

NÜSHA

Yıl: XIII
Sayı: 37
2013/II

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Chicago Üniversitesinde Arapça Öğretimi
- Arap Şiirinde Lâmiyyeler ve İbnu'l-Verdî'ye Nispet Edilen Risâle: Nasîhatu'l-İhvân ve Murşidetu'l-Hullân
- Nazmın ve Nesrin İçerisinde İsti'âre: Türkiye'de Bazı Kütüphanelerde Bulunan Arapça İsti'âre Kitapları
- العلماء اللّغويّون العثمانيّون وآثارهم اللّغويّة
- Duygu Asena ve Nevâl Es-Sa'dâvî'nin Eserlerinde Evlilik Teması ve Kadın Olgusu
- نمودهای طبقات اجتماعی در آثار منتشر مولانا
- دگرديسی شعر عربی و پیدایش شعر نو
- Çocuğu Döversin Annesi Ağlar

Fiyatı: 10 TL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of Oriental Studies

Yıl: 13, Sayı: 37, 2013/II

Altı Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

Oku A.Ş. Adına

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)

Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç

Prof. Dr. Derya Örs

Prof. Dr. Musa Yıldız

Doç. Dr. Muhammet Hekimoğlu

Yrd. Doç. Dr. Osman Düzgün

Sayfa Düzeni

Yrd. Doç. Dr. Osman Düzgün

Türkçe Redaksiyon

Dr. Soner İşimtekin

İngilizce Redaksiyon

Okt. Ahmet Kurnaz

Yönetim yeri

Onurlu Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İletişim Bilgileri

(Correspondence Address)

P.K. 147,

06442 Yenışehir-Ankara-Türkiye

Telefon: (312) 3605000

E-Posta:

akademiknusha@gmail.com

Yıllık Abone Bedeli

(Annual Subscription Rates)

Kişiler (for individuals):

Yurt İçi: 20 TL

Yurt Dışı (abroad): 30 \$

Kurumlar (for institutions):

Yurt İçi: 50 TL

Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için

Banka hesap no:

Türkiye İş Bankası Ankara

Cebeci Şubesi 4205 2131185

(Osman Düzgün adına)

Baskı

Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

Tel: 0312-229 99 28

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

ISSN 1303 - 0752

ANKARA 2013

Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Adnan Karaismailoğlu (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Soydan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Üniveritesi)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Hakkı Suçin (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Abdussamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Adem Uzun (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Derya Adalar (Ankara Üniversitesi)
Yrd.Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat (Gazi Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Osman Düzgün (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ömer İshakoğlu (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Şaban (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Üniversitesi)

YAYIN İLKELERİ

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

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

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

6- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 15 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri yayımlanabilir.

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

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

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

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

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

İÇİNDEKİLER

M. Vecih Uzunoğlu

Chicago Üniversitesinde Arapça Öğretimi..... 7

Ramazan Ege

Arap Şiirinde Lâmiyyeler ve İbnu'l-Verdî'ye Nispet

Edilen Risâle: Nasîhatu'l-İhvân ve Murşidetu'l-Hullân..... 25

Mehmet Akçara

Nazmın ve Nesrin İçerisinde İsti'âre: Türkiye'de Bazı

Kütüphanelerde Bulunan Arapça İsti'âre Kitapları.....53

Ramazan Ege

العلماء اللغويون العثمانيون وآثارهم اللغوية..... 69

Senem Soyer

Duygu Asena ve Nevâl Es-Sa'dâvî'nin Eserlerinde Evlilik

Teması ve Kadın Olgusu.....87

Esedullâh Vâhid

نمودهای طبقات اجتماعی در آثار منشور مولانا..... 101

Bessâm Ali Rabâbe

دگرديسی شعر عربی و پیدایش شعر نو 117

Enîs Mansûr/Ersin Çilek

Çocuğu Döversin Annesi Ağlar 141

CONTENTS

M. Vecih Uzunoglu

Arabic Language Teaching In University Of Chicago 7

Ramazan Ege

Lamiyyat In Arabic Poetry And The Resalah Which Is Attributed To
Ibnu'l-Wardy: Nasîhatu'l-İhvân Ve Murşidetu'l-Hullân..... 25

Mehmet Akçara

Isti'are (Metaphor) in Prose and Poetry: Arabic Books of Isti'are
found in the Libraries in Turkey..... 53

Ramazan Ege

Ottoman Linguists And Their Works On Arabic Language..... 69

Senem Soyer

The Theme Of Marriage And Phenomenon Of Woman In The
Works Of Duygu Asena's "Kadının Adı Yok" And Nevâl Es-
Sa'dâvî's "İmra'a 'İnde Nuktati's-Sifr" 87

Assadollah Vahed

Manifestations Social Classes in Prose Works of Meulana 101

Bassam Ali Rababah

Arabic Poetry's Metamorphosis And The Appearance Of
New Type Of Poetry 117

Enîs Mansûr/Ersin Çilek

You Beat The Child, Her Mother Cries..... 141

CHICAGO ÜNİVERSİTESİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

M. Vecih UZUNOĞLU*

Özet

Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça öğretimi çok erken bir dönemde, XVII. asrın ortalarında başlamış ve **Yakın Doğu Dilleri** kapsamında üniversitelerde okutulması bir gelenek haline gelmiştir. Chicago Üniversitesinde Arapça öğretimi üniversitenin 1893’de kuruluşu ile birlikte verilmeye başlanmıştır. Üniversitede uzun yıllar boyunca *Modern Standard Arabic* kitapları okutulmuş fakat son yıllarda *el-Kitâb fî Ta’allumi’l-‘Arabiyya* isimli seri okutulmaya başlanmıştır. Makalede Chicago üniversitesinde Arapçanın konumu ve öğretimi ile *el-Kitâb* isimli serinin içeriği ele alınmış, ayrıca derslerde dikkat çeken hususlara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Amerika Birleşik Devletleri, Chicago Üniversitesi, Arapça Öğretimi, *el-Kitâb*

Arabic Language Teaching In University Of Chicago

Abstact

Arabic language teaching had began in very early time, nearly in middle of the XVII. century in US, and it had been a tradition to teach Arabic language with Near Eastern Languages in US Universities. Arabic language teaching began with the establishment of University of Chicago at 1893. *Modern Standard Arabic (Elementary/Advanced)* as a text book has been used for a long time in the University, but nowadays *al-Kitaab fî Ta’allum al-‘Arabiyya* is being taught. In this article we tried to study situation and teaching of Arabic language in University of Chicago and contents of *al-Kitaab*, also we try to attract attention to issues in Arabic classes.

Keywords: United States of America, University of Chicago, Arabic Teaching, *al-Kitaab*.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (vecih.uzun@deu.edu.tr).

GİRİŞ

Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça öğretimi çok eski yıllara, günümüzden yaklaşık üç buçuk asır öncesine dayanmaktadır. Arapça ilk olarak Harvard Üniversitesinde, 1654 – 1672 yılları arasında İbranice, Keldanice ve Süryanice ile birlikte Sami Dilleri içinde okutulmuştur. Bu ülkede üniversitelerde İbranice ve aynı kökten gelen dilleri, hemen arkasından Arapçayı tesis etmek bir gelenek haline gelmiştir. Arapça, 1700’de Yale Üniversitesine konulmuş, 1807’de Dartmouth ve Andover, 1822’de Princeton Theological Seminary’nin müfredatında yer almıştır¹.

Chicago üniversitesinde² Arapça, İbranice ile birlikte, 1893 yılında üniversitenin eğitim-öğretim hayatına başladığı andan itibaren okutulmaya başlanmıştır. Arapça dil dersleri, **Beşeri Bilimler Bölümüne**³ bağlı **Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri (NELC)**⁴ bölümünde okutulmaktadır. Bu bölüm, üniversitenin 1892 yılında kuruluşundan itibaren önemli bir yere sahiptir. Üniversitenin kurucusu ve ilk rektörü olan William Rainey Harper (1856-1906) Yakın Doğu Dillerinden biri olan İbranice hocasıdır. Harper, aynı zamanda, üniversitelerde uzun yıllar boyunca okutulan İbranice dilbilgisi kitabının yazarıdır.

Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümü, **Beşeri Bilimler Bölümünün**, en köklü aynı zamanda öğretim üyesi ve doktora öğrencisi açısından sayıca en büyük bölümüdür. **İslam medeniyeti** dersinin eğitim-öğretim müfredatına dahil edilmesi ile birlikte bu alanda pek çok ilim adamı yetişmiş ve üniversiteyi **Yakın Doğu Araştırmaları** alanında öne çıkarmıştır. Bu alandan mezun olan öğrenciler uzun yıllar, kendi sahalarında, uluslararası uzmanların en önde gelenleri arasında yer almışlardır.

Disiplinlerarası öğretime önem veren üniversite bu konuda önemli mesafeler katetmiştir. Özellikle **Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri** bölümü filologları, dilbilimcileri, arkeologları, antropologları, tarihçileri, din ve hukuk gibi değişik branş öğrencilerini bir çatı altında toplayarak adeta disiplinlerarası bir grup haline gelmiştir. Bu bölüme ait öğrenciler ders, seminer ve çalıştaylara antropoloji, tarih, edebiyat, hukuk, dilbilim, siyaset bilimi, dini araştırmalar gibi değişik branş öğrencileri ile birlikte katılmakta ve birbirleriyle fikir alış-verişinde bulunmaktadırlar. Üniversiteye bağlı **Doğu Bilimleri Enstitüsü**⁵ ile **Orta Doğu Araştırmaları Merkezi (CMES)**⁶’ne⁶ bağlı öğrenci ve öğretim üyelerinin katılımıyla bölümün disiplinler arası ve takım ruhu özelliği daha da öne çıkmaktadır.

Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümü aynı zamanda **Dilbilimleri bölümü** ile ortak birleştirilmiş diploma programına sahiptir.

Bölüme ait **Journal of Near Eastern Studies** dergisi antik yakın doğu ve İslam araştırmaları konusunda önemli bir yere sahiptir. Derginin hedefi, tarih öncesinden başlayıp Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışına kadar olan dönem içinde yakın doğu medeniyetleri ile ilgili yapılan çalışmaları yayınlamaktadır. Eski Mısır medeniyeti bilimi, Asuroloji, Hititoloji, İbranice İncil gibi antik dönem araştırmaların yanı sıra İslamiyet ile ilgili erken dönem, ortaçağ ve çağdaş çalışmalara da yer vermektedir. Dergi dil, tarih, din, edebiyat, arkeoloji, sanat tarihi gibi farklı disiplinlerden oluşan geniş bir yelpazeye sahiptir⁷.

Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümü, lisans düzeyinde çeşitli alanlarda pek çok program sunmaktadır. Genel olarak ihtisas alanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Antik Yakın Doğu Arkeoloji ve Sanatı
- Klasik İbranice Dili ve Medeniyeti
- Çiviyazısı Araştırmaları
- Mısır Dilleri ve Medeniyetleri
- İslam ve Modern Orta Doğu Araştırmaları
- Yakın Doğu Yahudilik

Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümünde öğrenimini belli bir konuda yoğunlaştırmak isteyen lisans öğrencileri, **Antik Yakın Doğu** ve **Modern Orta Doğu** kültürüne nüfuz edebilmek için yerel dillerden birini ya da bir kaçını öğrenmek zorundadırlar. Daha ileri düzeyde öğrenimini devam ettirmek isteyen öğrencilerden ise, bunlara ilave olarak, okuma-anlama düzeyinde Almanca ve Fransızcaya sahip olmaları talep edilmektedir.

Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümü lisans düzeyinde öğretim vermenin yanı sıra, tarih ve kültür, dil ve literatür (dilbilim dahil), sanat ve arkeoloji gibi geniş bir yelpazede Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde de öğrenim imkanı vermektedir. Bu alanlar **Antik** (tarih öncesinden İslam'ın doğuşuna kadar), **Ortaçağ-Modern** (Hz. Muhammed (s.a.s.)'den günümüze kadar) ve **Disiplinlerarası** olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır. Arapçanın ileri düzeyde yoğun olarak gerekli olduğu çalışma alanları genellikle **Ortaçağ-Modern** başlığı altında yer alan *Arap Dili ve Edebiyatı*, *İslam tarihi ve medeniyeti*, *İslam düşüncesi* gibi branşlardır. Bunun yanında *İslam arkeolojisi*, *Karşılaştırmalı Sami dilleri* gibi alanlar da Arapçanın kullanıldığı yerlerdir.

Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümünün üniversite genelinde ilişkili olduğu bölüm ve programları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Sanat Tarihi Bölümü
- Antik Akdeniz Dünyası Programı
- Antropoloji Bölümü
- Klasik Diller ve Edebiyatları Bölümü
- Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü
- İlahiyat Fakültesi
- Tarih Bölümü
- Chicago Yahudi Araştırmaları Merkezi
- Dilbilim Bölümü
- Uluslar Arası Araştırmalar Merkezi
- Güney Asya Dilleri ve Medeniyetleri
- Ortaçağ Araştırmaları
- Müzik Bölümü
- Şiir ve Nazım Programı

I- YAKIN DOĞU DİLLERİ VE MEDENİYETLERİ BÖLÜMÜNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

Bu bölümde Arapça farklı düzeylerde öğretilmektedir. Arapçaya giriş seviyesinden başlayarak ileri düzeye kadar dersler bulunmakta, hatta daha spesifik konuları ele alan derslere de yer verilmektedir. Bazı ders isimleri yıllara göre değişiklik arz etse de **Giriş**, **Orta** ve **İleri** düzeyde Arapça öğretimine yönelik dersler her yıl standart olarak bulunmaktadır. Dersler Mısır, Suriye, Fas, Lübnan gibi ülkelerden gelip uzun yıllar Amerika'da kalmış ve akıcı İngilizceye sahip Arap hocalar tarafından verilmektedir.

Şimdi bu dersler ve içerikleri hakkında bilgi verelim⁸:

a) Arapçaya Giriş (Elementary) I-II-III

Bu düzeyde öğrencilere konuşma, okuma ve dinleme becerilerini kazandırmak hedeflenmektedir. Bu ders Güz (I), Kış (II) ve Bahar (III) olmak üzere üç dönemde verilmektedir. Kış dönemine ait dersi alabilmek için bir önceki Güz (I) dönemine ait dersi başarmak veya ona eşdeğer bir seviyede olmak gerekmektedir. Haftalık ders saati 6'dır. Öğrenciler dönemde 100 saat ders almaktadırlar.

b) Orta Düzey Arapça (Intermediate) I-II-III

Bu düzeyde öğrencilere modern fasih Arapçaya ait orta seviyede konuşma, okuma ve dinleme becerileri öğretilmesi hedeflenmektedir. Bu ders Güz (I), Kış (II) ve Bahar (III) olmak üzere üç dönemde verilmektedir. Herhangi bir döneme ait dersi alabilmek için bir önceki dönemin dersini başarmak veya ona eşdeğer bir seviyeyi elde etmek gerekmektedir. Haftalık ders saati 6'dır. Öğrenciler dönemde 100 saat ders almaktadırlar.

c) İleri Düzey Modern Standart Arapça I-II-III

Bu seviyedeki dersler ileri düzey modern standart Arapça öğretmeyi hedeflemektedir. Bu ders Güz (I), Kış (II) ve Bahar (III) olmak üzere üç dönemde verilmektedir. Bu dersleri alabilmek için yukarıda zikredilen dersleri bitirmek veya o seviyede bir Arapça bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Öğrenciler haftada 6 saat olmak üzere dönemde 100 saat ders görmektedirler.

d) İleri Düzey Klasik Arapça I-II-III

Üç bölümden oluşan bu ders Güz (I), Kış (II) ve Bahar (III) dönemlerinde verilmektedir. Bu dersi alabilmek için öğrencilerin **ileri düzey modern standart Arapça** derslerini almış olmaları gerekir. Öğrenciler haftada 6 saat olmak üzere dönemde toplam 100 saat ders görmektedirler. Üç dersin sonunda hedeflenen seviye, Arapça klasik metinlerden istifade edebilmek için gerekli olan becerilerin rahat bir şekilde kullanılmasıdır. Öğrencilerden, bu dersleri tahsil ettikten sonra, klasik Arapça metinlerinin ayırıcı özelliklerini ve bu metinlerin farklı türlerini ve kaynaklarını bilmeleri beklenmektedir. Aynı şekilde, klasik döneme ait farklı metinlerin gramer bilgisi ve cümle yapısına dair ayrıntılara hakim olmaları da hedeflenen hususlar arasındadır. Öğrenciler okudukları metinler ile alakalı düşüncelerini, kişisel fikirlerini veya bir metinle ilgili tenkitlerini yazılı bir doküman halinde ortaya koyabilecek bir yeterliliğe sahip olmaktadır. Bunun yanı sıra sözlü bir sunum yapabilecek, klasik ve elektronik kaynakları kullanarak araştırma yapabilecek bir seviyeye ulaşmaktadır. Bu derslerin verildiği sınıflarda tamamen Arapça konuşulmakta, çok nadir olarak tercüme sırasında ya da kültür ve dilbilimine ait karmaşık meselelerin izahında İngilizce kullanılmaktadır.

e) Sosyal İçerikli Arapça

Bu ders modern standart Arapçada ileri bir seviye elde etmiş öğrenciler için düzenlenmiştir. Dersin amacı dinleme-anlama becerilerini geliştirmek, farklı konuşma ve yazma stillerine ilave olarak sosyal kurumlar hakkında bilgi sahibi olmaktır. Öğrenciler yoğun bir şekilde ikidillilik (fusha-ammice gibi) ve konuşurken iki

farklı dil kullanma, cinsiyet, köylü-kentli, sosyal sınıf gibi konulara dair sesli veya görsel materyaller dinler/izlerler. Ağırlıklı olarak işitme becerisine yönelik bir ders olduğu için sınıf içi aktiviteler çoğunlukla öğrencileri sunum yapmaya, grupça tartışmalar düzenlemeye ve metin analizleri yapmaya zorlamaktadır. Sadece güz döneminde verilen bu dersin toplam ders saati 100'dür. Üç yıldır Arapça dersleri alan öğrenciler veya ders hocasının uygun gördüğü kimseler bu dersi alabilirler. Bu ders lisans düzeyinde olup belirli bir seviyeye sahip öğrencilere de açıktır.

f) Tarih ve Modern Arap Edebiyatı

Bu derste tarihi romanlar ve tarihçilerin bu romanlardan elde ettikleri anlayışlar işlenmektedir. 19. yy.ın sonları ile 20. yy.ın başlarında Arap dünyasında orta sınıfı teşkil eden halk, farklı akımlara ait gazete, edebiyat ve bilimsel dergilerle tanışmış ve bunların etkisinde kalmışlardır. İnsanlar ulusal kimlik, kadın-erkek ilişkileri, İslami reform gibi konuları, yerel basın tarafından popüler hale getirilen tarihi romanlardan öğrenmişlerdir. Bu romanlar sadece yetişkinler tarafından okunmamış aynı zamanda çocuklar tarafından da okunmuş, sonuç olarak verilmek istenen fikirler çok geniş bir kitleye ulaşmıştır. Roman yazarları, politik kuramlar ile ilgili tartışmalara dikkat çekmiş ve Orta Doğuda meydanlarda yapılan konuşmalara cevap vermişlerdir. Aynı zamanda doğulu ve batılı yazarlar arasında tartışma konusu olan mevzuları da kitaplarında irdelemişlerdir. Derste bu tartışma konuları incelenmekte, aynı zamanda roman ile modern romanın melezleştirdiği ve parodileştirdiği Arap Edebiyatına ait diğer türler arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Bu alanla ilgili olarak kaleme alınmış önemli eserler; Corci Zeydan, Farah Antun, Nikola Haddâd ve Necib Mahfûz gibi seçkin şahsiyetlere ait tarihi romanlar incelenmektedir. Sadece Bahar döneminde verilen bu ders için öğrencilerin asgari üç yıl Arapça dersi almış olmaları, yani ciddi bir okuma-anlama becerisine sahip olmaları gerekmektedir. Öğrencilerden, ev ödevlerinin bir parçası olarak bu tür romanları okumaları talep edilmektedir. Bu dersi, ileri düzey beceriye sahip lisans düzeyindeki öğrenciler de alabilmektedirler.

g) Abbasi Dönemi Nesri: İbn Mukaffa', Câhız, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Bedîuzzamân el-Hemedânî

Beş yüzyıllık bir süre ve geniş bir coğrafi alana sahip olan Abbâsiler dönemi, Arap nesrinin “altın çağı” olarak isimlendirilir. Abbasiler, 132/750 yılından Bağdat'ın 656/1258'de Moğollar tarafından istila edilmesine kadar olan sürede ve Doğuda Asya'nın merkezinden başlayarak İran, Irak, Suriye, Filistin, Arap yarımadası dahil, Batıda Mısır'a kadar olan bölgede hüküm sürmüşlerdir. Bu dönemin yazarları edebî nesir alanında birkaç orijinal tür ve akım

geliştirmişlerdir. Mektuplar, denemeler, dünya edebiyatından çeviriler, çeşitli masallar, hükümdar nasihatleri ve Allah'a niyaz ve yakarışlar bunlardan bazılarıdır. Derste İbn Mukaffa', Câhız, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Bedüzzamân el-Hemedânî gibi seçkin müelliflerin bu türlere ait eserleri okunmakta, estetik yönleri incelenmekte ve dayandığı sosyal, politik ve dini temelleri üzerinde durulmaktadır. Bunun yanında konuyla ilgili ortaçağ edebiyatı tenkidi ile ilgili bazı materyaller de okunmaktadır. Abbâsî dönemine ait önemli seçme eserler üzerinde yapılan titiz analitik okumalar sayesinde öğrenciler ortaçağ Arap toplumuna ait kültürü ve bu kültürde yaşanan aykırılıkları öğrenme imkanı bulacaklardır. Kış döneminde verilen bu dersi, üç yıl boyunca Arapça ders görmüş öğrenciler ya da dersin hocasının izin verdiği kimseler alabilirler. Bu dersi, Arapçada ileri düzey beceriye sahip lisans düzeyindeki öğrenciler de alabilmektedirler.

Chicago Üniversitesinde okutulan Arapça dersler sadece bunlarla sınırlı olmayıp derslerin isimleri ve içerikleri öğretim üyesinin teklifine göre değişiklik arz etmektedir. Buna göre bazı dersler belli dönemlerde okutulmakta, daha sonra öğretim üyesinin teklifine göre müfredata yeni, farklı isimlerle dersler ilave edilmektedir. Fakat dil öğretiminde omurgayı oluşturmaları hasebiyle Arapçaya Giriş, Orta ve İleri Düzey Arapça dersleri standart olarak her yıl müfredatta yerlerini almaktadırlar.

II- OKUTULAN DERS MATERYALİ

Chicago Üniversitesinde uzun yıllar Peter F. Abboud ve Ernest N. McCarus tarafından hazırlanan **Elementary Modern Standard Arabic** ile **Intermediate Modern Standard Arabic** kitapları okutulmuştur. Fakat son yıllarda yapılan bir değişiklikle bu kitapların yerine Kristen Brustad, Mahmud al-Batal ve 'Abbâs et-Tunî tarafından hazırlanan **el-Kitâb fî Ta'allumi'l-'Arabiyya** isimli seri okutulmaya başlanmıştır. Amerika'da pek çok üniversitede okutulan bu seri hakkında bazı bilgiler vermek uygun olacaktır.

el-Kitâb fî Ta'allumi'l-'Arabiyya Serisi

Bu seri, **Alif Baa** isminde harfleri ve sesleri tanıtan Arapçaya giriş mahiyetinde küçük bir kitapçık ile üç ana kitaptan oluşmaktadır. Her kitap için, ihtiva ettiği konularla alakalı sesli ve görüntülü materyalleri içeren bir DVD hazırlanmıştır.

Alif Baa isimli Giriş mahiyetindeki kitap on üniteden oluşmaktadır. DVD destekli hazırlanan bu ünitelerden dokuz tanesi harfleri tanıtmakta ve yazılışları ile ilgili bilgiler vermektedir. Onuncu ünite ise tenvinleri tanıtmaktadır. Her ünitenin sonunda öğretilmek

istenen kelimeler sıralanmış, ayrıca Arap kültürü ile ilgili pasajlara yer verilmiştir. Kitabın sonuna Arapça-İngilizce bir lügatçe ilave edilmiştir.

Yazarlar serinin felsefesi hakkında şu bilgileri vermektedirler⁹:

Kitabın dayandığı felsefe:

Yazarlar bu seriyi hazırlarken, dilin tabii gerçeğinden yola çıkarak günlük hayatta pratik olarak kullanılan konuşma dilinin (ammice) fasih Arapça ile birlikte öğretilmesi gerektiği düşüncesinden hareket etmişlerdir. İki dillilik (fasih-ammice) meselesi uzun yıllar dil öğretiminde problem olmuş ve dilciler her defasında, öğrencilerin Arapça öğrenememelerini ammiceye bağlayarak bu dile yergiler yağdırmışlardır. Yazarlar dilin gerçeğinden ve tabii olanın verilmesi gerektiği düşüncesinden hareket ederek kitabın içeriğini hazırlamışlardır.

Yazarları meşgul eden en temel soru hikayelerin hangi dilde yazılacak olmasıydı. Günümüzde kullanılan Arapçaya bakıldığında insanların toplum karşısında, resmi veya yarı resmi ortamlarda, bir yönüyle monolog diyebileceğimiz konuşmalarında fasih dile yakın bir dil tercih ettikleri, hatta "sekin teslem" kaidesine uyarak kelime sonlarındaki irab hareketlerini telaffuz etmedikleri görülmektedir. Fakat diyalog şeklinde cereyan eden konuşmalara baktığımızda, insanların doğal olarak ammiceyi tercih ettikleri görülmektedir. İşte bu noktadan hareketle yazarlar kitapta monolog tarzının hakim olduğu yerlerde fasih Arapçayı, diyalog tarzının hakim olduğu yerlerde ise konuşma dilini kullanmışlardır.

Kitapta ammicenin tedrici bir şekilde verilmesine dikkat edilmiş, böylece öğrencinin fasih Arapça ile ammice arasındaki tabii ilişkiyi kavraması, haddi zatında her ikisinin tek bir dilin iki uzanımı olduğunu anlaması hedeflenmiştir. Şurası da muhakkak ki, dilde en yüksek yeterlilik seviyesine ulaşmak ancak bu dillerin her ikisini birden tahsil etmekle mümkündür.

el-Kitâb fî Ta'allumi'l-'Arabiyya

Serinin birinci kitabı yaklaşık 150 saatlik sınıf içi çalışma ile 200-300 saatlik sınıf dışı hazırlığı gerektirmektedir. 20 üniteden oluşan kitaptaki bölümler geniş bir aileye sahip olan Halid ile Maha'nın hikayesi üzerine kuruludur. Her bölümde yoğun bir şekilde dinleme, okuma, yazma ve konuşma becerileri üzerinde durulmuş, bunun yanı sıra Arap kültürü ile ilgili bilgiler de verilmeye çalışılmıştır. Basit terkipler, müfredat ve gramere dair bilgiler alıştırma ve aktiviteler tarzında verilmiştir. Çoğu alıştırma evde veya sınıf içinde birlikte yapılabilecek tarzda hazırlanmıştır.

Aktivitelerin çoğu, öğrencilerin Arapça konuşma ve yazma konusundaki becerilerini geliştirmenin yanında mevcut okuma ve dinleme düzeylerini daha ileriye götürmeye imkan verecek tarzda ucu açık bir şekilde düzenlenmiştir.

Müfredat

Kitaptaki her bölümün ilk kısmı yeni kelimelere ve bunların aktif bir şekilde kullanımına tahsis edilmiştir. Kitaba ait önemli özelliklerden biri, öğretilmek istenen kelimelerin cümle içerisinde DVD’ye kaydedilmiş olmasıdır. Bu cümleler kitapta yazılı olmayıp sadece DVD’de kayıtlıdır. Bu ise öğrencileri, evde çalışırken yeni kelimeleri öğrenmek için bol bol dinlemeye teşvik etmektedir. Müfredat kısmında hem evde hem de sınıf içinde uygulamaya elverişli birkaç alıştırmaya ve aktivite bulunmaktadır. Öğretmen bunları sınıfta uygulayabildiği gibi ödev olarak da verebilmektedir.

Müfredat bölümünde “Find Out” isimli bir aktivite bulunmaktadır. Sınıf içinde başarılı bir şekilde uygulanabilen bu aktivite, öğrencilerin arkadaşlarıyla Arapça diyalog kurarak yeni öğrendikleri müfredatın aktif bir şekilde kullanılmasına ve benimsenmesine yardımcı olmaktadır. Burada sorular İngilizce olarak sorulmaktadır ve bunun yazarlara göre üç faydası bulunmaktadır:

1- Öğrenciler yeni müfredatın İngilizce ile olan bağlantısını kurarlar

2- Öğrencilerin kendi aralarında ihtiyaç duydukları İngilizce konuşma arzusunu giderir

3- Sayfadaki kelimeleri okumak yerine öğrencilerin zihin yorarak bağlamdan yeni kelimeler üretmelerine imkan verir

Öğrencilerden derse gelmeden önce müfredatı DVD’den dinlemeleri ve ev ödevi olarak verilen alıştırmaları çözmeleri talep edilmektedir. Böylece müfredatın tanıtılması için sınıfta zaman harcanmamakta, bunun yerine interaktif aktiviteler yoluyla müfredatın iyice yerleşmesi için pratikler yapılmaktadır. Yeni kelimelerin iyice yerleşmesi için, diğer bir konuya geçmeden önce en azından bir ders saatinin müfredatla ilgili bu aktivitelerle ayrılması gerekir. Çünkü müfredat Arapça dil yeterliliğinin oluşumunda özü teşkil etmektedir. Bu ders saatinin mutlak surette, konuşma, okuma, yazma ve dinleme aktiviteleri yoluyla müfredatın aktif bir şekilde kullanımını sağlayacak şekilde tanzim edilmesi gerekir.

Hikaye

Her bölümde farklı bir içerikle gelen hikayeleri öğrenciler derse gelmeden önce dinleyip anlamaya çalışırlar. Öğretmen sınıfta interaktif bir şekilde hikayenin anlaşılıp anlaşılmadığını öğrencilere

sorular yönelterek kontrol eder. Ayrıca Arap kültürü ile ilgili ilave bilgiler verir ve öğretilmek istenen gramer yapısına dikkatleri çeker.

Kültür

Kitapta Arap kültürü ile ilgili pek çok materyale yer verilmiştir. Halid ve Maha'nın hikayeleri ile bağlantılı bazı konularla ilgili olarak Mısırlı vatandaşlarla yapılan kısa video röportajlar bulunmaktadır. Alt yazılı verilen bu röportajları öğrenciler evde seyredip rahat bir şekil anlayabilir ya da sınıfta beraber seyredip gördükleri hususlar üzerinde Arapça diyaloglar geliştirebilirler. Çok kısa fragmanlardan oluşan bu röportajlar hayatın içinden seçilmiş olup bazen bir marketten, bazen bir kahvehaneden bazen de Hüseyin Mescidi'nden sahneler içermektedir.

Gramer

Kitapta yer alan gramer konuları daha önceden belirlenen bir sıraya göre olmayıp hikayenin seyrine göre bir yol takip etmektedir. Hikayenin içeriğinde tabii olarak ortaya çıkan sıraya göre gramer yapıları işlenmektedir. Ayrıca gramere ait pek çok konu birden fazla kez, farklı düzeylerde, öğrencilerin becerilerine ve kavrayışlarına uygun bir tarzda ele alınmaktadır.

Öğrenciler ders öncesinde açıklamaları okuyarak ve alıştırma yaparak gramer yapılarını anlamaya çalışırlar. Kitapta yer alan gramere dair açıklamalar yeterince açık olup sınıfta uzun uzadıya izahata ihtiyaç bırakmayacak kadar basit bir şekilde anlatılmıştır. Kitapta gramere dair açıklamalar kısa ve basittir, çünkü yazarlar spiral/sarmal hareket adını verdikleri bir prensipten hareket etmektedirler. Bu prensibe göre gramere dair bir yapı birden fazla yerde işlenmekte ve her defasında öğrenci, seviyesine uygun bir şekilde, konuyla ilgili bilgilerini arttırmaktadır. Kitapta yer alan materyaller ve yapılar, gramer konusunu tahsil etmeden önce öğrencilerin bu konuyu bağlamdan anlayabilmelerine imkan verecek bir şekilde tertip edilmiştir. Bu ise daha önce tahsil edilmiş olan materyallerin bir kez daha gözden geçirilmesine ve sentez edilmesine fırsat vermektedir.

Yazarların bu yaklaşımı intergramer teorisine dayanmaktadır. Bu teoriye göre öğrenci kendisine öğretilen bir gramer yapısını içselleştirmekten ziyade dili, bizzat kendisinin inşa ettiği dahili bir gramer ile öğrenir. Bu yaklaşımın hedefi, öğrencilere tümevarım, kıyas, hipotez oluşturma ve test etme metodlarını kullanarak kendi gramerlerini inşa etmeleri konusunda yardımcı olmaktır. Yabancı bir dili öğrenirken ezber ne kadar önemli ise eleştirel düşünmek de o kadar önemlidir. Öğretmen bu süreçte, öğrencilerine sorular sorarak onları yönlendirmeli, balık vermek yerine balık tutmayı öğreterek

katkı sağlamalıdır. Gramere eleştirel bir düşünceyle yaklaşmayı teşvik etmeli, öğrencilere ileride görecekları cazip hususların ip uçlarını vererek Arapça gramer mantığını anlamaya yönelik isteklerini kamçılmalıdır. Bu yaklaşıma göre öğrenciler sınıfta gramer hakkında konuşmaktan ziyade grameri kullanarak bir şeyler yapmaya çalışırlar. Grameri sürekli kullanır ve onunla her daim bir şeyler üretirler. Sürekli pratik gerektiren bu gramer yapıları hem evde hem de sınıf içinde küçük gruplar halinde çözülebilecek alıştırmalar şeklinde dizayn edilmiştir. Gramere dair pratik, her dersin vazgeçilmez parçası olup düzgün cümle kuruluşu ile ilgili bütün aktivitelerde üzerinde dikkatle durulması gereken hususlardandır.

Okuma

Yazarlara göre “okuduğunu anlama” terimi, Arapça metinleri akıcı bir şekilde okuyup anlayan insanların sahip oldukları o becerileri elde etmek için gerekli olan bütün aktivitelerin hepsine işaret etmektedir. Yoksa çoğu zaman yanlış anlaşılan ve bahsettiğimiz bu hususla tamamen alakasız olan “metinleri yüksek sesle okuma” becerisi değildir. Yüksek sesle okumanın elbette faydası vardır, telaffuza katkı sağladığı gibi müfredat ve terkiplerin pekiştirilmesine de yardımcı olur. Fakat “okuduğunu anlama”dan maksat, metinleri yüksek sesle okuyup tercüme etmekten ziyade mümkün olduğunca metinler üzerinde Arapça düşünerek onları taramak, bir bütün olarak anlamaya çalışmak ve analiz etmek demektir. Temel amaç, akıcı bir okuma için gerekli olan öğretim stratejileri ve becerileri geliştirmektir. Metin okurken ayrıntılara ve gramer yapılarına dikkat etmek, elbette okumada akıcılığı geliştiren en önemli hususlardandır ve bu, geleneksel metotta tercüme yoluyla yapılmaktadır. Fakat yazarlara göre henüz başlangıç seviyesinde iken özgün metinlerin tercüme edilmeye çalışılması gerçekleştirilmek istenen hedefe olumsuz olarak etki etmektedir. Zira sırf bilinmeyen kelimelerin sayısı dahi öğrencileri metni tek bir tarzda ele alıp incelemeye mecbur bırakmakta, farklı açılardan bakmasına imkan vermemektedir.

Kitapta yer alan her bölümde en az bir adet özgün metin ve bu metinle ilgili olarak okuma kabiliyetini geliştirecek şekilde dizayn edilmiş aktiviteler yer almaktadır. Bu aktiviteler sadece okuma becerisini geliştirmekle kalmıyor diğer becerilerin gelişmesine de katkı sağlamaktadır. Mümkün olduğunca bu aktivitelerin sınıf içinde yapılması, özellikle ilk safhalarda öğretmen nezaretinde gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir. Öğrencilerin, özgüvenlerini elde edinceye kadar veya öğretmenlerin belirlemiş oldukları seviyeye ulaşıncaya kadar bu aktiviteleri öğretmen rehberliğinde yapmalarında fayda vardır. Pek çok alıştırma ve aktivite iki kişi tarafından uygulanmaya elverişli olup işbirliği yapılarak çözülen alıştırmalar

öğrencilerdeki keşfetme arzusunu harekete geçirmekte, böylece okumayı daha eğlenceli bir hale getirmektedir.

Okuma ile ilgili alıştırmalar genellikle metni toplu olarak kavramaya yönelik sorularla başlamakta, bu da öğrencilere metin ile ilgili anladıkları manaları kısa cümlelerle ifade etme imkanı vermektedir. Spesifik sorular ise daha sonra, metin biraz daha anlaşıldıktan sonra gelmektedir. Sorular bağlamdan veya gramer yapılarından ip uçları verilerek sorulmakta, böylece öğrenciler daha kolay bir biçimde soruları cevaplayabilmektedir.

Dinleme

Dinleme ile ilgili alıştırma ve aktivitelerin çoğu okuma becerisindekilere benzemektedirler. aktivitelerde öğrencilerin metnin tamamını kesintisiz bir şekilde birkaç kez dinlemelerine fırsat verilmekte ve metinden ne anladıkları ile ilgili ucu açık sorular sorulmaktadır.

Bu orijinal metinlere ilave olarak DVD'de, Maha ile Halid'in akraba ve arkadaşlarını tanıtan, ana hikaye ile bağlantılı video formatında hazırlanmış metinler bulunmaktadır. Bu metinler bir taraftan öğrencilerin daha önce öğrendikleri yeni kelime ve yapıları pekiştirmekte diğer taraftan fonolojik becerileri güçlendirmektedir.

Yazma ve Konuşma

Yazı ve konuşma becerileri ile ilgili aktiviteler daha ilk bölümden itibaren başlamakta, öğrenciler müfredatla ilgili alıştırmaları yazarken, arkadaşlarıyla "Find Out" aktivitelerini gerçekleştirirken, hikayeyi Arapça olarak tartışırken, gramere dair aktiviteler yaparken hep bu iki beceriyi kullanmaktadırlar. Ünitenin sonuna doğru yer alan yazı ve konuşma aktiviteleri çoğu zaman ucu açık olup öğrencilere dilde bir şeyler üretmeye fırsat verecek şekilde düzenlenmiştir.

Ammice (Konuşulan Arapça)

Bu kitabı farklı kılan özelliklerden biri her üniteye konuşma Arapçasına ait parçaların olmasıdır. Kitabın her bölümünde Mısır lehçesine ait ammicce parçalar bulunmaktadır. Kitap ilk olarak planlandığında Ammicceye ait parçaların konulması düşünülmüş ve buna uygun olarak metinler hazırlanmıştır. Ammicceye ilk olarak **Alif Baa** isimli giriş mahiyetindeki kitapta yer verilmiş, ardından birinci kitapta biraz daha yoğun olarak işlenmiş, ikinci kitapta ise daha geniş bir şekilde yer verilmiştir. Burada hedefe ammicceyi bir sistem olarak öğretmek değil, öğrencileri farklı lehçelerle tanıştırmaktır. Böylece öğrenciler günlük hayatta kullanılan ammicce ile öğrendikleri Arapça arasındaki ilişkiyi ve benzerlikleri öğrenecek ve dile aşına hale geleceklerdir. Kitapta Mısır lehçesi seçilmiştir, fakat bu, sadece Mısır

lehçesinin öğretilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Öğretmen istediği lehçeyi seçebilir ve kitapta Mısır lehçesi için uygulanan metodu kullanarak dilediği lehçeyi öğretebilir.

Alıştırmaların Gözden Geçirilmesi

Bu kısım her bölümün sonunda yer almakta ve iki-üç alıştırma içermektedir. Bu alıştırmaların buraya konulması öğretmene büyük bir esneklik kazandırmaktadır. Öğretmen bu alıştırmaları quiz olarak kullanabileceği gibi öğrencilere tek başlarına yapmaları için ödev olarak da verebilmektedir. Bölümün en sonunda ise “**Remember These Words**” (Bu Kelimeleri Hatırla) kısmı vardır. Ünitenin tamamında okuma, dinleme ve gramer aktivitelerinde geçen önemli kelimelerin hepsi burada bir özet halinde verilmiştir.

Serinin ikinci kitabı metot bakımından birinci kitap ile hemen hemen aynı olmakla birlikte bazı açılardan birinci kitaptan ayrılmaktadır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- İkinci kitaptaki metinler görsel ve işitsel olmaktan ziyade yazılı materyal olarak sunulmuştur. Birinci kitapta görsel ve işitsel olarak verilen materyaller ağırlıklı olarak öğrencinin telaffuz ve dinleme becerilerini geliştirmeye yönelik, ayrıca kavrama odaklı idi. İkinci kitapta ise öğrencinin kavrama odaklı çalışması yeterli olmamakta, bunun yanı sıra gramer ve telaffuz konusunda daha fazla düşünmesi gerekmektedir. Öğrencinin ders çalışırken ve alıştırmaları çözerken cümleleri ve örnekleri yüksek sesle okuması önem arz etmektedir. Böylece edindiği dil becerilerini aktif bir şekilde kullanacaktır.
- İkinci kitaptaki dersler, birinci kitaba nazaran daha fazla kelime ihtiva etmektedir. Bu yüzden, öğrencinin daha kolay ezberlemesi ve kelimeleri okuma, dinleme, konuşma ve yazmada aktif bir şekilde kullanabilmesi için, ikinci kitapta daha fazla örnek ve alıştırma verilmiştir. Öğrencinin her bir derste verilen kelimeleri iyice kavramadan ve ezberlemeden diğer derse geçmemesi gerekir.
- İkinci kitapta her şey birinci kitaba göre daha uzundur. Cümleler, terkipler ve paragraflar daha uzundur. Bu uzun yapılar, öğrencinin daha ileri düzeyde dil becerisi elde etmesi için kaçınılmazdır. Bu ise öğrencinin ders dışında çok daha fazla okuma alıştırmaları yapmasını gerektirmektedir. Yoğun bir şekilde yapacağı okumaların ardından öğrencinin akıcı bir Arapçayı elde etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Üçüncü kitap ise serinin sonuncu ve seviye itibarıyla en üst düzeydeki kitabıdır. Kitap, kelime hazinesini zenginleştirme ve

paragraf aktiviteleri ile öğrencinin okuma, yazma ve konuşma becerilerinde ileri seviyede bir yeterlilik elde etmesini hedeflemektedir. Kitapta siyaset, toplum, din ve edebiyat gibi farklı konuları içeren otuz aşkın özgün metin bulunmaktadır. Kitapta genelde modern metinlere ağırlık verilmiş, bununla birlikte klasik Arapça metinlere de yer verilmiştir. Üçüncü kitap, tıpkı daha önceki kitaplar gibi, kelime bilgisini arttıracak egzersizler, gramere dair açıklamalar ve öğrencileri kendi kendine öğrenmeye sevkedecek alıştırmalar içermektedir.

III- ARAPÇA ÖĞRETİMİ İLE İLGİLİ ŞAHSİ İZLENİMLER

2012 yılı yaz döneminde Chicago Üniversitesinde bulunduğum üç aylık müddet sırasında üniversitede açılan yaz dönemi Arapça derslerini izleme fırsatı elde ettim. Pek çok derse katıldım, öğrencilerle ve ders hocalarıyla görüşmeler yaptım. Bu derslerden ve görüşmelerden elde ettiğim izlenimlerimi birkaç başlık altında toplamak mümkündür.

Sınıf Ortamı

Üniversitede Arapça dersleri için tahsis edilen sınıflar sade ve ferah olarak dizayn edilmiştir. İç ortam sıcaklığı öğrencilerin derse odaklanmasını ve dersin rahat bir şekilde işlenmesini sağlayacak ideal seviyede tutulmaktadır. Sınıf duvarları Arapça öğretimine yönelik posterler ve öğrenciler tarafından hazırlanan aktiviteler ile doldurulmuştur. Sınıfta oturma düzeni □ (içi boş kare veya dikdörtgen) şeklinde olup hoca için ayrı bir masa veya platform yoktur. Hoca, öğrencilerle birlikte, kare şeklinde düzenlenmiş masada oturmakta ve dersi buradan işlemektedir. Oturma düzeninin bu şekilde olması ve hocanın öğrencilerle aynı masayı paylaşması öğrenci-hoca arasındaki iletişimi üst düzeye çıkarmakta, öğrencilerin dili doğru bir şekilde öğrenme konusundaki özgüvenlerini arttırmakta, hoca-öğrenci arasındaki samimiyeti güçlendirmekte, bazı öğrencilerde görülen soru sormama veya derse katılmama gibi çekimser tavırları ortadan kaldırmaktadır. Duvarda hocanın ders işlediği tahta ve hemen yanında köşede görsel ve işitsel materyallerin izlendiği bir televizyon yer almaktadır. Ekranda **el-Kitâb fî Ta'allumi'l-'Arabiyya** ile birlikte gelen DVD'ler izlenmektedir.

Derslerin işlenişi

Sınıfların mevcudu ortalama 13-15 öğrenci arasında değişmektedir. Zaten bir sınıfa kayıt yaptıracak öğrencilerin maksimum sayısı 18'dir. Yani yabancı dil öğretiminde tavsiye edilen ideal sayı sağlanmış olmaktadır. Öğrenciler hoca gelmeden önce

yerlerini alırlar ve ders hocanın zamanında gelmesi ile başlar. Öğrencilerin derse geç kaldığı durumlar çok nadirdir. Hoca, daha önce vermiş ve kontrol etmiş olduğu ödevleri öğrencilere dağıtır ve öğrencilerin yapmış olduğu genel hatalara dikkat çeker. Öğrencilerin ödevleri ile ilgili soruları varsa cevaplandırır ve ardından derse geçer. Ders genellikle öğrenci merkezli işlenir. Hoca, Arapçaya Giriş düzeyindeki derslerde konu ile ilgili açıklamaları İngilizce olarak yapar ve öğrencilerden bazı alıştırma soruları sırayla çözmelerini ister. Alıştırmaları yaptırırken aceleci olmaz ve öğrencilerin konuyu kavrayıp kavramadıklarını anlamaya çalışır. Müdahale edilmesi gereken veya konunun daha fazla izah edilmesi gerektiği yerlerde gerekli müdahaleleri ve açıklamaları yapar. Hoca kitapta var olan alıştırmaların ve aktivitelerin hepsini yapmaz. Sadece bir kısmını yapar, diğerlerini öğleden sonraya asistan nezaretinde yapılması veya ertesi güne ödev olarak hazırlanması için talimat verir.

Derslerde zaman zaman öğrencilerin konuşma becerilerinin güçlenmesi için aktiviteler yapılmaktadır. “*Kendini tanıtmak*”, “*Gelecekte ne planlıyorsun?*”, “*Film anlatmak*” vb. aktiviteler bunlardan bazılarıdır. Her öğrenci seçtiği bir aktivite için bir-kaç hafta hazırlık yapar; cümlelerini oluşturur ve bunları ezberler. Daha sonra öğrenci ders ortamında 7-8 dakika gibi bir süre içinde bu aktivitesini sunar. Diğer öğrenciler konu ile ilgili olarak ona sorular sorarlar ve o da cevaplamaya çalışır. Bu aktivite genellikle dersin tam ortasında, öğrencileri dinlendirmek ve dikkatlerini yeniden derse toplamak için yapılır. Aktiviteden sonra tekrar derse devam edilir ve ders zamanında bitirilir.

Yüksek Motivasyon

Chicago üniversitesinde Arapça derslerine farklı alanlardan pek çok öğrenci katılmaktadır. Derslerde Uluslararası İlişkiler, Siyaset Bilimi, Yönetim, Matematik, Tarih, Coğrafya, İktisat ve daha pek çok alandan öğrenci görmek mümkündür. Fakat bu öğrenciler arasında bariz bir şekilde dikkat çeken husus hepsinin motivasyonunun çok yüksek olması, Arapça öğrenme konusunda azimli ve kararlı oluşlarıdır. Öğrencilerin hepsi derslere ciddi hazırlık yaparak gelmekte ve hocalarını bir buçuk saat boyunca, adeta gözlerini kırpmadan dikkatli bir şekilde dinlemektedirler. Konuyu anlamadan asla diğer konuya geçmiyor ve öğrenene dek dersin hocasına sorular yöneltmektedirler. Ders içi aktivitelerde ve alıştırma çözerken öğrencilerin istekli ve hevesli oluşları dikkatlerden kaçmamaktadır. Öğrencilerin bu öğrenme istekleri sadece sınıf içinde kalmamakta, sınıfın dışında da bir birleriyle ve hocalarıyla bilgi alış-verişinde bulunarak zamanlarını değerlendirmekte ve bilgilerini arttırmaya çalışmaktadırlar. Bu öğrencilerin büyük bir kısmı tatillerini geçirmek

için Orta Doğu ülkelerinden birini tercih etmekte ve tatil sırasında, kazanmış oldukları dil becerilerini uygulama imkanı elde etmektedirler.

Asistan desteği

Chicago üniversitesinde dikkat çeken önemli hususlardan biri de her Arapça şubesine ait bir hoca ve bu hocaya yardımcı olan ve dersi asiste eden bir asistanın bulunmasıdır. Dersin hocası her gün öğle vaktine kadar derslerini anlatır, öğleden sonra ise asistan, dersin hocasıyla görüşerek o gün gösterilen dersle ilgili olarak öğrencilere uygulama yaptırır, birlikte alıştırmaya çözer ve anlamadıkları yerleri bir kez daha açıklar. Bu şekildeki uygulama öğrencilerin konuyu daha iyi anlamalarına yardımcı olmasının yanında dil becerilerinin gelişmesine de destek vermektedir. Ayrıca asistan günlük olarak verilen ödevleri kontrol ederek evrakları tashih eder, yapılan ortak yanlışlara dikkat çeker ve öğrencilerle birebir görüşerek onlara yardımcı olur. Bütün bunlara ilave olarak asistan, haftalık yapılan quizler ile vize ve final sınavlarının hazırlanmasında, uygulanmasında ve sınav evrakının okunmasında hocaya yardım eder.

Sınav ve Değerlendirmeler

Öğrencilere her hafta quiz adı verilen küçük sınavlar uygulanmaktadır. Bu sayede öğrenci kısa aralıklarla kendini test etmekte ve o hafta verilen müfredatı kavrayıp kavramadığını veya ne ölçüde kavradığını öğrenebilme fırsatı bulmakta ve eksiklerini telafi etme yönünde bir çaba içine girmektedir. Quizlerin yanı sıra vize ve final imtihanları da bulunmaktadır. Öğrenciler bu imtihanlardan aldıkları puanlara göre başarılı veya başarısız sayılmaktadırlar. Sınav değerlendirmesini her hoca ayrı olarak yapmakta ve neticeyi ilan etmektedir.

Hocalar öğrencilerin performanslarını bu şekilde değerlendirirken öğrenciler de hocaların performansını yıl sonunda kendileriyle yapılan mülakat ve anketlerle değerlendirmektedirler. Tamamen özgür ve demokratik çerçevede yapılan bu değerlendirmeye göre üniversite yönetimi bir sonraki yılda hocayla çalışıp çalışmayacağına karar vermektedir.

Sonuç

Modern dünyada pek çok sahada güçlü aktörlerden biri olan Amerika'da Arapça dil öğretimi gerçekten tahminlerin ötesinde çok erken bir dönemde başlamış olup günümüzde kamudan özel sektöre kadar pek çok kurum ve kuruluşta öğretilmektedir. Chicago

Üniversitesinde Arapça Dil öğretiminin üniversitenin kuruluşu ile birlikte başlaması, bu dile ne denli önem atfedildiğinin bir göstergesi olsa gerektir. Disiplinler arası çalışmaları önemseyen üniversite, Arapçayı, Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümü altında filologları, dilbilimcileri, arkeologları, antropologları, tarihçileri, din ve hukuk gibi değişik branşlarla etkileşim içinde öğrencilerine sunmaktadır. Dilin yalın bir şekilden çok o dile ait kültür ve medeniyet ile birlikte öğrenilmesi gerektiği gerçeğinden hareketle Doğu Bilimleri ile Orta Doğu Araştırmaları ile ilgili branşları disiplinlerarası bir çatı altında toplamaya çalışmıştır. Üniversite bünyesinde Arapçanın yoğun olarak gerekli olduğu çalışma alanları *Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Tarihi ve Medeniyeti, İslam Düşüncesi* gibi branşlar ile *İslam Arkeolojisi, Karşılaştırmalı Sami Dilleri* gibi alanlardır.

Üniversitede Arapça farklı düzeylerde öğretilmektedir. Giriş düzeyinden başlayarak ileri düzeye kadar dersler bulunmakta; Giriş, Orta ve İleri düzey dersleri her yıl standart olarak okutulmakta, buna karşılık farklı isim ve içerikli dersler ise yıllara ve ihtiyaca göre değişmektedir. Uzun yıllar boyunca üniversitede okutulan **Modern Standard Arabic (Elementary - Intermediate)** kitaplarının yerini artık **el-Kitâb fî Ta'allumi'l-'Arabiyya** isimli seri almıştır. Bir Giriş ve üç ana kitap ile bunlara ait DVD'lerden oluşan serinin en fazla dikkat çeken tarafı konuşma dili ile fasih Arapçanın birlikte öğretilmesidir. Geniş bir aileye sahip olan Halid ile Maha'nın hikayesi üzerine kurulu olan seri, dört dil becerisi ile gramere ait konular hikayenin tabii seyrine uygun olarak sıralanmıştır. Kitapta Müfredat, Kültür, Gramer, Okuma, Dinleme, Ammice gibi bölümler bulunmakta ve bunların anlaşılıp kavranmasına dair pek çok alıştırtma ve aktiviteye yer verilmiştir.

Sınıf mevcudunun 13-15 arasında değişmesi, derslerin öğrenci merkezli işlenmesi, günlük ödevlerin verilmesi, dil becerilerini geliştirmeye yönelik sınıf içi aktivitelerin yapılması, öğrenci motivasyonunun çok yüksek olması, dersleri ve hocaları asiste eden asistanların bulunması, haftalık quizlerin uygulanması başarıyı olumlu yönde etkilemektedir.

