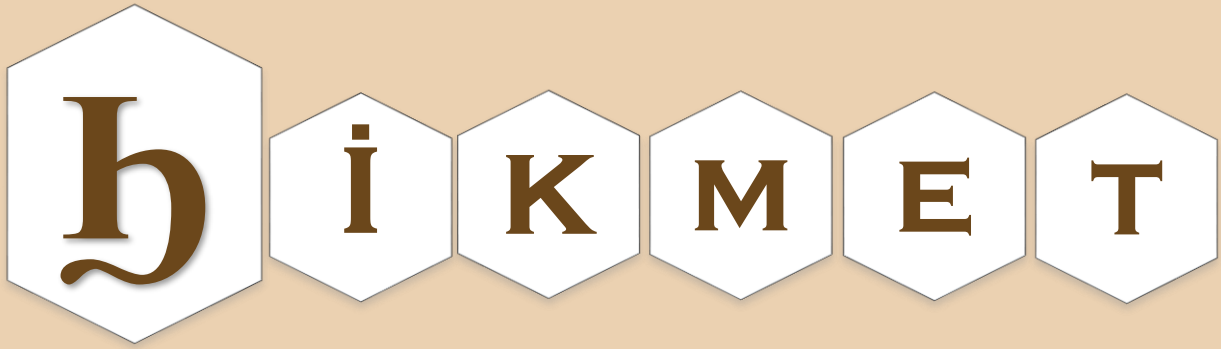


Hikmet – Akademik Edebiyat Dergisi

Yıl 4, Sayı 8, Bahar 2018



հյճճճճճ - Ёикмет - حکمت

JOURNAL OF ACADEMIC LITERATURE

ISSN: 2458 - 8636



Editörler

Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK (İnönü Üniversitesi, Malatya/Türkiye)
Prof. Dr. Kemal TİMUR (Düzce Üniversitesi, Düzce/Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet TANYILDIZ (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Şahmurat ARIK (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye)
Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye)
Doç. Dr. Mohsin ALI (Jamia Millia İslamia, India)
Dr. Mustafa Uğurlu ARSLAN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Abdülkadir DAĞLAR (Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye)
Dr. Mohammed QASIM (Sh. Benazir Bhutto University, Pakistan)
Dr. Selim SOMUNCU (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye)
Dr. Resul ÖZAVŞAR (Yarmouk University, Jordan)

Bilim ve Danışma Kurulu

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Hatice AYNUR (İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Rıdvan CANIM (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Adem CEYHAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege Üniversitesi, İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. İdris KADIOĞLU (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Prof. Dr. Beyhan KESİK (Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye)
Prof. Dr. Fatma S. KUTLAR OĞUZ (Hacettepe Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK (Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye)
Prof. Dr. İhsan SAFİ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye)
Prof. Dr. Zeki TAŞTAN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye)
Prof. Dr. Lokman TURAN (Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye)
Prof. Dr. Gülgün YAZICI (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale/Türkiye)
Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye)
Doç. Dr. Berat AÇIL (İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Doç. Dr. Atilla BATUR (Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya/Türkiye)
Doç. Dr. Müjgân ÇAKIR (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN (İnönü Üniversitesi, Malatya/Türkiye)
Doç. Dr. Hacı İbrahim DEMİRKAZIK (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye)
Doç. Dr. Tuba Işın DURMUŞ (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)
Doç. Dr. Hasan GÜLTEKİN (Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet GÜRBÜZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa KARABULUT (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye)
Doç. Dr. Turgut KOÇOĞLU (Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye)



- Doç. Dr. Hanife KONCU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye)
Doç. Dr. Nazmi ÖZEROL (İnönü Üniversitesi, Malatya/Türkiye)
Doç. Dr. Furkan ÖZTÜRK (Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye)
Doç. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir/Türkiye)
Doç. Dr. Gökhan TUNÇ (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye)
Doç. Dr. Osman ÜNLÜ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)
Doç. Dr. Sadık YAZAR (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Doç. Dr. Hakan YEKBAŞ (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas/Türkiye)
Doç. Dr. Ayşe YILDIZ (Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Dr. Şerife AĞARI (Karabük Üniversitesi, Karabük/Türkiye)
Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ (İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Emrah BİLGİN (Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye)
Dr. Ulaş BİNGÖL (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Özkan CİĞA (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Erhan ÇAPRAZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye)
Dr. İncinur ATİK GÜRBÜZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye)
Dr. Abdulmuttalip İPEK (Aksaray Üniversitesi, Aksaray/Türkiye)
Dr. Hasan KAYA (Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ/Türkiye)
Dr. Aydın KIRMAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla/Türkiye)
Dr. Ferhat KORKMAZ (Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye)
Dr. Hatice ÖZDİL (Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye)
Dr. Abdulsamet ÖZMEN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Dr. Hülya CANPOLAT TAŞÇI (Universität Basel, Switzerland)
Dr. Recep TEK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye)
Dr. Abdulhakim TUĞLUK (Iğdır Üniversitesi, Iğdır/Türkiye)
Dr. Şamil YEŞİLYURT (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye)
Dr. Mahfuz ZARİÇ (Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye)

Sekretarya

- Öğr. Gör. Serap TANYILDIZ (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Arş. Gör. Feyza BULUT (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)

İletişim

<http://dergipark.gov.tr/hikmet>
hikmetakademik@gmail.com
ISSN: 2458-8636

— ﺎﻛﺪﻩﻣﯩﻜﻰ ﻋﺪﻩﺑﯩﻴﺎﺕ - ﺋﯩﻜﻤﻪﺕ - ﻛﯩﺘﺎﺏ —

JOURNAL OF ACADEMIC LITERATURE
ISSN: 2458 - 8636


Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Beyhan KESİK (Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye)
Prof. Dr. İhsan SAFİ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye)
Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye)
Prof. Dr. Kemal TİMUR (Düzce Üniversitesi, Düzce/Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye)
Doç. Dr. Hacı İbrahim DEMİRKAZIK (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet GÜRBÜZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye)
Doç. Dr. Mücahit KAÇAR (Amasya Üniversitesi, Amasya/Türkiye)
Doç. Dr. Turgut KOÇOĞLU (Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Emin ULUDAĞ (Düzce Üniversitesi, Düzce/Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet TANYILDIZ (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Doç. Dr. Gökhan TUNÇ (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye)
Doç. Dr. Osman ÜNLÜ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)
Doç. Dr. Sadık YAZAR (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Şerife AĞARI (Karabük Üniversitesi, Karabük/Türkiye)
Dr. Mustafa Uğurlu ARSLAN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ (İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Emrah BİLGİN (Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye)
Dr. Ulaş BİNGÖL (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Özkan CİĞA (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Mehmet Sait ÇALKALKA (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye)
Dr. Abdülkadir DAĞLAR (Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye)
Dr. Hanzade GÜZELOĞLU (Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye)
Dr. Abdulmuttalip İPEK (Aksaray Üniversitesi, Aksaray/Türkiye)
Dr. Hasan KAYA (Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ/Türkiye)
Dr. Ferhat KORKMAZ (Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye)
Dr. Alev ÖNDER (Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Adana/Türkiye)
Dr. Resul ÖZAVŞAR (Yarmouk University, Jordan)
Dr. Hatice ÖZDİL (Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye)
Dr. Abdulsamet ÖZMEN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye)
Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Dr. Burak TELLİ (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye)
Dr. Abdülhakim TUĞLUK (İğdır Üniversitesi, İğdır/Türkiye)
Dr. Şamil YEŞİLYURT (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye)

h

Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi
Yıl 4, Sayı 8, Bahar 2018

INDEX BİLGİSİ

 <p>http://socialsciences.academickeys.com/jour_main.php</p>	 <p>https://www.researchbib.com/?action=viewJournalDetails&issn=24588636&uid=rc802b</p>
 <p>http://atif.sobiad.com/TarananDergiler</p>	 <p>http://ktp.isam.org.tr/</p>

HİKMET - Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]
TÜBİTAK ULAKBİM DERGİPARK sistemi bünyesinde faaliyet gösteren uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.

— հիշմունք - Hikmet - حکمت —

JOURNAL OF ACADEMIC LITERATURE
ISSN: 2458 - 8636



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER

Necati Bey'in Gazellerinde Kanıtlayıcı Anlatım 1-27
Argumentative Writing in Necati Bey's Gazels

Doç. Dr. Mustafa KARABULUT

Yahyâ Kemâl'in Haturalarında ve Şiirlerinde "Anne" İmajı 28-36
"Mother" Image Yahyâ Kemâl's Memories And Poems

Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan ŞAHİN

Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu 37-64
Sofyali Bali's Intelligence Letter On Four Sheikhs

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait ÇALKA

Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sine Yazılmış
Bir Nazire: Yûsuf Bin Sultan Şah'ın Muhammediye'si 65-83
*A Nazire Written in Response To Yazıcıoğlu Mehmed's
Muhammediye: Yûsuf Bin Sultan Shah's Muhammediye*

Dr. Öğr. Üyesi Hasan EKİCİ

Atfî Ahmed Efendinin Bir Mecmûada Yer Alan Şiirleri 84-106
The Poems of Atfî Taken Place in A Journal/Magazine

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem GÜZEL

Cahit Koytak Şiiri 107-128
Cahit Koytak's Poetry

Dr. Öğr. Üyesi İsmail GÜNEŞ

Ahmed-i Dâî Divanı'nda Eskicil Ögeler 129-143
Archaic Elements in Ahmed-i Dai's Divan

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ASLAN

18. Yüzyıl Olaylarına Düşürülmüş Tarihler 144-187
The 'Date Verses' Written On 18th Century Events

Jülide ERKEN

Necâtî Bey Dîvânı'nda Edebî Sanatların Mizah Yaratma İşlevi
*The Humour Creation Function of Literary Arts
in Necâtî Bey's Dîvân* 188-203

Uğur YİĞİZ

Kerbela'nın En Küçük Şehidi -Ali-yi Asgar- İçin
Yazılmış Bir Mersiye 204-228
*An Elegy Written for Ali-yi Asgar, The Smallest
Martyr of Karbalâ*

Ali YÖRÜR

Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mi'râciye'si
Mirajiyah of Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi 229-241

Fatih Bağmancı

Mustafa Sâkıb Dede'nin Bilinmeyen Bir Eseri:
Nikâtü'l-Ma'ârif Mecmuası 242-263
*An Unknown Work of Mustafa Sâkıb Dede: Nikâtü'l-Ma'ârif
Mecmuası (The Collection of The Points of Knowledge)*

Dr. Öğr. Üyesi Adem GÜRBÜZ

İsmail Polat'ın "Hülle ve Töre" Romanında Din Yozlaşması
*The Religion Corruption in The İsmail Polat's
"Hülle ve Töre" Novel* 264-274

Dr. Özkan CİĞA

Mensur Bir Aşk ve Macera Hikâyesi:
Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşîde-i Arab 275-304
*A Love and Adventure Story:
Kıssa-i Seyyid Cüneyd and Reşîde-i Arab*

Muzaffer KARATAŞ

Kitap Tanıtımı – Değerlendirme
(Muhsin Macit-Hatâyî Dîvânı) 305-309
Book Review: (Muhsin Macit-Hatâyî Dîvânı)

Arş. Gör. Ahmet KARA

Kitap Tanıtımı – Değerlendirme
(Nuh Mehmet Hamurcu-Gülşen-i Râz
Şeyh Mahmûd Şebüsteri) 310-315
*Book Review: (Nuh Mehmet Hamurcu-Gülşen-i Râz
Şeyh Mahmûd Şebüsteri)*

Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER

Harran Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi,
Şanlıurfa/TÜRKİYE
kaplanustuner@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0002-3456-482X

**NECATİ BEY'İN GAZELLERİNDE
KANITLAYICI ANLATIM**

ARGUMENTATIVE WRITING IN NECATI BEY'S
GAZELS

DOI Number: 10.28981/hikmet.409447

ÖZ

Kanıtlayıcı anlatım biçimi, ortaya atılan bir öneriyi, bir düşüncüyü, bir yargıyı değiştirmek, desteklemek yahut yanlışlığını kanıtlamak için kullanılır. Günlük hayatta olduğu gibi şiirde de kanıtlayıcı anlatım biçimine yer verilir. Bu yöntemle yazılan şiirlerde, delil olarak sunulan gerçekler, okuyucuya daima çekici gelir.

Necati Bey(ö. 914/1509)'in incelenen gazellerinde, kanıtlayıcı anlatım biçimi ile yazılan beyitlerin ilk mısraında klasik Türk şiirinin estetik kurallarına uygun bir düşünce ifade edilir; ikinci mısra ise ortaya konan delille bu düşünce kanıtlanır. Necati Bey'in gazellerinden seçilen beyitlerde ortaya konan deliller çok çeşitli olmakla birlikte Sosyo-kültürel Hayata Dair Deliller, Dinî-Tasavvufî İnanışa Dair Deliller ve Tabiat Gözlemlerine Dair Deliller olmak üzere üç başlık altında sınıflandırmak bilimsel yarar bakımından uygun görülmüştür.

Klasik Türk şiirinin kuruluş dönemi şairlerinden Necati Bey'in gazellerinde kanıtlayıcı anlatım biçiminin izlerini araştırmak bu yazının amacını oluşturmaktadır.

Kanıtlayıcı anlatım biçimi, şiirlerde bazı söz sanatlarıyla birlikte kullanıldığından aralarındaki ilişki incelenmiştir.

Necati Bey, bu anlatım biçimine başvurarak yazdığı bazı beyitlerle klasik Türk şiirinin estetik unsurlarının zihinlere yerleştirilmesi gibi bir amaca da hizmet etmiştir.

Necati Bey'in ve devrinin delilsiz bir şeye inanmama yahut düşüncesini kanıtlama istekleri şiirlere yansımıştır.

Anahtar Kelimeler: Necati Bey, Kanıtlayıcı Anlatım Biçimi, Gazel, Delil, Klasik Türk Şiiri

ABSTRACT

Argumentative writing is used to propose a suggestion, an idea, a judgment or to prove falsehood. It is also included in poetry as it is in daily life. In poems written by this method, the facts presented as evidence always appeal to the reader.

In the first verse of the couplets written in the form of argumentative writing, a thought that corresponds to the aesthetic rules of classical Turkish poetry is expressed; In the second verse, this idea is proved by the evidence presented. Classifications under the three headings are considered to be of scientific merit, with the various kinds of evidence revealed in the couplets, as well as the Evidence on Socio-Cultural Life, Evidence on Religious-Mystical Belief and Evidence on Nature Observations.

It is the purpose of this article to investigate the traces of the narrative form of Necati Bey (d. 914/1509), one of the founding poets of classical Turkish poetry.

The relationship between them has been studied since argumentative writing is used together with some figure of speech in poems.

Necati Bey also served a goal of placing the aesthetic elements of classical Turkish poetry in minds with poems written with argumentative writing.

Necati Bey and the people of his time reflected on their poems that they did not believe anything without evidence or wanted to prove their opinions.

Keywords: Necati Bey, Argumentative Writing, Gazel, Evidence, Classical Turkish poetry

Giriş

Kanıtlayıcı anlatım “ortaya atılan bir öneriyi, bir düşüncüyü, bir yargıyı değiştirmek, desteklemek yahut yanlışlığını kanıtlamak için başvurulmuş bir anlatım biçimi” olarak tanımlanmıştır (Aktaş, 2002: 93).

Kanıtlayıcı anlatım günlük hayatta sıklıkla kullanılan ve hayatla iç içe olan bir tarzdır. Bir bilim insanı jürinin önünde tezini savunurken, bir avukat mahkeme salonunda savunmasını yaparken, bir satış elemanı ürününü satmaya çalışırken kanıtlayıcı anlatım yönteminden yararlanır.

Kanıtlayıcı anlatım tekniği daha ziyade ikna etme kavramı üzerine odaklanır. Kanıtlayıcı anlatımda amaç, okuyucunun bir konu hakkındaki duygu veya düşüncesini, sunulan delillerle ikna etmeye çalışmaktır. Delil olarak ileri sürülen olgu gerçekten doğru olmalıdır. Güvenilir kaynaklardan delil getirilmelidir. Deliller muhatabı ikna edici şekilde ortaya konmalıdır.

Kanıtlayıcı anlatımda okuyucunun kültür düzeyi, örf, âdet, gelenek ve beklentileri dikkate alınır; gözlemlerden sıkça yararlanır.

Şiirde de kendisini gösteren bu yöntemde delil olarak sunulan gerçekler, okuyucuya daima çekici gelir. (Özsarı, 2006: 99-131)

Daha çok düzyazıda kullanılan kanıtlayıcı anlatım biçiminin şiirde ne zaman başladığı konusunda bilgimiz bulunmamaktadır.

Bu çalışmanın amacı, kanıtlayıcı anlatım biçiminin izlerini, 15. yüzyıl şairi Necati Bey (ö. 914/1509)'in ünlendiği gazellerinde tespit etmek ve şiire katkısını belirlemeye çalışmaktır.

Kanıtlayıcı Anlatım Biçiminin Söz Sanatlarıyla İlişkisi

Kanıtlayıcı anlatım biçiminin beyitlerde kimi söz sanatlarıyla birlikte kullanım alanına çıktığı görülmüştür. Bundan dolayı, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla bu sanatlar, kanıtlayıcı anlatım biçimiyle ilgileri çerçevesinde değerlendirilecektir.

Mezheb-i Kelâmî/Şairane Kanıtlama: Bu sanatlardan biri mezheb-i kelâmîdir. Klasik belâgatçılar kanıtlayıcı anlatım tarzına mezheb-i kelâmî (kelamcılarının yolu) demişlerdir. Mezheb-i kelâmî, şairane kanıtlama ve delil sunma demektir. Bu adlandırmadaki “kelâmî” sözü kısaca dinin temel doğrularını savunmak için Müslüman düşünürlerin sistemleştirdikleri akıl ve mantık kurallarını esas alan bir ilim olarak tanımlanabilecek kelâm ilmine işaret etmektedir. Bu ilim ile uğraşan âlimlerin, meseleleri ortaya koyuş tarzını ve düşüncelerini kanıtlamayı andırdığı için şiirde de dile getirilen konu ve iddia olunan mesele için delil getirilmesine bu ad verilmiştir.

Kanıtlama, bir fikrin ikna edici şekilde ortaya konulması için gerekli olan anlatım tarzlarından birisidir. Bu tarz ifadelerde, dile getirilecek düşünceye muhatabın itirazı varsayılarak iddia edilen hususun doğruluğunun kanıtlanması amaçlanır.

Bir düşünceyi ikna edici şekilde dile getirmek için akla uygun bir kanıt sunulmaya çalışılır. Şairler, düşüncelerini kanıtlamak için şairane deliller üretmişlerdir. Şairane kanıtlama örnekleri hüner gerektirir. Necati Bey, bu hüneri şiirlerinde yeterince sergilemiştir.

Mezheb-i kelâmî ifade tarzı yönünden irsâl-i mesel ile benzer özellik gösterir. Aralarındaki fark, mezheb-i kelâmîde dile getirilen düşüncenin doğruluğuna bir nevi mantıkî önermeler delil olarak sunulurken, irsâl-i meselde ise atasözü veya hikmetli bir söz dile getirilir. Mezheb-i kelâmî olarak adlandırılan bu tarz ifadeler yapıları gereği aynı zamanda bazen temsilî teşbih olabilir (Saraç, 2007: 240, 277; Coşkun, 2007: 173).

Beyitlerde hangi sanatın olduğunu tartışmaktan ziyade sunulan delilin, birinci mısradaki söz edilen hükmü kanıtlayıp kanıtlamadığını önemsedik ve örneklerimizi bu çerçevede belirledik.

Temsilî/Mürekkep Teşbih: “Teşbihte benzeyiş yönü, ayrıştırılmayacak şekilde birden fazla unsurdan meydana gelen bir tasavvur ‘mürekkep’ ise böyle teşbihe temsilî teşbih adı verilir.” Mürekkep ile kastedilen, birden fazla unsur olma değil, birden fazla unsurun oluşturduğu tasavvur değildir.

Temsilî teşbihlerde fikir veya duygu diğer bir ibare ile desteklenir, iddiaya delil getirilir. Düşünce veya duyguyu destekleyen yahut kanıtlayan ifade bir darb-ı mesel de olabilir. İki tarafın mürekkep olması, teşbihe tablolaşma verdiğinden hayal gücüne daha kuvvetli tesir yapar (Saraç, 2007: 132-133; Coşkun, 2007: 49).

İrsâl-i Mesel/İrâd-ı Mesel: İrsâl-i mesel, “bir fikri, bir görüşü ispat etmek, açıklamak, söze kuvvet ve güzellik katmak amacıyla söz arasında atasözü, vecize, hikmetli sözler, deliller ve misaller getirmek” demektir (Durmuş, 2000: 450-451). İrsâl-i meselde “örnek gösterilen sözün en belirgin özelliği, herkes tarafından kabul edilen bir gerçeği tam anlamıyla ifade etmesidir.” (Pala, 2000: 451-452).

İrsâl-i mesel veya irâd-ı meselin çoğu zaman bir temsilî teşbihten ibaret olduğu ifade edilir (Saraç, 2007: 277).

Şu satırlar kanıtlayıcı anlatım biçimi ile irsâl-i mesel arasındaki ilişkiyi özetlemektedir: “İrsâl-i mesel, bir fikrin ispatı için söz konusu edilir. Okuyucunun deliller, örnekler ve sebepler ile desteklenen bir fikre inanması elbette daha kolay olacaktır. Bunun içindir ki örnek olan ifade doğruluğu

ispatlanmış ve halk arasında kabul görmüş seçkin sözler arasından seçilmektedir.” (Pala, 2016: 54).

Necati Bey, birinci mısırda söz ettiği klasik Türk şiirinin estetik unsurlarını kanıtlamak için, örneklerde görüleceği üzere, “Gökten ne yağdı da yer kabul etmedi.” gibi atasözlerini delil olarak kullanmıştır.

İrsâl-i mesel sanatı, insanoğlunun muhatabını ikna etme niyetiyle ilgili ve bu niyetin varlığı kadar da eski bir geçmişe sahiptir (Coşkun, 2007: 173).

Mesel: “Mesel, atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir.” Meselin kullanım amacı “kanıt” olarak söylenmesidir. Meselin kaynağı çok eski olup değişik toplumlar tarafından kullanılmıştır (Durmuş, 2004: 293-297).

Necati Bey'in kanıtlayıcı anlatım biçimiyle kaleme aldığı beyitlerde sunulan delillerin kimi zaman -örneklerde görüleceği üzere, zahidin tövbesinin yıkılmasına delil olarak sunulan “kış mevsiminde yapılan binanın sağlam olmayacağı” meseli gibi- mesel niteliğinde olduğu söylenebilir.

Yapılan bir yüksek lisans çalışmasında (Ay, 2016: 13, 41-80) Necati Bey'in meseli mesajının daha iyi anlaşılması için kullandığı söylenmiş ve şiirlerinden örnekler verilmiştir.

Leff ü Neşr: Kanıtlayıcı anlatım tarzı ile ilişkilendirilebilecek söz sanatlarından biri de leff ü neşr (toplayıp yayma)dir. İlk mısırda söylenen unsurların her biriyle ilgili ikinci mısırda öğeler getirmeye leff ü neşr denir. Bu sanatta önce iki veya daha fazla unsur zikredilir (leff), ardından bunların her biriyle ilgili öğeler getirilir (neşr) (Durmuş vd., 2003: 122-124).

Leff ü neşr sanatı, örnek beyitlerde görüleceği üzere, mısralar arasında anlam ilişkisinin sağlanmasında önemli işlevler görmüştür.

Kanıtlayıcı anlatım biçimiyle doğrudan ilişkili olan bütün bu söz sanatlarından tekrardan kaçınmak amacıyla her örnekte söz etmedik.

Kanıtlayıcı Anlatım Biçiminin Delilleri

Kanıtlayıcı anlatım biçimini içeren beyitlerin ilk mısırında klasik Türk şiirinin estetik kurallarına uygun bir düşünce ifade edildikten sonra, delilin sunulduğu ikinci mısra ile kanıtlanır. Mısralar, gramer bakımından bağımsız ancak ikinci mısraın birinci mısraı kanıtlama amacıyla delil özelliği taşıması ve söz sanatları ile sağlanan ilişki sebebi ile anlam bakımından bir bütünlük taşır.

Ayrıca “ki, kim, zîrâ, çünkü, çünkim” gibi yapılarla da mısralar arasında anlam ilgisi ve bütünlüğü sağlanır.

Kanıtlayıcı anlatım biçimiyle yazılan beyitlerde sunulan delillerin çok çeşitli olduğu görülür. Hemen her beyitte ayrı bir düşünce kanıtlanır. Bununla birlikte bilimsel yarar bakımından konuların sınıflandırılması gerektiğinden, ikinci mısradaki sunulan delilleri genel olarak üç ana başlık altında tasnif ettik:

a) Sosyo-kültürel Hayata Dair Deliller

b) Dinî-Tasavvufî İnanışa Dair Deliller

c) Tabiat Gözlemlerine Dair Deliller

Konuyla ilgili verilen örnek beyitlerin tam bir şerhi yapılmamış; özellikle birinci mısradaki ortaya konan düşüncenin ikinci mısradaki hangi delille kanıtlanmaya çalışıldığı üzerinde durulmuştur. Kimi beyitlerde ise konunun daha iyi anlaşılması amacıyla ayrıntıya girilmiştir. Örnek olarak verilen 87 beyitle konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Örnek beyitlerde ileri sürülen kanıtların geçerliliği bugün tartışmaya açık olduğundan, delillerin yazıldığı döneme göre değerlendirmesinde fayda görüyoruz.

a) Sosyo-kültürel Hayata Dair Deliller

Âşığın ayrılık zamanında sevgilinin derdini dünyaya dahi değişmemesi, misafire yol azığının tatlı olması düşüncesiyle kanıtlanır. Rihlet-sefer, derd-zâd kelimeleri ile düzensiz leff ü neşr yapılmıştır. “Âşığın ayrılık gününde sevgilinin derdini dünyaya vermemesi”, “misafire sefer azığının leziz olması”na benzetilerek temsilî teşbih yapılmıştır. Beyitte derdin âşık için gıda olduğuna işaret edilmiştir:

Rihlet gününde derdünü dünyâya virmezsin

Zîrâ olur müsâfire zâd-ı sefer lezîz (53/3)¹

[(Ey sevgili!) Ayrılık/göç gününde senin derdini dünyaya değişmem. Çünkü misafire yol azığı tatlı olur.]

Sevgilinin yüzünü görmese gönlün aşk yoluna düşmeyeceği, misafirin güneş doğmadan önce yola koyulduğunda tehlike hissedeceği düşüncesi delil olarak sunulmuştur. Yüz-güneş, gönül-misafir birbiriyle ilişkilidir (düzensiz leff ü

¹ Parantez içindeki rakamların birincisi Ali Nihat Tarlan'ın (1997) hazırladığı Necati Bey Divanı'ndaki gazel numarasını, ikincisi ise beyit numarasını belirtmektedir.

Beyitlerde klasik şiirin estetik unsurlarını içeren cümlesi normal, bu unsurları kanıtlamak için ileri sürülen delillerin yer aldığı cümle kalın; iki cümleyi birbirine bağlayan ki, kim, zîrâ vb. yapılar ise italik ve kalın dizilmiştir.

neşr). Gece karanlığında yola çıkmanın geçmişte tehlikeli olduğu anlaşılmaktadır:

Düşmezdi râh-ı 'ışka gönül görmese yüzün

Gün doğmayınca yolda müsâfir hatar sezer (211/4)

[(Ey sevgili!) Gönül, yüzünü görmese aşk yoluna düşmezdi.(Çünkü) misafir, güneş doğmayınca yolda tehlike sezer.]

Güneş yüzlü sevgiliden gam okları eriştiğinde üzülmemek gerektiğine, “gökten ne yağdı da yer kabul etmedi” atasözü delil getirilir. Sevgiliden gelen her şeyi âşık kabul eder:

Ol günden irse tîr-i gam olma dilâ melûl

Gökden ne yağdı kim anı yir itmedi kabûl (329/1)

[Ey gönül! O güneş yüzlüden gam okları gelirse hüzünlenme. (Çünkü) gökten ne yağdı da yer onu kabul etmedi?]

Âşığın sevgilisinin kapısına yüzünü sürmesi ve sevgilinin bunu yasaklamaması gerektiği, duvarın saman çöpü olmadan sağlam olmayacağı düşüncesiyle ispatlanır. Eskiden duvar yapmak için toprak su ile çamur haline getirilirken sağlamlığını artırmak maksadıyla saman eklenirmiş. Şair, kendisini saman çöpü gibi değersiz görür fakat duvara sağlamlık verdiğini düşünür:

Ko Necâtî kapuna sürsün yüzün men' itme **kim**

Muhkem olmaz kangı dîvârun ki berg-i kâhı yok (277/5)

[(Ey sevgili!) Bırak da Necati kapına yüzünü sürsün, yasaklama. Çünkü saman çöpü olmadan yapılan duvar sağlam olmaz.]

Sevgilinin saçının hayalinin âşığın gönlünden çıkmayacağı, “Kâfirin yaptığı bina sağlam olur.” atasözüyle kanıtlanır. Saç, hakikati simgeleyen parlak yüzü kapladığından dolayı klasik şiirimizde kâfir olarak düşünülür. Kâfirin yaptığı bina sağlam olur; kolay kolay yıkılmaz; burada uzun süre kalınabilir (Aydemir, 2011: 137-144). Sevgilinin kalbi de sağlam bir yapı gibidir. Âşığın hayali, bu binadan kolay kolay kurtulamaz, orada tutuklu kalır. Yüksek ve sağlam yapılan binalara “kâfirî bina” adı verilmiştir. Zülf ile bina arasında uzunluk bakımından da uygunluk vardır:

Gide mi ey seng-dil zülfün hayâli sîneden

Çün bilürsin muhkem olur kâfir itdügi bina (1/4)

[Ey taş kalpli sevgili! Saçının hayali gönülden gider mi? Çünkü bilirsin: Kâfirin yaptığı bina sağlam olur.]

Zahidin tövbesinin yıkılması, kış mevsiminde yapılan binanın sağlam olmayacağı fikriyle kanıtlanır. Beyitte zahidin yüzünün kış mevsimi gibi soğuk olduğu dile getirilir:

Yıkıldı zâhidün virdügi tevbe

Dirîgâ kışda yapu muhkem olmaz (230/5)

[Zahidin verdiği tövbe yıkıldı. (Çünkü) kış mevsiminde yapılan bina sağlam olmaz. Yazık!]

Sevgilinin gönle sık sık cefa elini uzatmaması gerektiği, çocukların ateşle oynamasının iyi olmayacağı düşüncesiyle kanıtlanır. Beyitte gönlün aşk ateşiyle yanıp yakılması söz konusu edilir:

İkide bir cefâ elin uzatma bu dile

Kim tıfl olan eyü degül oynamag od ile (445/1)

[(Ey sevgili!) İkide bir cefa elini bu gönle uzatma. Çünkü çocuğun ateş ile oynaması iyi değildir.]

Gonca ağızlı sevgilinin sırrı ifşa etmesi, çocuk yaşlarda gizli haberlerin açığa vurulması gerçeği ile açıklanır:

Ol gonca-dehen sırrunu fâş itdi Necâtî

Kim gizlü haberler olur ifşâ küçücükden (401/9)

[Necati! O gonca ağızlı sevgili senin sırrını açıkladı. Çünkü çok küçük yaşlarda gizli haberler açığa vurulur.]

Ferhat'ın aşkta mutlu olmaması, "usta onmaz" sözüyle kanıtlanır. Şâd olmamak-onmamak, Ferhat-üstâ kelimesiyle düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Sâd olmadı 'ışk işinde Ferhâd

Meşhûrdurur ki oñmaz üstâd (51/1)

[Ferhat, aşk işinde mutlu olmadı. (Çünkü) "Usta onmaz/iflah olmaz." sözü meşhurdur.]

Âşıkların âh etmesi ve zahitlerin hû demesi, dünyada herkesin bir isteğinin olması düşüncesiyle açıklanır:

Erbâb-ı 'ışk âh ider ashâb-ı zühhd hû

Lâbüd cihânda her kişünün bir hevâsı var (131/3)

[Âşıklar âh eder; zahitler hû çeker. (Çünkü) dünyada herkesin elbette bir isteği vardır.]

Çölün Mecnun'a dağın ise Ferhat'a yakışması, herkesin kendi işini iyi bilmesi fikriyle ispatlanır:

Mecnûna deşt yaradı Ferhâda kûh-sâr

Her kişi kendü yahşi bilür kendü kârını (607/5)

[Mecnun'a çöl, Ferhat'a ise dağ yakıştı. (Çünkü) her kişi, kendi işini iyi bilir.]

Necati'nin (şairin) sarhoş olup zahit olmaması, insana bir hünerin yeterli olacağı düşüncesiyle kanıtlanır:

Necâtî ser-hôş olur zâhid olımaz yârân

Mesel durur ki ere bir hüner yiter dirler (190/6)

[Dostlar! Necati sarhoş olur zahit olamaz. Çünkü meseldir; "ere bir hüner yiter" derler.]

Şair, zahidin kendisine riya ve yalan sözlerini satamayacağını, yalancı kişilerin yalanı bileceği düşüncesiyle kanıtlar. Beyitte şiirin yalan, şairin yalancı olduğu da söz konusu edilir:

Şâ'ire lâf-ı riyâyî satamazsın zâhid

Ki yalanı bilür elbette ki yalan ehli (619/6)

[Ey zahit! Şaire ikiyüzlülük lafını satamazsın. Çünkü yalanı elbette yalancı olan bilir.]

Sevgilinin saçının geniş yolunda gönlün gamdan sakınmaması gerektiği, kişinin bildiği yollarda tanıdıktan korkmaması düşüncesi ile ispatlanır. Âşık, gam ile daha önce tanışmaktadır:

Saçunun şâh-râhında gönül gamdan yocunmaz **kim**

Kişi bildüğü yollarda inen hem-râhdan korkmaz (222/4)

[(Ey sevgili!) Gönül, saçının ana caddesinde gamdan çekinmez. Çünkü kişi bildiği yollarda yoldaştan korkmaz.]

Ayrılık/göç zamanında âşîğin gamdan incinmemesi, korkulu yollarda kişinin daha önce tanıdığından korkmaması fikriyle kanıtlanır:

Rihlet eyyâmında gamdan incine sanma beni

Korkulu yollarda kişi âşinâdan korkmaz (225/4)

[Ayrılık günlerinde beni gamdan incinir sanma. (Çünkü) kişi korkulu yollarda tanıdıktan korkmaz.]

Gönlün ayrılıktan çok emin olunmaması gerektiği “eski düşman dost olmaz” atasözü ile kanıtlanır:

Emîn olma gönül hicrândan inen

Bilürsin döst olmaz eski düşman (385/1)

[[Ey] gönül, ayrılıktan o kadar da emin olma. (Çünkü) bilürsin: Eski düşman dost olmaz.]

Sofunun sevgilinin yüzüne bakamaması, çirkinlerin eline ayna almaması düşüncesiyle ispatlanır. Sofu-kerîh-manzar, yüz-ayna ilişkisiyle düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Sôfi cemâl-i yâra ne yüzle bakabilür

Almaz eline çünkü kerîh-manzar âyine (513/6)

[Sofu, sevgilinin güzelliğine ne yüzle bakabilir? Çünkü çirkin görünüşe sahip olanlar eline ayna almaz.]

Zahide güzeli hatırlatmamanın delili olarak çirkinlerin aynaya bakmaması ifade edilir. Yukarıdaki beyitle anlam yakınlığı vardır:

Zâhide anma hûbı **ki âyineye**

Bakmaz anlar ki zîst-sûretdür (152/4)

[Zahide güzeli hatırlatma. (Çünkü) çirkin yüzlüler aynaya bakmazlar.]

Sadece bu dünyayı düşünen tüccarın malıyla gururlanmaması gerektiği, bu dünyanın sayısız baykuşu uçuran bir virane olduğu inancıyla kanıtlanır:

Mâle magrûr olma ey hâce ki bu dünyâ diyen

Sencileyin nice baykuş uçuran vîrânedür (60/4)

[Ey (sadece) “bu dünya” diyen tüccar! Malınla gururlanma! (Çünkü) (bu dünya), senin gibi nice baykuşları uçuran bir viranedir.]

Ayın eksikliğinin yüzüne vurulmaması gerektiği, yoksulu azarlayınca zengini kınarlar anlayışıyla kanıtlanır:

Eksüklüğünü yüzüne urma kamerün **kim**

Yohsula 'itâb eyleyicek bayı kınarlar (155/2)

[Ayın eksikliğini yüzüne vurma. Çünkü yoksulu azarlayınca zengini kınarlar.]

Aşkın sıcaklığına talip olanın ayıplanmaması gerektiğine, fakirlerin yaz mevsimini istemesi düşüncesi delil getirilir:

Tâlib-i germiyyet-i 'ışk olduğum 'ayb eylemen

Kim fakîr olan sevinür her kaçan kim yaz olur (201/3)

[Aşkın sıcaklığını istediğimi ayıplamayın. Çünkü yoksullar yaz mevsiminin gelişine sevinirler.]

Yanaktaki siyah benin beylik taslamaması gerektiği, Mısır ülkesine Habeşli birinin sultan olmadığı gerçeği ile kanıtlanır. Ben-Habeş, hadd-Mısır ilişkisi ile düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Benün beglenmesün haddünde **zîrâ**

Habeş olduğu yok sultânı Mısrun (285/3)

[(Ey sevgili!)Yanağındaki benin boşuna beylik taslamasın. Çünkü Mısır'ın sultanı bugüne kadar Habeşli olmamıştır.]

Selvi boylu sevgilinin rakibin yanına varmaması gerektiğine, elif harfinin lam harfiyle birleşince (lamelif olunca) eğri olacağı düşüncesi kanıt olarak sunulur:

Benüm serv-i ser-efrâzum rakîbün yanına varma

Elif kim ulaşâ lâma olur bî-iştibâh eğri (597/4)

[Ey başı yükseklerde olan servi boylum! Rakibin yanına varma. (Çünkü) elif harfi lam harfiyle birlikte yazılınca şüphesiz eğri olur.]

Güneş kılıcının her akşam yere gömülmesine şaşılmaması gerektiği, felek celladının kılıcını günde bin kez toprağa gömdüğü düşüncesiyle kanıtlanır. Eskiden kan akıtan kılıcın toprağa gömülmesi âdetmiş. Beyitte bu âdete işaret edilmiş:

Tan mı her ahşam yire gömülse tîg-i âfitâb

Çünkü cellâd-ı felek gün başına bin kan ider (141/4)

[Güneş kılıcı, her akşam yere gömülse şaşılır mı? Çünkü felek celladı, her gün bin kişinin kanını döker.]

Âşığın ilk adımda başını vermesi gerektiği, aşk merdivenine adım adım çıkılamayacağı düşüncesi delil gösterilir:

Evvel kademde başunu vir yâra ey gönül

Kim nerdübân-ı 'ışka çıkılmaz ayak ayak (281/6)

[Ey gönül! İlk adımda başını sevgiliye feda et. Çünkü aşk merdivenine adım adım çıkılmaz.]

Güzel yüzlülerden sakınılması gerektiği, onların âşığın gönlünü aldıktan sonra inkâr ettikleri fikriyle ispatlanır:

Necâtî hûb-rûlardan sakın **kim**

Alurlar gönlünü inkâr iderler (175/8)

[Necati! Güzel yüzlülerden sakın. Çünkü gönlünü alırlar sonra inkâr ederler.]

Rüzgârın sevgilinin ayak tozuyla âşığın ağlayan gözlerini sevindirmesi, himmet sahiplerinin dilenciye altın vermesi âdeti ile kanıtlanır:

Çeşm-i giryânüm sevindürsin izün tozu ile bâd

Sâyile 'âdet durur erbâb-ı himmet zer sunar (184/4)

[(Ey sevgili!) Ayak izinin tozuyla rüzgâr, ağlayan gözlerimi sevindirsin. (Çünkü) himmet sahiplerinin dilenciye altın vermesi âdettir.]

Sakinin elini hızlandırıp kadehi vermesine, feleğin son derece süratli olduğu delil gösterilir:

Elün depret yürüt sâkî ayagı

Ki devrânun begâyet sür'ati var (86/4)

[Ey saki! Elini hızlandır, ayağı/kadehi yürüt. Çünkü feleğin son derece sürati var.]

Ayrılık susuzlarının vuslat suyuna kandırılması/doyurulması gerektiği, güzellik çağının su gibi süratle geçtiği düşüncesiyle ispatlanır:

Fürkat susuzlarını kandur zülâl-i vasla

Çünkim geçer bilürsin su gibi hüsn çağı (574/6)

[Ayrılık susuzlarını kavuşma suyuna kandır. Çünkü bilirsin: Güzellik çağı su gibi geçer.]

İlkbahar/gül mevsiminde şarap kadehlerinin durmadan dönmesi gerektiği, dünyanın kimseye kalmayacağı düşüncesiyle kanıtlanır. Beyitte, dünyanın sonsuza kadar kalınacak bir yer olmadığından sürekli içerek günü gün etme anlayışı sezilir:

Vakt-i güldür turmasun devr eylesün câm-ı şarâb

Sâkiyâ bâkî degüldür çünki devrân kimseye (541/2)

[Ey saki! Gül vaktidir (ilkbahar mevsimidir); şarap kadehi durmasın dönsün. Çünkü devran kimseye kalıcı değildir.]

Gam ve kederden çok sakınmak gerektiği, yoldaşın yoldaşı öldürdüğünün çok görülmüş olması düşüncesiyle kanıtlanır:

Gussa vü gamdan Necâtî ihtiyât it key sakın

Çog olur kim öldürür yoldaşını yoldaşlar (123/7)

[Ey Necati! Gam ve kederden dikkat et, iyi sakın. Çünkü yoldaşların birbirini öldürdüğü çok olur.]

Gönlün, sevgilinin gözleri için saçını yerde beklemesi, ceylan avcılarının yer yer gizlenmesi anlayışıyla ispatlanır. Göz-ahu, gönül-avcı, zülûf-yir yir, toprak-gizlenmek ilişkileriyle düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Gözlerün için gönül zülfünü bekler hâkde

Çünki âhû sayd idenler böyle yir yir gizlenür (124/3)

[(Ey sevgili!) Gönül, gözlerin için zülfünü toprakta bekler. Çünkü ceylan avcıları böyle yer yer gizlenir.]

Sadık âşıkların bu dünyaya bakmaması, hüma kuşu gibi himmet sahiplerinin pisliğe konmayacağı anlayışıyla kanıtlanır:

‘Âşık-ı sâdik isen bakma bu dünyâ yüzine

Ki hüma-himmet olan konmaya murdâr olana (459/4)

[Sâdik âşık isen bu dünya yüzüne bakma. Çünkü hüma himmetli olan pisliğe konmaz.]

Dolunay yüzlü sevgilinin yabancılarla akşamlamaması gerektiğine, köpeklerin dolunaya dost olmadığına dair halk inancı delil getirilir:

Niçün ahşamlarsın agyâr ile ey bedr-i temâm

Seg bilürsün kim meh-i tâbâna olmaz âşinâ (17/6)

[Ey dolunay yüzlü! Niçin başkalarıyla akşamlarsın? Çünkü bilirsin: Köpek, dolunaya dost olmaz (dolunaydan hoşlanmaz).]

Sevgilinin gamzesinin ettiklerini saçının bilmesi, gecelerin hırsız ile sırdaş olması fikriyle ispatlanır. Gamze-hırsız, zülûf-gece kelimeleri arasında düzensiz leff ü neşr yapılmıştır:

Gamzenün itdüklerin zülfün bilür

Giceler ugrı ile hem-râzdur (88/3)

[(Ey sevgili!) Senin süzgün bakışının yaptıklarını saçın iyi bilir. (Çünkü) geceler hırsız ile sırdaştır.]

Feleğin, sevgili gibi vefasız olmaması gerektiği, bu âleme bir vefasızın yeterli olacağı düşüncesiyle ispatlanır:

Ey çarh sen de yâr gibi olma bî-vefâ

Zîrâ bu denlü 'âleme bir bî-vefâ yeter (108/5)

[Ey felek! Sen de sevgili gibi vefasız olma. Çünkü böyle âleme bir vefasız yeter.]

Âşığın ayrılıktan dolayı ölecek duruma gelmesine karşılık sevgilinin yanağını göstermemesine, hastaya ölüm anında suyun verilmeyip saklanması iyi bir davranış olmadığı düşüncesi delil getirilir. Ölmek-rıhlet, yanak-su ilişkisiyle düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Ölürem hecr ile göster 'ârızun **kim hôş degül**

Hastadan rihlet deminde suyu pinhân eylemek (315/4)

[(Ey sevgili!) Ayrılığından ölüyorum; yanağını göster. (Çünkü) ölüm anında hastadan suyu saklamak hoş değildir.]

Uzun zülüflerin derdinin âşığa sorulması gerektiği, uzun gecelerin belasını hasta olanların daha iyi bileceği fikriyle ispatlanır. Çekilen acı ve sıkıntılardan hastaların geceleri uyuyamadıklarına, bundan dolayı gecelerin onlara çok uzun geldiğine inanılır. Zülûf-i dırâz-uzun gece, dert-bela, tabip-hasta ilişkisiyle düzenli leff ü neşr vardır:

Zülûf-i dırâz derdini benden sor ey tabîb

Uzun gece belâsını bîmâr yeg bilür (204/2)

[Ey tabip! Uzun saçın derdini benden sor. (Çünkü) uzun gecenin belasını hasta olan daha iyi bilir.]

Sevgilinin, âşık olduğunu duyduktan sonra şairin yüzüne bakmaması, tabibin ölecek hastanın yanına fazla uğramadığı düşüncesiyle kanıtlanır. Âşık-ölümlü hasta, sevgili-tabib ve yüzüme bakmaz-yöresine uğramaz ile ilişkilidir (düzensiz leff ü neşr):

‘Âşık olduğum tuyaldan yüzüme bakmaz habîb

Yöresine ugramaz ölümlü bîmârun tabîb (25/1)

[Sevgili, âşık olduğumu duyduğundan beri yüzüme bakmaz. (Çünkü) tabip, ölümlü hastanın yöresine uğramaz.]

Âşığın ağlayarak halini arz edişi sevgiliye zahmet olmaması, hastanın, derdini ancak tabibe anlatması ve yardım dilemesi gerçeğiyle kanıtlanır. Âşık/ben-hasta, sevgili/sen-tabib ilişkisi vardır (düzenli leff ü neşr). Beyitte âşığın, gözyaşlarıyla sevgiliyi rahatsız etme kaygısı sezilir:

Ben sana hâlüm agladugum zahmet olmasun

Bir hasta kim tabîbe gele derdini döker (58/3)

[(Ey sevgili!) Halimi ağlayarak söylemem sana sıkıntı vermesin.
Çünkü bir hasta doktora gelince derdini anlatır.]

İnsanın dertli olması gerektiğine, dertli olmayınca şifa bulunamayacağı düşüncesi delil olarak sunulur:

Derd-mend ol ey Necâtî derd-mend

Derdlü olmayınca olunmaz devâ (13/8)

[Dertli ol ey Necati dertli! (Çünkü) dertli olmayınca deva olunmaz.]

Şair, mahlasını daha sevimli söylemesi gerektiğini, yemeğin sonunda yenen taze helvanın iyi geleceği düşüncesiyle kanıtlar. Şîrîn-ter- halva-yı ter, mahlas-ı şî'r-taam sonu ilişkisiyle düzensiz leff ü neşr yapılmıştır:

Şîrîn-ter eyle mahlâs-ı şî'rün Necâtîyâ

Kî olur ta'âm sonna halvâ-yı ter lezîz (54/6)

[Ey Necati! Şiirinin mahlas beytini daha tatlı/sevimli söyle. Çünkü yemeğin sonuna taze helva tatlı/güzel olur.]

Zayıf Necati'nin şeker dudaklı güzelden vuslat beklemesine, sıradan kâğıdın iyi helvalara sarılması delil olarak sunulur. Şeker-leb-iyi helva, vasl-sarılmak, zayıf Necati-alçak kâğıt ifadeleri uyum içindedir (düzenli leff ü neşr). Sıradan ve basit kâğıtların helvaya sarılması bu delilde önemli rol oynamıştır:

Sen şeker-lebden umar vasl Necâtî-i za'îf

Ki sarılır eyü halvâlara alçak kâğıd (45/7)

[Zayıf Necati sen şeker dudaklıdan kavuşma umar. Çünkü sıradan kâğıt iyi helvalara sarılır.]

Pahalı ve süslü elbiselerin cahile marifet vermeyeceği, safranın rengine bakıp da kimsenin tatlı demeyeceği düşüncesiyle ispatlanır. Za'afra (safran), sarı renkli bir bitkidir. Tadı acıdır. Yanık yarasının tedavisinde kullanılır. İyice yanmış odun kömürü üzerinde 40-50 dakika kavrulur. İnsanı rahatlatma, güldürme ve vücuda ferahlık verme gibi özelliklere sahiptir. (Onay, 2009: 497; Gökyay, 1973: 292; Çavuşoğlu, 2001: 290; Çavuşoğlu, Tarihsiz: 125)

Ma'rifet virmez Necâtî câhile fâhir libâs

Kimse dimez rengine bakup za'afra'n tatlıdur (144/10)

[Ey Necati! Pahalı ve güzel elbise, cahile irfan vermez. (Çünkü) kimse rengine bakıp da safran tatlıdır demez.]

Âşığın, sevgilinin derdinin can ve gönlünden çıkmasını istememesi, padişahın ordunun idaresinden uzak kalmaması gerektiği düşüncesiyle kanıtlanır:

Ey gam-ı dil-ber sakın cân ü gönülden çıkma **kim**

Pâdişeh câ'iz degüldür ola leşkerden irag (266/6)

[Ey dilberin derdi! Sakın can ve gönülden çıkma. Çünkü padişahın ordudan uzak olması caiz değildir.]

Âşığın, sevgiliden gelecek gamın, günlük gıda olarak umması, sultanın halkını beslemesi gerektiği ve bunun meşhur bir âdet olduğu fikriyle kanıtlanır:

Yârdan yevmî gam umarsa Necâtî nola **kim**

'Âdet-i meşhûrdur kulını sultân beslemek (304/5)

[Necati, sevgiliden gelecek gamı, günlük olarak umarsa, ne olur? Çünkü sultanın kulunu beslemesi meşhur âdettir.]

Âşığa, iki dünyada bir sevgilinin yeteceği, serverin/başkanın çok olduğu bir işin istenildiği gibi olmayacağı düşüncesiyle ispatlanır. İsteklerin gerçekleşmesi için dünya ve ahiretin sahibi bir sevgili imgesiyle beyitte tasavvufi anlama kapı aralanır:

İki 'âlemde Necâtî sana bir yâr yeter

Ber-murâd olmaz ol iş anda ki server çoğ olur (110/6)

[Ey Necati! İki dünyada sana bir sevgili yeter. Çünkü başkanın çok olduğu bir iş istenildiği gibi olmaz.]

Sevgilinin kavuşma gününde âşığın busesini esirgememesi gerektiği, bayramlarda şarabın yasak olmadığı âdeti ile ispat edilir. Dilber-dost, vuslat-bayram, buse-bâde kelimeleri birbiriyle ilişkilidir (düzenli leff ü neşr):

Dil-berâ vuslat gününde eyleme bûsen dirîg

Dôstum bayram olıcak bâdeye olmaz yasag (265/4)

[Ey sevgili! Kavuşma gününde öpücüğünü benden esirgeme. (Çünkü) dostum, bayram olunca şaraba yasak olmaz.]

Misafire yol azığının tatlı olduğu; misafirin güneş doğmadan önce yola çıktığında yolda tehlike hissedeceği; “gökten ne yağdı da yer kabul etmedi” atasözüyle; duvarın, saman çöpü olmadan sağlam olmayacağı; “Kâfirin yaptığı bina sağlam olur.” atasözüyle; kış mevsiminde yapılan binanın sağlam olmayacağı; çocukların ateşle oynamasının iyi olmayacağı; çocuk yaşlarda gizli haberlerin açığa vurulduğu; ustaların onmadığı/iflah olmadığı; dünyada herkesin bir isteğinin olduğu; herkesin kendi işini iyi bildiği; insana bir hünerin yeterli olduğu; yalancı kişilerin yalanı bileceği; bilinen yahut korkulu yollarda tanıdıktan korkulmadığı; “eski düşman dost olmaz” atasözüyle; çirkinlerin eline ayna almadığı ve aynaya bakmadığı; bu dünyanın sayısız baykuşu uçuran bir virane olduğu; yoksulu azarlayan zenginın kınandığı; fakirlerin yaz mevsimini istedikleri; Mısır ülkesine Habeşli birinin sultan olmadığı; elif harfinin lam harfiyle birleşince (lamelif olunca) eğri olacağı; felek celladının kılıcını günde bin kez toprağa gömdüğü; aşk merdivenine adım adım çıkılamayacağı; güzel yüzlülerin âşığın gönlünü aldıktan sonra inkâr ettikleri; himmet sahiplerinin dilenciye altın verdikleri; feleğin son derece süratli olduğu; güzellik çağının su gibi süratle geçtiği; dünyanın kimseye kalmayacağı; yoldaşın yoldaşı öldürdüğünün çok görüldüğü; ceylan avcılarının yer yer gizlendiği; hüma kuşu gibi himmet sahiplerinin pisliğe konmayacağı; köpeklerin dolunaya dost olmadığı; gecelerin hırsız ile sırdaş olduğu; bu âleme bir vefasızın yeterli olduğu; hastaya, ölüm anında suyun verilmesi gerektiği; uzun gecelerin belasını hasta olanların daha iyi bildiği; tabibin ölecek hastanın yanına fazla uğramadığı; hastanın, derdini tabibe anlattığı ve yardım istediği; dertli olmayınca şifanın bulunamayacağı; yemeğin sonunda taze helvanın iyi geldiği; sıradan kâğıdın iyi helvalara sarıldığı; safranın rengine bakıp da

kimsenin tatlı demeyeceği; padişahın ordunun idaresinden uzak kalmaması gerektiği; sultanın halkını beslemesi gerektiği; başkanın çok olduğu bir işin istenildiği gibi olmayacağı; bayramlarda şarabın yasak olmadığı gibi çok çeşitli unsurlar, klasik şiirin estetik unsurlarını kanıtlamak için delil olarak sunulmuştur.

b) Dinî-Tasavvufî İnanışa Dair Deliller

Âşığın, sevgilinin kölesi olduğunu çok görenlere, Allah'ın istediği zaman bir kulunu sultan edeceği inancı delil getirilir. Geda-kul, dilber-sultan kelimeleriyle düzenli leff ü neşr sanatı yapılmıştır:

Ben gedâ-yı dil-ber oldugumu çok mu gördünüz

Hak Te'âlâ isteyicek bir kulı sultân ider (141/3)

[Benim sevgilinin dilencisi olduğumu çok mu gördünüz? (Çünkü) Allah isteyince bir kulu sultan eder.]

“Şarabın herhangi bir özelliği yoktur.” diyenlere, lütuf ve kerem sahibi olan Allah'ın gülden koku, yıldan da panzehir yarattığı delil olarak sunulur. Beyitte Allah'ın, her şeyde bir hikmet ve fayda gözettiği verilmek istenir:

Yok dime hâsiyet-i bâdeye **kim lutf-ı Kerîm**

Gülde bû yaradur u ef'ide tiryâk eyler (180/4)

[Şarabın meziyeti/yararı yok deme. Çünkü kerem ve lütuf sahibi Allah, gülde koku yılanda panzehir yaratır.]

Âşığa ağlayıp inleme, sevgiliye ise naz ile izzetli davranışın uygun olması, Allah'ın bülbülü inleyecek ve gül bahçesini de aziz edecek şekilde yaratması inancıyla kanıtlanır:

Bana zârî vü ana nâz ile 'izzet yaraşur

Çünkü Hak bülbülü zâr eyledi gül-zârı 'azîz (218/4)

[Bana ağlayıp inleme, sevgiliye naz ile izzet yakışır. Çünkü Hak, bülbülü inletti; gül bahçesini aziz eyledi.]

Sevgilinin, rakip görmesin diye yüzünü örtmesi gerektiği, Kuran'ın açık olduğu zaman şeytanın okuyacağı şeklindeki inanışla ispatlanır. Yüz-mushaf, rakip-şeytan ilişkisiyle düzenli leff ü neşr sanatı yapılmıştır:

Bî-nikâb olma habîbüm görmesün yüzün rakîb

Mushaf açuk olıcak dirler anı şeytân okur (196/5)

[Sevgilim! Örtüsüz olma da rakip yüzünü görmesin. (Çünkü) “Kuran açık olunca onu şeytan okur.” derler.]

Sevgilinin güzelliği zikredilirken cenneti hatıra getirmemek, Kuran okunurken konuşamamak yahut dünya kelamı etmemek inancıyla kanıtlanır:

Yâr hüsnin zikr iderken cenneti anmaz gönül

Söylemez dünyâ sözün şol kimse kim Kur'ân okur (196/3)

[Gönül, sevgilinin güzelliğini zikrederken cenneti anmaz. (Çünkü) Kuran okuyan kişi dünya sözünü söylemez.]

Sevgilinin âşığa gelmesinin uzak bir ihtimal, âşığın ise sevgiliye erişmesinin imkânsız oluşu, hüma kuşunun yere inmediği ve güvercinin Kâbe'ye konmadığı inanışlarıyla ispatlanır:

Sen bana gelmek ba'îd ü ben sana varmak muhâl

Kim hüma inmez yire konmaz kebûter Ka'beye (456/4)

[Senin bana gelmen uzak bir ihtimal; benim sana varmam ise imkânsızdır. Çünkü hüma yere inmez; güvercin Kâbe'ye konmaz.]

Dert ehlinin sevgilinin eşiğine sarı yüzle erişmesine, Hacca gidip Kâbe'yi tavaf etmenin maddî güç sayesinde mümkün olduğu düşüncesi delil getirilir. Beyitte bir maksada ulaşabilmek için maddî ve manevî gayretin sarf edilmesi gerektiği verilmek istenir. Âşığın yüzü, çekilen aşk derdinden dolayı sararmıştır. Hacca gitmek için de maddî güç gerekir:

Çihre-i zerd ile irer işigüne ehl-i derd

Kim tavâf-ı Ka'be olur kuvvet-i zerle nasîb (23/6)

[(Ey sevgili!) Dert ehli, sararmış yüzüyle senin eşiğine erişirler. Çünkü Hacca gidip Kâbe'yi tavaf etmek, altın gücüyle (zenginlere) nasip olur.]

Gam kılıcı yaralisına tenin gerekmeyeceğine, Hz. Peygamberin şehitlerin kefene ihtiyacı olmadığına dair sözü delil olarak sunulur:

Ten gerekmez tîg-i gam mecrûhına

Kim şehîd-i 'ışka yaraşmaz kefen (413/3)

[Gam kılıcı yaralisına ten gerekmez. Çünkü aşk şehidine kefen yakışmaz.]

Zahidin kuş gibi olduğuna, isteğinin daima uçmak olduğu delil getirilir. Uçmak kelimesi, uçmak fiili ve cennet anlamlarıyla tevriyeli kullanılmıştır:

Ne 'aceb murg imişsin ey zâhid

Ki hemîşe murâdun uçmaktır (147/5)

[Ey zahit! Ne acayip kuşmuşsun! Çünkü isteğin daima uçmaktır/cennettir.]

İçinde gül yanaklı sevgili olmayınca âşığın gül bahçesine değer vermemesi, cennet bahçelerini güzelleştirenin Hakk'ın görünüşü olduğu inancıyla kanıtlanır. Beyitte sofuların cennetten ziyade Allah'ın cemalini istemelerine dair tasavvufî görüşleri dile getirilir:

Neylesün gül-zârı 'âşık olmayınca gül-'izâr

Bûstân-ı cennete sûret viren dîdâr imiş (248/2)

[Âşık, gül yanaklı (sevgili) olmayınca gül bahçesini ne yapsın? (Çünkü) cennet bostanına suret veren Hakk'ın görünüşü imiş.]

Âşığın, sevgili olmadan çimeni seyretmeyeceği (yeşilliklerde dolaşmayacağı), Hakk'ın cemaline âşık olanlara cennetin ayak bağı olacağı inancıyla ispatlanır:

İtmeyem sensüz ayak seyrin çemenden yana **kim**

'Âşık-ı dîdâr olana cennet ayak bagıdır (186/4)

[Çimenden tarafa (bulunan) kadehi sensiz seyretmem. Çünkü Hakk'ın cemaline âşık olana cennet ayak bağı olur.]

Sevgilinin, âşığın ahından sakınması gerektiğine, dua okunun göklere çıkması delil getirilir:

Ey mâh-çihre 'âşıkun âhından it hazer

Bilmez misin ki göklere tîr-i du'â çıkar (78/6)

[Ey ay yüzlü! Âşığın ahından sakın! (Çünkü) dua okunun göklere çıktığını bilmiyor musun?]

Sevgilinin, âşığa yaptığı eziyetlerle yiğitlik taslamamasına, dua okunun feleklerin zırhına da geçtiği söylenerek ispatlanır. Yukarıdaki beyitte olduğu gibi bu beyitte de duanın tesiri, kanıtta önemli rol oynar:

Ey mâh-çihre olma cefâya dilîr **kim**

Eflâk cevşenine hadeng-i du'â geçer (81/4)

[Ey ay yüzlü! Yaptığın eziyetlerle yiğitlik taslama! Çünkü dua oku, felekler zırhına da geçer.]

Güzellik sultanının, dervişine merhamet etmesi gerektiği, saltanatın dua üstünde durduğuna dair olan inançla kanıtlanır. Beyitte, padişahın saltanatının duaya baktığı veya dua ile saltanat sürdüğü söylenerek, dervişe acıması ve yardımda bulunması gerektiği söylenir:

Rahm kıl dervîşüne ey pâdişâh-ı hüsn **kim**

Pây-i taht-ı saltanat dest-i du'â üstindedür (121/6)

[Ey güzellik padişahı! Dervişine merhamet et. Çünkü saltanatın payitahtı dua eli üstündedir.]

Sevgilinin eşiğinde âşığın dua etmesine izin verilmesine, dervişlerin duasının daima kabul olduğu inancı delil olarak sunulur:

İşigünde ko beni sana du'âlar ideyin

Müstecâb olur du'âsı dâ'imâ dervîşlerün (292/3)

[Bana eşiğinde izin ver; sana dualar edeyim. (Çünkü) dervişlerin duası daima kabul olur.]

Acınacak halde olanın sofu değil de âşık olduğu, sofu için sevgilinin mahallesi olmazsa cennetin bulunduğu inancı kanıt olarak zikredilir. Âşığa, sevgilinin mahallesi ele geçmediği için “yazık” diye acımalıdır:

Bana yazuk disene sana ne var ey sôfi

Kûy-i yâr olmaz ise gûşe-i cennet bâkî (604/4)

[Ey sofu! Sana ne var; benim için “yazık” desene! (Çünkü) sana sevgilinin mahallesi olmazsa, sonsuz cennet köşesi var.]

Cennet, sevgilinin saçına kıyasla alnı yahut yanağının olması, cennetin Şam şehrinin altında ya da üstünde olduğuna dair inançla ispatlanır:

Zülfüne nisbet yâ alnun ola cennet yâ ruhun

Çünkü Şâmun bâg-ı huld altında yâ üstindedür (121/3)

[Cennet, saçına nispetle ya alnın ya da yanağın olmalıdır. Çünkü cennet bahçesi Şam'ın ya altında ya da üstündedir.]

Âşığın sevgiliden ayrı kaldığı günlerde dudağını arzulamasına, oruçlu olan kişinin iftarda yahut bayramda tatlı yenmesi âdeti delil olarak sunulur. Hasret günleri-oruç, dudak-tatlı ifadeleriyle düzensiz leff ü neşr yapılmıştır:

Hasret eyyâmında nola ârzû itsem lebün

Tatlu yinür ey yüzi bayram çün ola oruç (40/3)

[Ey bayram yüzlü! Hasret günlerinde dudağını arzulasam ne olur? Çünkü oruç olunca tath yenir.]

Sofunun günah düşüncesiyle kişileri içmekten alkoymasına, ahirette kimsenin günahı kimseden sorulmayacak inancı delil olarak ileri sürülür:

Ben güneş-gârı bu gün men' itme sôfi içmeden

Kim sorulmaz kimseden yarın günâhı kimsenün (300/3)

[Ey sofu! Günah işliyorum diye beni bugün içmekten alkoyma. Çünkü yarın kimsenin günahı kimseden sorulmayacak.]

