Bu durum farklı ırkların birlikte bir arada yaşadığı Müslüman Sicilya toplumunu yansıtmaktadır. İkinci bir özellik olarak da eserde komutanlar, valiler ve katipler gibi birçok meslekten kişilere yer verilmesi zikredilebilir.

İbnü'l-Kattâ'ın *ed-Dürre*'deki kaynaklarına gelince, eser baştan sona okunduğunda İbnü'l-Kattâ'ın eserinde iki temel kaynağa dayandığı açıkça görülecektir: Birincisi, müellifin bizzat şairin kendisinden veya bir raviden sözlü/şifahi olarak duymasıdır. İkincisi de o şairlerden nakleden yahut onların şiirlerinin bulunduğu eserlerden okuması şeklindedir.

Sonuç

İbnü'l-Kattâ'ın hem şair hem de tarihçi olması ve döneminin Sicilya'sına ait değerli edebî birikimini günümüze ulaştırmasından dolayı *ed-Dürretü'l-Hatîre* adlı eseri, Arap-İslâm idaresinde yönetilen Sicilya'da yazılan Arapça şiir konusunda çok müstesna bir yere sahiptir. Aynı zamanda Sicilya'daki edebî ve fikrî hareketin de en önemli kaynağı sayılmaktadır. Devlet adamları ve ileri gelenlerin şiirle ilgilenmeleri, adada şiirin çok saygın bir konumda olduğunu gösterdiği gibi dönemin yüksek kültür düzeyine de işaret etmektedir. Yine şairlerin farklı görev ve konumlarda bulunması, toplumda şiire verilen değeri ve alakayı göstermektedir. Kumandanlık, kadılık ve kâtiplik gibi farklı meslek gruplarından ve çeşitli yönetim kademelerinden kişilerin şiir söylemesi, bunu açıkça ortaya koymaktadır. *ed-Dürretü'l-hatîre*'nin bir diğer özelliği, Sicilya'daki İslam kültürünün zenginliğini göstermesidir. Bu eser, Araplar ve Berberiler başta olmak üzere farklı ırklardan Müslüman Sicilyalı şairlere ait biyografiler ve şiirleri içermektedir. Bu durum, farklı ırkların bir arada yaşadığı Müslüman Sicilya toplumunu yansıtmaktadır.

ed-Dürretü'l-hatîre Arap-İslâm idaresindeki Sicilya'nın düşünce ve edebiyat tarihine dair önemli bir kaynak eser olması sebebiyle, *Muhtasar mine'l-Müntecel*, *Harîdetü'l-kasr*, *İnbâhu'r-rivât*, *Mu'cemu'l-udebâ*, *Mu'cemu'l-Buldân* ve *el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib* gibi kendisinden sonra telif edilen bazı eserlere önemli ölçüde kaynaklık teşkil etmiştir. Konunun genişliğinden dolayı bu çalışmada *Harîdetü'l-kasr* ve *el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib*'in ikinci kısmı olan *el-Elhân müselliye fi hulâ cezîret Sıkilliyye* hakkında bilgi vermekle yetinilmiştir.

İbnü'l-Kattâ'ın genel olarak üç şekilde şairleri tanıttığı gözlenmektedir: Birincisi, şairin sadece ismini verdikten sonra şiirinden örnek zikretme şeklinde

kısa anlatımı tercih etmesidir. Çok sayıda biyografi bu şekildedir. İkincisi, şairle ilgili birkaç kelime ya da cümleyi geçmeyecek açıklama yaptıktan sonra şiirinden alıntı yapmasıdır. Üçüncüsü ise, şair hakkında bilgi verdikten sonra pek çok mısrasını zikretmesidir. İbnü'l-Katta, eserinde adanın yetiştirdiği şairlerin çoğunu tanıtmayı amaçladığı için eserini telif ederken onlarla irtibata geçip şiirlerini temin etmeye çaba göstermiştir. Çalışmada ismi geçen şairlerin *ed-Dürretü'l-hatîre*'deki biyografi numaraları verilerek okuyucuya kolaylık sağlanması amaçlanmıştır.

İbnü'l-Kattâ', eserinde dil maharetini ortaya koyacak bir şekilde seçili bir anlatımı tercih etmiştir. Bu durum dönemin dil özelliğini de yansıtmaktadır. Sözü aşırı güzelleştirme çabası içinde olmamakla birlikte, seci amacıyla seçtiği kelimelerin gelişigüzel olmadığı da göze çarpmaktadır.

İbnü'l-Kattâ'ın önemli bir başka yönü, adadaki şairlerin göç edip o beldeden ayrılmalarından sonra bile yaşadıkları yerleri biliyor olmasıdır. İster Sicilya'nın dağılmasından önce Mısır'da yaşayanlar olsun, ister Endülüs veya İfrikiye'de yaşayanlar olsun bu durum aynıdır.

Sonuç olarak; *ed-Dürretü'l-hatîre* yalnızca Sicilya'daki edebî ve fikrî hareketin tarihine odaklanan tek kitaptır. Kendi asrında ve daha sonra yazılan diğer kitapların aksine bu özelliği sergilemektedir. Sicilya şiir ve şairlerini tanıtan bu eser, aynı zamanda o dönemde çeşitli kademelerde görev yapan kişilerin hayatları hakkında çağdaşları olan Sicilyalı bir alimin anlatımıyla ilk elden bilgiler aktarması açısından büyük bir önemi haizdir. Ayrıca *ed-Dürretü'l-hatîre*'nin döneme hâkim olan kültürel çeşitliliği de yansıtmaktadır. Bu çalışmanın, Sicilya şiirinin tanınması amacıyla *ed-Dürretü'l-hatîre*'de zikredilen şairlerin daha sonraki çalışmalarda araştırılmasına vesile olacağı umulmaktadır.

Ek: ed-DÜRRETÜ'L-HATİRE'DE YER ALAN ŞAİRLER LİSTESİ

1. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mâlik el-Me'âfirî
2. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Hafif el-Kâtib
3. İbrâhîm b. Mahmûd el-Kasrî
4. Ebu'l-Kâsım Ahmed b. İbrâhîm el-Veddânî
5. el-Emîr Ebu'l-Hüseyyin Ahmed b. el-Hasen el-Kelbî
6. Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali eş-Şâmî
7. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Fehrî
8. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Kâf el-Kâtib
9. el-Fakîh Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Muhammed el-Kelâ'î

10. el-Fakîh Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Lahmî
11. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Nasr el-Kâtib
12. el-Emîr Sikatüddeve Ca'fer ibn Te'yîdüddeve el-Kelbî
13. el-Emîr Tâcüddeve ve Seyfümille Ebû Muhammed Cafer b. Sikatüddeve
14. el-Emîr Ebû Ahmed Cafer b. et-Tayyib el-Kelbî
15. Ebû Muhammed Cafer b. Alî b. Muhammed es-Sa'dî, İbnü'l-Kattâ' diye tanınıyor.
16. el-Kâdî Ebu'l-Fadl el-Hasen b. İbrâhîm b. eş-Şâmî el-Kenânî
17. Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed el-Kâtib
18. Ebû Alî Hasen b. Ebî el-Hasen b. el-Veddânî
19. Ebû Alî Hasen b. Abdullah el-Humâmî
20. Ebû Alî Hasen Abdullah et-Tarâbunuşî
21. el-Kâid Ebû Muhammed el-Hasen b. Ömer b. Mektûd
22. Ebû Alî el-Hasen b. Muhammed el-Kâtib (İbn el-Astabî)
23. Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed et-Tûbî el-Kâtib
24. Ebû Alî el-Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâdetüllâh es-Sa'dî
25. Ebû Alî Hüseyin b. Hâlid el-Kâtib
26. Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ebî Alî el-Kâid
27. Halûf b. Abdullah b. el-Berkî
28. Ruzevk/Razîk b. Abdullah eş-Şâir
29. Süleyman b. Muhammed et-Tarâbunuşî
30. el-Vezir Ebu'l-Fadl Tâhir b. Muhammed et-Tağlebî (İbn Rukbânî)
31. Ebu'l-Abbâs b. Muhammed b. el-Kâf
32. Abdulcebbâr b. Abdurrahmân b. Sürü'ayn el-Kâtib
33. el-Fakîh Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî
34. el-Fakîh Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Sarakûsî
35. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Hasen el-Kâtib
36. el-Emîr Mustahlısuddeve Abdurrahman b. el-Hasen el-Kelbî
37. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdu'l-Ganiyy el-Mukrî el-Vâiz
38. el-Vezir el-Kâtib Ebu'l-Fadl Abdu'l-Aziz b. Ahmed b. Dânik
39. Ebû Muhammed Abdulazîz İbnü'l-Hâkim Ömer b. Abdu'l-Azîz el-Me'âfirî
40. Ebu Muhammed Abdulazîz b. Abdurrahmân el-Ensârî el-Kâtib

41. el-Emîr Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Süleymân b. Yahlif el-Kelbî
42. el-Vezîr Ebû Muhammed Abdullah b. Abdullah el-Hâşimî
43. Ebû Abdullah el-Arûzî
44. Ebu'l-Musîb Abdullah b. Ebî Mâlik el-Kaysî
45. Ebû Muhammed Abdullah b. Mahlûf el-Fa'fa'
46. Ebû Muhammed Abdulmu'ti b. Muhammed es-Sarakûsî
47. Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Abdullah b. Mübârek
48. Ebû Bekr Atîk b. Abdullah b. Rahmân el-Havlânî el-Mukrî'
49. Ebû Bekr Atîk b. Alî b. Dâvûd (es-Sementârî)
50. Ebû Sa'îd Osmân b. Atîk es-Sıfâr el-Kâtib
51. Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Zeynü'l-Had el-Ezdi
52. Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî İshâk İbrâhîm el-Veddânî
53. Ebu'l-Hasen Alî b. Bişrî el-Kâtib
54. Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. Habîb el-Luğavî
55. Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. Ebî Sa'îd el-Kâdî Sehl b. Mihrân
56. Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hasen İbn et-Tûbî
57. Ebu'l-Fadl Alî b. Tâhir b. er-Rukbânî
58. Ebu'l-Hasen Alî b. Abdulcebbâr el-Kâtib (İbn el-Kemmûnî)
59. Ebu'l-Hasen Alî b. Abdurrahmân el-Ensârî el-Kâtib
60. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdullah b. el-Hüseyn b. el-Kattâ' es-Sa'dî
61. Ebu'l-Hasen Alî b. Abdullah b. eş-Şâmî
62. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî er-Rub'î (İbnü'l-Hayyât)
63. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed (es-Sıkıllî)
64. Ebu'l-Hasen Alî b. el-Mu'allim
65. Ebû Hafs Ömer b. Hasen ibnü's-Satberak
66. Ebû Hafs Ömer b. Hasen ibnü'l-Karnî el-Kâtib
67. Ebû Hafs Ömer b. Halef b. Mekkî
68. el-Kâdi Ebû Hafs Ömer b. Ebî et-Tayyib
69. Ebû Hafs Ömer b. Abdullah el-Kâtib
70. Ebû Hafs Ömer b. Abdunnûr (İbnü'l-Hakkâr)
71. el-Fakîh Ebû Hafs Ömer b. Mâzûz b. Halîl el-Levâtî

72. Ebû Hafs Ömer
73. el-Emîr Ebû Muhammed Ammâr b. el-Mansûr el-Kelbî
74. el-Kâid Ebu'l-Fütûh b. el-Kâid Bedîr el-Miklâtî
75. Ebû Muhammed el-Kâsım Abdullah et-Temîmî
76. el-Emîr Ebû Muhammed el-Kâsım b. Nizâr el-Kelbî
77. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (Divanü'l-inşâ sahibi)
78. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed es-Sabbâğ et-Temîmî
79. Muhammed b. el-Fakîh Ahmed el-Kilâ'î b. Abdurrahmân
80. Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî (İbnü'l-Hâle)
81. Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ el-Kâtib
82. el-Emîr Ebû Abdullah Muhammed b. el-Emîr Cafer b. Muhammed b. el-Hasen el-Kelbî
83. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen el-Kâtib (er-Rucînî)
84. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen b. et-Tûbî el-Kâtib
85. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen İbnü'l-Karnî el-Kâtib
86. Ebu'l-Feth Muhammed b. el-Hüseyn İbnü'l-Kurkûrî el-Kâtib
87. Ebû Muhammed en-Nahvî (ed-Dem'a)
88. Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd et-Tartâî
89. Ebû Abdullah Muhammed b. Sedûs en-Nahvî el-Kâtib
90. Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Kâtib (ez-Zureyk)
91. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. el-Hüseyn İbnü'l-Kattâ'
92. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Mukrî en-Nahvî
93. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Attâr el-Kâtib
94. Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. es-Sabbâğ el-Kâtib
95. Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. Abdulcebbâr el-Kemmûnî
96. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu'l-Fadl et-Tağlibî (İbnü'r-Rukbânî)
97. Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım b. Zeyd el-Lahmî el-Kâtib el-Kâdî
98. Ebu'l-Fadl Müşrif b. Râşid
99. Ebu'l-'Arab Mus'ab b. Muhammed b. Ebu'l-Furât el-Kuraşî
100. el-Emîr Ebu'l-Hasen el-Mikdâd b. el-Hasen el-Kelbî
101. Ebû Sa'id Meymûn b. Ebî Bekr el-Verrâk

102. el-Emîr Ebû Muhammed Meymûn b. el-Hasen el-Kelbî
 103. Ebu'l-Kâsım Hâşim b. Yûnus el-Kâtib
 104. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Alî ez-Zebîdî
 105. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ahmed ed-Debbâğ en-Nahvî
 106. Ebu'l-Kâsım Alî b. Cafer b. Alî et-Temîmî es-Sa'dî (*ed-Dürre*'nin müellifi İbnü'l-Kattâ')

Kaynakça

- Abbas, İ. (1975). *el-Arab fi Sıkkıyye*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe.
- Akpınar, C. (1994). "Ebu's-Salt ed-Dânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (X, s. 340-342) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Algül, H. (1997). "Hasan b. Ali el-Kelbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XVI, s. 287-288) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Altan, İ. (2002). "Kelbiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XXV, s. 206-207) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Amari, Micele. (1857). *Biblioteca Arabo-Sicula*. Leipzig. *el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Sıkkıyye*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- el-Askalânî, İbn Hacer. (2002). *Lisânü'l-mizân*. haz. Abdülfettah Ebû Gudde; yay. haz. Salman Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.
- Azimli, M. (2009). "Sicilya'daki İslam Medeniyeti'nin Avrupa'ya Etkileri", *Marife*. yıl 9, sayı 2, güz 2009, s. 63-82.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn Muhammed. (1964). *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Carpentieri, N. (2018). "Adab as Social Currency The Survival of The Qaşîda in Medieval Sicily". *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge*. 3 (ss. 1-18).
- Cassarino, M. (2013), "Palermo experienced, Palermo imagined", *A Companion to Medieval Palermo*. (ss. 89-132) Leiden: Brill.
- Erkoçoğlu, F. (2016). "Sicilya Notları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. sayı 5, Haziran 2016, s. 99-119.
- Fîrûzâbâdî. (2000). *el-Bulga fi terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luga*. thk. Muhammed el-Mısrî. Dimaşk: Dâru Sa'duddîn.
- Günel, F. (2000). "İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkıllî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XXI, s. 105-106) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Hizmetli, M. (2018). *İslam Tarihinin İlk Kaynakları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu 'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnü'l-Kattâ' es-sıkillî. (1995). *ed-Dürreti 'l-hatîre fî şu'arâi 'l-cezîre "Cezîretü Sıkilliyye"*. thk. Beşir el-Bekkûş. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbnü'l-Kıftî. (1986). *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî; Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye.
- İhtiyâr, U. (2008). *eş-Şi'ru'l-'Arabî fî cezîrat'i-Sıkilliyye İtticâhâtuhû ve hasâisuhu 'l-fenniyye münzü 'l-feth hattâ nihâyeti 'l-vucûdi 'l-'Arabî fihâ 212-647*. Suriye: Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfiyye.
- İmâd el-İsfehânî. (1951). *Haridetü'l-kasr ve ceridetü'l-asr: şuarai Mısr*. nşr. Ahmed Emin, Şevki dayf, İhsan Abbas. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- İmâd el-İsfehânî. (1966). *Haridetü'l-kasr ve ceridetü'l-asr: kısmu şuarai 'l-Magrib*. thk. Muhammed Merzuki, Muhammed el-Arusi el-Matvi, Cilani b. Hac Yahyâ. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye.
- Karaaslan, N. Ü. (1999). "İbn Cübeyr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (XIX, s. 400-402) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü 'z-zünûn*. tsh. M. Şerafettin Yalçın, Kilisli Rıfat Bilge. tkd. Şihabeddin Mar'aşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Özaydın, A. (1988). "Ağlebîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (I, s. 475-478) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rizzitano, U. (1975). *Storia e Cultura Nella Sicilia Saracena*. Palermo: S.F. Flaccovio.
- Sezgin, F. (1983). *Târîhu 't-turâsi 'l-'Arabî (GAS): şî'r ile 'l-havali sene 430 h: asru sadri 'l-İslâm ve Beni Ümeyye ve 'l-muhadramin*. Trc. Mahmud Fehmi Hicâzî ve racea Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahim. c. 2, III. Kısım. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.
- Sezgin, F. (1983). *Târîhü't-turâsi 'l-Arabî (GAS) : şî'r ile 'l-havali sene 430 h: asru 'l-Abbasi (Mısr, el-Magrib, el-Endelüs), fehârisu mücellidi 's-sani*. Trc. Mahmud Fehmi Hicazi ve racea Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahim. c. 2, IV. Kısım. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. (2013). *Mir'âtu 'z-zemân fî tevârihi 'l-a'yân*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye.
- es-Silefî, Ebû Tahir. (1993). *Mu'cemu 's-sefer*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- es-Suyûtî. (1967). *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhira*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- es-Suyûtî. (1965). *Bugyetü'l-vu'ât fî tabâkâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 1. bs. Matbaatu İsâ el-Bâbi'l-Halebî ve Şurekâhu.
- Şakiroğlu, M. H. (2009). "Ağlebiler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (XXXVII, s. 138-139) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Toprak, M. F. (1999). "İbn Hamdîs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (XX, s. 20-21) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uslu, R. (1999). "İbn Sa'îd el-Mağribî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (XX, s. 302-305) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Yâfî, İbn Süleyman. (1997). *Mir'âtü'l-cinân ve 'abratü'l-yakzân*. haz. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yâkût el-Hamevî. (1990). *Mu'cemu'l-buldân*. thk. Ferîd Abdulaziz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Yâkût el-Hamevî. (1993). *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zehebi. (1984). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

¹ <https://translate.google.com/?sl=tr&tl=el&text=incir%20&op=translate&hl=tr> Erişim Tarihi: 24.05.2022

² <https://translate.google.com/?hl=tr&sl=tr&tl=el&text=zeytin&op=translate> Erişim Tarihi: 24.05.2022

³ <https://al-maktaba.org/book/12815/744#p1> Erişim Tarihi: 24.05.2022

⁴ <https://al-maktaba.org/book/12815/738> Erişim Tarihi: 24.05.2022

Anlatı Düzeylerinin Dönüşümü: Ahmed Sa'dâvî'nin *Frankenstein Bağdat'ta* ile *Mary Shely'nin "Frankenstein"* Romanlarının Karşılaştırılması*

Seddîqe Hoseyni**

Öz

Dönüşüm, ileri metinsellik olarak adlandırılan terimin bir bölümü sayılır. Alt metin ve ileri metin arasındaki ilişki ciddi anlam kazanır, dönüşüm bütün kiplerde boy gösterirse, o zaman ileri metinde ciddi anlamda bir dönüşüm gerçekleşir. Gerçekleşen ciddi değişimler başka düzlemlerde de dönüşüme sebebiyet vermektedir. "Frankenstein Bağdat'ta", **Ahmet Sa'dâvî** tarafından yazılmış bir romandır. Bu roman **Mary Shelly**'nin Frankenstein romanından uyarlamadır; ancak zaman ve mekân değişimi, edebi tarz ve içerik farklılıkları romanın başka bir düzleme dönüştürmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle anlatı kipleri ve bunun yanı sıra anlatı seviyelerinde bile düzlemsel dönüşümler oluşmuştur. Anlatı seviyelerinde dönüşüm, alt metin de dönüşüme yol açarak ileri metnin anlatı dünyasının olaylarını ve anlatı düzeylerini etkilemektedir. Bu araştırma **Gerard Genet**'in teorisine göre her iki metnin anlatım düzeylerini araştırarak, ileri metinde oluşan dönüşümleri vurgulamaktadır. Seviyelerin değişimi ileri metinde ve benzer karakterlerin farklı düzeyde yer alması, alt metnin aksine üst ve alt seviyede ortaya çıkan hareketler, bir başka düzleme dönüşmeye yol açmaktadır. Seviyeler arasında ihlal gerçekleşince alt metinde iç düzeyde yer alan karakter olay-öyküsünün sınırlarını aşarak üst düzeyde yer almaktadır. Bir başka düzleme dönüşüm nedeniyle ileri metinde üst düzeyde yer alan karakter, dış seviyesinden hareket ederek, iç seviyede yerleşmektedir. Bu değişimlere dayanarak farklı bir dünyanın oluşması yanı sıra çoksesli ve çok merkezli bir dünyanın oluşması da ileri metinde rastlanılan bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: Frankenstein, dönüşüm, başka düzleme dönüşüm, anlatı seviyeleri

Transposition in narrative levels: A Comparative Study of *Frankenstein in Baghdad* by Ahmad Saadawi and *Frankenstein* by Mary Shelly

Abstract

Transformation is one of the hypertextuality elements. Whenever hypertext and hypotext have a serious relationship and this transformation occurs in narrative moode, then the serious transformation occurs in hypertext. The serious changes cause transposition. *Frankenstein in Baghdad* is a novel written by Ahmad Saadawi. This novel is an adaptation of the *Frankenstein* novel by Mary Shelly, but the time and place, style, and content transformation leads to transposition. Therefore, transformation in

* Ahmed Sa'dâvî'nin *Frankenstein Bağdat'ta* ile *Mary Shely'nin "Frankenstein"* Romanlarının palimpsestous ilişkisi" tezinden üretilmiştir. Doi:

**Azerbaycan Şehit Medeni Üniversitesi, Tebriz-İran, e-posta:seddige_hosseini@yahoo.com, Orcid No: 0000-0003-3142-1257

Makale Gönderim Tarihi: 24.02.2022

Makale Kabul Tarihi : 27.06.2022

NÜSHA, 2022; (54): 269-278

narrative moods in addition to narrative levels have led to a transposition. Transformation at narrative levels leads to transformation in the hypertext, affecting the events and levels of the narrative in the hypertext. This research according to Gerard Genet's theory studies the narrative levels in both texts and emphasizes on transformation in hypertext. Transformation in narrative levels and the placement of similar characters at different levels of narrative and reverse move in extradiegetic and intradiegetic in hypertext cause the transposition. Because of breaching between levels, the character located at the inner level in the hypotext appears on higher level in hypertext. Transposition makes character, which is at the top level in the hypertext, move from the outer level to the inner level of the narrative. Based on these changes, polyphonic and polycentric world is a situation encountered in the hypertext along with creating a new world.

Keywords: Frankenstein, transformation, transposition, narrative levels

Structured Abstract

Introduction

The relationship between texts is one of the most important factors in the flourishing of literature and the conscious and unconscious extension of text. Understanding this connection and comprehension of the differences and commonalities between literary works belonging to different cultures and nations paves the way for more creativity.

In this regard, Gerard Genet used the term transtextuality as an expression of the palimpsest in the field of comparative literature, which encompasses all the relations of a text with other texts. Hypertextuality is one of the most important types of transtextuality based on the adaptation that has a relationship of imitation or transformation with its hypotext. Transformation is one of the hypertextuality elements. Transformation also divided into branches that include parody, travesty, and transposition.

This research studies the narrative levels in both texts and emphasizes on transformation in hypertext. Transformation in narrative levels and the placement of similar characters at different levels of narrative and reverse move in extradiegetic and intradiegetic in hypertext cause the transposition.

Theoretical Framework

Whenever hypertext and hypotext have a serious relationship and this transformation relationship occurs in narrative mood, then the serious transformation occurs in hypertext. Frankenstein in Baghdad is a novel written by Ahmad Saadawi. This novel is an adaptation of the Frankenstein or the modern Prometheus novel by Mary Shelley, but the time and place, style, and content transformation leads to transposition. Therefore, transformation in narrative moods in addition to narrative levels have led to a transposition.

In this study, we try to examine the transformation at the narrative levels of hypertext according to the hypotext and based on Gerard Genet's theory of hypertextuality in order to determine the position of Ahmad Saadawi as a postmodern writer and demonstrate how he innovates through the influence of Mary Shelley's novel using postmodern narrative techniques in his work.

Transposition in the form and content of the novel causes more changes in each of the elements and aspects of the narrative and as a result serious changes in the hypertext. Narrative levels are one of the digital elements of narrative that are related to the events in a narrative and the layers of the story; For example, the person being narrated can tell another story within the story.

Method:

The comparative approach in this study does not seek to prove the impact, but emphasizes the innovations by addressing the type of impact and highlighting the differences. This research is based on library studies and based on theories and examining the levels of narration in the hypertext and hypotext that is done by studying both novels and Comparison of it and uses descriptive-analytical and comparative methods to express the desired topics and achieve the goals and answer the questions.

Results and Discussion

In the Embedded narrative, the narration of the main plot (first level) occurs at the extradiegetic level. Event - story occupies the position of the second level and is known as the intradiegetic or second-level narrative. If one character in the story speaks and narrates another narrative, his narrative action will be at the same level of it. However, the events described by the second level narrative are metadiegetic. For example, in Saadawi's novel "Frankenstein in Baghdad", the author is at the first level of the narrative and recreates characters who are at the second level and create the Intradiegetic level, such as Ilyishwa, Hadi, etc. , But when one of these characters tells another story, that story is narrated and the characters will be at the embedded narrative level, like Ilyishva's words about Daniel who is his child and creates a metadiegetic level. Narration by the character of the narrator who has no role in the narration is on the extradiegetic level and the person about whom the narration is narrated is graded on the intradiegetic level of the narration and the story narrated by the second level character will be metadiegetic or metanarrative that is called embedded narratives.

Conclusion: Due to the relationship between the hypertext and hypotext, the levels of the narrative in Saadawi's novel are transposed, and similar characters of the hypotext are placed at different levels of the narrative and even at opposite levels. On the other hand, the characters in Saadawi's novel move freely between different levels, which creates a connection between the imaginary world and the real world and it causes uncertainty.

Giriş

İleri metinsellik ya da Ana-metinsellik, Gerrard Genett'in metinler arası ilişkiler için önerdiği terimlerden biri olarak, aşkınlık ilişkisinin bir bölümü sayılır. İleri metinsellik, adaptasyona ya da alıntılara dayalıdır. Bazı yazarlar metinlerin etkileşimini göz önüne alarak "metinlerin etkileşimi" terimini önerir: "*Bu kavram mevcut tüm ilişkilere açıktır ve metinlerarasılık, girişim, diyalog, ileri metinsellik başka terimlerden daha kesin, etraflı ve kamildir.*" (Yaktin, 2008: 59).

Alıntılar değişimsiz kullanıldıkları zaman ya da daha az değişime maruz kaldıkları zaman, bir imitasyon göstergesi haline gelir, bu değişim köklere inince ve hedeflenen bir değişim haline gelince "dönüşüm" olarak adlandırılır. *Frankenstein Bağdat'ta*, Ahmed Sa'davi'nin 2013 yılında yazdığı bir postmodern romandır. Bu roman Mary Shelly'nin *Frankenstein* adlı romanından bir alıntı (kesit) olarak tanımlanır; ancak dil, biçim ve konum değişimi Saadavi'nin romanında "transposition"a ya da bir başka düzleme dönüştürmeye yol açar. Bu başkalaşma romanın anlatı biçimini yansıtmaktadır. İçeriğin dönüşmesi hikâyenin içerdiği olaylar dizisini etki altına alarak anlatı düzeylerinde ortaya çıkmaktadır. Örnek verecek olursak, Saadavi'nin romanında müellif ya da yazar olarak adlandırılan şahıs, temel anlatı seviyesinde yer almaktadır ve olay-öykü seviyesinde olan anlatıları aktarmaktadır. Yazarın anlattığı karakterlerse iliştilmiş anlatıları üstlenir. Shelly'nin romanında Viktor, canavarın yaratıcısı, her zaman olay-öykü düzeyinde yer almaktadır. Oysa Hadi, Şısm'e'nin yaratıcısı, ikinci seviyeye yerleşmektedir.

272

Bu araştırmanın amacı, ileri metnin oluşumunda, alt metnin etkisi ve ileri metnin yeniliklerini göstermektir, "*Hiçbir olay ve edebiyat karşılaştırılmadıkça uygun şekilde anlaşmaz.*" (Prawer, 2014: 47).

Bu çalışma tanımlayıcı ve analitik yöntemlere başvurarak anlatı seviyelerini ileri metinde, *Frankenstein Bağdat'ta* ve alt metin'de yani *Frankenstein* romanında karşılaştırmalı açıdan inceleme çabasından ibarettir. Bu çerçevede şu sorulara cevap aranacaktır:

- 1- İleri ve alt metinlerde anlatı seviyelerinin birbirinden farkı nedir?
- 2- Hangi faktörler ileri metinde anlatı seviyelerinde dönüşüme uğramaktadır?
- 3- Seviyelerde meydana gelebilecek ihlaller metinlere nasıl yansımıştır?

1- Dönüşüm

Dönüşüm, ileri metinsellik kavramının en önemli yorumlarından biridir. "*Dönüşüm, bir şey söylerken söylemi başka bir şekilde değiştirmektir; ama taklit ya da öyküneli söyleme benzer şekilde bir şey söylemektir.*" (Ezaveri, 2006: 54). Bu iki kavramı birbirinden ayıran şey, değişimin bir oranının ve amacının olmasıdır. "*Taklitte amaç, değişim değildir ve değişimin oranı çok düşük olmalıdır.*" (Namver, 2005: 10). Metni bir dilden başka bir dile aktarmak, metnin yeniden üretilmesi, üslup değişimi önemli dönüşüm biçimidir. Bu terimin alt kategorilerinden biri "*başka bir düzleme dönüştürmek*" olmalıdır.

1-2 Başka Bir Düzleme Dönüştürmek

“Transposition” kavramıyla ifade edilen bu terim, alt metni bir düzlemden başka bir düzleme geçirecek yeniden boyutlandırmak anlamına gelir. Bu kavram dönüşümün ciddi bir yansımasıdır. Genette’e göre, taklit yapanlar “*Okuyucunun tutkusunu kaybetme korkusuyla, sadece kısa bir metin üretirler... oysa ‘transposition’ daha geniş metinler üreten bir değişimdir.*” (Genette, 1997: 213). Genette bir metnin bir dilden diğerine geçişini en yaygın düzleme dönüşümüne olarak kabul eder. Ancak başka düzlemlerde de dönüşümün içeriğini ve şeklini içeren farklı bölümler vardır. Genette’in yaklaşımına göre içerik dönüşümünde diegesis ve pragmatik değişimler başka düzlemlerde de dönüşüme sebebiyet vermektedir. Diegetik “*Anlatım’da hikâyenin temel seviyesidir.*” (Heykel, 2017: 98). Diğetik dönüşümde hikâyenin zamanına ve yerine bağlı olarak, anlatıcının sesi ve anlatıcının türü değişmektedir. Anlatı seviyelerinde dönüşüm, diegesis’te dönüşüme yol açarak anlatı dünyasının olaylarını etkilemektedir. Anlatı düzeyleri, bir anlatıdaki olayların sırası ile ilişkilidir; örneğin anlatılan kişi hikâye içinde başka bir hikâye anlatabilir.

2- Shelly’nin *Frankenstein*’i ile Sa’dâvi’nin *Frankenstein Bağdat’ta*’sı

Frankenstein veya Modern Prometheus, İngiliz yazar Mary Shelley tarafından yazılmış romandır. Roman, cesetlerin parçalarını birleştirerek ve elektrik kullanarak ölümlerin bedenlerinden oluşturulan bir canavarı yaratan, hırslı bir doktor olan Victor’un hayatını anlatmaktadır. Canavarın izini sürerken Walton’la tanışan Victor, kendi hayat hikâyesini ve sevdiklerini öldüren bir canavarın hikâyesini anlatmaktadır. Olayların sürdüğü çerçevede başka karakterler de yer almaktadır: Clereval, Margarit, Elizabeth, Karolin ve babası, Justine, De Lacey ve diğerleri.

Frankenstein Bağdat’ta, Iraklı yazar Ahmed Sa’dâvi tarafından yazılmıştır. Eser öyle bir ortamda yaratılmıştır ki “*kimin kiminle dövüştüğü ve kimin kimi öldürdüğü artık belli olmamaktadır.*” (Abduşşekûr, 2016: 176). Romanda, kahvehanelerde hikâyeler anlatarak vakit geçiren bir eskici Hadi Attâg, patlamalardan sonra ceset parçalarını toplar ve bu parçaları birbirine bağlayarak Şisme adında bir canavar yaratır. Güvenlik yetkilileri tarafından X-Cani adı verilen bu yaratık, intikam ve adalet arayışına girip korku yaratmaktadır. Bu arada, genç bir gazeteci olan Mahmud Savadi, Şisme ile röportaj yapmayı başarır ve onu Frankenstein olarak tanıtır. Bu anlatımda birçok karakter yer almaktadır: İlişuva, Daniyal, Saaidi, Neval, Münecim, Abu Enmar, Server Mecid ve diğerleri.

Roman Irak gerçekçi yaşamının bir yansımasını ve kurgu içeren bir bakış açısını içermektedir. Ölümlerin ve patlamaların acısından doğan bir gerçekliğin yansımasıdır. Bu, onu Aldadisi’nin (2018:65) de işaret ettiği gibi “*fantastik gerçeklik*” olarak sınıflandırmamızı sağlar.” (Aldadisi, 2018: 65).

3- Anlatı Seviyeleri

Guillemette'in (2006) ifade ettiği gibi *“Okumalardaki çeşitlilik anlatı seviyesindeki değişimlerden kaynaklanır, bu da bir anlatıyı geleneksel olarak metne yerleştirmek olarak tanımlanmaktadır. Temel anlatıya yazar diğer kısa anlatıları ekleyebilir, burada da metin diğer anlatıcıların bakış açılarından aktarılmıştır.”* (Guillemette,2016). Bunun sonucunda temel anlatı üst düzeye yerleşmektedir ve bu düzeyde anlatılan metin olay-öykü olarak iç seviyede temel anlatının içinde yer alır. İç seviyede bulunan karakterler konuşunca ve karakterler hikâyeye başka bir anlatıyı ekleyince ikinci seviyeye geçiş olur. Fakat bu düzeyde başka bir hikâye bulununca anlatı bu defa *“iliştirilmiş anlatı”* olarak üçüncü seviyede yer alır. Karakterler tanımlandığı seviyelerden bir başkasına geçince seviyelerde *“metalepsis”* adı verilen ihlal meydana gelir. *“Metalepsis, gerçeklik ile kurgu (fiction) arasındaki çizgiyi kasıtlı olarak belirsizleştirmek için anlatı düzeyleri arasındaki sınırın ihlal edildiği bir süreçtir.”* (Dervişcemaloğlu, 2007: 8).

3-1 Alt Metinde Anlatı Seviyeleri

Gerçek bir yazarın, bir okuyucunun veya gerçek bir izleyicinin varlığı, romanın yadsınamaz boyutlarından biridir. Bu bağlamda anlatıcı ve zimni yazar eyleme geçer ve karakterlerini yaratır. Karakterlerin anlattığı hikâyeler de anlatı seviyelerini ve kahramanları yaratır. İleri metin ve alt metinde anlatı seviyeleri oluşturan hikâyeler birbirinden farklıdır. Aynı şey anlatıyı oluşturan seviyeler için de söylenebilir.

Alt metinde Walton, esas hikâyeyi kız kardeşi Margaret'e mektup vesilesiyle anlatır. *“Düşüncelerim mektubuma başladığım sırada içimi saran sıkıntıyı dağıttı, şu an kalbimin beni göklere yücelten bir coşkuyla tuttuğunu hissediyorum.”* (Shelly, 2012: 26) Temel anlatının yanı sıra diğer anlatı da hikâyeye girer; kısaca anlatı, gemi kaptanının kara sevda öyküsü gibi anlatılır. Sonra odak noktası olarak Viktor anlatı alanına girer ve hikâyenin ilk bölümünde hayat hikâyesini anlatmaya başlar ve bu andan itibaren olay-öykü düzeyi oluşmaktadır. Büyükbabasının hikâyesi Beaufort ve annesi Caroline'den bu süreçte bazı kısa hikâyeler aktarır. *“Beaufort gizlenmek için sağlam önlemler aldığından yaşadığı yeri bulmak babasının on ayını alır.”* (Shelly, 2012: 57). Daha sonra, gelecekteki eşi Elizabeth ve Victor'un yakın arkadaşı olan Clerval'i tanıtmak için metinde her iki karakterin hayatına dair kısa bir kesit sunulur. Bu hikâyeler anlatının ikinci düzeyini yaratmaktadır. Bu arada Elizabeth, Victor'un hikâyesinin bir karakteri olan Justin'in hayatını aktarır. Victor'ın yarattığı Canavar da kendi hayatını aktarmaktadır. Bütün bu anlatılar iliştirilmiş ve eklenmiş anlatılar olarak hikâyede yer almaktadır.

İlk anlatım düzeyi veya dış anlatım düzeyi içinde, metnin bir parçası ve hikâyedeki karakterlerden biri olan Walton tarafından oluşturulmuştur. Walton, bir kaptanın hayatını anlattığı zaman, iç seviyede bir anlatı düzeyi yaratır ve bu küçük hikâyede kişiyi karakter olarak değil metnin anlatıcısı olarak kullanır. Victor'un hikâyesinin başlangıcıyla bu kişinin aktardıkları ikinci seviye anlatıma iliştirilmiş olur. Hikâyenin ikinci seviyesinde yer alan bir karakter (Victor) üst bir seviyede

(Walton'un karşısında) karşımıza çıkar ve böylece seviyeler arasında normal ihlal bulunmaktadır. Victor hikâyenin anlatıcısı ve karakteri olarak Elizabeth, Clerval, Beaufort ve ailesinin yaşam öyküsüyle ilgilenir ve metinde anlatıcı olarak görünür, ancak hikâyedeki bir kişilik değildir. İkincil düzeyde hikâye olan bu anlatımlar, esas hikâyenin kalbine yerleştirilir ve ikinci seviyeyi oluşturur. Üçüncü seviye ise Elizabeth'in anlatıcı olmasıyla oluşur.

Hikâyenin bir noktasında Canavar, kendi hayatını ve De Lacey ailesinin hikâyesini aktarır. Bu anlatım eklenmiş bir hikâye biçiminde üçüncü seviyede yer almaktadır.

Alt Metnin Anlatı Seviyeleri

Yazar: Mary Shelly



Bu şekilde oluşan orijinal hikâyenin merkezindeki diğer tüm hikâyelere “iliştirilmiş anlatı” denir. Romanın son bölümünde Victor öldüğünde Canavar, hikâyenin iç seviyesinden hareket eder ve aslında anlatının dış seviyesine, ilk seviyeye doğru hareket eder ve Walton ile konuşur. Seviyeler arasındaki çizgiyi bozup “metalepsis”e ya da seviyeler arasında ihlale yol açar.

3-2 İleri Metinde Anlatı Seviyeleri

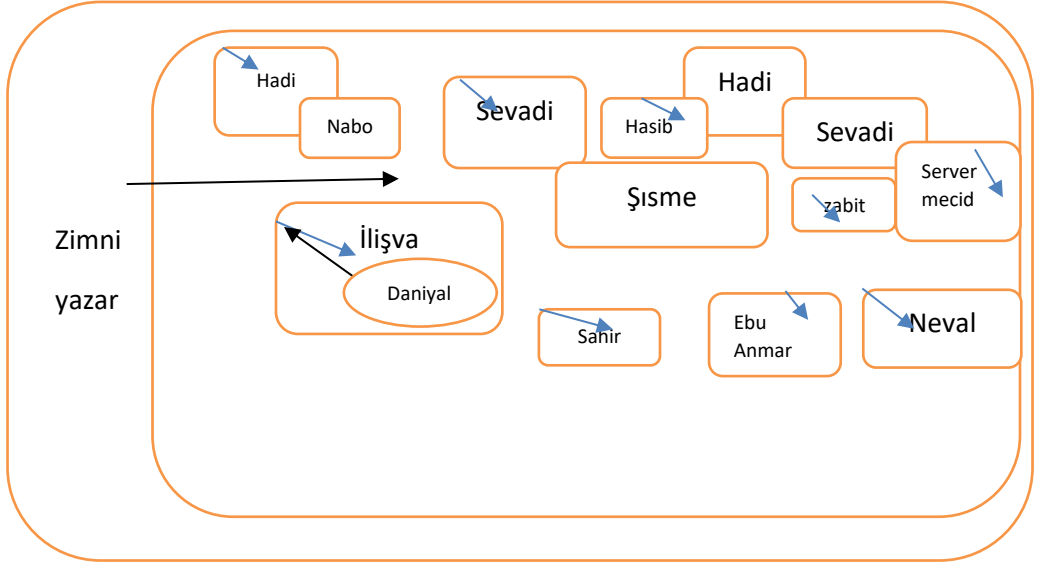
İleri metin durumundaki *Frankenstein Bağdat'ta* romanı, gizli damgalı resmî bir raporla başlar. Raporda zimni yazarın tutuklanmasına ve gelecekteki olaylara ilişkin ifadeler yer alır. “Kurumda kullanılan bilgisayarların incelenmesi sonucu “Yazar” adıyla kodlanan bir kişiye elektronik posta yoluyla bazı taranmış belgeler gönderildiği tespit edilmiştir.” (Sa’ dâvi, 2013: 8)

İleri metinde birçok “iliştirilmiş anlatı” görünmektedir. Zimni yazar üçüncü şahıs olarak anlatının üst seviyesinde yer almaktadır. Romanda yaşlı İlişva, ilk karakter olarak yazar tarafından anlatılır. Bu karakter başkalarıyla birlikte iç düzeyde ve olay-öykü seviyesinde yer almaktadır, fakat İlişva eşi Tidarus, kedileri, Ninus ailesi, Ebu Zeydun ve Daniyal’ın hikâyelerini dolaylı biçimde anlattığında

ikinci seviyede olaylar orjinal hikâyeye eklenir. “*Daniyal’ın elbiselerini ve kırık gitar parçalarını boş bir tabutta gömdüler.*” (Sa’dâvi, 2013: 72). Romanda bazı iliştilirilmiş hikâyeler şu şekildedir: İlişva, Hadi, Daniyal, Hasib, Nahim, Şisme, Kurban, Sahir... patlamalar, dilencilerin ölümü.... Adları sıralanan karakterler anlatımın iç düzeyinde yer alıp dolaysız ve dolaylı biçimde anlatıma başladıklarında ikinci seviyeyi oluşturur.

İleri Metinde Anlatı Seviyeleri

Ahmed Sa’dâvi



Zimni

Yazar 18’inci bölümde bir karakter olarak anlatımın içinde yer almaktadır. Böylece seviyeler arasında oluşan çizgiyi ihlal edip “metalepsis” durumunu gerçekleştirir.

3-3 Anlatı Seviyelerinde Dönüşüm

Viktor alt metinde kendisi olarak konuştuğunda alt düzeye geçiş yapar ve olayların anlatımını ele alır, ancak ileri metinde Viktor’un karşılığı olarak tanımlanan Hadi bazen iç seviyede bazen de iç monolog yoluyla ikinci seviyede yer almaktadır. İlişva alt metinde yaşlı adam, De Lace’yla karşılaştığında anlatım seviyesi farklı bir hal alır. Yaşlı kadın iç düzeyde rol alırken yine iç monolog yoluyla ikinci düzeyde yer almayı başarır, ancak De Lacey, Canavar’ın anlatımında üçüncü düzeye, sabit bir biçimde iliştilirilmiş anlatı olarak kalmaktadır. Walton’un karakteri ileri metinde gazeteci Savadi ile aynı pozisyonda yer almaktadır, ancak Walton’un aksine Savadi hikâyenin iç çemberine yerleşerek olay-öykü ile ikinci düzey arasında hareket eder.” Ali Baher Sa’îdi dergide çalışmak için onu çağırmadan önce Mahmoud, *Hedef* adlı küçük bir gazetede editör olarak çalışmaktadır.”

(Sa'dâvi, 2013: 53). Savadi kendi kendine şöyle konuşur: “*Altından dışkı parçası gördün mü? Sence bu güzel bir altın mı yoksa sadece dışkı parçası mı?*” (Sa'dâvi, 2013: 261) Bu hareket türü ileri metinde karakterlerin çoğunda görünmektedir; hâlbuki alt metinde anlatılan hareket sınırlıdır. Bu tür hareketler, anlatı ve hikâye arasındaki mesafede bir indirgemeye yol açar ve hayali dünya ile gerçek dünya arasındaki bağlantıyı oluşturur.

Büyük değişiklik ileri metinde Şısme olarak adlandırılan yaratık ve alt metindeki Frankenstein olarak adlandırılan canavar arasında oluşmaktadır. Canavar her zaman Viktor'un anlatımıyla anlatılarda ikinci seviyede ve kendisi konuştuğunda üçüncü düzeyde yer almaktadır. Şısme kendisi konuştuğunda ikinci seviyede yer almaktadır; öyle ki Şısme ve yazar arasında bir bağ bulunmamaktadır, ancak Viktor çoğu zaman karakterler ve Walton arasında aracılık yapmaktadır. Tabloya göre Canavar iç düzeyden temel ve dış seviyeye doğru yönelir, ancak ileri metinde yazar, dış düzeyden iliştilirilmiş anlatılara ve alt seviyeye yönelir karakterlerle görüşmeye çalışır ve Şısme'nin bütünlüğünü elde etmek için iç düzeye yolculuk yapar. “*Hikâyenin diğer parçalarını tamamlamak için Bataviyyin Sokağı'nda aylar geçirdim.*” (Sa'dâvi, 2013: 336). Aslında anlatıcı alt metnin aksine hikâyenin dış seviyesinden iç seviyesine doğru hareket eder.

Sonuç

Araştırmamıza göre ileri metin ve alt metin anlatım seviyelerinin farkı ortaya çıkmaktadır. Alt metin beş düzeye sahiptir: Walton temel düzey, kapitan ve Viktor'un hikâyesi olay-öykü seviyesi, Victor konuşurken ikinci katman ve Canavar, Elizabeth ve diğer hikâyeler üçüncü iliştilirilmiş hikâye ve bu karakterlerin hikâyelerini anlatması dördüncü kat ve iliştilirilmiş anlatı olur. Oysa ileri metin dört katmandan oluşmaktadır: Zimni yazar temel seviye, karakterlerin hikâyesi olay-öykü düzeyi, onların konuştukları ikinci seviye ve İlişva'nın aile anlatıları, Savadi'nin hayatındaki insanlara dair anlatıları, Hadi ve diğer karakter anlatıları iliştilirilmiş hikâyeleri tanımlamaktadır.

Alt metinde Walton, merkezde yer almaktadır, Oysa Savadi, Walton gibi yaratıkla ve onun yaratıcısıyla ilişkilendiği için ve onunla aynı konumda olması için Watonla karşılaştığında iç düzeyde ve ikinci seviyede yer almaktadır. Alt metinde canavar konuşurken iliştilirilmiş anlatı olarak dördüncü seviyeye yerleşmektedir. Oysa Şısme konuştuğu zaman ikinci seviyede yer almaktadır.

Seviyeler arasında ihlal ve “metalepsis” gerçekleşince alt metinde dördüncü düzeyde yer alan Canavar, olay-öyküsünün sınırlarını aşarak üst düzeyde Walton'un karşısına çıkar. Oysa ileri metindekinin aksine üst düzeyde yer alan zimni yazar, olayların sınırını aşır iliştilirilmiş hikâyelerin içinde yolculuk yapar.

İleri metinde tüm karakter ve yerlerin yerli isimlere dönüşümü, konum ve biçimde meydana gelen büyük değişimler, ileri metinde başka bir düzlemde dönüşüme sebep olur. Yaratık/Canavar, iki anlatımda ortak bir konu olarak ileri ve alt metinde dehşet ve korku saçmaya devam ederken zaman ve mekân değişimi ileri

metinde büyük dönüşümlere yol açmaktadır. Bu değişim anlatımın içerdiği anlatsal faktörlerde baş gösterip anlatı seviyelerini etkileyebilmektedir.

Kaynakça

- Abduşşekûr, Mahmûd (2016). **Akni'at es-Serd**, Kahire: ed-Dâr el-Misriyye el-Lubnâniyye.
- ed-Dâdisî, el-Kebîr (2018). **Mesârât er-Rivâye el-Arabiyye**, Birinci Basım, Beyrut: Mu'esseset er-Rihâb el-Hadîse.
- Dervişcemaloğlu, Bahar (2007). **Gerard Genette'e Göre Anlatı Söylemi**, <http://www.ege-edebiyat.org/Modules>, Erişim Tarihi: 16.11.2007.
- 'Azâverî, Selîme (2005/2006). **er-Rivâye ve't-Târîh Dirâse fî el-'Alâkât en-Nassiyye – Rivâyet el-Allâme li Binsâlim Himmîş**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Üniversitesi.
- Genette, Gerrard,(1997), **Palimpsests literature in the second degree**, translated by Channa Newman & Claude Doubinsky, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Guillemette, luice,(2018), Cynthia levesque, **naratology**, Université duQuébec à Trois-Rivières,<http://www.signosemio.com/genette/narratology.asp>.
- Heykel Nebî ve Kamer Sâfî (1396). **Ferheng-i İlmi-yi Mevzû'î**. Kabul: Lemer.
- King, Linda, (1988), **Mary Shelly's career decision in Frankenstein and transformation: a biographical approach**, Master of Art, University of Biritish Columbia.
- Nâmûr M., Behmen (1384). “**Metnhây-i Derece-i Devvom / Bîş metniyyet der Nigâh-i Gérard Genette**”, *Hardnâme*, 59, ss. 10-11.
- Prawer, Siegbert Salomon (2014), **Karşılaştırmalı Edebiyat Nedir?**, çevirenler: Alireza Eno Shirvani ve Mostafa Hosseini, **Karşılaştırmalı Edebiyat**, 1, 36-48.
- Sa'dâvî, Ahmed (2013). **Frankenstein fî Bağdâd**, Birinci Basım, Beyrut: el-Cemel.
- Shelley, Mary, (2012), **Frankenstein ya da modern Prometheus**, Çev. Duygu Akın, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Yaktîn, Sa'id ve Faysal Derrâc (2003) **Âfâk en-Nakd el-Arabî el-Mu'âsir**. Beyrut, Şam: Dâr el-Fikr el-Mu'âsir.

مفهوم الإشارة لدى الجاحظ وتأثر البلاغيين بعده حتى القرن الخامس الهجري*

Bassem Alhaj Khalaf**

Yakup Civelek***

الملخص:

كثُر الاعتقاد بأن اللغة المنطوقة هي الوسيلة الوحيدة للاتصال بين أفراد المجتمع، وعني الباحثون اللغويون بتأليف أبحاث متنوعة ومتعددة، تفصح عن أهمية اللغة المنطوقة ودلالات مفرداتها وتراكيبها، إلا أن هذا الاهتمام لم يكن بمفهومه العام دقيقاً، ولا يشير إلى ملامح نهائية في عملية التواصل البشري، فما إن لآح القرن العشرون بدراساته اللغوية الحديثة، حتى اكتشف الباحثون اللغويون المحدثون، أن عملية التواصل لا تتم بواسطة اللغة المنطوقة فحسب، بل يستخدم الإنسان وسائل متنوعة أخرى مثل الإيماءات الحركية، والإشارات الجسدية، والرموز وغير ذلك، إلا أن الجاحظ كان قد سبقهم في تأصيل هذا العلم لأهميته، فالأبكم لا يستطيع النطق، بل يتواصل مع الآخرين بحركاته وإشارات جسده، ونجد أن القرآن الكريم قد أُكثِر فيه من الإشارة إلى أسس علم لغة الجسد، فذكرت الإشارة والرمز والإيماء والإيحاء في القرآن الكريم في العديد من المواضع.