KAYNAKLAR

Ernest McCarus, "History of Arabic Study in the United States", *The Arabic Language in America* (Editor: Rouchdy, A., Wayne State University Press, Detroit 1992

Mahmoud al-Batal – R. Kirk Belnap, "Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi ve Öğrenimi: Gerçekler, İhtiyaçlar ve Geleceğe Dair

Tavsiyeler” (Çev. M. Vecih Uzunoğlu), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: XII, Sayı: XXXV, Ankara 2012, s.43-58.

www.uchicago.edu

www.press.uchicago.edu/ucp/journals/journal/jnes.html

<http://collegcatalog.uchicago.edu/thecollege/neareasternlanguagescivilizations/>

Kristen Brustad - Mahmoud Al-Batal - Abbas Al-Tonsi, *Al-Kitaab fii Ta'allum al-'Arabiyya with DVDs: A Textbook for Beginning Arabic*, Georgetown University Press, Washington 2004

¹ Ernest McCarus, “History of Arabic Study in the United States”, *The Arabic Language in America* (Editor: Rouchdy, A., Wayne State University Press, Detroit 1992, s.207. McCarus’un bu makalesi ile Roger Allen’in yine aynı eserde 222-250 sayfaları arasında yayınlanan “*Teaching Arabic in the United States: Past, Present and Future*” isimli makalesi Amerika’da Arapça öğretim tarihi konusunda önemli iki çalışmadır. Bu iki makalede, Amerika’da Arapça öğretimine ait uygulamaların, hedeflerin, metotların ve materyallerin nasıl geliştiğini ayrıntılı bir şekilde ana hatlarıyla görmek mümkündür. Ayrıca krş. Mahmoud al-Batal – R. Kirk Belnap, “Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi ve Öğrenimi: Gerçekler, İhtiyaçlar ve Geleceğe Dair Tavsiyeler” (Çev. M. Vecih Uzunoğlu), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: XII, Sayı: XXXV, Ankara 2012, s.43-58.

² Chicago Üniversitesi ile ilgili verdiğimiz bilgilerin çoğu üniversitenin web sitesinden derlenmiştir. Bkz. www.uchicago.edu

³ The Division of the Humanities

⁴ Near Eastern Languages and Civilizations (NELC)

⁵ The Oriental Institute

⁶ Center for Middle Eastern Studies (CMES)

⁷ Dergi hakkında daha fazla bilgi için bkz.:

www.press.uchicago.edu/ucp/journals/journal/jnes.html

⁸ Dersler ile ilgili bilgiler üniversitenin web sayfasından istifade edilerek hazırlanmıştır. Bkz.

<http://collegcatalog.uchicago.edu/thecollege/neareasternlanguagescivilizations/>

⁹ Kristen Brustad, Mahmoud Al-Batal and Abbas Al-Tonsi, *Al-Kitaab fii Ta'allum al-'Arabiyya with DVDs: A Textbook for Beginning Arabic*, Georgetown University Press, Washington 2004, I, XIX.

**ARAP ŞİİRİNDE LÂMİYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE
NİSPET EDİLEN RİSÂLE:
NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN**

Ramazan EGE*

Özet

Bu çalışma, Memlûklar döneminde (H. 691–749/M1292-1349) yılları arasında yaşamış bulunan İbnü'l-Verdî'ye nispet edilen, *Nasîhatü'l-ihvan ve mürşidetü'l-hullân*, adlı eserin tahkik ve tahlilli tercümesi şeklinde hazırlanmıştır.

Çalışmaya başladıktan sonra aynı konuyu bazı araştırmacıların da ele aldığını görmüş olmamız risâlenin akademik alanda ne derece ehemmiyet arz ettiğinin delili sayılabilir. Bu meyanda ilgili araştırmaların da tetkik edilmesinin bu çalışmayı daha da yararlı hâle getirdiği kanaatindeyiz.

Çalışma bir giriş ve Lâmiyye'nin tahlil ve tercümesinin yer aldığı bölümlerden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap şiiri, lâmiyye, nazım, nasîhat.

**Lamiyyat In Arabic Poetry And The Resalah Which Is
Attributed To Ibnu`l-Wardy: *Nasîhatu`l-Ihvân Ve Mürşidetu`l-
Hullân***

Abstract

This study was prepared as a tahqîq and translation of the *Nasîhatü'l-ihvan ve mürşidetü'l-hullan*, which to be owned by İbnü'l-Verdî, lived between (H. 691–749/M1292-1349) at the time period of the Memluks.

After the beginning of the study we saw that this work had been studied by some researchers. It is possible for us to respect that this work is very important subject in the academic area. In additional, we believe that our studying on these works made the work very useful.

The work consists of a beginning and the chapters contain the analysis and the translation of the *Lâmiyya*.

Key Words: Arabic poetry, Lâmiyya, Nazım, Nasîkhat

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (ramazan.ege@deu.edu.tr).

ARAP ŞİİRİNDE LÂMİYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:
NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

GİRİŞ

ESERİN ADI:

Eserin orijinal adı *Nasîhatü'l-ihvân ve mürşidetü'l-hullân* olup *Lâmiyyetü İbni'l-Verdî* diye tanınmaktadır¹. Bazı çalışmalarda *Nasîhatü'l-ihvân ve mürşidetü'l-hullân* şeklinde ve “hî”nin kesresi ile geçmekte ise de doğrusunun bizim tercih ettiğimiz şekil olduğu kanısındayız. Nitekim bir şiirde şöyle geçer:

وَدَدْتُ وَدَادَةً لَوْ أَنَّ حَظِّي ... مِنَ الْخُلَائِنِ أَنْ لَا يَصْرُمُونِ

*Şunu kesinlikle istedim: Dostlarım beni terk etmesinler*²

ESERİN MÜELLİFİ:

Eserin müellifi, İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeyneddin Ömer b. Muzaffer el-Halebî (Ö. 749h./1349m.)'dir.

Memlûkler döneminde Sûriye'nin Haleb şehrinin batısına düşen Ma'arratü'n-Nu'man'da H. 691/M1292 de doğan İbnü'l-Verdî, burada başladığı öğrenimini Hama, Haleb ve Dımaşk'ta sürdürdü. Fakîh, dilci, edebiyatçı, tarihçi, coğrafyacı ve de şâir olan İbnü'l-Verdî, başta Şâfiî fikhî olmak üzere özellikle dil ve edebiyat alanlarında ilerledi. Takiyyuddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Hatib Cibrin (ö. 737/1337) ve Burhaneddin el-Fezârî (ö. 729/1329) gibi devrin ileri gelen üstatlarından fıkıh, tefsir, dil ve edebiyat dersleri aldı. Şerefüddin el-Bârizî (ö. 738/1338) ve 'Abs b. İsâ es-Sercâvî (ö. ?) adlı sûfilerin hizmetinde bulundu. Bir süre, aralarında Dımaşk, Menbic ve Şeyzer olmak üzere çeşitli şehirlerde kadılık yapan İbnü'l-Verdî daha sonra, kendi irâdesiyle, kadılığı bırakmış; kendisini öğrenci yetiştirme ve eser telifine vermiş, hayır sahibi sâlih bir adam olmuş; zühd ve takvâsı sebebiyle insanlar arasında büyük bir itibar kazanmıştır. Kadılık makamında iken “Fakîhu'l-Haleb” diye şöhrete ulaşmış olan İbnü'l-Verdî kaynaklarda, “el-kâdî el-ecell, el-imam el-fakîh, el-edib eş-şâir, ehadü fudalâi'l-'asri ve fukahâihî ve şu'arâihî”, diye tanına gelmiştir. Tercüme edecek olursak: En yüce kadı, fakih imam, edib şâir, zamanın faziletlipleri, fakihleri ve şâirlerinden biri.

İbnü'l-Verdî, kendisinin soy yönünden Hz. Ebû Bekr'e dayandığını belirtmek için es-Sıddîkî nisbesini kullandığını, özellikle, ifade eder³.

Halep ve civarında ortaya çıkan ve binlerce kişinin ölümüne yol açan vebâ salgını sırasında tâun hastalığına yakalanarak 749h./1349m. tarihinde Haleb'te vefat etmiştir. Kaynaklar, öldüğünde İbnü'l-Verdî'nin yaklaşık doksan yaşında olduğunu belirtirler⁴.

İBNÜ'L-VERDÎ'NİN ESERLERİ:

Yapılan araştırmalarda ağırlık dil ve fıkıh olmak üzere kendisinin birçok eserin müellifi olduğu anlaşılmaktadır. Bunları konularına göre şöyle sıralayabiliriz

A) Konusu Dil ve Edebiyat Olan Eserleri:**1. Şiir divanı.**

İbnü'l-Verdî'nin bazı makâme ve risâlelerini içinde bulunduran bu eser Ahmed Fâris eş-Şıdyak (İstanbul 1300) ve Ahmed Fevzî el-Heyyib (Kuveyt 1407/1986) tarafından neşredilmiş, ayrıca *Mecmû'atü'r-resâil Kemâliyye* içinde basılmıştır⁵.

Bundan başka *Müntehabat min Dîvânı İbnü'l-Verdî* adlı bir eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır⁶. Bu eser matbu olup İbnü'l-Verdî'nin üzerinde çalıştığımız bu Lâmiyyesinin, bu divan içinde yer almadığı belirtilmiştir. Bu *Lâmiyye*'nin, başkaları tarafından matbu eserin içine, daha sonra, eklendiği anlaşılmaktadır.

2. *Tahrîru'l-hasâsa fî teysîri'l-Hulâsa* (Yazma). İbnü'l-Verdî bu eserinde İbn Mâlik'in *Elfiyyesini* 155 beyitle özetlemiştir.

3. et-Tavzîh: Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,**4. Zav'ü'd-dürre: Şerhu Elfiyyeti İbn Mu'tî,****5. el-Lübâb fî 'ilmi'l-i'râb,****6. et-Tuhfetü'l-Verdiyye fî Müşkileti'l-i'râb.**

153 beyitlik bu manzumeyi R. Abicht, Latince tercüme ve şerhiyle birlikte neşretmiştir (Breslau 1891). Eser üzerine müellif tarafından kaleme alınan şerh Semîr Ahmed Abdülcevâd (Kahire 1985), Salâh Revvây (Kahire 1408/1989) ve Abdullah Ali eş-Şellâl (Riyad 1409/1989) tarafından yayımlanmış, manzumeye Abdülkâdir el-İfrânî'nin yazdığı *el-Hediyyetü's-sameddiyye* adlı şerh de basılmıştır (Kahire 1323). Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî tarafından yazılan *Şerhu şevâhidi't-Tuhfeti'l-Verdiyye* adlı eseri Nazif Hoca yayımlamıştır⁷.

7. Muhtasarü'l-Mülha (manzum);**8. Tezkiretü'l-ğarîb fî'n-nahv** (manzum);**9. Makâmat** (Edebiyat);

10. *el-Kevâkibu's-sâriye fî mieti câriye*: Kadın tasvirleri hakkında. Eser Kahire'de 1936 yılında basılmıştır.

11. Ve son edebî eseri de hâlen üzerinde çalıştığımız *Nasihatü'l-ihvân ve mürşidetü'l-hullân*' dır.

Müellif bu lâmiyyeyi, dînî, siyâsî ve ahlâkî öğütler olarak, oğluna hitaben yazmış, başından geçen birtakım hayat tecrübelerini de bunlara eklemiştir. Eser remel bahrinde 77 beyitlik bir manzûmedir⁸.

Bu eser üzerinde ona yakın şerh yapılmıştır. İshak Kattan "*Lâmiat el-Ouardî*" adıyla yaptığı Fransızca tercümeyi ve eserin

Arapça metnini Revue lunisienne de l'Institut de Carthage'ua (1900) yayımlamış, A. Raux da Fransızca çevirisiyle birlikte Arapça metnini Züheyr b. Ebî Sülmâ muallakasıyla birlikte neşretmiştir (Cezâyir 1905). Almanca ve Hintçe'ye de çevrilen eser M. Zihni Efendi tarafından Feyz-i Yezdan Tercüme-i Nasîhati'l-ihvan ismiyle Türkçeye de çevrilmiştir⁹. Mehmed Zihni Efendi, bizzat kendisi de lâmiyyeden istihsatlarda bulunmuştur¹⁰.

İbnü'l-Verdî'nin şâirlik yönü eleştirilmiş ve kendisinin orta seviyede bir şâir olduğu ve şiirlerinin sun'i ve tekellüflü bulunduğu belirtilmiştir. Hatta kendi öğrencisi olan Salâhaddin es-Safedî (ö. 764/1363), İbnü'l-Verdî'nin, kendisine ait bir çok şiiri, anlam bakımından, intihal ettiğini belirtir. *Risâletü'l-Kelam 'alâ mieti ğulam* adlı eserinin, kendisinin *el-Hüsnü's-sarîh fî mieti melîh* adlı gazellere dair antolojisinin bir taklidi olduğunu ileri sürer¹¹.

İbnü'l-Verdî'nin edebî eserleri *Neşru İbni'l-Verdî* adıyla derlenmiştir(Kahire 1986)¹².

B) Konusu Fıkıh Olan Eserleri:

Yaptığımız çalışmaya göre fıkıh konusunda İbnü'l-Verdî'nin iki eseri bulunmaktadır. Bunlar:

1. *el-Behcetü'l-Verdiyye fî nazmi'l-Hâvî es-sağîr*. Bu kitapta İbnü'l-Verdî, Abdulğaffar el-Kazvî'nin *el-Hâvî es-sağîr* adlı eserini nazma dönüştürmüştür. Dîvân şeklinde ve 5063 beyitten ibaret olan bu eserin konusu Şâfiî fıkıh olup 1311, 1323 ve 1351 tarihlerinde Kahire'de baskıları yapılmıştır.

2. *el-Vesâilü'l-mühezzebe fî'l-mesâili'l-mulakkabe fî'l-ferâiz*¹³.

C) Konusu Tarih Olan Eserleri:

1. *Tetimetü'l-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer*.

Konusu tarih olan iki ciltlik bu eser, *Târîhu İbni'l-Verdî* diye tanınır. Kitap Ebulfidâ tarihinin bir özeti ve zeyli mahiyetindedir¹⁴. İbnü'l-Verdî bu eserinde h. 729–749 (m. 1329–1349) yılları arasında cereyan eden olayları kaleme almıştır.

D) Diğer Eserleri:

1. *Safvetü'r-rahîk fî vasfi'l-harîk (el-Makâmetü'd-Dımaşkıyye)*

2. *el-Mesâilü'z-zehebiyye*¹⁵

3. *Ürcûze ğazeliyye fî tefsîri'l-ahlâm ve'l-menâmât: (el-Elfıyyetü'l-Verdiyye)*. Rüya tabirleri konusunda 1000 beyitlik didaktik bir manzumedir¹⁶. İlk defa 1285/1868 de Bulak'ta basılan eserin daha sonra Kahire'de yeni baskıları yapılmıştır.

4. *Mantiku't-tayr* (tasavvuf- manzum);

5. *eş-Şihâbü's-sâkıb ve'l-'utâbu'l-vâsıb el-vâkı' bi zevi'n-nihali'l-kevâzib* (Tasavvuf).

6. *Harîdetü'l- 'acâib ve ferîdetü'l-ğarâib*.

Konusu coğrafya olan ve kendisine nisbet edilen bu eserin ilmi bir değeri olmadığı söylene de De Guignes, Hylander, Tornderg ve Mehren isimli müsteşriklerin eser üzerinde çalıştıkları ve eseri beğendikleri söylenir. Buradan yapılan seçmeler bir kitapta toplanarak 1824 yılında İsveç'te neşredilmiştir. Bu kitap, Kahirede defalarca basılmıştır¹⁷.

7. *Ürcûze fî havâssı'l-ahcâr ve'l-cevâhir*

8. *Makâme fî't-tâûni'l-âmm (en-Nebâ fî'l-vebâ)*¹⁸.

9. *el-Kelâm 'alâ mieti ğulâm: mietü maktû' latîfe*

10. *ed-Derârî es-sâriye fî mi'eti câriye: Mietü maktû' latîfe*.

Kadın tasvirlerine dair şiirleri içeren antolojisidir.

11. *Ahvâlu'l-kıyâme,*

12. *el-Es'ile ve'l-ecvibe,*

13. *el-Hufye li'l-hırka,*

14. *Lağz manzum,*

15. *Nevâdiru'l-ğarâib ve mevâridü'l-'acâib,*

16. *Risâle fî'l-fütüvve,*

17. *Risâle fî havassı'l-a'dâd,*

18. *Mufâharetü's-seyf ve'l-kalem,*

19. *Manzûme fî'ş-şuhûdi's-sev' ve't-taharruz minhum,*

20. *el-Minah,*

21. *Ebkâru'l-efkar fî müşkili'l-ahbar*¹⁹.

İbnü'l-Verdî'nin Lâmiyyesi İle İlgili Olarak Yapılan Çalışmalar:

Yapılan araştırmalarda *Lâmiyye* üzerinde çeşitli çalışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan tespit edebildiklerimizi aşağıya alıyoruz.

1. Muhammed Emin el-Hancî (Zabt, tashih ve ta'lik), *Lâmiyyetü İbni'l-Verdî: Nasîhatü'l-ihvân ve mürşidetü'l-hullân*, Kahire 1328h./1910m. İlk defa Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emin el-Hancî'nin himayeleriyle Mısır'daki Cemâliyye matbaasında basılmıştır.

2. Abdülazîz el-Harbî, *Tefâsîlü'l-cümel şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*, Riyad 2003.

3. Mesud b. Hasan el-Kınâvî, *Fethu'r-Rahîmi'r-Rahman fî şerhi lâmiyyeti'l-ihvan*. el-Kınâvî, Mısır'da Şâfiî âlimlerinden den olup 1790 senesinde İbnül-Verdî'nin *Lâmiyye* kasidesini şerh etmiştir. Anılan bu şerh Mısır'da hicri 1281 ve 1315 yıllarında basılmıştır²⁰.

4. *et-Tuhfetü'l-mardiyye Şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî* (Yazma)

ARAP ŞİİRİNDE LÂMİYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:

NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

5. *Mustafa b. Kerâmetullah Mahdûm, el-'Itru'l-Verdî Şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî fî'l-hikem ve'l-ahlâk.* Riyad'da Dâru İşbîliye tarafından basılmıştır.

6. 'Abdulvehhab el-Gumrî, *el-'Arfu'n-nedî,*

7. Necmeddin el-Gazzî, *et-Tuhfetü'n-nediyye fî Şerhi'l-Lâmiyyeti'l-Verdiyye* (nşr. Hennâ 'Ali Şeybânî), y.y. 2002. Bu eser, Hennâ 'Ali Şeybânî tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

8. Mehmet Zihni Efendi, *Feyz-i Yezdan Tercüme-i Nasîhati'l-ihvan:* Mehmet Zihni Efendi'nin yaptığı ve *Feyz-i Yezdan adını verdiği* bu tercümeyi A. Turan Arslan neşre hazırlamıştır. Eser, 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları arasında neşredilmiştir²¹.

Eserin tahmisleri de yapılmıştır. Bunlar arasında Ahmed b. Merzûk er-Reşîdî (Kahire 1310), 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mellâh (Kahire 1345) gibilerinin çalışmaları sayılabilir²².

Bazı Meşhur Lâmiyyeler:

Lâmiyye, (L) lâm kâfiyesi üzerine düzenlenmiş kasîde ya da revî'si (L) lâm harfî olan kasîde ya da şiirsel bir kıt'adır²³. Bunun yanında Revî'si (hemze) olana "hemziyye"; (b) olana "bâiyye"; (t) olana da "tâiyye" denir.

Lâmiyyeler Arap şiirinde hayli yaygındır. *Lâmiyyetü'l-'Arab, Lâmiyyetü'l-'Acem* isimli iki eser, bunların en meşhurlarındandır²⁴. Nûniyye ve Mîmiyye'ler de hayli yaygındır. Bu harflerin mahreçleri kolay olduğu için şiirde çok kullanılmışlardır.

Bu ikisinin de dâhil olduğu lâmiyyeler hakkında kısa kısa bilgi verelim:

1) İmriü'l-Kays (ö. 540?)'ın lâmiyyesi. Bu eser yaklaşık 81 beyit olup başlangıcı şöyledir:

فَمَا نَبَّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَ مَنْزِلٍ بِسَقَطِ اللّٰوِي بَيْنَ

الدَّخُولِ فَحَوْلِ

*Durun! Ağlayalım sevgiliyi ve Dehul ile Havmel arasında bulunan Saktu'l-livâ'daki evi anarak*²⁵.

2) Câhiliyye devri Arap şâirlerinden Sâbit b. Evs el-Ezdî eş-Şenferâ'nın (ö. M. 6. y.yılın başları) lâm kâfiyeli ve *Lâmiyyetü'l-'Arab* isimli kasidesi de 68 beyit olup şöyle başlar:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سَوَائِكُمْ لِأَمِيلُ

Anamın oğulları! Atlarınıza bininiz. Ben, sizin dışınızda başka bir kavme gidiyorum.

eş-Şenferâ, ikinci tabaka câhiliye şâirlerinin ileri gelenlerinden olup Yemenlidir. Selâmân oğulları tarafından katledilen Şenferâ'nın

lâmiyyesini ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) şerh etmiş ve bu eser, Müberrid (ö. 286/899)'e nispet edilen bir şerhle beraber : *أَعْجَبُ الْعَجَبِ* : *A'cebu'l-'aceb*, adıyla basılmıştır. Ayrıca 1892 yılında vefat eden İngiliz müsteşrik Redhouse eseri İngilizceye tercüme etmiştir²⁶.

3) Tuğrâî, Ebû İsmâil Müeyyidüddin Hüseyin b. Alî (ö. 515/1121)'nin *Lâmiyyetü'l-'Acem*'i eş-Şenferâ'nın *Lâmiyyetü'l-'Arab* adını taşıyan eserine nisbetle bu ismi almış olup 59 beyittir. Başlangıcı şöyledir:

أَصَالَةُ الرَّأْيِ صَاغَتْني عَنْ الحُطَلِ وَحَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانَتْني لَدَى الْعَطَلِ

Köklü görüş, beni saçmalamaktan kurtardı; fazilet süsü beni işsiz güçsüz kimselerin yanında süsledi.

(Köklü görüş beni yanlışlıklardan korudu; benim için bir süs olan faziletim ise işsiz-güçsüz kimselerin yanında beni üstün kıldı.)

Tuğrâî, İsfahanlı olup Arapça şiir ve nesir sanatında asrının ediplerine örnek olmuştur. Selçuklu sultanlarından Muhammed oğlu Gıyasüddin Mesud'un vezirliğinde bulunan bu şair "üstad" unvanıyla şöhret kazanmıştır. 1121 (H.515) yılında dinsizlikle suçlanarak idam edilen Tuğrâî bu kasideyi 1111 (H.505) yılında Bağdat'ta iken hâlini anlatmak ve zamaneden şikâyet etmek maksadıyla yazmıştı. Kasîdede bir çok edebî şahsiyetler sıralanmış, zamanının bedîî telakkileri de aksettirilmiştir. Üzerinde birçok çalışmalar yapıldığı eser, İsmail ERZEN tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve 1967 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır²⁷.

4) Üzerinde çalıştığımız İbnü'l-Verdî'nin *Lâmiyyesi*²⁸.

(۱) اَعْتَرَلْ ذِكْرَ الْأَعْيَانِ وَالْعَزَلْ وَقُلِ الْفَضْلَ وَجَانِبَ مَنْ هَزَلْ

Şarkı ve gazel söylemekten uzak dur;

*Ciddî söz söyle, şaka yapandan ırak ol*²⁹.

(۲) وَدَعَ الذِّكْرَ لِأَيَّامِ الصَّبَا فَلَأَيَّامِ الصَّبَا بَحْمٌ أَقْلُ

Delikanlılık günlerini anmayı bırak;

*Çünkü gençlik günleri batıp giden bir yıldızdır*³⁰.

(۳) إِنَّ أَهْنَى عَيْشَةٍ قَضَيْتَهَا ذَهَبَتْ لَدَاكُمَا وَالْإِثْمُ حَلْ

Geçirdiğin en mutlu yaşamın

*Gitti lezzetleri; günah aldı yerini onların*³¹.

(۴) وَاتْرُكِ الْعَادَةَ لَا تَحْفَلِ بِهَا تُمْسِ فِي عَزٍّ وَتُرْفَعِ وَتُجَلِّ

Yabancı, genç ve güzel kadınları bırak; onlarla bir arada bulunma;

*Ki şerefli olasın; yüceltilesin ve itibar göresin*³².

(۵) وَالْهَ عَنْ آلَةٍ هُوَ أَطْرَبْتُ وَ عَنِ الْأَمْرِ مُرْتَجَّ الْكَفَلِ

ARAP ŞİİRİNDE LÂMÎYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:

NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

Coşturan çalgı ve oyun âletlerinden uzaklaş;

Sağrısı hareket eden hunsâ emred'den de³³.

(٦) إِنْ تَبَدَّى تَنْكِسِفُ شَمْسُ الضُّحَى وَ إِذَا مَا مَاسَ يُرْرِ بِالْأَسَلِ

Ortaya çıkarsa kuşluk güneşi batar;

*Caka ile yürüdüğünde oku hedefinden saptırır (insanı
şaşırtır)³⁴.*

(٧) زَادَ إِنْ قُشِنَاهُ بِالْبَدْرِ سَيِّ أَوْ غَدَلْنَاهُ بِغُصْنٍ فَأَعْتَدَلِ

Bedir (dolunay) ile onu karşılaştırsak parlaklıkta onu geçer,

Ya da onu düz bir dal ile yan yana getirsek o, dümdüz olur.

(٨) وَافْتَكِرَ فِي مُنْتَهَى حُسْنِ الَّذِي أَنْتَ تَهْوَاهُ بَجْدٍ أَمْرًا جَلَلِ

Güzelliğinin geldiği son durumu düşün,

Sevdiğinin; kendini tehlikeli bir işe atmış olduğunu görürsün³⁵.

(٩) وَاهْجُرِ الْحَمْرَةَ إِنْ كُنْتَ فَتَى كَيْفَ يَسْعَى فِي جُثُونٍ مِنْ عَقَلِ

Şaraptan uzak dur, eğer delikanlı isen,

Akleden kimse delilik için nasıl koşar?³⁶

(١٠) وَاتَّقِ اللَّهَ فَتَقْوَى اللَّهِ مَا جَاوَزْتَ قَلْبَ امْرِئٍ إِلَّا وَصَلَ

Allah'tan ittika et; Allah takvası her ne zaman

Bir kişinin kalbine yerleşirse o, (Allaha) ulaşır³⁷.

(١١) لَيْسَ مَنْ يَقْطَعُ طَرَفًا بَطْلًا إِمَّا مَنْ يَتَّقِي اللَّهَ الْبَطْلَانِ

Yol kesen değildir, kahraman.

Allah'tan korkandır, ancak kahraman.

(١٢) صَدَّقِ الشَّرْعَ وَلَا تَزُكِّنْ إِلَى رَجُلٍ يَرْضُدُ بِاللَّيْلِ رُحْلَ

Tasdik et Şeriatı, meyletme!

Geceleyin Zühâl/Satürn'ü gözetleyen adama³⁸.

(١٣) حَارَبَ الْأَفْكَارَ فِي قُدْرَةٍ مَنْ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا عَزَّ وَ جَلَّ

Fikirler şaşırdı, kudreti konusunda

Bize yolumuzu gösteren (Allah) Azze ve Celle'nin³⁹.

(١٤) كَتَبَ الْمَوْتَ عَلَى الْخَلْقِ فَكَمْ فَلَّ مِنْ جَمْعٍ وَ أَفَى مِنْ دَوْلِ

Ölümü takdir etti mahlûkat üzerine; nice

Toplulukları hezimete uğrattı; yok etti devletleri.

(١٥) أَتَيْنَ نَمْرُودَ وَ كَنْعَانَ وَ مَنْ مَلَكَ الْأَرْضَ وَوَلَّى وَ عَزَلِ

Nerede Nemrud, Ken'an ve de o kimse ki

*Arza sahip oldu; kimilerini yönetime geçirdi, kimilerini de
azletti.*

(١٦) أَيْنَ عَادَ أَيْنَ فِرْعَوْنُ وَ مَنْ رَفَعَ الْأَهْرَامَ مَنْ يَسْمَعُ يَحْلُ

*Nerede Âd, nerede Fir'avn ve nerede o
Piramitleri yükselten; duyan da bunları büyük adam
zanneder⁴⁰.*

(١٧) أَيْنَ مَنْ سَادُوا وَ شَادُوا وَ بَنُوا هَلَكَ الْكُلُّ فَلَمْ تُعْنِ الْقُلُلُ

*Nerede efendilik edenler, kuleler dikenler, evler inşa edenler?
Hepsi helâk oldu, fayda vermedi kuleler.*

(١٨) أَيْنَ أَرْيَابُ الْحِجَا أَهْلُ التُّهَى أَيْنَ أَهْلُ الْعِلْمِ وَ الْقَوْمُ الْأَوَّلُ

*Nerede akıllılar, akıllarıyla uyaranlar?
Nerede ilim sahipleri ve önceki milletler⁴¹?*

(١٩) سَيُعِيدُ اللَّهُ كَلًّا مِنْهُمْ وَ سَيَجْزِي فَأَعْلًا مَا قَدْ فَعَلَ

*Allah, onlardan her birini tekrar diriltecek
Yapana da yaptığının karşılığını verecek⁴².*

(٢٠) أَيُّ بُيِّ أَسْمَعُ وَصَايَا جَمَعْتُ حِكْمًا خُصَّصْتُ بِهَا خَيْرُ الْمَلِكِ

*Ey oğul, dinle öğütleri ki bunlar toplar
Dinlerin en hayırlısına tahsis kılınan nice hikmetleri⁴³.*

(٢١) اَطْلُبِ الْعِلْمَ وَلَا تَكْسَلْ فَمَا أَبْعَدَ الْخَيْرَ عَلَى أَهْلِ الْكَسَلِ

*Taleb et ilmi, olma tembel; ne kadar da
Uzaktır hayır, tembellere!*

(٢٢) وَاحْتَفِلْ لِلْفَقْهِ فِي الدِّينِ وَلَا تَشْتَغِلْ عَنْهُ بِمَالٍ وَخَوْلٍ

*Dîni konularda derinleşmek için gayret et; kalma
Geri ondan, servet ve hizmetçiler yüzünden⁴⁴.*

(٢٣) وَاهْجُرِ النَّوْمَ وَحَصِّلْهُ فَمَنْ يَعْرِفِ الْمَطْلُوبَ يَخْتَرُ مَا بَدَلُ

*Uykuyu terk et; onu (ilmi) tahsil et, kim
Talep edileni bilirse harcadıklarını az görür.*

(٢٤) لَا تَقُلْ قَدْ ذَهَبَتْ أَرْيَابُهُ كُلُّ مَنْ سَارَ عَلَى الدَّرَبِ وَصَلَ

*İlim ehli gitti (fırsat kaçtı), deme
“Patika yolda yürüten (herkes) hedefine varır⁴⁵.”*

(٢٥) فِي أَزْدِيَادِ الْعِلْمِ إِزْغَامُ الْعَدَى وَ جَمَالُ الْعِلْمِ إِصْلَاحُ الْعَمَلِ

*Ancak ilmin artmasındadır düşmanları zelil etmek,
İlmin güzelliği de ameli düzeltmektir.*

(٢٦) جَمَلُ الْمَنْطِقِ بِالنَّحْوِ فَمَنْ يُجْزِمِ الْإِعْرَابَ بِالنُّطْقِ اخْتَبَلَ

*Sözü güzelleştir nahiv ile, kim
Sözde i'rabdan mahrum bırakılırsa kelâmı fâsid olur⁴⁶.*

(٢٧) وَ انْظُرِ الشَّعْرَ وَلَا زِمَ مَذْهَبِي فَاطْرَاحُ الرَّفْدِ فِي الدُّنْيَا أَقْلُ

*Şiir nazmet, benim yolumu tut;
Dünyada bahşiş ve ihsanları terk etmek az görünen bir şeydir⁴⁷.*

(۲۸) فَهُوَ غَنَوَانٌ عَلَى الْفَضْلِ وَمَا أَحْسَنَ الشَّعْرَ إِذَا لَمْ يُبْتَدَلْ

*O, faziletin nişânesidir; ne güzeldir
Şiir, mübtezel olmadıkça*⁴⁸.

(۲۹) مَاتَ أَهْلُ الْفَضْلِ لَمْ يَبْقَ سِوَى مُقْرِفٍ أَوْ مَنْ عَلَى الْأَصْلِ اتَّكَلْ

*Faziletliler öldü, kalmadı orta yerde
Soysuzdan ya da kendini aslına dayayanlardan başkası*⁴⁹.

(۳۰) أَنَا لَا أَخْتَارُ تَقْصِيلَ يَدٍ قَطَعَهَا أَجْمَلُ مِنْ تِلْكَ الْقَبْلِ

*Ben öyle bir eli öpmeyi tercih etmem ki;
Onu kesip atmak bu öpmelerden daha güzeldir*⁵⁰.

(۳۱) إِنْ جَزَّيْنِي عَنْ مَدِيحِي صِرْتُ فِي رِقِّهَا أَوْ لَا فَيَكْفِينِي الْحَجَلْ

*(Bu el), methettiğim için, beni ödüllendirirse olurum
Onun kölesi; Ödüllendirmezse: O zaman da bana utanç yeter.*

(۳۲) أَغْدَبَ الْأَلْفَاظُ قَوْلِي لَكَ خُذْ وَأَمُرُ الْقَوْلِ نَطْقِي بِلَعَلْ

*Lafızların en tatlısı benim sana dememdir: Al(buyur,)
Sözün en acısı da benim şöyle konuşmamdır: Umarım/Belki*⁵¹.

(۳۳) مُلْكُ كِسْرَى عَنْهُ تُغْنِي كِسْرَتُهُ وَعَنْ الْبَحْرِ اجْتِرَاءُ بِالْوُشَلْ

*Kisrâ'nın mülküne bedeldir bir parça ekmek,
Bir damla su da denizlere*⁵².

(۳۴) (عَتَبَرُ) (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ) تَلَقَّاهُ حَقًّا وَ بِالْحَقِّ نَزَلْ

*“Nahnü kasemnâ beynehüm” âyetini göz önüne getir,
Onun hak olduğunu görürsün. O da zaten hak olarak indi*⁵³.

(۳۵) لَيْسَ مَا يَحْوِي الْفَتَا مِنْ عَزْمِهِ لَا وَ لَا مَا فَاتَ يَوْمًا بِالْكَسَلِ

*Kişinin elde ettiği başarılar, kendi azminden değildir;
Boş ve kazançsız geçirdiği bir gün de onun tembelliği yüzünden
değildir*⁵⁴.

(۳۶) وَأَتْرَكَ الدُّنْيَا فَمِنْ عَادَاتِهَا تَخْفِضُ الْعَالِي وَ تُعْلِي مَنْ سَقَلْ

*Dünyayı terk et; çünkü onun âdetlerindendir:
Yüce olanı alçaltır; alçakta olanı da yüceltir*⁵⁵.

(۳۷) عَيْشَةُ الزَّاهِدِ فِي تَخْصِيلِهَا عَيْشَةُ الْجَاهِدِ بَلْ هَذَا أَذَلْ

*(Dünyayı) elde etmede çekingen kimsenin yaşamı,
(Bu konuda) gayret edenin yaşamı gibidir, hatta gayret edeninki
daha zelildir*⁵⁶.

(۳۸) كَمْ جُهُولٍ وَهُوَ مُثَرِّ مُكَيَّرٌ وَعَلِيمٍ مَاتَ مِنْهَا بِالْعَلَنْ

*Dünya'dan birçok servete sahip nice kör cahil var,
Hastalıktan ölen nice âlim var*⁵⁷.

(٣٩) كَمْ شُجَاعٍ لَمْ يَنَلْ مِنْهَا الْمُنَى وَجَبَانٍ نَالَ غَايَاتِ الْأَمَلِ

Hedeflerine nail olamayan nice yiğitler var;

Ve hedeflerinin son noktasına erişen nice korkaklar.

(٤٠) فَاتْرُكِ الْحِيلَةَ فِيهَا وَاتَّقِ إِيمَا الْحِيلَةَ فِي تَرْكِ الْحِيلِ

O konuda hileyi bırak, yavaş ol (acele etme),

Hile, ancak hileyi terk etmektedir⁵⁸.

(٤١) أَيُّ كَفٍّ لَمْ تُقَدِّمْ مِمَّا تُقَدِّ قَرَمَاهَا اللَّهُ مِنْهُ بِالشَّكْلِ

Hangi el, (başkalarına) vermezse kendisine verilen (nimet)lerden,

Allah onun elini çolak etsin⁵⁹.

(٤٢) لَا تَقُلْ أَصْلِي وَفَصْلِي أَبَدًا إِيمَا أَصْلُ الْفَتَى مَا قَدْ حَصَلَ

Asla, benim aslım, benim faslım: aşîretim, deme!

Yiğidin aslı, ancak kendi yaptıklarıdır.

(٤٣) قَدْ يَشُودُ الْمَرَأُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ وَيُحْسِنُ السَّبْكَ قَدْ يُنْفَى الدَّعَلُ

Bazen kişi kendisini babasına nispet etmeden de efendi olur,

İyi eritilip kalıba dökülerek bazen paradaki sahtecilik yok edilebilir⁶⁰.

(٤٤) وَكَذَا الْوَزْدُ مِنَ الشَّوْكَ وَمَا يَنْبُتُ النَّرْجِسُ إِلَّا مِنْ بَصَلٍ

Dikenden çıkan gül de böyle

Ve ancak bir soğandan biter nergis⁶¹.

(٤٥) مَعَ أَيِّ أَحْمَدُ اللَّهُ عَلَى نَسِي إِذْ بِأَيِّ بَكْرٍ أَنْصَلَ

Bununla birlikte nesebim için Allaha hamd ediyorum;

Çünkü o, Ebû Bekr'e ulaştı⁶².

(٤٦) قِيمَةُ الْإِنْسَانِ مَا يُحْسِنُهُ أَكْثَرَ الْإِنْسَانِ مِنْهُ أَوْ أَقَلُّ

İnsanın değeri sahip olduğu ilmi ölçüsündedir;

Buna göre insan, sahip olduğu ilme göre ya çok değerlidir ya da az⁶³.

(٤٧) أَكْثَمُ الْأَمْرَيْنِ فَقْرًا وَغِنَى وَكَسْبُ الْفُلْسِ وَحَاسِبُ مَنْ بَطُلَ

İki şeyi gizle: Fakirliği ve zenginliği.

Fels yani para kazan, boş duranı hesâba çek⁶⁴.

(٤٨) وَأَدْرِغْ خَدَاً وَكَدَاً وَاجْتَنِبْ صُحْبَةَ الْحُمَقَى وَأَرْيَابِ الْخَلَلِ

Çalışkanlık ve gayret nitelikleri ile donan ve uzak dur

Ahmaklar ve fesatçılar ile sohbetten⁶⁵.

(٤٩) يَنْ تَبْذِيرٍ وَجُلِّ رُبَّةً فَكِلَا هَذَيْنِ إِنْ زَادَ قَتَلُ

Tebzir ile buhl arasında bir rütbe vardır;

Bu ikisi fazla olursa öldürür⁶⁶.

(۵۰) لَا تَخْضَ فِي سَبِّ سَادَاتٍ مَضَوْا إِيَّاهُمْ لَيْسُوا بِأَهْلٍ لِلزَّلَلِ

*Daha önce geçmiş büyüklere sövmeye kalkışma,
Çünkü onlar “zelel”e ehil değillerdir⁶⁷.*

(۵۱) وَتَغَافَلُ عَنْ أُمُورٍ إِنَّهُ لَمْ يَفُزْ بِالْحَمْدِ إِلَّا مَنْ عَقَلَ

*Bazı şeyleri görmezden gel, çünkü
Övgüyü ancak görmezden gelen elde eder⁶⁸.*

(۵۲) لَيْسَ يَخْلُو الْمَرْءُ مِنْ ضِدِّهِ إِلَّا حَاوَلَ الْعُزْلَةَ فِي رَأْسِ جَبَلٍ

*Kişi, işlerinde terslikten uzak kalamaz;
Bir dağ başında uzlete kalkışsa da⁶⁹.*

(۵۳) مِلَّ عَنِ النَّمَامِ وَاهْجُرْهُ فَمَا بَلَغَ الْمَكْرُوهَ إِلَّا مَنْ نَقَلَ

*Nemmâmdan uzaklaş; onu terk et;
İstenmeyen sonuçlara ancak söz nakleden ulaşır⁷⁰.*

(۵۴) دَارِ جَارَ الدَّارِ إِنْ جَارَ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ صَبْرًا فَمَا أَخْلَى النَّقْلُ

*Ev komşuna mudârâtla davran, zulmetse de;
Sabredemezsen, taşınmak ne hoş bir şey!⁷¹*

(۵۵) جَانِبِ السُّلْطَانِ وَاحْذَرْ بَطْشَهُ لَا تُعَانِدْ مَنْ إِذَا قَالَ فَعَلْ

*Güç ve kudret sahibi yetkiliden uzaklaş; baskısından sakın,
Dediğini yapabilen kimseyle inatlaşma⁷².*

(۵۶) لَا تَلِ الْحُكْمَ وَإِنْ هُمْ سَأَلُوا رِغْبَةً فَبِكَ وَخَالِفْ مَنْ عَدَلَ

*İçten gelen bir istekle yönetime geçme, isteseler de,
Bu konuda ayıplayanlara muhâlefet et.*

(۵۷) إِنْ نَصَفَ النَّاسُ أَعْدَاءَ لِمَنْ وُلِّيَ الْأَحْكَامُ هَذَا إِنْ عَدَلَ

*Çünkü insanların yarısı düşmandır o kimseye ki
Kendisine yönetim tevdi edilmiş; adâletle yönetse de⁷³.*

(۵۸) فَهُوَ كَالْمَخْبُوسِ عَنْ لَدَائِهِ وَكَأَنَّ كَفَيْهِ فِي الْحَشْرِ تُعْلَنُ

*O, lezzetleri söz konusu olduğunda mahbus gibidir.
Kıyamette de her iki eli kelepçelenir⁷⁴.*

(۵۹) إِنْ لِلنَّفْصِ وَالْأَسْتِقَالِ فِي لَفْظَةِ الْقَاضِي لَوْعْظًا وَمَثَلًا

*“el-Kâdi” lafzındaki naks ve istiskalde
Şüphesiz bir öğüt ve bir örnek vardır⁷⁵.*

(۶۰) لَا تُسَاوِي لَدَهُ الْحَمْمُ بِمَا ذَاقَهُ الْمَرْءُ إِذَا الْمَرْءُ انْعَزَلَ

Yönetimde kalmanın lezzeti denk olmaz,

*Kişinin tattığına, azledildiği zaman*⁷⁶.

(٦١) فَالْوَلَايَاتُ وَإِنْ طَابَتْ لِمَنْ ذَاقَهَا فَالْكُفُّ فِي ذَاكَ الْعَسَلِ

Yönetimler, onları tadanlar için

Hoş olsa da, ondaki zehir, o balın içindedir.

(٦٢) نَصَبُ الْمُنْصِبِ أَوْهَى جَلْدِي وَعَنَائِي مِنْ مُدَارَاةِ الشُّغْلِ

Mevki-makam yorgunluğu, dayanma gücümü zayıflattı;

*Çektiğim zahmet de sefil kimselerle müdârâtta bulunmamdandır*⁷⁷.

(٦٣) قَصَّرَ الْأَمَالَ فِي الدُّنْيَا تَفَرُّ فَدَلِيلُ الْعَقْلِ تَقْصِيرُ الْأَمَلِ

Dünyâda emelleri kısa kes ki kurtulasın,

*O halde aklın delili emeli kısa kesmektir*⁷⁸.

(٦٤) إِنْ مَنْ يَطْلُبُهُ الْمَوْتُ عَلَى غَيْرَةٍ مِنْهُ جَدِيرٌ بِالْوَجَلِ

O kimse ki kendisini ölüm yakalayacak;

*Hiç beklemediği bir durumda; ona korku yaraşır*⁷⁹.

(٦٥) غِبْ وَ زُرْ غَبًا تَزُدْ حُبًّا فَمَنْ أَكْثَرَ التَّرْدَادِ أَضْنَاهُ الْمَلَكُ

Sevdiğini gün aşırı ziyaret et ki daha çok sevilesin; kim.

*Çok gelip giderse onu usandırır*⁸⁰.

(٦٦) خُذْ بِحَدِّ السَّيْفِ وَاتْرُكْ غِمْدَهُ وَاعْتَبِرْ فَضْلَ الْفَتَى دُونَ الْحُلِيِّ

Kılıcın keskin tarafını tut, kınını bırak;

*Delikanlılığın faziletine itibar et; kıyafetlerini değil*⁸¹

(٦٧) لَا يَضُرُّ الْفَضْلُ إِقْدَالَ كَمَا لَا يَضُرُّ الشَّمْسُ إِطْبَاقَ الطُّغْلِ

Azlık(fakirlik) fazilete zarar vermez; nitekim

*Üzerine karanlığın çökmesi de güneşe zarar vermez*⁸².

(٦٨) حُبُّكَ الْأَوْطَانَ عَجْزٌ ظَاهِرٌ فَأَعْتَرَبْ تَلَقُّ عَنِ الْأَهْلِ بَدَلٌ

Sendeki vatan sevgisi açık bir acizdir;

*Gurbete çık ki; âilenin yerine başkalarıyla buluşasın*⁸³.

(٦٩) فَمِمَّكَثِ الْمَاءُ يَبْقَى آسِنًا وَسُرَى الْبَدْرِ يَهْ الْبَدْرُ اكْتَمَلَ

Su- yerinde durmakla bozulur- kokar;

*Ay da geceleyin hareket ederek tam bedir(dolunay) halini alır*⁸⁴.

(٧٠) أَيُّهَا الْعَائِبُ قَوْلِي عَبَثًا إِنَّ طِيبَ الْوَرْدِ مُؤَذِّ بِالْجُحَلِ

Ey benim sözümü boş şeyler diye ayıplayan kişi;

*Gülün kokusu bokböceğini rahatsız eder*⁸⁵.

(٧١) عَدَّ عَنْ أَشْهُمٍ لَفْظِي وَاسْتَتَرْتُ لَا يُصِيبُكَ سَهْمٌ مِنْ نَعْلٍ

Benim söz oklarımdan sakın ve onlara karşı siper al;

*Sü 'al'in bir oku sana isabet etmesin*⁸⁶.

(٧٢) لَا يَغُرُّكَ لِيْنٌ مِنْ فَتًى إِنَّ لِّلْحَيَّاتِ لِيْنًا يُغْتَرَّلُ

*Bir bahadırın yumuşaklığı seni aldatmasın,
Yılanların da bir yumuşaklığı vardır; uzak durulan.*

(٧٣) أَنَا مِثْلُ الْمَاءِ سَهْلٌ سَائِعٌ وَمَتَى سَخْنٌ آذَى وَقَتْلٌ

*Ben su gibiyim: Hazmı kolay ve içmesi hoş;
Isıtıldığı zaman üzer ve öldürür.*

(٧٤) أَنَا كَالْحَيَّزُورِ صَعْبٌ كَسْرُهُ وَهُوَ لَيْنٌ كَيْفَمَا شِئْتَ انْفَتَلَ

*Ben Hayzur gibiyim; onu kırmak zordur
Aynı zamanda yumuşaktır; nasıl dilersen öyle şekil alır⁸⁷.*

(٧٥) غَيْرَ أَنِّي فِي زَمَانٍ مَنْ يَكُنْ فِيهِ هَذَا مَالٍ هُوَ الْمَوْلَى الْأَجَلُ

*Şu kadar var ki ben öyle bir zamandayım
Ki kim servet sahibi olursa o, efendi ve yücedir.*

(٧٦) وَاجِبٌ عِنْدَ الْوَرَى إِكْرَامُهُ وَقَلِيلُ الْمَالِ فِيهِمْ يُسْتَقَلُّ

*Halka göre ona ikram etmek vaciptir.
Onların içinde serveti az olan kimse istikal edilir (azımsanır)⁸⁸.*

(٧٧) كُلُّ أَهْلِ الْعَصْرِ غَمْرٌ وَأَنَا مِنْهُمْ فَاتْرُكْ تَفَاصِيلَ الْجَمَلِ

*Bu zamanda yaşayanlar hayırsız ve düşüncesizdir. Ve ben
Onlardanım. O halde uzun cümleleri bırak. (Kısa kes)*

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Fevzî el-Heyyib, “el-Cânibü'l-bedî'î fî şî'ri İbni'l-Verdî ‘Omer b. el-Muzaffer”, *Mecelletu Mecma'ül-luğati'l-'Arabiyye bi Dimaşk*, LXXII/1 (1417/1997).

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük: Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde* (Red. Ahmet Topaloğlu), İstanbul 2005, I-III.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul 1951, I-II.

el-Bağdâdî: *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn* (nşr. Şerafeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1360–1362/1945–1947.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (GAL), çev: Abdulhalim en-Neccar, Kahire 1974. I-VI. (III c)

----- *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Erster Band I-II, Supplementband, Leiden 1938, I-III.

el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulğafur ‘Attâr), Beyrut 1399/1979, I-VIII.

el-Cezâirî, Tâhir, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Haleb 1416/1995.

Durmuş, İsmail-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî, Zeynüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXI, 239–240.

Emil Bedî‘ Yakub, *el-Mu‘cemu'l-mufasssal fî ‘ilmi'l-'arûz ve'l-kâfiye ve fînûni'ş-şi'r*, Beyrut 1411/1991.

The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Ed: B. Levis, V.L. Menage, Pellat, J. Schacht, Leiden, 1979.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa'* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn- Muhammed ‘Ali en-Neccâr), Kâhire 1384/1964, I-XV.

Ebu'l-Fidâ, ‘Imâdeddin İsmâil b. Ali, *el-Muhtasar fî ahhârî'l-beşer: Târîhu Ebî'l-Fidâ* (Sâhibu Hama), Beyrut tr.y., I-IV(1-2).

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin, *el-Eğânî* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn ve dğr.), Kahire 1974, I-XXIV.

Hacı Halîfe (Kâtib Çelebi), Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1971, I-II.

el-Hancî, Muhammed Emin-Ahmed Emin el-Cemâlî (nşr. ed), *Lâmiyyetu İbni'l-Verdî: Nasihatü'l-ihvân ve mürşidetü'l-hullân*, Kahire 1910.

el-Halebî, Muhammed Râğıb et-Tabbâh, *A'lâmu'n-nübelâ bi târihi Haleb eş-şehbâ* (nşr. Muhammed Kemal), Haleb 1408/1988, I-VIII.

ARAP ŞİİRİNDE LÂMİYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:

NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

İbn Hacer el-‘Askalânî, Şihâbeddin Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mieti's-sâmine* (nşr. Muhammed Seyyid Câde'l-Hakk), Kahire 1385/1966.

İbnü'l-‘Îmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, Beyrut ts. I-VIII, (IV c).

İbn Nedim, Muhammed b. İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, Beyrut (Flügel) 1872, Halle.

el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât* (nşr. Ali Mu'avviz-Âdil Âdil Abdulmevcûd, Beyrut 2000, I-II.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1380/1960, I-XV.

Kılıç, Hulûsi, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", *DİA*, X, 316–318.

Ma'luf, (Luvis), *el-Müncid*, Beyrut 1969.

el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Huseyn, *Murûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1377.

İslam Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lugatı, Maarif Vekâleti, İstanbul 1964, I- XIII.

Muhammed Zağlûl Sellâm. *el-Edeb fî'l-'asri'l-Memlûkî*, Kahire 1980.

Muhammed Mehdi Müezzîn-i Câmî, "İbn Verdî", *DMBİ*, V, 78–80.

Mehmed Zihni Efendi, *Feyz-i Yezdan: Kasîde-i Lâmiyye Tercümesi*, (Hzr. A. Turan Arslan), İstanbul 2006.

Moh. Ben Cheneb, "İbn al-Wardî", *Eİ²* (İng.). III, 966–967.

es-Safedî, Salâhaddîn Halîl b. Aybek, *A'yânü'l-'asr ve a'vânu'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd-Mâzin Abdulkâdir el-Mubârek), Beyrut 1418/1998.

es-Sübkî, Tâciüddin Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye el-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1383/1964, I-X.

es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğavviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Mısır 1384/1964, I-II.

es-Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kahire* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1387/ 1967, I-II.

Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, Dersâdet 1317.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrî't-tâli'*, Kahire 1348, I-II.

İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Ebû'l-mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücum ez-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire (1383/1963), I-XII(VI).

Şerhu't-Tuhfeti'l-Verdiyye (nşr. Abdullah Ali eş-Şellâl). Riyad 1409/1989.

Türkiye Diyanet Vakfı, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I-XIX.

Uzun, Tacettin, “İbnü'l-Verdî ve *el-Kasîdetü'l-lâmiyyesi*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2004, s. 17-26.

Üçer, Müjgân, *Atalar Sözü Yerde Kalmaz Sivas'ta Sözlü Gelenek*, İstanbul 1998.

İbnu'l-Verdî, Zeyneddin Ömer, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer: Târîhu İbni'l-Verdî* (nşr. Ahmet Rifat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I-II.

Yâkut el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, Beyrut 1357, I-XX.

ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakât es-seb'it-tivâl*, Beyrut 1415/1995.

ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-Alâm: Kâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1969, I-XI.