Zahidin, âşıkları cehennem ateşiyle korkutmaması gerektiğine, âriflerin sonraya kalan beladan korkmadığı inancı delil getirilir:

Eydünüz 'uşşâkı zâhid nâr ile korkutmasun

'Ârif olan irteye kalan belâdan korkmaz (225/2)

[Zahide söyleyiniz de âşıkları ateşle korkutmasın. (Çünkü) arif olanlar yarına kalan beladan korkmaz.]

Devletli padişahın dünya durdukça var olması isteği, onun dünyayı süsleyip bezeyen İlahi nur oluşu inancıyla ispatlanır:

Cihân durdukca var olsun benim devletlü Sultânım

Kim ol ferr-i İlahîdür cihâna zîb ü zînetler (207/9)

[Benim devletli sultanım dünya durdukça var olsun. Çünkü o, dünyayı süsleyip bezeyen İlahî nurdur.]

Can ve gönlün sevgilinin yanağına meyletmesi, abdalların ateş buldukları yere oturması âdeti ile kanıtlanır. Yanak-ateş, can ve gönül-bir iki çıplak abdal ilişkileriyle düzensiz leff ü neşr yapılmıştır:

Meyl itse hadd-i yâra cân ü gönül bana ne

Bir iki çıplak abdâl od buldılar çönerler (92/5)

[Can ve gönül sevgilinin yanağına meyletse, bana ne? (Çünkü) bir iki çıplak abdal ateş bulunca çömelirler/otururlar.]

Allah'ın sonsuz bir güce sahip olup bir kulunu istediği zaman sultan edeceği ve gülden koku ve yılandan panzehir yaratması örneklerinde olduğu gibi hikmet ve yaratışında sınır olmadığı; Kuran açık olduğunda şeytanın okuyacağı ve

Kuran okunurken konuşmamak gerektiği; hüma kuşunun yere inmediği ve güvercinin Kâbe'ye konmadığı; Hacca gidip Kâbe'yi tavaf etmenin maddî güç sayesinde mümkün olduğu; şehitlerin kefene ihtiyacı olmadığı; zahitlerin isteğinin daima cennet olduğu: cennet bahçelerini güzelleştirenin Hakk'ın görünüşü olduğu; Hakk'ın cemaline âşık olanlara cennetin ayak bağı olacağı; dua okunun göklere çıktığı ve feleklerin zırhına da geçtiği; saltanatın dua üstünde durduğu; dervişlerin duasının daima kabul olduğu; cennetin Şam şehrinin altında ya da üstünde olduğu; oruçlu olan kişinin iftarda yahut bayramda tatlı yediği; ahirette kimsenin günahının kimseden sorulmayacağı; âriflerin sonraya kalan beladan korkmadığı; padişahın dünyayı süsleyip bezeyen İlahi nur olduğu; abdalların ateş buldukları yere oturdukları gibi inanışlar delil olarak sunulmuştur.

c) Tabiat Gözlemlerine Dair Deliller

Sevgilinin gamze oklarının yağmur gibi yağarken âşığın bu oklarla ölmeyi çok istemesi, yağmur uykusunun tatlı oluşu düşüncesiyle kanıtlanır. Gamze okları-yağmur uykusu, ölmek-tatlı ilişkileriyle düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Gamzen okları yağarken cân virürin ölmege

Her kişi anı bilür kim hâb-ı bârân tatlıdur (144/7)

[[Ey sevgili!] Hışımlı bakış okların yağmur gibi yağarken ölmeye can atarım. Çünkü herkes yağmur uykusunun tatlı olduğunu bilir.]

Âşığın gözyaşları ile yalnız kalıp vuslatı hatırlamak istememesi, okyanusa dalan kişinin, aklına sahili getirmeyeceği düşüncesiyle ispatlanır. Gözyaşları okyanus, visal ise kenar olarak düşünülmüş (düzenli leff ü neşr):

Girye ile kon beni bana anman visâli **kim**

Bahr-i muhîte gark olan anmaz kenâreyi (581/4)

[Beni gözyaşlarım ile yalnız bırakın; bana kavuşmadan söz açmayın. Çünkü okyanusa dalan kıyıyı hatırlamaz.]

Âşığın sevgilinin yanağı devrinde ölmek istemesi, bahar günlerinde herkeste yolculuk düşüncesinin uyanması fikriyle ispatlanır. Yanak devri-bahar günleri, ölmek-sefer ile ilişkilidir (düzenli leff ü neşr):

'İzâr ü 'ârızı devrinde kon beni öleyin

Bahâr günleri gönli kimün sefer dilemez (216/2)

[Beni sevgilinin yanağının devrinde/yuvarlaklığında bırakın öleyim. (Çünkü) bahar günleri kimin gönlü yolculuk istemez?]

Sevgilinin gül yanaklarının arzusu ile âşığın gözyaşlarının kanlanması, ilkbahar gelince suların bulanık aktığı düşüncesiyle kanıtlanır:

Gül ruhlarının şevki yaşum kana boyadı

Olur çü bahâr irse sularda bulanıklık (280/4)

[Gül yanaklarının arzusu, gözyaşımı kana boyadı. Çünkü ilkbahar gelince sularda bulanıklık olur.]

Selvi boylu sevgilinin âşığın/Necati'nin yüzüne bakmaması, ilkbaharın şimşir ağacının sonbaharın yapraklarından hoşlanmaması ile izah edilir. Şairin bu beyti yaşlılık vaktinde yazdığı anlaşılıyor:

Ol serv Necâtînün bakmaz yüzine **zîrâ**

Şimşâd-ı bahâr itmez evrâk-ı hazândan haz (259/7)

[O selvi boylu (güzel), Necati'nin yüzüne bakmaz. Çünkü ilkbaharın şimşir ağacı, sonbaharın yapraklarından hoşlanmaz.]

Gönlün, sevgilinin yüzünü hatırlayıp ağlaması ve kavuşmayı özlemesine, bahar mevsiminde yağın yağmurun bal ve yağ gibi değerli olması delil getirilir. Yüz-bahar, ağlamak-yağmur, visal-bal ve yağ ile düzenli leff ü neşr yapılmıştır:

Yüzün anup agladugumca visâl özler gönül

Kim bahâr eyyâmınınun yagmuru bal ü yag olur (107/3)

[[Ey sevgili!] Yüzünü anıp ağladıkça gönlüm kavuşmayı özler. Çünkü bahar günlerinin yağmuru bal ve yağ gibi kıymetli olur.]

Gönlün sevgilinin çenesini sevmesi, bülbülün yuvasını dünyaya değiştiremeyeceği fikriyle kanıtlanır:

Ey gül severse tan mı zenahdânunı gönül

Bülbül cihâna virmez imiş âşiyânesin (386/5)

[Ey gül yüzlü sevgili! Gönül, çeneni severse şaşılır mı? (Çünkü) bülbül, yuvasını dünyaya değiştirmemiş.]

Nasihat edildikçe gönlün inlemesine, üstüne su serpilen ateşin ses çıkarması delil olarak sunulur:

'Aceb midür nasihat eyledükce inlese gönlüm

Bilürsin üstine su sepseler eyler figân âteş (250/2)

[(Birileri) bana nasihat ettikçe gönlüm inlese şaşılır mı? (Çünkü) bilirsin; üstüne su sepeleyince ateş figan eder/ses çıkarır.]

Âşığın vuslat için ağlamaktan kaçmaması gerektiğine, inci tanesi elde etmek için denize girenlerin varlığı delil getirilir. Vuslat-inci tanesi, ağlamak-okyanus arasında düzenli leff ü neşr vardır:

Vasl ister isen ağlamadan kaçma Necâtî

Dür-dâne için derd ile 'ummâna girürler (143/6)

[Ey Necati! Kavuşma istersen ağlamaktan kaçma. (Çünkü) inci tanesi için okyanusa büyük sıkıntılarla girerler.]

Kavuşmayı umanların ayrılık acısını duymayacakları, inciyi isteyenlere Umman denizinin tatlı geleceği düşüncesiyle kanıtlanır:

Vuslat umanlar duyar mı acısını fürkatün

Tâlib-i gevher olana bahr-i 'Ummân tatlıdur (144/4)

[Kavuşma umanlar, ayrılığın acısını duyar mı? (Çünkü) inciyi talip olana Umman denizi tatlı gelir.]

Âşığın, içinde sevgilinin olmadığı dünyayı bir habbeye (çok küçük bir şeye) dahi almayacağı, incisiz sadefin bir değeri olmayacağı düşüncesiyle ispat edilir:

Almayam devrânı sensüz virseler bir habbeye

Kıymeti olmaz sadef kim ola gevherden irag (266/4)

[(Ey sevgili!) Sensiz dünyayı verseler en küçük bir şeye dahi almam. (Çünkü) sadefin, inciden uzak olunca değeri olmaz.]

Her gönülde arandığı takdirde aşktan bir iz bulunması, her toprakta kazıldığı zaman su çıkacağı düşüncesiyle kanıtlanır. Gönül-toprak, aramak-kazmak, aşk-su, bulmak-çıkarmak birbiriyle ilişkili yapılarıdır (düzensiz leff ü neşr). “Her gönülde arandığı takdirde aşktan iz bulunacağı” yapısı, “her toprağı kazsalar su çıkacağı” yapısına benzetilerek temsilî teşbih yapılmıştır:

Her dilde arasan bulunur 'ışkdan eser

Her toprağı ki kazsalar elbette mâ' çıkar (78/7)

[Her gönülde, arasan aşktan iz bulunur. Çünkü her toprağı kazsalar elbette su çıkar.]

Bahar yelinin sevgilinin kara saçını yanağından gidermesi, nevrüz olunca güneş üzerinde bulut olmaz düşüncesiyle kanıtlanır:

Gidersün kô kara zülfün sabâ yili yanagundan

Ki nev-rûz olıcak dirler güneş üzre sehâb olmaz (244/2)

[*Bırak da bahar yeli yanağından kara saçını gidersin. Çünkü "Nevruz olunca güneş üzerinde bulut olmaz." derler.*]

Sevgilinin saçlarının âşığın ağlamasını gülmeye çevirmesi, bulutların acı deniz suyunu tatlıya dönüştürmesi ile ispatlanır. Deniz suyu, buharlaşarak önce buluta sonra da yağmura dönüşür. Bulutlar adeta acı suyu tatlı suya dönüştürücü işlevi görür. Ağlamak-acı deniz suyu, zülûf-bulut, gülmek-leziz birbiriyle ilişkili yapılardır (düzenli leff ü neşr):

Ağladugumı zülfün ider gülmege bedel

Acı deniz suyunı bulutlar ider lezîz (53/4)

[*(Ey sevgili!) Senin zülfün, ağlamamı gülmeye çevirir. (Çünkü) bulutlar, acı deniz suyunu tatlılaştırır.*]

Nasihatçının âşığı sevgiliden soğutmak için kara suratını ekşitmesine, ateşin sirke ile daha iyi söndürüldüğüne dair düşünce delil olarak sunulur:

Beni senden sovutmaga sevâdın ekşidür nâsîh

Bilür kim sirke ile yig söyünür bî-gümân âteş (250/6)

[*Nasihatçı, beni senden soğutmak için kara suratını ekşitir. Çünkü ateşin sirke ile daha iyi söndürüldüğünü elbette bilir.*]

Ecel pençesinde zengin ve yoksulun bir olduğu, suya dayanmakta şekerle tuzun aynı olduğu fikriyle ispatlanır:

Birdür ey dervîş ecel çengâline bay ü gedâ

Kim berâberdür suya döymekde şekerle nemek (316/6)

[*Ey derviş! Ecel pençesine zengin ve yoksul birdir. Çünkü suya dayanmakta şekerle tuz aynıdır.*]

Meskenet (miskinlik, tevazu, âcizlik) yolunun güneşten öğrenilmesi gerektiği, onun başı göklere eriştiği halde yüzünün yerde olmasıyla kanıtlanır:

Meskenet yolın güneşden öğren ey meh-pâre **kim**

Göklere irişdi başı dahi yüzi yereddür (172/7)

[*Ey ay parçası! Tevazu yolunu güneşten öğren. Çünkü başı göklere erişmesine karşılık yüzü yerededir.*]

Yağmur uykusunun tatlı olduğu; okyanusa dalan kişinin aklına sahili getirmeyeceği; bahar günlerinde herkeste yolculuk düşüncesinin uyandığı; ilkbahar gelince suların bulanık aktığı; ilkbaharın şimşir ağacının sonbaharın yapraklarından hoşlanmadığı; bahar mevsiminde yağın yağmurun bal ve yağmur gibi değerli olduğu; bülbülün, yuvasını dünyaya değişmediği; üstüne su serpilen ateşin ses çıkardığı; inci tanesi elde etmek için denize girildiği; inciyi isteyenlere Umman denizinin tatlı geleceği; incisiz sadefin bir değeri olmayacağı; her toprakta kazıldığı zaman su çıkacağı; nevruda havanın bulutsuz olduğu; bulutların acı deniz suyunu tatlıya dönüştürdüğü; ateşin sirke ile daha iyi söndürüldüğü; suya dayanmakta şekerle tuzun aynı olduğu; güneşin başı göklere eriştiği halde yüzünün yerde olduğu gibi tabiata dair gözlemler delil olarak ortaya konmuştur.

Sonuç

Necati Bey'in gazellerinde kanıtlayıcı anlatım biçiminin örnekleri, ilk kez ortaya konmuştur.

Kanıtlayıcı anlatım biçimi ile ilk mısradaki ortaya konan düşünceler, ikinci mısradaki sunulan delillerle okuyucu ikna edilmeye çalışılmıştır.

Şairin (ve devrinin), delilsiz bir şeye inanmama yahut düşüncesini kanıtlama isteğinin şiirlere yansıdığı gözler önüne serilmiştir.

Necati Bey, kâinatı, çevreyi, halkın yaşayış ve inançlarını, âdet, gelenek ve görenekleri, atasözlerini ve dinî-tasavvufî söylemleri iyi bir gözlemci titizliğiyle gözlemlemiş ve kanıtlayıcı yöntemle şiirine aktarmıştır.

Necati Bey, kanıtlayıcı anlatım tarzını başarıyla kullanmış; klasik şiirin estetik unsurları ile konuşma dilinin doğallık ve canlılığını uyum içinde vermiştir.

Duygu ve düşüncelerin, aşına olunan ifadelerle sunulması ve kanıtlanarak anlatılmasının okuyucunun etkilenmesine ve şiirinin beğenilmesine sebep olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Aktaş, Şerif. (2002), *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Ay, Orhan. (2016), *Necâtî Bey Divanı'nda İrsâl-i Mesel ve Temsîlî Teşbih*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.

Aydemir, Yaşar. (2011), "Sanattan Zihniyete: Kâfirin Diktiği Bina Muhkem Olur", *Gazi Türkiyat*, S 8, s. 137-144.

- Coşkun, Menderes. (2007), *Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (2001), *Necati Bey Divanı'nın Tahlili*, Kitabevi, İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (Tarihsiz), *Necati Bey Divanı (Seçmeler)*, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul.
- Durmuş, İsmail. (2000), "İrsâl-i Mesel", *DİA*, C 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Durmuş, İsmail. (2004), "Mesel", *DİA*, C 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Gökyay, Orhan Şaik. (1973), "Necati Bey Divanı", *Türk Dili*, C 28, S 263, s. 292.
- İsmail Durmuş, M. A. Yekta Saraç. (2003), "Leff ü Neşr", *DİA*, C 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Onay, Ahmet Talat. (2009), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Haz: Cemal Kurnaz), H Yayınları, Ankara.
- Özsarı, Reyhan. (2006), *Cumhuriyet Döneminde Kompozisyon Anlayışı-ve Batılı Kaynaklarla Mukayesesi-*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Pala, İskender. (2000), "İrsâl-i Mesel (Türk Edebiyatı)", *DİA*, C 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Pala, İskender. (2016), "Şiirde İspat Metodu: İrsal-i Mesel", *Şi'r-i Kadîm*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Saraç, M. A. Yekta. (2007), *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 3F Yayınevi, İstanbul.
- Tarlan, Ali Nihat. (1997), *Necati Beg Divanı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Doç. Dr. Mustafa KARABULUT

Adıyaman Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi,
Adıyaman/TÜRKİYE
mkarabulut@adiyaman.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6259-0868

**YAHYÂ KEMÂL'İN HATIRALARINDA
VE ŞİİRLERİNDE "ANNE" İMAJI**

"MOTHER" IMAGE YAHYÂ KEMÂL'S MEMORIES
AND POEMS

DOI Number: 10.28981/hikmet.371587

ÖZ

Türk edebiyatında "anne" konulu birçok yapıt kaleme alınmıştır. Bazı şair ve yazarlar bu konuya daha hassasiyetle yaklaşmışlardır. Özellikle Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Haşim, Nâzım Hikmet, Ziya Osman Saba, Arif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer, Can Yücel, Turgut Uyar, Cemal Süreya, Muzaffer İlhan Erdost, Sezai Karakoç vb. sanatçıların eserlerinde anne imajı önemli yer tutar.

Yahya Kemal Beyatlı'nın hayatında annesinin büyük önemi vardır. Annesini erken yaşta kaybeden şair, büyük acılar çeker ve büyük bir boşluk hissine kapılır. Şairin yaşadığı bu durum onun yapıtlarına da yansır. Yahya Kemal, annesinin dair birçok anıyı acı ve özlemle yâd eder. Beyatlı, birçok şiirinde annesini ölüm ile iç içe işler. Hatta ölünce toprağa, bir bakıma annesine kavuşacağına inanır. Üsküp ise annesinin defnedildiği şehir olmasından dolayı şaire göre kutsal bir şehirdir. Annesine aşırı derecede bağlı olan şair, onun zamansız ölümü ile derin bir yalnızlığa bürünür. Bu makalede Yahyâ Kemâl Beyatlı'nın hatıralarında ve şiirlerindeki anne imajı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yahyâ Kemâl Beyatlı, Türk şiiri, anne.

ABSTRACT

In the Turkish literature, many works on "mother" were taken. Some poets and writers have approached this issue more sensitively. In particular, it is important to note that in particular, Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Haşim, Nâzım Hikmet, Ziya Osman Saba, Arif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer, Can Yücel, Turgut Uyar, Cemal Süreya, Muzaffer İlhan Erdost, Sezai Karakoç etc. the image of the mother takes an important place in the works of the artists.

In the life of Yahya Kemal Beyatlı, his mother has a great importance. In the early years of her mother's loss, the poet suffers great sorrows and feels a great emptiness. This situation that the poet lives in is also reflected in his works. Yahya Kemal gives many memories of his mother with pain and longing. Beyatlı, in many poems, treats his mother with death. He even believes that when he dies, he will meet the earth, the mother of a sight. Skopje, is a holy city according to poetry because it is the city where her mother is buried. The poet, who is attached to her mother extreme, takes a deep loneliness with her untimely death. In this article, the image of the mother in the memoirs and poems of Yahya Kemal Beyatlı will be examined.

Keywords: Yahyâ Kemâl Beyatlı, Turkish Poetry, mother.

Giriş

Yahyâ Kemâl Beyatlı (2 Aralık 1884, Üsküp - 1 Kasım 1958, İstanbul), o zamanlar Osmanlı Devleti içerisinde olan Üsküp'te dünyaya gelir. Üsküp, "Evlâd-ı Fatihân neslinden halkı, yaşayışı, düşüncesi, mimarisi ve bütün özellikleriyle Türk olan ve bugün Balkanlarda kalmış bir şehirdir. İşte, Yahyâ Kemal'in çocukluk ve ilk gençlik yılları, Şardağ'ın eteklerinde, tıpkı yeşil gölgeli Bursa'nın devamını andıran bu güzel şehirde geçer" (Çakır, 2011: 128). Babası Üsküp Adliyesi'nde icra memurluğu yapan Nişli İbrahim Nâci Bey, annesi ise şair Leskofçalı Galip'in yeğeni Nâkiye Hanım'dır.

Çocukluk yılları Üsküp'teki Rakofça çiftliğinde geçen Yahya Kemal, ilköğrenimini özel Mekteb-i Edep'te tamamladıktan sonra 1892'de Üsküp İdadisi'ne girer. Birkaç yıl sonra ailesi Selanik'e taşınır. Annesinin ölmesinden sonra 1902'de İstanbul'a gelir, Vefa İdadisi'nde (lise) okur. 1903'te Paris'e giden Yahyâ Kemâl, 1912'de İstanbul'a döner. Bu yıllarda "sanat ve edebiyat camiasında ismi bilinen, tarih ve medeniyet anlayışıyla dikkat çeken ve sohbetleriyle ilgi odağı haline gelen birine dönüşür" (Erzen, 2014: 60). Onun Paris'te geçirdiği 1903-1912 yılları ise gerçek şiiri, saf şiiri aradığı dönemdir. O "Fransa'da tam bir çalışma ve arayış içerisindeydi. İşte Yahyâ Kemâl'i, Yahyâ Kemâl yapan ve sonunda sağlıklı bir yola ulaşmasını sağlayan bu arayışlarıdır" (Yetiş, 1998: 107). Bu dönemde şairin poetik anlayışı şekillenmeye başlar. "Şairin Paris'te geliştirdiği fikirleri ve estetik duygusu, onun şiirinin zeminini teşkil edecektir" (Kavaz, 1996: 388). Yahyâ Kemâl, Paris'te bulunduğu dönemde sanat anlayışının birçok yapı taşını meydana getirir.

Şiirlerini Millî edebiyat ve Cumhuriyet döneminde kaleme alan Yahyâ Kemâl, Divan edebiyatı ile modern şiir arasında köprü görevi üstlenmiştir. O, "Zıt kutupları birleştirici özelliğiyle bir mühredir. Mühre, kökler ile dallar arasındaki gövde veya geçmiş ile gelecek arasındaki köprüdür. Mühreyi bir diğer benzetme ile trafo olarak da kodlayabiliriz. Bilindiği gibi trafonun toplayıcılık ve dağıtıcılık gibi iki temel özelliği vardır. Yahya Kemal, divan ve batı şiir birikimini toplaması/edinmesi ve bu birikimi gelecek kuşaklara dağıtması yönüyle trafo görevi üslenen bir mühredir. Bir başka ifadeyle Yahya Kemal, Türk şiirinin geçmişi ile geleceği arasında oturan bir postnişin sayılabilir" (Aktaş, 2010: 32).

Yahya Kemal; eski-yeni, geçmiş-gelecek, Doğu-Batı arasında birleştirici bir özellik gösterir. "Yahyâ Kemâl, geleneğinden kopan ve sürekli arayışlarla bir asır boyu ondan uzaklaşan şiirimizi, yine geleneğe bağlayan köprüyü kurmuştur. O muhtevadaki terkipçiliği ve şekildeki mükemmeliyeti ile bizim klâsik şiirimizi kurmuştur" (Enginün, 1994: 55). Beyatlı, bunu yaparken geleneğe ait ses, ahenk, vezin, muhteva vb. unsurları esas alır. Yahya Kemal, geleneği takip etmekle birlikte, kendine ait bir şiir anlayışı geliştirir. "Büyük oranda klasik şairin idealize ettiği sevgili tipine yakın durmakla birlikte sevgilinin anlatımında tasvirî anlatımlara yer vermiştir" (Aydemir, 2009: 27).

Yahya Kemal, eserlerindeki edebî derinlik yanında tarih bilgisi ve tarih şuuruyla da öne çıkan, klasik unsurları bünyesinde taşıyan bir sanatçıdır. Hatta Tanpınar'ın ifadesiyle "O bizim ilk ve hakikî klâsîğimizdir" (Tanpınar, 1992: 355). Bununla beraber Beyatlı, taklitçi değil orijinal bir şairdir. "Geleneği yıkmadan, saldırmadan, onu yeni bir nefha ile işleyerek yapmıştır bunu. Aruzdan ve eski edebiyattan vazgeçmeyişi üzerine Ziya Gökalp'in 'Harabîsin, harabâtî değilsin / Kökün mâzidedir, âtî değilsin!' şeklindeki tenkidine verdiği şu cevabî mısraları öz

suyunu gelenekten alan bir anlayış ve arayışa sahip olduğunu göstermektedir: ‘Ne harabî, ne harabâtıyım / Kökü mâzide olan âtîyım!’ (Çıkla, 2008: 126). Bu bağlamda, Yahya Kemal’in maziden bağlarını koparmamış olması önemlidir.

Yahyâ Kemâl Beyatlı'nın Hatıralarında Anne İmajına Bakış

Yahyâ Kemâl Beyatlı, hatıralarında annesine geniş yer ayırmıştır. İlgili hatıralarına annesinin bir resminden mahrum oluşu ile başlar: “Onun bir resmi hayâtımın en büyük yadigârı olurdu. Annemin sîmâsını şimdi iyi hatırlayamıyorum. İslâm tesettürünün en şedîd bir muhitinde doğduğu, yaşadığı ve öldüğü için bir resmini bırakmadan kayboldu” (Beyatlı, 1999: 3).

Yahyâ Kemâl'in annesi Nakiye Hanım, Leskofçalı Dilaver Bey'in ve İvranyalı Adile Hanım'ın üç kızından en büyüğü olup dindar bir kadındır. 1883'te Yahyâ Kemâl'in babası ile evlenen Nakiye Hanım, orta boylu, kumral, güçlü bir bünyeye sahip, duygusal bir kişi olup okuma yazma bilmemesine rağmen oldukça görgülü ve anlayışlı bir kişidir. Annesi dini ve milli duyguları sağlam bir kadındır. Bir gün evlerindeki misafirler Yahyâ Kemâl'in büyüyünce ne olmasını istediğini sorduklarında o, “İnşallah şehîd olur” (Banarlı, 1997b: 26) diyerek ağlar.

Oldukça hassas ve düşünceli bir yapıya sahip olan annesinin aksine babası anlayışsız, içki ve eğlence düşkünü biridir. Yahyâ Kemâl, babasının alkole olan düşkünlüğünü şöyle anlatır: “On iki yaşıma kadar, babamın zaman zaman âile hayatına girdiğini, her akşam içkisini biz(im) yanımızda içtiğini hatırlıyorum” (Beyatlı, 1999: 4). Babası, ailesine gereken önemi göstermemekle beraber, Yahyâ Kemâl'in de bilmediği sebeplerden dolayı sık sık Selanik'e gider. Babası, daha modern ve büyük bir şehir olan Selanik'e yerleşmek ister. “Babam kararını merhametsiz bir kalble icrâ etti. Lâkin fâidesi olmadı. Annemin çehizlik eşyâsını hamallarla tellallara gönderdi, haraç, mezdâ sattırdı. Bu darbe annemi yatağa serdi” (Beyatlı, 1999: 4). Bu olaydan bir süre sonra annesi verem olan Yahyâ Kemâl, ailenin dağılışının temelinde babasının bu davranışının yattığını ifade eder.

Üsküp'ten ayrılmak istemeyen Nakiye Hanım'ın isyanları sonuç vermez ve Yahyâ Kemâl, annesi, kardeşi Reşat, Rukiye ve Arap halayıkla beraber Üsküp'ten ayrılarak Selanik'e yerleşirler. “Ayrılışımız fecî” oldu. Annem Üsküp'ü bütün kalbiyle seviyordu. Orada ölmek, orada İsâ Bey mezarlığında, babası Dilâver Bey'in yanında gömülmek istiyordu. Üsküp onun nazarında tam bir Müslüman şehriydi. Selanik ise bilâkis, Yahudi ve gâvurla karışık bir ağıyar diyârı idi. Oraya gitmekten teşe'üm ediyordu” (Beyatlı, 2009: 5). Babası, Selanik adliye müfettişliğine atanır; ancak onun içki ve eğlence hayatı da devam eder.

Selanik'te de ailesine karşı merhametsizliğini devam ettiren babası, Nakiye Hanım'ın hastalığının ilerlemesine sebep olur. Babası, Nakiye Hanım'ın durumunun ağırlaşması üzerine onu ve Yahyâ Kemâl'in kardeşini Üsküp'e gönderir. Beyatlı, Selanik İdadisi'ne devam edeceği için babasıyla kalır. Bir süre sonra babası anlaşılmayan bir sebeple Üsküp'e dönmeye karar verir. Ancak Üsküp'e varınca Nakiye Hanım'ı ölüm döşeginde bulurlar. Annesi için tek teselli ölmeden önce Yahyâ Kemâl'i bir daha görebilmiş olmaktır. Yahyâ Kemâl yalnız başına kaldığında bir köşeye çekilerek annesinin ölümünden korktuğunu söyler. Hatta rüyasında bile annesinin öldüğünü görür: “Yorganımın altında ağladım. Uyuyunca da korkulu rü'yâlara daldım... Rü'yamda annemin son nefesini

verdiğini ve muhibbesi Naîme Hanım'ın kucağında çenesinin bağlandığını görüyordum” (Beyatlı, 2009: 7-8). Korkulan olur ve kısa süre sonra annesi bu hastalığa dayanamayıp vefat eder.

Yahyâ Kemâl, annesinin ölümünden sonra adeta çıldırır; bu büyük yokluğa dayanamaz, hatta intihar etmeyi bile düşünür. “Annem gibi ölmek, hemen ona kavuşmak istiyordum. İntihâr vâsıtalarının ne olduğunu düşünüyordum. İzdırâbım orada toplanan herkesi sarmıştı” (Beyatlı, 2009: 8). Yahyâ Kemâl daha sonra annesini son defa görmesinden bahseder: “Beni ve kardeşimi annemin yüzünü son bir defa görmek üzere çadırın altına götürdüler. Annemin nâşî tenesir üzerinde beyaz bir kefenle örtülüydü. Yüzünü açtılar. Kendisini ruhsuz, gözleri açık ve gülümser bir halde gördüm. Saçları etinden ayrılmış gibiydi. Tarif edemiyeceğim bir acıyla yüzüne bakmıyordum. Kendisiyle aramda ne kadar mesafe olduğunu ölçemiyordum; yüzünü müebbeden hayalime nakşetmek için, kalbimin bütün kuvvetiyle bakıyordum” (Beyatlı, 2009: 9).

Yahyâ Kemâl, annesinin naaşının İsâ Bey Camisi'ne götürülmesi, cenaze namazının kılınıp mezara konulması ile ilgili anılarını tarif edilemez kederler içerisinde anlatır. “Mezarlıktan ayrılırken içimdeki acının cehennemî ateşini bir daha duydum.” (Beyatlı, 2009: 9). Yahyâ Kemâl'in sürekli ağlamasına etraftakiler de dayanamaz. O, annesinin kendisini cennette beklediği sözleriyle biraz teselli olur. Yahyâ Kemâl, annesini kaybetmekle hayatında hiçbir zaman yakalayamayacağı bir değeri ve aile sıcaklığını da kaybeder.

Yahyâ Kemâl, annesinin ölümünden sonra en değerli varlığını yitirmiş halde büyük bir yalnızlığa gömülür. Çocukluğunda erken yaşta kaybettiği anne/kadın/aile sıcaklığını hayatının sonuna kadar yakalayamaz. Beyatlı, evlenemez ve hayatını otel odalarında geçirir. Onun Nazım Hikmet'in annesi Celile Hanım'la evlenme tasavvuru da gerçekleşmeyince umutları oldukça azalır. “Yahyâ Kemâl, eve dönen adamdı, ama ömrünün sonuna kadar kadın sıcaklığının ısıttığı bir 'ev'in hasretini çekti ve hayata, doğduğu topraklardan çok uzakta, koyu bir yalnızlık içinde veda etti” (Ayvazoğlu, 1995: 117). Bu bakımdan onun hayatında ve bazı eserlerinde bir anne/kadın imgesinin eksikliği hissedilir.

Yahyâ Kemâl Beyatlı'nın Şiirlerinde Anne İmajına Bakış

Milli edebiyat ve Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının önemli isimlerinden Yahyâ Kemâl Beyatlı'nın bazı şiirlerinde anne imgesine rastlanır. Annesini henüz on üç yaşındayken kaybetmiş olan Yahyâ Kemâl, “doğrudan anne temalı şiirler yazmak yerine 'ölüm' 'din' 'millî kültür' temalı şiirlerinin içinde gizlemiştir anneyi” (Yayla Tosun, 2009: 204).

Annesini erken kaybetmenin acısını ve bu ölümle nasıl yalnızlaştığını “Ufuklar” başlıklı şiirinde dile getirir. “Bu şiirde şair, ufukları seyretmenin insan ruhuna verdiği teselliden söz eder. Ancak bu tesellinin geçici olduğunu ve ulaşılabilecek bir 'rûh ufku'nun bulunduğunu belirterek bu noktada annesini hatırlar. Çünkü şair için annenin varlığı, çocukluk yılları boyunca, yaşamın darlığından sıyrılmayı sağlayan geniş ve ferah bir âlemdir. Oysa anne, çok vakitsiz bir anda hayata veda etmiş ve böylece şair, tarifsiz bir yalnızlığı yaşamaya mahkûm olmuştur” (Erzen, 2014: 63).

*“Annemin na’sını gördümdü;
Bakıyorken bana sâbit ve donuk gözlerle.
Acıdan çıldıracaktım.
Aradan elli dokuz yıl geçti.
Ah o sâbit bakış el’an yaradır kalbimde.
O yaşarken o semâvî, o gülümser gözler
Ne kadar engin ufuklardı bana;
Teneşir tahtası üstünde o gün,
Bakmaz olmuşlular artık bu bizim dünyaya”* (Beyatlı, 1995: 88).

Annesinin ölümünün üzerinden elli dokuz yıl geçmesine rağmen, şair bu acıyı hala derinden hisseder. Yahyâ Kemâl, on üç yaşında gördüğü bu tabloyu şiirinde de aynı şekilde dile getirir. “Annesinin yaşarken gördüğü gözleri şair için artık ‘engin ufka’ dönmüştür. Ufuk, şiirde sonsuzluk duygusunu verir” (Yayla Tosun, 2009: 206).

Şiirin son kısmında şair, içindeki özlemi “dost ufku” ve “cana ufku” ifadeleriyle verir:

*“Yaşıyan her fânî
Yaşıyan rûh özler,
Her sıkıldıkça arar,
Dar hayâtında ya dost ufku, ya cânan ufku”* (Beyatlı, 1995: 88).

Yahyâ Kemâl’in zihninde annesi ve Üsküp’ün yeri çok büyüktür. Hatta o, zaman zaman anne ile Üsküp’ü aynı bağlamda ele alır. Çünkü bu kent, annesinin defnedildiği şehir olmasından dolayı şaire göre mukaddes bir mekândır. Ahmet Hamdi Tanpınar bu konuda, “Yahyâ Kemâl, sohbetlerinde gerek Üsküp’teki hayattan, gerek annesinin ölümünden sık sık bahsederdi. ‘Ben anneme benzerim’ sözü, Lamartine gibi onun da konuşmalarında geçerdi” (Tanpınar, 1995: 183).

Üsküp, mimarisi ve tarihiyle şairin hayatında ve bilinçaltında derin izler bırakır. “İleride ‘Süleymaniye’de Bayram Sabahı’nı yazacak ve orada mimarinin ve onunla bütünleşmiş tarihin kuvvetli tesiri altında kalacak olan şairin bu özelliğinin temellerinin Üsküp’te atıldığını söylemek herhalde yanlış olmaz” (Çakır, 2011: 129). Özünü bu Müslüman-Türk şehrinde alan Beyatlı’da milli değerler, o İstanbul’a geldikten sonra en üst seviyeye çıkar.

Yahyâ Kemâl, Osmanlı’nın ilk başkenti Bursa’yı, Türklüğün ve İslamiyet’in Balkanlara yayılmasında büyük öneme sahip Üsküp’e benzetir. “Kaybolan Şehir”de Balkan topraklarının Türklerin elinden çıkmasını büyük üzüntülerle dile getiren şair, memleketi Üsküp’e olan sevgisini, özlemini de dile getirir. “Üsküp’ün anılması bir taraftan da annenin yâd edilmesine vesiledir; çünkü hem Üsküp hem de anne, şair için, yaşanan ömrün en mesut yılları demektir” (Erzen, 2014: 64).

*“Üsküp ki Yıldırım Beyazıd Han diyârıdır,
Evlad-ı Fatihân’a onun yâdigârıdır.*

*Firûze kubbelerle yalnız bizim şehrimizdi o;
Yalnız bizimdi, çehre ve rûhiyla biz’di o.*

*Üsküp ki Şar Dağ'ında devâmıydı Bursa'nın.
Bir lâle bahçesiydi dökülmüş temiz kanın.*

*Üç şanlı harbin arş'a asılmış silâhları
Parlardı yaşlı gözlere bayram sabahları” (Beyatlı, 1995: 71).*

Üsküp, Yahyâ Kemâl'in bilinçaltında bir anne imajıyla birlikte yer alır. “Üsküp, burada bir yönüyle, merhametli annenin koruyucu kanatları altında geçen kaygısız, mutlu çocukluğun yansımasıdır. Özlemle yâd edilen anne, bu şehrin toprağına gömülmüş, bu şehre emanet edilmiştir” (Erzen, 2014: 64). Şairin bilinçaltındaki anne tasavvuru Üsküp kentiyle bilince çıkar. “Bizim için burada mühim olan doğduğu şehrin Yahyâ Kemâl'in muhayyilesindeki yeridir. Filhakika o biraz da ölen annenin kendisidir” (Tanpınar, 1995: 184). Yahyâ Kemâl için Üsküp'ü kaybetmek bir bakıma çocukluk yıllarını ve anneyi de kaybetmektir. “Daha da somuta indirgersek annenin mezarını ziyaret imkânının bile elinden gitmesidir Üsküp'ün kaybedilmesi” (Kahraman, 2001: 30).

Yahyâ Kemâl için Üsküp çok değerli bir mekândır. Onun dünyaya geldiği yer olan Üsküp'ün İshakiye Mahallesi, bugün de Türklüğün izlerini taşıyan bir mekândır. Yahyâ Kemâl'in ailesi böylesine Türklük ve Müslümanlığın yoğun yaşandığı bir mekânda yaşamaktadır. “Evleri, Fatih Devrinin metin Müslümanlığının mimarisine geçmiş olduğu İshakiye Camii'ne bitişiktir. Evlerinin önünde geniş mezarlıklar vardır. Karşılarında da Gavri Baba ve Yeşil Baba yatarlar. Bu muhit uhrevî bir âlemdir. Burası ahiret havası ile doludur. İşte bu muhit Nakiye Hanım'ın dolayısıyla Yahyâ Kemâl'in şahsiyetinin şekillenmesinde etkili olur” (Yayla Tosun, 2009: 364).

Yahyâ Kemâl bu şiirin devamında annesinin ölümünden söz eder:

*“Ben girmeden hayâtı şafaklandırıran çağa,
Bir sonbaharda annemi gömdük o toprağa.
İsa Bey'in fetihde açılmış mezarlığı
Hulyâma ahiret gibi nakşetti varlığı” (Beyatlı, 1995: 71).*

Yahyâ Kemâl'in annesinin ölümü şairin şiir anlayışına da yansır. Ahmet Hamdi Tanpınar bu hususta, “Ölen bir anneye ait merkezleşmenin evvela kaybolan bir şehirle sonra da bütün bir vatanla ve bir başka koldan da kaybolan bir âlemlerle birleştiği açıktır” (Oktay, 1993: 425). der. Bu bakımdan şairin hayatında kaybedişlerin büyük etkisi olduğunu söylemek gerekir.

Şairin çocukluğunun geçtiği ve annesinin mezarının bulunduğu topraklardan ayrı oluşu büyük üzüntü kaynağıdır. “Şair, derin bir üzüntünün içinde olmakla birlikte yine de Üsküp bizde olmasa da şair kendini Üsküp'te hisseder. Kaybedilen o toprakların ardından, elden gelen bir şeyin olmaması nedeniyle o coğrafyaya bağlılığın maddi değil de manevi olarak devam ettiğini dile getirir” (Erol, 2013: 80).

Beyatlı, “O Taraf” adlı şiirde rüyasında ahiret âlemini, Cennet hayatını ve annesinin ölümünü gördüğünü ifade eder:

*"Gördüm ölüm diyârını rü'yâda bir gece
Sessizlik ortasında gezindim kederlice.*

...

*Naklettiğim gibiydi bu rüyâda gördüğüm
Rü'yâ bu. Yoksa başka bir âlem midir ölüm?"* (Beyatlı, 1995: 104-105).

Şair, "Moda'da Mayıs" adlı şiirde anneyi insanı saran bir toprak imajıyla verir. "Şairin birkaç kez yer verdiği bu kullanım, bizi yine ölüm düşüncesinin şairin zihninde tuttuğu yere ve anne özlemine götürebilir" (Erzen, 2014: 66).

*"Seven kadınla seven erkeğin visâli gibi,
Bütün saâdet olan mevsimin bu hâli gibi,
Sürekli sevgiyi duydukça anne toprak'tan.
İçimde korku nedir kalmıyor yok olmaktan"* (Beyatlı 1995: 97).

"Sonbahar" adlı şiirde de anne toprak imajını görülür:

*"Yaprak nasıl düşerse akıp kaybolan suya,
Rûh öyle yollanır uyanılmaz bir uykuya,
Duymaz bu anda taş gibi kalbinde bir sızı;
Farketmez anne toprak ölüm mâcerâmızı"* (Beyatlı, 1995: 80).

Yahya Kemâl'in dine duyduğu ilginin temelinde, çocukluğunda aldığı dini ve milli terbiyenin önemli bir tesiri bulunmaktadır. (Bayrak, 2009: 1533-1534). Küçük yaşlarda Üsküp minarelerinden yükselen ezan seslerini duyarak yetişen şair, anılarını şöyle dile getirir: "Minârelerde ezan başladığı zaman evimizde rûhani bir sessizlik olurdu. Gâliba Üsküp'ün sokaklarında da böyle bir rüzgâr dolaşır, bütün şehri bir mabed sukunu kaplardı. Yalnız ezan sesleri duyulurdu. Annemin dudakları İsm-i Celâl'le kımıldardı. Bin üç yüz sene evvel, Hazret-i Muhammed'in Bilâl-i Habeşî'den dinlediği ezan asırlarca sonra, bizim semamızda hem dini, hem milli bir musiki olmuştur" (Özbalcı, 1996: 71). O, ilk dini ve milli duygularını annesinden almıştır. Onun Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmesinde ve Yunus Emre ilâhilerini anlamasında annesi ilk öğretmeni olmuştur. Annesi ona, "Oğlum, dünyâda iki insanı sev... Peygamber Efendimizi, bir de Sultan Murad Efendimizi sev!.." (Banarlı, 1997b: 25).

Yahya Kemal'in çocukluk yıllarında sadece fiziki değil, ruhi gelişiminde de annesinin önemi büyüktür. "Yahyâ Kemâl'in milliyetçi benliği ve inanmak kabiliyeti üzerinde yine inanmış bir kadın olan annesinin derin tesiri vardır. Bu anne, şair çocuğuna Kuran öğretir, Muhammediye'yi okurdu. Yazıcızade'nin Müslümanlıkla Türklüğü yoğuran millî-İslami harcını Yahyâ Kemâl annesinden duyarak benimsemişti" (Banarlı, 1997a: 1174).

Yahyâ Kemâl'in şiirlerinde görülen ölüm temasının temelinde annesinin ölümünün etkisi büyüktür. "Sessiz Gemi" şiirinde rihimden ayrılan gemi ayrılık veya ölümü çağırıştır. Nasıl ki rihimde kalanlar ölenin arkasında gözleri nemli şekilde ufka bakmakta iseler, "Ufuklar" şiirinde de görüldüğü gibi, Yahyâ Kemâl'de de kendisini çocukken bırakıp öte dünyaya giden anne imajını hatırlattığı düşünülebilir.

Yahyâ Kemâl, "Ezân-ı Muhammedî" adlı şiirde bir taraftan dini duygularını şiirleştirerek, Yavuz Sultan Selim'in ölümü ile Müslümanlık nurunun bütün dünyayı aydınlatamamış olmasına üzülürken (Bayrak, 2011: 409) diğer taraftan Üsküp ile annesini aynı bağlamda ve kederde irdeler:

"Üsküp'de kabr-i mâdere olsun bu nev-gazel
Bir tuhfe-î bedî' ü beyân-ı Muhammedî" (Beyatlı, 2004: 29).

Bu beyitte on üç yaşındayken annesini Üsküp'te kaybetmiş olmanın acısını şair adeta yeniden yaşamaktadır.

Sonuç

Anne imgesi edebî eserlerde çokça işlenen konulardan biridir. Şiirlerini daha çok Cumhuriyet döneminde kaleme alan Yahyâ Kemâl Beyatlı, hatıra ve şiirlerinde anne imajına büyük önem verir. Beyatlı'nın çocukluk yılları, Üsküp kenti ve annesinin ölümü onun hayatına ve şiir anlayışına yön veren önemli etkenlerdendir. Şair, on üç yaşına kadar beraber yaşadığı annesinden ayrılmanın verdiği üzüntüyü hayatı boyunca trajik bir olay olarak hatırlar. O, annesinin ölümünden elli dokuz yıl geçmesine rağmen bunu kalbinde bir yara olarak taşır. Yahyâ Kemâl, annesinin ölümüyle dünyaya bakışında büyük değişimler yaşamış; gözünde, engin ufuklar kaybolmuştur. Yahyâ Kemâl'de anne tasavvuru özellikle onun ölüm temalı şiirlerinde kendini gösterir. Doğrudan doğruya anne temalı şiirler yazmayan şair, bu temayı farklı temalarda kaleme aldığı şiirleri arasında dile getirir. O, "Ufuklar", "Kaybolan Şehir", "O Taraf", "Moda'da Mayıs", "Sonbahar" ve "Ezân-ı Muhammedî" başlıklı şiirlerde anne imgesine belirgin biçimde yer verir.

Kaynakça

Aktaş, Hasan. (2010), "Türk Şiirinde Bir Mühre Olarak Yahya Kemal", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-The Journal of International Social Research*, Volume 3 / 10 Winter.

Aydemir, Yaşar. (2009), "Yahya Kemal: Geleneği Geliştiren, Dönüştüren Şair", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, s.1-28.

Ayvazoğlu, Beşir. (1995), *Eve Dönen Adam Yahyâ Kemâl*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Banarlı, Nihat Sami. (1997a), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul.

Banarlı, Nihat Sami. (1997b), *Yahyâ Kemâl'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

Bayrak, Özcan. (2011), "Yahya Kemal'in Şiir Anlayışı, Eski ve Yeni Şiire Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 48, s.401-410.

Bayrak, Özcan. (2009), "Yahya Kemal'in Şiirinin Kaynakları", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4 /1-II Winter, s.1521-1542.

Beyatlı, Yahyâ Kemâl. (1999), *Çocukluğum, Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

Beyatlı, Yahyâ Kemâl. (1995), *Kendi Gök Kubbemiz*, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul.

Beyatlı, Yahyâ Kemâl. (2004), *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Çakır, Ömer. (2011), "Yahyâ Kemâl'de Tarih ve Şiir", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/2.

Çıkla, Selçuk. (2008), *Her Yönüyle Yahyâ Kemâl'in Şiiri*, Prof. Dr. Mustafa Özbalcı Armağanı, (Haz. Ahmet Cüneyt İssı, Dinçer Eşitgin), Birleşik Yayınevi, Ankara.

Enginün, İnci. (1994), *Şiirimizin Klâsik Şairi Yahyâ Kemâl Beyatlı*, Doğumunun Yüzüncü Yılında Yahyâ Kemâl Beyatlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Erol, Ertan. (2013), "Yahyâ Kemâl Beyatlı'nın Eserlerinde Balkanlar", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 33.

Erzen, Melih. (2014), "Yahyâ Kemâl ve Ahmet Hâşim'de 'Anne' İmajı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar, Sayı: 35.

Kahraman, Âlim. (2001), *Şairin Kalbindeki Şehir*, *Edebiyatın Saklı Dili*, İz Yayınları, İstanbul.

Kavaz, İbrahim. (1996), "Yahyâ Kemâl Beyatlı'nın Şiiri ve 'Süleymâniye'de Bayram Sabahı' Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 8, S. 2.

Oktay, Ahmet. (1993), *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Özbalcı, Mustafa. (1996), *Yahyâ Kemâl'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1992), "Kendi Gök Kubbemiz", *Edebiyat Üzerine Makaleler* (Haz. Zeynep Kerman), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1995), *Yahyâ Kemâl*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Yayla Tosun, Hülya. (2009), *Cumhuriyet Dönemi Şiirinde Anne*, Trakya Üniversitesi: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne.

Yetiş, Kâzım. (1998), *Yahyâ Kemâl I- Hayatı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.



Dr. Öğretim Üyesi Oğuzhan ŞAHİN

*İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
İzmir / TÜRKİYE
ogsahin@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-0196-8748

SOFYALI BÂLÎ'NİN DÖRT ŞEYHE DAİR İSTİHBÂRÎ BİR MEKTUBU

SOFYALI BALI'S INTELLIGENCE LETTER ON
FOUR SHEIKHS

DOI Number: 10.28981/hikmet.410167

ÖZ

On altıncı asrın gözde şeyhlerinden Sofyalı Bâlî'yi önemli kılan, eserleri kadar, Osmanlı siyasi iktidarıyla olan yakın ilişkileridir. Siyasi iktidar, hakikat ehli olan sûflerle taklitçileri, sultana bağlı olanlarla isyana meyilli kutb/Mehdîleri ayırmak için Sofyalı'nın bilgisine başvurmuştur. Bu bağlamda Bâlî Efendi'nin çeşitli sûfleri değerlendirmek için Rüstem Paşa'ya yazdığı mektuplar dikkat çekicidir. Bu makalede Sofyalı Bâlî'nin, İbrâhîm-i Gülşenî, Şeyh Bedrüddîn, Şeyh Üveys ve Şeyh Kara Dâvûd'a dair çeşitli iddialar içeren bir mektubu ele alınmıştır. Bedrüddîn hakkında bilinenin ötesinde mektupta yeni denebilecek pek bir şey yoktur. Sofyalı'nın, İbrâhîm-i Gülşenî'ye dair iddiaları, onun Dede Ömer Ruşenî'nin terbiyetinden geçmemiş olması, câhil ve nakışlı, müridlerini ilhâda sürüklediği şeklindedir. Kara Dâvûd ve Üveys mevzusu ise mektupta keşf ve kutb/Mehdîlik bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mektup, Sofyalı Bâlî, İbrâhîm-i Gülşenî, Şeyh Bedrüddîn, Şeyh Üveys, Kara Dâvûd, kutb/Mehdî, keşf.

ABSTRACT

What makes Sofyalı Bali significant along with his works is his close relationships with Ottoman political power. Political power demands Bali's intelligence in order to distinguish the real Sufis from the so called ones, also the people who submit the Sultan from rebellious ones called qutb/Mahdis. In this contexts, Bali's letters become significant as they give information on Sufi groups to Rustem Pasha. The article discusses the letter including the Bali's various claims on Ibrahim-i Gulseni, Sheikh Bedreddin, Sheikh Uveys and Sheikh Kara Davud. It can be suggested that there is almost no new information on Sheikh Bedreddin except the generally already known. Bali claims that Ibrahim-i Gulseni was not educated by Dede Omer Ruşeni and he is illiterate, he is half trained, he directs his followers to heresy. Bali considers Kara Davud and Uveys subjects as inspiration (keşf) and qutb/Mahdis in the letter.

Keywords: Letter, Sofyalı Bali, Ibrahim-i Gulseni, Sheikh Bedreddin, Sheikh Uveys, Kara Davud, qutb/Mahdi, inspiration (kashf).

Giriş

Bir taraftan sünî eksenli Osmanlı itikâdî yapısına yönelik saldırılara karşı takındığı cân-sipârâne tavır, diğer taraftan ise sünî akidenin itirazlarının odağındaki Fusûs'a dair takındığı korumacı tavır, Sofyalı Bâli şahsında iki zıt kutbu bir araya getirmektedir. Bu yüzden iki farklı Sofyalı imgesinden söz etmek mümkündür: 1) Dalâlet ehli sûfilere karşı gösterdiği refleksiyle sûfî geleneğin içinde devletin istihbârî kaynağı olan Sofyalı 2) Fusûs, para vakıfları, kader ve kaza gibi konularda ulemâdan farklı kanaatleriyle dikkat çeken Sofyalı. Sofyalı'ya dair yapılan çalışmalar, Halvetî şeyhin eserlerinden hareketle, onun entelektüel yapısına dair genel bir çerçeve oluşturmuş gibidir.¹ Bu sebeple bu çalışmada Sofyalı'nın biyografisi ve entelektüel kimliği gibi konular üzerinde durulmayacak ve Halvetî şeyhin bazı sûfilere dair istihbârî bilgiler veren Manisa İl Halk Kütüphanesinde *Mektûb Risâlesi** adıyla kayıtlı bir mektubu ele alınacaktır. Sofyalı'ya ait bu mektup, **İbrâhîm-i Gülşenî**, **Şeyh Bedrüddîn** ve Halvetiyye'den **Şeyh Üveys** ile **Şeyh Kara Dâvûd** hakkındaki iddiaları nedeniyle ilginç olmasının yanı sıra Sofyalı'nın merkezî iktidara sûfiler hakkında ne tür bilgiler verdiği noktasında da dikkat çekicidir.

Bâli Efendi, henüz ilk satırlarda, mektubu yazış nedenini, *sûfilerden dalâlet üzre olan tâ'ifenün aslının ne olduğunu* Vezîr-i A'zam Rüstem Paşa'ya i'lâm etmek olarak açıklıyor. Halvetî şeyh mektubunda, bahsi geçen şeyhlerin sergüzeştini *hikâye* adı altında anlatıp Rüstem Paşa'ya bunlara dair istihbârî bilgiler aktarıyor. Ancak Sofyalı, bu işi devletin resmî bir görevlisi olarak değil Rüstem Paşa ile aralarındaki yakınlığa binaen yapıyor. Mektupta kullanılan *benüm oğlum* şeklindeki samimi hitap ve Kurd isimli kişinin oğlu için -kasıt muhtemelen halifesi Kurd Mehmed Efendi'nin oğludur- Paşa'dan şefaet talep eden: “*Şimdiye değin her murâdum hâsıl olmak âdet oldı. Umarum bu murâdum dahı hâsıl ola. Kerem ü müriüvvet idesiz bizüm hâtırumuz için olsun.*” şeklindeki samimi üslûbu bunun göstergesi olarak düşünmek mümkündür. Siyasî iktidar ile Halvetî şeyhi bir araya getiren diğer bir unsurun da Kanuni döneminin başat figürü haline dönüşen sünî İslâm itikadı olduğu anlaşılıyor ki Sofyalı bunu mektubunda şu sözleriyle dile getiriyor: “*Benüm oğlum. Allâh te'âlâ sana dünyâda ve âhiretde 'izzetler müyesser eylesün. Senün şol sünî i'tikâdındur benüm gönüm alan.*” Mektubun uzunluğu ve ne zaman yazıldığıyla da ilgili bir iki şey söylemek istiyoruz. Sofyalı'nın bu uzun mektubu yekpâre midir, yoksa küçük parçaların birisi tarafından birleştirilmesiyle mi oluşturulmuştur bilemiyoruz, fakat üslûptan hareketle farklı mektupların bir araya getirilme ihtimâlinin daha zayıf olduğunu düşünüyoruz. Mektubun ne zaman kaleme alındığı hususu net değil. Buna dair de ancak tahminî bir şeyler söylenebilir. Mektupta Rüstem Paşa'dan vezîr-i a'zam, Ebussu'ûd Efendi'den ise *müftî* diye bahsediliyor. (bk. vr. 111a, 116b) Rüstem Paşa, vezîr-i a'zam olarak 17 Ramazan 951'de (2 Aralık 1544) atanıyor. Ebussu'ûd Efendi'nin şeyhülislâm oluşu ise hicrî 952 Şaban'ına (Ekim 1545) denk

¹ Sofyalı Bâli ile ilgili genel bir çerçeve oluşturmak için şu çalışmalara bakılabilir: Sofyalı'nın para vakıflarıyla ilgili mektupları için bk. (Özcan, 1999: 125-155); Şeyh Bedreddîn takipçilerine dair padişaha mektubu için bk. (Tietze, 1988: 115-122; Safevilere dair bir mektubu için bk. (Gündüz, 2010: 203-210); Kader risalesi için bk. (Arpaguş, 2006: 51-88); *Küntü kenzen mahfiyyen* hadisinin şerhi için bk. (Ögke, 2004: 9-24); Fusûs'taki tartışmalı konulara yaklaşımı için bk. (Tek, 2005: 107-133); Bâli'nin hayatı ve eserleri için bk. (Celep, 2014), (Kara, 1992: 20-21); Tasavvufî profili için bk. (Başer, 2015: 1-10), (Bostancı, 1996), (Celep 2013: 99-126), (Muslu, 2007: 43-63).

* Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 5836/9, vr. 111a-117a. Yazı, kâğıt ve cilt gibi noktalarda mektubun genel bir tavsîfi için bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/mekt%C3%BBb-risalesi/18890>.

geliyor. O hâlde mektubun yazılış yılını bu tarihler ile Sofyalı'nın ölüm yılı (960/1553) arasında aramak tutarsız gözüküyor.

1. Bir Mukallid Şeyh: İbrâhîm-i Gülşenî

Sofyalı'nın, İbrâhîm-i Gülşenî (öl. 1534) hakkındaki ilk iddiası, onun tasavvufî bir terbiyeden geçip Dede Ömer Rûşenî'den icazet almadığı şeklindedir. İbrâhîm-i Gülşenî ile Dede Ömer Rûşenî'nin (öl. 1487) yollarının nasıl kesiştiği ve aralarında şeyh-mürîd ilişkisi olup olmadığına dair mektupta şunlar söyleniyor: İbrâhîm-i Gülşenî, Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakûb'un defterdarının hizmetkârıdır ve bu defterdar Dede Ömer Rûşenî'nin muhibbidir. Defterdar, Rûşenî'nin yanına gelirken sürekli İbrâhîm-i Gülşenî'yi de yanında getirir. Gülşenî, bu görüşmelerde Rûşenî'ye şiirler okuyup onu eğlendirir. Dede Ömer Rûşenî öldükten sonra, İbrâhîm-i Gülşenî defterdara uzun bir süre hizmete devam eder, o öldükten sonra da gördüğü ve bildiği kadarıyla Şeyh Rûşenî'yi taklide yeltenir. Sofyalı'nın söylediklerinden hareketle, İbrâhîm-i Gülşenî, ne Halvetiyye'nin yedi esmâsını ne de Rûşeniyye'nin on iki esmâsını tekmiil eylemiştir; Dede Ömer Rûşenî'nin de halifesi falan değildir. Bâlî Efendi, Şeyh Gülşenî'nin, Rûşenî'nin terbiyetinden geçtiği iddialarına “*Hâşâ ki ol Şeyh Rûşenî'den terbiyet görmüş ola.*” sözleriyle karşı durmaktadır.

Acaba Sofyalı, Şeyh Gülşenî'nin Dede Ömer Rûşenî'den terbiyet almadığını ve sadece onu taklide yeltendiğini vurgulayarak neyi amaçlıyor? Bu konuda akla hemen idam edilen iki şeyh geliyor: Bayramî-Melâmîlerinden Şeyh Hamza Bâlî ve Gülşenîlerden Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî. Bilindiği gibi Hamza Bâlî tahkikatında Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, tarikat şeyhlerinin de fikrine başvurup onlardan: “*Câhil ve nâkısır, dördüncü esmâda kalmıştır. Oğlan Şeyh İsmâ'il-i Ma'sûkî tarikatındandır.*” cevabını alınca Melâmî şeyhin, zındıklığına dair fetva vermiştir (Öngören, 2012: 298-299). Benzeri şekilde maktul Gülşenîlerden Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin idamında da seyr ü sülûkü tamamlamadan irşâda başlamasının etkisi olduğunu Muhyî-yi Gülşenî dile getirmektedir. Bu vakayı ilginç kılan, Gebze'de yapılan Çoban Mustafa Paşa Külliyesi hânkâhına Karamânî'nin şeyh olarak oturması için İbrâhîm-i Gülşenî'den icazet talep edilmesidir. Şeyh Gülşenî, Çoban Mustafa Paşa'nın bu talebine, Karamânî'nin henüz sülûkünü tamamladığını, bu hâliyle irşâda başlarsa akıbetinin Hallâc'dan farklı olmayacağını bildirerek razı olmamıştır, ancak ısrarının önünde de duramamıştır (Öngören, 2006: 82). Buradan hareketle tarikat terbiyesi almayan yahut sülûkünü ikmâl etmeyenlerin sûfîler nazarında “câhil ve nâkıs” olup irşâda yetkili görülmedikleri aşikârdır. Bu tür sûfîlerin mürşidlikleri ise zendeka ve ilhâdla neticelenmektedir.

Sofyalı'nın aktardıklarına göre Şeyh Gülşenî birçok hatayı birden işlemektedir. Öncelikle Rûşenî'nin halifesi değildir, öyleymiş gibi davranmaktadır. Sonrasında ise tarikat terbiyesinden geçmediğinden ham kalmıştır, bu hamlığı yüzünden hem kendini hem de müridlerini zendeka batağına sürüklemektedir. Sofyalı, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Dede Ömer Rûşenî'den terbiyet almadığına dair iddiasını, Rûşenî'nin halifelerinden Şeyh Timurtaş (Demirtaş) ve Şeyh Şâhîn gibilerden yaptığı: “*Hâşâ ki bu bizüm yolumuz tarikumuzda ola.*” şeklindeki nakille ispata çalışıyor ve kâmil kimseler olarak gördüğü bu şeyhlerin katında, İbrâhîm-i Gülşenî'nin merdûd olduğunu vurguluyor.

Sofyalı'nın dile getirdiği Şeyh Gülşenî ile Dede Ömer'in karşılaşmaları hadisesi, İbrâhîm-i Gülşenî hakkında temel kaynak görünümündeki *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'de daha farklı ele alınmaktadır. Biraz önce değinildiği üzere

Sofyalı, bu karşılaşmanın Sultan Yakûb (salt. 1478-1490) döneminde vukû bulduğunu söylerken *Menâkıb*'da bunun Uzun Hasan (salt. 1452-1478) döneminde gerçekleştiği kayıtlıdır. Uzun Hasan, Dede Ömer Rûşenî'nin ününü, ondan tevbe alan kardeşi Üveys'ten işitip onu Tebrîz'e getirmek istemiş; bu davet için de işin ehli olarak gördüğü İbrâhîm-i Gülşenî'yi Karabağ'daki şeyhi iknâ ile vazifelendirmiştir. İbrâhîm-i Gülşenî, bu görüşmede Rûşenî'den çok etkilenmiş, ona intisâb edip manevî hayatını onun rehberliğinde sürdürmüştür. Dede Ömer Rûşenî'nin, ertesi yıl davete icâbeten Tebrîz'e gelmesinden sonra, İbrâhîm-i Gülşenî, Rûşenî'nin gözetiminde seyr ü sülûkünü Tebriz'de sürdürmüştür (Muhyî-yi Gülşenî, 2014: 69; Konur, 2000: 108; Azamat, 2000: 302). Eğer ki Muhyî'nin naklettiği bu bilgilerde hata yoksa, Şeyh Rûşenî ile İbrâhîm-i Gülşenî'nin karşılaşmaları ve Gülşenî'nin Dede Ömer Rûşenî terbiyetine girmesi, Sofyalı'nın bahsettiği, Gülşenî'nin Dede Rûşenî ile Sultan Yakûb'un defterdarı vesilesiyle tanışıp hiçbir şekilde Rûşenî'nin terbiyetinden geçmediği iddiasıyla çelişiktir. Zira Muhyî'ye göre İbrâhîm-i Gülşenî'yi tarikatın başına geçiren bizzat Dede Rûşenî'dir (Konur, 2000: 109). Yani Sofyalı'nın söylediği, Dede Ömer Rûşenî'nin ölümünün ardından Şeyh Gülşenî'nin, onu taklit edip tarikatın başına geçtiği iddiası da Muhyî ile uyuyor değildir.

Sofyalı'nın mektubunu okumaya devam etmeden Halvetî şeyhin, Dede Ömer Rûşenî hakkındaki kanaatlerine de birkaç satırla değinmek gerekiyor. Mektuptaki ifadelerden Sofyalı'nın Dede Ömer Rûşenî'yi dalâlet üzre olanlardan değil, makbûl sûfîlerden gördüğü anlaşılıyor. Sofyalı'nın bu kanaatinin neye dayandığına dair fikir yürütmek zor. Çünkü tıpkı Şeyh Gülşenî gibi Dede Ömer Rûşenî'nin de zendeka ve ilhâd ithâmına maruz kaldığını, hatta Karabağ ulemâsı tarafından “Fusûsîlik”le suçlanıp Tebriz'e teftiş için götürüldüğünü *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'den okuyoruz. Her ne kadar Şeyh Rûşenî, gözlerinin önünde *Fusûs*'u yakıp kendini linç etmeye çalışan kalabalığa (tâlib-i ilme), İbnü'l-Arabî'nin vekili olmadığını söylese de İbnü'l-Arabî ve *Fusûs*'a olan itikâdı nedeniyle tekfir edilmekten kurtulamıyor. (Muhyî-yi Gülşenî, 2014: 100-102).² Fusûs şârihi Sofyalı'nın, Şeyh Rûşenî'ye olan muhabbetinin arka plânında Fusûs olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak o zaman Sofyalı'nın aynı muhabbeti Şeyh Gülşenî'ye de duyması gerekirdi. Oysa Halvetî şeyhin, Gülşenî ve müridlerine Çivizâde nazarıyla baktığı anlaşılıyor:

Şeyh İbrâhîmün müridleri hakkında lisân-ı halkda niçe dürlü kabâyıhları söylenür. Biz[üm] gördüğümüz tâ'ifesün yaramaz ahvâlleri bir mertebededür ki lisâna gelecek degüldür. Hattâ müftî fetvâ virdi [ki] **boğazladukları harâmdur ve ekli harâmdur** (Sofyalı Bâlî, 5836/9: 111a).