279

وقد تحدثتُ في هذه المقالة عن أول من استحدث مفهوم "الإشارة" بعد أن استمد أفكاره من الفلسفة اليونانية، وهو الجاحظ، وكيف نشأ هذا المفهوم عنده وجعله من ضمن "وسائل البيان" الخمسة التي هي: اللفظ والخط والإشارة والعقد والتّصبة. ثم تدرج هذا المفهوم حتى أصبح من ضمن علم المعاني عند قدامة بن جعفر، ثم أدخل ضمن علم البديع عند العسكري وابن رشيق، فأصبحت الإشارة من ضمن القسم الثالث من أقسام البلاغة العربية وهو علم البديع.

ثم انتقلتُ إلى ذكر مفهوم الإشارة عند علماء البلاغة بعد الجاحظ، عند قدامة بن جعفر وابن وهب الكاتب والحاتمي وأبو هلال العسكري وابن فارس الرازي والباقلاني.

* Bu makale, Prof. Dr. Yakup CİVELEK danışmanlığında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde yürütülen "Cahız'a Göre İşaret Kavramı ve Ondan Sonra Gelen Belagatçıların (Hicri V. Yüzyıla Kadar) Etkilenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Doi: 10.32330/nusha.1041086

** Yüksek lisans öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, e-posta: bassemkhalaf82@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-8332-9244

*** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-posta: yakup.civelek@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-3448-4723

Makale Gönderim Tarihi: 24.12.2021

Makale Kabul Tarihi : 21.01.2022

ثم ذكرت كيف أن الإشارة ولغة الجسد قد تكون أبلغ من الصوت واستخدام اللفظ، لأنها تكون معبرة عن المقصود لدى المتكلم بما يعجز الكلام عن توضيحه وبيان مقصوده، وهذا ما عبّر عنه الجاحظ بحديثه عن الإشارة بأنها تفيد معنى "خاصّ الخاص" أي أنها تفيد معنىً بلاغياً دقيقاً، عجز المتكلم عن كشفه وتوضيحه باللفظ، فلجأ إلى استخدام الإشارة ولغة البدن، ليفيد هذا المعنى الدقيق بإشارة دالة تختصر الكثير من الكلام، وهو ما أطلق عليه الجرجاني مصطلح "معنى المعنى".

الكلمات المفتاحية: الإشارة، الحركة، الرمز، الإيماء، الوحي

Cahız'a Göre İşaret Kavramı ve Ondan Sonra Gelen Belagatçıların (Hicri V. Yüzyıla Kadar) Etkilenmesi

Öz

İnsanoğlunun konuşma dili dışında jest, mimik, ve işaretle de anlaştığı bir gerçektir. Daha önceleri konuşma dilinin toplumun üyeleri arasında tek iletişim aracı olduğu düşünülüyordu. Klasik dilbilimciler ise konuşulan dilin önemi üzerine genelde çalışmalarını yapmışlardır. Ancak klasik dilbilimciler konuşma dilinin dışındaki jest, mimik ve işaret dili üzerine görüş serdetmemekle kalmayıp bu alana vurguda yapmamışlardır. Modern dönem dilbilimcileri ise klasikçilerin bu eksikliğini kapatmaya çalışarak çok kapsamlı çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmalara sonucunda konuşma dilinin dışında jest, mimik ve işaret dilinin varlığının da insan hayatı üzerindeki önemi anlaşılmış olup bu alanda çalışmalar giderek artmaktadır. Konuşma dilinin dışında da yapılan araştırmalara örnek olarak dilsizleri verebiliriz. Bildiğimiz gibi dilsizler çevresindekilerle beden diliyle yani işaret diliyle anlaşmaktadırlar. Jest, mimik ve işaret ile ilgili Kur'an'ı Kerim'de de bu konuyla alakalı birçok ayet vardır.

İnsanoğlunun konuşma dilinin dışında işaret dilinin de önemli olduğuna işaret eden ilk klasikçi dilci Cahız'dır. Cahız işaret dilini beşe ayırır. Bunlar şunlardır: (النصبة، العقد، الإشارة، الخط، اللفظ). Cahız'dan sonra bu kavrama işaret eden bir diğer klasikçi dilci Kudâme b. Ca'fer'dir. Öyleki Kudame işaret dilinin önemini kavramakla kalmayıp bu konuyu meani ilminin kapsamında zikretmiştir. Bu konuya eğilenlerden iki klasikçi dilcide Askerî ve İbn Reşîk'tir. Bu iki klasikçi dilci işaret ve beden dilinin önemine ek olarak bu ilmi bedî' ilmine dahil etmişlerdir.

Makalemizde konuşma dilinin dışındaki kavramlara da yer verilip bu kavramları ilim dünyasına kazandıran klasikçi alimlere de yer verilmiştir. Ayrıca bu belagat alimlerinin konuyla alakalı görüş ve fikirleri de belirtilmiştir.

Konuşma dilinin öneminin yanısıra işaret ve beden dilinin de önemine işaret edilerek bu konunun önemi ve klasik belagatçıların bu konuyla ilgili düşüncelerinin de verilmesine çalışılmıştır. Sözü öneminin yanında beden dilinin de güncel hayatta önemli olduğu vurgu yapılmıştır. Câhız'ın işaretten bahsederken “خاص الخاص/özelin özeli” dediği şey de budur. Böylece işaretin daha belîğ ve net bir anlamı sağladığı ifade edilmek istenmiştir. Konuşmacı, konuşarak izah edemediği durumlarda beden diline ve işaret kullanımına başvurarak birçok sözü özetleyen net bir anlamı kullanır. Cürcânî'nin “معنى المعنى/anlamın anlamı” terimiyle ifade ettiği de budur.

Ardından Câhız'dan sonraki belagat alimlerine göre işaret kavramına yer verildi. Bu bağlamda İbn Vehb el-Kâtib, Kudâme b. Ca'fer, Hâtimî, İbn Fâris er- Râzî, Bâkillânî' gibi alimlerin görüşleri araştırmaya dahil edildi.

Ardından işaretin ve beden dilinin nasıl sestene ve konuşmadan daha açıklayıcı olabileceğine değinildi. Zira işaret, sözü yetersiz olduğu durumlarda konuşmacının iletmek istediğini ifade edebilmesini sağlar. Câhız'ın işaretten bahsederken “خاص الخاص/özelin özeli” dediği şey de budur. Böylece işaretin daha belîğ ve net bir anlamı sağladığı ifade edilmek istenmiştir. Konuşmacı, konuşarak izah edemediği durumlarda beden diline ve işaret kullanımına başvurarak birçok sözü özetleyen net bir anlamı kullanır. Cürcânî'nin “معنى المعنى/anlamın anlamı” terimiyle ifade ettiği de budur.

Anahtar kelimeler: İşaret, Hareket, Jest, Mimik, İma.

The Concept of the Signal according to Al-Jahiz and the Influence of the Rhetoricians after Him has impacted Until the Fifth Century AH

Abstract

Much of notions have been escalated that the spoken tongue & language is considered the only method of communication among the individuals of society, thus linguistic researchers have been concerned with conducting a variety of researches that uncover the crucial of spoken intended language and the semantics of not only its vocabulary but also lexical structures; However, this concern in its general sense was not accurate, and does not indicate final features in the process of human communicational interaction. since the twentieth century emerged with its modern linguistic studies, modern linguists have figured out that the process of communication does not take place through spoken language only, but that humans use diversity of other methods such as mobile gestures, physical signs, (body language) symbols, and so on; however its worth mentioning here that Al-Jahiz as a prominent writer had already preceded them in inculcation this science.

Speech is regarded as one of diverse methods by which populace communicate with each other, thus this method is not only the most ubiquitous but also an effective among those, utilizing the auditory input, and in addition to the auditory input functioned in speaking; however people use other inputs, including the visual input, when they make physical movements and the face expressions, gesture and movements of the hands are direct visual aids of communication by means of what the speakers are accustomed to and familiar with; however it is worth mentioning that linguistic marks remain the most important means of interactive communication among the cluster of speakers. The importance of this science has prominently emerged, as it has considered as one of the pragmatic thesis, since mankind is in needs of it at any urgent time of his daily life, therefore he has to interact with its messages, and realize their meaning and implications, as he sends various physical messages, expressing his secrets and secrets, which he must be highly attentive, in order to act well in each situation

Furthermore body language has been embodied in several of the Prophet's declaration, may God bless him and grant him peace, to his companions, and his signs, may God's prayers and peace be upon him, were evidence that gesture and body language may be a substitute for the pronunciation or a visible clarification for it.

282

Al-Jahiz was considered to be the first writer who has initiated to create the concept of signification and turn the spot of light on this norm of this statement, defined its limits, separated its types, and said about it what had not been previously mentioned, after he derived his notions from Greek philosophy.

The five statements, which are the pronunciation, the calligraphy, the sign, the contract, and the nasbah. then this concept was graded until it became part of the science of meanings according to Qudamah bin Jaafar, then it was included within the science of Badi by Al-Askari and Ibn Rashiq, therefore that sign and body language became among the third section of the sections of Arabic rhetoric, which is the science of Badi.

Al-Jahiz recognized that some of the signs are valid, and some of them are invalid, and that this is due to the sign's compatibility with the pronunciation, or its conflict with it. If the sign harmonizes with the pronunciation, it becomes correct, the elements of the intent are fulfilled, and the semantic becomes eloquent, and reaches the heart in a glorious form. But if the sign differs from the pronunciation, then the meaning is shrouded in ambiguity, and the intended recipient is confused, and the speaker comes to him from the wrong door, then he falls into confusion, and the meaning remains

hidden, because its owner did not improve its output, and expressing it due to the dissonance between the pronunciation and the sign, and that is a mistake, what an error????

and he does not deny that the origin in the statement is mere pronunciation on the contrary it highlights other methods, and one of the most crucial of that is the reference, and if it is not independent often - by semantics, it is regarded to be an aid to the utterance in the statement, and if the word is unrevealed for one reason or another, it emerges to accordingly altered on his behalf, because it is its auxiliary, and much more illustrated to him in the depiction intention.

Moreover Al-Jahiz conducted the pronunciation and the sign to be mutually integrated, and made it a blessing of assistance and a blessing of the translator, then he moved on to clarify its aesthetic in movement and the graphic meanings it leads to the statement of the tongue. The verbal sign, when he looked at the types of indications of meaning from the side of the pronunciation and put them into two main types: the verbal signification of the meaning and the non-verbal signification.

Relying on the prior words of Al-Jahiz, the articulation is the basis for the verbal signification of the meaning, while the non-verbal connotation is built on the other four types, of which the sign is structured or formed. As for the importance of the physical sign in the process of human communication, Al-Jahiz believes that it lies in its ability to be self-sufficient, and to shorten the entirety of speech, then its ability to support the pronunciation in some situations that require that, and it may be more eloquent than the voice, as he expressed it by saying: This and the amount of the sign Beyond the sum of the sound, this is also a chapter in which the sign precedes the sound, and the sound is the instrument of articulation, and the essence through which the intersection takes place, and in which there is composition. Al-Jahiz mentioned an important feature of the gesture, saying: If it were not for the sign, people would not have understood a special meaning, and they would have been completely ignorant of this chapter.

There is no doubt that the extent of the sound no matter how strong its owner has a restricted extent, and if a man stood to speak to another remotely, he would not have grasped or comprehend anything from it. Through the foregoing, it becomes clear to us that the reference in its rhetorical sense is brevity, omission, shortness and abbreviation, and in its linguistic sense it is: gesture, symbol, allusion, revelation, or physical movement indicating a meaning, related to intended or unintended human activity. A person may make

movements that are intended to convey a specific meaning or idea, so he replaces the movement with speech, or makes it support him in vital situations such as normal speech, chanting, acting or rhetoric, and he may emit some physical movements that are beyond his control and intention, and this often What is in emotional situations?

To sum up this study

-Symbol, suggestion, and sign are among the most important technical means and techniques that speakers resort to express what they are saying. In their depths and emotional emotions in which words cannot express what their thoughts are engulfing.

-The sign plays a significant major role in the process of non-verbal communication because it has a clear impact on others receiving the message and understanding its connotations and access to its implications, which may often dispense with pronunciation and pronunciation.

-The Prophet, may God's prayers and peace be upon him, used the method of sign in several situations and occasions for what they might have Whoever falls into the soul and makes it easy to understand, and that includes his use of the expressions of his honourable face and his gestures with his fingers The hand, as well as his smile and the movements of his body, he used to address his companions with his spirit, body and face, taking into account the levels The mentality is by the best and most effective means, for he is regarded the master of rhetoric and eloquent people.

Keywords: Signal, Movement, Symbol, Gesture, Revelation.

المقدمة

يُعدُّ الكلام وسيلةً واحدةً من وسائلٍ متعددة يتَّصلُ بها الناس بعضهم ببعض، وتُعدُّ هذه الوسيلة الأكثر شيوعاً وفعالية من بين تلك الوسائل، مستخدمين فيها القناة السمعية، وإلى جانب القناة السمعية المستخدمة في التكلم يستخدم الناس قنوات أخرى، منها القناة البصرية وذلك عندما يجعلون الحركات الجسمية وتعبيرات الوجه وحركات اليدين وسائل اتصال مرئية من خلال ما تعود عليه المتكلمون وما ألقوه، ولكن تبقى العلامات اللغوية أهم وسائل الاتصال بين جماعة المتكلمين. وقد برزت أهمية هذا العلم، بوصفه موضوعاً من الموضوعات العملية، لأن الإنسان يحتاجه في أية لحظة من لحظات حياته اليومية، فعليه أن يتفاعل مع رسائلها، ويدرك مغزاها ومدلولاتها، كما أنه يرسل رسائل جسدية متنوعة، تعبر عن خفاياها وأسراره، مما يوجب عليه أن يكون على درجة عالية من الانتباه، كي يُحسن التصرف في كل موقف. ومن هنا بدأت العناية بمبحث الإشارات الجسدية، التي تنوب في كثير من المواضع عن اللفظ أو توازي وظيفته التواصلية، كما أن الإشارات والإيماءات والرموز تخضع كاللغة لاتفاق الجماعة، فالإنسان يستخدم -أثناء كلامه- أعضاء جسده، فهو يتكلم بجسده كما يتكلم بلسانه.

وقد ذُكر في القرآن الكريم كثيرٌ من الآيات التي استُخدمت فيها الإشارة والرمز والإيحاء، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: قال تعالى على لسان السيدة مريم عليها السلام عندما نهاها الله تعالى أن تتكلم مع قومها ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾¹ فاستخدمت السيدة مريم البتول الإشارة بديلاً عن اللفظ لينتبه شأنونها إلى دليل براءتها، وقال تعالى على لسان سيدنا زكريا عليه السلام ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْزَرًا ﴾² أي: إيماءً بالشفتين والحاجبين والعينين، فأمر الله نبيه زكريا أن يستعمل الرموز للإفصاح عن مكنون مراده. وقال تعالى ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾³ أومى إليهم أن صلوا بكرةً وعشيماً أو أشار إليهم، وقد تكون تلك الإشارة باليد وبالكتاب وبغير ذلك، مما يفهم به عنه ما يريد.

وتتناول هذه المقالة دور الإشارة والحركات الجسدية في عملية التواصل البشري، إذ تعدُّ من اللغات العالمية، فالإنسان يستخدم أعضاء جسده من خلال إشاراته وإيماءاته، ليحقق تواصله مع الآخرين، وسأتحدث في هذه المقالة عن الإشارة في بيان النبي صلى الله عليه وسلم، ومن هو أول من استحدث مفهوم الإشارة، وماهي مصادر الدلالة عند الجاحظ، ورأيه في اتفاق اللفظ مع الإشارة أو مخالفته له، وموقفه من الإشارة، والمؤثرات التي ساهمت في بلورة المفهوم البلاغي للإشارة، ثم مفهومها عند البلاغيين، وأهميتها في عملية التواصل، وهل تكون أبلغ من اللفظ في بعض الأحيان، ثم الخاتمة والنتائج.

الإشارة في بيان النبي صلى الله عليه وسلم

لقد تجسدت لغة الجسد في كثير من بيان النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه، فكانت إشارات صلى الله عليه وسلم دليلاً على أن الإشارة ولغة الجسد، قد تكون بديلاً عن اللفظ أو مبيّناً وموضحاً له، وإذا ما أُرجم فيها النظر، أعني في الأحاديث التي تظهر فيها الحركات والإيماءات فإنها تقسم إلى قسمين:

الأول: أحاديث اشتملت على هذه الظاهرة عامة -التواصل غير اللفظي- والحركات الجسدية خاصة، فأثبت كلُّ حديثٍ في بابه تحت عنوان يلفه، بعد أن كانت مفرقة في أبواب متناثرة مختلفة باختلاف الموضوع المعقود له ذلك العنوان.

الثاني: أحاديث اشتملت على حركات جسدية، فجمعت في موضع واحد، وأثبتت تحت باب ارتضى له المصنف عنواناً قائماً برأسه، ومن ذلك: "باب الإشارة في الصلاة"⁴ و "باب الإشارة بالسكوت"⁵ و "باب الإشارة برد السلام"⁶ و "باب الإشارة فيما ينوبه في صلاته يريد لها إلهاماً"⁷ و "باب الإشارة في صحيح البخاري، ومن ذلك الإشارة في الطلاق والأمور، وقد جمع فيه البخاري نماذج واضحة الدلالة، على هذه الظاهرة خاصة، والتواصل غير اللفظي عامة، ومن ذلك أن الأخرس " قد يقذف امرأته بكتابة، أو إشارة، أو بإيماء معروف، فهو كالمتكلم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أجاز الإشارة في الفرائض"⁸

وقد ذهب بعض أهل العلم -كما يقول البخاري- إلى أن الطلاق يقع بكتاب أو إشارة أو إيماء، وقال بعضهم: إذا قال أنت طالق وأشار بأصابعه إشارة تبين منه بإشارته، فقد مضى الطلاق، وقالوا: إذا كتب الأخرس الطلاق بيده، لزمه، وإذا قال الأخرس والأصم والأخرس برأسه جاز"⁹

ولقد أشار علماء اللغة العرب، مثل الجاحظ، وابن جني، والثعالبي، والجرجاني وغيرهم في كتبهم، إلى مشاركة أعضاء الجسد اللفظ في إيصال الفكرة، بالرغم من أن بعضاً منهم لم يفرّدوا لذلك مباحث خاصة، أو يطلقوا عليها مصطلحات صريحة، بل بقيت إشاراتهم تلميحات بدائية.

أول من استحدث مفهوم الإشارة

وأول من عني بهذا الموضوع، الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" يقول: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان... وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك مرفقٌ كبيرٌ ومعونَةٌ حاضرةٌ، في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجّهلوا هذا الباب البتة"¹⁰

فالجاحظ هو أول من استحدث مفهوم "الإشارة" ولفت الأنظار إلى هذا النوع من البيان، وحدّ حدوده، وفصل أنواعه، وقال فيه ما لم يُسبق إليه، وذلك بعد أن استمدّ أفكاره من الفلسفة اليونانية، وقد نشأ هذا المفهوم عنده وجعله من ضمن "وسائل البيان" الخمسة التي هي اللفظ والخط والإشارة والعقد والتّصبة. ثم تدرّج هذا المفهوم حتى أصبح من ضمن علم المعاني عند قدامة بن جعفر، ثم أُدخل ضمن علم البديع عند العسكري وابن رشيق، فأصبحت الإشارة ولغة الجسد من ضمن القسم الثالث من أقسام البلاغة العربية وهو علم البديع.

مصادر الدلالة عند الجاحظ

كثير من البلاغيين من عني بتقسيم الدلالة، ومن هؤلاء الذين عُنوا بالدلالة وتقسيمها: الجاحظ وابن جني، وغيرهما. وقد قسّم الجاحظ الدلالة إلى خمسة أقسام، فقال: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العُقد، ثم الخط، ثم الحال، التي تسمى نصبة، والنسبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات، فالألفاظ هي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّتها وعمامتها، وعن طبقاتها في السّائر والضّائر، وعمّا يكون منها لغواً بهرجاً وساقطاً مُطرّحاً... فأما الإشارة فباليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب، والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب والسيف،... والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط... ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص ولجّهلوا هذا الباب البتة"¹¹

رأي الجاحظ في توافق اللفظ والإشارة

أولاً لا بدّ أن نتكلم عن العلاقة بين اللفظ والمعنى، يرى أفلاطون وأستاذه سقراط أن الصلة بين الألفاظ ومدلولاتها صلة طبيعية ذاتية، أي أنها تُثير في الذهن مباشرة مدلولاتها المخصصة لها مع إدراكهم أن الصلة قد تنقطع نتيجة لتقادم العهد أو تطور الأصوات، فمثلاً عندما نقول: رَجُل، حِصان، فإنه يتبادر إلى الذهن مباشرة دلالة هذه الألفاظ على مسمياتها التي أدركها الإنسان في السابق، وعلم أن هذه اللفظة تدل على هذا المعنى. بينما يرفض أرسطو فكرة أستاذه أفلاطون ويرى أن الصلة هي عرفية اصطلاحية يتواضع الناس عليها

في مجتمعٍ ما، ويرى سقراط أن بعض الألفاظ له صلة طبيعية بالمعنى، وبعضها الآخر ليس له صلة طبيعية وإنما اصطلاح الناس على الألفاظ لتدل على المعاني التي يريدون، وترسّخت هذه الألفاظ ومعانيها في الأذهان عن طريق التكرار.

أما التوافق بين اللفظ والإشارة فيرى الجاحظ أن الإشارة منها الصواب، ومنها الخطأ، وأن ذلك مرجعه إلى توافق الإشارة مع اللفظ، أو تعارضها معه. فإذا وافقت الإشارة اللفظ صارت صحيحة، وتمّ للمراد أركانه، وصار المعنى بليغاً، ووصل إلى القلب في صورة بهية. أما إذا خالفت الإشارة اللفظ، فإن المعنى يكتنفه الغموض، ويلتبس على المتلقي المراد، ويأتيه المتكلم من الباب الخطأ، فيقع في اضطراب، ويظل المعنى مطموراً، لأن صاحبه لم يحسن إخراجَه، والإعراب عنه لما بين اللفظ والإشارة من تنافر، وذاك خطأ أيّ خطأ؟!

وهذا لا يُنكر أن الأصل في البيان هو اللفظ، ولكنه ينبّه على الوسائل الأخرى، ومن أعلاها الإشارة، فهي وإن لم تكن تستقل -غالباً- بالدلالة، فهي عون للفظ في البيان، وإذا توارى اللفظ لسبب أو لآخر برزت هي لتنوب عنه، لأنها رديفته، وموضحة له في تصوير المراد.

موقف الجاحظ من دلالة الإشارة

يقفُ الجاحظ موقفاً ثابتاً من هذه الدلالة، فهو يرى أنها عوناً للفظ ونائبة عنه وكاشفة لما يدور في غور النفس من خواطر وأفكار يصعب ترجمتها باللفظ والكلام دون الإشارة، فلذلك أطلق عليها عبارة "خاصّ الخاص" على الرغم من أنه يرى أن الأصل في البيان هو اللفظ، ويُعد الجاحظ أول البلاغيين الذين تحدثوا عن الإشارة إذ درسها دراسة متميزة وقدم لها الأمثلة وبين أثرها في اللفظ والمجتمع، موضحاً أنها تقوم بتأدية معنى "خاص الخاص" يقول " فأما الإشارة فباليد والرأس والعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان وبالثوب والسيف... وقد قال الشاعر في دلالات الإشارة:

أشارتُ بطرفِ العين خيفةً أهلها إشارةً مدعورٍ ولم تتكلم

فأيقنتُ أنّ الطرفَ قد قال مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحيبِ المُتيم¹²

فطرفُ العين -هنا- إشارة جسدية أرسلتها المحبوبة لمستقبلٍ خاص وهو حبيبها، والهدف من إرسالها إخفاء بعض الأمور عن أهلها وتوجيهها إلى الطرف المعني، لذا فإن الإشارة الجسدية هذه مكتفية بذاتها، وهي بناء على المقام الذي استُخدمت فيه، حركة إرادية مقصودة.

ويُفهّم من عبارة الجاحظ هنا "خاص الخاص" ما عُرف فيما بعد عند قدامة والجرجاني بـ "أبيات المعاني" عند الأول وبـ "معنى المعنى" عند الثاني.

ثم جعل اللفظ والإشارة شريكين وجعلها نعمَ العون ونعمَ الترجمان، ثم مضى ليبيّن جماليتهما في الحركة وما تؤدّيه من معاني بيانيةٍ تفضلُ بيانَ اللسان، يقول: "وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حُسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدلّ والشكل والتقتل والتثني واستدعاء الشهوة وغير ذلك من الأمور"¹³ فالجاحظ قد حدد لنا نوعي الاتصال الرئيسيين: الاتصال اللفظي وغير اللفظي، وذلك حين نظر إلى

أصناف الدلالات على المعنى من جهة اللفظ فجعلها في نوعين رئيسين: الدلالة اللفظية على المعنى والدلالة غير اللفظية.

بناءً على كلام الجاحظ السابق يكون اللفظ أساساً للدلالة اللفظية على المعنى، بينما تُبنى الدلالة غير اللفظية على الأنواع الأربعة الأخرى، التي منها الإشارة. فالإشارة كما يتبين من ترتيب الجاحظ في نصّه السابق هي رأس العلامات غير اللفظية، وكأنها تحتلّ المرتبة الأولى بين العلامات غير اللفظية من حيث الوظيفة الاتصالية أو الدلالة على المعنى، وأنها تحتل المركز الثاني بعد اللفظ بين وسائل الاتصال عامة.

والإشارة عند الجاحظ مصطلحٌ عامٌ يشمل جميع أشكال السلوكيات الحركية؛ كتعبيرات العين والوجه والحركات الجسمية والأوضاع البدنية الدالة.

المؤثرات التي ساهمت في بلورة المفهوم البلاغي للإشارة

ولعل من أهم المؤثرات التي ساهمت في بلورة المفهوم البلاغي للإشارة، المعنى المعجمي، فالمادة اللغوية "شور" تدور حول معاني الإظهار والتعيين، أي إظهار المشار إليه، وتعيينه من خلال الحركة الجسدية أو الإيماءة، وتلتقي المادة اللغوية لهذا الجذر مع مواد لغوية أخرى مثل: علم ووسم¹⁴، وخصوصاً في الصيغة الاسمية: فالعلامة، والسمة، والإشارة، كلها من المترادفات اللغوية التي تؤدي المعنى ذاته، ويبدو أن هذا سائر في جميع اللغات، فكلمة Sig في المعجم الإنجليزي تعني الحركة، أو العلامة، أو الإيماءة الجسدية، كما أن كلمة Singe بالفرنسية تحمل في مضامينها ما حملته مادة "شور" العربية.¹⁵

وأهم ما يدلُّ على أن الإنسان بطبيعته يمارس الاستدلال بالإشارات، والأدلة، والعلامات، ممارسة فطرية، معرفة المرء طبيعة الشخص الذي أمامه من خلال انفعالاته¹⁶ ولا أدل على أن إشارات الحال تقود نتائج، واستنتاجات، من نشوء "علم الأغراض" عند العرب، الذي يستدل بوساطته الطبيب على الأمراض بأماراتها¹⁷، "كما أن لبس الأسود يشكل علامة الجداد في بعض البلدان، وفي أقاليم أخرى يلبس أهلها ملابس بيضاء في العزاء، فالأسود والأبيض علامتا حداد في ثقافات متباينة، تكتسبان دلالتيهما من السياق الثقافي"¹⁸، وهذا يفسر دلالة كلمة "الشارة" و"الشورة" في المعجم لتدل على حسن الهيئة واللباس، وكذلك كلمة "المشوار" التي تدل على المنظر¹⁹.

كما أن الإنسان بطبيعته يقوم بأعمال، هي في حد ذاتها، ذات دلالة، منها "التثويب" وهي إشارة المناادي بثوبه وصوته²⁰.

مفهوم الإشارة عند علماء البلاغة

قبل الحديث عن المفهوم البلاغي للإشارة، لابد أن نُعرِّف اللغة ونذكر وظيفة التواصل اللغوي بين أبناء البشر. ذهب الشريف الجرجاني إلى تعريف اللغة بأنها: "ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"²¹ فكان تعريفه أعم وأشمل من تعريف ابن جني الذي عرفها "بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"²² وذلك لإطلاقه اللغة على كل ما يوصل إلى المعنى المقصود ويتحقق به التواصل كاللفظ والإشارة والخط والعقد، والحالة الدالة، وكل ما دلَّ على معنى من غير صوت، وهذا ما ذهب إليه الجاحظ وهو يتحدث عن البيان.

رأى الجاحظ "البيان" وظيفةً أوليةً لكل أشكال التواصل بين طرفين، وأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو: الفهمُ والإفهام، فبأي شيء بلغتْ الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع²³. وآلهُ هذا البيان، وسائله الخمس التي ذكرها في كتابه "البيان والتبيين" ضمن "أصناف الدلالات" وفي كتاب "الحيوان" ضمن "وسائل البيان" يقول: "وجُعِل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيمهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم، في أربعة أشياء وفي خصلة خامسة وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها، فقد تُبدِل في جنسها الذي وضعت له وصرفت إليه، وهذه الخصال هي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد، والخصلة الخامسة ما أوجَد من صحة الدلالة وصدق الشهادة ووضوح البرهان في الأجرام الجامدة والصامتة..."²⁴ ويقول أيضاً "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نِصْبِيَّة، والنِصْبِيَّة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تُقَصِّر عن تلك الدلالات"²⁵.

إذاً فالتصور الذي طرحه الجاحظ في هذه المرحلة، تصوّر شمولي يجعل من كل "دلالة" حالة إطلاق تساوي "إشارات التواصل". ويظل مفهوم "الإشارة" التي هي نوع من أنواع وسائل التواصل يدور في إطار المفهوم اللغوي الأصلي كونها حركة جسدية، ولكنها وفق هذا التصور الشمولي لدى الجاحظ جزء من مجموع هو: "وسائل البيان" أو "إشارات التواصل" اللسانية وغير اللسانية.

وبناءً على ما سبق فقد يدخل مفهوم "الإشارة"، عندما يتجاوز معناه اللغوي ومعناه الفلسفي، دائرةً بلاغيةً، يقترن فيها بتقنيات الحذف والوحي، لتصبح "الإشارة" مجاوزةً الدلالة اللغوية، ذات كيفية أدبية تحمل المفهوم وظائف شعرية تتجاوز مجرد التوصيل، وهذا ما يدل عليه النص الآتي، الذي اقترنت فيه الإشارة بالوحي والحذف، يقول الجاحظ: "ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام"²⁶. وهذا يدل على أن الإشارة بدأت تأخذ مفهوماً اصطلاحياً، فقد تجاوزت معناها اللغوي الأصلي إلى معنى آخر مجازي، ولم تعد تعني حركات الجسد وإيماءاته، بل الكلام الذي يعتمد الاختصار، والإيجاز والحذف، بحيث يحيل القليل من اللفظ على المحذوف أو المختصر فيه.

ولعل هذا المعنى قد مهّد لدخول "الإشارة" في طور آخر، وفي مرحلة ثانية هي: مرحلة وضْع المصطلح لدى قدامة بن جعفر، الذي استعار التسمية هذه كي يستحدث فناً جديداً يندرج ضمن "نعوت اللفظ والمعنى".

الإشارة عند قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)

لقد ركز قدامة بن جعفر في كتابه "نقد الشعر" على عناصر عدّة منها: اللفظ والمعنى والوزن والقافية، وأصبحت "الإشارة" لديه من "نعوت اللفظ والمعنى" التي تميّز الأسلوب الشعري وهي: المساواة، والتمثيل، والإشارة، والإرداف، والكنائية، والمطابقة، والمجانسة. ورأى أيضاً أن النسبة بين اللفظ والمعنى يجب أن تكون إما متساوية، أو زائدة فيكون المعنى زائداً على اللفظ. وزيادة المعنى على اللفظ سمةً للشعر الجيد لديه، وآلته: الإشارة التي تؤدي المعنى الكثير باللفظ القليل بطريق الإلماح من غير التصريح المباشر، يقول: "من أنواع

انتلاف اللفظ والمعنى، الإشارة، وهو أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معانٍ كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدل عليها، كما قال بعضهم وقد وصف البلاغة فقال: هي لمحة دالة²⁷.

البيان عند ابن وهب الكاتب (ت 335هـ)

جاء "البيان" لدى ابن وهب الكاتب في كتابه "البرهان في وجوه البيان" على أربعة أوجه: "فمنه بيانُ الأشياء بذواتها وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللُّب، ومنه البيان باللسان، ومنه البيان بالكتاب وهو الذي يبلغ من بُعد وغاب"²⁸. ورأى محققاً "البرهان" أن البيانيين الأولين يقابلان دلالة النصبة، والبيان الثالث يقابل دلالة اللفظ، أما البيان الرابع فيقابل دلالة الخط عند الجاحظ²⁹ أما دلالة الإشارة فقد أرجأها ابن وهب الكاتب ليتحدث عنها في البيان الثالث ضمن "باب الوحي" الذي يعتمد وسيلة لغوية غير شفهية، فقال "وأما الوحي فإنه الإبانة عما في النفس بغير المشافهة على أي معنى وقعت: من إيماء، وإشارة، ورسالة، وكتابة، ولذلك قال الله عز وجل {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً}³⁰ وهو على وجوه كثيرة فمنه الإشارة، كما قال الله عز وجل {فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرةً وعشيًا}³¹... ومن الوحي: الإشارة باليد، والغمز بالحاجب، والإيماءُ بالعين"³² فالإشارة من الوحي - كما يرى ابن وهب- لأنها لديه حركة جسمية تعتمد وسيلة حركية لا شفهية.

الإشارة عند الحاتمي (ت 388هـ)، وأبو هلال العسكري (ت 395هـ)

لعلَّ ورودَ الإشارة مرتبطة بالوحي لدى ابن وهب والجاحظ من قَبْل، قد مهَّدَ ليضعها الحاتمي في باب "أحسن ما ورد في الوحي والإشارة" وينقل عن قدامة تعريفه إياها³³ ومثله فعل العسكري (ت 395هـ) في "الصناعتين"، بيد أن هذا جعل لها باباً متفرداً ضمن صنوف "البديع" التي بلغت لديه خمسة وثلاثين، تحتل الإشارة الباب التاسع منها³⁴ وهذا يعني نقلة جديدة إلى مرحلة ثالثة تدخل الإشارة في "علم البديع" الذي بدأ مفهومه يتجه نحو الترادف مع "البلاغة" بمفهومها العام كما ذهب إلى ذلك جميل عبد المجيد في كتابه: "البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية"³⁵

وقد تحدث أبو هلال العسكري عن الإشارة وعرفها بقوله "الإشارة أن يكون اللفظ القليل مشاراً به إلى معانٍ كثيرة بإيماء إليها ولمحة تدل عليها"³⁶ وعرض لها أمثلة من القرآن الكريم، والنظم، والشعر، كقوله تعالى {إذ يغشى السدرة ما يغشى}³⁷ وقول الناس: لو أردت علياً بين الصفين، فيه حذف وإشارة إلى معانٍ كثيرة. وضرب منه قوله:

على هيكلي يُعطيك قبل سؤاله أفانين جري غير كزٍ ولا وان³⁸

فقوله "أفانين جري" مشارٌّ به إلى معانٍ لو عدت لكثرت، وضم إلى ذلك جميع أصناف الجودة في قوله "يعطيك قبل سؤاله"³⁹

الإشارة عند ابن فارس الرازي (ت 395هـ)

أما ابن فارس الرازي فقد أوردَ ذكر الإشارة تحت اسم "الإيماء" وأفرد لها باباً في كتابه "الصاحبي" جاء فيه أن "العرب تُشيرُ إلى المعنى إشارة، وتومئ إيماءً دون التصريح، وهو في أشعارهم كثير، قال الشاعر:

إِذَا غَرَدَ الْمَكَاءُ فِي غَيْرِ رَوْضَةٍ فَوَيْلٌ لِأَهْلِ الشَّاءِ وَالْحُمُرَاتِ⁴⁰

فقد أوماً الشاعر إلى الجذب في هذا البيت من الشعر، وذلك أن المكاء يألف الرياض، فإذا أُجديت الأرض سقط في غير روضة⁴¹

فمفهوم الإيماء لدى ابن فارس إذن هو الإشارة دون التصريح، وقد أدخل أمثلة من الكناية ضمن ما أسماه بالإيماء، وخلط بينهما دون تمييز يقول: "هو طويل نجاد السيف، إنما يريدون طول الرجل، و"هو واسع جيب الكُم" إيماءً إلى البذل و"طربُ العنان" يُومئون إلى الخفة والرشاقة"⁴²

وقد تبعه السيوطي في قوله هذا، وأورد الأمثلة نفسها التي جاء بها ابن فارس، تحت باب الإشارة، يقول: "ومن سنن العرب، أن تُشيرَ إلى المعنى إشارةً وتومئ إيماءً دون التصريح، نحو "طويلُ النجاد" يريدون طول الرجل، و"عَمُرُ الرِّداء" يَوْمئُونَ إلى الجود، و"طَرِبُ العِنان" يَوْمئُونَ إلى الخفة والرشاقة"⁴³

وهذا يدل على عدم وقوف المتأخرين من البلاغيين على أقوال المتقدمين وقفة متأنية فاحصة، تأخذ عنهم وتفيد من مجموع ما قيل لتأتي بشيء جديد، إذ اكتفى السيوطي بإيراد قول ابن فارس وأمثله دون الوقوف عند التعريف أو الأمثلة.

الإشارة عند الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)

اعترف البلاغيون، بعد خطوة العسكري، بالإشارة باباً من أبواب البديع، مع التزام بعضهم بتعريف قدامة، وكان أولهم القاضي أبوبكر الباقلاني (ت 403هـ) في كتابه "إعجاز القرآن" يقول: "ومما يعدونه من البديع، الإشارة وهو اشتغال اللفظ القليل على المعاني الكثيرة. وقال بعضهم⁴⁴ في وصف البلاغة: البلاغة لمحَّة دالة"⁴⁵

ثم يورد "حُسنَ البيان" ويذكر من أقسامه الإشارة، حيث يقول: "وأما "حسن البيان" فالبيان على أربعة أقسام⁴⁶: كلامٌ، وحالٌ، وإشارةٌ، وعلامةٌ، ويقع التفاضل في البيان، ولذلك قال عز من قائل: {الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان}⁴⁷

ونقيضه العي، ومنه قيل: أعيأ من باقل⁴⁸، سئل عن ظبية في يده: بكم اشتراها؟ فأراد أن يقول: بأحد عشر، فأشار بيديه ماداً أصابعه العشر، ثم أدلع لسانه، فأفلتت الظبية من يده"⁴⁹

أهمية الإشارة في عملية التواصل عند الجاحظ

يرى الجاحظ أن أهمية الإشارة الجسدية تكمن في قدرتها على الاكتفاء بذاتها، واختصار مُجمل الكلام، ثم قدرتها على مساندة اللفظ في بعض المواقف التي تقتضي ذلك، يقول: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العونُ هي له ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوبُ عن اللفظ، وما تغني عن الخط"⁵⁰، فهي إما شريكة له أو نائبة عنه، أما اقتران الإشارة الجسدية باللفظ فلا يعني قصور اللغة الإنسانية عن تأدية المهمة المنوطة

بها، ولكن العبرة هي إظهار قدرة الحركة على اختصار الكلمة أو الكلام من خلال الموقف، ثم إنها تساعد في توجيه الرسالة إلى طرف معين وتحديد اتجاه الإرسال، بمعنى تخصيص الرسالة لطرف معين دون غيره. ومما يدل أيضاً على مكانة لغة البدن وإفصاحها، قولان: الأول: للجاحظ في بيانه وتبيينه "وربّ قليلٍ يُغني عن الكثير، كما أن ربّ كثيرٍ لا يتعلّق به صاحبُ القليل، بل ربّ كلمةٍ تُغني عن حُطبةٍ، وتنبؤُ عن رسالة، بل ربّ كنايةٍ تُربي على إفصاح، ولحظٌ يدلُّ على ضمير، وإن كان ذلك الضمير بعيد الغاية"⁵¹ ولعل الذي يتجلى من قول الجاحظ شيئان: أولهما أن الرتبة والتقديم قد يكونان للغة الجسم في مواضع، إذ أنها أبلغ وأدلّ في مقاماتٍ مخصوصة، وثانيهما: أن لها فعلاً جلياً في الإبانة والتواصل واستشراف المقاصد.

الثاني: للشاعر (الضّرير البصير) بشّار بن بُرد فقد تبصّر في هذه اللغة الصامتة، فوصفَ وأجاد:

ومنتظرٍ رجُع السّلامٍ بطرفه إذا ما انتنّى يحكي لنا الغُصنَ اللدّنا

إذا جعل اللّحظَ الخفيّ كلامه جعلتُ له عيني لتفهمه أذنا

كفتنا بلاغاتُ العيونِ حديثنا فقمّن بحاجاتِ النفوسِ لنا عتاً⁵²

وقال بعضهم:

إشاراتُ العيونِ مُترجماتٌ بما تطوي القلوبُ عن القلوبِ

إذا هي تُرجمت بالّلحظِ سراً تهادّت بينها علم الغيوبِ⁵³

أيهما أبلغ الإشارة أم اللفظ؟

والإشارة عند الجاحظ قد تكون أبلغ من الصوت، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "هذا ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت، فهذا أيضاً بابٌ تتقدم فيه الإشارة الصوت، والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف"⁵⁴. وذكر الجاحظ ميزة هامة من ميّزات الإشارة فقال: "ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاصّ الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتّة"⁵⁵ والإشارة عنده شريكة اللفظ، فهي نعم العون للفظ، وهي الترجمان له، وهي أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عنه. فالإشارة إذا ما أردنا لها ضبطاً وتحديداً: هي درجة من الكناية تتميز بقلّة الوسائط وبالوضوح النسبي، مما يجعلها في منزلة بين التلويح والرمز، فليس أن الإشارة تبيّن ما لا يبينه الكلام، وتبلغ ما يقصر عنه اللسان، ولكنها إذا قامت مقام اللفظ، وسدّت مسدّ الكلام كانت أبلغ، لقلّة مؤونتها وخفة مخمّلها، وهذا تفسير قول ابرويز لكاتبه يحضّه على الإيجاز "إجمع الكثير مما تريد من المعنى، في قليلٍ مما تقول"⁵⁶

يقول المثل العربي: "ربّ إشارةٍ أبلغ من عبارة"⁵⁷ ويقول الشاعر:

العبدُ يُقرعُ بالعصا والحرُّ تكفيه الإشارة⁵⁸

ولا شك أن مدى الصوت – مهما كانت قوة صاحبه – مدى محدود، ولو أن رجلاً وقف ليحدّث آخر عن بُعد لما فهم منه شيئاً، وهنا يبرز دور الإشارة، لأنها تصل حيث لا يصل الصوت، وتحمل المراد حيث

يعجز اللفظ عن حمله.

ولقد جاء في الأمثال العربية أيضاً قولهم: "رفع عقيرته" وهو مثلٌ يُضرب لمن صاح صياحاً شديداً، حتى أسمع القاضي والداني، وهذا المثل لا صوت فيه، لكن فيه الحركة .
وموردٌ هذا المثل: أن رجلاً قُطعتُ رجله فبلغ به الألم مبلغه، فرفعها على يديه، وأخذ يصيحُ حتى أسمع الجميع .

والعرب حين أرادت أن تعبر عن هذا الأمر، تركت الصوت الذي صاح به الرجل، لأنه مهما علا فلن يصل إلى تصوير شدة الألم الذي أحاط به، ولكنهم التقطوا هذه الحركة التي فعلها الرجل، وهي رفع القدم المقطوع، وجعلوها مضمرباً للمثل في شدة رفع الصوت .
وحكمة العرب جعلتها تفتن إلى أن رفع العقيرة أبلغ في تصوير علو الصوت من غيره، فكان التعبير هنا بالإشارة بدلاً من اللفظ أبلغ.

الخاتمة

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الإشارة بمفهومها البلاغي هي الإيجاز والحذف والقصر والاختصار، وبمفهومها اللغوي هي: الإيماء والرمز والتلميح والوحي، أو الحركة الجسدية الدالة على معنى، ترتبط بالنشاط الإنساني المقصود أو غير المقصود. فقد يقوم المرء بحركات يقصد من ورائها توصيل معنى أو فكرة محددة، فيستعيز بالحركة عن الكلام، أو يجعلها مساندة له في المواقف الحيوية مثل التخاطب العادي أو الإنشاد أو التمثيل أو الخطابة، وقد تصدر عنه بعض الحركات الجسدية التي تكون خارجة عن إرادته وقصده، وهذا غالباً ما يكون في المواقف الانفعالية.

ومما بدا لي أن لغة البدن-الصامتة- عالمية، فتمَّ حركات وإيماءات معمّرة متقدمة تُداول في المشارق والمغرب، ومثال ذلك: حركة عمادها وضع الإصبع أو البنان في الفم، وقد رآها "موريس" أنها دالة على الخوف أو القلق أو ما يدور في فلك هذين المعنيين⁵⁹، وقد رواها لنا عمر بن أبي ربيعة رواية حركة وسياق فقال:

وقالت وعضت بالبنان فضحتني وأنت امرؤ ميسور أمرك أعسر⁶⁰

وخلاصة القول أن الجاحظ هو أول من استحدث مفهوم الإشارة، حيث أنه كان قد تأثر بالفلسفة اليونانية واكتسب الثقافة اليونانية عن طريق علماء الكلام فكان هو أول من لفت الأنظار إلى هذا البحث البلاغي، وذلك في بيان معنى الإشارة والحركة الجسدية حيث أنه جعلها ثاني أهم وسائل البيان بعد اللفظ، التي هي اللفظ والإشارة والخط والعقد والنسبة) بل جعلها في بعض المواقف أفضل من اللفظ ومقدمة عليه، لأنها قد تكون موضحة لمعنى يعجز المتكلم عن إيصاله للسامع، فيعبر عنه بالإشارة والحركة بدل اللفظ لأنه لم يستطع إيصال المعنى بدقة عن طريق اللفظ، فلجأ إلى الإشارة والحركة الجسدية لإيصال الفكرة للمتلقي بالشكل الأفضل والأوضح، وهذا ما أسماه الجاحظ معنى (خاص الخاص) وأطلق عليه الجرجاني (معنى المعنى). ولذلك أورد الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" الذي جعل من البيان اسماً له، فقد أورد أوصافاً وهيئات جسدية منها ما يحمل دلالات معينة، ومنها ما بقي واصفاً للحركات الجسدية، واستشهد بأبيات شعرية تدل كلماتها على وظائف دلالية للإشارة والحركة الجسدية. وقد سار على نهج الجاحظ كثير من البلاغيين

بعده، كابن وهب الكاتب وقدامة بن جعفر وابن فارس والسكاكي وغيرهم، وفرتعوا لها أبوابًا في كتبهم مما يدل على اهتمامهم بالإشارة ودلالاتها بعد الجاحظ.

النتائج

- يُعد الرمز والإيحاء والإشارة من أهم الوسائل والتقنيات الفنيّة التي يلجأ إليها المتكلمون للتعبير عما في أعماقهم وانفعالاتهم

العاطفية التي لا تستطيع فيها الكلمة التعبير عما تعتلج به خواطرهم.

- للإشارة دورٌ كبيرٌ في عملية التواصل غير اللفظي لما لها من أثرٍ واضحٍ في تلقي الآخرين للرسالة وفهم إيحاءاتها والوصول

لمدلولاتها التي قد تغني في كثير من الأحيان عن النطق واللفظ.

- استعمل النبي صلى الله عليه وسلم أسلوب الإشارة في كثيرٍ من المواقف والمناسبات لما يكون لها من وقعٍ في النفس وسهولةٍ في

الفهم، ومن ذلك استخدامه لتعابير وجهه الشريف وإشاراته بأصابع اليد، وكذلك تبسّمه وحركات جسده، فكان يخاطب

أصحابه بروحه وجسده ووجهه، مراعيًا المستويات العقلية بأفضل الوسائل وأكثرها وقعًا في النفس، فهو سيد البلاغ

والفصحاء.

- تُستخدم الإشارة ولغة الجسد من قِبَل المعلمين كإحدى الوسائل المساعدة في إيصال الفكرة للطرف المتلقي.

Kaynakça

Kur'an-i Kerim

Buharî Muhammed bin İsmail (ö. H. 256), *Sahih-i Buhari*, Araştırın : Muhammed Zuheyr en-Nasir, Daru Tavki'n-Necat, Lübnan, 1. baskı, H. 1422.

Ebu Davud, Suleyman bin el-Eşas (ö. H. 275), *Sunenu Ebi Davud*, Araştırın : Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Fikr, tarihsiz.

el-Beyhakî Ahmed bin el-Huseyin bin Ali (ö. H. 458), *es-Sunenu'l-Kubra*, Araştırın: Muhammed Ata, Mektebetu Dari'l-Baz, Mekke, 1994.

- Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Araştırın : Abdusselam Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 7. baskı, 1998.
- eş-Şerif el-Curcanî, Ali bin Muhammed bin Ali eş-Şerif el-Huseynî (ö. H. 816), *Kitabu't-Ta'rifât*, Araştırın : İbrahim el-Abyarî, Daru'r-Reyyan li't-Turas.
- İbn Cinnî, *el-Hasais*, Araştırın : Muhammed Ali en-Neccar, el-Mektebetu'l-İlmiyye. Kahira.
- Câhız, Amr bin Bahr (ö. H. 255), *el-Hayavan*, Araştırın : Abdusselam Harun, 2. baskı, 1965.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadir, Beyrut, 1. baskı, 1990, 4. c, ŞVR maddesi
- Muhammed Keşşâş, *Luğatu'l-İşareti, mine'l-Bidaiyyeti ila't-Tilkaiyyeti ila Luğatin Alemiyye*, Mecelletu'l-Fikri'l-Arabî, sayı 95, 1999.
- Abdusselam el-Meseddî, *es-Simyau'l-Arabiyyeti*, Zimna Kitabi Ma Varai'l-Luğati, Daru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Tunus, Tarihsiz.
- Firyal Cuburî Ğazzul, *İlmu'l-Alamat (es-Simiyotika)*, Medhalun İstihlalî, Dimna Kitab Anzimetu'l-Alamati fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve's-Sekafe.
- el-Muhtar min Şi'ri Beşşar* İhtiyaru'l-Halidiyyin (Ebu Bekr ve Ebu Usman el-Halidî), müellifi : Ebu't-Tahir İsmail bin Ahmed Ziyadetullah et-Tecibî, Matabaatu'l-İtimâd.
- İbn Abdirabbihi el-Endelusî, *el-İkdu'l-Ferid*, el-Mecmau's-Sekafî, Ebu Dhabî, 2003.
- Natali Bakû, *Luğatu'l-Harekat Divanu Umar bin Ebi Rabia Emevî Şairi* (ö. H. 93), Önsüz ve Dipnotlar : Fayiz Muhammed, Yayınlayan : Daru'l-Kitabi'l-Arabî.
- er-Rummanî, *en-Nuket fi İcazi'l-Kur'ân*, Dimna Selasi Resail fi İcazi'l-Kur'ân, Araştırın : Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl, Daru'l-Mearif, Mısır.
- el-Bakillanî, Ebu Bekr Muhammed bin et-Tayyib *İcazu'l-Kur'ân*, Araştırın : Ahmed Sakr, Daru'l-Mearif, Mısır, 3. Baskı.
- Divanu İmriu'l-Kays*, Araştırın : Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Mearif, Kahire.
- el-Hatimî, Muhammed bin el-Hasan bin el-Muzaffer, *Hilyetu'l-Muhadara fi Sinaati's-Şi'r*, Araştırın : Cafer el-Kettanî, Daru'r-Reşid li'n-Neşr, Bağdat, 1979.
- el-Askerî, Ebu Hilal, *es-Sinaateyn*, Araştırın : Ali Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 2.Baskı.