¹ Risâle üzerinde yapılan çalışmalar konusunda bilgi vermek gerekirse; öncelikle *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2004 sayısının 21. sayfasında İbnü'l-Verdî'nin bu eserinin tercümesi zikredilebilir. Bu tercüme Prof. Dr. Tacettin Uzun tarafından yapılmıştır. Çalışmamızda bu eserden istifade edilmiştir. Eser üzerinde yapılan diğer bir tercüme çalışması da meşhur Mehmed Zihni Efendi merhuma ait olup, Prof. Dr. A. Turan Arslan tarafından neşre hazırlanmış ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları arasında yayınlanmıştır. Tarafımızdan temin edilip incelenen bu eserin gayet iyi hazırlandığı tespit edilmiştir. Bu münasebetle eserin müellifini ve tercümeleyen Mehmed Zihni Efendiyi rahmetle yadeder, eseri günümüz Türkçesine kazandıran Prof. Dr. A. Turan Arslan'a da teşekkürlerimizi sunmak isteriz. Bu çalışmada Prof. Dr. A. Turan Arslan, eserin Osmanlıca tercümesini tıpkıbasım olarak kitabın arkasına aldıkları gibi bu tercümenin aynısını Türk harfleriyle aktarmışlar ve buna kendileri de bir tercüme eklemişlerdir. Bizim bu çalışmamızda bu iki Türkçe tercümenin yanında Arapça olarak yapılan başka çalışmalardan da yararlanılmıştır. Ayrıca müellif İbnü'l-Verdî daha geniş olarak tanıtılmaya çalışılmış ve eserleri konusunda kaynaklara dayalı başka bilgiler de sunulmuş olduğundan çalışmamızın yararlı olacağını düşünüyorum.

² Kelime ilgili detaylı bilgi için bkz. el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye* (nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr), Beyrut 1404/1984, I-VIII. IV, 1687; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1380/1960 I-XV, VIII, 3.

³ Bkz. *Lâmiyye*, 46. beyit.

ARAP ŞİİRİNDE LÂMÎYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:
NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

⁴ İbnü'l-Verdî ile ilgili olarak bkz. ibn Hacer el-‘Askalânî, Şihâbeddin Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Nşr. Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk), Kahire 1385/1966, III, 272 (nu. 3092); el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 157 (nu. 383); es-Sübkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyye el-kübrâ* (Nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1383/1964, I-X, VI, 243-45; İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nücum ez-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire* (1963/1383), X, 212, 240-41; İbnü'l-‘İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, Beyrut ts., I-VIII, (IV c)., VI, 161-62; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedriü't-tâli*, Kahire 1348, I-II, I, 514-15; el-Halebî, Muhammed Râğib et-Tabbâh, *A'lâmu'n-nübelâ fî târihi Haleb eş-şehbâ*, V, 3 (Bu kaynakta “i‘tezil” diye başlayan bu lâmiyyesinin mevcudiyetinden söz ediliyor.); es-Safedî, Salâhaddîn Halîl b. Eybek, *A'yânü'l-asr ve 'avânu'n-nasr* (Nşr. Ali Ebû Zeyd-Mâzin Abdulkadir el-Mubârek), Beyrut 1418/1998, II, 149; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, VIII, 3; el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fî z-zevl 'alâ Keşfi'z-zunûn* (nşr. Şerâafeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1360-1362/1945-1947, I, 12, II, 553, 652; el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul 1951, I-II, I, 789, 190; Br., *GAL*, II, 140-141, *Suppl.*, II, 162-63, 174-175...

⁵ İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, *DİA*, XXI, 239.

⁶ Ay. Nu. 1387.

⁷ İstanbul 1987. İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, *DİA*, XXI, 240. Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Erster Band I-II, Supplementband, Leiden 1938, I-III., II, 175-176.

⁸ Bu eserin çeşitli baskıları arasında İstanbul 1298; Beyrut 1326; nşr. Muhammed Emin el-Hancî, Kahire 1910 gibileri sayılabilir.

⁹ İstanbul 1292. İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî, Zeynüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 239-240.

¹⁰ Karşılaştırma için bkz. Mehmed Zihni Efendinin kendisine ait olan *el-Müntehab*, s. 388, 574, 612; a. mlf., *el-Muktezab*, s. 110, 132; a. mlf., *el-Müşezzeb veya el-Mürteeb*, s. 21. Ayrıca krş. Arslan, A. Turan (Hzr) İbnü'l-Verdî'den/ Mehmed Zihni Efendi, *Feyz-i Yezdan: Kasîde-i Lâmiyye Tercümesi*, İstanbul 2006, s. 14.

¹¹ Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, *DİA*, XXI, 239-40.

¹² İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, *DİA*, XXI, 240.

¹³ Hacı Halife (Kâtib Çelebi), Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1971, I- II, 1670.

¹⁴ Ebu'l-Fidâ 'Imâdeddin İsmâil b. Ali (ölüm. 732/1332)(Sâhibu Hama) başta *el-Kâmil fî târihi'l-İslâm* olmak üzere çeşitli eserlerden ihtisar ederek *el-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer* adlı eseri telif etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Fidâ 'Imâdeddin İsmâil b. Ali, *el-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer : Târîhu Ebî'l-Fidâ* (Sâhibu Hama), Beyrut tr. Y., I-IV (1-2). İbnü'l-Verdî işte bu muhtasarı ihtisar etmiştir. İki cilt olan bu eser, kaynaklarda “Tetimme” adıyla geçmektedir. Geniş bilgi için bkz. Zeyneddin Ömer b. el-Verdî, *Tetimmetü'l-*

Muhtasar fî ahhâri'l-beşer: Târîhu İbni'l-Verdî (nşr. Ahmet Rifat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I-II. *Keşfü'z-zunun*, II, 1629.

¹⁵ *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VII, 26; ez-Zehebî, *el-İber*, IV, 150; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 67.

¹⁶ *Keşfü'z-zunun*, I, 157.

¹⁷ Bu eserin, aslında Sirâceddin Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer (ö. 861/1457)'e ait olduğu yanlışlıkla Zeyneddin Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer'e nispet edildiği belirtilir. (Bilgi için bkz. İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, DİA, XXI, 239). es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât* (Nşr. Muhammed Ebul-fadl İbrahim), Mısır 1384/1964, I-II, II, 226–27 (1858), 365; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'rabîn ve'l-müstesrikîn*, Beyrut 1969, I-XI, V, 67; Ma'luf, (Luvis), *el-Müncid* (XX. Bs.), Beyrut 1969. s. 553; el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât* (nşr. Ali Mu'avviz-Âdil Âdil Abdulmevcûd, Beyrut 2000. I-II, II, 116.

¹⁸ Eser 1300 yılında İstanbul'da basılmıştır. İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, DİA, XXI, 240.

¹⁹ Burada isimlerini saydığımız eserlerin yazma nüshaları için bkz. Br., *GAL*, II, 175-177, *Suppl.*, II, 162-63.

²⁰ İsmail Durmuş-Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî”, DİA, XXI, 239.

²¹ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Verdî'den/ Mehmed Zihni Efendi, *Feyz-i Yezdan: Kasîde-i Lâmiyye Tercümesi* (Hzr. A. Turan Arslan), İstanbul 2006.

²² Eser üzerinde yapılan çalışmalarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Br., *GAL*, II, 175-177, *Suppl.*, II, 162-63.

²³ Reviy: Beytin bittiği ve kasîdenin, üzerine binâ edildiği nağme veya nebre. Emil Bedî' Yakub, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî 'ilmi'l-arûz ve'l-kâfiye ve fûnûni's-şi'r*, Beyrut 1411/1991, s. 247.)

²⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Dersâadet 1317, s. 1235. (Bkz. DİA, XXVII, 97)

²⁵ ez-Zevzenî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakât es-seb'it-tivâl*, Beyrut 1415/1995, s. 59.

²⁶ A. Arazî, “al-Shanfarâ”, *The Ency. Islam*, IX, 301-303; Mes'udî, *Mürûc*, III, 310; Yakut, *Üdebâ*,

²⁷ M. E. Bakanlığı *İslâm Ansk.* I-XII/II, 12–14.

²⁸ Emil Bedî' Yakub, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 387–88.)

²⁹ Bu beyitte şu âyete telmih vardır: *إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِأَهْزَلٍ* : *Doğrusu O, ciddî bir sözdür; o, şaka değildir.* Târık, 86/13–14.

Kelimeler: el-Eğânî, uğniye'nin çoğulu olup şarkı demektir. Arap edebiyatında meşhur olan ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) telif ettiği *el-Eğânî*, adını taşıyan eserini, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla bunların şarkı ve besteleri hakkında bilgi vermek için kaleme alındığı belirtilir. Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Ferec Ali b. Hasan el-İsfahânî, *el-Eğânî* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn ve dğr.), Kahire 1974, I-XXIV; Hulûsi Kılıç, “Ebü'l-Ferec el-İsfahânî”, DİA, X, 316–318.

Gazel: Hem lafız hem de mana yönlerinden hoş olan söz. Genç erkek ve kızların kendi aralarında yaptıkları ciddiyetten uzak konuşmaları. Hafifmeşrep konuşma. Ya da bir şiir türü. Bkz. *Tehzîbü'l-luğa*, III, 57.

ARAP ŞİİRİNDE LÂMÎYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:
NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

Kavli fasıl: Hakkı batıldan doğruyu eğriden ayıran, ciddî söz. Burada şakanın zıddı.

Bazı metinlerde “el-Eğânî” yerine “el-ğavânî” diye geçer. Bu kelime “ğâniye” kelimesinin çoğulu olup güzel kadın anlamına olup güzelliğini göstermesi için ayrıca süslenmeye ihtiyacı bulunmadığından bu adı almıştır. Bu durumda anlam şöyle olur: Güzeli kadınları anmaktan uzak dur. Metin içinde özellikle güzel kadınların tasviri de yapılmakta olduğu için bu tür şarkılardan uzak durulması istenmiş olabilir. Mehmed Zihni Efendi, “el-Eğânî” şeklinin galat olduğunu belirtir. (Bkz. *Feyz-i Yezdan: Kasîde-i Lâmiyye Tercümesi*, s. 21–22.

³⁰ “Efel” battı, kayboldu-gitti demektir. İbrahim (A.) ile ilgili olarak Kur'an'da şöyle bir âyet geçer:

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ.

Ayı doğarken görünce, “işte bu benim Rabbim” dedi; batınca da, “Rabbim beni hidâyete erdirmeseydi andolsun ki sapıklardan olurudum” dedi. (En’âm, 6/ 77)

³¹ “ehnâ” kelimesi “hene’e” fiilinden ismi tafdil olup yararlı, sağlıklı ve mutlu olmak anlamlarınadır. “ayşe” kelimesi de yaşam demektir. İsim tamlaması şeklinde anlamı şöyledir: En mutlu yaşam.

³² el-ğâdetü: Salına-salına yürüyen genç ve güzel kız. “Lâ tahfil bihâ: Onunla bir arada bulunma!, anlamınadır.

³³ Emred: Sakalı bıyığı çıkmamış genç; mürtecci’l-kefel: Arkasını (kıcını) hareket ettiren anlamında; tehannüs de denir. Âlâtü’l-lehv el-mutribe tamlaması eğlence ve çalgı âletleri anlamınadır.

³⁴ Mâse: “Tebahtere” yani caka satarak yürümek anlamınadır. Cümle, bir önceki beyitte geçen “emred” ile ilgili olup endamının düzgünlüğü ve yüzünün parlaklığından kinayedir.

³⁵ “celel” kelimesi azdaddan olup “büyük şey” ya da “kötü şey” anlamlarını ifade eder. Burada her iki mana da kastedilebilir.

³⁶ İnsan aklıyle insan olur. Şarabın en büyük zararı ise akli örtmesidir. Ayrıca şarap insanın servetini de bitirir; dost ve kardeşler arasında düşmanlık ve kine sebep olur. Nitekim Kur'an'da

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan, namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi? (el-Mâide, 5/91)

³⁷ “İttika” kelimesinin kökü olan “v-k-y” üçlüsü bir şey vasıtasıyla bir şeyi başka bir şeyden korumak demektir. “İttika” ise korunmak anlamında olup Türkçe olarak ifadesi zor olduğu için böyle söylendi. Takvâ sahibi kişi kendisini âdetâ, Allahın koruma şemsiyesi altına almış olmaktadır. Böyle bir mana daha uygun olur, kanısındayız. Nitekim Kur'an'da şöyle geçer: وَلَقَدْ

Andolsun ki sizden kitap verilenlere ve size, Allah'tan sakınınız, diye tavsiye ettik. (Nisâ, 4/131).

Takvâ konusunda detaylı bilgi için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 166 ve devamı; *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, VI, 99.

³⁸ er-Rukûn: Meyletmek; “er-rasd” gözetlemek; Zühal ise yedi yıldızdan biri ve yedincisi ve en büyüğü. Burada “eş-şer’ ” kelimesinden önce muzafın hazfedildiği ve kelamın aslının şöyle olduğu anlaşılmaktadır: “ sâhibü’s-şer’ ”. Buna göre mana şöyle olur: Şeriatın sahibini tasdik et. Onun Allah tarafından bildirdiklerine inan. Gece olunca Zühal yıldızına bakıp haber verene meyletme.

³⁹ Burada şu âyete telmih vardır: وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آدَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَالْتَوَكَّلُوا : Bize yollarımızı gösterdiği halde Allah’a niçin tevekkül etmeyelim? Bize verdiğiniz eziyete elbette katlanacağız. Tevekkül edenler ancak Allaha tevekkül etsinler. İbrahim, 14/12.

⁴⁰ Beyitte geçen مَنْ يَسْمَعُ يَحَلْ cümlesi bir Arap atasözüdür. Mehmed Zihni Efendi onu şöyle açıklar: “Nâsın ahbar ve meâyibini işiden haklarında sû-i zan ider”. Bkz. el-Meydânî, *Mecma’u’l-emsal*, I, 328. Ayrıca bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 158–9 (Osmanlıca kısmı).

⁴¹ Beyitte geçen “el-hicâ” akıl demektir. “Nühâ” da akıl anlamındadır. “Nehy” kökünden gelmesi aklın, çirkinliği engellemesindendir. Metinde bu kelimeye, “uyaranlar”, diye açıkladık. “el-kulel”, “kulletün” kelimesinin çoğulu olup her şeyin en yücüsü anlamındadır.

⁴² Kur’an’da şöyle geçer: يَوْمَ تَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ : Göğü, yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi dürdüğümüz zaman, yaratmaya ilk başladığımız gibi-katımızdan verilmiş bir söz olarak-onu tekrar var edeceğiz. Doğrusu biz yaparız. Enbiya, 21/104.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür. Zilzâl, 99/7-8.

⁴³ “el-Milel”, “millet” kelimesinin çoğulu olup din demektir. “Hayru’l-milel” yani dinlerin en hayırlısı İslâm dinidir. “el-Hikem”, “hikmet” kelimesinin çoğuludur.

⁴⁴ “İhtefil” kelimesi bir işe hüsn-ü kıyam ve mübâlât ve ihtimam etmek manasına olan “ihtifal”den emirdir. (Bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 154) Fıkıh, sözü söyleyen kimsenin sözüyle neyi kastettiğini anlamasıdır. İstılâhî anlamı ise tafsili delillerinden elde edilen ameli ve şeri hükümleri bilmektir. Buna helal haram bilgisi, şeriat ve hüküm bilgisi de denir. Şöyle bir hadis vardır: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ

يَهْدِيهِ لِيُفْقَهُهُ فِي الدِّينِ : Allah kimin hayrını isterse onu dinde derin görüş sahibi yapar. İşte beyitte buna bir göndermede bulunmaktadır.

⁴⁵ Yani böyle diyerek üzülmeye; çünkü patika yolda yürüyen herkes hedefine varır. Bu söz için Bkz. el-Cezâirî, Tâhir, *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, Haleb 1416/1995, II, 652.

⁴⁶ İ‘rab, Arap kelâmının araştırılmasıyla elde edilen ve kendileriyle irab ve yapı yönlerinden kelime sonlarının bilindiği esasların bilgisidir. İ‘rab ile kelamın eğrisini doğrusundan ayırabiliriz. Bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 43. Ebû’l-

Esved ed-Dü'elî'ye kızı şöyle sordu: يَا أَبَتِ مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ : *Semânın en güzeli nedir?* Burada “nun”u zammeli olarak okudu. Ebû'l-Esved ed-Dü'elî: Semânın en güzeli semanın yıldızlarıdır., diye cevap verdi. Bunun üzerine kız: Benim maksadım semanın en güzel şeyini öğrenmek değil; güzelliğine teaccüb etmektir., deyince Ebû'l-Esved şu karşılığı verdi: مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ :

Semâ ne güzeldir!, şeklinde söylemelisin. İbn Nedim, Muhammed b. İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, Beyrut (Flügel) 1872, Halle, s. 39–42.

⁴⁷ “İttirah”, terk etmek, atmak “er-rifd” ise atâ ve ihsan demektir. Yani şiir söylemekteki maksadın dünyevî birtakım menfaatleri, ihsan ve bahşişleri elde etmek olmamalıdır. Nitekim bu da az görülen bir şeydir. Zübeyr b. Bekkâr, Ömerî'nin şöyle dediğini belirtir: Çocuklarınıza şiir rivâyet ettiriniz. Çünkü o, dilin düğümünü çözer; korkağın kalbini destekler; cimrinin elini açar; güzel ahlâkı teşvik eder. Dört halife şiir ile tevessül ederdi. Hz. Âişe'de çok şiir söylerdi. Onun, Lebîd'in bütün şiirlerini rivayet ettiği belirtilir.

⁴⁸ Burada ibtizal, şiirin bahşiş ve ihsan gibi şeyler için söylenerek ayağa düşürülmesidir.

⁴⁹ Bunlar, atalarıyla övünerek hayatlarını sürdürürler; buna karşılık kendilerinin bir sermayeleri bulunmamaktadır. Mukrif: Saf Arap cinsinden olmayan at. Şöyle bir hadis de vardır: كَمِي، فَمَنْ أَتَىٰ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِخْ بِهِ نَسَبُهُ : *Kimi, ameli yavaşılatırsa onu soyu hızlandıramaz.*

⁵⁰ Bir eli öptürmektense onu kesmek daha iyidir, anlamındadır. Bazı yerlerde şöyle tercüme edilmiştir: Ben, kesilmesi, o öpücüklerden daha güzel olan bir eli öpmeyi tercih etmem. (bkz. Tacettin Uzun, “İbnü'l-Verdî ve el-Kasîdetü'l-lâmîyyesi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2004, s. 21; Krş. *Feyz-i Yezdan*, s. 45 ve 151.)

⁵¹ Bu şiirde şu söze gönderme vardır: لَا شَيْءَ أَحْلَىٰ مِنْ قَوْلِكَ: *Buyur, al!* Sözünden daha tatlı bir şey yoktur. Yani Allah rızası için bir kimsenin bir kimseye iyilik kabilinden bir şey verirken “al” demesi sözlerin en tatlısıdır. Buna karşılık bir kimsenin, kötü birisinden bir şey istediğinde onun “belki, umarım” gibi şek anlamlı kelimelerle cevap vermesi ise en acı sözlerdendir.

⁵² Kısra: Fars krallarından biri. Mülkü o kadar genişti ki dünyanın yarısının ona, diğer yarısının da Kayser'e ait olduğu söylenirdi.

Kisra(tün): Bir parça ekmek; el-İctizâu: İktifâ: Yeterlilik; el-Veşel: Bir dağ ya da kayadan sızan su damlası. Yani hayatî bir zaruret durumunda bir parça ekmek Kısra'nın mülkünden, bir damla su da denizlerden daha değerlidir. Burada alem olan “Kısra” dan sonra, bir parça ekmek, anlamındaki “kisratün” kelimesinin gelmesinde belâğî sanatlardan “uslûbu'l-hakim” vardır.

⁵³ Bu ayetin tamamı şöyledir:

أَلَمْ يَقْسِمُوا رَحْمَةً رَبِّكَ إِذَا قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَلَبَّذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

Onlar mı Rabbinin rahmetini paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için

kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır. (Zuhurf, 43/32). Beytin sonundaki *وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ* kısmı, âyette şöyle geçer:

وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ

Biz onu hak olarak indirdik. Ve o da sadece hak olarak indi. (Bkz. İsrâ sûresi 17/105.)

⁵⁴ Mutluluk ve mutsuzluk; zenginlik ve fakirlik kişinin azimliliği ve tembelliği ile ilgili olan şeyler değildir. Çünkü ayette bunların Allahın takdirine bağlı şeyler olduğu belirtilmektedir. (Bkz. 35 numaralı beytin dipnotu.) Burada bir önceki beyitte geçen âyete göndermede bulunulmaktadır. Yani rızıklar taksim edilmiş olduğundan herkes bu taksimde payına düşeni alacaktır. Kişinin azimli ya da tembel olması, durumu değiştirmez. Ancak insan bu taksimde kendi payına düşeni bilmediği için, daima çalışmakla emredilmiştir. Nitekim bir âyette şöyle geçer:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ

O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir; haydi onun üzerinde yürüyün ve Allah'ın rızından yiyin. (Mülk, 67/15.) Burada Allah'ın taksimine rızâ ve kanâat etmek tavsiye edilmiş; bunun yanında çalışmak ve rızık talep etmek yasaklanmamıştır. (Ayrıca krş. *Feyz-i Yezdan*, s. 48-50.)

⁵⁵ Bazı yerlerde *اطرح الدنيا* şeklindedir. Anlam bakımından fazla bir fark bulunmamaktadır. Şöyle bir söz vardır: *طُبِعَتْ عَلَى كَدْرٍ وَ أَنْتَ تُرِيدُهَا صَفْوًا مِنْ*

O, keder üzere yaratıldı; hâlbuki sen onu pisliklerden ve kederlerden arınmış halde istersin. (Bu mümkün mü?)

⁵⁶ Burada şöyle bir yorum yapılabilir: Takdir edilenden fazlasını ele geçirmek imkânsız olduğu için, hırsı ve aşırı gayreti kişiye, insanlardan hakaret görmesinden başka yarar sağlamaz. (Bkz. Tacettin Uzun, “İbnü'l-Verdî ve el-Kasîdetü'l-lâmiyyesi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2004, s. 17–26. (s. 22)

⁵⁷ “Müsrin”: çok servete sahip olan kimse, “müksir” de aynı anlama gelir. Allâme ed-Delcî'nin konuyla ilgili bir eserinin adı şöyledir: *el-Felâketü ve 'l-meflûkân: Felâket ve Felâkete Düşenler*.

⁵⁸ “itteid” emrinin masdarı olan “et-teûdetü” teenni ve temehhül demektir. Yani her şey Allahın elinde olduğuna göre dünyevî şeyler için hile yapma; bu konuda acele etme. Çünkü durum değişmeyecektir. O halde esasta kazançlı olan kimse hileyi terk eden kimsedir.

⁵⁹ Birçok nüshada şu şekilde geçmektedir: *أَيُّ كَفٍّ لَمْ تَنْلَ مِنْهَا الْمُنَى فَرَمَاهَا اللَّهُ مِنْهَا*

Bize göre doğrusu metne alınan şekildir. Nâzım burada malı cömertçe harcamayı teşvik ediyor; cimrilikten de sakındırıyor; cimriye elinin felç olmasıyla beddua ediyor. Âyette şöyle geçer: وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْ كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا *Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma, sonra kınanır; (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.* (İsrâ, 17/29.)

Cömertlik hakkında da: وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ : Allah sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et, buyrulur. (Kasas, 28/77.)

⁶⁰ “es-sebk” gümüşü eritmek demektir. “ed-değal” ise paradaki kalplık yani sahtecilik. Burada eritilmek şeklinde tercüme ettiğimiz bu sözü “eğitim” olarak anlamak yanlış olmaz kanısındayız. Nitekim eğitmek kelimesinin kökeninin de “eğmek”ten geldiği belirtilmektedir. Eğitim ise bir süreç meselesidir. Sağlam bir eğitim ile sıradan bireyleri efendiler durumuna getirmek mümkündür. Bazı metinlerde “ez-Zeğal” şeklinde “ze” ile geçmektedir. Yapılan incelemeler sonucu “ed-değal” yani “dal” ile daha uygun olacağı kanaati hâsıl olduğundan bu şekil tercih edildi. Nitekim M. Mekâyîsi 'l-luğa' da bunu görmekteyiz. *Mu'cemu mekâyîsi 'l-luğa*, II, 284.

⁶¹ Bu beytin açıklamasında M. Zihni Efendi şöyle der: Bunların hasâset-menşeleri letâfet ve şerâfet-i zâtîyelerine hâlel vermediği misillü revnak-ârâyı ilm ü edep olanlara dahî fîkdânî-i şeref-i haseb zarar vermez ve meziyet-i zâtîyesi olmayana haseb ve nesebin fâidesi olmaz. (bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 55.)

⁶² Kur'an'da şöyle geçer: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ وَكَانَ كَلِمَةً وَاحِدَةً : İman eden ve iman ederek onların peşinden giden zürriyetleri (var ya!) İşte biz onların nesillerini de kendilerine kattık. Onların amellerinden de bir şey eksiltmedik. Herkes kazandıklarına karşı bir rehindir (Tur, 52/21) Burada nesebin yararı olduğuna işaret ediyor. Onun için hamd ediyor. Ebû Bekr, Hz. Peygamberin arkadaşı, halifesi ve onun mağara arkadaşıdır. Yüce Allah, onun mağarada “ikinin ikincisi” olduğunu belirtiyor. “Hani kâfirler onu, iki kişinin ikincisi olarak çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına: Üzülmeyin; çünkü Allah bizimle beraberdir, diyordu.” (Tevbe, 9/40)

Burada İbnü'l-Verdî, akla gelebilecek bir vehmi bertaraf etmek için bu beyti îrad etmiş olabilir. Bu vehmi şöyle özetleyebiliriz: 42. beyitten itibaren kişinin kendisi ve amellerinin asıl olduğunu; bunlar yetersiz ise soyunun ve sopunun yararı olmayacağını vurgulayınca bazılarının aklına müellifin soysuz olduğu hususu gelebilir. Bunun önüne geçmek için, kendisinin soy olarak Ebû Bekr'e ulaştığını vurgulamaktadır.

⁶³ Burada مَا يُحْسِنُهُ terkibi مَا يَعْلَمُهُ anlamındadır. Bu beyit, Hz. Ali'den bize intikal eden hikmetli sözlerden esinlenerek derlenmiş olmalıdır. Onun sözleri şöyledir:

مَا الْفَضْلُ إِلَّا لِأَهْلِ الْعِلْمِ إِنَّهُمْ عَلَى الْهُدَى لِمَنْ اسْتَهْدَى أَدْلَاءُ
وَقَدَّرَ كُلُّ أَمْرٍ مَا كَانَ يُحْسِنُهُ وَ الْجَاهِلُونَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ أَغْدَاءُ
فَقُرْ بِعِلْمٍ تَعِشْ حَيًّا بِهِ أَبَدًا النَّاسُ مَوْتَى وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْيَاءُ

Fazîlet ancak ilim ehli içindir; çünkü onlar hidâyet üzeredirler; hidâyet arayanlara delildirler,

Her kişinin değeri bildiği kadardır; Câhiller ilim ehline düşmandırlar.

İlim ile başarı kazan ki onunla ebediyen diri kalırsın; İnsanlar ölüdürler; ilim ehli ise diridirler.

Detaylı bilgi için bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 57.

⁶⁴ Fels, değeri en düşük para demektir. Konuyla ilgili olarak İbn Habeş el-Vâsibî'nin şöyle bir eseri vardır: *el-Bereke fi's-sa'y ve'l-hareke: Çalışma ve harekette Bereket*.

⁶⁵ Erbâbu'l-halel: Fesat ehli demektir. Konuyla ilgili olarak Arapça şöyle bir söz vardır: مَنْ جَدَّ وَجَدَ : *Kim gayret ederse hedefine ulaşır*. Bu beyitte şu atalar sözüne göndermede bulunmaktadır. سَمِّرْ دَيْلًا وَأَدْرِغْ لَيْلًا : *Geceni gündüzüne katarak çalış, işi yarıda bırakma.*, demektir. Bkz. el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, I, 157. Krş. *Feyz-i Yezdan*, s. 58.

⁶⁶ Tebzîr: Aşırı harcama, buhl ise cimrilik demektir. Burada gerek tebzir gerekse buhl, her ikisi de kötülenmiştir. Bu ikisinin arası ölçüdür. Bu manalar şu âyetin tefsiri gibidir: وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا : *Harcadıkları zaman israf etmeyenler; cimrilik de etmeyenler; ikisi arasında orta bir yol tutanlar.* (el-Furkân, 25/67). Bir âyet de şöyledir: إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا

إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا : *Şüphesiz saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır; Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür.* (İsrâ, 17/27).

Bazı nüshalarda “in zâde” yerine “in dâme” şeklinde geçmektedir. Yani bu iki özellik devam edip yerleşirse... demektir. Oysa biraz önce zikredilen âyet de göz önüne alınır ise bizim esas aldığımız nüshadaki gibi “in zâde” şeklinde olması daha uygun olduğu görülecektir. (Karşılaştırma için bak. Krş. *Feyz-i Yezdan*, s. 59; Tacettin Uzun, İbnü'l-Verdî, a.g. m., s. 23.)

⁶⁷ “ez-zelletü”, yürürken kaymak, söyler iken hata etmek demek olup “hata ve naks” anlamına gelir. Bkz. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, III, 2. Bu beyit, İslâm tarihinin ilk yıllarında sahâbenin birbirleriyle savaşması ve birbirlerini öldürmeleriyle ortaya çıkan, özellikle, Cemel ve Sıffin'de cereyan eden nâhoş olaylar için söylenmiş olup özetle şöyle der: Onlar hakkında gıybet etme, onları sövme. Çünkü onlar içtihatlarıyla amel etmişlerdir. İctihatta isabet de hata da mümkündür. Şu anda ise Rabbleri ile karşı karşıyadırlar.

⁶⁸ Metinde geçen “an umûr” kelimesi “an bazı'l-umûr” şeklinde anlaşılmalıdır.

⁶⁹ Bu beyit, bir önceki beytin bir açıklaması durumundadır. Yani terslikler, başka insanlardan gelmez. Uzlete çekilen insanların başına da birtakım aksilikler gelir. İnsanlarla iyi geçinmek isteyen kimse onlardan gelebilecek sıkıntılara sabretmek durumundadır.

⁷⁰ “Mil” kelimesi mâle yemilü'den emri hazırdır. Mâle ‘an: terk etti, uzaklaştı, anlamınadır. Nemmâm, insanların arasını bozmak için ifşa edilmesi istenmeyen sözleri oraya-buraya taşıyan kimsedir.

⁷¹ Müdârât: Kin ve düşmanlığı gizleyip dost gibi davranmak, iyi geçinmek, güler yüzle durumu idare etmek demektir. Hz. Peygamber:

مَا زَالَ جَبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورُنِي

Cebrâil (a.s.) bana komşuyu o kadar tavsiye etti ki onu bana mirasçı yapacak zannettim., diye buyurdu. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XVII, 154, Hadis nu. 5555. Âşık Paşa-zâde'den şöyle bir söz nakledilir: *Yakın komşu olan*

ARAP ŞİİRİNDE LÂMÎYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:
NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

kâfirlerle gayet müdârâya başladı. Meşrû sûrette yapılan müdârâ memduhtur, muvaffakiyete sebeptir. Bir hadiste şöyle geçer: İnsanlarla müdârâ bir sadakadır. (Ö. Nasuhi Bilmen). (Detaylı bilgi için bkz. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, 2182; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1312.

⁷² Bazı metinlerde لَا تُعَانِدْ yerine لَا تُخَاصِمْ şeklinde geçmektedir. Bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 139. Husûmetleşme ile inatlaşma kelimelerinin anlamları arasında fazla bir fark bulunmamaktadır. Araplar şöyle derlerdi: *Emirin yakınlarından olmazsan ondan uzak olanlardan ol.* Me'mun dedi ki: *İnsanların en güvenlisi bizi tanımayan bizim de kendisini tanımadığımız kimsedir.* Zîrâ bir sultanın gönlünü tatmin eden en iyi ilaç baskı yapma düşüncesidir.

⁷³ Bir önceki beyitte geçen şeyin sebebini açıklıyor. Şöyle ki: Hak yönü tektir. Adaletle hükmederse, en azından aleyhine hüküm verilen kimse; adâletle hükmetmez ise insanların tümü ona düşman olur; ayrıca Allah onu dünya ve âhirette hüsrâna mahkûm eder.

⁷⁴ Yani resmî görevi ve karizması sebebiyle dünyevî birtakım lezzetlere karşı âdeta mahpus gibidir. Normal bir vatandaşın yaptıklarını yapamaz, gittiği yerlere gidemez. Ayrıca kazandığının yarısını bu görevde harcamak zorunda kalabilir. Dünyada böyle olduğu gibi âhirette de -âdil olmadı ise- iki elleri kelepçelenir. Orada da mahpustur.

⁷⁵ “el-Kâdî” lafzı “kadâ” fiilinden ism-i fâildir. Gramerde “el-ismü'l-mankus”, kendisinden önce kesre bulunan bir “yâ” harfiyle sona eren murab bir isimdir. Bu isimler nasb halinde “yâ” üzerinde fetha ile okunabildikleri halde raf ve cer hallerinde zamme ve kesreyle okunamazlar. Buralarda irab takdiridir. İbnu'l-Verdî işte i'rabtaki bu noksanlığa işaret etmiş ve “Bu bile bu görevin tam olarak ifâ edilemeyeceğini gösteren bir misal ve öğüttür” demiştir. Yani naks ve istiskal: Bu iki özellik bu mesleğe yönelmeyi engelleyen şeylerdir. Bazı metinlerde “istiklâl” şeklinde geçen kelimenin yanlış olduğu anlaşılıyor. *Nasîhatü'l-ihvan*, s. 16. Doğrusu “istiskâl” şeklinde olmasıdır. Burada da kelime istiskal şeklinde açıklanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 66.

⁷⁶ Yani kişinin, azledildiği zaman hissedeceği acı ile yönetimde kaldığı süre içinde duyduğu lezzet karşılaştırıldığı zaman acının daha fazla olduğu ve asla yönetimdeki lezzete değmeyeceği anlaşılır. Bazı metinlerde beytin ikinci mısraı “mer'ü” yerine “şahsu” kelimesi geçmektedir. Bkz. *Feyz-i Yezdan*, s. 137.

“es-süfel”, sefilin çoğuludur. Bazı nüshalarda جَسَدِي yerine حَلْدِي

geçmektedir. Biz siyak ve sibak noktasından burada حَلْدِي nin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Kelimeye “dayanma gücü” manasının verilmesi de aynı düşünceden ileri gelmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere müdârat: Kın ve düşmanlığı gizleyip zâhiren dost gibi davranmak, iyi geçinmek, güler yüzle işi idare etmek, demek olup zor bir şeydir. Bunun için müellif rûhen ve bedenlen yıprandığını ifâde etmektedir. Bkz. 54 nolu beytin dipnotu.

⁷⁸ Emel tümüyle kötü değildir. Nitekim şöyle bir hadis rivayet edilir. Hz. Peygamber:

إِنَّمَا الْأَمَلُ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لَا مَتَى؛ وَلَوْلَا الْأَمَلُ مَا أَرْضَعَتْ أُمٌّ وَلَدَهَا وَلَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَرًا

Emel, ümmetim için Allah tarafından ancak bir rahmettir. Emel olmasa hiç-bir anne çocuğunu emzirmez; hiçbir kimse de ağaç dikmezdi., buyurur. Burada yerilen emel dünyevî emeldir. O da bütününü yerilmemiştir. Çünkü emellerini azaltan kimse dünyasında rahat yaşar; kalbi mevlâsıyla baş başa kalır. Bunun için şöyle denmiştir: İnsanların en akıllısı zahitlerdir. Yani bir kimsenin dünyevî konularda tûl-i emel sahibi olmaması onun akıllı biri olduğunu gösterir.

⁷⁹ غِرَّةٌ مِنْهُ عَلَى Dalgınlığı esnâsında; hiç beklemediği bir anında, anlamlarına gelir.

⁸⁰ Ziyarete “gıb”: sevdiğini, gün aşırı ziyaret etmek, anlamınadır. Kök olarak “bir zaman ve dönem” demektir. Devenin, suyu, bir gün içip bir gün içmemesi durumu için kullanılır. Gün aşırı yapılan ziyaret için : اُعْبِثُ الرِّيَازَةَ

denilir. Şöyle bir rivâyet vardır: رُزْ غَيًّا تَزِدُّ حُبًّا : Gün aşırı ziyaret et ki sevgin artsın. Mana yönünden doğru olan bu sözün hadis olmadığı belirtilir. Bu söz, atalar sözü olarak el-Meydânî'nin *Mecma'ul-emsâl*inde de geçer. et-Terdad ise sık sık gidip gelmektir. (Bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, IV, 304; el-Meydânî, *Mecma'ul-emsâl*, I, 488. Şöyle bir atasözü vardır: Seyrek gidersen komşuna, kalkar ayak üstüne; sık gidersen komşuna, yatar yanının üstüne. (Bkz. Müjgân Üçer, *Atalar Sözü Yerde Kalmaz Sivas'ta Sözlü Gelenek*, İstanbul 1998, s. 145; Krş. *Feyz-i Yezdan*, s. 70.)

⁸¹ “el-Ğımd” kılıcın kını; “Hulel”, hulle'nin çoğuludur. Hulle aynı cinsten iki elbiseden oluşur ve şu manalara gelir: Elbise, cüppe, üniforma, resmi elbise.

⁸² İtbak, bir nesneyi, üzerini örterek kapatmak; “tafel” ise zulmet demektir. Tafel, güneşin batmadan az önceki hali, günün sonu manasına da gelmektedir ki o zaman güneşin ışık ve ısıyı kayıplar. Bu durumda mana şöyle olur: *Günün sonundaki zayıf ışık da güneşe zarar vermez.* Yani faziletli insanların fakir ya da yoksul olmaları onların faziletleri için asla dezavantaj değildir. Nitekim karanlık da güneşin özüne zarar vermez.

⁸³ Burada sefere çıkmanın faydalarına işaret ediliyor. Bir sonraki beyitte de seferle ilgili iki delil gösterilmiştir. Beyitte şöyle denmiş olmaktadır: Vatan ve ikametgâhına muhabbet edip oraya bağlı kalman, aslında senin için bir âcizliktir. Gerekirse marifet ve meziyet elde etmek için gurbete çık. Gurbette de kendine birtakım başka dostlar bulabilirsin. Bunlar da senin akrabasının yerine seninle birlikte olur ve sen de böylece daha kazançlı çıkabilirsin. Burada Ümeyye b. Ebî's-Salt'den şöyle bir beyit nakledilir:

إِذَا كَانَ أَصْلَبِي مِنْ تُرَابٍ فَكُلُّهَا بِلَادِي وَكُلُّ الْعَالَمِينَ أَقَارِي

Benim aslım topraktan olduktan sonra onun hepsi

Benim memleketimdir; bütün âlemler de benim akrabam. (Feyz-i Yezdan, s. 134)

⁸⁴ “Esine” fiili kök olarak bozulma anlamınadır. Nitekim Kur'anı Kerim'de şöyle geçer: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَثَرٌ مِنْ مَا غَيْرَ آسِن : Müttakîlere vaat edilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları... vardır.

ARAP ŞİİRİNDE LÂMÎYYELER VE İBNÜ'L-VERDÎ'YE NİSPET EDİ-
LEN RİSÂLE:
NASÎHATÜ'L-İHVÂN VE MÜRŞİDETÜ'L-HULLÂN

(Muhammed s. 47/15.) Beyitte geçen “Sürâ” kelimesi gece yürüyüşü demektir. İsrâ sûresi şöyle başlar:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ
آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O hakkıyla işitendir hakkıyla görendir. (İsrâ s. 17/1.)

⁸⁵ Feyz-i Yezdan, s. 133/71.

⁸⁶ Sü'al: Tay kabîlesinden okçuluklarıyla meşhur bir boy olup zamanla bu ustalıkları darb-ı mesel haline gelmişti. Şâir kendisini söz söylemede becerikli kabul ederek sözlerinin süal'in okları gibi etkili olacağını ifade etmektedir.

⁸⁷ Hayzran ya da Hayzuran. Kelime Farsçadır. Çin, Asya ve Hindistan'da hacminin büyüklüğü, çabuk büyümesi ve çiçeklerinin azlığıyla meşhur bir ağaç olup mobilya, merdiven, baston gibi bir çok eşya üretiminde kullanılır. Yumuşak ama kırılması zor iri yapılı bir ağaç olduğu belirtilir. Bambu ağacı diye bilinir. Sıcak ülkelerde yetişen bu ağaç 25 metreye kadar uzar. Anlamı şöyle olmaktadır: Tatlı-sert biriyim. Yumuşacağım; ama gerekirse sert olurum. Fuzûlî şöyle der: Dönmüş gül-i surh-ı za'ferâna/Şimşâd-ı Lâtîfi hayzurâna. Bkz. *Meydan Larousse: Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, İstanbul 1971, I-XII, V, 733.

⁸⁸ el-Verâ, halk demektir.

NAZMIN VE NESRİN İÇERİSİNDE İSTİ'ÂRE: TÜRKİYE'DE BAZI KÜTÜPHANELERDE BULUNAN ARAP- ÇA İSTİ'ÂRE KİTAPLARI

Mehmet AKÇARA*

Özet

Edebiyat tarihi boyunca hiç şüphesiz Klasik Türk Edebiyatı en çok Arap Edebiyatından etkilenmiştir. Şiirde ve nesirde Arap edebiyatına ait birçok tür incelenmiş, uygulanmış ve edebiyatımızda işlevsellik kazanmıştır. Hal böyleyken nazım ve nesrin içerisinde çok etkin bir şekilde görünen Arap Edebiyatına dair edebi sanatlardan biri olan “İsti'âre” kavramı başlığı altında ise henüz bir çalışma yapılmamıştır. İsti'âre, Belâgat kitaplarında beyan ilmi altında edebi sanatlar içerisinde alt başlık olarak ele alınmış ve incelenmiş olsa da, yapılan bu çalışmalar İsti'ârenin edebiyatımızdaki işlevselliğini gözler önüne sermek açısından yetersiz kalmaktadır. Arap edebiyatında yapılan çalışmalar incelendiğinde ise bu alanda yazılan kitapların sayısı oldukça fazladır. Bu çalışmada İsti'âre kavramının tanıtımını yaptıktan sonra Türkiye’de bazı kütüphanelerde yer alan, Arapça İsti'âre kitaplarının tespit ve tasnifi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsti'âre, Edebi Sanat, Klasik Türk Edebiyatı, Arap Edebiyatı.

İsti'are (Metaphor) in Prose and Poetry

Arabic Books of İsti'are found in the Libraries in Turkey

Abstract

Throughout the history of literature, Classical Turkish Literature has been under the influence of Arabic Literature, undoubtedly. There is much research on the prose and poetry in Arabic literature and a lot of Arabic literary elements have been used in our literature. However, the concept of “İsti'are” which is one of the literary arts used intensively in prose and poetry in Arabic Literature, has not been studied. Although İsti'are has been studied under Rhetoric, these studies are not enough to display the functionality of İsti'are in our literature. When Arabic literature is closely observed, many books dealing with it can be found. This study focuses on Arabic books related with İsti'are available in the libraries in Turkey with detailed information and classification of them.

Keywords: Metaphor, Literary Art, Classical Turkish Literature, Arabic Literature.

* Kara Harp Okulu Dekanlığı, Türk Dili Öğretim Görevlisi.
makcara@kho.edu.tr

“İsti‘âre biçeme, başka hiçbir şeyin yapmayacağı kadar açıklık çekicilik ve farklılık verir: ve kullanımını bir insanın bir başkasına öğretebileceği bir şey değildir.”

-Aristo, Retorik

Giriş

Gerek sözlü gerek yazılı kültür içinde insanoğlunun asırlardır kullanmış olduğu edebi ürünler bulunmaktadır. Eski Yunanistan’da filozofların düşüncelerinin toplum içerisinde rağbet gördüğü bir dönemde, İslamiyet öncesi ve sonrasında en büyük uğrak yerlerinden biri olan Arap panayırlarında hülâsa Osmanlı Devleti içerisinde çok önemli bir konuma sahip olan şairle meclislerinde yazılı ve sözlü ürünlerin ortaya konusu ve sergilenişi içinde bulunan dönemin en önemli gelenekleri arasında olmuştur. Hal böyleyken fikir sanat ve edebiyat ortamlarında en önemli şey edibin karşısındakine anlatmak ve söylemek istediğini sunuş şekli ve ifade tarzı konuya rağbeti getiren en önemli unsurların başında gelmiştir.

Yunan filozoflar insanları etkilemek, konuyu canlı tutmak adına hatiplerin doğuştan gelen yeteneklerinin yanı sıra bir takım unsurları da kullanmalarının gerekliliğinden ve öneminden bahseder. Bunun edebiyatta yazı da, şiir sanatında, görsel sanatlarda, hitabette vs. birçok yerde geçerli olduğunun altını çizerler.

Aristo insanların ne söylemelerini bilmelerinin yeterli olmadığını belirtirken söylenilecek olanın gerektiği gibi söylenmesine dikkat çekmiştir. (Doğan, 2013 : 167) Bu durum sadece düz yazı ve konuşma dili için değil bilhassa şiir sanatı içinde geçerlidir.

Doğudan batıya giden edebiyat dünyası içinde söz ve kalem erbaplarının isti‘âre- metafor- imaj olarak adlandırdıkları söz ve anlam sanatı konuşmanın ve yazmanın var olduğu yerde kendisine daima yer bulmuştur.

Arap edebiyatının ve belâgatının temelinde fasih ve belîğ söz söylemek önemli unsurlardan birisidir. Hal böyleyken fasih ve belîğ olmayı cümle içerisinde en iyi sağlayacak olan noktalardan birisi ise isti‘âredir. Dile anlam genişliği kazandırmasının yanı sıra söyleyiş güzelliği kazandırması ve dilin etkileyicilik yönünün artırması bakımından isti‘âre ayrı bir önem kazanmaktadır.

İsti‘âre Kavramına İlişkin Görüşler

İsti‘âre, sözlük anlamı olarak, bir şeyi kaldırmak ve onu bir yerden alıp başka yere koymak veya bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç olarak istemektir. (Karabey- Atalay 2000:

94,Bolelli 2012 : 90, Coşkun 2012 : 65, Saraç 2010 : 118, Macit – Soldan 2010 : 65)

İsti'âreyi bir edebiyat terimi olarak ilk kez “bir şeyi yerine geçebilecek başka bir şeyin adıyla adlandırma” ifadesi ile Câhiz yapmıştır. Câhiz'den sonra, Ebû'l Hasan el-Cürcânî ise “asıl anlam yerine ödünç alınan anlamla yetinilen, ibarenin nakledilenden başka bir ibare yerine kullanıldığı tür” şeklinde ifade etmiştir. Fakat ilk dönem tanımlamalarına dikkat edildiğinde isti'ârenin tanımı üzerinde ortak bir yargıya ulaşılmamıştır. Sebebi ise isti'ârenin edebi sanatların teşbih ya da mecaz türlerinden hangisine ait olduğu konusundaki farklı görüşlerden ötürü kaynaklanmıştır. Abdulkâhir el-Cürcânî ve Câhiz gibi dilbilimciler isti'âreyi teşbih türü içerisinde ele alırken, Fahreddin er-Razî ve Sekkâkî ise mecaz türü içerisinde ele almışlardır. (Varışoğlu, 2004 : 21)

Rummânî isitare kavramına dair, “*İzah için ibarenin sözlük anlamından başka anlama aktarılması*” olarak tanımlarken, İbn Sinân el-Hafâcî ise bu tanımı ele alarak burada geçen “izah için” ibaresin benzeyenin içinde bulunmuş olduğu durumu benzetme yoluyla izah edilmesi şeklinde belirtmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî ise aynı tanımdaki “izah için” ibaresini “bir amaç için” şeklinde olarak değiştirerek ele almıştır. (Varışoğlu, 2004 : 24)

Beyân terimi olarak isti'âre; “hakikî mana ile mecâzî mana arasındaki benzerlik alakasından dolayı bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır.” (Bolelli, 2012 : 90)

Edebiyat terimi olarak isti'âreyi Bilgegil şu şekilde tanımlamıştır. “Arada bir engel (karine-i mani'a) bulunmak şartıyla, bir sözü benzerlik ilgisiyle kendi manası dışında kullanmak, isti'âre adını alır.” (Bilgegil, 1989 : 154)

İsti'âre kavramını dil biliminde anlam konusunun en önemli başlıklarından bir olarak gören Doğan Aksan'ın konuya ilişkin tanımlaması şudur:

“Deyim aktarması, sözcüğün dile getirdiği kavramla, onun gösterileniyle bir başka kavram arasında çoğu kez benzetme yoluyla bir ilişki kurarak sözcüğü o kavrama aktarma olayıdır.” (Coşkun, 2012 :65)

Nazmın ve Nesrin İçerisinde İsti'âre

Mehmed Çavuşoğlu Divan Şiiri başlıklı makalesinde belâgatçilerin manayı bir dilbere, edebî sanatları da onun giyinip kuşandıklarına, takındıklarına ve güzellik maksadı sürmüş olduğu nesnelere benzettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra konu ile ilgili olarak her zaman yanı başımızda bulunan şeylerin bir müddet sonra dikkat çekmeyerek fark edilmediklerini bu sebeple onların ilgi çekecek hale getirilmesi gerektiğini söyler. Sanatın olduğu yerde ibdâ'

(yaratma) eyleminin olduğunu belirtir. Üzerinde yaşadığımız dünya gibi sanatında bir dünyası olduğunu her iki dünyanın da kuralları olduğunu ele alır. Üzerinde yaşanan dünyanın fizik kanunları ile, sanatın dünyasının ise sanat kanunları ile varlığını sürdürdüğünü ifade eder. (Çavuşoğlu, 1986 : 3)

Khalafallah, Cürcani'nin konu ile ilgili düşüncelerini şu şekilde özetlemiştir.

“Edebî kompozisyondaki en önemli unsur, yapıdır ve yapının temeli ise manadır. Önce manalar, uygun bir hiyerarşi içinde zihinde tanımlanır; sonra bunların lafzi ifadeleri belli bir tarz içerisinde münasip bir şekilde onları izler. Bu yüzden edebî mükemmellik, lafızların değil, anlamın nüfuz alanındadır. Bundan dolayı da mükemmelliği keşfetmenin yolu, içe bakmak, kendini test etmek ve tüm nazmın kişinin ruhu üzerinde bıraktığı izlenimleri, tatminleri, duyguları ve heyecanları keşfetmektir.” Cürcani'ye göre edebi düşünüşün yeni bir çehreye kavuşturulması için; ilk olarak edebiyatın içerisinde mükemmelliğe ulaşmanın yolu ifade edilenin yapısı ve sözlü yönlerinden daha çok onun okuyucunun zihnine ve ruh dünyasına hükmedip etmediği durumudur. İkinci olarak ise isti'ârelerin güzelliğidir ki üsluba katacağı yenilik canlılık ve saklı düşüncelerin açığa çıkarılması gerçeğidir. Son olarak ise teşbih vasıtası ile yapılan benzetmelerin insan anlayışını çeşitli sebeplerle hoşnut edeceği, soyut olan bir şeyden somuta, hayal dünyasında bilinenin sezgi veya duygusal kavrama yolu ile bilinene geçmesinden insanların memnun olacağını belirtir.(Kara, 2011 : 628-629)

“İsti'ârenin özel kullanımı, sıklıkla yenilenmeyi ve bir şairin bireysel yeteneğinin doğasını tanımlıyor gibi görülmektedir. Yani bir şair ne kadar yaratıcıysa onun mecazları da o kadar karmaşıktır. Arap şiirinde yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki edebi mücadeleler orta çağın ilk dönemlerinden günümüze kadar edebi eleştiri tarihinde yansıtıldığı gibi çoğu durumda, mecazla ve isti'ârenin doğası üzerinde olmuştur.” (Çiftçi, 2004 : 116)

İsti'âre kavramı konusunda sergileyen Kedkenî doğuda isti'âre olarak kullanılan terimin batıdaki imaj, tasvir, hayal arasındaki bağlantıyı şu şekilde açıklamaktadır.

“Batılı münekkitlerin “imaj” dedikleri şey, hakikatte şiirde ortaya konulan sanatsal ifadenin bütün imkânlarıdır ki temelini teşbihin türleri, isti'âre, mecazî isnat, sembol ve zihinsel tasavvurları gösteren muhtelif şekiller meydana getirmektedir. İmajın hem sözlük, hem terim manasıyla ister zihni, ister maddî olsun - bir şeyin tasviri karşılığında olduğu göz önünde tutularak denilebilir ki, modern edebî

tenkitte ve batıdaki belâgat kitaplarında “imaj” diye adlandırılan – ve bazı çağdaş yazarlarımız tarafından “tasvir” olarak anılan şey, klâsik Arap ve Fars edebiyatlarında kullanılan “hayal” kelimesi mukabilindedir. Zira imaj kelimesi sözlükte tasvir, gölge anlamlarına geldiği gibi felsefi bakımdan da edip ve münekkithlerin kullandıkları terim anlamına yakın bir kullanım alanına sahiptir.”(Varışoğlu, 2004 : 27)

“Edebi bir terim olarak isti'ârenin, kültürel bir anlam yüklenmesine rağmen, İngilizce’de ve diğer batı dillerinde olduğu gibi, Arapça’da da anlam ve işlevi bulunmaktadır. İsti'âre üzerine bir edebi tetkik, tatsız ve başa çıkılmaz olsa da, Arap ve İngiliz edebiyatı eleştirisinde isti'ârenin genellikle benzer terimlerle tanımlanan bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. XX. yy. dil çalışmaları, edebiyat eleştirmenlerinin İsti'âre üzerine yaptıkları çalışmaları daha ileriye götürmelerine yardımcı olmuştur. İsti'âreyle ilgili çalışmalarda bulunan, A. Richards The Philosophy of Rhetoric (1939) -Belâgatın Felsefesi- adlı klasik eserinde isti'âreyi, geleneksel fonksiyonu olan sözle resim çizmekten, yeni anlamlar ortaya çıkarmaya doğru geliştirmiştir. Onun çok önemli düşüncesi, sakındığımız isti'ârelerin de hoşnut olduğumuz isti'âreler kadar düşüncemizi yönlendirdiği için, isti'ârenin bütün dillerin “her zaman var olagelmiş prensibi” olduğudur. Bir başka deyişle Richard’ın da dediği gibi İsti'âre dilin imkânını artırmaktadır. Richards’ın teorisini benimseyen Owen Barfield, Philip Whell Wright ve Winfred Nowotny ve diğerleri sadece siirde değil, günlük dilde de isti'ârenin var olduğunu kabul etmektedirler. Paul de Mann’ın Aesthetic Ideology (1996) -Estetik İdeoloji- ve Paul Ricoeur’un Rule of Metaphor (1973) -İsti'ârenin Kanunu- adlı eserlerinde isti'ârenin fonksiyonunun bir kelimeyi başka bir kelimeyle kaynaştırarak Hegelci bir sentez yapmak için dilin sınırlarının genişlemesine yardımcı olan bir mecaz değil, fakat aynı zamanda düşüncemizi genişletmemizi mümkün kılan mecâzîliğin temelini oluşturduğu söylenmiştir.” (Simawe, Çiftçi, 2004 : 114-115)

Arap edebiyatına ait edebi ürünler divan edebiyatının en önemli kaynakları arasındadır. Arap belâgatının ürünleri arasında bulunan isti'âre divan şiirinin yapı taşlarından birisidir. Çünkü divan şiirinin en önemli unsurları arasında ise mazmunlar bulunmaktadır. Divan şiirinde sevgili ve sevgiliye ait sıfatları anlatmaktaki en büyük marifetlerden birisi keşfedilmemiş mazmunları divan şiirin dünyasında kullanabilmektir. Böyle bir konumda erbab-ı kalemin en uğrak yeri isti'âre sanatını kullanmak olmuştur.