Sofyalı'nın, “müftî” diye bahsettiği kişi bir dönemler Mısır'da bulunup Gülşenîleri yakından takip etme fırsatı da bulan Çivizâde midir bilmiyoruz. Fakat “müftî”ye isnâd edilen fetvâ, Çivizâde fetvâlarını andırmaktadır.³ Ahmet Yaşar Ocak,

² Dede Ömer Rûşenî'yi sertçe tenkit edenlerden biri de Münîrî-yi Belgradî (öl. 1620'den sonra) olmuştur. Münîrî, Şeyh Rûşenî'nin, tercî'-i bendinin vasıta beyti olan “Tınma gözet bakma çeler buşma hiç / Rind-i cihân ol yüri tokınma giç” mısralarının dinî yükümlülükleri tahfif ettiği gerekçesiyle Dede Ömer Rûşenî'yi eleştirmektedir (Münîrî-yi Belgradî, 668/1: vr. 25b).

³ Şeyh Gülşenî müridlerinin boğazladıklarını yemenin şer'an câiz olup olmadığına dair Çivizâde'nin bir fetvası şöyledir: “Mes'ele: Şeyh İbrâhîm müridlerinin besmeleyle zebh itdikleri şer'an helâl midür? El-cevâb: Fî-zemâninâ meşhûr olan Şeyh İbrâhîm ki Mısrda fevt olup Medrese-yi Mü'eyyed kurbında defn olmuşdur anun hâlini tafsîl üzerine bilüp ana mürid olan zındıkdur. Milleti yokdur. **Zebîhası hükm-i meyyitedür, helâl olmaz.**” (Gel, 2010: 276). Çivizâde'nin aynı konudaki bir diğer fetvası için bk. (Gel, 2010: 275). “Boğazladığının yenmemesi, nikâhının câiz olmaması” gibi konular sadece Gülşenîlere hasredilmiş değildir. Işık adı verilen tâifeler için de aynı vurgular geçerlidir: “Lâkin kuşluga

Gülşenîler üzerinde yoğunlaşan zendeka ve ilhâd şâibesini iki sebeple açıklamaya çalışıyor: İlkine göre Gülşenîler'in Mevlevî ve özellikle Melâmîliğe yakın durup vahdet-i mevcûdca (panteist) telakkileri benimsemeleri; diğerine göreyse, Gülşenîler'in fikrî yapısını oluşturan vahdet-i mevcûdca (panteist) temâyüllerin, İbrâhîm-i Gülşenî'nin, Hurûfliğin eski merkezi olan Tebriz'de uzun yıllar yaşamasından dolayı, Hurûflik ile karışması (Ocak, 2013: 370-371).⁴ Yani bir bakıma Gülşenîleri, benimsedikleri taşkın vahdet-i vücûd anlayışı sabıkalı duruma düşürüyor ki Atâyî'nin, Gülşenî şeyhlerinden Muhyiddîn-i Karamânî'nin katline gerekçe olarak gösterdiği *vahdet-i vücûd mes'elesinde hatâ ettiği* şeklindeki kayıt bu iddiayı teyid ediyor. Sanki Sofyalı'nın İbrâhîm-i Gülşenî ve müridleriyle sıkıntısının temelinde de muhtemelen bunlar yatıyor.

1.1. Gülşenî'nin müridleri

Bâli Efendi, mektubunda Şeyh Gülşenî ve müridlerine dair tafsilat verip *âkul olanları Şeyh İbrâhîm'in ne kimse olduğu* hususunda uyarmaya çalıştığını söylüyor.⁵ Mektuptaki ifadelerle göre Sofyalı, Hâin Ahmed Paşa (öl.1524) vakasından sonra Mısır'a gidip naklettiği bu olayları bizzat müşâhede etmiştir. Yani Sofyalı'nın naklettikleri Şeyh Gülşenî'nin ölümünden en geç on yıl önce gerçekleşmiştir. Halvetî şeyhin bahsettiği olaylar gerçekleşirken İbrâhîm-i Gülşenî yüz yaşının üstündedir. Sofyalı'nın Mısır'a neden gittiğine dair mektubunda bir kayıt yoktur. Ancak Şeyh Gülşenî'nin birçok sipâhîyi kendine mürid etmesi ve artan nüfuzu merkezî iktidarda tedirginlik yaratmış olmalıdır. Bu bağlamda Hâin Ahmed Paşa isyanı ve Mısır'daki kaotik durum göz önüne alınırsa Sofyalı Bâli'nin Şeyh Gülşenî'ye dair malumat toplamakla görevlendirilme ihtimalini düşünmek mümkündür ki Ahmed Paşa isyanından bir yıl kadar sonra Pargalı İbrâhîm Paşa, Mısır'a geldiğinde Şeyh Gülşenî'nin bu nüfuzundan rahatsız olmuştur.

Sofyalı'nın, Gülşenî'ye dair naklettiği ilk anekdot müridleriyle ilgilidir. Buna göre Sofyalı Mısır'a vardığında şeytanın vesveselerine uyan onun iki müridini görür. Bunlar minareye çıkıp, “*Yâ şeyh duta bizi.*” diyerek kendilerini aşağı atarlar; kanları cami haremindeki mermere saçılır. Gülşenî müridleri saçılan kana ihtirâmen ayaklarını basmazlar, yüzlerini sürerler. Şeyh Gülşenî ise “*şehidlerin a'lâsıdır*” diye bu iki kişiye şehid namazı kıldırır.⁶ Sofyalı onlardan birine, bu şekilde ölenlerin şehit

denli ışık olan kıyâmete dek müslimân olmaz. Zebîhaları yinmez. Nikâhlarına helâl dinmez. Müslimân olan bunları sevmez. Bunlar dahi müslimânluğı sevmez.” (Rusûhî Süleymân, 5221/3: vr. 54b-55a).

⁴ *Mektûb Risâlesinin Şeyh Bedreddîn'i anlatan satırlarında, “İmdi benüm oğlum. Bunun gibi kişiye mürid olanlar külli dalâlet üzere olmak ‘aceb degüldür. Şeyh İbrâhîm tâ'ifesi ve Simâv tâ'ifesi ve ışıklar tâ'ifesi ve kızılbaş tâ'ifesi cümlesi şeytân ocaklarıdır. Sünniler ‘adûsudur. Söyündürmek lâzımdır. Seyyid Nesîmî ve Fazlullâh ki Seyyid Nesîmî'nün şeyhidur ve dahi bunların mezhebinde olan bâtıldur.”* sözleriyle Sofyalı, Gülşenîlerin Fazlullâh ve Nesîmî gibi Hurûflik mezhebinde olmaları dolayısıyla şer odağı olduklarını belirterek bir nevi Ahmet Yaşar Ocak'ın tespitini teyid etmektedir.

⁵ Mektubun en sonunda Sofyalı, Şeyh İbrâhîm tâifesi ve onun izinden gidenlerin dünya ve ahirette horhakir olacağını, bunların zındıklığını gözü açık olanların net bir şekilde anladığını ifade ediyor ve ulemanın nezdinde bu tâifenin mürted, bunlara itikat edenin de kâfir olduğunu belirtiyor. Bk. (Sofyalı Bâli, 5836/9: vr. 116a).

⁶ Sofyalı'nın naklettiği bu vaka, Atâyî'nin Şakâyık zeylinde de küçük farklarla anlatılmaktadır. Zeyl-i Şakâyık'a göre İbrâhîm-i Gülşenî'nin vaaz ve zikir meclislerinde cezbeye gelen Gülşenî müridleri kale burçlarından kendilerini aşağı atmaktadır. Atâyî'de bu kayıt şöyledir: “[Şeyh Gülşenî], meclis-i va'z u tezkîr ve cem'iyet-i tevhîd ü tekbrîr iteseler, niceler dâ'ire-yi 'akldan çıkup ve sabr u sükûna “yâ Hü” diyü pehn-i deşt-i hayretde âvâre ve hezâr mest-i sergerdân-ı cünûn kullâb-ı cezbede zebûn olmagın kal'a dîvârından kendüyi pertâb idüp pâre pâre oldı.” (Nev'îzâde Atâyî, 2017: 389-390; Nev'îzâde Atâyî, 1989: 67). Gülşenî müridlerinin nahoşluklarına Atâyî'den, İbrâhîm-i Gülşenî'nin hamamda guslettiği sudan bir damla kapabilmek için müridlerin birbirlerini ezmesi vakasını ve Sofyalı'dansa,

olamayacağını, bunların ebediyyen cehennemlik olduklarının hadislerde kayıtlı olduğunu söyleyince, *sen nesne bilmezsin bu sözi söyleme bu makâmda durma*, şeklinde cevap alır. Hadisler arasında kendi canına kıymayla ilgili hadisler olmakla birlikte *Tecrîd-i Sarîh*'teki şu hadis, kendini minare yahut surlardan atan Gülşenî müridlerinin ahvâliyle doğrudan ilgili gibidir:

“Ebû Hüreyre’den (r.a) rivâyete göre, Nebî (s.a.v) şöyle buyurmuştur: Her kim bir dağdan (yüksek bir yerden) kendisini aşağıya atıp öldürürse bu intihar eden kimse cehennem ateşinde ebedî ve dâimî sûrette kendisini yüksekte aşağıya bırakır (bir halde azâb olunur). Şu bir kimse de zehir içer de canına kıyarsa zehiri elinde içer bir halde ebedî ve dâimî bir sûrette cehennem ateşinde (azâb olunacaktır). Herhangi bir kimse de kendisini (bıçak gibi) bir demir parçasıyla öldürürse o da bıçağı elinde karnına vurarak ebedî ve dâimî sûrette cehennemde (azâb olunacaktır).” (Zeynüddîn Ahmed, 1982: 96).⁷

Gülşenî'nin kendini minareden atan iki müridini *şehîd-i hakîkî* diye tarif etmesini, Bâlî Efendi muhtemelen Şeyh Gülşenî ve müridlerinin ya câhilliği yahut da İslâm akidelerine muhâlefet etmesi bağlamında değerlendiriyor. Sofyalı, müridlere, hiçbirinden hayır gelmeyecek vakarsız, ehl-i bid'at takımı, yakıştırmasını yapıyor ve bu hayırsızların reislerinin de kendilerinden farkı olmayacağını vurguluyor. Ancak Sofyalı'nın bu sözlerinin aksine, hakkındaki bütün zendeka ve ilhâd ithâmılarına rağmen, Şeyh Gülşenî, ekmel bir şeyh olarak görülerek ona dair bu ithamlara kendi hevâlarının esiri olan birkaç mürid ü muhibbin sebep olduğu farklı kaynaklarca söyleniyor. Bu bağlamda Latîfî, *fesâd-ı müridden mertebe-i mürşide noksân u halel gelmez*, diyerek Gülşenî'nin değil, müridlerinin ehl-i ibâhatdan olduğunu, bunun da şeyhe mal edilemeyeceğini belirtiyor (Latîfî, 2000: 130). Latîfî, bu sözleriyle Gülşenî'yi savunup suçu müridlere atarken, Sofyalı, ehl-i taklitten olduğu için müridleri ilhâda sürükleyinin de bizzat İbrâhîm-i Gülşenî olduğunu, dolayısıyla gerek mürşid gerekse müridin birbirinden farksız olduklarını belirtiyor. Sofyalı, müridleri ilhâda sürükleyen Şeyh Gülşenî olduğunda o kadar ısrarcı ki bu iddiasını Dede Ömer Rûşenî'nin halifelerinden Şeyh Timurtaş ve Şeyh Şâhîn'e isnâd ettiği: “*Mısır feth oldu. Merhûm Sultân Selîm Han kapu halkından ve sipâhlerden nevbetçiler kodu. Gurbet harâretiyle yanına cem' oldular. Çok kimesnenün i'tikâdı fâsid oldu. Mısırda Timurtaş ve Şeyh Şâhîn var idi. Halka çok nasihat eylediler. Şeyh İbrâhîm mülhiddür. Yanına varman. Sizi dalâlete düşürür didiler. Fâ'ide virmedi.*” sözleriyle ispata çalışıyor. Şeyh Gülşenî'nin sipahiler üzerinde etkisi göz önüne alınırsa Sofyalı'nın bu beyanının hakikate taalluk eden bir tarafı olduğu düşünülebilir. Ancak Şeyh Timurtaş (Muhammed Demirtaşî öl. 1523) ve Şeyh Şâhîn'e (öl. 1552) isnâd edilen bu sözlerin teyidi zor gözüküyor. Zira Sofyalı'nın bu iki şeyhten naklettiği bu sözlerin ne zaman ve neye istinâden söylendiği belirsiz. Kaynakların naklettiğine göre Şeyh Gülşenî ile bu iki şeyhin yollarının kesiştiği iki dönemden bahsedilebilir. İlk dönem her üçünün de Dede Ömer Rûşenî halvetinde sülûklerini tamamladıkları Tebriz dönemidir. İkincisi ise Memlûk sultanı Gûrî'nin saltanatında (salt. 1501-1516) İbrâhîm-i Gülşenî'nin Mısır'a yerleştiği dönemdir (el-Celyend, 2005: 517-518; Hulvî, 2013: 491-492, 494-495, 499; Muhyî-yi Gülşenî, 2014: 265, 267-268). Şeyh Şâhîn'in, Gülşenî'nin Mısır'a geldiğini haber alıp karşılamaya gitmesi ve şeyhi kendi zâviyesinde misafir etmek istemesi; yine her iki

Gülşenî müridlerinin kafalarına hayvan karnı örtüp boğazlarına bağırsak dolamak suretiyle kanlar yüzlerine aka aka çarşı pazarda dolaştığı şeklindeki olayları ekleyebiliriz. Bk. (Nev'îzâde Atâyî, 2017: 389; Sofyalı Bâlî, 5836/9: vr.111b).

⁷ Kişinin kendini öldürmesiyle ilgili diğer hadisler için aynı eserin 4'üncü cildindeki 667-668-669 numaralı hadislerle bakılabilir.

şeyhin Mısır'da İbrâhîm-i Gülşenî için mekân tahsisine uğraşmaları, Sofyalı'nın Şeyh Timurtaş ve Şeyh Şâhîn'e dayandırdığı, İbrâhîm-i Gülşenî bizim yolumuzda değildir ve mülhiddir, iddiasını zayıflatıyor. Ancak Şeyh Şâhîn ve Timurtaş'ın kendi ölümlerine kadar yirmi küsur yıl Mısır'da Gülşenî'yle beraber bulunmaları, bu iki şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin mülhidliği çizgisine getirmiş de olabilir.

Gülşenî'nin müridlerine dair mektuptaki temel yaklaşım, bunların şeyhin her dediğini bağıra çağıra alkışlayan, kapısını Ka'be gibi tavaf eden, ışıklar tekkesindekiler gibi secdeyi onun ayağına yapan, zendeka ve ilhâd vartasına düşmüş şeriata muhâlif câhil kişiler olduğu şeklindedir. Sofyalı bunların hiçbirisinden hayır namına bir şey sâdir olmayacağını mektubunda sıklıkla vurgulamaktadır.

1.2. Bâlî Efendi şeyhin huzurunda

Mektuptan, biri bizzat Gülşenî'nin huzuruna çıkmak, diğerleriye müridlerine vaaz ettiği mecliste olmak üzere Sofyalı Bâlî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'yi üç kez gördüğü anlaşılıyor. Bu üç görüşmenin odağında da Gülşenî'nin meşhûr kitabı *Manevî* yer alıyor. Şeyh Gülşenî sohbetlerinde müridlerine *Manevî*'den pasajlar okutuyor; yeri geldikçe ayet ve hadislerin açıklamalarını yapıyor; ancak o kadar acemi ki naklettiği hadislerin *i'râb ve ma'nâsında* hataya düşüyor. Gülşenî, vaazları bitince de *Manevî*'yi yazmaya devam ediyor.⁸ Sofyalı'nın naklettiğine göre Şeyh Gülşenî bu sohbetlerinin birinde, “Allah dilediğini bağışlar ve dilediğine azâb eder.”⁹ âyetini:

Ma'nâsı budur ki *yagfiru limen yeşâ'u* Hak te'âlâ magfiret eyler şol kimseye kim ol kimse Allâh'dan magfiret ister. *Yu'azzibu men yeşâ'u* Allâh 'azâb ider şol kimseye kim ol kimse Allâhdan 'azâb ister. Biz Allâh te'âlâdan 'azâb dilemezüz. Allâh bize nice 'azâb ider (Sofyalı Bâlî, 5836/9: vr.111b).

şeklinde tefsir ederek, “*Yârenler âyetde ve ehâdîsde niçe ma'ânî vardır. Bu zamâna gelince[ye kadar] ulemâ bilmemişlerdür. Ben bilmişem.*” sözleriyle de ulemânın cehline işarette bulunuyor. Sofyalı'nın bunu dile getirmekteki amacı Şeyh Gülşenî'nin ehl-i tekebbürden olduğunu vurgulamak ve ulemânın (zâhir ulemâsının) nefretini körüklemek. Gerçi ulemâyı ilmen küçümsemenin sadece Gülşenî'ye özgü olduğunu söyleyemeyiz. Sofyalı'nın bizzat kendisi ve halifelerinden Rusûhî Süleymân'm da (öl. 1576'dan sonra) ulemâyâ karşı bu tarz beyanları yok değil. Münîrî-yi Belgradî'nin belirttiğine göre Sofyalı'nın halifelerinden Rusûhî'nin, Keşşâf sâhibine, Kâdî ve sâir müfessirîne saldırması âdetidir. Rusûhî, *Keşşâf sâhibi bu mahalli kapu ardında söylemiş, fülân kimesne bu mahalde uyumuş* gibi sözlerle ulemâyâ ta'n etmeyi alışkanlık haline getirmiştir (Münîrî-yi Belgradî, 668/1: vr. 13a).¹⁰

⁸ Çivizâde'nin: “*Mes'ele: Mısır'da Müeyyediye kurbında olan Şeyh İbrâhîm'in meredesi, Şeyh İbrâhîm'in Ma'nevî adlı kitabında şer'a muhâlif bir nokta yoktur dise şer'an bunlara ne lâzım olur. El-cevâb: Mezkûr Şeyh İbrâhîm zındıkdur, anun meredesi dahı anun i'tikâdı üzre olalar her kim ise zındıklardur. Ba'de'l-ahz (yakalandıktan sonra) tevbeleri makbûl degüldür, boğazladıkları meyyite hükmündedir ve nikâhları ve imâmetleri câ'iz degüldür ve anlara iktidâ olunan namâzın i'âdesi vâcibdür.*” fetvâsı göz önüne alınacak olursa Ma'nevî de sakıncalı kitaplardandır ki Şeyh Gülşenî İstanbul'a getirilince bu kitap İbn Kemâl tarafından şeriata muhalif olup olmadığı noktasında incelenmiştir. Fetvâ için bk. (Gel, 2010: 275).

⁹ Âl-i İmrân 129; Mâide 18, 40; Fetih 14.

¹⁰ Sofyalı Bâlî ise kader risalesinde cebrin inceliklerini anlamadıkları gerekçesiyle Kemâl Paşazâde'yi tenkit ediyor. (Bk. Arpağuş, 2006: 82, 88) .

Sofyalı ikinci defa meclislerine vardığında Şeyh Gülşenî'yi kendi kitabı Manevî'yi kıraat ettirirken görüyor. Manevî'de geçen “*Gülşenî* senün şol güzel kohun cihâmı dutdı”yı Şeyh, geçen ay gördüğü bir rüyayla açıklıyor. Buna göre şeyhin sağ eli dirseğine kadar gümüş olmuş ve cümle âlem şeyhin sağ elinden tövbe almıştır; halkın tövbesi tamamlanınca şeyhin sol eli de gümüş olan sağ elinden tövbe almıştır. Gülşenî bu rüyayı şöyle yorumluyor: Benim sol elim ve halk-ı âlem ne yapsın, âlemde başka gümüşten el mi var? Yakın zamanda gerek doğu gerekse batıda kimse kalmayacak, hepsi bu eşğin kulu olacaktır. Bu sözlerden anlaşıldığı üzere, ulemâya dair küçümseyici beyanlardan sonra Gülşenî, dünya yüzünde kendinden başka müşidliğe lâıyk kimse olmadığını söylemek suretiyle şeyhlere de hakaret ediyor.

Üçüncü görüşme Sofyalı ile Gülşenî arasında yüz yüze gerçekleşiyor. Sofyalı, kendi beyanı üzere, Gülşenî'ye hak ettiklerini söylemek için kapıda bekleyenlere yalvara yakara şeyhin huzuruna çıkıyor. Şeyh, o esnada durmadan ebyât u eş'âr yazmaya devam ediyor. Gülşenî, Sofyalı'ya elini öptürdükten sonra “*Şimdi Hakk'ıla vuslatdayum. Özümü getirmezem senünile söyleşem. Öyle namâzı vaktinde özümü getirürem. Taşra çıkaram. Meclis iderem. Anda hâzır olasin. Murâdun hâsıl olur.*” diyerek onu başından savmaya çalışıyor. Sofyalı, bana bu cevabı vermek için özünü nasıl getirdiniz, diyeceği sırada içeri bir mürid giriyor ve Gülşenî'ye, türbe yapmak için talep ettiği malzemeyi yazıcılardan birinin kendilerine vermediğini haber veriyor. Bunun üzerine Hak'la vuslatı falan unutan şeyh gazaplanarak, *vây bu bed-bâht câhil vây bu murdâr câhil, ben anı defterdâra ve fülân agaya şöyle eyleyeyüm*, diye ağır laflar ediyor. Sofyalı bu tabloyu görünce huzurdan çıkıyor ve bir daha gitmiyor.

2. Şeyh Bedrüddîn'e dair istihbârî bilgiler

Sofyalı'nın Şeyh Bedrüddîn'e dair aktardıkları arasında yeni denebilecek pek bir şey gözükmüyor. Genel kabulde olduğu gibi Sofyalı'ya göre de Bedrüddîn, önceleri birçok ilmi tahsil etmiş âlim birisi olmasına rağmen sonraları kendini yeme içmeden keserek aşırı zühd ü takvâyla meşgul olup dalâlete düşmüştür. Bu yüzden halk kendisine *Şerrüddîn* diye lakap takmıştır. Mektupta Bedrüddîn'e dair şu üç noktada bilgi verilmektedir: *Keşifleri sebebiyle şeyhin dalâlete düşüşü, isyana yeltenmesi ve Vâridât.*

Şeyhi, *Bedrüddînlikten Şerrüddînlike* sürükleyen Sofyalı'nın nazarında onun yeme içmeyi terk edip hayâlâtı hâl zannettiren keşifleri olmuştur.¹¹ Şeyh, bu

¹¹ Süfler her ne kadar çok önem verseler de keşif ve kerâmet konusuna ihtiyatlı yaklaşımdan da geri durmamıştır. Hakiki süfler keşif ve kerâmetlerine dair bir şüphe yahut tahfif kesinlikle söz konusu olmazken, sahte süfler de *riyâzetler* neticesinde keşif ve kerâmete ulaşabileceği belirtilmiştir. Bu bağlamda Lemezât-ı Hulviyye'den Şeyh Kubâd'ın: “Keşif ve kerâmet riyâzetle olan işlerdir. Kişiye asıl lazım olan işler Cenâb-ı Bârî'nin irfânına ulaşmaktır.” sözleri riyâzetle (açlıkla) insanların belli bir keşif seviyesine ulaşabileceğinin vurgusudur (Hulvî 2013: 493). Avârifü'l-Me'ârif'te belirtildiğine göre şeriata ve sünnete uygun olmayan halvet, nefsi tasfiye ederek filozofların ve dehriyyûnun itibar gösterdikleri riyâzete dayalı ilimleri elde etmeye yarar ve çoğu zaman Allah'tan uzaklaştırır. Bu yola yönelen şeytan doğru yoldan saptırır (Sühreverdî, 1990: 271).

Sûfî literatüründe her keşif sahibinin ehl-i velâyetten olmadığı “İbn Sayyâd” hadisiyle de izah edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde yaşayan İbn Sayyâd'ın Deccâl olup olmadığı hususu o dönemlerde tartışılmıştır. Kaynaklardan öğrendiğimize göre İbn Sayyâd, gaybı bildiğini iddia edince Hz. Peygamber, onun aczini etrafındakilere göstermek istemiş, çocuklarla oynarken [İbn Sayyâd o sıralar henüz oyun çağındadır.] sırtına dokunarak ona şunları sormuştur: “*Benim Allah'ın resûlü olduğuma şehâdet eder misin?*” dedi. İbn Sayyâd Allah'ın resûlüne baktı ve: “*Şehâdet ederim ki sen ümmilerin resûlüsün.*” dedi ve daha sonra Resûlullâh'a (s.a): “*Sen benim Allah'ın resûlü olduğuma*

keşiflerini Kutbuddîn-i İznîkî'ye anlatmış ve âlim şeyhten “bu itikâddan rücû‘ etmesi, yoksa sonunun hayır olmayacağı” şeklinde sözler işitmiştir. Bedrüddîn'in, Şeyh Kutbuddîn'e açıkladığı ilk keşfi Vâridât'ta da geçen Hz. İsa'nın ceseden ölü rûhen diri olduğuna dair keşfidir. Buna göre Şeyh Bedrüddîn göklere çıktığında Hz. İsa'yı önüne getirirler. İsa peygamberin ceseden diri (hayy) değil ölü (meyyit) olduğunu görür; İznîkî'nin ihtarlarına rağmen keşfinin sahih olduğunu iddia ederek “Kur'ânda İsa haydur demek ma'nâda haydur demekdür. Sûretde İsa hayy degüldür.” demek suretiyle nass-ı Kur'ânı te'vîl eder.¹² Bedrüddîn ikinci keşfinde ise ay ve güneşi kendine secde eder görür. Hz. Yusuf'un böyle bir rüya ile Mısır'a sultan olduğunu söyleyerek, kendisi için de bir sultanlık yolu açılıp açılmadığını Şeyh Kutbuddîn'e sorar. Şeyh epeyce hiddetlenir ve ona şeytanın yolunda başını vereceğini söyler. Sofyalı, Bedrüddîn'in tenhada bir yere çekilip riyazete devam ettiğini söylüyor. Bu riyazetler neticesinde şeyh öyle bir ahvâle bürünüyor ki [sultanlıktan kinaye], kendisi için bir taht kurulduğunu ve o tahta oturarak halkın kimini öldürüp kimini dirilttiğini görmeye başlıyor. Artık vaktin geldiğine hükmedip Yenişehir, Zağra ve Dobruca'yı dolaşıp kimine vezirlik, kimine beylerbeyilik, kimine sancak beyliği falan vaad ederek insanları etrafında topluyor, onların itikatlarını bozuyor. Edirne'de beylerbeyi olan Musa'yı kandırıp kardeşine karşı isyana teşvik ediyor. Oradan umduğu neticeyi alamayınca Börklüce Mustafa'yı çağırıp ondan Teke'de teşkilatlanmasını istiyor, bu esnada kendisi de Dobruca'da teşkilatlanacaktır. İsyân başlayınca Osmanlı askeri ikiye bölünmek zorunda kalacak ve savaşı kaybedecektir. Sofyalı'nın belirttiğine göre azîm bir cenk olur ve Börklüce öldürülür. Bunun üzerine Şeyh Bedrüddîn, gizlice müridlerine haber yollar. Müridlerinden bahadırılığıyla meşhur olan Kara Nasuh isminde birini yanına çağırır. Kara Nasuh, şeyhin beylerbeyi ünvanı verdiği biridir ve Bedrüddîn'e de çok bağlıdır. Ancak Kara Nasuh, şeyhin aynı makamı başka birisine de verdiğini öğrenince kandırıldığını anlar, Osmanlı askerlerine kılavuzluk yaparak Bedrüddîn'i yakalattır, cemiyetini dağıttırır. Şeyh, Siroz'a sevk edilip bir dükkân önünde idam edilir.

Sofyalı, Şeyh Bedrüddîn'in kabrinin uzun süre mezbelelik olmasına rağmen yine kendi tâ'ifesi tarafından devletin haberi olmadan mamur edildiğini, her memleketten birçok kişinin kabri ziyarete gelip yüzlerini yere sürerek ayakları tarafına secde ettiğini, şeyhin mezarından toprak alıp kendi diyarlarına götördüklerini, hatta şeyhin türbesinde bir kişinin 20 akçeye vazifeli olduğunu söylüyor ve böyle bir bî-dînin kabrinin mamûr olmasının şer'î olmadığını vurguluyor.

Sofyalı'nın, Dobruca ve Deliorman'ı mekân tutan Bedrüddîn tâifesinden Çelebi Halife ve müridlerine dair yazdığı diğer bir mektupta Halvetî Şeyh bunların, kıyamete iman etmeyip bu âlemin zevâl bulmayacağına inandıklarını, cennet ve

şehâdet eder misin?” dedi. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a) onu reddetti ve: “Ben Allah ve peygamberlerine iman ettim.” buyurdu. Sonra Resûlullâh (s.a) ona: “Ne görüyorsun?” dedi. İbn Sayyâd: “Bazen doğru, bazen yalan şeyler görüyorum.” cevabını verdi. Resûlullâh (s.a): “O zaman sana bu iş karıştırıldı.” dedi ve devam etti: “Ben senin için kalbimde bir şey sakladım (yani aklımdan bir şey tuttum). Bil bakalım onu.” İbn Sayyâd: “Sakladığın şey dumandır.” dedi. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a): “Rezil rüsvây ol. Senin kudretin bundan öteye gitmez.” dedi. [Hz. Peygamber Duhân suresinin 10'uncu ayetini aklında tutmuş, hatta onu bir kâğıda yazdırıp elinde tutarak onu bilmesini istemiştir. Oysa İbn Sayyâd, bunun sadece baş kısmını (duh) bilebilmişti] (Çağrı, 1999: 305). Eşref Ali'ye göre bu hadis şunu ifade ediyor: Batıl ehli kalpteki bazı düşüncelere vâkıf olsa dahi keşf sahibi olmazlar. Zira onlar da bazı olağanüstü bilgilere sahip olabilirler. İşte bu, avamın aldandığı gibi velâyet alameti değildir (Tanevi, 1995: 209-210).

¹² Vâridât'taki kısım için bk. (Gölpınarlı, 1966: 57).

cehennemnin ulemânın anladığı türden olmadığını, şarâb-ı tahûr'un şu an meclislerinde içtikleri şarâb, hûrî ve gılmanın da aynı mecliste bulunan kızlar, gelinler, civanlar ve emredler olduğunu detaylı bir şekilde anlatıyor (Tietze, 1988: 115-119). Sofyalı bu mektubunda ise Simâv tâifesi'nin bir diğer bozuk itikâdına dikkat çekiyor. Buna göre Şeyh Bedrüddîn'e muhib olanlar, *Âdemoğlanı ot gibi bitüp ot gibi yiter* fikrini benimseyip haşr u neşre inanmıyor.¹³

Vâridât'a gelince, Sofyalı, Şeyh Bedrüddîn'in Vâridât'ıyla birçok memleket halkını dalâlete düşürdüğünü, bu yüzden Şeyh-i Simâv ile kitabına hakdır diyenlerin kâfir / mülhîd olacağını ve Vâridât'ı tevil etmeye çalışmanın da boş bir çaba olacağını belirtiyor:

Bir kimsenin i'tikâdının butlânı zâhir ola. Anun te'vile kâbil olup te'vîli sahîh degüldür. Zîrâ ol te'vîl anun murâdına muhâlifdür. Anun murâdının kelâmı zâhiri ne vechile butlân üzerine delâlet eylediyse Seyyid Nesîmî gibi ve Fazlullâh gibi ve dahı bunların emsâli mülâhid ve ne kadar varısa Şeyh İbrâhîm ve ahabâbı ve kızılbaş ve Simâv tâ'ifesi ve ışıklar tâ'ifesi cümle bunların 'ilm-i yakîni mücib olur. Delâyil ile butlân zâhir ü sâbit olmuştur. Bunların ol bâtil kelimâtların ve ef'âllerin ve ef'âllerin te'vîl idüp şer'a tatbik eylemek şer'î degüldür. Zîrâ te'vîlden murâd ol kelimâtı hak eylemekdür. Nihâyet kelimâtun butlânı zâ'il olsa sâhib-i kelimât olan kimesnenün be-her hâl butlânı bâkîdür. Te'vîlün hiç fâ'idesi yokdur. Pes imdi bunların gibi tâ'ifenün kelimâtını te'vîl eylemek zarar-ı küllîdür.

Yani Sofyalı'ya göre, itikadı bozuk bir kişinin kelâmını tevil ederek bâtili hak gibi göstermeye çalışmak hem boş bir çabadır, hem de şer'an câiz değildir. Çünkü kelâmı eden kafa hâlâ bâtil üzerinde olduğundan onun sözlerini tevil faydasızdır. Bu bağlamda Şeyh Bedrüddîn, Şeyh Gülşenî, Nesîmî, Fazlullâh gibilerin sözleri, tevili hak edecek sözler değildir. Sofyalı'ya göre teville lâayık olanlar Bâyezîd-i Bîstâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi halk indinde de hakikatleri kabul edilmiş kişilerin yanlış anlaşılmaya müsait şatahâtvarî sözleridir. Bunların sözlerini tevil edip şer'î perspektifte izah etmeye çalışmak sû-i zannın önüne geçeceğinden doğrudur. Bâlî Efendi'nin, Vâridât'ın tevili noktasında söyledikleri, isim vermese de Vâridât'ı şerh ü tevil eden Nakşî şeyhlerinden Molla İlâhî (öl. 1491) ve Bayramî şeyhlerinden Ebussûud Efendi'nin babası Şeyh Yavsî'ye (öl. 1514) yöneliktir. Vâridât'ın, birçok şârih tarafından vahdet-i vücûd çizgisinde gösterilmesi Fusûs şârihi Sofyalı için ayrı bir rahatsızlık kaynağı olsa gerektir. Sofyalı'nın bu rahatsızlığını, kendi ekolünün devamı olan halifesi Nûreddînzâde'nin Vâridât'a yazdığı şerhten (reddiyeden) anlamak mümkündür. Vâridât'ın vahdet-i vücûdu kalkan olarak kullanıp aslen vahdet-i mevcûd (panteizm) propagandası yaptığı artık sıklıkla dile getirilmeye başlanmıştır. Ancak geriye doğru bakılınca Vâridât'a vahdet-i vücûd çizgisinde olmaması nedeniyle tenkitler yönelten ilk Vâridât şârihi Sofyalı'nın halifesi Nûreddînzâde'dir.¹⁴

¹³ Rusûhî Süleymân'ın, Râfizilere dair risalesinde belirttiği üzere “Ademoğlanı ot gibi bitüp ot gibi yiter.” fikri haşr u neşri inkâr edenleri tasviren kullanılıyor: “Âdemoğlanları ot gibi bitüp ot gibi yiteler. Haşr u neşr olmaya. Cennet cehennem dahı dünyâda ola.” (Rusûhî Süleymân, 5221/3: vr. 54b). Latîfî tezkiresinin “Temennâyî” maddesinde de şâir Temennâyî'nin “Âdem ot gibi biter ve ot gibi yiter.” i'tikâdında olan küfr-güylardan olduğu belirtilmiştir (Latîfî, 2000: 200).

¹⁴ Mehmet Tabakoğlu, Nûreddînzâde'nin Vâridât'a tenkitlerini kapsamlı bir biçimde doktora tezinde ele almaktadır. Bk. (Tabakoğlu, 2016: 102-167). Nûreddînzâde'ye göre, Şeyh Bedrüddîn'in vahdet-i vücûd çizgisinde olması bir yana, bütün hatalarının başı vahdet-i vücûddur. Bu hata dalâletinin de yegâne kaynağıdır. (Tabakoğlu, 2016: 105)

3. Şeyh Üveys ve Şeyh Kara Dâvûd'a dair iddialar

Sofyalı, İbrâhîm-i Gülşenî ve Şeyh Bedrüdîn zümresi dışında dalâlet halindeki sûflere farklı bir örnek olarak Çelebi Halife'den (öl. 1494) icazetli Şeyh Üveys (öl. 1524'ten sonra) ve onun halifelerinden Şeyh Kara Dâvûd isimlerini zikrediyor. Mektupta câhil müridlerin *keşf*, *kutbluk* ve *Mehdîlik* bağlamında Kara Dâvûd tarafından nasıl kandırılıp dalâlete düşürüldükleri basit bir dille hikâye ediliyor. Bu vakanın anlatıldığı mektubun daha ilk satırlarında Şeyh Kara Dâvûd'un, hak ettiği şekilde, Şam'da başı kesilerek idam edildiği kayıtlı ki Sofyalı'nın verdiği bu bilgileri Atâyî'den teyid etmek mümkündür. *Zeyl-i Şakâyık*'ta belirtildiğine göre Şeyh Üveys'in halifelerinden olan Şeyh Dâvûd -Sofyalı'nın da tafsilatıyla anlattığı üzere- *Mehdîlik* töhmetiyle yakalanıp katledilmiştir (Nev'îzâde Atâyî, 2017: 378).

Lemezât-ı Hulviyye'den Üveys'in, keşif ehli, asrının kutbu, ümmî bir şeyh olup nefisle mücadelede akranlarının çok üstünde olduğunu ve Koca Mustafa Paşa Âsitânesinde Çelebi Halife'nin hizmetinde bulunduğu okuyoruz (Hulvî, 2013: 423). Nazif Velikâhyaoğlu'nun aktardığına göre bahsi geçen Koca Mustafa Paşa Zaviyesi, 1489-1491 yılları arasında imar edilip Çelebi Halife burada dokuz yıl boyunca irşâda devam etmiştir (Velikâhyaoğlu, 2000: 48, 77-78).¹⁵ Eğer ki bu tarihlerde hata yoksa Şeyh Üveys, 1490'lı yıllarda bu zaviyede sülûkünü tamamlayıp Çelebi Halife'den hilafet alarak Karaman'da irşâda başlamıştır (Hulvî, 2013: 423).¹⁶ Sofyalı'nın yerden yere vurduğu Kara Dâvûd'a dair de *Lemezât*'ta kayıtlar mevcuttur. Buna göre Kara Dâvûd, Karaman'da fetvâ emrinde olup müderrislerden Müftü Mevlânâ Dâvûd olarak bilinmektedir. Bu kişi Şeyh Üveys'in kerametlerini işitince onu matetmek için şeyhin vaazlarına katılır. Ancak en sonunda Müftü Dâvûd Efendî'nin inkârı ikrâr ve tasdike dönüşür; şeyhe biat edip sülûkünü tamamlar ve Şeyh Üveys'ten hilâfet alma şerefine erişir. Sonrasında ise Şeyh Üveys ile birlikte Şam şehrine gider. Üveys, vefatından önce Dâvûd'u kendi yerine geçirir. (Hulvî, 2013: 423-424). Üveys ve Kara Dâvûd ile ilgili malumat veren kaynaklardan biri de Taşköprülüzâde'nin *Şakâyık*'ıdır. *Şakâyık*'ta Üveys'in, Çelebi Halife'nin halifelerinden olup Şam'a yerleştiği; Dâvûd'un ise Şeyh Üveys'in halifelerinden olduğu ve Mehdî ile yârenlik edip Mehdî'nin kendi cemâatlerinden çıkacağını iddia ettiği belirtilmektedir (Taşköprülüzâde, 2007: 370-371). Tüm bu rivayetlerin Sofyalı Bâlî'nin, mektubunda dile getirdikleriyle örtüşmesi, Bâlî'nin bu iddialarının tarihi gerçeklikle çelişik olmadığını göstergesidir.

¹⁵ Ancak Velikâhyaoğlu'nun çeşitli kaynaklar ve Koca Mustafa Paşa Câmisi kitabesinden istifadeyle aktardığı bu bilgiler Çelebi Halife'nin ölüm yılıyla uyuşmamaktadır. [Gerçi Çelebi Halife'nin ölüm yılı bu eserde yine farklı kaynaklardan nakille (1493, 1497 ve 1506) olarak gösterilmiştir.] Çelebi Halife'nin ölümü, Vassâf'ta kayıtlı tarih mısraından hareketle [“Kad mâte şâhu evliyâ” (899/1494)] 1494 olarak kabul edilip, Çelebi Halife'nin zaviyede dokuz yıl kaldığı düşünülürse Koca Mustafa Paşa Zaviyesi imarının tahminen 1485-86 civarında bitmesi gerekmektedir ki Semavi Eyice, İdrîs-i Bitlîsî'nin, caminin açılışı için düştüğü tarihten (891/1486) yılına ulaşıldığını belirtmektedir. (Tarih mısraı için bk. (Vassâf, 2002, 324; Eyice, 2002: 134).

¹⁶ Üveys'in Çelebi Halife'den icazet aldıktan sonra nerelere gittiği hususu net değildir. Sefîne'ye göre İstanbul'a (Sütlüce'deki Cafer Ağa Tekkesi), Taşköprülüzâde'ye göre Şam'a, *Lemezât*'a göre Karaman'a, Sofyalı'ya göre ise Aksaray'a gitmiştir. Sofyalı, Aksaray'dan sonraki durakların önce Kayseri, sonraysa Şam olduğunu belirtmektedir. (Sofyalı, 5836/9: vr. 111a), (Hulvî, 2013: 423-424), (Taşköprülüzâde, 2007: 370), (Öngören, 2012: 50-51). Sefîne'de ayrıca Şeyh Üveys'in Karamanlı olmasına rağmen asıl şöhretine Şam'da kavuştuğunun altı çizilerek Şam'da zuhur eden Assâliyye-i Halvetiyye'nin ondan zuhur ettiği bilgisine yer veriliyor (Vassâf, 2011: 329).

3.1. Üç devre yayılan kutbluk/Mehdîlik hikâyesi

Ortaya çıkışı çeşitli din ve mezheplere göre farklılık gösteren Mehdîlik'in, Sofyalı'nın yaşadığı dönem Osmanlı'sında kıyamet senaryoları eşliğinde *sâhib-kırân* ve *müceddid sultan* imgesiyle neşv ü nemâ bulduğu belirtiliyor ki bu noktada Kanuni Sultan Süleyman ve Yavuz Sultan Selim'in isimleri öne çıkıyor.¹⁷ Tijana Krstić'in söylediğine göre Hristiyan dünyasında İstanbul'un fethiyle birlikte yoğunluğu artan, Osmanlı Devleti'nde ise 15. yüzyılın sonlarından itibaren padişahla ilişkilendirilmeye başlanan bin yıl beklentileri, 1516-1517'de Suriye ve Mısır fethedildikten sonra Osmanlı belgelerinde sâhib-kırân olarak nitelenmeye başlayan Yavuz Sultan Selim ile iyice varlığını hissettirmiştir. Hicri 960'ta ayyuka çıkan bu kıyametçi senaryolardan Kanuni'nin de müceddid sultan imgesiyle bilinçli bir biçimde faydalandığı belirtilmektedir. Sâhib-kırân bu sultanın mesiyânîk yönü saraya yakın duran şairler, halka yönelik eser kaleme alan müellifler ve çeşitli devlet adamları tarafından işlenmiştir. Krstić, Mehdî olarak tasavvur edilen Kanuni'ye dair kehânetlerin İstanbul sokaklarındaki baskın etkisinin, on altıncı yüzyılda İstanbul'a gönderilen yabancı elçilerin raporlarına yansımalarını belirtiyor (Krstić, 2015: 124-125).

Mehdî sultan imgesi dışında Osmanlı sûfleri arasında da *kutb/Mehdî* inancının yaygınlığı dikkat çekicidir. Ahmet Yaşar Ocak'ın *mistik Mehdîlik* hareketleri olarak adlandırdığı, merkezde karizmatik kişiliği olan bir kutbun yer aldığı bu tarz mesiyânîk hareketler, *kıyama* dönüşerek politik gücün kaynağı sultan için büyük tehlikeler oluşturmaktadır. Mistik Mehdîlik isyanlarının en sık görüldüğü zümre Bayramî-Melâmîleridir.¹⁸ Kanaatimize göre Bâlî Efendi'nin mektubunda naklettiği Üveys ve Kara Dâvûd merkezli kutb/Mehdîlik hareketi Bayramî-Melâmîleriyle benzeşmektedir.

Sofyalı Bâlî'nin naklettiğine göre *Şeyh Üveys* ve *Kara Dâvûd*'un kutb/Mehdîlik serüveni, Çelebi Halife'nin Ka'be'ye giderken vefâtı (899/1494) ile başlayıp Üveys'in vefâtı sonrası (öl. 930/1524'ten sonra), yerine geçen Şeyh Kara Dâvûd'un idamıyla neticeleniyor. Bu bağlamda Şeyh Üveys ve Kara Dâvûd'un *kutbluk/Mehdîlik* serüveni yaklaşık 30 yıllık bir süreye yayılıyor ki bu tahminin doğru çıkması, Üveys'in yerine geçen Kara Dâvûd'un postta çok cüz'î bir süre oturmasına bağlı.¹⁹ Sofyalı, bu iki Halvetî'nin ilk kutbluk iddialarının Çelebi Halife'nin ölümünden sonra gerçekleştiğini belirtiyor ki o dönemler Osmanlı tahtında Sultan II. Bâyezîd bulunuyor. Kara Dâvûd'un Üveys'ten kaç yıl sonra öldüğüne dair elimizde bir bilgi yok. Ancak Lemezât'ta Üveys ve Kara Dâvûd'un birlikte Şam'a gittikleri ve Üveys'in Şam'da vefat ettiği bilgisi verildiğine göre (Sofyalı'ya göre Kara Dâvûd, Üveys'in yerine o ölmeden geçmiştir), bu iki şeyhin kutb/Mehdîlik macerası II. Bâyezîd dönemi hariç tutulursa Yavuz Sultan Selim devrinin tamamını, Kanuni'nin ise ilk yıllarını kapsıyor. Bu bağlamda Şeyh Üveys ve Kara Dâvûd'un kutb/Mehdîlik serüveni, Osmanlı'nın üç sultanı devrinde de

¹⁷ Bu bağlamda bir okuma için bk. (Fleischer, 1999: 149-161; Krstić, 2015: 116-130). İtikâdî bakımdan Mehdî meselesinin için bk. (Fırlıklı, 1982:179-214; Öz, 2003: 384-386; Yavuz, 2003: 371-374).

¹⁸ Bu tarz mesiyânîk hareketlerin örnek ve tahlili için bk. (Ocak, 2010: 44-56. Ocak'ın bu yazısının ilk yayınlandığı yer için bk. Ocak, 1999/2000: 48-57); (Ocak, 2017: 48-59); (Ocak, 2012:72-83); (Yaniç, 2010: 181-195).

¹⁹ Üveys'in ölüm yılı Lemezât'ta (930/1524) olarak gösterilirken Reşat Öngören'de bu kayıt (930/1524'ten sonra) şeklindedir. Bk. (Hulvî, 2013: 424; Öngören, 2012: 50).

fasıllarla sürüyor. Üç devre yayılan bu hikâyenin ilk tohumları, Sultan Bâyezîd döneminde Şeyh Üveys'in Kara Dâvûd tarafından kutb ilan edilmesiyle başlıyor:

Bilmiş olasız bana keşfimde Peygamber Hazretleri görindi. Haber virdi. Çelebi Halife kutbdur. Öldi. Yine yirine Şeyh Üveys kutb oldu. Ol öldükden sonra ben kutb olurum. Benden sonra benüm mürebbîlerümden Hâmid-i Hindî nâm kimesne kutb olur. **Ol kimesne Mehdîyi terbiyet ider. Anun zamânında Mehdî hurûc eyler. Ol kimesne Mehdîye vezîr olur. Bizüm mürîdlerümüz Mehdîye 'asker olurlar.** İmdi elbette cümlenüz gelesiz Şeyh Üveysden tevbe vü telkîn alasız icâzet alasız ve illâ irşâdunuz sahîh degüldür fâsiddür.

Mektubun bu kayıtlarına dikkat edilecek olursa Kara Dâvûd'a keşfinde önce kimlerin kutb olduğu/olacağı söylenip Mehdî'nin bu kutblar vasıtasıyla terbiye edileceği vurgulanıyor. Yani birbirinin ayrılmaz bir parçası gibi olan kutbluk ve Mehdîlik burada birbirinden ayrı olarak ele alınıyor. Kara Dâvûd kendini, Şeyh Üveys'i ve Hâmid-i Hindî'yi Mehdî şeklinde değil onu terbiye edecek kutb olarak ilan ediyor. Ancak Zeyl-i Şakâyık'taki, Şeyh Dâvûd'un Mehdîlik iddiası nedeniyle idam edildiği şeklindeki nakle bakılacak olursa Halvetiyye'nin bu şeyhleri her ne kadar kendilerini sadece kutb ilan etseler de kutb/Mehdî ideolojisinden bir bütün olarak faydalanmaya çalıştıkları anlaşılıyor (Nev'îzâde Atâyî, 2017: 378).²⁰ Şunu da hatırlamakta fayda vardır ki şeyhin kendisini kutb ve Mehdî ilan edip etmemesinden ziyade etrafındaki müridlerin onun hakkında ne düşündüğü önemlidir. Müridler, onun kutb/Mehdî olduğuna inanmışsa şeyh aksini iddia etse dahi sonuç değişmeyecektir. Şüphesiz ki bu ideolojide *kutb*, meselenin itikâdî boyutunu oluşturken Mehdî siyasal gücü simgeliyor. Ahmet Yaşar Ocak, kutbluk/Mehdîlik ideolojisini tahlil ederken çeşitli aşamalardan söz ediyor (Ocak, 2010: 48-49). İlk aşama kitleleri etkileme gücüne sahip karizmatik bir şeyh yahut babanın inzivâya çekilerek uzun yıllar riyâzet ile meşgul olması ve halkın onun doğrudan Tanrı'dan mesajlar aldığına inanması aşamasıdır. Lemezât'a göre Şeyh Üveys'in böyle bir karizması söz konusudur. Zira Üveys mücâhede, riyâzet ve kerâmetleriyle ün salmış; hatta onun bu yönleri mürşidi Çelebi Halife tarafından müridlere örnek olarak gösterilmiştir. Ayrıca Lemezât, ne olduğunu açıklamadan Üveys'in tuhaf halleri bulunduğunu da söylemektedir ki bunlar müridler nazarında Üveys'e ciddi bir karizma sağlamış olmalıdır. Kara Dâvûd'un *kutbluk* için en etkili dayanağı *keşfleridir*. Keşfinde sürekli Hz. Peygamber'i görüp ondan haber alması Kara Dâvûd'un etkileyici tarafıdır. Kutb/Mehdîlik ideolojisinin ikinci aşaması ise propaganda ile yanına kitleleri çekme aşamasıdır. Bu aşamaya isyan için gayrı-resmi asker toplama aşaması da denebilir. Üveys ve Kara Dâvûd'un halkı kendi etraflarında nasıl topladıklarını Sofyalı şöyle anlatmaktadır: Kara Dâvûd ve Şeyh Üveys II. Bâyezîd devrinde olduğu gibi kutbluk iddialarına Yavuz döneminde de devam edince İstanbul'daki şeyhlerin, yargılama için İstanbul'a getirilmeleri talebine karşın, Koca Mustafa Paşa'nın haber uçurmasıyla buldukları yeri terk edip Kayseri'ye giderler. Eski ahbaplarına ve oradaki halka kutbun kendi diyarlarına geldiğini söyleyip Üveys'in etrafında kümelenmeye çağırırlar. Sayıları 40 bini bulunca da Mehdî'nin hurûc edeceğini ve o vakit fırsatın kendi ellerinde olacağını müjdelerler. Bu yüzden 40 bin olmaya az kaldı sözü müridlerin dilinden hiç düşmez.

²⁰ Fleischer'in aktardığına göre Kanuni'nin etrafındakiler, Kara Dâvûd ve sûfleri gibi düşünmüyor. Bunlara göre her çağda Tanrı'nın atadığı iki evrensel yönetici vardır: Biri dünyevî (sâhib-kırân), diğeri rûhânî (sâhib-zamân). En son olarak Peygamber, bu iki egemenlik gücünü kendinde toplamıştır. Süleyman bu dönemin sâhib-kırânıdır ve ayrıca kutbu'l-aktâb olarak dünyanın rûhânî lideridir. (Fleischer, 1999: 157)

Son aşama, fitnenin sindirilip adaletin tesis edilmesi için sultana isyan aşamasıdır. Bahsi geçen olayda fiilen bir isyan söz konusu mudur bilemiyoruz. Bir isyan olduysa da bunu Şam'da eceliyle ölen Şeyh Üveys'in değil, henüz hayattayken onu postundan indirip yerine geçen Kara Dâvûd'un gerçekleştirdiğini düşünebiliriz. Şeyh Dâvûd'un Şam'da Mehdîlik töhmetiyle başının kesilmesi, böyle bir isyanı daha muhtemel kılıyor.

Sofyalı Bâli'nin mektubundan İstanbul'daki şeyhlerin kutb/Mehdîlik meselesi hakkında ne düşündüklerini de öğreniyoruz. Hadise vuku bulduğu esnada, İstanbul'da şeyhi Kâsım Çelebi (öl. 924/1518) hizmetinde olan Bâli Efendi, oradaki şeyhlerin tepkilerini şu şekilde aktarıyor:

Hâşâ ki peygamber sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem bunun gibi kelimât itmez. Senün gibi câhile görünmez. Senün gibi ve Üveys gibi bâtlı [u] câhil kutb olmaz ve kutbı Allâhdan gayrı kimse bilmez ve kutb olan *ben kutbdan* dimez. Ve sizün gibi bâtlı tâ'ife Mehdîyi terbiyet eylemez ve sizün gibi şeytânî tâ'ife Mehdîye 'asker olmaz. **Mehdî bu yakında hurûc eylemez ve Mehdî'nün hurûcına dört yüz yâ beş yüz yıl olmak gerektür didiler.** Ol senün gördüğün sencileyin bir şeytândur didiler. Bu i'tikâddan rücû' eylesen yohsa dînünüz îmânunuz gitdi kâfir oldunuz şöyle bilesiz didiler.

Başlarını -muhtemelen- Halvetî şeyhi Kasım Çelebi'nin çektiği şeyhler, Üveys ve Kara Dâvûd'un kutb olamayacağını vurguladıktan sonra Mehdî'nin yakın bir zamanda zuhur etmeyeceğini belirtiyorlar ki şeyhlerin bu iddiaları, *hicrî 1000 yılını görmeden kıyametin kopacağı ve buna bağlı olarak âhir zamanda Mehdî'nin zuhur edeceği* beklentileriyle uyuşmuyor.²¹ Ethem Ruhi Fığlalı'nın naklettiğine göre, müslümanlıkta da (tıpkı Yahudilik ve Hristiyanlık'ta olduğu gibi) bin yıl beklentisi mevcut olup hicretin onuncu yüzyılının -yani bininci yılının- tamamlanıp ikinci binin başladığı sıralarda, *Nebî kabrinde bin yıl kalmayacaktır*, şeklindeki söz mücebince "Mehdî" zuhur edecektir (Fığlalı, 1982: 210-211). Belki on altıncı yüzyılın ilk üç çeyreğinde birçok Bayramî-Melâmî şeyhinin isyan etme sebebi de hicrî onuncu yüzyıl etrafında oluşan bu efsânevî tabakadır.

3.2. Kasım Çelebi, Üveys'in meclisine kendi müridini sokuyor

Daha önce Şeyh Üveys'in *kutbluk* macerasının 1494'ten sonra başlayıp tahmini olarak 30 yıla yayıldığından bahsetmiştik. Ancak bu sürenin hangi yıllar arasında olduğunu tespit çok mümkün değil. Ancak Kara Dâvûd ve Üveys'in ilk teşebbüsleri için tahmini bir süreden bahsedebiliriz. Bunun için de Sofyalı'nın anlattığı olayları takip etmemiz gerekiyor.

Sofyalı'nın da bizzat içinde bulunduğu Halvetîler, Üveys'in kutb olduğuna dair Kara Dâvûd'un keşfini reddedip yolladığı mektubu paramparça ederler. Şeyh Üveys'e de Kara Dâvûd'un keşfine uymaması için telkinde bulunurlar. Şeyh Üveys nasihatları dikkate almayınca Kâsım Çelebi kendi müridlerinden Süleymân adlı birini bunların arasına sokup cemiyetlerini dağıtmayı planlar. Süleymân tebdil-i sûret bunların mekânına gider, kendini Şücâ diye tanıtır. Süleymân'ı, Kara Dâvûd bizzat kendi karşılar. Müridlere Şücâ'yı dün gece keşfinde gördüğünü, Hz. Peygamber'in, Şücâ diye birisinin aralarına geleceğini, ona bolca hürmet edilmesi gerektiğini, zira onun hak ile bâtlı ayırmak için mümeyyiz olarak gönderildiğini ilan eder. Kara Dâvûd'un her sözüne inanan müridler Şücâ'yı el üstünde tutarlar.

²¹ Osmanlı toplumundaki kıyamet beklentileri için bk. (Baş, 2005: 163-177; Çınar, 2016: 216-239; Fleischer, 1999: 160-15. dipnot).

Süleymân başlarda sözlerini bu tâifenin bozuk fikirlerine uygun seçerek hepsinin itimadını kazanır; aralarında dört aydan fazla kalınca hiçbiri onun sözünün dışına çıkamayacak konuma gelir. Süleymân bir gün herkesi bir araya toplar ve onlara bütün inanç ve keşiflerinin bâtil olduğunu söyler. Bunun üzerine Şeyh Üveys ve Şemsüddîn (yani Kara Dâvûd) birbirlerine düşerler. Üveys, Şemsüddîn'e, kendini doğru yoldan çıkardığı için kızar; cemiyetleri dağılır, etraflarında kimse kalmaz. Süleymân oradan on altı sûfiyi alıp Kâsım Çelebi'nin yanına döner. Sofyalı'nın mektubundan anladığımıza göre, Çelebi Halife'nin 1494'te ölümü ile başlayan kutluk serüveni, Kasım Çelebi'nin görevlendirdiği Süleymân tarafından dört beş ay gibi bir sürede akâmete uğratılıyor. O halde Şeyh Üveys ve Kara Dâvûd'un, *ilk kutb/Mehdîlik teşebbüsünün* tahminen altı ay bir sene civarında sürdüğünü söyleyebiliriz ki bu da Halvetîler arasında uç veren bu hareketin II. Bâyezîd döneminde başlayıp yine aynı dönemde son bulduğu anlamına geliyor.

Kara Dâvûd ve Üveys'in ikinci teşebbüsünün ne zaman ve nerede başlayıp ne vakit bittiği belli değildir. Sofyalı'nın mektubunda, *kutluk* tertibi bozulduktan sonra Şeyh Üveys'in *niçe zamân tenhâda kalıp yanına kimsenin gelmediği, muhiblerinin arkasının kesildiği* kayıtlıdır. Buradaki *niçe zamân*ın kaç yıla tekâbül ettiği belirsizdir. Ancak Bâlî Efendi, Kara Dâvûd ve Üveys'in ikinci def'a "kutluk"a yeltenmelerinden İstanbul meşâyihinin rahatsız olup durumu Koca Mustafa Paşa'ya bildirdiklerinden bahsediyor. Koca Mustafa Paşa'nın idamı 1512 olduğuna göre, Üveys ve Kara Dâvûd'un ikinci teşebbüsleri en geç bu yıla denk geliyor. Kanaatimizce ikinci teşebbüs de yine Bâyezîd döneminde Aksaray'da başlıyor ve kesintilerle Yavuz döneminin tamamı ile Kanuni'nin tahmini olarak ilk beş yılında Kayseri ve Şam'da devam ediyor.²² Kara Dâvûd'un Şam'da idamıyla da son buluyor.

3.3. Kara Dâvûd'un garip keşifleri

Bâlî Efendi, bu grupun hikâyelerinin anlatmakla bitmeyeceğini belirterek üç vaka daha naklediyor. Bu olaylardan biri Sünbülüyye'den Sünbül Sinân'ı doğrudan alakadar ediyor, çünkü Kara Dâvûd'un keşfi Sünbülî şeyhin hatunu (ve aynı zamanda Çelebi Halife'nin kızı) hakkındadır. Sünbül Sinân ile hatunu arasında bir anlaşmazlık çıkınca talâk-ı rıc'î ile kadın annesinin evine gider. O zaman Şeyh Üveys ve müridleri Aksaray'dadır. Bu olayı işitince on altı sûfiyle ile İstanbul'a bir mektup getirirler. Mektuptaki kayda göre Şemsüddîn keşfinde görmüştür ki Hz. Peygamber âlem-i ma'nâda bu kadını Şeyh Üveys'e nikâh etmiş ve Şeyh Üveys'in, bu hatundan bir oğlu doğmuştur, o da ileride mürşid-i kâmil (yani kutb) olacaktır. Mektubu getirenler durumu hatunun annesine bildirip kadını Aksaray'a götürmek isterler. Anne, Aksaray'dan gelen bütün sûfleri vaziyeti konuşma vaadiyle ertesi gün evine çağırır, kapıyı kilitleyip bunlara temiz bir dayak attırır. Sünbül Sinân'la karısı bu olaydan sonra yeniden barışır.

Sofyalı'nın naklettiği diğer hikâye ise Kara Dâvûd'un müridlere sakallarını kesmelerini buyurmasıyla ilgilidir. Kara Dâvûd, bütün müridleri bir araya toplar, uzun zamandan beri keşfinde Hz. Peygamberi görmediğinden çok ızdırap çektiğini söyler ve en nihayetinde geçen gece Hz. Peygamberi görüp uzun zamandan beri kendisine neden görünmediğini sorduğunu belirtir. Hz. Peygamber, *bir tutamdan uzun sakalı kesmenin kendi sünneti olmasına rağmen*, bu sünneti yerine getirmediği için ona kızgın olduğunu söyler, müridlerin huzurunda da makasla sakalını keser. Bunun üzerine cümle tâifesi sakallarını kesmeye başlarlar. Sofyalı, bu olayı kendi

²² Kayseri olarak tahmin ettiğimiz bu kelime orijinal metinde "Kaysar" olarak imlâ edilmiştir.

neferi olduğu halde, istihbarat için Üveys'e mürid olmuş kişilerden duyduğunu belirtiyor. Hatta Kara Dâvûd'un keşfinin aslı astarı olmadığını ispat için bu kişiler vasıtasıyla Kara Dâvûd'a bir mektup iletir. Sofyalı mektupta, şeyhe sakalını kestirenin Hz. Peygamber değil şeytan olduğunu vurgular ve Kara Dâvûd'a şunu sordurur: Bunca yıl keşfimde sürekli bana gözüktün de neden bunu bana söylemeyip beni vebalde bıraktın? Sofyalı Kara Dâvûd'un bu soruya cevap veremediğini belirtiyor. Bu olayda dikkati çeken nokta ise Sofyalı'nın da tıpkı şeyhi Kâsım Çelebi gibi bu tâife arasına kendi adamlarını yerleştirip bunları yakından takip etme ve cemiyetlerini dağıtma arzudur.

Sofyalı'ya göre Kara Dâvûd'un keşfleri en sonunda Şeyh Üveys'i postundan ediyor. Şeyh Dâvûd keşfinde Üveys'in falan gün ölüp yerine kendisinin *kutb* olduğunu görür. Bu haber tüm müridler arasında yayılınca birçok kişi şeyhin ölümünde bulunmak için Kayseri'ye gelir. Üveys'in kefeni dikilir, mezarı kazılır. Ancak ne var ki o gün gelince Üveys ölmez. Bunun üzerine müridler keşfi gerçekleşmediği için Kara Dâvûd'un karşısına dikilir. Kara Dâvûd, keşfi sebebiyle kendini yalancılıkla suçlayanlardan halvete girip işin iç yüzünü anlayabilmek için izin isteyip yeniden halvete girer. Halvetten çıktıktan sonra keşfinde Hz. Peygamber ile buluştuğunu ve Hz. Peygamber'in, “*Üveys ölür, Şemsüddîn yerine kutb olur.*” sözünün manasının, “*Üveys irşâddan kalır yerine Şems mürşid olur.*” demek olduğunu ilan eder. Muhtemelen bu keşf Şeyh Üveys'in ömrünün son demlerine doğrudur ve Halvetî şeyh, Kara Dâvûd'un çevirdiği dolaplarla postundan olmuştur.