Cemil Abdulmecid, *el-Bedi Beyne'l-Belağati'l-Arabiyyeti ve'l-Lisaniyyeti'n-Nassiye*, el-Heyetu'l-Misriyyeti'l-Ammeti li'l-Kitab, 1998.

İbn Faris, Ahmed bin Zekeriya, *es-Sahibî fî Fikhi'l-Luğa*, Araştırın : Umar Faruk et-Tabba, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut, 1. baskı, 1993.

Siyutî, Celaleddin bin Abdurrahman, *el-Muzhir*, Açıklayan : Cadu'l-Mevla, Ebu'l-Fadl ve el-Beccavî, Menşuratu'l-Mekteberi'l-Asriyye, Beyrut, İsa el-Babî el-Halebî nüshasından kopyalanmış.

Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-Şi'r*, Araştırma : Muhammed Abdulmumin Haffaci, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Veheb el-Katib, *el-Burhan fî Vucûhi'l-Beyan*, Araştırın : Hadice el-Hadisî ve Ahmed Matlûb, Menşuratu Camiati Bağdad, 1. Baskı, 1967.

¹ سورة مريم، آية ٢٩.

² سورة آل عمران، آية ٤١.

³ سورة مريم، آية ١١.

⁴ البخاري محمد بن إسماعيل، (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تج: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، لبنان،

ط ١، ١٤٢٢هـ، ٧٠/٢، سنن أبي داوود، تج: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دت، ٢٨٤/١.

⁵ سنن البيهقي الكبرى، تج: محمد عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٩٩٤، ٢٢١/٣.

⁶ انظر المصدر نفسه، ٢٥٨/٢.

⁷ المصدر نفسه، ٢٦١/٢.

⁸ انظر: صحيح البخاري، ١٠٣-١٠٢/٤.

⁹ المصدر نفسه، ١٠٣-١٠٢/٤.

¹⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، تج: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ٧٨/١.

¹¹ الجاحظ، البيان والتبيين، تج: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٧٦، ١٩٩٨، ٧٨-٧٦/١.

¹² المصدر نفسه، ٧٨-٧٧/١.

¹³ المصدر نفسه، ٧٩/١. والدَّل والشكل: دل المرأة وغنجها وغزلهما، والتَّقْتَل والتثني: الاختيال والتكسّر في المشي.

¹⁴ انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، 1990، مادة "وسم"، "علم"، "شور".

¹⁵ نقلا عن: محمد كشاش، لغة الإشارة من البدائية والتلقائية إلى لغة عالمية، مجلة الفكر العربي، ع 95، 19٩٩،

ص 8.

¹⁶ تحدث في هذا ابن جني، الخصائص، 371/2.

¹⁷ انظر: عبد السلام المسدي، السيمياء العربية، ص 72.

¹⁸ انظر في هذا المجال: فريال جبوري غزول: علم العلامات، (السيميوطيقا)، مدخل استهلاكي، ضمن أنظمة

العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ص 9.

¹⁹ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "شور"

²⁰ انظر: المصدر نفسه، مادة "ثوب"

²¹ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٢٠٢.

²² ابن جني، الخصائص، ٣٣/١.

- ²³ انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تج: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، 76/1.
- ²⁴ الجاحظ، الحيوان، تج: عبد السلام هارون، ط2، 1965، 45/1.
- ²⁵ الجاحظ، البيان والتبيين، تج: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، 76/1. والعقد ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين، يقال له حساب اليد.
- ²⁶ الجاحظ، الحيوان، تج: عبد السلام هارون، ط2، 1965، 94/1.
- ²⁷ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تج: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 104-105.
- ²⁸ ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تج: خديجة الحديثي، وأحمد مطلوب، منشورات جامعة بغداد، ط1، 1967، ص 60.
- ²⁹ مقدمة المحققان من "البرهان في وجوه البيان"، ص 32-33.
- ³⁰ سورة الشورى، آية 51.
- ³¹ سورة مريم، آية 11.
- ³² ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تج: خديجة الحديثي، أحمد مطلوب، ط1، 1967، ص 139-140.
- ³³ انظر: الجاحظ، محمد بن الحسن بن المظفر، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تج: جعفر الكتاني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979م، ص 138.
- ³⁴ انظر: العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تج: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، ط2، ص 358.
- ³⁵ راجع: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 18.
- ³⁶ العسكري، أبو هلال، الصناعتين، ص 358.
- ³⁷ سورة النجم، آية 16.
- ³⁸ امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ص 91.
- ³⁹ العسكري، أبو هلال، الصناعتين، ص 359.
- ⁴⁰ المكاء: طائر أبيض يعيش الرياض، وله صفير.
- ⁴¹ ابن فارس، أحمد بن زكريا، الصحاحي في فقه اللغة، تج: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993، ص 246.
- ⁴² المصدر نفسه، ص 246.
- ⁴³ السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، المزهري، شرح: جاد المولى، وأبو الفضل، والبجاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي، 338/1.
- ⁴⁴ هو خلف الأحمر، كما في العمدة، 213/1.
- ⁴⁵ الباقلائي، أبي بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تج: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، ص 90.
- ⁴⁶ وقد ذكر الرماني في كتابه التكت في إعجاز القرآن ص 26، أن "البيان هو الاحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك، والبيان على أربعة أقسام.. والكلام على وجهين: كلام يظهر به تميز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان.
- ⁴⁷ سورة الرحمن، آية 1-4.
- ⁴⁸ باقل: هو رجل يُضرب به المثل في العي والبلادة والغباء، ومن هنا عُرف (باقل) بأنه أعيا العرب.
- ⁴⁹ الباقلائي، إعجاز القرآن، ص 274-275.
- ⁵⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، 78/1.
- ⁵¹ انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تج: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، 7/2.

- ⁵² المختار من شعر بشار اختيار الخالديّين (أبو بكر وأبو عثمان الخالدي)، مؤلفه: أبو الطاهر اسماعيل بن أحمد زيادة الله التجيبي، مطبعة الاعتماد، ص ٦٣.
- ⁵³ المصدر نفسه، ص ٦٤.
- ⁵⁴ الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٧٩/١
- ⁵⁵ المصدر نفسه، ٧٨/١
- ⁵⁶ ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، المجمع الثقافي، أبوظبي، ٢٠٠٣ م.
- ⁵⁷ ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ٢٤٧/١.
- ⁵⁸ هذا البيت للشاعر العربي، جارية بن الحجاج الإيادي، وهو شاعر جاهلي.
- ⁵⁹ انظر: ناتالي باكو، لغة الحركات، ص ٦٤
- ⁶⁰ ديوان عمر بن أبي ربيعة، شاعر أموي (ت ٩٣ هـ)، قدّم له ووضع هوامشه: فايز محمد، الناشر: دار الكتاب العربي، ص ١٨٥.

الملخص

استهدف البحث الحالي تقديم تصور لتوظيف الأنشطة الإلكترونية الترفيهية في تدريس الاستماع للناطقين بغير العربية وذلك من خلال تقديم درس استماع مستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفيهية، وأكد البحث أنّ مهارة الاستماع هي المهارة الأساس لاكتساب وتعلم اللغة الثانية، وأن استخدام الأنشطة الإلكترونية الترفيهية قد يساعد الدارسين على تطوير مهارات اللغة التواصلية، وقد تحددت مشكلة البحث في ضعف مهارات الاستماع لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، والافتقار إلى استخدام أنشطة إلكترونية ترفيهية يمكن توظيفها في تدريس الاستماع، وقد استخدم البحث المنهج الوصفي التحليلي لوصف وتحليل الأدبيات ذات الصلة بمشكلة البحث، وذلك لتحديد مهارات الاستماع المناسبة لتعليمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتوسط، وتحديد الأنشطة الإلكترونية الترفيهية التي تستخدم في تدريس مهارات الاستماع. وقد استخدم البحث أدوات موقع Edpuzzle مع دمجها في فصول جوجل التعليمية Google Classroom وتفعيل الإضافة الصوتية MOTE داخل تلك المنصة المتكاملة، وذلك ليتسنى لكل دارس فهم المعارف والمعلومات، وإعادة الاستماع إلى الأصوات والتراكيب أكثر من مرة، ثم الإجابة عن التدريبات المدمجة بالمقاطع المرئية أو الصف الدراسي من خلال فصول جوجل الافتراضية، ويتم ذلك مع الحصول على التغذية الراجعة المناسبة التي تستهدف التأكيد على مهارات الاستماع.

ويتكون الإطار النظري للبحث الحالي من ثلاثة مباحث، عرض المبحث الأول طبيعة الاستماع: مفهومه، أهميته، مهاراته. وعرض المبحث الثاني الأنشطة الإلكترونية الترفيهية: مفهومها، أهميتها، توظيفها. وخصص المبحث الثالث للجانب التطبيقي حيث عرض درس الاستماع المستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفيهية. وقد أكد البحث أهمية توظيف التكنولوجيا في تدريس مهارات الاستماع وبخاصة الأنشطة الإلكترونية الترفيهية، وكيف يمكن توظيفها إجرائياً من خلال عرض مبادئها وخطوات استخدامها من خلال خطوات إجرائية عملية لدرس الاستماع مع مراعاة هذا الدرس لطرق وأساليب تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها.

الكلمات المفتاحية: (الأنشطة الإلكترونية الترفيهية، تدريس الاستماع، تعليم اللغة العربية، الناطقين بغير العربية)

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.1071429

** Dr. Öğr Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, e-posta: amrmukhtar@kastamonu.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-7637-7611. Makale Gönderim Tarihi: 10.02.2022

Makale Kabul Tarihi : 21.06.2022

Anadili Arapça Olmayanları Dinlemenin Öğretilmesinde Eğlence Amaçlı Elektronik Etkinliklerin Kullanılması

Öz

Bu araştırma, eğlence amaçlı elektronik faaliyetlere dayalı bir dinleme dersi sunarak anadili Arapça olmayanları dinlemenin öğretiminde eğlence amaçlı elektronik faaliyetler kullanma kavramını sunmayı amaçladı. Araştırma, dinleme becerilerinin ikinci dili edinme ve öğrenme için temel beceri olduğunu ve eğlence amaçlı elektronik etkinliklerin kullanılmasının, öğrencilerinin dil becerilerini ve iletişim dilini geliştirmelerine yardımcı olabileceğini doğruladı. Araştırma problemi, anadili Arapça olmayanların dinleme becerilerinin zayıf olması ve dinleme öğretiminde kullanılacak eğlence amaçlı elektronik etkinliklerin kullanılmaması olarak belirlenmiştir. Araştırma, ana dili Arapça olmayan Arapça öğrenenler için orta düzeyde uygun dinleme becerilerini belirlemek ve orta düzeyde eğlence amaçlı elektronik etkinlikleri belirlemek amacıyla araştırma problemiyle ilgili literatürü tanımlamak ve analiz etmek için tanımlayıcı analitik yöntemi kullanmıştır. Araştırma, Edpuzzle'ın araçlarını, Google Classroom'a entegrasyonu ve bu entegre platformda ses eklemelerini etkinleştirmesiyle kullandı, böylece her bir öğrenci bilgi ve bilgiyi anlayabilir ve sesleri bir kereden fazla tekrar dinleyebilir ve ardından videoyla entegre alıştırmaları yanıtlayabilir. Ve bu, dinleme becerilerini vurgulamayı amaçlayan geribildirimlerin uygun bir şekilde elde edilmesiyle elde edilir.

Araştırmanın teorik çerçevesi üç bölümden oluşmaktadır, birinci bölüm dinlemenin niteliğini, kavramını, önemini ve becerilerini sunmaktadır. İkinci bölüm, eğlence elektronik etkinliklerini, kavramları, önemi ve istihdamı ele almaktadır. Üçüncü bölüm ise, eğlence amaçlı elektronik aktivitelere dayalı dinleme dersinin sunulduğu pratik kısma ayrılmıştır. Araştırma, özellikle elektronik eğlence etkinlikleri olmak üzere dinleme becerilerinin öğretiminde teknolojinin kullanılmasının önemini vurguladı. Araştırma, özellikle elektronik eğlence etkinlikleri olmak üzere dinleme becerilerinin öğretiminde teknolojinin kullanılmasının önemini vurguladı. Ayrıca, anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretme yöntemlerini göz önünde bulundurarak, bir dinleme dersi için pratik adımlar aracılığıyla teknolojiyi kullanma ilkelerini ve adımlarını sunarak teknolojinin pratikte nasıl uygulanabileceğini vurguladı.

Anahtar Kelimeler: Eğlenceli Elektronik Etkinliklerin, Dinleme Öğretimi, Arapça Öğretimi, Anadili Arapça Olmayanlar

Employing recreational electronic activities in teaching listening to non-Arabic speakers

Abstract

The research topic of this article is employing recreational electronic activities in teaching listening to non-Arabic speakers by presenting a listening lesson based on recreational electronic activities. The research used the descriptive analytical method to describe and analyze the literature related to the research problem, to determine the appropriate listening skills for Arabic language learners of non-native speakers at the intermediate level, and to identify the recreational electronic activities that are used in teaching listening skills. The research used Edpuzzle's tools with its integration into Google Classroom and activating audio plugins inside this integrated platform, so that each learner could understand knowledge and information, re-listen to sounds and structures more than once, and then answer the exercises integrated with video clips or the classroom through the virtual Google classes. This is done with appropriate feedback that is intended to emphasize listening skills.

The research emphasized the importance of employing technology in teaching listening skills, especially recreational electronic activities, and how they can be employed procedurally by presenting its principles and steps to use it through practical procedural steps for the listening lesson, considering this lesson for the methods and techniques of teaching Arabic to non-native speakers.

Keywords: Recreational Electronic Activities, Listening Skills, Teaching Arabic, Non-Arabic Speakers

Structured Abstract

The current research aimed to present a vision for employing recreational electronic activities in teaching listening to non-Arabic speakers by presenting a listening lesson based on recreational electronic activities. Listening is the basic skill for acquiring and learning the second language; therefore, the learner listens to texts from a language other than his mother tongue, which requires him or her to perform multiple mental operations that enable him or her to distinguish between the habits of his mother tongue and the habits of the language he or she is learning. With the continuous listening to a variety of texts from the target language; the learner acquires skills and habits that make him or her familiar with the sounds of the second language, as well as enable him or her to learn vocabulary, structures, expressions, and the

significance of these expressions. Also, the use of recreational electronic activities may help learners to develop their language abilities, and communicative language skills, through the development of linguistic wealth, especially when these activities become a major part of The components of the curriculum, relying on the learner's positivity, and his keenness to learn language skills through electronic activities that combine fun, entertainment and education by attracting their attention through colorful animation, educational games and entertaining competitions.

Despite the importance of listening in our lives in general, and as an educational activity of individuals in particular, real practices do not reflect this importance, whether at the linguistic level or at the educational level relying on a wrong belief, which is that listening is like other language skills, is acquired naturally and does not require extra effort from the side of the learners as well as it is just an accompanying activity and a common skill along with the other skills which does not require any attention and care. However, with the multiplicity of different means of communication, and with the development that has occurred in them, as well as with the social and scientific changes and the establishment of various institutions; the need for teaching the learners listening skills has become a necessity.

The problem of the current research was represented in the weakness of listening skills of Arabic language learners of non-native speakers, and the lack of using recreational electronic activities that can be employed in teaching listening. To address this problem, the present research attempts to answer the following main question” How can the electronic recreational activities be employed in teaching listening skills in the intermediate level for non-Arabic native speakers?

The following questions are derived from this main question:

The first question: What is the Arabic listening skills at the intermediate level?

The second question: What are the recreational electronic activities used in teaching listening?

Question 3: What is the listening lesson that is based on recreational electronic activities?

The research used the descriptive analytical method to describe and analyze the literature related to the research problem, to determine the appropriate listening skills for Arabic language learners of non-native speakers at the intermediate level, and to identify the recreational electronic activities that are used in teaching listening skills. The research used Edpuzzle’s tools with its integration into Google Classroom and activating audio plugins inside this integrated platform, so that each learner could

understand knowledge and information, re-listen to sounds and structures more than once, and then answer the exercises integrated with video clips or the classroom through the virtual Google classes. This is done with appropriate feedback that is intended to emphasize listening skills.

The theoretical framework of the current research consists of three sections. The first topic presented the nature of listening: its concept, importance, and skills.

In this section, listening is defined as a complex language skill that includes mental activity through which spoken language is received, interpreted, analyzed, evaluated, and tasted. This requires intellectual processes, abilities, and integration between the experiences of the speaker and the listener as the ultimate purpose of this process is the integration of experience, and its effectiveness to achieve understanding, and then using what they have listened to in real linguistic situations.

Then, it summarizes the importance of listening as a means of learning and acquiring concepts; Through it, the child can understand the meaning of the words he or she was exposed to when he or she connects the sensory image of the thing someone sees, and its indicative word. It is also the first means of communication for the learner with the natural human environment, to identify it, and then interact, and deal with it in social situations, in addition to being a means of teaching speaking first, then reading and writing.

If the current research has sought to present a vision for employing recreational electronic activities in teaching listening to non-Arabic speakers by providing a listening lesson based on recreational electronic activities; it is necessary to present listening skills; As experts and other linguists have stated that listening has skills and sub skills which are practiced by the learner including the listening comprehension skills at the intermediate level presented by the Common European Framework of Reference for Languages.

After presenting the classifications of listening skills - despite their diversity - and after deleting the repetitive and similar skills from each level, and excluding some skills that are not suitable for non-native Arabic learners at the intermediate level, the research confirms that it is not possible to practically isolate these skills or levels from each other as they are all interrelated and include the skills of recognizing the meanings of the vocabulary, identifying the main idea, understanding the general meaning of the audio discourse, and determining the purpose of the speaker.

The second topic presented recreational electronic activities: their concept, importance, and employment. Through presenting the definitions of

electronic activities, the research presented the concept of recreational electronic activities as a group of educational activities designed over the Internet, which is characterized by the element of entertainment, whether games, competitions, or video clips, with the aim of developing the students' listening skills. Then the research confirmed that learning through entertaining electronic activities - especially interactive visuals - is a useful way for learners as they listen to language characterized by spontaneity and realism, which in turn enhances the students' communication skills and enable them to acquire new vocabulary and expressions. It also improves pronunciation and letter articulation and trains them on the speed, tone, and intonation of native speakers, as it provides a natural pattern for the speech of native speakers, through teaching television dramatic situations whose subjects tackle many human experiences, through human models that communicate and interact with each other, and with society, its culture and civilized systems, which is not the situation in most of the content of listening skills in language teaching books, as they are often unrealistic dialogues. The research also adopted the use of the Edpuzzle tool, through which teachers can enhance their teaching lessons through interactive visuals with students that include the lesson with questions. Also, the teacher can include audio clips for more clarification for this purpose. At the end, after the learners watch the visual clips and answer the questions, the teacher will be able then to see the results and grades of the students immediately. The teacher can then obtain an assessment result form and use it in designing recreational electronic activities.

The third topic was concerned with the practical part as the listening lesson based on the recreational electronic activities has been presented. The research presented the objectives of the lesson, then the audio discourse from the Arabic book for universities. The steps of teaching came in three stages; The first stage is the pre-listening stage, then the listening stage, and finally the post-listening stage, in which the research employed the Mote tool and through google classroom

The research emphasized the importance of employing technology in teaching listening skills, especially recreational electronic activities, and how they can be employed procedurally by presenting its principles and steps to use it through practical procedural steps for the listening lesson, considering this lesson for the methods and techniques of teaching Arabic to non-native speakers.

١.١ المقدمة

١-١ تمهيد

إذا كانت اللغة سمعية شفوية؛ فإنَّ فهمَ اللغة يسبق استخدامها، ومن ثم فإنَّ تعليم الاستماع يسبق تعليم الكلام، والمستمع الجيد مُتحدث جيد، كما أنَّ مُتعلّم اللغة لن يكتسب مهارات اللغة الأربع إلا بالاستماع الجيد؛ فمهارات الاستماع من أهم مهارات التواصل اللغوي، وتعدُّ هدفًا أساسيًا من أهداف تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ فالاستماع الجيد يُحسن مهارات الفهم، ويزيد من ميول الدارسين الإيجابية نحو تعلم مهارات اللغة العربية.

ويُعد الاستماع المهارة الأساس لاكتساب وتعلم اللغة الثانية، فالمُتعلّم يستمع إلى نصوص من لغة غير لغته الأم، ويحتاج ذلك منه القيام بعمليات عقلية مُتعددة تُمكنه من التمييز بين عادات لغته الأم، وعادات اللغة التي يتعلمها. ومع استمرار استماعه لنصوص مُتنوعة من اللغة الهدف؛ فإنَّه يكتسب مهارات وعادات تجعله يألف أصوات اللغة الثانية، ويتعلم مفرداتها وتراكيبها وتعبيراتها ودلالة هذه التعبيرات. (عثمان؛ وإبراهيم، ٢٠١٣، ص.١٠٤)؛ فالأنشطة اللغوية المُتمثلة في الاستماع تمثل جانبًا كبيرًا من مُمارسة اللغة في حياة الإنسان؛ فيستغرقُ الإنسان ٧٠٪ من وقته في النشاط اللغوي الشفوي؛ حيث يقضي النَّاس من أوقاتهم ٤٢٪ استماعًا، و٣٢٪ تحدثًا، و١٥٪ قراءة، و١١٪ كتابة؛ مما يُؤكد أنَّ الجانب الشفوي يأخذ أكبر وقت الإنسان في حياته اليومية. (طعيمة، ٢٠٠٠)

ويرى التنقاري (٢٠١٦) أنَّ الاستماع يتطلب من المستمع الانتباه والتركيز لما تتلقاه الأذن من أصوات ورموز لغوية ومحاولة فهمها وإدراك الرسالة المُضمّنة في هذه الرموز عن طريق تفاعلها مع خبرات المستمع، من ثمَّ فالاستماع شرطٌ أساسي للنمو اللغوي بصفة عامة، وهو أساسٌ للمهارات اللغوية الأخرى بصفة خاصة، كما أنَّه وسيلة أساسية في عملية الاتصال فلا يتطلب مكانًا أو زمانًا مُعيّنًا، بل يمكن أن يحدث في كل مكان وزمان. (ص.١٢٦)

ويؤكد مؤذن (٢٠١٦، ص.١١٥) أنَّ طلاب العصر الرقمي يفضلون الشبكات الاجتماعية والوسائل الرقمية؛ لأنَّها أصبحت من حياتهم اليومية، كما أنَّه لديهم فترة انتباه قصيرة في التعلم بالطرق التقليدية، تزداد هذه الفترة حينما يتعلمون من خلال الألعاب والأنشطة الترفيهية، كما يفضلون العمل ضمن فريق بعيدًا عن العمل والرتابة.

إنَّ استخدام الأنشطة الإلكترونية الترفيهية يوفر مجموعة من المزايا منها؛ أنَّه لا يتقيد بحدود الزمان والمكان التي تتصف بها الفصول الدراسية في التدريس وجهًا لوجه، كما أنَّه يتيح الفرصة للمُتعلمين من أجل التفاعل المباشر مع المعلمين من ناحية، ومع المحتوى المرئي أو المسموع من جهة أخرى، ومن ثمَّ فإنَّ استخدام هذه الأنشطة الإلكترونية ينشر ثقافة التعليم الذاتي، والاعتماد على النفس، وينمي عادات التعلم الإيجابية لدى الدارسين، بل ويحلُّ مشكلة محدودية عدد الساعات الدراسية- خاصة في السنوات التحضيرية في كليات الإلهيات- حيث يسمح للدارسين بالتفاعل، وأداء

العديد من الوظائف والمهام المطلوبة منهم، ومن ثمَّ يمكن توظيف مجموعة من الأنشطة الإلكترونية في تدريس الاستماع.

كما أنَّ استخدام الأنشطة الإلكترونية الترفيهية قد يساعد الدارسين على تطوير قدراتهم اللغوية، ومهارات اللغة التواصلية، من خلال تنمية الثروة اللغوية، خاصة حين تصبح هذه الأنشطة جزءاً رئيساً من مكونات المنهج، مُستندة في ذلك إلى إيجابية الدارس، وحرصه على تعلم المهارات اللغوية عن طريق أنشطة إلكترونية تجمع بين المتعة والترفيه والتعليم عن طريق جذب انتباههم من خلال رسوم مُتحركة مُلوّنة وألعاب تعليمية ومسابقات ترفيهية.

ونظراً لأهمية الاستماع وضرورة تنمية مهاراته لدى دارجي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وأنَّه المهارة الأكثر أهمية في اكتساب الكفاءة اللغوية بين مهارات اللغة الأربع، من خلال ممارسة المتعلم تلك المهارات استماعاً من مصادرها الأصيلة، ممَّا يتطلب تبني بعض التوجهات الحديثة في ميدان تعليم العربية للناطقين بغيرها كتوظيف الأنشطة الإلكترونية الترفيهية؛ فهي من ناحية توفر مُنحاً جاذباً وبيئة مُعززة لتعلم اللغة الثانية، كما تُسهم في إكساب مُتعلمي اللغة الثانية مفردات وتراكيب ومهارات لغوية جديدة، وكذا تكسيهم مهارات التواصل اللغوي؛ وذلك من خلال استعمال اللغة في سياقها الطبيعي من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من أهمية الاستماع في حياتنا بصفة عامة، وفي النشاط التعليمي للأفراد بصفة خاصة، إلا أنَّه لا يحظى بهذه الأهمية سواء على المستوى اللغوي أو على المستوى التربوي، استناداً إلى اعتقاد خطأ، وهو أنَّ الاستماع كغيره من المهارات اللغوية في أثناء عملية التعليم والتعلم بشكل طبيعي دون الحاجة إلى جهد إضافي (مذكور، ٢٠٠٦) وأنها نشاط مُصاحب للأنشطة الأخرى، ومهارة مُشتركة مع غيرها من المهارات مما لا يستوجب العناية والاهتمام بها، ولكن مع تعدد وسائل الاتصال المختلفة، ومع التطور الذي طرأ عليها، والتغيير الاجتماعي والعلمي وقيام المؤسسات المختلفة؛ ظهرت ضرورة تعليم الدارسين كيف يستمعون (طعيمة، ٢٠٠٤)؛ فقد أكد علي (٢٠١٧) أنَّ هناك ما يقرب من 60% من الدارسين لا يفهمون الحديث باللغة العربية عندما يستمعون إليها، وأنَّ تدريس اللغة العربية لا يحظى باهتمام بالغ من ناحية الاستماع والفهم. (ص.٩٦)

وبالرغم من أهمية مهارات الاستماع للناطقين بغير العربية، واهتمام الباحثين بإجراء عديد من الدراسات العربية والأجنبية التي قدمت مُحاولاتٍ متنوعاً لتنمية مهاراته لدى المتعلمين في المستويات اللغوية المختلفة، إلا أنَّ هذه الدراسات أكدت أنَّ هناك ضعفاً في تنمية مهارات الاستماع في مُختلف المستويات اللغوية لدى الناطقين بغير العربية؛ ومن هذه الدراسات: (Yeldham & Gao، 2021)، (الشهري، ٢٠٢٠)، (الفوزان، ٢٠١٩)، (قناوي وسلطان، ٢٠١٧)، (منسي، ٢٠١٧)، (علي، ٢٠١٦)، (التنقاري، ٢٠١٦)، (عطية، ٢٠١٥)، (البوسعيدي، ٢٠١٢)، (الكلباني، ٢٠٠٩)؛ فقد أشارت الدراسات إلى: قلة توافر المعلم المؤهل لتدريس مهارات الاستماع بأساليب مُبتكرة، وغياب التخطيط الجيد من قِبل المُعلم لأهداف تدريس الاستماع، كما أنَّ أغلب مناهج تعليم العربية تهمل استخدام

الأساليب الحديثة في عرض مادتها، وتتبع الأساليب التقليدية التي يقف المتعلم منها موقفًا سلبيًا لا يسمح له بالإبداع أو المشاركة، فلا نجد منهجًا يقوم على توظيف الأنشطة الإلكترونية الترفهية كأحد التوجهات الحديثة في التعلم، في حين نجد أنّ مناهج اللغات الأجنبية تعتمد هذه الأنشطة في بنائها، مما يحقّق لدارسها الاستمتاع بالتعلم. ومن ناحية أخرى فإنّ أكثر البرامج والمناهج التي تقدم المهارات الشفوية للغة العربية-على قلمها- لم تراعى الأسس العلمية أو المعايير الدولية في بنائها من مثل مناسبة المواد التعليمية، والمواقف التواصلية الشفهية لخبرات الدارسين.

ونظرًا لمظاهر القصور السابقة؛ فإن ميدان تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها -وبخاصة تعليم مهارات الاستماع- يفتقر إلى توظيف أنشطة تدريسية ترتبط باستخدام مُستحدثات التكنولوجيا الرقمية كذلك التي يستند إليها البحث في بناء الأنشطة الإلكترونية الترفهية والتي تُستخدم في تدريس مهارات الاستماع.

٢-١ مشكلة البحث:

تمثلت مشكلة البحث الحالي في ضعف مهارات الاستماع لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، والافتقار إلى استخدام أنشطة إلكترونية ترفهية، يمكن توظيفها في تدريس الاستماع، وللتصدي لهذه المشكلة يحاول البحثُ الإجابة عن السؤال الرئيس التالي: كيف يمكن توظيف أنشطة إلكترونية ترفهية في تدريس مهارات الاستماع في المستوى المتوسط للناطقين بغير العربية؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس الأسئلة الآتية:

السؤال الأول: ما مهارات استماع اللغة العربية في المستوى المتوسط؟

السؤال الثاني: ما الأنشطة الإلكترونية الترفهية المستخدمة في تدريس الاستماع؟

السؤال الثالث: ما درس الاستماع المُستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفهية؟

٣-١ أهداف البحث:

استهدف البحث تقديم تصور لتوظيف الأنشطة الإلكترونية الترفهية في تدريس الاستماع بغير العربية، وذلك من خلال تقديم درس استماع مستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفهية.

٤-١ أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث فيما يُحتمل أن يُسهم به في تقديم نموذج لتوظيف الأنشطة الإلكترونية الترفهية في تدريس الاستماع.

٥-١ منهج البحث:

المنهج الوصفي التحليلي لوصف وتحليل الأدبيات ذات الصلة بمشكلة البحث، وذلك لتحديد مهارات الاستماع المناسبة لمُتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتوسط، وتحديد الأنشطة الإلكترونية الترفهية التي تستخدم في تدريس مهارات الاستماع.

٦-١ حدود البحث: اقتصر البحث على:

أ - بعض الأنشطة الإلكترونية الترفيهية المناسبة لتدريس الاستماع.

ب - بعض مهارات الاستماع في المستوى المتوسط وفقاً للإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات.

٧-١ مصطلحات البحث

أ - أنشطة إلكترونية ترفيهية: مجموعة من الأنشطة التعليمية المصممة عبر الإنترنت، والتي تتميز بعنصر الترفيه سواء أكانت مسابقات أو مقاطع مرئية وذلك بهدف تنمية مهارات الاستماع لدى الدارسين.

ب - مهارات الاستماع: قدرة دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتوسط على فهم النقاط الأساسية عندما تكون اللغة المستخدمة واضحة، وكذا فهم المعلومات الرئيسة من البرامج الإذاعية والأفلام إذا كانت باللهجة القياسية.

٢. الإطار النظري

يعرض البحث الحالي إطاره النظري في ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

١-٢ طبيعة الاستماع: مفهومه، أهميته، مهاراته.

١-٢-١ مفهوم الاستماع:

إذا كان السمع -ظاهرة عضوية- يعني وصول ذبذبات الصوت إلى الأذن الداخلية، عن طريق موجات صوتية، ومن ثم إشعار المراكز المعنية في المخ، ثم تدرك الأصوات واتجاهاتها المختلفة، فإن الاستماع -ظاهرة عضوية وعقلية- يُعد أكثر تعقيداً فهو يتطلب من المستمع الانتباه والتركيز لما تتلقاه الأذن من أصوات ورموز لغوية، ومحاولة فهمها، وإدراك الرسالة المتضمنة في هذه الرموز عن طريق تفاعلها مع خبرات المستمع، فإذن السمع هو الإحساس بوصول الصوت؛ أمّا الاستماع فإدراك سمعي، وفهم وتحليل، وتفاعل، وتقييم للرسالة التي تلقها الأذن.

ويعرف الاستماع أنه: "التعرف على الأصوات، والفهم والتحليل والتفسير والتطبيق والتقدير والتقويم للمادة المسموعة، أما الإنصات فهو تركيز الانتباه بسمع الإنسان من أجل تحقيق هدف معين؛ فليس المقصود بالاستماع هو السماع، بل المقصود به الإنصات وهذا أكثر دقة في وصف المهارة التي ينبغي أن نعلمها للدارسين الناطقين بغير العربية، والاستماع هو عملية إنصات إلى الرموز المنطوقة ثم معالجتها وتفسيرها" (طعيمة ومانع، ٢٠٠١، ص ١٠٨).

كما يُعرّف الاستماع أنه: "عملية عقلية وحسية تتطلب من المستمع استقبال المعلومات بالأذن وإعمال الذهن والفكر؛ حتى يفهم المستمع ما استمع إليه، ثم تقويمه بمحاولة إظهار مواطن القوة أو الضعف فيه واختزان ما اقتنع به مما استمع إليه" (عبد الهادي وآخرون، ٢٠٠٣، ص ٧٥).

ويضيف الهاشي والغزاوي (٢٠٠٩) أن الاستماع عملية إنسانية واعية مدبرة لغاية ما، وهي الحصول على المعرفة: تستقبل فيها الأذن الأصوات المختلفة، وتحللها إلى ظاهرها المنطوق، وباطنها المعنوي، وتشتق معانيها من خلال ما يمتلكه الفرد من معارف سابقة، وسياقات التحدث والموقف الذي يجري فيه، أما عبد الباري (٢٠١٠، ص.٢٧) فيؤكد أن الاستماع من مهارات الاستقبال اللغوي التي تتطلب تفاعلاً مع المتكلم، وقد يتم التفاعل وجهاً لوجه من خلال الحوارات، والندوات، والمحادثات.

ويتفق كل من عاشور ومقدادي (٢٠٠٥)، وهيكل (٢٠١٠)، وتايسون (٢٠١١)، ووالترز (٢٠١١) أن الاستماع عملية عقلية مُركبة مُتعددة الخطوات، يتم بها تحويل اللغة في صورتها اللفظية أو غير اللفظية إلى معنى في دماغ المستمع، وترتبط هذه العملية بعدد من العمليات الأخرى كالسمع والانتباه، والفهم، والإدراك. ولذا فإن الاستماع عملية مُعقدة في طبيعتها؛ فهي تشمل على عدة عمليات: إدراك الرموز اللغوية المنطوقة عن طريق التمييز السمعي، وفهم مدلول هذه الرموز، وإدراك الوظيفة الاتصالية أو الرسالة المتضمنة في الرموز أو الكلام المنطوق، وتفاعل خبرات الرسالة مع خبرات المستمع وقيمه ومعايير، وأخيراً نقد هذه الخبرات وتقويمها والحكم عليها في ضوء المعايير المناسبة لذلك. (مذكور: ٢٠٠٨، ٨٧)

ويعرف عطية (٢٠١٥) الاستماع لدى مُتعلّمي اللغة العربية الناطقين بغيرها أنه: "هو عملية استقبال دارسي اللغة العربية غير الناطقين بها للمادة الصوتية العربية بقصد وإصغاء، وتفاعلهم معها، وتفسيرهم لمضمونها، وفهمها، وتقويمها" (ص.١٥٣).

وباستقراء التعريفات السابقة يتضح أن الاستماع مهارة لغوية مُعقدة تتضمن نشاطاً عقلياً يتم من خلاله استقبال اللغة المنطوقة وتفسيرها، وتحليلها، وتقويمها، وتدقيقها. وهذا يتطلب قدرة وعمليات ذهنية، وتكاملاً بين خبرات المتحدث والمستمع؛ لأن الغرض النهائي من هذه العملية هو تكامل الخبرة، وفعاليتها من أجل تحقيق الفهم، ثم الاستخدام لما استمع إليه في مواقف لغوية حقيقية.

٢-١-٢ أهمية الاستماع:

للاستماع أهمية كبيرة في حياتنا، سواء كانت هذه الأهمية مُرتبطة بحياة الإنسان عامة، أو مُرتبطة بجانب مُعين من جوانبها، مثل المستوى الدراسي، أو النمو اللغوي، أو عملية الاتصال، أو دعم العلاقات الاجتماعية، أو في اكتساب اللغة بصفة خاصة، فالاستماع أبو الملكات اللسانية (ابن خلدون، ٢٠٠٤) فهو الأساس في تحقيق التواصل وبلوغ المعرفة، وتعدُّ وسيلة الفرد لتنمية ثقافته وخبراته مع الآخرين. (الهاشي والغزاوي، ٢٠٠٩)

ولا يمكن للإنسان أن يمتلك أية معرفة إذا لم يكن جهازه السمعي سليماً هذا بالإضافة إلى سلامة أجهزة التكلم، لذا كان لزاماً على أي أمة تريد أن ترقى بلغتها أن تُفعل حسن الاستماع لما له من

أهمية في اكتساب اللغة تحصيلاً وأداءً. إنَّه الوسيلة التي يتصل بها الإنسان في مراحل حياته الأولى بالآخرين، وعن طريقه يكتسب المفردات، ويتعلم أنماط الجمل والتراكيب، ويتلقى الأفكار والمفاهيم وعن طريقه أيضاً يكتسب المهارات الأخرى للغة كلاًماً وقراءة وكتابة. (طعيمة، ١٩٨٦، ص.٤١٦)

إنَّ مهارة الاستماع إحدى مهارات اللغة الأربع الرئيسية، ولكونها إحدى مهارات الاستقبال فهي تمكن المتعلمين من استقبال وتلقي قدر كبير من المدخلات القابلة للفهم، والتي يمكن استخدامها فيما بعد أثناء التحدث، كما يستطيع المتعلمون استخدام وتعلم الكثير من المفردات والصيغ والقواعد اللغوية. وترتبط مهارة الاستماع ارتباطاً وثيقاً بالتفكير؛ حيث إنَّ الاستماع الفعَّال يدعم التفكير والفهم معاً، ومن ثم فإنَّ لتنمية مهارات الاستماع أهمية كبيرة في برامج تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ فاكْتساب هذه المهارات يعد غاية في حد ذاته؛ لأنَّه يُمكن متعلمي اللغات – كاللغة العربية كلغة أجنبية- من الفهم الاستماعي للحوار المسموع في مواقف التواصل المتعددة، كما يعد التمكن من مهارات الاستماع وسيلة لتحقيق غايات أخرى لأنَّه يساعد المتعلمين على اكتساب ثقافة اللغة، بل وتدعم مهارات التحدث لديهم في مواقف التواصل السمعي الشفهي.

وإذا كان الاستماع بهذا القدر من الأهمية؛ فإنَّ أهميته تزداد في ميدان تعليم اللغات؛ فقد أشار زجراديوفا (Zigardyo, ٢٠٠٦) إلى أنَّ مهام الاستماع من المهام ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة لتعلم اللغات، ويرجع ذلك إلى كونها مصدراً ثرياً للتعرف على البيانات اللغوية، ومن ثم يبدأ المتعلم في التعرف على الكيفية التي يبدأ بها تعلم اللغة، وطبيعة التراكيب اللغوية، وهو الأمر الذي يسهل له فيها بعد إنتاج اللغة بالاعتماد على نفسه.

وأكدت دراسة هلال (٢٠٠٦) أن مهارات الاستماع - وبخاصة الفهم الاستماعي- أهمية كبيرة في برامج تعليم اللغة الثانية، واكتساب مهاراته كمهارات الفهم المباشر، ومهارات الفهم الاستنتاجي، ومهارات الفهم الناقد؛ لأنَّها تُمكن طلاب اللغة الثانية من تحقيق الغاية من تعلم اللغة وهي الفهم، كما يعد التمكن من مهارات الفهم الاستماعي وسيلة لتنمية مهارات التحدث؛ فالمتعلم الجيد هو متحدث جيد. (ص.٢٠٦)

وقد أدرج عبد الهادي (٢٠٠٣) مهارة الاستماع في أولويات مهارات اللغة، وذلك لأنَّ أداة الاستماع - الأذن - تعمل في جميع الاتجاهات فالإنسان يسمع من يتكلم وراءه، ومن يتكلم أمامه، كما يستطيع أن يسمع الآخرين وهم في أماكن أخرى وهو لا يراهم، وهي تعمل باستمرار في اليقظة والمنام. بالإضافة إلى كون الإنسان يسمع أكثر مما يقرأ، أو يتكلم، أو يكتب. وحاسة السمع لدى الإنسان ترتبط بتعلم الكلام، وهي الحاسة المهمة لتطور المدركات العقلية، والفكرية، ونموها، فضلاً عن الحصول على المعلومات. (ص.١٠٩)

ويمكن تلخيص أهمية الاستماع في أنَّه وسيلة للتعلم واكتساب المفاهيم؛ إذ أنَّه عن طريقه يستطيع الطفل أن يفهم مدلول الألفاظ التي تعرض لها عند ما يربط الصورة الحسية للشيء الذي يراه، واللفظة الدالة عليه. كما أنَّه وسيلة الاتصال الأولى للمتعلم بالبيئة البشرية الطبيعية، بغية

التعرف عليها، ومن ثم التفاعل، والتعامل معها في المواقف الاجتماعية، إضافة إلى أنه وسيلة لتعليم التحدث أولاً، ثم القراءة والكتابة.

ومما يؤكد هذه الأهمية اهتمام البحوث والدراسات بتنمية مهارات الاستماع لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها ومن ذلك بحث عطية (٢٠١٥) الذي استخدم الدراما التعليمية لتنمية مهارات الاستماع لدى طلاب اللغة العربية لغة ثانية وقد أسفرت نتائج البحث عن أثر إيجابي كبير لطريقة الدراما التعليمية في تنمية مهارات الاستماع لدى الطلاب عينة البحث.

وسعيًا للمهدف نفسه أجرت زناتي (٢٠١٥) بحثًا استهدف تنمية مهارات الاستماع للمبتدئين في تعلم اللغة العربية من الناطقين بغيرها، مُستخدمًا استراتيجيتين من استراتيجيات التدريس الحديثة وهما الوعي الصوتي والتعلم القائم على المهام، كما اهتم بأن يجعل هذا التعليم قائمًا على التعلم عبر الإنترنت بنوعها المتزامن وغير المتزامن، وقد توصل البحث إلى فاعلية البرنامج في تنمية مهارات الاستماع.

كما استخدم محمد وآخرون (٢٠١٧) مقاطع من الأفلام والمسلسلات العربية لتنمية مهارات الاستماع لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتوسط، وقد قام بإعداد قائمة باحتياجات الدارسين في المستوى المتوسط وقائمة أخرى بالمواقف التي انتقاهم من الأفلام والمسلسلات في ضوء هذه الاحتياجات، وقد أثبت البحث فاعلية التدريس باستخدام مقاطع الأفلام والمسلسلات في تنمية مهارات الاستماع لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتوسط.

أما الفوزان (٢٠١٩) فقد استهدف التعرف على أثر برنامج مقترح في تنمية بعض مهارات الاستماع لدى طلاب معهد اللغويات العربية بجامعة الملك سعود وقد أسفرت نتائج البحث عن وجود أثر كبير لتطبيق البرنامج المقترح في تنمية مهارات الاستماع.

٢-٣-١ مهارات الاستماع:

إذا كان البحث الحالي قد سعى لتقديم تصور لتوظيف الأنشطة الإلكترونية الترفهية في تدريس الاستماع للناطقين بغير العربية وذلك من خلال تقديم درس استماع مستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفهية؛ فإنه لا بد من عرض مهارات الاستماع؛ حيث إنَّ الاستماع له مهارات عبر عنها المعنيون من خلال مستويات تندرج تحتها مهارات يمارسها المستمع، ومنها مهارات فهم المسموع في المستوى المتوسط التي عرضها الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات (CEFR): (*).

* الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب. ٢٠٢٠. ترجمة عبد الناصر عثمان صبير.

B2	B1
<p>أستطيع أن أفهم الكلام والمحاضرات المتواصلة وأن أتابع الحجج المعقدة بشرط أن يكون الموضوع مألوفًا إلى حد معقول.</p> <p>أستطيع أن أفهم معظم الأخبار التلفزيونية وبرامج الشؤون الجارية. وأستطيع أن أفهم غالبية الأفلام باللهجة القياسية.</p>	<p>أستطيع أن أفهم النقاط الرئيسة للكلام الواضح بشأن الأمور المألوفة التي تواجهني بانتظام في العمل والمدرسة وأوقات الفراغ وما إلى ذلك.</p> <p>أستطيع أن أفهم النقطة الرئيسة للعديد من البرامج الإذاعية أو التلفزيونية في الشؤون الجارية أو الموضوعات ذات الاهتمام الشخصي أو المهني عندما يكون التقديم بطيئًا وواضحًا نسبيًا.</p>

وقد اهتمت الأدبيات وبرامج تعليم اللغات الأجنبية بمستويات الاستماع ومهاراته؛ لأنَّ الاستماع المهارة الأساس لاكتساب وتعلم اللغة الثانية، فالمتعلم يستمع إلى نصوص من لغة غير لغته الأم، ويحتاج ذلك منه القيام بعمليات عقلية متعددة تمكنه من التمييز بين عادات لغته الأم وعادات اللغة التي يتعلمها، وباستمرار استماعه لنصوص متعددة من اللغة الهدف؛ فإنه يكتسب مهارات وعادات تجعله يألّف أصوات اللغة الثانية ويتعلم مفرداتها وتراكيبها وتعبيراتها ودلالة هذه التعبيرات. (عثمان؛ وإبراهيم، ٢٠١٣، ص. ١٠٤)

ويشير (طعيمة ومناع: ٢٠٠٠، ٢٨٧) إلى أنَّ مهارات الاستماع تشمل: التمييز والفهم؛ أما التمييز فيشمل تعرف الأصوات العربية، والتفريق بين الحركات القصيرة والطويلة، والتمييز بين الأصوات وبين رموزها الكتابية، وتمييز الحروف المضعفة، وتعرف التنوين أو تمييزه، والتمييز بين الكلمات وفقًا لتشكيلها أو ضبطها، وتعرف التنغيم. أما الفهم فيشمل: فهم الأفكار الرئيسة التي يبدأ بها المتكلم ويهدف إلى التعبير عنها، فهم الأسئلة في المواقف العامة أو المشتركة.

ويتفق كل من مذكور (٢٠٠٦) ولافي (٢٠١٥) أنَّ الاستماع يضم ست مهارات أساسية وهي: التمييز السمعي، والتصنيف، واستخلاص الفكرة الرئيسة، التفكير الاستنتاجي، الحكم على صدق المحتوى، تقويم المحتوى؛ حيث قام مذكور (٢٠٠٦، ص. ٩٦) بتصنيف مهارات الفهم السمعي إلى ما يأتي:

- التمييز السمعي: تشتمل هذه المهارة على مهارات فرعية منها: (التذكر السمعي- تمييز الأصوات - القدرة على دمج الأصوات - إكمال الناقص من الكلمة أو الجملة فيما يسى بالإغلاق).
- التصنيف: تركز هذه المهارة على العثور على العلاقات المعنوية بين الكلمات والحقائق والأفكار طبقًا لخاصية مشتركة فيما بينها.

- ج. استخلاص الفكرة الرئيسية: تتطلب هذه المهارة من المستمع أن يركز على الكثير من الكلمات المفتاحية والحقائق والمفاهيم، وأن يحدد النقطة التي تدور حولها هذه الكلمات.
- د. التفكير الاستنتاجي: يحتاج المتعلم لهذه المهارة عندما يتنبأ بنهاية قصة ما، أو يستنتج الخصائص الشخصية لأبطال القصة المسموعة.
- هـ. الحكم على صدق المحتوى: هذه المهارة تتم بإبراز إيجابيات وسلبيات ما استمع إليه، وإمكانية الحكم عليه في ضوء معايير موضوعية
- و. تقويم المحتوى: هذه المهارة نوع من التفكير التقويبي، وهو من أرق مهارات التفكير والفهم على الإطلاق، فهي توقف المتعلم على مدى دقة المتحدث في اختيار الكلمات المفتاحية.

أما فيما يتعلق بتصنيف مهارات الاستماع إلى مستويات فقد عرضت بعض الدراسات في ميدان تعليم العربية للناطقين بغيرها عدة تصنيفات لهذه المستويات والمهارات، ومنها: ما عرضه السيد (٢٠١٤) حيث يرى أن مهارات الاستماع هي عمليات عقلية استراتيجية يُمارسها المتعلم أثناء تفاعله مع النص المسموع، ويتدرج هذا التفاعل في مستويات الاستيعاب:

- الحرفي، وتشمل: تعرف الثنائيات الصغرى، وتمييز الثنائيات، والتمييز بين نغمة الاستفهام والتعجب والهدوء والانفعال، وتذكر الأحداث التي وردت في النصوص، بالإضافة إلى تحديد طبيعة المتحدث.

- التفسيري، وتشمل: تفسير الأحداث في ضوء أسبابها، والتمييز بين ماله علاقة بالموضوع المستمع إليه، وما ليس له علاقة به، والتمييز بين الفكرة الرئيسية والأفكار الفرعية، وكذلك التمييز بين الحقائق والآراء من خلال سياق الحديث.

- الاستنتاجي، وتشمل: استنتاج التناقض في الحديث المستمع إليه، وإبداء الرأي في الأحداث التي استمع إليها، والتنبؤ بنهاية الحديث المستمع إليه.

وقد صنف أبو حمرة (٢٠١٥) مهارات الاستماع تحت أربعة مستويات وهي:

- الفهم، ويتفرع عنه مهارات فهم المسموع من مثل: تحديد الفكرة العامة التي يدور حولها الحديث المستمع إليه، وتحديد الأفكار الرئيسة والأفكار الفرعية أو الجزئية، وتحديد غاية المتحدث، واستعمال إشارات السياق الصوتية للفهم، وترتيب الأحداث تدريجياً وفق تسلسل ورودها، بالإضافة إلى فهم معنى الكلمات من السياق

- الاستيعاب، ويتفرع عنه مهارات استيعاب المسموع من مثل: تلخيص المستمع إليه بأسلوبه الخاص، والتمييز بين الحقيقة والخيال، وتحديد العلاقات بين الأفكار المعروضة، وتصنيف الأفكار التي تعرض لها المتحدث.

- التذکر، ويتفرع عنه مهارات تذكر المسموع من مثل: تحديد الجديد في المستمع إليه من وجهة نظر المتعلم، وربط الجديد المكتسب بالخبرات السابقة، وتحديد العلاقة بين الجديد المستمع إليه والقديم في ضوء الخبرات السابقة، واختيار الأفكار الصحيحة للاحتفاظ بها في الذاكرة.