“ Nâbî, sade sözde isti‘âre (kullanmak) gibi bir güzellik olmaz veya isti‘âreli sözde olan güzellik sade sözde olmaz, derken isti‘ârenin şiirdeki önemini vurgulamıştır. Nâbî, Hayriyye’sinde isti‘âreler, tevriye, teşbih, cinas ve iham içermeyen şiiri yazmaktansa hiç yazmamanın daha iyi olduğunu söyler.” (Çavuşoğlu, 2002 : 703-704)

Kinâye vesme-i ebrû-yı beytdür Nâbî
Kelâm-ı sâdede hüsn olmaz isti‘âre gibi
Nâbî

Divan şiirinde ki mazmunlar ve onu oluşturmada kullanılan isti‘âre sanatı edebiyat üstatlarının dikkatinden kaçmamış divan şiirini ve şiirini ele alırken isti‘âre kavramı üzerinden hareket etmişlerdir.

İsti‘âre, dil sanatkârlarının, anlatımını canlı ve görsel kılmak, bir kavramı şairane tanımlamak, başka kavramların anlam değerinden yararlanmak gibi sebeplerle başvurduğu en önemli ifade tarzlarından birisidir. (Coşkun, 2012 :65)

Divan şiirini, şairini ve şairin kalemini ele alan Cenap Şehabeddin isti‘âreye dair şu tespitte bulunmuştur. Şairlerin duygularını dile getiremedikleri anlarda tabiatın onlar için sınımlanacak bir yer olduğunu bu vesile ile tabiattaki unsurları isti‘âre yolu ile aldığını fakat bunun Divan şiirinin tek bir daire etrafında dönüp durmasına sebep olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir.

“Bu mecburiyet üzerine gül ü bülbül, şem’ u pervâne gibi eczâ-yı kâinât âsâr-ı kalemiyesine nüfûz etmiştir. Eğer tabiat-ı muhîttan îktibâs ve isti‘âre etmeksizin bir hissi, kâbil-i sem’ ve rû’yet olacak derecede anlatmak daima mümkün olsa idi, sanırım ki âsâr-ı eslafta hiçbir sâye-i mevcûdât göremeyecek, ancak yazarların hissiyat ve infi’âlâtı arasında icâle-i efkâr edecektik.” (Varışoğlu, 2004 : 28)

Tanpınar divan şiirini ve şairinin ruh dünyasını anlatmak için “*Saray İsti‘âresi*” kavramını kullanmıştır. Bu kavramın üzerinden hareketle şairlerin hayal dünyasında ve divan şiirinin alegorik manasında bir saray hayatının yattığını belirtmiştir. (Tanpınar, 1997 : 5)

Tanpınar’ın isti‘âre görüşüne benzer şekilde Walter Anders’te âşıkane şiirlerde şairin dünyayı otorite yani saray/hükümdar düzeni içerisinde tahayyül edip dile getirdiğini belirtmektedir. (Horata, 2012 : 145)

Tuncakortantamer ise Tanpınar’ın “*Saray İsti‘âresi*” kavramını eleştirmekle birlikte haklı olduğu noktayı şu şekilde tespit etmiştir.

“Klasik şiirimizin gerçek duygu ve düşünce zemini şairin evrenidir; bu evrende saray olabilirde olmayabilir de, olduğu zaman önemli bir yere sahip olması da mümkündür, olmaması da; ancak dünyevî ve saraya dönük yazan klasik şairimizde bile temel fikir olarak Allah, padişahın büyüktür; ruhların arındığı yer, saraydan önemlidir; duygu ve düşünce zeminini belirleyen en önemli isti'âre alanı bunlara dayanır. Yine de şurası muhakkak ki rolü abartılmış ve ön plana çıkarılmış olsa dahi Tanpınar'ın “saray isti'âresi” adını verdiği benzetme zemini klasik şiirimizin sık başvurduğu anlatım araçları arasında bulunur.” (Horata, 2012 : 145)

Mezâkiyâ gazel-i nükte-perverân-ı hayâl
Pür-isti'âre olur böyle nazm-ı sâde degül

Mezâkî, hayal dünyası geniş ve nükteci bir şairin gazelinin sade değil isti'ârelerle dolu olması gerektiğini belirtmiştir. (Çavuşoğlu, 2002 : 704)

Divan şiirinde mazmunlar kavramına açıklık getiren Mine Mengi divan şiirinde mazmun ve isti'âreye ilişkin görüşünü şu şekilde açıklamıştır.

“Divan şairi, boyu servi, kirpikleri ok, yanağı gül, güneş ya da ay yüzlü güzelini çizerken, bir varlığın tanıtımını bir başka varlığa benzeterek yapmış, onu gözümüzün önünde öyle canlandırmıştır. Eski şiirimizin kendi iç gelişimi içerisinde, önce benzeyen-benzetilen ilişkisinin doğrudan sergilendiği, yani teşbih sanatının ağır bastığı benzetmelerin, giderek yerini dolaylı benzetmeler yani isti'ârelere bıraktığı görülmektedir. Yüzyıllar ilerledikçe, benzetmenin ana unsurlarından benzeyenin az kullanılır olması, diğer benzetme sanatları ile birlikte daha çok açık isti'ârelerin ön plana geçmesine neden olmuştur. Mazmuna, kalıp benzetme, klişe mecaz anlamının divan şiir dilindeki kalıplaşmış açık isti'ârelerin ağırlık kazanması ile birlikte düşünebilir. Ancak, burada her açık isti'ârenin mazmun olmadığını, fakat tek kelime kullanımına dayanan her mazmunda açık isti'âre bulunduğunu belirtelim. Bu durumda “Divan edebiyatında rastladığımız mazmunların çoğu açık isti'âre durumundadır.” görüşü de bir açıklık kazandıracaktır.” (Mengi, 2000 : 45-61)

Şahin Uçar, “Varlığın Mana ve Mazmunu” isimli eserinde Mine Mengi'nin mazmunların açık isti'âre konumunda olduğu açıklamasına atıfta bulunmakta ve mazmun kelimesinin bile isti'âre olduğunu belirtir ve “Mazmun her şeyden evvel, bir sembole dönüşmeden önce bir isti'âredir.” der. (Varışoğlu, 2004 : 25)

Şiirinde imaj ve imgeleri sıklıkla kullanan Ahmet Haşim ise şiir için şunları söylemiştir.

“Şiirde mevzu, şair için ancak terennüm ve tahayyüle bir vesiledir... Herkesin anlayabileceği şiir münhasıran (özellikle) dün (küçük) şairlerin işidir... En güzel şiirler manalarını kârin (okuyucunun) ruhundan alan şiirlerdir.” (Coşkun, 2011 : 58)

Divan şiirinde mazmunlar ve isti‘ârelerle ortaya konulan hayal dünyası yakın dönem şairlerinde ve şiirlerinde de görülmüştür. Cahit Külebi şiir yazmaya ilişkin görüşünü şu şekilde açıklamıştır.

“Ben bir tek kelime, bir tek hayal için şiir yazarım. Aşağı yukarı bizim Fuzûlî, Bâkî, Nef‘î, Nedim ve Şeyh Galib gibi büyük şairlerimiz de öyle yapmışlardır.” (Coşkun, 2011 : 58)

İsti‘âre, bazen akl-i mecaz veya lugavî mecaz olarak da ele alınmaktadır. Bu şekildeki İsti‘âre de ise şu üç özellik görülür: (Eroğlu, 2007 : 32)

- 1-İsti‘âre bir mecazdır.
- 2-İsti‘ârede gerçek anlamda kullanıldığına delâlet eden bir kelime-i mânîa vardır.
- 3-İsti‘ârede teşbih amacı söz konusudur.

“Bir hilâl uğruna yâ Rab ne güneşler batıyor!”

Çanakkale Savaşında kahramanca savaşan Mehmetçiklerimiz adına dile getirilen bu mısralarda, askerlerimizin bayrakları, vatan ve istiklalleri uğrunda şehit olmaları, güneşin batmasına benzetilmiş; her Mehmetçiğin birer güneştir ve bunlar mecaz yoluyla “hilal” diye ifade edilmiş olan “Türk bayrağı” uğrunda batmaktadır. Bu mısradaki iç-içe geçmiş iki benzetme bulunmaktadır. “Mehmetçik” güneşe, şehit olmak ise güneşin batmasına benzetilmiştir. Kendisine benzetilen “güneş ve batma” bulunmakta, benzetilen “Mehmetçik ve şehit olma” bulunmamaktadır. Burada lafız güneş mana ise güneşin özelliği olan parlaklığı, ışık saçması ve batmasıdır. Ödünç alınan ve askere yüklenen şey ise güneş kavramıdır. Güneşin batması ise askerin şehit düşmesi yerine kullanılmıştır Kendisine benzetilenin açıkça söylendiği bu benzetme türü açık isti‘âredir.(TDEA, 1980 : 1545)

İsti‘ârenin Rükûnları

Müste‘âr: Müşebbehün bih’in lafzı, Müste‘ârün minh: Müşebbehün bih’in manası, Müste‘ârün leh: Müşebbehin manası, el-Camî’: Vech-i Şebah olmak üzere dört adettir. (Bolelli, 2012 : 91-92)

İsti‘ârenin Çeşitleri

İsti'ârenin çeşitleri, isti'ârenin rükûnlarına bağlı olarak birden fazla başlığa ayrılmaktadır.

1. İsti'âre-i tasrihiyye (İsti'âre-i Musarraha/Açık İsti'âre)

Müste'ârun minh'in (Müşebbehün bih) açıkça zikredildiği buna karşılık müste'âr leh'in (müşebbeh) hazfedildiği isti'âredir. Buna açık İsti'âre ya da isti'âre-i musarraha da denir.

Aramızdan acı bir bâd-ı haz^n esti bugün

Ey nihâlinde dağılmış, dökülen nazlı çiçek

(Hüseyin Siret)

Şair sevgilisini benzetmiş olduğu çiçeği dile getirmiş fakat benzeyeni söylememiştir. (Coşkun, 2012 : 67)

Gamzen tîgın çekdi ol meh olma gâfil ey gönül

Kim mukarrerdir bugün ölmek sana şiven mana

(Fuzûlî)

“Ey gönül! O ay yüzlü güzel güzel, bakış kılıcını çekti, sakın gafil olma. Bugün senin ölmen benimde ardından ağlamam kararlaştırılmış.”

Bu beyitte de yukarıda olduğu gibi sadece kendisine benzetilen meh, ay yüzlüye yer verilmiştir. Sadece kendisine benzetilene yer verilerek açık istiare yapılmıştır.(Macit, Soldan, 2010 : 66)

2. İstiâ're-i mekniyye (Kapalı İsti'âre)

Bir şeyi, zihinde diğer bir şeye benzetip, bu benzetmeden yalnız müşebbeh ile müşebbehün bihe bağlı bir unsuru zikredip müşebbehün bihin lafzı hazfedilen isti'âredir. (Bilgegil, 1989 : 160)

Şu karşımızdaki mahşer kudursa çıldırsa,

Denizler ordu, bulutlar donanma yağdırsa

...

Değil mi orada bir sine çarpıyor, yılmaz,

Cihan yıkılsa emin ol, bu cephe sarsılmaz

M. Akif Ersoy

Şairimiz dile getirdiği bu şiirinde düşmanın sahip olduğu kalabalığı ilk olarak mahşere benzeterek isti'âre yapmıştır. Daha sonra mahşeri bir köpeğe benzetmiş fakat müste'ârun minh'i kullanmayıp ona ait özelliklerden “kudurmak” ve “çıldırma” kelimelerini dile getirerek kapalı isti'âre yapmıştır. (Eroğlu, 2007 : 37)

Yuva yapmış gibi memnun ikimiz bir dalda

Zevki ruhunda yaratmış iki genç âşıktık
(F.N. Çamlıbel)

Şair kendisini ve sevdiğini bir dala yuva bir çift kuşa teşbih etmektedir. Fakat kendisine benzetilen konumundaki kuş zikredilmemiş onu hatırlatan ipuçları verilmiştir. Ayrıca iki kişinin bir dalda yuva yapması mümkün olmadığından bu beyitte mecaz bulunmaktadır. Dolayısıyla bu beyitte kapalı isti'âre bulunmaktadır. (Saraç, 2010 : 123)

el- Haccac'ın tehdit amacıyla söylediği

“Olgunlaşmış ve koparma zamanı gelmiş bazı kafalar görüyorum. Muhakkak ki onları koparacak olan benim.”

Burada başların meyve şeklinde gösterilmesi amacıyla böyle bir cümle kurulmuştur. Kendisine benzetilene ait söylenmediği halde onunla ilgili olan olgunlaşmış kelimesi kullanılarak kapalı İsti'âre yapılmıştır. (Bolelli, 2012 : 95)

3. İsti'âre-i asliyye

Kendisinde İsti'âre yapılan kelime câmid (türetilmeyen) cins isim olursa isti'âre asliyyedir.

Cesur adam için isti'âre olunan, " أَسَدٌ " / aslan, güzel biri için söylenen, " الْبُرُّ " dolunay kelimesini söylemek.

eş- Şerif saçının beyazlamasını konu ettiği şiirinde

“Saç bağlarımda yayılan bir ışık var ki, ne onunla aydınlanmak istiyorum ne de ışığından faydalanmak istiyorum. Ben onu severek gençliğimi ona karşılık sattım. Kazanamayacağını çok iyi bilen kimenin yaptığı satış gibi.” Bu şiirde isti'âreyi tâsîrîhiyye-i aslîyye bulunmaktadır. Çünkü “saçların beyazlaması, ağarması” ışığa benzetilmiştir.(Bolelli, 2012 : 114)

İsti'âre-i tebeyye

Kendisinde İsti'âre yapılan kelime fiil veya ondan türetilen ismi fail, ism-i mef'ul, sıfat-ı müşebbehe, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i alet gibi müştak bir kelime veya edat harf olursa İsti'âre tebeyye meydana gelir. (Bolelli, 2012 : 105, Bilgegil : 159)

Bir başka örnekte ise

“Öyle bir gençtir ki şarap yıllarca ona âşık olmuş. Fakat genç, ona ne bir yudum alarak ne de bir öpücük ile şifa vermemiş”.

Türkçesini vermiş olduğumuz bu beyitte de şarap kadına benzetilmiş. Fakat müşebbehün bih gizlenmiş onu işaret eden bir kelime kullanılmıştır. (Bolelli, 2012 : 107)

İsti'âre-i vifâkiyye

Müşebbeh ve müşebbehün bih'in arasında zıtlık bulunmaması sayesinde ortak bir noktada bir araya gelmesinin mümkün olmasıyla oluşan isti'âreye "isti'are-i" vifâkiyye denir. (Dölek, 2001 : 33) Ortak bir noktada bileşen isti'ârelerdir. Servetini kaybettikten sonra tekrar paraya kavuşan birisi için "batmış iken dirildi" diye söz edilmesinde dirilme ve paranın insanda buluşabilecek ortak özelliştir. (Bilgegil, 1989 : 165)

İsti'âre-i inâdiyye

Müşebbeh ve müşebbehün bihin bir arada bulunmaları aralarındaki zıtlıktan dolayı mümkün değil ise böyle isti'areye isti'are-i inâdiyye denir. (Dölek, 2001 : 33) Tarafların bir şeyde buluşmasının mümkün olmadığı hallerde kullanılan isti'âre türüdür. Mevcut olduğu halde fayda vermeyen kişi için "yok" diye söz edilmesidir. Çünkü mevcut ve yok kelimelerinin bir nesnede aynı anda bulunması imkânsızdır. (Bilgegil, 1989 : 165)

İsti'âre-i hassiyye

Anlamı düşünmeye sebep olacak kadar kapalı, ancak havas denilen bilgili kişiler tarafından anlaşılabilen isti'ârelerdir. (Dölek, 2001 : 34)

İsti'âre-i mutlaka

İçinde müşebbehün bih ve müşebbehle ilgili, hiç bir ilgi unsuru zikredilmeyen isti'âreye "mutlak isti'âre" denilir.

"Falancanın ahlakı; yüksek yerlerdeki çiçeklerle aşk sohbeti ettiğinde, meltem rüzgârı, doğudan esen tatlı bir rüzgar'ın nefeslerinden daha incedir."

Türkçesi zikredilen beyitler de meltem rüzgârı kelimesinde "isti'are-i mekniyye" vardır. Çünkü o önce bir insana benzetilmiş, sonra insan kelimesi hazfedilmiş ve onunla ilgili bir husus olan nefesler kelimesi ile kendisine işaret edilmiştir. Bu kelime, aynı zamanda "isti'âre-i mekniyye" nin karinesidir. "Aşk sohbeti yaptı" cümlesi "terşih" içindir. (Bolelli, 2012 : 126)

İsti'âre-i muraşşaha

Bir isti'âre ise müste'âr-ı minhe ait bir mülayimin kullanılması meydana gelen isti'âredir. Bu isti'âreye terşih de denir.

Artık demir almak günü gelmişse zamandan

Meçhûle giden bir gemi kalkar bu limandan

Yahya Kemal'e ait bu dizelerde demir almak fiili gemiye ait bir kavram olarak kullandığı için İsti'âre-i muraşşaha bulunmaktadır. (Coşkun, 2012 : 71)

" قِصَاصاً قَتَلَ لِكُلِّ فَإِنْ شَبَابِكَ وَقْتَ تَقْتُلَ أَنْ حَازِرٌ "

“Sakın gençlik zamanını öldürme! Şüphesiz ki her öldürmenin bir öç alması vardır.”

Beyitte öldürmek kelimesinde “isti‘âre-i tasrihiyye tebeiyye” vardır. Çünkü gençlik zamanını eğlence ve oyunla geçirme, öldürmeye benzetilmiş ve ikisinde de kötü etkinin meydana gelme ortak özelliği vardır. “أَلْقَتُ” masdarından hareketle, “vaktini boşa harcar” manasına gelen “تَقْتُلَ” fiili türetimiştir. Karine ise “وَقْتَ” “gençlik zamanı”dır. Ayrıca son cümle “terşih” vardır. (Bolelli 2012 : 131)

İsti‘âre-i mücerrede

İçerisinde müşebbehe ait uygun bir unsurun bahsi geçtiği isti‘ârelere mücerred İsti‘âre denilmektedir. Ayrıca bir diğer ismide “Tecrîd”dir.

" الْأَذَى مِنْ عِرْضِكَ بِالْمَعْرُوفِ إِشْتَرٍ "

“İyilik yapmakla, şerefini lekeliendirmekten satın al” cümlesinde, " إِشْتَرٍ " satın al kelimesinde “isti‘âre-i tasrihiyye tebeiyye” vardır. Bahsi geçen bu cümlede ırzı korumak, satın almaya benzetilmiştir. Çünkü her ikisi istenen şeyi elde etmeye ait ortak özelliğe sahiptir. " إِشْتَرَاءٍ " masdarından ise “koru” manasına gelen “إِشْتَرٍ” emir fiili türetilmiştir. Bu cümlelerin karinesi ise “عِرْضِكَ” kelimesidir. “الْأَذَى” kelimesini zikretmedeyse “tecrîd” bulunmaktadır. (Bolelli, 2012 : 138)

İsti‘âre-i temsiliyye

Zihinde tek bir tasavvur hâsıl etmek üzere, isti‘ârelerin artarda sıralanmasından meydana gelen, mübalağa için aralarındaki benzerlikten dolayı esas manası dışında bir manaya kullanılan (asıl manasına benzetilen manada kullanılan) terkiptir.

Recaizade’ye göre “İsti‘âreyi temsîliyye ise müşebbehün-bi-he ve ta’bir-i diğerle müste’arün-minhe ‘a’id hayâlâtı cem’ ile bir temsîl’i mükemmel teşkil itmek meziyetini hâ’izdir.”(Coşkun, 2012 : 71)

Nice demdür ki gülün eyledi bülbülün dūr

Dâd elinden bu şikest olası künc-i kafesün

Nedîm

“Uzun zamandır gülünü bülbülden uzak tuttu, ayırdı. Bu kırılması kafes zindanından usandım, adalet istiyorum.” Beyitte bülbul aşığın gönlünü, gül sevgiliyi, künc-i kafes ise aşığın sinisini temsil etmektedir. Şair kafes içerisinde tutulan bülbul ile kaburga kemikleri ile birlikte göğüs kafesi arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir. (Coşkun, 2012 : 72)

Günlük Konuşmada Kullanılan İsti'âreler

Türkçede günlük konuşma dilinde sıkça karşılaştığımız fakat isti'âre olduğunun farkına varmadığımız birçok deyim vardır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Ağır başlı, ağza kilit vurmak, alttan almak, ayağına bağ olmak, başından atmak, burnunda tütme, çalım satmak, dolap çevirmek, elden ayaktan düşmek, el koymak, fesat kaynatmak, geniş mezhepli, göze almak, gururunu yenmek, günahına girmek, hapı yutmak, hatırı kalmak, kurt düşmek, işine gelmek, kafadan atmak, karnı zil çalmak, kulak kabartmak, mezhebi geniş, nalları dikmek, ömür törpüsü, sözü yere düşmek, şaka götürememek, toz kondurmamak, yola gelmek, yufka yürek... (Bilgegil, 1989 :156 -157)

Aşağıda sunmuş olduğumuz tasnif çalışmasının nihai bir çalışma olduğunun ve bu alandaki bütünü kapsadığını iddia etmek gibi bir gayesi bulunmamaktadır. Bahsi geçen kütüphanelerde bir yazara ait birden fazla aynı eserden bulunmaktadır. Fakat bulunan eserlerin her birinin günümüze ulaşma hikâyesi ve korunması aynı olamayacağından temel eser olarak görünen çalışmalar makalemize dâhil edilmiş ve yalnızca üç ayrı yazma eser kütüphanesinde bulunan kitapların seçilmiş olanların dökümü verilmiştir.

Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi¹

Zibari, Hasan b. Muhammed. (H.1253). Haşiye Ala Şerhi İsam Li'l İsti'âre. 30 v. Talik. (Demirbaş No: 2398)

İsamüddin b. Muhammed. (H.1100). Haşiye-i İsam Ale'l İsti'âre. (Mustafa al Tirî b. Abdülkadir, Müs.). 38 s., Talik. (Demirbaş No: 684)

İsamüddin İbrahim b. Muhammed. (Tarihsiz). Haşiyetü İsam Ale'l İsti'âre. 20 v. Nesih. (Demirbaş No: 2527)

İsamüddin İbrahim. (H. 1139). Şerh-i İstiare. Talik. 20 v. (Demirbaş No: 2659/2)

¹ Kitap isimleri ve yazar isimleri www.yazmalar.gov.tr adresindeki isimler ile farklılık gösterebilmektedir. Eser ve yazar isimlerinde esas olarak kütüphane yazar ve eser adı tespit fişleri esas alınmıştır. Ayrıca eserlerin yaklaşık varak sayıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hasan b.Muhammed al Zibari. (H. 1141). Haşiyeye Ala Şerhi'l İsti'are. Talik. 49 v. (Demirbaş No: 2823)

Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi

G. Özübüyükzâde İbrahim b.Mehmed Kayserî. (Tarihsiz). Risale-i İsti'are. (Ahmet al Hamdi, Müs.), 160 v. Nesih. (Demirbaş No: 9834/6)

İbrahim b. Ahmed. (H.1235). İsti'are Risalesi. (Hattat Mustafa Çukurçimenli, Müs.), 200 v. Nesih. (Demirbaş No:545/5)

İbrahim Yakup Gümüşhanevî. (H.1235). Şerh-i İsti'are, (Hattat Mustafa Çukurçimenli, Müs.). 110 v. Nesih. (Demirbaş No:545/4)

İsâmüddin Muhammed. (Tarihsiz). Risale-i İsti'are, 210 v. Talik. (Demirbaş No:9195)

Mahmud Şirvanî. (H.1077). Haşiyeye Ala Şerh Al-İsti'are el-İsam, 576 v. Talik. (Demirbaş No: 543/8)

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Bozkırı. (H.1287). Risaletü'l-İsti'are Şerhi. (Mustafa b.Abdullah İsmail, Müs.). Nesih. (Demirbaş No: 41)

Ebul Kasım el-Hayri as-Semerkindî. (H.1198). Risaletü'l-Azudiye (Feraidil-Fevaid li Tahkiki Meanil-İsti'are). (Muhammed b. Hasan, Müs.). Nesih. (Demirbaş No: 32/5)

Ebul Kasım el-Leysi b. E bi Bekr es-Semerkindî. (Tarihsiz). Feraidil Fevaid li Tahkiki Meanil-İsti'are. (Hasan b. Muhacir Mustafa Ermeneki, Müs.). Talik. (Demirbaş No: 1058/2)

Gözübüyükzâde İbrahim b. Mehmed Kayserî. (H.1257). Takrirül-İsti'are. Talik. (Demirbaş No: 2844/4)

İsamed-din b.Muhammed İbrahim el-Esferayini. (H.1140). Şerhi Feraidil-Fevaid li-Tahkiki Meanil-İsti'are, (S.Derviş b.S.Abdullah, Müs.) Arap-Nesih. (Demirbaş No: 562/2)

İsamed-din İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-Esterayim. (Tarihsiz). Şerhi Feraidil-Fevaid li-Tahkiki Meanil-İsti'are. Nesih. (Demirbaş No: 2443/7-B)

Kul Ahmed b.Muhammed b.Hızır, (H.1170), Şerhi Feraidil-Fevaid li-Tahkiki Meanil-İsti'are. Nesih. (Demirbaş No: 163/3)

Muhammed b. Abd el-Hamid el-Kefevî. (Tarihsiz). Haşiyeye ala Şerhi Feraidil-Fevaid li-tahkiki Meanil-İsti'are. Nesih. (Demirbaş No: 91/1)

KAYNAKÇA

- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Terimler. (1980). 5. İstanbul: Dergah Yay.
- TDK *Türkçe Sözlük*. (1989). Ankara.
- Aristoteles. (2013). *Retorik*. (M. H. Doğan, Çev.) İstanbul: YKY.
- BİLGEGİL, K. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- BOLELLİ, N. (2012). *Belâgat Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul.
- COŞKUN, M. (2002). Edebi Sanatların Terim Olarak Divanlardaki Kullanımı Üzerine. *Türkler Ansiklopedisi*, 701-701.
- COŞKUN, M. (2011). Klasik Türk Şiirinin Poetikası Üzerine. *bilig*, 57-80.
- COŞKUN, M. (2012). *Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar*. İstanbul: Dergah.
- ÇAVŞOĞLU, M. (1986). Divan Şiiri. *Türk Dili*, LII(416 416 417), 1-16.
- ÇAVUŞOĞLU, M. (1986). Divan Şiiri. *Türk Dili*, 1-16.
- ÇAVUŞOĞLU, M. (1999). *Divan Şiiri - Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. (M. KALPAKLI, Dü.) Ankara: YKY.
- DEVELİOĞLU, F. (2012). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- DÖLEK, A. (2001). *Edebi Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*. Erzurum: Ekev Yay.
- EREN, C., & UZUNOĞLU, M. V. (2006). *Arap Edebiyatında Edebi Sanatlar Belâgat*. İzmir: Sütun Yay.
- EROĞLU, Y. (2007). *Arap Belâgatında Kinaye ve İsti'âre*. Erzurum: Atatürk Üni., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- HORATA, O. (2012). Nef'i'nin "Sözüm" Redifli Kasidesinin İsti'âre Zeminini. *bilig*(61), 145-156.
- Kedkenî, M. Ş. (1997). Şiirsel Tecrübe, Tahayyül, Hayâl ve Tasvir II. *Yedi İklim*(89).
- KHALAFALLAH, M. (2011). Belâgat'ın Sırları'nda Abdülkahir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım. (Ö. KARA, Çev.) *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(17), 627-631.
- KOCAKAPLAN, İ. (2005). *Açıklamalı Edebi Sanatlar*. İstanbul: TEV Yay.
- KÜLEKÇİ, N. (2011). *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*. İstanbul: Akçağ Yay.
- MENGİ, M. (1992). Mazmun Üzerine Düşünceler. *Dergah*, 45-61.
- MENGİ, M. (2010). *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yay.

- Muhsin MACİT, U. S. (2010). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yay.
- ÖZÜNLÜ, Ü. (2001). *Edebiyatımızda Dil Kullanımları*. İstanbul: Multilingual.
- PAŞA, A. C. (2000). *Belâgat-ı Osmâniyye*. (T. Karabey, & M. Atalay, Dü) Ankara: Akçağ Yay.
- SAMİ, Ş. (2009). *Kâmûs-ı Türkî*. (Ö. F. Akün, Dü.) İstanbul.
- SARAÇ, Y. (2010). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Bilimevi Yay.
- SİMAVE, S. (2004). Arap Şiirinde Modernizm Ve İsti'âre. (F. Çiftçi, Çev.) *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 113-133.
- TANPINAR, A. H. (2006). *XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: YKY.
- TEKİN, A. (2010). *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*. İstanbul: Bilgeoğuz Yay.
- VARIŞOĞLU, M. C. (2004). 18. Yy. Divan Şiirinde, İsti'âre, Mecaz ve Kavramları ve Yüzyılın Şiirine Genel Bakış. Erzurum: Atatürk Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi).

OSMANLI DİL BİLGİNLERİ VE ARAP DİLİ ALANINDAKİ ESERLERİ

العلماء اللغويون العثمانيون وآثارهم اللغوية

Ramazan EGE*

Özet

İmparatorluğun kuruluş tarihi olan 1299 yılından Cumhuriyetin ilân tarihi olan 1923 yılına kadar geçen süre içinde Osmanlıların hâkim bulunduğu bölgelerde birçok ilim adamı yetişmiştir. Devletin kuruluş sürecinde isimleri öne çıkan ilim adamları arasında Şeyh Edebâlî(ö. 1326), Dursun Fakih(ö. 14. y.yılın ilk yarısı), ve Çandarlı Kara Halil(ö. 1387)..., gibileri sayılabilir.

Osmanlı devleti bünyesinde yetişen ilim adamları ve onların çalışmalarını konu edinen eserlerin esasını ise kütüphânelerdeki mecmualar ile Evkâf-ı Hümâyûn nezâretindeki kayıtlar ve vakfiyeler üzerinde yapılan çalışmalar teşkil eder.

Bu makâlede h. 900/m. 1495 ile h. 1000/1591 yılları arasında yetişmiş bulunan Osmanlı ilim Adamları ve onların Arap diliyle ilgili eserleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, İlim Adamları, Arap Dili, Dil Çalışmaları

Ottoman Linguists And Their Works On Arabic Language

Abstract

Many scholars had been educated at the regions the emperorship governed between 1299, which the Ottoman empire established, and 1923 which the Cumhuriyet announced.

At the process of the establishment of the government, some of these scholars had roled in many importing things; like Şeyh Edebâlî(d. 1326), Dursun Fakih(d. the first half of the 14. century), and Çandarlı Kara Halil(d. 1387).

The main basic of the works on the men of science and on the literary works of them is come out from the mecmûas(reviews), the records at the Evqâf-ı Humâyûn Nezâreti and the vaqfiyes.

At this work, we are studing on the men of science lived between h. 900/m. 1495 and h. 1000/1591 and the works of them on the Arabic language.

Keywords: The Ottoman empire, men of science, the Arabic language, the language works.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (ramazan.ege@deu.edu.tr).

کلمة

من بداية تأسيس الإمبراطورية العثمانية إلى سقوطها بإعلان الجمهورية سنة ألف وتسعمائة وثلاثة وعشرين مرّت ستمائة سنة تقريباً وظهر علماء كثيرون في المناطق العثمانية. يقول السخاوي: ومن الممالك الروم التي كرسى ملكه اصطنبول ومنه أدنه^١ وبُورصة وغيرها من مجاورها؛ ففيها علماء وفُضلاء بالعقليات؛ وغالبهم بل كلّهم حنفيون. وقلّ أن تصل إلينا أخبارهم^٢.

تأخّر كتابة الحياة العلمية في الدولة العثمانية لأنّ العثمانيين الذين جاؤوا إلى بلاد الروم كانوا هم أمّتين وكان لا يوجد بينهم من كان واقفاً على العلم. أضف إلى هذا أنّهم كانوا وسط الشعب النصرانيين ولسانهم كان لسان الروم.

وكان الأوائل الذين حاولوا أن يعيشوا الحياة العلمية هم العلماء الأتراك الذين أتوا من الخارج و من سائر الأماكن من ديار الروم. وفي أواخر أيام أرطغرول بك انتقل الشيخ أدّه بالي إلى منطقة هذا السلطان^٣. والشيخ أدّه بالي قد دعا دُرصون فقيه الذي يسكن في قَرمان إلى هذه المنطقة في أوائل سلطنة عثمان بك^٤. وخطب هذا العالم الخطبة الأولى باسم عثمان بك في " قَرّه جِه حصار " الذي فتحه أولاً. وبعد زمن يسير صار دُرصون فقيه أول قاضي في تاريخ العثمانيين سنة ٦٩٩ هجرية (٢٨ أيلول ١٢٩٩ - ١٥ أيلول ١٣٠٠). وكان وفاة دُرصون فقيه بعد (٧٢٦/١٣٢٦). وأصبح الشيخ أدّه بالي شيخ الإسلام الأول^٥.

وفي عهد عثمان بك تميّز العالم المسمّى بـ"تاج الدين" من التّبعة الأصليّة، و العالم المسمّى بـ"جاندازلي قَرّه خليل" من خارج العثمانيين^٦.

اهتمّ ابن عثمان بك وهو أورهان بك بالعلم والعلماء؛ وفي أوائل سلطنته أخذ العالم مولانا سِنان تحت حمايته ونصبه قاضياً لبروسة. وفي السّنة الثالثة من سلطنته فتح أورهان بك مدينة إزميت وحول واحداً من الأبنية الأثرية إلى مدرسة، وهذه المدرسة هي أوّل مدرسة في تاريخ العثمانيين^٧. وبعد ذلك قد أسّست مدرستان في إزنيق و بُروسة و دعا عثمان بك الشيخ داود القيصري وهو العالم من العلماء المتقدّمين إلى إزنيق ونصبه مدرّساً على المدرسة في إزنيق. وصار الشيخ داود القيصري المدرّس الأوّل في الدولة العثمانية^٨.

المصادر التي تتعلّق بالعلماء العثمانيين:

المصدر الوحيد الذي أُلّف للعلماء العثمانيين خاصّةً هو الشّقائق النعمانية لـ"طاشكوبري زاده أحمد أفندي". وهذا الأثر قد أُلّف بعد ما مرّ على تأسيس الدولة مائتان وخمسون عاماً^٩.

إنّ المصدر الذي أُلّف للعلماء العثمانيين بعد الشّقائق النعمانية هو "كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النّعمان المختار" لمحمود بن سليمان الكفوي. وهذا الأثر يتبع منهج الشّقائق النعمانية لـ"طاشكوبري زاده أحمد أفندي". وأُلّف هذا الكتاب بالاستفادة من آثار وإجازات العلماء. وبعد "الكتائب" يأتي كتاب "طبقات السّنية في تراجم الحنفية" لتقيّ الدين التّيمي. هذان الكتابان يتناولان الفقهاء العثمانيين خاصة من بداية الدولة العثمانية. والحاصل أنّ هذه الآثار وأمّالها قد أُلّفت بالدراسة على المجموعات في المكاتب، وبالدراسة أيضاً على القيودات والوقيات في "نظارت أوقاف همّيون".

وفي هذه المقالة سنتناول العلماء اللّغويين العثمانيين الذين عاشوا بين (١٤٩٥/٩٠٠) و (١٥٩١/١٠٠٠) وآثارهم اللّغوية.

١. الكوناني يحيى بن بخشي^{١٠} الرّومي (ت. ١٤٩٥/٩٠٠)

هو من بلدة "كونان" التابعة لولاية "قره سي" تعلّم على علماء عصره وأكمل دراسته. بعد ذلك صار مدرّساً في مدرسة "فريجه طرّكه". وبعد ذلك انتسب إلى سلك التّصوّف وصار من خلفاء "أمير سلطان" المدفون في مدينة "بورصة"^{١١}. وكان أثناء ذلك يدرّس تفسير القاضي البيضاوي. وبسبب كونه قوياً في الإحاطة كان يدرّس البيضاوي بلا مطالعة^{١٢}.

وله تأليف واحد فقط في اللّغة العربيّة وهو لَمَحُ الْمَسَائِلِ النّحويّة في شرح العوامل الجزجائية. يبدأ الأثر: أحسن ما يفتح به الكلام وأتمّ ما يستنجد به المرام حمد من رفع رايات الحكم. وهو حوالي اثنين وثلاثين ورقة^{١٣}.

٢. الخارنبرتي (الخارنوطي)، محمود بن إسماعيل (ت. ١٥٠٤/٩١٠)

لا نعرف عن هذا العالم سوى شيء قليل.

له أثر واحد. وهو "تَوْضِيحُ الإِعْرَابِ فِي شَرْحِ قَوَاعِدِ الإِعْرَابِ". أوله: الحمد لله الذي رفع بدولة مُحَمَّدٍ كلمة الإسلام ونصب باسمه. وآخره: وفي هذا التَّقْدِيرِ كفاية لِمَنْ تَأَمَّلَه. تَمَّ. وهو ثَمَانِي وَثَمَانُونَ وَرَقَةً.^{١٤}

٣. حَاجِي حَسَنَزَادَةُ مُحَمَّدَ بْنَ مُصْطَفَى الْبَالِيكَسَرِيِّ (ت. ١٥٠٥/٩١١)

وهو من العلماء والأدباء الذين انتسبوا إلى مدينة "بَالِيكَسِيرٍ". تعلَّم على علماء زمانه مبادئ العلوم ومن بين أساتذته "مُلاَّ يَكَا" ^{١٥} الذي دفن في حيِّ "بَلْدِيرِيم" في مدينة "بورصة". وصار مدرِّساً في مدرستى "دِمُثُوقَة" ^{١٦} و "مَلَقَرَة" ^{١٧} وقُدِّمَ إلى السُّلْطَانِ الفاتح على يد محمود باشا وعين مدرِّساً في "بورصة" لِمدرسة "مُرَادِيَّة" ولـ"الصَّخْن" ^{١٨}. تناول منصب القضاء في "كَلِيُولِي" و "بورصة" ومنصب قاضي عسكر ^{١٩} في "رُومِ إِيْلِي" و "آناضُولِي".

له كتاب واحد وهو "مِيزَانُ التَّصْرِيفِ فِي عِلْمِ الصَّرْفِ". ^{٢٠} ومات في "إِسْتَانْبُول" سنة ٩١١ هـ. وقد بدأ تحرير "غرائب لغات" بأمرٍ من بادِشاهٍ ولكن لم يُتِمَّ الأثر. وهو يَتَمَيَّزُ بوجهته الشعريَّة. ومن بين أشعاره:

راه عَمَدَه أُولَايِي كُوكُلُومُ رَوَانُ سَكَا
ترك أَيْلَدِي علاقَه سِنِي كِتْدِي جَانُ سَكَا.

٤. حُسَامُ جَلْبِي، حُسَامُ الدِّينِ حُسَيْنِ التُّوقَادِي (ت. ١٥١٩/٩٢٦)

كان من علماء محمد سُلْطَانِ الفاتح. وقد توفِّي في دَرَسْعَادَتْ. وقد ثبت أنَّه كان على الزَّهد والصَّلاح والعقَّة والورع. ولهذا المؤلِّف أثَران في النَّحو. أحدهما حاشيته على الهندي على الكافية، واسمه: كَشْفُ حُجُبِ فُرَايِدِ الْهِنْدِي عَلَى الْكَافِيَّة. والآخر شرحه على عوامل الجرجاني: شرح على العوامل المائة. وهذا الشَّرح مع وجازته متضمَّن لفوائد تكاد لا توجد في الكتب المُبسَّطة.^{٢١}

٥. سيدي علي زادة، يعقوب بن سيِّد علي (ت. ١٥٢٥/٩٣١)

تعلَّم على علماء عصره ودرَّس في المدارس المتعدِّدة في المَدَنِ المختلفة. درَّس في "بورصة" في مدرسة "حَمَزَه بَلْ" ومدرسة "السُّلْطَانُ بَايَرِيْد" ومدرسة "السُّلْطَانُ مُرَاد حَان" وفي "آيْدِيْن" ^{٢٢} في مدرسة "ابن مَلِك" وفي "أَدْرَنَة" في مدرسة "السُّلْطَانُ بَايَرِيْد" وفي

"إِسْطَنْبُول"، واشتغل بالقضاء أيضاً. وبعد ذلك عاد إلى التدريس في مدارس الثمانية بثمانين آفجه يومياً. وبعد ذلك عزل عن الدراسة وتقاعد بمائة آفجه يومياً. وتوفي "سيدي علي زادة" أثناء عودته من الحج.

له شرح على المصباح للمطرزي (ت. ١٢١٣/٦١٥). وحاشيته على شرح ديباجة المصباح. وهو جامع لغر أصول النحو وقواعده. أوله: الحمد لله الذي لا يبلغ كنهه جاد أي لا يصل. وآخره: لأن العقل يجوز أن يكون شيئاً آخر غير الخامس. تمت بعون وحسن التوفيق. واسم المؤلف في آخر النسخة. وهو ١١١ ورقة. وفي الصفحة تسعة عشر سطراً، ١٠٥×١٧٥ (٦٠×١٢٥) م.م.، تعليق^{٢٣}.

٦. قَرْمَانِي، جَمَالُ الدِّينِ إِسْحَاقَ (ت. ١٥٢٦/٩٣٣)

اشتهر القَرْمَانِي بوجهته التَّصَوُّفِيَّة. وكان يعرف بـ"جَمَالُ خَلِيفَةَ". وحكا مؤلف الشَّقَائِقِ أَنَّهُ زَارَهُ أَثناءَ مَرَضِ مَوْتِهِ وطلب منه وصيةً وأجاب: لا بد أن لا ينتسب أرباب وأصحاب العُرفان إلى مسالك الصَّوْفِيَّةِ لِأَنَّهُ ما بقي من بين المَتَصَوِّفَةِ من يعرف أحوال ومقام التَّصَوُّفِ. التَّوْحِيدَ والإِلْحَادَ شَيْئَانِ مُتَشَابِهَانِ ولا يستطيع كلُّ إنسان أن يفرق بينهما. عليك أن تثبت على طريقك. هذا هو الأسلم. أمَّا إذا وجدت رجلاً قوياً من جهة الشَّرْعِ فتلتزم صحبته.

تعلَّم على العُلَمَاءِ المَشْهُورِينَ في عصره مثل "مَوْلَانَا الْكَسْتَلِي" واشتهر بحسن خطِّه حتى طلب السُّلْطَانُ الْفَاتِحُ مُحَمَّدُ الثَّانِي مِنْهُ أَنْ يَكْتُبَ لَهُ الْكَافِيَةَ فِي النُّحُو لابن الْحَاجِبِ بسبب وقوفه الكثير على الخطِّ ودرَّسَ هذا الكتاب الْفَاتِحَ. وأحسنه الْفَاتِحُ نقوداً وذهب هو إلى الْحَجِّ.

له أثر واحد في علم العربيَّة وهو نوابغ الصَّرف^{٢٤}.

٧. ابْنُ كَمَالٍ بِأَشَا، أَحْمَدُ بْنُ سَلِيمَانَ (ت. ١٥٣٣/٩٤٠)

اشتهر بـ"ابْنِ كَمَالٍ" أو "كَمَالٍ بِأَشَا زَادَةَ" بالنسبة إلى جدِّه كَمَالٍ بِأَشَا. واسمه أَحْمَدُ بْنُ سَلِيمَانَ بْنِ كَمَالٍ بِأَشَا. وأبوه شُجَاعُ الدِّينِ سَلِيمَانَ بْنِ كَمَالٍ مِنْ قُوَادِ السُّلْطَانِ الْفَاتِحِ. وأمه كانت بنتاً لـ"ابْنِ كُوبَةِ لِي" الَّذِي كَانَ مِنْ عِلْمَاءِ السُّلْطَانِ الْفَاتِحِ. وجدِّه كَمَالُ الدِّينِ أَحْمَدُ بِأَشَا كَانَ مِنْ أُمَرَاءِ السُّلْطَانِ الْفَاتِحِ.

بدأ ابن كمال دراسته الأولى في آمشيا وبعد ذلك انتسب إلى قسم الأمراء. وبعد أن رأى في واحد من الأسفار السلطانية أن العلماء يُقوِّفون الأمراء في مناصب الدولة قرر أن ينتقل إلى زمرّة العلماء. وبعد العودة من السفر انتسب إلى العلمية وهو في ٢٥ عاماً من عمره.

ومن بين أساتذته مثلاً لُطْفِي (ت. ١٤٩٤/٩٠٠)، مُصْلِحُ الدِّين مصطفى (ت. ١٤٩٥/٩٠١-٩٦)، خَطِيبُ زَادَة مُحْيِي الدِّين مُحَمَّد (ت. ١٤٩٥/٩٠١-٩٦)، مُؤَيَّد زَادَة عبد الرحمن (ت. ١٥١٦/٩٢٢)، ومُعَرِّف زَادَة سِنَان الدِّين يوسف. وتعلّم عليه طلاب كثيرون.

له آثار كثيرة في مجالات مختلفة. وآثاره اللغوية:

١. الصِّرف: الفلاح في شرح المراح، صرّف كمال بأشأ زادة، شرح البناء.
٢. النحو: أسرار النحو^{٢٥}، بيان الجمع، نسبة الجمع، أفعال التفضيل، الماضي، المؤنث السماعي، "من" التبعية^{٢٦}، النحو، رسالة في أن الواو لا يُفيد سوى الاشتراك، تعريف الكلمة، دفع ما يتعلّق بالضمائر من الأوهام^{٢٧}، تحقيق الإضافة، التوسع في لسان العرب، تذكير القوم وتأنيثه، تحقيق وضع "كاد"^{٢٨}، اجتماع الشرط والقسم^{٢٩}.

٨. الوفاي، محيي الدين محمد بدر الدين مغلوي (١٥٣٣/٩٤٠)

هو مغلوي أصلاً واشتهر غالباً بوجهته التصوفية. انتسب إلى الشعبة الوفاية التي تشعبت من الشيخ الوفاي القنوي المنسوب إلى الطريقة الزينية. بعد ما تعلّم على العلماء المشهورين في عصره وصار معيداً^{٣٠} لـ "كرز سيدي أفندي" صار مدرّساً في المدارس المختلفة في "كوتاهيا"، و"بورصة" في مدرسة "قرهادية" و"بورويوك". وكان حلّيم النفس وكرّم الطبع وسليم الخاطر وصحيح العقيدة.

له أثران أحدهما أثره النحوي: تهذيب الكافية في النحو، والآخر وهو شرحه على هذا الكتاب^{٣١}.

٩. إشق قاسم الإزنيقي (ت. ١٥٤٨/٩٤٥)

ولد في بلدة "إزنيق". وتعلّم على علماء عصره وخدم "مولانا عبد الكريم أفندي".
ودرس في مدارس "بلاط" ^{٣٢} و "إينة كؤل" و "أدرنة-طاشليق". وتوفي وهو على وشك
المائة من عمره.

له مؤلفان في اللغة العربية. أولهما: شرح الجمل: المنظومة النحوية. وثانيهما: معرب
عوامل الجرجاني. وهو بين سبعين وبين خمس وسبعين ورقة. أوله: الحمد لله لمن وجب
علينا ثناؤه. وآخره: ... لأنه مضاف إليه للاستعمال راجع إلى العوامل. تم. الورق:
٢١ب-٩٤أ، سطر. ١٧، ٢٠٥*١٣٠ (١٢٥*٦٠) م.م. نسخ، الاستنساخ:
١٠٦٣ م. ٣٣.

١٠. ، شيخزادة، محيي الدين محمد بن مصلح الدين القوجي وي
(١٥٤٤/٩٥١)

هو من "قوجه ألي". تلمذ على علماء زمانه، وأكمل دراسته على "أفضل زادة".
وبعد ذلك صار مدرّساً في "إسطنبول" في مدرسة "خواجه خير الدين" وشرح مفتاح
العلوم للسكاكي وقصيدة البردة.

كتابه الوحيد شرحه على قواعد الإعراب لابن هشام. هذا الأثر قد حققه وعلّق
عليه إسماعيل إسماعيل مروة ونشر سنة ١٤١٦/١٩٩٥ في بيروت ^{٣٤}.

١١. زلفينكار، محمد بن عبد الكريم البركلي (١٥٥٧/٩٦٤)

كان زلفينكار من بلدة "بركي" ^{٣٥} من ولاية "آيدين". وأمه بنت بنت أحمد باشا
بن خضر بك المفتي في سنة ١٢٠٦ ^{٣٦}. ولم نحصل على أي معلومات كافية عن حياته في
المصادر. واشتهر بأنه كلامي ونحوي وفقه. صار مدرّساً في مدرسة "الخواجه خير
الدين" بخمسة وعشرين آقجه يومياً وتوفي نفس السنة.

كتابه الوحيد في اللغة العربية هو كاشف القناع والنقاب بإزالة الشبهة عن وجه
قواعد الإعراب. أوله: الحمد لله الذي جعل النحو أهم الوسائل إلى تحصيل علم الشريعة.
 وآخره: والمراد من هذا الكلام تأكيد ودليل لقوله. ورق: ٢٣-١٢٥ب، سطر: ١٩،
٢٠٠*١٢٥ (١٤٠*٦٥) م.م. نسخ. استنساخ: ١٠٥٧. والأثر قد طبع سنة ١٣٠٧هـ
١٠٤ صفحة في درسات ^{٣٧}.

١٢. طاشكوبري زادة عصام الدين أحمد بن مصطفى (١٥٦٠/٩٦٨)

ولد سنة ١٤٩٥/٩٠١. تعلّم على أبيه العربية أثناء صغره وتعلّم أيضاً علوماً على مختلف العلماء في "إِسْطَنْبُول" و "بُورْصَة". صار مدرّساً في "مدرسة بَايْزِيد سنة ١٥٤٤/٩٥١، وقاضياً لـ"إِسْطَنْبُول" سنة ١٥٥١/٩٥٨.

وقد ألّف آثاراً رائعةً في التفسير والأصول والعلوم العربية. ولكنّه بسبب كونه أعمى في أواخر عمره لم يتيسّر له أن يبيّض هذه الآثار. وأتمّ أثره المشهور الشّقائق التّعانيّة سنة ١٥٥٧/٩٦٥ في آخر يوم من رمضان. وقد ثبت أنّ له آثاراً في اللّغة العربيّة، ومن بينها تعليقة في توجيهه معنى "أكثر من أن يحصى"، مفتتح الإعراب. أوّله: نحوه صرف محامد منصوبة الأساس إلخ.. وربّبه على مقدّمة وثلاثة أقسام..، شرح على العوامل المائة للجرجاني في التّحو، رسالة في أقسام الاسم: مباحث الاسم^{٣٨}.

١٣. السُّرُوري، مصلح الدّين مصطفى بن شعبان الكلّيُوليوي (١٥٦٢/٩٦٩)

ولد السُّرُوري سنة ١٤٩١/٨٩٧ في كليُولِي في ولدًا للتّاجر الغنيّ الذي اشتهر بـ "خواجة شعبان". وكان السُّرُوري من العلماء الأتراك الذين اشتهروا في القرن السادس عشر الميلادي. ويذكر في المصادر أنّ أباه أنفق مالاً كبيراً لتعلّمه. وبعد ذلك أحرز مناصب في خدمة الدّولة. و السُّرُوري صار معلّماً لـ"شَهْزَادَة مصطفى" ابن "القانوني سلطان سليمان" من أشهر السّلاطين العثمانيّين. ومن طلابه المؤرخ المشهور "مصطفى عالي أفندي" الكلّيُوليوي. وكان قد اشتهر في التفسير والحديث والتّحو والصّرف والفقه والأصول والمنطق، وكان هو واقفاً على العربية والفارسيّة والتركيّة. ومن أساتذته طاشْكُوبُري زاده.

كتابه الأوّل في اللّغة العربيّة شرح الأمثلة المختلفة في الصّرف. أوّله: الحمد لله الذي جعل الأمثلة ميزان العلوم العربيّة وصيّرها معياراً صحيحاً لِمثال المعارف الأدبيّة والصّلاة... وآخره: والسّلام على من اتبع الهدى. الورق: ٦٧ب-١٧٥، سطر: ١٩، ١٥٠×٢٠٥ (٦٥×١٥٠)، تعليق، استنساخ، ١٠٥٥هـ. وهذا الأثر في حاشية الأمثلة المختلفة. وقد طبع الأثر في "إِسْطَنْبُول" سنة ١٣١٧هـ. والاثنان الباقيان من آثاره شرح مراح الأرواح في التّصريف و الشّرح على المصباح للمطرزي. أوّله: الحمد لله الذي جعل الفاعلين بأمره^{٣٩}.