Sofyalı Bâli, Kara Dâvûd'un kara keşflerini sıraladıktan sonra, şeriati koyup da keşf ve velâyetle amel edenlerin dünya ve ahirette rüsvâ olmaktan kurtulamayacağını belirterek kadı olarak gönderilen ashâbdan birinin Hz. Peygamber tarafından neden azledildiğine dair bir vakayla konuyu örneklemiştir: “*Peygamber Hazretleri (s.a.s) ashâbda[n] bir kimseyi bir memlekete kâdî nasb eyledi. Niçe zamândan sonra 'azl eyledi. Ol kimse Resûlullâha geldi. Hazret-i Resûl göricek niçün şâhidsüz hak hükm idermişsin didi. Cevâb virdi kim yâ Resûlallâh senün nûrunu bilürüm hak kimündür. Şâhide ihtiyâc kalmaz hükm iderin. Hazret-i Resûl ziyâde gazaba geldi. **Be er senün çürük velâyetünden ötüri benüm şerî'atum kalsun mı didi.***” Sofyalı'nın bu satırlarından hareketle söylenecek olursa o dönem sûfilerinin şeriatla amel etmeyi keşf, kerâmet ve velâyetle amelden daha muteber gördükleri açıktır.

4. Heretik sûfilerin hükmü

Sofyalı Bâli'nin, Gülşenîler, Bedrüddînciler (ehl-i Simav) ve Şeyh Üveys tâifesine karşı nasıl hükmolunacağı hususundaki tavrı nettir. Bâli'ye göre bunlara bulaşan her kim olursa dalâlet ehlidir. Bu tür zümreler, dışarıya renk vermeseler de kendi aralarında gizlilik yoktur. Yani bunların meclisinde olanların bu kişilerin fesâd itikâdlarını bilmeme ihtimali söz konusu değildir. Sofyalı, dalâlet ehli sûfilerin hükmüyle ilgili iki görüşten bahsediyor. İlk görüşe göre bunlar ehl-i İslâm'dan iseler katlleri helâldir. Sofyalı, mektubunda bu fikri benimseyenler için *cumhûr-ı ulemâ* tabirini kullanıyor. İkinci görüşe göre ise bu tür kişiler İslâm'a gelip tövbe ederlerse katlden halâs olurlar. Bu görüşü benimseyenler mektupta İmâm-ı A'zam ve İmâm Süfyân-ı Sevri olarak belirtilmiş; Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin de bu minvalde düşündüğü vurgulanmış.²³

²³ Zıncı'nın tövbesi hususunda detaylı bir inceleme için bk. (Özen, 2001: 32-42).

Sofyalı, zındığın infâz edilip edilmemesi hususunda kendi kanaatini şöyle açıklıyor: Eğer ki kızılbaş, ışık ve ehl-i Simâv tâifesinden biri gerçekten tövbe etmişse sünnîlerin hâlleriyle hâllenir, heretik zümrelerin sırlarını ifşâ edip bir numaralı düşmânı olur. İşte bu durumda İmâm-ı A‘zam kavli geçerlidir, tövbesi makbul olur. Aksi takdirde ulemânın kavli üzere katledilmeleri gerekir. Sofyalı, ışıklarla onlardan ayrılanların arasında büyük düşmanlıklar olduğunu söyleyerek Şeyh Bedrüddîn zümresinden dönen iki kişinin, Simâv tâifesi tarafından katledildiğini, onlara beslenen kinin diğer sünnî halka olandan çok daha fazla olduğunu belirtiyor. Yani Sofyalı'ya göre bir kişi bu tür heretik zümrelere dair istihbârî bilgiler verip onlara düşmanlık etmiyorsa gerçekte onlardan kopmuş ve tövbe etmiş değildir; bu nedenle de katli uygundur.²⁴

Sonuç

- 1) Sofyalı'nın Rüstem Paşa'ya gönderdiği bu mektup dönemin siyasi iktidarını dalâlet ehli sûfler hakkında bilgilendirmek için yazılmıştır. Sofyalı, dalâlet ehli saydığı İbrâhîm-i Gülşenî, Şeyh Bedrüddîn, Şeyh Üveys ve Şeyh Dâvûd hakkında bazıları bizzat kendi gözlemi, bazılarıysa ilgili şeyhlerin meclislerine soktuğu adamları vasıtasıyla edindiği istihbârî bilgileri Rüstem Paşa'ya aktarmıştır.
- 2) Mektupta dikkat çeken unsur şeyhlerin bilgi akışını sağlamak ve karşı tarafı zor durumda bırakmak için kendi adamlarını ajan olarak kullanmalarıdır. Bunun örneğini net olarak Kasım Çelebi'nin, Üveys'i yola getirmek için görevlendirdiği Süleyman isimindeki müridinde görüyoruz. Bunun yanında sakal kesme mevzusunda, sakallarını kesmeyenler Sofyalı'nın adamlarıdır. Aynı şekilde Şeyh Gülşenî'nin meclisinde de Sofyalı'nın bilgi aldığı kişiler mevcuttur.
- 3) Mektup, aynı tarikatın aynı kolundan olsalar dahi, sûfler arasında kin, adâvet ve hesaplaşmanın bulunduğunu gösteriyor. Bu noktada Halvetiyye'den Şeyh Üveys ve Kara Dâvûd'un kutbluk macerasından en fazla rahatsız olanların yine Halvetîler olduğunu görüyoruz. Kasım Çelebi'nin önderliğindeki Halvetîler, Üveys'in meclisini dağıtmak için iki teşebbüste bulunuyorlar. İlkinde muvaffak olurken ikinci de Koca Mustafa Paşa'nın yardımıyla Üveys ve müridleri paçayı kurtarıyor.
- 4) Mektupta keşf ile amel edilemeyeceği, aslolanın her daim şeriat olduğu vurgulanıyor. Keşf nedeniyle hem kendini hem de müridlerini yoldan çıkararak kişilere Şeyh Bedrüddîn ve Kara Dâvûd örneği veriliyor.
- 5) Sofyalı'nın Şeyh Gülşenî için dile getirdiği en güçlü iddia, onun Dede Ömer Rûşenî'nin terbiyetinden geçmediği, mülhid olduğu ve etrafındakileri de ilhâda sürüklediği şeklindedir. Sofyalı bu iddiasını, Şeyh Timurtaş ve Şeyh Şâhîn'in beyanlarıyla destekliyor.

²⁴ Mektup bittikten sonra Ebussu‘ûd Efendi'nin ışıklara dair bir fetvâsına yer verilmiştir. Fetvâ şöyledir: **Mes‘ele:** Işıklar müslümânlar mıdır kâfirler midir beyân buyurla. **el-Cevâb:** Namâzun farziyyetine mu‘tekidler olup mustahillen terk itmegile ve bizüm namâzumuz kılınmışdur dimegile küfrlerinde şübhe iden dahi müslim olmak ba‘iddür. Ketebehû Ebussu‘ûd el-hakîr ‘ufiye ‘anh.

EK-Mektubun metni

[111a] Şeyhu 'ş-şuyûh el-merhûm Bâlî Efendi dalâlet üzere olan sûfler hakkında merhûm vezîr-i a'zam Rüstem Paşa Hazretlerine gönderdiği risâlenün sûretidir*

Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm

Oglum Paşa Hazretlerinün gözlerin öpüp selâm [ve] du'â itdükden sonra şöyle ma'lûm ola kim sûfilerden dalâlet üzere olan tâ'ifenün aslı nedür 'ilm-i yakînüm olduğu üzere hazretünüze i'lâm eylemek ahsen görüldüğü sebebeden bu evrâk ihtisâr üzere tesvîd olındı. Ammâ **hikâyet: Şeyh İbrâhîm** evvelâ oldur ki Sultân Ya'kûbun defterdârının hıdmetkârı idi. Ol defterdâr Şeyh Rûşenîye muhibb idi. Ekser-i zamânda Rûşenîye gelüridi. İbrâhîm atı önince yapugın getürüp bile gelüridi. Şeyh Rûşenîye ebyât u eş'ârı okıyuvürüridi. Şeyh Rûşenî durmadın güleridi. Ol hâlde Şeyh Rûşenî fevt oldı. Andan sonra İbrâhîm defterdâra niçe zamân hıdmet eyledi. Defterdâr fevt oldı. Andan sonra İbrâhîm kendü bilisiyle Şeyh Rûşenîye taklîd eylemege başladı. Ma'lûmdur ki öni bu vechile olan kimesnenün sonı n'olsa gerek. Hâşâ ki ol Şeyh Rûşenîden terbiyet görmüş ola. Şeyh Rûşenî mürşid-i kâmildür [böyle] kimseye kulavuz olmak nice[dür]. Hulefâsiyla mülâkât oldum. Şeyh Timurtaş ve Şeyh Şâhîn ve Şeyh Helvâyî ve Şeyh Husâmüddîn ve dahı bunların emsâli kâmil kimselerdür. Şeyh İbrâhîm cümlesinün katında merdûddur. Hâşâ ki bu bizüm yolumuz tarîkumuzda ola dirleridi. Şeyh İbrâhîmün mürîdleri hakkında lisân-ı halkda niçe dürlü kabâyıhları söylenür. Biz gördüğümüz tâ'ifesinün yaramaz ahvâlleri bir mertebededür ki lisâna gelecek degüldür. Hattâ müftî fetvâ virdi bogazladıkları harâmıdır ve ekli harâmıdır. Geldük imdi Şeyh İbrâhîmile aramızda olan [ahvâle]. Ahvâli hikâyet idelüm ki bu ahvâlden 'âkıl olan Şeyh İbrâhîm ne kimsedür bilür. Ahmed Paşa** hâdisesinün 'akabince fakîr Mısra vardum. İki mürîdlerine [ki] vesvese-i şeytâniyye galebe eylemiş. Minâreye çıkmışlar. Yâ şeyh duta bizi diyüp kendülerin minâreden atmışlar. Pâre pâre olmuşlar. Kanları câmi' haremünde mermer üzerine bulaşmış durur. Ol tâ'ife kanun üzerine yüzlerin sürerler. Ayak basmazlar. Şeyh bu ölenlere şehîd-i hakîkîdür şehîdlerin a'lâsıdır diyü şehîd namâzın [111b] kılmış. İçlerinden bir kimseye su'âl eyledüm. Bu vechile ölenlere ehâdis ehl-i nârdur *muhalledün fi'n-nâr* dimişdür. Neden şehîd olur didüm. Cevâb virdi kim sen nesne bilmezsin bu sözi söyleme bu makâmda durma didi. Cem'iyetlerine nazar eyledüm hîç hayr yok cümle[si] ehl-i bid'at. Kimi başına karın giymiş necis yüzine akar. Kimi boynına bağır sak dolamış çâr-sûlarda ve sokaklarda gezer. İçlerinde ehl-i vakâr yok. Bunun gibi tâ'ife bir kimesne re'îs ola. Anda ne hayr ola. Mısır feth oldı. Merhûm Sultân Selîm Hân kapu halkından ve sipâhlardan nevbetçiler kodı. Gurbet harâretiyile yanına cem' oldılar. Çok kimesnenün i'tikâdi fâsid oldı. Mısrda Timurtaş ve Şeyh Şâhîn var idi. Halka çok nasîhat eylediler. Şeyh İbrâhîm mülhiddür. Yanına varman. Sizi dalâlete düşürür didiler. Fâ'ide virmedi. Geldük imdi yine maksûdumuza. Şeyh İbrâhîmün evvelâ meclisine vardum. Bir kürsî kodılar. Üzerine çıkdı. Bir kitâb te'lîf itmiş. İçinde çok 'abes nesnelere yazmış. Fârisî ebyât u eş'âr yazmış. Hadîs nakl ider. İ'râbın ve ma'nâsın hatâ ider. Cümleden*** biri bu ki ²⁵“يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ” bu âyeti okudı eyitdi. Yârenler âyetde ve ehâdisde niçe ma'ânî vardır. Bu zamâna gelince[ye kadar] ulemâ bilmemişlerdür. Ben bilmişem didi. Uşda göresiz bu âyetün ma'nâsın size

* Manisa İl Halk Ktp. 45 Hk 5836/9, vr. 111a-117a.

** Hân Ahmed Paşa (öl. 1524).

*** Bu kelime metinde çift yazılmıştır.

²⁵ “Allah dilediğini bağışlar ve dilediğine azâb eder.” Âl-i İmrân 129; Mâide 18, 40; Fetih 14.

beyân ideyin didi. Buyur sultânüm didiler eyitdi. Ma'nâsı budur ki *yagfiru limen yeşâ'u* Hak te'âlâ magfîret eyler şol kimseye kim ol kimse Allâh'dan magfîret ister. *Yu'azzibu men yeşâ'u* Allâh 'azâb ider şol kimseye kim ol kimse Allâhdan 'azâb ister. Biz Allâh te'âlâdan 'azâb dilemezüz. Allâh bize nice 'azâb ider diyecek ol tâ'ife arasında gırîv kopdı. Cümlesi ayak üzre kalkdılar. Şenî' hareketler itdiler. Şeyh evine gitdiler. Bilesince gitdiler. Kapuya varınca döndi selâmladı. Kıyâmda rükû'da kimse kalmadı. Hep secdeye vardılar çok hatâlar kıldılar. Cehlinde şübhemüz kalmadı. Kendü câhil meclisinde olanlar câhil. Şeyh ne dirse hep tasdîk iderler. Hatâyı savâbı bir kimse fark ider yok. Meclisine bir def'a dahı vardum. Ol te'lîf eylediği kitâb[1] bir kimse kırâ'at eyledi. İçinde yazmış. **Gülşenî** senün şol güzel kohun cihâmı dutdı demiş. Şeyh eydür. Yârenler benüm ol güzel kohum dahı cihâmı dutdı. Geçen ayda bir düş görmüşem. Sag elüm dirsegüme degin gümüş oldı. **[112a]** Cümle 'âlem halkı sag elümden tevbe eyledi. Halkun maslahatı tamâm olıcak sol elüm dahı sag elümden [tevbe] itdi. Ne eylesün bu cihân halkı yâ benüm sol elüm ayruk cihânda gümüş el yokdur. Yakın zamânda göresiz. Maşrıkdâ magribde kimse kalmaya gele. Bu işige kul ola didi. Hemân sâ'at ayak üzre kalkdılar. Envâ' dürlü şer'a muhâlif evzâ'lar eylediler. Bu kelimâtdan şevke geldiler. Bundan sonra kasd eyledüm kendüyle tenhâ buluşam. Vâcib olan sözleri söyleyem. Bunlar degme kimseyi içerü girmeye komazlar. *Fakîr* bir kimseye tazarru' eyledüm. Destûr virdiler. İçerü girdüm. Durmadın ebyât u eş'âr yazar. Selâm virdüm. Elin öpdüm. Yüzüme bakdı. Ne yirlüsün didi. Rûmilinden didüm. Eyitdi şimdi Hakk'ıla vuslatdayum. Özümü getirmezem senünile söyleşem. Öyle namâzı vaktinde özümü getirürem taşra çıkaram. Meclis iderem. Anda hâzır olasin. Murâdun hâsıl olur didi. *Fakîr* hemân kasd eyledüm. Yâ bu sözi söylemege ne kendözünüzü getürdünüz diyem. Nâgâh bir mürîd içerü girdi. Sultânüm ol taş ve kireç ki türbe yapmak için emr itmiş idünüz fülân yazıcı virmedi. Hemân sâ'at Şeyh gazaba geldi. Vây bu bed-bâht câhil vây bu murdâr câhil. Ben anı defterdâra ve fülân agaya şöyle eyleyeyüm diyü fuhşiyâne söyledi. *Fakîr* kalkdum gitdüm. Ayruk varmadum. Şimdiki hâlde mürîdleri Ka'be tavâf[1] gibi tavâf iderler. Ayagı tarafına secde iderler.

[Şeyh Bedrüddîn]**

İmdi benüm oğlum. Bunun gibi kişiye mürîd olanlar küllî dalâlet üzre olmak 'aceb degüldür. Şeyh İbrâhîm tâ'ifesi ve Simâv tâ'ifesi ve ışıklar tâ'ifesi ve kızılbaş tâ'ifesi cümlesi şeytân ocaklarıdır. Sünniler 'adûsıdır. Söyündürmek lâzımdur. Seyyid Nesîmî ve Fazlullâh ki Seyyid Nesîmî'nün şeyhıdır ve dahı bunların mezhebinde olan bâtıldur. Fırka-yı dâiledendür. Ammâ Şeyh Bedrüddîn ki Simâv tâ'ifesi'nün şeyhıdır **hikâyeti budur** ki evvelâ niçe 'ulûm tahsîl itmiş idi. Andan sonra ziyâde zühd ü takvâya meşgûl olup ekl ü şürbden munkatı' olmuş idi. Ol sebebdan Bedrüddîn sonra dalâlete düşdi. *Şerrüddîn* diyü lakab dakdılar.²⁶ Vardukça bir mertebede oldı ki bâtil sözler söylemege başladı. Ol zamânda İznîkde müvellâ Kutbuddîn dirler bir 'âlim şeyh var idi. Anun nazarına vardı. **[112b]** Bir keşfüm oldı. Ne dirsın sana söyleyem didi. Söyle görelüm didi. Göklere çıkdum. 'Îsâ peygamberi önüme getürdiler. Meyyit gördüm. 'Îsâ hayy degüldür meyyitdür didi. Şeyh Kutbuddîn eyitdi. Ey zâlim ol sana görünen 'Îsâ senün rûhundur ve rûhun ölmüş. Bu i'tikâddan rücû' eyle yohsa dalâlete düşersün didi. Rücû' itmedi. Benüm keşfüm sahîhdür. Kur'ânda 'Îsâ haydur demek ma'nâda *haydur* dimekdür. Sûretde 'Îsâ hayy degüldür didi. Nass-ı Kur'ânı te'vîl eyledi. Yanlış söyledi. İ'tikâd[ın]dan rücû'

** Orijinal metinde ara başlık yoktur.

²⁶ Orijinal metinde bu kelime "dıkıldır" şeklindedir.

itmedi. Şeyh dur[ma] yanumdan git. Senden hayr görünmez didi. Şeyh-ı Simâv eyitdi. Bir keşfüm dahı vardır. Söyleyem didi söyledi. Ben gördüm ay ve güneş bana secde eyledi. Yûsuf peygamber bu düşü gördi. Mısra sultân oldı. Ben dahı Sultân oluram ne dirsın didi. Şeyh Kutbuddîn ziyâde gazaba geldi. Bu olacak nesne degüldür. Peygamber düşüyle senün düşün bir degüldür. Sen şeytân yolında başını virürsın didi. Meclisinden reddeyledi. Şeyh-i Simâv gitdi bir tenhâ yire oturdu. Niçe zamân riyâzete meşgûl oldı ve teshîr-i kulûba müdâvemet eyledi. Kasdı bu kim 'âlemi teshîr ide sultân ola. Bir hadde vardı ki ol bâtil hâtırası keşf-i şeytânîsinden zuhûr eyledi. Şöyle gördi. Bir taht kurulmuş kendü üzerinde oturmuş. Halkun kimini öldürür kimini dirgürür. Bunı göricek hâ işde vakt oldı didi. Kalkdı Yenişehir Zagra Dobrıca memleketlerin gezdi. Kalbince bir kimseleri ve cihânı musahhar eyledi. Kendü sırrın bunlara keşf eyledi. Kimine vezîrlük kimine beglerbeglük kimine sancak. Merâtib üzerine ellerine tezkire viridi. Sihriyle bunların kulûbın cezb eyledi. Kerâmetdür didi. Her köyün imâmını şeyh eyledi. Şer'a muhâlif ü bâtil fi'leri ve bâtil i'tikâdları ta'lîm eyledi. Hevâlarına muvâfık bâtil fi'lere vüs'at viridi. Bu tâ'ifeyi zulumât denizine gark eyledi. Şimdi el-ân ol erkân-ı bâtila sürülüp gider. Andan sonra kendi geldi Edrenede sâkin oldı. Sultân Mûsâya duhûl eyledi giderek anı da idlâl eyledi. Karındaşun pâdşâh oğludur sen pâdşâh oğlu degül misin. Sultân Mûsâ eyitdi. Yâ nice itmek gerekdür. Ol zamânda taht Burusada olurdu. Sultân Mûsânun ulu kardaşı Sultân dimegile ma'rûfdur. Burusada Sultân pâdşâh idi. Sultân Mûsâ Edrenede beglerbegisi idi. Sultân Mûsâ yâ nice [113a] olur didi. Şeyh koynundan defter çıkarup eline viridi. Benüm begüm baş virür yedi bin askerüm var didi. Sultân Mûsâ şöyle kim ben pâdşâh olam seni hem vezîr hem kâziasker eyleyem didi. Şeyhun kasdı bu idi ki Sultân Mûsâ sebebiyle evvel *Sultâm* helâk idüp andan Sultân Mûsâyı katl eyleye. Kendü pâdşâh ola. Muhassal sözi ihtisâr eyleyem. Ceng oldı. Sultân Mûsâ katl olındı. 'Askerün ba'zısı kırıldı. Ba'zısı perâkende oldı. Şeyhi da tedbîr alup gitdiler İznîkde habs eylediler. Şehrden çıkmasun diyü yasak eylediler. Bu hâl üzre bir mikdâr zamân eglendi. Ziyâde sıklet virmediler ne yirde dilerise gezer Şeyhun Börklice Mustafâ dirler kethudâsı var idi. Cümle fesâd anun re'yiyile olurdu. Şeyh ana Ebû 'Alî Sînânun rivâyetlerinden çok işler ta'lîm itmiş idi. Anunıla ol bed-baht ceheleyi teshîr itmege kâdir olmuş idi. Şeyhun ol bâtil kasdı keşf-i bâtilarında görindi. Börklice Mustafâyı yanına çağurdu didi ki Allâhdan bana emr geldi Sen varup Teke ilinde cem'iyet idesin. [Ben] Rûma geçem. Dobrıcada cem'iyet idem. Bu 'Osmânoğlu 'askerini iki bölük eyleyem. Nısfı sana vara. Nısfı bana gele. Sana varanıla sen haklaşasın. Bana gelen ile ben haklaşam didi. Bu tâ'ife irâdet getirüp 'âlem-i pâdşâh olam. Pes Börklice Mustafâ sahîh fikr budur diyüp evine gidüp Şeyh berü geldi. Mustafâ Teke ilinde peygamberlük da'vâsın idüp mu'cizedür diyüp niçe sihrlere gösterdi. Yanına sekiz bin Türk cem' eyledi. Pâdşâh tarafından 'asker gö[nde]rildi. 'Azîm ceng oldı. Teke etrâki katl olındı. Börklice Mustafânun başı kesildi. 'Asker-i müslimînden çok kimse şehîd oldı. Geldük imdi şeyhun ahvâline. Şeyh Börklicenün bu hâlimden haberdâr oldı. Dobrıcaya geldi cem'iyete şürû' eyledi. Cümle ahbâbına sırrıla haber gönderdi. Hafiyeten yanına cem' olmaga başladılar. Kara Nasûh dirler bir mürîdi var idi. Biraz bahâdır eridi. Şeyh ana ziyâde i'tikâd itmiş idi. Beglerbeglük 'ahd idüp eline tezkire virmiş idi. Şeyhdan ana haber geldi yarak görüp cem'iyetine revâne oldı. Gideriken bir şahsa bu[lı]şdı. Meger anunıla evvelden aralarında 'adâvet var imiş. Bu şahsı göricek eyitdi. Kanda gidersin. Şeyha giderüm didi. Şeyh sana ne mertebe viridi. Ol şahs eyitdi beglerbeglük viridi. Kara Nasûh inanmadı. Ol [113b] şahs tezkire gösterdi. Kara Nasûh gazaba geldi. Bu şeyh 'ahdına vefâ itmez. Bundan hayr gelmez didi döndi. Gitdi erkân-ı devlete gelüp haber viridi. Kara Nasûha tîmâr 'ahd eylediler.

Âdem gönderdiler. Kara Nasûh kulavuz oldu. Vardılar cem'iyetlerin tagıdup Şeyhı dutup Siroza iletdiler. Bir dükkân önünde salb itdiler. Niçe zamân kabri vîrân yatdı. Mezbelelük olup şimdiki hâlde ma'mûr eylemişler. Her memleketden ahhâbî gelüp ziyâret iderler. Yüzlerin yire sürüp emekleyü ayagı tarafına secde iderler. Kıçın kıçın gene giderler. Niçe sadakât getirürler. Topragını alup memleketlere armagan iledürler. Ol memleket halkı er ü 'avret ulı kiçi yüzlerine sürüp ol türbede bir kimesne yigirmi akça ciheti berâtıyla mutasarıfıdır. Şeyh Bedrüddîn[e] muhibb olan tâ'ife **Âdemoğlanı ot gibi bitüp ot gibi yiter** diyü i'tikâd iderler. Katlleri vâcib bir tâ'ifedür ol Şeyh-ı Simâvun makberesi belürsüz olup vîrân olmak vâcibdür. Fakîr gördüm bir zamân kabri harâb idi. Kimse gelüp ziyâret itmez idi. Havf iderler idi. Sonra ma'mûr eylemişler erkân-ı devletün bundan haberi yokdur. Anun gibi bî-dînün kabri ma'mûr olmak şer'î degüldür ve ol Şeyh-ı Simâvun Vâridât adlu bir kitâbı vardır. Anunıla niçe memleket halkı dalâlete düşmişdür. Her kim ol kitâba ve Şeyh-ı Simâva hakdur diyü i'tikâd eylese kâfir olur zındık olur mülhid olur mürted olur. Bir kimsenün i'tikâdınun butlânı zâhir ola. Anun te'vile kâbil olup te'vili sahîh degüldür. Zîrâ ol te'vîl anun murâdına muhâlifdür. Anun murâdınun kelâmı zâhiri ne vechile butlân üzerine delâlet eylediyse Seyyid Nesîmî gibi ve Fazlullâh gibi ve dahı bunların emsâli mülâhid ve ne kadar varısa Şeyh İbrâhîm ve ahhâbî ve kızılbaş ve Simâv tâ'ifesi ve ışıklar tâ'ifesi cümle bunların 'ilm-i yakîni mûcib olur. Delâyil ile butlân zâhir ü sâbit olmuşdur. Bunların ol bâtil kelimâtların ve ef'âllerin ve ef'âllerin te'vîl idüp şer'a tatbîk eylemek şer'î degüldür. Zîrâ te'vilden murâd ol kelimâtı hak eylemekdür. Nihâyet kelimâtun butlânı zâ'il olsa sâhib-i kelimât olan kimesnenün be-her hâl butlânı bâkîdür. Te'vîlün hiç fâ'idesi yokdur. Pes imdi bunların gibi tâ'ifenün kelimâtını te'vîl eylemek zarar-ı küllîdür. Ammâ şol kimseler kim kerâmetleri ve velâyetleri ve hakîkatler[i] sâbit ü zâhir olmuş. Ebû Yezîd-i Bistâmî ve Mansûr ve Şeyh Muhyiddîn-i Magribî gibi ve dahı [114a] bunların emsâli her kim varısa nüfûs-ı halkda hakîkatleri karâr bulmuşdur. Bunların ba'z-ı kelimâtları ki ba'z[1] kimesnelerde sû'-i zanna sebep olmuşdur. Anun gibi kelimâtı şer'a tatbîk eylemek sû'-i zannı izâle eylemek için sahîhdür. Bu zikr eyledüğüm bir görklü mes'eledür. Ammâ çok kimse bundan gâfildür.

[Şeyh Üveys ve Kara Dâvûd]

Ammâ Şeyh Kara Dâvûd ki Şâmda başı kesildi tamâm hakkı idi buldı. Hikâyeti oldur ki anun şeyhına **Şeyh Üveys** dirleridi. Aksarâyda mütemekkin Çelebi Halîfe dirler bir 'azîz mürşid-i kâmil kimesne varıdı. Şeyh Üveys anun mürîdlerinden idi. Kaçan kim Çelebi Halîfe Ka'beye gitdi Aksarâyda ugradı. Üveyse çok nasîhatlar eyledi. Sen bir ak kimsesin. Benden nice gördünise anunıla 'amel eyle. Zinhâr Türk oğlanun kara kara keşfine bakup dalâlete düşme. Benüm yolundan şaşma. Yohsa ne ben senden ve ne sen bendensin şöyle bilesin diyüp yolına gitdi. Ol yolda fevt oldı. Şeyh Üveysün bir mürîdi varıdı. Şemsüddîn dirleridi. Bir bâtil keşf görmüş yazup İstanbulda olan şeyhlara birkaç sûfilerile göndermiş. **Kelimât**. Bilmiş olasız bana keşfimde Peygamber Hazretleri görindi. Haber virdi. Çelebi Halîfe kutbdur. Öldi. Yine yirine Şeyh Üveys kutb oldı. Ol öldükden sonra ben kutb olurum. Benden sonra benüm mürebbîlerümden Hâmid-i Hindî nâm kimesne kutb olur. Ol kimesne Mehdîyi terbiyet ider. Anun zamânında Mehdî hurûc eyler. Ol kimesne Mehdîye vezîr olur. Bizüm mürîdlerümüz Mehdîye 'asker olurlar. İmdi elbette cümleünüz gelesiz Şeyh Üveysden tevbe vü telkîn alasız icâzet alasız ve illâ irşâdunuz sahîh degüldür fâsiddür. Ölümünüz meyyit-i câhiliyye ölümü olur şöyle bilesiz. Bu hâdisede fakîr İstanbulda şeyh hıdmetinde olurıdum. İstanbul şeyhları cümlesi gazaba geldiler. Hâşâ ki peygamber sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem bunun gibi

kelimât itmez. Senün gibi câhile görünmez. Senün gibi ve Üveys gibi bâtil [u] câhil kutb olmaz ve kutbı Allâhdan gayrı kimse bilmez ve kutb olan *ben kutbdan* dimez. Ve sizün gibi bâtil tâ'ife Mehdîyi terbiyet eylemez ve sizün gibi şeytânî tâ'ife Mehdîye 'asker olmaz. Mehdî bu yakında hurûc eylemez ve Mehdî'nün hurûcına dört yüz yâ beş yüz yıl olmak gerekdür didiler. Ol senün gördüğün sencileyin bir şeytândur didiler. Bu i'tikâddan rücû' eylesen [114b] yohsa dînünüz îmânunuz gitdi kâfir oldunuz şöyle bilesiz didiler. Mektûbların pâre pâre eylediler. Gelen tâ'ifeyi kovdılar. Şeyh Üveyse âdem gönderdiler. Nasîhatlar eylediler. Şerî'atı terk eyledün bâtil yola gitdün ol Şemsüddîn-i bâtilun keşfine uydun. Dînün îmânun harâb eyledün. Dâll ü mudill oldun. Şemsüddîn[i] reddeyle. Sözüne uyma. Yohsa dünyâda ve âhiretde yüzün kara olur şöyle bilesiz didiler. Müyesser olmadı. Nasîhat kâr eylemedi. Nasîhat eyleyen sûfleri itâle-yi lisân ile teshîr eylediler. İstanbulda olan meşâyih cümlesi muztarib oldılar. Bundan sonra bizüm şeyhumuz Kâsım Çelebi Efendî'nün Süleymân adlı bir dervîşi var idi. Kâbil ve ehl-i 'ilm-i kelimâta kâdir Âdem idi. Şeyhdan icâzet diledi. Bana destûr virün ben varayın. Cem'iyetlerin tagıdayın didi. Şeyh destûr virdi. Süleymân tebdîl-i sûret idüp gitdi. Anda varıcak adun nedür didiler. Adum Şücâ'dur didi. Şemsüddîn öpdü koçdı. Hoş geldün. Bana Şemsüddîn-i Harâbî dirler. Bu Harâbî lakabını bana peygamber dakmışdur. Bu gice ben seni düşümde gördüm. Peygamber Hazretleri sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem bu gice bana haber virdi. Yarın bir kimse gelse gerekdür. Adı Şücâ'dur. Size tâbî' olsa gerekdür. Ol kimse ehl-i ma'ârifdür. Anı Hak Te'âlâ size mümeyyiz gönderdi. Gördüğünüz keşfi ana söylen. Ol nice beyân eylesen eger hak eger bâtil anunıla 'amel eylesen. Hak didügi hakdur. Bâtil didügi bâtildur. Anun sebebiyle tarîkunuzda ziyâde kuvvet bağlaya. Cümle 'âlem olasız didi. Süleymânun ahvâli şâyî' oldı. Yakında ırakda kimse kalmadı hep geldiler Süleymânun elin ayagın öpdiler ve ziyâret eylediler. Allâhdan sen bize mümeyyiz geldün didiler. Şâzluklar eylediler. Süleymân dört aydan ziyâde aralarında oldı. Süleymâna bir vechile mahabbet eylediler [ki] anun emrinden taşra bir maslahat olmaz oldı. Cümlesinün düşlerine ve keşflerine mu'abbir oldı. Şeyhlarınun ve mürîdlerinün fazlı ve kerâmeti sâbit ü zâhir oldı. Süleymâna tamâm i'tikâd eylediler. Fi'line ve kavline bir kimse muhâlefet itmez oldı. Bu mertebeye gelince Süleymân cümle kelimâtını bu tâ'ifenün zu'mları üzerine söyledi. Muhâlefet eylemedi. Bundan sonra kasd eyledi ki hakkı izhâr eylese. Şeyh Üveys ve Şemsüddîn ve eskice dervîşlerin [ve] niçe kimseleri da'vet eyledi. [115a] Bir tenhâ yire cem' oldılar. Bir yire varalum sizünile maslahatum vardur didi. Vardılar bir tenhâ yire cem' oldılar. Süleymân bu vechile hitâb eyledi ki ne dîrsiz Şemsüddînün keşfi hak mıdur. Hakdur didiler. Yâ beni keşfde gördi. Ben size cânib-i Hakdan mümeyyiz olam. Size hakkı bâtilü beyân eyleyem. Benüm hak didüğüm hak ola. Bâtil didüğüm bâtil ola. Bu keşf de hak mıdur. Cümle hakdur didiler. Yâ ben size şimdi bir emri beyân itsem gerekdür. Ol butlânına hükm itsem gerekdür. Ol hükm[i] kabûl ider misiz. Cümlesi kabûl iderüz didiler. Şöyle bilün kim ben hükm eyledüm bu sizün keşfünüz ve cümle ahvâlünüz ve tarîkunuz bâtildur didi. Cümlesi bî-hod oldılar. Cevâba kâdir olmadılar. Birbiriyle cidâle düşdiler. Şeyh Üveys Şemsüddîne gazab eyledi. Sen beni yolundan çıkardun magbûn eyledün didi. Yanından reddeyledi. Cem'iyetleri tagıldı. On altı sûfi[yi] Süleymân bile alup Kâsım Çelebiye geldi. Niçe zamân Şeyh Üveys tenhâ kaldı. Yanına kimse gelmedi cümle muhibleri kesildi. Şeyh Üveys ve Şemsüddîn gördiler ki çeriler batdı. Zarûfî bir yire geldiler. İttifâk itdiler. Şemsüddîn bir bâtil keşf dahı söyledi. Halkı aldadı. Eski 'âdetlerin ele alalar. Cehele yine başlarına çokdı. İstanbulda olan 'azizler

Mustafâ Paşa* ki Burusada maktûldür ana haber virdiler. Bu tâ'ife bâtil yire cem' oldılar. 'Âlemi fesâda virdiler. Şeyhları olan bâtil İstanbula gelsün otursun. Bu cem'iyet ol yirden gitsün tagılsun. Yohsa sonı hayr olmaz didiler. Mustafâ Paşa meger bunlara muhibb imiş haber göndermiş. Ol yirden göçdiler. Kaysar[ıy]a vardılar.²⁷ Vatan tutdılar. Cümle ahabâblarını da'vet eylediler. Kutb geldi bu diyâra düşdi. Elbette ve elbette göçe gelesiz. Şimden girü ol memleketde hayr yokdur. Şöyle bilesiz didiler. Niçe kimseler anda vardılar. 'Azîm cem'iyet oldı. O diyârda olan ulı kiçi tâ'ifesi kendülere okutdılar. Her birine hüsn-i va'deler eylediler. Defter bağladılar. Mehdî'nün gelmesine yarak gördiler. 'Asker hâzır oldılar. Bizüm ahabbumuz kırk bin olıcak Mehdî hurûc ider. Fursat bizüm olur didiler. Risâlelerinde yazdılar. **Fakîr Ahmed Paşa**** hâdisesinde garba vardum. Muhibleri ve mürîdleri söyleridi. Kırk bin olmaga az kaldı dirleridi. Bu tâ'ifenün 'acâyib hikâyeti çokdur. Tafsîl kâbil degüldür. Ba'zısın icmâlen diyelüm. Bir gün Şemsüddîn bir keşf gördi. Falân gün Üveys ölür. Şemsüddîn yirine kutb olur didi. Bu haberi ahabâbları arasına ifşâ itdiler. Cümlesi Kaysar[ıy]a [115b] geldiler. Şeyh Üveysün mevtine hâzır oldılar. Kefen dikildi. Makbere kazıldı. Şeyh Üveys ölmedi. Aralarında ihtilâf u ıztırâb düşdi. Şemsüddînün üzerine hücum eylediler. Elbette benüm keşfüm sahîhdür. Uşda sahîh olmadı. Yalan oldı didiler. Şemsüddîn muztarib oldı. Bir mikdâr sabr u tahammül eylen. Halvetüme gireyüm. Teveccüh ideyin göreyin. Cânib-i Hakdan ne gelür didi. Halvetine girdi çıkdı eyitdi. Peygamber Hazretine buluşdum. Üveys ölür Şemsüddîn yirine kutb olur dimegün ma'nâsı Üveys irşâddan kalur yirine Şems mürşid olur dimekdür didi. Tasdîk itdiler. Yidiler içdiler ta[g]ıldılar gitdiler. Eski 'âdetleri üzre sâbit oldılar.

Bir dahı hikâyet budur ki bir gün Şemsüddîn mürîdlerin cem' eyledi. Niçe zamân Peygamber Hazretini görmedüm. Çok ıztırâb çekdüm. Bu gice Peygamber Hazretini gördüm. Yâ Resûlallâh bunca zamândur bana niçün görünmedün. Yâ Şemsüddîn sana kakıyup dururum didi. Niçün yâ Resûlallâh didüm. Dutamdan artuk sakalı kesmek benüm sünnetümdür. Sen niçün kabzadan ziyâdesin kesmedün didi. Mıkrâz getürdi. Sakalın kesdi. Cümle tâ'ifesi kesmege kâbil olan sakalı kesdiler. Bize müte'allik birkaç nefer kimseler varıdı. Ana mürîd olmuşlar idi. Fakîr anlara mektûb gönderürüdüm. Ol şeyha sakalın kesdüren hâşâ ki Peygamber ola şeytândur. Şöyle bilesiz şeyha bu mektûbu viresiz. Ol sakalın kesdüren kimesneye su'âl eylesün. Niçe yıllardur sana buluşuruz. Bu emri bana niçün evvelden buyurmadun. Beni günâh içinde niçe zamân kodun disün. Görelüm ne cevâb virür didüm. Mektûbı virmişler. Cevâba kâdir olmamış. Ba'zı tâ'ifesi inkâr eylemiş Merhûm Sünbül Sinân Halîfenün hatunı Çelebi Halîfenün kızı idi. Aralarında ihtilâf vâki' oldı. Talâk-ı rıc'î vâki' olmuş. Kızı çıkdı. Anası evine geldi. Ol zamânda bu tâ'ife Aksarâyda olurlar idi. Bu hâdiseyi işitmişler on altı sūfî İstanbula gelüp bir mektûb getürdiler. Şemsüddîn keşfinde gördi. 'Âlem-i ma'nâda Şeyh Üveyse Peygamber Hazretleri bu hatunı nikâh eyledi. Bu hatundan Şeyh Üveysün bir oğlu togsa gerek. Mürşid-i kâmil olsa gerekdür. Bu hatunı alalum gidelüm diyü mektûbı içerü *anaya* sundılar. Ana (ona) haber gönderdi eyitdi. Cümlesi yarın içerü bana gelsünler kimesne taşrada kalmasun. Maslahat nice olmak gerekdür danış [116a] idelüm didi. Geldiler içerü girdiler. Ana kimi kendünün ve kimi konşulukdan câriyeler ihzâr eylemiş ellerine

* Koca Mustafa Paşa (öl. 1512).

²⁷ Bu kelime metnin çeşitli yerlerinde "Kaysar" şeklinde geçiyor. Yer adları sözlüklerinde bu isimde bir yeri tespit edemedik. Kelimenin "Kayseri" olabileceği tahminiyle metne Kaysar[ı] şeklinde dahil ettik.

** Hâin Ahmed Paşa? (öl. 1524).

sırıklar ve kötekler virmiş. Havlu kapusına kilid urdılar. Cârîyelere buyurdılar. Şol kadar dögdiler kötekler urdılar [ki] dîvâr üzerinden tırmaşup çıkıcak kaydaların gördiler. Hatunıyla Şeyh Sünbülün arası girü ıslâh oldı tâ ölince[ye] dirlik itdiler.

İmdi benüm oğlum. Bu risâlede mezkûr olan tâ'ifenün ahvâline 'ibret nazarıyla nazar eylesiz. Bedenlerine şeyâfın hulûl eylemişdür. Rûh-ı insânî ahkâmı munkatı' olmışdur. Kuvâ-yı şeytâniyye 'akl-ı insânî tasarruf eylemişdür. Ne 'akllar 'akl-ı insânîdür ve ne rûhlar rûh-ı insânîdür. Hayvânî 'akl kadar 'aklları yokdur. Bunun gibi tâ'ifeye i'tikâd eylemek sahîh degüldür.

Benüm oğlum. Bir kimseye Hak te'âlâ hidâyet eyleye. Sultân Süleymân gibi 'azîmü's-şân pâdşâha vezîr ola. 'Ulemânun ulusu ve kiçisi anun nazarına geeler. 'Ulemânun küllîsi didiler. Şeyh İbrâhîm tâ'ifesi ve anların mezhebinde olan mürteddür. Bogazladügi murdâr ve ekli harâmdur. Anlara i'tikâd iden kâfirdür diye. Ol kimse bu kelîmâta i'tibâr itmeye. Şeyh İbrâhîme mahabbet eyleye. Ol kimse dünyâda ve âhîretde hor u hakîr olur zelîl olur. Niçe nesne vâki' oldı. Gözi açuk olanlar anladı ve buldı.

Benüm oğlum. Allâh te'âlâ sana dünyâda ve âhîretde 'izzetler müyesser eylesün. Senün şol sünî i'tikâdındur benüm gönlüm alan. Şöyle bilesin. Şerî'at hak yoldur. Şerî'atdan hâric olan yol bâtıldur. Peygamber Hazretleri sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem ashâbda bir kimseyi bir memlekete kâdî nasb eyledi. Niçe zamândan sonra 'azl eyledi. Ol kimse Resûlullâha geldi. Hazret-i Resûl göricek niçün şâhidsüz hak hükm idermişsin didi. Cevâb virdi kim yâ Resûlallâh senün nûrunla bilürüm hak kimündür. Şâhîde ihtiyâc kalmaz hükm iderin. Hazret-i Resûl ziyâde gazaba geldi. Be er senün çürük velâyetünden ötüri benüm şerî'atum kalsun mı didi.

İmdi benüm oğlum. Keşfi sahîh olan kimesne halka şâyi' eylemez. Şöyle bilesin o keşfile 'amel eyleyen tâ'ifenün küllîsünün i'tikâdında mukarrer olmuş idi ki Kara Dâvûd kutb ola. Mehdîyi çıkarı. Mehdîye vezîr ola. Hep ahbâblar ıztrâbda tururlarıdı hâ bugün hâ yarın ola. Muntazırlarıdı. [116b] Âhır Kara Dâvûd ile yüzleri kara oldı. Şol kimseler ki şerî'ati kodılar keşfile 'amel ideler Anların dünyâda ve âhîretde yüzleri kara olur. Şimdi ol tâ'ife yüzleri kara sözleri *kıssa** başları âşüfte halkun bakmazlar kaçup gizlenmek [içün] yer bulmazlar. Bu risâlede mezkûr olan tâ'ife bir kimse bunların dalâletini bilmesek hak üzerine sansa hakdur diyü i'tikâd eylese kendü hak üzre ola. Bu[na] ihtimâl yokdur. Bunların dalâleti meşhûr u ma'lûmdur. Bunun gibi mahalde 'özü olmaz. Bunların dalâletleri tevâbi'lerinden gizlenmek yokdur. Dalâlet ma'lûmdur ana hakdur diyen kâfir olur. Eger aslda ehl-i İslâm zümresinden ise katlleri helâl olur cumhûr-ı 'ulemâ katında. İmâm-ı A'zam ve İmâm Süfyân-ı Sevri İslâma gelicek katlden halâs olur didiler. Müftî Ebussu'ûd böylece buyurmuş. Ammâ bizüm zannumuz da budur ki Simâv kızılbaş ve ışıklar tâ'ifesinden birisi İslâma gelse dahı ol bölükden ayrılssa anlarıyla musâhabetden ve ihtilâtdan munkatı' olsa sünîler cumhûrına katılssa ahvâlleriyile hâllense İmâm-ı A'zam kavli evlâdur. Ve illâ İslâma gelse yine evvelki tâ'ifesiyle karış[s]a aralarında tamâm ittihâd ola. Cumhûr-ı 'ulemâ kavli evlâdur. Zîrâ bunların ahvâli bize tafsîlen ma'lûmdur. Anlardan sıdkıla rücû' iden anların 'adûsıdur. Min-ba'd anlarıyla zindegânî müyesser olmaz. Fakîr bilürüm Simâvdan dönmiş ikisini katl eylediler. Birisinin kanın içdiler. Anlardan dönen elbette anların sırrın ifşâ itsek gerekdür. Ol eçden ötüri anlara 'adâvet ziyâdedür. Sâyir halka gibi degüldür ve

* Kıssa burada "masal/zırva" anlamında.

şimdiki hâlde ışıklar tâ'ifesinden Sulhuddîn ve Gülşen nâm kimesneler ışıklara tâbi' olup niçe zamân aralarında sâkin olup zâviyelerine hıdmet [eyler] iken Allâhun hidâyeti yetişüp İslâma geldiler. Ol tâ'ifeden bi'l-külliyeye i'râz eylediler. Ol tâ'ifenün kabâhatlerin ifşâ eylediler. Ol sebebden ol tâ'ife bunların katline kasd eylemişdür. İslâma gelenler dâ'imâ havf u ıztırâb üzredür. Butlân üzerine olan tâ'ifenün ahvâlî[ni] tafsîlen beyân mümkün degüldür sözi üzre hatm idelüm. Temmet.

Hak te'âlâ bol bol virmek [117a] sever ve çok isteyicileri sever. Zâhir budur ki bu sıfat Paşa Hazretlerinde vardır. Ol sebebden fakîr dahî tekrâr dilek dilemek[de] hiç tereddüd itmez. Şimdiye degin her murâdum hâsıl olmak 'âdet oldı. Umarum bu murâdum dahî hâsıl ola. Oglum Paşa Hazretleri sizden bir mühim murâdum vardır. Bize zâviye binâ iden Kurd* nâm kimesnenün oğlu Ahmed bendenüz bu muhibbünüze niçe dürlü ihsânları vâsıl oldı ve hem kendüler[i] pâdşâh hıdmetine kâhire birle yarar kimsedür. Kerem [ü] mürüvvet idesiz bizüm hâtırumuz için olsun. Bir menzil dahî ilerüce himmet buyurasız. Sancak kaldurmaya kâdirdür. Anlara** olan ihsân hemân bize olmuşdur. Oglum Paşa Hazretleri hazretünüze iki dâne kebecük? armagan gönderildi. Hüsn-i kabûl idesiz. Akça pul saymadun iki du'âcılarunuz. İşleyicilerdür. Elleri emekleridür. Sadaka getürdiler. Biz dahî muhibbünüz iktizâ eyledügi sebebden hiç bir garaz yokdur. Hemân mahabbetdür ancak gönderildi. Hâzihi'r-risâleti muhibb-i müştâk Bâlî Dede.

KAYNAKÇA

ARPAGUŞ, Hatice K. (2006), Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu, *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1).

AZAMAT, Nihat (2000), İbrâhîm Gülşenî, *DİA*, cilt 21, ss. 301-304.

BAŞ, Eyüp (2005), Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler, *Dinî Araştırmalar*, cilt 7, sayı 21, ss. 163-177.

BAŞER, Hacı Bayram (2015), Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi Örneği (ö. 960/1553), *Uluslararası Sempozyum, Sahn- Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) XVI. Yüzyıl, 19-20 Aralık 2015*, İstanbul, ss. 1-10.

BOSTANCI, Ali Haydar (1996), Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Etvâr-ı Seb'a"sı, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

CELEP, Halil (2013), Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Anlayışı, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 12, ss. 99-126.

CELEP, Halil (2014), *Sofyalı Bâlî Efendi-Hayati, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gece Kitaplığı, İstanbul.

ÇAĞRICI, Mustafa (1999), İbn Sayyâd, *DİA*, cilt 20, ss. 305-306.

* Kurd Mehmed Efendi (öl. 1589).

** Orijinal metinde bu kelime çift yazılmıştır.

ÇINAR, Mahmut (2016), Osmanlı Halklarının Mehdilik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-Politik Bağlantıları, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt 14, sayı 1, 216-239.

EYİCE, Semavi (2002), Koca Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi, *DİA*, cilt 26, ss. 133-136.

FIĞLALI, Ethem Ruhi (1982), Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 25, sayı 1, ss. 179-214.

FLEISCHER, Cornell H. (1999), "Mehdi ve Bin Yıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi", Osmanlı, cilt 7 (Düşünce sayısı içinde), (edt. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, ss. 149-161.

GEL, Mehmet (2010), *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, (Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1966), *Sımavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi.

GÜNDÜZ, Tufan (2010), Sofyalı Bâlî Efendi'nin Safevîlere Dair Rüstem Paşa'ya Gönderdiği Mektup, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 56, ss. 203-210.

KARA, Mustafa (1992), "Bâlî Efendi-Sofyalı", *DİA*, cilt 5, ss. 20-21.

KONUR, Himmet (2000), *İbrâhîm-i Gülşenî*, İnsan Yayınları, İstanbul.

KRSTIC, Tijana (2015), *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15-17. Yüzyıllar)*, (çev. Ahmet Tunç Şen), Kitap Yayınevi, İstanbul.

Latîfî (2000), *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, (nşr. Rıdvan Canım), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Mahmud Cemaledin el-Hulvî (2013), *Lemezât-ı Hulviyye ez-Leme'ât-ı Ulviyye, Halvetî Büyüklerinin Tatlı Halleri*, (hzl. Mehmet Serhan Tayşi), 2. Baskı, Semerkand Yayınları, İstanbul.

Muhammed Seyyid el-Celyend (2005), Muhammed Demirtaşî, *DİA*, cilt 30, ss. 517-518.

Muhyî-yi Gülşenî (2014), *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, (nşr. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

MUSLU, Ramazan (2007), Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi, *Tasavvuf Dergisi*, sayı 18, ss. 43-63.

Münîrî-yi Belgradî (668/1), *Şerh-i Kasîde-i Süleymân*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. 19 Hk 668/1(a).

Nev'îzâde Atâî (1989), *Hadaiku'l-Hakaik fî Tekmileti's-Şakâik*, cilt 2, (nşr. Abdülkadir Özcan) Çağrı Yayınları, İstanbul.

Nev'îzâde Atâyî (2017), *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, cilt 1, (nşr. Suat Donuk), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (1999/2000), Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehddici (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Düşünceler, *Toplum ve Bilim*, 83, ss. 48-57.

OCAK, Ahmet Yaşar (2010), Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehddici (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Düşünceler, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası* içinde, Timaş Yayınları, İstanbul, ss. 44-56.

OCAK, Ahmet Yaşar (2012), 16. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mehddici (Mesiyanik) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi, *Yeni Çağlar Anadolu'sunda İslâmın Ayak İzleri, Osmanlılar Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul, ss. 72-83.

OCAK, Ahmet Yaşar (2013), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, (Genişletilmiş 4. Baskı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (2017), Türkiye Tarihinde Mehddici Hareketlerin Toplu Tarihine Doğru [Metodolojik Bir Yaklaşım], *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu, 2-5 Haziran 2016, (hzl. Ertekin Akpınar)*, İzmir, ss. 48-59.

Osmânzâde Hüseyin Vassâf (2011), *Sefîne-i Evliyâ*, cilt 3, (hzl. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul.

ÖGKE, Ahmet (2004), Tasavvufta “Kenz-i Mahfî” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi(960/1553)'nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf-İmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 12, 9-24.

ÖNGÖREN, Reşat (2006), Muhyiddin Karamânî, *DİA*, cilt 31.

ÖNGÖREN, Reşat (2012), *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, (3. Baskı), İstanbul.

ÖZ, Mustafa (2003), Mehdilik, *DİA*, cilt 28, ss. 384-386.

ÖZCAN, Tahsin (1999), Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, ss. 125-155.

ÖZEN, Şükrü (2001), İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, ss.17-62.

Rusûhî Süleymân (5221/3), *Risâle fî-hakkı 'r-revâfızı 'l-merdûdîn*, Milli Ktp. 06 Mil Yz A 5221/3.

Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (1990), *Tasavvufun Esasları- Avârifü'l-Meârif Tercümesi*, (nşr. H. Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz), Erkam Yayınları, İstanbul.

TABAKOĞLU, Mehmet (2016), Nüreddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Doktora tezi, Ankara.

TANEVİ, Eşref Ali (1995), *Hadislerle Tasavvuf*, (hzl. Zaferullah Dâvûdî, Ahmed Yıldırım), Umran Yayınları, İstanbul.

Taşköprülüzâde İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi (2007), Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâyiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, (çev. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, İstanbul.

TEK, Abdurrezzak (2005), Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 14, sayı 2, ss. 107-133.

TIETZE, Andreas (1988), Sheykh Bâlî Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddîn, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı 7-8, ss. 115-122.

Osmanzâde Hüseyin Vassâf (2011), *Sefine-i Evliyâ*, cilt 3, Kitabevi, İstanbul.

VELİKÂHYAOĞLU, Nazif (2000), *Sümbüliyye Tarikatı ve Koca Mustafa Paşa Külliyesi*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

YANIÇ, Sema (2010), XIV. Asrın İlk Yarısında Anadolu'da Mehdî Bekleme Temâyülü ve Timurtaş'ın Mehdiliği Meselesi, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 30, ss. 181-195.

YAVUZ, Yusuf Şevki (2003), İslâm İnancında Mehdî, *DİA*, cilt 28, ss. 371-374.

Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî (1982), *Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, cilt 12, (mütercimi ve şârihi: Kâmil Miras), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait ÇALKA

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Rize / TÜRKİYE
calkamehmentsait@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3657-9387

**YAZICIOĞLU MEHMED'İN
MUHAMMEDİYE'SİNE YAZILMIŞ BİR
NAZİRE: YÛSUF BİN SULTAN ŞAH'IN
MUHAMMEDİYE'Sİ**

A NAZİRE WRITTEN IN RESPONSE TO
YAZICIOGLU MEHMED'S MUHAMMEDIYE:
YÛSUF BİN SULTAN SHAH'S MUHAMMEDIYE

DOI Number: 10.28981/hikmet.414229

ÖZ

15. asırda Osmanlı'da dinî-tasavvufî kültürün olgunlaşmasında çok önemli bir yere sahip olan Yazıcıoğlu Mehmed (ö. H. 855 / M. 1451), Muhammediye adlı eserini H. 853 / M. 1449'da Gelibolu'da tamamlamıştır. Yazıldığı yıllarda büyük bir heyecanla karşılanmış olan bu eser, kaynakların verdiği bilgilere göre mevlid gibi besteli bir şekilde de meclislerde okunmuştur. Yazıcıoğlu bu eserini sade bir dille kaleme almasına rağmen ölümünden sonra bazı çevrelerce bu eserin havassa hitap eden dille yazıldığı söylenmiş ve esere daha sade bir dille nazire yazılması gerektiği zikredilmiştir. Bu niyet çerçevesinde dönemin önemli bir şairi olarak gösterilen Yûsuf b. Sultan Şah'a böyle bir teklifte bulunulmuştur. Yûsuf b. Sultan Şah, bu isteği ilk önce reddetmiş; ancak rüyasında aynen Yazıcıoğlu Mehmed gibi Hz. Resûlullâh'ı üç defa görüp yazma emrini alınca aynı adla Yazıcıoğlu'nun eserine bir nazire yazmaya karar vermiş ve Yazıcıoğlu'nun Muhammediye'sinden yaklaşık 2600 beyit daha fazla olarak 11.690 beyitten oluşan eserini kaleme almıştır.

Bu çalışmada Yûsuf b. Sultan Şah'ın, Muhammediye adlı naziresinin Türkiye'de tespit edilen üç nüshası tanıtılacak, kaynaklarda hayatı hakkında malumat bulunmayan Yûsuf b. Sultan Şah'ın hayatı ve diğer eserleri hakkında yine Muhammediye'den ve müellifin diğer eseri olan Âdâbü't-tâlibîn'den yola çıkarak bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: : 15. yüzyıl, Muhammediye, Nazire, Yûsuf b. Sultan Şah, Halveti, Kastamonu.

ABSTRACT

Yazıcıoğlu Mehmed (DOD 855/1451) who had a very important place in the maturation of religious-Sufistic culture in the Ottoman Empire in the 15th century, completed his work *Muhammadiyah* in 853/1449 in Gallipoli. This work, which was welcomed with great enthusiasm in the years that it was written, was read in social gatherings the way as *Mevlid* is read, according to the information given by the sources. Though Yazıcıoğlu wrote this work mentioned with plain language, some claimed that it was committed to paper for the cream of society with a hard language and that's why it created a need for a simpler work. Yûsuf b. Sultan Shah who was regarded as an important poet in the above-mentioned period was offered to write a simpler version of this work. Yûsuf b. Sultan Shah turned down the offer in the first instance but having seen the Prophet Muhammed in his dream three times just like Yazıcıoğlu Mehmed he decided to put on paper a nazire (poem modeled after another poem in respect to both content and form) with the same name and he wrote up his work consisting of 11,690 couplets, more than 2,600 couplets from Yazıcıoğlu's *Muhammadiyah*.

In this study, three copies of *Muhammadiyah* belonging to Yûsuf b. Sultan Shah found in Turkey will be introduced and at the same time information about his life and works will be given via *Muhammadiyah* and another his work *Âdâbü't-tâlibîn*.

Keywords: 15th century, *Muhammadiyah*, Nazire, Yûsuf b. Sultan Shah, Halveti, Kastamonu.

Giriş:

Türk edebiyatında *Muhammediye* adıyla kaleme alınan ilk eser, Yazıcıoğlu Mehmed (Muhammed)'in kaleme almış olduğu eserdir. 15. asırda Osmanlı'da dinî-tasavvufî kültürün olgunlaşmasında çok önemli bir yere haiz olan Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 855/1451), kardeşi Ahmed Bîcan'ın teşvikiyle Arapça kaleme aldığı *Meğâribü'z-zamân li-ğurûbi'l-eşyâ' fi'l-âyni ve'l-ıyân* adlı eserini Türkçe'ye çevirmesini ondan istemiş, Ahmed Bîcan'ın bu eserden hareketle *Envârü'l-âşıkân*'i ortaya koymuştur. Bir müddet sonra bu defa kendisi, *Meğâribü'z-zamân*'ın özellikle Hz. Peygamber ve ashabıyla ilgili kısımlarını Türkçe olarak yeniden yazmış ve eserine *Kitâbü Muhammediye fi na'ti seyyidi'l-âlemîn habıbillâhi'l-a'zam Ebi'l-Kâsım Muhammedeni'l-Mustafâ* adını vermiştir. Esere 850/1446-47 yılında başlayan Yazıcıoğlu, eseri Cemaziyelâhir 853/Ağustos 1449 tarihinde Gelibolu'da tamamlamıştır (Çelebioğlu, 1996: I, 9-40, 57-99; Gökçe: 2014).

Müellif Resûl-i Ekrem'in diliyle aktardığı, “Yenile mevlidim çıksın cihâna / Eğerçi söylenir dehren-fedehrâ” beytiyle, na't diye nitelendirdiği eserinin aynı zamanda mevlid özelliği taşıdığına işaret etmiştir. Mevlidlerde yer alan bütün bölümleri içeren ve dinî törenlerde mevlid gibi okunduğu bilinen eser, siyer mevlidler arasına girecek dinî-destanî bir muhteva taşımaktadır. Yazıcıoğlu, çilehânesinde zikir ve ibadetle meşgul olduğu sırada bazı yakınlarının kendisinden Hz. Peygamber hakkında bir kitap kaleme almasını istediklerini, daha önce birçok siyer ve mevlidin yazılmış olduğunu söyleyerek bu teklifi kabul etmediğini, ancak rüyasında Resûlullah'ı görüp ondan, “İçir hikmet şarâbın ümmetime / Sözümlü söyle halka âşikâre” emrini alınca eseri yazmaya başladığını belirtir (Uzun, 2005: 586-587). Âmil Çelebioğlu'nun neşrine göre *Muhammediye* dört ana bölümden müteşekkildir. Yaratılışla ilgili birinci bölüm 1-1413. beyitleri; Hz. Resûlullâh'ın doğumu, hayatı, mucizeleri ve yakınlarıyla ilgili ikinci bölüm 1414-4756. beyitleri; kıyamet alametleri ve ahiret hayatıyla alakalı üçüncü bölüm 4757-8765. beyitleri; 8765-9008. beyitler arası ise “Hatimetü'l-kitab” ile “Meth-i Muhammed Mustafâ” kısımlarını kapsamaktadır.

Yazıldığı yıllarda büyük bir heyecanla karşılanmış olan bu eser, yukarıda da zikredildiği üzere mevlid gibi besteli bir şekilde meclislerde okunmuş ve gerek yazıldığı dönemde gerekse Yazıcıoğlu'nun ölümünden sonrasında pekçok kimseyi tesiri altına almıştır (Ergun, 1942: I, 12-13). Hakkında nazireler, şerhler ve nesre çeviriler yazılan *Muhammediye* için 17. asırda İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) *Ferâhu'r-rûh* adıyla bir şerh kaleme almıştır. Yine 17. asırda Esîrî Mehmed Yûsuf Efendi tarafından ise eserin nesre çevirisi yapılmıştır (Çelebioğlu, 1996: I, 189-197). Âmil Çelebioğlu, Yazıcıoğlu'nun bu eserine Yûsuf adlı bir şahsın yazdığı (Makalemize konu olan nazire) naziresinden başka; elde bulunmayan ancak Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde Şeyh Kadı Mahmûd bin Muhammed Tanrıvermiş'in de bir nazire yazdığını; yine bundan başka Seyyid Muhammed Nûrî'l-arabî (ö. 1888)'nin halifelerinden Abdürrahim Fedâî (ö. 1885)'nin de

Kasîde-i Nûniye adıyla bir nazire yazdığını aktarmıştır (Çelebioğlu, 1996: I, 189; Güleç, 2015: 93-103). Geçmişte olduğu kadar günümüzde de *Muhammediye* ile ilgili pekçok neşir yapılmış ve Türk-islam edebiyatı için son derece değerli olan bu eser çeşitli yönleriyle bilimsel anlamda incelenmiştir.¹

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sine yazılan nazirelerden biri de çalışmamıza konu olan Yûsuf b. Sultan Şah'a ait bir naziredir. Yûsuf b. Sultan Şah'ın kaleme aldığı *Muhammediye* adlı nazireye geçmeden önce Yûsuf b. Sultan Şah'a ait bilgileri paylaşmamız yerinde olacaktır:

Yûsuf b. Sultan Şah Hakkında:

Kendisiyle ilgili ilk bilgileri Âmil Çelebioğlu'nun Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye* adlı eserinin neşrinde vermiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Yazıcıoğlu Mehmed'e ait olan *Muhammediye* neşrinde Âmil Çelebioğlu, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sine yazılan nazirelerden bahsederken Abdî mahlasını kullanan Yûsuf adlı bir kişinin bu nazireyi kaleme aldığını ifade etmiş; ancak bu bilginin kanıtlanmaya muhtaç olduğunu da zikretmiştir (Çelebioğlu, 1996: I, 189). Aynı bilgileri Abdûlbâkî Gölpinarlı da nakletmiştir (Gölpinarlı, 2006: 126). Ancak tarafımızca yapılan incelemelerde *Muhammediye* adlı eserinde müellifin kendisine ait *Âdâbü't-tâlibîn* ile *Reh-nümâ* adlı başka eserlerin de varlığından bahsetmiştir. Bu bilgilerden yola çıkarak yaptığımız araştırmalar neticesinde ulaştığımız *Âdâbü't-tâlibîn* adlı eserinde, müellifin kendi hayatı ve künyesi ile ilgili daha fazla malumat verdiği ortaya çıkmıştır. Buna göre müellifin asıl adı, Yûsuf b. Sultan Şah bin Muhammed el-Kastamonî'dir:

“*Pes bu haķır u zâ'îf-i biçäre kim Yûsuf bin Sultân Şâh bin Muḥammed el-Ḳastamonîdür. Diledüm kim ol 'Arabîden ve Fârisîden ḥaṭṭı olmayan ṭâliblere bu kitâbı Türkî dilince beyân idem ki tâ ki istifâde olunmaķ âsân ola.*” (*Âdâbü't-tâlibîn*, v. 10a)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi hayatı ve eserleri ile ilgili kaynaklarda her hangi bir malumata ulaşamadığımız Yûsuf b. Sultan Şah b. Muhammed el-

¹ Muhammediye ile ilgili yapılmış çalışmalar için bk. Ağah Güçlü, *Muhammediye*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1969; Âmil Çelebioğlu, *Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyesi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1971; Osman Durmuş, *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyesi (2216-3181. Beyitler)*, Mezuniyet Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1977; Mustafa Dübüş, *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyesi (1-1000. Beyitler)*, Mezuniyet Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1977; Vahdettin Can, *Muhammediye'nin Tahlili (Şekil ve Muhteva Yönünden 744-7751. Beyitler)*, Mezuniyet Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1977; Abdülkadir Akçiçek, *Muhammediye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1984; Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye*, 2 C., MEB Yayınları, İstanbul 1996; Havva Ergür Kutlu, *Muhammediye Üzerinde Yardımcı Fiil İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli 1998; Abdülvehhap Öztürk, *Muhammediye*, Çelik Yayınevi, İstanbul 2005; Ferhunde Göze Aslantaş, *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'si Üzerinde Dil Bilgisi Çalışması (İnceleme-Metin-İndeks 41b-80a)*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2007; Ahmet Akkuş, *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, Rize 2010; Fatih Gümüş, *Muhammediye Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, Rize 2011.