- التذوق، ويتفرع عنه مهارات تذوق المسموع من مثل: تمييز مواطن القوة والضعف في الحديث، والحكم على المستمع إليه في ضوء الخبرات السابقة، وتحديد مدى أهمية الأفكار التي تتضمنها الحديث، وتحديد العيب أو الأخطاء في الحديث، وتحديد الألفاظ أو التراكيب التي لفتت انتباهه، والتنبؤ بها سينتهي إليه الحديث، وأخيراً توظيف المستمع إليه للانتفاع منه في الحياة اليومية.

بينما يصنف الفوزان وعطية (٢٠١٦) مهارات الاستماع لتعليمي العربية الناطقين بغيرها إلى:

- تعرف المسموع: ويندرج تحته أن: يتعرف الأصوات والكليات والجمل التي استمع إليها، ويميز الأصوات العربية المتقاربة في النطق والمخرج، ويكتشف الأخطاء اللغوية فيما استمع إليه.

- فهم المسموع: ويندرج تحته أن: يدرك المعنى العام لنص استمع إليه، ويحدد وجهة نظر المتحدث، ويستخلص نتائج من خلال ما سمعه من مقدمات، ويفسر إيماءات المتحدث وإشاراته، ويلخص ما استمع إليه.

- تذوق المسموع، ويندرج تحته أن: يحدد الدلالة الإيحائية للتعبيرات المسموعة، ويحدد مواطن الجمال، ويميز بين الحقيقة والخيال، ويبدى رأيه فيما استمع إليه.

- تحليل المسموع: ويندرج تحته أن: يقبل على المتحدث باهتمام، ويحلل تعبيرات وجه المتحدث وإيماءاته وإشاراته وملاحظاته، ويسجل تعليقات وملاحظات على ما يستمع إليه.

بينما ترى زناتي (٢٠١٥) أنّ تصنيف مهارات الاستماع في تعلم اللغة الأجنبية، لكي يتم بطريقة صحيحة يجب تحديد الغرض من تعليم الاستماع، وهل الغرض هو تعلم اللغة أم فهم اللغة؟ فالاستماع في تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها، خاصة في المستوى المبتدئ يكون لتعلم اللغة، بمعنى أنّه لن يتعلم أية كلمة في اللغة العربية إلا بعد أن يستمع إليها أولاً، ولن يتعلمها بدقة إلا إذا استمع إليها بوعي شديد، ويظل هكذا يستمع بوعي، وينطق ويكرر حتى يتعلم بعض مفردات اللغة التي تمكنه من شيء من التواصل، ويكتسب معها العديد من المعلومات والمعارف (دون وعي) مثل التراكيب وبعض القواعد، بعدها يأتي دور الاستماع لفهم اللغة، أي أنّه بعد أن أصبح لدى الدارس بعض المفردات والتراكيب التي حفظها من كثرة الاستماع إليها وتكرارها وقراءتها، يُطلب منه أن يستمع إلى حوار أو نص بغرض الفهم أو التذوق. ومن ثم يرى جاك ريتشارد (٢٠٠٨) أنّ مهارات الاستماع تندرج تحت غرضين:

أولاً: الاستماع لتعلم اللغة: فالاستماع لتعلم اللغة هو الاستماع لاكتساب اللغة وهو مقابل الاستماع لفهم اللغة بينما يرى كراشن أن هناك فرقاً بين تعلم اللغة واكتسابها؛ فالتعلم يتم بشكل مقصود، والاكْتساب يتم بالاشعور يعني غير مقصود.

ثانياً: الاستماع لفهم اللغة: فالفهم هو الهدف الرئيس للاستماع في تعلم اللغة، وأن الغرض من الاستماع للفهم هو فهم كلام المتحدث، وليس معرفة كيف تكلم المتحدث، لذا فهو يهتم بمعرفة الفكرة الرئيسة للموضوع، والأفكار الفرعية، ومعرفة اتجاهات المتحدث، وغير ذلك من مهارات فهم المسموع.

وبالنظر إلى التصنيفات السابقة – وعلى الرغم من تنوعها- وبعد حذف المتكرر والمتشابه من مهارات كل مستوى، واستبعاد بعض المهارات غير المناسبة لتعليم اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتوسط؛ فإنَّ البحث يؤكد عدم إمكانية عزل هذه المهارات أو المستويات عملياً عن بعضها البعض؛ حيث إنَّها جميعاً مترابطة تضم مهارات تعرف معاني المفردات، وتحديد الفكر الرئيسة، وفهم المعنى العام للنص المسموع، وتحديد غرض المتحدث.

٢-٢ الأنشطة الإلكترونية الترفيهية: مفهومها، أهميتها، توظيفها.

١-٢-٢ مفهوم الأنشطة الإلكترونية الترفيهية:

تعرف الأنشطة الإلكترونية الترفيهية على أنَّها: ما يقوم به الدارس من خلال الإنترنت أو الحاسوب أو الهاتف للترفيه نفسية وجسدية. وهناك ترفيه جماعي ترعاه أو تقوم به جماعة متعاونة، ويتضمن نشاطات، مثل الاستماع بالفنون والعلوم، والقيام ببعض الصناعات اليدوية وغير ذلك من نشاطات، هذا إلى جانب الترفيه الرياضي بالمشي (شحاته، والنجار، ٢٠٠٣)

ويعرّف الهرش (٢٠٢٠) الأنشطة الإلكترونية الترفيهية إجرائياً أنَّها "مجموعة من الأنشطة التعليمية الإلكترونية التي تتميز بعنصر الترفيه سواء كانت لعبة، أو مسابقة، أو مشهد تمثيلي، يقوم بها الدارسون بهدف تنمية مهارات الاستماع والتحدث، ويكون تنفيذ هذه الأنشطة تحت إشراف المعلم وتوجيهه المباشر" (ص.١٣٥).

وقد عرّف محمود (٢٠٠٩، ص.١٢٨) الأنشطة الإلكترونية الترفيهية أنَّها: "كل ما يقوم به المتعلم من أجل تعلم موضوع معين تحت إشراف المعلم، أو دون إشرافه" كما ذكر اللقاني والجمل (٢٠١٣، ص.٥٣) أنَّ الأنشطة الإلكترونية الترفيهية هي أنشطة تعليمية عبر الإنترنت تهدف إثراء العملية التعليمية، وتعني عديداً من المهارات لدى الدارسين، وتبعث روح الحب والتعاون فيما بينهم، ومخطط لها، ومقصودة لخدمة المناهج الدراسية، وتتم تحت إشراف وتوجيه المعلم.

ويضيف حسنين (٢٠٠٧) "أنَّ الأنشطة الإلكترونية الترفيهية هي تعلم تشاركي يقوم على أساس تبادل الأدوار ما بين المعلم المتعلم، وينبغي لدى المتعلم نوعًا من التعلم الذاتي، وعصف الأفكار، واستخلاص النتائج، والوقوف على نقاط القوة والضعف للموضوع الذي تتم مناقشته" (ص٤٨).

ومن خلال ما سبق يمكن تحديد مفهوم الأنشطة الإلكترونية الترفيهية أنها: مجموعة من الأنشطة التعليمية المُصممة عبر الإنترنت، والتي تتميز بعنصر الترفيه سواء أكانت ألعابًا أو مسابقاتٍ أو مقاطع مرئية، وذلك بهدف تنمية مهارات الاستماع لدى الدارسين.

٢-٢-٢ أهمية الأنشطة الإلكترونية الترفيهية:

وتشير إيمان الغزو (٢٠٠٩) إلى أنَّ الأنشطة الإلكترونية الترفيهية تجذب الدارسين في أثناء عملية التعليم والتعلم كما يمكن تطبيقها في تنمية المهارات الدراسية والحياتية؛ حيث إنَّ هذا النوع من التعليم يوفر للدارسين معرفة مُبكرة بمهارات العمل الضرورية؛ من الكتابة والبحث الأساسي إلى التعلم من الكتب الإلكترونية والألعاب التعليمية ومقاطع الفيديو ووسائل التواصل الاجتماعي، فتلك التقنيات على وجه الخصوص تجعل من السهل تعلُّم الكلمات والجمل وتعزِّز التعلُّم الفردي؛ حيث إنَّ مهارات الحاسوب تسمح للطالب بالتعرض لطرق جديدة في التفكير بمساعدة التطبيقات المختلفة للتعليم عن بعد. (Ali&Can, 2017, p.42). وقد أكدت نورا المنصور (٢٠٠٣) أهمية الأنشطة الإلكترونية الترفيهية في جذب انتباه المتعلمين والتي تقوم بوظيفة أكثر من التشجيع في عملية التعلم فهي تساعد على تركيز المعلومة وثباتها في أذهان المتعلمين، وقد حددت أهم الأنشطة الإلكترونية الترفيهية من مثل المرئيات التفاعلية، والألعاب التعليمية، والقصص الرقمية.

إنَّ استخدام الأنشطة الإلكترونية الترفيهية في تعلم اللغات وخاصة تنمية المهارات اللغوية (الاستماع) نموذجًا يساعد الدارس على تطوير قدراته العقلية واللغوية، وتطور قدراته على التعبير والتواصل، وتنمي ثروته اللغوية، فالأنشطة التعليمية المختلفة أصبحت جزءًا رئيسًا من مكونات المنهج، ولبنة مُهمّة في صرح العملية التعليمية، وتستند الأنشطة التعليمية إلى إيجابية الدارسين، ونشاطه والاستفادة من المعارف التي يتلقاها في بناء الخبرات الإيجابية والتي تتصل بالحياة، لا سيما وأنَّ هذا النوع من الأنشطة يستمد فلسفته من المتغيرات العالمية، والمحلية المعاصرة فهو يُعد تلبيةً لهذه المتغيرات التي تنادي بإعادة النظر في أدوار المعلم والمتعلم والتي نادى بنقل بؤرة الاهتمام من المعلم إلى المتعلم، وجعله هو محدد العملية التعليمية. (سعادة، ٢٠٠٩)

إنَّ تنمية مهارات الاستماع باستخدام أنشطة إلكترونية ترفيهية تجعل التعلم عملية حيوية مستمرة، ولا تقتصر على مجرد الاستماع لصوتيات أو مشاهدة مقطع مرئي؛ حيث يصبح للمتعلم أدوار جديدة تتضمن الاكتشاف، والمعالجة، وتطبيق المعلومات وذلك من خلال استخدام تقنيات حديثة. (McKinney, ٢٠١٠) (Trivedi, ٢٠١٣)

إنَّ التعلُّم من خلال أنشطة إلكترونية ترفيهية- وخاصة المرئيات التفاعلية- يعد وسيلة مفيدة للدارسين؛ حيث يستمعون إلى لغة تتسم بالتلقائية والواقعية، التي بدورها تعزز مهارات التواصل لدى الدارسين، وتكسبهم مفردات وتعابير جديدة، كما تعمل على تحسين النطق ومخارج الحروف وتعودهم سرعة المتحدثين الأصليين، وبرائهم، وتنغيمهم للأصوات، إذ أنَّها تقدم نمطاً طبيعياً للكلام المتحدثين الأصليين، من خلال تدريس مواقف درامية تلفزيونية تتعرض في موضوعاتها العديد من الخبرات الإنسانية، من خلال نماذج إنسانية تتواصل وتتفاعل مع بعضها البعض. ومع المجتمع وثقافته ونظمه الحضارية. وذلك مخالفة لمحتوى مهارات الاستماع في كتب تعليم اللغات إذ غالباً ما يكون نمطاً مُصطنعاً وحوارات غير واقعية (Sherman, ٢٠٠٣, p.٧٧)

وتستمد الأنشطة الإلكترونية الترفيهية أهميتها من: (كيان وسوجي، ٢٠٠٨) و(عمر، ٢٠١٧)

- أ. تغيير الشكل التقليدي للمعلم: فقد أصبح المعلم مُنظماً ومُوجِّهاً للموقف التعليمي.
- ب. مراعاة حاجات واهتمامات الدارسين: ويتم ذلك من خلال تنوع الأنشطة الإلكترونية المقدَّمة.
- ج. تحويل المحتوى إلى واقع: ويتم ذلك من خلال المشاركة الفاعلة في الأنشطة للمتعلمين.
- د. خلق الإثارة لدى المتعلم: ويتم ذلك من خلال تصميم أنشطة التحديات والمرئيات.
- هـ. توفير خيارات متعددة: ويتم ذلك من خلال تعدد المهام والتحديات.
- و. تشجيع التعاون: ويتم ذلك من خلال الانتقال من نشاط فردي إلى نشاط جماعي.
- ز. تشجيع الإبداع: ويتم ذلك من خلال تنمية مهارات التفكير العليا.

يؤكد هذه الأهمية نتائج دراسة مجلي (2008)، التي كشفت الأثر الإيجابي للأنشطة القائمة على الترفيه في تنمية مهارتي الاستماع والتحدث في اللغة الإنجليزية لطلاب الصف الأول المتوسط، وكذا دراسة الجعيد (2010) والتي أكدت وجود تأثير مُرتفع لاستخدام أنشطة الألعاب اللغوية في تنمية بعض مهارات التمييز السمعي والدرجة الكلية، ودراسة الراجح (٢٠١٥) والتي أكدت فاعلية البرامج الإلكترونية في تنمية مهارات الاستماع لدى مُتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، ودراسة عمر (2017) التي أكدت تحقيق التعلُّم الترفيهي الإلكتروني حجم تأثير كبير في تنمية مهارات الاستماع باللغة الإنجليزية للطلبة المكفوفين بمرحلة التعليم الأساسي.

٢-٣-٢ توظيف الأنشطة الإلكترونية الترفيهية:

إنَّ أنشطة التعلُّم الإلكتروني الترفيهي يمكن استخدامها في الفصول الدراسية عندما يرى المتعلم أهمية المواد التي تتصل بالحياة اليومية كما يحصل على الاستفادة القصوى من خلال السماح باختيار العديد من الفرص لاختيار نوع المحتوى، ومستوى الصعوبة، وطريقة مشاركة العناصر المهمة في إعداد الدرس، ومن ثم يجب تنوع الأنشطة الإلكترونية الترفيهية بما يتناسب مع مختلف أنواع المتعلمين وميولهم، وكذلك لتناسب مع مهارات الاستماع المتدرجة.

ومن هذه النماذج التي يمكن توظيفها في تنمية مهارات الاستماع استخدام المرئيات التفاعلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لما له من أهمية كبيرة وتأثير كبير على عقل المتعلم وحواسه لما تحتويه هذه المرئيات التفاعلية من مشاعر وعواطف، فالتعلم من خلال مقاطع المرئيات التفاعلية يعد وسيلة مُفيدة للدارسين حيث يستمعون إلى لغة تتسم بالتلقائية والواقعية، التي بدورها تُعزز مهارات التواصل لدى الدارسين، وتُكسبهم مفردات وتعابير جديدة كما تعمل على تحسين النطق ومخارج الحروف وتعودهم سرعة المتحدثين الأصليين وبنبراتهم وتنغميمهم للأصوات. (2003 Sherman). خاصة إذا أُختيرت المرئيات التفاعلية للمتحدثين الأصليين، فهي تقدم نمطاً طبيعياً لكلام المتحدثين الأصليين عكس واقع محتوى الاستماع في كتب تعليم اللغات إذ إنَّه غالباً ما يكون نمطاً مُصطنعاً، وهذا ما أكدته (Canning -Wilson,Wallace,2000) في دراسة مسحية كشفت أنَّ الأنشطة السمعية والبصرية مثل الأفلام تكون فعَّالة في جذب اهتمام الدارسين أكثر من استخدام الكتب الدراسية؛ لأنَّها تعطي أمثلة حقيقية من اللغة المنطوقة.

وتكمن أهمية المواقف الدرامية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تيسير عملية التعلم حيث إنَّ مشاهدة أحداث الموقف الدرامي تساعد الدارسين على فهم أحداثه وتذكره لمدة أطول، بعكس قراءته له فالقراءة شيء، ومشاهدة الأحداث درامياً شيء آخر، والموقف التعليمي عند استخدام المدخل الدرامي، فبدلاً من قيام المعلم بتوجيه حديثه إلى التلاميذ عن شخصية أو موقف معين، ويكرر ذلك أكثر من مرة، يصبح هذه الشخصية، وعضواً مشاركاً في صياغة وتجسيد هذا الموقف، ومن هنا كان السعي نحو استخدام المواقف الدرامية في تدريس المهارات اللغوية؛ حيث توجد الحياة والنشاط في تلك المواقف وتزداد البهجة في نفوس الدارسين. (القرشي، ٢٠٠١، ص.٤٠)

ويحدد محمد وآخرون (٢٠١٧) المواصفات الفنية للمرئيات التفاعلية، ومنها ألا يتعدى طول المقطع التعليمي سواء ٣ دقائق، أما المحتوى اللغوي فيجب أن تكون لغة أصلية ومستخدم، أما المؤثرات البصرية يجب أن تكون بسيطة ومباشرة حتى لا تشتت الدارس وتصرفه عن فهم الهدف المرجو، وكذلك لا يفضل أن يكون عددُ الشخصيات كبيراً في المقطع الدرامي، فكلَّما كانت الشخصيات قليلة، كلما ازداد تركيز المتعلم حول المفردات والتراكيب، فإن الشخصيات الكثيرة والمتنوعة قد تجعل المشاهد مُربكاً مُشتتاً، وأخيراً تحديد الغرض التعليمي بدقة من خلال المرئيات التفاعلية التي تلائم ميول الدارسين وأن تكون في الوقت نفسه تجمع بين الترفيه والدراما والكوميديا وغيرها. (ص.٢٥٧)

ومن الأنشطة الإلكترونية الترفيهية التي يتبناها البحث استخدام أداة Edpuzzle يستطيع المعلمون من خلالها تعزيز حصصهم التدريسية عن طريق مرئيات تفاعلية مع الدارسين تتضمن الدرس مع الأسئلة، يمكن للمدرس أيضاً تضمين مقاطع صوتية للتوضيح، في النهاية وبعدما يشاهد الدارسون المقطع المرئي، ويجيبون على الأسئلة، سوف يكون بمقدور المدرس الاطلاع على النتائج

والدرجات مباشرة من خلال حسابه الشخصي، ويحصل على استمارة بنتائج التقييم، ولتوظيف هذه الأداة في تصميم الأنشطة الإلكترونية الترفهية يمكن الدخول إلى منصة edpuzzle من الارتباط:

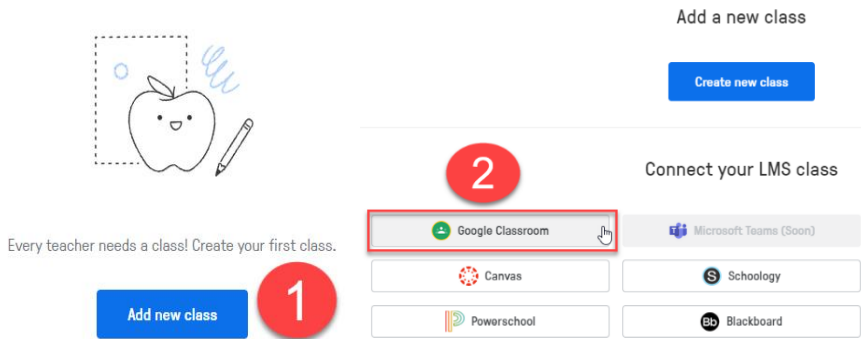
[/https://edpuzzle.com](https://edpuzzle.com)



ولا بد أن يُسجل المعلم الدخول باستخدام حساب جوجل، وبدون اشتراك مادي:

بعد التسجيل يجب إنشاء الصف الدراسي، ويتم ذلك من خلال فصول جوجل

[/https://classroom.google.com](https://classroom.google.com)



بعد التسجيل وإنشاء الصف يمكن إنشاء المحتوى الإلكتروني الترفيهي ويتم ذلك من خلال خطوات:

1 Search or paste YouTube URL

+ Add Content

2 Discover video content

Upload video

Record video

Student project

البحث عن محتوى ترفيهي مناسب

إدراج المقطع المرئي من حاسوبك

الخطوة الأولى: يقوم المعلم بقص المقطع المرئي واختيار المقطع المناسب، ثم يقص هذا الجزء عن طريق إزاحة الفواصل البيضاء المشار إليها باللون الأحمر، ومن ثم سيكون المقطع المختار باللون الأزرق. كما يمكن إضافة التعليقات الصوتية والأسئلة التفاعلية



Voiceover Questions

Multiple-choice question

Open-ended question

Note

Why add these?

Create questions to see which students understood the lesson, and add notes to give more information or get students' attention with a quick audio note!

00:14

320

1 of 1 +

[Type your multiple choice question here]

Type a choice here

Feedback

Type a choice here

Feedback

Add answer

2. **أسئلة متعددة الاختيارات:** أنقر على وأضف سؤالاً في مربع النص للسؤال، وأضف الأجوبة في مربعات الاختيار.
 - إذا كان الاختيار صحيح قم بالنقر على الأيقونة وإذا كان الاختيار خاطئ قم بالنقر على الأيقونة .
 - وأنقر على زر الحفظ.
3. **ملاحظات داخل فقاعات:** أنقر على وأضف ملاحظة في مربع النص. وأنقر على زر الحفظ.

ومن التقنيات المستخدمة عبر هذه الأداة تقنية العرض الصامت، وفيها يعرض المعلم المشهد صامتاً على الدارسين في محاولة لإتاحة الفرصة أمامهم لأن يتنبؤوا بالأحداث، وأن يحاولوا إدراك العلاقات بين الأشخاص، وكذلك العلاقات المكانية والزمانية التي تدور فيه أحداث المقطع، وتعد هذه التقنية بمثابة الهيئة التي تساعد الدارسين على الاندماج مع دراما المقطع المرئي والتفاعل معه.



أيضًا يمكن استخدام تقنية المشاهدة والاستماع في الوقت نفسه ليتمكن الدارسون من تعزيز فهمهم وإدراكهم للأحداث، ويعمد المعلم إلى إعداد أسئلة استباقية يكتبها على السبورة، ويقرأها على الدارسين ويطلب منهم أن يستمعوا ليتوصلوا إلى إجابات لتلك الأسئلة. كما يمكن استخدام تقنية تجميد الإطار؛ وتعتمد هذه التقنية على إيقاف المقطع عند أي إطار من الأطر، ويطلب من الدارسين أن يتناقشوا حول الإطار الذي تم تجميده، كما يمكن للدارسين أن يستمعوا إلى تعليقاتهم حول الأشخاص والأشياء الموجودة في خلفية الإطار، مما يخلق جوًّا من التفاعل والمشاركة.

ويعرض طعيمة (١٩٨٦) بعض التوجيهات حول استخدام أنشطة الاستماع:

- أ. ينبغي ألا يعزل المعلم تدريبات الاستماع عن غيرها من تدريبات المهارات اللغوية الأخرى.
 - ب. ينبغي عند اختيار المادة اللغوية لتدريبات الاستماع التأكد من خلوها المفردات غير الشائعة.
 - ج. ينبغي توفير مواد سمعية مُبسطة لطلاب المستوى المتوسط، للتدريب على مهارات الاستماع.
 - د. لا ينبغي للمعلم أن يتوقع من الدارسين القدرة على الاسترجاع أو الفهم الكامل لما سمعوه.
- يمكن كذلك توظيف فصول جوجل التعليمية عن طريق إضافة Mote لتعزيز مهارات الاستماع لدى الدارسين من خلال هذا الرابط <https://bit.ly/Mote-21>. وفيه شرح لاستخدام هذه الأداة من أجل تفعيل عملية الاستماع داخل فصول جوجل التعليمية.

٢-٣ درس الاستماع المُستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفيحية.

عنوان الدرس: المواصلات في إسطنبول

٢-٣-١ الأهداف: يتوقع في نهاية الدرس أن يكون الدارسُ قادرًا على:

- يحدد الفكرة العامة للنص.
- يستنتج معاني بعض التعبيرات من خلال السياق.
- يميز بين الحقائق والآراء من خلال السياق.
- يميز بين ماله علاقة بالموضوع المستمع إليه، وما ليس له علاقة به.

٢-٣-٢ النص المسموع: (كتاب العربية للجامعات بتصرف)

إِسْطَنْبُولُ مَدِينَةٌ كَبِيرَةٌ، تَقَعُ إِسْطَنْبُولُ عَلَى طَرَفِي مَضِيقِ الْبُوسْفُورِ، يَعِيشُ فِي إِسْطَنْبُولِ تَقْرِيبًا عَشْرُونَ مِليونَ شَخْصٍ، يَذْهَبُ النَّاسُ إِلَى أَعْمَالِهِمْ وَمَدَارِسِهِمْ وَجَامِعَاتِهِمْ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَنْتَقِلُ النَّاسُ فِي إِسْطَنْبُولِ بِالْمَوَاصِلَاتِ؛ حَيْثُ يُوجَدُ فِي إِسْطَنْبُولِ أَكْثَرُ مِنْ ١٧ حَظَ مِترُو وَتِرَامٍ، وَيُوجَدُ أَيْضًا مِثَالُ الْحَافِلَاتِ الْكَبِيرَةِ وَالصَّغِيرَةِ وَسِيَارَاتُ الْأَجْرَةِ، يَعْزُرُ النَّاسُ الْمَضِيقَ بِالسَّفِينَةِ أَوْ الْمِترُو تَحْتَ الْبَحْرِ أَوْ بِالسَّيَّارَةِ. فِي إِسْطَنْبُولِ جِسْرَانِ مُعَلَّقَانِ قَدِيمَانِ، وَتَمَّ إِنْشَاءُ الْجِسْرِ الثَّلَاثِ بَيْنَ الْقَارَتَيْنِ فِي الْعَهْدِ الْقَرِيبِ، يَرِبُطُ الْجِسْرَانِ الطَّرْفَ الْأُورُوبِيَّ مَعَ الطَّرْفِ الْأَسْيَوِيِّ. الْمَوَاصِلَاتُ فِي إِسْطَنْبُولِ غَالِيَةٌ، لَكِنْ تُوجَدُ تَخْفِيفَاتٌ لِلطُّلَابِ وَالْمُعَلِّمِينَ وَرِجَالَ الشُّرْطَةِ. تَبْدُو الْمَوَاصِلَاتُ فِي إِسْطَنْبُولِ صَعْبَةً، لَكِنَّهَا فِي الْحَقِيقَةِ جَمِيلَةٌ وَمُمْتَعَةٌ.

٢-٣-٣ مرحلة ما قبل الاستماع: التمهيد: (١٠ دقائق)

- اعرض على الدارسين صورًا لكلمات الدرس الجديدة من خلال فصول جوجل التعليمية.
- افتح نقاشًا من خلال فصول جوجل التعليمية في معاني الكلمات والتعبيرات التالية: (مضيق البسفور، تبدو المواصلات صعبة)

- اسألهم: من منكم يأتي إلى الجامعة بالحافلة؟ وما أنواع المواصلات الأخرى؟

- ضع لهم رابطًا للدرس على موقع Edpuzzle للاستماع إلى نص عن المواصلات في إسطنبول، وأرجو أن تستمعوا إلى النص باهتمام.

٢-٣-٤ مرحلة الاستماع:

- اطلب من الدارسين أن يفتحوا موقع Edpuzzle والاستعداد للاستماع.
- يبدأ الدرس بعرض مجموعة من الصور ونطق الكلمات بطريقة صحيحة



- ناقشهم في مدلول الصور، ثم اطلب منهم ترتيبها بحسب النص المسموع، ثم شغل النص للمرة الأولى.

- بعد انتهاء الاستماع افتح النقاش حول الإجابات، وقومها، ثم اسألهم عن المفردات الجديدة، وسجلها

في معجم المفردات الجديدة الخاص بالدارسين.

- انتقل إلى الخطوة التالية، اطلب منهم قراءة المجموعة الثانية من الأسئلة التالية:

• إِسْطَنْبُولُ مَدِينَةٌ..... (كَبِيرَةٌ - صَغِيرَةٌ - صَعْبَةٌ - سَهْلَةٌ)

• يَذْهَبُ النَّاسُ كُلُّ صَبَاحٍ إِلَى..... (أَعْمَالِهِمْ - شَوَارِعِهِمْ - حَقْلَاتِهِمْ - بَيْتِهِمْ)

• يَأْتِي الطُّلَّابُ بِ..... إِلَى الْجَامِعَةِ. (المواصلات - البحري - الجبلي - الطائرات)

• المواصلاتُ فِي إِسْطَنْبُولَ..... (صَعْبَةٌ - سَهْلَةٌ - صَغِيرَةٌ - كَبِيرَةٌ)

- ناقشهم فيما لم يفهموه من الأسئلة، ثم ابدأ بتشغيل النص للمرة الثانية، وفي هذه المرة سوف

يتوقف المقطع المرئي عند الأسئلة، ويطلب من الدارس الإجابة لاستمرار المقطع المرئي.

- انتقل إلى الخطوة التالية، اطلب منهم قراءة الأسئلة التالية بعناية: اكْمِلِ الْجُمْلَ الْآتِيَةَ:

١. فِي إِسْطَنْبُولَ مِثْلُ.....

٢. يُوجَدُ عَلَى الْمَضِيقِ جِسْرَانِ.....

٣. تَوْفِرُ الْمَوَاصِلَاتُ كَثِيرًا مِنْ..... وَ.....

٤. يَعْزُبُ النَّاسُ الْمَضِيقَ بِالسَّفِينَةِ أَوْ الْمَتْرُو تَحْتَ.....

٥. تَبْدُو الْمَوَاصِلَاتُ فِي إِسْطَنْبُولَ..... لَكُنَّهَا.....

- شغل نص الاستماع للمرة الثالثة ثم اطلب منهم الإجابة عن الأسئلة في الدفتر:

ضع علامة (✓) أمام الفكرة التي وردت في النص:

أ. الرِّيَاضَةُ مُفِيدَةٌ لِجِسْمِ الْإِنْسَانِ.

ب. وَسَائِلُ الْمَوَاصِلَاتِ كَثِيرَةٌ.

ج. أَنْوَاعُ الْمَوَاصِلَاتِ فِي إِسْطَنْبُولَ.

اطلب من الدارسين أن يفتحوا الرابط الذي يسمح بالاستماع من خلال Mote ثم الإجابة عن هذه

الأسئلة المسموعة:

أ. كيف تذهب إلى جامعتك؟

ب. ما أسرع وسيلة مواصلات؟

ج. أي وسائل النقل تُفضّل؟

٣. الخلاصة

عرض البحث طبيعة مهارة الاستماع، موضحًا مفهومها، وأهميتها، وكيفية تطبيقها، وأكد البحث أن مهارة الاستماع هي المهارة الأساس لاكتساب وتعلم اللغة الثانية، ثم حدد البحث مفهوم الأنشطة الإلكترونية الترفيهية، وأهميتها، وكيف يمكن تطبيقها إجرائيًا من خلال عرض مبادئها وخطوات استخدامها، والتأكيد أن استخدام الأنشطة الإلكترونية الترفيهية يساعد الدارسين على تطوير مهارات اللغة التواصلية وذلك من خلال استخدام أدوات موقع Edpuzzle ودمجها في فصول جوجل التعليمية Google Classroom ، وتفعيل الإضافة الصوتية MOTE داخل تلك المنصة، وذلك ليتسنى للدارسين فهم المعارف والمعلومات، وإعادة الاستماع إلى الأصوات والتراكيب أكثر من مرة، ثم الإجابة عن التدريبات المدمجة بالمقاطع المرئية.

وأخيرًا عرضَ البحث نموذجَ درس استماع يستند إلى الأنشطة الإلكترونية الترفيهية، من خلال خطوات إجرائية عملية في تدريس مهارات الاستماع مع مراعاة هذا الدرس لطرق وأساليب تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ وذلك لعلاج مشكلة البحث المتمثلة في ضعف مهارات الاستماع لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها.

ويُوصي البحث بإعادة النَّظَر في تصميم وبناء برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء التوجهات الحديثة في تكنولوجيا التعليم، وبخاصة تطبيق الأنشطة الإلكترونية الترفيهية، وكذلك الاستفادة من نموذج درس الاستماع بالبحث الحالي في تطوير تدريس مهارات الاستماع؛ كما يُوصي أيضًا بضرورة الاهتمام بعقد ورش عمل لتدريب مُعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها على تطبيق الأنشطة الإلكترونية الترفيهية في التدريس.

Kaynakça

- Abdullah, Ömer es-Sıddik. (2005). *Tâlimü mahârati'l-istimâ' el-arabiyye li'n-nâtikîne bigayriha: Câmiatu Afrika el-âlemiyye- Ma'hedü'l-lugati'l-arabiyye*, s. 2, 221-238.
- Ali, Ahmed Hasan Muhammed. (2016): "Faliyyetü't-teallümi'n-neşid fi tenmiyeti mahâreteyy el-istimâl ve't-tehaddüs lidârisi el-lugati'l-arabiyyeti en-nâtikîne bigayriha fi dav'I meayiri'l-itâr el-merci'l-avruppi el- müşterek, li'l-lugât." *mecelletü't-tevâsüli'l-lisâni müessetü'l-irfân li istişâratı't-terbeviyye ve't-tedviri'l-mihenî*, c. 18 s. 1.2, 79-100.
- Ali, Ahmed Hasan Muhammed. (2017): Ta'limü'l-lugati'l-arabiyye fi Türkiye- Tehaddiyâtuhu ve âfakuhu, *Îlâhiyat Fakülteleri Dergisi, Uludağ Üniveristesi*, s. 26.
- Aly, E. & CAN, A. (2017). Modern Technology as a Solution to Teach Divergence in Meanings of Homonymous Words in Turkish and Arabic Languages. *Journal of Turkish Studies*, 12(Volume 12 Issue 34), 35–45. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12764>
- Atiyyeh, Muhtâr Abdülhâlık Abdillâh. (2015). Eserü istihdâmi tarîkatı'd-drama et-ta'limiyye Fi tenmiyeti mahârâti'listimâ' ledâ tullabi'l-lugati'l-arabiyye lugaten sâniyeten. *Mecelletü'l-kırâati ve'l-ma'rife: Câmiatü ayn-i şems -külliyyetü't-terbiyye- el-cemiyyetü'l-misriyyetü li'l-kırâati ve'l- ma'rife*, s. 165, 143-182.
- Bourdeaud'hui, H., Aesaert, K., Van Keer, H., & van Braak, J. (2018). Identifying student and classroom characteristics related to primary school students' listening skills: A systematic review. *Educational Research Review*, 25, 86–99. <https://doi.org/10.1016/j.edurev.2018.09.005>
- Canning-Wilson, C., & Wallace, J. (2000). Practical Aspects of Using Video in the Foreign Language Classroom. *The Internet TESL Journal*, 6, 36.
- el-Cüayd, Henâdi Bintu-Âiz. (2010). fâliyyetu istihdami'l-elâbi'l-lugaviyyeti fi tenmiyeti ba'zi maharati'l-temeyyuzi's-semâ'i ve'l-fehmi'l-kirâi ledâ tilmizâti's-saffi'l-râbi'l-ibtidâi (yayınlanmamış yüksek lisans tezi). *Câmiatu't-tâifi, Tâif*.
- el-Fevzân, Muhammed b. İbrahim. (2019). Eserü bernâmecin mukterahin fi tenmiyeti ba'zi mahârâti'l-istimâ' ledâ tullâbi mâhedü'l-lugaviyyâti'l-arabiyye. *Mecelletü'l-ulumi't-terbeviyye: Câmiatü'l-meliki Suud-Külliyetü't-terbiye*, c.31, s.1, 49-71.

- el-Gazve, İmân. (2004). *Demcü't-tekanıyyâti fi't-ta'lîm (l'adâdü'l-muallimîn tekanıyyen li'l-elfıyyeti es-sâlıse)*. El-İmâratü'l-arabiyyeti'l-müttehıde: Dâru'l-kalemi li'n-neşr.
- Halil, Hanân. (2015). İstıhdâmu kıvası muhâkâti berâmıcı'l-kumbıyütr et-tefâılıyyeti fi tenmiyyeti mahârâti'l-ıstimâi ve't-tehaddusi. *Bahsun menşurun fi'l-mütemeri ed-devlı'r-râbi'i li'l-lugati'l-Arabiyye, Dubâi*. 6-10/6/2015.
- Hamid, Abdu's-Selam es-Seyyid. (2016). el-ıstimâu ve eseruhu fi tâlımı'l-Arabiyye. *Mecelletu Kullıyyeti'l-âdab: Câmiatü Tanta - Kullıyyetu'l-âdab*, s. 29, c. 2, 877-900.
- el-Harş, Müsfır Suud Mübârek. (2020). Fâılıyyetu istıhdâmi'l-enşıdatı't-tâlımiyyeti'l-terfıhiyye fi tenmiyyeti mahâreteyyi'l-ıstimâ' ve't-tehaddüs fi mukarrari lugati ledâ tullâbi's-saffı's-sâlısi'l-ıbtıdâi. *Mecelletü'l-ulümi't-terbeviyyeti ve'n-nefsıyye: el-merkezü'l-kavmiyyü li'l-buhûsi Gazze*. c.4, s. 34, 64-86.
- Hilal, İbtihâl Abdulaziz Ahmed Hilal. (2006). Fâılıyyetu bernâmecin mukterahin kâimin ala nazariyyeti'l-bınyeti'l-mârifıyye fi tenmiyyeti mahârâti'l-fehmi ve'l-ıstimâ' li'l-lugati'l-ınglıziyye ledâ dullâbi's-saffı'l-evveli's-sânevi. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). *Küllıyyetü'l-benâti Camiatü Ayn-I Şems*.
- el-Kelbâni, Halid b. Râşid b. Ali. (2009). Tavzıfüt-tekâne fi tadrısi mahâretey el-ıstimâ' ve't-tehaddüs. *Mecelletu tadvıri't-terbevı: Vezâretu't-terbiyyeti ve't-ta'lîm*, s.47, 41-49.
- el-Kureysi, Emîr İbrahim. (2001). *el-menâhicu ve'l-medhalü'l-dramı*. Kahire: Âlemü'l-kütüb.
- Mahmud, Şevki Hassâni. (2009). *Tedvıru'l-menâhic ru'yeten muâsıraten*. Kâhire: el-mecmûatü'l-arabiyyetu li't-tedrıbi ve'n-neşr.
- Medkur, Ali Ahmed. (2008). *Tedrısü funûni'l-lugati'l-arabiyye*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-arabi.
- Medkur, Ali Ahmed. Herîdi, İmân Ahmed. (2006). *Tâlımü'l-lugati'l-arabiyyeti ligayri'n-nâtikîne biha en-nazariyyetü ve't-tatbık*. Dâru'l-fikri'l-arabi.
- Mensi, Ğâde Halil Esat. (2017). Eserü bernâmecin tâlımiyyin kâimin ale't-teallümi'n-neşıdi fi tenmiyyeti mahârâti'l-ıstimâ' ledâ tâlıbâti's-saffı'l-evvel mutevassıdi'l-esâsi fi muhâfazati'z-zülfı. *Dirâsâtün arabiyyetün fi't-terbiyyeti ve ilmi'n-nefsi: Rabıtatı terbeviyyine'l-arab*. s.88, 195-216.

- Müclî, Ali Muhammed Ali. (2008). Tadrîsü lugati'l-ingliziyeye bi'stihdâmî'l-enşidati el-Gâimetî ale'l-terfihî li tenmiyeti ba'zi mahârâtî'l-istimâî ve't-tehaddüs ledâ tullâbî'ssaffî'l-evvelî'l-mutevassîd. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). *Câmiatü'l-Melik Halid, Suudî Arabistan*.
- Müezzîn, Ahmet Derviş. (2016). Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Başarılı Yöntem ve Stratejiler. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28, 97–123.
- Muhammed, Cemâl Hüseyin Câbir. (2016). Mahârâtü'l-istimâ': Tadrîsüha ve takvîmüha. el-Arabiyyetü li nâtîkîne bigayriha: *Câmiatü Afrikyâ el-Âlemiyye- Ma'hedü'l-Lügati'l-arabiyye*. S. 20, 211-242.
- Muhammed, Kemal Tahir Musa. (2012). Kefâetü bernamecin fi'l-enşidatü'l-lugaviyye Kâimin ale'l-medhalî'l-drâmi li tenmiyeti ba'zi mahârâtî't-temyiz es-Sem'i ve'l-basari li'l-lugati'l-arabiyye bi merhaleti riyâzî'l-edfal. *Mecelletü'l-kirâati ve'l-ma'rife: Câmiatü ayn-i Şems- Külliyyetü't-terbiyye- el-cemiyetü'l-misriyyetü li'l-kirâati ve'l-ma'rife*, s. 124, 199-230.
- Muhammed, Muhammed Abdülhâris Abdülâl. Kınâvi, Şâkir Abdulazîm Muhammed. Sultan, Safa Abdülazîz Muhammed. (2017). İstihdâmü mekâtî'l-Eflâm ve'l-müselâat li tenmiyeti mahârâtî'l-istimâ' ledâ dârisi'l-lugati'l-arabiyye en-nâtîkîne bigayriha fi dav-I ihtiyâcâtihim. *Mecelletu buhûsi'l-arabiyye fi mecâlâtî'tterbiyyeti'n-neveviyye: Râbitatu't-terbeviyyine'l-arab*. S. 7, 229-279.
- Müslim, Hasan Ahmed. (2008). *el-Menâhicü dirâsiyyetu mefhûmuha ve üsûsüha ve anâsîruha ve tabzimâtuha*. Riyâd: Dârü'z-zehrâ.
- en-Nâga, Mahmud Kamil, (2003). *Tâlimü'l-lugati'l-arabiyyeti fi't-tâlimi'l-âmm medâhiluhu ve fenniyyâtuhu*, Dârü'l-ihlâs.
- en-Nâga, Mahmud Kamil, (2017). *el-merciu'l-muâsîru fi tâlimi'l-lugati'l-arabiyyeti li'n-nâtîkîne bigayriha; el-üsüsü ve'l-medâhilü ve'İstrâtejiyyâtü't-tedrîs*. Dârü'l-fikri'l-arabi.
- en-Nâga, Mahmud Kamil. Tai'me Rüşdi Ahmed. (2003). *Terâiku tadrîsi'l-lugati'l-arabiyyeti ligayri'n-nâtîkîne biha*. İsisiko.
- Nasr, Meâti Muahmmmed İbrahim, Adve, Naîme, Sabir Gazi İbrahim. Süleyman, Mahmud Celaleddin Celaleddin. (2020). Fâiliyyetu İstrâtejiyyeti müsellesi'l-istimâ' fi tenmiyeti ba'zi mahârâtî'l-istimâî'l-ibdâî ledâ telâmizi's-saffî's-sâdisi'l-ibtidâî. *Mecelletu küliyyeti't-terbiyyeti bi Dimyât: Câmiatu'l-mensura- Külliyyetü't-terbiyyeti bi Dimyât*. c.74, 141-168.

- Ömer, Abdülaziz Tulba Abdulhamid. el-Gul, Riham Muhammed Ahmed Muhammed. Şuayr, İbrahim Muhammed İbrahim.Şuayb Velid Ahmed Mahmut. (2017). Failiyyetu't-teallümi et-terfihî'l-elektronî fi tenmiyeti mahârati'l-İstimâi bi'l-lugati'l-ingiliziyeye ledâ et-telmizi'l-mekfûfin li ta'limi'l-esasî. *Mecelletü buhûsi't-terbiyyeti'neviyye: Câmiatu'l-mensura, Külliyyetü't-terbiyyeti'l-neviyye*, s. 47, 231-254.
- Pienimäki, M., Kinnula, M., & Iivari, N. (2021). Finding fun in non-formal technology education. *International Journal of Child-Computer Interaction*, 29, 100283. <https://doi.org/10.1016/j.ijcci.2021.100283>
- er-Râcih, Nasır b. İbrahim b. Abdullah. el-Hudeybî Ali b. Abdulmuhsin b. Abdu-ttevvâb. (2015). Tasavvurun li bernâmecin mukterahin li'l-hâtifi'l-cevvâl li tenmiyeti mahârati'l-istima' ledâ muteallimî'l-lugati'l-arabiyyeti en-natikîne bi gayriha (yayınlanamış yüksek lisans tezi).*El- Câmiatü'l-İslâmiyyetü bi'l-Medîneti'l-Münevvera, el- Medînetü'l-Münevvera*.
- S. EL-Swaify, W. (2018). The Effect of Program Based SWOT Analyses of Strategy in the Teaching of Listening to Develop Listening Comprehension and Strategic Listening for 2nd Grade Prep School Students. *Journal of Educational & Psychological Sciences*, 19(03), 11–45. <https://doi.org/10.12785/JEPS/190301>
- Saâdet, Cevdet Ahmed. (2009). el-menhecü'l-medresî li'l-mevhubîne ve'l-mütemeyyiz. Kahire: Dârü'ş-şürüki li'n-neşri ve't-tezî'.
- es-Sâhili, Meryem. (2020). el-istimâ': Mahiyyetühu ve'İstrâtejiyyâtü tedrisihî li'n-nâtikîne bigayri'l-arabiyye: el- müstevâ'l-mutekaddimü nemûzecen. *Mecelletü'n-nâtikîne bigayri'l-lugati'l-arabiyye: el- müessesütü'l-arabiyye li't-terbiyyeti ve'l-ulûmi ve'l-âdâb*, s. 7, 53-69.
- Saeedakhtar, A., Haqju, R., & Rouhi, A. (2021). The impact of collaborative listening to podcasts on high school learners' listening comprehension and vocabulary learning. *System*, 101, 102588. <https://doi.org/10.1016/j.system.2021.102588>
- Saîd, muhammed es-Seyyid Ahmed. (2007). Bernâmecün mukterahün li tenmiyeti mahârati'l-istimâ'i ve't-tehaddüs ledâ't-tullâb muallimi el-lugati'l-arabiyye fi dav'I medhali'-tevasüli'l-lugavi. *Mecelletü'l-kirâati ve'l-ma'rife: Câmiatü ayn-i şems – külliyyetü't-terbiyye- el-cemiyyetü'l-misriyyetü li'l-kirâati ve'l- ma'rife*, s. 63, 46-116.
- Sherman. J. (2003). *Using authentic video in the language classroom*, Cambridge, Cambridge university press, Cambridge.

- es-Selîti, Firâs. (2008). *Funûnu'l-lugati*. Umman. Âlemü'l-kütübü'l-hadîse.
- es-Seyyid, Âtîf. (2004). *Teknolojiya el-ma'lûmât ve terbeviyyâti'l-kumpiyuter ve'l-video tefâulî*. Kahire: Mektebetü'l-engulî el-misriyye.
- eş- Şehri, Galiyah Muhammed. (2020). İstrâtejiyyâtü teallümi mahâratî'l-istimâ'i ledâ muteallimâti'l-arabiyyeeti'n-nâtîkât bigayriha. *el-mu'temeri'd-düveli li'l-lugati'l-arabiyyeti ve âdâbiha 2020: İsrâü'l-mârifeti li'l-mu'temârâti ve'l-ebhâs*, Mekke: İsrâü'l-mârifeti li'l-mu'temârâti ve'l-ebhâs, 82-97.
- Taîme, Rüşdi Ahmed. (1986). *el-merciu fi ta'limi'l-lugati'l-arabiyye li'n-nâtîkine bilugatin uhrâ*. El- cüzi's-sâni. Câmiatu el-ummu'l-kurâ.
- Taîme, Rüşdi Ahmed. (2000). *el-Ûsüsü'l-âmm li menâhici ta'limi'l-lugati'l-arabiyye*. Dârü'l-fikri'l-arabi.
- Taîme, Rüşdi Ahmed. Mennâ, Muhammed es-Seyyid. (2000). *Tedrisü'l-arabiyyeti fi't-ta'limi'l-âmm "Nazariyyâtün ve tecârib"*. Dârü'l-fikri'l-arabi.
- et-Tinkârî, Sâlih Mahcûb Muhammed. Ömer, Zekeriyâ. (2016). İstrâtejiyyâtü Teallümi Mahâreti'l-İstimâ'i ledâ dârisi'l-arabiyyeti bi vasfihâ lügaten sâniyeten: ed-Dârisu'l-mâlîzî nemüzece. *Mecelletü'd-dirâsâti'l-lügaviyye ve'l-Edebîyye: el-câmiatü'l-îslâmiyyâtu'l-âlemîyye*, s. 3, 122 – 141.
- Vâli, Fadîl Fethi. (1998). *Tedrisü'l-lugati'l-arabiyyeti fi'l-merhaleti'l-ibtidâiyye*. Suudî Arabistan. Dârü'l-Endülûsi li'n-neşri ve't-tevzî.
- Wong, S. W. L., Leung, V. W. H., Tsui, J. K. Y., Dealey, J., & Cheung, A. (2021). Chinese ESL learners' perceptual errors of English connected speech: Insights into listening comprehension. *System*, 98, 102480. <https://doi.org/10.1016/j.system.2021.102480>
- Yeldham, M., & Gao, Y.-J. (2021a). Examining whether learning outcomes are enhanced when L2 learners' cognitive styles match listening instruction methods. *System*, 97, 102435. <https://doi.org/10.1016/j.system.2020.102435>
- Yeldham, M., & Gao, Y.-J. (2021b). Examining whether learning outcomes are enhanced when L2 learners' cognitive styles match listening instruction methods. *System*, 97, 102435. <https://doi.org/10.1016/j.system.2020.102435>

ez-Zahrânî, Mürd'i. (2008). Fâiliyyetü'l- kısasi'l-müseccele ale'l-akrâs el-müdmece fi tenmiyeti mahâratî'l-istima'I en-nâkıd ledâ telamîzi's-saffî's-sâdîsi'l-ibtidâi. *Dirâsâtün fi'l-menâhici ve't-turuki't-tedris. Mısır*, s. 140, 202-256.

Zenâti, Rihâb. (2015). Bernâmeecün li tenmiyeti mahâratî'l-istimâ' li'l-mübtediîne fi teallümi'l-arabiyyeti abra'l-internet min gayri'n-natîkîne biha bistihdâmi'l-va'yi'l-fonolojî ve't-teallümi'l-gâimî ale'l-mehâm. *el-mu'temer ed-düveli'l-evvel, ta'limü'l-lugati'l-arabiyyeti li'n-nâtîkîne bigayriha (tecâribün ve ârâ)*. İstanbul. 25-26. Nisan

Zeytun, Kemal Abdü'l-hamid. (2003). *et-Tedrisü lizevi'l-ihtiyâcât el-hassâ*. Kahire: âlem'l-kütüb.

Zigardiyova, L. (2006). *Using stories in teaching English to young learners*. Bachelor thesis. Masaryk university in brno.

ez-Zu'bî, Beşîr Raşid Abdülmuhdî. (2009). *Tenmiyetü mahâratî'l-istiâbi ledâ talebeti'l-lugati'l-arabiyye en-natîkîne bigayriha*. Umman: Darü'l-Müstakbeli li'n-neşri ve't-tevziî.

ez-Zu'bî, Beşîr Raşid Abdülmuhdî. Sifîtiye, Samir Şerif. (2008). Fâiliyyetü bernâmeecün ta'limî fi tenmiyyeti'l-istiâbi'l-istimâi' ve'l-kirâi ledâ talebeti'l-lugati'l-arabiyye en-natîkîne bigayriha fi'l-Ürdün (yayınlanmamış doktora tezi). *Câmiatü Ummani'l-Arabiyye, Umman*.