١٤. لالي، أحمد جلي مصطفى صاروخاني (ت. ١٥٦٣/٩٧١)

وهو من ولاية صاروخان في إقليم أيجة في تركيا. ومن تلاميذ كمال باشا زاده أيضاً. وبعد الانتهاء من دراسته صار قاضياً في أماكن مختلفة امتثالاً لأمر أستاذه كمال باشا زاده. وتوفي عندما اشتغل بالقضاء في ولاية آماسيا.

له كتاب واحد في اللغة العربية: شرح الأمثلة المختلفة. وبالنسبة إلى محمد طاهر يوجد بين آثاره أيضاً: تحفة الخواص في ترجمة درة العواص. ودرة العواص التي في النحو وهي للأديب العربي الحريري، وغلطات اللغات، مجمع القواعد ومنبع الفوائد على القواعد الفارسية، وقوانين الصرف الفارسي^{٤٠}.

١٥. ده ده جُنكي، ابراهيم كمال الدين أحمد (ت. ١٥٦٧/٩٧٥)

هو من قرية 'صُونُصُو' التابعة لمحافظة آماسيا من تركيا. بعد أن اشتغل بصناعة الدباغة مدّة طويلة بدأ دراسته من "ألف با" وأكمل دراسته العلميّة. وبعد ذلك انتقل إلى بورصة وأحرز هناك التدريس في مدرسة "قارَه قاضي"، والإفتاء في "كُفّة"، والتدريس أيضاً في مدرسة "حاجي فَرَحَت".

وله كتابان في اللغة العربية: طبقات النحاة (علماء النحو والأدب)، وحاشية على شرح العري للتفتازاني. وفي هذا الأثر جمع كمال الدين ده ده خليفة المعروف بـ"قَرَه ده ده" شيئاً كثيراً على شرح السعد بالاستطراد فصار مجموعة لطيفة مفيدة يقال لها "ده ده جُنكي". أوله: قوله: بسم الله الرحمن الرحيم أبتدئ بالتسمية اقتداءً بكتاب الله العظيم. آخره: ... إنّ المفتوح هو المشهور بين الجمهور من الفقهاء... ورق: ٢٥٨، سطر: ١٩، ١٩٥* (١٣٠* ٨٠) مم. نسخ، استنساخ: ١٠١٧. ٤١.

١٦. بهشتي رمضان بن عبد المحسن (ت. ١٥٧١/٩٧٩)

وهو وروّي. أقام ودرّس وتوفي في جُرلي. وكان قد بنى حُجْرَاتٍ في حواريته ودرّس هناك. وله تأليف واحد في اللغة العربية وهو التعليقات على الجامي^{٤٢}.

١٧. البركوي، محمد بن بير علي (ت. ١٥٧٣/٩٨١)

ولد في باليكسیر وتولّى منصب التدريس في بركي. وله كتب مختلفة في اللغة العربية. وهي:

كفاية المبتدي في التصريف. أوله: الحمد لله رب العالمين... وبعد فإن كل كلمة اشتقاقية... وآخره: ولم يغزوّ ولم يرميّ ولم يطوين. ثم الكتاب بعون الله الملك الوهاب؛ الأمثلة الفضلية^{٤٣}؛ شرح على المقصود: إمعان الأنظار في شرح المقصود (حاشية المقصود). أوله: الحمد لله الوهاب كل موهوب من المرصود والمقصود والمطلوب... وآخره:... فليكن هذا آخر ما أوردناه. فمن حفظه يكون عالماً. ورق: ١ب-٢٩ب، سطر: ١٩، ١٢٠×١٨٥ (٦٥×١١٠) مم. نسخ، استنساخ: ١٢١٩؛^{٤٤} العوامل الجديدة. قد شرح هذا الأثر علماء عثمانيون^{٤٥}. نسخته الخطية تتراوح بين خمس أو عشر أوراق؛ إظهار الأسرار في النحو (المتن). وقد شرح هذا الأثر علماء عثمانيون أيضاً^{٤٦}. ونسخ إظهار الأسرار تختلف بين ٢٥-٣٠ ورقة؛ امتحان الأركياء شرح لب الألباب للبيضاوي. ونسخ الامتحان تختلف بين ٩٠-١٢٥ ورقة^{٤٧}.

١٨. زَنْبِيلِي زَادَةُ فَضِيلِ جَلْبِي (ت. ١٥٨٣/٩٩١)

وهو ابن شيخ الإسلام علي أفندي الزنبيلي المتوفى سنة ١٥٢٥/٩٣٢. انتهى من دراسته في إسطنبول واستمر في حياته العلمية مدرّساً و مؤلفاً. وله ثلاثة آثار في اللغة العربية. وهي: الوظائف في النحو، المختصر على الكافية، الحاشية على الوافية^{٤٨}.

١٩. قُورْتُ مُحَمَّدْ أَفْنَدِي، مُحَمَّدْ بن عمر (ت. ١٥٨٧/٩٩٦)

روي أنه من طاطار بآزارجيني أصلاً. وألف ثلاثة آثار في اللغة العربية، اثنان في الصّرف وواحد في النحو. أما أثره في الصّرف فترجمته على الشافية بالتركية في التصريف ويرحان الأرواح ترجمة على مراح الأرواح. أما أثره في النحو فترجمته بالتركي على شرح الجامي^{٤٩}.

وأخيراً: في هذه المقالة تناولنا تسعة عشر مؤلفاً عثمانياً. من بينهم من ألف كتاباً واحداً أو رسالة واحدة ومنهم من ألف كتابين أو أكثر من ذلك. المؤلفون الذين لهم أثر واحد هم: الكوناني والخربوطي وحاجي حسنزادة والقرماني وولفينكار والويروي؛ المؤلفون الذين لهم أثران هم: التوقادي وسيدي علي زادة والوفائي والإزنيقي وده ده جُنكي وقرط محمد؛ ومن لهم ثلاثة آثار: زنبيلي زادة والشوري؛ والمؤلف الذي ألف أربعة آثار هو الفوجوي؛ والمؤلفان اللذان ألفا خمسة آثار هما طاشكوبري زاده واللالي؛ والمؤلف الذي ألف سبعة آثار هو البركوي. وابن كمال هو

الَّذِي كَانَ أَكْثَرَ تَأْلِيفًا بَيْنَ هَؤُلَاءِ الْمُؤَلِّفِينَ. وَقَدْ أَلَّفَ هَذَا الْعَالَمَ تِسْعَةَ عَشَرَ تَأْلِيفًا. وَقَدْ ذَكَرْنَا وَأَعْطَيْنَا بَعْضَ الْمَعْلُومَاتِ عَنْ هَؤُلَاءِ الْمُؤَلِّفِينَ كُلِّ فِي مَوْضِعِهِ.

الكتب أو الرسائل مجملًا؛	الشروح: تسعة عشر شرحًا؛
الحواشي: أربع حواشي؛	التهذيب: تهذيب واحد؛
المعرب: معرب واحد؛	الترجمة: ثلاث تراجم؛
التعليقات: تعليقة واحدة؛	المختصر: مختصر واحد؛

المؤلفات: اثنان وثلاثون تأليفًا.

بيان بالمراجع و بعض المصطلحات التي وردت في هذه المقالة

Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, İstanbul 1992
 Atsız, (Nihal), "Kemalpaşa-oğlunun Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sy. VI, (1965), s. 71-112, sy. VII, (1966), s. 83-135.
 إسْكِيلِبْت: فهرس المخطوطات الموجودة في مكتبة قضاء إسْكِيلِبْت التابعة لولاية جُورُوم في تركيا.
 البغدادي: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستانبول ١٩٥١.

البغدادي، الإيضاح: إسماعيل باشا البغدادي (التصحيح والطبع، شرف الدين يالْتَقَايَه- كييليسلي رَفَعَتْ يِلْكَه)، إستانبول ١٩٤٥، ١-٢.

بروكلمان أ: Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabistchen Litterature*, Leiden-Brill 1937-1949, Erster Bant.

بروكلمان س: Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabistchen Litterature*, Leiden-Brill 1937-1949, Supplementbant, I-II.

بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (ترج. رمضان عبد التّوّاب- يعقوب بكر)، قاهره بلا تاريخ، ١-٦

بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (ترج. عبد الحليم النّجّار)، قاهره ١٩٨٣.

ÇHK: Çorum İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Defteri.

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988.
 Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu(Süleymaniye Kütüphanesi Mustafa Âşir Efendi Koleksiyonu), Ankara 1994.

راشد: علي رضا قارابؤلوط، فهرس المخطوطات الموجودة في مكتبة راشد أفندي
للآثار العتيقة في قيسري (التركية والفارسية و العربية)، أنقرة ١٩٩٥، ١-٢.

Ramazan EGE, *İbn Kemal'in Esrarı'n-nahvi ve Dönemindeki
Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış* (Doktora Tezi),
İzmir 2002.

السحاي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ،
بيروت ١٣٦٦، ص. ١٤٤.

الشذرات: ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحّي بن أحمد، شذرات
الذهب في أخبار من ذهب (تحقيق: عبد القادر الأرنبوط-محمود الأرنبوط)، دمشق-
بيروت (١٤٠٦/١٩٨٥)، ١-١١.

شمس الدين سامي (م.)، قاموس الأعلام، إستانبول ١٣١٤، ١-٦.

شمس الدين سامي (م.)، قاموس تركي، درسعادت ١٣١٧.

طربظون: مراد صوله، فهرس المخطوطات المحفوظة في المكتبة الشعبية الموجودة
في ولاية طربظون ١٩٩٩ (تركيا).

طاشكوبري زاده: طاشكوبري زاده عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى،
الشقائق العثمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت ١٣٩٥/١٩٧٥.

عالي مصطفى أفندي، كتاب التاريخ كنه الأخبار (الناشرون: أحمد أوغور، أحمد
كول، مصطفى جحدار، إبراهيم حقي جحدار)، قيسري ١٩٩٧،

عاشق باشا زاده، ذرويش أحمد عاشقي، تواريخ آل عثمان، إسطنبول ١٣٣٢
عطائي: عطائي نوعي زاده عبد الله بن يحيى، حقائق الحقائق في تكملة الشقائق
(نشر. عبد القادر أوزجان)، إستانبول ١٩٨٩/١٤٠٩.

الكحالة: عمر رضا الكحالة، معجم المؤلفين، دمشق ١٣٨٠/١٩٦٠، ١-١٥.
الكشف: كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب
والفنون (النشر. شرف الدين يالتقايه-كييلسلي رفعت بيلكه)، إستانبول ١٣٦٠-
١٣٦٢/١٩٤١-١٩٤٣، ١-٣.

ابن كمال، تواريخ آل عثمان، الدفتر السابع (Tıpkı basım)

كوبريلي: رمضان شيشان وأصدقاؤه، فهرس المخطوطات الموجودة في مكتبة
كوبريلي في إستانبول، إستانبول ١٩٨٦، ١-٣.

الترتيب	أسماء اللغويين	المؤلفات	المختصرات	التعليقات	الترجمة	العرب	تذييب	حواشي	الشروح	مجموع الأثر
١	الكُونَانِي								١	١
٢	الخَارَظْمَرِيُّ								١	١
٣	حاجي حسنزادة									١
٤	خُسام حَلَبِي								١	٢
٥	سَيِّدِي عَلِي زَادَة								١	٢
٦	قَرَمَائِي									١
٧	ابن كمال	٧							٢	٩

۸	الْوَفَائِي							۱	۱	۲
۹	إِشْقُ قَاسِمٍ			۱					۱	۲
۱۰	شَيْخَرَادَة								۱	۱
۱۱	زُفْنِيكَاز								۱	۱
۱۲	طَاشْكُونُورِي					۱			۱	۲
۱۳	سُرُورِي								۳	۳
۱۴	لَآلِي			۱			۳		۱	۵
۱۵	دَه دَه جُونُكِي						۱		۱	۲
۱۶	بَهْشْتِي					۱				۱
۱۷	الْبَرْكُونِي						۴		۲	۶
۱۸	رُزْبِيلِي زَادَة						۱	۱		۳
۱۹	قُورْتُ مُحَمَّد أَفْنَدِي			۳						۳

١ نقرأ كلمة " أَذَنَه " هنا في شكل "أَدَرَنَه " حسب السياق والدراسات التي أجريتها. و"أَدَرَنَه" هذه هي مدينة في منطقة طِراقيا لإقليم مَرَمَرَة في تركيا. يوجد فيها مساجد ومدارس من العثمانيين. منها مسجد سَلِيمِيَّة المشهور. وقد بناه المعمار المشهور سِنَان. راجع للتفصيل على كلمة " أَذَنَه " و "أَدَرَنَه ". ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بيروت ١٣٦٦، ص. 425-431. M. Tayyib GÖKBİLGİN, "Edirne", *DİA*, X, ١٩٥٥/١٣٧٤، ١، ٧-١، ١٣٢-١٣٣؛

٢ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتأريخ لمن ذم التاريخ، بيروت ١٣٦٦، ص. ١٤٤.

٣ راجع أيضاً على " أذه بآي " : Kamil Şahin, "Edebâî", *DİA*, X, 393.

٤ Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, İstanbul 1992, s. 25.

٥ Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihan-numâ: Neşrî Tarihi* (Haz. Faik Reşit UNAT-Mehmed A. KÖYMEN) Ankara 1949, I-II., I, 63.

٦ للمزيد من التفصيل راجع: Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", *DİA*, X, 214.

٧ Hasan Aksoy, "Dursun Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 39. وقارن أيضاً: ٢

Fakih", *DİA*, X, Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 42 ^

^٩ لمزيد من التفصيل على "الشقائق التعمانية" راجع: طاشكوبري زاده عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى، الشقائق التعمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت ١٣٩٥/١٩٧٥.

^{١٠} "البخش": العفو والهبة والإحسان. يقال في العفو: خطأ بخش أي الذي يعفو عنه. شمس الدين سامي، قاموس تركي، درسعادت ١٣١٧، ص. ٢٨٢. ويمكن أن يطلق عليه "البخشي" لأنه ربما كان منتسباً في التصوف إلى السيد محمد البخشي. انظر. معجم المصطلحات العثمانية التاريخية، ١٤٨/١.

^{١١} **بُورصة**: مدينة تاريخية في إقليم مرمرة في تركيا. صار بُورصة مركزاً مهماً للعثمانيين بإرادة أورشان غازي وتوجد في بُورصة مساجد ومدارس كثيرة للعثمانيين. Halil İnalcık, "Bursa", *DİA*, VI, 445

^{١٢} وردت كلمة "بخش" في أسماء ثلاثة أشخاص. الأول بخشي خليفة (ت. ١٥٤٤/٩٥١). ولد في أمسيا وصار مدرّساً في بعض المدارس وأستاذاً للسُلطان السليم الثاني عندما كان هو شَهْرَآدَة. والثاني يحيى بن بخشي وهو الذي ندرس عليه الآن. والثالث فقيه بخشائش. لا نعرف عنه شيئاً سوى كونه رجلاً متديباً. انظر للزيادة: الكشف، ١١٧٩/٢؛ مجدي، ١٢٤/١، ٣٤٣، ٥٠٨؛ راشد، ١٢٠٢/١٢٦٦/٢؛ الكحالة، ١٨٧/١٣؛ محمد طاهر، ١٩٩/١.

^{١٣} المكتبة الوطنية، ١/١٤٠٤/٢٩٧٤/٢.

^{١٤} انظر: الكشف، ١٢٤/١؛ الكحالة، ١٥٣/١؛ راشد، ٧٤١/٢٠٩٨؛ المكتبة الوطنية، ٨٣٩/١٤٨٨٣/٢.

^{١٥} وهو محمد بن آرمغان بن خليل (الوفاة: ٨٤٠). بعد أن أكمل دراساته الابتدائية في "آيدين ذهب إلى بُرُوسَة ودرس على مولانا الفناري. وصار مدرّساً وقاضياً هناك. انظر: مجدي، ١٠٣، ٩٩-١٠٠، ١٠١، ١١١، ١١٧، ١٣٩، ١٧٩، ١٩١، ٢٩١، ٥٢٥.

^{١٦} دِمُتُوقَة قسبة قديمة للعثمانيين وهي الآن تقع داخل حدود اليونان وكان السلاطين العثمانيون يقيمون هناك. بنى السُلطان بيلديریم بايزيد خان مسجداً كبيراً هنا. Machiel Kiel, "Dimetoka", *DİA*, IX, 305

^{١٧} مَلْفَرَة وهو القضاء الذي يتبع محافظة "تَكِيرْدَاغ" في رُومِ إِي من تركيا. انظر: مجدي، ١٧٩/١، ٣١٥؛ الموسوعة التركية، ٢٣-٢٣٣-٣٤.

^{١٨} "صَحْن أو صَحْن ثَمَان" أي دار العلوم للسُلطان الفاتح معناه ثَمَانِي مدارس وكانت وظيفة التدريس هناك مَرْتَبَة مخصصة وتسمى بـ "مَرْتَبَة صَحْن ثَمَان". انظر: مجدي، ٢٢/١ (مادة مدارس ثمان)؛ شمس الدين سامي، قاموس تركي، ص. ٨١٩.

^{١٩} "قَاضِي عَشْكَر": منصب من المناصب في مؤسسة العدل. وكان هذا المنصب أعلى المناصب في المسلك العلمي. يبدأ تاريخ هذا المسلك في الدولة العثمانية في زمن السُلطان مراد الأول بتعيين قاضي عسكر في بُورصة "جاندايلى قاز خليل خيّر الدين باشا". كان هذا المنصب منصباً فريداً إلى أواخر

السُّلْطَانُ مُحَمَّدُ الْفَاتِحِ. وبسبب توسع الحدود سنة ١٤٨٠/٨٨٥ وزيادة الانشغالات الكثيرة في الأمور الدولية انقسم هذا المنصب قسمين هما: رُومُ آلِي قَاضِي عَسْكَرِليغِي و أَناضولي قَاضِي عَسْكَرِليغِي.

Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2001, s. 200

٢٠ مجدي، ١٧٩١-١٨٠٠؛ محمد طاهر، ١/٢٧٣.

٢١ انظر: الكشف، ١١٧٩/٢، ١٣٧١؛ محمد طاهر، ١/٢٧٢؛ مجدي، ١٢٢؛ بروكلمان، التاريخ،

٣٠٩/٥.

٢٢ "أَيْدِينْ": مدينة في إقليم أَيْجَة. انتقلت إلى سلطة العثمانيين في زمن "يَلْدِيرِيم بَايَرِيدْ" أولاً.

Feridun Emecen, "Aydın", *DİA*, VI, 235

٢٣ انظر: الكشف، ١٧٠٩/٢؛ محمد طاهر، ٢/٥٤؛ مجدي، ١/٣٢٨، ٤٧١؛ بروكلمان، ٥/٢٤٦،

٢٨٢؛ راشد، ٩٣١٨/٨٨٩؛ ٣/٩٣١٨؛ إسْكِيلِيْب، ١٢٤٦؛ المكتبة الوطنية، ٢٧٨٢/٥٢٤؛ البغدادى،

٥٤٧/٢.

٢٤ انظر: الكشف، ١٨٩/١، ٤٤٥، ٥٠٣، ٨٤٦، ٨٦٤؛ محمد طاهر، ١/٥١؛ مجدي، ١/٣٧٢-

٧٤؛ كخالة، ٢/٢٣٦؛ بَرْوَكْلَمَانْ، ٢/٤٢٣.

٢٥ هذا الأثر قد حَقَّقَه وعلَّق عليه رمضان أَيْجَة كدراسة الدكتور سنة ٢٠٠٢ في إزمير. وقد حَقَّق هذا

الأثر وعلَّق عليه أيضاً أحمد حسن حامد ونشره في عمّان. انظر: أسرار النّحو، ابن كمال(التّحقيق).

رمضان أَيْجَة)، إزمير ٢٠٠٢؛ أسرار النّحو، ابن كمال(التّحقيق). أحمد حسن حامد)، عمّان بلا تاريخ.

٢٦ حَقَّقَه وعلَّق عليه محمّد حسين أبو الفتوح. للمزيد من التّفصيل راجع: ثلاث رسائل لابن كمال (

نشر. محمّد حسين أبو الفتوح)، بيروت ١٩٩٣.

٢٧ حَقَّقَه وعلَّق عليه رمضان أَيْجَة، إزمير ٢٠٠٤.

٢٨ حَقَّقَه وعلَّق عليه محمّد حسين أبو الفتوح. للمزيد من التّفصيل راجع: ثلاث رسائل لابن كمال:

تَحْقِيقِ وَضْعِ "كَاد" وتوضيح طريق استعماله (نشر. محمّد حسين أبو الفتوح)، بيروت ١٩٩٣.

للمزيد من التّفصيل عن حياة ابن كمال وشخصيّته وآثاره راجع: ابن كمال، تواريخ آل عثمان، ٢٩

(، ص. ٢٩٣، ٣٢٥؛ عالي مصطفى أفندي، كتاب التّاريخ كنه *Tıpkı basım* الدّفتر السّابع)

الأخبار (الناشرون: أحمد أوغوز، أحمد كُولْ، مصطفى جُحدَارْ، إبراهيم حَقِّي جُحدَارْ)، قَيْصَرِي

١٩٩٧، ص. ٢٧٥/أ-ب؛ عاشق باشا زاده، دَرْوِشْ أحمد عَاشِقِي، تواريخ آل عثمان، إِسْطَنْبُول

١٣٣٢، ص. ١٩١؛ بَجْدِي، ١/٣٨١-٨٥؛ شمس الدّين سَامِي، قاموس الأعلام، إِسْطَنْبُول ١٣١٤،

٣٨٨٥/٥

Atsız, (Nihal), "Kemalpaşa-oğlunun Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sy. VI, (1965), s. 71-112, sy. VII, (1966), s. 83-135, VII/181; Ramazan EGE, *İbn Kemal'in Esrarı'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış* (Doktora Tezi), İzmir 2002.

^{٣٠} المُعِيد هو الَّذِي يَعْمَل كَالْمُذَاكِر والمُسَاعِد لِلْأَسَاتِذَةِ فِي الْمَدَارِس. كَانَ لِلْمُعِيد حُجْرَةٌ فِي "مَدَارِس الصَّحْن" وَكَانَ هُوَ يَدْرُسُ فِي "التَّصَمَّاتِ" الَّتِي تَلَتْ "الصَّحْنَ". وَهَذِهِ الْمُهْنَةُ قَدْ أُلْغِيَتْ بَعْدَ ثَوْرَةِ ١٩٠٨ مُمُوزَ "فِي تَرْكِيَا. انْظُرْ: مَعْجَمُ الْمَصْطَلَحَاتِ الْعُثْمَانِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ: ٥٧٣/٢.

^{٣١} انْظُرْ: الْكُشْفُ، ٣٤٧/١، ٤٤٣، ٥٠١؛ مُحَمَّد طَاهِر، ١٧/٢؛ مَجْدِي، ٤٨٠-٨١؛ بُرُوكْلَمَانُ س، 644/٢.

^{٣٢} "بَلَاط": مَدِينَةٌ قَدِيمَةٌ أُسِّسَتْ عَلَى الْمَوَاقِعِ الْأَثَرِيَّةِ فِي مَدِينَةِ "مَيْلَت": Milet وتَقَعُ عَلَى إِقْلِيمِ أَيْجِهْ فِي

تَرْكِيَا. تَوْجَدُ هُنَاكَ مَسَاجِدُ وَمَدَارِسُ كَثِيرَةٌ. Feridun Emecen, "Balat", *DİA*, V, 4.

^{٣٣} الْكُشْفُ، ١١٧٩/٢؛ مَجْدِي، ٤٧٥؛ الْمَكْتَبَةُ الْوُطْنِيَّةُ، ٢٧٤١/٢٧٥٦؛ كَخَالَةٌ، ٨/٩٥؛ بُرُوكْلَمَانُ، ٢٠٢/٥.

^{٣٤} طَاشْكَوْبَرِي زَادَةُ، ٦٦١-٦٥؛ الْكُشْفُ، ١٨٨/١، ١٢٤٢/٢، ١٣٣٢، ١٦٨٩؛ الْبَغْدَادِي،

٢٣٨/٢؛ مَجْدِي، ٤٠٨-٤١٠؛ ابْنُ الْعِمَادِ، شَهَابُ الدِّينِ أَبُو الْفَلَاحِ عَبْدُ الْحَيِّ بْنِ أَحْمَدَ، شَذَرَاتُ الدَّهَبِ فِي أَخْبَارِ مَنْ ذَهَبَ (تَحْقِيقُ: عَبْدُ الْقَادِرِ الْأَرْنَؤُوطُ-مُحَمَّدُ الْأَرْنَؤُوطُ)، دِمَشْقُ-

بَيْرُوتَ (١٩٨٥/١٤٠٦)، ١-١١، ٢٨٦/٨؛ مُحَمَّد طَاهِر، ٣٣٤/١؛ بُرُوكْلَمَانُ س، ٦٥٠/٢.

^{٣٥} كَانَتْ بَلَدَةً بِرُكِّي "الْمَرْكَزِ الْأَوَّلِ لـ" *Aydınogulları Beyliği*، وَالْيَوْمَ هِيَ بَلَدَةٌ تَابِعَةٌ لِقَضَاءِ

"Ödemiş" التَّابِعَةِ لَوْلَايَةِ إِزْمِير. Feridun Emecen, "Birgi", *DİA*, VI, 189.

^{٣٦} عَطَائِي، ١٣/٢.

^{٣٧} عَطَائِي، ١٣/٢؛ رَاشِدُ، ١١٣٣/٩٣٢٣؛ الْمَكْتَبَةُ الْوُطْنِيَّةُ، ٢/٩٦٦/٢٩٢٠؛ الشَّذَرَاتُ،

٤٣٦/٨؛ الْكُشْفُ، ٣٤٨/١؛ الْبَغْدَادِي، الْإِيضَاحُ، ٣٦٥/٢؛ الْبَغْدَادِي، ٢٤٥/٢؛ كَخَالَةٌ، ١٨٩/١٠؛ مَكْتَبَةُ كَلِّيَّةِ الْإِلَهِيَّاتِ، ١٢١٥٣.

^{٣٨} مَجْدِي، ٥٢٤/١-٢٦؛ الْكُشْفُ، ٣٧/١، ٤١، ٥٦، ٨٠، ٣٤٨، ٤٢٢، ٨٥٤، ٨٥٧، ٨٧٤،

٨٨٣؛ ١١٧٩/٢، ١٧٧١؛ كُؤْبُرْلِي، ١٣/١٥٨١؛ شَهِيدُ عَلِي، ٢٧٦٧؛ عَاشِرُ أَفَنْدِي، ٤٦/٤٣٠؛

الشَّذَرَاتُ، ٣٥٢/٨؛ الْبَغْدَادِي، الْإِيضَاحُ، ١٣٤/١، ٣٥٩، ١٢٦؛ مُحَمَّد طَاهِر، ٣٤٦/١؛ بُرُوكْلَمَانُ،

التَّارِيخُ، ٤٢٥/٢؛ بُرُوكْلَمَانُ س، ٦٣٣/٢، ٦٣٤؛ كَخَالَةٌ، ١٧٧/٢.

^{٣٩} الشَّذَرَاتُ، ٣٥٦/٨؛ الْكُشْفُ، ١٦٥١/٢، ١٧٠٩؛ الْبَغْدَادِي، ٤٣٤/٢؛ مُحَمَّد طَاهِر، ٢٢٥/٢؛

كَخَالَةٌ، ٢٥٦/١٢؛ الْمَكْتَبَةُ الْوُطْنِيَّةُ، ٣/٢٦٥/٢٧١٣؛ بُرُوكْلَمَانُ، التَّارِيخُ، ٢٤٥/٥؛ *İA*، ٢٢٥/١١.

وَقَارَنَ أَيْضاً: *DİA*, XI, 166-67، "Emsile"، İsmail Durmuş، *DİA*، ١١-١٦٦/٦٧.

^{٤٠} وَهَذَا الْكِتَابُ طُبِعَ فِي "إِسْطَنْبُول" سَنَةِ ١٣٠٥. انْظُرْ: عَطَائِي، ٤٤/٢-٤٥؛ رَاشِدُ،

١٨٩٢/١١٢٨٧؛ مُحَمَّد طَاهِر، ٥١/٢-٥٢. وَقَارَنَ أَيْضاً: "Emsile"، İsmail Durmuş،

DİA, XI, 166-67. وَفِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ يَذْكُرُ أَنَّ لِلْأَمْثَلَةِ الْمَخْتَلِفَةِ شَرْحاً بِاللُّغَةِ التَّرْكِيَّةِ الَّتِي أَلْفَهُ

مُصْطَفَى بْنُ مُحَمَّدٍ الدِّ "إِسْطَنْبُولِي" وَيَعْرِفُ بِ"الْخُلُوصِي".

^{٤١} حاشية على شرح العزّي للتفتازاني. هذا الأثر ٢٤٧ صفحةً وطبع لأول مرة في القاهرة سنة ١٢٥٥ هـ في بولاق. ونسخة واحدة لهذا الأثر في مكتبة كلية اللاهيات التابعة لجامعة التاسع من أيلول في إزمير في تركيا رقم ١٤٩٩٧. عطائي، ١١٩/٢-١٢٠؛ الكشف، ١١٣٩/٢؛ راشد، ١٩٩١/٨٠٦/٩٢٢٦؛ المكتبة الوطنية، ١٢٢٦/٢٦٥٢؛ محمد طاهر، ٣٠٥/١؛ مكتبة كلية اللاهيات، ٣٢٠٦٨، ١٤٩٧٨.

^{٤٢} عطائي، ١٥٦/٢-٥٧؛ البغدادي، ٢٥٢/٢؛ يُوكَلَمَانْ س ٤٤١/٢، ٦٥٧؛ محمد طاهر، ٤٢/١، ٢٥٦-٥٦.

^{٤٣} يبدو أنّ أصل اسم هذا التصنيف هو البداية: الرسالة الفضلية في أمثلة الصرفة. والبداية هي التي تجمع وترتب كتابي الأمثلة والبناء اللذين يتداولان على أيدي الناس. والبناء الذي اشتهر يتكوّن من ٣٥ باباً. أمّا البداية فهي تتكوّن من ٤١ باباً. وفي البناء الأبواب الثلاثة يذكر ماضيها ومضارعها، أمّا في غير الثلاثي فيذكر ماضيها ومضارعها والمصادر غير الميمية. وفي البداية يذكر الأمثلة المختلفة بالتفصيل في الباب الأول وفي سائر الأبواب بالاختصار ولكن تماماً. هذا الأثر طبع في المطبعة العامرة في إسطنبول سنة ١٢٨٩ هـ ٣٢ صفحةً. و طبع الأثر أيضاً على يد عبد الله خلوصي كوزليازيجي. وفي هذا الأثر يذكر الكلمات المشتقة التي يكثر استعمالها مع التمرينات. انظر: Abdullah Hulusi, *Güzelyazıcı, Temrinli Bidaye*, İstanbul 1975.

^{٤٤} طبع هذا الأثر في إسطنبول سنة ١٢٩٢ هـ ٣٢ صفحةً.

^{٤٥} للتفصيل راجع: محمد طاهر، ٢٥٥/١.

^{٤٦} للتفصيل راجع: محمد طاهر، ٢٥٥/١.

^{٤٧} انظر للبركوي وآثاره: الكشف، ١٨٠٦/٢-٧؛ راشد، ٢٠٠، ١/٧٠٣/٥٤٢، ١٠٥٦/٨٠٩/١٠٥٧، ٢١٤٨٤/٧٤٦؛ المكتبة الوطنية، ١/١٠٧٧/٢٦٨٠، ٣/٧٤٩/٢٧١٧، ٢/٨٩٢/٢٨٥٦، ٤٦٦، ٢/٧٤٩/٢٩٥٤؛ محمد طاهر، ٢٥٣/١-٥٦؛ *CHK*، ٣/٥٢٨٩، ٤، ٢/٥٢٧٠، ٥٢٥٨؛ طرظئون، ١/٢٥٠، ٢، ٢/٢٦٥؛ مكتبة كلية اللاهيات، ٢٧٤٥٣.

^{٤٨} الكشف ١٣٧٠/٢-٧٥؛ محمد طاهر، ٣٢٠/١.

^{٤٩} الكشف، ١٠٢٢/٢، ١٣٧٠-٧٥؛ محمد طاهر، ١٤٥/١.

**DUYGU ASENA’NIN “KADININ ADI YOK” VE NEVÂL ES-
SA‘DÂVÎ’NİN “İMRA’A ‘İNDE NUKTATÎ’S-SİFR” (SIFIR
NOKTASINDAKİ KADIN) ADLI ESERLERİNDE EVLİLİK
TEMASI VE KADIN OLGUSU ***

Senem SOYER**

Özet

Bu çalışmada, Duygu Asena’nın *Kadının Adı Yok* ile Nevâl es-Sa‘dâvî’nin *Imra’a ‘inde Nuktatî’s-Sıfr* (*Sıfır Noktasındaki Kadın*) adlı eserlerinde kadın kahramanlar, tip, karakterizasyon ve muhteva ile evlilik temasını ele alış biçimleriyle karşılaştırmaya tabi tutulacaktır. İki yazarın yaşadığı toplumlar, geleneksellikleri ve modernleşme çabaları feminist görüş açısından değerlendirilecektir. Bu çalışmada şu sorunsallar ele alınacaktır: Batıda başlayan feminist hareketin doğusunda kalan Türkiye ve Mısır’da kadın ne durumdadır? Bu toplumların içinden çıkan fakat topluma aykırı olan ya da topluma önderlik etmiş iki kadın feminist yazarın eserlerinde bu değişimin izlerini görmek mümkün müdür? Aynı dönemde farklı iki ülkede yaşamış olan, toplumlarının dikkatini “kadın hak ve özgürlükleri” konusuna çeken ve bununla ilgili olarak farkındalık sağlama çabasındaki bu iki öncü kadın yazar, feminizm olgusunu nasıl işlemişlerdir? İki toplumun kadına bakışını ve evlilik kurumunu nasıl eleştirmişlerdir?

Anahtar kelimeler: Feminizm, Duygu Asena, Nevâl es-Sa‘dâvî, Türkiye, Mısır

* Bu çalışma Kırıkkale Üniversitesi’nin 01-03 Kasım 2012 tarihinde düzenlediği IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Kongresi’nde bildiri olarak sunulmuştur.

** Kırıkkale Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, (senemsoyer@gmail.com).

**The Theme Of Marriage And Phenomenon Of Woman In
The Works Of Duygu Asena's "Kadının Adı Yok" And
Nevâl Es-Sa'Dâvî's "Imra'a 'Inde Nuktati's-Sifr"**

Abstract

In this work, the heroines in Duygu Asena's book *Kadının Adı Yok* (The Woman Has No Name) and in Neval es-Sa'dâvî's book *Imra'a 'Inde Nuktati's-Sifr* (Woman at Point Zero) will be compared and contrasted in terms of characterization, type and content focusing on marriage theme. The societies in which the writers lived, their traditions and their modernization struggles will be evaluated in terms of feminist view. The study also deals with these questions: "What is the status of the women in Turkey and Egypt on the eastern side of the western feminist movement? "Is it possible to see the traces of this change in the works of two feminist writers who contradicted with their communities or sometimes led their communities? How did these two prominent writers who lived in two different countries at the same time and attracted the attention of people to women rights and freedoms struggling to create awareness about such matters work on feminism? How did they criticize the attitudes of two societies against women and marriage?

Keywords: Feminism, Duygu Asena, Nevâl es-Sa'dâvî, Turkey, Egypt

GİRİŞ

Kadın olmak, sosyolojik, ekonomik, kültürel ve siyasi olarak farklı yorumlanabilir özellikleri içeren bir durumdur. Çocukluktan itibaren gerek aile içinde gerekse toplum içinde çeşitli kodlamalarla aktarılan değerler, kadınlara hangi durumlarda nasıl davranacaklarını öğretir biçimde düzenlenmiş ve uygulanmıştır. Bu durumun sonuçlarından biri olarak kadın, çoğu zaman birey olamamış, ikincil bir nesne konumuna düşmüştür. Bir yandan birey olma yolunda kendini gerçekleştirmeye çabalayan kadın, diğer yandan ataerkil ideolojinin kendisine yüklediği görev ve sorumluluklarını yerine getirmek zorunda kalmıştır.

Ataerkil birer topluma sahip olan Türkiye ve Mısır aynı zamanda ortak bir kültürel mirasa da sahiptir. “*Bizde, Tanzimat’la, Mısır’da ise Napolyon’un Mısır’ı işgaliyle başlayan Batılılaşma sürecinde, belki de yanlış uygulamalardan dolayı gerileyen öz değerlerle dünya kamuoyunda yücelen batılı değerler arasında bocalayan Türk ve Mısırlı yazarlar, farklı oranlarda ayak uydurdıkları bir değişim yaşamışlardır.*” (Ürün, 2002: 373) Bu çalışmaya temel olan Duygu Asena’nın *Kadının Adı Yok* ve Nevâl es-Sa’dâvî’nin *Sıfır Noktasındaki Kadın* isimli eserleri Türk ve Mısır toplumlarındaki feminist edebiyatın, bir yansıması olması yönüyle önem arz etmektedir. Kadın konusunda kaleme alınmış bu iki eser, benzer bir kültürel geçmişe sahip, iki ülke, olan Türkiye ve Mısır’ın kadına bakışı açısından önemli ipuçları vermektedir.

1. Duygu ASENA’nın *Kadının Adı Yok* Eserinde Evlilik ve Kadın Olgusu

Uzun yıllar önce aramızdan ayrılmasına rağmen Duygu Asena, halen Türkiye’de kadın hakları ve feminizm denilince akla ilk gelen isimdir. ‘Güçlü kadın’, ‘mutlu kadın’, ‘çalışan kadın’, ‘erkek eşitim’ diyen kadın söylemleri onunla beraber anılmış ve toplumda geniş yankılar bulmuştur. *Kadının Adı Yok* bu söylemlerin yazıya dökülüşü, sessiz bir dil ile beyanı olmuştur. Bu eser kadının birey olarak ele alınışı kadar, evlilik temasının işlenişi bakımından da bir ilk niteliğindedir.

Atatürk’ün yaveri ve CHP Milletvekillerinden Ali Şevket Öndersev’in torunu olan Duygu Asena, 19 Nisan 1946 yılında İstanbul’da doğdu. Kadıköy Özel Kız Koleji’ni ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Pedagoji Bölümü’nü bitirdi. İki yıl Haseki Hastanesi Çocuk Kliniği ve İstanbul Üniversitesi Çocuklar evinde pedagoğ olarak çalıştıktan sonra, 1972 yılında Hürriyet Gazetesi’nde gazeteciliğe başladı.” (Yıldız, 2007: 11) “Birçok gazetede köşe yazarlığı ve yöneticilik görevini üstlenen Asena,

“Kadınca”, “Onyedi”, “Ev Kadını”, “Bella Bayan”, “First”, “Kim” ve “Negatif” dergilerini yönetti. 1992-1997 yılları arasında TRT-2’deki “Ondan Sonra” programını hazırlayıp sunan gazeteci, “Umut Yarıda Kaldı”, “Yarın Cumartesi” ve “Bay E” adlı üç de filmde rol aldı.” (Tuğyan, 2006: 133) 1987 yılında yazdığı *Kadının Adı Yok* adlı kitabını 1989 yılında *Aslında Aşk Da Yok*, 1992’de *Kahramanlar Hep Erkek*, 1994’te *Değişen Bir Şey Yok*, 1997’de *Aynada Aşk Vardı*, 2001’de *Aslında Özgürsün*, 2003’te *Aşk gidiyorum Demez* ve 2004 yılında *Paramparça* isimli kitapları takip etti. Her biri satış rekorları kıran Asena’nın kitapları çeşitli ülkelerde de yayımlandı.

Kadının Adı Yok, 1980’li yıllarda Türkiye’de yaşanan feminizm hareketinin, kadınca ve farklı bir bakış açısıyla yorumlanış biçimidir. Asena, bu eserde konuşul(a)mayan ve tabu olan konuları ele almıştır. Yazarken cesur davranmış ve herkesin hayatının bir döneminde yaşadıklarına ayna tutmuştur. Böylelikle eserde gerçekten ‘adı olmayan’ bir kadının, çocukluğundan itibaren çeşitli sebep ve mazeretlerle erkeklerle kadınlar arasına çizilen sınırları aşmaya çalışması anlatılmıştır. Kadınların, kadın olmaktan dolayı maruz kaldıkları ayrımcılığa vurgu yapılmıştır. Ataerkil bir yapıya sahip Türk toplumunda da aileler, diğer ataerkil yapıdaki toplumlar gibi; çocuklarının hemcinsleri ile oyun oynamalarını isterler. Küçük yaşlardan itibaren kızlar, kız arkadaşlarıyla evcilik oyunları oynarken, erkekler de silahlar ile güç gösterisi yapılan ve şiddet içerikli oyunları oynarlar. Evlerinin bahçesinde kız ve erkek arkadaşlarıyla oyun oynayan isimsiz kahraman, babasının erkek arkadaşlarına karşı hoşnutsuz tavrını şu şekilde ifade ediyor: “*arkadaşlarımız hep bizim bahçeye geliyor. Kızları da erkekleri de çok seviyorum, aralarında hiç ayırım yapmıyorum. Ama babam yapıyor... Babam gözlerini dikmiş camdan dışarı, bize bakıyor. O kadar kızgın ki, bakışlarından ateş saçıyor, yüzü maske gibi ve çok korkunç. Oğlanlar babamdan korkuyorlar. Kızlar korkmuyorlar çünkü babam kızlara kızgın bakmıyor.*” (Asena, 2008: 7) Baba, kızının erkeklerle arkadaşlık yapmasından hoşlanmıyor. Bunu sözleriyle ve hareketleriyle her fırsatta belli ediyor. Babasının davranışlarından yola çıkarak kadın-erkek ilişkilerini sorgulamaya başlayan ve anlamlandırmaya çalışan kadın kahraman, babasının annesine tavırlarını da eleştiriyor: “*babam hepimize, her şeyeimize karışıyor. Anneme bile zaman zaman kızıyor. “geç kalma” diyor, “nereye gidiyorsun, kaçta geleceksin, kaç lira harcadın, kaçta aldın” diye sorup duruyor.*” (Asena, 2008: 10) Babasının bu kadar çok karışmasını, çocukça düşünceleriyle, kendilerini erkeklere karşı koruyup kollaması olarak tanımlamaktadır. Erkeklerin, fiziksel güçlerine ve cinsel isteklerine karşılık, Asena kadın olarak güçlü olmanın önemini vurgulamaktadır. Babanın bu tavrını erkek olmasının yanı sıra para kazanan olmasına bağlayarak,

kadının ekonomik özgürlüğe sahip olmasının önemini belirtmektedir. *“Babamın çok parası var, annemin yok, bizim de yok, hepimize babam para veriyor. Sanırım parayı o verdiği için her şeye karışıyor, para çok önemli.”* (Asena, 2008: 11) Anne ise; kızını, “erkeklerin doğal rolü ev dışında çalışmak ve ailenin ekmeğini kazanmak; kadının da sorumlulukları çocuk yetiştirmek ve doğal olarak diğer temizlik işleridir” (Asena, 2008: 12) düşüncesine ikna etmek için büyük bir çaba harcamaktadır. Anneye göre genç kızlar, hareketlerine dikkat etmeli, giyim tarzları için toplumun onlar adına belirlediği rol reçetelerini takip etmelidirler. Gevşek davranışlar, gösterişli bir makyaj, giyimlerinde anormal bir durum veya açık giysi erkekleri kolayca kıskırtabilir. Bu durum da, onları sözel ya da fiziksel tacize maruz bırakabilir. Toplum kadına belli roller atfetmiştir ve kadınların da bunlara sorgulamadan geleneksel bir biçimde uymaları gerekmektedir.

İsimsiz kahraman okula başlıyor ve mahalle arkadaşı Mustafa ile aynı sınıfa düşüyor. Fakat öğretmeninden, sınıfta onunla değil Sibel ile oturması gerektiğini, babasının böyle istediğini öğrenir. İlerleyen dönemlerde de babasının titiz bir araştırma sonucunda bulduğu kız lisesine devam eder. Ardından ergenlik dönemi ve tüm baskılara rağmen gizli gizli yaşadığı aşkları gelir. Ve babasının annesini aldattığını öğrenir. *“...annemin arkadaşı, bizim karşı komşumuz”* (Asena, 2008: 38) Bu durum karşısında susmayı tercih eder. Çünkü *“bunu anneme söylesem, iyice mutsuz olacak... ve gidemeyecek... gidecek bir yeri yok... çalışamayacak... çalışamaz... Gidebilseydi eğer, bunu ona söylerdim... ama gidemeyecek ve söylemeyeceğim.”* (Asena, 2008: 39) Bu olay neticesinde bir yandan da babasına karşı güç kazanmış, istediğini yapma ve yaptırma cesareti bulmuştur. Ancak durumu annesine anlatamamış olması ise onu daha da incitmiştir. Sırada üniversite sınavı var, sınava girer ve onu kazanır. Üniversite eğitime karşı çıkan babasına başkaldırışından sonra kararlı olmanın ne kadar önemli olduğunu öğrenir. Babası her şeye karşı çıkar. *“ilkokulda yavrukurt olmak istemiştin, babam izin vermemişti, daha sonra balerin olmak istedim, “Delirdiniz mi siz” dedi annemle bana. Ortaokulda tiyatrocu olmak istedim, kaşlarını çattı: “Bütün bu manyaklıklar senden mi çıkacak, bir daha duymayayım, vallahi okuldan da alır eve kapatırım seni”* (Asena, 2008: 50). Sonra evlenir. Evlenirken bir çok hayali vardır: *“minicik bir ev, artık babamın esiri olmamak, istediğim gibi gezmek tozmak, Avrupa, özgürlük...”* (Asena, 2008: 56) Ancak durumun öyle olmadığını fark eder. Hayalleriyle süslediği evlilik dünyası maalesef onun düşündüğü gibi olmaz. Önceleri heyecanla ve sabırsızlıkla beklediği sevgili eşi bir süre sonra katlanılmaz bir adama dönüşür. Daha sonra onu artık sevmediğini, istemediğini anlar. Asıl önemli

olanın güçlü ve kararlı olmakta gizli olduğunu keşfeder. İçinden geçenlerle dilinin söylediği cümleler, birbirini tutmadığı zaman mutsuzlaşır. “*Bir gün bunları dışımdan söyleyeceğim bir yere gelmeliyim ben... Çünkü içimden söylediklerim çok doğru, çok tatlı, dışımın böylesine sahtekâr olmasına dayanamıyorum.*” (Asena, 2008: 78) Çalışma hayatına katılır. İşyerinden bir erkek, onun işe alınışını kadın ve güzel olmasına bağlayınca, ayrıca maaşının da erkek çalışanlardan az olduğunu öğrenince iş hayatındaki kadının yaşadığı zorlukları fark eder. Bu defa da, yine başkaldırır. Eserde *kahraman* hep fark eder, öğrenir, güçlü olmaya çabalar, çok çalışır ve başarır. Evli olduğu süreç de dâhil olmak üzere birçok erkeğe âşık olur, aşkını yaşar, bundan dolayı eleştirilir, tehdit edilir, aldatılır, kusur bulur ve ayrılır. Ama ilkelerinden, işinden ve en önemlisi kendi mutluluğundan hiç vazgeçmez, her zaman umudu vardır.

2. Nevâl es-Sa'dâvî'nin *İmra'a 'İnde Nuktati's-Sıfır* (Sıfır Noktasındaki Kadın) Eserinde Evlilik ve Kadın Olgusu

Nevâl es-Sa'dâvî'nin eserinin kadın kahramanı “Firdevs” ise umutsuz ve çaresizdir. *Sıfır Noktasındaki Kadın (İmra'a 'inde nuktati's-Sıfır)* isimli eserin yazarı es-Sa'dâvî, 1931 yılında Kahire'nin Kafr Tahla köyünde doğdu. 1955 yılında ilk eseri olan “Kadın ve Seks” (el-Mer'e ve'l-Cins) kitabını yazdı. Kitabında ele aldığı kadına şiddetin her türü ve cinsellik konuları, ahlaksızlık ve dine karşı çıkmak olarak algılandı. Yazdıkları nedeniyle 1981 yılında Enver Sedat döneminde hapse girdi. 1982 yılında Arap Kadınları Dayanışma Birliği'ni kuran es-Sa'dâvî, Mısır feminizminin, sömürgeye ve ataerkil düzene başkaldırının sembolü olmuştur. Özellikle İslami kesim tarafından sert bir biçimde ve çokça eleştirilmektedir. Bütün eserlerinin özgün dili Arapçadır ve eserleri 30'dan fazla dile çevrilmiştir. Roman, tiyatro, kısa hikâye ve anı türünde birçok eser yazmıştır.

Firdevs, yaşanmış gerçek bir hayat hikâyesinin adıdır. Kanâtır Cezaevi'nde adam öldürmek suçundan idam edilmiştir. Aslında hiç kimseyi öldüremeyecek kadar ince ve narin bir kadındır. (es-Sa'dâvî, (t.y.): 2) Aynı zamanda çok da güçlü bir kadındır. Ölümüne meydan okuyuşuyla, fiziksel özellikleriyle diğer kadınlara benzemez. Firdevs kendini tanımlarken şöyle der: “*pahalı ayakkabılarım, saçım ve makyajım dışında üst sınıfa ait olmadım. Bastırılmış arzularım ve lise diplomam ile orta sınıfa aittim. Okumayan, yazmayan ve hayat hakkında ziraat yapmaktan başka bir şey bilmeyen cahil, fakir, çiftçi babanın kızı olarak doğumumla aşağı tabaka sınıfa aittim.*” (es-Sa'dâvî, (t.y.): 12) Tarlaya gittiği günlerde, aşkı ve ilk heyecanları Muhammet ile yaşar. Firdevs, kadına şiddetin fiziksel ve duygusal her

türüne maruz kalır. el-Ezher’de okuyan amcası tarafından tacize uğrar. Anne ve babasını kaybettikten sonra Firdevs’e amcası bakar ve neyse ki okula gitmesine de izin verir. Mezun olduktan sonra amcasının yanına geri döner ve yengesinin uygun gördüğü 60 yaşının üzerindeki Şeyh Mahmut ile evlenmek zorunda kalır. Çoğu kadın gibi dayağa maruz kalır, bu duruma boyun eğemediği için koca evinden kaçır. Sonraki sığınağı Beyumi, başlarda ona iyi davransa da iş aramak istediğini söyleyince Firdevs yine şiddete maruz kalır. Beyumi, sonra onu başka erkeklere satmaya başlar ve Firdevs yine kaçır. Bu defa şefkatli bir ana kucağı gibi gördüğü Şerife Salah el-Dayni ile tanışır. Şerife, Firdevs’e şu öğüdünü verir: *“sen kendini yeterince satmayı becerememişsin. Erkekler kadının değerini bilemez, Firdevs. Kendi değerini belirleyen kadındır. Fiyatın yükseldikçe, erkek senin gerçekten değerli olduğunu daha çok kavrar, elindeki avucundakini sana vermeye razı olur. Kendi olanağı yoksa sana vermek için başkasından çalar.”* (Demiröz, 2004: 61) Firdevs acı bir şekilde Şerife’nin de onun üzerinden para kazanmak için onu kandırdığını öğrenir ve yine kaçır. Bu defa bir polisin eline düşer. Firdevs diploması ile iş aradığını belirtmesine rağmen polisin isteğine boyun eğmek zorunda kalır. Çünkü polis ona görev tanımını şöyle yapar: *“vatanı senin gibi kadınlardan temizlemek ve saygın aileleri sizden korumak!”* (es-Sa’dâvî (t.y.): 67) Bundan sonraki işinde ilk defa eline para sıkıştırılır. Müşterilerinden birinin ona *“saygın değilsin”* (es-Sa’dâvî (t.y.): 76) dediği ana kadar bu durum devam eder ve sonrasında saygınlık kazanacağı bir işe girer.