Kastamonî hakkındaki elde bulunan sınırlı bilgiler, müellifin kaleme aldığı *Âdâbü't-tâlibîn* ve *Muhammediye* adlı eserlerinden edinilmiştir. Buna göre müellifin mahlası Âmil Çelebioğlu'nun zikrettiği gibi “Abdî” değil; “Yûsuf”tur. Zira gerek *Muhammediye* gerekse *Âdâbü't-tâlibîn* adlı eserlerinde müellif defaatle “Yûsuf” mahlasını kullandığı; “Abdî-i bî-çâre” şeklindeki kullanımı ise sadece bir yerde kullandığı görülmüştür:

Muhammediye adlı eserinden:

Kerem kıl Yûsufi bî-çâre kılma
Güşâd it kalbini âvâre kılma (Gedik Ahmet Paşa Ktp. Nüshası, 6b)²

Ehl-i haşâsın çünkü sen iy Yûsuf-ı fermân-şiken
Pes Hâk didi lâ-teknâtu³ kat' itme rahmetden recâ (G. 18a)

Eger bu Yûsufi bî-çâre yâ Rab
Ola dergâh-ı izzetde muşarreb (G. 334a)

İlâhî 'Abdî-i bî-çâre âşî
Olupdur cürm-ile hem kalbi kâşî (G. 337b)

Âdâbü't-tâlibîn adlı eserlerinden:

Adı Yûsuf illâ kendi 'âşîdür
Hâk te'âlâ hizmetinde kâşîdür (Âdâbü't-tâlibîn, v. 190b)

...

Yûsufin 'afvet haşâsın kıl kerem
Cânına 'uqbâda gösterme elem (Âdâbü't-tâlibîn, v. 108a)

...

Ža'îfem Yûsufem ednâ haķîrem
Ķapunda bende bir kemter fakîrem (Âdâbü't-tâlibîn, v. 131b)

Nerede ikamet ettiğini, hangi tarikata mensup olduğunu yine eserlerinden hareketle tespit ettiğimiz Yûsuf b. Sultan Şah, *Muhammediye* adlı eserinde bir Halvetî dervişi olduğunu Ankara'da ikamet ettiğini ve *Muhammediye* adlı eserini burada kaleme aldığını zikretmiştir.

Tutupdum Anķara şehrinde mesken
FerâĶat itmiş-idim cümleden ben (G. 335a)

Didüm kendüme ey bî-çâre dervîş
Hevâ nârıyla baĶrı yare dervîş (G. 335b)

DaĶı hem bir kitâbı düzmişem ben

² Manzûme-i Mev'ize, (Muhammediye), Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi Nüshası bundan sonraki örneklerde “G.” şeklinde kısaltılacaktır.

³ Zümer: 39/53, “Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin”.

Tarîhî'nin Halvetî'nün süzmişem ben (G. 335b)

Muhammediye adlı eserinden önce kaleme aldığı *Âdâbü't-tâlibîn* adlı eserinde ise müntesip olduğu tarikat pîrlerini zikreden Yûsuf b. Sultan Şah, ilk önce Kasım Halife'nin hizmetinde bulunduğunu; daha sonra ise Kasım Halife (ö. 1509)'nin⁴ şeyhi olan ve Çelebi Halife olarak bilinip Halvetîye tarikatının Cemâliyye kolunun kurucusu olan Cemâl Halvetî (ö. 899/1494)'ye intisab ettiğini bildirmiştir:

“*Hâk te'âlâ kendü kereminden râst getürdi ben dahı itdüm ve Hâk te'âlânun lutfına müsta'în olup ve pîrlerimün rûhâniyetinden himmet istimdâd idüp bu kitâbı cem' itmege içdâm itdüm. Her âdâbı ki kütüb-i meşâyihde buldum pîrlerimden işitdüm ki birisi zübdetü's-sulahâi ve'l-mütenevvirin menba'u'l-fâzıl 'anî (ya'nî) Kâsım Halife ref'e'llâhu kadrehu hizmetinde olduğdan soñra anuñ şeyhi şeyhi's-suyüh 'âlim-i rabbânî kurratu'l-uyûnu'l-muvaḥḥidîn sulṭânu'l-muḥakkıķın şerefü'l-milleti ve'd-dîn 'anî (ya'nî) Çelebi Halife el-mulakkab bi'l-Cemâli'l-Halvetî el-mensüb bi-Aksaray kaddesallâhu surrihu'l-'azîz hizmetlerine yetişüp anlaruñ âdâbıyla 'alâ kadari'l-vus'a edeblendüm ve bunlardan taḥşîl itdügim edeblerden cem' itdüm”* (Âdâbü't-tâlibîn, v. 8a.)

Hayatı hakkında bu bilgilerin dışında herhangi bir malumata sahip olamadığımız Yûsuf b. Sultan ne zaman doğduğu ve ne zaman vefat ettiği ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaleme aldığı eserlerden *Âdâbü't-tâlibîn*'i 900/1495'te; *Muhammediye*'yi ise 913/1508'de kaleme aldığı düşünüldüğünde 15. asrın son çeyreği ile 16. asrın ilk yarısı arasında yaşamış olduğu söylenebilir.

Eserleri:

Çalışma konumuz olan *Muhammediye*'den başka iki farklı esere daha sahip olduğunu *Muhammediye*'de müellifin kaleminden öğrendiğimiz Yûsuf b. Sultan Şah'ın söz konusu eserleri şunlardır:

1. Âdâbü't-tâlibîn⁵

Tasavvuf âdâbıyla ilgili olan bu eser manzum-mensur karışık olarak kaleme alınmıştır. Hakkındaki ilk bilgileri yine müellifin kendisinden öğrenebildiğimiz bu eserin yazılış tarihi 900/1495'tir. Müellif *Âdâbü't-tâlibîn*'in “*Hâtimetü'l-kitâb*” kısmında esere hicri 900 senesinin Rebûl-evvel ayında başladığını ve eseri yaklaşık dört ay içerisinde tamamlayarak Cemâziye'l-âhir'in 6. gününde seher vaktinde tamamladığını bildirmiştir.

⁴ Hulvi, Mahmud Cemaleddin, *Lemezât-ı Hulviyye Ez-Lema'ât-ı Ulviyye / Yüce Velilerin Tatlı Halleri*, (Haz.:Mehmed Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 427.

⁵ Eser üzerinde bilimsel çalışmalarımız devam etmekte olup yakın bir tarihte eserin neşri yapılacaktır.

*Pes toköz yüz olmuş-ıdı hicrete
Kim bu mektûbı getürdüm şûrete*

*İbtitâ tesvîdine oldu bilüñ
Nişfi geçdikde Rebi'ü'l-evvelüñ*

*Hem Cemâzi'l-âhîr ayında tamām
Oldı altıncı güninde ey hümām*

*Hem seher vaktinde hatm oldu kitâb
Okıyanlara vire Hâk feth-i bâb (Âdâbü't-tâlibîn, v. 190a.)*

Eser iki bâb üzere kurulmuş olup her bâb, fasıl denilen beş bölüme ayrılmıştır. Müellif eserin baş kısmında bu eseri kaleme alırken kendi şeyhleri olan Kasım Halîfe ve daha sonra ise Çelebi Halîfe olarak bilinip Halvetî tarikatının meşhurlarından olan Cemâl Halvetî'ye intisabı sırasında kendilerinden duyduğu tasavvuf âdâbından ve edindiği bilgilerden yararlandığını (Âdâbü't-tâlibîn, v. 8a); bunların yanı sıra Arap ve Fars sahasında bu konuda te'lif edilmiş eserleri gözden geçirerek eseri kaleme aldığını bildirmiştir. Yine müellifin verdiği bilgilere göre özellikle o dönemdeki tasavvuf dervişlerinin Arapça ve Farsçaya vakıf olmamalarından dolayı bu eserlerden istifade edemediklerinden böyle bir eseri yazmaya karar verdiğini zikretmiştir:

*“Pes bu haķır u za'îf-i biçâre kim Yûsuf bin Sultân Şâh bin
Muhammed el-Kastamonî'dür. Diledüm kim ol 'Arabî'den ve
Fârisî'den haţtı olmayan tâliblere bu kitâbı Türkî dilince beyân idem
ki tâ ki istifâde olunmak âsân ola.” (Âdâbü't-tâlibîn, v. 10a)*

Eserde geçen tüm manzumelerde müellif “Yûsuf” mahlasını kullanmış ve özellikle mahlasını zikrettiği kısımlarda kendisi için daima “fakîr”, “hakîr”, “za'îf” ve “eksik” gibi vasıfları kullanarak tazarruda bulunmuştur:

*Zîrâ bunı cem'iden eksiklüdür
Cürm ü işyân-ile hem gey yüklüdür*

*Adı Yûsuf illâ kendi 'aşîdür
Hâk te'âlâ hizmetinde kâşîdür (Âdâbü't-tâlibîn, v. 190b)*

...
*Yûsufin 'afv it haţasın kıt kerem
Cânına uķbâda gösterme elem (Âdâbü't-tâlibîn, v. 108a)*

...
*Zâ'îfem Yûsufem ednâ haķîrem
Kapunda bende bir kemter faķîrem (Âdâbü't-tâlibîn, v. 131b)*

Muhammediye adlı naziresinde de bu eserden bahseden müellif, eserin özellikle Halvetiye tarikatının âdâb ve erkânı ile ilgili olduğunu açıkça belirtmiştir:

*Pes ol dem eyledi Hağ feth-i bâbı
Düzüp cem' eyledüm ben bir kitâbı*

*Kim anda cem' olundu cümle âdâb
Hem ismi tâlibîne oldı âdâb*

*İsmi ya'ni Âdâbü't-ṭâlibîn'e
Edebdür cümle zîrâ ṭâlibîne*

*Dağı hem bir kitâbı düzmişem ben
Ṭarîḳın Ḥalveti'nün süzmişem ben (G. 335b)*

2. Reh-nümâ

Halvetiyye Tarikatı, nefis terbiyesini esas alan tarikatlardan birisidir. Bu tarikata mensup şeyhler, sâlikin manevî yolculukta nefis mertebeleri ile ilgili ihtiyaç duyduğu hususları açıklamak üzere “Atvâr-ı Seb'a”⁶ adıyla onlarca eser kaleme almışlardır (Muslu, 2015: 44). Bu eserlerden biri de Yûsuf b. Sultan Şah'a aittir. Nüshasına ulaşamadığımız bu eserin özellikleri müellifin kendi ifadeleriyle şu şekilde aktarılabilir:

*Yedi devr üzre kim halk oldı insân
Yedincide kemâlin buldı insân*

*Dağı bu nefsün altı hâlini ben
Dağı her hâle yidi vaşfini ben*

*'Ale't-taṣṣîl kılmışam beyânı
Bu nev'a bir kitâb itmışem anı*

*Ḳodım hem Reh-nümâ adını anuñ
Kim artar feth-i bâbı oğıyanuñ (G. 335b)*

⁶ “Halvetiye gibi nefis terbiyesini sülûke esas alan tarikatlarda (nefsânî tarikatlar) seyru sülûk, yedir tavır (atvâr-ı seb'a) adı verilen nefsin yedi mertebesi (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile) için belirlenen yedi ilâhî isim (kelime-i tevhid, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) zikredilerek yapılır. Ayrıca bu tür tarikatlarda özellikle nefsin aldatici ve geçici arzularını kırmak için genellikle az yemek, az uyumak, az konuşmak ve halvet (çile) gibi mücâhede esasları benimsenmiştir.” Ramazan Muslu, “Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb'a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin *Atvâr-ı Seb'a* Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (8), 18, 2015, 44'ten naklen.

3. Muhammediye⁷

Çalışmamıza konu olan Yûsuf b. Sultan Şah'ın *Muhammediye*'si üzerine ilk tespitleri Âmil Çelebioğlu, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si üzerinde yaptığı çalışmada zikretmiş ve öncelikle bu eserin müellifi konusunda Bursalı Mehmet Tahir'in (Bursalı Mehmet Tahir, 2000, I, 196) verdiği ismin yanlışlığına dikkatleri çekmiştir. Buna göre bu eser sanıldığı gibi Yûsuf-ı Hakîkî (ö. 1488)'ye (Çavuşoğlu, 2002: 126) veya Mevlevî sufilardan olan Yûsuf-ı Sîneçâk (ö. 1546-47)'a ait değildir. Nitekim Yûsuf-ı Hakîkî'ye ait olması vefat yılı münasebetiyle mümkün olmamakla birlikte; Yûsuf-ı Sîneçâk'ın ise Mevlevî olması dolayısıyla bu eserin müellifi olması mümkün değildir. Zira yukarıda belirttiğimiz üzere müellif, kendisinin Halvetî tarikatına mensup olduğunu ve bu yönde *Âdâbü't-tâlibîn* ve *Rehnümâ* adlı bir eserleri kaleme aldığını zikretmiştir.

*Dağı hem bir kitâbı düzmişem ben
Tariğin Halvetinün süzmişem ben* (G. 335b)

Eserde müellifinin adı on iki yerde “Yûsuf” veya “Yûsuf-ı bîçâre” olarak; bir yerde ise “Abdî-i bîçâre” olarak geçmektedir. Muhtemelen bu kaydı Abdülbâkî Gölpinarlı da görmüş ve bu yöndeki görüşünü bildirerek müellifin Halvetî dervişlerinden Abdî mahlasını kullanan Yûsuf adlı birine ait olduğunu zikretmiştir (Gölpinarlı, 2006: 126). Ancak esere bakıldığında müellifin “Abdî” ismini sadece bir yerde kullandığı, mahlas olarak ise “Yûsuf” mahlasını defaatle kullandığı görülmüştür.

*Kerem kıl Yûsuf'ı bî-çâre kılma
Güşâd it kalbini âvâre kılma* (G. 6b)

*Ehl-i haşâsın çünki sen iy Yûsuf-ı fermân-şiken
Pes Hağ didi lâ-teknâtu⁸ ka⁹ itme rahmetden recâ* (G. 18a)

*Eger bu Yûsuf'ı bî-çâre yâ Rab
Ola dergâh-ı izzetde muşarreb* (G. 334a)

*İlâhî 'Abdî-i bî-çâre âşî
Olupdur cürm-ile hem kalbi kâşî* (G. 337b)

Muhammediye'nin Tespit Edilen Nüshalarının Tavsifi:

1. (G.) Gedik Ahmed Paşa İl Halk Kütüphanesi Nüshası:

Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonu'nda bulunan bu nüsha, 03 Gedik 17681 demirbaş numarası ile

⁷ Muhammediye'nin tenkitli neşri ile ilgili çalışmanın Konya Selçuk Üniversitesi'nde Doç. Dr. Semra Tunç danışmanlığında Ahmet Kavaklıyazı tarafından doktora tezi olarak yapılmakta olduğunu yeni öğrenmiş bulunmaktayız. Eser ve müellifi ile ilgili tespitlerimizin söz konusu doktora çalışmasına ışık tutacağı ümidindeyiz.

⁸ Zümer: 39/53, “Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin”.

Manzûme-i Mev'ize adıyla kayıtlıdır. 338 varaktan oluşan nüsha, çift sütunlu olup her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Yazmanın cildi siyah meşin olup etrafı zencireklidir. Son derece temiz olan nüshada harekeli nesih hattı kullanılmıştır. Bölüm başlıklarının yanı sıra ayet ve hadisler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensihi belli olmayan nüshanın tashih gördüğü bazı beyitlerin yanına yazılan “sah” kayıtlarından anlaşılmaktadır. Her varağın b sahifesinin sağ üst köşesinde vakıf mührü bulunmaktadır. 1a ile 338a'da vakıf mührü bulunmaktadır. Nüshanın boyutu 290x182-205x102 mm'dir.

Başı: *Bismillāhirrahmānirrahīm*
Ve ḥamdülillāhi zi'l-fazli'l-'azīm

Sonu: *Hem evlādına vü āline anuñ*
Şalāvātı irişsün ol Hudā'nuñ

2. (Ü.) İstanbul Üniversitesi Nüshası

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu'nda bulunan bu nüsha, 297.8 yer numarası ile kayıtlıdır. *Muhammediye* ismiyle koleksiyonda yer alan nüsha Hakîkî b. Hamidüddin Yusuf müellif adıyla kayıtlıdır. Ancak bu kayıt inceleme kısmında da zikrettiğimiz gibi yanlış bir kayıttır. 382 varaktan oluşan nüsha, nesih hattıyla yazılmış olup çift sütun halinde her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Söz başları kırmızıdır. Kubbeli serlevhalı olan eserin ilk sayfasının mihrabiyesi tezhiplidir. Eserin kağıdı aharlı kağıttan oluşmaktadır. Cildin önü kahverengi, deri kaplı ve şemselidir. Cildin arkası ise yeşil renkli bez kaplıdır. 1b'de temellük kaydı bulunmaktadır. Yine 1b'de ve 382b'de kütüphane mührü bulunmaktadır. Nüshanın boyutu 203x120, 149x81 mm'dir.

Başı: *Bismillāhirrahmānirrahīm*
Ve ḥamdülillāhi zi'l-fazli'l-'azīm

Sonu: *Hem evlādına vü āline anuñ*
Şalāvātı irişsün ol Hudānuñ

3. (A.) Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Kütüphanesi Nüshası

Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu'nda bulunan bu nüsha, Üniversite B koleksiyonu, 6 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. *Nazîre-i Muhammediye* adıyla kayıtlı olan nüshanın müellifi ise Sîneçâk Yûsuf Sinâneddîn olarak kaydedilmiştir. 66 varaktan oluşan nüsha, baştan 127 beyit; sondan ise yaklaşık 7000 beyit eksiktir. Harekeli nesih hattıyla yazılmış olan metin, dört sütun halinde, her sayfada 25 satır halindedir. Başlıklar altın yaldızlıdır ve bu yaldızlar zamanla silinerek okunmaz hale gelmiştir.

Filigransız kağıda sahip olan nüshanın cildi ise kahverengi meşin kaplı mukavvadır. Nüshanın kağıt boyutu, 268x181, yazı alanı boyutu ise 214x145 mm'dir.

Başı: *Beyân it bize ahvâl-i cihânı*
Okuyup hazz ideler her dil anı

Sonu: *Benî Aşferden aña dek didi cân*
Arada altı yıl var didi sulţân

Eserin İsmi ve Yazılış Sebebi:

Eserin ismini ve yazılış sebebini müellifin kendisinden yani *Muhammediye*'de zikredilen beyitlerden öğrenebilmekteyiz. Eserin gerek “Sebeb-i Telif” kısmında gerekse “Hatimetü'l-kitâb” kısmında eserin ismini belirten müellif, Hz. Muhammed'e duyduğu sevginin yanı sıra Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'si gibi çok okunması arzusuyla en uygun ismin *Muhammediye* olduğunu ve bundan dolayı bu ismi uygun bulduğunu dile getirmiştir:

Didüm hem adını Muḥammediye
Ki çok içinde vaşf-ı Aḥmediyye
Dilümde olduğıyçün zikri dāyim
Kitāba ismini gördüm mülāyim

Bu nev'a yümn idüp kodum bu ismi
Ki rağbetler bula ismi vü resmi (G. 336b)

Yine eserin gerek “Sebeb-i Telif” kısmında gerekse “Hatimetü'l-kitâb” kısmında Yazıcıoğlu'nun eserini örnek alarak kaleme aldığını belirten müellif, aslında böyle bir eseri yazmayı düşünmediğini ancak bir dost meclisinde bulunurken ona böyle bir eser yazma teklifinde bulunulduğu aktarmıştır:

Bu hoş dem içre irdi bir nice cân
Ḳamusı ilm içinde kāmīl insān

Ḳamusı şāf-dil-i müşgīn nefesler
Ḥaḳīḳat ilmine cümle hevesler

Didiler ben za'ife iy dil-ārām
Ne sâkin olacaḳ demdür bu eyyām

Ki uyḳudan uyandı şimdi her dil
Ḳamu şahrāyı ışḳa ḳurdı menzil

Gel imdi sen daḳı güftār eyle
Bu huftē-dilleri hüşyār eyle

*Bilürüz söz içinde kuvvetüñ var
Dağı nazm-ı kelâma kudretüñ var*

*Beyân it bize ahvâl-i cihânı
Okuyup hazz ideler her dil anı*

*Dağı zıkr eyle evşâf-ı Resûli
Ki medh eyle Resûl-i pür-uşûlî (G. 5a)*

Meclisteki dostlara bu yöndeki isteklerinin gereksiz olduğunu, zira böyle bir görevi Yazıcıoğlu Mehmed'in hakkıyla yerine getirdiğini söyleyen Yûsuf b. Sultan Şah, ilk önce bu teklifi reddetmiştir:

*Huşûşâ Yazıcıoğlu Muhammed
Revânına şefâ'at kılsun Ahmed*

*Cemâl erzâni kılsun aña hazret
Hem itsün cümle ecdâdına rahmet*

*Beyân itmiş hoş evşâf-ı Resûli
'Ayân itmiş tarîk-ı pür-uşûlî (G. 5a)*

...

*Muhammediyye adı ol kitâbuñ
Ki anda mesnedi var her cevâbuñ*

*Delîli cümle âyât u haberdür
Haber ya'ni hadîs-i mu'teberdür (G. 5b)*

Yukarıda zikredilen teklifi nazik bir şekilde reddetmiş olan Yûsuf b. Sultan Şah, meclisteki dostları tarafından Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sinin havassa ait bir dille yazıldığı, içinde halkın anlayamayacağı kelime sayısının fazla olduğu, çeşitli nazım şekilleri ve türlü vezinleri dolayısıyla okuyucuya zahmet verip anlaşılmasının güç olduğu dile getirilerek yeni bir eser kaleme almasını; böylece herkesin istifade edebileceği bir eserin ortaya çıkacağını dile getirmiş ve kaleme alınacak bu eserin yine *Muhammediye* ismiyle isimlendirmesini kendisinden ısrarla istemişlerdir:

*Didiler var beli Muhammediyye
Beyân olmuş şifâti Ahmediyye*

*Çi ger içinde vardur çok hakâyık
Velîkin pür luğat u hem dekâyık*

*Anuñ içinde çokdur dürlü eşkâl
Okuyup dinleyen bilmez nedür hâl*

Gel imdi sen de nazm it bir kitâbı

Ki andan herkes itsün feth-i bâbı

*Ƙamu elfâzını Türki beyân it
Ƙamu ma'nâsını rûşen 'ayân it*

*Muhammediyye olsun girü adı
Şürû' it sen hidâyet vire Hâdî*

*Şu nev'a it ki zâhir ola ma'nî
Müfîdî ola vü herkes ala ma'nî (G. 5b)*

Bu ısrarlara dayanamayan Yûsuf b. Sultan Şah, onların bu teklifini düşünmek üzere uzlete çekilmiş ve bu esnada Hz. Peygamberi rüyasında görmüştür. Bu sadık rüyayı eserin yazımı için bir müsaade, bir işaret olarak gören Yûsuf b. Sultan Şah, eserin yazımına karar vermiştir:

*Çü bu vechile ibrâm eylediler
Bunuñ nazmına içdâm eylediler*

*Tefekkür bahrine talıp didüm ben
Ƙabül eyle bularuñ pendini sen*

*Bu esnâda görürem ol Habîbi
Buyurmuş hizmetine ben garîbi*

*Bu rü'yâ çünki oldı gözüme tuş
Şafâdan eyledüm ol demde bir cüş*

*Didüm hizmet budur emr itdi sultân
Fidâ olsun yolına niçe biñ cân*

*İşâret çünki oldı hizmet andan
Ƙabül itdüm hezerân cân-ile ben*

*Şığınup Hakkâ el urdum kitâba
Haťâsın cümle Hakk yaza şavâba (G. 6a)*

Hz. Peygamberi rüyasında gördükten sonra eserini kaleme almaya başladığını dile getiren Yûsuf b. Sultan Şah, eseri tamamladıktan sonra iki defa daha Hz. Peygamberi rüyasında gördüğünü ve tıpkı Yazıcıoğlu Mehmet gibi toplamda üç defa Hz. Peygamberi rüyasında gördüğünü ancak Resulullâh'ın ne şekilde görüldüğünü Halveti tarikatınca sır olması dolayısıyla bunu dile getiremeyeceğini bildirmiştir:

*Dimiş hem Yazıcıoğlu Muhammed
Görindi baña üç kez düşde Ahmed*

*Ĥudā'nuñ 'izzeti haĥĥıyçün iy cān
Hem üç kez bize yüz gösterdi sulţān*

*Kitāba āĥır olunca kitābet
Bize üç kerre ĥāşıl oldu rü'yet*

*Velī ne vech-ile görindigin ol
Tarīkatte dimeklik olmadı yol (G. 336a)*

Eserin Telif Tarihi ve Beyit Sayısı:

Telif tarihini eserin sonunda “Hatimetü'l-kitāb” kısmından öğrendiğimiz *Muhammediye*, hicri 913 (1508)'te Ramazan ayının 13. gününde kuşluk vaktinde tamamlanmıştır. Yine müellifin verdiği bilgilere göre dört ayda tamamlanmış olup 11.690 beyitten oluşmaktadır:

*Çok şükür bir Tañrı'ya kim bu kelām
'Ömrümüzden ilerü oldu tamām*

*Toĥuz yüz on üçe irmişdi ĥicret
Ki bu gülşen bize gösterdi şüret*

*Daĥı on üç gün idi rûzeve hem
Tamām oldu kitāb iy cān-ı 'ālem*

*Ĥuĥā vaĥtiydi k'irişdi tamāma
Bi-ĥamdillāĥ ki Ĥaĥ irgürdi kāma*

*Hem oldu nazmı on bir biñ kitābet
Daĥı hem altı yüz toĥsan tamāmet*

*Daĥı hem oldu dört aydan ziyāde
Ümīdim bu bulnam ben du'āda (G. 337a)*

Eserin Şekli ve Muhtevası:

Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan Muhammediye naziresinde esas olarak kullanılan aruz vezni *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ilün* vezni olmakla beraber eserin içine dahil edilen kaside ve mersiye gibi farklı nazım şekillerinde *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* veya *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezinleri de kullanılmıştır. Eserde dikkatleri çeken başka bir husus her birkaç varanın sonunda nakarat halinde aşağıda vereceğimiz beyitlerin birinin zikredilmiş olmasıdır. Bu da eserin aynen Mevlid gibi yüksek sesle ilahi gibi okunması hedeflendiğini gösterir.

*Zî-kemāl-i ĥudret issi kim irişmez acz aña
Birdurur hem kıldı birden ĥalkımı öñden soña*

*Zihî kâdir k'anuñ hergiz zevâl irmez kemâline
Kamu 'aql irmedi anuñ kemâlinüñ hayâline*

*Feyz-i Rahmândur Muhammed rahmeten li'l-âlemîn
Lu'f-ı sulţândur Muhammed şâdiku'l-va'du'l-emîn*

*İyki tıoldı mu'cizât-ı Muştafâ yıla cihân
Geldi çü dünyâya tıoldı yir yüzi emn ü emân*

Eserin içeriğinden bahsetmek gerekirse, Yûsuf b. Sultan Şah, eserini oluştururken her ne kadar Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye'sini* örnek aldığı söylese de eserin bölüm başlıklarında, verdiği âyet ve hadislerde, monotonluğu kırmak için araya yerleştirdiği kaside, mersiye ve münâcâtlarda değişikliklerde bulunmuştur. Esere, Besmele ve tevhidle başlayan Yûsuf b. Sultan Şah, Hz. Resûlullâh'a ve hemen ardından dört halifeye na't ile devam etmiştir. Sebeb-i telif kısmından sonra "Âgâz-ı Kitap" başlığıyla esere giriş yapmıştır. Sırasıyla Allâh'ın varlığı ve isimleri; ruhların, cesedlerin ve arşın özellikleri; hamele-i arş meleklerinin özellikleri; Levh ü kalem, Makâm-ı Mahmûd ve Sidreti'l-müntehâ bahsi; feleklerin özellikleri; Kaf dağı, ay ve güneş bahsi; Beytü'l-ma'mûr bahsi, sekiz cennet ile sekiz cehennemın vasıfları; Cânn (İlk cin tayifesi) kabilesinin yaratılması; Hz. Adem'in yaratılması ve esnasında cereyan eden hadiseler; Hz. Adem'in vefatı, Hz. Muhammed'in dünyaya teşrifi, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilk tanıyan sahâbeler ile dört halife bahsi; Hz. Muhammed'in hicreti, mucizeleri, savaşları ve veda haccı; Âyete'l-kürsi ile İhlas suresinin fazileti; Hz. Muhammed'in hastalığı ve vefatı; Hz. Muhammed'in zevceleri ve vefatları; dört halife ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in vefatları; Kıyamet alametleri, Deccal'in ortaya çıkışı, Hz. İsmâ'nın nüzülü, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkışı; kıyametin kopması, Sûr'un üfürülmesi; haşır ve haşır meydanı; cennet ve cehennemın kurulması; hesap ve mizan bahsi; sırat, cennet ve cehennem tasvirleri; cennetin dereceleri, günleri ve içindeki hûrî ve gılmanlar bahsi; Cemâlullâh'ın görünmesi ve hatime şeklinde eser oluşturulmuştur. Bahsi geçen söz konusu bölüm başlıklarını tablo halindeki dökümü şöyle verilebilir:⁹

Varak	Bölüm Başlıkları
1b	Tevhid (Başlıksız)
2b	Der-Na't-ı Seyyidi'l-evvelîne ve'l-âhirîne ve Resûli's-sekaleyni
4a	Der-Na't-ı Hulefâ-ı Râşidîn
4b	Sebeb-i Te'lif
6b	Âgâz-ı Kitâb
6b	Der-Beyân-ı Vahdet-i Bârî Te'âlâ ve Tekaddes
8a	Beyânü Aksam'üt-tevhidi'z-zâtıyyi 'Ale Selâsetin

⁹ Bu başlıklandırmalar, tam ve eksiksiz nüsha olarak kabul ettiğimiz Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesinde bulunan ve A nüshası olarak adlandırdığımız nüshada bulunmaktadır.

12b	Der-Beyân-ı Temeyyüzi'l-esmâ
13b	Der-Beyân-ı Fıtratü'l-ervâh
14a	Der-Beyân-ı Fıtratü'l-ecsâd
18b	Der-Beyân-ı Fıtratü'l-arş
19b	Der-Âferîniş-i Hamele-i Arş ve Müdebbirâtü'l-emr
20b	Der-Âferîniş-i Levh u Kalem
21a	Der-Âferîniş-i Kürsî vü Heşt Cennet
23b	Âferîniş-i Makâm-ı Mahmûd
27b	Der-Âferîniş-i Sidreti'l-müntehâ
28a	Der-Âferîniş-i Eflâk
30a	Der-Âferîniş-i Kûh-ı Kâf
31a	Der-Âferîniş-i Şems Kamer
31b	Der-Âferîniş-i Beti'l-ma'mûr
32a	Der-Âferîniş-i Havâmili'l-arz
33b	Der-Âferîniş-i Heft Tamu
34a	Der-Âferîniş-i Kavm-i Cânn
36a	Der-Âferîniş-i Âdem
41b	Der-Beyân-ı Nefh-i Rûh
43b	Beyânü Ta'lîm-i Esmâ be-Âdem
58b	Der-Beyân-ı Arz-ı Emânet
60b	Der-Beyân-ı Hac-kerden-i Âdem
61b	Der-Beyân-ı Akd-i Mîsâk
66a	Mersiye-i Âdem
67a	Der-Beyân-ı Vefât-ı Âdem
69b	Beyânü Matla' Seyyidi'l-evvelîne ve'l-âhirîn
70a	Kaside-i Meliha
72b	Der-Beyân-ı İnşirâh-ı Sadr
74a	Sefer-kerden Mustafâ Sallallâhu 'Aleyhi vesellem
79a	Beyânü İslâm-ı Ashâbi'n-nebi
79a	İslâm-ı Ebi Bekr
80a	İslâm-ı Ömer
81b	Der-Beyân-ı Vasfi'n-nebi
83b	Der-Beyân-ı Ahlâk
88a	Sıfat-ı Burâk
103a	Kasîde-i Meliha
104a	Der-Beyân-ı Hicret
108b	Medh-i Nebi
108b	Medh-i Nebi Diger
110a	İslâm-ı Abdullah İbn-i Selâm
112b	Der-Beyân-ı Hicret-i Ali
113b	Sebebü'l-ezân
115b	Beyânü Mu'cizât-ı Mustafâ Salavâtullâhi ve selâmuhu
119b	Beyânü Mu'cizâtü'n-nebi Sallallâhu Te'âla 'Aleyhi ve Sellem Fi'l-gazavât
120a	Beyânü Gazvetü'l-Bedr
121b	Beyânü Cihâdü'l-Uhud
122a	Beyânü Gazve-i Hendek
124a	Gazâ-yı Benî Kureyzâ

124b	Beyânü Feth-i Mekke
127b	Beyânü Gazve-i Huneyn
128b	Beyânü Haccetü'l-vedâ'
132b	Fezâyil-i Fâtihatü'l-kitâb
134a	Beyânü Fazîlet-i Âyete'l-kürsi
134b	Fezâyil-i İhlâs
135a	Nasîhat-ı Âmme
139b	Kaside
140a	Beyânü İrtihâl-i Seyyidi'l-mürselîn
141a	Beyânü Maraz-ı Resûlullâh Sallâhu 'Aleyhi Vesellem
159a	Tetimme-i Vefât
159b	Mersiye
160b	Beyânü Salavât 'Alâ Nebiyyi'l-muhtâr
166a	Beyânü Ezvâci'n-nebi
166b	Vefât-ı Fâtimatü'z-zehrâ Radiyallâhu 'Anhâ
168a	Vefât-ı Ebû Bekri's-sıddîk
168b	Vefât-ı 'Ömer ibnü'l-Hattâb Radiyallâhu 'Anhu
169a	Vefât-ı Osmân Radiyallâhu 'Anhu
169b	Vefât-ı Ali Kerremallâhu Vechehu
170b	Vefâti'l-Hasani ve'l-Hüseyni Radiyallâhu 'Anhumâ
171a	Nasâyih Kerden
172b	Münâcât
173a	Pend
176a	Münâcât
177a	Beyânü Eşrâtü's-sâ'ati
181b	Beyânü Hurûci Benî Asfer
183b	Beyânü'l-'alamâti Beyne Yedeyi's-sâ'ati ve Hurûci'd-deccâl
187b	Beyânü Nüzûl-i 'Îsâ 'Aleyhi's-selâm
188b	Beyânü Hurûcu Ye'cûc ve Me'cûc
190a	Beyânü Dâbbetü'l-arz
190b	Beyânü Tulû'i's-şemsi min Mağribihâ
191b	Beyânü Seddi Bâbu't-tevbe
192a	Beyânü Ahvâli'l-buldân
193a	Beyânü Nefh-i Sûr
195a	Hikâye-i Garîbe
196b	Beyânü Kıyâmet-i Kübrâ
201a	Beyânü'l-haşr 'Ale's-sûri'l-muhtelifi
203a	Beyânü Arzi'l-mahşer ve Nüzûli'l-melâike
204b	Beyânü'l-mevkîf
208b	Beyânü Livâû'l-hamd
210a	Beyânü Mecî-i Cennet ve Mecî-i Cehennem
214a	Beyânü'l-hisâb ve'l-münâkaşatu ve'l-kısâs
218b	Beyânü Hisâbü'l-ümerâ
223a	Beyânü Hisâbu'n-navâsî
229b	Beyânü'l-muhâsamât
234b	Beyânü Nezâyirü'l-kütüb
238b	Beyânü'l-mîzân

5. Çalışmamıza konu olan Yûsuf b. Sultan Şah'ın *Muhammediye'si*, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye'sine* yazılmış bir nazire olmakla birlikte Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye'sinden* yaklaşık 2600 beyit daha hacimli olup 11.690 beyitten oluşmaktadır.
6. Eserin sebep-i telif kısmından anlaşıldığına göre bu eser, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye'sinin* ağır ve anlaşılmaz bir dile sahip olduğu gerekçe gösterilerek müellifin dostlarının ısrarı neticesinde kaleme alınmıştır.
7. Eserin tümünün latin alfabesine çevirilip okunması halinde eser hakkındaki malumatın daha fazla ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Kaynaklar

- Akçiçek, Abdülkadir. (1984), *Muhammediye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Akkuş, Ahmet. (2010), *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize.
- Aslantaş, Ferhunde Göze. (2007), *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'si Üzerinde Dil Bilgisi Çalışması (İnceleme-Metin-İndeks 41b-80a)*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas.
- Bursalı Mehmet Tahir. (2000), *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- Can, Vahdettin. (1977), *Muhammediye'nin Tahlili (Şekil ve Muhteva Yönünden 744-7751. Beyitler)*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi, Erzurum.
- Çavuşoğlu, Ali. (2002), “Yûsuf-ı Hakîkî'nin Tasavvuf Risalesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (13), s. 125-129.
- Çelebioğlu, Âmil. (1996), *Muhammediye I-II*, MEB Yayınları, İstanbul.
- Çelebioğlu, Âmil. (1971), *Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Durmuş, Osman. (1977), *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyesi (2216-3181. Beyitler)*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi, Erzurum.
- Dübüş, Mustafa. (1977), *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyesi (1-1000. Beyitler)*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi, Erzurum.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. (1942), *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul. C. I, s. 12-13.
- Gökçe, Hasan. (2014), “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, Şeyh Mehmed Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*,
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4221> (Erişim tarihi: 06.01.2017).

- Gölpınarlı, Abdülbâki. (2006), *Mevlanâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Güçlü, Âgah. (1969), *Muhammediye*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul.
- Güleç, İsmail. (2015), “Abdürrahim Fedâî'nin Hâfız Dîvânı'nın İlk Beytine Yaptığı Şerhin Önceki Şerhlerden Farkı”, *Tasavvuf*, 36, s. 93-103.
- Gümüş, Fatih. (2011), *Muhammediye Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize.
- Hakîkî b. Hamidüddin Yusuf. (h. 913), *Muhammediye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu, Yer no: 297.8, Demirbaş no: NEKTY00570.
- Hulvi, Mahmud Cemaleddin. (1993), *Lemezât-ı Hulviyye Ez-Lema'ât-ı Ulviyye / Yüce Velilerin Tatlı Halleri*, (Haz: Mehmed Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kutlu, Havva Ergür. (1998), *Muhammediye Üzerinde Yardımcı Fiil İncelemesi*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.
- Manzûme-i Mev'ize*. (h. 913), Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, Demirbaş no:17681.
- Muslu, Ramazan. (2015), “Halvetiyye'de “Atvâr-ı Seb'a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin *Atvâr-ı Seb'a* Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*,(8), 18, s. 43-63.
- Öztürk, Abdülvehhap. (2005), *Muhammediye*, Çelik Yayınevi, İstanbul.
- Sîneçâk Yûsuf Sinâneddîn. (h. 913), *Nazîre-i Muhammediye*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Demirbaş no: 6.
- Uzun, Mustafa, “Muhammediyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2005, C.30, s. 586-587.
- Yusuf b. Sultan Şah b. Muhammed Kastamoni. (h. 913), *Âdâbü't-tâlibîn*, TDK Nadir Eserler Kütüphanesi, Yer no: A. 391.

Dr. Öğr. Üyesi Hasan EKİCİ

Aksaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Aksaray/TÜRKİYE
hasanekici0202@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2004-1371

ATFİ AHMED EFENDİNİN BİR MECMÛADA YER ALAN ŞİİRLERİ

THE POEMS OF ATFİ TAKEN PLACE IN A
JOURNAL/MAGAZINE

DOI Number: 10.28981/hikmet.396471

ÖZ

Atfî Ahmed Efendi, 18. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şair ve şâirlerinden biridir. Tezkirelerde ve biyografik kaynaklarda Atfî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Atfî'nin kaleme aldığı manzum sözlük serhi olan Şerh-i Tuhfe adlı eserden hareketle, 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Bazı biyografik kaynaklarda Atfî'nin şiirlerinden bahsedilse de divan sahibi olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Atfî'nin Millet Kütüphanesi 663 numaralı mecmûada yer alan şiirlerine bakıldığında, âşıkane şiir tarzında yazdığı görülmektedir. Edebiyat tarihlerinin yazılmasında mecmûalardaki şiir ve şairlerin dikkatle gözden geçirilmesi oldukça önemlidir. Birer antoloji niteliği taşıyan mecmûalarda bilinen şairlerin yeni şiirlerine rastlanıldığı gibi bazı şiirlerine sadece şiir mecmûalarında rastladığımız adı bilinmeyen şairlerle de karşılaşmak mümkündür. Bu bağlamda mecmûalar, klasik Türk edebiyatının kırkambarlarıdır. Söz konusu mecmûalardan biri de Millet Kütüphanesi Ali Emîri Manzum Eserler 663 arşiv numaralı mecmûadır. Bu mecmûada Atfî'ye ait 21 matla/müfred ve 1 mısra ile 11 gazel bulunmaktadır.

Çalışmamızda Atfî'nin bahsedilen mecmûada yer alan şiirlerinin kısa bir değerlendirilmesi yapılacak, bu şiirlerin çeviri yazılı metni verilecektir. Bu çalışmayla edebiyat tarihi ve Atfî ile ilgili çalışmalara bir nebze de olsa katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: : Klasik Türk şiiri, Bosnalı Atfî Ahmed Efendi, mecmûa, şiir.

ABSTRACT

Atfî Ahmed Efendi is one of the 18th century classical Turkish poets and commentators. Biographies and biographical sources do not have enough information about Atfî's life. Based on his work of Sherh-i Tuhfe, a verse dictionary which Atfî wrote, it is estimated that he lived in the second half of the seventeenth and the first half of the eighteenth century. Although some biographical sources refer to Atfî's poetry, there is no record that he is a divan-owner poet. When we look at the poems of Atfî in journal number 663, it is seen that he wrote in aşıkane poetry style. It is very important to carefully review poems and poets in the journals while writing literary histories. It is possible to encounter some poems with unknown poets, which we only encounter in poetry magazines, as well as the new poems of poets known in magazines with anthology characteristics. In this context, journals are the stores of classical Turkish literature. One of these mentioned magazines is the Library of the Nation Ali Emiri Poetic Works numbered 663 in archives. There are 21 matla/mufred and 1 verse and 11 gazels belonging to Atfî in this Journal. A short evaluation of Atfî's poems in the mentioned magazine will be made, and the translated poems will be given explicitly. The aim of this study is to contribute to the studies related to literature history and Atfî.

Keywords: Classical Turkish poem, Bosnian Atfî Ahmed Efendi, journal, poem.

Giriş

Mecmûa; toplanıp biriktirilmiş, tertip ve tanzim edilmiş şeylerin hepsi, seçilmiş yazılardan meydana getirilen yazma kitap, dergi anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1997 : 596). Mecmûalarda, şiir ve mensur metinler iç içe olduğu gibi, tek bir türde yazılan metinler de bulunabilir. Klasik Türk edebiyatında önemli bir yer tutan mecmûa-i eş'ârlar ve mecmû'atü'r-resâiller arasında umulmadık bilgilerle karşılaşmak mümkündür (Köksal, 2016 : 239). Yazıldıkları dönemin edebî zevkine ışık tutan mecmûalar, divan sahibi olmayan şairlerin şiirlerine yer vermesi kadar divan sahibi olan şairlerin divanına girmeyen ve(ya) divan neşirlerinde bulunmayan şiir(ler)ini içermesi bakımından önemli kaynaklardır (Kesik vd. 2015 : 362). Kaynaklarda divan sahibi olduğuna dair bilgi bulunmayan şairlerden biri de Atfî Ahmed Efendidir.

18. yüzyıl şairlerinden olan Atfî Ahmed Efendinin mahlası Atfî'dir. Aslen Bosnalı olan şairin hayatı ile ilgili bilgiler sınırlıdır. Kaynaklarda ve biyografik eserlerde şairin doğum ve ölüm tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak şaire ait olan *Şerh-i Tuhfe*'nin te'lif tarihi olan 1710'dan hareketle, Atfî'nin 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı söylenebilir (Ekici, 2017 : 26). *Şerh-i Tuhfe* adlı eserin Konya İl Halk kütüphanesindeki nüshasının der-kenârında bu eserin "*Şerh târîhi H. 1123 ya'nî Üçüncü Sultân Ahmed zamanıdır.*" bilgisi yer almaktadır. *Şerh-i Tuhfe*'nin hâtîme bölümündeki bir beyitte yer alan bilgilerden hareketle şairin ilmiye sınıfına mensup olduğu ve günümüzdeki karşılığı ilkökul olan sibyan (çocuk) mekteplerinde ders okuttuğu anlaşılmaktadır:

Pes andan sonra iy pâkîze-gevher
Okudurum luğat etfâle ez-ber (E. 264b, B.9)

Atfî Ahmed Efendinin Farsçaya ve Arapçaya hâkim olduğu ve iyi bir eğitim almış olduğu hâtîme bölümündeki şu beyitlerden anlaşılmaktadır:

Lugât-ı Fârsî'i çok tettebbu'
İdüp kıldum nice dürlü temettu' (E. 264b, B.10)

Mürâdif eyledüm Tâzî lugatlar
Ki olmaya me'ânîde galatlar (E. 265a, B.23)

Ayrıca, Atfî'nin astronomi ve uzay bilimleri alanında kaleme aldığı *Hulâsa-i İ'mâli'l-Mu'addil*, *Mukantarât Risâlesi*, *Ceyb-i Âfâk Risâlesi* adlı eserlerinde astronomi âletlerinin tanıtımı ve bazı hesaplamalarla ilgili bilgilerin yer aldığı görülmektedir. *Şerh-i Tuhfe* adlı manzum sözlük şerhinde kozmik âlemle ilgili kavramların açıklanmasında ayrıntılı bilgilere yer verilmesi, şârihin bu alanda iyi bir eğitim aldığını göstermektedir.

İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eş'âr* adlı eserinde, şiirlerinde "Atfî" mahlasını kullanan müellifin üç beyitlik bir gazeline yer vermiştir. Bu şiire, çalışmamızın gazeller bölümünde yer verilmiştir.

Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Eserler kataloğu 663 arşiv numaralı mecmûada, 5,6 ve 17 numaralı varaklarda beyitler, 8 numaralı varakta bir mısra ile 66-68 numaralı varaklarda Atfî'ye ait 11 gazel bulunmaktadır. Ayrıca 41-42 numaralı varaklarda ise Atfî'nin Dimetoka'da Hâşimî İsmâil Ağa'ya yazıp gönderdiği bir mektubun sûreti yer almaktadır (Ekici, 2017 : 26).

Üç kısımdan oluşan bu çalışmada, ilk olarak 663 arşiv numaralı mecmûanın tanıtımı yapılmış, ikinci kısımda, mecmûadaki şiirler şekil yönünden incelenmiştir. Üçüncü kısımda ise Millet Kütüphanesi Manzum Eserler Koleksiyonu eski kayıt 663, yeni kayıt 8986 numarada bulunan mecmûada Atfî'nin şiirleri tespit edilmiş, bu şiirler bilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu çalışmanın öncelikli hedefi söz konusu şiirlerin çeviri yazılı metnin verilmesidir.

1. Millet Kütüphanesi 663 Arşiv Numaralı Mecmûanın Özellikleri

Çalışmamıza konu olan mecmûa, Millet Kütüphanesi Manzum Eserler koleksiyonu, eski 663, yeni 8986 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Eserin kim tarafından kaleme alındığı konusunda elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Mecmûa, 99 varaktan meydana gelmektedir. Mecmûa; tâlik hattıyla yazılmış olup 152x205 mm. (iç-dış) sayfa boyutlarına sahiptir. Mecmûada saman kâğıdı kullanılmıştır. Eser, mukavva ciltlidir. Metinler, siyah mürekkeple, başlıklar ve söz başları kırmızı yazılmıştır. Şirazesini bozuk, bazı yapraklar rutubet görmüştür. Eserin mukaddime kısmı yoktur. Eserde manzum ve mensur örnekler bulunmakla birlikte şiirler daha ağırlıktadır. Mecmûanın mensur metinler bölümlerindeki satır sayısı genellikle 22'dir.

Mecmûada şiirleri bulunan şairler, alfabetik olarak şu şekildedir:

Ahmed Paşa, Âlî, Âlî Kırımî, Arzî, Âsım, Atfî, Bâkî, Behâyî, Behişî, Emrî, Emîrî, Fahrî, Fâiz Efendi Edirnevî, Fâizî, Fasihî, Fehîm, Figânî, Fuzûlî, Haletî, Hadîzâde, Hâşimî, Hâşimî Çelebi, Hâşimî Dimetokavî, Hayâlî, Hedâyî, İshâk, İsmetî, Kâdrî, Kâmî, Kayyûmî, Lem'î, Mezâkî, Misâlî, Münîf, Müştâk, Nâbî, Nâhîfî, Nâilî, Nâfiz, Nâtık, Necîbî, Nef'î Nev'î, Neylî, Nizâmî, Osmân Efendi-zâde, Rahmî, Râsih, Râsid, Râzî, Riyâzî, Rûhî, Rûhî Efendi, Rûhî Efendi Dimetokavî, Rûmî, Rumûzî, Rüşdî, Sâbit, Sâbit Efendi, Sadî, Sadrî, Seyyid Vehbî Efendi, Sırrî, Sûzî, Sükûnî, Şehdî, Şehrî, Şerîf Sabrî, Şuğlî, Tâlib, Tûrâbî, Vahdî, Vehbî, Vecdî, Veysî Efendi, Yahyâ. Ayrıca mahlassız manzumeler de mevcuttur.

Baş: Didüm kabağa öpme sakın la'l-i dilberi
Tutmadı sözüm öpdi güler kakhaha ile

Son: Sen sen ol ehl-i keyf olan yirde
Eksük itme kahveni bir ferde

Mecmûada diğer nazım şekliyle yazılmış şiirler bulunmakla birlikte şiirlerin büyük bir bölümü gazel nazım şeklinde yazılmıştır. Kronolojik açıdan

mecmûanın ihtiva ettiği şiirler, XV.-XVIII. yüzyıl aralığında oldukça geniş bir zaman dilimindeki metinlerdir. Mecmûada 81 şaire ait şiirler tespit edilmiştir.

2. Atfî Ahmed Efendiye Ait Şiirlerin Genel Özellikleri

Atfî'nin çalışmamıza esas olan şiirleri, Millet Kütüphanesi AEME arşiv 663 numaralı mecmûada kayıtlı bir yazmada yer almaktadır. Bu şiirler, 21 müfred/matla beyit ve 1 mısra ile 11 gazelden oluşmaktadır. Bu gazeller “velehu” ibaresi ile sıralanmıştır. Atfî'ye ait şiirlere bakıldığında özellikle gazellerinde aşk ve aşkın halleri, aşkın terennümü ve sevgilinin görüntü düzeyleri konusunda sanat ve estetiğin ön planda olduğu görülmektedir.

Tablo 1: Beyitlerin Özellikleri

Beyit	Kafiye Şeması	Varak Numarası
1	ab	4b
2	aa	4b
3	aa	4b
4	aa	5a
5	aa	5a
6	aa	5a
7	aa	5a
8	aa	5b
9	aa	5b
10	aa	6a
11	aa	16a
12	aa	16b
13	aa	16b
14	ab	16b
15	ab	16b
16	ab	16b
17	ab	16b
18	ab	16b
19	aa	16b
20	ab	16b
21	ab	16b

Tablo 2: Gazelerde Kullanılan Kafiye ve Redifler

Şiirler	No	Kafiye	Redif	Beyit Sayısı	Varak Numarası
Atfî'nin Gazelleri	1	-â	çekerüz	5	66b
	2	-â	-ya çıkar	5	66b
	3	-er	-üm vardır	5	66b
	4	-ân	olduğum demler	5	67a
	5	-âd	olduğum demler	5	67a
	6	-âr	olduğumdandır	5	67a
	7	-ân	koşup giden	7	67b
	8	-âz	itsek	5	67b
	9	-ân	eyleme	7	67b
	10	-ân	-ı muz	5	68a
	11	-îz	olur peydâ	5	68a

Tablodan anlaşıldığı gibi mecmûada yer alan gazellerin beyit sayısı çoğunlukla beş beyittir.

Tablo 3: Gazel ve Beyitlerde Kullanılan Aruz Kalıpları

Vezin	Bahir	Kullanım Sayısı	Yüzdellik
Mefâ'ilün/Fe'ilün/ Mefâ'ilün / Fe'ilün	Hezec	2	% 6.25
Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Fe'ülün	Hezec	1	% 3.125
Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün	Hezec	7	% 21.875
Mef'ülü/ Mefâ'ilü/ Mefâ'ilü /Fe'ülün	Hezec	3	% 9.375
Mef'ülü/ Fâ'ilâtü/ Mefâ'ilü/ Fâ'ilün	Muzâri	3	% 9.375
Fe'ilâtün / Fe'ilâtün / Fe'ilâtün / Fe'ilün	Remel	10	% 31.25
Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fa'lün	Remel	6	% 18.75

Atfî'nin çalışma konumuz olan mecmûadaki şiirlerine bakıldığında en çok remel bahrinden “*Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün*” veyninin kullanıldığı görülmektedir.

Atfî'nin şiirleri dil ve üslup açısından değerlendirildiğinde genel olarak matla ve müfred beyitlerde gazellere göre daha anlaşılır bir dil kullanıldığı görülmektedir. Atfî'nin gazellerinde kullandığı tamlamalar genellikle Farsçadır. Gazellerinde aşk acısı, aşkın yansımaları ve sevgilinin görüntü düzeylerinin ön planda tutulduğu görülmektedir.

3. Atfî Ahmed Efendiye Ait Şiirlerin Çeviri Yazısı

3.1. Metin Teşkili

1. Atfî'ye ait yayımlanmamış şiirler, çevri yazı olarak verilmiştir. Yeni yazıya aktarımda bulunurken, ilim çevrelerince kabul edilen transkripsiyon alfabesi esas alınmıştır.

2. Oluşturulan metinde genel olarak İsmail Ünver'in¹ teklifleri dikkate alınmıştır.

3. Şiirlerin (gazel, beyit,) kalıpları üzerlerinde gösterilmiştir.

4. Mecmûadaki şiirler, mecmûa sayfalarındaki önceliğe göre sıralanmıştır.

¹ İsmail Ünver (1193), “Çeviri Yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *Türkoloji Dergisi*, XI (1), 51-89.

3.2. Beyitler

[4b]**1**

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün
(Fâ' ilâtün) (Fâ' lün)

Şarḥ-ı vâkıf diyü gösterdi berât-ı ḥüsnüñ
 Aldı dil tevliyetini Mütevellî-zâde

[4b]**2**

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün
(Fâ' lün)

Zülfüne bend olan olmaz imiş âzâde
 Bizi bî-mu' in esîr itdi Esîrci-zâde

[4b]**3**

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün
(Fâ' lün)

Ders-i nahviyle nazîri yoğ imiş dünyâda
 Bir gelenlerden imiş 'âleme Vaḥdî-zâde

[5a]**4**

Mefâ' ilün/Fe' ülün/ Mefâ' ilün / Fe' ülün

Yegâne-i dehr diyü nazîri yoğ seḥâda
 'Aşırda birdür ' Abdü'l-kerîm Efendi-zâde

[5a]**5****Velehu**

Mefâ' ilün/Fe' ülün/ Mefâ' ilün / Fe' ülün

Güzellerin düşürdi zamänenüñ kesâda
 Zuhûr idelden ' Abdü'l-kerîm Efendi-zâde

[5a]

6

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün
(Fā' lün)

Şerbet-i vaşluña dil-teşneleri âmāde
N'ola cām-ı lebini şunsa Hoş-ābcı-zāde

[5a]

7

Mefā' ilün/Mefā' ilün/Fe' ülün

Görüp ibrîz-i meksûrı hâlāda
Kırığumdur dimiş Çömlekci-zāde

[5b]

8

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün
(Fā' ilâtün) (Fā' lün)

Tāb-ı hicrûñ ile maħrûr nice üftāde
Teşnelerdür buzuña şimdi Hoş-ābcı-zāde

[5b]

9

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün
(Fā' lün)

Miħneti cevrine şabr eylegil iy üftāde
Diler iseñ saña meyl eyleyü Eyyüb-zāde

[6a]

10

Mef' ülü/Mefā' ilü/Mefā' ilü /Fe' ülün

Dinse n'ola bir şāhid-i ferħunde-liķādur
Zih-giri ki engüşt-nümā-yı zürefādur

[16a]
11

Mef' ülü/Mefâ' ilü/Mefâ' ilü /Fe' ülün

Dimetoğa'nuñ bāğ-ı cihānda eşi yoqdur
Her dem bulunur taze yimiş dilberi çoqdur

[16b]
12

Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/ Fâ' ilün

Güzeli ağıyardan men' itmeğe çekme emek
İy gönül divānelikdür vaqf mülk olsun dimek

[16b]
13

Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün

Ma' ārif bilmeyen dilber hemān bir naqş şüretdür
Bağar şāhīn gibi ammā haqīkatde şıgırcıqdur

[16b]
14

Müfred

Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/ Fâ' ilün

Dilberā şirīn lebüñ emr itseñ emsem didüm
Didi em emr eyledüm ağızından ammā çıqmasun

[16b]
15

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün

Şayd-ı hūbāna harīşum şaçalum ağı olalı
Dilerüm ki idem ol māhı bu ağı ile şikâr

[16b]
16

Müfred

Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/ Fâ' ilün

Fenn-i ' aşkı şöyle taşşil itmişüm ' ālemde kim
Düşürüp ' uşşākı bir gün ders-i ' ām itsem gerek

[16b]**17***Mef' ülü/Fā' ilātü/ Mefā' ilü/ Fā' ilün*

Humlar şikeste cām tehî yok vücūd meyi
İtdüñ esir-i kahve bizi hey zamāne hey

[16b]**18***Mef' ülü/Mefā' ilü/Mefā' ilü/Fe' ülün*

Şevk-ı meyi la'lüñle kadeh düşmez elümden
Meyhāneye varınca yire değmez ayağum

[16b]**19***Mef' ülü / Fā' ilātü/ Mefā' ilü/ Fā' ilün*

Ka' il miyüz bahārda meyden ferāğuña
Billāhi sākîyā düşerüz hep ayağuña

[16b]**20***Fe' ilātün/Fe' ilātün/Fe' ilātün/Fe' ilün*

Görelî gül-ruhuñı būs-ı lebüñ ister dil
Mevsim-i gülde tabî' atda olur meyl-i şarāb

[16b]**21***Fā' ilātün/Fā' ilātün/Fā' ilātün/ Fā' ilün*

Görünen şanma şarāb-ı nābda yir yir habāb
Devr elinden çıkdı sākî sāğaruñ bağrınla baş

3.3. Mısra

[8a]**1**

Beñzer ol mağdūd tıfla kim öper üstād elin

3.4. Gazeller

Çalışmamıza esas olan bu mecmûada Atfî'ye ait 11 gazel tespit edildi. Bu gazeller, mecmûadaki varak numarasına göre şu şekilde sıralanmıştır:

[66b]**1**

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün

- 1 Şanmañuz meygedede sāgar-ı şahbā çekerüz²
Def' ine renc-i gamuñ şîşe-i mīnā çekerüz
- 2 Bī-farz şanma bizüm āh-ı şerer-rīzümüzi
Düşmenüñ kaşdına şemşir-i mücellā çekerüz
- 3 Nuķre-i sīm ile teşhīr iderüz dilberi biz
Ne temennā eylerüz vaşla ne esmā çekerüz
- 4 Kāđı-ı maħkeme-i 'aşk olımağ hāsıd-i dūn
Muħabbet nazmına buṭlān ile imzā çekerüz
- 5 'Atfīyā kilik-i güher-pāşumuz alduķca ele
Rište-i nazmūmuza lü'lü'-i lālā çekerüz

[66b]**2**

Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilâtün/Fe' ilün

- 1 Dil-i āvāre kim ol zülf-i semensāya çıkar
Vuşlat-ı ümmīdin ider naħl-ı temennāya çıkar
- 2 Nāle-senc-i ruħ-ı dildār olalı 'aşık-ı zār
Muttaşıl zemzeme-sīr evc-i süreyyāya çıkar
- 3 Germī-i āteş-i 'aşkı dile te'sīr ideli
Nār-ı āhum şereri ķubbe-i Mīnā'ya çıkar
- 4 Kūşe-i çeşmimüz cāy itse ħayālī yiridür
Bir perīdür ki leb-i cūyā temāşāya çıkar
- 5 Berg-i gülden yine tertīb-i bisāṭ eylemede
'Atfīyā faşl-ı tarab bülbül-i şeydāya çıkar

² Bu gazelin matla, hüsn-i matla ve makta beyitleri İsmail, Belig, *Nuħbetü'l-Āsār Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'ār* tezkiresinde (Abdulkadiroğlu, 1985: 357) yer almaktadır.

[66b]

3

Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün

- 1 Ne bir nev-res-i nihâl-bâr-ı ümmîd-âverüm vardur
Şinâs-ğadr-i dâna ne hünerver-i serverüm vardur
- 2 Ne oldı tãli'üm ahter-fürûzı maqla' -ı maqşûd
Ne dilde pertev-efken şem' -i mihr-i enverüm vardur
- 3 Ne bir kez zîveri ârâyiş-i bâzû-yı kãm oldum
Nigâh-i i' tibârda zerre deñlü ne yerüm vardur
- 4 Güşâyiş bulmadı bir dem derûnı ğonça-i ümmîd
Müsâ' id olmadı bahtum ne tãli' süz serüm vardur
- 5 Şarardı berg-i kãhe döndi cismüm nãleden ' Atfî
Gözümle çehre-i zerüm kıyâs eyler zerüm vardur

[67a]

4

Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün

- 1 Çanı ol ferş-i rãh-ı kûy-ı rindân olduğum demler
Giribân çãk çãk âlûde-dãmân olduğum demler
- 2 Çanı ol cilve-i nãzı hürãm-ı şevq-ı dilberle
Ser-i kûyında her dem hãle yeksân olduğum demler
- 3 Çanı ol h'ãhiş-i ümmîd-i âğüş-ı kenâr ile
Tekãpû-yı temennâda şitãbân olduğum demler
- 4 Çanı ol naqd-i cãn der-kef olup şevq-ı muhabbetde
Harîdâr-ı metã' -ı vaşl-ı cãnân olduğum demler
- 5 Çanı ol neşve-i şahbã-yı vaşl-ı yâr ile ' Atfî
Hurûş-ı mevc-hîzi reşk-i ' ummân olduğum demler

[67a]

5

Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün/Mefâ' ilün

- 1 Çanı ol nãle-senc-i âh-ı feryâd olduğum demler
Sebq-i âmûz-ı ders-i ' aşka mu' tãd olduğum demler

2. K̄anı ol naqş-ı h̄üsn-i dilberi levh-i cebîn üzre
İdüp taşvîr reşk-i ârî-i Bihzâd olduğum demler
3. K̄anı ol dâne-i ümmîd-i h̄âlîle o fettânuñ
Giriftârî şikenc-i zülfi şayyâd olduğum demler
4. K̄anı ol râkışın seyr eyleyüp mihr-i cebîn üzre
Nuvîd-i mâh-ı ‘îd-i vaşlla şâd olduğum demler
5. K̄anı ol h̄âlet-i şahbâ-yı şevk-i bezm-i dilber kim
H̄umâr-ı ğamdan ‘Atfî gibi âzâd olduğum demler

[67a]

6

Mefâ‘ ilün/Mefâ‘ ilün/Mefâ‘ ilün/Mefâ‘ ilün

1. Dem-â-dem sine çâk olmak saña yâr olduğumdandır
Hücûm-ı girye hep hicrûñle bîmâr olduğumdandır
2. Baña bu dehr-i düne ser-fürü idüp zebûn olmak
Düşüp pîr-i muğbeçe-i ‘aşka giriftâr olduğumdandır
3. Tenümde şerha-i âzâr dilde rahne-i muhannet
Hemân bir gül için minnet-keş-i hâr olduğumdandır
4. Mişâl-ı sâye her dem h̄âke yeksân olduğum böyle
Cefâ-i seng-i dehr ile dil-figâr olduğumdandır
5. Leked-h̄‘ârî ğam-ı yâr olduğum ‘Atfî gibi dâ‘im
Benüm ibrâm ile vaşla talebkâr olduğumdandır

[67b]

7

Mef‘ ulü /Fâ‘ ilâtü/Mefâ‘ ilü /Fâ‘ ilün

1. İy dâğ-ı ‘aşkı sineye pinhân koyup giden³
Kânûn-ı dilde âteş-i hırmân koyup giden
2. İy girye-senc-i nâle-i firkat iden beni
İy hem-nişîn-i külbe-i ahzân koyup giden
3. Olsam da derd-i hecr ile olmaz devâ resim
Bu tengnâ-yı mihnete şayân koyup giden

³ Sadeddin Nüzhet, (1936: 561), *Türk Şairleri* adlı eserinde Atfî'nin bu gazeline yer vermiştir.