عشق به مولانا جلال الدین محمد بلخی و آثار او در تار و پود مردم افغانستان تنیده شده است. عشقی روحانی که ریشه در باورها، اعتقادات مذهبی و زندگی روزمره مردم این سرزمین دارد. هدف تحقیق حاضر کشف و بررسی ریشه‌های عقیدتی مردم افغانستان در مورد مولانا و ثبت آثار به چاپ رسیده از جانب نویسندگان و پژوهشگران این سرزمین در قالب کتاب، مقاله، ترجمه و پایان نامه‌های دوره‌ی کارشناسی، کارشناسی ارشد و رساله‌های مقطع دکترا به شیوه‌ای نظام‌مند، با در نظرگیری نوعیت آثار و سیر زمانی آن‌هاست. نتایج حاکی از آن است که مولانا پژوهی در افغانستان پیش از سال ۱۳۰۰ خورشیدی منحصر به زندگینامه نویسی، شرح و تفسیر مثنوی معنوی بوده است. اما با آغاز تحقیقات از جانب استاد خلیل الله خلیلی و چاپ کتاب (نی نامه) در سال ۱۳۲۵ ه. ش راه برای تحقیق و تألیف کتاب و مقاله به شکل مدرن برای سایر مولانا پژوهان افغان باز شد. این پژوهش‌ها با رویکردهای توصیفی، توصیفی-تحلیلی، تاریخی، تطبیقی و موردکارانه بوده‌اند. از آثار به نشر رسیده پیرامون موضوعات مرتبط با مولانا ۲۷.۰۸٪ به زندگینامه نویسی، ۲۷.۷۸٪ به موضوعات مرتبط با مثنوی و ۴۵.۱۴٪ به موضوعات عمومی و جدید پرداخته‌اند. ۱۰.۰۷٪ منابع مورد استفاده در این پژوهش‌ها، منابع داخلی، ۶۹.۸۶٪ منابع ایرانی، ۱.۹۷٪ فیصد منابع ترکی، ۰.۸۵٪ منابع هندی، ۲.۲۵٪ منابع اروپایی، ۲.۸۲٪ آثار خود مولانا و فیصدی اندکی به منابع تاجیکستانی و آمریکایی اختصاص یافته است. این موضوع بیانگر تاثیرپذیری مولانا پژوهان افغانی از مولانا پژوهان ایرانی و ترجمه‌های آنان به دلیل نزدیکی جغرافیایی، مشترکات فرهنگی، اعتقادی، تاریخی و مهم‌تر از همه زبانی است که محققین افغان را بی نیاز به ترجمه و دشواری‌های آن ساخته است.

واژگان کلیدی: مولانا جلال الدین محمد بلخی، مولانا پژوهی، افغانستان، مثنوی معنوی.

Afganistan'da Mevlânâ Araştırmaları Sürecinin İncelenmesi

Öz

Mevlâna Celâleddîn Muhammad Belhî'ye ve eserlerine olan sevgi Afgan halkının dokusuna işlemiştir. Bu toprakların insanların inanışlarına, dini itikatlarına ve günlük yaşamına kök salan manevi bir aşktır. Bu çalışmanın amacı, Afgan halkının Rumî hakkındaki düşüncelerinin kökenlerini keşfetmek, incelemek ve bu toprakların yazarları ve araştırmacıları tarafından kitap, makale, çeviri, lisans, yüksek lisans ve doktora tezlerini düzenli şekilde eserlerin türlerine ve tarihlerine göre tespit etmektir.

Sonuçlar, Mevlâna araştırmalarının Afganistan'da 1300hş.'den önce biyografi ve Mesnevî şerhleriyle sınırlı olduğunu göstermektedir. Ancak Profesör Halilullah Halili

* Araştırma makalesi/Research article; Doi: 10.32330/nusha.1050241

** Araştırma Görevlisi, Afganistan, Balkh Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Fars Dari Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: fatimaghyasi@gmail.com, Orcid No: 0000-0003-3158-3280

Makale Gönderim Tarihi: 29.12.2021

Makale Kabul Tarihi : 23.06.2022

tarafından araştırmaların başlatılması ve 1325hş.'de Neynâme kitabının yayınlanmasıyla diğer Afgan bilim adamlarının modern bir şekilde araştırma yapmalarının ve kitap ve makaleler yazmalarının yolu açıldı.

Bu araştırmalar betimsel, betimsel-analitik, tarihsel, karşılaştırılmalı ve uygulamalı yaklaşımlarla yapılmıştır. Mevlâna ile ilgili konularda yayınlanan eserlerin %27,08'i biyografi, %27,78'i Mesnevi ile ilgili konuları ve %45,14'ü genel ve yeni konuları ele almıştır. Bu araştırmada kullanılan kaynakların %10,7'u yerli kaynaklar, %69,86'sı İran kaynakları, %1,97'si Türk kaynakları, %0,85'u Hint kaynakları, %2,25'i Avrupa kaynakları, %2,82'si Mevlâna'nın eserleri olup, küçük bir yüzdesi Tacik ve Amerikan kaynaklarına aittir.

Bu, Afgan araştırmacılarının; coğrafi yakınlık, kültürel, dini, tarihi ve en önemlisi Afgan araştırmacılarının tercüme ve bu tür güçlükleri gereksiz kılan dilsel ortaklıkları nedeniyle İranlı Mevlâna araştırmacılarından ve çevirilerinden etkilendiğini ortaya koymaktadır

Anahtar Kelimeler: Mevlâna Celâleddin Muhammad Belhî, Mevlâna Araştırmaları, Afganistan, Mesnevî.

Investigating the Rumi Research Process in Afghanistan

Abstract

The love for Maulana Jalaluddin Mohamad Balkhi and his works is woven into the fabric of the Afghan people. A spiritual love rooted in the beliefs, religious convictions and daily life of the people of this land. The purpose of this study is to discover and study the ideological roots of the Afghan people about Rumi and to record the works published by the writers and researchers of this land in the form of books, articles, translations and dissertations of undergraduate, graduated and doctoral dissertations in a systematic way. Considering the nature of the works and their time course.

The results indicate that Rumi research in Afghanistan before 1300 AH was limited to biography, description and interpretation of the spiritual Masnawî. But with the beginning of research by Khalilullah Khalili and the publication of the book (Nainama) in 1325 AH the way was opened for other Afghan scholars to research and write books and articles in a modern way. these researches have been with descriptive, descriptive-analytical, historical, comparative and practical approaches. From the published works on topics 27,08% related to Maulana's biography, 27,78% have dealt with issues related to Masnawî and 45,14% with general and new issues. 10,7% of the sources used in these studies are domestic sources, 69,86% are Iranian sources, 1,97% are Turkish sources, 0,85% are Indian sources, 2,25% are European sources, 2,25% are Maulana's own works and a small percentage are allocated to Tajikistan and American sources.

This indicates the influence of Afghan Maulana scholars on Iranian Maulana scholars and their translations due to geographical proximity, cultural, religious, historical and most importantly, linguistic commonalities that make Afghan scholars needless to translate and its difficulties.

Keywords: Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi, Maulana Pajohi, Afghanistan, Masnawî Manawî.

مولانا جلال الدین محمد بلخی، زاده‌ی ۶۰۴ ه. ق در ولایت بلخ خراسان دیروز و افغانستان امروز است. این همان رشته‌ی محکم و اصلی‌ترین دلیل وابستگی و افتخار هم وطنان مولانا به اوست. این فرزند بی‌همتای بلخ که الفبای زندگانی را در خانقاه ابراهیم ادهم، شفیق و احمد خضرویه و دیگر عرفای بلخ آموخته، آتش در همه سوختگان جهان زده است و پدرش سلطان العلماء که معارف خود را از ام البلاد اندوخته و این اندوخته‌ی آسمانی همواره فرزند وی را در سفر آفاق و انفس، خضر طریق و مشعل عرفان و تحقیق بوده است (خلیلی، ۱۳۸۶: ۲۱). پژوهش‌ها پیرامون این پادشاه عشق ام البلاد (بلخ) که چون چشمه‌ای به یکباره جوشید و برای نجات بشریت، مکارم اخلاقی، فلسفه، عرفان و تصوف را در عشق خلاصه نمود و قال و حال را پیوندی عاشقانه داد؛ روز به روز در سراسر جهان رو به افزایش است. تنها در سال ۲۰۰۱ میلادی ۵۰۰ هزار نسخه از بازنویسی اشعار مولانا توسط Coleman Bryan Barks شاعر و مترجم آمریکایی در آمریکا به فروش رفت. پس از نام گذاری سال ۲۰۰۷ میلادی به نام (سال جهانی مولانا) این تحقیقات در سراسر جهان افزایش چشمگیری پیدا نمود. اگر از مولاناشناسی و مولانا پژوهی در محدوده‌ی جهانی بگذریم، تحقیقات مولانا پژوهان افغانستان در ارتباط با مولانا در مقایسه با پژوهش‌ها در ترکیه و ایران فعلی که مدعیان مالکیت مولانا و آثار وی هستند، ناچیز و کم رنگ‌تر بوده است. یکی از دلایل آن این است که جغرافیای کهن افغانستان پس از پایان سده‌ی دهم یعنی پس از تیموریان هرات در تداوم سده‌های یازدهم و دوازدهم هجری قمری تاکنون، دستخوش بحران‌های پی در پی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مختلفی است که پیامدهای ویرانگری را به دنبال داشته است (رویین، ۱۳۹۵: ۲). حتا با آغاز سلطنت احمد شاه ابدالی در سال ۱۱۵۳ خورشیدی و شکل‌گیری نظام پادشاهی جدید و تغییر نام خراسان به افغانستان، همچنان بحران‌های داخلی و اختلافات میان شاهان این کشور ادامه داشت. تنها نقطه‌ی عطف تاریخ معاصر افغانستان را می‌توان آغاز سلطنت شاه امان الله در سال ۱۲۹۸ خورشیدی دانست. هر چند در این زمان به دلیل مشغله‌های زیاد سیاسی و نظم و نسق امور کشورداری، کار فرهنگی چندان‌ی صورت نگرفت اما گرد آمدن نویسندگان و صاحب‌قلمانی چون محمود طرزی، عبدالهادی داوی و انتشار مجله‌ی (سراج الاخبار) از امور مهم فرهنگی آن دوران است که در تاریخ سیاسی افغانستان به دوران مشروطه معروف می‌باشد. لذا نسل جدید پژوهش‌ها در افغانستان از دوران مشروطه آغاز گشته و مبدا کار پژوهشگران افغانستانی به این سال‌ها برمی‌گردد (احمدی بلندی، ۱۳۸۹: ۳۱). این تغییرات تا ختم دوره‌ی پادشاهی محمد ظاهر شاه در سال ۱۳۵۲ خورشیدی ادامه یافت. اما با کودتای سردار محمد داوود خان، روی کار آمدن نظام کمونیستی، تجاوز ارتش شوروی، شکل‌گیری دولت مجاهدین و اختلافات میان ایشان، ظهور نظام طالبان، مهاجرت قشر عظیمی از مردم به کشورهای مختلف و ادامه یافتن جنگ و حوادث ناگوار، مانع بزرگی بر سر راه انجام پژوهش‌های لازم و کافی در این بخش گردید. با این همه شور و اشتیاق وصف ناپذیر مردم افغانستان به عرفان، باورها و حماسه‌های تصوفی مولانا هرگز از بین نرفت. قلم فرسایی و تحقیق در رابطه با این فرزند بی‌مانند بلخ در جغرافیا و تاریخ کهن خراسان و ایران باستان دارای سابقه و عمر درازی است و همواره در هر شرایطی به ویژه در مورد آموزه‌های بی‌ظنیر وی در مثنوی معنوی از لحاظ محتوا و شگردهای بلاغی ادامه داشته است.

اما پژوهش حاضر با در نظر داشت تغییرات تاریخی و جغرافیایی مانند: تغییر نام خراسان و ایران کهن به افغانستان، تنها به بررسی روند مولانا پژوهی و معرفی آثار و پژوهش‌های برخاسته از جغرافیای حاضر پرداخته است.

۲. ضرورت تحقیق:

نوشتار حاضر، تنها قسمتی کوچک از پژوهشی است که در رابطه با بررسی روند مولانا پژوهی در افغانستان آغاز گردیده است. در این پژوهش به گردآوری، طبقه بندی و تحلیل کلیه پژوهش‌های چاپ شده، پرداخته شده است. نگارنده با توجه به پراکندگی، عدم انسجام و عدم موجودیت فهرستی دقیق از کارکردهای مولاناشناسان و مولانا پژوهان افغانستان در وزارت اطلاعات و فرهنگ و سایر نهادهای علمی و فرهنگی این کشور، آغاز به انجام این تحقیق در سال ۱۳۹۸ خورشیدی نموده است که تاکنون ادامه دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهند بسیاری از مردم افغانستان از آثار و هویت مولانا پژوهان این کشور بی اطلاع هستند. انعکاس کارکردهای مولانا پژوهان افغان و آثار ایشان در جهان بسیار اندک بوده است. از این جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: نام هیچ یک از مولاناشناسان افغان در بنیاد بین المللی مولانا که در سال ۱۹۹۶ میلادی توسط محمد باقر چلبی، بیست و دومین نواده‌ی پسری مولانا در ترکیه تأسیس شده به عنوان مولاناشناس ثبت نگردیده است. این بنیاد در ۲۲ کشور جهان نمایندگی داشته که متأسفانه به دلایل امنیتی در افغانستان نمایندگی ندارد. آنه ماری شیمل شرق شناس و اسلام شناس آلمانی که در کنفرانسی در سال ۱۳۵۳ در کابل در رابطه با احوال و پندار حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی نیز اشتراک کرده بود؛ در کتاب شکوه شمس تنها ۹ خط را به کارکردها و توجه افغان‌ها به مولانا اختصاص داده است. بانو شیمل در این بند کوتاه توجه افغان‌ها را به مولانا منحصر به بلخی بودن او می‌داند. وی از راه یافتن تأثیرات آثار مولانا بر شعر معاصر افغانستان توسط استاد خلیل الله خلیلی و پژوهش‌های ایشان مانند: از بلخ تا قونیه و نی‌نامه، یاد کرده است. همچنین وی از برگزاری تعزیه‌ای بنام (مجلس حلاج، شمس و ملای روم) توسط عبدالغفور روان فرهادی یادآوری نموده است (شیمل، ۱۳۹۷، ۵۲۲). هم چنین سهم پژوهشگران افغانستان در کتاب (کتابشناسی مولانا) اثر ماندانا صدیق بهزادی در بخش کتاب‌های نگاشته شده به زبان فارسی: (مثنوی معنوی) به اهتمام دکتر سرور مولایی، (شرح بیتین مثنوی) اثر سردار مهردل خان مشرقی، (نی‌نامه) اثر خلیل الله خلیلی، (رساله‌ی مناجات مولانا) اثر عبدالغفور روان فرهادی، (از بلخ تا قونیه) اثر خلیل الله خلیلی، (معنی عشق نزد مولانا) اثر عبدالغفور روان فرهادی، (مجلس مولینای بلخی) مجموعه مقالات سمینار تحقیق و تحلیل آثار مولانا در سال ۱۳۵۳ خورشیدی. در بخش مقاله‌های علمی به زبان فارسی به مقاله‌های: (مفهوم دریا در اشعار مولانا جلال الدین محمد بلخی) نوشته‌ی محمد رحیم الهام، (ذکر مولانا در مجمع الاولیاء) نوشته‌ی محمد صالح پرونتا در سمینار مجلس مولینای بلخی، (دری گفتاری افغانستان در شعر مولانا) نوشته‌ی عبدالاحمد جاوید، (مولانا جلال الدین محمد بلخی) چاپ شده در مجله‌ی آریانا سال ۱۳۳۲ شمسی، (شاعر اندیشه) نوشته‌ی عبدالحی حبیبی در سمینار مولینای بلخی، (مکتب فکری مولانا جلال الدین بلخی) چاپ شده در مجله‌ی آریانا چاپ سال ۱۳۴۹ شمسی، (پشتو مثنوی) نوشته‌ی محمد خیرخواه، (مثنوی گلشن توحید) چاپ شده در مجله‌ی عرفان سال ۱۳۵۶ شمسی، (نسخ خطی گلشن توحید) چاپ شده در مجله‌ی آریانا سال ۱۳۵۵، (آواز نی مولانا در شعر مردم) نوشته‌ی عبدالغفور روان فرهادی، (اثر مولانا بر

تاگور) چاپ شده در مجله‌ی ادب سال ۱۳۵۶ شمسی، (حکایه‌ای در زبان مردم در سخنان مولانای بلخی و در مثنوی‌ای از جامی هروی) چاپ شده در مجله‌ی فولکلور سال ۱۳۵۳ شمسی، (مثنوی مولوی و زمینه‌های اجتماعی آن) چاپ شده در مجله‌ی عرفان سال ۱۳۵۵ شمسی، (معنی عشق نزد مولانا) نوشته‌ی عبدالغفور روان فرهادی در سمینار مجلس مولینای بلخی، (تأثیر سنایی و مولوی بر ... نوشته‌ی حیدر ژوبل، (درباره‌ی مولانای بلخی) چاپ شده در مجله‌ی عرفان سال ۱۳۳۶ شمسی، (معنی دعا و نیایش نزد مولانا) نوشته‌ی عبدالغفور روان فرهادی در سمینار مجلس مولینای بلخی، (مولانا، نی و اندیشه) مجموعه‌ی بیانات و مقالات سمینار تحقیق و تجلیل آثار و مقام عرفانی مولینا جلال الدین محمد بلخی در سال ۱۳۵۳ شمسی، (لهجه‌ی بلخ و دریافت بهتر سخن مولوی) نوشته‌ی محمد آصف فکرت، (سرگذشت شمس با مولانا جلال الدین) نوشته‌ی بیرنگ کوهدامنی، (مولینا جلال الدین بلخی و شمس تبریزی) نوشته‌ی راشه گوئن و ترجمه‌ی عبدالقیوم قویم، (شروح مثنوی) نوشته‌ی غلام رضا مایل هروی، (بی تو به سر نمی‌شود: زبان مردمی مولانا) نوشته‌ی نجیب مایل هروی، (پدر مولانا سلطان محمد بهاءالدین ولد) نوشته‌ی غلام حسن مجددی، (منابع عمده‌ای که راجع به مولانا و طریقه‌ی مولویت می‌توان از آن‌ها استفاده کرد) نوشته‌ی غلام حسن مجددی، (سیری در مثنوی مولینا) نوشته‌ی عبدالرضا مجردی، (شرح بیتین مثنوی) نوشته‌ی سردار مهردل خان مشرقی قندهاری، (معاصرین مولینا) نوشته‌ی نعمت الله معروف، (نی حدیق راه پُر خون می‌کند) چاپ شده در مجله‌ی خراسان. در بخش نسخه‌های خطی در قسمت مجموعه‌ها به ۱- لوامع ۲- نی‌نامه با این توضیح که نی‌نامه یا رساله‌ی نایبه در معنی حقیقت نی و شرح بیت اول مثنوی معنوی است به نظم و نثر و به ضمیمه‌ی نی‌نامه‌ی شیخ یعقوب چرخ‌ی با مقدمه و حواشی استاد خلیل الله خلیلی به سال ۱۳۳۶ شمسی در کابل به طبع سربی رسیده است؛ محدود گردیده است. که نشان دهنده‌ی ضعف دولت مردان، متخصصین و پژوهشگران این کشور در معرفی مولانا پژوهان، آثار و داشته‌های فرهنگی و ملی‌شان به سایر کشورهای جهان و مردمان سرزمین خویش است. دریافت این نکته نیاز و حیاتی بودن انجام این پژوهش را به طور کامل واضح می‌سازد.

۳. پیشینه‌ی تحقیق:

تاریخ پُر فراز و نشیب افغانستان به عنوان قلب آسیا، تحولات پی‌درپی، لشکرکشی‌های دولت‌های بزرگ جهان به قصد تصرف و اسارت این سرزمین و در نهایت جنگ‌های داخلی سبب گشته تا مردمان سرسخت و با همت آن در ادوار مختلف به وضعیت موجود عادت کنند و با وجود عدم دسترسی به صلح و آرامش دائمی به زندگی ادامه دهند. این وضعیت گرچه باعث عقب ماندن آنان از سایر ملل جهان و فراموشی نسبی هویت اصلی و فرهنگ و تمدن آریایی آنان شده است اما در این میان پژوهشگران و علم‌داران راستینی نیز هستند که صادقانه از میراث‌های فرهنگی و ملی خویش در حد توان پاسداری نموده و به نگارش کتاب و مقاله‌های علمی با رویکردهای توصیفی، تحلیلی، تطبیقی و موردی آثار و زندگی‌نامه‌ی مولانا پرداخته‌اند که هر یک از این آثار تا اندازه‌ای جواب‌گوی نیازهای جامعه بوده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهند تاکنون هیچ تحقیقی پیرامون مولانا پژوهی در افغانستان با اهداف و رویکردهای پژوهش حاضر انجام نشده است. تنها یک مقاله از محترم رازق رویین تحت عنوان «مولانا پژوهی در افغانستان، ترکیه و ایران» در سمینار مولانا در بلخ-

کابل به تاریخ اول سنبله‌ی سال ۱۳۹۵ نگاشته و ارائه شده است. ایشان در این مقاله با رویکردی توصیفی به تحلیل مختصر مولانا پڑوهی در افغانستان، ترکیه و ایران و معرفی تعدادی از مولانا پڑوهان این سه کشور و ارائه‌ی فهرستی از نسخ خطی موجود در آرشیف ملی در صفحه‌های ۳، ۴، ۵ و ۶ مقاله‌ی خویش پرداخته‌اند. همچنین فهرستی از نسخ خطی، شرح‌ها، ترجمه‌ها و منتخبات آورده شده در پایان کتاب (نی‌نامه) اثر استاد خلیل الله خلیلی را ضمیمه‌ی مقاله‌ی خویش نموده‌اند.

۴. یافته‌ها:

۴-۱. تاریخچه‌ی مولانا پڑوهی در افغانستان

پژوهش‌های انجام یافته در جغرافیای فعلی افغانستان را می‌توان به دو دوره‌ی زمانی پیش از سال ۱۳۰۰ خورشیدی و بعد از آن تقسیم نمود. در بخش تاریخی، نخستین اثری که بعد از وفات مولانا در موطنش در رابطه با او نگاشته شده است، شرح منظوم مولانا یعقوب غزنوی چرخ‌ی از پیروان طریقه‌ی نقشبندیه است. سال تولد او بین سال‌های ۷۲۷-۷۱۷ ه.ش در روستای چرخ ولایت لوگر تخمین زده شده است و وفات وی در ۵ صفر سال ۸۵۱ ه.ق مطابق با سال ۸۰۸ خورشیدی در شهر اوراتپه‌ی تاجیکستان اتفاق افتاده است؛ پیکر وی در مسجدی به نام خودش به خاک سپرده شده است. وی در شرح خود به بیان ارتباط نی‌نامه با داستان پادشاه و کنیزک، شناخت اولیای حق و تبیین آن در داستان شیخ دقوقی و شیخ محمد سرزری غزنوی و داستان موسی و شبان می‌پردازد و پس از آن از قصه‌ی عاشق شدن وکیل صدر جهان، تفسیر کوتاهی ارائه می‌کند. دومین مولانا شناس مرتبط با جغرافیای فعلی افغانستان مولانا عبدالرحمن جامی (۸۷۱-۷۹۳) خورشیدی، از مشایخ نقشبندیه و شاعرین متصوف سده‌های هفتم و هشتم خورشیدی در هرات است. جامی نگارنده‌ی رساله‌ی (نایبه یا نی‌نامه) است که شرحی است منظوم بر دو بیت از ۱۸ بیت بخش آغازین مثنوی معنوی معروف به (نی‌نامه). مقایسه‌ی سال وفات مولانا یعقوب چرخ‌ی با مولانا عبدالرحمن جامی نشان می‌دهد که جامی ۶۳ سال بعد از فوت مولانا یعقوب چرخ‌ی، دار فانی را وداع گفته است. بررسی‌های نسخ خطی موجود در آرشیف ملی بدون در نظر داشت نسخه‌هایی که سال کتابت آن‌ها به درستی معلوم نیست، نشان می‌دهند که هم زمان با نگارش رساله‌ی نایبه توسط عبدالرحمن جامی در سده‌ی هشتم خورشیدی چهار نسخه‌ی خطی دیگر در سال‌های ۸۳۷ و ۸۴۹، ۸۱۴ و ۸۵۱ خورشیدی در مورد مثنوی نگاشته شده‌اند. یافته‌ها تا لحظه‌ی نگارش مقاله نشان می‌دهند: ده نسخه در سده‌ی نهم، ۱۳ نسخه در سده‌ی دهم، ۹ نسخه در سده‌ی یازدهم و ده نسخه در سده‌ی ۱۲ خورشیدی در مورد آثار مولانا و آثار مرتبط با مولانا نگاشته شده‌اند. بدین ترتیب سده‌ی دهم خورشیدی مصادف با سال‌های (۱۱۴۳-۱۰۴۳) هجری قمری و هم زمان با دوره‌ی صفویان در افغانستان بوده است. این سده پُرکارترین دوره در مولانا پڑوهی تاریخی افغانستان به شمار می‌رود. در این میان کاپی دو نسخه‌ی خطی از کتاب (گلشن توحید) اثر شاهی دده مغلوی که در آرشیف ملی موجود نمی‌باشند در دسترس نگارنده قرار گرفت؛ کاپی نسخه‌ی قدیمی تر سیاه و سفید بوده و در صفحه‌ی اول آن نام (میر عظیم بن ملا محمد رجب بلخی) نوشته شده است و تاریخ کتابت آن سال ۱۲۳۳ هجری قمری مطابق با سال ۱۱۹۰ خورشیدی است؛ نسخه‌ی اصل این کتاب دارای ۱۹۱ صفحه است و هر صفحه دارای ۱۹ سطر می‌باشد. دو صفحه از ابتدا و دوازده صفحه از انتهای کتاب به اشعار خود کاتب اختصاص یافته است که به شکل افقی و عمودی به خط نستعلیق نگارش

یافته‌اند. صفحات ۴۴ و ۴۵ و ۸۰ الی ۸۹ کتاب در کاپی گرفته شده موجود نیستند. رجب بلخی با این بیت (هر که خواند دعا طمع دارم * زانکه من بنده‌ی گنهکارم) کار کتابت گلشن توحید را خاتمه بخشیده است. کتاب نسخه‌ی دوم از گلشن توحید نامعلوم است. تاریخ اتمام کتابت شب چهارشنبه‌ی سال ۱۲۳۹ هجری قمری مطابق با ۱۱۹۶ خورشیدی ذکر شده است. این کاپی رنگه و فاقد صفحات اول و آخر کتاب است. کاپی موجود دارای ۲۲۴ ورق مجدول ملون به رنگ سرخ است. هر صفحه از این کتاب به غیر از صفحه‌ی اول و آخر آن دارای ۹ سطر می‌باشد که کاتب بعد از نگارش هر پنج بیت به رنگ سیاه، از رنگ سرخ روشن برای نوشتن بیت بعدی و تمامی عناوین کتاب استفاده کرده است. کاتب در این نسخه شرح منظوم مفردات هر شش دفتر مثنوی معنوی را به کتاب خود اضافه نموده است. متاسفانه از جانب شخصی نامعلوم اشعار، آیات و نوشته‌هایی در مورد خداوند، درویش و نفس به شکل نامنظم و با دست خط ناخوش بر روی دو صفحه آخرین کتاب که گویا بر اثر گذشت زمان پوسیده و کم رنگ شده بودند، نوشته شده است. نسخه‌ی خطی دیگر کتابی است به خط عبدالحمید کاکری قندهاری در شهر هرات. کاتب تاریخ اتمام کتابت خود را یوم شنبه شب یکشنبه ۲۸ قمری ذالجه الحرام سال ۱۲۹۳ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۵۰ خورشیدی ذکر نموده است. دکتر احمد معروف کبیری بعد از تصحیح این نسخه در هرات و افزودن مقدمه‌ای، در سال ۱۳۹۳ خورشیدی آن را به زیور چاپ آراسته‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهند آثار نگاشته شده پیش از سال ۱۳۰۰ خورشیدی تنها به شرح و تفسیر منظوم و منثور ابیات مثنوی معنوی و دیوان شمس مولانا جلال الدین محمد بلخی، لب‌لباب حسین واعظ کاشفی و گلشن راز شاهده‌ی دده مغلوی اختصاص یافته‌اند.

۴-۲. مولاناشناسی معاصر افغانستان

با آغاز سلطنت امان الله در سال ۱۲۹۸ خورشیدی و شروع فعالیت‌های علمی، فرهنگی و تنظیم قانون مطبوعات در سال ۱۳۰۳ خورشیدی، آهسته آهسته مجال برای انجام تحقیقات مولاناشناسان و پژوهشگران افغانستان میسر گردید. آغازگر این حرکت، استاد خلیل الله خلیلی، پدر شعر معاصر و شاعر ملی افغانستان است. او با انتشار کتاب (نی‌نامه) در سال ۱۳۲۵ خورشیدی، انگیزه و قوت قلب جدیدی را در قلب سایر پژوهشگران افغانستانی به وجود آورد. اسامی زیر تعدادی از پژوهشگران این دوره هستند: بهایی جان، محمد عمر نسیمی پارواری، مهر دل خان مشرقی، واصف باختری، عبدالحی حبیبی، حیدری وجودی، نیلاب رحیمی، عبدالاحمد جاوید، محمد حسین یمین، خلیل الله حافد، عنایت الله ابلاغ، عبداللطیف ناظمی، عبدالغنی برزین مهر، عبدالقیوم قویم، محمد سرور مولایی، محبوبه سراج، سید علیشاه روستایار، محمد آصف فکرت، محمد سلیم اختر، سید اسحاق شجاعی، محمد رسول جرأت، محمد آصف گلزاد، نورالله طالقانی، اسدالله حارس، محمد صادق عصیان، سید ابراهیم حکمت، داوود سیواش، پرتو نادری، رازق رویین، محمد صالح پرونتا، رحیم الهام، محمد عثمان صدیقی، روان فرهادی، شمس آریانفر، عارف پژمان، عزیز الله یماء، فضل الحق فضل، اسدالله ضیاء، بیرنگ کوهدامنی، محمد کاظم کهدوی، اسدالله شعور، شبگیر پولادیان، سمیع رفیع، سرور انوری، عبدالناصر مبشر، عبدالبصیر روان‌پرور، صالحه حبیبی، برهان الدین نظامی، علی شیر رستگار، محمد فاضل شریفی، احمد شاه رفیقی، رویدا احمدی، مطیع الله حکیمی، عبدالغنی نیک

سیر، محمد متین مونس، شریف الله شریف، عبدالباری راشد، شاه محمد مصلح، محمد رازق بهیر، عبدالله بختانی خدمتگار، سید حیدر احمدی بلندی، محمد حلیم تنویر، عبدالغنی نیک سیر.

۳-۴. فهرست تحلیلی کتاب‌های منتشر شده در رابطه با مولانا جلال الدین محمد بلخی در افغانستان

۳-۱. نی‌نامه، تألیف استاد خلیل الله خلیلی و به اهتمام فقیر محمد خیرخواه از طرف انجمن تاریخ و ادب افغانستان در سال ۱۳۲۵ خورشیدی مصادف با هفصدمین سالگرد تولد مولانا که از جانب یونسکو به نام سال مولانا مسمی شده بود به چاپ رسیده است. این کتاب در سال ۱۳۳۶ یکبار دیگر از سوی نشرات رادیو افغانستان به چاپ رسید. این کتاب چندین بار دیگر حتی در ایران در سال ۱۳۷۵ از سوی نشر آشنا به چاپ رسیده است. این کتاب در واقع ترکیبی از نتایج پژوهش‌های خود استاد خلیلی، نی‌نامه‌ی مولانا یعقوب چرخ‌ی و رساله‌ی نائیه‌ی مولانا عبدالرحمن جامی و حاشیه نویسی و تعلیقات است که با رویکردی توصیفی و تاریخی نگاشته شده است. موضوعات مورد بحث در این کتاب شامل: نگارش زندگینامه‌ی مولانا، معرفی مثنوی معنوی و تحلیل و بررسی آن، مقایسه‌ی مثنوی با الهی‌نامه و دیگر آثار شیخ فرید الدین عطار، ذکر نظریات شخصی مولانا در مورد مثنوی معنوی، بررسی جایگاه مثنوی در بین مردم کشورهای دیگر و مردم افغانستان، ارائه‌ی فهرستی از ترکیب فهرست چاپ شده در مورد شروح نگاشته شده بر مثنوی معنوی در مجله‌ی تربیت ایران و رساله‌ی احمد آتش استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه استانبول، بررسی شروح و روایات نوشته شده در رابطه با کلمه‌ی (نی) و سماع، بررسی آداب سماع مولانا، معرفی و بررسی رساله‌ی مولانا یعقوب چرخ‌ی و رساله‌ی نائیه‌ی مولانا عبدالرحمن جامی است. این کتاب مورد توجه مولاناپژوهان خارجی نیز قرار گرفته و به عنوان یک منبع معتبر در پژوهش‌های ایشان استفاده می‌گردد.

۳-۲. گلدسته عشق کتابی است که از طرف انجمن تاریخ و ادب افغانستان در سال ۱۳۳۱ خورشیدی به مناسبت احتفال هفت‌صدمین سال وفات مولانا جلال الدین محمد بلخی در کابل به چاپ رسیده است. در این کتاب ده صفحه‌ای گزیده‌ای از اشعار مثنوی و معنوی با مقدمه‌ی احمد علی کهزاد به نشر رسیده است.

۳-۳. مولانا و افکار او، تألیف شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی. این کتاب توسط بانو حافظ رابعه نورستانی از اردو به فارسی ترجمه شده است. بانو نورستانی در ابتدای کتاب مقدمه‌ی نوشته شده توسط آقای فخر داعی را آورده است که در خرداد ماه سال ۱۳۳۲ در تهران این کتاب را با نام (سوانح مولانا) ترجمه و منتشر کرده اند. این ترجمه اولین ترجمه‌ی تخصصی بعد از سال ۱۳۰۰ خورشیدی است. نسخه‌ی اصل این کتاب در کتابخانه‌ی عامه‌ی شهر کابل موجود است.

۳-۴. مولانای بلخی و پدرش، این کتاب رساله‌ی دوره‌ی دکترای بانو محبوبه سراج است که در کابل در سال ۱۳۴۰ خورشیدی به نشر رسیده است. بانو سراج با رویکردی توصیفی به نگارش زندگینامه‌ی مولانا و برجسته سازی نقش پدر مولانا و تأثیرات کتاب معارف او در شکل‌گیری شخصیت و اندیشه‌ی مولانا پرداخته است. استاد خلیل الله خلیلی تقریظی بر این کتاب نگاشته‌اند.

۴-۳-۵. کتاب شرح *دفاتر مثنوی و معنوی*، تألیف نورالله طالقانی که در سال ۱۳۴۶ در انتشارات بیهقی کابل به نشر رسیده است. نویسنده در این کتاب به شرح و تفسیر ابیات مثنوی معنوی پرداخته است و در پایان فرهنگی جامع از واژه‌ها، مصطلحات، اماکن و اشخاص ذکر شده در مثنوی را به آن اضافه نموده است.

۴-۳-۶. *منتخب غزلیات مولانا* این کتاب گزیده‌ای از غزلیات مولانا است که در ماه اسد سال ۱۳۴۶ خورشیدی توسط موسسه‌ی انتشاراتی حبیبی به عنوان یک فعالیت دولتی به چاپ رسیده است.

۴-۳-۷. شرح *بیتین مثنوی مولانا*، تألیف سردار مهردل خان مشرقی. این کتاب از جانب عبدالحی حبیبی ترتیب و تصحیح گردیده و از طرف انجمن تاریخ و ادب افغانستان در سال ۱۳۵۱ خورشیدی به چاپ رسیده است. این کتاب شرحی است منظوم شامل هشت توجیه پیرامون موضوعات مثنوی و معنوی.

۴-۳-۸. *رودبار نی*، تألیف بهایی جان الکاشارنی الهاشمی غندانی چرخ؛ سال اتمام کتاب به قلم خود نویسنده ۲۱ میزان ۱۳۴۸ خورشیدی است. این کتاب در سال ۱۳۵۳ خورشیدی به چاپ رسید. این کتاب شامل دیباچه‌ی رودبار نی، بیانیه‌ی شیخ احمد فاروقی معروف به مجدد الف ثانی، جزء اول یا دفتر اول رودبار نی مشتمل بر ۷۲ ناله که در سال ۱۳۳۷ شمس خاتمه یافته، دفتر دوم شامل دوازده رودبار نی که در سال ۱۳۴۸ خاتمه یافته است. این کتاب حاوی حکایات، سفرنامه‌ها، شرح ابیات مثنوی و موضوعات آن و مکاتبات بهایی جان با استاد خلیل الله خلیلی به شکل منظوم و منثور است. همچنین یازده تقریظ منظوم از محمد انور جمال آغای کوهستانی، فضل غزنوی، مولوی محمد انور قندهاری، سنجیرئی ده سبز، حضرت بلال، سید بانور کاشانی، سروش غزنوی، شیرین غزنوی، مولوی محمد صدیق، عماد الدین نائل و یک تقریظ از شخصی نامعلوم به توصیف از شخصیت و کارکردهای بهایی جان در آن گنجانیده شده است. از نکات جالب در این کتاب می‌توان به دو بُعدی بودن افکار بهایی جان در پیروی همزمان از دو طریقت چشتیه و نقشبندیه و تصویرگری‌های او از دیدن مناظر مختلف حین سفر به ولایات مختلف افغانستان، اشاره کرد.

۴-۳-۹. *مجلس مولانای بلخی*، کتابی است حاوی متن بیانات و مقالات علمی ارائه شده در سمینار (مجلس مولینای بلخی) در کابل، که از طرف وزارت اطلاعات و فرهنگ در رابطه با احوال و پندار حضرت مولانا با اشتراک دانشمندان افغانی و آلمانی در سال ۱۳۵۳ شمسی در کابل به چاپ رسیده است. این مقالات از دکتور محمد انس «همکاری فرهنگی شرق و غرب»، محمد صالح پرونتا «ذکر مولانا در مجمع الاولیاء»، ی. گ. بورگل «هماهنگی لفظی شعر مولانا»، پوهاند رحیم الهام «مفهوم دریا در اشعار مولانا»، محمد عثمان صدیقی «مولانا، نی و اندیشه»، عبدالحی حبیبی «مولانا شاعر اندیشه»، پروفیسور دکتور آنه ماری شیمل «معنی دعا و نیایش نزد مولانا»، دکتور روان فرهادی «معنی عشق نزد مولانا» و پوهاند دکتور عبدالاحد جاوید «دری گفتاری افغانستان در مثنوی» است. در این کتاب شعری از رحیم الهام و تذکری از دکتور هوفمن سفیر آلمان در افغانستان نیز گنجانیده شده است. این کتاب به زبان پشتو نیز چاپ شده است؛ که یکی از فعالیت‌های دولتی به شمار می‌رود.

۴-۳-۱۰. درویشان چرخان اثر فرید لاندرو و ترجمه علی شریف، تحت نظر استاد خلیل الله خلیلی در میزان سال ۱۳۵۶ از طرف موسسه انتشارات بیهقی به مناسبت مجلس بزرگداشت حکیم سنایی غزنوی در نهمین سالگرد تولد حکیم سنایی غزنوی، از طرف وزارت اطلاعات و فرهنگ به چاپ رسیده است. این کتاب را دانشمند آمریکایی فرید لاندرو که دلدادگی و عشق وی به حضرت مولانا از خلال کلماتش پیداست نوشته و رساله‌ای است نه به سیره‌ی اهل انتقاد و تحقیق، بل به سریره‌ی ارباب ارادت و تسلیم (خلیلی، ۱۳۵۵: ۲). دکتور روان فرهادی تعدادی از اشعار انگلیسی را با مقایسه‌ی مراجع اصلی آن وارد کتاب کرده و غلام حضرت کوشان متکفل تنظیم چاپ آن بوده است. این کتاب در زمهری آثار ترجمه شده در افغانستان قرار دارد.

۴-۳-۱۱. مولانا جلال الدین محمد بلخی میان صوفیه و علمای کلام، تألیف دکتور عنایت الله ابلاغ. این کتاب در حقیقت رساله‌ی دکترای عنایت الله ابلاغ در دانشگاه الازهر مصر است که به زبان عربی چاپ شد. ترجمه‌ی فارسی آن در سال ۱۳۶۲ خورشیدی به اهتمام سید نادر خرم و افزوده شدم مطالب جدید به شکل کتاب در شهر پیشاور پاکستان به نشر رسید. دکتور عنایت الله ابلاغ با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بحث و تحلیل مختصات فکری و زبانی مولانا و بررسی جایگاه او به عنوان یک عارف و صوفی در بین علمای کلام و مقایسه و تطبیق ساختار فکری و زبانی مولانا با علم کلام پرداخته است. این کتاب مشتمل بر ۸ باب و ۲۵ فصل است که در برگزیده‌ی موضوعات زیر است: باب اول: در بیان احوال بلخ در قرن پنجم و ششم هجری قمری. باب دوم: فصل اول: بیان تصوف اسلامی، نشأت و تحول آن تا عصر مولانا. فصل دوم: تحول اجمالی تصوف تا عصر مولوی جلال الدین محمد بلخی. باب سوم: تأثیر و تأثر علمی نزد مولانا. فصل اول: این کتاب تحقیقی ژرف و جدید در زمان خود بود که مورد توجه مولانا پڑوهان خارجی نیز قرار گرفته و به عنوان منبعی معتبر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۴-۳-۱۲. کتاب نردبان آسمان اثر استاد واصف باختری، مهتم: علی محمد عثمان زاده، تیراژ: دوهزار جلد، محل چاپ: مطبوعه دولتی، ناشر: انجمن نویسندگان افغانستان. سال ۱۳۵۲-۱۳۵۸ خورشیدی. این کتاب مشتمل بر ۸ مقاله از مقالات نگاشته شده در مورد مولانا جلال الدین محمد بلخی از استاد واصف باختری است که شامل عناوین زیر است: «گذاری به نیستان میقات» مقاله‌ای است پیرامون نفی بدبینی مولانا نسبت به فلسفه به خصوص در بیت (پای استدالیان چوبین بود * پای چوبین سخت و بی تمکین بود) و بهره‌گیری او از فلسفه مانند نظریه‌ی انالوژی، در بیان اندیشه‌هایش. «سرشت و سرنوشت انسان از چشم انداز جلال الدین محمد بلخی» واصف باختری در این مقاله به تعیین و تبیین اندیشه‌های فلسفی مولانا درباره‌ی سرشت و سرنوشت انسان در میان نظریه‌های فلاسفه‌ی سترگ جهان مانند سارتر و هگل می‌پردازد. «خارین‌هایی بر دیوار باغستان» که در برگزیده‌ی معرفی، تحلیل و نقد مختصر آثار نوشته پیرامون مثنوی معنوی و بیان تشابه بعضی موضوعات آن با آثار سنایی و رد وجود دفتر هفتم مثنوی است. «طیفی از منحنی‌های رنگین» این مقاله با ارائه‌ی تعریفی کلی از شعر به تعیین مختصات زبانی، فکری و ادبی اشعار مولانا پرداخته است. «دو فرزانه‌ی هم روزگار دو بینش ناهمگون» واصف باختری در این مقاله به رد دیدار مولانا جلال الدین محمد بلخی و شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی و بیان تفاوت شعر و اندیشه‌های این دو پرداخته است. «دژ هوشربا و بربادی خانواده‌ی آشر» هدف اصلی نویسنده در این مقاله رد و نفی نظریه‌ی

دانیل فینل (Daniel Finell) خاورشناس اهل ناروژ، مبنی بر همسانی داستان (بر بادی خانواده‌ی آشر) نوشته‌ی ادگار آلن پو (۱۸۴۹-۱۸۰۹) نویسنده‌ی آمریکایی و داستان (قلعه‌ی ذات‌الصور) نوشته‌ی مولانا جلال الدین محمد بلخی، پرداخته است. او این نظریه‌ی دانیل فینل را لغزشی بزرگ و شگفتی‌زا معرفی می‌کند. «با خود بیگانگی برخاسته از زبان و آرمان زبان جهانی از دیدگاه جلال الدین محمد بلخی» این مقاله با دسته بندی شاعران آغاز می‌گردد و در ادامه با برتر خواندن مولانا از اسپینوزا و مطرح ساختن نظریه‌ی از خود بیگانگی و ظهور این واژه در فلسفه توسط هگل و تأثیرات زبان در اندیشه و برداشت‌های انسانی از ماهیت انسان و هستی به اثبات می‌رساند که مولانا چندین سده پیش از لوتر در مورد ناهمگونی‌ها، درک زبان بیگانه و این که زبان یکی از سرچشمه‌های با خود بیگانه‌گسست سخن رانده است و این مولاناست که مانند بت‌شکنی زنگار روان‌ها و زبان‌ها را می‌زاید. «نردبان آسمان» عنوان آخرین مقاله از این مجموعه مقالات است که نویسنده به بیان تفاوت‌های مثنوی و معنوی و دیوان شمس با یکدیگر با توجه به مختصات فکری و ادبی پرداخته است. و اصف باختری در این مقاله ثابت می‌سازد که با وجود نظریات فیزیک‌دانان، ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسانی فیثاغورث، ارستاک، بطلیموس، کوپرنیک و ... مولانا در سده‌ی هفتم هجری قمری به موضوعاتی چون نیروی جاذبه و دافعه و شکل بیضوی زمین در اشعار خود اشاره کرده بود و پیش از بسیاری از دانشمندان دیگر و به طور کامل‌تر موضوعاتی چون جبر و اختیار، انسان کامل، هستی‌شناسی و هستی انسان، حقیقت کلی و جزئی، تمثیل و ... پرداخته است.

۳-۱۳. / از بلخ تا قونیه تألیف استاد خلیل الله خلیلی که از طرف وزارت اطلاعات و فرهنگ در قوس سال ۱۳۴۶ در مطبوعه‌ی دولتی به چاپ رسیده است. در صفحه‌ی اول این کتاب ۱۵ صفحه‌ای آمده است: به مناسبت توأمیت بلخ و قونیه زادگاه و تربت مولانا جلال الدین بلخی که رشته‌ی ناگسستنی مودت و محبت را بین ملل افغان و ترک برای همیشه محکم و استوار نگه می‌دارد. فهرست مندرجات این کتاب حاوی این مطالب است: مقدمه، داستان منظوم شمع و پروانه، احوال مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی حنفی صدیقی، منظومه‌ای در وصف مولانا، شعری در ستایش زیبایی‌های شهر استانبول و شعری از حضرت مولانا به عنوان مناجات و اختتام کتاب. این کتاب مزین به اشعار سروده شده توسط استاد خلیلی و تصاویر حقیقی از مناره‌ی مدرسه‌ی (انسی) در قونیه، قسمت داخلی مقبره‌ی مولانا و خرقه‌ی مولاناست. احوال بیان شده درباره‌ی مولانا شامل موضوعاتی چون: تولد، نسب، اعتقادات و طریقت خانوادگی، تحصیلات، استادان، ذکر جزئیات مختصر مولانا و خانواده‌اش از بلخ تا قونیه، دیدار شمس و غیبت‌های، مطالبی پیرامون صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی و اطلاعات مفیدی در رابطه با تعداد فرزندان مولانا، سلطان ولد و احفاد آن‌ها، مزار مولانا، صلاح الدین زرکوب، شمس الدین تبریزی و دیگر باران آن‌ها و اشاره کوچکی به کتابخانه‌ی مولینا و داشته‌های آن است.

۳-۱۴. حیات المعانی (حل مشکلات مثنوی و معنوی) مع مخمسات، تألیف مولوی محمد عمر پسر داملا محمد نسیم پارواری. این کتاب از زمان نگارش آن تاکنون به چاپ نرسیده و نسخه‌ی اصلی کتاب در دست پسر صاحب اثر میباشد و تنها یک کاپی آن به عنوان هدیه به استاد حیدری وجودی داده شده است. تاریخ اتمام این کتاب ۱۳۶۴ خورشیدی است. این کتاب شرحی است منظوم و منثور بر مثنوی معنوی مولانا

جلال الدین محمد بلخی که بعد از ختم آن نویسنده به شکل بسیار کوتاه به شرح منظوم و منثور اشعار بیدل نیز پرداخته است. در بخش پایانی کتاب مخمس‌هایی از خود نویسنده با تخلص نسیمی در رابطه با سلوک، عرفان، هستی، بیدل، حافظ، پادشاه بخارا، وصف زیبایی بهارستان جلال آباد؛ تعدادی از اشعار سروده شده توسط نویسنده در قالب رباعی و مسدس و سوانح مختصری درباره‌ی صاحب اثر بنام (شرح نسیمی) آورده شده است. ملا محمد عمر نسیمی، زادگاه خود را روستایی به نام پاروار در منطقه‌ای به نام (تکناب) در میان کوه خطلان و بدخشان ذکر می‌کند. چنانچه خود می‌سراید:

غزال کوه خطلانم، رمیدم به دامان بدخشان می‌چریدم
رسیده فتنه‌ی یاجوج لادین قبای عافیت بر خود دریدم
ز صبح پیری گردیدم قباپوش چنارم بس که ناری می‌خریدم
نسیمی چون شفق در جاده‌ی خون چو صبح در خانه‌ی مغرب دمیدم

۳-۱۵. نامی، این فصلنامه از طرف کانون دوست داران مولانا جلال الدین محمد بلخی با مدیر مسئولی عزیز الله ایما در کابل به چاپ می‌رسیده است. شماره‌ی اول این فصلنامه در سال ۱۳۶۹ خورشیدی به چاپ رسیده است. در ابتدای این فصلنامه مقدمه‌ای تحت عنوان (بشنو این نی) به رشته‌ی تحریر درآمده است که در آن آمده: «نای همچنان که کانون به هیچ دسته‌ای، گروهی و سازمانی وابسته نیست، عتبه بوس هیچ آستانه‌ای نخواهد بود و در زیر هیچ آسمانه‌ای نخواهد نشست، جز در سایه‌ی آسمانه‌ی شعر مولینا و باورهای برین و راستین او...». در این فصلنامه اشعار و مقاله‌های زیادی پیرامون مولانا به چاپ رسیده است.

۳-۱۶. ضرب المثلها و کنایات در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی تألیف عبدالغنی برزین مهر در سال ۱۳۸۲ در پیشاور به چاپ رسیده است. نویسنده در این کتاب با رویکردی توصیفی-تحلیلی و تخصصی به شرح و تفسیر ضرب المثل‌ها و کنایات نوشته شده در مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی پرداخته است.

۳-۱۷. مولانا شناسی، تألیف عبدالغنی برزین مهر، ناشر: انجمن نشراتی دانش، پیشاور ۱۳۸۴. این کتاب در زمینه‌ی زندگینامه و شناخت افکار و ابعاد زندگی مولانا جلال الدین محمد بلخی است.

۳-۱۸. (بیابید از مولانا بیاموزیم -)، این کتاب توسط گروهی از دانشجویان سال چهارم گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بلخ، تحت نظر دکتور عبدالغنی برزین مهر در سال ۱۳۸۴ توسط انتشارات دانش در پیشاور به چاپ رسیده است. این کتاب نتیجه‌ی کار گروهی استاد و شاگردان در دانشگاه است.

۳-۱۹. مولانا از بلخ تا قونیه، تألیف عبدالرفیع حقیقت که در ارتباط با مولانا جلال الدین محمد بلخی در سال ۱۳۸۴ خورشیدی در تهران به چاپ رسیده است. متأسفانه نسخه‌ای از این کتاب برای تحقیقات بیشتر در دسترس نگارنده قرار نگرفت.