O, diğer kadınlara benzememektedir, onlar gibi işini kaybetmekten korkmaz, bütün ahlaksız teklifleri reddederek gerçekten saygın bir kadın olur. İşyerinden birine âşık olur. Kısa bir süre sonra sevgilisinin, müdürün kızıyla nişanlandığını öğrenince ilk defa kendini en ağır şekilde aşağılanmış hisseder. Ne amcasından ne sadece saygın aileleri korumakla görevli polisten ne de âşık olduğu İbrahim’den bir hayır görmediğinin bilincine varır. Firdevs başarılı, aratılan ve adı ün salmış bir hayat kadını olur. Bir gün Firdevs’e ve bütün kazancına ortak olmak isteyen Marzuk ile karşılaşır. Ondan kurtulmaya çalışır; fakat Marzuk’un katili olmadan bu mümkün olmaz. Son olarak da polisler tarafından yakalanıp hapse atılır. Firdevs bundan sonrasını şu cümlelerle anlatır: *“Yaşamı da, ölümü de aşmıştım; çünkü artık ne yaşama arzusu duyuyor, ne de ölümden korkuyordum. Hiçbir şey istemiyor, hiçbir şey ummuyordum. Hiçbir şeyden korkmuyordum. Bu yüzden özgürdüm.”* (Demiröz, 2004: 105) En sonunda Firdevs’i idam ederler. Çünkü Firdevs’in yaşaması onların ölümü, Firdevs’in ölümü onların yaşaması demektir. (es-Sa’dâvî (t.y.): 108)

3. Eserlerdeki Kahramanların Çeşitli Bakımlardan Değerlendirilmesi

3.1 Kahramanların Sosyokültürel Analizi

Her iki yazarın da eserlerinde kadın kahramanlarının yaşadıkları açısından benzer noktalar bulunmaktadır. İsimsiz kahraman da, Firdevs de eğitim almıştır ve okulda arkadaşlarıyla sınırlarını, ilk gençlik anılarını paylaşmışlardır. İsimsiz kahramanın ilk isyanı babasına karşı üniversite eğitimi almak için olurken, Firdevs'in ise okul yönetimine karşı olmuştur. İkisi de aynı soruyu sormuşlardır kendilerine: “Üniversite eğitimi alabilecek miyim?”, “Baba ve amca izin verecek mi?”. İsimsiz kahraman üniversiteye gider; fakat Firdevs amcasının “erkeklerle aynı okulda olmaz” engeline takılır. Firdevs liseyi derece ile bitirirken, diğer kahraman ise zor da olsa üniversiteyi bitirmektedir. Her iki kadın kahramanda da “saygın kadın” olma yönünde çabaları vardır. Evlilik dışı birçok ilişki yaşayan kadın kahramanlardan Duygu Asena'nın kahramanı, yaptıklarını ve yaşadıklarını geçerli bir nedene bağlamaktadır. İstemediği bir şey yaşamamak için “*Kimsenin bana saygısı kalmasa da... kendi kendime saygıyı yitirmemeliyim*” diyebilmektedir. (Asena, 2008: 114) Evli olmayı, yeniden âşık olmaya engel bir durum olarak görmemektedir. Hayatına girip çıkan erkekler için “anlaşamadım, ayrıldım” diyebilmekte ve yoluna devam edebilmektedir. Her defasında ve her yeni ilişkide sevicecek, beğenilecek bir taraf bulabilmektedir. Ancak Nevâl es-Sa'dâvî'nin kahramanı Firdevs maalesef ne aşk ne sevgi ne de saygı dolu bir ilişki yaşayamamıştır. Asena'nın kahramanı gibi evlilik dışı yaşadığı ilişkileri isteyerek yaşanmış birliktelikler de değildir. Eserlerde kadın kahramanların yaşadıkları sosyal ve toplumsal çevre, *Kadının Adı Yok*'ta gelenekten gelen, ayıplayarak dışlama ile kendini hissettirmektedir. *Sıfır Noktasındaki Kadın*'da ise, şer'i hukuka göre yasaklama ve hapis cezası olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2 Kahramanların Evlilik Hayatlarının Analizi

Yazarların evlilik konusunu ele alış biçimi ile eserleri değerlendirildiğinde de ortaya çıkan benzerlikler şu şekilde sıralanabilir. Eserlerinde ataerkil toplumu çeşitli açılardan eleştiren Asena, özellikle evlilik hususunda kadının konumuna dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Rol model olarak; ebeveynlerinin etkisindeki kızlar, oyuncak bebekler ile oynayarak büyürken, bir yandan da evcilik oyunlarıyla yetişkinlik hayatlarının provasını yapmaktadırlar. Sosyal hayattaki yaygın algı, kadının evin içine ait, çocukların yetiştiricisi; erkeğin ise dışarıdaki hayatın tek sorumlusu olduğu şeklindedir.

Çocukların, daha bebekliklerinden itibaren, kıyafetlerinin renginde bile ayrıştırılan kimlikler ile yetiştirildikleri herkesçe bilinen bir gerçektir. Bunun sonuçlarından biri olarak kız çocukları, büyüyüp evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı hayal ederek yetişmektedirler. Bu algının bir sonucu olarak kadınlar; adeta evlilik için hazırlanmakta ve “kutsal anne” rolünü benimseyerek, her durumda fedakârlık yapan varlık olmayı kabul etmektedirler. Bu eserde anlatılan evlilikler incelendiğinde, isimsiz kahramanın anne-babasının evliliği ile ilgili şu sonuçlara varmak mümkündür: Anne ev hanımı, baba ise evin geçimini tek başına sağlayan kişidir. Aile bireylerinin kıyafetleri, gittikleri yerler ve bu mekânlarda geçirilen zaman ve hatta bahçeye oyun oynamak için gelen mahallenin çocukları bile babanın bilgisi ve kontrolü altındadır. Baba bu ailede her şeye karar veren tek yetkilidir. Eserde çeşitli örneklerle verilen diğer aile yaşantılarında genel durum benzer evlilik ilişkileri olduğunu ortaya koymaktadır. Evin reisi erkeklerin, eş ve çocuklarına karşı en büyük silahının şiddet olduğunu Nilay’ın babasının ve eve gelen hizmetçi kadının eşinin davranışlarından anlaşılmaktadır. Anlatıcı bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir: *“Patlatıyorlar, vuruyorlar, kırıyorlar. Ve hiçbirimiz hiçbir şey yapamıyoruz.”* (Asena, 2008: 41) Eserde babanın anneyi aldatması olayı sonucunda bile, bu tür evliliklerdeki kadının, sessizliği ve çaresizliği dile getirilmiştir. Aldatma teması, bu eserde ele alınan evliliklerde sıkça kullanılan bir kavramdır. Severek ve âşık olarak evlenen çiftler dahi, bir süre çeşitli sebeplerle eşlerini aldatmaktadırlar. Asena bu durumu yaşanması gereken bir süreç olarak gördüğünü ifade etmiş, hiçbir duygunun sonsuz ve kalıcı olmadığını belirtmiştir.

Asena’nın bu eserdeki evliliğe dair eleştirilerinden biri de, evliliğin çoğu zaman baba baskısından kurtuluş olarak görülmesi ve genç kızlar tarafından tek çıkar yol olarak düşünülmesidir. Durumun böyle olmadığı ise ancak evlendikten sonra anlaşılmaktadır. Evlenince yaşanan değişimler ise; anlatıcının ağzından, öğrenilmiş davranış olarak, rol model annelere benzeme şeklinde okuyucuya sunulmuştur. Evlilik konusundaki eleştirilerinden bir diğeri de “evlenmeden önce” ve “evlendikten sonra” diye ayırım yapılabilecek derecede kişilerde yaşanan değişimlerdir. Anlatıcı bu durumu da şu sözlerle ifade etmiştir: *“Geçen gün kardeşime gittim, kapıyı açtı, saçı başı dağınmış, ağlıyor, epeyce de kilo almış, gebeymiş, doğuracakmış, tiyatrocı, doğursun istiyormuş, ikisi bir arada çıkarmış... Ve tiyatrocı o gece eve dönmemiş... Her gece geç dönermiş ama, bu gece hiç dönmemiş, kardeşim onu merak ediyormuş... Göbek bağlamış herif, evlenmeden önceki o tatlı, o kültürlü adam bu mu? Bu mu benim neşeli, cıvıl cıvıl kardeşim... Saç baş dağılmış, şişmanlamış, irin gibi bir surat...”* (Asena, 2008: 50-51) Anlatıcının kendi evliliği ise hayal

DUYGU ASENA VE NEVÂL ES-SA'DÂVÎ'NİN ESERLERİNDE EVLİLİK
TEMASI VE KADIN OLGUSU

kırıklıklarıyla doludur. Ekonomik sıkıntılar yaşanmaktadır. İlk çocuğunu, eşinin erken olduğunu düşünmesi nedeniyle aldırarak zorunda kalmış ve yaşanan bu sıkıntılar duyguları da değiştirmeye başlamıştır. Mutlu evliliğin büyüünün bozulması uzun sürmemiştir. Çalıştığı işyerinde evli olan Mehmet ile aralarında başlayan aşk ilişkisi, onun için büyük bir dönüm noktası olmuştur. Asena'nın burada vurgulamak istediği düşünce, evli erkeklerin eşlerini aldatmalarında herhangi bir sakınca görmeyen toplumun, aynı durum kadın söz konusu olduğunda takındığı tavrıdır. Aslında, toplumda kadına karşı anlaşılabilir sınırlar koyma eğilimi vardır. Kadının her durumda görevleri ve yeri bellidir, o sınırlar değişmez. Evlilik kurumu içinde dahi erkekler, eve geç gelebilirken, gece dışarı çıkıp arkadaşlarıyla gezebilirken, kadın her durumda erkeğe uymak ve tâbi olmak durumundadır. Eserde gençlikleri beraber geçen kadınların, güç bela ayarlayabildikleri bir Cumartesi buluşmasından sonra anlatıcının gözlemi şöyle olmuştur: *“Çok eğlendik, çok güldük. En kısa sürede tekrar buluşmayı dileyip ayrılıyor birbirimizden... Bir mutsuzluk çöküyor içime. Acaba şimdi ne yapıyorlardır evlerinde? Biraz önceki gibi midirler, doğal, neşeli, mutlu? Neden ilk başlarda anlatamadıkları, konuşamadıkları şeyleri en küçük ayrıntısına kadar anlattılar? Daha o zaman pembe hayalleri yıkılmamış mıydı da, söylemek istemiyorlardı gerçekleri? Daha o zaman umuyorlar mıydı? Şimdi umutları gitti de mi anlatabiliyorlar her şeyi? Çok üzgünüm...ama çok.”* (Asena, 2008: 142)

Nevâl es-Sa'dâvî'nin evlilik konusunu ele alış şekli de topluma eleştirel bir bakış açısıyla bakan kadın gözünden pek farklı değildir. es-Sa'dâvî, kadını evlilik kurumu içinde yok sayan ve nesneye dönüştüren anlayışı eleştirmiştir. Ayrıca evlilik kurumunun bütün sorumluluğunun kadına ait olmadığını da sıklıkla dile getirmiştir.

Sıfır Noktasındaki Kadın'ın kahramanı, babasını tarif ederken bir yandan da annesi ile babasının evliliği ile ilgili ipuçları da vermektedir. *“Babam, cahil, yoksul bir köylü olan babam, yaşam hakkında çok az şey bilirdi. Ürün nasıl yetiştirilir, düşmanın zehirlediği sığır ölmeden pazara nasıl ulaştırılır; henüz vakit varken bakire kızı başlık parasına nasıl satılır; ürün olgunlaşır olgunlaşmaz komşudan atik davranılıp nasıl çalınır. Kahyanın önünde nasıl iki büklüm durulup eli öpülüyormuş gibi yapılır. Karı nasıl dövülür, anasından emdiği süt her gece nasıl burnundan getirilir.”* (Demiröz, 2004: 22) Annesi ile ilgili anlattıkları ise; ona ev işlerini öğrettiği yönündedir. Başının üstünde su dolu bir bakraç taşıdığını, tarlaya gittiğini, dönünce temizlik yaptığını ve pişirilecek ekmeklerin hamurlarını yoğurduğunu ifade etmiştir. Firdevs annesi ile babasının ilişkisi hakkında şu bilgileri vermiştir: *“Annem yanımda kalıp beni ısıtacağına, babamın yanına giderdi. Yazları elinde içi soğuk su dolu*

bir maşrapayla dizinin dibine oturup, babamın ayaklarını yıkadığını görürdüm.”(Demiröz, 2004: 27) Ancak amcasının evliliğinde bunlar hiç olmamıştır. Belki amcasının eşinin öğretmen kızı olmasından, belki de amcasından yüksek bir zümreye mensup olmasından dolayı, yengesi hiç amcasının ayaklarını yıkamamış, amcası da ona el kaldırmamış ve hep kibar davranmıştır. Kendi evliliği ise büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. *“Amcamın evinden Şeyh Mahmud’un evine taşındım. Tahta kanepa yerine rahat bir yatağım oldu. Eşya ile dolu bu büyük evi temizlemekten, çamaşır ve mutfaktan sıkılıp da biraz dinlenmek istediğimde Şeyh Mahmut geliyordu. Yaşı altmıştan fazlaydı ben ise ondokuzumu tamamlamamıştım. Dudağının altında ortası delik büyük bir şişlik vardı. Bazen kurur bazen de cerahati beyaz, sarı ya da kırmızı kana benzeyen damlalar akan bir musluğa benziyordu.”* (es-Sa‘dâvî, t.y.: 49) Evliliğinin hayal kırıklığı olduğunu şu ifadelerden de anlamak mümkündür: *“Kolları ve bacakları gevşeyince bedenimi sessizce onun bedeninin altından çeker ve parmak uçlarımda banyoya giderdim. Yüzümü, ağzımı, kollarımı, bacaklarımı hiç yer kalmayacak biçimde defalarca su ve sabunla yıkardım.”* (es-Sa‘dâvî, t.y.: 50) Şeyh Mahmut çok yemek yemez ama tabağını siler süpürür. Firdevs hiç müsrif bir kadın değildir ama Şeyh Mahmut çöpleri bile araştırarak kadar cimridir. Azıcık yemek artığı bulduğu gün ile Firdevs için dayak dönemi başlamıştır. Burnundan ve kulaklarından kan geldiği bir dayak sonrası, evini ve yaşlı eşini terk etmiştir. Firdevs bundan sonra, birlikte yaşamaya başladığı Beyumi ile evlilik dışı ilişkiler yaşama dönemine girmiştir. Aslında Firdevs biriyle, yeniden yapılabilecek evlilik düşüncesini de yitirmiştir. Yıllar sonra aynı işyerinde çalıştığı İbrahim ile yaşadığı ilişkinin sonucunda, bu defa terk edilen o olmuştur. Bu ilişki için Firdevs’in görüşlerini ve evlilik düşüncesinin de tamamen bittiğini şu sözlerinden çıkarmak mümkündür: *“Bütün kadınlar yalanların, dolanların kurbanıydı. Erkekler kadınları aldatır, aldandıkları için de onları cezalandırır; evlenmeye zorlar, sonra da ömür boyu hizmetçiliğe, küfürlere ya da dayığa mahkum ederlerdi.”* (Demiröz, 2004: 91)

Kahramanların annelerin de kızlarını yetiştirme pratikleri bakımından benzer davranışlar gösterdiği görülmektedir. Her iki kahramanın annesi de, kızlarını ev işlerine alıştırmaya yönünde bir çaba içerisindeydi. Her iki eserde de kadın kahramanların çocukluk dönemleri ani bir karar ve davranış değişikliğiyle bitmektedir. Kahramanlar bu duruma bir anlam veremese de, yeni düzene alışma ve uyum sağlama eğilimindedirler.

Kahramanların evlilik ile ilgili kararları da benzerlik göstermektedir. Başarısız evlilikleri neticesinde ikisi de evliliğin kadınlar için acı çekmeye dayalı bir düzen olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Kötü sonla biten evliliklerin kadınlarda bıraktığı etki,

DUYGU ASENA VE NEVÂL ES-SA'DÂVÎ'NİN ESERLERİNDE EVLİLİK
TEMASI VE KADIN OLGUSU

onların bir daha evlenmelerine engel olan izler taşımaktadır. Asena'nın kahramanı da, evlenmek isteyen erkeklerden kaçarken es-Sa'dâvî'nin kahramanı da aynı yolu izlemekte, kocasının tekme iziyle sevgilisinin aşk acısı izini hala ilk günkü gibi hissetmektedir.

SONUÇ

Duygu Asena *Kadının Adı Yok* eseriyle Türk Edebiyatının önde gelen isimleri arasına girmeyi başarmış, bir kadın yazardır. Nevâl es-Sa'dâvî de Mısır'da feminist edebiyata katkısı yadsınamaz derecede güçlü bir kalemdir. Her iki yazar, kendi toplumlarında, yazdıkları sebebiyle, haklarında çokça konuşulmuştur. Onlar kendi toplumları tarafından ya hayal dünyasında yaşıyor diye algılanmış ya da ahlaksızlık düşüncesiyle yargılanmışlardır. Yetiştikleri toplum tarafından eleştirilen yazarlar, eserleri aracılığıyla toplumu kendi değerlerini, geleneklerini yargılamaya ve yeniden değerlendirmeye yönlendirmeyi amaçlamışlardır. Her iki eserde de hem romanın hem de gerçek hayattan yaşanmış olayların birer kahramanı olarak okuyucuya sunulan kahramanlardan Asena'nın kahramanı aslında herkesin yaşadığı sıradan bir hayat yaşayan, fakat bu hayatı herkesten farklı yaşayan biridir. es-Sa'dâvî'nin kahramanı da aynı sıradan hayatı yaşamıştır. Çünkü birçok kadın gibi fiziksel şiddetin her türünü yaşamış, amcası başta olmak üzere çoğu erkek tarafından tacize uğramış, fakat asla boyun eğmemiştir. Yazarlar, toplumların kadını eziş şeklini en yalın ve en yaşanmış biçimiyle dile getirmişlerdir. Her iki eserde de belirgin olarak vurgulanan kadın sorunlarıdır. Kadın sorunundan hareketle bireysel özgürlüklere de değinilmiş, eserlerde kadınların eğitim ve iş hayatında yer alma çabalarına yer verilmiştir. Eserlerdeki kadın kahramanların asi ve güçlü karakter özellikleri de öne çıkan vurgular arasındadır.

Her iki eserde göze çarpan konulardan biri de evlilik dışı ilişkiler yaşayan kadınların karşılaştığı olumsuzluklardır. Özellikle doğu toplumlarında, erkek için hiç bir bedel arz etmeyen bu durum, toplum tarafından karşı cins olan kadın için tam tersi bir tutum sergilemiştir. Ele alınan eserlerde de bu bakışın bir yansıması olarak gerçekçi bir çerçevede yansıtılmıştır. Asena'nın eserindeki karakterlerden biri olan ve evlilik dışı hamile kalan Fügen, erkek arkadaşı tarafından dürüst olmamakla suçlanıp terk edilmiştir. Eserin isimsiz kahramanının evli olduğu halde, kendi gibi evli olan iş arkadaşı Mehmet ile yaşadığı ilişki, cinsiyetçilik algısı bakımından toplumun gözünden okuyucuya şöyle aktarılmıştır: "... Ama işyerinde herkes bana karşı bir garip, ama Mehmet'le herkes eskiden olduğu gibi, aynı. Arada bir gidip sırtını bile sıvazlıyorlarmış, helal olsun, kaptın kadını gibilerinden.

Oysa benimle eskisi gibi değiller, dost olduklarım bile ilişkilerini yavaş yavaş kestiler...” (Asena, 2008: 105)

Nevâl es-Sa‘dâvî’nin kahramanı Firdevs de aynı ayrımcılığa maruz kalmış ve hakkını korumak istediğinde bedelini canıyla ödemiştir. Kendisini koruyacağını söyleyerek kazancına ortak olmaya kalkışan, onu tehdit eden adamı polise bildirip yasal yollara başvurmuş ancak bir sonuç alamamıştır. Cinsiyet ayrımcılığının Mısır toplumundaki bir örneği olan bu durum şöyle aktarılmıştır: “... *Yasaların benim gibi kadınları cezalandırdıklarını, ama erkeklerin yaptıklarına gözlerini kapadıklarını öğrendim.*” (Demiröz, 2004: 97)

Türkiye ve Mısır’da kadına yapılan bu istismarlar kadın gözüyle ve duygularıyla okuyucuya aktarılırken, Duygu Asena, eserini “ben dili” kullanarak birinci tekil kişi diliyle kaleme almış ve “hissedilenlerin” anlatıldığı bir eser ortaya koymuştur. Otobiyografik yöntem olarak da adlandırılan ben’li anlatımın kullanılması, okuyucunun eserde anlatılan olaylarla kendi yaşadıkları arasında doğrudan bir bağ kurmasını kolaylaştırmıştır. Nevâl es-Sa‘dâvî ise, gerçek bir hayat öyküsünden yola çıkarak eserini, üçüncü tekil kişi olarak yazar gözünden okuyuculara sunmuştur. Tanrısal anlatım olarak da bilinen o’lu anlatım yöntemi kullanılarak *Sıfır Noktasındaki Kadın*, dışarıdan bir gözle kaleme alınmıştır. Bu eserde kullanılan yalın ve sade dil, toplumun kültürel özellikleri ve değerlerini yansıtan ifadelerin her kesimce okunmasını mümkün kılmıştır. Her iki eserde de belirgin ve dikkat çekici tasvirler ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. “*Güzel bir bahçemiz var, evin üç yanını kuşatıyor. İçinde meyve ağaçları, kediler, köpekler var. Evin içinden yukarıya doğru çıkan bir merdivenimiz, bir de kardeşim var.*” (Asena, 2008: 7) Böylelikle okuyucu gözünde mekânların canlandırılması hedeflenmiştir. “*kendimi gün sonunda bilmediğim bir caddede otururken buldum. Nil boyunca uzanan asfalt kaplı temiz bir cadde. Yanında yüksek ağaçlar, duvar ve yeşil bahçelerle çevrili evler vardı. Göğsüme topraksız, tertemiz bir hava doldu.* (es-Sa‘dâvî (t.y.): 56)

Asena ve es-Sa‘dâvî, incelenen her iki eserde gerek kahramanların duygu ve düşünce dünyasıyla gerekse yaşam tarzları ve davranışlarıyla her dönemde keyifle okunabilecek özellikte eserler ortaya koymuşlardır. Nevâl es-Sa‘dâvî’nin, bu eseriyle Mısır kadın hareketine önemli bir figür kazandığını ve toplumu aydınlatmak için Firdevs’in cesaretinden ilham aldığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde Duygu Asena da eseriyle Türkiye’de kadın hareketine hız kazandırmış, farklı bakış açılarını mümkün kılmıştır.

KAYNAKÇA

- Asena, Duygu (2008). *Kadının Adı Yok*. İstanbul: Doğan Kitap.
- es-Sa‘dâvî, Nevâl (2003). *Sıfır Noktasındaki Kadın*. (Çev. Selma Demiröz). İstanbul: Metis Yayınları.
- es-Sa‘dâvî, Nevâl (t.y.). *Imra’ah ’ında nuktat es-Sıfır*. Beyrut: Dar al-adab.
- Tuğyan, Tümay, “Duygu Asena-Söylenecek Sözü Vardı”, Kıbrıs Yazıları, Sayı 3/ Yaz-Güz 2006
- Ürün, A.Kâzım, “Abbas Mahmud el-Akkad’ın Sara’sıyla Peyami Safa’nın Fatih-Harbiye’si Arasındaki Ortak Unsurlar”, *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, Yıl:2002, Konya 2002.
- Yıldız, Reyhan (2007). *Gücünüzü Bilin! Duygu Asena’ya Saygı*. İstanbul: Erko Yayıncılık

نمودهای طبقات اجتماعی در آثار منشور مولانا

Esedullâh VÂHİD*

چکیده

بسیاری از مسائل ناگفته تاریخی و اجتماعی، در لابلای آثار ادبی دوره‌های پیشین نهفته‌است. اغلب پژوهشگران از این آگاهی‌های سودمند غافل بوده‌اند. صرف‌نظر از منشآت، کتب تاریخی و سفرنامه‌ها-که ذاتاً رگه‌هایی از مسائل اجتماعی را در بردارند، دیوان‌های شعر و آثار منشور ادبی در نشان دادن سایه روشنی از نظام اجتماعی و طبقات جامعه، اهمیت شایانی دارند. تحلیل جامعه‌شناختی آثار ادبی؛ بویژه کتب منشور صوفیه، آگاهی‌های ارزشمندی از نظام اجتماعی دوره‌های پیشین در اختیار محققان می‌گذارد. آثار منشور مولانا از جمله منابعی است که از این دیدگاه درخور تأمل است. در مقاله حاضر طبقات اجتماعی روزگار مولانا-که شامل دولتمردان، فقها، قضات، دانشمندان، عرفا، دبیران، عوام‌الناس و بازاریان است- با استناد به مکتوبات، فیه ما فیه و مجالس سبعه او تبیین و معرفی شده‌اند.

کلیدواژگان: جامعه؛ طبقات اجتماعی، مولانا؛ فیه ما فیه؛ مکتوبات؛ مجالس سبعه.

Manifestations Social Classes in Prose Works of Meulana

Abstract

Many of the untold historical and social issues are hidden amidst the literary works of previous eras and most researchers have been unaware of them. Regardless of the resources, historical books and travelogues - that inherently contain some aspects of social issues - poem books and literary prose works have a considerable importance in indicating a blueprint of social systems and social classes. Sociological analysis of literary works specifically prose books of sophy provide researchers with valuable knowledge about social system of previous eras. With this regard, Meulana's prose works are of resources that need to be well considered. In this article social classes at the life time of Meulana - including statesmen, lawyers, judges, scientists, mystics, teachers, populace, and merchants - citing his Maktubat, Majales-e Sab'e, and Fihe ma Fih have been introduced and explained.

Keywords: society, social classes, Meulana, Fih ma Fih, Majales-e Sab'e, Maktubat

* Prof. Dr., Tebriz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi, (assadollahvahed@yahoo.com).

۱- مقدمه

بی‌تردید انسان سرشتی اجتماعی دارد و نمی‌تواند به دور از انسان‌های دیگر زندگی کند. هدف اولیه از تشکیل اجتماعات انسانی فرار از تنهایی و رفع نیازهای اقتصادی مشترک بوده است. اما با مرور زمان انسان اهداف والاتری از آن‌ها پیدا کرد. از این رو طبقات اجتماعی به گروه‌های اجتماعی‌ای گفته می‌شود که ممکن است در زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی و مذهبی با یکدیگر فعالیت مشترک داشته باشند و منافع و اهداف مشترک، آنها را به دور هم جمع می‌کند. اگرچه طبقات اجتماعی در آغاز چندان پیچیده نبوده؛ به شاه و رعیت زمین‌دار و بی‌زمین تقسیم می‌شده است، تنوع و گستردگی طبقات اجتماعی با تکامل بشر و انتخاب زندگی شهرنشینی بیشتر شده است.

در ایران القاب و عناوین و بسیار چیزهای دیگر حق طبقاتی کسی نبود، بلکه به وضعیت او در دستگاه دولت بستگی داشت. هر کس می‌توانست با هر سابقه طبقاتی، به قول نظامی عروضی از «خربندگی» به «امیری» رسد، و هر کس نیز با هر نام و مقام و عنوانی همه چیز خود را از دست بدهد و حتی نابود گردد. دولت در ایران خداونگار بی‌چون امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بود که به هر که دلش می‌خواست امتیازاتی می‌داد و از هر که روی می‌گرداند، امتیازاتش را می‌گرفت؛ و مآلاً این امر امتیاز مالکیت خصوصی و ادامه زندگی را نیز در بر می‌گرفت. این منطق نظام استبدادی است، زیرا برخلاف نظام‌های اروپایی، براساس قراردادهای طبقاتی و اجتماعی استوار نبوده است. به دیگر سخن، این منطق نظامی است که در آن دولت فوق اجتماع قرار دارد. دولت به طبقات اجتماعی وابسته و متکی نیست؛ بلکه این جامعه و طبقات گوناگون اجتماعی آن است که به درجات متفاوت به دولت وابسته‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۷۹)

در این مقاله سعی بر آن است بازتاب طبقات اجتماعی در آیینۀ آثار منشور مولانا بررسی شود؛ این که مولانا در آثار منشور خود آنها را به لحاظ اوصاف و خلق و خوی-شان توصیف کرده است. این طبقات عبارتند از: دولتمردان، فقها، قضات، دانشمندان، شعرا، عرفا، دبیران، عوام‌الناس، بازاریان و ...

۲- بحث

۲-۱- دولتمردان

گفتار مولانا در مورد دولتمردان (شاهان، امیران و وزرا و ...) بسیار کلی است. مولانا می‌کوشد که به وسیله داستان و تمثیل، پرده از مظالم آنها بر دارد. الگوهای ایده‌آلی از دولتمردان و حاکمان گذشته که بیشتر پیامبران و صحابه و اولیاء هستند بر می‌شمرد و در مقابل نمونه‌های منفور مانند همرود، هامان و فرعون را قرار می‌دهد. با اینکه از فاش کردن مظالم حاکم و وزرا ابایی ندارد، اما چون جامعه روزگار خود را برآمده از متدینان می‌داند، سعی می‌کند که با سلاح اندرز و موعظه، حاکم را برای خدمت به مردم تشویق کند. برای نمونه مطلب زیر را از فیه ما فیه نقل می‌کنیم:

«احوال‌های عالم که به دنیا تعلق دارد مثل منصب و امارت و وزارت ... هوس‌هایی است که همچون شهوت عین روی می‌نماید و قرار نمی‌گیرد و می‌گذرد. اهل دنیا در احوال عقبی به عکس اینند.» (مولوی، ۱۳۴۸: ۹۰) بیان مولانا شاید تصویری از مظام و بیدادگری‌های دستگاه حاکم باشد که سبب شده مولانا با چنین توصیفی به تحقیر آن بپردازد.

۲-۱-۱- بیان خوی استبدادی و خودکامگی شاهان

چنان که ذکر شد مولانا برای بیان مقصود قالب داستان را بر می‌گزیند تا اولاً سبب رنجش شخص خاصی نگردد؛ ثانیاً نصیحت غیرمستقیم بهتر تأثیر می‌بخشد. مولانا به وسیله داستان زیر به خوبی پرده از نظام استبدادی و خودسری‌های حکام در روزگار گذشته بر می‌دارد و خیره‌سری‌های شاهان خودکامه را به باد انتقاد می‌گیرد. هر چند بیان مولانا مضمّن و پنهانی است.

«آن امیران با یکدیگر می‌جوشیدند که چه گوئیم پادشاه است. حاکم است. دست، دست اوست. اگر بی انصاف است که گوید که مگو؟ و اگر روز را شب گوید، که گوید که خطاست؟» (مولوی، ۱۳۷۹: ۶۴).

۲-۱-۲- نصیحت چو از شاهان آید بر رعیت مقبول آید

«قال النبی - صلی الله علیه و سلم : لا یزال امتی بخیر ما اتاهم العلم و النصیحة من قبل اکابرهم فاذا اتاهم من قبل اصاغرهم هلكوا» نصیحت چو از شاهان آید، بر رعیت مقبول آید و دل‌ها آن را تعظیم کنند؛ و چون نصیحت از کهتران به سوی مهتران آید، چنان جای‌گیر نبود. توقع از پادشاهی و احسان بی‌حد شما آن است که آن وحشت را از میان ایشان برگیرد تا میان ایشان جمعیت باشد و هر دو در خدمت و بندگی آن بزرگ یار همدیگر باشند. (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۳۴)

بیان مولانا را در اینجا به دو گونه می‌توان تأویل کرد:

الف- در جوامع استبدادی حرف اول و آخر را شاه بیان می‌کند و بقیه افراد جامعه باید مطیع گفته‌های او باشند.

ب- «الناس علی دین ملوکهم» و این امر سبب می‌شود که گفتار و رفتار او سبب انسجام و یکپارچگی جامعه شود و جریان‌ها و حرکات مختلف در جامعه را با هم متحد و همسو می‌کند.

۲-۱-۳- سعی در جلب حمایت مشایخ تصوف

جامعه عصر مولانا اجتماعی از متدینان است که افراد آن بیشتر از رهبران مذهبی سران تصوف جهت می‌گرفتند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد این سلسله حکومتی به ارباب مشایخ ارادت داشته (مثلاً دیدار طغرل با باباطاهر) و برای آنها خانقاه‌ها ساخته‌اند. جدا از ارادت حقیقی بعضی از حکام سلجوقی به صوفیان، می‌توان گفت که آنها از نیرو و نفوذ مشایخ در میان توده‌های مردم آگاه بودند. به همین دلیل به دیدار آنها می‌رفته و سعی در جلب حمایتشان داشته‌اند. مکاتبات مولانا حاکی از آن است که دولتمردانی چون عزالدین کیکاووس، معین‌الدین پروانه، جلال‌الدین قراتای و

معین‌الدین پروانه به دیدار مولانا رفته از مولانا التماس کرده بود تا او را پندی دهد. مولانا مدتی در اندیشه فرو رفت و سپس سر برآورد و گفت: معین‌الدین! شنیده‌ام که قرآن آموخته‌ای. گفت: آری. گفت: شنیده‌ام که جامع‌الاصول احادیث را پیش صدرالدین خوانده‌ای. گفت: بلی. گفت: چون سخن خدا و رسول را می‌خوانی و چنان‌که شایسته است، بحث می‌کنی و می‌دانی از آن کلمات پند نمی‌پذیری، از من چگونه پند خواهی شنید و کار خواهی بست؟ (نک: گولبنارلی، ۱۳۶۳: ۳۵۶)

مولانا از اهميت اين قشر اجتماعي به خوبي آگاه است، اما چنان‌که در آثارش آمده است، گاهي از تکبر و غرور فقيخانه اين گروه انتقاد مي‌کند. هر چند ارتباط خود را با اين طبقه از دست نمي‌دهد. نامه‌هاي ۲۰، ۶۲، ۱۴۸، ۹۳ و ۱۲۷ خطاب به اين گروه اجتماعي است. آراي مولانا در مورد اين طبقه اجتماعي عبارتند از:

«... دیگر چه می‌فرماید: [پیامبر (ص)] النَّاسَ رَجُلَانِ: عَالَمٌ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ النِّجَاةِ؛ عَالَمٌ هَمِّچُون قَلَاوَزِ اسْتِ، مَرِّ مَسَافِرَانِ رَهْرَوَانِ رَا بَه کَار آید. کَسِی رَا کِه دَل سَفَرِ آخِرْتِ نِدَارْدِ، چِه دَانْدِ قَدَرِ قَلَاوَزِ رَا.»

عالم، طبیب است مر علت‌های صعب را. بیمار زار داند قدر طبیب را. زر و مال فدا می‌کند و منت بر جان خود می‌نهد. مرده چه داند قدر طبیب را؟ دارو کسی را به کار آید که دردی دارد. آنکه درد ندارد، به گوش می‌شنود، او چه داند قدر دارو را؟ کسی را که درد چشم نیست، داروی چشم را چه کند؟ آن را که درد چشم است، نیم درم سنگ داروی چشم، بیش او صد هزار درهم می‌ارزد» (مولوی، ۱۳۷۹: ۱۶).

«گفت که آن منجم می‌گوید که غیر افلاک و این کرهٔ خاکی که می‌بینم شما دعوی می‌کنید که بیرون آن چیزی هست. پیش من غیر آن چیزی نیست و اگر هست بنمایید که کجاست و آن را خود جای نیست و بعد از آن بیا بگو که اعتراض تو از کجاست و در چه جایی است. در زبان نیست و در دهان نیست، در سینه نیست این جمله را بکاو و پاره پاره و ذره ذره کن؛ بین که این اعتراض و اندیشه را در اینها همه هیچ می‌یابی؟ پس دانستیم که اندیشهٔ تو را جایی نیست؛ چون جای اندیشهٔ خود را ندانستی، حای خالق اندیشه را چون دانی» (مولوی، ۱۳۴۸: ۲۱۲).

لذا مولانا هنگامی که این کوتاه‌بینی‌ها و قیاسات نابجا را از این طبقه می‌بیند، به تعریفی نیکو از دانشمند (فقیه) می‌پردازد: «فقیه آن باشد که بر مغز چیزی مطلع شود، حقیقت آن را باز داند» (همان: ۲۱۹).

همچنین می‌گوید: «عارف پیش نحوی نشسته بودی؛ نحوی گفت: سخن بیرون از سه نیست، یا اسم باشد یا فعل یا حرف. عارف جامه بدرید، و اوایل تا بیست سال عمر من و سعی و طلب من به هدر رفت که من به امید آنک بیرون از این سخن دیگر هست مجاهده‌ها کرده‌ام. تو امید مرا ضایع کردی. هر چند که عارف به آن سخن و مقصود رسیده بود، الا نحوی را به این طریق تنبیه می‌کرد» (همان: ۱۵۸-۱۵۷).

۴-۲-۲- فضل‌فروشی عالمانه

«بنگر که برای قرآن چند تفسیر ساخته‌اند؛ ده ده مجلد و هشت هشت مجلد و چهار چهار مجلد؛ غرضشان اظهار فضل خویشتن، کشف را زمخشری به چندین دقیق نحو و لغت و عبارت فصیح استعمال کرده است، برای اظهار فضل خود مقصود حاصل می‌شود و آن تعظیم دین محمد (ص) است. پس همه خلق نیز کار حق می‌کنند و از غرض حق غافل و ایشان را مقصود دیگر. حق می‌خواهد که عالم بماند، ایشان به شهوات مشغول می‌شوند» (همان: ۱۰۴).

مولانا در عبارات بالا از فضل‌فروشی علما و فقها انتقاد کرده است. مولانا معتقدند که علم و دانش را غایتی جدا از فخرفروشی و تکبر است؛ و کسب علم را برای فضل‌فروشی در زمره شهوات دانسته است. در جای دیگر می‌فرماید: «آخر این فقه اصلش وحی بود، اما چون با افکار و حواس و تصرف خلق آمیخته شد، آن لطف نماند و این ساعت چه ماند به لطافت وحی» (همان: ۱۴۷).

۵-۲-۲- غفلت از واقعیت و حقیقت

«در این شکی نیست فقیهان زیرکند و ده اندر ده می‌بینند در فن خود؛ لیک میان ایشان و آن عالم دیواری کشیده‌اند برای نظام یجوز و لایجوز که اگر آن دیوار حجابشان نشود، هیچ آن را نخوانند و آن کار معطل ماند» (همان: ۹۲). در آثار مولانا برای طی طریق، عشق عاشقانه و عارفانه بر عقل عالمانه و فقیهانه رجحان دارد. فقیهان و عالمان بیشتر با نوعی غرور کذایی توصیف می‌شوند و پیشوایان خرد و عقل نظری معمولاً مورد طعن قرار می‌گیرند!

شمس به مولانا آموخت که برای وصول به حقیقت باید از غرور فقیهانه خود بگذرد؛ بنابراین طبیعی است که مولانا که شمس را جلوه‌ای از حق می‌دید. درخواست او را لبیک گفته و خود نیز از این پس با فقیهان و عالمانی که برای خود جاه و حشمت کذایی را متصور می‌شوند با سردی برخورد می‌کند و در مورد آنها بیانی طعن‌آمیز دارد. مولانا علم خودشناسی را که به خداشناسی منتهی می‌شود، سودمندترین علم‌ها می‌داند و بر مفاد حدیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» آدمی را به خودشناسی دعوت می‌کند، اما ایشان از علمای قشری انتقاد می‌کند که از این امر مهم غافلند. (نک همان: ۱۷)

مولانا به این نکته به خوبی واقف است که «العلم و الدین توأمان» و اینکه جدایی این دو از یکدیگر می‌تواند بشر را در وادی غفلت و ضایع کردن زمان و حتی جنگ-افروزی‌ها بکشاند. بشر امروز هم که برای علم و دین حریمی جداگانه قائل شده‌اند دچار تبعات بد آن گشته‌اند. جنگ‌ها و آتش‌افروزی‌ها شاهی بر این مدعاست. نکته‌ای که ذهن مولانای قونیه را به خود مشغول می‌کند و او را به واکنش وامی‌دارد، علم‌هایی است که مناظره‌های بی‌منطق و جدل‌های غیرعالمانه صورت می‌دهد. چنان‌که مشهور است علمای بغداد در زمان حمله هلاکو به این شهر به جای تشویق مردم به مقاومت و ترغیب سپاهیان برای دفاع از شهر در حالی که آتش جنگ در محله‌های بغداد شعله می‌کشید، محله به محله و مسجد به مسجد نقل مکان می‌کردند تا در آنجا مناظرات را ادامه دهند و الا مولانا، علمی را که صاحب اصول منطق و برهان باشد، محکوم نمی‌کند. اما می‌توان گفت که او مرکب عشق را پوینده‌تر و پویاتر می‌داند.

۲-۶- بهترین و بدترین علماء در توصیف مولانا از ایشان

مولانا با تکیه بر حدیث نبوی که: «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرَ الْأَمْرَاءِ مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ، نَعَمْ الْأَمِيرُ عَلَى بَابِ الْفَقِيرِ وَ بَيْتُ الْفَقِيرِ عَلَى بَابِ الْأَمِيرِ» معنی حقیقی و راستینی از این حدیث استنباط می‌کند و در این رابطه چنین می‌گوید:

«خلقان صورت این سخن را گرفته‌اند که نشاید که عالم به زیارت امیر آید تا از شرور عالمان نباشد. معنیش این نیست که پنداشته‌اند. بلکه معنیش این است که شر عالمان آنکس باشد که مدد از امرا گیرد و صلاح و سداد او به واسطه امرا باشد و از ترس ایشان اول خود تحصیل به نیت آن کرده که مرا امراء صلت دهند و حرمت دارند و منصب دهند. پس از سبب امرا، او اصلاح پذیرفت و از جهل به علم مبدل گشت و چون عالم شد، از ترس و سیاست ایشان مؤدب شد و بر وفق طریق می‌رود، کام و ناکام. پس او علی‌گُل حال اگر امیر به صورت به زیارت او آید، و اگر او به زیارت امیر رود زایل باشد و امیر مزور و چون عالم درصدد آن باشد که او به سبب امرا به علم متصف نشده باشد، بل علم او اولاً و آخراً برای خدا بوده باشد و طریق و روش او بر راه صواب بود که طبع او آن است و جز آن نتواند کردن. چنانک ماهی جز در آب زندگانی و باش نتواند کردن» (مولوی، ۱۳۴۸: ۱). برخلاف قشریان و ظاهرینان، مولانا ارتباط میان عالم و دستگاه قدرت را به شرطی که صاحب آن انگیزه پاک و الهی را داشته باشد، مقبول می‌داند. چرا که چنین علمایی می‌توانند با توجه به نفوذ و قدرت یا پایگاه اجتماعی‌شان در نزد حاکم به یاری رساندن قشر ضعیف کمک کنند و از آلام و مصیبت‌های مردم بکاهند.

این امر بیانگر دید وسیع مولانا و شناخت عالی او از جامعه و شرایط حاکم بر آن می‌باشد که نوعی تعامل سازنده و مثبت را بین قشر روشن‌فکر جامعه با دستگاه سلطه را بیان می‌کند؛ والا صرف قهر کردن و دوری از دستگاه قدرت و روی‌گردانی از آن نمی‌تواند برای شخص و جامعه سودمند باشد. مولانا از این راه نوعی ارتباط و دیالوگ مثبت و سازنده را با حاکم و امراء و حکومت‌ها تبلیغ می‌کند و این مبین آن است که مولانا در آن عصر از دید جامعه‌شناختی والایی برخوردار بودند در آن روزگاری که که

حکام و سلاطین اغلب افرادی مستبد و خودرأی بودند و به جز منافع خویش و کامروایی‌ها و آرزوهای جاه طلبانه خود به چیزی دیگر واقعی نمی‌نهادند و برای حقوق آحاد مردم اهمیتی قائل نبودند.

۳-۲- قاضیان

مولانا اگرچه نامه‌هایی را خطاب به قاضی سراج‌الدین ارموی و قاضی تاج‌الدین نوشته است (از جمله نامه‌های ۳۲، ۳۳ و ۶۲) و این قاضیان را با القابی چون اقاضی القضاة، قاضی‌البدعه، محی‌الشریعه نام می‌برد، اما اوصاف و خصایل و خلق و خوی آنها را بیان نمی‌کند. تنها یک جا که تلون و تردّد فردی به نام قاضی ابومنصور هروی، آن هم از زبان شخصی دیگر را در قالب حکایت بیان می‌کند، به نظر می‌رسد که این ویژگی صفت بعضی از قاضیان روزگار مولانا باشد که غیرمستقیم از آنها انتقاد کرده است. «شخصی گفت که این را قاضی منصور هروی گفته است. گفت: قاضی منصور پوشیده گوید و تردّدآمیز باشد و متلون؛ اما منصور برنताفت، پس او فاش گفت: همه عالم اسیر قضاند و قضا اسیر شاهد. شاهد پیدا کند و پنهان ندارد» (مولوی، ۱۳۴۸: ۱۵۹).

۴-۲- فلاسفه، حکیمان و متکلمان

مولانا در آثار منشور خود مطالب بسیاری را در مورد فلاسفه و حکیمان بیان کرده است و روش آنها برای رسیدن به حقیقت را وافی به مقصود نمی‌داند.

۲-۴-۱- عبث بودن سؤالات فیلسوفان

مولانا همواره فیلسوفان را سرزنش می‌کند و آنها را به باد انتقاد می‌گیرد. در فیه ما فیه تعدادی از خطابات با فلسفیان که مولانا از آنها بیزاری می‌جسته است برای ما باقی‌مانده است. از میان سؤالاتی که فلاسفه پیش می‌کشیدند مبحث سنتی قدیم بودن یا حادث بودن جهان است. مولانا با به کار گرفتن زبان تمثیل این چنین نظرات فیلسوفان را رد می‌کند:

«بنا لطیف‌تر است از نقشه‌ای که قصد ساختن آن را دارد؛ ما نمی‌توانیم تصوّر کنیم که چه در ذهن اوست، مگر اینکه ساختمان واقعی خود خانه‌ای که نقشه ساختنش را دارد تحقق یابد و محسوس شود، و این کار بنا و یا بهتر بگوییم وجود بنا را اثبات می‌کند» (نک: شیمل، ۱۳۶۸: ۸۲). عین سخنان مولانا به نقل از فیه ما فیه چنین آمده است: «یکی گفت که پیش از آنکه زمین و آسمان بود و کرسی بود عجب خدا کجا بود؟ گفتیم: این سؤال از اول فاسد است؛ زیرا خدای آن است که او را جای نیست، تو می‌پرسی که پیش از این کجا بود؟ آخر همه چیزهای تو بی‌جاست. این چیزهایی که در تُست جای آنها را دانستی؟ که جای او را می‌طلبی؟ چون بی‌جاست احوال و اندیشه‌های تو، جای چگونه تصوّر بندد، آخر خالق اندیشه از اندیشه لطیف‌تر باشد. مثلاً بنا که خانه ساخت، آخر او لطیف‌تر باشد از این خانه، زیرا که صد چنین و غیر این بنایی کارهای دیگر و تدبیرهای دیگر که یک به یک مانند آن مرد بنا تواند ساخت؛ پس

او لطیف‌تر باشد و عزیزتر از بنی [بناء] اما آن لطف در نظر نمی‌آید، مگر به واسطه خانه و عملی که از عالم حس درآید تا آن لطف او جمال نماید» (مولوی، ۱۳۴۸: ۲۱۳-۲۱۲).

۲-۴-۲- ظاهربینی فلاسفه

مولانا از اینکه فلاسفه و حکیمان تنها به ظواهر امور دقت می‌کنند و علم مورد نظر آنها بر تجربه و آزمایش چیزهای محسوس و قابل مشاهده متکی است خرده می‌گیرد. به نظر مولانا بسیاری از مفاهیم وجود دارد که با توجه به شواهد حسی قابل اثبات نیست. مولانا می‌فرماید: «عجب می‌آید از مردمان که گویند اولیاء و عاشقان به عالم بی‌چون که او را جای نیست و صورت نیست و بی‌چون و چگونه است چگونه عشق-بازی می‌کنند و مدد و قوت می‌گیرند و متأثر می‌شوند. آخر شب و روز در آند این شخصی که شخصی را دوست می‌دارد و از او مدد می‌گیرد. آخر این مدد و لطف و ذکر و فکر و شادی و غم او می‌گیرد و این جمله در عالم لامکان است و او دم به دم از این معانی مدد می‌گیرد و متأثر می‌شود، عجبش نمی‌آید و عجبش می‌آید که بر عالم لامکان چون عاشق شوند و از وی چون مدد گیرند» (همان: ۳۸).

مولانا با توجه به استدلالات خود فلاسفه به آنها جواب می‌دهد. در ادامه این مطلب مولانا داستان حکیمی را ذکر می‌کند که فقط به محسوسات توجه داشت و آن از این قرار است:

«حکیمی منکر می‌بود این معنی را. روزی رنجور شد و از دست رفت و رنج او دراز کشید. حکیمی الهی به زیارت او رفت. گفت آخر چه می‌طلبی؟ گفت: صحت. گفت: صورت این صحت را بگو که چگونه است تا حاصل کنم. گفت: صحت صورتی ندارد (و بی‌چون است). گفت: اکنون صحت چون بی‌چون است، چونش می‌طلبی؟ گفت: که آخر بگو که صحت چیست؟ گفت: این می‌دانم که چون صحت بیاید قوتم حاصل می‌شود و فریه می‌شوم و سرخ و سپید می‌گردم و تازه و شکفته می‌شوم. گفت: من از تو نفس صحت می‌پرسم، ذات صحت چه چیزست؟ گفت: نمی‌دانم؛ بی‌چون است. گفت: اگر مسلمان شوی و از مذهب اول بازگردی، تو را معالجه کنم و تندرست کنم و صحت را به تو رسانم» (همان: ۳۹).

۲-۴-۳- نگاه به اسباب و غفلت از مسبب

«مردم را نظر به اسباب است و کارها را از آن اسباب می‌دانند؛ اما پیش اولیاء کشف شده است که اسباب پرده‌ای بیش نیست؛ تا مسبب را نبینند و ندانند همچنانک کسی از پس پرده سخن می‌گوید، پندارند که پرده سخن می‌گوید و ندانند که پرده بر کار نیست و مانع است و حجاب است. چون او از پرده بیرون آید، معلوم شود که پرده بهانه بود. اولیای حق بیرون اسباب کارها دیدند که گزارده شد و برآمد؛ همچنانک از کوه اشتر بیرون آمد و عصای موسی ثعبان شد و از سنگ خارا دوازده چشمه روان شد. همچنانک مصطفی - صلوات الله علیه - ماه را بی‌آلت به اشارت بشکافت و همچنانک آدم - علیه السلام - بی مادر و پدر در وجود آمد. عیسی - علیه السلام - بی پدر و برای

ابراهیم - علیه السلام - از نارگل و گلزار رُستِ اِلی ما لا نهاییه. پس چون این را دیدند و دانستند که اسباب بهانه است، کارساز دگرست، جز روپوشی نیست تا عوام بدان مشغول شوند...» (همان: ۶۸).

۲-۴-۴- انکار تأویلات فلاسفه و حکما

مولانا با اینکه در جای جای آثارش به تأویل دست می‌زند، اما فلاسفه را متهم می‌کند که حقایق را تأویل می‌کنند و بر این باور آنها خرده می‌گیرد:

«خداوند قادر است بر همه چیزها، آخر این طفل که اوّل می‌زاید از خر بتر است. دست در نجاست می‌کند و به دهان می‌برد تا بلیسد؛ مادر او را می‌زند و منع می‌کند. خر را باری نوعی تمییز هست؛ وقتی که بول می‌کند، پای‌ها را باز می‌کند تا بول برو نچکد. چون آن طفل را که از خر بتر است حق تعالی آدمی تواند کردن، خر را اگر آدمی تواند کردن چه عجب! پیش خدا هیچ عجب نیست. در قیامت همه اعضای آدمی یک یک جدای از دست و پای و غیره سخن گویند. فلسفیان این را تأویل می‌کنند که دست سخن چون گوید مگر بر دست علامتی پیدا شود که آن به جای سخن باشد. همچنانک ریشی یا دنبلی بر دست برآید. نتوان گفت که دست سخن می‌گوید. خبر می‌دهد که گرمی خورده‌ام که دستم چنین شده است یا دست مجروح باشد یا سیاه گشته باشد، گویند که دست سخن می‌گوید خبر می‌دهد که بر من کارد رسیده است یا خود را بر دیک سیاه مالیده‌ام. سخن گفتن دست و دیگر اعضا به این طریق باشد، سَنیان گویند که حاشا و کَلّا بلکه این دست و پا محسوس سخن می‌گویند، چنان‌که زبان می‌گوید. در روز قیامت آدمی منکر می‌شود که من ندزیده‌ام، دست گوید آری دزدیدی؛ من ستم. به زبان فصیح آن شخص رو به دست و پا کند که تو سخن‌گوی نبودی، سخن چون می‌گویی؟ گوید که: أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ (فَصَلَتْ ۲۱)» (همان: ۱۰۸-۱۰۷). به نظر می‌رسد که مولانا از کلمه فلاسفه، معتزله را اراده کرده باشد، نه حکمایی را که معتقد به فلسفه مشاء هستند. و این سنتی نه چندان مطلوب در جامعه اسلامی بوده که افرادی را به بهانه‌های مختلف به زندقه و فلسفی بودن متهم می‌کردند؛ و بیان اندیشه‌های فیلسوفان یونان را از گناهان نابخشودنی می‌دانستند.

۲-۵- صوفیان، درویشان و زاهدان

بیان مولانا و شیوة کاربرد او این نکته را نشان می‌دهد که مولانا دراویش را سالکان اهل سلوک و صوفیان می‌داند. مولانا بارها از حاکمان می‌خواهد که به یاری این قشر اقدام کنند، چراکه به باور او بسیاری از آنها نَفَس مسیحایی دارند و از اینکه گاهی آنها مورد ظلم قرار می‌گیرند، شکوه می‌کند. نمونه این شکوه‌ها نامه شماره هشتاد و دوم به معین‌الدین پروانه است. مولانا در وصف این درویشان به آیه مبارکه استناد می‌کند: «خاصه درویشان الهی که لاتلهیهم تجارة و لابیع عن ذکر الله (النور/ ۳۷)» (ر.ک: مولوی ۱۳۷۱: ۱۶۴)

همچنین مولانا در نامه هشتاد و ششم در مورد این قشر می‌نویسد: «احوال انقطاع ایشان از حرص دنیا و فاطر شدن ایشان در کسب و کار مشهور است و چون فاطر نشود کسی که از جلال ربوبیت بویی به مشام او رسد؟ از فرزندان آدم یکی را چنین اندیشه فرو گرفته بود: عیال او محتاج و از برادران یاری می‌خواست. گفتند: چنان‌که ما می‌کوشیم، تو نیز بکوش. حق تعالی به آدم وحی فرستاد که فرزندان را وصیت کن تا او را یاری دهند. آدم فرزندان را بخواند و گفت: از هرچه مالا بد است با وی دهید که فرمان این است. ایشان جواب دادند که ما را دست است و او را دست هست، ما را پای هست و او را پای هست، ما را چشم است و او را چشم هست. حق تعالی وحی کرد به آدم که به آن ظاهر منگرید، دست او را من سته‌ام و پای او را هیبت قیومی من سته است، چشم و عقل او را جلال نور من سته است.» (همان: ۱۶۹-۱۶۸).

همچنین مولانا در مورد درویشان، صفات و ویژگی‌های زیر را به کار می‌برد: «... زیرا امید می‌داند احوال درویشان را که شکار محبت حق گشته‌اند. اگر چه به ظاهر معمورند، در باطن کباب و خراب‌اند» (همان: ۱۷۶).

«و معلوم شماس که فقرا نتوانند وظایف تحصیل به جد به جای آوردن؛ و اغلب خلق دشمن این طایفه‌اند از روی حسد» (همان: ۱۷۶).