- 4 Bir reh-neverd-i cevri ü cefâ-pîşedür beni
Şahrâ-yı gâmda hem-dem-i hicran koyup giden
- 5 Kılmaz mı dest-i lütf ile ma‘ mür ‘ aceb yine
Bu hâne-i derûnumı vîrân koyup giden
- 6 Hayfâ ki la‘ l-i nâbını bir kere şunmadı
Serşâr-ı câm-ı ‘ aşk ile hayrân koyup giden
- 7 Bir nev-hırâm-ı ‘ arşa-i naḥvet-perestdür
‘ Atfî-zârı bî-ser ü sâman koyup giden

[67b]

8

Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün

- 1 Varup ol şâh-ı hüsne ‘ arz-ı hâl idüp niyâz itsek
Göñül kufl-ı zebân-h‘âhişi bir kerre bâz itsek
- 2 Yeter tesvîd-i meşq-nâme-i hatt-ı siyâh itdün
Dehâni şevkı ile hâmemüz mu‘ciz-tırâz itsek
- 3 Mişâl-ı âb düşsek pâyına evvel naḥl-i bâlânuñ
Dil-i üftâde-i pâ-mâl-ı kıdd-i serv-i nâz itsek
- 4 Tıyurur nâle ile sırr-ı ‘ aşkı ‘ âleme bir kez
Göñül didükleri dîvâneye ger keşf-i râz itsek
- 5 Nevâ-yı nâlemüz dutdı ser-â-ser mülk-i ‘ uşşâkı
Çekilsin küy-ı yâre ‘ Atfîyâ ‘ azm-i hicâz itsek

[67b]

9

Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün

- 1 Gönce-i ümmîd-i zîb-i bâğ-ı hırmân eyleme
Kadrini ber-ter iken kâlıyla yeksân eyleme
- 2 Virme zülf-i dilbere göñlüñ perîşân eyleme
Başına âzâde iken kayd-ı hicrân eyleme
- 3 Zîb-i destâr nazar itme gül-i ruḥsârını
‘ Andelîb-i bî-nevâ gibi zâr u giryân eyleme
- 4 Virme ruḥşat ḥandeye cânâ tebessüm-rîz eyle
Leblerini bezm-i aḡyâra nemekdân eyleme

- 5 Pertev-endâz bir cemâl olma raķībūñ bezmine
Meclisinde ruķlarıñ Şem‘ -i Őebistân eyleme
- 6 MîhrveŐ ‘ arz itme ĥüsnūñ her derūnı tıreye
Sāĝar-ı mīnâ gibi her bezmi raķŐân eyleme
- 7 Ziver-i çârŐū-yı ‘ azmân eyle ‘ Atfî kendūñi
Encümen-ârâ-yı bezm-i ĥod-fürūŐân eyleme

[68a]

10

Fâ‘ ilâtün/Fâ‘ ilâtün/Fâ‘ ilâtün/Fâ‘ ilün

- 1 Yâre karşı çıķmaĝa ‘ azm eylemişdür cānımız
Ķâyil olur mı ‘ aceb bilmem nedür cānānımız
- 2 Seyre bâĝa bilmezüz ĝanda çıķar ol serv-i nâz
Seyle virdi kūy-ı yâri çeŐm-i ĥün-efŐānımız
- 3 Üstimüzden geçdüĝınca dāmenūñ berçide it
İy sehî ĝaddüm bulaŐmasun saĝa tek ĝanımız
- 4 ‘ AndelibveŐ ĝülŐen-i āfāķı dutdı Őitımız
Diñlemez bilmem niçün ol ĝül bizüm efĝānımız
- 5 Yanımızdan ol perî geçduķça rû-gerdān olur
Yüz çevirdi gibi bizden ‘ Atfîyâ sultānımız

[68a]

11

Mefâ‘ ilün/Mefâ‘ ilün/Mefâ‘ ilün/Mefâ‘ ilün

- 1 Perîşân itse zülfüñ bũy-ı ‘ anber-rîz olur peydâ
Dil-i āvārelerden āh-ı dũd-engîz olur peydâ
- 2 Ĥayâl-ı ‘ aķs-ı müjĝānuñ götürsem ĥâtıra yārūñ
Derũn-ı sīnede bir ĥancer-i ser-tîz olur peydâ
- 3 Gören devr-i ĝamerde fitne-i āĥir zamāndur dir
Ķaçan gird-i ‘ izārında ĥaĥt-ı nev-hîz olur peydâ
- 4 Ne dem kim kūŐe-i kākũlden itse ‘ arızuñ pũr-tāb
Doĝup maĝribde ĝün āŐār-ı rustāĥîz olur peydâ
- 5 ĝülistān seyrin itdüķçe libās-ı surĥ ile ‘ Atfî
ĝözümden mā-cerâ-yı seyl-i ĥün-āmîz olur peydâ

Sonuç

Son yıllarda mecmûalarla ilgili çalışmalarda artış olduğu görülmektedir. Klasik Türk şiiri açısından şiir mecmûaları önem arz etmektedir. Bu şiir mecmûalarından istifade edilerek divanların hazırlanması, Atfî gibi kaynaklarda hakkında yeterli bilgi bulunmayan şairlerin şiirlerinin ortaya çıkarılması ve edebî kişilikleri hakkında bilgi sahibi olunması, mecmûaların Klasik Türk edebiyatı tarihi açısından ne kadar önemli olduğu gerçeğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Eserler 663 arşiv numaralı mecmûada tespit ettiğimiz ve Bosnalı Atfî Ahmed Efendiye ait olduğunu düşündüğümüz Atfî mahlaslı 21 beyit, 1 mısra ve 11 gazel tanıtılmış ve bu şiirlerin çeviri yazılı metni verilmiştir. Çeviri yazılı metinde ayrıca şiirlerin üstünde varak numaraları kaydedilmiştir. Bu mecmûada şiirlerin sunumunun yanında kısa bir değerlendirme de yapılmıştır. Kaynaklarda divan sahibi olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmayan Atfî Ahmed Efendinin yayımlanmamış şiirlerini kapsayan bu çalışma, şaire ait yeni şiirlerinin tamamı değildir. Başka araştırmalar sonucunda Atfî Ahmed Efendiye ait daha fazla şiirlere ulaşılabilir. Atfî Ahmed Efendi, genel olarak matlalarda ve müfred beyitlerde, gazellere göre daha sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Şiirlerinde aşk ve aşkın halleri klasik geleneğe uygun olarak dile getirilmiştir. Bu çalışmayla şairin şiirlerinin günümüz okuyucusu ve araştırmacısıyla buluşması amaçlanmıştır. Araştırmamızda mecmûa içerisinde Ahmed Paşa, Bâkî, Nev'î, Fuzûlî, Nâbî, Nef'î ve Figânî gibi önde gelen şairlerin ve ismi duyulmayan birçok şaire ait şiirlerin yer aldığı görülmektedir.

Şiir mecmûaları ile ilgili çalışmaların sayısı arttıkça Atfî'ye ait yeni şiirlerin ortaya çıkması muhtemeldir. Bu vesileyle çalışmamızın Atfî'ye ait yeni şiirlerin ortaya çıkması için bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Atfî Ahmed Efendi, *İstanbul Millet Ktp. Alî Emirî Lgt.* No: 258.

Atfî Ahmed Efendi, *Konya İl Halk Ktp., F.N. Uzluk*, No: 6886.

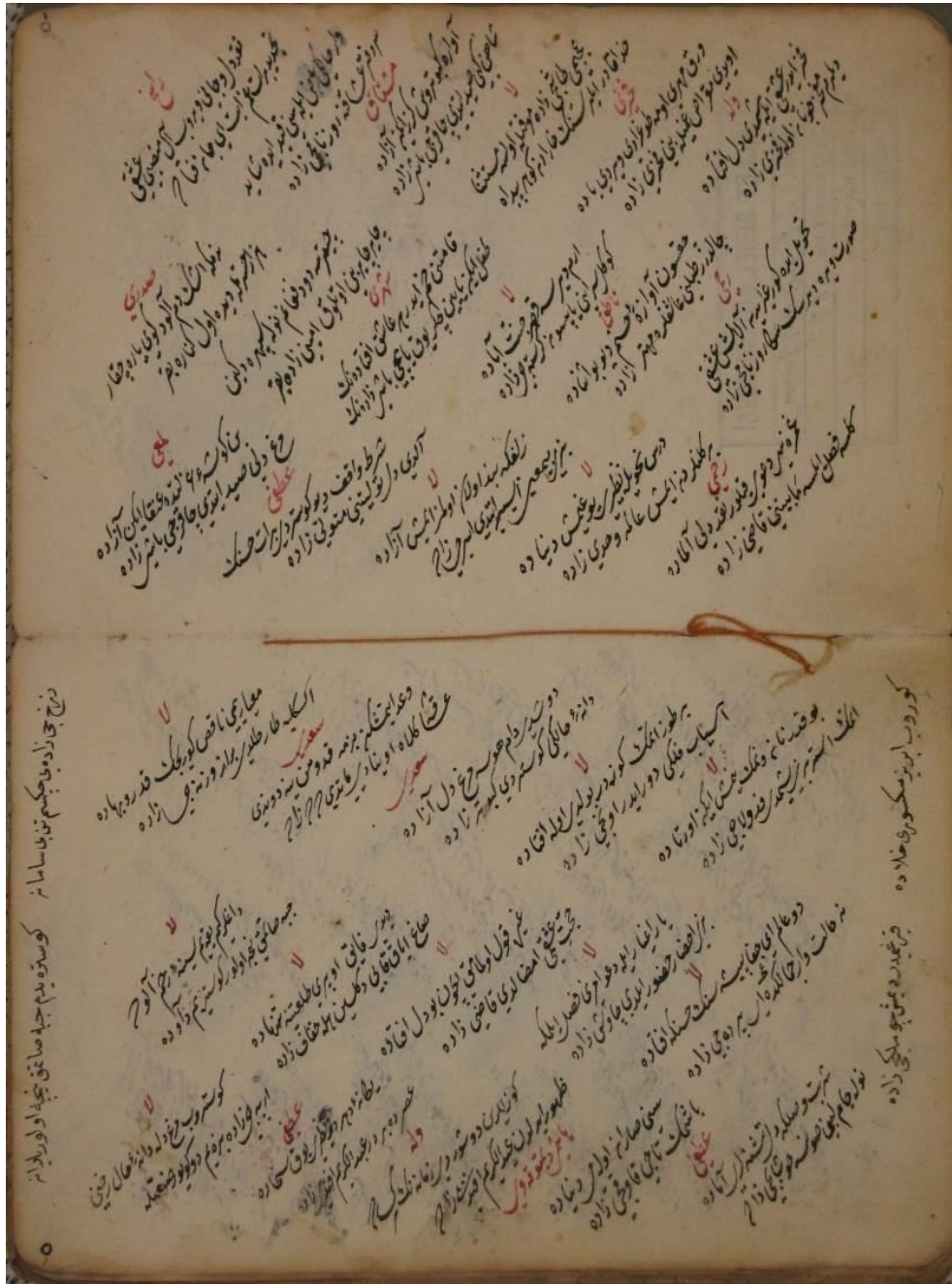
Millet Kütüphanesi *AEME 663 Numaralı Mecmûa*.

Abdulkadiroğlu, Abdulkerim (hızl). (1985), *İsmail, Beliğ, Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*. Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.

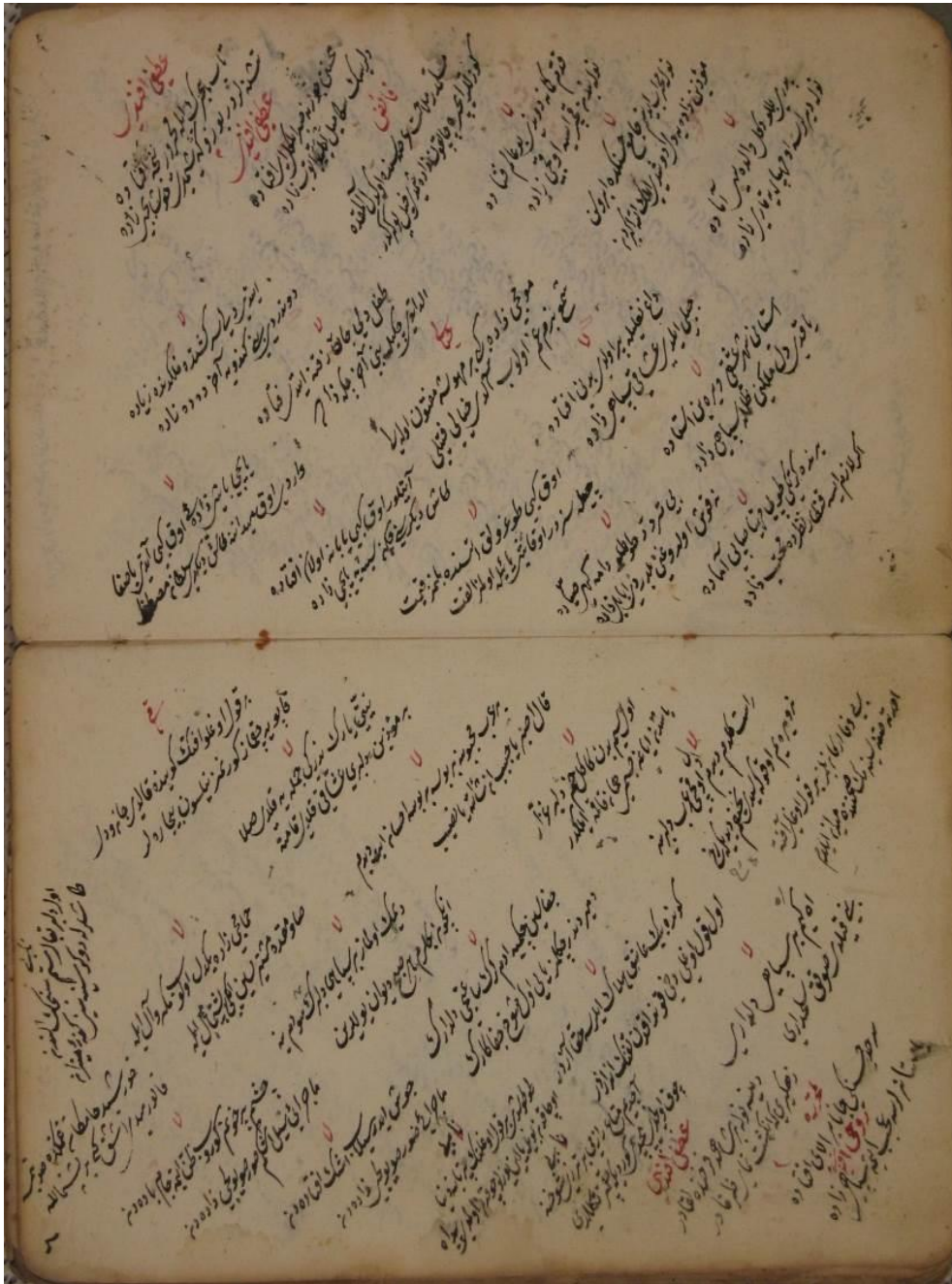
Aynur Hatice, Çakır Müjgan, Koncu Hanife, Kuru Selim S, Özyıldırım Ali Emre. (2014), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, Turkuaz Yayınları, İstanbul.

- Devellioğlu, Ferit. (1997), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Ekici, Hasan. (2017), *Bosnalı Atfî Ahmed Efendi'nin Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî'si, (İnceleme-Tenkitle Metin-Sözlük-Dizin)*. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Adıyaman.
- Ekici, Hasan (2017). "Bosnalı Atfî Ahmed Efendi'nin Şerh-i Tuhfe'si ve Şerh Metodu". *Külliyyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi The Journal Of Ottoman Studies*. 1(2): 19-36.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1936), *Türk Şairleri*. C. 2, Suhulet Kütüphanesi Yayınları, İstanbul.
- Gıynaş, Kamil Ali. (2011), "Şiir Mecmûaları Hakkında Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası". *Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi*. S. 25, 245-260.
- İçli, Ahmet (2016). "Fâsîh'in Yeni Türkçe Şiirleri". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 2(1), 189-204.
- İpekten, Haluk. (1999), *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kesik Beyhan, Pehlivan Zehra, Şengül Emre. (2015), "Bir Şiir Mecmûasından Hareketle Muhibbî'nin Yayınlanmamış Şiirleri", *International Journal of Language Academy*, Sayı: 3/1, s. 361-373.
- Köksal, M.Fatih. (2016), *Yâ Kebîkeç Mecmûalar Arasında*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Ünver, İsmail. (1993), "Çeviri Yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler". *Türkoloji Dergisi* XI (1), 51-89.
- <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>, (30.12.2017).

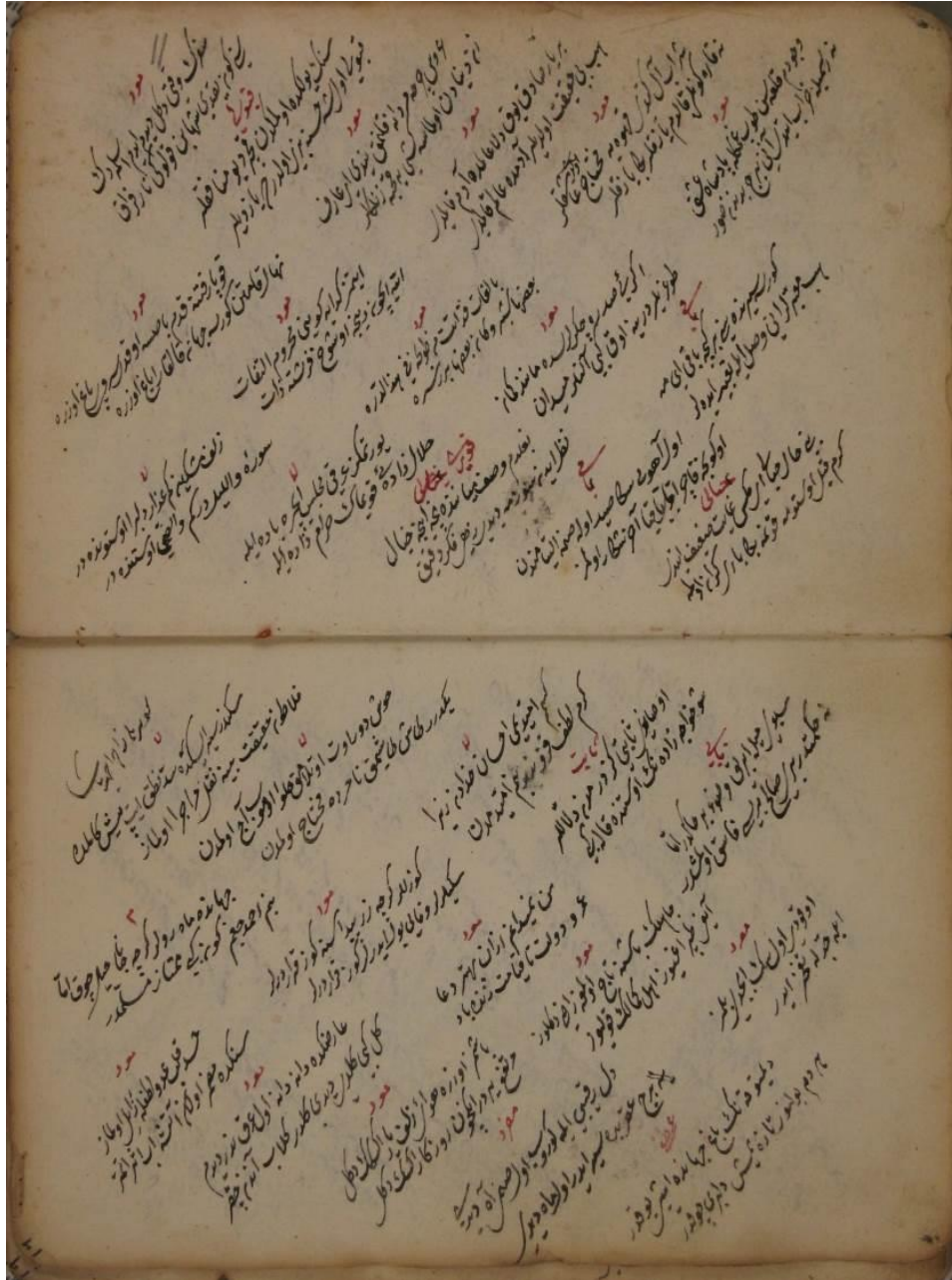
EK: Orijinal Metinler
Şiir: Beyitler [4b-5a]



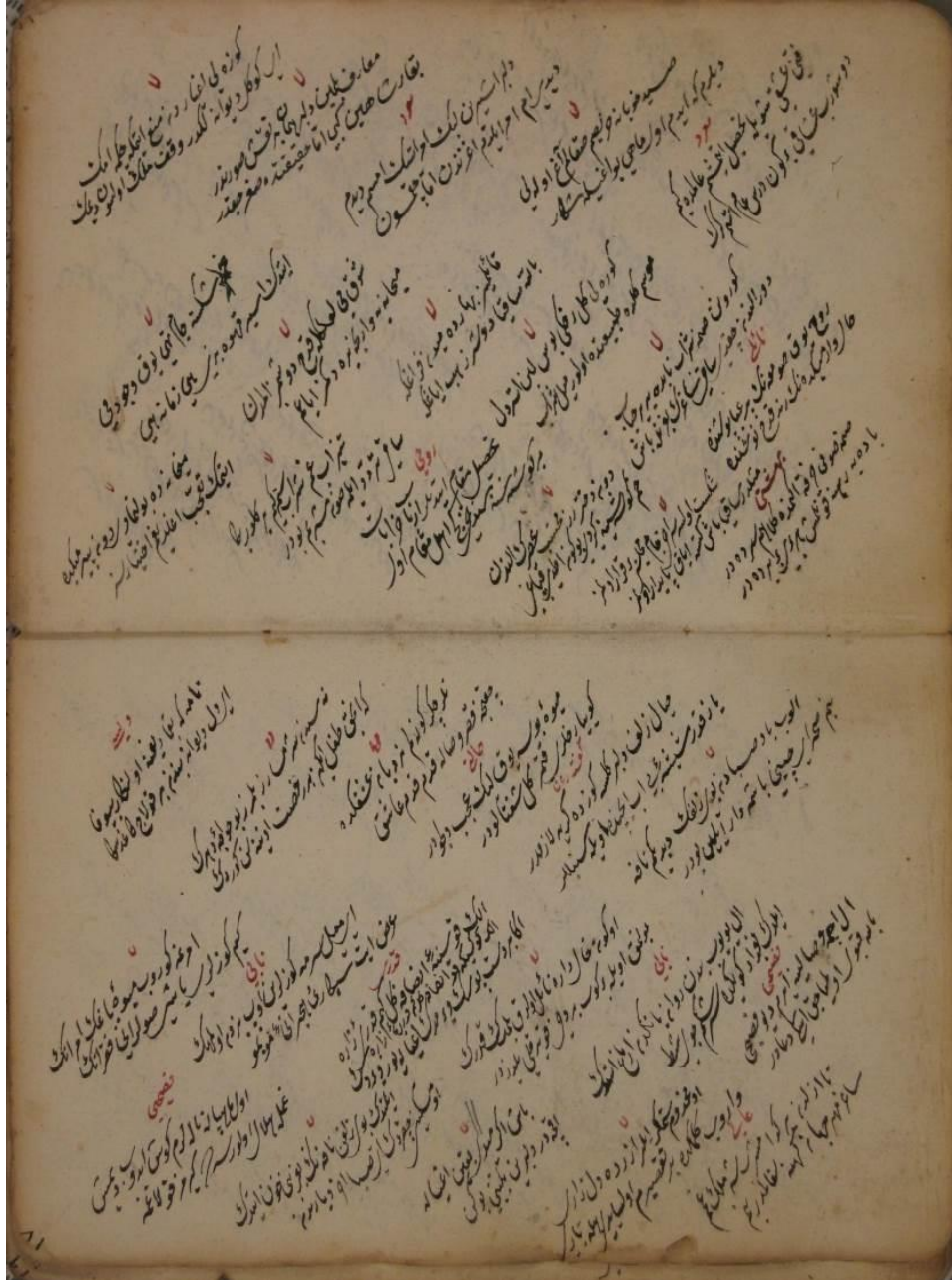
Şiir: Beyitler [5b-6a]



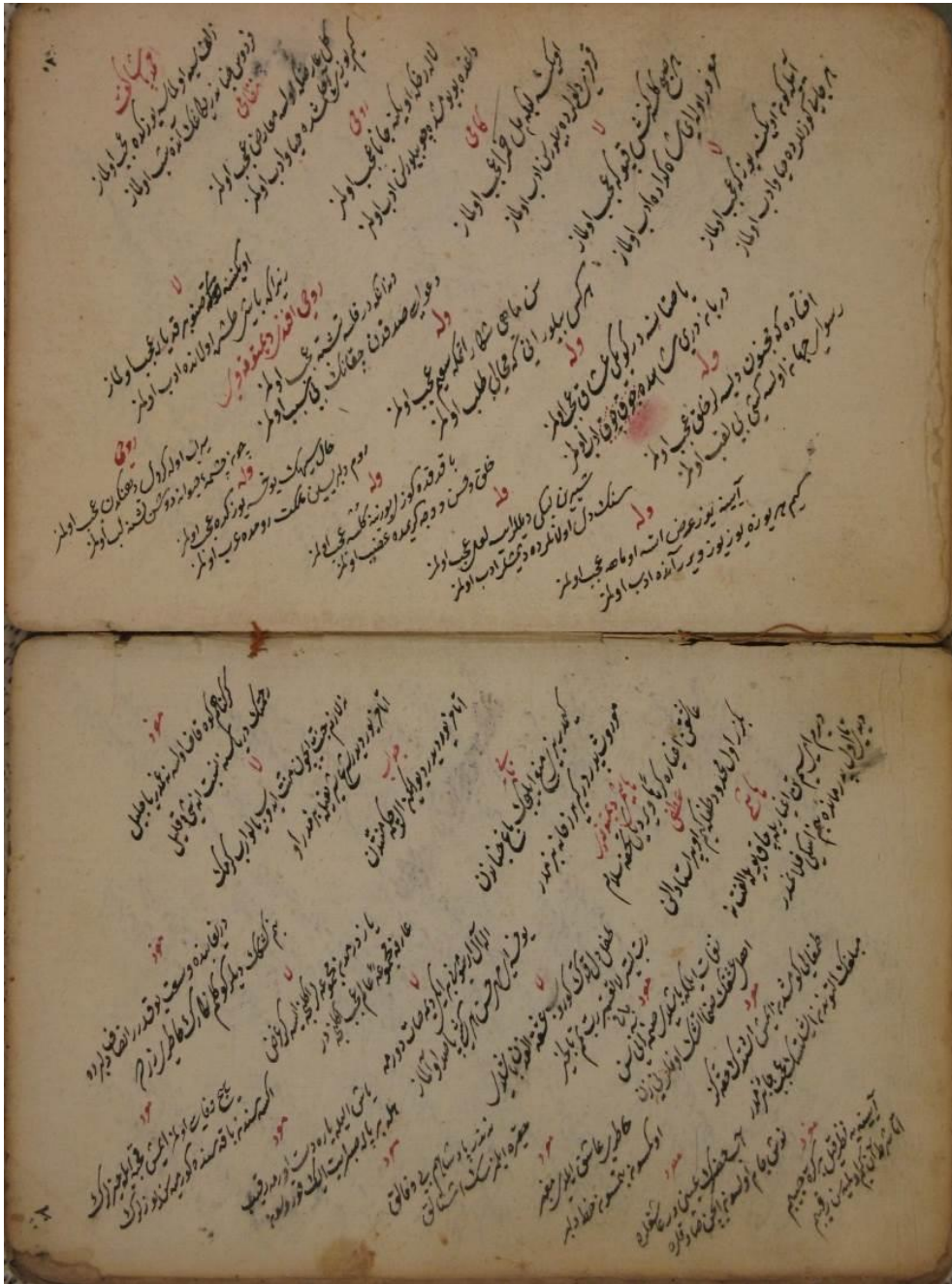
Şiir: Beyitler [16a]



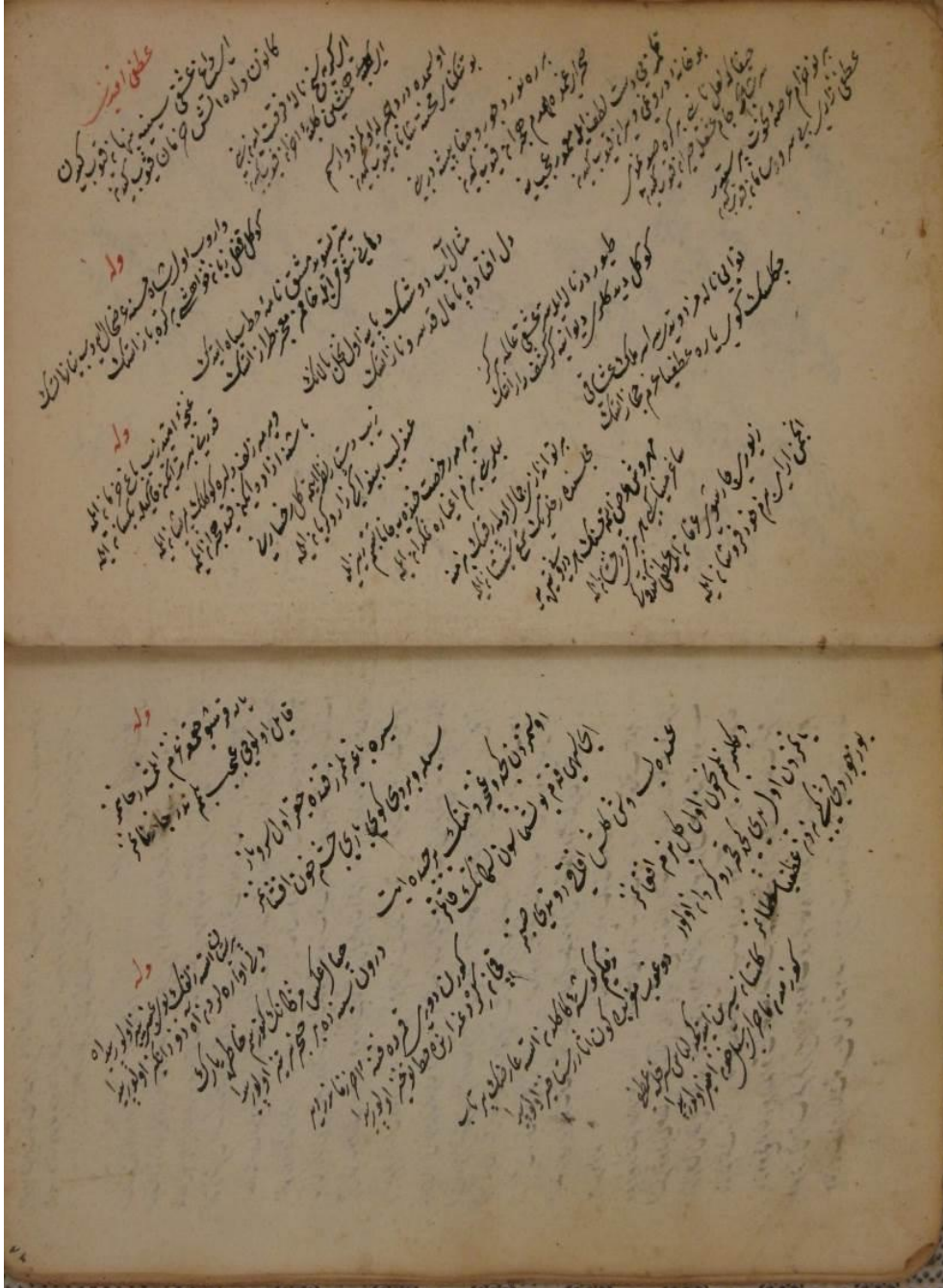
Şiir: Beyitler [16b]



Şiir: Mısra [8a]



Şiir: Gazeller [67b-68a]



Dr. Öğr. Üyesi Ekrem GÜZEL

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Rize/TÜRKİYE
ekrem.guzel@erdogan.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-7949-5063

CAHİT KOYTAK ŞİİRİ*

CAHİT KOYTAK'S POETRY

DOI Number: 10.28981/hikmet.375818

ÖZ

Cahit Koytak kendine has bir şiiri olan ve bunu geliştirmeye çalışan çağdaş şairlerimizden birisidir. Felsefî ve hikmetli bir tarzda şiirler yazan şair, şimdiye kadar dokuz şiir kitabı neşretmiştir. Üretken bir şair olan Koytak'ın basılmayı bekleyen kitapları da vardır. Bu kadar üretken ve kitapları olan bir şair olmasına rağmen Koytak'ın şiiri üzerine pek durulmamıştır. Onun şiiri hakkında yazılan yazıların çoğu popüler edebiyat dergilerinde yer alan, ayrıntılı ve objektif olmayan çalışmalardır. Biz de bu eksikliği gördüğümüz için bu çalışmayı yaptık. Bu anlamda makalenin amacı Koytak şiirine genel olarak incelemek ve onun şiirinin genel karakteristiklerini ortaya koymaktır. Koytak'ın poetikasını izah etmek ve şiirin kuran temel, kurucu özelliklerini gözler önüne sermektedir. İncelemede metin merkezli bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu yapılırken Koytak şiirinin daha iyi anlaşılması için felsefî, estetik teoriler ve yaklaşımlardan da istifade edilmiştir. Böylece öncelikle Koytak şiirinin kurucu unsurları ile besleyici art alanları ortaya konularak poetikası daha geniş bir biçimde irdelenmiştir. İkinci olarak kendine özgü, felsefî de sayılabilecek bir şiir kuran bir şairin bu yenilikçi taraflarına dikkat çekilmiştir. Üçüncü olarak Koytak şiirinin özellikle sanat, edebiyat ve şiir üzerine oturan ve eğilen bir şiir olduğu gösterilmiştir. İlleten onun şiirinin felsefî doğasına da bazı göndermelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Cahit Koytak, Türk Edebiyatı, Modern Türk Şiiri, Şiir, Poetika.

ABSTRACT

Cahit Koytak is a contemporary Turkish poet who has created a specific manner of poetry and tried to improve it. Koytak still continues to produce poems, he has published nine poem books and also has the books ready for publication. Although he is a productive poet, and he has had many books, it is difficult to be said that Koytak's poems have been adequately considered. The papers on his poetry and poetics, majority of which were published in the popular literature journals, do not have enough consideration, details and objectivity. In this sense, the purpose of this paper is to draw a general frame for Koytak's poetry and to reveal main characteristics in his poetics. It is to explain Koytak's poetics and contribute to understanding of the essential characteristics of his poetry. In this study a text-centered approach was used. In addition to this, to understand Koytak's poetry better, it was benefited from the philosophical and aesthetic theories and approaches. In this respect; firstly, the main components and backgrounds of Koytak's poetry were discussed and grasped in a broader scale. Secondly, the avant-garde aspects of the poet, who has created a special and philosophical kind of poetry, were tried to reveal. Thirdly, it was demonstrated that Koytak's poetry reflects, considers on art, literature, and poetry. Additionally, some philosophical dimensions of Koytak's poetry were referred.

Keywords: Cahit Koytak, Turkish Literature, Modern Turkish Poetry, Poetry, Poetics.

* Bu makale, "Şiir ve Felsefe Bağlamında Cahit Koytak Şiiri" başlıklı doktora tezimizin giriş bölümünün gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâlidir.

Giriş

İlk şiiri *Diriliş* dergisinde (1970) yayımlanan Cahit Koytak, günümüzde de şiir üretmeye devam eden çağdaş bir şairdir. 1971'den sonra 1984 kadar uzun bir süre şiir yayımlamayan şair, bu tarihten sonra artan bir şekilde şiir neşreder. Koytak, döneminin hatırı sayılır edebî dergilerinde şiirler yazar. Bu yazma etkinliğini, daha sonra, gazete ve internet sitelerine de taşır. Bu dergi, gazete ve sitelerden bazıları şunlardır: *Hece, Kitap-lık, Dergâh, Defter, Türk Edebiyatı, Yedi İklim, İstanbul Bir Nokta; Taraf Gazetesi; Serbestiyet.com*. Koytak, yaşlılık döneminde de üretken bir şair profili çizer. 1949 doğumlu olan şair, 2000 yılından sonra da şiir üretimini aksatmadan devam ettirmektedir. Şairin, bugüne kadar dergilerde neşrettiği ve kitaplarına koyduğu şiirler ölçü alınırsa böylesi bir durum ortaya çıkmaktadır. Onun bu üretkenliğini sonuna kadar kullanmak için, zamanının çoğunu şiire harcadığını metinlerindeki biyografik anekdotlarda bulmaktayız. Koytak'ın bu geç-dönem üretkenliği, onu ilerleyen yaşına rağmen şiir yazma tutkusundan vazgeçemeyen şairler arasına katmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, şair, yazdığı şiirleri hemen kitaplaştırmaz. Koytak'ın şiirlerini, genelde bir bütüne yönelik olarak yazar ve şartlar olgunlaşmış uygun yayın koşulları oluştuğunda da yayımlar. Hâlihazırda şairin yayımlanmayı bekleyen şiirleri de mevcuttur.

Koytak, 1970-71 yılları arasında *Diriliş* dergisinde yayımlanan 5 şiirden sonra, süreli yayınlarda 1984'e kadar şiir neşretmez. 1980'li yıllarda da, her ne kadar 1970'li yıllara göre fazla olsa da, pek şiir yayımlamaz. Koytak şiirleri, 1984'ten sonra, artan bir biçimde yayımlanır. Şairin edebiyat dergilerinde, 1990'lı yıllarda artan şiir neşriyatı, 2000'li yıllarla daha da artar. 2010 yılından itibaren *Taraf Gazetesi*'nde şiir yazmaya başlamasıyla zirve yapar. 2010-2013 yılları arasında *Taraf*'taki şiir süreci, aynı zamanda şairin en fazla şiir neşrettiği zaman dilimidir. İlk şiir kitabı olan *İlk Atlas*'ı 1991'de basan şair, aynı kitabı tekrar 2011'de yayımlar. Bu tarihten sonra şairin metinlerinin dergi ve gazetelerde daha sık görüldüğüne ve kitaplaştırıldığına şahit oluruz.¹

Koytak şiiri, estetik bir kaygıyla kurulduğu için, ideolojik ve fazlaca estetik dışı sayılabilecek unsurlarla pek şekillenmez. Her ne kadar çevresini şiire konu edinse de, şiirini birincil derecede çevresi belirlemez. Şairin daha çok olgun sayılabilecek yaşlarda şiir yayımlamaya başlaması, bilinçli ve sürdürülebilir bir şiir anlayışı benimsediği ve bunu da sonuna kadar ilerletmeyi düşündüğünü göstermesi bakımından anlamlıdır. Bundan dolayı, ilk şiirleriyle son şiirleri arasında bir ayırım yapmak oldukça güçtür. Nitekim, kitaplarına aldığı metinler, farklı periyotlarda yazılmış şiirlerdir. 2014 yılında çıkan son şiir kitabı *Dudaktan Kalbe Şarkılar*'da, 1994-1995 yıllarında yazılmış metinler de 2009 yılında yazılmış olanlar da vardır. Bu bağlamda, şair, uzun yıllar geçse de aynı kitaba koymak üzere tasarladığı şiirleri bir araya getirir. Dolayısıyla, daima bir bütüne yönelik şiir üretir. Bu anlamda, henüz tamamlanmamış dahi olsa, Koytak metinleri bir külliyat hüviyetindedir. Zira,

¹ Koytak'ın yayın hayatı, dergilerde çıkan şiirleri ve bunların hangi kitaplara alındığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. (Güneş, 2014)

şairin metinleri sadece eserlerinin toplamı bakımından değil, fakat şiirin üzerine oturduğu yapı ve konular bakımından da bir bütünlük, külliyyat özelliği, gösterir. Sürekli belli eksenler etrafında inşa edilip çatılan metinler olmaları dolayısıyla, Koytak şiirinin hâlihazırdaki yekûnu bile bir külliyyat özelliği taşır. Külliyyat, parçaları/cüzleriyle, bir külle/bütüne ulaşmaya yönelik bir uğraşının somutlaşmış hâli gibidir.² Nitekim, şairin kendisi de, “*Yazdığım her şeyin bir bütünün parçası olduğunu düşünüyorum. Onu hissederek yazıyorum. Büyük bir define haritasının kayıp parçalarını keşfedercesine, her yazdığım şey o bütünün dolmayı bekleyen bir parçası gibi doğuyor bende.*” sözlerini söyleyerek şiirindeki bütüne, külliyyata, ulaşmaya dair öze göndermede bulunur (Yazgıç, 2010). Şair, *Şiir ve Metafizik* başlıklı uzun şiirinin XX. bölümünde;

“bütün zamanların
en büyük ve sahici şiirleri,
Homer’inkiler,
Rumî’ninkiler,
Tagore’unkiler...

hepsi bir tek büyük şiirin,
büyük ezginin
kayıp parçaları mı yoksa” (Koytak, 2011: 276)

diye sorarak hem sahici ve büyük şiirlerin büyük bir şiirin parçaları olduğunu yazar, hem de kendi külliyyatının fikrî temellerini gösteren ipuçları verir. Şair metinlerini bir bütünü, yekûnu hedefleyerek kurmuş izlenimi verdiği için dolayı, bu çalışmada da zaman zaman “Koytak külliyyatı” ifadesi kullanılacaktır.

Koytak, ilk şiir kitabı olan *İlk Atlas*’tan (1991) sonra, uzun süre kitap neşretmez, hatta 2011 yılına kadar *İlk Atlas*’ın ikinci basımını bile yapmaz. Şairin tekrar kitap yayımlamaya başlaması, 2010 yılına denk düşer. 2009 yılında *Gazze Risalesi* çıkar, fakat müstakil bir şiirden oluşan bu risalenin yayın sebebi farklıdır. İsrail’in Gazze’ye saldırısı dolayısıyla, yazılıp yayımlanır (Koytak, 2009). 2010 yılında itibaren, şairin şiir kitapları, ardı ardına yayımlanmaya başlar. Büyük ve hacimli ciltler hâlinde çıkan kitaplar, şairin daha önce dergilerde yayımlattığı şiirlerin büyük bir kısmını da ihtiva eder. Şiirlerin birçoğu daha önce tasarlanan kitaplara konulmak üzere üretilen taslak metinlerdir. Bu şiirler, birtakım değişikliklerle ya da olduğu gibi kitaplara alınarak bir sıra-düze göre yerleştirilir. Koytak’ın, 2015 yılına kadar, bir külliyyat teşkil edecek biçimde Timaş Yayınlarından çıkan şiir kitapları, sırasıyla, şunlardır: *İlk Atlas* (1990-2011), *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I-II-III*,

² “Koytak külliyyatında bir *aile benzerliği* ve birliği mevcuttur. Bu aile birliği ve beraberliği külliyyatta temel-koyucu bir işleve sahiptir. Wittgenstein’in ortaya attığı ve Terry Eagleton’un edebiyata bir çerçeve sunmak için hatırlattığı *aile benzerliği kuramında* olduğu gibi, Koytak külliyyatı da birbiriyle belli benzerlik ve ortaklıkları olan metinler kümesi çerçevesinde teşekkül eder. Koytak’ın şiir kitaplarında yer verdiği sanatlar ve sanatsal figürler, bir aile benzerliği/birliği içerisindedir. *Aile benzerliği* kuramı, Koytak metinlerini anlamada yardımcı olacaktır. Çünkü, Koytak metinleri aynı şey olmasalar da çok farklı şeyler de değillerdir. Aile bireyleri, farklı olsa da yine onları bağlayan başka bir ortak doğa vardır. Koytak metinlerinde sanatların, Wittgenstein’in oyun için kastettiği “*karmaşık, örtüşen, çakışan bir benzerlik ağı*” dâhilinde oluşturdukları bir kozmos söz konusudur (Güzel, 2015: 109).”

(2010), *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik* (2011), *Cazın Irmakları* (2012), *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat* (2013), *Dudakta Bekletilen Şarkılar* (2014).

Koytak, muhafazakâr ve İslâmî bir çevrede yetişmiştir. Şiir hayatının başlangıcında, bu çevreden ve onun edebiyat muhitinden daha fazla etkilenmiş izlenimi verir. Özellikle, şiir söyleyiş biçimi bakımından Sezai Karakoç'un etkisi söz konusudur. Koytak'ın erken dönem metinlerinde, bilhassa *İlk Atlas*'taki şiirlerde Karakoç etkisi daha belirgindir. Bu çevre ve yetiştirme tarzı haricinde şairi, herhangi bir şiir hareketi ya da edebî topluk içinde gösteremeyiz. Şiirleri İslamcı, muhafazakâr çevrelerin dergilerinde daha fazla yayımlanır. Fakat yine de farklı çevrelerden dergilerde de görülür. 1980 sonrası, günümüze kadar, dünya edebiyatlarına paralel biçimde, Türkiye'de de bireysel edebî üretimin hâkim hâle geldiği bir zaman dilimidir. Günümüzün temel paradigmalarından biri bireysel olma çabasıdır. Dolayısıyla hâkim edebî hareket, bireysel bir edebiyat ve şiir üretmektir. Bu bağlamda, denilebilir ki, Koytak şiiri de kendine has şiiri bulmaya yönelik bireysel bir şiirdir.

I. Cahit Koytak Şiirinin Kurucu ve Belirleyici Unsurları

Her şeyden önce Koytak şiirinin temelini oluşturan özelliklerden en belirginini ondaki hakikat ve sahicilik arayışıdır. Ona göre, Hakikat, sürekli aynı kalan, donuk ve sabit bir şey değildir; aksine sürekli devinim ve değişim içinde olan bir şeydir. Bu anlamda Herakleitos da her şeyin değiştiğini "iki kez giremezsin aynı ırmağa" vecizesiyle somutlaştırmıştır (Herakleitos, 2012: 49). Bu paralelde, şair, gerçekliğe dair şu dizelere yer verir:

*Bu şu demektir: insan zihniyle tasarlanan hiçbir kap
gerçeği uzun süre içinde tutamaz.*

*Kabınızı hangi materyalden yapmış olursanız olun,
onu hangi eczayla sıralamış olursanız olun,
bir gün kitabınızı açarsınız ve 'gerçek' sandığınız şeyin
uçup gitmiş olduğunu ve size sadece soluk
ve hüzünlü hatırasını bıraktığını görürsünüz."* (Koytak, 2010b: 276)

İnsan zihni hakikati bütün olarak kavramaya muktedir değildir, ona biçtiği formlar ise geçicidir. Ünlü Fransız düşünür J. Derrida bu anlamda mesela felsefe için "*Felsefi hakikatler kurgusalılıkları unutulmuş kurgular*"dır der (Utku-Erkan, 2010: X-XIV). Dolayısıyla bilim, felsefe ve sanatın yeni görme biçimlerine ihtiyacı vardır. Nitekim şair, daha birçok şiirinde hakikatin değişen ve devingen bir doğaya sahip olduğunu ima eder. *Yeni Başlayanlar İçin Dua* isimli şiirde açık seçik bir bilgiye ulaşmak için dua edilir:

*"Allah'ım, aklımı koru!
onu açık seçik bilgiye ulaştır,
az ama doğru ve seçik bilgiye!"*(Koytak, 2011b: 353)

Burada tasvir edilen bilgi öz (lüb, essence) bilgidir. Kadim bilgelikte bulunan sadeleşmiş ve özleşmiş hakikattir. Koytak bu arayışını şiirlerinde okura hissettirir. Bu hakikat arayışını da telmihler ve tarihî olaylarla güncel tutar. Şairin sürekli göndermelerde, hatırlatmalarda, özellikle tarihe mal

olmuş önemli edebî figürlerle ilgili anıştırmalarda bulunması da bu hakikat arayıcılığında yatar. Dikkatleri sanat ve şiirin bilgisi ve gerçekliği üzerine çeker. Koytak şiirinin dünyaya, varlığa ve çağına bakması şiirin sunduğu zengin bir sferde farklı bir düşünme ve görmeyle biçimiyle mevcuttur. *Sol Elle Yazı Yazmak* ya da *Sol Elle Yazılanlar* başlıklı metinler, ki *Gazze Risalesi* hariç şairin bütün kitaplarında bulunan çok sayıda şiirin başlığıdır, dünyayı farklı şekilde deneyimleme ve görme imasında bulunurlar:

*“Sol elinle yazı yazmayı ihmal etme,
Dünyaya sol elinle dokun,
Aydın öteki yüzünü görmeye çalış,
Dağın arka yamacını hayal etmeyi öğren!
Sadece yeni şeyler görmezsin,
Daha önce gördüğünü zannettiğin şeyleri
Aslında hiç mi hiç görmediğini
Fark edebilirsin böylece belki”* (Koytak, 2011b: 311)

Burada “sol elle” bir edimde bulunmak farklı bir biçimde ve gündelik hayatı aşarak ötekini keşfetmeye eğilimli bir tecrübe biçimini gösterir. Böylesi bir deneyimleme, varlığın aslını silikleştiren genel “sağ elle yazma” eğiliminin aksine, varlığı “bizzat ne ise o” olarak görmeye ve açığa çıkartmaya yöneliktir. Koytak şiiri de, varlığı alelade, gizlenmiş bir dizgeden varlığın kendi hakiki varlığını açığa çıkarttığı bir dizgeye taşımaya kendine temel-koyucu bir deneyimleme biçimi olarak seçmiş gibidir. Böylesi bir tecrübe, Heideggerci anlamda, “varlığın ne ise olarak” ya da bir “varolan olarak” açığa çıkmasını, gizinden kurtulmasını akla getirir.³

Koytak şiiri, bir bakıma terkip şiirdir; fakat pasif “bir araya getirme” anlamında terkip değildir. Beslendiği kaynakları şiir olarak inşa etmek isteyen bir çabanın sonucu olarak ortaya çıkan bir girişim anlamında terkip şiirdir. Bu bakımdan, denilebilir ki, onun şiirinde postmodern bir taraf vardır. Zira postmodernler etkilenme endişesi yaşamazlar, yazılıp söylenen şeylerin nihayet bir başka kaynağa dayandığını ve klasik anlamda orijinallik çabasının nafiye olduğuna inanırlar (Emre, 2004). Koytak, postmodern bir söylem kullanmasa dahi, şiirinin geniş bir kültürel art alana (background) dayandığını gizlemez. Hem söyleşilerinde hem de yazdığı metinlerde şairin geniş bir kültürel coğrafya ve art alana sahip olduğu açıkça görülür. Bu kültürel uzayda, Doğu, Batı, Çin ve Hint’ten izler vardır. Koytak, okuru sanatın uzayına taşıdığı kültürel fragmanlarla yüz yüze bırakır. Koytak, külliyatını din, sanat, bilim, felsefe, mitoloji gibi birçok alandan tarihî fragmanların yer aldığı metinlerle inşa eder; onda Batılı ve Doğulu önemli figürler, özellikle de sanatçılar ve filozoflar/düşünürler, ikame ettirir. *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I-II-III*, neredeyse tamamen düşünür ve sanatçı-figürlere hasredilmiştir. Sokrat öncesi (Presocratics) filozoflardan tutun da Eski Çin ve Hint medeniyetine kadar

³ Heidegger’in sanatla hakikat arasında kurduğu ilişkide kilit rol oynayan Yunanca *aletheia* kavramı “açığa çıkmak, kendinden çıkmak, belirlemek ve ortaya çıkmak” anlamlarını taşır. Bu anlamda ona göre, özetle, sanat ve şiir varlığın varlık durumunu açığa çıkarır. Şu ifadeler “Varolanın aydınlanması ve gizlenmemesi olarak hakikat, şiirleştirilerek gerçekleşir.” *Edebiyat varolanın açıklığının söylenmesidir.* onun bu yaklaşımını özetler niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Heidegger, 2007: 68-70), (Güzel, 2015: 62-67)

şairlere, filozoflara, bilgelere rastlamak mümkündür. Batı ve Modern Türk şiirinin önemli şairlerinin yanı sıra daha birçok filozof, ressam, müzisyen, sinemacı figür Koytak külliyyatında ikamet ederler. Sanat dünyasını ihata eden geniş bir tablo söz konusudur. Bir anlamda, Koytak külliyyatı, dünya edebiyatından izdüşümlerin yer aldığı bir sanat ve şiir uzamı, “anlatı ormanlarında” çıkmış bir gezinti gibidir. Burada, Homer, Mevlana, Tolstoy ve Tao aynı düzlemde dirler. Bütün sanatların önemli figürleri, külliyyatta mukimdirler, daha doğrusu “şairane mukim”dirler. Çünkü, şair olsun olmasın, nerdeyse bütün figürler, bir şair-figürmüş gibi yeniden kurgulanır; bir tür *homopoeticus* olarak ikame edilirler. *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I*’de, Prometheus ve Oidipus gibi mitolojik kahramanlar, *şair promethus* ve *şair oidipus* olarak, imparator Neron da *şair neron* olarak kurgulanır. Buna benzer birçok tarihî figür ve fragmana şiirsel bir zeminde, poetik bir düşünce ve kurgu bağlamında yer verilir.

Koytak şiirinde sivil tarihî bir taraf, şiirin sivil tarihine katılan bir geçmiş vardır. Gerçek durum ve olaylar, şiirin dolayımına alınarak yeni bir poetik tarih-yazımına da girilir. Söz gelimi, *İlk Atlas*’ta *Kısa Abbasi Tarihi* başlıklı şiir, Cemal Süreya’nın meşhur *Kısa Türkiye Tarihi* şiirinin başlığını çağırıştırır (Koytak, 2011a: 94). *İkinci Yeni* şiirinde, özellikle Ece Ayhan, Cemal Süreya, Edip Cansever ve Turgut Uyar gibi şairler sivil şiir kavramıyla bazı tarihî fragmanları poetik bir düzlemde sivil bir tarih okuması biçiminde ele alırlar. Bu, Koytak’ın birçok metni için de söz konusu edilebilir. Ancak, Koytak’ın *İkinci Yeni*’de olduğu gibi, sistematik bir biçimde sistem karşıtı bir şiir yazdığını söylemek pek de mümkün görünmez. Bu anlamda, Koytak şiiri, birçok reel, tarihî durum üzerine katlanarak kendi tarihî atmosferini de kurar.

Koytak şiirinin kurucu sacayaklarından biri de din ve din olgusudur. Her ne kadar giderek daha çok sanatsal öğelerle kurulan bir zemin hâline gelse de Koytak şiirinde dinî, özellikle İslâmî doğa hiçbir zaman silinmez, ancak dönüşüme uğrar. *İlk Atlas*’tan sonra çıkan kitaplardaki şiirlerde, klasik İslâmî ve geleneksel, dinî ve toplumsal kabullerin şiirde dönüştüğüne şahit oluruz. Mesela, insanla söz arasında kurulan ontolojik yakınlıkla, her ne kadar mecazî de olsa klasik kul (abd) kabulü üzerinde oynanır. Şiir, bir Tanrı yaratması olarak, *Kur’an*’daki açık ayetlere rağmen, bir kulluk etme alameti olarak sunulur. *Şairlerin Tanrısı* başlıklı şiirde, şu dizeler yazılır:

“iki ayağı üzerinde dursun, dedi,
düşünsün, konuşsun,
rüya görsün
ve şiirler yaratsın” (Koytak, 2010b: 226)

Şiir yazmak, bu anlamda, bir tür kulluktur. Dinle böylesi bir ilişki içine girmesi, şairin, poetik bir düzlemin kendine verdiği serbestiyet içerisinde dini yeniden ikame etmesi anlamını taşır. Onun şiirinde sadece İslamiyet değil diğer semavî dinler de kendine yer bulur. Denilebilir ki şair, özü ve saf halleri itibarıyla bu dinlerin kökenini de bir gören bakış açısına sahiptir. Bu bağlamda da, Koytak şiiri İsevî bir karakter de taşır. Bilhassa İsa figürüne, İncil ve Tevrat’tan kısıt ve pasajlara rastlamak mümkündür. *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I*’de, *caius’un ‘yeni incil’ için kuramsal taslakları* ve *caius’un ‘yeni incil’*

için kuramsal notları başlıklı şiirleri, şairin külliyatında *İncil'e* ne kadar yer verdiğini gösterir (Koytak, 2010a: 304-321). Koytak, denilebilir ki, şiirleri hakkında konuşmaması ve sessizliği benimsemesi bakımından “İsa-meşrep” bir insan ve şair izlenimi de uyandırır. Koytak’ın evinde bir atölyesi vardır ve burada zaman zaman marangozluk yapar. İsa peygamberin de marangoz olduğu söylenir. Koytak şiirinde, sahip olduğu dinî dokuya rağmen, çok fazla gelenekleşmiş bir İslâmî alımlama, kabul söz konusudur, denilmez. İlahî, ya da İbrahimî denilen, dinlerin özünde olan temel ilkeler ve tahrif edilmemiş taraflar, Koytak şiirinin poetik atmosferinde temel-koyucu dinî öğelerdir.

Koytak şiirlerinde tarihî, dinî tema ve fragmanların çok olması; onda aktüel konuların, gündelik hayattan yansımaların olmadığı anlamına gelmez. Aksine, Koytak şiirinin bir yanı, aktüel olaylar ve bu olaylarla kurulan ilişki ağları ve biçimleriyle teşekkül eder. Şair, hem kendi hayatından anekdotları hem de önemli olayları poetik bir zemine taşır. Söz gelimi, sadece bir örnek olarak, birçok şiir kitabında bulunan *Şair Bugünden Geçiyor* başlıklı şiirler dahi şiirdeki aktüaliteyi imlemesi bakımından kâfidir. Şair, kendi gündelik hayatından anı niteliğinde anekdotları serpiştirdiği metinler yazar. *Homopoeticus* başlıklı şiirde,

“Ben ki, kimya okumuştum,
Pekâlâ, bellekteki ya da vicdandaki
Lekeleri çıkaran
Bir sabun formülü icat edebilirdim!”

dizeleriyle kendi hayatından fragmanları şiire taşır. Yine onun şiirinde günlük yaşamdan izlerin varlığı söz konusudur. *Yol Türküleri (III)* isimli şiirde, bu bağlamda şu dizeleri yazar:

“ben şairim, işim yollarda iz sürmek,
günlük hayatın içinden,
yüreğin kıyısından geçen Ebediyet’in;” (Koytak, 2013: 121)

Bilhassa *Taraf Gazetesi'*ne yazdığı şiirlerde, ülke gündemini ve dünyayı ilgilendiren önemli olaylara yer verir. *Memurun Ölümü* şiirinde, 90’lı yıllarda, zor bir hayat içinde ölen memurların trajedisini ele alırken; Hrant Dink’in öldürülmesi üzerine yazdığı *Hepimiz Hrant'ız bence ne demektir?* ile Uludere olayı için yazdığı *Uludere, Uludere* başlıklı şiirler şairin toplumun tanık olduğu olayları şiirsel bir düzleme taşımasına örnektir.

Koytak kendisini de, bizatihi inşa ettiği şiirine dâhil eder; yapıp ettikleri ve deneyimledikleriyle, bizzat şiirle *var olmaya* çabalar. Şair, kendisini hem yaşadığı aktüel hayatla, hem de yarattığı bir poetik-figür olarak kendi şiirine koyar. Gündelik hayattan birçok olay ve hadise, bazen doğrudan doğruya müstakil bir şiir olarak, bazen de fragmanlar hâlinde şiirlere serpiştirilerek metinleştirilir.⁴ Daha da önemlisi, Koytak kendisini temsil eden “Şair Caius” diye bir Bizanslı karakter yaratır. Bu karakter, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I'de, Bizanslı Şairler* başlıklı bölümdeki kahramanlardan biridir. Şair Caius, Cahit isminden üretilen kurmaca bir kişilik, Romalı bir

⁴ Söz gelimi Serbestiyet.com'da 8 Ekim 2015'te yazdığı *Beşik yapan dedenin duası* başlıklı şiirde yeni doğan torunu için yaptığı beşikten bahseder. (Koytak, 2015)

isimleri bu bağlamda anılabilir. *Dudakta Bekletilen Şarkılar*'da, *Dipnotlar* başlıklı metinde,

“İnsan zihninde kozmosa açılan yırtık
Ya da yarık da dehadır, efendimiz.”

dizeleriyle dehaya bir tanımlama ve çerçeve sunulur (Koytak, 2014: 146). Yine, ölüm üzerine yazılan,

“İnsanın ölüsü, iki metreküp
mezara sığar da,
insanın ölüm endişesi
koca kâinata sığmaz.”

dizelerinde olduğu gibi, ölüm ve ölüm endişesinin veciz ve öz bir biçimde ifade edildiğini görmek mümkündür (Koytak, 2011b: 146). Tam da bu bağlamda meşhur İranlı şair-bilge Sadi (Sa’dî-yi Şîrazî) ondaki endişeyi vurgulayarak insan için “yek katre-î hûnest, sâd hezârân endîşe” demiştir. Bu tarz metinler, şiir ve felsefenin olabildiğince yakınlaştığı, iç içe geçtiği; felsefi/poetik söylemler içeren metaforik ve poetik bir dokuya sahip düzlemler olarak belirirler.⁷

Koytak şiirinin kurucu özelliklerinden bir diğeri de öyküleyici (tahkiyeli, narrative) anlatım biçimidir. Bu tarzın baskın olduğu metinler, şiirle nesrin yakınlaştığı alanlar olurlar. Halil Cibran ve Tagore çevirmeni olan şairin, bu iki figürün poetik ve öyküleyici tarzına benzer bir tutum benimsemiş olduğu da görülür. Cibran metinleri, düzyazı ve şiirin dolaylarında dönüp duran felsefi/hikmetli bir sarmal gibidir. Cibran’da bilgelik ve meseller tahkiyeli bir tarzda esere konulur. Dolayısıyla Cibran metinleri hem nesre ait özelliklere, hem de şiirsel bir doğaya sahiptir. Tagore’un da benzer şiirsel metinleri vardır. Mesela Tagore’un, Cahit Koytak tarafından Türkçeye tercüme edilen, *Aydın Bitmeyen Çocukluğu* kitabı buna iyi bir örnektir (Tagore, 2013). *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı III*'te, *Tolstoy’un Portresi* başlıklı şiir, öyküleyici anlatıma iyi bir örnektir. Şairin geç dönem metinlerinde, erken dönem metinlerine göre daha fazla öyküleyici, poetik-düzyazısal bir anlatım ve hava içerisinde olduğu görülebilir. Nitekim, *Cazın İrmakları* isimli kitapta, bir bakıma, caz (jazz) müziğinin tarihi ve niteliklerini anlatmaya girişmesi ve *Dudakta Bekletilen Şarkılar* isimli kitabını şiir/roman olarak kurgulaması şairin geç-dönem metinlerinin nesre yakın düşen doğasını işaret eder. Nitekim, şair, şiirlerim "Baştan sona roman gibi okunsun istiyorum. Kolay okunur, insicamlı, birbirine bağlı..." olarak demiştir. Bu da, onun, ki neredeyse hiç nesirle yazmamıştır, şiirsel söylem biçiminden vazgeçemediğini gösterir. Şiir kitaplarında manzume şeklinde yazılan mektup, günlük ve anı tarzında

⁷ Felsefenin poetik de denilebilecek bir biçimde kurulmasına en iyi örnek Nietzsche'dir. Nietzsche, yaptığı felsefe tarzıyla kendin evvelki felsefe yapma kanonunun dışında konumlanmıştır. Uzun, sistematik ve detaylandırıcı bir felsefi, diyalektik, mantıksal (logic) tarzdan çok mecazlı, aforizmalarla dolu ve parçalı bir felsefe yapma tarzı benimsemiştir. Diyalektiği, Nietzsche, “kölelerin ahlakı” olarak görür. Bu tavrından dolayı onun metinlerini felsefi bulmayanlar da olmuştur. (Güzel, 2015: 53-62) Ayrıca, Oruç Aruoba bir söyleşisinde Nietzsche'nin aslında yapmak istediği şeyi şiirsel olarak yapmak istediği ancak bunu düzyazıda yaptığını hatta bunun için çok sevdiği şiirden ödün verdiğini söyledikten sonra onun (özellikle Stefan George ve Rilke gibi şairler aracılığıyla) modern Alman şiirinin gelişmesinde önemli bir art alan yaratıp katkı sağladığı mealinde önemli şeyler söyler (Tuncel, 2010).

metinler de vardır. Bu şiirsel söylem ve poetik düzlemde vazgeçememe, şairi düzyazısal olanı dahi poetik ifade biçimiyle bir araya getirmeye itmiş gibidir. Fakat, Koytak'ın ilk metinleriyle son metinleri arasında çok bariz bir farkın olduğunu söylemek, fazla iddialı bir yargı olur. Şairin önemli bir özelliği de, şiirindeki bu en başından beri oturmuş üsluptur. Koytak'ın şiirinde öyküleyici bir üslup kullanması, sadece Tagor ve Cibran etkisiyle izah edilemez. Koytak'ın Mevlana, Homerus, Dante gibi öyküleyici anlatımı seven şairlere özel bir ilgi duyduğu ve bu tarzı benimsediği de, şiirlerine bakılarak söylenebilir. Özellikle, şiirin zengin bir kültürel coğrafya üzerine oturması ve tahkiyeli söyleyiş biçimi bakımından Sezai Karakoç'un tesirinden söz etmek mümkündür. Ancak, Koytak, Karakoç şiirinin art alanını oluşturan Doğu ve bilhassa İslâmî art alanı -Batı sanat, fikir ve kültürel mirasından faydalanarak- sanat üzerinden daha evrensel kılar. Böylelikle, şiirini yapan, zengin art alanı da kurar. Nesre yakın duran bir tazın olması, bir bakıma, türler-arası mesafenin kaybolmasına ve edebî metinlerin bir anlatı durumu kazanmasına benzer bir durumu da çağırır. Postmodern yazarların türler arası ayrımı kaldırıp, eserlerini bir "anlatı" olarak ikame etmeleri gibi, Koytak da, özellikle son dönem metinlerini poetik-düzyazısal bir düzlemde kurmuş izlenimi verir. Şairin Tagore ve Cibran tercümelerinin de, geç-dönemlere tesadüf etmesi, şiir-nesir arası ayrımın azalmasını daha da manidar kılar. Burada ilaveten, Koytak ile paralellikler çağrıştırmaları anlamında, Oruç Aruoba'nın bazı metinlerinin hem felsefi hem de şiirsel niteliklere sahip olduğunu anmak gerekir. Bu iki özelliğin iç içe geçtiği metinler söz konusudur. Bu anlamda Koytak metinleri de bazen nesirle nazmın, bazen de şiirsel olanla felsefi/hikmetli olanın iç içe geçtiği bir düzlem olarak kimlik kazanırlar.