۴-۳-۲۰. *فیه ما فیه*، این کتاب ترجمه‌ای است از کتاب *فیه ما فیه* مولانا جلال الدین محمد بلخی که توسط حبیب هوسا، نازنین حلیم، محمد آصف احمد زی، محمد ذاکر ذکی، هارون حسن و میروس فضلی به زبان پشتو برگردانده شده است. این کتاب در سال ۱۳۸۶ خورشیدی در کابل به چاپ رسیده است.

۴-۳-۲۱. *مولانا جلال الدین محمد بلخی - رومی رباعی* این کتاب ترجمه‌ای است از ۱۶۱ رباعی حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی که دکتور شفیقه یارقین در سال ۱۳۸۶ آن‌ها را به ازبکی ترجمه و به چاپ رسانده است.

۴-۳-۲۲. *شهریاری بر اورنگ*، اثر استاد محمد حسین یمین، انتشارات میوند، ۱۳۸۶ کابل. نویسنده در این کتاب در بخش زبان شناسی به بررسی هماهنگی و نزدیکی زبان گفتاری با زبان ادبی و معیار، بررسی دیوان شمس از نظر عناصر گویش پژوهش درباره‌ی رگه‌هایی از «واژه‌های تاریخی و کهن»، چگونگی کاربرد واژه‌های خاص اصوات، واژه سازی مولانا، بررسی عناصر فولکلوریک و بخش‌های مختلف ادبیات عامیانه در دیوان شمس، ویژگی‌های دستوری دیوان شمس و واژه‌گزینی در کلام مولانا پرداخته است. این کتاب یکی از برجسته‌ترین پژوهش‌های انجام شده در رابطه با آثار مولانا در علم زبان‌شناسی است.

۴-۳-۲۳. *مولانای بلخی*، تألیف الحاج خلیل الله حافد میرهزاری مزاری، مهتم: محمد طارق اقتداری. سال چاپ: ۱۳۸۶، محل چاپ: مطبعه مسلکی افغان تایمینی وات کابل. این کتاب ترکیبی از زندگی نامه نویسی و پرداختن به موضوعات خاصی چون ضرب المثل‌ها در آثار مولانا، مهارت‌های شعری مولانا، خوارق و کرامات دیده از مولانا، سنت پسندی‌های مولانا، تألیفات مولانا، تلفیق افکار مولانا و پدرش، مهارت‌های شعری مولانا، نظریات تأیید شده‌ی محققان در مورد مولانا و آثارش، شریعت طریقت و حقیقت در اشعار مولاناست. نویسنده در پایان کتاب منتخبی از غزلیات دیوان شمس را به عنوان حسن ختام به آن افزوده است.

۴-۳-۲۴. *مثنوی معنوی نسخه قونیه*، این کتاب که در مطابقت با نسخه‌ی مثنوی معنوی موجود در قونیه به کوشش محمد حلیم تنویر در سال ۱۳۸۶ خورشیدی به مناسبت هشتصدمین سالگرد تولد مولانا به کوشش محمد حلیم تنویر در کابل به چاپ رسیده است.

۴-۳-۲۵. *راه نیستان*، این نشریه‌ی فرهنگی، هنری، تحقیقی، علمی و تاریخی به مناسبت هشتصدمین سال تولد مولانا در بهار سال ۱۳۸۶ خورشیدی با مدیر مسئولی و سردبیری عبدالقیوم ملکزاد از طرف سفارت افغانستان در ترکیه به چاپ رسیده است. شماره‌ی اول این نشریه حاوی اشعار، مقالات و برگزیده‌هایی از سخنرانی‌ها و کتاب‌های تألیف شده و ترجمه پیرامون مولانا، عرفان و ادبیات به زبان‌های دری، انگلیسی و ترکی است. مقالات، نوشته‌ها و اشعار سروده شده به زبان دری و پشتو درباره‌ی مولانا حاوی این عناوین هستند: «ز بلخ تا قونیه» به ضمیمه‌ی متن دو سخنرانی از استاد خلیل الله خلیلی در رادیو کابل عقرب سال ۱۳۳۶ خورشیدی و در بارگاه مولانا در قونیه و اشعار ایشان. «پیوند معنوی شمس و مولوی»، عبدالقیوم قویم. «نسبت حقوق بشر با دین از دیدگاه حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی»، سید حسن اخلاق. «مولانا جلال الدین محمد بلخی نینگ صورتی و سیرتی و اونینگ بویوک ترکی دیوانی حقیده بیرقیسقه

نظر»، فیض الله ایماق. «مولانا جلال الدین محمد بلخی حیات، فلسفه و آثار او»، غلام حسن مجددی. «گونه‌هایی از بیان معانی عرفانی مولانا در دیوان شمس»، محمد حسین یمین. «سیری در اشعار ترکی مکتب مولویه»، حسین محمد زاده صدیق. «عرفان مولانا»، عبدالعلی کوهی. «مولانا جلال الدین محمد بلخی از بلخ تا قونیه»، پرتو نادری. «سیری بر مثنوی مولانا» نوشته‌ی مولانا علامه شبلی نعمانی و ترجمه‌ی حافظ رابعه نورستانی. «نری د عرفان تری ده چی د اتنده یی پر مثنوی ما تیری»، محمد قدوس زکوخیل. «سیری در گستره‌ی اندیشه‌ی مولانا»، شمس الحق آریان‌فر. «فشرده‌ی شرحی بر بیت آغازین مثنوی معنوی»، سخنرانی استاد نوروز علی حمیدی یکی از دانشمندان و مولوی شناسان افغانستان در کانون اندیشه‌ی مولانا-کانادا. «تأثیر و نفوذ مثنوی معنوی بر مکتب‌های عرفانی بعد از مولانا»، نیلاب رحیمی. «کور و کبود و کاربرد آن در یاد مانده‌های خداوندگار بلخ»، کامل انصاری بلخی. «مولوی پیامبر امت عشق است»، رحمت الله بیژن‌پور. «عاقبت شمس در روایات شفاهی»، اسدالله شعور. «قصر و ترکیب در مثنوی»، محمد اسحاق فایز. «ای گهر کان عشق» شعری از شبگیر پولادیان در ستایش خداوندگار بلخ. «لحظه‌های آبی اشراق» شعری از پرتو نادری. «عشق نامه‌ی نی» شعری از محمد افسر رهبین. «از کنار تربت پیر بلخ» شعری از سید نورالحق صبا.

۳-۲۶. زندگی و اندیشه‌ی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تألیف سید علی‌شاه روستایار. این کتاب در سال ۱۳۸۶ خورشیدی توسط انتشارات ریاست فرهنگ و ادب به نشر رسیده است. نویسنده در این کتاب با رویکردی توصیفی به شرح زندگینامه و اندیشه‌های مولانا پرداخته است.

۳-۲۷. مولوی در راه سنایی جستاری در تأثیر پذیری مولانا از شخصیت و شعر و اندیشه حکیم سنایی غزنوی، تألیف محمد سلیم اختر. این کتاب در سال ۱۳۸۷ خورشیدی توسط انتشارات خراسان در پیشاور به چاپ رسیده است. نویسنده در این کتاب ابتدا مقدمه‌ای بر آثار و افکار حکیم سنایی غزنوی نوشته و در آن به بیان مختصر زندگینامه و تحلیل سبک شعری و آثار او پرداخته است. نویسنده در ادامه با بیان روایاتی از افلاکی، شهاب الدین گوینده، عثمان قوال، ولی الله علی العیان و سراج الدین مثنوی خوان به ثبوت جایگاه والای سنایی نزد مولانا و استفاده او از اندیشه‌های سنایی در اشعار مثنوی، دیوان کبیر، فیه ما فیه و مکتوبات می‌پردازد.

۳-۲۸. آوای نی یا زندگینامه‌ی مولانای بزرگ، تألیف محمد عبداللہ مستقیم خلمی یا بلخی. این کتاب در تابستان سال ۱۳۸۷ خورشیدی به چاپ رسیده است. نویسنده در این کتاب به شرح زندگینامه‌ی مولانا پرداخته است.

۳-۲۹. قرآن در مثنوی، تألیف سید ابراهیم حکمت. این کتاب در سال ۱۳۸۸ خورشیدی توسط انتشارات سعید در کابل به چاپ رسیده است. نویسنده در این کتاب به بیان رابطه‌ی ابیات مثنوی با قرآن کریم و نحوه‌ی اقتباس، نقل قول، الهام و میزان استفاده از آیات در آن‌ها پرداخته است. این پژوهش به مناسبت هشتادمین سالگرد تولد مولانا، در سال ۱۳۹۳ در سه جلد به چاپ رسیده است. جلد اول به فهرست بندی ابیات و شماره‌ی آیات قرآن کریم، جلد دوم به مطابقت ابیات دفتر اول الی چهارم مثنوی با

آیات و جلد سوم به دفتر پنجم و ششم اختصاص یافته است. ابراهیم حکمت در پژوهش خود علاوه بر مطابقت دادن ابیات مثنوی با قرآن کریم، به شرح مختصری از آنان نیز پرداخته است.

۳-۳۰. *قطره ای از بحر به کوشش محمد داوود سیاوش*. این کتاب که در واقع مختصر برخی از قصه‌های مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی است در ۶۷ صفحه در سال ۱۳۸۹ خورشیدی در کابل به چاپ رسیده است. نویسنده در این کتاب به ذکر مفاهیم معنوی داستان‌ها با ذکر شماره‌ی ابیات و دفاتر مثنوی پرداخته است. در پایان کتاب لغت‌نامه‌ای برای فهم اصطلاحات و واژه‌های به کار رفته در ابیات و داستان‌ها تنظیم گردیده است.

۳-۳۱. *مولانا جلال الدین محمد بلخی از بلخ تا قونیه*، تألیف پرتو نادری. این کتاب در سال ۱۳۸۹ خورشیدی در انتشارات میوند به چاپ رسیده است. این کتاب در برگزیده‌ی تمام جزئیات زندگی مولانا از آغاز سفر و کوچ خانوادگی او از بلخ به قونیه و چگونگی سرایش مثنوی معنوی و اتمام آن اس. رویکرد توصیفی-تحلیلی نویسنده در برخورد با واقعیات و روایات ثابت نشده‌ی زندگینامه مولانا، به جذابیت کتاب افزوده است. نادری با ذکر روایات مختلف به تحلیل، ارائه‌ی اسناد، قبول و رد صحت موضوعات گفته شده پیرامون مولانا، می‌پردازد.

۳-۳۲. *مولانا مرشدان و خلفایش*، سر محقق: محمد آصف گلزاد، انتشارات سعید، کابل. این کتاب از نوع زندگی‌نامه نویسی و پرداختن به حوادث زندگی مولاناست. نویسنده در فصل اول این کتاب به جزئیات زندگی مولانا از تولد تا مرگ و سجایای اخلاقی او و در فصل دوم به معرفی و تأثیر گذاری مرشدان و استادان او و به گونه‌ی تفصیلی به شمس الدین محمد تبریزی و اثرات او بر مولانا پرداخته است.

۳-۳۳. *افسانه‌های مثنوی نقدی بر عرفان و اندیشه‌های مولانا*، تألیف عثمان احمدی. این کتاب در حقیقت پایان‌نامه‌ی دانشگاهی نویسنده است که توسط انتشارات سعید در سال ۱۳۸۹ به شکل کتاب در کابل به چاپ رسیده است. عثمان احمدی در این کتاب به رد و نقد شناخت‌شناسانه‌ی عرفان و مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی پرداخته است.

۳-۳۴. *مجموعه مقالات درباره‌ی افکار، زندگی و ابعاد جهانی شخصیت مولانا*، محمد داوود سیاوش. این کتاب ترکیبی از زندگی‌نامه نویسی و پرداختن به ابعاد شخصیتی مولاناست.

۳-۳۵. *نی دیلماجی اثر محمد صالح راسخ*. انجمن قلم افغانستان در سال ۱۳۸۶ خورشیدی سمیناری را تحت عنوان (جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا) راه اندازی کرده و گزیده‌ای از اشعار مولانا با محتوای حقوق بشری را به زبان‌های ازبکی، پشتو، ترکمنی و پشه‌ای ترجمه و به چاپ رسانده است. این کتاب از جمله فعالیت‌های دولتی و به زبان ازبکی است.

۳-۳۶. *تأثیر قرآن در محتوا و ساختار مثنوی معنوی*، مولف: سید اسحاق شجاعی، تهیه‌ی دفتر تبلیغات اسلامی شعبه‌ی خراسان رضوی، نوبت چاپ: اول سال ۱۳۹۰ خورشیدی. نویسنده در این کتاب با رویکردی توصیفی-تحلیلی به بررسی و تبیین همه‌جانبه‌ی تاثیرات کمی و کیفی قرآن در چگونگی شکل

گیری محتوا و ساختار مثنوی، بررسی مشابهت‌های این دو کتاب از لحاظ ساختار و محتوا، دیدگاه‌های مولانا در مورد قرآن کریم و تفسیرهای او در این باره، بررسی روش‌های تفسیری مولانا در آیات قرآن کریم و بررسی کارکردها و کاربردهای آیات در ابیات مثنوی. اسحاق شجاعی مقدمه‌ای ۵۷ صفحه‌ای بر این کتاب نوشته که در آن به موضوعات جالب و ظریفی اشاره کرده است؛ از این میان می‌توان به مولانا و تهمت شاعری اشاره نمود. به عقیده‌ی مؤلف مولانا شاعر بودن را هرگز نپذیرفته و در مقابل مقامی والاتر از شاعری برای خویش قائل است و حتی در هنگام سرودن مثنوی از قفسی به نام شعر می‌نالد و آن را (خار دیوار رزان) می‌نامد. بخش‌های پنجگانه‌ی کتاب دربرگیرنده‌ی عناوینی چون: از بلخ تا قونیه تا همه‌ی جهان، قرآن در چشم و دل مولانا، ساختار شکنی قرآنی، کارکردها و کاربردهای قرآن در مثنوی و مثنوی میوه‌ی درخت قرآن می‌باشد.

۳-۳۷. حدیقه در مثنوی، مؤلف: سید علی‌شاه روستایار. سال چاپ: ۱۳۹۱ خورشیدی. نویسنده در این کتاب با رویکردی تطبیقی و تحلیلی به مقایسه‌ی حدیقه الحقیقه‌ی سنایی با مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی در شش فصل حاوی موضوعاتی چون: مروری بر گذشته‌ی موضوع، بحثی در مورد ساختار نظری عرفان، ساختار شکلی حدیقه و مثنوی، چگونگی تأثیر پذیری مولانا از حکیم سنایی غزنوی، وجوه اساسی شباهت‌های فکری و جهان‌نگری هر دو شاعر در حدیقه و مثنوی و عقل و عشق در حدیقه و مثنوی پرداخته است.

۳-۳۸. لهجه ی بلخ و دریافت بهتر سخن مولانا، مؤلف: محمد آصف فکرت، موسسه ی انتشارات عرفان، سال چاپ: ۱۳۹۲ خورشیدی. نویسنده در این کتاب با در نظر گیری اصول زبان‌شناسی و قواعد دستوری به تشریح واژه‌ها و اصطلاحات به کار برده شده در دیوان کبیر و مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی پرداخته است. او در کنار تحلیل دستوری و زبانی واژه‌ها و اصطلاحات، به ذکر معنا و نحوه‌ی کاربرد آن در زبان گفتاری مردم بلخ، کابل و شمال افغانستان و ابیات حاوی این واژه‌ها پرداخته است.

۳-۳۹. گلشن توحید شرح مفردات مثنوی ۹۴۰ هجری قمری، شارح: شاهدهی دده مغلوی ۸۷۵-۹۵۷ ه.ق. این نسخه از گلشن توحید به خط عبدالحمید کاکری قندهاری در سال ۱۲۹۳ ه.ق نگاشته شده است. این کتاب با تصحیح و مقدمه‌ی دکتر احمد معروف کبیری در انتشارات رسالت شهر هرات در سال ۱۳۹۳ به چاپ رسیده است.

۳-۴۰. آنسوی شهر هفتم عشق پیرامون زندگی و آثار مولانا، مؤلف: استاد اسدالله حارس، مطبعة صورتگر، ۱۳۹۴ مزارشریف. این کتاب از نوع ترکیبی زندگینامه نویسی و تعیین مختصات فکری، زبانی و ادبی مولاناست. نویسنده در این کتاب به تعریف و چپستی عرفان، شرح جزئیات زندگینامه‌ی مولانا از تولد تا مرگ، آثار منظوم و منثور مولانا، ذکر نمونه‌هایی از رباعیات مولانا، شرح زندگینامه و آثار سلطان ولد و بررسی مثنوی ولدی و ذکر نمونه‌های منظوم این کتاب در تفسیر آیات پرداخته است. تحلیل و بررسی موضوعات خاصی چون: شیوه‌های انتقال مولانا، بینش، اخلاق، افکار، داستان‌ها و ابیات مشهور آثار، درونمایه‌های ابیات، آرایش‌های عاشقانه، وصف طبیعت، آموزش و اندرز، سنت شکنی‌ها، عاطفه و تخیل،

زبان شعری و ساختار آن، هستی واحد در دیوان کبیر و مثنوی عمده‌ترین موارد دلایل تمایز این اثر نسبت به سایر زندگینامه‌های نوشته شده است.

۳-۴۱. ضرب المثل در مثنوی، مؤلف: اسدالله حارس، ناشر: خود نویسنده، مطبعه صورتگر، ۱۳۹۵ مزارشریف. نویسنده در این کتاب به بررسی مناسبت ادبیات با فولکلور و بررسی پیوند آن با ادبیات مکتوب زبان فارسی دری و جایگاه آن در آثار مولانا پرداخته است. اسدالله حارس در فصل دوم و سوم این کتاب به ذکر اصل ضرب المثل‌ها و ابیات حاوی مفهوم آن‌ها و مقارنه‌ی ضرب المثل‌های استفاده شده در مثنوی معنوی و ضرب المثل‌های مشهور پرداخته است.

۳-۴۲. جلوه‌های روان شناختی در مثنوی معنوی، مؤلف: استاد اسدالله ضیاء. این کتاب در ولایت بلخ توسط دانشگاه تاج و در کابل توسط موسسه‌ی نشر واژه در سال ۱۳۹۵ به چاپ رسیده است. این کتاب مجموعه مقالات نگاشته شده‌ی اسدالله ضیاء با این عناوین است: «نمونه‌هایی از روانشناسی ابعاد شخصیت در مثنوی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، ۱۳۸۳. «تأمل روان شناسانه بر حکایه‌ی پادشاه و کنیزک و زرگر در مثنوی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، ۱۳۸۶. «نگرش روان شناسانه‌ی مولوی درباره‌ی نفس در حکایه‌ای از مثنوی معنوی»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، ۱۳۸۱. «حضور اقوام در مثنوی معنوی مولانا»، مجموعه مقالات مولانا برای امروزیان، مرکز تعاون افغانستان (متا). «یک رنگی رنگ‌ها در مثنوی مولانا»، سمینار سال مولانا، انجمن قلم افغانستان. «جلوه‌های روان شناختی در مثنوی و معنوی»، همایش بین المللی خداوندگار بلخ، ۱۳۹۵ ولایت بلخ. نویسنده در مقالات خود به بررسی موضوعات مختلف روان‌شناسی در مثنوی پرداخته است.

۳-۴۳. مولانا شناسی، مؤلف: فضل الحق فضل، انتشارات سعید، کابل بهار ۱۳۹۷. این کتاب به منظور تدریس به دانشجویان سمستر هشتم رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تعلیم و تربیه‌ی استاد برهان الدین ربانی نوشته شده است. نویسنده در این کتاب به بررسی و تحلیل حوادث زندگی، چستی عشق عرفانی، بازتاب اندیشه‌ها و آثار مولانا پرداخته است.

۳-۴۴. قصه‌های مثنوی معنوی به اطفال، نویسنده: محمد داوود سیاوش. سال چاپ: اسد سال ۱۳۹۷ خورشیدی. این کتاب در بردارنده‌ی داستان‌های ذکر شده در دفتر چهارم مثنوی معنوی است. داستان‌ها به منثور و منظوم روایت شده‌اند. متاسفانه ساختار داستان‌های بیان شده در این کتاب مطابق با سلیقه‌ی کودکان نیست؛ حتی واژه‌های مورد استفاده از قابلیت فهم در بین اطفال برخوردار نیست. گروه سنی معینی از اطفال مشخص نگردیده و مصور نبودن کتاب از جذابیت آن کاسته است.

۳-۴۵. اقیانوس عشق، تتبع و نگارش: عبدالقادر آرزو. این کتاب نمایشنامه‌ای است که در ۲۸ رمضان سال ۱۳۸۶ خورشیدی در تلویزیون ملی به نشر رسید. در این نمایشنامه گوشه‌هایی از انگیزه‌ی هجرت سلطان العلما از بلخ به قونیه، دیدار شمس، محبوبیت صلاح الدین زرکوب، دوستی حسام الدین چلبی، خدمت‌گذاری سلطان ولد به مولانا و احترام و توجه مولانا به زنان و دختران با بیان راوی و دیالوگ‌های منظوم و منثور به تصویر کشیده شده است.

۴-۳-۴۶. مولویه بعد از مولانا و شرح احوال مولانا جلال الدین محمد بلخی، تألیف: عبدالباقی گولپینارلی. ترجمه: محمد شفیع رهگذر (۱۹۲۳-۱۹۹۰ میلادی). این کتاب یکی دیگر از نمونه‌های ترجمه در افغانستان است.

۴-۳-۴۷. گذری بر خط سیر مولانای بلخی و مثنوی گنج گهر، نویسنده: الحاج خلیل الله حافد میر هزاری مزاری.

۴-۳-۴۸. نور و نورالانوار در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی - رومی، تألیف: حیدری وجودی، تابستان ۱۳۹۰ خورشیدی. نویسنده در مقدمه‌ی ۱۰ صفحه‌ای این کتاب به بیان فشرده‌ای از نظریات عرفای کرام در مورد نور با توجه به اساسات بینش عرفانی بدون دخیل ساختن استنباط و استدلال‌های خود پرداخته است. استاد حیدری وجودی از ۶ دفتر مثنوی به ذکر ابیاتی پرداخته است که در آن‌ها واژه‌های نور و نورالانوار ذکر شده است.

۴-۳-۴۹. مولانا جلال الدین محمد بلخی اسلامی پیغام، تألیف: محمد نبی صلاحی. سال چاپ: ۱۳۹۱ خورشیدی. نویسنده در این کتاب به بیان مختصری از زندگینامه‌ی مولانا و شرح و تفسیر ۸ بیت از مثنوی معنوی به زبان پشتو پرداخته است. صلاحی در پایان کتاب خود گزارشی در مورد سمینار (جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا) که از طرف انجمن قلم افغانستان و کمیسیون حقوق بشر در سال ۱۳۸۶ خورشیدی در کابل برگزار شده بود، ارائه کرده است.

۴-۳-۵۰. گزیده‌ای از مثنوی معنوی مولوی بلخی، گرد آوری: فهیم هنر پرور، سال چاپ کتاب نامعلوم است. این کتاب گزیده‌ی مختصری از ابیات مثنوی معنوی است.

۴-۳-۵۱. در مسیر عبودیت دین و جامعه از دیدگاه مولانا جلال الدین محمد بلخی، تألیف: محمد حلیم تنویر. این کتاب از طرف وزارت اطلاعات و فرهنگ در سال ۱۳۸۶ خورشیدی به مناسبت هشتادمین سال تولد مولانا، در کابل به چاپ رسیده است. نویسنده در این کتاب به بررسی مختصر عناوین مختلفی چون: دین و جامعه از دیدگاه مولانا، دینداری مولانا، متکلمان دینی و مولانای بلخی، دین فقهی در زندگی مولانا، دینداری فردی (دین عاشقانه)، مناظره‌ی مولانای بلخی با شمس تبریزی، چگونگی مثنوی و غزلیاتش، حقیقت مرگ و زندگی، جامعه‌ی دلخواه مولانا، مولانا از دیدگاه اقبال لاهوری، شور مولانای رومی در کلام اقبال، جلال الدین بلخی و گویته، مولانا در نامه‌های اقبال، مولانا در جاوید نامه‌ی اقبال، مولانا جلال الدین بلخی و حکیم سنایی و عشق از دیدگاه مولانا پرداخته است.

۴-۳-۵۲. گلشن توحید، این نسخه از گلشن توحید در دهه‌ی اول سال ۱۲۳۳ هجری قمری مطابق با ۱۱۹۱ خورشیدی به دست خط العباد میر عظیم ابن ملا محمد رجب بلخی نگاشته شده است.

۴-۳-۵۳. قصه‌های شیرین مثنوی، این کتاب مجموعه‌ای ۱۰ جلدی، حاوی داستان‌های تخلص شده از حکایات منظوم کتاب مثنوی معنوی اثر جلال الدین محمد بلخی است. که به زبان کودکانه و مصور از طرف انتشارات باران در کابل در سال ۱۳۹۹ خورشیدی به نشر رسیده است.

۴-۵۴. طنز در مثنوی، تالیف: اسدالله حارس، چاپ اول ۱۳۸۷ خورشیدی، مطبعه‌ی سلطانی، شهر مزار شریف. اسدالله حارس در این کتاب به بررسی طنز و مشخصه‌های آن در شش دفتر مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی پرداخته است. ۳ حکایت (نحوی و کشتیبان، کبودی زدن قزوینی، عیادت کر از همسایه‌ی رنجورش) از دفتر اول، ۶ حکایت (صوفی و بهیمه‌ی لاجول خور، خریدن روستایی شیر را در تاریکی، فروختن صوفیان بهیمه‌ی مسافر را جهت سماع، تنها کردن باغبان صوفی و فقیه و علوی را، خواندن محتسب مست خراب را به زندان، پسر جوحی و کودکی که در پیش جنازه‌ی پدر می‌گریست) از دفتر دوم، ۵ حکایت (فریفتن روستایی شهری، طاووس خواندن شگال خود را، پیل و خانه‌ی تاریک، به تشویش انداختن کودکان مدرسه استاد را، دزد و دهل نواختن در پای دیوار) از دفتر سوم، ۶ حکایت (زن صوفی که معشوقش را زیر چادر پنهان کرد، عطاری که سنگ ترازوی او گل سرشوی بود، مردی که بر سر درخت جوز بود، مردی که سوراخ دعا را گم کرده بود، زن و درخت امروز، فقیه با دستار بزرگ و دزدی که دستار را ربود) از دفتر چهارم، ۱۰ حکایت (خلیفه‌ی مصر و کنیزک ارسالی خلیفه‌ی موصل، لوطی و مرد خنجر به کمر، اعرابی و سگ گرسنه‌ی او، امر بر گرفتن خر، کنیزک و خاتون، خر همیزم فروش و رشک بردن به اسپان تازی، حکایت جوحی که چادر پوشید و در میان زنان نشست، حکایت زن صاحب خانه و مهمان، وصیت پدر به دخترش که از شوهر حامله نشود، زنی که از نزدش گوشت را گربه برد) از دفتر پنجم، ۶ حکایت (دزدان قوچ، درویش دریوزه‌گر، مطرب و بزم امیر ترک، غلام هندو که عاشق دختر صاحب خود بود، عاشقی که بر امید وعده‌ی معشوق بیامد، زن جوحی و مفتون شدن قاضی بر وی) از دفتر ششم عناوین حکایاتی هستند که مورد توجه نویسنده و برجسته سازی نکات طنز موجود در آن‌ها قرار گرفته است.

۴-۳-۵۵. مولانای محمدی سیرت، تالیف: عبدالغنی برزین مهر، پاییز سال ۱۳۸۶ خورشیدی، مطبعه‌ی مسلکی افغان - کابل. نویسنده با اعتقاد و تاکید بر این نکته که مولانا پیرساز و شیخ ساز بوده است و در هر حالت باز هم مولانا می‌بود یعنی مولانا پیش از دیدار شمس فردی عادی نبوده و این شمس بوده است که از برای یافتن مولانا به قونیه رفته است نه مولانا به دنبال او به بیان اشعاری از مولانا و بیاناتی از مقالات شمس می‌پردازد که به گونه‌ی مشخص در آن‌ها عباراتی چون: مصطفی گفت، پیغمبر گفت و ... استفاده شده است و حاوی حدیث و یا آیتی از قرآن کریم می‌باشند.

۴-۳-۵۶. نگاهی به زنده‌گی، آثار و اندیشه‌های مولوی، تالیف: جان محمد جیحون. (عدم موجودیت کتاب در بازار و کتابخانه‌ها)

۴-۳-۵۷. پیام مولانا برای/روزیان، مجموعه مقالات، از طرف مرکز تعاون افغانستان (متا) به مناسبت هشتادمین زادسال مولانا جلال الدین محمد بلخی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۸۷-۱۳۸۶ خورشیدی در کابل به چاپ رسیده است. (عدم موجودیت کتاب در بازار و کتابخانه‌ها)

۴-۳-۵۸. مولانا غرب را تسخیر می‌کند، مجموعه مقالات و گزارش‌های منتشر شده در مورد مولانا جلال الدین محمد بلخی، پاییز ۱۳۸۶ خورشیدی، مطبعه‌ی مسلکی افغان - کابل. سید هارون یونسی مؤلف این اثر در حقیقت با ترجمه‌ی ۴ مقاله از: جان‌اتان کوریل روزنامه‌ی سانفرانسیسکو، چارلز هاویند بی بی سی

آنلاین، ویلیام دال ریمل روزنامه‌ی گاردین، دکتر جلال الدین چلبی سایت رسمی مولانا در صدد پاسخگویی و بررسی نظریات پژوهشگران و نویسندگان فوق در راستای چگونگی گسترش محبوبیت و اندیشه‌های مولانا در غرب می‌پردازد. نویسنده در پایان این کتاب سه مقاله‌ی کوتاه با عناوین: پیدایش سماع، سماع خانه‌ها و سماع وسیله است نه هدف را ضمیمه‌ی ترجمه‌ی خویش نموده است.

۴-۳-۵۹. جهان بینی مولوی مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی مشهور به مولوی تالیف: سید علی اکبر محمد زاده. (عدم موجودیت کتاب در بازار و کتابخانه‌ها)

۴-۳-۶۰. مولانا شناسی، تالیف: شفیق الله شفقت. (عدم موجودیت کتاب در بازار و کتابخانه‌ها)

۴-۳-۶۱. مولانا، شمس اندیشه و عرفان مجموعه مقالات همایش هشتمین سال وفات مولانا جلال الدین محمد بلخی در هرات، بهار ۱۳۸۸ خورشیدی، انتشارات انجمن ادبی هرات و به کمک مالی بنیاد شهید احمد شاه مسعود. این کتاب حاوی مقالاتی با عناوین: زندگینامه‌ی مولانا جلال الدین محمد بلخی نوشته‌ی مریم ظریف، نگاهی به آثار مولانا و افکار او نوشته‌ی غلام یحیی فرهنگ، مولانا و هرمنوتیک نوشته‌ی محمد داوود منیر، حضور نصین در فیه ما فیه نوشته‌ی فضل الرحمن فقیهی، مولانا، کانت و عقل نوشته‌ی احمد شعیب بهراد، مولانا و شمس نوشته‌ی عبدالغنی نیک‌سیر، طنز در مثنوی نوشته‌ی سید معید الحق موحدی می‌باشد. این کتاب در حقیقت فعالیتی فرهنگی علمی در راستای نمایش ارادتمندی و شناخت بهتر زوایای گفته و ناگفته‌ی زنده‌گی، افکار و مقایسه‌ی آن با دیگر اندیشه‌ها است.

۴-۳-۶۲. مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی با هفت کتاب نفیس دیگر، ۱۳۳۰، کابل. (عدم موجودیت کتاب در بازار و کتابخانه‌ها)

۴-۳-۶۳. جایگاه کودک در مثنوی، تالیف: رحیم ابراهیم، پاییز ۱۳۸۶ خورشیدی، مطبعه‌ی مسلکی افغان - کابل. نویسنده در این کتاب به پژوهش در سه بخش: تمثیل‌هایی که کودکان سیمای مرکزی یا سیمای مکمل آنها‌اند، تصاویر زودگذر از زنده‌گانی و نکاتی از روانشناختی کودکان و چگونگی بهره‌گیری مولانا از مفاهیم کودکی پرداخته است. این پژوهش کودک را در مثنوی معنوی با تمام ابعادش به بررسی می‌گیرد. ترس‌ها، هیجان‌ها، امیدها، تدبیرها، تشویق‌ها، غم‌ها و بسیاری از موارد کارهای کودکانه در اشعار مولانا به تصویر می‌کشد. نویسنده در مورد تیپ‌های گوناگون کودک در مثنوی و حضور ملکوتی، عرفانی و مذهبی آنان در حکایات، بررسی‌های موشکافانه‌ای را ارائه می‌کند.

۴-۴. فهرست مقالات نگاشته شده پیرامون مولانا و آثار وی در افغانستان

مقالات جمع‌آوری شده در این فهرست از آکادمی علوم افغانستان، وزارت اطلاعات و فرهنگ، کتابخانه‌ی عامه، دانشگاه کابل و بلخ و جستجوی آزاد، پیشکش می‌گردند. بسیاری از مقالات بدست آمده فاقد اطلاعات کافی و لازم در مورد سال چاپ و تعداد صفحات بودند. متأسفانه هیچ گونه لیستی از تعداد مقالات نوشته شده توسط پژوهشگران افغانستانی در مراکز دولتی و خصوصی علمی و فرهنگی در رابطه با مولانا و سایر موضوعات علمی موجود نیست. فهرست زیر اولین فهرست از مقالات نوشته شده در این بخش در افغانستان است.

- ۱-۴-۴. واصف باختری، محمد شاه (۱۳۶۰)، «دو فرزانه‌ی هم روزگار- دو بینش ناهمگون سعدی و مولانا»، مجله‌ی خراسان، شماره‌ی ۲، سال اول، حمل- جوزا، شماره‌ی مسلسل ۵، صص ۱۸-۱.
- ۲-۴-۴. کوهدامنی، بیرنگ (۱۳۶۰)، «سرگذشت شمس با مولانا»، مجله‌ی خراسان، سال اول، شماره‌ی دوم، جدی- حوت، صص ۲۰۰-۱۸۹.
- ۳-۴-۴. تیموری، محبوبه (۱۳۶۷)، «نگاهی به اندیشه‌های تربیتی مولانا جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی خراسان، سال هشتم، شماره‌ی ۱، شماره‌ی مسلسل ۳۹، صص ۱۱۱-۸۴.
- ۴-۴-۴. روستایار، سید علیشاه (۱۳۸۱)، «سرآغاز مثنوی معنوی مولانا»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۱، شماره‌ی مسلسل ۴۶، صص ۷۱-۵۷.
- ۵-۴-۴. قویم، عبدالقیوم (۱۳۸۱)، «پیوند معنوی شمس و مولوی»، مجله‌ی خراسان، دوره‌ی سوم، شماره‌ی ۳، شماره‌ی مسلسل ۴۸، صص ۱-۸.
- ۶-۴-۴. روستایار، سید علیشاه (۱۳۸۱)، «تکامل وجود و تجدد امثال از دیدگاه مولانا»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۴، جدی- حوت، صص ۷۶-۶۳.
- ۷-۴-۴. گلزاد، محمد آصف (۱۳۸۲)، «شمس تبریزی عامل تکامل فکری مولانا جلال الدین محمد بلخ»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۳، میزان- قوس، شماره‌ی مسلسل ۵۲، صص ۷۹-۶۰.
- ۸-۴-۴. روستایار، سید علیشاه (۱۳۸۲)، «نقش حکیم سنایی در آفرینش مثنوی معنوی»، قسمت اول، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۳، میزان- قوس، شماره‌ی مسلسل ۵۲، صص ۹۷-۸۰.
- ۹-۴-۴. خدمتگار، عبدالله بختانی (۱۳۸۳)، «نکته‌ای در مورد آغاز مثنوی معنوی»، دور سوم، شماره‌ی ۲، جوزا- سرطان، شماره‌ی مسلسل ۵۵، صص ۳۱-۲۶.
- ۱۰-۴-۴. کهدویی، محمد کاظم (۱۳۸۳)، «نگاهی به بازرگان و طوطی در مثنوی معنوی»، دور سوم، شماره‌ی ۵، قوس- جدی، شماره‌ی مسلسل ۵۸، صص ۳۶-۲۷.
- ۱۱-۴-۴. کهدویی، محمد کاظم (۱۳۸۴)، «صلاح الدین زرکوب در کلیات شمس»، دور سوم، شماره‌ی ۵، قوس- جدی، شماره‌ی مسلسل ۶۴، صص ۳۶-۲۴.
- ۱۲-۴-۴. قویم، عبدالقیوم (۱۳۸۴)، «مثنوی مولانا و تاثیر آن در غنای عرفان اسلامی»، دور سوم، شماره‌ی ۶، دلو- حوت، شماره‌ی مسلسل ۶۵، صص ۱۴-۱.
- ۱۳-۴-۴. یمین، محمد حسین (۱۳۸۴)، «فشرده‌ای از نکات زبانی مولانا در دیوان کبیر و مثنوی معنوی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۲، جوزا- سرطان، شماره‌ی مسلسل ۶۱، صص ۸-۱.
- ۱۴-۴-۴. بهیر، محمد رازق (۱۳۸۴)، «تاثیر زبان تصوف در زبان عادی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۴، میزان- عقرب، شماره‌ی مسلسل ۶۳، صص ۱۴۵-۱۳۷.
- ۱۵-۴-۴. روستایار، سید علیشاه (۱۳۸۴)، «نگرشی به باز دیده‌های مولانا و شمس»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۵، قوس- جدی، شماره‌ی مسلسل ۶۴، صص ۹۲-۷۸.
- ۱۶-۴-۴. یمین، محمد حسین (۱۳۸۵)، «معانی عرفانی در دیوان کبیر مولانا»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۱، حمل- ثور، شماره‌ی مسلسل ۶۶، صص ۱۰-۴.

- ۱۷-۴-۴. مصلح، شاه محمد (۱۳۸۵)، «فشرده‌ی زندگینامه‌ی مولانا»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۵، قوس- جدی، شماره‌ی مسلسل ۷۰، صص ۹۷-۱۲۱.
- ۱۸-۴-۴. راشد، عبدالباری (۱۳۸۵)، «انسان در فلسفه‌ی مولانا جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۶، دلو- حوت، شماره‌ی مسلسل ۷۱، صص ۱-۹.
- ۱۹-۴-۴. یمین، محمد حسین (۱۳۸۵)، «شمس رازی یا شمس تبریزی، دیدگاهی سترگ از محمد علی موحد»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۵، قوس- جدی، شماره‌ی مسلسل ۷۰، صص ۷-۱.
- ۲۰-۴-۴. گلزاد، محمد آصف (۱۳۸۵)، «برداشت‌های اقبال لاهوری از نگرش‌های مولانای بلخ»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۶، دلو- حوت، شماره‌ی مسلسل ۷۱، صص ۳۹-۴۸.
- ۲۱-۴-۴. شریف، شریف الله (۱۳۸۵)، «ترجمه‌ی مثنوی و معنوی به زبان‌های مختلف»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۶، دلو- حوت، شماره‌ی مسلسل ۷۱، صص ۶۵-۷۴.
- ۲۲-۴-۴. مونس، محمد متین (۱۳۸۵)، «اثر پذیری اقبال از مولانای بلخی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، شماره‌ی ۶، دلو- حوت، شماره‌ی مسلسل ۷۱، صص ۱۶۰-۱۷۶.
- ۲۳-۴-۴. مونس، محمد متین (۱۳۸۶)، «طریقه‌ی مولویه»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، اسد- سنبله، شماره‌ی مسلسل ۷۴، صص ۱۴۷-۱۲۷.
- ۲۴-۴-۴. رحیمی، نیلاب (۱۳۸۶)، «نگاهی به رابطه‌ی شمس و مولانا» قسمت اول، مجله‌ی خراسان، دور سوم، اسد- سنبله، شماره‌ی مسلسل ۷۴، صص ۱۴۸-۱۵۸.
- ۲۵-۴-۴. رحیمی، نیلاب (۱۳۸۶)، «نگاهی به رابطه‌ی شمس و مولانا» قسمت دوم، مجله‌ی خراسان، دور سوم، میزان- عقرب، شماره‌ی مسلسل ۷۵، صص ۱۳۵-۱۲۴.
- ۲۶-۴-۴. نیک سیر، عبدالغنی (۱۳۸۶)، «انسان در شعر مولانای بلخ و اقبال لاهوری»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۷۷-۷۶، صص ۴۷-۵۷.
- ۲۷-۴-۴. شریفی، محمد فاضل (۱۳۸۶)، «جایگاه زن در افکار مولانا»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۷۷-۷۶، صص ۱۰۸-۱۰۲.
- ۲۸-۴-۴. گلزاد، محمد آصف (۱۳۹۱)، «موافقان سماع»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، میزان- عقرب، شماره‌ی مسلسل ۱۰۵، صص ۸۴-۱۰۰.
- ۲۹-۴-۴. شعور، اسدالله (۱۳۹۲)، «عاقبت شمس در روایات شفاهی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، میزان- عقرب، شماره‌ی مسلسل ۱۱۱، صص ۴۹-۶۳.
- ۳۰-۴-۴. رستگار، علی شیر (۱۳۹۳)، «رمز شناسی عرفانی فراق و وصال در حکایت (نی)»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، جوزا- سرطان، شماره‌ی مسلسل ۱۱۵، صص ۱۲۶-۱۱۴.
- ۳۱-۴-۴. نظامی، برهان الدین (۱۳۹۳)، «برخی اشاره‌های اقبال به پیروی از مولانای بلخ»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، جوزا- سرطان، شماره‌ی مسلسل ۱۱۵، صص ۱۶۰-۱۵۳.
- ۳۲-۴-۴. گلزاد، محمد آصف (۱۳۹۳)، «اثر گذاری مولانا و شمس بر یکدیگر»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، اسد- سنبله، شماره‌ی مسلسل ۱۱۶، صص ۱۴-۳۴.

- ۴-۳۳. حکیمی، مطیع الله (۱۳۹۳)، «سیمای سیاسی و روحانی عمر فاروق (رض) در مثنوی مولانا»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، اسد- سنبله، شماره‌ی مسلسل ۱۱۶، صص ۱۷۴-۱۶۶.
- ۴-۳۴. احمدی، رویدا (۱۳۹۴)، «تاثیر مولانا بر هنر و اندیشه‌ی اقبال»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، دلو- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۲۵، صص ۱۹۷-۱۸۵.
- ۴-۳۵. گلزاد، محمد آصف (۱۳۹۵)، «مولوی و سماع»، مجله‌ی خراسان، حمل- ثور، شماره‌ی مسلسل ۱۲۶، صص ۲۴-۱۱.
- ۴-۳۶. رفیقی، احمد شاه (۱۳۹۵)، «انسان کامل از دیدگاه عرفانی مولانا»، مجله‌ی خراسان، حمل- ثور، شماره‌ی مسلسل ۱۲۶، صص ۱۹۶-۱۸۶.
- ۴-۳۷. گلزاد، محمد آصف (۱۳۹۵)، «زمان و مکان سماع مولوی»، مجله‌ی خراسان، میزان- عقرب، شماره‌ی مسلسل ۱۲۹، صص ۲۵-۲۰.
- ۴-۳۸. گلزاد، محمد آصف (۱۳۹۵)، «رابطه‌ی مولوی - شمس با موسیقی و سماع»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۱-۱۳۰، صص ۳۱-۲۰.
- ۴-۳۹. شریف، محمد فاضل (۱۳۹۶)، «نوای بیدارگری در مثنوی معنوی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، ربع سوم و چهارم، شماره‌ی مسلسل ۱۳۴-۱۳۳، صص ۵۵-۳۸.
- ۴-۴۰. قویم، عبدالقیوم (۱۳۹۷)، «حقایق درباره‌ی مولانا و مثنوی و معنوی»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۱۳-۶.
- ۴-۴۱. روستایار، سید علیشاه (۱۳۹۷)، «زمینه‌های تجلی عشق در عرفان مولانا»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۲۵-۱۴.
- ۴-۴۲. شریف، شریف الله (۱۳۹۷)، «برخی ویژگی‌های زبانی کلام جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۳۷-۲۶.
- ۴-۴۳. آرزو، عبدالغفور (۱۳۹۷)، «شوکران انفصال به اتصال شکرین»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۴۹-۳۸.
- ۴-۴۴. شریفی، محمد فاضل (۱۳۹۷)، «موقعیت‌های شکل‌گیری پارادوکس در مثنوی»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۶۶-۵۰.
- ۴-۴۵. رستگار، علی شیر (۱۳۹۷)، «پیام مولانا برای انسان معاصر»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۷۵-۶۷.
- ۴-۴۶. نظامی، برهان الدین (۱۳۹۷)، «بازتاب داستان‌های خلفای راشدین در مثنوی معنوی»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۱۰۶-۷۶.
- ۴-۴۷. حبیبی، صالحه (۱۳۹۷)، «بازتاب امید و خوش بینی در اشعار مولانا»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۱۱۹-۱۰۷.
- ۴-۴۸. عابد، عبدالجبار (۱۳۹۷)، «عقل و اندیشه از نظر مولانا»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۱۳۴-۱۲۰.

- ۴-۴-۴۹. روان پرور، عبدالصیر (۱۳۹۷)، «تاثیر حکمت مشایی در اندیشه‌ی مولانا»، مجله‌ی خراسان، قوس- حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۳۸-۱۳۷، صص ۱۴۹-۱۳۵.
- ۴-۴-۵۰. مبشر، عبدالناصر (۱۳۹۸)، «فن تکرار در غزلیات مولانا جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی خراسان، دور سوم، ربع اول و دوم، شماره‌ی مسلسل ۱۴۰-۱۳۹، صص ۱۵۹-۱۴۰.
- ۴-۴-۵۱. جرأت، محمد رسول (۱۳۶۰)، «دیالکتیک و انعکاس آن در مثنوی» قسمت اول، مجله‌ی هنر، قوس- جدی، سال چهارم، صص ۴۴-۳۷. قسمت دوم این مقاله در دسترس نگارنده قرار نگرفت.
- ۴-۴-۵۲. جرأت، محمد رسول، (۱۳۶۲)، «بختی بر گستره‌ی جهان بینی مولانا جلال الدین محمد بلخی» قسمت اول، مجله‌ی عرفان، شماره‌ی ۳-۴، جوزا- سرطان، صص ۱۱۵-۱۰۱.
- ۴-۴-۵۳. جرأت، محمد رسول، «بختی بر گستره‌ی جهان بینی مولانا جلال الدین محمد بلخی» قسمت دوم، صص ۱۳۸-۱۲۰، نام مجله‌ی ناشر این قسمت از مقاله نامعلوم است.
- ۴-۴-۵۴. حیدری وجودی، غلام حیدر (۱۳۶۹)، «نیاز روزگار ما به خداوندگار بلخ»، (نای) فصلنامه‌ی کانون دوست‌داران مولانا جلال الدین محمد بلخی، صص ۳۶-۲۹.
- ۴-۴-۵۵. انوری، سرور (۱۳۶۹)، «اندیشه‌های جاودانه‌ی مولوی»، (نای) فصلنامه‌ی کانون دوست‌داران مولانا جلال الدین محمد بلخی، صص ۳۴-۲۸.
- ۴-۴-۵۶. اسد (۱۳۶۹)، «معنای سمبولیک در اشعار مولوی»، (نای) فصلنامه‌ی کانون دوست‌داران جلال الدین محمد بلخی، صص ۶۷-۶۲.
- ۴-۴-۵۷. پولادیان، شبگیر (۱۳۶۹)، «آفتاب در قونیه»، (نای) فصلنامه‌ی کانون دوست‌داران جلال الدین محمد بلخی، صص ۸۴-۸۱.
- ۴-۴-۵۸. رفیع، سمیع (۱۳۹۱)، «روان شناسی مثنوی معنوی»، نشریه‌ی ارمغان ملی، ۶ جدی، شماره‌ی ۱۰۴.
- ۴-۴-۵۹. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۹)، «سیمای عرفان در مثنوی» قسمت اول، نشریه‌ی ارمغان ملی، یکشنبه ۳ اسد، شماره‌ی ۶۴.
- ۴-۴-۶۰. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۹)، «سیمای عرفان در مثنوی» قسمت دوم، نشریه‌ی ارمغان ملی، یکشنبه ۲۴ اسد، شماره‌ی ۶۵.
- ۴-۴-۶۱. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۵)، «سیمای ناپیدای شمس»، ویژه‌نامه‌ی مولانا، ۲۹ حوت، شماره‌ی مسلسل ۱۰. نشر مجدد: پنج شنبه ۳ عجب ۱۳۹۷، نشریه‌ی ارمغان ملی.
- ۴-۴-۶۲. رفیع، سمیع (۱۳۹۰)، «عرفان عشق در کانون خانواده‌ی مولانا»، نشریه‌ی ارمغان ملی، چهارشنبه ۳۰ قوس، شماره‌ی ۹۳.
- ۴-۴-۶۳. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۸)، «منابع و مآخذ مثنوی و معنوی»، نشریه‌ی ارمغان ملی، دوشنبه ۲ قوس، شماره‌ی ۵۷.
- ۴-۴-۶۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۹)، «منظور مولانا از موسیقی»، نشریه‌ی ارمغان ملی، یکشنبه ۱۴ قوس، شماره‌ی ۷۴.

- ۶۵-۴-۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۹۵)، «مولانا در شبه قاره» قسمت اول، نشریه‌ی ارمغان ملی، سه شنبه ۷ جدی.
- ۶۶-۴-۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۹۵)، «مولانا در شبه قاره» قسمت دوم، نشریه‌ی ارمغان ملی، پنجشنبه ۹ جدی.
- ۶۷-۴-۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۹۵)، «مولانا در شبه قاره» قسمت سوم، نشریه‌ی ارمغان ملی، جمعه ۱۰ جدی.
- ۶۸-۴-۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۹۵)، «احترام مولانا به جایگاه اجتماعی زن»، نشریه‌ی ارمغان ملی، شنبه ۴ قوس.
- ۶۹-۴-۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۹)، «برخی از ویژگی‌های مثنوی معنوی»، نشریه‌ی ارمغان ملی، پنجشنبه ۲۰ عقرب، شماره‌ی
- ۷۰-۴-۴. سیاوش، محمد داوود (۱۳۸۸)، «دیر می خوش دی مثنوی»، نشریه‌ی ارمغان ملی، شنبه ۹ عقرب، شماره‌ی ۵۵.
- ۷۱-۴-۴. احمدی بلندی، سید حیدر (۱۳۹۶)، «صلح از دیدگاه مولانا»، مجله‌ی علمی پژوهشی دانشگاه راه سعادت مزار شریف، شماره‌ی ۲، جوزا، صص ۱۴-۵.
- ۷۲-۴-۴. ممتاز لطیف، خاطره (۱۳۹۶)، «پیوند معنوی شمس و مولوی»، مجله‌ی علمی دانشگاه مولانا مزار شریف، شماره‌ی ۱، سال اول، قوس، صص ۱۹-۱۱.
- ۷۳-۴-۴. فایز، شریف (۱۳۸۶)، «مولانا انسان کامل و شاعر پیامبرگونه»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۷۴-۴-۴. اکبر، اسماعیل (۱۳۸۶)، «پرورش معنوی انسان در مثنوی»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۷۵-۴-۴. یارقین ایاز، محمد حلیم (۱۳۸۶)، «نماد فضایل انسانی»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۷۶-۴-۴. حیدری وجودی، غلام حیدر (۱۳۸۶)، «محبت مولانا با مردم»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۷۷-۴-۴. مصلح، شاه محمد (۱۳۸۶)، «برخی از خصایل انسانی و شمایل نیکوی مولانا»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۷۸-۴-۴. ضیاء، اسدالله (۱۳۸۶)، «یک رنگی رنگ‌ها در مثنوی معنوی»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۷۹-۴-۴. صلاحی، محمد نبی (۱۳۸۶)، «د مولانا جلال الدین بلخی اسلامی پیغام»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۸۰-۴-۴. مهجور، عبدالعزیز (۱۳۸۶)، «صلح از نظر مولانا»، مجموعه مقالات سمینار جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.