۲- ۱-۵- صوفیان راستین چون حلاج مستغرق در حقد

«رومی میراث هنگفتی از تصوف به ارث می‌برد. اکابر صوفیان صدر اسلام بی‌تردید از نفوذ فراوان در نسل‌های بعد برخوردار بودند. در جای جای آثار مولانا به بزرگان صوفیه مانند ذوالنون مصری، حارث محاسبی، امیر ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، حلاج و ... اشارت‌هایی ظریف است. رومی به دفاع از حلاج برمی‌خیزد و شرحی به غایت اصیل فراهم می‌آورد و از کلامی که سبب شد متشرعانی که صرف لفظ شرع را به کار می‌بستند و پاک از درک روح آن عاجز بودند و برسردارش کشتند [منظور سخن مشهور حلاج است که می‌گفت: أنا الحق] دفاع می‌نماید (اقبال، ۱۳۷۵: ۸۷-۸۶).

مولانا در دفاع از صوفیان حقیقی چون حلاج می‌نویسد: «مگس چون در انگبین غرق شد، همه اجزایش یکسان شد، هیچ حرکت نکند، استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل نماند و حرکت نماند. غرق آب باشد. هر فعلی را که از او آید آن فعل او نباشد، فعل آب باشد اگر هنوز در آب دست و پا می‌زند ... یا بانگ می‌زند که آه غرق شدم. این را نیز استغراق نگویند. آخر این أنا الحق گفت مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است. أنا العبد گفتن دعوی بزرگ است. أنا الحق عظیم تواضع است. زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را. اما آن که أنا الحق گوید خود را عدم کرد، به باد داد. می‌گوید أنا الحق؛ یعنی من نیستم، هم اوست، جز خدا را هستی نیست» (مولوی، ۱۳۴۸: ۴۴-۴۳).

۲-۵-۲- زاهد خوشبین است و عارف خدایین

مولانا به بیان تفاوت میان زاهد و عارف می‌پردازد و معتقد است که زاهد هنوز تکیه بر تقوا و دانش دارد «که آن از طریقت کافری است» اما عارف را می‌ستاید که «همه چیز را از حق می‌بیند».

«لا تكونوا من ابناء العمل و تكونوا من ابناء الأزل. زاهدان از عمل اندیشند که چنین کنیم و چنان کنیم؛ عارفان از ازل اندیشند که حق چنین کرد و چنان کرد و از های و هوی عمل خود نیندیشند. عارفان چون دم از قدیم زند های و هو را میان دو نیم زنند. الزاهدُ يَقُولُ كَيْفَ أُصْنَعُ و الْعَارِفُ يَقُولُ كَيْفَ يُصْنَعُ. زاهد از ترس گفته من چه کنم در میان چنین محن چه کنم. عارف از عشق گفته او چه کند. عجب از بهر من خدا چه کند (مولوی، ۱۳۷۹: ۱۲۳). مولانا این دو گروه را مقابل هم قرار می‌دهد و عارفان را عاشق‌تر و صادق‌تر می‌داند.

۲-۶-سادات

مولانا برای گروه سادات بسیار احترام قائل است و آنها را با اوصافی چون عادل و زاهد و فخر آل‌یاسین می‌ستاید؛ اوصاف مذکور اوج احترام مولانا را به خاندان نبوت و رسالت - رضی الله عنهم اجمعین - می‌رساند. مولانا برای دفاع از حقوق این طبقه مکتوباتی را برای کمک و توجه بیشتر سلاطین و وزراء به آنها، به نگارش در آورده است از جمله:

«آزنده تحیت، سید اجل، عالم عادل زاهد، فخر آل‌یاسین، سید الاشراف، شرف‌الدین - ادام الله برکته - متوجه خدمت است. و المشرب العذب کثیر الزحام. لطف شما را کل جهان طالب اند؛ لاسیما سید اجل بسی قناعت کرده است و صبر بسیار کرده و هست و نیست، و آن بزرگ را از دور دعا می‌گفته است، و نمی‌خواسته است بر خاطر مبارکش باری نهد از ذکر حالت خویشتی؛ اما چون کارد به استخوان رسید و اضطراب به نهایت انجامید، جناب عالی لازالً عالیاً از آن مشهورتر است در دستگیری فقرا، خاصه فرزندان رسول به حق، خاتم النبیین - صلی الله علیه و سلم - که ایشان بر همه عالمیان حق دارند و چگونه حق و بر! پدران ما و اجداد ما همه را از بت‌پرستی و سنگ‌پرستی، ایشان خلاص کردند و هر راحتی که در دین و دنیا به ما رسید و امیدواریم به مزید آن، همه از سایه اقبال مصطفوی و جانبازی او بود در نشر اسلام؛ صلی الله علیه و علی آله و اصحابه إلى يوم الدین» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۳۵).

۲-۷-بازاریان و تجار

با دقت در آثار مولانا به نظر می‌رسد که مولانا در مورد اوصاف و خلق و خوی بازاریان و تجار مطالب خاصی را بیان نکرده است. اما این گروه نیز مانند سایر طبقات اجتماعی از نظر مولانا مهم است. به طوری که مولانا زندگی در میان توده‌ها (عامه مردم و تجار و بازاریان) را بر زندگی کاخ‌نشینی و مجالست با شاهان و وزیران ترجیح می‌دهد. مولانا برای بخشش‌های مالیاتی تجار و بازرگانان، همواره با دربار حکومت‌ها مکاتبه می‌کرد.

مخصوصاً زمانی که این بازرگانان دچار زیان مالی شده باشند. از نمونه‌های این نامه‌ها می‌توان به نامه‌های شماره ۲۳ و ۲۹ اشاره کرد. در نامه ۲۳ چنین می‌خوانیم:

«امید است که بر عادت کهترنوازی و بنده‌پروری، حسبه الله تعالی و ذریعة وسیلة إلى مرضات الله تعالی مخدومانه و شاهانه معاونت فرماید که اسباب شکست و زیان و اتفاقات ناموافق بسیار و متواتر شد. هنگام رِقَّت است و وقت عاطفت و از جمله اسباب انکسار که از وی [منظور بازرگان] دوازده هزار عدد نواب سید الامراء، زعیم الجیوش، نورالدوله و الدین - ادام الله علوه - سده‌اند و باقی در ولایت مانده است. توقع است که دست او قوی دارند تا احیای حقوق او باشد (همان: ۹۱).

۲-۸- شهری و روستایی

در مثنوی مولانا انتقاداتی به زندگی روستایی دیده می‌شود، در عوض از شهریان به عنوان مردمانی متمدن و اهل فرهنگ یاد می‌شود. در پاراگراف زیر از فیه ما فیه می‌بینیم که روستایی نماد پاکی و سادگی قرار گرفته است که هر چند شاید اهل معنی نباشد اما مقصود را در می‌یابد.

«فرمود که آن امیر از پیش ما بیرون رفت، اگر چه سخن ما را به تفضیل فهم نمی‌کرد، اما اجمالاً می‌دانست ما او را به حق دعوت می‌کنیم. آن نیاز و سر جنبانیدن و عشق او را به جای فهم گیریم. آخر این روستایی که در شهری می‌آید، بانگ نماز می‌شنود، اگر چه معنی بانگ نماز را به تفضیل نمی‌داند، اما مقصود را فهم می‌کند» (مولوی، ۱۳۴۸: ۷۱).

در داستان زیر نیز مولانا دو صفت سادگی و غفلت را برای روستاییان بیان می‌کند:

«روستایی به شهر آمد و مهمان شهری شد. شهری او را حلوا آورد و روستایی با اشتها بخورد آن را. گفت: ای شهری! من شب و روز به گزر خوردن آموخته بودم. این ساعت طعم حلوا چشیدم. لذت گزر را چشمم افتاد. اکنون هر باری حلوا نخواهم یافتن و آنچه داشتم بر دم سرد شد. چه چاره کنم؟ چون روستایی حلوا چشید، بعد از این میل شهر کند. زیرا شهری دلش را برد، ناچار در پی دل بیاید» (همان: ۱۸۸).

در داستان زیر نیز مولانا شهریان را به عقل و کفایت توصیف کرده و روستایی را به جهل و نادانی. اگر چه باید دقت کرد که مولانا این صفات را به تمام شهریان و روستاییان تعمیم نمی‌دهد و بیان او تمثیلی است:

«همچنان که دو شخص شهری عاقل و کافی برونند از روی شفقت برای نفع روستایی گواهی بدهند، اما روستایی از روی جهل چیزی بگوید مخالف هر دو که آن گواهی هیچ نتیجه‌ای ندهد و سعی ایشان ضایع گردد و از این روی می‌گویند که روستایی گواه با خود دارد» (همان: ۱۴۸).

۲-۹-عوام الناس

لازم به توضیح است که به جرأت می‌توان گفت هیچ شاعری در ادب فارسی به اندازه مولانا مردمی نیست. در حساس‌ترین لحظه‌ها مردم را رها نکرده و زندگی در میان توده‌ها را برای خود انتخاب کرده است. مولانا اوصاف این طبقه اجتماعی را این چنین بیان می‌کند:

«عنایت چیز دیگر و اجتهاد کاری دیگر. انبیاء به مقام نبوت به واسطه اجتهاد نرسیدند و آن دولت به عنایت یافتند؛ الا سنت چنان است که هر که را آن حاصل شود، سیرت و زندگانی او بر طریق اجتهاد و صلاح باشد و آن هم برای عوام است تا بر ایشان و قول ایشان اعتماد کند، زیرا نظر ایشان بر باطن نمی‌افتد و ظاهر بین‌اند و چون عوام متابعت ظاهر کنند به واسطه و برکت آن به باطن راه یابند.»

مولانا گاهی از کج‌فهمی‌های مردم عصر خود می‌نالند و اندیشه‌هایش را قابل هضم به وسیله این مردمان نمی‌داند. و برای تقریب ذهن مردم، زبان تمثیل و داستان را برمی‌گزیند و یا می‌کوشد اندیشه‌هایش را که قابل هضم برای عموم مردم نیست، مخفی کند:

«اغلب خلق در کارها مکاس کنند، نه از بهر لکاس، بلکه از بهر آنکه تا مغلوب نباشد و مغبون عقل و زیرکی نباشد؛ و این هم شح نفس است و ایشان خبر ندارند که عقل چیزی دیگر است که تا این عقل و زیرکی را نهلی، آن عقل روی ننماید. تا بدین ابله نشوی، بدان ابله باشی» (مولوی، ۱۳۷۱: ۲۲۶).

با این وجود غالب اصحاب مولانا طبقات عوام، فتوت‌داران اصناف و محترفة بازار بودند و این امر گه‌گاه دستاویزی برای طعن فقها و مدرسان مخالف در حق وی می‌شد. در حقیقت اصحاب مولانا، بدان سبب که در حق فقها و اهل مدرسه آن گونه که توقع آنها بود علاقه‌ای نشان نمی‌دادند، مورد نفرت آن طایفه بودند (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۸۵). به همین جهت مولانا شخصی چون صلاح‌الدین که از عوام مردم و بازاریان قونیه بود به مرشدی انتخاب کرد و مریدان خود را ملزم به پیروی از وی نمود؛ و زمانی که مریدان نادان درصدد ایزای او برآمدند، این چنین به دفاع از او پرداخت: «به جای آنکه از حضور این پیشوای روحانی خارق‌العاده در میان خود خشنود و سپاس‌گزار باشند، به اظهارنظرهای منفی درباره او پرداخته‌اند، و حال آنکه مردم دیگر چون آوازه صلاح‌الدین را می‌شنوند، کفش‌هایی از آهن درست می‌کنند و می‌پوشند و به راه می‌افتند بلکه بتوانند چنین شخصی را ببینند» (نک: شیمل، ۱۳۶۸: ۱۳۹).

منابع و مأخذ

۱. آریان‌پور، امیر حسین. جامعه‌شناسی هنر. چاپ پنجم. تهران: گستره. ۱۳۸۸
۲. اسکارپیت، روبر. جامعه‌شناسی ادبیات. ترجمه دکتر مرتضی کتبی. چاپ اول. تهران: سمت. ۱۳۷۴
۳. اعوانی، غلامرضا. مجموعه مقالات مولاناپژوهی (دفتر اول). عرفان مولانا. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ۱۳۸۶
۴. افشاری، اصغر، نقد اجتماعی رمان‌های تاریخی و اجتماعی عصر مشروطه و حکومت رضا شاه، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۹
۵. افلاکی، احمد بن اخی ناطور شمس الدین احمد. مناقب العارفین. به کوشش علی-اکبر کوثری. تهران: اقبال. ۱۳۶۳
۶. اقبال، افضل. زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی. ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز. ۱۳۷۵
۷. الکمیلی، صادق. شخصیت زن در اسلام. ترجمه عباس عارفی. تهران: بعثت. ۱۳۵۳
۸. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. تاریخ بیهقی. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چاپ هشتم. تهران: مهتاب. ۱۳۸۱
۹. تبریزی، بهروز. در شناخت ادبیات و اجتماع. چاپ دوم. تهران: انتشارات نويا. ۱۳۵۱
۱۰. تجدد، نهال. عارف جان‌سوخته (شرح حال مولانا). برگردان فارسی از مهستی بحرینی. تهران: نیلوفر. ۱۳۸۶
۱۱. ترابی، علی‌اکبر. جامعه‌شناسی هنر و ادبیات (مثالث هنر). چاپ اول. تهران: نشر فروغ آزادی. ۱۳۷۹
۱۲. جعفری، محمد تقی. مولوی و جهان‌بینی‌ها. تهران: موسسه تدوین آثار علامه جعفری. ۱۳۷۶
۱۳. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد. دیوان. به خط مصطفی اشرفی. از روی نسخه تصحیح شده علامه محمد قزوینی. چاپ دوم. تهران: پارس کتاب. ۱۳۸۰
۱۴. راوندی، مرتضی. تاریخ اجتماعی ایران. چاپ هشتم. تهران: نگاه. ۱۳۷۴
۱۵. روح‌الامینی، محمود. نموده‌های فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی. تهران: آگاه. ۱۳۷۵
۱۶. زرین‌کوب، عبدالحسین. پله پله تا ملاقات خدا. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی. ۱۳۷۱

۱۷. زیباکلام، صادق. جامعه‌شناسی به زبان ساده. تهران: روزنه. ۱۳۸۵
۱۸. سپهسالار، فریدون بن احمد. زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین رومی. با مقدمه سعید نفیسی. چاپ اول. تهران: مروی. ۱۳۶۸
۱۹. سعدی، مصلح بن عبدالله. بوستان (سعدی نامه). تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی. ۱۳۶۸
۲۰. ———. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی. ۱۳۶۸
۲۱. سلیم، غلامرضا. آشنایی با مولوی. با مقدمه دکتر غلامحسین یوسفی. تهران: توس. ۱۳۶۳
۲۲. شمیسا، سیروس. سبک‌شناسی نظم. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور. ۱۳۷۹
۲۳. شوکینگ، ل. لوین. جامعه‌شناسی هنر و ادبیات. ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: توس. ۱۳۷۳
۲۴. شیمل، آن‌ماری. سیری در آثار و افکار مولانا. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۶۷
۲۵. ———. من بادم و تو آتش. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس. ۱۳۸۰
۲۶. طوسی، ابونصر سراج. اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد الن نیکلسون. ترجمه محمود خورسندی و قدرت الله خیاطیان. انتشارات دانشگاه سمنان. ۱۳۸۶
۲۷. طوسی، خواجه نصیر. اخلاق ناصری. حواشی و تعلیقات مجتبی مینوی. تهران: خوارزمی. ۱۳۶۰
۲۸. عبده، محمد. شرح نهج البلاغه من کلام امیر المؤمنین (رض). ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. ۱۳۶۰
۲۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد. چاپ پنجم. تهران: زوار. ۱۳۷۶
۳۰. قانع‌خوزانی، مهناز. اخلاق در نگاه مولانا. تهران: نگاه معاصر. ۱۳۹۰
۳۱. قرآن مجید. مترجم مهدی الهی قمشه‌ای. قم: قدس. چاپ سوم. ۱۳۸۳
۳۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن قشیری. مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چاپ دهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۸۸
۳۳. کاتوزیان، محمد علی همایون. چهارده مقاله در ادبیات و اجتماع. تهران: نشر مرکز. ۱۳۷۴

۳۴. کاظمی اطره، ذبیح الله. رساله تقوای پرهیز و تقوای ستیز در آثار سعدی. دانشگاه تبریز. ۱۳۸۵
۳۵. گوریچ، ژرژ. طبقات اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. ۱۳۵۶
۳۶. گولپینارلی، عبدالباقی. مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها. با ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۳
۳۷. لویزن، لئونارد. میراث تصوف. ج ۲. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۴
۳۸. مباحثی، محبوبه. فرهنگ اجتماعی عصر مولانا. تهران: سروش. ۱۳۸۹
۳۹. مرتضوی، منوچهر. جهان‌بینی و حکمت مولانا. ویراستار معصومه معدن‌کن. چاپ اول. تهران: توس. ۱۳۹۰
۴۰. _____ مسائل عصر ایلخانان. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز. ۱۳۵۸
۴۱. مسکوب، شاهرخ. داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع. تهران: فرزاد. ۱۳۷۳
۴۲. مقدم، علی. دیباچه‌ای بر عرفان مولانا. چاپ اول. مؤسسه مطبوعات عطائی. تهران: ۱۳۵۴
۴۳. مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی). فیه ما فیه. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر. ۱۳۴۸
۴۴. _____ مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف‌الابیات از قوام‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان. ۱۳۸۳
۴۵. _____ مکتوبات و مجالس سبعه، با مقدمه دکتر جواد سلماسی‌زاده. تهران: اقبال. ۱۳۷۹
۴۶. _____ مکتوبات. تصحیح دکتر توفیق هـ سبحانی. ویراسته احمد سمیعی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۷۱
۴۷. _____
- ظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر. چهار مقاله. تصحیح محمد قزوینی. تصحیح مجدد و شرح لغات به اهتمام محمد معین. تهران: جامی. ۱۳۸۰

ARAP ŞİİRİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE YENİ ŞİİRİN OLUŞUMU

Bessâm Ali RABÂBE*

Özet

Arap şiiri tarih boyunca değişim ve yayılımını çeşitli dönemlerde sürdürmüş ve bu yolda hem yapı hem de içerik açısından oldukça çok gelişim ve değişiklikleri tecrübe etmiştir. Bu gelişim arap edebiyat tarihi boyunca vezin ve kafiye dayalı geleneksel arab şiirinin çerçevesini yıkmak için ilk çaba ve telaşlarla şekil alıp başlamış ve bugünkü şeklini alışına neden olmuştur. Başlangıçta mazmunda gerçekleşen bu değişim Beşşar bin Burd, Müslim bin Velid, Ebu Temmâm ve Ebu Nuvâs gibi şairlerin çabalarıyla muvaşşah, muhammes, muzdevic ve dubeyt gibi yeni kalıplarda başlamış, şiirin yapısına ve dış şekline de sirayetiyle, sonunda geçen yüzyılda en zirve noktasına ulaşmış ve bu şiirin tarihinde yeni bir pencere açılmıştır. Yeni Arap şiirinin kendisinde ortaya çıktığı bu değişimde Halil Mutran, Mihail Nu'ayme, Nazik el-Melâike, Cubrân Halîl Cubrân, Ali Ahmed Bakesir, Bedir Şakir es-Seyyâb ve Abdulvehâb el-Beyâtî gibi yenilikçi şairler yeni şiirin bu zemininde denemeler yapmış ve hünelerlerini sergilemişlerdir. Bu makalede açıklamalarla tarihi bir araştırma yapılmaya çalışılacak ve başlangıçtan bugüne bu değişimin seyri dikkate alınarak dönüşümün ne şekilde gerçekleştiği ve taze arab şiirinin ortaya çıkışına ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Dönüşüm, Geleneksel Şiir, Yeni Şiir, Yenilikçi Şairler

* Doç. Dr., Melik Suud Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Modern Diller ve Tercüme Bölümü (brababah@ksu.edu.sa).

Arabic Poetry's Metamorphosis And The Appearance Of New Type Of Poetry

Abstract

Arabic poetry has passed different periods of ups and downs during its history of development and prevalence among Arabs. And in this course, whether based on structure or content, it has experienced many changes and vicissitudes. These vicissitudes began with the initial efforts and attempts during Arabic literature history to infringe the traditional framework of Arabic poetry which were based on rhythm and rhyme, and as a result it led to metamorphosis in Arabic poetry and its transformation into current content and structure. This vicissitude, which was first in the realm of content and with the initial efforts of people like Bashar ebne Bord, Moslem ebne Valid, Abutamam, and Abunovas was in modern figures like dreadful, fivesome, consorted, and quatrain, finally in the last century reached its zenith of growth by permeating structure or form and made a new perspective in the history this poetry; a change in which a new type of poetry(shir-i naw) was born, and modernist poets like Khalil Matran, Mikhaeil Naeime, Nazok Almaleik, Jebran Khalil Jebran, Ali Ahmab Bakasir, Badr Shaker Alsiab, Abdul Vahab Albayati began testing their poetic talent and manifesting their art in this new arena of poetry. Hence, the present article will try to clarify the trend of this change from its beginning up to now, the manner of metamorphosis in Arabic poetry, and the growth of new Arabic poetry.

Key words: Arabic Poetry, Vicissitude, Traditional Poetry, a New Type of Poetry, Modernist Poets.

چکیده

شعر عربی در طول تاریخ شکل گیری و رواج خود، دوره های مختلفی از فراز و فرود را طی کرده و در این مسیر چه از نظر ساختار و چه از نظر محتوا تغییر و تحولات زیادی را تجربه کرده است. این تحولات با کوشش های اولیه و تلاش هایی که در درازنای تاریخ ادبیات برای شکستن چارچوب سنتی شعر عربی متکی بر وزن و قافیه صورت گرفته، آغاز شده و در نهایت به دگردیسی شعر عربی و تحول آن به شکل و محتوای امروزی، منجر شده است. این تحول که ابتدا در گستره ی درون مایه، و با تلاش های آغازین کسانی چون بشار بن برد، مسلم بن ولید، ابو تمام و ابونواس و در قالب های نوینی چون موشح، مخمس، مزدوج و دو بیتی، آغاز شد، با تسری به برون مایه یا ساختار، سرانجام در سده ی گذشته به اوج شکوفایی خود رسید و چشم انداز تازه ای در تاریخ این شعر، پدید آورد؛ تحولی که طی آن شعر نو عربی متولد شده و شاعران نوپردازی چون خلیل مطران، میخائیل نعیمه، نازک الملائکه، جبران خلیل جبران، علی احمد باکثیر، بدر شاکر السیاب و عبدالوهاب البیاتی، در این عرصه ی تازه ی شعری، به طبع آزمایی و هنر نمایی پرداخته اند. با این توصیف، در این مقاله سعی بر آن خواهد بود تا با یک بررسی تاریخی، روند این تحول از آغاز تا امروز مورد توجه قرار گرفته، چگونگی دگردیسی و شکوفایی شعر تازه ی عربی روشن شود.

واژه های کلیدی: شعر عربی، دگردیسی، شعر سنتی، شعر نو، شاعران نوپرداز.

در آمد

گرچه پیدایش شعر عربی به پیش از اسلام بر می گردد و در شرح تاریخ پیدایش و پیشینه آن سخن بسیار رفته است؛ اما هدف ما پرداختن به این موضوع نیست بلکه نگاهی گذرا به چند دیدگاه می افکنیم. برخی عربها در این زمینه مبالغه کرده و گفته اند که شعر در دست داریم که سروده آدم است و بعضی دیگر شعری به اسماعیل نسبت داده اند. (۱) به هر حال می توان گفت دوره جاهلیت هنوز ناشناخته است و در نوشته های مؤرخان عرب به عنوان سست ترین دوره تاریخی به شمار می رود. (۲)

گفتنی است که تاریخ عصر جاهلی از ابهام و پیچیدگی خالی نیست. به طور کلی عصر جاهلی به دو دوره تقسیم می شود: دوره ی اول از آغاز تاریخ تا سده پنجم میلادی و دوره ی دوم از قرن پنجم میلادی تا ظهور اسلام را در بر می گیرد، شعری که در دسترس است متعلق به دوره ی دوم است. به دوره ی اول دوره ما قبل تاریخ می گویند که به خاطر نبودن آثار کافی این دوره قابل بحث و بررسی نیست؛ زیرا چیزی مسلمی از این دوره به ما نرسیده است. پس این دوره قابل اعتماد نیست، اما دوره ی دوم با المهلهل بن ربیعہ شروع می شود که او آغازگر قصیده عربی است (۳) طبق گفته جاحظ: «عمر شعر عربی بیش از ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال قبل از اسلام نیست.» (۴)

بدون شک شکل گیری شعر عربی مبهم بوده و به راحتی قابل تشخیص نیست. اولین شعری که از عرب ها به دست ما رسیده شعر جاهلی است. بی گمان قبل از این دوره هم شعری بوده است که متأسفانه به دست ما نرسیده است. (۵) آنچه که در

دست است از دقت و کمال برخوردار بوده و دارای وزن و قافیه است. اما به طور حتم نخستین شعر عربی به این صورت نبوده است.

روی هم رفته آغاز شعر عربی در هاله ای از ابهام فرو رفته و نمی توانیم بگوییم که شروع این شعر چگونه بوده است، اگر چه می پذیریم که این شعر نیز همانند هر شعر دیگری دارای شکلی ساده بوده و به صورت بیت ها و قطعه ها پدید شده است. با این حال به احتمال زیاد آغاز این شعر ریشه ای در عبارت های مسجع و ضرب المثل دارد (۶) گویا نخستین ساختار شعر عربی سجع بوده که با سرودن ترانه و «حدی» (۷) ظهور کرده است (۸) زیرا شعر عربی شعری است غنایی؛ یعنی شعری است که به نظم کشیده می شود تا به صورت آواز و ترانه خوانده شود، سجع از آواز کبوتران گرفته شده است که بعدها پیشرفت کرد و به صورت رجز که از وزن و قافیه برخوردار است، در آمد. برخی ناقدان عرب مانند عز الدین اسماعیل معتقدند که رجز نخستین شکل شعر بوده است (۹) همچنین بعضی خاورشناسان به سان بروکلمان معتقدند که میان رجز و حرکت شتران ارتباط وجود دارد (۱۰)؛ بنابراین از آنچه که به طور خلاصه بیان شد می توان المهلل را - که اولین قصیده های بر جای مانده از عصر جاهلی متعلق به او است - پدر قصیده سنتی نامید (۱۱).

قصیده کلاسیک

همان طور که می دانیم پایه و رکن اساسی در قصیده سنتی و کلاسیک بیت است؛ هر بیت از دو مصراع و هر مصراع از چندین رکن عروضی تشکیل می شود و خواهیم دید که شعر نو بر علیه این پایه و رکن اساسی شورید، شایان ذکر است که شعر نو اولین قیام علیه قصیده سنتی نبود، بلکه اولین انقلابی که بر قصیده سنتی صورت گرفته از لحاظ مضمون بود نه ساختار و شکل، به خاطر داریم که قصیده سنتی از چهار قسمت: مقدمه غزلی، تخلص، ذکر سفر و مشقت های آن و غرض اصلی که غالباً مدح است، تشکیل می گردد. در این زمینه ابن رشیق قیروانی چنین توضیح می دهد: «در زمان گذشته آنها چادر نشین بودند و از منطقه ای به منطقه ای کوچ می کردند، لذا شعرهای آنها با ذکر دیار و سرزمین محبوب و ذکر ربع و اطلال و دمن آغاز می گردد» (۱۲).

این سنت و عادت از زمان امرؤ القیس تا عصر عباسی بر قصیده حکمفرما بود. به عبارت دیگر قصیده کلاسیک از دوره جاهلی تا دوره اسلامی و اموی دارای همان ساختار و ویژگی های نخستین بود، شایان ذکر است که در اواخر دوره اموی برخی از شاعران عرب مقدمه تغزلی را که جزئی قصیده سنتی بود به عنوان نوع شعر مستقل و جداگانه مطرح کردند، عمل این شاعران گاهی در جهت برانگیختن شاعران عصر عباسی برای انجام قیام خود بر علیه قصیده سنتی بود. به همین خاطر می بینیم که اولین تلاش برای انقلاب علیه قصیده سنتی در اوایل عصر عباسی و از طرف شاعران همچون: بشار بن برد، ابو نواس، مسلم بن الولید و ابو تمام صورت گرفته (۱۳) این قیام علیه مضمون قصیده کلاسیک صورت گرفته نه ساختار آن؛ زیرا برخی شاعران عرب از ذکر ویرانه های سرزمین محبوب و ربع و اطلال و دمن ملول گشتند؛ لذا گفتند: ضرورتی ندارد هر قصیده ای این گونه آغاز شود (۱۴).

لازم به ذکر است که بشار بن برد به عنوان رهبر نوپدیدان (قائد المحدثین) و پیشاهنگ نو خواستگان (اول المولدين) محسوب گردد، همچنین ابو تمام شیفته نو آوری و شکستن همه سنتها بود. (۱۵) ناقدان عرب شکستن سنت ها و روند دگرگون شدن شعرعربی را شکستن «عمود شعرعربی» می نامند.

برخی معتقدند که منظور از «عمود شعر عربی» شکل قصیده سنتی و ساختاری است که متشکل از دو مصراع است، در حالی که این اعتقاد صحیح نیست. شاید تعریف جامع و روشن «عمود شعر عربی» تعریف مرزوقی در مقدمه دیوان الحماسه ابو تمام باشد، این تعریف هفت اصل را در بر می گیرد که به شرح زیرند: بلندی و درستی معنا، روانی و استواری لفظ، آوردن توصیف های بجا، آوردن تشبیهات نزدیک به ذهن، پیوستگی اجزای نظم، هماهنگی اجزای نظم، تناسب مستعار و مستعار له، همگونی لفظ و همخوانی شدید آنها با قافیه. (۱۶)

ناقدان عرب زبان این هفت پایه و اصل را خیلی مهم می داند و هر شاعری که از این هفت اصل تبعیت و پیروی می کند شاعری ملتزم و متعهد قلمداد می گردد، در حالی که عکس این مقوله نیز مصداق دارد؛ به این معنی هر شاعری که این هفت اصل و پایه را مد نظر قرار ندهد، شعر وی از مرز «عمود شعر عربی» و قصیده سنتی و کلاسیک خارج می شود و کار او به عنوان انقلاب و قیام علیه قصیده سنتی تلقی می گردد. (۱۷)

نخستین تلاش ها

در اوائل عصر عباسی نخستین تلاش ها و تکاپوها برای قیام علیه قصیده کلاسیک مشاهده می شود، اما به خاطر این که اولین انقلاب و قیام بود آنچنان تأثیری نداشت؛ بلکه می توان گفت که این انقلاب تازه در چاچویی باقی ماند و نتوانست پایه های قصیده سنتی را که وزن و قافیه در بر می گیرد و علیه آنها نیز قیام کند. (۱۸)

همزمان با نخستین انقلاب علیه قصیده سنتی که در اوایل عصر عباسی رخ داده بود، انقلاب مهم دیگری نیز در اندلس اتفاق افتاده بود که این انقلاب تازه به وسیله ی محمد قبری نابینا صورت گرفت و با عنوان «الموشح» ظهور کرد. در تعریف «الموشح» گفته اند: «کلام منظوم علی وزن مخصوص» (۱۹) یا «قصیده منظومه للغناء» (۲۰) از تعریف موشح چنین بر می آید که وزنی ویژه دارد؛ اما درباره پیدایش موشح چند دیدگاه وجود دارد: یکی از این دیدگاه ها می گوید که موشح شکل دگرگون شده، پیشرفت کرده و تغییر یافته ای مسمط محسوب می گردد، دیدگاه دوم می گوید که موشح تقلیدی از ترانه های ملی اسپانیا و به احتمال زیاد دیدگاه دوم صحیح تر است؛ زیرا اندلس تحت تأثیر فرهنگ اسپانیا بوده و وزن موشح تقلید از اوزان غیرعربی است. (۲۱)

موشحات دومین، مهمترین و برجسته ترین انقلاب علیه قصیده سنتی در عصر عباسی بود؛ زیرا موشحات اولین تکاپوی جدی برای شکستن پایه های قصیده سنتی بود. لذا موشح سعی کرد تا از قید و بندهای شعر کلاسیک رهایی یابد، بس از آن شروع به استفاده از وزن های جدید کرد. (۲۲) به عبارت دیگر مسأله مهم و درخور توجه در فن آوری موشح آن است که به عنوان قیامی علیه قصیده سنتی محسوب می گردد،

همچنین موشح سعی کرد که دو پایه اصلی قصیده سنتی یعنی وزن عروض و سیستم دو مصراع را بشکند و تا حدی نیز در این کار موفق بود.

خلاصه سخن این است که موشح از جنبه های مختلف به عنوان نوعی تازه از شعر محسوب می گردد. هم از لحاظ نام گذاری و هم از لحاظ چگونگی ترکیب و گسترش چهارچوب وزن آن، که گاهی از عروض خلیل بن احمد عدول می کند و گاهی نیز از وزن شعری تهی می گردد. پس موشح در تاریخچه قصیده سنتی دارای جایگاه و اهمیت ویژه ای است؛ همچنین تلاشی مهم برای قیام علیه شکل قصیده کلاسیک و وزن آن بود. در حقیقت شکل تازه ای از اشعار عربی با اوزانی جدید و مختلف پدیدار گشت. (۲۳)

درخور ذکر است که در تاریخچه قصیده عربی تحولات زیادی رخ داده و شکل شعری در قصیده عربی پیشرفت کرده بود تا این که القاضی الفاضل (متوفی ۵۹۶ هجری) یک قصیده آمیخته از نظم و نثر نوشت، مصراع های نخستین این قصیده به صورت نثر و مصراع های دوم آن به صورت منظوم در آمده است. (۲۴)

دوره عباسیان تا سال ۶۵۶ هجری ادامه یافت. در این سال حمله مغول به بغداد روی داد و حکومت عباسیان سقوط کرد. بعد از حمله مغول شعر عربی به مرحله رکود، انحطاط و ضعف خود رسید و این مرحله تا اواخر قرن نوزدهم میلادی استمرار یافت که در واقع سست ترین دوره شعر عربی به شمار می رود. به همین خاطر این مرحله در تاریخ ادبیات عربی بـ «دوره انحطاط» شناخته شده است. روی هم رفته قصیده عربی در دوره مذکور از لحاظ شکل، پیشرفت زیادی کرد و شکل های جدیدی مانند: مخمس، مسط، مزدوج والدوبیت به کار برده، همچنین انواع تازه ای از اشعار عامیانه مانند: «الکان وکان»، «الموالیا»، «الزجل» و «قوما» (۲۵) پدیدار گشته است. لذا نباید فراموش کنیم که زبان عامیانه به ویژه در الموشح والدوبیت به کار رفته است. (۲۶)

عصر نهضت و بازگشت ادبی

رکود شعر عربی تا اواخر قرن هجدهم دوام یافته. تا این که عصر نهضت و بیداری که با حمله نابلیون در سال ۱۷۹۸ میلادی به مصر آغاز می شود، فرا می رسد، مصر در راه احیا و پیشرفت قصیده سنتی نقش بسزای داشت؛ محمود سامی البارودی (متوفی ۱۹۰۴م) از سردمداران این عمل بوده، او کارهای زیادی انجام داد تا قصیده عربی را به شکل نخستین آن بازگرداند (۲۷) به آن رونق بخشیده و از شاعران دوره های گذشته تقلید نمود، به همین خاطر او نخستین شاعری بود که توانست «عمود شعر عربی» را در دوره معاصر تجدید و احیا کند، از این حیث احیا و تجدید البارودی به «مکتب بازگشت» در شعر فارسی شباهت دارد. لذا این دوره را «بازگشت ادبی» می نامیم.

البارودی در تجدید و احیای قصیده کلاسیک عربی، نقش مهمی را ایفا کرد و تا حد زیادی نیز موفق بود، روی هم رفته به جرأت می توان گفت که جنبش و حرکت احیای شعر عربی که به پیشگامی البارودی بود مقدمه ای طبیعی برای جنبش های تجدید در شعر عربی شمرده می شود.

شایان ذکر است که عملکرد البارودی در احیای شعر عربی و قصیده کلاسیک نقشی برجسته و موضوعی مهم بود. لیکن این نقش در چارچوب تقلید باقی ماند؛ اما اگر

بخواهیم از زاویه دیگری به عملکرد البارودی بنگریم، به این نتیجه می‌رسیم که عملکرد او در مسیر پیشبرد وتحولات قصیده عربی مانع از رسیدن به شعر نو، محسوب می‌گردد. بدون شک گزاف نخواهد بود اگر بگوییم که البارودی، پیدایش شعر نو عربی را با این عملکرد به تعویق انداخته بود؛ در حالی که شایسته بود که کار طرفداران موشح ادامه داده، شعرعربی را از قید و بند وزن وقافیه‌رهای می‌بخشد.

اگر نگاهی به این قصیده بیاندازیم به این نتیجه می‌رسیم که مسأله عدول از وزن در شعر عربی تازه نیست، بلکه از دیر باز در این شعر به ویژه در الموشح و همچنین قصیده القاضی الفاضل سابقه داشته است. به هر حال می‌توان گفت که در سده نوزدهم و اوایل قرن بیستم تلاش‌های قابل توجهی در روند تحول قصیده عربی صورت گرفته، هدف از این تلاش‌ها و تکاپوها رسیدن به تجدید در مضمون و سطح فکری قصیده بدون مطرح کردن مسأله شکل ظاهری و بیرونی آن بود.

نکته ای که می‌خواهیم در اینجا تذکر بدهم این است که تحول وتجديد غالباً در مضمون ومعنی رخ می‌دهد، سپس در مرحله بعدی به شکل وظاهر منتقل می‌گردد، این مسأله همان‌طور که اشاره شده در شعر عربی تجلی یافته ونخستین تحولات که در شعر عربی صورت گرفته در معانی ومضامین شعری رخ داده است. برای رسیدن به این هدف برخی گروه‌ها وانجمن‌های ادبی تشکیل شده وچند ناقد در این زمینه، ادبا را به تغییر مضمون شعر عربی تحت تأثیر ادبیات اروپا به ویژه «مکتب روماتیک» دعوت کردند. در رأس این مکتب‌ها «مکتب آپولو» (۲۸) که احمد زکی ابو شادی، احمد محرم، ابراهیم ناجی، علی محمود طه و ابو القاسم شابی آن را تشکیل داده اند (۲۹) مکتب «الدیوان» که از عباس محمود العقاد، عبد الرحمن شکری و ابراهیم عبد القادر المازنی تشکیل یافت، قرار داشتند. شاعران مهجر مانند: خلیل مطران، جبران خلیل جبران، میخائیل نعیمه، ایلیا ابو ماضی والیاس او شبکه نیز در همین راستا گام بر می‌داشتند. شاید ذکر این نکته خالی از فایده نیست که شاعران مهجر نقش شایان توجهی در روند پیشرفت وتحول شعر عربی وبه ویژه در پیدایش شعر نو ایفا کردند. در نتیجه می‌توان چنین اظهار نظر کرد که شعر مهجر مقدمه پیدایش شعر نو ونهضت بیداری بود. (۳۰)

شعر معاصر عرب

شعر معاصر عرب از نیمه دوم سده نوزدهم آغاز گشته که می‌توان این شعر را به دو شاخه تقسیم کرد: گرایش اول تقلیدی بود وشاعران این گرایش مانند: پطرس کرامه، ناصیف الیازجی، محمود سامی البارودی، حافظ ابراهیم، واحمد شوقی که به نام امیر الشعرا معروف گشته، در اندیشه زبان وعمود شعر عربی و... از شاعران گذشته پیروی می‌کردند. در رأس این گرایش احمد شوقی (متوفی ۱۹۳۲م) قرار دارد، شعر تقلیدی به وسیله او به اوج رسیده است. بعد از او این گرایش دچار آشفتگی وپراگندگی شد ودر حاشیه قرار گرفت، بدینسان جریان‌های تجدید در شعر معاصر عربی فرصت یافتند که خود را نشان دهند. اما دومین گرایش غیر تقلیدی بود و در آغاز کم تحرک بود وبه تدریج گسترش یافت وبه عنوان گرایش نخست در شعر عربی گردید.

اگرچه گرایش نخست تکیه بر مجموعه فرهنگ و تفکر عرب و پایه‌ها و اصول قصیده سنتی تکیه داشته، لیکن گرایش دوم با شک و تردید به فرهنگ عربی قدیم می‌نگریست و بر این بود تا بتواند تحت تأثیر فرهنگ و ادبیات اروپا، از اصول و تفکر عرب و پایه‌های قصیده کلاسیک رهایی یابد و پس از آن بود که دست به شکست پایه‌ها و اصول زد. بنابراین می‌توان حرکت شعر نو را به عنوان انقلابی فراگیر در جهان عرب قلمداد کرد؛ زیرا شاعران و ناقدان در این تکاپو بودند که پیش از رسیدن به شعر نو بستری مناسب در طریقه زندگی، روش اندیشه، شیوه حاکمیت، سیستم انتخابات و مشارکت مردم در همه فعالیت‌های سیاسی در جوامع عربی فراهم شود.

همزمان با پیدایش گروه‌ها و انجمن‌های ادبی، شاعرانی تجدیدگرا ظهور کردند که به ترویج مسأله پیوستگی با اندیشه غربی پرداختند و شروع به هجوم علیه سران شعر تقلیدی کردند. برجسته‌ترین شاعری که مورد حمله آنها واقع شد احمد شوقی بود که شاعران مکتب «الدیوان» این کار را بر عهده داشتند. عباس محمود العقاد از کسانی است که شدیداً احمد شوقی را مورد حمله قرار داد. از نظر او شوقی، مداحی بیش نبود و قصاید او را بسیار سست و ضعیف می‌دانست. العقاد او را فاقد قدرت رویارویی با نقد و انتقاد می‌دانست و چندین قصیده شوقی را مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد و به تحلیل آن قصاید می‌پردازد. (۳۱) او همچنین کتابی با عنوان «شوقی فی المیزان» را که سرشار از سرزنش شوقی است به رشته تحریر در آورد. خلاصه کلام این که شوقی موضوعی برای مباحثه شد. ارزش شوقی چیست؟ ارزش شعر او چیست؟ او چه چیزی به شعر عربی افزود؟ آیا ما به چنین شعری نیاز داریم؟ کسانی که این سؤالات را مطرح کردند و به شعر تقلیدی حمله نمودند تحت تأثیر ادبیات و تفکر غرب بودند. برخی از آنها شاعرانی بودند که در اروپا تحصیل کرده و با ادبیات اروپا آشنا بوده و از آن تأثیر پذیرفته بوده‌اند. شایان در حقیقت تلاش‌های در جهت پیشرفت شعر عربی و متحول ساختن آن به مکتب «الدیوان» محدود نشد؛ بلکه مکتب رومانتیک دیگری با نام «آپولو» ظهور کرد و قصیده سنتی را مورد سنجش و ارزیابی قرار داده. یکی از اعضای این مکتب ابو القاسم الشابی بود. او کتابی با عنوان «الخیال الشعری عند العرب» نگاشت و خیال عربی را به کوتاه و محدود بودن متهم ساخت که فقط به شکل‌های ظاهری اهتمام می‌ورزد. نوشته‌های الشابی درباره تخیلات عرب تحت تأثیر اندیشه‌های نقادی و فلسفی غرب بود. وی در این کتاب به ویژه در نوشته‌های خود پیرامون تخیلات عرب، افراطی عمل می‌کند و انگیزه او به آرزوی تجدید در قصیده عربی ارتباط داشت. از کسانی که با الشابی هم رأی بودند می‌توان از الیاس ابو شبکه و احمد زکی ابو شادی نام برد که بر ضرورت تجدید در شعر عربی تأکید داشتند؛ لذا ابو شبکه کتابی با عنوان «روابط الفكر والروح بین العرب والفرنجیه» نوشت. کار او در این کتاب شبیه همتای خود الشابی بود. وی در این کتاب اشعار عربی را با اشعار غربی مورد سنجش و مقایسه قرار می‌دهد. (۳۲)

به طور کلی می‌بینیم مکتب «آپولو» با گرایشی رومانتیکی تأثیر مهمی در روند تحولات شعر عربی داشت و فرصت‌های جدیدی برای شعرای معاصر عرب ایجاد کرد که

این فرصت ها به شرح زیرند: نخست به شاعر اجازه داد تا به جهان درونی خود فرو رود، واز احساسات، عواطف واندیشه های خود سخن براند. بعد به شاعر اجازه به کارگیری زبان اسطوره را داد، اما شایان ذکر است که شاعران در این دوره به اسطوره چنان توجهی مبذول نداشته، روند به کارگیری آن را به نسل شاعران شعر نو واگذار کردند. روی هم رفته می توان گفت که شعر معاصر عرب پیش از رسیدن به شعر نو سه مرحله را پشت سر نهاده است که شامل مرحله احیا، مرحله کلاسیک و پس از آن مرحله تجدید و تمایل روماننتیکی است.

شکل در شعر معاصر عرب

تحول و پیشرفت شعر معاصر عرب که از اواخر قرن نوزدهم شروع شده بود، در مضمون شعر دگرگونی ایجاد کرد وشاعران پس از دست یافتن به تغییر مضمون به فکر ایجاد شکل نوینی برای این نوع شعر افتادند؛ زیرا مضمون های جدید به شکل وساختار جدید نیز احتیاج داشتند.

توجه واهتمام به شکل بیرونی قصیده از اواخر قرن نوزدهم آغاز شده بود، اما به صورت جدی وروشن در اوایل قرن گذشته بدان پرداخته شد ودر چهارمین دهه، این کوشش وتکاپو با موفقیت قرین گشت. نگاهی به گذشته نشان می دهد که مفهوم شعر وارزش وزن به صورت سنتی آن در دهه هفتاد قرن نوزدهم مورد انتقاد شدید شاعران قرار گرفته؛ به طور مثال «فرنسیس فتح الله مراش» درباره مفهوم شعر می گوید: شعر مفاعیل، مفاعیلین نیست بلکه چیزی پیش از این ها است. اگر در این تعریف دقت کنیم می بینیم که این دیدگاه، تحولی مهم در شعر است وبا تعریف کلاسیک آن که بر پایه وزن وقافیه استوار است، تفاوتی سترگی دارد.

رزق الله حسون در اواخر قرن نوزدهم، روزنامه ای در انگلستان بنیاد نهاد ودر آن به شکستگی شکل سنتی قصیده عربی واستفاده از «شعر مرسل» که در غرب گسترش یافته بود، دست زد.(۳۳) او معتقد بود که شاعر مجبور نیست درقصیده طولانی به قافیه ووزن پای بند باشد. وی می گفت که شعر عربی قبل از امرؤ القیس به صورت قطعه های شعری پراکنده وجود داشته وشاعران در هر قطعه از وزن وقافیه مخصوص به آن استفاده می کرده اند. پس شایسته است که ما نیز از این روش استفاده کنیم ودر هر قطعه وزن وقافیه ای مختلف به کار ببریم.

شیوه ای که رزق الله حسون به تبلیغ ودعوت به آن می پرداخت، به نام «شعر مرسل» مشهور گردید، عباس محمود العقاد از جمله کسانی بود که شاعران را به استفاده از این نوع شعر تشویق می کرد. برخی نیز از این دعوت استقبال کردند واز جمله آنها می توان از پطرس البستانی نام برد که در ترجمه «ایلیاد همر» از این روش بهره برده است.

خلیل مطران دراوایل قرن بیستم گله مندی خود را از قید وبندهای وزن وقافیه در شعر عربی ابراز کرد. او برای تغییر شکل قصیده کلاسیک بسیارکوشید ودر کنفرانسی که در سال ۱۹۰۸م در دانشگاه آمریکایی بیروت برگزار گردید، سرایندگان را به نوسازی شعر عربی وشکستن قیدهای وزن وقافیه فرا خواند. خلیل مطران گفت: علت این که ما شعر

حماسی و شعر نمایشی نداریم این است که التزام به قافیه در هریت، مانع هر سعی و تلاشی برای پیشرفت قصیده عربی است. (۳۴) شاعران دیگری نیز با او موافق بودند؛ از آن جمله: نازک الملائکه و میخائیل نعیمه که هر دوی آن به شکستن قیدهای شعر معتقد بودند، اما آن دو در چگونگی این امر با یکدیگر اختلاف داشتند، میخائیل نعیمه به شکستن قافیه معتقد بود اما وزن را ضروری می دانست (۳۵) در حالی که نازک الملائکه معتقد به شکستن هر دو بود. (۳۶)

در حقیقت خلیل مطران نقشی بس ارزنده در پیشرفت قصیده عربی داشت، او وجود وزن و قافیه را ضروری نمی دانست. وی شعر حماسی سرود، همچنین به شکل های جدید شعری توجه خاصی مبذول می داشت. این مسأله در «دیوان الخلیل» روشن است و نیازی به شرح و توضیح ندارد. (۳۷) اما دعوت مطران در چارچوبی محدود باقی ماند و گسترش و انتشار پیدا نکرد؛ زیرا او جرأت زیادی به خرج نداد؛ لذا دعوت او راه به جای نبرد و بی نتیجه ماند. محمد عبد المنعم خفاجی اعتقاد داشت که اصل دعوت به شعر نو به برخی ناقدان معاصر مانند خلیل مطران و احمد زکی ابو شادی بر می گردد. (۳۸)

امین الریحانی شعر منثور را تحت تأثیر شاعر امریکایی والت ویتمان میان سال های ۱۹۱۰-۱۹۱۴م سرود، همچنین محمود امین العالم، محمود حسن اسماعیل و جمیل صدقی الزهاوی از قید و بندهای قافیه شکایت داشته، شاعران را به شکستن این بندها فرا خواندند (۳۹) یوسف عز الدین معتقد است که پیدایش حرکت شعر نو به الزهاوی بر می گردد. (۴۰)

شایسته است که در اینجا به جبران خلیل جبران نیز اشاره ای شود. او به نو پردازی در شعر عربی ایمان داشت و توانست با هوش خویش بر مشهور ترین و برجس ترین گروه های هم عصر خود یعنی «مکتب الدیوان» و «شاعران مهجر» تأثیر بگذارد. (۴۱) همان گونه که اشاره شد این دو گروه در نوسازی شعر عربی سهم بسزای داشتند و در این زمینه نقش مهمی را بر عهده گرفتند. علی احمد باکثیر، نقشی برجسته در تحولات شعر به ویژه در پیدایش نهضت شعر نو داشت. برخی از ناقدان عرب، او را پیشاهنگ و بنیان گذار شعر نو می دانند (۴۲) آنها معتقدند که باکثیر پیش از نازک الملائکه و بدر شاکر السیاب با ترجمه نمایشنامه شکسبیر «رمئو وژولیت» شعر نو را ناگاهانه تجربه کرد و بحر متقارب را مقهور خویش ساخت و با «فعولن» آزادانه برخورد کرد، در حالی که تلاش های علی احمد باکثیر و همچنین لویس عوض جدی نبود؛ زیرا آنها که گام به آوردگاه نبرد نوپردازی نهاده بودند و متأسفانه در همان آغاز متوقف شدند. (۴۳) علی احمد باکثیر از تجربه شعرش به این نتیجه رسید که برخی بحور افعیل عروضی مشابه هم دیگرند مانند: کامل، رجز و متدارک که از دیدگاه وی این بحور برای شعر نو مناسبند. (۴۴)

محمد فرید ابو حدید در سال ۱۹۲۷م نمایشنامه «کشتن سرورمان، عثمان» را به شعر در آورد. در این نمایشنامه شعر مرسل با شعر نو در آمیخته شده است. (۴۵) نکته ای که می خواهیم در اینجا تأکید کنم این است که جنبش های نوگرایانه در شعر عربی،

جداگانه وبدون هماهنگی رخ داده است؛ به طور مثال مکتب «اپولو» از تجربه مکتب «الدیوان» استفاده نکرد، یا این که جمیل صدقی الزهاوی از تجربه رزق الله حسون در مسأله شعر مرسل اطلاعی نداشته وبهره ای نبرده است؛ نیز عباس محمود العقاد از تجربه ونظریه خلیل مطران سودی نبرد با وجود این که امکان استفاده از تجربیات دیگران وجود داشت؛ لذا هر جنبشی راه حلی برای بحران شعر پیشنهاد می کرد. بدون شک این ناهماهنگی میان این جنبش ها باعث به تعویق افتادن پیدایش شعر نو گردید. شاعران دیگری نیز خواهان شکستن قیدهای سنتی در قصیده عربی بودند وبدینسان شعرعربی توسعه وگسترش پیدا کرد. همان گونه که پطرس البستانی، دعوت فتح الله مراش را پذیرفت، برخی از شاعران مانند: صلاح عبد الصبور، معین بسیسو وعبد الرحمن الشرقاوی نیز به این فراخوان پیوسته، به سرودن نمایشنامه پرداختند وکوشیدند تا از این قیدها رهایی یابند.(۴۶)

پیدایش شعر نو

پس از جنگ جهان اول، تحولات و تغییرات سیاسی اجتماعی بسیاری در جهان عرب رخ داد واین دگرگونی ها زمینه بروز وپیدایش شعر نو را فراهم آورد. در مصر قیام های ملی به وقوع پیوست. در عراق به سال ۱۹۲۰م قیام ملی مسلحانه ای علیه استعمار بریتانیا پدیدار گشت. در سوریه به سال ۱۹۲۵م جنبش ملی پدید آمد ودر لیبی عمر المختار قیام کرد. علت ها وانگیزه هایی که به تغییر، تحول وپیدایش شعر نو در جهان عرب انجامید، نخست: جنگ جهانی اول ودوم پیام های آنها، دوم: تحولات سیاسی ووجود جریان های مختلف در جامعه عربی، سوم: نگاه تازه به جهان وتلاش برای بهره مند شدن از تجربه جهانی است.(۴۷)

بدین ترتیب ناقدان ادبی به این نتیجه رسیدند که شاعر معاصر نمی تواند تجربه خویش را در شکل قصیده سنتی نشان دهد، بنابراین برای انعکاس این تجربه باید از شکل جدیدی استفاده کرد. در چارچوب این تجربه، عرب ها با شعر ملل دیگرمخصوصاً شعر انگلیسی آشنا گشتند وخواستند همانند آنها شعر بسرایند، به ویژه که شاعران عرب از شعر کلاسیک بیزار بودند؛ زیرا آن را شعری درباری می دانستند.