Koytak külliyatındaki öyküleyici anlatım, ondaki, arka planın sarıh bir biçimde görülmesine imkân verir. Beli başlı bazı bilgiler üzerine oturan ve didaktik bir karakter barındıran bu şiirde, metni anlayacak asgarî kültüre sahip olduğu takdirde, şiirin üstüne oturduğu katmanlar rahatlıkla görülür. Bu anlamda da, Koytak şiiri, kapalı bir şiir değildir. Ancak, okurun bu şiiri okuyup anlam üretmesi için, geniş bir kültüre -dinî, felsefi, tarihî, mitolojik özellikle de edebî ve sanatsal bir art alana, bilgi ve kültüre- sahip olması gerekir. Aksi takdirde, şiirin, mütemadiyen telmih ve göndermelerde bulunulan doğasına katılmak ve kastının ne olduğunu tanıklık edebilecek kaynaklara ulaşmak pek mümkün olmaz. Bu anlamda, Koytak şiiri, zengin bir metinlerarası (intertextual) düzlemdir. Bir metinlerarası düzlem olarak kurulan bu atmosferde (sfer), sürekli dünya edebiyatına, sanat dünyasındaki metin ve figürlere göndermeler mevcuttur. Bu göndermelerin kurduğu anlam haritasında, okur, bir yol tayin eder, bir anlam biçer. Metinlerarasılık (intertextuality) da, yine, postmodern metinlerin temel özelliklerindedir. Koytak şiirinin çok zengin bir metinlerarası düzlem olarak inşa edilmesi, ondaki, postmodern edebiyata yakın düşen özelliklerden biridir. Postmodernistler, her edebî metnin son tahlilde kendinden önce üretilen eserlerin üzerine oturduğunu, metinlerarasılık ve palimpsest teorileriyle, ileri sürerler. Bu anlamda da Koytak metinleri okuru, Umberto Eco'nun ifadesiyle "anlatı ormanlarında" gezintiye çıkarırlar (Eco, 2009).

Koytak külliyatı, metinlerarası bir uzamda, oyuncuların yine bizzat sanatçılar olduğu bir oyun alanı olarak kurulur. Şaire göre, kâinat dahi bir “muazzam oyuncakçı dükkânı”dır (Koytak, 2013: 144). Burada Koytak’ı daha iyi anlamak için Schiller’in *oyun kuramını* anmak gerekir. Schiller, duyum ve biçim dürtülerinden (içtepi) bahsederek bunların ancak oyunda birlikte ve özgürce bir katılımı yekdiğeriyle uyumla günyüzüne çıkacağını söyler. Yine ona göre, insan sadece oyun oynarken insandır (Schiller, 1999). Bu anlamda, sanatın sonsuz uzayında, sanatçılar, özgür deneyim ve muhayyileyle bir oyun ve yaratım içindedirler. Bu oyun sahasında, bütün sanatçılar, oyuncu-figürler olarak aynı zemin üzerindedirler. Tarihin önemli ve büyük figürleri, sanatçılar, filozoflar bu oyun alanında *şairane mukimler*dir. Homeros, Dante, Michelangelo, Pieter Bruegel, Tolstoy, Shakespeare, Dante, Kafka, Derrida, Wittgenstein, Mevlana, Cahit Zarifoğlu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Ece Ayhan gibi sanatçı-figürler ve daha birçok ressam, sinemacı, mimar, vs. bu oyun alanındadırlar. Poetik-figürlerin daha fazla yer aldığı bir düzlem olarak inşa edilen külliyatta, bilhassa şiirsel söylemin önemli mimarlarına yer verilir. Bu bakımdan da, bu poetik düzlemde, bir tür şiir tarihi söz konusudur. Sanatın ve şiirin temel sacayaklarını oluşturan bu önemli figürler, bir oyun alanı olarak, Koytak külliyatında birer oyuncu-figür hâlinde mevcuttur, birer oyun-kurucudurlar. Elbette, oyun Schillerci anlamda yaratmayı gösteren en özgür, amaçsız irade ve tecrübe biçimini imler. Oyun alanı, güzel ve hakikatin birbirine katıldığı ve deneyimlendiği bir uzam olarak inşa edilir.

Koytak şiiri, lirik bir şiir değildir; dolayısıyla, Türkiye’de pek görülmeyen, alışılmadık bir şiirdir. Roni Margulies, Koytak şiirindeki farklı doğayı belirterek “bu şiir Türkiye’de tutmaz” ifadesini kullanmıştır. Ortalama bir okur, şiirde, ilham ve duygu yoğunluğu görmeye alışıktır. Koytak şiirinde, duygulanım, lirizm ve yoğun ilhamın olduğu metinler pek görülmez. Koytak şiiri, Antik Yunan’daki biçimiyle (*poiesis*) kurulan, yapılan bir şiirdir ve bir yapma/kurma açığa çıkarma içerir. Şairin yoğun çalışmaları eseri meydana geldiği anlaşılan şiirlerde, şiirin kurucu öğeleri tahayyül, his, şuur ve kurgudur. Nitekim şair, bir *caius’un ‘yeni incil’ için kuramsal taslakları IV* başlıklı şiirde, “Şair olarak doğmadım,/ Şiirin içine doğdum belki,” dizeleriyle şiirin doğuştan verilen bir ihсандan ziyade çalışma sonucunda insandaki potansiyelin açığa çıkması olduğuna göndermede bulunur (Koytak, 2010a: 309). Koytak şiiri, bu anlamda, bir bilincin şiiridir. Şiiri, sadece hayal, rüya ve ilhamla bağdaştıran kuram ve yakıştırmaların aksine, Koytak şiiri, şiirin bilinçle ayrılmaz bir tarafı olduğunu, kendine mahsus bir şuur biçiminin olduğunu, imleyen bir şiirdir. Bu tarafıyla da, şiir ve şuur akrabalığının nüksettiği bir şiirdir. Şiirlerinde söz ettiği poetik yaratım ve oluşuma paralel bir biçimde metin ürettiği için, denilebilir ki, şair bir kuram-eylem birliği içerisindedir (ayrıntılı bilgi için bkz. Güzel, 2015).

Koytak şiiri, şiirin şuurla ilişkisi bağlamında, düşünceyle şuurla yapılan bir şiir olmasının yanında felsefi bir şiirdir de. Felsefi bir şiir olması, hem felsefi konu ve fragmanlar içermesi hem de şiirin epistemolojik ve ontolojik bir doğaya sahip olması itibariyledir. *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik ve Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, felsefi konuların yoğunlaştığı kitaplardır. Külliyat Wittgenstein, Derrida, Nietzsche, Spinoza gibi filozoflar ve Tanrı, yaratma,

varoluş, metafizik, sanat, varlık, din, ruh, dil, düşünce, vs. gibi konularla bir bakıma felsefi bir sahne olarak kurulur. Bu felsefi söylem biçiminin yanında, yine felsefenin kendine ödev bildiği ve çözme endişesi taşıdığı birçok kaygı vardır. Özellikle, sanat ve şiir üzerine refleksiyonlar üretmesi, ondaki felsefi tabiata işaret eder. Koytak şiiri, hikmetli (hikmet-amiz) bir öz de taşır. Onda, hem İslâm hem de Çin-Hint bilgeliğinden fragmanlar görmek mümkündür. Söz gelimi *caius'un 'yeni incil' için kuramsal taslakları III'te;*

*“şair dediğin, şiir ve hikmet yontularını
dilinin kemiğiyle*

o kadar ustaca yontmuş olmalıdır ki,” (Koytak, 2010a: 308)

şeklinde, şiir ve hikmetin nasıl bir ilişki biçimiyle bir araya getirilmesi gerektiğini izah eden dizelere yer verilir. Aksi hâlde, şiirde, felsefi unsurların uygun bir biçimde ve yerli yerinde kullanılmaması felsefenin şiirde bir dekordan öteye gitmemesi tehlikesini taşır. Dolayısıyla, şiirde hikmet/felsefe dekoratif bir şekilde değil, metne sinmiş ve öz bir biçimde var olmalıdır. Bu anlamda, Koytak şiiri, Antik Yunan ve kadim bilgelikte olduğu gibi düşünce ve hikmetin şiirsel bir söylemle poetik bir düşünce biçimi içerisinde geliştiği bir düzlem olarak ortaya çıkar. Şair, *mitostan logosa* doğru evirilen bir dünyayı yeniden kat eder; Platoncu ve Hegelci anlayışların hilafına, düşünceyi poetik bir düzlemde ikame ettirerek, onun şiirsel söylemde kendine yer bulmasını sağlar.⁸ Burada, şiire de düşünceye de yer vardır. Koytak külliyyatını üstünkörü taramak bile, ne kadar fazla örneğin olduğunu gösterecektir. *Büyük Sözler* başlıklı şiirde, bilgi, hakikat, özgürlük, aşk, iman ve ölüm üzerine, poetik bir düzlemde, çerçeveler sunulması şiirin bilgiyi, gerçekliği kurcalayan bir alan olarak kurulmasına iyi bir örnektir. Söz gelimi, özgürlük için *“neye benziyor özgürlük/tam yakaladığım dediğin zaman/kuyruğunu bırakıp kaçan kertenkeleye”* dizeleriyle, özgürlüğün bir türlü tam anlamıyla elde edilemeyen temel niteliği somutlaştırılır (Koytak, 2014: 195). Bu ve benzeri metinlerde poetik, epistemolojik bir doku örülür, yapı inşa edilir. Ayrıca, az da olsa rubailerin külliyyatta yer alması, ki rubai düşünce ve felsefenin teksif edildiği tür olarak da bilinir, yine ondaki düşünce ve felsefeyle olan yakınlığı işaret eden bir gösterge olarak okunabilir. Bazen şiirle felsefe arasındaki ilişkiyi anlatan metinlere de yer verilir. Pythagoras başlıklı şiirde, Pythagoras'ın şairleri kıskandığını, onlara hınç beslediğini söyleyen şu dizelerle başlar:

“Pythagoras

Zavallı Pythagoras

Şair olmadığını,

Kendisine bu altın postun

Verilmediğini düşündüğü için olacak,

Şairlere hınç besliyor” (Koytak, 2010c: 198)

Pythagoras'ın şairlere hınç beslemesi, aslında Platon'la benzer bir gerekçeye dayanır. Platon, felsefenin, şiirin gölgesinde kalmasına tahammül edememiştir. Bu dizelerde de Pythagoras, aynı gerekçeyle şairlere hınç beslemektedir. Platon'un özellikle şiiri ideal düzeninde istememesinin en

⁸ Platon şiirin (poetik üretimin) gerçekliği tahrif ettiğini söylerken logos'u önceler, benzer biçimde Hegel de, zirvesine şiiri koymak suretiyle, sanatın ölümünü ilan eder, tamamen kavramsal olduğu için felsefi söylem biçiminin ancak “mutlak tin”i dışlaştırabileceğinden (objektification) bahseder. (Güzel, 2015: 34-53)

önemli sebeplerinden biri şiirin Antik Yunan'daki hâkim mevcudiyetine itirazından kaynaklanır.

Koytak şiiri, bizzat şiir ve sanat üzerine katlanması itibariyle de, felsefî ve teorik bir tabiata sahiptir. Şiirin ne olup olmadığı, külliyat boyunca sorgulanır, söz konusu edilir. Özellikle, *Şairlerin ve Yoksulların Kitabı I-II-III*'te, şiir ve sanat üzerine yazılan metinler vardır. Böylelikle, şiirler, sanat ve şiirin ne olduğuna dair bir yüzey olarak inşa edilirler; şiir ve sanat üzerine düşüncelerin, görüşlerin olduğu düzlemler hâlini alırlar. Bu özelliği itibariyle, yine, postmodernlerin üstkurmaca (metafiction) dedikleri tekniğe benzer bir durum belirir. Şiirin bu şekilde yine şiir üzerine bir düşünme düzlemi olarak kurulması, Türk şiirinde yendir.⁹ Cahit Koytak, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı III* kitabına epigraf olarak Michelangelo'nun "*En büyük sanatçılar bile bir mermerin kendi içinde taşımadığı fikri üretmezler*" sözlerine yer verir. Böylesi bir başlangıç, sanatsal üretimin varlığa gelme anlamında ancak mümkünler içinde bir imkân olması anlamını taşır. Bu anlamda, Tanrı, insana kendi yaratıcı ruhundan üfleyerek ona da nispî bir yaratıcılık bahşeder. Onun ruhunda da "*biçimden biçime sokulabilir bir miktar ıslak balçık bıraktı.*" Ta ki yaratabilsin, Tanrısal ruhu deneyimlesin:

*"En dipten konuşan Büyük Dramaturg
sözleriyle balçığa biçim verdi,
ona ruh üfledi, can üfledi ama
bazılarımızın içinde, işlenmeye hazır,
biçimden biçime sokulabilir
bir miktar ıslak balçık bıraktı"* (Koytak, 2010c: 22)

Koytak'ın şiirinde söz ettiği yaratma genel anlamda, İslâm estetiği de diyebileceğimiz anlayışa uyar. Sanatsal yaratma (ibda/creation) daha ziyade Tanrısal yaratma dâhilinde olan bir yaratmadır. Şairin yine şiirsel yaratıcılık hakkındaki poetik şiirlerinde, İslâmî gelenekten birçok izlerin olduğu göz önünde tutmak gerekir. Nitekim "*Ol!*" *Emrinin Çömezidir Şiir* başlıklı şiirinde;

*"Ol! emrinin çömezidir sahici şiir;
ama olmamış olanı değil,
söylenmemiş olanı
dile getirmek ister"* (Koytak, 2010b: 274)

Bu şiirden de anlaşılacağı üzere Koytak'a göre şair, olmamış olanı değil, söylenmemişi dile getirir. Heidegger de varlığın dilde vuku bulduğunu, gerçekleştiğini ve şiirin "varolanın varlığını açığa çıkardığını" ya da başka bir deyişle varlığın, eşyanın tabiatını her ne ise o olarak bize gösterdiğini söylediğini ifade eder. Şairin bu anlamda sanat, sanatsal yaratma, sanatın epistemolojisi üzerine katlanan birçok metni anılabilir. Şiir ve sanat üzerinde

⁹ Daha önce de Türk şiirinde şiir ve sanat üzerine durulmuştur ama Koytak gibi yoğunluklu ve fazla metin üreten bir şaire rastlanmaz. Bir örnek olarak Arif Nihat Asya'nın San'at başlıklı şiiri bu münferit denemeler arasında anılabilir. Şiir, "Sen mermeri yaratırsın;/Ben, ondan saray yaparım! dizleriyle başlar. Bu şiirde, sanatsal yaratımın ancak Tanrısal yaratım içinde bir imkân olduğu görüşü şiir boyunca işlenir.

bu kadar fazla durulması, onun şiirinde düşüncenin, bir başka deyişle de refleksiyonun, ağır bastığını imleyen işaretler olarak okunabilir.¹⁰

Koytak, şiir üretimini bir yaratma; ikincil bir yaratma olarak görür. Ona göre, asıl yaratıcı Tanrıdır. Şiirsel yaratma, Tanrısal yaratma içinde ancak bir imkândır. Şair, eserini sonsuz bir boşluktan ya da yoktan yaratamaz. Bu bakımdan da, şiirsel yaratma, ancak mümkünler içinde bir imkândır. Şiirsel yaratım, Tanrısal yaratımın sonsuzluğu içinde sonlu bir uzamdır. Sanatçı bir anlamda Tanrının “çırağı/kalfa”sidir. Sanatçı, yaratıcılık ve bir yaratma potansiyeline sahip olması bakımından Tanrı’nın çömezidir:

“BLUES ŞAİRİ

Bir sanatçuyum ben,

Bir yaratıcı,

Tanrı’nın çömeziyim yani,

Ve yol arkadaşısı...” (Koytak, 2012: 47)

Sanatçı Tanrının yarattıkları içerisinde, olanaklar dâhilinde bir yaratmada (ibda) bulunur. Bu anlamda, şiir, ikincil bir yaratmadır. Şiir, Romantiklerdeki anlamıyla, sonsuz olanın nihayetsizliğini sonlu bir zeminde ihsas ettirir, açığa çıkar ve gösterir (Güzel, 2015: 23).¹¹ O hâlde, şiir, bir görme ve gösterme biçimidir, varlığın bir dilidir.

Koytak külliyyatı, bir taraflıyla, bir edebiyat ve şiir eleştirisi yüzeyidir de. Birçok metin, şiir teorisi ve eleştirisi üzerine inşa edilir. Bu metinler, hem şairin bizzat muhatap kaldığı durumlarla hem de genel olarak eleştiri sanatıyla ilgilidir. *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı III*’te, *Güncellenmemiş Edebiyat Dersleri* başlıklı hayli uzun müstakil bir bölüm vardır. Bilim-Sanat Vakfı’nın şiir üzerine dersler vermesini istemesi üzerine, şair, edebiyat ve şiir üzerine yazdıklarını içeren şiirlerini poetik bir zeminde bir araya getirir. Burada, şiir üzerine eleştirel ve kuramsal sayılabilecek bilgi ve görüşler serimlenir. Bu bölümde, *Gelin-Güvey Oyunu* başlıklı şiirde, “*şiirin, her şeyden önce,/tanrının bahçesine/tanklarla girilemeyeceğini/anlatması gerekiyordu darbeci şairlere*” diye devam eden dizelerde, darbeci şiirlere bir eleştiri getirilir (Koytak, 2010c: 311). Yine, şair, *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*’te, *Kötü Şiir, İyi Şiir* başlıklı metinde,

“Bilgi, yerinde kullanırsan

Saflığa dönüşür,

Yerli yersiz kullanırsan

Bönlüğe, boşboğazlığa,

Pek Pek kötü şiire...” (Koytak, 2011b: 143)

dizeleriyle, şiir ve bilgi ilişkisinin nasıl olması gerektirdiğine dair fikirlerini dillendirir. Epistemolojik art alanı olan bir şiir kuran şair, şiirde bilgi kullanımının hangi koşullarda iyi ya da kötü şiir yaratacağını, eleştirel bir tavırla, ortaya koymaya çalışır. Sanat, edebiyat ve şiirle alakalı bu tarz eleştirel de denebilecek metinler, Koytak külliyyatında temel-koyucu niteliktedir.

¹⁰ Koytak külliyyatında şiir ve sanat üzerine yazılan metinlerin daha ayrıntılı örnekleri ve incelemeleri için bkz. (Güzel, 2015)

¹¹ Romantiklerin sanat ve şiir hakkındaki görüşleri için bkz. (Dellaloğlu, 2014)

Koytak külliyyatının düşünce ve felsefeyle bu kadar haşır neşir olması, onu, modernizme ve mutlak akla karşı eleştirel bir yüzey olarak da kurar. Modern şiirin doğasında bulunan modernizm eleştirisi, şairin metinlerinde belirgindir. Heidegger'in yoksunluk çağı dediği çağımız için, benzer biçimde Koytak da, *Şiir Bugünden Geçiyor Edebî Yoksunluk Zamanından* başlığıyla metinler yazar. Şiirlerde, özellikle, modern aydınlanmacı akli hakim kılmak isteyen zihniyete karşı bir tavır söz konusudur. Söz gelimi, *Çarmıh* başlıklı şiirde, "bakarsın, akıl senin atın, araban,/tahtın, tahtırevanın olmaktan çıkar/ve kendi kendini gerdiğin/bir çarmıh oluverir." dizelerinde, modern düşüncenin akılla ilişkisi çarmıh metaforuyla somutlaştırılıp anlatılır (Koytak, 2011b: 139). Böylelikle, çağımızın büyük bir problematiği olan modernizm ve modern düşünceyle bir şekilde hesaplaşmaya çalışılır. Bu anlamda da şiir, zamanın ruhunu (zeitgeist) yansıtmaya yönelik bir yüzey de olur. Modern şiirin *zeitgisti* bir bakıma modernizm eleştirisidir, anti-modern bir tutum içinde olmaktır da. Nitekim, Koytak'ın *Zamanın Ruhunu* başlığını taşıyan şiirleri (*Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat'ta 'Zamanın Ruhunu' I-II*) vardır.

II. Cahit Koytak Şiirinin Kaynakları ve Art Alan Unsurları

Koytak şiirinin temel kaynakları sanat, edebiyat, şiir, felsefe/hikmet, kutsal ve dinî kaynaklar ile tarih, mitoloji gibi kültürel alanlardır. Sanat, edebiyat ve şiir Koytak külliyyatının özellikle kendini üstüne kurduğu kültürel zeminlerdir. *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I-II-III*, neredeyse tamamen, sanat, edebiyat ve şiir üzerine kurulmuştur. *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I*'in hemen başlarında, *Kalk Şair!* başlıklı şiir, "Kalk şair, kalk, örtülerini at üzerinden!" mısraıyla başlar (Koytak, 2010a: 44).¹² Bundan itibaren, Koytak şiirinde, sürekli bir şair imgesi dolaşır. İster doğrudan şiir ve şair üzerine yazılan poetik mahiyetli şiirlerde isterse de herhangi başka bir şiirde olsun, Koytak külliyyatında, sürekli bir şair-figür dolaşır durur. Bu figür hem kurmaca bir kişilik, hem de reel bir kişilik olarak daima mevcuttur. Şairler, yazarlar ve roman kahramanları üzerine inşa edilen metinler üretilir. Söz gelimi, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I*'de, *Deli & Dahi* başlıklı metinde, Guillaume Apollinaire'nin Mona Lisa tablosunu çalma gerekçesiyle bir hafta gözaltında tutulması gibi şiir tarihindeki ilginç anekdotlara yer verilir. Yine, edebiyat tarihlerince yazılan Virginia Woolf'un intiharı, *Virginia Woolf'un Dama Taşları* başlıklı şiirde yeniden kurulur. Birçok roman kahramanının, çeşitli vesilelerle, şiirde yer aldığına tanık olmak mümkündür. Bu kahramanlardan en fazla zikredilenlerden biri Herman Melville'in filmi de çekilen *Moby Dick* isimli romanının kahramanı Kaptan Ahab'tır. Uzun yıllar bir televizyon kanalının sinema departmanında çalışan Koytak'ın şiirinde, sinema sanatı da önemli bir kaynaktır. Sinema tarihine mal olmuş önemli yönetmenler, filmler ve aktörler onun şiirini besler. Diğer sanatlar da, resim ve müzik gibi, şair için zengin kaynaklardandır. Caz müziğine ayırdığı 405 sayfalık *Cazın İrmakları* isimli hacimli kitap, şairin, sanatsal verimlerden ne derece istifade ettiğini göstermesi bakımında kâfidir. Cazın (jazz) Amerikalı siyahılar arasında doğan bir müzik olması da, şairin bu müziğe verdiği önemde etkilidir. Bu müziğin

¹² Bu mısradaki, Hazreti Muhammed'e bir telmihte bulunulduğunu da vurgulamak gerekir. *Kur'an-ı Kerim*'de de Peygambere hitaben "Ey örtüsüne bürünen" (müzzemmil, 73/1) denir.

çağrıştırır (Koytak, 2011a: 94). Yine *Cazın Irmakları*'nda bir cazın alternatif şiirsel bir geçmişini okumak mümkündür.

Koytak külliyyatının besleyici unsurlarından bir diğeri de mitolojidir. Özellikle Yunan mitolojisinden motif ve figürlerin yoğunlukta olduğu görülür. Bu bağlamda, Zeus, Hades, Prometheus, Oidipus, Medusa ve Tantalos ilk akla gelen mitolojik figürlerdir. Yine Divan edebiyatını besleyen Doğu mitolojisinden motiflerin de Koytak şiirini beslediğini söyleyebiliriz. Simurg, Anka, Zümrüdüanka gibi efsane kuşlar; Zaloğlu Rüstem gibi figürler bunlardan bazılarıdır. Külliyyatta, Çin-Hint edebiyat, tarih ve mitolojisinden de birçok figür, anekdot ve fragman görmek mümkündür. Bu anlamda, Koytak şiirinde, mitolojik unsurların varlığı ve kullanımı yaygındır; bu kullanımlar arasında mitik düşüncenin izlerini sürmek de mümkündür.

Koytak şiirinin temel kaynak alanlarından bir diğeri, tasavvuf ve tasavvufun kendine yer bulduğu Divan şiiri literatürüdür. Pir, meyhane, şarap, sevgili gibi tasavvuf terminolojisinde kullanılan unsurlara, Koytak külliyyatında, sık sık rastlamak mümkündür. Bu da onun Osmanlı edebiyatından etkilendiğini, o literatüre aşina olduğunu gösterir. *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat* isimli kitabın bölümlerinden birinin adı, *Meyhanede Gül Dersi* başlığını taşır. *Ruh Üzerine Karışık Tezler II* başlıklı şiirdeyse,

“Şarabın, kadehin, çenginin,
Meyhanenin öteki yüzü
Ve meyhanececinin,
Büyük Meyhaneci'nin...

*Meyhaneyi mabede
Mabedi meyhanece çeviren;
Mabette de, meyhanece de kaybolup giden,
Şaraba karışıp giden,
Şarabın da, sarhoşluğun da ötesine geçen
Büyük sarhoşluğun öteki yüzü, öteki aklı...* (Koytak, 2013: 56)

dizeleriyle, meyhane mazmunu üzerinden, bir şiir kurulur. *Büyük Meyhaneci* (pir-i mugan) ibaresi, Tanrıyı ima eder. Bu bağlamda, meyhane mazmunu etrafında gelişen unsurların, külliyyatta, Tanrı tasavvurunu oluşturması bakımından, anlam-kurucu bir tarafı vardır. Ayrıca, şairin, bazı konulara klasik, konservatif İslâmî alımlama ve kabullerden farklı bir biçimde yaklaşması yine ondaki Melâmî ve Kalenderî doğayı gösterir. Tasavvuf, Koytak şiirinde sadece bir literatürel (kâl) kullanım değil, hâl olarak sinmiş izlenimi de verir. Koytak'ın, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I*'de, Nabi Avcı için yazdığı bir şiirinin adı *Homeless*'tir. Bu İngilizce kelime Türkçede evsiz barksız, yersiz yurtsuz, berduş (hane-ber-duş) gibi anlamlara gelir. Şair gerçek hayatta da münzevi sayılabilecek bir yaşam sürer. *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*'ta bir bölümün adı *Münzevinin Aynaları* başlığını taşır. Mesela,

“Çıkınımda şiirler taşıyorum,
Polenler saçıyorum,
Tanrı'yı ekiyorum!”

dizeleriyle başlayan *Münzevinin Aynaları* şiiri, şathiyeleri akla getiren bir şiirdir (Koytak, 2014: 208).¹⁵ “Tanrı ekiyorum” benzeri ifadeler, daha çok, bazı tasavvufî ve batınî inançları olanların söyleyebileceği türdendir. Normal koşullarda bu tarz bir ifadenin dillendirilmesi farklı anlamlandırma ve ithamlarla karşılaşabilir. Fakat şiirin rindane doğası bunu, en azından ehli için, anlaşılabilir kılar. Dolayısıyla, Koytak’ın şiirinde, tasavvufî terminoloji ve kozmolojinin, hayatındaysa dervişane yaşamın izleri sürülebilir.

Koytak şiiri özellikle tarih, din gibi hususlarda gelenekten de beslenir. Gelenek ve kültür tarihinden bu kadar beslenen bir şairin, bazı konularda geleneksel bir hava taşınması kaçınılmazdır. Ancak, Koytak, şiirini gelenek ve kültür tarihi üzerine kursa da, hatta gelenekçi olsa da, metinlerini çattığı düzlem çok fazla klasik ve geleneksel bir yapı izlenimi vermez. Koytak külliyatı, geleneksel olanın dönüşüme uğradığı, postmodern bir düzlem izlenimi de uyandırır. Tarih ve dinî dönüştürme, metinlerarasılık, üstkurmaca, oyun, türler-arası yakınlaşma gibi özellikler, daha ziyade, postmodern metinlerde görülür. Bu bağlamda, Koytak şiirini kuran bilinç, daha çok Batılı bir bilinç ve görme biçimine yakın durur. Türk şiirinde pek aşına olunmayan, düşünceyle teorik ve felsefî öğelerle kurulan bir şiir söz konusudur. Lirizm ve duyumsamanın oldukça az bulunduğu bir düzlem olarak kurulan bu şiir, Batılı anlamda, yapılan/inşa edilen bir şiirdir. Batı’da birçok şair, Goethe gibi, çok geniş bir kültürel art alanbarındıran zengin içerikli şiirler yazarlar. Türk şiirinde, en azından modern Türk şiirinde, bilgiyle bu kadar yüklü bir şiire pek rastlanmaz.¹⁶ Bu bakımdan Koytak, denilebilir ki, yeni bir şiir tarzına sahiptir. Her yeni şeyde olduğu gibi, Koytak şiirinde de, eksiklikler olması muhtemeldir. Mesela bazı metinlerde bilgi yeterince teksif edilmediği için şiiriyet nispeten azalır. Zengin bir art alana sahip olunca, Koytak, şiirini kurgulamak için dille oynama gereksinimi duymaz, daha da önemlisi “edebîlik” kaygısına düşmez.¹⁷ Şiirini zengin bir art alanla sade bir düzlemde, tercih edilmiş bir yalınlıkla kurar. Şairin, ilk metinlerinden başlamak üzere, oturmuş bir dili vardır. Dil kullanımında gelenekçi bir izlenim veren Koytak’ın sahîh bir dile sahip olduğunu, ancak zaman zaman düzyazısal bir forma kaydığını da vurgulamak gerekir. Koytak şiirinin en zayıf halkası bu nesre

¹⁵ Bu dizler, İsmet Özel’in *Amentü* şiirinde geçen “çıkınımda güneşler halka dağıtmak için/ halkı savurmak için saçlarımda bir ırmak” dizelerini hatırlatır. (Özel, 2005: 177)

¹⁶ Türk şiirinin düşünceyle ilişkisini özetleyen Şahin Uçar’ın şu sözleri fikir vericidir: “Genel olarak düşünce geleneğimiz zayıf olduğundan şiirimizde de düşünce unsuru az. Ancak dünyanın bütün büyük şairlerinde düşünce şiiri, yani felsefe var. Diğer milletlerin, Arapların, İngilizlerin, İranlıların ve Latinlerin şiirlerini tanyanlar, bunu hemen fark ederler. Kendi edebiyatımızdan başkasını bilmeyen ortalama aydın tipi ise, şiir diye sadece Türk edebiyatındaki numunelere âşinâ olduğundan, ‘şiir böyledir ve felsefesiz olmalıdır’ zannederler. Bu sadece yanlış değil, şiir kelimesinin ma’nâsına dahi zıttır; bunu gösterdik. Biz şiir denince, gerekli gereksiz kullanılan acaip teşbihlerle meydana getirilmiş, bir sunî şiir dili arkasına sığınarak anlaşılılmayı tercih eden, hatta ‘şiirde anlam olmaz, sadece duygu olur’ diyen şairler var. Düşünmüyorlar ki duygu da bir ma’nâdır ve kelimelerle ifade ediliyor. (Uçar, 2012: 19)

¹⁷ Edebîlikten kastımız, metnin klasikleşmiş, hatta statikleşmiş edebiyat yapma tarz ve üslupları dolayımında kurulmasıdır. Bu tarz metinler çoğu zaman ölü doğarlar. Okura söyleyecekleri yeni bir şey yoktur. Arkaik kalmış olup çağın ruhundan ve hayatın canlılığından yoksundurlar.

yaklaşan dokusudur. Bu konuda dikkatleri çekmiş ve eleştiriler de almıştır. Bunlardan biri Hayriye Ünal'a aittir:

“Sürekli soru sorup cevaplamayı ve zaman, varoluş sıkıntısı, ölüm vb. konularda düzgün cümleleri dizeleştirmesi, şairin felsefe ilgisini gösterir. Biçimle ilgili en ciddi kusurun ortaya çıktığı yerler de bunlardır: Uzunca bir cümlenin, belli yerlerinden bölünüp dize yapıldığını; yan cümleler, gösterişli sıfatlar ve çoğaltılmış ek ifadeler yoluyla zenginleştirildiğini gözlemliyoruz. Örneğin; “upuzun ve pek zayıf,/ hemen hemen bir deri/ bir kemik bedeniyle Kafka’dan,/ ressam Ascher’a,/ Ermiş Sabastian için/ çıplak modellik/ yapması istenmiş...”[iv] güzel bir düzyazı cümlesidir ama şiir değildir. Burada cümle ile dize arasındaki ayrım hiçe sayılmış olur. Burada şiir düzyazıya yaklaşmakla eksilmemektedir; fakat dize şeklinde dizmekle bir cümleyi dizeleştirmek aynı şey değildir. Vurgulamak istediğim bu.” (Ünal, 2011)

Aynı konuda Necmettin Turinay da, Koytak şiirinin mısraacı bir şiir olmadığını da ifade ederek, benzer şeyler söyler: “Cahit’e mahsus bir *şiir cümlesi* var ki, bana oldukça farklı göründü. Ne yazık ki mısra diyemiyorum buna. Çünkü Cahit Koytak’ta da, aynen Sezai Karakoç’ta olduğu gibi mısra yok!.. Onun yerine parıltılı imge ve istiarelerle, son dönem Türk şiirinin alışık olmadığı dereceye varan mecaz kümelenmeleri ile dopdolu mısra grupları var (Turinay, 2016: 138). Özellikle, son yıllarda gazete ve internet sitelerinden şiir yayınlamaya başlaması, ondaki bu düzyazısal havayı daha da arttırmış gibi görünür. Daha çok üretken yazar ve şairlerde baş gösteren bu durum, Koytak şiirinde de kendini hissettirir.

Sonuç

Bu çalışma boyunca anlatılanlar Koytak’ın poetikası bağlamında sayılabilecek temel, kurucu unsurlar ile onu şiirinin art alanını (background) oluşturan kaynaklardır. Bu anlamda, özetle denilebilir ki, Koytak şiiri terkipli bir yapı arz eder. Öyküleyici (tahkiyeli, narrative) bir anlatıma dayanır ve bu yüzden de sözü eksiltmek yerine daha da açılar. Ancak buna rağmen parçalı bir yapıya sahip olması dikkat çeker. Onun şiiri hakikat arayışına dayanır ve bu anlamda sahil sanat ve şiir üzerine katlanır, özellikle kendi şiiri de dâhil olmak üzere şiirin ne olup olmadığına dair düşüncelerin ve endişelerin olduğu bir düzlem olur. Yazdığı şiire bizzat katılma edimi içinde olması ile aktüalite ile olan ilgisi onun şiirine deneyimsel bir hava da katar. Sanat, edebiyat ve şiirin ne’liği, na’sıllığı, yaratmanın ne olup olmadığı, felsefe ve sanat/edebiyat/şiir arası münasebetler gibi daha çok felsefenin ilgi alanına da giren bahisler Koytak şiirinde kendine oldukça fazla bir biçimde yer bulur. Edebiyat ve sanat tarihine göndermeler ve telmihler ise şiiri metinlerarası bir düzlem hâline getirir. Poetik denilebilecek bir tarih ve tarih algısı ile dinî hassasiyetler yine genel kurucu, temel unsurlar olarak görünür. Şairin metinlerinin üzerine oturduğu tematik art alan ise daha çok kültür tarihi, sanat, edebiyat, şiir ile sanatçılar, şairler, filozoflar; felsefe/hikmet, kutsal ve dinî kıssalar, kaynaklar ile tarih (özellikle sanat-edebiyat-felsefe tarihi) mitoloji, aktüel yaşam gibi alanlardır. Bilhassa sanat, edebiyat ve şiir (sanatçılar, yazarlar, şairler) yine

bunların gerçek ve kurmaca tarihleri Koytak külliyatının özellikle kendini üstüne kurduğu düzlemler olarak belirir.

KAYNAKÇA

- Dellaloğlu, Besim (2014). *Romantik Muamma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Güneş, Yavuz (2014). *Cahit Koytak'ın Hayatı, Poetikası ve Şiirleri* (Basılmamış Doktora Tezi). Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güzel, Ekrem (2015). *Şiir ve Felsefe Bağlamında Cahit Koytak Şiiri* (Basılmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eco, Umberto (2009). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, (Kemal Atakay Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Emre, İsmet (2004). *Postmodernizm ve Edebiyat*. Ankara: Anı Yayınları.
- Heidegger, Martin (2007). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Fatih Tepebaşılı Çev.). Ankara: De Ki Yayınları.
- Hölderlin, (2008). *Seçme Şiirler*. (Turan Oflazoğlu Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Herakleitos. (2012). *Kırık Taşlar*. (Alova Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Koytak, Cahit (2009). *Gazze Risalesi*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Koytak, Cahit (2010a). *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı I*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2010b). *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı II*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2010c). *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı III*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2011a). *İlk Atlas*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2011b). *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2012). *Cazın Irmakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2013). *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*. İstanbul: Timaş Yayınlar.
- Koytak, Cahit (2014). *Dudakta Bekletilen Şarkılar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koytak, Cahit (2015). “Beşik yapan dedenin duası” [<http://serbestiyet.com/yazarlar/cahit-koytak/besik-yapan-dedenin-duasi-634370>]
- Özel, İsmet (2005). *Erbain*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Schiller, Friedrich (1999). *Estetik Üzerine*. (Melahat Özgü Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tuncel, Yunus (2010). “Eh, Not A Bad Metaphysic” (Oruç Aruoba ile Söyelişi). (Söyleşiyi Yapan: Yunus Tuncel). Thegonist A NietzscheCircleJournal 2010. http://nietzschecircle.com/AGONIST/2010_03/PDFs/AgonistMAR2010OrucInterview.pdf Erşim Tarihi: 05.12.2017
- Turinay, Necmettin (2006). “Cahit Koyta Şiiri”, Hece Dergisi, S. 112, Ankara.
- Uçar, Şahin (2012). *Dil ve Felsefe*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Utku, Ali-Erkan, Mukadder (2010). “Jacques Derrida: Edebiyat Sahnesinde Tekillik Deneyimleri” *Edebiyat Edimleri* içinde. (A. Utku-M. Erkan Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Ünal, Hayriye (1991). “Cahit Koytak Şiiri Bizi Niçin Sarsmıyor”, Hece Dergisi, Sayı 153, Kaynak: <http://kisass.blogspot.com.tr/2011/01/cahit-koytak-siirleri-bizi-nicin.html>; Erişim Tarihi: 10.11.2017

- Tagore, Rabindranath (2013). *Ayın Bitmeye Çocukluğu*. (Cahit Koytak Çev.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Wilhelm, Dilthey (1985). *Poetry and Experience*. (translated by L. Agosta- R. Makkareel). Princeton: Princeton University Press.
- Yazgıç, Kemal Suavi (2010). “Yoksul Yitik ve Güzel”, [<http://www.yenisafak.com/kitap/yoksul-yitik-ve-guzel-251912>]Erişim Tarihi: 09. 05. 2015

Dr. Öğr. Üyesi İsmail GÜNEŞ

Aksaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Aksaray/TÜRKİYE
ismailgunes@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0002-4563-4950

AHMED-İ DÂİ DİVANI'NDA ESKİCİL ÖGELER¹

ARCHAIC ELEMENTS IN AHMED-İ DAI'S DIVAN

DOI Number: 10.28981/hikmet.394831

ÖZ

Klasik Türk Edebiyatı, meydana getirilen pek çok eserle edebiyat ve dil araştırmacıları için zengin bir başvuru kaynağıdır. Osmanlı döneminin sosyal ve kültürel yaşamına dair veriler, çok çeşitli alanlarda oluşturulmuş döneme ait metinlerin tespiti ve derinlemesine incelenmesi sayesinde gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Bununla birlikte incelenecek konulardan biri de söz varlığı ve bazı gramer şekillerinde görülen eskicil öğelerin tespitidir. Genel olarak, "yazı dilinde kullanımdan düşmüş ya da eski biçimi ile kullanılan kelime" şeklinde tanımlanan eskicilik kavramı, Fransızca kökenli arkaik sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmada, Eski Anadolu Türkçesinin temsilcilerinden Ahmed-i Dâî'nin Türkçe Divanı eskicil öğeler açısından incelenecektir. Eserde meydana getirildiği dönemde Eski Türkçedeki gibi kullanılan yapısal ve sözlüksel biçimlerin tespiti üzerinde durulacaktır.

Ahmed-i Dâî Divanı, eskicil öğeler hususunda çokça veriye ulaşılabilecek önemli kaynaklardan biridir. Dâî, 14. Yüzyılın sonlarında ve 15. Yüzyılın başlarında yaşamıştır. Klasik Türk Edebiyatının kurucu şairlerinden biri olarak kabul edilir. Aruzu başarıyla uygulayan, çoğunlukla din dışı konuları işleyen, geniş kültürüyle devrinde kabul görmüş bir şairdir. Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini geniş ölçüde yansıtan ve zengin bir kelime hazinesine sahip Türkçe Divanında 27'si kaside olmak üzere 331 şiiri vardır. Bu çalışmada, Ahmed-i Dâî Divanı'nda yer alan eskicil ekler ve kelimeler ele alınacak; eskicil yapılar, yer aldığı beyitler üzerinde gösterilip kullanım sahaları ve anlam özellikleri göz önünde bulundurularak açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arkaik, Ahmed-i Dâî Divanı, Eski Anadolu Türkçesi, Klasik Türk Edebiyatı, Leksikoloji.

ABSTRACT

Classical Turkish literature is a rich application source, in which many formed work, for literature and language researchers. Data on the social and cultural life of the Ottoman period can be identified and brought to lights thanks to in-depth examination, which are created in a variety of fields. However one of the issues to be examined, is the detection of archaic elements that are seen in vocabulary and grammatical structures. This term is used synonymously with the word archaic that is French origin, explained in the current Turkish Dictionary as spoken words or phrases that have fallen out of use in the old written language, also use of a form or structure that come from building dating from ancient times. In this work Ahmed-i Dai's (one of the representatives of the Old Anatolian Turkish) Turkish Divan will be examined in terms of archaic elements. In this work, it will focus on the detection of structural and lexical format as used in Old Turkish, not normally takes place in the period in which formed.

Ahmed-i Dai's Divan is one of the important sources that can give many datas about archaic items. Dai lived at the end of 14th century and at the beginning of 15th century. He is accepted as one of the founder of the Classic Turkish Literature. He is a persona grata that had a wide culture and applied prosody successfully. He mostly wrote about non-religious topics. He reflected the properties of Old Anatolian Turkish language widely. He has written 331 poems of which 27 are eulogy in Turkish Divan that has a rich vocabulary. In this study the archaic supplement and vocabularies of Ahmed-i Dai's Divan will be discussed. Archaic structures will be shown on strophes and they will be explained by taking their meaning properties into consideration and their usage fields.

Keywords: Archaic, Ahmed-i Dai's Divan, Old Anatolian Turkish, Classic Turkish Literature, Lexicology.

¹ Bu çalışma 11-13 Kasım 2017 tarihinde Şanlıurfa'da düzenlenen I. Uluslararası El-Ruha Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

1. Giriş

Başlangıcından günümüze gelinceye kadar farklı aşamalardan geçerek belli bir gelişim çizgisini takip eden Türk dili ve edebiyatı, bu süreçte değişik kültür kaynaklarından beslenerek zengin bir kültürel birikimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türk coğrafyasında yaşanan siyasî ve sosyal gelişmeler, aynı zamanda dil ve edebiyat ekseninde yeniliklere ve değişmelere de zemin hazırlamıştır. Türk dilinin belli bir döneminde yaygın olarak kullanılan dil öğelerinin bir kısmı, sonraki dönemde de kullanılmış, bir kısmı ise unutulmaya başlanmış ve zamanla tamamen kullanımdan düşmüştür.

Dilbilim çalışmalarında kullanımdan düşen ve artık kullanılmayan ögeler için *arkaik* ya da *eskicil* terimleri kullanılmaktadır. Türkçe Sözlük'te “güzel sanatlarda klasik çağ öncesinden kalan, (ed.) arkaizmle ilgili, eskimiş söz veya eser” (Türkçe Sözlük, 2012: 121) anlamlarına gelen Fransızca kökenli *arkaik* terimi yerine araştırmacılar tarafından “eskicil, eski biçim, eski kelime, eskimiş söz” gibi ifadeler de kullanılmıştır.

Berke Vardar, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde *arkaik* yerine *eski biçim* sözcüğünü kullanmış ve bu sözcüğü “kullanımdan düşmüş, dilsel çevrimden çıkmış bulunan sözlüksel birim, sözdizimsel olgu.” (Vardar, 2007: 93) biçiminde açıklamıştır.

Zeynep Korkmaz, Gramer Terimleri Sözlüğü'nde aynı terimi, *eski kelime* başlığı altında “bugün artık kullanılıştan düşmüş bulunan veya eski biçimi ile kullanılan kelime.” (Korkmaz, 2010: 85) olarak tanımlamıştır.

Mehmet Ölmez farklı bir bakış açısıyla “Bir dilde Eski Türkçe ile karşılaştırıldığında öteki Türk dillerinde bulunmayan ses ve yapı özelliklerinin yanı sıra, sözlüksel biçimlerin de Eski Türkçeye benzer biçimde yaşaması, kullanılmasıdır.” şeklinde bir düşünce ortaya koymuştur (Ölmez, 2003: 136).

Gürer Gülsevin ise, arkaik unsurlardan bahsedilebilmesi için mutlaka bir karşılaştırma yapılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu karşılaştırmanın ya eşzamanlı olarak o dönemdeki bir başka diyalekt ile ya da artzamanlı olarak söz konusu diyalektin eski dönemi ile yapılabileceğini ileri süren Gülsevin, tek bir dil (veya lehçe ya da ağız) söz konusu olduğunda ise o diyalektin artzamanlı olarak kendisinin eski şekliyle karşılaştırılabileceğini belirtmiştir (Gülsevin, 2015: 3-4).

Bu bulgular ışığında, dildeki eskicil unsurlar incelenirken eş ya da artzamanlı bir karşılaştırmayı esas almanın daha tutarlı olacağı düşüncesindeyiz. Bu çalışmada Ahmed-i Dâî'nin divanında eskicil ögeler, artzamanlı bir yaklaşımla ele alınacaktır. Divanda tespit edilen eskicil unsurlar, Eski Türkçedeki biçim ve anlamlara benzer özellikler göstermekte, günümüz yazı dilinde ise kullanımdan düşmüştür.

Eskicil ögeler, ait olduğu dönemin dil özelliklerini yansıtanın yanında kelime ve eklerin kökenlerinin ortaya konulmasında ve tarihî süreç içerisinde bu dilsel birimlerin geçirdiği yapısal ve anlamsal değişikliklerin irdelenmesinde de önemli bir yere sahiptir. Türk dilinin farklı dönemlerinde yazılan eserlerde az çok eskicil ögeler geçebilmektedir. Klasik Türk Edebiyatı, meydana getirilen pek çok eserle bu anlamda eskicil unsurlar için zengin bir başvuru kaynağıdır. Gerek özgün olma kaygısı gerekse kendi üslubunu oluşturma düşüncesiyle farklı ifade şekillerine yönelen şairler, kimi zaman eskicil ögelere de başvurmuşlardır. Eserlerinde eskicil ögelere yer veren şairlerden birisi de 14. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden olan Ahmed-i Dâî'dir.

Eski Anadolu Türkçesi, 13.-15. yüzyıllar arasında Anadolu sahasında Oğuzca eserlerin verilmeye başlandığı ilk devredir. Anadolu'da edebî bir dilin

tesis edilmesi ve bu edebî dilin oluşturduğu divan edebiyatının şekillenme sürecinin önemli mimarlarından biri de Ahmed-i Dâî'dir. 14. ve 15. yüzyılın önde gelen şairlerinden olan Dâî divan edebiyatının kurucuları arasında önemli bir yere sahiptir. Türkçe şiir söyleme gayreti ile öne çıkan şairlerden olan Ahmed-i Dâî'nin dili akıcı ve rahattır. Şiirlerinde asıl adını mahlâsı olarak kullanan şairin şiirlerinde, divan edebiyatının kuruluş yıllarında görülen bazı aksaklıklar yoktur. Aruz ölçüsünü başarılı bir şekilde şiire uygulayan Ahmed-i Dâî, kimi zaman şiirlerinde tasavvufî çizgiler görülse de asıl olarak din dışı konuların şairidir. Geniş kültürü, derin bilgisiyle devrinde saygın bir yeri olan Ahmed-i Dâî; Kur'an, tefsir, hadis gibi dinî ilimlerden başlayarak lügat, tarih, aruz, tıp, riyâziye, ilm-i nücum, rüya tabiri ve fal gibi konularda çok sayıda eseri bulunan, Türkçeye hâkim, şiir ve nesirde güçlü, üretken bir şairdir (Özmen, 2001: XXXV).

2. İnceleme

Ahmed-i Dâî divanının eskicil ögeler açısından incelendiği bu bölümde divanda yer alan kelime ve eklerden Eski Türkçedeki biçim ve anlamlara yakın şekilde kullanılanlar ele alınmıştır. Bunun dışında kalan unsurlar çalışmaya dâhil edilmemiştir. Divanda yer alan eskicil yapılar geçtiği beyitler üzerinde gösterilmiştir. Eskicil olarak belirlenen dil öğelerinin tarihî dönemlerde kullanılan biçimleri verilerek bu ögeler alfabetik olarak sıralanmıştır.

Çalışmada verilen örnekler, Mehmet Özmen tarafından hazırlanan "Ahmed-i Dâî Divanı" adlı eserden alıntılanmıştır.

2.1. Söz Varlığında Görülen Eskicil Ögeler

1. artuğ 'başka'

Türk dilinde Eski Türkçeden (Gabain, 200: 262) itibaren görülen bu kelime Karahanlı (Atalay, 2013: 39), Harezmi (Yüce, 1993: 92) ve Kıpçak (Toparlı vd. 2003: 12) Türkçelerinde *artuğ*, Çağatay Türkçesinde (Ünlü, 2013: 54) *artuğ/artuğ* şeklinde ve "artık, fazla, çok fazla" anlamlarıyla kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü'nde "başka, gayrı, fazla, ziyade" (Dilçin, 2009: 26) anlamlarıyla geçen *artuğ* kelimesi Ahmed-i Dâî Divanı'nda aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

Bugün kim var cihānda senden artuğ

Kim ola memleket zabūna şāri ' 11/50

2. aşşı 'fayda'

Eski Türkçeden itibaren Türkçede işlek olarak kullanılan *assı* kelimesine ilk olarak Uygur Türkçesinde (Caferoğlu, 1993: 15) rastlanmaktadır. Daha sonraki tarihî lehçelerde genellikle "fayda, kazanç, kâr" anlamlarında, Karahanlı Türkçesinde *asığ*, (Atalay, 2013: 13), Harezmi Türkçesinde *asığsız/assu* (Yüce, 1993: 93), Kıpçak Türkçesinde *aşşığ/aşşığ/aşşı* (Toparlı vd. 2003: 13-14), Çağatay Türkçesinde *aşşığ/aşşığ* (Ünlü, 2013: 60) biçimlerinde kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü'nde "yarar, çıkar, kazanç, kâr, faiz" (Dilçin, 2009: 26) anlamlarıyla geçen kelime Ahmed-i Dâî divanında şu şekilde geçmektedir:

bu vaqtı her ki fevt étدی soñı hasret bile gitdi

gönül çün dikenini bitdi ne aşşı soñ peşîmānlar 146/3

3. ayruksı 'başka'

Eski Uygur Türkçesinde *adruk* 'ayrı, çeşitli, ayrı ayrı' (Caferoğlu, 1993: 4) şeklinde geçen kelime; Karahanlı Türkçesinde *ayruk* 'başka, gayrı' (Atalay, 2013: 55), Harezmi Türkçesinde *ayrık/ayruk* 'başka, ayrı' (Ünlü, 2012: 67), Kıpçak Türkçesinde *ayrık/ayruk* 'ayrı, başka, farklı' (Toparlı vd. 2007: 18) ve Çağatay Türkçesinde *ayruk/adruk* 'ayrı, başkası, yabancı' (Ünlü, 2013: 12, 80) biçimlerinde görülmektedir. EAT dönemi metinlerinde ise kelimenin *ayruğ/ayruğ/ayruk* 'başka, artık,' biçimlerinin yanı sıra, *+sı* ekiyle genişlemiş biçimi olan (Gülsevin, 1997:

119) *ayruksı/ayruhsı* ‘başka, değişik, bambaşka’ (Kanar, 2011: 78-79) gibi şekilleri de kullanılmıştır. Ahmed-i Dâî'nin divanında kelime, *ayruksı* biçiminde aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*şaçuñ zencirini gördüm müselsel şalmış ol zülfi
ki her bir çinine perçin eder gül gulden ayruksı* 181/4

4. bay ‘zengin, varlıklı’

Güncel Türkçe sözlükte eskimiş bir sıfat olarak “parası, malı çok olan, zengin (kimse)” (Türkçe Sözlük, 2012: 121) anlamıyla geçen kelime, Orhun (Tekin, 2016: 296), Eski Uygur (Caferoğlu, 1993: 24), Karahanlı (Atalay, 2013: 76), Harezmi (Ata, 1998: 51), Kıpçak (Toparlı vd. 2007: 25) ve Çağatay (Ünlü, 2013: 108) Türkçelerinde “zengin, varlıklı” anlamlarıyla kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü’nde “zengin, ulu, kibar, soylu, temiz” anlamlarıyla görülen (Dilçin, 2009: 40) *bay* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*dilek denden diler bay ile yoqsul
'aşa senden umar rāci vü fāmi* 11/32

5. bayağı ‘evvelki, eskisi’

Eski Uygur Türkçesinde *bayağı* kelimesine, *baya* ‘demin, önceden’ (Gabain 2000:267), *bayağı* ‘deminki’ (Gülcalı, 2015: 194) biçimlerinde rastlanmaktadır. Orta Türkçe döneminde ise; Karahanlı Türkçesinde *baya* ‘az önce’ (Atalay, 2013: 76), Harezmi Türkçesinde *bayağı* ‘önceki, evvelki, az önce’ (Ünlü, 2012: 82), Kıpçak Türkçesinde *bayağı/bayağ* ‘önceki, demin, biraz önce’ (Toparlı vd. 2007: 25), Çağatay Türkçesinde *baya/bayağı* ‘önceki, eski’ (Ünlü, 2013: 108) şeklinde görülmektedir. Tarama Sözlüğü’nde *bayağı/bayağ* ‘evvelki, eski, eskisi, demin, az önce’ (Dilçin, 2009: 40) anlamlarıyla tespit edilen *bayağı* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte geçmektedir:

*men bayağıdan anı dağı yég severem uş
gerçi kim ol benümle degül bayağı gibi* 297/6

6. bile/birle ‘ile, birlikte’

Orhun Türkçesinde *birle* ‘ile’ (Tekin, 2016: 297) şeklinde görülen kelime, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *bile/birle/birle* ‘ile, birlikte’ gibi farklı biçimleriyle kullanılmıştır (Caferoğlu, 1993: 29). Orta Türkçe dönemi metinlerinde *bile/birle* şeklinde geçen kelime, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitlerde tespit edilmiştir:

*şürāhi kulkulini cān kulağı birle işit
ki keşf ola saña andan haqāyık-ı ensāb* 1/16
*zülfinün silsilesinden ne hālāş istersin
bu delülik bile sen nicesi gulden çıkasın* 213/5

7. bol- ‘olmak’

Eski Türkçeden başlayarak Doğu Türkçesi metinlerinin karakteristik özelliği durumuna gelen *bol-* fiili Batı Türkçesi metinlerinde nadir olarak kullanılmıştır. Batı Türkçesi metinlerinde *ol-* biçimiyle kullanılan kelime, Ahmed-i Dâî divanında Doğu Türkçesindeki biçimiyle aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*cür'asını nüş eder bolsa hayātı cān bulur
hızr teg mengü yaşar ol āb-ı hayvān içgüci* 325/5

8. demren ‘okun ucundaki sivri demir’

Orta Türkçe döneminden beri Türkçede görülen *demren* kelimesi (Eren, 1999: 401), Kaşgarlı Mahmud’a göre Oğuzlar tarafından *temürgen* biçiminde kullanılmıştır (Atalay, 2013: 598). Harezmi Türkçesi Sözlüğü’nde kelimenin *demrençi* ‘ok demiri yapan’ şekli geçmektedir (Ünlü, 2012: 145). Kıpçak Türkçesinde *demren* ‘okun ucundaki demir’ (Toparlı vd. 2007: 58), Çağatayca

Türkçesinde *temren* ‘ok ucu’ (Ünlü, 2013: 1107) şeklinde görülen kelime, Tarama Sözlüğü’nde ‘okun ucuna geçirilen demir ya da kemik parça’ (Dilçin, 2009: 75) anlamıyla kayıtlıdır. Ahmed-i Dâî divanında *demren* kelimesi, aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

çün hevâ her katre şudan bir demür demren düzer
yér dağı yüz berkidüp yüz çini kalkan eyledi 17/15
9. dükeli ‘bütün’

Eski Türkçeden itibaren tarihî metinlerde görülen *dükeli* kelimesi, Orhun Türkçesinde *tüketi* (Tekin, 2016: 312), Eski Uygur Türkçesinde *tükel/tüketi/tükellig* (Caferoğlu, 1993: 168) şeklindedir. Karahanlı Türkçesinde *tükel* (Üşenmez, 2010: 307), Harezmi Türkçesinde *tükel/tükellik* (Ünlü, 2012: 610-611), Kıpçak Türkçesinde *dükel/dükeli* (Toparlı vd. 2007: 66) ve Çağatay Türkçesinde *tükel* (Ünlü, 2013: 1169) biçiminde kullanılan kelime, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde *dükeli/tükeli* (Kanar, 2011: 239) biçiminde görülmektedir. Ahmed-i Dâî divanında *dükeli* kelimesi, aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

cihân tendür velikin cânı ahmed
dükeli cânlaruñ cânânı ahmed 303/1

10. düriş- ‘çalışmak, mücadele etmek’

Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü’nde *туруş-* ‘savaşmak’ biçiminde geçen (Caferoğlu, 1993: 166) *düriş-* kelimesi, Clauson’a göre *tür-* eyleminin işteş şeklidir (Clauson, 1972: 554). Karahanlı Türkçesi metinlerinden DLT’de *türüş-* ‘dürmekte yardım ve yarış etmek’ (Atalay, 2013: 676) şeklinde kullanılmıştır. Başlangıçta “yarışmak, yardımlaşmak” anlamlarında kullanılan fiilin Kıpçak Türkçesinde anlam genişlemesi yoluyla *dürüş-/türüş-* biçiminde ve ‘çalışmak, çabalamak’ (Toparlı vd. 2007: 288) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir (Üşenmez, 2014: 237). Tarama Sözlüğü’nde “çalışmak, ikdam etmek, sebat etmek” (Dilçin, 2009: 87) anlamlarıyla görülen *düriş-* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte geçmektedir:

işigünde yüz sürimek ele girmez ol sa’âdet
niçe sa’yıla dürişdüm yöridüm bu bâb içinde 216/5
11. eñek ‘çene’

Eski Uygur Türkçesinde *engek* ‘çene, çene kemiği’ (Caferoğlu, 1993: 48) biçiminde görülen kelime, Harezmi Türkçesinde *engek* ‘yanak’ (Ata, 1998: 123), Kıpçak Türkçesinde *eñek* ‘çene’ (Toparlı vd. 2007: 83), Çağatay Türkçesinde ise *eñek/iñek* ‘çene’ (Ünlü, 2013: 338, 530) şeklinde kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü’nde “çene, çene kemiği, gerdan” (Dilçin, 2009: 95) anlamlarıyla geçen *eñek* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

eñegüñ çāhma saçuñ resendür
şu zülfün halqasın kıl kametini 245/3
12. esrük ‘sarhoş’

Osmanlı sahasında XIX. yüzyılın sonlarına kadar (Toparlı, 2000: 139) kullanılan *esrük* kelimesi Eski Uygur Türkçesinden itibaren Türkçede görülmektedir (Caferoğlu, 1993: 51). Karahanlı (Ünlü, 2012: 250), Harezmi (Ata, 1998: 137) ve Çağatay (Kunos, 1902: 66) Türkçelerinde *esrük*, Kıpçak Türkçesinde ise *esrük/esrik* (Toparlı vd. 2007: 76) biçiminde kullanılan *esrük* kelimesi, Eski Anadolu Türkçesi döneminde anlam genişlemesiyle “sarhoş” anlamının yanı sıra “meçzup, kızgın, öfkeli” gibi anlamlar da kazanmıştır (Üşenmez, 2014: 267). Tarama Sözlüğü’nde “sarhoş, meçzup, deli, kızgın, öfkeli” (Dilçin, 2009: 98) anlamlarıyla geçen *esrük* kelimesi, divanda aşağıdaki beyitte görülmektedir:

*esrük gözün girişmesi 'âlemde fitnedür
her kıanda ki dü mest ola âşüb u ceng olur 142/3*

13. eyt- 'söylemek'