- ۴-۸۱. غوریانی، احمد شعیب (۱۳۸۶)، «علل و مبنای کثرت گرایي در اندیشه و عرفان مولانا»، مجموعه مقالات جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۴-۸۲. وفا سمندر، محمد انور (۱۳۸۶)، «مولانا، شمس‌آو دِ روح سفر»، مجموعه مقالات جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۴-۸۳. اعزامی، سعید عمر (۱۳۸۶)، «مسئولیت انسان در اندیشه‌ی مولانا»، مجموعه مقالات جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۴-۸۴. رفیع، حبیب الله (۱۳۸۶)، «سلور سوه کاله ورنه اندی دِ مثنوی دِ اتیا نسخو له منجی تهیه شوی انتقادی متن»، مجموعه مقالات جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۴-۸۵. فقهی، فضل الرحمن (۱۳۸۶)، «ادیان از دیدگاه مولانا»، مجموعه مقالات جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۴-۸۶. ظریف، مریم (۱۳۸۶)، «محبت به انسان در آثار مولانا»، مجموعه مقالات جایگاه کرامت انسانی در آثار مولانا، انجمن قلم بدستان افغانستان و کمیسیون حقوق بشر.
- ۴-۸۷. ضیاء، اسدالله (۱۳۸۳)، «نمونه‌هایی از روانشناسی ابعاد شخصیت در مثنوی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، شماره‌ی ۳-۴، میزان-حوت، صص ۱۳۶-۱۲۵.
- ۴-۸۸. ضیاء، اسدالله (۱۳۸۶)، «تأمل روان شناسانه بر حکایه‌ی پادشاه و کنیزک و زرگر در مثنوی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، ویژه‌ی سال مولانا، صص ۱۱۱-۹۷.
- ۴-۸۹. ضیاء، اسدالله (۱۳۸۶)، «حضور اقوام در مثنوی معنوی مولانا»، مجموعه مقالات پیام مولانا برای امروزیان، مرکز تعاون افغانستان (متا).
- ۴-۹۰. ضیاء، اسدالله (۱۳۹۵)، «جلوه‌های روان شناختی در مثنوی معنوی»، همایش بین‌المللی خداوندگار بلخ، ولایت بلخ.
- ۴-۹۱. رویین، رازق (۱۳۹۵)، «مولوی شناسی در افغانستان، ترکیه و ایران»، همایش بین‌المللی خداوندگار بلخ، ولایت بلخ.
- ۴-۹۲. ناظمی، عبداللطیف (۲۰۱۱) مصادف با ۱۳۹۰ هجری شمسی، «مثنوی معنوی؛ کتاب ضاله یا قرآنی به زبان فارسی دری»، <https://m.dw.com/fa-af> بخش فارسی دری سایت دویچه وله، کشور آلمان.
- ۴-۹۳. بشیر، علی اصغر (۱۳۵۲)، «نقدی بر نئی نامه»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۴۰، شماره‌ی ۱۱، صص ۸-۱۰.
- ۴-۹۴. بشیر، علی اصغر (۱۳۵۳)، «شمس رحمت»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۴۱، شماره‌ی ۱، صص ۵-۶ و ۴۰.
- ۴-۹۵. بلخی، محمد کریم (۱۳۵۳)، «شیخ شیراز و مولوی بلخ»، دور ۳، سال ۴۱، صص ۷-۸.
- ۴-۹۶. رهیاب، محمد ناصر (۱۳۴۹)، «سخنی از اشعار مولانای بلخ»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۳۷، شماره‌ی ۹، صص ۲۶-۲۷.

- ۹۷-۴-۴. شبگیر پولادیان، جلیل (۱۳۶۰). «عشق، عرفان و تصوف در غزلیات مولوی بلخی»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۴۸، شماره‌ی ۵ و ۶، صص ۱۲-۱۳ و ۴۱-۴۲.
- ۹۸-۴-۴. فکری سلجوقی، عبدالرئوف (۱۳۳۵)، «آخرین غزل مولانای بلخی»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۲، سال ۱۰، شماره‌ی ۱۲، صص ۲۰-۲۲.
- ۹۹-۴-۴. مجاهد، محمد کریم (۱۳۵۲)، «گل و بهار در نگاه جلال الدین بلخی»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۴۰، شماره‌ی ۱، صص ۷-۸ و ۴۱-۴۲.
- ۱۰۰-۴-۴. ملیح (۱۳۶۰)، «عشق، عرفان و تصوف در غزلیات مولوی بلخی»، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۴۸، شماره‌ی ۵ و ۶، صص ۱۳-۱۲ و ۴۱-۴۲.
- ۱۰۱-۴-۴. نیک سیر، عبدالغنی (۱۳۵۰)، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۳۸، شماره‌ی ۲، صص ۲۱-۱۸.
- ۱۰۲-۴-۴. نیک سیر، عبدالغنی (۱۳۵۴)، ماهنامه‌ی ادبی هرات، دور ۳، سال ۴۲، شماره‌ی ۴، صص ۱۰-۸ و ۳۱-۳۰.
- ۱۰۳-۴-۴. «نی نامه»، روزنامه‌ی اصلاح (هرات)، دور ۲، سال ۱۱، شماره‌ی ۱، حمل ۱۳۳۷، صص ۳۸-۳۷، نویسنده: نامعلوم.
- ۱۰۴-۴-۴. رجایی، مسعود (۱۳۸۱)، «اصطلاحات عرفانی در مثنوی و معنوی»، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۴، شماره‌ی ۱، ص ۱۸.
- ۱۰۵-۴-۴. رامیار، جواد (۱۳۸۶)، «جایگاه تأویل در مثنوی و معنوی»، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۹، شماره‌ی پی‌هم ۴۴، صص ۴۸-۵۰.
- ۱۰۶-۴-۴. صبا، سید نور الحق (۱۳۸۱)، «درنگی بر حکایت شاه و کنیزک از مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» قسمت اول، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۴، شماره‌ی ۲ (پی‌هم ۳۰)، صص ۲-۴ و ۱۷.
- ۱۰۷-۴-۴. صبا، سید نور الحق (۱۳۸۱)، «درنگی بر حکایت شاه و کنیزک از مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» قسمت دوم، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۴، شماره‌ی ۳ (پی‌هم ۳۱)، صص ۱۲-۶.
- ۱۰۸-۴-۴. صبا، سید نور الحق (۱۳۸۱)، «درنگی بر حکایت شاه و کنیزک از مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» قسمت سوم، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۴، شماره‌ی ۴ (پی‌هم ۳۲)، صص ۱۱-۱۲.
- ۱۰۹-۴-۴. صبا، سید نور الحق (۱۳۸۱)، «درنگی بر حکایت شاه و کنیزک از مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» قسمت چهارم، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۴، شماره‌ی ۵ (پی‌هم ۳۳)، صص ۱۳-۲.
- ۱۱۰-۴-۴. غوریانی، شعیب (۱۳۸۶)، «خسونت پرهیزی مولانا»، دو هفته‌نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۹، شماره‌ی پی‌هم ۴۴، صص ۴۷-۴۵.

- ۴-۱۱۱. فرهنگ، غلام یحیی (۱۳۸۲)، «در ژرفای اندیشه‌ی مولانا»، دو هفته نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۵، شماره‌ی ۳ (پی هم ۳۶)، صص ۴۱-۴۵.
- ۴-۱۱۲. فرهنگ، غلام یحیی (۱۳۸۷)، «افکار مولوی در آیینی آثار او»، دو هفته نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۱۰، شماره‌ی پی هم ۴۵، صص ۱۱-۶.
- ۴-۱۱۳. نیک سیر، عبدالغنی (۱۳۷۹)، «مثنوی و ناله‌ی نای»، دو هفته نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۲، شماره‌ی ۲ (پی هم ۱۶)، ص ۱۱.
- ۴-۱۱۴. نیک سیر، عبدالغنی (۱۳۸۰)، «مولانای بلخ، شاعر زمانه‌ها»، دو هفته نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۳، شماره‌ی ۴ (پی هم ۲۳)، صص ۳-۲.
- ۴-۱۱۵. نیک سیر، عبدالغنی (۱۳۸۲)، «مولانا در شعر اقبال»، دو هفته نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۵، شماره‌ی ۴ (پی هم ۳۷)، صص ۱۲-۹.
- ۴-۱۱۶. «اصطلاحات عرفانی در سخن مولانای بلخی»، دو هفته نامه‌ی اورنگ هشتم (هرات)، سال ۳، شماره‌ی ۴ (پی هم ۲۵ و ۲۶)، اسد و سنبله‌ی (۱۳۸۰)، صص ۱۵-۱۴، نویسنده: نامعلوم.
- ۴-۱۱۷. برزین مهر، عبدالغنی (۱۳۸۶)، «مروری به زنده‌گانی حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۲۸-۱.
- ۴-۱۱۸. حبیب، حبیب الله (۱۳۸۶)، «تجلی عشق در کلام مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۳۷-۲۹.
- ۴-۱۱۹. ثواب، عبدالاحمد (۱۳۸۶)، «گنج نامه‌ی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۵۸-۳۸.
- ۴-۱۲۰. دور اندیش، صالح محمد (۱۳۸۶)، «جلال الدین محمد بلخی و ویژه لقب‌های وصفی‌اش (مولانا، مولوی، خداوندگار)»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۶۷-۵۹.
- ۴-۱۲۱. راسخ، محمد صالح (۱۳۸۶)، «ویژگی‌های نظریات تصوفی و فلسفی مولانا جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۸۰-۶۸.
- ۴-۱۲۲. حارس، اسدالله (۱۳۸۶)، «ویژگی‌های طنزی در چند قصه‌ی مثنوی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۹۶-۸۱.
- ۴-۱۲۳. عصیان، محمد صادق (۱۳۸۶)، «رنگ در مثنوی مولانا»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۱۲۵-۹۹.
- ۴-۱۲۴. رشیدی، عبدالظاهر (۱۳۸۶)، «اندیشه‌ی مولانا زمانه‌ها را درنورید»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۱۲۸-۱۲۶.
- ۴-۱۲۵. غفاری، حبیب الرحمن (۱۳۸۶)، «سرچشمه‌های شناخت مولانا و طریقه‌ی مولویه»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۱۴۱-۱۳۶.
- ۴-۱۲۶. وزیر، ویانا (۱۳۸۶)، «کاربرد عبارات‌های اضافی و توصیفی در برخی از فصل‌های فیه ما فیه»، مجله‌ی علمی دانشگاه بلخ، سال ۱۹، صص ۱۴۹-۱۴۲.

۴-۱۲۷. سید محی الدین (۱۳۹۸)، «د مولانا د «مثنوی معنوی» د پښتو ژباړو پيژندنه او تحلیلی کتنه»، مجله‌ی خراسان، اکادمی علوم افغانستان، دور دوم، شماره‌ی مسلسل ۱۳۷-۱۳۸، صص 150-164.

۴-۱۲۸. آرزو، عبدالغفور (۱۳۹۸)، «شوکران انفصال به اتصال شکرین»، مجله‌ی خراسان، اکادمی علوم افغانستان، دور دوم، شماره‌ی مسلسل ۱۳۷-۱۳۸، صص ۳۸-۴۹.

۴-۱۲۹. نایب خیل، لینا روحی (۱۳۹۸)، «مفهوم مرگ و زنده‌گی از دید مولانا»، مجله‌ی خراسان، اکادمی علوم افغانستان، دور سوم، شماره‌ی مسلسل ۱۴۱-۱۴۲، صص ۱۶۸-۱۸۰.

۴-۱۳۰. رسولی، سیما (1399)، «نگاهی گذرا به آثار مولانا جلال الدین محمد بلخی»، مجله‌ی خراسان، اکادمی علوم افغانستان، دور سوم، ربع اول و دوم، شماره‌ی مسلسل ۱۴۳-۱۴۴، صص 215-225.

۴-۵. فهرست آثار خطی موجود در آرشیف ملی افغانستان

فهرست حاضر بر اساس اطلاعات اخذ شده از مسئولان آرشیف ملی و به گونه‌ی تخصصی در سه بخش: مثنوی معنوی، دیوان شمس و لب لباب ثبت گردیده است. یافته‌ها حاکی از آن است که ۸۵.۴٪ آثار خطی موجود در آرشیف ملی افغانستان که پیرامون مولانا نگاشته شده‌اند در مورد مثنوی و معنوی او هستند. این در حالی است که تزئینات انجام شده در نسخه‌های خطی مرتبط با مثنوی معنوی در مقایسه با سایر نسخ خطی موجود مرتبط با مولانا زیباتر و ظریف‌تر هستند. این تزئینات شامل انواع مینیاتورهای مذهب، ملون و مرصع نشان، صفحات مجدول مطلا و کمند اندازی شده، استفاده از رنگ‌های زیبا و برجسته در هنگام تحریر و استفاده از انواع پوش‌های چرمی و غیر چرمی خاص و منحصر به فرد در زمان کتابت است. این نکته‌گویای عشق و علاقه‌ی مردم افغانستان به مثنوی معنوی نسبت به سایر آثار مولانا جلال الدین محمد بلخی است. نکته‌ی قابل تأمل دیگر استفاده از ابیات مشابه در فرجام کتابت‌ها، با وجود فاصله‌های زمانی بلند مانند یک قرن است؛ این ابیات در مواردی متفاوت از یکدیگر نگارش یافته‌اند، مانند:

قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب گردشش باشی همیشه زان هوا

(یادگارین خلیل، ۱۰۳۹ ه. ق)

قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب همین خموش والله اعلم بالصواب

(اسکندر بن محمود، ۸۸۰ ه. ق)

قصه کوتاه کن مکن دل‌ها کباب ختم کن والله اعلم بالصواب

(نامعلوم)

از مشهورترین این ابیات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب همین خموش والله اعلم بالصواب

بام گردون که از او آید نوا گردشش باشی همیشه زان هوا

گر تو خواهی باقی این گفتگو ای اخی در دفتر چهارم بجو

تا خدایش باز صاف و خوش کند او که تیره‌اش کرد هم صافاش کند

یک جماعت زین عجایب کارها زین عجب والله اعلم بالرشاد

اکنون برای جلوگیری از افزایش حجم مقاله به ارائه‌ی معلوماتی مختصر درباره‌ی تعدادی از نسخ خطی مرتبط با مولانا اکتفا می‌گردد. فهرست کامل و دقیق این نسخ در تحقیق مولانا پژوهی در افغانستان پیشکش حضور علاقمندان این بخش می‌گردد.

۴-۵-۱. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۷۵ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۳۲ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی منقش زیبا و مینیاتوری موجود است و تمام اوراق به شکل عمودی جدول کشی شده و عناوین به شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق ریز، نوع کاغذ: ابریشمی، قطع کتاب: ۲۳×۱۴ سانتی‌متر، قطع متن: ۲۰×۹.۵ سانتی‌متر، تعداد اوراق: ۲۸۹ ورق، تعداد سطر: ۲۵ سطر، جلد: قلمدانی منقش، آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: هست باقی شرح این لیکن درون * بسته شد دیگر نمی‌آید برون. این نسخه دارای شش دفتر مکمل بوده، اکثر اوراق آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده است. حواشی کتاب در بعضی از قسمت‌ها شایستگی داشته و دارای مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی ملی است.

۴-۵-۲. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۶۶ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۲۳ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: دارای شش سر لوحه‌ی منقش مینیاتوری شده‌ی عالی است. تمامی اوراق آن مجدول و کمندانازی و در بعضی از صفحات مینیاتوری‌های مثلثی شکل موجود است. عناوین به شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: کشمیری، قطع کتاب: ۲۱.۵×۱۲ سانتی‌متر، قطع متن: ۱۴×۶ سانتی‌متر، تعداد اوراق: ۲۲۴ ورق، تعداد سطر: ۱۹ سطر، جلد: چرم سیاه ساده، آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند، انجام: قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب * همین خمش والله اعلم بالصواب. این نسخه نسبتاً سالم است و در حواشی آن اشعار مثنوی ذکر گردیده است و دارای مهر آرشیف ملی است.

۴-۵-۳. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۵۵ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۱۲ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری و ملون مرصع نشان موجود است. تمامی صفحات به شکل عمودی مجدول طلایی کار شده‌اند. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: ملون فرنگی، قطع کتاب: ۱۸.۵×۱۲ سانتی‌متر، قطع متن: ۱۴.۵×۸ سانتی‌متر، تعداد اوراق: ۳۹۸ ورق، تعداد سطر: ۲۴ سطر، جلد: چرم جگری ضربی‌دار، آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: قصه کوتاه ساختم دل‌ها کباب * بس کنم والله اعلم بالصواب. در این نسخه آمده که این شرح بر حسب اخلاص و ارادت برای نواب عبدالجبار خان و عبدالغیاث خان محمود نوشته شده است. این نسخه دارای مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی ملی است.

۴-۵-۴. نام کتاب: مثنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: محمد شاه، سال کتابت: ۱۲۶۵ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۲۲ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری منقش مذهب و ملون موجود است. جدول کشی‌های اوراق طلایی و حاشیه‌ها کمند اندازی شده‌اند. عناوین به شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: کشمیری، قطع کتاب: ۱۹.۵×۱۱.۵ سانتی متر، قطع متن: ۱۵.۵×۷.۵ سانتی متر، تعداد اوراق: ۵۳۷ ورق، تعداد سطر: ۵۳۷ ورق، جلد: چرم سیاه بالک‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون راز و ناید نوا * گردشش باشد همه زان هوا. این نسخه سالم و دارای شش دفتر است و دارای مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه است.

۴-۵-۵. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۳۶ هجری قمری مطابق با سال ۱۱۹۳ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری منقش مذهب و ملون موجود است. تمامی اوراق دارای جدول‌های عمودی طلاکاری و کمنداندازی است. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کتاب: خوقندی، قطع کتاب: ۳۱×۲۱.۵ سانتی متر، قطع متن: ۱۹×۱۲.۵ سانتی متر، تعداد اوراق: ۳۶۹ ورق، تعداد سطر: ۲۱ سطر، جلد: قطعه‌ی سرخ مهردار و قاعده‌ی زویا چرم جگری. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون که از او آید نوا * گردشش باشی همیشه زان هوا. این نسخه دارای شش دفتر کامل بوده و اوراق آن اندکی آب رسیده و لکه‌دار هستند. در آغاز و انجام آن مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۶. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: میر اعظم ابن محمد رجب بلخی، سال کتابت: ۱۲۴۳ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۰۰ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی منقش مینیاتوری موجود است. حاشیه‌ی صفحات اول و دوم دفتر ششم با گل‌های ظریف مزین گردیده است. تمامی اوراق دارای جدول‌های ملون هستند. عناوین به شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: کشمیری، قطع کتاب: ۲۷.۵×۱۷ سانتی متر، قطع متن: ۲۰.۵×۱۱ سانتی متر، تعداد اوراق: ۳۳۵ ورق، تعداد سطر: ۲۳ سطر، جلد: بخارایی ضربی‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: تا کی شد نامه نامی تمام * از عنایات خدایی والسلام. این نسخه دارای شش دفتر کامل بوده، اوراق آن اندکی آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده است و دارای مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی ملی است.

۴-۵-۷. نام کتاب: دفتر اول مثنوی معنوی و زبده الاخبار، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی و خواجه بهاء‌الحق، کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۶۴ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۰۳ خورشیدی، زبان: دری، تزیینات: ندارد. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: کشمیری، قطع کتاب: ۲۴.۵×۱۴ سانتی متر، قطع متن: ۱۴×۶.۵ سانتی متر، تعداد اوراق: ۱۱۵ ورق، تعداد سطر: ۱۳ سطر. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: سفر شیخ ایمان مرید گفته‌اند با این معنی نیز راست می‌آید. در این

نسخه بعضی از صفحات آب رسیده، لکه‌دار و دارای سوختگی هستند. در صفحات اول و آخر مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۸. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۶۰ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۱۷ خورشیدی، زبان: دری، تزئینات: فقط عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: خوقندی، قطع کتاب: ۳۰×۲۱ سانتی متر، قطع متن: ۲۰×۱۰.۵ سانتی متر، تعداد اوراق: ۲۶۱ ورق. تعداد سطر: ۲۰ سطر، جلد: چرم قهوه‌ای مندرس. آغاز: ای ضیاء الحق حسام الدین تویی * که گذشت از مه به نورت مثنوی. انجام: پس بگفتی فیض کن جان همه. در این نسخه تمامی صفحات آب رسیده، لکه‌دار، وصله شده و شاریده هستند. این نسخه دارای مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه است.

۴-۵-۹. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم، سال کتابت: ۱۲۳۶ هجری قمری مطابق با سال ۱۱۹۳ خورشیدی، زبان: دری، تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری منقش به شکل طاقچه‌ای موجود است. تمامی صفحات دارای جدول‌های طلاکاری شده و عمودی هستند. عناوین به رنگ شنگرف و کمندانازی هستند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: خوقندی، قطع کتاب: ۲۹.۵×۱۹ سانتی متر، قطع متن: ۲۱×۱۲ سانتی متر، تعداد اوراق: ۳۶۵ ورق، تعداد سطر: ۱۹ سطر، جلد: چرم قهوه‌ای ضربی دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: حین بجو تریاق قارون ای غلام * تا شوی فاروق درون والسلام. در این نسخه در آغاز هر دفتر فهرست مندرجات به رنگ سرخ نگاشته شده است. دفتر ششم ناقص است. در بعضی صفحات حواشی و مطالبی مرتبط با متن نوشته شده است. صفحات این نسخه نسبتاً آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. این نسخه دارای مهر آرشیف ملی است.

۴-۵-۱۰. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: محمد شفیع، سال کتابت: ۱۱۰۲ هجری قمری مطابق با سال ۱۰۵۹ خورشیدی، زبان: دری، تزئینات: تمامی صفحات کتاب مجدول و ملون هستند و عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق، نوع کاغذ: هندی، قطع کتاب: ۳۱.۵×۲۱ سانتی متر، قطع متن: ۲۳.۵×۱۳ سانتی متر، تعداد اوراق: ۴۰۸ ورق، تعداد سطرها در هر ورق: مختلف، جلد: چرم زرد رنگ مجدول. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون را ازو آید هوا * گردشش باشد همیشه زان نوا. این نسخه دارای شش دفتر کامل بوده اما صفحات آن آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده است. در صفحه‌ی اول و آخر آن مهر آرشیف ملی و موزیم ملی موجود است.

۴-۵-۱۱. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: عبدالحمید بن معین الدین الحسینی الصفوی. سال کتابت: ۱۱۱۷ هجری قمری مطابق با سال ۱۰۷۴ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی منقش زیبا به شکل بسیار ظریف مینیاتور کاری شده است. صفحه‌ی آخر اکثر دفترها دارای یک مینیاتوری به شکل مستطیل است و متباقی صفحات مجدول مطلا و کمندانازی شده است. عناوین به شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق ریز. نوع کاغذ: ابریشمی ملون. قطع کتاب: ۲۱.۵×۱۲ سانتی متر. قطع متن: ۱۴.۵×۶.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۸۰ ورق. تعداد سطر در

هر ورق: ۱۷ سطر. جلد: چرم سرخ. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب * همین خموش والله اعلم بالصواب. در این نسخه قبل از ارائه متن، فهرست عناوین در ۹ صفحه نوشته شده است. در حواشی بعضی صفحات اشعار تفسیر شده است. صفحات اندکی آب رسیده و لکه‌دار هستند و در صفحه‌ی اول و آخر کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۱۲. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: عبدالطیف ابن عبدالله العباسی. سال کتابت: ۱۱۲۶ هجری قمری مطابق با سال ۱۰۸۳ خورشیدی. زبان: دری. تزیینات: ندارد و تنها عناوین به سنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۲۳×۳۴ سانتی متر. قطع متن: ۲۱×۱۲.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۷۵ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۳ سطر. جلد: چرم جگری ضربی‌دار بالک‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * و از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: گر تو خواهی باقی این گفتگو * ای اخی در دفتر چهارم بجو. در این نسخه تنها سه دفتر از شش دفتر مثنوی معنوی گنجانیده شده است. اوراق آن موربانه خورده، آب رسیده، لکه‌دار، وصله‌دار و شاریده هستند. در صفحات اول و آخر کتاب مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی ملی موجود است.

۴-۵-۱۳. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: محمد شاه ولد شیخ رسول بن شیخ شبان. سال کتابت: ۱۱۶۹ هجری قمری مطابق با سال ۱۱۲۶ خورشیدی. زبان: دری. تزیینات: در ابتدای هر دفتر سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب ملون موجود است و تمامی صفحات مجدول و کمنداندازی است. عناوین به رنگ سنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: کشمیری ملون. قطع کتاب: ۲۹×۱۷ سانتی متر. قطع متن: ۲۲×۱۲ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۹۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۵ سطر. جلد: چرم سیاه زرکوب، قاعده و حواشی چرم سرخ. آغاز: ای ضیاءالحق حسام الدین تویی * که گذشت از مه به نورت مثنوی. انجام: بام گردون را ازو آید هوا * گردشش باشد همیشه زان هوا. این نسخه کامل نبوده و تنها دارای دفتر چهارم، پنجم و ششم مثنوی معنوی است. نسخه‌ی مذکور ثابت بوده دارای اندکی چمלקی است. در آغاز و انجام آن دو مهر مربع شکل به رنگ سبز از مدیریت بورد مسلکی و هم‌چنان یک مهر مدور معشوش به رنگ بنفش موجود است.

۴-۵-۱۴. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: ۱۰۲۱ هجری قمری مطابق با سال ۹۸۳ خورشیدی. زبان: دری. تزیینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب تشعیری و حواشی مجدول با گلبرگ‌های طلایی موجود است. پنج صفحه دیگر آن به سر لوحه‌های مینیاتوری مذهب ملون تزیین شده است. تمامی اوراق به طور کامل کمنداندازی شده است. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۳×۱۳ سانتی متر، قطع متن: ۱۶×۷.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۴۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۶ سطر. جلد: چرم سرخ ضربی‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. این نسخه دارای شش دفتر مثنوی معنوی است که آغاز هر دفتر با سر لوحه نشان داده شده است. اوراق آن آب رسیده، لکه‌دار، موربانه خورده و ترمیم شده می‌باشند. در حواشی کتاب موضوعاتی از مثنوی معنوی گنجانده شده است.

۴-۵-۱۵. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: عبدالطیف ابن عبدالله عباسی. سال کتابت: ۱۰۳۲ هجری قمری مطابق با سال ۹۸۹ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای یازده سر لوحه‌ی مینیاتوری اعلی‌مذهب و ملون کاری شده است. تمامی اوراق دارای جداول گلایی به شکل عمودی و کمنداندازی است. عناوین به سنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق خوش ریز. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۲.۵×۲۱.۵ سانتی متر. قطع متن: ۸.۵×۱۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۴۵ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۹ سطر. جلد: چرم سرخ ضربی دار (صحاف سید عبدالله). آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون که از او آید نوا * گردشش باشی همیشه زان هوا. اوراق این نسخه آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. در آغاز و فرجام کتاب مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۱۶. نام کتاب: مثنوی شریف. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: یادگار بن خلیل. سال کتابت: ۱۰۳۹ هجری قمری مطابق با سال ۹۹۶ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک مینیاتوری ساده موجود است. تمامی اوراق مجدول ملون و به شکل عمودی است. عناوین به رنگ سنگرف نگاشته شده‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۸×۲۴ سانتی متر. قطع متن: ۱۲×۱۳ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۰۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۵ سطر. جلد: قطعه، قاعده و زوایا چرم جگری. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب * گردشش باشی همیشه زان هوا. در این نسخه تمامی اوراق آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده و ترمیم طلب هستند؛ اثر آب رسیده‌گی بعضی اوراق چملمکی دارد و حواشی آن شاریده است.

۴-۵-۱۷. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: جنید قادری بن بایزید. سال کتابت: ۱۰۴۳ هجری قمری مطابق با سال ۱۰۰۰ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای سه سر لوحه‌ی کتیبه مانند مینیاتوری شده است؛ متباقی اوراق مجدول و کمنداندازی شده است. عناوین به رنگ سنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۷×۲۵.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۱×۲۰ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۱۸ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۷ سطر. جلد: چرم جگری تاپه‌دار. آغاز: ای ضیاءالحق حسام الدین تویی * که گذشت از مه به نورت مثنوی. انجام: عمر معدود و شمرده چون دمی * در ره حق گردد آن منتهی. در این نسخه در حواشی کتاب اشعاری نیز نگارش یافته است. اوراق کتاب آب رسیده، لکه‌دار، وصله شده، موش خورده و شاریده هستند. در اول و آخر کتاب مهر آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۱۸. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: محمد بابا ابن صوفی دوست محمد علی. سال کتابت: ۱۰۶۴ هجری قمری مطابق با سال ۱۰۲۱ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: ندارد، تنها عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۱۹×۲۴.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۴×۱۹ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۱۵ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۳ سطر. جلد: قطعه رویه کپره سبز. آغاز: آن حکیم مهربان چون راز یافت. انجام: عمر ده روزه که در طاعت ... شود. در این نسخه از مثنوی معنوی، دفتر اول ناقص بوده و پنج دفتر دیگر کامل هستند. اوراق کتاب آب رسیده، لکه‌دار با حواشی موش خورده هستند. در آغاز و انجام کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۱۹. نام کتاب: مثنوی معنوی شریف. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی، کاتب: نامعلوم. سال کتابت: ۱۰۷۹ هجری قمری مطابق با ۱۰۳۶ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: تمامی صفحات این نسخه مجدول به رنگ سرخ است و صفحه‌ی اول آغاز هر دفتر دارای سر لوحه‌های مینیاتوری مذهب ملون است. عناوین به شنگرف نگاشته شده‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۲×۳۴ سانتی متر. قطع متن: ۱۵×۲۳ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۰۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم سیاه ضربی‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: گر تو خواهی باقی این گفتگو * ای اخی در دفتر چهارم بجو. این نسخه تنها دارای دفتر اول، دوم و سوم مثنوی معنوی است و متباقی دفترها موجود نیست. در آغاز کتاب پیشگفتاری ۱۴ صفحه‌ای و در ادامه‌ی آن فهرست مندرجات نگاشته شده است. قبل از آغاز هر دفتر مقدمه‌ای به زبان عربی تحریر شده است. اوراق این نسخه آب رسیده، لکه‌دار و موربانه خورده هستند. در آغاز و فرجام کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۲۰. نام کتاب: مثنوی شریف (دوم). ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: ۱۰۸۱ هجری قمری مطابق با سال ۱۰۳۸ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: تنها عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق شکسته. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۸×۲۸.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۰.۵×۱۹ سانتی متر. تعداد اوراق: ۶۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم قهوه‌ای. آغاز: مدتی این مثنوی تأخیر شد * مهاتی بایست تا خون شیر شد. انجام: یک جماعت زین عجایب کارها * زین عجب والله اعلم با ارشاد. اوراق این نسخه آب رسیده، لکه‌دار، وصله شده و در بعضی قسمت‌ها جدا شده از کتاب هستند.

۴-۵-۲۱. نام کتاب: مثنوی معنوی شریف. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: اسکندر بن محمود. سال کتابت: ۸۸۰ هجری قمری مطابق با سال ۸۳۷ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه و در صفحه‌ی مقدمه دو لوحه‌ی متناظر مینیاتوری شده‌ی مذهب و ملون منقش کار شده است. اوراق مجدول مطلا و کمندانازی شده‌اند. در یازده صفحه از کتاب مینیاتورهای کوچک و بزرگ کشیده شده است. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق ریز، نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۰×۱۷ سانتی متر. قطع متن: ۱۲×۶.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۹۴ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۵ سطر. جلد: چرم قهوه‌ای با رویه‌ی مخمل سبز. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: قصه کوتاه کن که رفته در حجاب * همین خموش والله اعلم بالصواب. این نسخه دارای شش دفتر مکمل مثنوی معنوی است. در حواشی کتاب مثنوی‌هایی نگارش یافته است. اوراق نسبتاً آب رسیده، لکه‌دار، پاره شده و وصله‌دار هستند. در اول و آخر نسخه مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۲۲. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: ۸۹۲ هجری قمری مطابق با سال ۸۴۹ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: تنها عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. قطع کتاب: ۱۵.۵×۲۳ سانتی متر. قطع متن: ۱۲.۵×۱۷.۵ سانتی متر. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم قهوه‌ای ضربی‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند.

انجام: گر تو خواهی باقی این گفتگو * ای اخی در دفتر چهارم بجو. در این نسخه تنها دفتر اول، دوم و سوم مثنوی معنوی موجود است. اوراق آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و موزیم ملی موجود است.

۴-۲۳. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: احتمالاً قرن نهم فاصله‌ی سال‌های (۹۰۰-۸۰۱) هجری قمری مطابق با سال‌های (۸۵۷-۷۵۸) خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای سه سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب و ملون است و حواشی آن‌ها تشعیری طلایی کار شده است. متباقی اوراق مجدول مطلا هستند. عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خان‌بالغ، قطع کتاب: ۲۷×۱۷.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۸.۵×۱۱ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۶۲ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۹ سطر. جلد: بخارایی ضربی دار، فائده چرم جگری. آغاز: که مرا از غیبت نادر هدیه‌هاست * که بشر آن را نبارد نیز خواست. انجام: این مباحث تا بدین جا گفتنی است * هر چه آید زین سپس نهفتنی است. در این نسخه تنها دفتر چهارم، پنجم و ششم موجود است و آغاز و انجام آن کمبود است. تمامی اوراق آب رسیده، لکه‌دار و نسبتاً وصله‌دار هستند. در صفحات اول و آخر کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۲۴. نام کتاب: مثنوی معنوی، ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: احتمالاً قرن دهم، فاصله‌ی سال‌های (۱۰۰۰ - ۹۰۱) هجری قمری مطابق با سال‌های (۹۵۷-۸۵۸) خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: ابتدای هر دفتر دارای سر لوحه‌های مینیاتوری مذهب ملون است و تحت السطور خطوط این صفحات دندان موشی طلایی است. مابقی صفحات مجدول کمندانازی است. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۱×۱۳ سانتی متر. قطع متن: ۱۵.۵×۶.۵ سانتی متر. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۷ سطر. جلد: چرم جگری ضربی دار. آغاز: وی ضیاءالحق حسام الدین تویی * که گذشت از مه به نورت مثنوی. انجام: بام گردون که از او آید نوا * گردشش باشد همیشه زان هوا. در این نسخه تنها دفتر چهارم، پنجم و ششم مثنوی معنوی نگارش یافته است و ورق اول آن کاملاً شاریده و سوراخ شده است؛ متباقی صفحات آب رسیده و لکه‌دار هستند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۲۵. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: احتمالاً قرن دهم، فاصله‌ی بین سال‌های (۱۰۰۰-۹۰۱) هجری قمری مطابق با سال‌های (۹۵۷-۸۵۸) خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای سر لوحه‌ی ناقص بوده اما متباقی اوراق مجدول طلایی هستند. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۳.۵×۱۶ سانتی متر. قطع متن: ۱۴×۹ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۲۶ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۵ سطر. جلد: کپره‌ی سیاه. آغاز: ای ضیاءالحق حسام الدین تویی * این سوم دفتر که سنت شد سه بار. انجام: نسبت مغشوش بودن و وصله شدن، خوانده نشد. این نسخه دارای دفتر سوم و چهارم مثنوی معنوی است. اوراق آب رسیده و وصله شده هستند. در بعضی از حواشی صفحات مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه زده شده است.

۴-۲۶. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: احتمالاً قرن دهم، فاصله‌ی بین سال‌های (۱۰۰۰-۹۰۱) هجری قمری مطابق با سال‌های (۹۵۷-۸۵۸) خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مذهب و ملون مینیاتوری مرصع موجود است. اوراق کتاب مجدول مطلاً هستند و عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۳.۵×۲۲.۵ سانتی متر. قطع متن: ۹.۵×۱۸.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۰۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۳ سطر. جلد: چرم قهوه‌ای مجدول. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون را از او آید نوا * گردشش باشد همیشه زان هوا. این نسخه دارای اوراق آب رسیده، لکه‌دار و ترمیم شده است. در صفحات اول و آخر کتاب مهرهای آرشیف ملی و ریاست گمرک میدان هوایی کابل موجود است.

۴-۲۷. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: احتمالاً قرن دهم، فاصله‌ی بین سال‌های (۱۰۰۰-۹۰۱) هجری قمری مطابق با سال‌های (۹۵۷-۸۵۸) خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: هر دفتر از شش دفتر منقش به مینیاتوری‌های زیبا هستند. تمامی اوراق مجدول و کمندانازی شده و در بعضی صفحات مینیاتوری‌هایی به شکل مثلث کار شده است. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۱۳.۵×۲۳ سانتی متر. قطع متن: ۸×۱۸.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۰۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم سرخی ضربی‌دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب * همین خموش والله اعلم بالصواب. این نسخه دارای شش دفتر کامل از مثنوی معنوی است. در حواشی آن اشعاری نیز نگاشته شده است. اوراق آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. این کتاب دارای مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه است.

۴-۲۸. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای یک سر لوحه‌ی مذهب و ملون مینیاتوری شده است. اوراق مجدول، ملون و کمندانازی شده هستند. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۴.۵×۲۴ سانتی متر. قطع متن: ۹.۵×۱۶ سانتی متر. تعداد اوراق: ۵۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: بخارایی ضربی‌دار قاعده چرم سیاه. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: تا خدایش باز صاف و خوش کند * او که تیره‌اش کرد هم صاف‌اش کند. در این نسخه اوراق اندکی آب رسیده، لکه‌دار و در بعضی قسمت‌ها وصله‌دار هستند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۲۹. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: این نسخه در آغاز دارای یک سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب ملون و یک کتیبه با زمینه‌ی طلایی است. آغاز هر دفتر دارای سر لوحه‌ی مینیاتوری شده می‌باشد. اوراق مجدول و عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۵×۲۶.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۱×۲۲.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۲۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۳۳ سطر. جلد: چرم سیاه

ساده. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: بام گردون که از او ناید
نوا * گردشش باشی همیشه زان هوا. در این نسخه قبل از آغاز یک مقدمه نگاشته شده است. اوراق کتاب
آب رسیده، لکه‌دار و شاریده هستند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه و امضای
آمر آن محمد کریم شیون موجود است.

۴-۵-۳۰. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت:
نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای یک سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب ملون در آغاز هر دفتر است.
تمامی اوراق مجدول و عناوین آن به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: سمرقندی.
قطع کتاب: ۲۶×۱۷.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۸.۵×۹.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۳۰ ورق. تعداد سطرها در
هر صفحه: ۲۰ سطر. جلد: قطعه و قاعده و زوایا کپره‌ی آبی. آغاز: شه حسام الدین که نور انجم است. انجام:
آب جاندار ریز اندر بحر جان. در این نسخه دارای دو دفتر پنجم و ششم مثنوی معنوی است و قبل از آغاز
یک صفحه به عنوان مقدمه نوشته شده است. اوراق کتاب آب رسیده، لکه‌دار، موریانه خورده، شاریده و
ترمیم شده هستند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۳۱. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت:
نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: اوراق مجدول ملون هستند و عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط:
نستعلیق ریز. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۷.۵×۱۸ سانتی متر. قطع متن: ۱۹.۵×۱۱ سانتی متر. تعداد
اوراق: ۲۸۱ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۵ سطر. جلد: قطعه کپره، قاعده و زوایا چرم جگری. آغاز:
بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: بام گردون که از او آید نوا * گردشش
باشی همیشه زان هوا. این نسخه دارای شش دفتر مکمل از مثنوی معنوی است. تمامی اوراق کتاب موریانه
خورده، آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. در آغاز و انجام این نسخه مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی
عامه موجود هستند.

۴-۵-۳۲. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت:
نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای یک سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب، ملون و مرصع نشان است.
حواشی دو صفحه‌ی اول متن با گل‌های ظریف تشعیری مزین شده است و متباقی اوراق به شکل عمودی
مجدول مطلا و کمندانازی کار شده‌اند. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع
کاغذ: کشمیری. قطع کتاب: ۲۱.۵×۱۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۶×۹ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۴۴ ورق.
تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم زرد مجدول. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از
جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: قصه کوتاه کن که رفتم در حجاب * وین خموش والله اعلم بالصواب. این
نسخه دارای شش دفتر مکمل از مثنوی معنوی است. اوراق آب رسیده، لکه‌دار و ترمیم شده هستند و
صفحات اول نسبتاً وصله‌دار هستند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه و جمال
فاروق موجود است.

۴-۵-۳۳. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت:
نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: آغاز هر دفتر دارای یک سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب ملون بوده و اوراق به
شکل عمودی جدول کشی شده‌اند. عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ:

هندی نازک. قطع کتاب: ۱۱.۵×۲۱.۵ سانتی متر. قطع متن: ۸.۵×۱۷.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۵۵ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم سیاه ضربی دار، قاعده چرم سرخ. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: بام گردون که از او آید نوا * گردشش باشد همیشه زان هوا. در این نسخه اکثر اوراق آب رسیده و لکه دار هستند و حواشی کتاب اندکی شاریده است. در صفحات اول و آخر کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۳۴. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: ندارد. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۱۴×۲۶ سانتی متر. قطع متن: ۱۰×۲۲ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۶۸ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۰ سطر. جلد: چرم جگری ضربی دار. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: قصه کوتاه کن مکن دل‌ها کباب * ختم کن والله اعلم بالصواب. در این نسخه اوراق آب رسیده، لکه دار و وصله دار هستند. در صفحه‌ی آخر کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۳۵. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مذهب ملون موجود است. اوراق مجدول مطلا هستند. حواشی دو صفحه از هر دفتر با گل‌های ظریف تشعیری مزین شده است. تحت السطور صفحات دندان موشی طلایی است. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۳.۵×۲۴ سانتی متر. قطع متن: ۷×۱۴ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۶۳ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۷ سطر. جلد: بخارایی ضربی دار، قاعده چرم گلابی. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: قصه کوتاه کن مکن دل‌ها کباب * ختم کن والله اعلم بالصواب. در این نسخه قبل از متن اصلی یک صفحه مقدمه نگاشته شده است و در صفحات اول و آخر کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۳۶. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: تمامی اوراق مجدول مطلا بوده و عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: کشمیری. قطع کتاب: ۱۳.۵×۲۴ سانتی متر. قطع متن: ۷×۴.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۸۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۵ سطر. جلد: بخارایی ضربی دار، قاعده پلاستیک سرخ. آغاز: ظاهراً برزنجو آب از غالبی * باطناً مغلوب وزن و طابیی. انجام: هم چو شیری خورد با آهو دو چار * گشت آهو بی خرد افتاد زار. در این نسخه تنها دفتر اول، دوم و سوم مثنوی معنوی نگاشته شده است و آغاز و انجام آن ناقص است. اوراق نسبتاً آب رسیده و لکه دار هستند. در صفحات اول و آخر کتاب مهرهای آرشیف ملی و کتابخانه‌ی عامه موجود است.

۴-۵-۳۷. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: متن ملون و عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. حواشی سفید هستند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: سمرقندی. قطع کتاب: ۱۳.۵×۲۵ سانتی متر. قطع متن: ۸×۱۷ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۲۶ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: قطعه، قاعده پلاستیک نضواری رنگ. آغاز: بشنو

از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: زین عجب والله اعلم بالرشاد... در این نسخه دفتر اول و دوم مثنوی معنوی نوشته شده است. اوراق آب رسیده، لکه‌دار و وصله‌دار هستند. در آغاز و انجام کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۳۸. نام کتاب: مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: این نسخه دارای پنج سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب ملون است. تمامی صفحات مجدول کمنداندازی هستند و عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۴×۱۴ سانتی متر. قطع متن: ۱۵.۵×۸ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۷۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۱ سطر. جلد: چرم سرخ ضربی‌دار. آغاز: مهلتی بایست تا خون شیر شد * مدتی این مثنوی تأخیر شد. انجام: صد را نکرده در این نسخه تنها پنج دفتر مثنوی معنوی موجود است. به نظر می‌رسد دفتر اول مثنوی و قسمت آخر دفتر ششم نگاشته نشده یا گم شده است.

۴-۵-۳۹. نام کتاب: مثنوی معنوی شریف. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: مقدمه عبداللطیف. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: تنها عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۷.۵×۱۶.۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۸×۹.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۴۶۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۹ سطر. جلد: قطعه، قاعده کپره‌ی سرخ. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: ناگهان اندر جهان می‌برد... انجام این نسخه به دلیل آب رسیده‌گی، وجود لکه‌های زیاد، شاریده‌گی و وصله‌دار بودن ناقص و نامعلوم است. در این نسخه کاتب در مقدمه‌ی خود چنین نگاشته است: «حضرت مولوی این عبارت در پشت مثنوی خود نوشته که مثنوی را جهت آن نگفته‌ام که هم لیل کند و تکرار کنند، بلکه زیر پای نهند و بالای آسمان روند که مثنوی نردبان معراج حقایق است نه آن که نردبان را بر گردن گیرد و شهر به شهر بگردی هرگز به بام مقصود نیروی و به مراد دل نرسی.

نردبان آسمان است این کلام	هر کی زین برآید به بام می‌رود
نی به بام چرخ کوه احقر بود	بل به بام کز فلک برتر بود
بام گردون را از او آید نوا	گردشش باشد زان هوا

۴-۵-۴۰. نام کتاب: مثنوی معنوی شریف. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری مذهب، ملون و مرصع نشان موجود است. اوراق مجدول، مطلا و کمنداندازی شده هستند و عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق خفی. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۲×۸ سانتی متر. قطع متن: ۹.۵×۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۵۲۴ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۴ سطر. جلد: قلمدانی سرخ. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می کند * از جدایی‌ها شکایت می کند. انجام: قصه کوتاه کن که رفتیم در حجاب * همین خموش والله اعلم بالصواب. این نسخه دارای شش دفتر مکمل از مثنوی معنوی می‌باشد. اوراق کمی آب رسیده و لکه‌دار هستند. قبل از آغاز متن مهرهای مثنوی و مخمس از شخصی به نام نصرالله خان موجود هستند. در آغاز و انجام این کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۴۱. نام کتاب: مثنوی معنوی شریف. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: در آغاز هر دفتر یک سر لوحه‌ی مینیاتوری منقش کار شده. سایر اوراق مجداول مطلا هستند. عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق ریز. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۴×۱۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۷×۹ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۹۱ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۵ سطر. جلد: چرم قهوه‌ای ضربی‌دار، قاعده چرم سیاه. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون که از او آید نوا * گردشش باشی همیشه زان هوا. در این نسخه شش دفتر مثنوی معنوی به طور کامل نگاشته شده‌اند. این نسخه دارای حواشی نیز هست. اوراق کتاب آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند و بعضی صفحات از کتاب جدا شده‌اند. در آغاز و انجام کتاب مهر آرشیف ملی و یک مهر نامعلوم دیگر به رنگ سیاه مشاهده می‌گردد.

۴-۵-۴۲. نام کتاب: دیوان شمس. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: ابن الحسین. سال کتابت: ۱۲۸۱ هجری قمری مطابق با سال ۱۲۳۸ خورشیدی. زبان: دری. تزئینات: ندارد. نوع خط: نستعلیق خوش. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۲۲×۱۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۷×۱۰ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۸۸ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: مختلف. جلد: چرم زرد. آغاز: این نامه گه گنج پر دقایق خواستند * باغی است که هر گل شقایق خ. انند. انجام: در چاه زرخندان چنان یوسف حسن * خود دلو توی یوسف مطلبی. در این نسخه در حواشی کتاب اشعاری در وصف جمال شاهنشاه، سلطان، روح صلاح الدین و غیره سروده شده است. اوراق اندکی آب رسیده و لکه‌دار هستند. در صفحات اول و آخر این کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۴۳. نام کتاب: دیوان شمس الحقایق. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: رضا قلی هدایت. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: ندارد. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۹.۵×۱۵ سانتی متر. قطع متن: ۱۸×۱۱ سانتی متر. تعداد اوراق: ۱۶۷ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: مختلف. جلد: قطعه، قاعده و زوایا دارای تکه‌ی فولادی. آغاز: آفتاب وجود اهل صفا * آن امام مبین ولی خدا. انجام: شد گلشن روی تو تماشای دلم * شد بلخی جورهای حلوی دلم. این نسخه دارای انجامی ناقص است و اوراق آن اندکی آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. در صفحات اول و آخر مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۴۴. نام کتاب: کلیات شمس تبریزی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزئینات: در آغاز دارای یک سر لوحه‌ی ملون می‌باشد و باقی اوراق مجداول است. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۳۰×۱۶.۵ سانتی متر. قطع متن: ۲۴×۱۲ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۰۴ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۲۵ سطر. جلد: چرم سیاه ضربی‌دار. آغاز: آمد ز غیب صورتی پیدا * که ازو شد پدید نور خدا. انجام: اندر زدن طبل شکم نای گلو. این نسخه دارای اوراق نسبتاً ثابت بوده، اندکی لکه‌دار و از قاعده جدا می‌باشند. در آغاز و انجام این کتاب مهرهای کتابخانه‌ی عامه و آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۴۵. نام کتاب: دیوان شمس تبریزی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزیینات: در آغاز یک سر لوحه‌ی مذهب، ملون با گل‌های تشعیری موجود است. تمامی اوراق مجدول، مطلا و ملون هستند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۲۰×۱۴ سانتی متر. قطع متن: ۱۴×۸.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۳۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۱ سطر. جلد: قطعه حواشی و قاعده چرم سرخ. آغاز: ای بگفته برویم اسرارها * ای برای بنده پخته کارها. انجام: چون تو جفا کنی ذکر ترسانند کنی * جز آن که سر نهد بهر آنچه اقتضا کنی. در این نسخه اوراق آب رسیده، لکه‌دار و وصله شده هستند. در آغاز و انجام این کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۴۶. نام کتاب: لب و لباب مثنوی معنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: حسین بن علی البیهقی الکاشانی. زبان: دری. سال کتابت: نامعلوم. زبان: دری. تزیینات: در آغاز یک سر لوحه‌ی مینیاتوری محراب شکل که وصله گردیده است، موجود است. اوراق مجدول بوده و بعضی کلمات به رنگ سرخ نگاشته شده‌اند. نوع خط: نستعلیق خوش. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۱۷×۹ سانتی متر. قطع متن: ۱۲×۵.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۹۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۵ سطر. جلد: چرم عادی ضربی دار. آغاز: بعد از تقدیم وظایف ثنای حضرت واجب. انجام: فیض ده آمین رب العالمین. این نسخه دارای اوراق آب رسیده، لکه‌دار و ترمیم شده است و فاقد مهر آرشیف ملی است.

۴-۵-۴۷. نام کتاب: لب لباب مثنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. گردآورنده: حسین واعظ کاشفی. کاتب: مولانا ابراهیم. سال کتابت: ۱۰۰۶ هجری قمری مطابق با سال ۹۶۳ خورشیدی. زبان: دری. تزیینات: در آغاز یک سر لوحه‌ی مینیاتوری ملون محراب شکل موجود است. تمامی صفحات مجدول و عناوین به رنگ سرخ نگارش یافته‌اند. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: هندی. قطع کتاب: ۲۱×۱۴ سانتی متر. قطع متن: ۵.۵×۱۴.۵ سانتی متر. تعداد اوراق: ۲۶۰ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۷ سطر. جلد: قطعه. آغاز: بعد از تقدیم ثنا وظایف حضرت. انجام: دیده‌ها بردوز تا روز حساب * پوست چنان را از این لب لباب. در این نسخه تمامی اوراق آب رسیده دارای لکه‌های سیاه می‌باشند. در آغاز کتاب مهر آرشیف ملی موجود است.