در توضیح پیدایش شعر نو چند نظریه رایج است؛ یکی از این دیدگاه ها که برخی ناقدان مانند: محمد الکفراوی، انس داوود، محمود الربیعی آن را مطرح کرده اند وبا دیدگاه بعضی از ناقدان غربی مطابقت دارد وآن این است که: شعر نو که در ادبیات انگلیسی وبه وسیله الیوت آغاز شده بود(۴۸) سپس توسط شعرای عرب مورد پیروی قرار گرفت وشاعران عرب، الیوت را به عنوان سرمشق ونمونه خود برگزیدند. پژوهنده نیز به این نظریه اعتقاد دارد ومصادق این دیدگاه را السیاب می داند که بنیان گذار شعرنو عربی خوانده می شود. السیاب چنین لب به سخن می گشاید: از میان شاعرانی که از آنها تأثیر پذیرفته ام شبلی، کیتس وسپس الیوت هستند. نمونه آشکار دیگر این تأثیر پذیری از شاعران غربی نازک الملائکه است.(۴۹)

دیدگاه دیگری در این زمینه، تقلید از ادبیات اروپایی را رد می کند ومی گوید که پیدایش شعر نو به تلاش های نو پردازانه در قصیده عربی که از دوره عباسی شروع شده

است، بر می گردد. ابراهیم العریض، یوسف عز الدین، احمد مطلوب و نازک الملائکه از نظریه پردازان این دیدگاه هستند. اما غالی شگری با این دیدگاه مخالف است. او اعتقاد دارد که پیدایش شعر نو، رابطه ای با تأثیرپذیری از تحولات قصیده عربی ندارد. (۵۰) نازک الملائکه در اثبات ادعای خویش در این زمینه می گوید: می توان با دلایل عروضی ثابت کرد که شعر جدید ما از عروض خلیل بن احمد گرفته شده و بر اساس آن شکل گرفته است. (۵۱) طبق دیدگاه نازک الملائکه شعر نو از ضرورت های اجتماعی بود که در چهارچوب تکاپوی ملت عرب برای ایجاد تحول در جامعه های خود پدیدار گشت. انگیزه های اجتماعی پیدایش این شعر به شرح زیر است:

تمایل به واقعیت و تلاش برای رسیدن به استقلال، تنفر از تکرار و تبعیت از سیستم بیت که تکوین آن منوط به وجود دو مصراع بود و پس از آن ترجیع مضمون بر شکل است؛ زیرا شاعران از شکل قصیده کلاسیک و سیستم عروضی خسته شده بودند و بین این سیستم، عصر جدید، تجربه زندگی تازه در جامعه معاصر و نگاه به جهان نو، سازگاری زیادی وجود نداشت. (۵۲) نازک الملائکه اعتقاد دارد که شعر نو ریشه ای در میراث ادبی عرب دارد و در این زمینه چنین تصریح می کند: «در واقع شعر نو در ادبیات قدیم ذکر شد و ادبای معاصر از این مسأله پرده برداری کردند، یکی از نخستین کسانی که به این نتیجه رسید عبد الکریم دجیلی بود، او در کتابی با عنوان «البند فی الادب العربی، تاریخ و نصوصه» قصیده ای از ابن درید که در قرن چهارم می زیست ذکر کرده که به سبک شعر نو به رشته نظم در آمده است، باقلانی نیز در کتاب «اعجاز القرآن» آن را ذکر کرده است. (۵۳) همچنین عبد الکریم دجیلی شعری منسوب به ابو العلا معری از کتاب «وفیات الاعیان» نقل کرده و این شعر به سبک نو سروده شده است. (۵۴)

گروه دیگر از ناقدان عرب مانند عبد الکریم دجیلی معتقدند که شعر نو عربی از «البند» گرفته شده است و این شعر پس از تحول به شعر نو تبدیل گشته است. شعر «البند» از حیث ساختار نزدیک ترین نوع شعر به شعر نو است؛ زیرا این شعر از اصل دو مصراع پیروی نمی کرد، بلکه از این قید خارج شده و به سیستم افاعیل عروضی و بحر هزج که از «مفاعیلن، مفاعیلن» تشکیل می گردد، تکیه دارد. مثلاً سطر اول از دو رکن عروضی، سطر دوم از پنج رکن عروضی، سطر سوم از دو رکن عروضی و سطر چهارم از ده رکن عروضی شکل می گیرد. (۵۵) نازک الملائکه به این نکته اذعان دارد که شعر «البند» به شعر نو بسیار شباهت دارد، تا حدی که بعضی از شعرای جوان و تازه کار در تمایز این دو نوع شعر دچار مشکل می شوند. اما او نمی پذیرد که شعر نو از شعر «البند» گرفته شده است و در شرح آن می گوید: علی رغم تشابه بسیاری که میان شعر نو و «البند» وجود دارد، شعر نو زائیده شعر «البند» نیست؛ زیرا ما تا قبل از سال ۱۹۵۳م اطلاعاتی در زمینه این نوع شعر در دست نداشتیم و تنها کتابی که به این موضوع پرداخته کتاب عبد الکریم دجیلی است که در سال ۱۹۵۹م یعنی پس از گذشت دوازده سال از پیدایش شعر نو، به چاپ رسیده است.

شایان ذکر است که گروهی از ناقدان عرب مانند عزیز اباضه و صالح جودت به نوگرایی شعر شدیداً حمله ور شده و به هیچ وجه این شعر را نپذیرفتند، بلکه به شاعرانی که به این سبک شعری سرودند توهین کردند و آنها را سرزنش نموده و می گفتند که این شاعران می خواهند میراث شعر عربی را از بین ببرند. (۵۶)

دگرذیسی شعر نو

دگرگونی شعر نوعربى پس از جنگ جهانی دوم که نقطه عطفی در جهان به شمار می آمد، به اوج رسیده و وارد مرحله جدیدی گردید. شعر نو برای نخستین بار توسط بدرشاکر السیاب در سال ۱۹۴۶م سروده شده؛ لذا می توان السیاب را به عنوان پدر شعر نو عربی نامید؛ دکتر شفیعی کدکنی در زمینه بنیان گذاری شعر نو عربی و مؤسس آن در کتاب «شعر معاصر عرب» می گوید: «تقریباً ناقدان و شاعران معاصر عرب این نکته را پذیرفته اند که «السیاب» پیشوای مسلم شعر جدید عرب است.... همه او را نخستین شاعر متجدد عرب به شمار آورده اند، در گفتگویی که من با شاعران و ناقدان معاصر عرب داشته ام، دیده ام که همه متحد القول اند که باید نخستین فصل تاریخ شعر جدید عرب را بعد از جنگ جهانی دوم به نام بدر شاکر السیاب نوشت و بر روی هم او را یکی از سه شاعر بزرگ نسل خودش به شمار آورد.» (۵۷) منظور وی از این سه شاعر بزرگ عبد الوهاب البیاتی، نازک الملائکه و بدر شاکر السیاب است.

بدر شاکر السیاب نخستین قصیده خویش را با سبک نو در تاریخ ۱۹۴۶/۱۱/۲۹م سرود (۵۸)، او در آبان ماه سال ۱۹۴۷م دیوان «گل های پژمرده» را در مصر به چاپ رساند. همه ناقدانی که در مورد این موضوع سخن رانده، به توافق رسیده اند که السیاب دیوان «گل های پژمرده» را در نخستین ماه سال ۱۹۴۷م انتشار داد. در این دیوان شعری با عنوان «آیا عشق بود؟» ذکر شده و در حاشیه این شعر چنین نوشته شده است: «شعری است در اوزان و قوافی مختلف» (۵۹) این شعر به شرح زیر است:

هل كان حباً

هل تسمين الذي ألقى هيماً

أم جنوناً بالأمانى ؟ أم غراماً؟

ما يكون الحب؟ نوحاً وابتساماً؟

أم خفوق الأضلع الحرى، إذا حان التلاقي

بين عينينا، فأطرقت، فراراً باشتياقي

عن سماء ليس تسقيني، إذا ما؟

جئتها مستسقياً، إلا أوما.

العيون الحور، لو أصبحن ظلاً في شرابي

جفت الأقحاح في أيدي صحابي

دون أن يحظين حتى بالحباب

هیئی یا کأس، من حافاتك السکری مکاناً
تتلاقى فيه يوماً شفتانا
فی خفوق و التهاب
و ابتعاد شاع فی آفاقه ظل اقتراب.

کم تمنى قلبي المکلوم لو لم تستجیبي
من بعيد للهوى، أو من قریب
آه لو لم تعرفی، قبل التلاقی، من حبیب!
أي ثغر مس هاتيك الشفاها
ساكبا شکواه آهاً ثم آها؟
غیر أني جاهل معنى سؤالي عن هواها؟
أهو شيء من هواها یا هواها؟

أحسد الضوء الطروبا
موشکا، مما یلاقی، أن یذوبا
فی رباط أوسع الشعر التثاما
السما البکر من ألوانه أنا وأنا
لا ینیل الطرف إلا أرجوانا
لیت قلبي لمحة من ذلك الضوء السجین
أهو حب کل هذا خبرینی؟! (٦٠)

۱۹۴۶/۱۱/۲۹م

در نگاهی گذرا به این قصیده ملاحظه می شود که از چهار بند یا مقطع تشکیل شده است و وزن آن «فاعلاتن، فاعلاتن» و در بحر رمل سروده شده است. همان گونه که مشاهده می گردد السیاب از افاعیل عرضی الخلیل بن احمد که مبتنی بر وجود سه رکن عروضی در هر مصرع بود، عدول کرده؛ لذا بعضی از سطرهای این شعر از دو رکن عروضی و برخی دیگر سطرها از چهار رکن عروضی تشکیل می شود، بدون این که هیچ نظمی بر آن حاکم باشد. با نگاهی به قافیه می بینیم که سطر اول، دوم و سوم از بند اول با سطرهای ششم و هفتم از همین بند هم قافیه است و این سیستم در بندهای دیگر حکمفرما نیست، لیکن در بند دوم: سطرهای اول، دوم و سوم با سطرهای ششم و هفتم هم قافیه و سطرهای چهارم، ششم، و هفتم نیز هم قافیه هستند. در حالی که سطرهای اول، دوم و سوم در بند سوم با هم دیگر هم قافیه، همچنین سطرهای چهارم، ششم و هفتم نیز هم قافیه هستند، اما سطرهای پنجم با سطر دیگر از این بند هم

قافیه نیست و در بند چهارم هر دو سطر با هم هم قافیه هستند. در حالی که سطر سوم از این بند با سطر دیگری هم قافیه نیست.

آنچه از این شعر استنباط می شود این است که السیاب از رکن عروضی بحر رمل بدون قاعده ی مشخص بهره برده و سیستم وزن وقافیه را در قصیده سنتی به هم زده است. کوتاه سخن این که بدر شاکر السیاب در این شعر به خود اجازه داد تا از تعداد مختلف رکن های عروضی بدون هیچ نظامی بهره مند گردد. (۶۱) او با این کار توانست سیستم قصیده که بر دو رکن اصلی تکیه دارد یعنی وزن وقافیه را بشکند و افاعیل عروضی را جایگزین آنها کند.

مسأله بنیانگذاری شعر نو در ادبیات عربی مسأله ای است که مورد توافق ناقدان قرار نگرفته، بلکه مورد اختلاف بوده است. بدر شاکر السیاب، عبد الوهاب البیاتی و نازک الملائکه هر کدام مدعی هستند که بنیان گذار و مؤسس شعر نو در ادبیات عربی بوده اند؛ نازک الملائکه کتابی موسوم بـ «قضايا الشعر المعاصر» نوشته و خود را نخستین سراینده شعر نو عربی معرفی کرده است. او چنین می گوید: «پیدایش شعر نو در سال ۱۹۴۷م در عراق بوده و اولین شعر نو، شعر من است که عنوانش "کلرا" است» (۶۲) سپس توضیح می دهد: «این شعر را در تاریخ ۱۹۴۷/۱۰/۲۷م به رشته نظم در آورده و در همان سال در مجله "العروبه" که در بیروت انتشار می یافت به چاپ رسانده ام.» (۶۳)

نازک الملائکه شعر "کلرا" را به دنبال شیوع این مرض مسری و فراگیر در مصر و تأثر و اندوه شدیدش از مرگ تعداد زیادی از مردم مصر به رشته نظم کشید، این شعر به شرح زیر است:

الکولیرا

سکن الليل

اصغ إلى وقع الأناث

في عمق الظلمة، تحت الصمت، على الأموات

صرخات تعلو تضطرب

حزن يتدفق يلهب

يتعثر فيه صدی الآهات في كل فؤاد غليان

في الكوخ الساكن أحزان

في كل مكان روح تصرخ في الظلمات

في كل مكان يبكي صوت

هذا ما قد مرقة الموت

الموت، الموت، الموت

يا حزن النيل الصارخ مما فعل الموت.

طلع الفجر
اصغ إلى وقع خطى الماشين
في صمت الفجر، اصغ، انظر ركب الباكين
عشرة أموات، عشرونا
لا تحص اصغ للباكين
اسمع صوت المسكين
موتى، موتى، ضاع العدد
موتى، موتى، لم يبق غد
في كل مكان جسد يندبه محزون
لا لحظة إخلاد لا صمت
هذا ما فعلت كف الموت
الموتن الموت، الموت
تشكو البشرية تشكو ما يرتكب الموت.

الکولیرا
في كهف الرعب مع الأشلاء
في صمت الأبد القاسي حيث الموت دواء
استيقظ داء الکولیرا
حقدا يتدفق موتا،
اما آخر این شعر:
لا شيء سوى أحزان الموت
يا مصر شعوري مزقه ما فعل الموت.

نازک الملائکه در کتاب خود، پیدایش شعر نو را به خود منسوب کرده و اذعان می دارد که بدر شاکر السیاب دیوان « گل های پژمرده » را در نیمه دوم همان ماه به چاپ رساند و فقط به تاریخ چاپ این دیوان اشاره می کند، لیکن به تاریخ نوشتن شعر « آیا عشق بود » هیچ توجه و اشاره ای نکرده است. همان گونه که می دانیم همواره بین تاریخ نوشتن و به چاپ رساندن فاصله ای وجود دارد، همچنین فاصله زمانی میان سروده شدن شعر السیاب « آیا عشق بود » و شعر نازک الملائکه « کلرا » ده ماه و بیست و هشت روز بود. (۶۴) لذا روشن می شود که السیاب در سرودن شعر نو بر الملائکه پیشی گرفته و توانست قیدهای قصیده سنتی یعنی وزن و قافیه را قبل از الملائکه بشکند و بابی تازه پیش روی ادبیات عربی بگشاید.

قابل ذکر است که برخی ناقدان اعتقاد دارند که عبد الوهاب البیاتی بنیان گذار شعر نو محسوب می گردد و کتابی نیز در این زمینه نگاشتند. (۶۵) همچنین یادوری می شود

که احسان عباس که یکی از برجسته ترین ناقدان ادبی در جهان عرب شمرده می شود کتابی با عنوان «عبد الوهاب البیاتی وشعر جدید عراق» به رشته نگارش در آورد، این کتاب از مهم ترین کتاب هایی است که در مورد البیاتی نوشته شده است.

روی هم رفته، همان گونه که دیدیم گمان وتصور نازک الملائکه در مورد سرایندگی اولین شعر نو در ادبیات عربی اشتباه بود، ارزیابی وی درباره پیشگامی خویش عجولانه وناسنجیده است وشاید این مسأله در رقابت وهم چشمی با السیاب ریشه داشت. در حالی که اغلب ناقدان وشاعران جهان عرب پذیرفته اند که السیاب به عنوان بنیان گذار وپدر شعر نو در ادبیات عربی قلمداد می گردد.

اگرچه عراق، مصر ولبنان در ظهور وپیدایش شعر نو سهم بسزایی داشتند، اما اردن هاشمی در این موضوع نقش بر عهد گرفت وتلاش های جالب توجهی در متحول کردن شعر عربی انجام داد؛ مصطفی وهبی التل ملقب بـ «عرار» وشاعر بزرگ اردن که نخستین ترجمه ی عربی رباعیات خیام را از روی زبان مادری در سال ۱۹۲۲م انجام داد، از جمله شاعرانی که قبل از السیاب والملائکه شعر نو را سرودند. از میان آنان می توان به علی احمد باکثیر، لويس عوض ومحمد فرید ابو حدید نام برد، نازک الملائکه در کتاب خود که به آن اشاره رفت به این مسأله اعتراف کرده وچنین لب به سخن گشود: «... سپس فهمیدم که چندین شعر نو از سال ۱۹۳۲م در مجله های ادبی به چاپ رسیده است وبعضی از نام ها در این زمینه مانند: علی احمد باکثیر، محمد فرید ابو حدید، محمود حسن اسماعیل، عرار: شاعر اردن ولویس عوض ودیگران مطرح می شوند».(۶۶)

بدون شک تلاش های برای شکستن سنت های شعرکلاسیک ونوآوری شعر جدید در اوایل قرن بیستم قبل از السیاب صورت گرفت؛ اما این تلاش ها در روزگار السیاب وبه وسیله وی به موفقیت انجامیده وبه اوج خود رسیده است؛ زیرا کاری که السیاب انجام داد دیگران از انجام آن عاجز بودند. در حقیقت عمل السیاب به عنوان نقطه عطفی در تاریخ تحولات ودگردیسی شعر عربی شمرده می شود. او به خود چنین اجازه ای داد تا بندهای اوزان وقوافی شعر کلاسیک را بشکند واز افاعیل عروضی گام فراتر نهد وبه رکن عروضی که پایه واصل اساسی در شعر نو شمرده می شود، توجه واهتمام خاص ورزید وبالاخره آن را جایگزین بیت در قصیده سنتی کرد. بنابراین او را بنیان گذار وپدر شعر نو در ادبیات عربی می خوانند.

نکته ای که می خواهم اینجا تذکر بدهم این است که السیاب به عنوان پیشاهنگ بدعت ها وپیشوای مسلم شعر نو در ادبیات عربی وشایسته است که با نیما یوشیج که در ادبیات فارسی به عنوان مؤسس وپدر شعر نو شناخته می شود، مقایسه گردد. در ضمن باید چنین اظهار نظر کرد که تشابهات وهماندهای السیاب و نیما یوشیج از لحاظ جنبه های مختلف من جمله : گرایش های سیاسی وفکری، شرایط زندگی، اوضاع روزگار، پیشگامی شعر نو، موضعگیری نسبت به شهر وروستا، نگاه به زن، عشق ودلباختگی چشمگیرند وشایسته است که مورد تحلیل وبررسی قرار گیرد. به هر حال، شعر نو در ادبیات عربی تا پیدایش وظهور خود از چهار دوره گذر کرده که می توان این مراحل را چنین توضیح داد: دوره اول توجه واهتمام شاعران عرب به مضمون

ونوپردازی در آن، دوره دوم توجه و اهتمام شاعران عرب به مضمون و شکل، دوره سوم نو آوری نزد شاعران مکتب آپولو، و دوره چهارم پیدایش شعر نو.

اگرچه شعر نو به طور رسمی از عراق شروع شده است، اما به تدریج تحول و پیشرفت کرد و به مقامی والا در ادبیات عربی رسید، سپس به همه جهان عرب گسترش یافته، در ذیل برای تکمیل اطلاعات به شاعران برجسته شعر نو در جهان عرب اشاره می گردد: بدر شاکر السیاب، نازک الملائکه و عبد الوهاب البیاتی از عراق. صلاح عبد الصبور و احمد عبد المعطی حجازی از مصر. محمد الفیتوری و محیی الدین الفارس از سودان. ادونیس، نزار قبانی و سلیمان العیسی از سوریه. خلیل الحاوای و یوسف الخال از لبنان. محمود درویش، فدوی طوقان و سمیح القاسم از فلسطین. مصطفی وهبی التل، تیسیر سیول و حیدر محمود از اردن.

در پایان، شایان ذکر است که شعر نو عربی به چند نام دیگر نیز شناخته می شود مانند: «شعر آزاد»، «شعر مطلق»، «شعر افاعیل عروضی»، «شعر مرسل». اگرچه «شعر آزاد» اشتباهاً بر این شعر اطلاق گردیده، اما «شعر نو» شیوع یافته و از شهرت بیشتری برخوردار است، همان طور ناگفته نماند که دیری نپایید تا نوع دیگری از شعر در جهان عرب پدیدار گشته و به نام «قصیده نثر» شناخته شده است (۶۸) این نوع شعر نیز در ادبیات فارسی به نام «موج نو» و «شعر سپید» خوانده می شود.

تشکر و قدردانی

از مرکز تحقیقات دانشکده ی زبان ها و ترجمه و شورای علمی دانشگاه ملک سعود به خاطر پشتیبانی مالی کمال تشکر و سپاس را اعلام می نمایم.

شکر و تقدیر

أتوجه بالشکر والتقدير لمرکز بحوث كلية اللغات والترجمة

والمجلس العلمي بجامعة الملك سعود على دعمه المالي لهذا البحث.

پی نوشت ها

- ۱- نگاه کنید: المسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۵ وأبو فرج الإصفهانی، الأغانی، جلد ۱۳، ص ۱۰۴.
- ۲- نگاه کنید جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، جلد ۱، ۴۲ وعفت الشرقاوی دروس ونصوص فی قضايا الأدب الجاهلی، ص ۲۰.
- ۳- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص ۱۳ وناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ص ۳۵۵.
- ۴- الجاحظ، الحيوان، جلد ۱، ص ۷۴ وشوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ۳۸.
- ۵- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ص ۲۸۹ و طه حسين، المجموعة الكاملة، جلد ۱۶، ص ۳۹۷.
- ۶- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص ۱۱.
- ۷- حدی: نوعی آوازخوانی در نزد عرب ها که برای به جنبش واداشتن شتران به کار می رفت.
- ۸- حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ۱۳۲ .
- ۹- عز الدين اسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، ص ۳۲.
- ۱۰- نگاه کنید : کارل بروکلمان، تاریخ الأدب العربي، جلد ۱، ص ۵ وجیمس مونرو، النظم الشفوي في شعر ما قبل الاسلام، ص ۹.
- ۱۱- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص ۱ وابن رشيق القيرواني، العمدة ، جلد ۱، ص ۵۴.
- ۱۲- ابن رشيق القيرواني، العمدة ، جلد، ۱ ص ۲۲۶ وهمچنین نگاه کنید: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، جلد، ص ۷۴.
- ۱۳- محمد الأعرجي، الصراع بين القديم والجديد، ص ۸۸ و طه حسين، حديث الأربعاء، جلد ۳، ص ۲۸.
- ۱۴- محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ۶۵۶.
- ۱۵- ادونيس، پیش در آمدی بر شعر عربی، ترجمه کاظم برگ نیسی، ص ۳۷ و ۳۸.
- ۱۶- أبو علی المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج ۱، ص ۹، ونگاه کنید: ادونيس، پیش در آمدی بر شعر عربی، ص ۳۷، و إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ۴۰۴ و ۴۰۶.
- ۱۷- محمد رضا شفیعی کدکنی، شعر معاصر عرب، ص ۳۲.
- ۱۸- حناالفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ۶۷۷، ۷۲۵ و شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ۱۹۳.
- ۱۹- سخن منظومی است که دارای وزن ویژه ای است.

دگردیسی شعر عربی و پیدایش شعر نو

۲۰- قصیده منظومی که برای آوازخوانی به کار می رود. همچنین نگاه کنید: أحمد هیکل، الأدب الأندلسی، ۱۳۹.

۲۱- حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ۹۵۲.

۲۲- محمد الأعرجي، الصراع بين القديم والجديد في الشعر العربي، ص ۲۸ و محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب الأندلسی، التطور والتجديد، ص ۴۱۰.

۲۳- برای آشنای بیشتر با الموشح و ماهیت و جایگاهش در روند پیشرفت و تحول شعر عربی به یکی از موشحات لسان الدین الخطیب ملقب به « ذو الوزارتین » و « ذو الأدب والسیف » و به تهمت زندیق بودن در سال ۷۷۶ هجری به قتل رسید، نگاهی می افکنیم:

جاءك الغيث إذا الغيث همی یا زمان الوصل بالأندلس

لم يكن وصلك إلا حلمًا في الكرى، أو خلسة المختلس

إذا يقود الدهر أشتات المنى

ينقل الخطو على ما يرسم

زمرى بين فرادی وثنی

مثلما يدعو الوفود لموسم

و الحیا قد جلل الروض سنا

فتغور الزهر فيه تبسم

وروی النعمان عن ماء السماء کیف یروی مالک عن أنس

فكساه الحسن ثوبا مفعمًا یزدهی منه بأبهی ملبس

في لیل كتمت سر الهوى

بالدجی لولا شمس الغرر

مال نجم الكأس فيها وهوى

مستقیم السیر يعد الأثر

و حلوما فيه من العیب سوى

أنه مر كلمح البصر

حين لذ الأنس شيئًا أو كما هجم الصبح هجوم الحرس

غارث الشهب بنا أو ربما أثرت فينا عيون النرجس

وآخرین این موشح چنین است:

ساحر المقلّة معسول اللمی جال في النفس مجال النفس

سدّد السهم وسمّى ورمى وفؤادی نهبة المفترس

۲۴ - ادونیس این قصید را در دیوان الشعر العربی، جلد ۳، ص ۱۴۶ ذکر کرد است.

- ۲۵- برای تعریف این انواع شعر رجوع شود به ادونیس، پیش در آمدی بر شعر عربی، ص ۷۴ و محمد عبد المنعم خفاجی، الأدب الأندلسی، ص ۳۹۹.
- ۲۶- ادونیس، دیوان الشعر العربي، جلد ۳، ص ک ونازک الملائکه، قضايا الشعر المعاصر، ص ۱۹۷.
- ۲۷- محمد رضا شفیعی کدکنی، شعر معاصر عرب، ص ۴۵ و طه حسین، المجموعة الكاملة، جلد ۱۶ ص ۳۵۷، ۴۴۱ و ۴۴۶.
- ۲۸- آپولو اسطوره یونانی است به معنای خدای شعر است.
- ۲۹- محمد رضا شفیعی کدکنی، شعر معاصر عرب، ص ۵۶.
- ۳۰- إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغة والأدب، جلد ۲، ص ۷۴۲.
- ۳۱- سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۵۶۸.
- ۳۲- نگاه کنيد: إلياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة، جلد ۲، ۳۴۶ و ۳۵۵ به بعد.
- ۳۳- نگاه کنيد: محمد الأعرجي، الصراع بين القديم و الجديد، ص ۸۰ و سه موريه، الشعر العربي الحديث، ص ۷۰ و ۷۳.
- ۳۴- خليل مطران، ديوان الخليل، ج ۲، ص ۹۹ و نگاه كنيد: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغة والأدب، حلد ۲، ص ۱۱۹۲.
- ۳۵- ميخائيل نعيمة، المجموعة الكاملة، جلد ۲، ص ۴۰۲.
- ۳۶- نازک الملائکه، الديوان، ج ۲، ص ۸، ۷، و ۱۸.
- ۳۷- نگاه خليل مطران، ديوان الخليل، ج ۲، ص ۱۸۱، ۴۱۲، ۴۷۰، و ج ۳، ص ۴۹۲ و ۵۱۳.
- ۳۸- سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۶۴۹.
- ۳۹- محمد الأعرجي، الصراع بين القديم الحديث، ص ۳۴.
- ۴۰- همان منبع، ص ۱۲۹ و نگاه كنيد: أدونيس، پیش در آمدی بر شعر عربی، ص ۸۷.
- ۴۱- محمد الأعرجي، الصراع بين القديم و الجديد، ص ۳۷ و ۳۸.
- ۴۲- شایان ذکر است که السیاب با علی احمد با کثیر مکاتبه داشته است، او در این مکاتبه ها چنین اذعان می کند که علی احمد با کثیر نخستین کسی است که شعر نو سروده است. برای کسب اطلاعات بیشتر می توان به منابع زیر رجوع کرد: عبده بدوي، دراسات في الشعر العربي الحديث، ص ۲۷۱ و بدر شاکر السیاب، مقدمه الديوان، جلد ۱، ص ک.
- ۴۳- بدر شاکر السیاب، مقدمه الديوان، حلد ۱، ص ک.
- ۴۴- عبده بدوي، دراسات في الشعر الحديث، ص ۷، ۶، و ۲۵۰.
- ۴۵- سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۶۴۴.
- ۴۶- محمد الأعرجي، الصراع بين القديم والجديد، ص ۳۷.
- ۴۷- سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۶۳۴.
- ۴۸- محمد بلحاج می گوید که شعر نو در فرانسه و به بوسیله لامونتين، سپس گوستاو آغاز شده است.

دگرديسی شعر عربی و پيدايش شعر نو

- ۴۹ - سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۶۴۸.
- ۵۰ - غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين، ص ۸۵.
- ۵۱ - نازک الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ۱۱.
- ۵۲ - نگاه كنيد همان منبع ص ۵۴ - ۶۳ و سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۶۳۵.
- ۵۳ - نازک الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ۸. اين قصيده در اين منبع ذكر شده است.
- ۵۴ - همان منبع، ص ۱۱، اين شعر در همان منبع ذكر شده است.
- ۵۵ - همان منبع، ص ۱۹۵.
- ۵۶ - نگاه كنيد: محمد الأعرجي، الصراع بين القديم والجديد، ص ۱۳۸، ومحمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ۲۰۹، ونازک الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ۵۴ و ۵۷.
- ۵۷ - محمد رضا شفيعی كدكنی، شعر معاصر عرب، ص ۱۳۲ و ۱۳۳، و نگاه كنيد يحيى الشامى، موسوعة الشعراء العرب، جلد ۳، ص ۸۹.
- ۵۸ - اين تاريخ از مقدمه ديوان السياب اخذ شده است. جلد ۱، ص ۸۹.
- ۵۹ - بدر شاكر السياب، مقدمه الديوان، ص ل.
- ۶۰ - همان منبع، جلد ۱، ص ۱۰۱.
- ۶۱ - همان منبع، مقدمه الديوان، جلد ۱، ص ع وف.
- ۶۲ - نازک الملائكة، الديوان، جلد ۱، ص ۱۴۳.
- ۶۳ - نازک الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ۳۵.
- ۶۴ - بدر شاكر السياب، مقدمه الديوان، جلد ۱، ص ن.
- ۶۵ - نگاه كنيد: عبد الوهاب البياتي، الديوان، ج ۱، ص ۱۱.
- ۶۶ - نازک الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ۱۴ و ۱۷ و نگاه كنيد: مصطفى وهبى التل، عشيات وادى الياض، تحقيق زياد الزعبي، ص ۶۵، وعبد الفتاح النجار، حركة الشعر الحر في الأردن، ص ۱۹.
- ۶۷ - سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، ص ۶۴۰ و ۶۴۱.
- ۶۸ - نگاه كنيد: كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ۹۵.

فهرست منابع و مآخذ

- ١ - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، دون تاريخ.
- ٢ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٤م.
- ٣ - أبو علي المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، چاپ دوم، انتشارات هيأت التأليف وترجمة، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٤ - أبو فرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق عبد الله مهنا وسمير جابر، چاپ اول، دار الفكر، دون تاريخ.
- ٥ - إحسان عباس، تاريخ النقد عند العرب، چاپ چهارم، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣.
- ٦ - أحمد هيكمل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، چاپ هفتم، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ٧ - الياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة، جمع آوری و تقدیم ولید ندیم عبود، چاپ اول، انتشارات رواد النهضة والادب، بيروت، ١٩٨٨.
- ٨ - أدونيس (علي أحمد سعيد) ديوان الشعر العربي، چاپ دوم، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٩ -پیش در آمدی بر شعر عربی، ترجمه کاظم برگ نیسی، چاپ اول، انتشارات فکر روز، تهران، ١٣٧٥ هجری قمری.
- ١٠ - إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغة والأدب، چاپ اول، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
- ١١ - بدر شاكر السياب، الديوان، دار العودة، بيروت، دون تاريخ.
- ١٢ - الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، چاپ دوم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩.
- ١٣ - جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، چاپ اول، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.
- ١٤ - جيمس مونرو، النظم الشفوي في شعر ما قبل الإسلام، ترجمه ابراهيم السنجلوي ويوسف الطراونة، چاپ اول، انتشارات الكتاني، اربد، اردن، ١٩٨٧ م.
- ١٥ - حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، چاپ اول، انتشارات الجيل، بيروت، ١٩٨٦م.
- ١٦ - خليل مطران، ديوان الخليل، انتشارات مارون، عبود، بيروت، ١٩٧٥.
- ١٧ - سالم المعوش، الأدب العربي الحديث، چاپ اول، انتشارات المواسم، بيروت، ١٩٩٩.
- ١٨ - س موريه، الشعر العربي الحديث، ترجمه دكتور شفيق السيد ودكتور سعد مصلوح، انتشارات الفكر العربي، القاهرة، دون تاريخ.
- ١٩ - محمد رضا شفيعی کدکنی، شعر معاصر عرب، چاپ اول، انتشارات سخن، ١٣٨٠ هجری قمری.
- ٢٠ - شوقي ضيف، العصر الجاهلي، اشارات المعارف، مصر، دون تاريخ.

دگردیسی شعر عربی وپیدایش شعر نو

- ۲۱ -،العصر العباسي الأول، چاپ دوم، انتشارات المعارف، مصر، دون تاريخ.
- ۲۲ - طه حسين ، حديث الأربعاء، چاپ دوازده، انتشارات المعارف، مصر، بيروت.
- ۲۳-.....المجموعة الكاملة، چاپ اول، انتشارات الكتاب اللبناني، بيروت، ۱۹۸۱
- ۲۴ - عبد الفتاح النجار، حركة الشعر الحر في الأردن، چاپ اول، عمان، اردن، ۱۹۸۸م.
- ۲۵ - عبد الوهاب البياتي، الديوان، چاپ چهارم، انتشارات العوده، بيروت، ۱۹۹۰
- ۲۶ - عبده بدوي، دراسات في الشعر الحديث، چاپ اول، انتشارات ذات السلاسل، الكويت، ۱۹۸۷م.
- ۲۷ - عز الدين اسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، انتشارات الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دون تاريخ.
- ۲۸ - عفت الشرقاوي، دروس و نصوص في قضايا الأدب الجاهلي، انتشارات النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ.
- ۲۹ - غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين، چاپ اول، انتشارات الشروق، ۱۹۹۱م.
- ۳۰ - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمه عبد الحليم النجار، انتشارات المعارف، مصر، ۱۹۵۹م.
- ۳۱ - كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعرالعربي المعاصر، چاپ دوم، انتشارات الفكر، بيروت، ۱۹۸۶م.
- ۳۲ - محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، انتشارات بربل، دون مكان، ۱۹۱۳م.
- ۳۳ - محمد حسين الأعرجي، الصراع بين القديم والجديد في الشعرالعربي، وزارت فرهنگ وهنرها، دون مكان، ۱۹۷۸م.
- ۳۴ - محمود حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، چاپ دوم، انتشارات الفكر، بيروت، ۱۹۸۶م.
- ۳۵ - محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب الأندلسي: التطور والتجديد، چاپ اول، انتشارات العلم للملايين، بيروت، ۱۹۸۷م.
- ۳۶ - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، انتشارات الأندلس، بيروت، ۱۹۶۵م.
- ۳۷ - مصطفى وهبي التل (عرار)عشيات وادي الياض، جمع وتقديم زياد الزعبي، چاپ دوم، انتشارات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ۱۹۹۰م.
- ۳۸ - ميخائيل نعيمة، المجموعة الكاملة، انتشارات العلم للملايين، بيروت، ۱۹۷۱م.
- ۳۹ - نازك الملائكة، الديوان، انتشارات العوده، بيروت، ۱۹۹۷م.
- ۴۰ -، قضايا الشعر المعاصر، چاپ دهم، انتشارات العلم للملايين، بيروت، ۱۹۹۷م
- ۴۱ - ناصر الدين الأسد، مصادر الشعرالجاهلي وقيمها التاريخية، چاپ هشتم، انتشارات الجليل، بيروت، ۱۹۸۸م .
- ۴۲ - يحيى الشامي، موسوعة شعراء العرب، چاپ اول، انتشارات الفكر العربي، بيروت، ۱۹۹۹م.

ÇOCUĞU DÖVERSİN ANNESİ AĞLAR

Enîs MANSÛR*
Çev.: Ersin ÇİLEK**

Özet

Mısırlı edebiyatçı, felsefeci ve gazeteci Enîs Mansûr felsefî eserleriyle ön plana çıkmıştır. Bunun yanında kısa hikayeleriyle de tanınan bir yazardır. Bir çok hikaye ve tiyatro çevirileri vardır. Bir çok edebiyat ödülüne layık görülen Mansur, hikayeleri ve romanlarıyla Arap dünyasında önemli bir yere sahiptir.

Enîs Mansûr, çarpıcı bir eseri olan “Ervâh ve Eşbâh” kitabında çoğumuzun farkında olmadığı mucizeler ve yetenekleri konu olan hikayelere yer vermiştir. Yaşanmış olayları, gerçek isim, zaman ve mekanları kullanarak okuyucuları hayrete düşüren, telepati hadiseleri üzerine “Ervâh ve Eşbâh” kitabında kaleme aldığı hikayesi çevrilerek okuyucunun bilgisine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ervâh ve Eşbâh, Enîs Mansûr, Telepati

You Beat The Child, Her Mother Cries

Abstract

Anis Mansour who is an Egyptian writer, philosopher, and journalist comes into prominence with his works. Besides, he is famous for his short stories. He has lots of story and theatre translation. Mansour who was deemed worthy of many awards has an important place in Arab world.

Anis Mansour gives coverage to some miracles and talents that most of us do not realize in his impressive work “Ervâh and Eşbâh”. The story that is about telepathy incidents astonishes readers by using real events and real names, times and places furthermore it is translated and presented for the readers information in “Ervah and Eşbah”.

Keywords: Ervâh ve Eşbâh, Anis Mansour, Telepathy

* Enîs Mansûr (1924-2011): Mısırlı edebiyatçı, felsefeci ve yazar.

** Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili ve Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi (ersin-cilek@hotmail.com)

Sınırlıdır senin hayatın ve ömrünün sonuna dek böyle sürecek. Bundan emin olmaksa istediğin, dünden bugüne tüm yaşadıklarına bir göz atmalısın. Şayet titizsen, bir kalem ve kağıt al eline, yaz ve yazdıkça oku...

Ben sonucu çok önceden biliyorum. Bende senin gibiyim çünkü. Her birimiz alıştığımız sıradan şeylerle meşgulüz. Her birimiz ufku-muzu daraltan alışkanlıkların etkisi altında yaşıyoruz. Yaşamakta olduğumuz bu dünyadan hareketlerimize kadar her şey sanki kısır bir döngü. Bizde bu kısır döngüden şikayetçi değiliz halbuki.. Her gün aynı sokakta yürüyor, aynı büroda oturuyor, aynı yüzlerle karşılaş-yorsun. Aynı kahveye veya aynı kulübe gidiyor, ayakkabılarını kapı-nın kenarına bırakıyorsun, sabun ve peçeteler bile aynı yerde...

Başka bir deyişle, kuaför saçlarına, boyacı ayakkabılarına, terzi ise elbiselerine dikkatini veriyor. Yoldaki yaya ise sürdüğü arabanın plakasına... Her insanın gözü, kulağı, düşüncesi belli şeylerde...

Böylece dünyamızı daraltır olduk. Kendi kendimizi boğduk. Kaçmaya çalıştığımızda ise, başka başka, yepyeni kurallar koyduk kendimize.

İnsanların kabuğundan çıkması için iki yol vardır: iç dünyaya dalmak ve dışa açılmak. Dışa açılım derken; insanlar, eşyalar ve ülke-ler arasında gezinmektir aslında. Böylece yeni şeylerle doldurursun kendini. Bir de okumak ve edebi hazla olan iç dünyaya dalmak var ta-bi...

İçimizde olup bitenler, etrafımızda gördüklerimizden daha ilginç daha harikadır. İnsanlık tarihi, aklını kullanarak doğaya, tüm canlılara ve bilip bilmediği her şeye hakim olmak için devam eden bir çabadan ibarettir.

İçimizdeki bu gizli yetenek hakkında neredeyse hiç bir şey bilmi-yoruz. Fakat gelecekte daha çok şey bileceğiz. İnsanlar arasındaki tu-haf durumları araştırmak için Amerika ve Rusya'da bilimsel enstitüler kuruldu. Şu anda kadar insanın iç dünyasına ait davranışları ölçmek kalem, kağıt, termometre veya ışınlarla mümkün olmadı, fakat gele-cekte bu mümkün olacağı ortada...

Bizden öncekiler, dünyalarını, sırlar, sihirler, ruhlar, hayaletler, tılsımlar gibi gizli güçlerle doldururken, biz onları bilmiyor olarak va-sıflandırdık... Ki sihir masum bir çabadan ibarettir. Çünkü bunu ince-leyen bir bilim vardır. Hatta sihir, bilime giden yoldaki ilk adımdır. Halbuki bilimin doğuşuyla sihir ortadan kalktı ama bugünkü modern bilim, sihir ve hayaletlerin geleceğin biliminde kaynak olacağını vur-guluyor.

İnsan zihnine dair, birkaç olgu haricinde bilmediğimiz çok şey vardır. Ancak bu bildiklerimiz sayesinde, bilmediklerimize de ulaş-a-cağız.

Buna bir örnek vermek istersek, senin ve arkadaşının aynı anda, aynı şeyi söylediğiniz olmadı mı? Sen bir şey söylediğinde arkadaşının sana: “Tam dilimin ucundaydı, benden daha çok yaşayacaksın”, dediği olmadı mı?

Sağına soluna bakarken esnediğinde, başkasını da seninle beraber aynı anda esnerken bulduğun olmadı mı?

Bu olanları, telepati olarak adlandırıyorlar. İki kişinin hiçbir anlaşma olmadan, aynı anda, aynı isteklerinin olması, aralarında hiçbir bağ bulunmaksızın...

Ancak biriyle herhangi bir bağınız olduğunda, bu gibi şeyler daha çok oluyor. Özellikle sevgi bağı güçlü olanlar, kardeşler, baba ve çocukları arasında...

Doğumhanelerde bu olayların yüzlercesi meydana geliyor. Çocuğu ağladığında, onlarca metre uzakta olan annesi bunu hissedebiliyor. Bir hemşirenin, güzel bir çocuğu kaçırma anında, uzakta olan annesinin bağırıma başladığı ve belli belirsiz bir sebeple yatağından fırladığı bilinen bir hadisedir. Anneyi çocuğun bulunduğu yere götürdüklerinde ise, hemşirenin çocuğu çoktan kaçırmış olduğunu gördüler... Ki anne ve çocuğu arasında yüzlerce mesafe olmasına rağmen...

Dr. Paul Limotov, 1961 yılında Moskova’da düzenlenen telepati üzerine bilimsel sorunları konu alan uluslararası bir konferansta, anenin acı çektiğinde uzaktaki çocuğunda birden bire annesi için ağladığını, bunu defalarca gözlemlediğini ve sonucun her zaman aynı olduğunu ifade etti!

Moskova Üniversitesi’nin kurucusu olan Prof. Lomonosov’un da bilinen bir olayı vardır. Almanya’dan St.Petersburg’a giderken, rüyasında babasının boğulduğunu görür ve babasının ondan kendisini uygun bir yere defnetmesini ister. St.Petersburg’e gittiğinde ise kardeşine babasının nerede olduğunu sorar. Kardeşi, babasının tekne ile denize açıldığını söyler. Prof. Lomonosov birkaç balıkçıyı babasını bulması için denize gönderir ve onu boğulmuş olarak bulurlar. Sonrasında ise onu bir adaya defnederler!

Amerika’daki “Davranış bilimleri enstitüsü” müdürü Prof. Baxter şöyle anlatıyor:” Bir anne, aniden karnında bir ağrı hisseder ve onu hastaneye götürürler. Ancak bu ağrıya her hangi bir teşhis koyamazlar. Fakat anne ise: “Adeta karnımın açıldığını hissettim ve kısa bir süre içinde sanki apandis ameliyatı geçiriyormuş gibi hissetmeye başladım, bu yüzden böyle bağırdım.”der. Saatler sonra telefon çalar, kızı bir hastane olduğunu ve birkaç saat önce apandis ameliyatı geçirdiğini ve şu anda kendisinin daha iyi bir durumda olduğunu söyler.

Amerika Psikolojik Araştırmalar Merkezi başkanı Dr. Connor Murphy: “İnsanların suyun yüzeyine dağılmış adalara beziyorlar ama yeryüzü bir bütündür. Bütün insanların birbirine bağı vardır... Onlar bunu hissetmiyorlar olsalar da, hakikat bu!” demiştir.

Hala dillerde dolaşan ve doğruluğu ispatlanan olaylardan biri de şudur: bir adam evinden çıkar, arabasına biner. Yola koyulur, evinden uzaklaşmaya başlar. Aniden kendini keyifsiz, acı çeker halde hisseder. Arabasını durdurur. Elini, karnında ve göğsünde gezdirmeye başlar. Ancak acının tam olarak geldiği yeri bulamaz. Yeniden yola koyulur. Lakin içindeki bu sıkıntı, bu daralma arttıkça artar. Birden bire çocuklarının bağııştığını görür gibi olur. Eve dönmeye karar verir.

Eve döndüğünde, karısını eşyalarını paketlenmiş ve kaçmaya hazırlanmış olarak bulur. Bunun için her hangi makul bir sebepte yoktur. İşin garibi ise, karı-koca arasında bu konuya dair bir münakaşanın olmamasıdır. Bu olanların açıklamasına gelince, çocukların hissettiği bu sıkıntı, üzüntü ve korku babalarına kadar ulaşmıştır!

Sadece insanlar arasında değildir bu tuhaflıklar. Hayvanlar alemi arasında da böyledir. Amerikalı bilim adamları basit bir deney yapmışlardır. Laboratuara bir tavşan getirdiler ve onu radyo dalgaları, x ışınları veya gama ışınlarını içerden ve ya dışarıdan geçirmeyen, kurşun bir sandığın içine koydular. Sonra tavşanın başına hassas elektronik sayaçlar taktılar. Yavru tavşanları, bir denizaltı ile suyun derinliklerine indirdiler. Bilim adamlarından birisi, küçük tavşanları birer birer öldürmeye başladı. Tavşanların öldürüldüğü sıradaki süre kaydedildi. Anne tavşan ve yavrusu arasındaki yüzlerce kilometrelik mesafeye rağmen, yavru tavşanın öldürüldüğü esnada anne tavşanın beyni bu olaydan zarar görmüştür! 18. yüzyılın romantik şairi Blake ‘in dediği gibi: “Aileden birine zarar gelirse bütün aile zarar görür.”

İngiltere şairlerinin önde gelenlerinden Robert Graves’in meşhur bir yorumu vardır: “İnsanların yüzde yirmisi olağan üstü yeteneklere sahiptirler fakat bunun farkında değiller.”

Tarihte de, böyle bir durumda olduklarının farkında olmayan yüzlerce kişi vardır. Başkaları uzakta üzülrken veya sevinirken, görmediklerini gören, duymadıklarını duyanlar vardır. Uykuda gerçekleşen rüyalar görürler.

Örneğin, Rus tarihinin tanıdığı, kötü papaz Rasputin... Bu adamın korkunç derecede ikna etme, etkileme ve hastaları iyileştirebilme gücü vardı. Ayrıca kadınların zihinlerini, çoğunun ise iffet ve inancını da kontrol altına alabiliyordu. Kadın, adeta hipnozdaymışçasına, “Hiçbir şey olmadı! Tanrının kollarında uyuyordum ben!” diye etrafına ilan etmek üzere adamın kollarından çıktığı oldu. Bu adamın çok kötü yetenekleri vardı.

Fakat din adamları arasında - buna bütün dinler dahil - itibarlı olanlar da, olağandışı güçleri olanlar da vardır. Bu nasıl oluyor peki? Onlar da bunu bilmiyor! Neden bunu bilen hiç kimse yok? Bu, ilim sahibi olmaktan mı geçiyor yoksa? Buna gerek yok. Çoğu sıradan kişilerin olağanüstü yetenekleri var. Bu aklın idrak edemeyeceği bir durumdur. Akıl, sıradan algılayıcılar haricinde bir şeyi, anlayamaz ki on-

lar da; göz, burun, kulak, dil ve eldir. Ancak bu yetenekler... bu güçler... bu ışınlar... bu ışıklar... Bunların hepsi aklın almadığı, sıradan duyuların anlayabileceğinden çok uzak şeylerdir.

Psikoloji ve ruh bilimleri üzerine yazan, güçlü bir kişiliğe sahip olan, Wolf Messing, 1940 yılında Moskova tiyatroların birinde araştırma yaptı. İzleyiciler gördükler hileler karşısında şaşkınlıkla kalakaldılar. Aniden polislerden ikisi sahneye atladı ve sahnedeki adama şöyle dediler:

-“İn aşağı!”

- “Nereye!”

-“Soru sorma!”

Onu Moskova’nın dışına götürüp, nezarethaneye attılar. Birden bire kendini Stalin’in önünde buldu. Bu 1940 yılı Nisan ayında oldu. Adam endişeye düştü. Ancak Stalin adama şöyle dedi: “Yaptığın bu garip işlerin aslını bilmek istiyorum.”

Stalin adamdan hemen Moskova bankalarının birinden yüz bin ruble getirmesini istedi. Adam yanındaki araştırmacılarla birlikte bankaya gitti. Adam bankanın önünde durdu. Cebinden beyaz bir kağıt çıkardı ve üzerinde şöyle yazıyordu: “Yüz bin Robel ödenecek!”

Bankacı kağıdı aldı ve istenilen parayı verdi. Messing, Stalin’in yanına döndü. Daha sonra Stalin adama, parayı bankaya geri götürmesini istedi. Adam bankaya geri döndü ve parayı geri verdi. Bankacı paraya bakar bakmaz olduğu yere yığıldı. Bankacı verdiği paranın beyaz kağıtlardan ibaret olduğunu görünce donakalmıştı.

Bir gün Stalin, yatak odasında uyurken içerde bu adamı görünce şok olmuştu. Stalin: “Bekçilere ne söyledin?” Cevap verdi: “Hiçbir şey söylemedim sadece onlara iç işleri bakanı olduğum zannını verdim!”

Messing’i, Einstein ve Freud da görmüştü. Freud, Wolf Messing’in sahip olduğu bu garip gücün sırrının bilinmesini istiyordu. Messing 1965 yılında yayınlanan anılarında şöyle diyor: “Freud benden Einstein’in yanına gidip hissettirmeden bıyığından iki tel almamı istemişti.

Einstein’in yanına gitti. Einstein ona baktı ve çıkıştı: “Neden aceleyle dışarı çıktın?” dediğinde, adam “Görevim sona erdi.” Dedi. Sonra bıyığından aldığı iki teli göstermek için elini açtı!

Messing bunun öncesinde 1928 yılında Hindistan’a gitmişti. Gandhi ile bir araya geldi. Gandhi, ondan bu tuhaf işlerin bazılarını göstermesini istedi... Gandhi’nin odasına baktı ve bir ney buldu. Neye üflemeden iki dudağının arasında öylece tuttu. Aniden gelenlerden birinin elbisesinin altında bir şey hareketlendi ve altından kıvrık, dans eden bir tilki çıkmıştı!

Rus bir bilim adamı olan Dr. Vassilyev, kırk yılı aşkın süre içinde bu olgular üzerine çalışmıştı. O, insanların uyuduğu sırada aralarında

hiçbir bağ bulunmaksızın uyku esnasında onların hareketlerini kontrol edebiliyordu.

Felsefe tarihçisi Gilbert Mora ise, daha sonradan büyük tarihçi Arnold Toynbee ile evlenen kızı üzerinde birçok tecrübe denemişti. Tecrübelerinden biri de odasında oturur, kızından kendinden uzaklaşmasını ve ansiklopediyi açmasını ister. Sonra ona birkaç satırı aktarır. İstediklerini tam olarak yazan kızını bulmak için odasından çıkar. Odaklanmaya çok çaba harcamamıştır. Kızı da çok çaba harcamamıştır. Fakat kızı babasının sesini derinliklerinde hissetmiş, duymuştu. Ve ona” uyan, doğrul ve bu kitabı aç! Bu satırda dur ve onu oku” diyordu.

Telepati, çoğu zaman eşyaları çok uzaktan görebilme yeteneğiyle karıştırılmıştır. Bilinen bir hikaye vardır. Kuzey kutbuna defalarca giden Amerikan pilot Wilkins’in hikayesidir. Rus pilotlardan biri yolundan sapıyor. Amerikan pilot ise onu aramayı üstleniyor. Bu pilot, anlamları ve duyguları araştırma ve anlamada üstün yeteneğe sahipti. Amerikan yazar Harold Sherman’da bu yeteneğe sahipti. Bu iki kişi, belirledikleri bir saatte, zihinlerini birbirine odaklayarak, ne hissettiklerini yazmakta anlaşmaya vardılar.

Sonuç her ikisi içinde, bilim adamları içinde şaşırtıcıydı. Bilim adamları Amerikan yazarın etrafında oturdular ve yazdığını okudular. Mesela şöyle yazmıştı: “O şimdi takım elbise giyiyor salondaki masalar arasında hareket ediyor.

Bu hiçbir şekilde makul bir durum değildi. O kuzey kutbuna gitmişti. Sis sebebiyle iniş yapmak zorunda kalacağı kimsenin aklına gelmiyordu. Ve Rusların onu yemeğe davet edeceği...

Harold Sherman’da şöyle yazmıştı: “Onun kötü bir ishal durumu var. Onunla aynı karın ağrısını hissedebiliyorum.

İki kişinin zihnindeki bu çağrışımlara ulaşmak sadece bununla kalmıyor. Hatta ikisinden biri meslektaşına olanları yüzlerce mil öteden görebiliyor. Açıkça her şeyi görüyor, ona dokunuyor, onu duyuyor, kokluyor gibi hissediyor.

Bazı hayvanların içgüdüsel olarak koklamaya ve görmeye dayalı fırtınaları, yanardağları hissedebilme gibi yetenekleri vardır. Ancak bu hayvanlar bilmiyorlar ve anlamıyorlar. Ve içgüdülerinden öteye gidemiyorlar. Ancak insan yapabilir, daha uzağı görecektir ve daha derinden duyacaktır... Daha nice yetenekler vardır ki boyutu bilinmiyor!