۴-۵-۴۸. نام کتاب: لب و لباب مثنوی. ناظم: مولانا جلال الدین محمد بلخی. کاتب: نامعلوم. سال کتابت: ۱۲۱۱ هجری قمری مطابق با سال ۱۱۶۸ خورشیدی. زبان: دری. تزیینات: این نسخه دارای شش سر لوحه‌ی مذهب و ملون مرصع می‌باشد. تمامی صفحات کم‌اندازی، مجدول و مطلا است و عناوین به رنگ شنگرف نگارش یافته است. نوع خط: نستعلیق. نوع کاغذ: خوقندی. قطع کتاب: ۲۱×۱۴ سانتی متر. قطع متن: ۱۳×۸ سانتی متر. تعداد اوراق: ۳۲۵ ورق. تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۱ سطر. جلد: قلمدانی. آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند * از جدایی‌ها شکایت می‌کند. انجام: بام گردون را ازو آید نوا * گردشش باشی همیشه زان هوا. در این نسخه اوراق آب رسیده و لکه‌دار هستند. قبل از آغاز متن کاتب در پنج صفحه به بیان نظریات عرفا، هفت صفحه فهرست مندرجات و سه صفحه به حمد و ستایش باری تعالی پرداخته است. در آخر کتاب اشعاری به شکل سوال و جواب سروده شده‌اند. در آغاز و انجام کتاب مهرهای آرشیف ملی و موزیم ملی موجود هستند.

۴-۶. تعدادی از مهم‌ترین فعالیت‌های انجام شده پیرامون بزرگداشت مولانا جلال الدین محمد بلخی

در افغانستان

پژوهش حاضر تنها به ذکر چند نمونه‌ی مهم از این فعالیت‌ها پرداخته است. با در نظر داشت ادامه‌ی تحقیقات در این بخش، شکل تفصیلی و کامل این نتایج در کتاب مولانا پژوهی در افغانستان ارائه خواهد گردید.

۴-۶-۱. سمینار مجلس مولینای بلخی که از طرف وزارت اطلاعات و فرهنگ در رابطه با احوال و پندار مولانا جلال الدین محمد بلخی با اشتراک دانشمندان، صاحب نظران و مولانا پژوهان افغانستانی و آلمانی در سال ۱۳۵۳ خورشیدی در کابل برگزار شده بود. اشتراک کنندگان این سمینار دکتور محمد انس، محمد صالح پرونتا، ی. گ. بورگل، رحیم الهام، محمد عثمان صدیقی، عبدالحی حبیبی، آنه ماری شیمیل، عبدالغفور روان فرهادی و عبدالاحد جاوید بودند که هر یک به ارائه‌ی مقالات خود پیرامون مولانا پرداختند. در پایان سمینار رساله‌ای تحت عنوان (مجلس مولانای بلخی) حاوی مقالات ارائه شده در سمینار، شعری از رحیم الهام و تذکری از دکتور هوفمن سفیر آلمان در افغانستان به زبان دری و پشتو چاپ شد.

۴-۶-۲. برگزاری سمینار بزرگی با اشتراک مستقیم کشورهای ترکیه، ایران و فرانسه در کابل به منظور بزرگداشت از سال بین المللی مولانا مطابق با سال ۲۰۰۷ میلادی و ۱۳۸۶ خورشیدی و بازدید مهمانان و علاقمندان از زادگاه مولانا جلال الدین محمد بلخی در بلخ و چاپ تعداد کثیری از مقالات علمی و کتاب‌ها در ولایات مختلف افغانستان.

۴-۶-۳. امضای تفاهم نامه‌ی فرهنگی در سال ۱۹۶۷ میلادی مطابق با سال ۱۳۴۶ خورشیدی میان افغانستان و ترکیه و برادر خوانده شدن دو شهر قونیه - بلخ و برگزاری ششصد و نود و چهارمین سالگرد وفات مولانا در بلخ با اشتراک پروفیسور ملیحه انبارچی اوغلو استاد کرسی ادبیات دری دانشگاه انقره و عده‌ی کثیری از دانشمندان و فرهنگیان ولایت بلخ و نام گذاری جاده‌ی سابقه‌ی مزار شریف - ولسوالی بلخ به نام (جاده‌ی قونیه) و جاده‌ای در شهر انقره به نام (جاده‌ی بلخ). در همین سال در شهر مزار شریف در غرب روضه‌ی مبارک، رواق با شکوهی اعمار گردید و جاده‌ی نظرگاه به نام (خیابان مولانا جلال الدین محمد بلخی) شرف اجلال یافت (حافد، ۱۳۸۶: ۲۳۲-۲۳۱).

۴-۶-۴. نمایش تیاتر تلویزیونی (اقیانوس عشق) در تلویزیون ملی افغانستان در سال ۱۳۸۶ خورشیدی مصادف با سال بین المللی مولانا جلال الدین محمد بلخی. عبدالقادر آرزو نویسنده‌ی این نمایشنامه به انعکاس گوشه‌ی کوچکی از زندگی مولانا پرداخته بود. این تیاتر به شکل تخصصی و به کارگردانی محمد عظیم رباطی برگزار گردید.

موارد یاد شده در بالا تنها مواردی کوچک از صدها همایش، شب شعر، سخنرانی‌ها، پرده برداری از یادبودها، رونمایی از کتاب‌ها و سایر تلاش‌های فرهنگی و علمی مردم افغانستان است که همه ساله در این کشور با وجود جنگ، فقر و بسیاری از مشکلات دیگر، به عشق و احساس ارادت به خداوندگار بلخ و آثار او برگزار می‌گردد.

۴-۷. عرصه‌های پژوهش در آثار مولانا پژوهان افغانستان

عرصه‌های پژوهش در میان مولانا پڑوهان افغانستانی بعد از سال ۱۳۰۰ خورشیدی کاملاً متفاوت با مولانا پڑوهی تاریخی این کشور است. در دوره‌ی تاریخی تنها به کتابت آثار مولانا با استفاده از هنرهای خطاطی، نقاشی و مینیاتور عالی و شرح و تفسیر منثور و منظوم آثار مولانا روبرو هستیم. اما با آغاز سده‌ی سیزدهم خورشیدی و شکل‌گیری اولین بارقه‌ی کشف و نشر آثار نگاشته شده توسط استاد خلیل‌الله خلیلی، کوشش‌های وسیعی در زمینه‌ی تکامل آکادمیک و موثریت این مطالعات آغاز گردید. اگر ادبیات کهن پارسی را مشتمل بر دو ویژگی انسانی یعنی عشق به جمال و تأمل در هستی انسان و جهان بدانیم؛ افغانستان از جمله کشورهای پارسی‌زبانی است که بر ویژگی دوم در ادبیات خویش تأکید دارد. علاقه‌ی مفرط ادب پڑوهان، مترجمان، شاعران و نویسندگان این کشور به فلسفه، عرفان و ارزش‌های اسلامی تصوفی و آمیخته‌گی این سه عنصر با ادبیات و هنر، آنان را بر آن داشته تا به خلق آثار ذهنی و تجسمی در این باره بپردازند. بررسی و تحلیل آثار عرفانی عارفی چون مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به ویژه مثنوی معنوی در این کشور برگرفته از همین علاقه‌ی بی‌پایان است. پژوهشگران افغانستانی در بخش‌های شرح و تفسیر، ترجمه، زندگینامه نویسی، تحلیل، نقد، مقایسه و تطبیق دیدگاه‌های مولانا با سایر متفکرین، فلاسفه، شاعران و عارفان داخلی و خارجی قلم فرسایی نموده‌اند. حیات‌المعانی محمد عمر نسیمی پارواری و رودبار نی بهایی جان دو نمونه از شرح و تفسیر به سبک تاریخی در دوره‌ی معاصر مولانا پڑوهی در افغانستان به شمار می‌روند. تمرکز اصلی مولانا شناسان و مولانا پڑوهان افغانستان در بخش زندگینامه نویسی بر روی حوادث کلی زندگی مولانا از تولد تا مرگ به ویژه تحلیل نقش سلطان‌العلماء و سید برهان‌الدین محقق ترمذی در تشکیل ساختار شخصیتی و عقیدتی مولانا، بررسی و تحلیل تأثیرات دیدار، غیبت‌ها و شخصیت شمس و ارزیابی جایگاه و نقش صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی در زندگی مولانا است. ترجمه در افغانستان دارای سابقه‌ای طولانی و پایه‌های بنیادین و علمی نیست. آثار ترجمه شده در این کشور به دو دسته تقسیم می‌گردند: دسته‌ی اول ترجمه‌هایی هستند که از زبان‌های خارجی به دو زبان ملی دری و پشتو صورت می‌گیرند. دسته‌ی دوم شامل ترجمه‌هایی است که از زبان دری به دیگر زبان‌های داخلی در رابطه با مولانا صورت گرفته است. حافظ رابعه نورستانی (سوانح مولوی، شبلی نعمانی)، علی شریف (درویشان چرخان، فرید لاندرا)، محمد شفیع رهگذر (مولویه بعد از مولانا، عبدالباقی گولپینارلی) و هارون یونسی (مولانا غرب را تسخیر می‌کند، کلمن بارکس) از جمله مترجمین زبان‌های خارجی محسوب می‌گردند. حبیب هوسا، نازنین حلیم، آصف احمدزی، محمد ذاکر ذکی، هارون حسن و میرویس فضلی به گونه‌ی گروهی کتاب فیه ما فیه را به پشتو ترجمه کرده‌اند. شفیقه یارقین تعدادی از رباعیات مولانا را به ازبکی ترجمه کرده است. محمد صالح راسخ گزیده‌ای از اشعار مولانا را به ازبکی ترجمه کرده است. محمد نبی صلاحی تعدادی از ابیات مثنوی معنوی را به پشتو ترجمه کرده است. مولوی صالح محمد قندهاری نیز مثنوی معنوی را به طور کامل به پشتو ترجمه کرده است. مولانا پڑوهان افغانستان در آثار خود موضوعات جنجالی و بحث برانگیزی چون: هستی و چیستی انسان و جهان، تصوف و عرفان، توجیه رابطه‌ی شمس و مولانا، جایگاه زنان در اندیشه و آثار مولانا، سماع، سیاست، شعر و شاعری از دیدگاه مولانا، عشق، نی و نظریه‌ی وحدت الوجود را تحلیل و نقد نموده‌اند. گرچه دیدگاه همه‌ی این پژوهشگران معتدل، مثبت و حتا ستایشگرانه است اما در مواردی مانند کتاب افسانه‌های مثنوی، عثمان احمدی نویسنده‌ی آن به مخالفت با عرفان، اندیشه و کلام مولانا

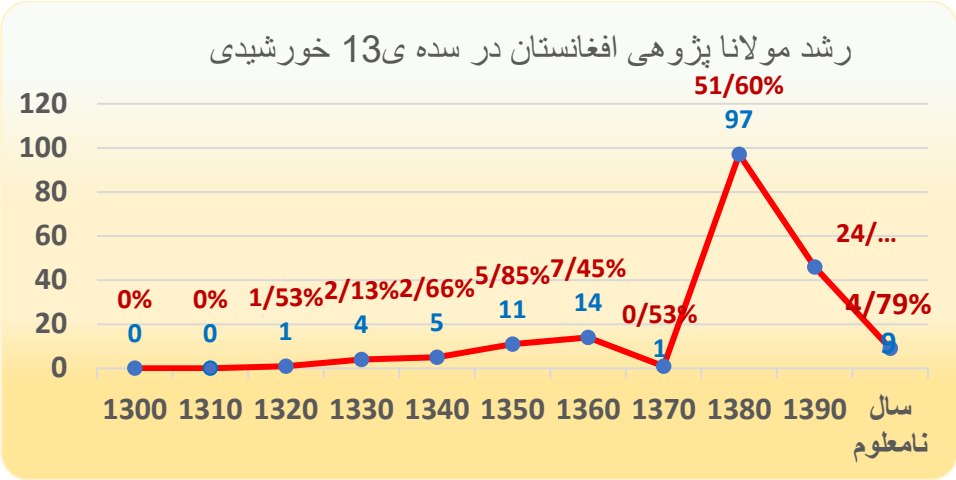
می‌پردازد. در بخش پژوهش‌های انجام شده پیرامون مثنوی معنوی به عنوان تأثیرگذارترین اثر مولانا بر مردم افغانستان، موضوعاتی چون: چگونگی آغاز مثنوی، نقش سنایی غزنوی در آفرینش مثنوی، حقایق پیرامون مثنوی، سیمای سیاسی عمر فاروق (رض) در مثنوی، نوای بیدارگری در مثنوی، روانشناسی مثنوی و تعیین مختصات فکری، زبانی و ادبی مولانا در این کتاب و ویژگی‌های ادبی و عرفانی آن مورد تحقیق قرار گرفته‌اند. علاقمندی مردمان این سرزمین به مثنوی معنوی تا حدی است که از دیر باز تا کنون به دایر نمودن محافل مثنوی خوانی اقدام می‌کنند. استاد حیدری وجودی (علیه الرحمه) مسئول کتابخانه‌ی عامه از جمله کسانی بودند که سالها اقدام به دایر نمودن مجالس مثنوی خوانی در کتابخانه‌ی عامه‌ی کابل کرده بودند. در این مجالس یکی از مریدان ایشان با صدایی رسا و خوش آهنگ، ابیات مثنوی را از حفظ می‌خواند و در وقفه‌هایی معین، استاد حیدری وجود به شرح و تفسیر شفاهی این ابیات برای عارفین و صوفیان مستمع و علاقمندان حاضر می‌پرداخت. مثنوی خوانی سنتی دیرین و با ارزش در تمام ولایات افغانستان به ویژه کابل، بلخ و هرات است. میرفخرالدین آغا و تعدادی از شاگردان ایشان از جمله مثنوی خوانان مشهور ولایت بلخ هستند. اطلاعات ثبت شده در کتاب تاریخ ادبیات بلخ اثر صالح محمد خلیق نشان می‌دهد شیخ شهاب الدین شیخ شاعر و عارف بلخی خانقاه‌های زیادی را در ولایت بلخ اعمار می‌کرده است و سید حسین شاه مسرور (۱۳۸۴-۱۲۹۹ خورشیدی) در شب‌های متبرک در خانه‌اش به دایر نمودن محافل خوانش حمد، منقبت، نعت، ذکر و مثنوی خوانی می‌پرداخته است. بدون شک اندیشه و کلام مولانا جلال الدین محمد بلخی بر ادبیات و شعر معاصر افغانستان تأثیرات فراوانی داشته است. استاد عبدالحق بیتاب، صوفی غلام نبی عشق‌ری، خلیل الله خلیلی، خال محمد خسته، حیدری وجودی، قاری عبدالله، میر غیاث الدین غیاثی، میر سید نادر شاه آغا متخلص به مسکین، محمد انور بسمل، حاجی غلام سرور دهقان کابلی، شیخ محمد صدیق شهاب، محمد افضل رند کابلی، میر غلام حضرت شایق جمال، سید محمد صدیق گوهری، محمد حنیف حنیف بلخی، مولوی صالح محمد فطرت، میر حبیب الله خان هاشمی، خلیل الله حافذ از جمله شعرای عارف، متصوف و پیرو مولانا جلال الدین محمد بلخی در ادبیات معاصر افغانستان به شمار می‌روند؛ اشعار و دیوان‌های برجای مانده از این شاعران، مشعل‌های فروزان و همیشه جاوید تأثیرات عمیق عرفان مولانا، ادامه‌ی راه و نشر و پخش اندیشه‌های او در این سرزمین هستند. در بخش موضوعات جدید در آثار مولانا پژوهان افغانستان می‌توان به تثبیت جایگاه مولانا، اندیشه‌ها و آثار او در بین صوفیان و علمای کلام توسط عنایت الله ابلاغ اشاره کرد. در واقع این کتاب به معرفی عرفان مولانا و مقایسه و بررسی اندیشه و شعر او با نظریات فلاسفه و علمای کلام پرداخته است. این کتاب یک معرفی نامه‌ی خوب از مولانا به دنیای عرب و هم وطنان او در داخل کشور است. موضوعاتی چون روانشناسی، استفاده‌ی ضرب المثل‌ها و اصطلاحات عامیانه، تأثیر قرآن در محتوا و ساختار مثنوی معنوی؛ مقایسه اندیشه و آثار مولانا با سنایی، عطار، سعدی و تأثیر پذیری شاعران، متفکرین خارجی و فارسی‌گوی دیگر مانند اقبال لاهوری، آنه ماری شیمیل و کلمن بارکس و بررسی موضوعات مختلف زبان‌شناسی و لهجه‌شناسی از موضوعات تازه در پژوهش‌های مردم افغانستان به شمار می‌روند.

۵. نتیجه‌گیری

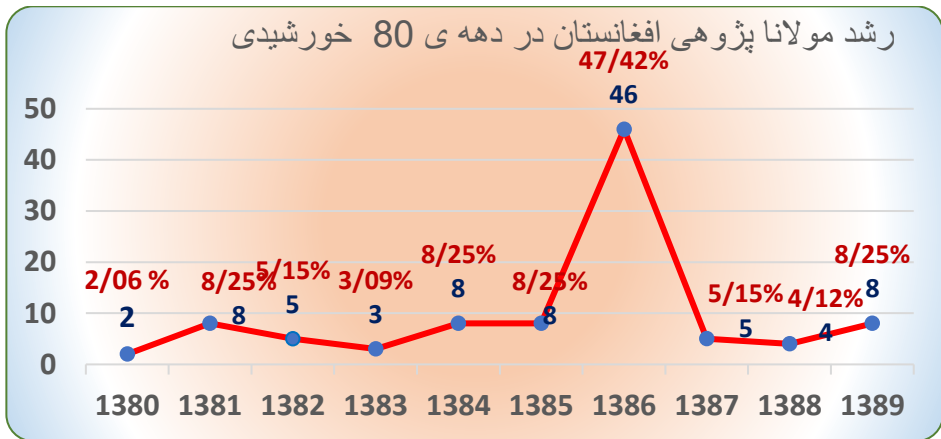
مولانا پژوهی در افغانستان با داشتن عمری طولانی و خلق آثاری برجسته در مقایسه با مولانا پژوهی در کشورهای دیگر به ویژه ترکیه و ایران، دارای مبنایی آکادمیک و مشخص نیست. نابسامانی‌های سیاسی و اقتصادی موجود در این کشور سبب عقب ماندگی پژوهشگران آن از دیگر کشورها گردیده است. یکی از نمونه‌های بارز عقب ماندگی این کشور داشتن بازار سیاه برای چاپ و نشر کتاب است. در واقع کتاب‌ها بدون نظارت و ثبت در وزارت اطلاعات و فرهنگ و نظر به سلیقه‌ی نویسنده‌ی آن به چاپ می‌رسند. این موضوع مهم‌ترین دلیل ناشناخته بودن مولانا شناسان، مولانا پژوهان و آثار ایشان است. به گونه‌ای که کتابی با تیراژ ۱۰۰۰ جلد در مورد مولانا ممکن است هیچ گونه انعکاس داخلی و خارجی نداشته باشد و به زودی به دلیل بی خبری مردم و دولت از وجود چنین کتابی از بین رفته و حتا نامی از آن باقی نماند. این سرنوشت دردناک همه‌ی کتاب‌ها و نویسندگان افغانستان است. با این وجود مولانا پژوهان افغانستانی هرگز از انجام پژوهش‌های بیشتر در این عرصه دست برنداشته‌اند. ثبت ۱۲۶ مقاله و ۶۳ جلد کتاب تا تاریخ انتشار این مقاله بیانگر پشتکار و علاقمندی این پژوهشگران برای شناخت و معرفی بیشتر ابعاد گوناگون اندیشه و عرفان مولانا در داخل و خارج کشور هستند. متأسفانه از این میان ۸ کتاب و یک مقاله فاقد تاریخ انتشار یا چاپ هستند، یک کتاب نیز با نام (گلشن توحید) در سال ۱۲۳۳ هجری قمری مصادف با سال ۱۱۹۱ خورشیدی نیز کتابت شده است که با توجه به نبود نسخه‌ی اصلی آن نمی‌توان اطلاعات دقیق و مشابهی با سایر نسخ خطی موجود در آرشیف ملی افغانستان در مورد آن ارائه کرد، اما بدون شک از جمله‌ی نسخ خطی موجود در افغانستان محسوب می‌گردد. مولانا پژوهی در افغانستان از سال ۱۳۰۰ خورشیدی وارد مرحله‌ی جدیدی گردید و رویکردهای پژوهشی آنان افزایش یافت. مطالعات تحلیلی، تطبیقی و تبیینی در مورد آثار مولانا به ویژه مثنوی معنوی در حال گسترش هستند. به دلیل عدم رشد ترجمه در افغانستان، هم زبانی و داشتن مؤلفه‌های فراوان فرهنگی و تاریخی، پژوهشگران افغانستانی دست بین و متأثر از پژوهشگران ایران فعلی هستند. بیشترین تحقیقات صورت گرفته از سوی نویسندگان افغان در زمینه‌های زندگی و شخصیت مولانا، مثنوی، عرفان، مختصات زبانی، ادبی، فکری، تطبیق افکار مولانا و امر تأکید به پیروی از او، صور خیال و مقایسه‌ی مولانا و آثار او با دیگر شخصیت‌های بزرگ ادب پارسی و جهان مانند: سنایی، عطار، اقبال لاهوری، گوته و غیره مد نظر بوده است. نام گذاری جاده‌ها، کتابخانه‌ها و اماکن مختلف به نام مولانا، برگزاری همه ساله‌ی بزرگداشت از سالگرد تولد و وفات مولانا، وجود کرسی مولانا شناسی در دانشگاه‌ها و برگزاری محافل مثنوی خوانی در ولایات مختلف این کشور گویای عشق و پیوند عمیق این مردمان با مولانا جلال الدین محمد بلخی است. امید است دولت جمهوری اسلامی افغانستان به ویژه وزارت اطلاعات و فرهنگ به ثبت آثار نگاشته شده در مورد مولانا توجه نمایند تا از نابودی، جعل، تقلب، قاچاق نسخ خطی و چاپ مقالات و کتاب‌های با عناوین یکسان در این مورد جلوگیری نمایند تا حق پژوهشگران این سرزمین پایمال و به نام شخص و یا کشور دیگری ثبت نگردد.

ضمایم:

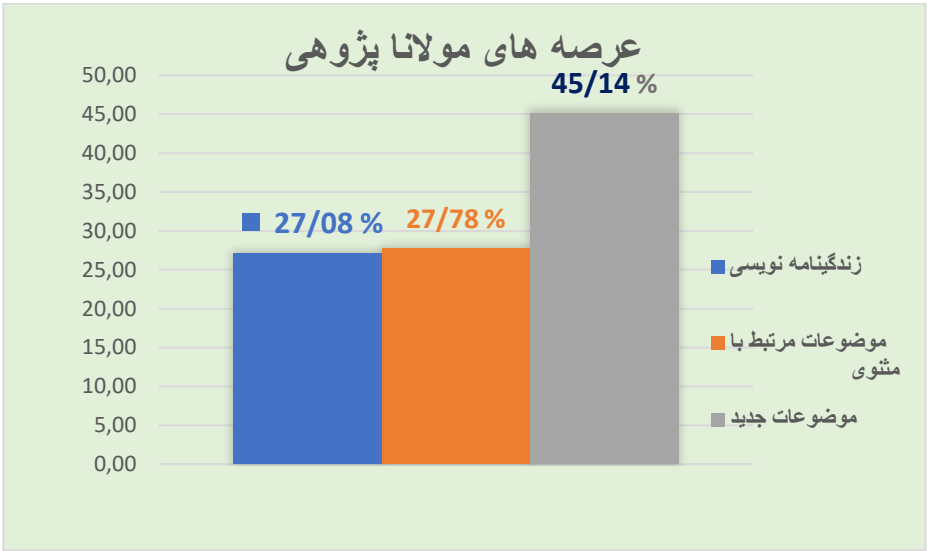
۱. نمودار مربوط به روند مولانا پژوهی در افغانستان از شروع سال ۱۳۰۰ الی ۱۴۰۰ خورشیدی.



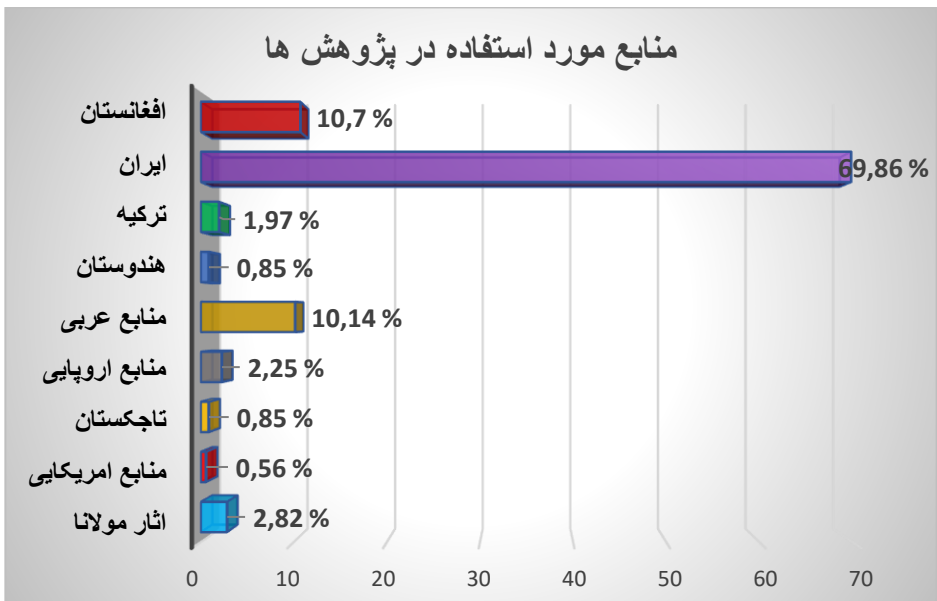
۲. نمودار مربوط به روند مولانا پژوهی در افغانستان در دهه ی هشتاد خورشیدی.



۳. نمودار مربوط به عرصه های عمده ی مولانا پژوهی در افغانستان.



۴. نمودار مربوط به میزان استفاده‌ی مولانا پژوهان افغانستان از منابع و مآخذ داخلی و خارجی.



منابع (Kaynakça)

- A'zâmî, Seyyîd Ömer (1386), “Mesûliyyet- İnsân der Endîşe-i Mevlânâ”, Mecmû'a-i Maqâlât-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afġânistân ve Komisyon-i Huquq-i Beşer.
- Âbid, Abdulcebbâr (1397), A'kl ve Endîşe ez Nezer-i Mevlânâ”, Mecelle-i Horâsân, Kûs-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss. 120-134.
- Ahmedî Bulendî, Seyyid Haydar (1396), “Sulh ez Didgâh-i Mevlânâ” Mecelle-i İlmî-i Pejuşeş-i Danişgâh-i Râh-i Saâdet-i Mezâr-i Şerîf, Şumâre-i 2, Cûzâ, ss. 5-14.
- Ahmedî, Osmân, Efsâne-i Mesnevî (nekdi ber irfân ve endîşehâ-i irfân-i Mevlânâ), İntişârât-i Seyyid, Kâbil
- Ahmedî, Rûveydâ (1394), “Te'sîr-i Mevlânâ ber Huner ve Endîşe-i İkbâl” Mecelle-i Horâsân, devr-i sevvom, delû-hût, Şumâre-i Muselsel 125, ss. 185-197.
- Aġter, Muhammed Selîm, (1391), Mevlevî der Râh-i Senâi (custârî der Te'sîr-i Mevlânâ ez Şahsiyyet ve Şi'r ve Endîşe-i Hekîm Senâi-yi Ğaznevî) , Çâp-i Devvum, Encumen-i Edebî ve Ferhengî-i Senâi-yi Ğaznevî, İntişârât-i Horâsân, Kâbil.
- Ârzû, Abdulgafûr (1397), “Şûkrân-i İnfisâl be ittisâl-i Şekerin” Mecelle-i Horâsân, Kûs-Hût, Şumâre-i Silsile 137-138, ss. 38-39.
- Ârzû, Abdulkâdir (1386), Okyânûs-ı I'şk, (Tiyâtr-i Guşehâ-i Zindeġi-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî), Matba'a-i Tebâ'at-i ve San'at-i Âhmed, Kâbil.
- Behîr, Muhammed Râzık (1384), “Te'sîr-i Zebân-i Tasavvuf der Zebân-i Â'dî”, Mecelle-i Horâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 4, Mîzân - Akrab, Şomâre-i Silsile 63, ss. 137-145.
- Berzîn Mihr, Abdulġanî (1384), Beyâyîd ez Mevlânâ Beyâmûzîm, Encumen-i Neşrâtî-i Daniş, Pâkistân(Pîşâvûr)
- Cur'et, Muhammed Resûl (1360), “Diyâlektîk ve İn'ikâs Ân der Mesnevî”, Kismet-i Evvel, Mecelle-i Huner, Kûs-Ciddî, Sâl-i Çehârum, ss. 37-44. Kismet-i devvum-i in mekâle der destresi nigârende kerâr negrift.
- Cur'et, Muhammed Resûl, “Behsî ber Gusterde-i Cihânbinî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî”, Kismet-i Evvel, Mecelle-i İrfân, Şumâre-i 3-4, Cûzâ-Seritân, ss. 101-115.

- Cur'et, Muhammed Resûl, "Behsî ber Gusterde-i Cihânbinî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî", *Qısmet-i Devvum*, ss. 120-138, *Nâm-i Mecelle-i Nâşir-i in Qısmet ez mekâle-i nâma'lûm est.*
- Çerhî-i Ğaznevî, Behâyî-i Cân (1353), *Rûdbâr-i Nay*, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf, Mektebe-i Benûriyye*, Ketta, Pâkistan.
- Ekber, İsmâil (1386), "Perveriş-i Ma'nevî-i İnsân der Mesnevî", *Mecmû'a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ*, *Encumen-i Kalembedestân-i Afġânistân ve Komisîyûn-i Huquq-i Beşer.*
- Enverî, Serverî - Surûrî (?), "Endîşehâ-i Cavidâne-i Mevlevî" (Nây) *Feslnâme-i Kânûn-i Düstdârân-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî*, ss. 28-34.
- Esed (1369), "Ma'nâ-i Sembûlik der Eş'âr-i Mevlevî", (Nây) *Feslnâme-i Kânûn-i Düstdârân-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî*, ss. 62-67.
- Fâyiz, Şerif (1386), "Mevlânâ İnsân-i Kâmil ve Şâ'ir-i Peyâmbergûne", *Mecmû'a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ*, *Encumen-i Kalembedestân-i Afġânistân ve Komisîyûn-i Huquq-i Beşer.*
- Fazl, Fazlulhaq (1397), *Mevlânâ Şinâsî, Çâp-i Evvel, İntişârât-i Seyyid, Kâbil.*
- Fekhî, Fazlurahman (1386), "Edyân ez Dîdgâh-i Mevlânâ", *Mecmû'a-i Maqâlât-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ*, *Encumen-i Kalembedestân-i Afġânistân ve Komisîyûn-i Huquq-i Beşer.*
- Fikret, Muhammed Âsîf (1392), *Lehce-i Belh ve Deryâft-i Bihter-i Suhen-i Mevlânâ, İntişârat-i İ'rfân, İrân (Tehrân)*
- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1382), "Şems-i Tebrîzî Âmil-i Tekamul-i Fikrî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî", *Mecelle-i Ğorâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 3, Mîzân-Ķûs, Şumâre-i Muselsel 52*, ss. 60-79.
- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1383), "Eserguzârî-i Mevlânâ ve Şems ber Yekdîger", *Mecelle-i Ğorâsân, Devr-i Sevvum, Esed-Sunbule, Şumâre-i Muselsel 116*, ss. 114-134.
- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1385), "Berdâştâ-yi İqbâl-i Lâhorî ez Nigerişhây-yi Mevlânâ-i Belh", *Mecelle-i Ğorâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 6, Şumâre-i Muselsel 71*, ss. 39-48.
- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1389), "Mevlânâ Murşidân ve Ğulefâyeş, İntişârât-i Seyyid, Kâbil.

- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1391), “Muvafîkân-İ Semâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Mîzân-Akreb, Şumâre-i Muselsel 105, ss.84-100.
- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1395), “Mevlevî ve Semâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Şumâre-i Muselsel 126, ss. 11-24.
- Gulzâd, Muhammed Âsîf (1395), “Râbita-i Mevlevî-Şems bâ Mûsîkî ve Semâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Kûs-Hût, Şumâre-i Muselsel 130-131, ss.20-31.
- Gulzâd, Muhammed Âsîf, “Zemân ve Mekân-i Semâ-i Mevlevî”, Mecelle-i Hôrâsân, Mîzân- Akreb, Şumâre-i Muselsel 129, ss. 20-25.
- Ġûryânî, Ahmed Şâh (1395), “İlel ve Mebânî Kisretgerâyî der Endîşe ve İ’rfânî-i Mevlânâ”, Mecmû‘a-i Maqâlât-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afgânistân ve Komisyon-i Huquq-i Beşer.
- Habîbî, Sâliha (1397), “Bâztâb-i Umîd ve Hûşbînî der Eş‘âr-i Mevlânâ” Mecelle-i Hôrâsân, Kûs-Hût, Şumâre-i Silsile 137-138, ss. 107-119.
- Hâfid, Hâilullah (1386), Mevlânâ-i Belhî, Çâp-i Evvel, Matba‘a-i Meslek-i Afgân Câdde-i Te‘minî, Kâbil.
- Hakîmî, Mutî‘ullah (1393), Sîmâ-yi Siyâsî ve Rûhânî-i Umr-i Fârûk (r.a) der Mesnevî-i Mevlânâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Esed - Sunbule, Şumâre-i Silsile 116, ss. 166-174.
- Hâlîlî, Hâilullah (1325) Naynâme, Encumen-i Târîh ve Edeb-i Afgânistân, Kâbil.
- Hâlîlî, Hâilullah (1346), ez Belh ta Kûnye Matba‘a-i Duvletî, Kâbil.
- Hâlîlî, Hâilullah (1356) “Derişân-i Çerhân, Tercüme-i A‘lî Şerîf, Muessese-i İntişârât-i Beyhakî, Kâbil.
- Hâris, Esedullah (1394), Ânsû-yi Şehr-i Heftum-i I‘şk, Matba‘a-i Sûretger, Belh.
- Hâris, Esedullah (1395), Darbu‘l Mesel der Mesnevî-i Ma‘nevî, Çâphâne-i Sûretger, Belh.
- Haydarî Vucûdî (1390), Nûrun Ala Nûr der Mesnevî, Kâbil.
- Haydarî Vucûdî, Ġulâm Haydar (1369), “Niyâz Rûzgâr-i Mâ be Hudâvendigâr-i Belh”, Feslnâme-i Kânûn-i Dûstdârân-i Mevlânâ Celâleddin Muhammed-i Belhî, ss.29-36.
- Haydarî Vucûdî, Ġulâm Haydar (1386), Muhabbet-i Mevlânâ ba Merdum”, Mecmû‘a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-

i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afġânistân ve Komisîyûn-i Huġuġ-i Beşer.

Hıdmetgâr, Abdullah Bihtânî (1383), “Nukte-i der Mûrid-i Âġâz-i Mesnevî-i Ma’nevî”, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 2, Cûzâ - Seritân, Şumâre-i Muselsel 55, ss. 26-31.

Hunerperver, Fehîm, Guzîdehâ-yi ez Mesnevî-i Mevlevî-i Belhî.

İblâġ, İnâyetullah (1362), Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî, Miyân-i Sûfiye ve Ulemâ-i Kelâm, Çâp-i evvel, Kâbil.

Kebîrî, Ahmed Me’ruf (1393), Gülşen-i Tevhîd, (Şerh-i Mufredât-i Mesnevî), İntişârât-i Risâlet, Herât.

Kehdûyî, Muhammed Kâzım (1383), “Nigâhî be Bâzergân ve Tûtî der Mesnevî-i Ma’nevî, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 5, Kûs-Ciddi, Şumâre-i Muselsel 58, ss. 27-36.

Kehdûyî, Muhammed Kâzım (1384), Selâheddîn Zerkûb der Kullîyât-İ Şems”, Dev-i Sevvum, Şumâre-i 5, Kûs-Ciddi, Şumâre-i Muselsel 64, ss. 24-36.

Kevim, Abdulkayyûm (1381), “Peyvend-i Ma’nevî-i Şems ve Mevlevî”, Mecelle-i Ĥorâsân, Dûre-i Sevvum, Şumâre-i 3, Şumâre-i Muselsel 48, ss. 1-8.

Kevim, Abdulkayyûm (1384), Mesnevî-i Mevlânâ ve Te’sir-i an der Ġenâmendi İ’rfân-i İslâmî”, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 6, Delv-Hût, Şumâre-i Muselsel 65, ss. 1-14.

Kevim, Abdulkayyûm (1397), “Heġayîkî Derbâre-i Mevlânâ ve Mesnevî ve Ma’nevî”, Mecelle-i Ĥorâsân, Kûs-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss. 6-13.

Kûhdâmenî, Bîreng (1360), “Serguzeşt-i Şems bâ Mevlânâ”, Mecelle-i Ĥorâsân, Sâl-i Evvel, Şumâre-i Devvum, Ciddi- Hût, ss. 189-200.

Kuhzâd, Ahmed Alî, Guldeste-i I’şġ, Guzîde-i ez Eş’âr-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî, be Munasebet-i İhtifâl-i Heftsedumîn Sâl-i Vefât Mevlânâ. Muġadedime: (1331). Kâbil.

Ma’rûf Kebîrî, Ahmed (1393), Gülşen-i Tevhîd, İntişârât-i Risâlet, Herât.

Mehcûr, Abdulazîz (1386), “Sulh ez Nezer-i Mevlânâ”, Mecmû’-a-i Maġâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afġânistân ve Komisîyûn-i Huġuġ-i Beşer.

Mubeşşir, Abdalnâsır (1398), Fenni Tekrâr der Ġazeliyyât-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî”, Mecelle-i Ĥorâsân, Devr-i Sevvum, Rub’-u Evvel ve Devvum, Şumâre-i Muselsel 139-140, ss.140-159.

- Mumtaz Letif, Hatire (1396), “Peyvend-i Ma’nevî-i Şems ve Mevlevî”, Mecelle-i İlmî-i Dânişgâh-i Mevlânâ Mezâr-i Şerif”, Şumâre-i 1, Sâl-i Evvel, Kûs, ss. 11-19.
- Munis, Muhammed Metîn (1385), Eserpezîri İkbâl ez Mevlânâ-i Belhî, Mecelle-i Horâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 6, Delv-Hût, Şumâre-i Muselsel 71, ss. 160-176.
- Munis, Muhammed Metîn (1386), “Tariqe-i Mevlevîyye”, Mecelle-i Horâsân, Devr-i Sevvum, Esed-Sunbule, Şumâre-i Muselsel 74, ss. 127-147.
- Muslih, Şâh Muhammed (1385) “ Feşorde-i Zendeğînâme-i Mevlânâ”, Mecelle-i Horâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 5, Kûs-Ciddi, Şumâre-i Muselsel 70, ss. 97-121.
- Muslih, Şâh Muhammed (1386), “Berhî ez Hesâyîl-i İnsânî ve Şemâyîl-i Nîkûyi-i Mevlânâ”, Mecmû’a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afğânistân ve Komisyon-i Huquq-i Beşer.
- Nâdirî, Pertu (1389), “Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî ez Belhî tâ Kûnye, Çâp-i Devvum, Bungâh-i İntişârât ve Matba’a-i Meyvend, Kâbil.
- Nazmî, Abdulletîf (2011), “Mesnevî-i Ma’nevî; Zalle ya Kur’ânî be Zebân-i Farsî-i Derî”, Keşver-i Âlmân.
- Ne’manî, Şebî, Sevâneh-i Mevlevî, Tercume-i: Hâfız Rabie-yi Belhî.
- Nesîmi Pârvârî, Mevlevî Muhammed Ömer (1364), “Hayât’ul Me’anî”, Hall-i Muşkilât-i Mesnevî-i Ma’nevî ma’a Muhemmesât.
- Nevisende-i Nâma’lûm Est, (1196), Hûrşîdî, Şerh-i Gülşen-İ Tevhîd.
- Nîksîr, Abdulgânî (1386), “ İnsân der Şi’r Mevlânâ-i Belhî ve İkbâl-i Lâhorî”, Mecelle-i Horâsân, Devr-i Sevvum, Kûs-Hût, Şumâre-i Muselsel 76-77, ss. 47-57.
- Nizâmî, Burhâneddîn (1393), “Berhî İşârehâ-yi İkbâl be Peyrevî ez Mevlânâ-i Belhî”, Mecelle-i Horâsân, Devr-i Sevvum, Cûzâ-Seritân, Şumâre-i Muselsel 115, ss. 153-160.
- Nizâmî, Burhâneddîn (1397), “ Bâztâb-i Dâstânhâ-yi Hulefâ-yi Râşidîn der Mesnevî-i Ma’nevî”, Mecelle-i Horâsân, Kûs-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss. 76-106.
- Pûlâdiyan, Şebgîr (1369), “Âftâb der Kûnye” (Nây) Feslnâme-i Kânûn-i Düstdârân-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî, ss. 81-84.

- Rahîmî, Nilâb (1386), “Nigâhî ve Râbita-i Şems ve Mevlânâ”, Kısmet-i Evvel, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Esed-Sunbule, Şumâre-i Silsile 74, ss. 148-158.
- Rahîmî, Nilâb (1386), “Nigâhî ve Râbita-i Şems ve Mevlânâ”, Kısmet-i Devvum, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Esed-Sunbule, Şumâre-i Silsile 75, ss. 124-135.
- Râstgâr, Seyyid A‘lîşîr (1397), “Peyâm-i Mevlânâ berâyî İnsân-ı Mu‘âsır”, Mecelle-i Hôrâsân, Kus-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss. 67-75.
- Râşid, Abdalbârî (1385), “İnsân der Felsefe-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî” Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 6, Delv-Hût, Şumâre-i Silsile-i 71, ss. 1-9.
- Refî‘i, Habîbullah (1386), “Silver-i Sûh Kâle ver Endî di Mesnevî di Etyâ Neshû Leh Menhî Tehiyye Şuyî İntikâd-i Metn”, Mecmû‘a-i Makâlât-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afğânistân ve Komisyon-i Huquq-i Beşer.
- Refî‘i, Semî‘ (1391), “Revân Şinâsî-i Mesnevî-i Ma‘nevî”, Neşriyye-i Armağân-i Millî, 6 Ciddî, Şumâre-i 104.
- Refîkî, Ahmed Şâh (1395), “İnsân-ı Kâmil ez Dîdgâh-İ İ‘rfânî-i Mevlânâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Haml - Sûr, Şumâre-i Silsile-i 126, ss. 186-196.
- Restgâr, A‘lî Şîr (1393), “Remz Şinasî-i İ‘rfânî-i Firağ ve Vasl der Hıkâyet (Ney)”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Cûzâ Seritân, Şumâre-i Silsile 115, ss.114-126.
- Revânperver, Abdulbasîr (1397), “Te’sir-i Hikmet-i Meşayî der Endîşe-i Mevlânâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Kus-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss. 135-149.
- Rûstâyâr, Seyyid A‘lîşâh (1381), “Ser Âgaz-i Mesnevî-i Ma‘nevî-i Mevlânâ, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 1, Muselsel 46, ss. 57-71.
- Rûstâyâr, Seyyid A‘lîşâh (1381), “Tekâmül-i Vucûd ve Teceddud-İ İmsâl ez Didgâh-i Mevlânâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 4, Ciddi - Hût, ss. 63-76.
- Rûstâyâr, Seyyid A‘lîşâh (1382),” Neğş-i Hekîm Senâî der Âferîneş-i Mesnevî-i Ma‘nevî, Kısmet-i Evvel, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 3, Mîzân-Kus, Şumâre-i Muselsel 52, ss. 80-97.
- Rûstâyâr, Seyyid A‘lîşâh (1384), “Nigerişî be Bâzdîdhâ-i Mevlânâ ve Şems”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 5, Kus-Ciddi, Şumâre-i Muselsel 64, ss. 78-92.

- Rûstâyâr, Seyyid A'lişâh (1392), Hadiqe ve Mesnevî Nigerişî Muqayisî ber Hadiqe-i Senâi ve Mesnevî-i Mevlânâ, Âkâdemî-i U'lum-i Afgânistân, Merkez-i Zebânâ ve Edebiyât, Institut-i Zebân ve Edebiyât-i Derî.
- Rûstâyâr, Seyyid A'lişâh (1397), Zemînehâ-i Tecellî-i I'şk der İrfân-î Mevlânâ, Mecelle-i Hôrâsân, Kus-Hût, Şumâre-İ Muselsel 137-138, ss. 14-25.
- Ruyîn, Râzik (1395), "Mevlevî Şinasî der Afgânistân, Turkiye ve İrân", Humâyiş-İ Beynelmilelî-i Hüdâvendgâr-i Belğ, Vilâyet-i Belğ.
- Salâhî, Muhammed Nebî (1386), "de Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî-i İslâmî Peyğâm", Mecnû'a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Kalembedestân-i Afgânistân ve Komisîyûn-i Huquq-i Beşer.
- Şerîf, Şerîfullah (1385), "Tercume-i Mesnevî ve Ma'nevî be Zebânâ-yi Muhtelif", Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 6, Delv-Hût, Şumâre-i Muselsel 71, ss. 65-74.
- Şerîf, Şerîfullah (1397), "Berhî Vijegihâ-yi Zebânî-i Kelâm-i Celâleddîn Muhammed-i Belhî", Mecelle-i Hôrâsân, Kus-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss.26-37.
- Şerîfî, Muhammed Fâzıl (1386), Câygâh-ı Zen der Efkâr-i Mevlânâ", Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Kus-Hût, Şumâre-i Muselsel 76-77., ss. 102-108.
- Şerîfî, Muhammed Fâzıl (1396), "Nevâ-yi Bidârgerî der ", Mecelle-i Hôrâsân, Rub'-u Sevvum ve Çehârum, Şumâre-i Muselsel 133-134,ss. 38-55.
- Şerîfî, Muhammed Fâzıl (1397), Muvkiyyethâ-yi Şeklgîrî-i Pârâdûks der Mesnevî, Mecelle-i Hôrâsân, Kus-Hût, Şumâre-i Muselsel 137-138, ss. 50-66.
- Şucâ'î, Seyyid İshâk (1390), Te'sîr-i Qur'ân der Muhtevâ ve Sâhtâr-i Mesnevî-i Ma'nevî, Muessese-i Bustân Kitâb, İrân (Kum)
- Şu'ûr, Esedullah (1392), "Âkıbet-i Şems der Rivâyât-i Şifâhî", Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Mîzân-Akreb, Şumâre-i Muselsel-i 111, ss. 49-63.
- Tenvîr, Muhammed Halîm (1386), der Mesir-i Ubûdiyyet, Riyâset-i Ferheng ve Edeb, Kitâbfurûşî-i Feysel, Kâbil.

- Tîmûrî, Mehbûbe (1367), ‘Nigâhî be Endîşehâ-i Terbîyyetî Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî” Mecelle-i Hôrâsân, Sâl-i Heştum, Şumâre-i 1, Şumâre-i Silsile 39, ss. 84-111.
- Vâsîf Bahterî, (1352-1358), “Nerdbân-i Âsmân” Encumen-i Nevîsendegân-i Afğânistân, Matba’â-İ Devletî, Kâbil.
- Vâsîf Bahterî, Muhammed Şâh (1360), “Do Ferzâne-yi hem Rûzgâr - Do Bîneş-i Hemgûn-İ Sa’dî ve Mevlânâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Şumâre-i 2, Sâl-i Evvel, Haml-Cûzâ, Şumâre-i Muselsel 5, ss. 1-18.
- Vefâ Semender, Muhammed Enver (1386), “Mevlânâ, Şems Âv Di Rûh-i Sefer” Mecmû’a-i Maqâlât-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Qalembestedân-i Afğânistân ve Kumisyûn-i Huquq-i Beşer.
- Yarqîn Eyâz, Muhammed Halîm (1386), “Nemad-i Fezâyîl-i İnsânî”, Mecmû’a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Qalembestedân-i Afğânistân ve Komisyon-i Huquq-i Beşer.
- Yemîn, Muhammed Huseyîn (1384), Feşorde-i ez Nukât-i Zebânî-i Mevlânâ der Dîvân-ı Kebîr ve Mesnevî-i Ma’nevî”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 2, Cûzâ-Seritân, Şumâre-i Muselsel 61, ss. 1-8.
- Yemîn, Muhammed Huseyîn (1385), “Şems-i Râzî yâ Şems-i Tebrîzî Dîdgâhî Seturg ez Muhammed Alî Mûhid, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 5, Qûs-Ciddi, Şumâre-i Muselsel 70, ss. 1-7.
- Yemîn, Muhammed Huseyîn (1386), “Me’âni-yi İ’rfânî der Dîvân-ı Kebîr-i Mevlânâ”, Mecelle-i Hôrâsân, Devr-i Sevvum, Şumâre-i 1, Haml-Sûr, Şumâre-i Muselsel 66, ss. 4-10.
- Zerîf, Meryem (1386), “Mehebbet be İnsân der Âsâr-i Mevlânâ”, Mecmû’a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-i Mevlânâ, Encumen-i Qalembestedân-i Afğânistân ve Komisyon-i Huquq-i Beşer.
- Zıyâ, Esedullah (1383), “Nemûnehâyî ez Revânşînâsî-i Eb’âd-i Şehsiyyet der Mesnevî-i Mevlânâ, Mecelle-i İlmî-i Dânişgâh-i Belh, Şumâre-i 3-4, Mîzan-Hût, ss. 125-136.
- Zıyâ, Esedullah (1386), “Huzûr-i Ekvâm der Mesnevî-i Ma’nevî-i Mevlânâ”, Mecmû’a-i Maqâlât-i Peyâm-i Mevlânâ berâyî İmrûziyân, Merkez-i Te’âvun-i Afğânistân (Metâ)
- Zıyâ, Esedullah (1386), “Te’emmul-i Revân Şinâsâne ber Hikâye-i Pâdişâh ve Kenîzek ve Zerger der Mesnevî-i Mevlânâ”, Mecelle-i İlmî-i Dânişgâh-i Belh, Vîje-i Sâl-i Mevlânâ, ss. 97-111.

Zıyâ, Esedullah (1386), “Yek Rengî Renghâ der Mesnevî-i Ma‘nevî”,
Mecmû‘a-i Maqâlât-i Seminâr-i Câygâh-i Keramet-i İnsânî der Âsâr-
i Mevlânâ, Encumen-i Qalembdestân-i Afgânistân ve Komisîyûn-i
Huquq-i Beşer.

Zıyâ, Esedullah (1395), Cilvehâ-i Revân Şinâhtî der Mesnevî-i Ma‘nevî”,
Humâyiş-i Beynelmîlî-i Hudâvendgâr-i Belh, Vilâyet-i Belh.

Elektronik Kaynaklar:

1- Beşş-i Fârsî-yi Derî , Sâyt-i Doviçe Vele,

<https://m.dw.com/fa-af>

2- Bunyâdi Beynelmîlî-i Mevlânâ <http://www.mevlanafoundation.com>