Eski Türkçe döneminden beri Türkçede görülen *eyt-* fiili, Batı Türkçesinin ilk devirlerinde uzun bir süre kullanıldıktan sonra Osmanlı Türkçesinin başlarından itibaren kullanımı azalmış ve sonra da düşmüştür (Karasoy ve Yavuz, 2004: 102). Orhun Yazıtları ve Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *ay-/ayt-/ayıt-/ayıld-* biçimlerinde geçen fiil, Eski Anadolu Türkçesinde *eyit-/eyt-*; diğer tarihî lehçelerde ise *ay-* ve genişlemiş hâli *ayt-/ayd-/ayıt-* biçimlerinde kullanılmıştır (Üşenmez, 2013: 137). Tarama Sözlüğü'nde (Dilçin, 2009: 32-99) hem kalın hem de ince kalın şekilde geçen *eyt-* fiili, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte geçmektedir:

*gögüs döger nakâre vü sancak saçın yolar
eydür nefir ü zâr ile tabl u 'âlem kanı 24/7*

14. gevez 'kolay'

Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde sıklıkla kullanılan *gevez* kelimesi, Karahanlı Türkçesi eserlerinden DLT'de *keves* 'az' (Atalay, 2013: 300) biçiminde geçmektedir. Önceleri "az" anlamına gelen kelimenin zamanla anlamı genişlemiş ve "kolay, hafif" şeklinde yeni anlamları ortaya çıkmıştır (Üşenmez, 2014: 273). Nitekim Eski Anadolu Türkçesinde *gevez/geviz* şeklinde ve "kolay" anlamıyla geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Tarama Sözlüğü'nde *gevez* 'kolay' (Dilçin, 2009: 103) biçiminde geçen kelime, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*zülfi çün kaydım görüp bir müşkilüm hall eylemez
kankı veche yüz dutam kim ola düşvârum gevez 43/1*

15. görklü 'güzel'

Eski Uygur Türkçesinde *körklüg* 'güzel, gösterişli' (Caferoğlu, 1993: 78) şeklinde görülen kelime, Eski Türkçeden Harezmi Türkçesine kadar *körklüg* biçiminde kullanılmıştır (Küçük, 2014: 5). Harezmi Türkçesinde *körklüg* biçiminin yanında /g-/ sesinin düşmesiyle *körkli/körkli* şekilleri ortaya çıkmıştır (Toparlı ve Argunşah, 2014: 235). Kıpçak Türkçesinde *körkli/körklü/körklüg/körükli/körükli* (Toparlı vd. 2007: 159), Çağatay Türkçesinde ise *körkli/körklüg* (Ünlü, 2013: 659) biçimlerinde kullanılan kelime, Tarama Sözlüğü'nde *görklü/görükli* (Dilçin, 2009: 110) şeklinde geçmektedir. Osmanlıcada bir dönem kullanıldıktan sonra kullanımdan düşen *görklü* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte görülmektedir:

*dâ'î cihânda kalma velî görklü şürete
uçmağa kimse girmeye ger olmaya güzel 105/7*

16. göyün- 'yanmak'

Eski Türkçe *köy-* 'yanmak' (Caferoğlu, 1993: 79) fiilinden ortaya çıkmış bir kelimedir. Karahanlı (Üşenmez, 2010: 289), Harezmi (Yüce, 1993: 150) ve Çağatay (Ünlü, 2013: 661) Türkçelerinde *köy-*, Kıpçak Türkçesinde ise *köy-/küy-/köyün-* (Toparlı vd. 2007: 160, 170) biçimlerinde geçmektedir. Tarama Sözlüğü'nde *göyün-* (Dilçin, 2009: 11) şeklinde görülen kelime, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*meclisünde 'üd göyner şem'-i kâfûri yanar
cân dimâğını mu'aftar müşk ile 'anber kıılır 15/14*

17. göynük 'acı, ızdırıp, keder'

Eski Türkçeden itibaren yaygın bir şekilde kullanılan *köy-* 'yanmak' fiilinden türeyen *göynük* kelimesi, Eski Uygur Türkçesinde *köyük* biçiminde

görülmektedir (Caferoğlu, 1993: 79-80). Kelime, Karahanlı Türkçesinde *köyük* ‘yanmış olan nesne’ (Atalay, 2013: 24), Harezmi Türkçesinde *göynük* ‘yanık’ (Yüce, 1993: 151), Kıpçak Türkçesinde *köynük/köyük* ‘yanık, yanmış’ (Toparlı vd. 2007: 160), Çağatay Türkçesinde ise *küyük* ‘yanmış’ (Kaçalın, 2011: 973) biçimlerinde kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde anlamı genişleyen kelime farklı anlamlar da yüklenmiştir (Üşenmez, 2014: 295). Tarama Sözlüğü’nde “acı, yanmış, hicran, ızdırıp, keder, hararet” (Dilçin, 2009: 11) anlamlarıyla geçen *göynük* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*göylümün göynükleridür şem’ teg rüşen saña
sen anı sormak ne hacet degme bir pervāneden 167/6*

18. irgür- ‘ulaştırmak’

Eski Türkçe döneminde (Caferoğlu, 1993: 64) kullanılan kelimelerden olan *irgür-* fiili, Doğu Türkçesi metinlerinde pek görülmez. Tarama Sözlüğü’nde *ergürmek/irgürmek/irgirmek* (Dilçin, 2009: 128) gibi farklı biçimleri bulunan *irgür-* fiili, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte geçmektedir:

*haşa bu köşkdeki mübârek makamdur
irgür felege ‘iş ile şit u şadāsını 4/15*

19. is (issi) ‘sahibi’

Eski Türkçe *idi* ‘sahip’ kelimesinden (Tekin, 2016: 300) gelen *issi*; Eski Uygur Türkçesinde *idi* ‘sahip’ (Caferoğlu, 1993: 59), Karahanlı Türkçesinde *içi/isi* ‘sahip’ (Ünlü, 2012: 312, 330), Harezmi Türkçesinde *ide* ‘sahip’ (Yüce, 1993: 129), Kıpçak Türkçesinde *idi* ‘rab’ (Toparlı vd. 2007: 106) ve Çağatay Türkçesinde *idi* ‘sahip’ (Ünlü, 2013: 510) biçimlerinde kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü’nde “sahip, malik” (Dilçin, 2009: 129) anlamıyla geçen *issi* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanındaki aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*âlemde bugün sencileyin yâr kimün var
luftissi vefâ ma‘deni dil-dâr kimün var 184/41*

20. kaçan ‘ne zaman’

Orhun Türkçesinden (Tekin, 2016: 301) itibaren Türk dilinde görülen *kaçan* kelimesi, Eski Uygur (Caferoğlu, 1993: 106), Karahanlı (Atalay, 2013: 244), Harezmi (Ünlü, 2012: 278), Kıpçak (Toparlı vd. 2007: 168), Çağatay Türkçeleriyle (Ünlü 2013: 559) Eski Anadolu Türkçesinde aynı biçim ve anlamda kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü’nde “ne zaman, ne zaman ki, her ne zaman” anlamlarıyla (Dilçin, 2009: 133) geçen *kaçan* kelimesi Dâî divanında aşağıdaki beyitte görülmektedir:

*her kaçan gökden yağar gördün gümüş çekürgedür
çün kanadınun hevâsı yeri yağdan eyledi 17/18*

21. kanda ‘nerede’ / kanı ‘hani, nerede’ / kankı ‘hangi’

Eski Türkçeden Anadolu ağızlarına ve çağdaş Türk lehçelerine kadar kullanılan *kanda/kanı/kankı* kelimeleri, Anadolu ağızlarında ve bazı çağdaş Türk lehçelerinde *h < k* değişmesi nedeniyle /h/’li olarak kullanılmaktadır (Üşenmez, 2014: 356). Tarama Sözlüğü’nde de *kanda/kanı/kankı* (Dilçin, 2009: 136) şeklinde geçen söz konusu kelimeler, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitlerde görülmektedir:

*ben ne diyem ki kimler ile kanda var ne iç
‘âkıll olana ‘ibret ile bir nazar yéter 45/8
kanı ol gün kin anuñ şubhını ‘id etmiş idük
hem konuk olmuş idi bir büt-i yağma gécesi 14/6
kankı zâid ki bugün bize gele ta‘ne ura
éline ba‘de vérüp ‘aqlını medhüş édeler 175/5*

22. kelecî ‘söz

Eski Türkçe dönemine ait metinlerde görülmeyen *kelecî* kelimesi, Divan-ı Lugatı't-Türk'te Kaşgarlı Mahmut tarafından *keleçü* ‘söz, konuşma’ biçiminde Oğuzca olarak kaydedilmiştir (Atalay, 2013: 297). Ortak Asya Türkçesi metinlerinde pek kullanılmaması, o dönemde Oğuzcanın yazı dili olmamasıyla ilgili bir durum olarak değerlendirilebilir (Üşenmez, 2014: 402). Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde yaygın bir biçimde kullanılan ve Tarama Sözlüğü'nde (Dilçin, 2009: 144) *kelecî* şeklinde geçen kelime, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

ger lafz-ı güher-bâr ile taqrîr éde bir söz 'örfi kelecide
tercîh édeler mu 'cizeye sihr-i beyânı ol hüsn-i edadan 3/19

23. kığır- ‘çağırmaq’

Eski Türkçeden (Caferoğlu, 1993: 15) başlayarak Türk dilinin hemen her döneminde kullanılmış bir kelimedir. Karahanlı (Atalay, 2013: 313) ve Harezmi (Yüce, 1993: 141) Türkçelerinde *kıqır-*, Çağatay Türkçesinde ise *kıçqır-* (Ünlü, 2013: 619) biçiminde ve “bağırmaq, çağırmaq” anlamlarıyla tespit edilmiştir. Zamanla kelimenin “buyurmaq” (Toparlı vd. 2007: 143) ve “davet etmek” (Kanar, 2011: 447) gibi anlamları ortaya çıkmıştır. Özellikle Eski Anadolu Türkçesi döneminde kelimenin anlam genişlemesi yoluyla farklı anlamlar kazandığı görülmektedir (Erol, 2008: 347). Tarama Sözlüğü'nde (Dilçin, 2009: 148) “çağırmaq, davet etmek” anlamlarıyla geçen *kığır-* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte görülmektedir:

yüzünün şem 'ine karşı zülf-i perişân ile gör
kığırup cem 'éderem her géce pervâneleri 254/2

24. kuç- ‘kucaklamak’

Eski Uygur Türkçesinden itibaren Türkçede kullanılan *kuç-* fiili (Caferoğlu, 1993: 122), Karahanlı Türkçesi dönemi eserlerinden DLT'de *koç-*/*koçuş-* (Atalay, 2013: 22), Atebetü'l-Hakayık'ta ise *kuç-* (Arat, 2006: 222) şeklinde görülmektedir. Orta Türkçenin diğer lehçelerinden Harezmi Türkçesinde *kuçuş-* ‘kucaklaşmak’ (Ünlü, 2012: 351), Kıpçak (Toparlı vd. 2007: 151,162) ve Çağatay (Ünlü, 2013: 643, 663) Türkçelerinde ise *koç-*/*kuç-* biçimlerinde tespit edilen *kuç-* fiili, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Tarama Sözlüğü'nde “kucaklamak” (Dilçin, 2009: 154) anlamıyla geçen *kuç-* fiili, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte görülmektedir:

ince béliñi şâh-ı şanavber gibi kuçsam
ol boyı uzun serv-i hürâmânı bir öpsem 130/3

25. men ‘ben’

Orhun Türkçesinde *ben* şeklinde yer alan bu zamir, Uygur Türkçesinde *b>m* değişmesiyle *men/min* biçimlerinde kullanılmaya başlanmıştır (Eraslan, 2012: 243). Uygur Türkçesinden sonra Uygur Türkçesinin devamı kabul edilen Doğu Türkçesinde de (Karahanlı, Harezmi, Kıpçak ve Çağatay) *b > m* değişmesiyle zamirin *men* biçimi tercih edilmiştir. Buna karşılık Oğuzcada zamir *ben* şekliyle kullanılmıştır. Bu aynı zamanda Oğuzcanın Köktürk Türkçesine bağlanma nedenlerinden biridir (Kocasavaş, 2004: 94). Ahmed-i Dâî divanında *ben* zamiri bir yerde Doğu Türkçesine özgü biçimiyle tespit edilmiştir.

men cigerler hün édüp men tâ ki hün étsem aña
köz köre kanum içer ol közleri kan içgüci 325/4

26. öküş ‘çok’

Orhun Türkçesinde itibaren Türkçede görülen *öküş* ‘çok, fazla’ kelimesi, Türk dilinin her devresinde kullanım alanı bulmuş ve anlam bakımından herhangi

bir değişikliğe uğramamıştır. Orhun Türkçesinde *üküş* (Tekin, 2016: 313), Eski Uygur Türkçesinde *öküş/üküş* (Caferoğlu, 1993: 100, 177), Karahanlı Türkçesinde *öküş* (Atalay, 2013: 455), Harezmi (Ünlü, 201: 458, 635), Kıpçak (Toparlı vd. 2007: 210) ve Çağatay Türkçelerinde (Ünlü, 2013: 873, 1196) *öküş/üküş* biçimlerinde kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü'nde *öküş/ögüş* (Dilçin, 2009: 179) şeklinde rastlanan *öküş* kelimesi, divanda aşağıdaki beyitte geçmektedir:

*éy nā-sezā saña n'édüm ki sen beni
yağduñ öküş meşkkat u renc ü 'anāyıla 13/32*

27. sağışsuz 'sayısız'

Orhun Yazıtlarında görülmeyen, Eski Uygur Türkçesinde ise *sağış/sağiş/sanğış* 'sayı, hesap' (Caferoğlu, 1993: 127) biçimlerinde geçen *sağış* kelimesi, Orta Türkçe dönemi metinlerinde sıklıkla kullanılmıştır. Karahanlı (Hacıeminoğlu, 2003: 26) ve Harezmi (Ata, 1998: 359) Türkçelerinde *sağiş* şeklinde kullanılan kelimenin Kıpçak Türkçesinde *şagaş/sağiş/sağiş* gibi farklı biçimleri vardır (Toparlı vd. 2007: 222). Çağatay Türkçesinde *sağiş/sayığ* (Ünlü, 2013: 937, 957), Tarama Sözlüğü'nde ise "sayı, miktar, hesap" (Dilçin, 2009: 189) anlamlarıyla görülen *sağiş* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında *sağişsuz* biçiminde aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*sağişsuz hamd ile şükr ol yaratğan haq ta 'ālāya
ki halk üstine rahmetden bırağdı uş yeñi saye 21/1*

28. sı- 'bozulmak, mağlup olmak, zayıf düşmek'

Türk dilinde Eski Türkçe döneminden itibaren görülen bir fiildir. Orhun Yazıtları'nda (Tekin, 2016: 308) ve Eski Uygur Türkçesinde *sı-* 'kırmak' (Caferoğlu, 1993: 133) biçiminde kullanılmıştır. Orta Türkçe devresinde ise Karahanlı Türkçesinde *sı-* (Atalay, 2013: 510), Harezmi Türkçesinde *sı-/sin-/sing-* (Yüce, 1997: 174, 175, Kıpçak Türkçesinde *şın-* (Toparlı vd. 2007: 235), Çağatay Türkçesinde *sı-/sin-* (Ünlü, 2013: 980, 983) biçimleriyle görülmektedir. Bugün bazı Anadolu ağızlarında *sındı/sınık* gibi kelimelerde yaşayan (DS V, 2009: 3612-3613) ve Tarama Sözlüğü'nde "kırmak, bozmak, yıkmak, yenmek" (Dilçin, 2009: 198) anlamlarıyla kayıtlı olan *sı-* fiili, divanda aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*devlet atna sen bineli degme piyāde
ferzān oluban çoğ şeh ü sulṭānı sınışdur 151/6*

29. sındı 'makas'

Eski Türkçe dönemine ait metinlerde rastlanmayan *sındı* kelimesi, Eski Türkçe *sı-* 'kırmak' fiilinden ortaya çıkmıştır. Karahanlı (Atalay, 2013: 516) ve Harezmi (Ünlü, 2012: 521) Türkçelerinde *sındı*, Kıpçak Türkçesinde *sındı/sındı* (Toparlı vd. 2007: 235), Çağatay Türkçesinde *sındı* (Ünlü, 2013: 983) biçimlerinde görülmektedir. Tarama Sözlüğü'nde *sındı/sındı* (Dilçin, 2009: 198) şeklinde geçen ve bugün bazı Anadolu ağızlarında (DS V, 2009: 3612) hâlâ yaşamakta olan *sındı* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*yüce kaddün görüp serv-i hırāmān
egildi reşk édüben şandı düşdi 165/2*

30. teg 'gibi'

Eski Türkçe döneminden Osmanlı Türkçesinin sonlarına kadar görülen *teg* 'gibi' kelimesi, özellikle Doğu Türkçesi metinlerinde yaygın olarak kullanılmıştır (Üşenmez 2014: 605). Orhun (Tekin, 2016: 309) ve Eski Uygur Türkçelerinde *teg* 'gibi, tek' (Caferoğlu, 1993: 151) şeklinde görülmektedir. Orta Türkçe döneminde Harezmi (Ata, 1998: 416) ve Çağatay (Kaçalın, 2011: 1011), Türkçelerinde *tég* 'değın, gayet' biçiminde kullanılan kelimenin Kıpçak Türkçesinde *tég/dék/déy* 'gibi' gibi farklı şekillerine de rastlanmaktadır (Güner, 2013: 298). Tarama

Sözlüğü'nde *tek/dek* 'gibi' (Dilçin, 2009: 218) biçiminde görülen *teg* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

dā īyā ḳaddi hevāsında elifteg toḡru ol
ḫarf ile daḳ dutmasun tā zinhar olmaz kişi 154/7

31. uçmak 'cennet'

Karahanlı Türkçesinden itibaren Türkçede görülen *uçmak* kelimesi Eski Türkçe dönemine ait metinlerde görülmez. Karahanlı Türkçesinde *uçmaḳ/uçtımaḫ/uçtmaḫ/uçmaḫ* (Üşenmez, 2010: 312), Harezmi Türkçesinde *uçtmaḫ/uçtmaḫ/uçmaḫ/uştmaḫ/uçtmaḫ* (Ata, 1998: 444, 445), Kıpçak Türkçesinde *uçmaḳ* (Toparlı vd. 2007: 290) Çağatay Türkçesinde ise *ucmaḡ/uçmaḫ/ucmaḳ* (Ünlü, 2013: 1180) biçimlerinde kullanılmıştır.

Kelimenin kökeniyle ilgili olarak Clauson, Soğdca'dan ödünçlemeye yoluyla alındığı görüşünü ileri sürmüştür (Clauson, 1972: 257). Tarama Sözlüğü'nde *uçmaḡ/uçmaḫ/uçmaḳ* (Dilçin, 2009: 228) biçimlerinde geçen *uçmak* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir.

ḫolu iç saḡraḳı sāḳi görelüm
ḫolu içenleri uçmaḡ içinde 305/5

32. uğrı 'hırsız'

Eski Türkçe döneminden başlayarak Anadolu ağızlarına kadar geniş bir kullanım alanı bulan *uğrı* kelimesi, metinlerde /o/ ve /u/ biçimleriyle görülmektedir. Eski Uygur Türkçesinde *oğrı* (Caferoğlu, 1993: 93), Karahanlı Türkçesinde *oğrı/uğru* (Atalay, 2013: 425), Harezmi Türkçesinde *oğrı* (Ata, 1998: 319), Kıpçak Türkçesinde *oğrı/oğur/uğrı/uğur* (Toparlı vd. 2007: 203), Çağatay Türkçesinde *uğrı* (Ünlü, 2013: 1181) şeklinde kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü'nde *uğrı/uğru* (Dilçin, 2009: 229) biçiminde kayıtlı olan kelime, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte geçmektedir:

zülfüñ gönüller uğrısıdur géceler gezer
müşki libs géydügi her şeb-revānedür 271/4

33. yağı 'düşman'

Orhun Türkçesinden (Tekin, 2016: 313) itibaren Türk dilinde görülen *yağı* 'düşman' kelimesi, aynı şekil ve anlamıyla Eski Uygur (Caferoğlu, 1993: 182), Karahanlı (Atalay, 2013: 726), Harezmi (Ata, 1998: 465), Kıpçak (Toparlı vd. 2007: 306) ve Çağatay (Ünlü, 2013: 1218) Türkçesi metinlerinde kullanılmıştır. Tarama Sözlüğü'nde (Dilçin, 2009: 242) yine aynı biçim ve anlamda görülen *yağı* kelimesi, Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

sāḳi yörüt ol ḫan ayaḡın ilde yasaḳdur
hey ḫana yağı kimdür işitmez bu yasaḡı 49/2

34. yaraḳ 'hazırlık'

Orhun Yazıtları'nda *yaraḡlıḡ* 'silahlı' (Tekin, 2016: 314), Eski Uygur Türkçesinde *yaraḳ* 'silah' (Caferoğlu, 1993: 186) biçimlerinde geçen kelime, Orta Türkçe döneminde anlam genişlemesi yoluyla "hazırlık, güç, kudret" anlamlarında da kullanılmaya başlanmıştır (Üşenmez, 2014: 693). Karahanlı Türkçesinde *yaraḡlıḡ* 'imkân, fırsat' (Atalay, 2013: 747), Harezmi Türkçesinde *yaraḡ* 'hazırlık, silah, güç' (Ünlü, 2012: 662), Kıpçak Türkçesinde *yaraḡ/yaraḳ* 'hazırlık, silah' (Toparlı vd. 2007: 311), Çağatay Türkçesinde ise *yaraḳ* 'silah, hazırlık' (Ünlü, 2013:1232) biçimlerinde görülen kelime, Tarama Sözlüğü'nde "hazırlık, silah" (Dilçin, 2009: 247) anlamlarıyla tespit edilmiştir. Osmanlıca'nın ilk dönemlerinde kullanıldıktan sonra kullanımdan düşen *yaraḳ* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte geçmektedir:

*dâ'îye destur vér kim bursaya varam dağı
ki yarağın eyleyem şimdi kim elden iş gelür* 319/2

35. **yarlığ** ‘emir, ferman’

Orhun Yazıtları'nda *yarlığ* kelimesi geçmez. Ancak “ilahi gücü” ifade anlamında Tanrı için kullanılan ve *yarlığ* kelimesinden türemiş olan *yarlıka-* fiili (Tekin, 2016: 314) görülmektedir. Eski Uygur Türkçesinde ise kelimeye *yarlığ* ‘karar, emirname, akide, fakir’ (Gabain, 2000: 319) şeklinde rastlanmaktadır. Karahanlı Türkçesinde *yarlık* ‘fakir, emir’ (Atalay, 2013: 750-751), Harezmi Türkçesinde *yarlığ/yarlık* ‘emir, ferman’ (Ünlü, 2012: 666), Kıpçak Türkçesinde *yarlığ* ‘yardım’ (Toparlı vd. 2007: 313), Çağatay Türkçesinde *yarlığ/yarlık* ‘emir, ferman’ (Ünlü, 2013: 1234-1235) biçimlerinde kullanılmıştır.

Başlangıçta “sefil, fakir acınacak durumda olan” anlamlarını taşıyan *yarlığ* kelimesi, bu anlamdan hareketle “vaaz, dini eser” anlamını kazanmış, daha sonra da “emir, ferman, hüküm” anlamlarının kelimenin bünyesine katılmasıyla kelimenin anlam alanı soyuttan somuta doğru genişlemiştir (Erol, 2008:599).

Tarama Sözlüğü'nde “emir, ferman” (Dilçin, 2009: 248) anlamlarıyla geçen *yarlığ* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında şu beyitte kullanılmıştır:

*siyâset **yarlığım** şâha yürüdüñ yédi iklime
kim uş âvâzesi yérden érişdi çarđ-ı minâya* 21/20

36. **yavlağ** ‘pek çok’

Türk dilinde, Eski Türkçeden itibaren görülen ve tarihî metinlerde geniş ölçüde kullanılan *yavlağ* kelimesi, Orhun Türkçesinde *yablak* ‘kötü, fena’ (Tekin, 2016: 313), Eski Uygur Türkçesinde *yablak/yavlağ* ‘kötü, fena’ (Caferoğlu, 1993:189) şeklinde geçmektedir. Orta Türkçe döneminde ise; Karahanlı Türkçesinde *yawlağ* ‘kötü, fena, katı’ (Atalay, 2013: 761), Harezmi Türkçesinde *yawlağ* ‘çok, iyi, kötü, fena’ (Ünlü, 2012: 671) ve Kıpçak Türkçesinde ise *yavlağ* “büyük, korkunç” (Toparlı vd. 2007: 315) biçimlerinde kullanılmıştır. Temelde “kötü, şeytan” anlamına gelen kelime, anlam genişlemesi yoluyla “aşırı derecede” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Tarihî gelişimi incelendiğinde Eski Anadolu Türkçesi döneminde “kötü, fena” anlamından ziyade, buna uzak sayılabilecek olan “pek, çok, gayet” anlamıyla yaygınlaşmıştır (Erol, 2008: 757). Tarama Sözlüğü'nde “pek, çok, gayet” (Dilçin, 2009: 251) anlamlarıyla geçen *yavlağ* kelimesi, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

*şarâbuñ gerçi kim ğâyet eyüsi
bahâdur gey katı **yavlağ** bulunmaz* 323/6

2.2. Eklerde Görülen Eskicil Ögeler

2.2.1. -ğan sıfat-fiil eki

Eski Türkçede -gAn şeklinde kullanılan (Tekin, 2016: 157) bu sıfat-fiil eki, Batı Türkçesine geçerken baştaki /g/ sesinin düşmesiyle -an biçimine dönüşmüştür (Ergin, 1998:316). Dâî divanında, “Tanrı'nın sıfatı” olarak kullanılan *yaratğan* kelimesinde Eski Türkçedekine benzer şekilde ve yapım eki işlevinde kullanılmıştır:

*sağışsuz ğamd ile şükr ol **yaratğan** ğağ ta ‘âlâya
ki ğalk üstine rağmetden birağdı uş yeñi saye* 21/1

2.2.2. -gay gelecek zaman eki

Orhun Türkçesinde sınırlı kullanılan (Tekin, 2016: 172) -gAy eki, Uygur Türkçesinde oldukça yaygın kullanılmıştır (Eraslan, 2012: 343). Eski Anadolu Türkçesi dışındaki tarihî Türk lehçelerinden Karahanlı (Hacıeminoğlu, 2003: 187), Harezmi (Hacıeminoğlu, 1997: 152), Kıpçak (Güner, 2013: 226) ve Çağatay (Argunşah, 2014: 170): Türkçelerinde de -gAy biçiminde olan görülen ek, gelecek

zaman ifadesinin yanı sıra gereklilik ve dilek işlevlerinde de kullanılmıştır (Mansuroğlu, 1958: 171-183). -gAy eki, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

yār ile hergiz cüzālîk bolmağaydı kâşki
yāhōd evvel āşinālîk bolmağaydı kâşki 270/1

2.2.3. -güci sıfat-fiil eki

Orhun Türkçesinden (Tekin, 2016:152) itibaren Türkçede görülen -gUçI eki, Uygur (Eraslan, 2012: 382), Karahanlı (Hacıeminoğlu, 2003: 169), Harezmi (Ata, 2014: 104), Kıpçak (Güner 2013: 328) ve Çağatay (Argunşah 2014: 154) Türkçelerinde de aynı biçimde kullanılmıştır. Batı Türkçesine geçerken baştaki /g/ sesinin düşmesiyle Eski Anadolu Türkçesinde -ICI şeklinde kullanılan ek (Bayraktar, 2004: 91), Ahmed-i Dâî divanında Eski Türkçede kullanıldığı şekliyle aşağıdaki beyitte geçmektedir:

cür 'asını nüş éder bolsa hayâtı cān bulur
hızr teg mengü yaşar ol āb-ı hayvān içgüçi 325/3

2.2.4. -gil teklik 2. kişi emir eki

Eski Türkçede emir kipi 2. teklik kişi çekimi eksiz veya -gII ekiyle yapılmıştır (Gabain, 2000: 79). Bu durum Orta Türkçe döneminde de aynı şekilde devam etmiştir (Bulak, 2017: 280-314) Eski Anadolu Türkçesinden sonra Osmanlı Türkçesi döneminde kullanımdan düşen -gII eki, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir:

gülüm gel gül gibi gülgil görüben lā'le lāl olsun
nevālar kılsun uş bülbül saña gülgulden ayruksı 181/5

2.2.5. +ke yönelme eki

Eski Türkçe ve Orta Türkçe dönemi Doğu Türk lehçelerinde +GA biçiminde olan yönelme eki Batı Türkçesine geçerken baştaki /g/ sesinin düşmesiyle +A biçimine dönüşmüştür (Ergin, 1993: 222). +ka yönelme eki, Ahmed-i Dâî divanında aşağıdaki beyitte Doğu Türkçesine özgü biçimiyle tespit edilmiştir:

ger perī sini mekkeke beyzede ma'zür tut
bī-edebdür ādemī olsa démezdi bu kelam 29/6

2.2.6. -p zarf-fiil eki

Eski Türkçede -p biçiminde olan zarf-fiil eki Batı Türkçesine geçerken bağlantı ünlüsünü bünyesine alarak -up-/üp biçimine dönüşmüştür (Ergin, 1993: 322). Türkiye Türkçesinde ünlüyle biten fiillere yardımcı bir ses olarak gelen ek, Dâî divanında aşağıdaki beyitte Eski Türkçedeki kullanıma benzer biçimde ünlüyle biten fiil tabanına doğrudan gelmiştir.

vefā vü 'ahdini saħlap aña vefā kılruram
bu bī-vefāyı görüñ 'ahdine vefā kılmazı 79/2

2.2.7. -uban zarf-fiil eki

Eski Türkçeden başlayarak Türk dilinin tarihî metinlerinde görülen -uban eki, -(y)Up ekinin genişlemiş biçimidir. Eski Türkçede -(X)pan (Tekin, 2016: 160), Karahanlı Türkçesinde -UBAn (Hacıeminoğlu, 2003: 172), Harezmi Türkçesinde -IbAn, -UbAn (Hacıeminoğlu, 1997: 169), Kıpçak Türkçesinde -bAn (Güner, 2013: 337), Çağatay Türkçesinde -IbAn, -UbAn (Argunşah, 2014: 160) biçimlerinde kullanılmıştır. Eki Anadolu Türkçesinde ise -(y)UbAn ve genişlemiş biçimi olan -(y)UbAnIn (Şahin 2009: 77) şeklinde görülen ek, bu dönem metinlerinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Türkiye Türkçesinde kullanılmayan -uban zarf-fiil eki, divanda aşağıdaki beyitte geçmektedir:

*deryâ geçübün tağlar aşan 'âşıkı şanma
fürkât deresi yoğuşunuñ yarın unıda 135/3*

3. Sonuç

Bu çalışmada, 14. yüzyılın ikinci yarısıyla 15. yüzyılın başında yaşayan ve yaşadığı dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olan Ahmed-i Dâî'nin divanında eskicil özellikler taşıyan 36 kelime ve 7 ek incelenmiştir. Divan, hem bugün hem de yazıldığı dönem için arkaik olarak kabul edeceğimiz kelime ve ekler içermektedir.

1. Ahmed-i Dâî Divanı, söz varlığı bakımından oldukça zengindir. Yaşadığı dönemin dil ve üslup inceliklerine vakıf olan Dâî, divanında azımsanmayacak sayıda deyimlerden, halk söyleyişlerinden yararlanarak dilin ifade olanaklarını geniş ölçüde kullanmaya çalışmıştır.

2. Ahmed-i Dâî Divanı, eskicil nitelikteki dil unsurları bakımından hatırı sayılır bir zenginliğe sahiptir. Divanda, şairin yaşadığı dönemin dilinde pek kullanılmayan Doğu Türkçesi kökenli kelimeler görülmektedir. (*men, bol-*)

3. Ahmed-i Dâî Divanı'nda bugünkü yazı dilinde kullanılmayan *-UbAn*, gibi zarf-fiil eklerinin yanı sıra şairin yaşadığı dönemde Oğuz Türkçesinde pek görülmeyen ve Eski Türkçedekine benzer şekilde kullanılan *+ka, -gan* gibi ekler de tespit edilmiştir.

Bugün ölçünlü yazı dilinde kullanımdan düşmüş olan eskicil ögeler Türk dilinin tarihî süreçte geçirdiği değişimi göstermesi bakımından önemli dilsel göstergelerdir. Eskicil ögeler, hem Türk dilinin problemleri konularının çözümünde hem de etimolojik çalışmalara katkı sağlamak noktasında, Türk dilinin söz varlığının eş ve art zamanlı olarak incelenmesinde önemli rol oynar. Bu bağlamda klasik Türk Edebiyatı eskicil ögelerin tespit edilmesinde önemli bir kaynaktır. Klasik Türk edebiyatı dönemine ait eserlerin bu anlayışla ele alınması, Türk dili araştırmalarına katkı sağlayacaktır.

KISALTMALAR

DS	Derleme Sözlüğü
DLT	Divanu Lugati't-Türk
EAT	Eski Anadolu Türkçesi
ed.	Edebiyat

KAYNAKLAR

- Arat, Reşit Rahmeti. (2006), *Atebetü'l-Hakayık*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Argunşah, Mustafa. (2013), *Çağatay Türkçesi*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Ata, Aysu. (1998), *Nehcü'l-Feradis II Dizin-Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ata, Aysu. (2014), *Harezmi-Altın Ordu Türkçesi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Atalay, Besim. (2013), *Divanü Lugat-İt-Türk Tercümesi C. I, II, III, IV*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Bayraktar, Nesrin. (2004), *Türkçede Fülimsiler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Bulak, Şahap. (2017), *Karşılaştırmalı Tarihî Türk Yazı Dilleri Grameri*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Caferoğlu, Ahmet. (1993), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

- Clauson, Sir Gerard. (1972), *An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Oxford University.
- Derleme Sözlüğü. (2009), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Dilçin, Cem. (2009), *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Eraslan, Kemal. (2012), *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Eren, Hasan. (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Yayınevi, Ankara.
- Ergin, Muharrem. (1993), *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, İstanbul.
- Erol, Hülya, Arslan. (2008), *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişimleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Gabain, A. Von. (2000), *Eski Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Gülsevin, Gürer. (2015), “Arkaik-Periferik Kavramı ve Bu Kavramın Tarihî Batı Rumeli Türkçesi Ağzlarının Tespitindeki Önemi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 32/3, s. 1-12.
- Güner, Galip. (2013), *Kıpçak Türkçesi Grameri*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Gülcalı, Zemire. (2015), *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan “Aç Bars” Hikâyesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Gülensoy, Tuncer. (2011), *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, C. I, II, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Gülsevin, Gürer. (1997), *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Hacıeminoğlu, Necmettin. (1997), *Harezmi Türkçesi ve Grameri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Hacıeminoğlu, Necmettin. (2003), *Karahanlı Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kaçalın, Mustafa. (2011), *Nevayi'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kanar, Mehmet. (2011), *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul.
- Kanar, Mehmet. (2010), *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Derin Yayınları, İstanbul.
- Karasoy, Y. ve Yavuz, O. (2004), “Dede Korkut'ta ayıt-/eyit; eyit-/yit-/it-ve aşıt-/işit Kelimeleri Üzerine”, *Bilig Kış* 2004, sayı: 28, s. 101-115.
- Kocasavaş, Yıldız. (2004), *Türkçede Şahıs Zamirleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Korkmaz, Zeynep. (2010), *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Küçük, Serhat. (2013), “Zâtî Dîvânı'nda Arkaik Unsurlar”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 49, s. 117-130.
- Küçük, Serhat. (2014), “Şeyyad Hamza'nın Yusuf u Zeliha'sındaki Arkaik Unsurlar”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.52, s.1-25, Erzurum.
- Mansuroğlu, Mecdut. (1958), “Türkçede -gay / -gey Eki ve Türemeleri”, *Jean Deny Armağanı*, s. 171-183, Ankara.

Okatan, H. İbrahim. (2013). “Sûdî'nin Şerh-i Bostan'ında Geçen Arkaik Kelimeler”, *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, Eylül 2013, Cilt: 5/Yaz, Sayı: 19, s. 14-53.

Ölmez, Mehmet. (2003), “Çağataycadaki Eskiçil Ögeler Üzerine”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu Mustafa Canpolat Armağanı*, s. 135-142, Ankara.

Özdemir, Hakan. (2012), “Günümüze Göre Klasik Türk Edebiyatındaki Eskiçil Unsurlar: İbn-İ Kemâl Örneği”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* Volume 7/4, Fall 2012, P. 2501-2509, Ankara-Turkey.

Özdemir, Hakan. (2012), “Günümüze Göre Sehî Bey Divânı'ndaki Arkaik Unsurlar” *Karadeniz*, 15.S (Güz 2012), s. 90-100.

Özmen, Mehmet. (2001), *Ahmed-İ Dai Divanı Cilt I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Paçacıoğlu, Burhan. (2016), *Türkçenin VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Sözcük Dağarcığı*, Kesit Yayınları, İstanbul.

Sev, Gülsel. (2007), *Tarihi Türk Lehçelerinde Hâl Ekleri*, Akçağ Yayınevi, Ankara.

Şahin, Hatice. (2009), *Eski Anadolu Türkçesi*, Akçağ Yayınevi, Ankara.

Taş, İbrahim. (2009), *Süheyl ü Nev-Bahâr'da Eskiçil Ögeler*, Palet Yayınları, Konya.

Tekin, Şinasi. (2001), *İştikakçinin Köşesi, Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*, Simurg Yayınları, İstanbul.

Tekin, Talat. (2016), *Orhon Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Toparlı, Recep. (2000), *Ahmet Vefik Paşa Lehçe-i Osmani*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Toparlı, Recep, Argunşah, Mustafa. (2014), *Muinü'l-Mürid*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Toparlı Recep, Vural Hanifî, Karaatlı Recep. (2007), *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Türkçe Sözlük. (2012), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Ünlü, Suat. (2013), *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Eğitim Kitabevi, Konya.

Ünlü, Suat. (2012), *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*, Eğitim Kitabevi, Konya.

Ünlü, Suat. (2012), *Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğü*, Eğitim Kitabevi, Konya.

Üşenmez, Emek. (2014), *Eski Anadolu Türkçesinde Arkaik (Eski) Ögeler*, Akademik Kitaplar, İstanbul.

Üşenmez, Emek. (2010), *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*, Doğu Kitabevi, İstanbul.

Vardar, Berke. (2007), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul.

Yüce, Nuri. (1993), *Mukaddimetü'l-Edeb*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ASLAN

Emekli Öğretim Üyesi
Kayseri / TÜRKİYE
mustafaaslan1951@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9253-1719

18. YÜZYIL OLAYLARINA DÜŞÜLMÜŞ TARİHLER

THE 'DATE VERSES' WRITTEN ON 18TH
CENTURY EVENTS

DOI Number: 10.28981/hikmet.409193

ÖZ

Tarih düşmek Osmanlı kültüründe önemli bir yer tutar. Savaş, barış, doğum, ölüm, tarihî eserlerin yapımı veya onarımı, kıymetli kitapların yazım veya basım yılı, atama, görevden alma, sürgün gibi pek çok olay "Ebced Hesabı" denilen bir usûl ile "yıl olarak" hesaplanıp şiirle ifade edilmiştir. Bunlar Divan şairlerinin şiirlerini topladıkları "Divan"ların çoğunda "tevârih/tarihler" başlığı altında yer alır ve ait oldukları devrin tarihi ve edebiyatı için de önemli malzemelerdir.

Divan edebiyatında 18. asır "şiir ve şâir asrı" sayılır. Çünkü bu asır, şâir kadrosu bakımından klâsik edebiyatın en geniş ve zengin dönemidir. Bu asırda 1322 şairin yetişmesi de bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Bu makalede 18. asır Divan şairlerinin düştükleri tarihlerden örnekler vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: 18. yüzyıl, Divan, Divan şairi, Ebced Hesabı, tarih düşmek, Sürûrî.

ABSTRACT

Writing a poem dedicated to a historic event (histories) has an important place in Ottoman culture. Many events such as war, peace, birth, death, building or restoring historical monuments, years of writing or printing of precious books, appointments and dismissals have been calculated and expressed in poetry as a "year" with a method called "Ebced". These are under the heading of "date verses" in most of the "Divans" where the poets of the Divan poets gather their poems and are important materials for the history and literature of the era they belong to.

In the Divan literature, 18th century is considered as "poem and poetry century". Because this century is the largest and richest period of classical literature in terms of the poet's staff. The birth of 1322 poets in this century also makes this fact clear. In this article we tried to give examples from the "date verses" of 18th century Divan poets.

Keywords: 18th century, Divan, Divan poet, Ebced, date verses, Sürûrî.

Giriş

Edebiyat tarihi -haklı olarak- yüz yıllar itibariyle incelenir. Her yüzyılın sosyal, siyasal, ekonomomik, tarihî ve coğrafi şartları değişik olduğu için, edebiyatımız da bu şartlardan yüz yıllar itibariyle farklı şekillerde etkilenmiştir. “Eski Türk Edebiyatı” veya “Divan Edebiyatı” olarak tanınan ve yaklaşık yedi yüz yıl süren edebiyatımız da böyle incelenegelmiştir.

Edebî Durum

“Bu yüzyılda siyasî, iktisadî ve içtimaî hayatta kendisini belirgin olarak hissettiren gelişmeye karşılık, bilim, kültür ve edebiyat hayatı bu çöküntüden fazla etkilenmemiş ve önceki asrın devamı olarak olgunluk dönemini yaşamayı sürdürmüştür. Geleneğin belirlediği kriterlere bağlı kalarak kendisini her dönemde teknik ve estetik bakımdan yenileyerek gelişimini devam ettiren edebiyat, gerek kemiyet ve gerekse keyfiyet bakımından özellikle asrın başında Nedim, sonunda da Şeyh Gâlib’in elinden en mükemmel ve olgun örneklerini vermişti. Bunda asrın başında III. Ahmed ve sonunda III. Selim’in sanat ve sanatkâra ilgi gösterip desteklemelerinin ve uzun süren savaşlardan yorgun düşen Osmanlı için soluklanma ve barış özlemi duyulmasının önemli etkisi olmuştur. Bu dönem şairleri önceleri hikmet ve hünerle elde edilen edebî seviyeyi, bu dönemde mahallî unsurları, gündelik hayatı ve konuşma dilini şiirin malzemesi yaparak yakalamaya çalışmışlardır”¹.

Çeşitli kaynaklar 18. asrı şiir ve şâir asrı sayarlar. Çünkü bu asır, şâir kadrosu bakımından klâsik edebiyatın en geniş ve zengin dönemidir. Halil Çeltik bir araştırmasında bu asırda 1322 şairin yetiştiğini² kaydetmektedir.

“XVIII. yy.da genel olarak Türk dünyası bir gerileme içindedir. Bu gerileme edebiyatta ve kültür hayatında açıkça görülür. Osmanlı edebiyatı da bir durgunluk devresine girmiştir.”³

Hazar ötesi Türkleri arasında Türkmen şairi Mahtum Kulu, Azeri sahasında da Vâkıf en önemli edebî simalardır.

Anadolu sahasında ise (alfabetik olarak) **Âsım** (Çelebi-zâde, ö.1173/1759), **Âtîf** (Defterdar, ö.1155/1742-43), **Aynî** (Ayıntaplı, ö.1180/1766-67), **Beliğ** (İsmail, ö.1142/1729), **Beliğ** (Mehmet Emin, ö.1174/1760-61), **Dürrî** (Yek-çeşm, ö.1137/1724-25), **Fâzıl** (Enderunlu, ö.1221/1810), **Enîs Dede** (şeyh, şair ve hattat, ö.1160/1746), **Es’ad** (Şeyhülislâm, ö.1166/1752-53), **Esrar Dede** (ö.1211/1796), **Fennî** (Mevlevî şeyhi), **Fitnat Hanım**, (ö.1195/1780) **Haşmet** (ö.1182/1768), **Hâtem** (ö.1171/1757-58), **Hâzık** (ö.1176/1762-63), **Hevâyî** (Abdurrahman Kubûr’i-zâde, sonra Rahmî mahlasını kullanmış, ö.1127/1715), **Hoca Neş’et** (ö.1222/1807), **İlhâmî** (III. Selim, ö.1223/1808-09), **İshak** (Osmanlı Devleti’nin 61. şeyhülislâmı, ö.1127/1734), **İzzet** (Beylikçi), **İzzet Ali Paşa**, (Devlet adamı, şair ve hattat. ö.1147/1734), **İzzî Süleyman**, (ö.1166-68/1753-54), **Kâmi** (Edirneli, asıl adı Mehmet, ö.1136/1723-24), **Kanî** (Tokatlı,

¹Ahmet Atilla Şentürk-Ahmet Kartal, Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 424-425.

² Halil Çeltik, *18. yy Tezkirelerinde Divan Şairleri*, Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları), Hasibe Mazıoğlu Armağanı, II, c. XXII, 1998, s. 51.

³ Ötügen Yayınları, Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, c.11, s.4281.

ö.1206/1791-92), **Koca Ragıp Paşa** (Devlet adamı, şair, yazar. ö.1763), **Münif** (Antakyalı, Divan şairi, ö.1155/1742), **Nâbî** (meşhur 17. yy. Divan şairi, 18. yy olaylarına da tarih düşmüş, ö.1124/1712), **Nahîfî** (ö.1151/1738-39), **Naşid** (ö.1162/1748-49), **Nazîm** (ö.1139/1726-27), **Necîb** (Ahmedî, III. Ahmet), **Nedîm** (Meşhur Divan şairi, ö.1143/1730), **Nevres** (Kadîm, Kerküklü, ö.1175/1761-62), **Neylî** (ö.1162/1748), **Osman-zâde Tâib** (ö.1136/1723-24), **Pertev** (Vakanüvis, ö.1122/1710-11), **Rahmî** (Kırımlı, ö.1164/1751), **Ramiz** (Hüseyin, ö.1203/1788), **Râşid** (Mehmet, tarihçi, ö.1148/1735-36), **Râtib Ahmed Paşa** (ö.1170/1756-57), **Sâbit** (17. yy şairi, 18. yy olaylarına da tarih düşmüş, ö.1124/1712), **Sâkîb Dede** (Mustafa, ö.1129/1716-17), **Salim** (Mirza-zâde, ö.1156/1743-44), **Sami** (Arpaemini-zâde, ö.1145/1732-33), **Selim** (ö.1156/1743-44), **Seyyid Vehbi** (1149/1737), **Sünbül-zâde Vehbi** (ö.1224/1809-10), **Şeyh Galip** (ö.1213/1799), **Tâlib** (Bursalı, 1117 1705-06) ve **Vahîd Mahtûmî** başta gelen isimlerdir.

Bu yüzyılda Mahallîleşme akımı güçlenmiş, halk şiiri ile divan şiirinin birbirleri üzerindeki etkileri iyice kendini hissettirmeye başlamıştır. Edebiyatta İran tesiri de hemen hemen kalmamıştır. “Ayrıca Sebki Hindî’nin etkisiyle “tarih”, “muammâ” ve “lügaz” türünde yazılmış şiirlerin sayısında artış olmuştur. **Dürri**, özellikle de **Sürûri** manzum tarih düşürmede asrın en önemli temsilcileridir. Şairler tarafından hemen hemen her olay için manzum tarihler yazılmıştır.”⁴

“Mahallîleşmenin etkisiyle Anadolu’da Türk edebiyatının kuruluşundan beri varlığını devam ettiren **hece vezniyle şiir yazma geleneği**, bu asırda fark edilir bir artış kaydetmiştir. **Vahîd Mahtûmî**, **Nedîm**, **Necîb** (III. Ahmed), **Şeyh Gâlib**, **İlhâmî** (III. Selim) ve **Nahîfî** bu dönemde heceyle şiir yazan şairlerdir. Bunlar içerisinde en dikkati çeken hece vezniyle yazdığı 32 şiirle **Vahîd Mahtûmî**’dir.

“**Mahallî tarz**”ın sathîliğine, “**Sebki Hindî**”nin ise mânâ derinliğine ve giriftliğine tepki gösteren bazı şairler ise, özellikle **Bâkî** ve **Şeyhülislâm Yahyâ**’da ifadesini bulan “**Klâsik Üslûb**”a temayül etmişlerdir. Mânâdan çok âhenge önem veren, tasannu’dan uzak, zarif, açık ve nükteli söyleyişin temsil ettiği bu üslûba hem **Nâbî** ve hem de **Nedîm** takipçilerinin şiirlerinde rastlanmaktadır. **Nazîm Yahya**, **Esrar Dede**, **Enîs**, **Nahîfî**, **Beylikçi İzzet**, **Nevres-i Kadîm**, **Pertev**, **Kırımlı Rahmi** bu tarzda şiir söyleyen şairlerdir. Hattâ Şeyh Gâlib’in özellikle divanında yer alan şiirlerinde bu üslûbun özelliklerini görmek mümkündür.”⁵

Tasavvuf alanında Erzurumlu İbrahim Hakki, Diyarbakırlı Ahmet Mürşidî ve Gülşenî şeyhi Hasan Sezai dikkat çeken şahsiyetlerdir.

18. yüzyıldaki olaylara tarih düşmüş şahıslar için, kaynakçada belirtilen eserlerden faydalandık. Haluk İpekten ve arkadaşlarının hazırladığı Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü’nü ise, bu amaçla baştan sona kadar gözden geçirerek, oradaki kayıtlara göre 18. yüzyılda yaşadığı anlaşılan şahısları mahlaslarına göre, mahlası belli olmayanları isimlerine göre alfabetik sıraya koyduk:

⁴ Şentürk-Kartal, a.g.e., s. 427.

⁵ Şentürk-Kartal, a.g.e., s.428.

Aklî (Tablî-zâde Ali Efendi, Bursa'da doğmuş, orada öğrenim görmüştür. Musikide olağanüstü bir yeteneğe sahip olup tarih düşmede de ustadır. ö.17 Şaban 1116/1704), **Ali Senâyî** (Edirneli, şeyh, ö.1151/1738), **Behiştî** (Divan şairi, ö.1178/1764-65), **Birrî** (Divan şairi, Mehmet, ö.1120/1708-09), **Bülbül** (İstanbul'da Güzelce Mehmet Paşa Çeşmesi'ne 1172/1758 yılında tarih düşmüş), **Cemâlî** (asıl adı Mehmet Cemalettin, Şeyh Cemal Efendi sanıyla tanınmış, ö. 1164/1750-51), **Ebü'l-Es'ad** (Mehmet Emin, ö.1137/1724), **Emin Efendi** (Mehmet, Nazîrî-zâde, ö.1124/1712), **Es'ad** (Hamza-zâde, 1180/1766-67), **Eşref Feyzî, Fâik, Fâiz** (Abdullah, Bosnalı, ö.1100/1688-89), **Fâiz** (Mustafa, Börekçi-zâde, ö.1129-30/1717-18), **Fâiz** (Abdullah, Saraç-zâde, ö.1133/1720-21), **Fâiz** (Halil/Mehmet, Câbî-zâde, ö.1134/1721-22), **Fâiz** (Şamlı Ali Ağa, ö.1142/1729-30), **Fâiz** (Mehmet, Yirmisekiz Mehmet Çelebi, ö.1145/1732), **Fâiz** (Seyit Mehmet, ö.1207/1792-93), **Fehîm** (Fârîğ mahlasıyla da şiirler yazmış, ö.1194/1780), **Fehmî** (Abdullah, ö.1139/1726-27), **Fehmî** (Mustafa, ö.1158/1745), **Fenâyî** (Mustafa, ö.1115/1703-04), **Fennî** (Mehmet, Mevlevî şeyhi), **Ferdî** (Hüseyin, Arayıcı-zâde, ö.1120-21/1709-10), **Ferdî** (Nigâhî'nin kardeşi, ö.1125/1713), **Fethî** (ö.1100/1688-89), **Fethî** (Abdülkerim, Bülbülcü-zâde, ö.1106-07/1695-96), **Fethî** (Fethullah, ö.1106/1694-95), **Fevzî** (Ahmet, ö.1158/1745), **Fezî** (Fezullah, ö.1100/1688-89), **Fezî** (Hasan, ö.1102/1690-91), **Fezî** (Fezullah, ö.1110/1698-99), **Fezî** (Ali, ö.1115/1703-04), **Fezî** (Salih, ö.1127/1715), **Fezî** (Fezullah, ö.1127/1715), **Fezî** (ö.1150/1737-38), **Fezî** (Mehmet, ö.1151/1738-39), **Fezî** (Fezullah, ö.1152/1739-40), **Fezâyî** (Derviş Mehmet, ö.1150/1737-38), **Firâkî** ("Yazıcı" sanıyla tanınmış, ö.1155/1742-43), **Gâlib** (Mehmed Saîd, ö.1177/1763-64), **Gavsî** (Ahmet Dede, ö.1108-09/1697-98), **Gülşenî** (İbrahim, ö.1100/1688-89), **Günâhî** (Osman, ö.1128/1715-16), **Hâcî** (Mehmet, ö.1137/1724-25), **Hacı Mehmet İsmet Bey, Hâdî** (ö.1143/1730-31), **Hâfız** (Hâfız Post, ö.1105/1693), **Hâfız** (Galatalı Hâfız, ö.1157/1744-45), **Hâkî** (ö.1171/1758-59), **Hâkî** (ö.1172/1758-59), **Hakîm** (Seyit Mehmet, ö.1158/1771), **Hakki (İbrahim Hakki, Erzurumlu, ö.1186/1772-73), Hakki (İsmail Hakki Bursalı, Celvefî şeyhi, ö.1138/1725), Halef** (Mehmet, ö.1179/1765-66), **Hâlis** (Mehmet, ö.1121/1709), **Hâlis** (İbrahim, ö.1160/1747), **Hâlis** (Ahmet, ö.1191/1777-78), **Hamdî** (Mehmet, ö.1106/1694), **Hamdî** (Mehmet, Hamamcı-zâde, ö.1107/1695), **Hamdî** (Ahmet Çelebi, ö.1115/1703), **Hamdî** (Ahmet, ö.1164/1750-51), **Hamdi Bey** (Mustafa, ö.1207/1742), **Hâmî** (Ahmet, Diyarbakırlı, ö.1160/1747), **Hâmî** (Abdüllatif, ö.1180/1766-67), **Hâmid** (Ahmet, ö.1180/1766-67), **Hâmid** (Mehmet, ö.1192/1778), **Hamîd** (Mehmet, ö.1181/1767), **Hanîf** (İbrahim, ö.1189/1775-76), **Hasîb** (Seyit Mehmet Dede), **Hasîb** (ö.1130/1719), **Hasîb** (Ahmet, Mü'min-zâde, ö.1166/1752-53), **Hasîb** (Ahmet, ö.1182/1768-69), **Hasîb** (ö.1199/1785), **Hâsim** (Es'ad, ö.1135/1722-23), **Hâtem** (Ahmet, Akovalı-zâde, ö.1171/1757-58), **Hattî** (Mustafa, ö.1174/1760-61), **Hayâtî** (Seyit İbrahim), **Hayrî** (Hayrullah, ö.1135/1722-23), **Hezârî** (Mehmet Kebûterî, ö.1137/1724), **Hıfzî** (Mehmet, ö.1166/1752-53), **Hıfzî** (ö.1173/1759-60), **Hilmî** (Osman, ö.1137/1719-20), **Hilmî** (Mustafa, ö.1173/1759-60), **Huldî** (Mustafa, ö.1138/1725-26), **Hâsim** (Es'ad, ö.1135/1722-23), **Hulûs** (Hasan, ö.1141/1728-29), **Hüsâm Dede** (ö.1100/1688), **Hüsâmî** (Ahmet, ö.1168/1754-55), **Hüseyin** (Hacı Evhad Şeyhi, ö.1105/1693-94), **Hüseyin Can** (Bursalı, ö.1107/1695-96), **İtrî**

(Mustafa, Buhûrî-zâde, ö.1122-23/1710-11), **İbrahim Paşa** (Nevşehirli, Damat, ö.1143/1730), **İffet** (ö.1151/1738-39), **İffetî** (Ahmet, Sâatî-zâde, ö.1100/1688-89), **İffetî** (Mustafa, Abdülkerim-zâde, ö.1139/1726), **İhyâ** (ö.1228), **İkbâlî** (III.Mustafa, ö.1187/1773-74), **İlhâmî** (III.Selim, ö.1175/1761-62), **İlmî** (Mehmet, ö.1134/1721-22), **İshak Efendi** (Şeyhülislâm), **İshak** (Mollacık-zâde, ö.1195/1780-81), **İsmet** (Seyit İbrahim, Râif İsmail-zâde, ö.1164/1750-51), **İsmet** (Mehmet, ö.1140/1727/28), **İzzet** (Ali, ö.1148/1735-36), **İzzet** (Ahmet, ö.1124/1712), **İzzî** (Mehmet, ö.1109/1693), **İzzî** (Süleyman, vakanüvis, ö.1166-68/1752-54), **Kâdirî** (Abdurrahman, Şeref Çelebi, ö.1123/1711-12), **Kâmî** (Mustafa, ö.1104/1692), **Kâmil** (Mehmet, ö.1148/1735-36), **Kâmil** (Kâmil Mehmet Çelebi, ö.1184-1770-71), **Kâmil Paşa** (Ahmet, ö.1177/1763-64), **Kâmil Paşa** (Ahmet, ö.1178/1764), **Kâşif** (Seyit Mehmet Sadettin, ö.1111/1699-1700), **Kâşif** (Mehmet Emin, Şâtır-zâde Kethüda, ö.1181/1767-68), **Kâtib** (Mustafa, Çavuş-zâde, ö.1113/1701), **Kelîm** (Mustafa, ö.1151/1738-39), **Kelîmî** (Mustafa, ö.1154/1741-42), **Kemter** (Antakyalı, ö.1151/1138-39), **Kenzî** (Hasan, Ayaşlı, ö.1120-26/1708-15), **Kerîmî** (Mehmet, ö.1120/1708-09), **Kudsî** (Abdullah, ö.1130/1717-18), **Kurbî** (ö.1170/1756-57), **Kusûrî** (Ömer, ö.1145/1732-33), **Kutbî** (Mehmet, ö.1176/1762-63), **Kühî** (Osman, ö.1120-28/1708-16), **La'î** (Mustafa, ö.1123/1711-12), **La'î** (Ahmet, ö.1194/1780), **Lâyih** (Mehmet, Marînî Mehmet Efendi, ö.1159/1746), **Lebîb** (Mehmet, ö.1114/1702-03), **Lebîb** (Ahmet, ö.1126/1714), **Lebîb** (Mahmut, ö.1149/1736-37), **Lebîb** (Diyarbakırlı, ö.1160/1747), **Lebîb** (Diyarbakırlı, Hüseyin, ö.1182/1768-69), **Lebîb** (Diyarbakırlı, Abdülgafûr, ö.1185/1771), **Ledünnî** (Mustafa, ö.1133/1720-21), **Lem'î** (Halil, ö.1137/1724-25), **Levhî** (Bursalı, ö.1165/1751-52), **Leylâ Hanım** (ö.1164/1750-51), **Lutfî** (Mehmet Lutfullah, ö.1110/1698-99), **Lutfî** (Kırımlı, ö.1113-15/1701-03), **Lutfî** (Süleyman, ö.1119-15/1707), **Lutfî** (Tokatlı, Mustafa Ağa, Musulî-zâde, ö.1130-15/1718), **Lutfî** (Mehmet, ö.1150/1737-38), **Mâdih** (Mustafa, Çelebi Mehmet Efendi, ö.1110/1698-99), **Mâdih** (Mustafa, ö.1132/1719-20), **Mahdûm** (Ahmet Yahya, ö.1112/1700-01), **Mahdûmî** (Mehmet, ö.1145/1732-33), **Mahir** (Lutfullah, ö.1179/1765-66), **Mahvî** (ö.1150/1737-38), **Mâil** (Ahmet, ö.1141/1728-29), **Ma'nevî** (Mustafa, ö.1114/1702-03), **Mecdî** (Mehmet, ö.1128/1716), **Mehîb** (I. Mahmut devri (1730-1754) divan kâtiblerinden ve hâcegândan), **Mehmet Efendi** (Pîrî-zâde, Şeyhülislâm, ö.1162/1748), **Mehmet Necip Efendi** (Suyolcu-zâde, hattat), **Meylî** (Mehmet, ö.1120-22/1708-10), **Mihri** (İsmail, ö.1165/1751-52), **Mihri** (Hüseyin, ö.1102/1690), **Muhibbâ** (Mustafa, Tokatlı, ö.1172/1758-59), **Muhlis** (Mehmet, ö.1104/1792-93), **Muhlisî** (Ahmet, ö.1144/1731-32), **Muhlisî** (Mustafa, ö.1186/1772), **Muhteşem** (Mehmet, Şaban-zâde, ö.1120/1708-09), **Mukîm** (Mehmet, ö.1130/1717-18), **Mûnis** (Derviş Mûnis, ö.1145/1732), **Murtaza** (Nazmi-zâde, ö.1133/1720-21), **Müfid** (Abdülkerim, ö.1139/1726), **Münîb** (Râzî-zâde, asıl adı Abdurrahman), **Münîrî** (Hüseyin, ö.1115/1703-04), **Müstakîm** (ö.1120-21/1708-09), **Müstakim-zâde Süleyman Sadettin** (Âlim, şair, ö.1203/1788), **Müştak Baba** (Mutasavvîf şair, ö.1831?), **Nâfi** (Mehmet, ö.1182/1768-69), **Nâfiz** (Feyzullah Nâfiz, ö.1181/1767-68), **Nahvî** (İsmail, ö.1110/1798-99), **Nâib** (Mehmet, ö.1128/1715-16), **Nâil** (Mustafa Bey, ö.1175/1761-62), **Nâilî** (Abdullah, ö.1128/1715-16), **Naîm** (İsmail, ö.1106/1694), **Naîmâ** (Mustafa, meşhur tarihçi, ö.1128/1716), **Nakşî**

(İbrahim, ö.1114/1702), **Nasûhî** (Hüseyin, ö.1110/1698-99), **Nâşid** (Mehmet, ö.1180/1766), **Nâşid** (İbrahim, ö.1206/1791), **Nâtık** (Mehmet, ö.1129/1717), **Na'tî** (Mustafa, ö.1131/1718-19), **Nâyî** (Osman Dede, ö.1142/1729-30), **Nâzım** (İsmail, ö.1107/1695), **Nâzım** (Mehmet, ö.1116/1704-05), **Nazif** (Mehmet, ö.1106/1695), **Nazîf** (Mehmet, ö.1185/1772), **Nazmî** (Mehmet, ö.1112/1700), **Nazmî** (Hasan, ö.1125/1713), **Necîb** (Mehmet, ö.1113/1701-02), **Necîb** (Mehmet, ö.1118/1706), **Nedîm** (İbrahim, ö.1190/1776), **Nesîb** (Ahmet Çelebi, ö.1117/1705), **Nesîb Dede** (Yusuf, ö.1126/1714), **Nesip Dede** (Mevlevî şeyhi, ö.1126/1714), **Neş'et** (Süleyman, ö.1122/1807), **Nigînî** (Mehmet, ö.1134/1721-22), **Nihâlî** (Mehmet, ö.1186/1772), **Ni'met** (Nimetullah, ö.1186/1772-73), **Ni'metî** (Ahmet, ö.1120-21/1708-09), **Niyâz** (Seyit Ahmet, ö.1192-21/1778), **Niyâzî** (Mehmet, ö.1105/1693-94), **Niyâzî** (Mehmet, ö.1105/1693-94), **Nizâmî** (Ahmet, ö.1108/1696-97), **Nusret** (Divan şairi, ö.1179/1793), **Nutkî** (Ali, ö.1140/1727-28), **Nükâtî** (ö.1127/1715), **Nüzhet** (ö.1193/1778), **Ömer Efendi** (Dilâver Ağa-zâde, ö.1158/1745), **Örfî** (Mahmut Ağa, Divan şairi, tarihçi, hattat ö.1186/1772), **Pertev** (Mehmet, Muvakkıt-zâde, ö.1122/1710-11), **Pîrî** (Mehmet, ö.1149/1736-37), **Râgıb** (Ali, ö.1126-30/1714-18), **Râgıb** (Mehmet, ö.1120-27/1708-15), **Râif** (Seyit İsmail, ö.1182-99/1768-85), **Râkım** (Mehmet Paşa, ö.1183-/1769), **Râmî** (Mehmet, ö.1119/1707-08), **Râmiz** (Seyit Mehmet, Sarı Râmiz, ö.1172-73/1758-59), **Râsih** (Yusuf, ö.1118-99/1706-07), **Râsih** (Mehmet, ö.1181-99/1767-68), **Râsih** (Seyit Mehmet Said, ö.1190/1776), **Râsim** (Mustafa, ö.1130/1717-18), **Râsim** (Yusuf/Mehmet, ö.1169/1755-56), **Râsim** (Mehmet, Eğrikapılı Çelebi, ö.1189/1775-76), **Râsim** (Ömer, ö.1192/1778), **Râyih** (Mustafa, ö.1148-99/1735-36), **Râzî** (Ahmet, Pâyidar-zâde, ö.1105/1693-94), **Râzî** (Abdüllatif, ö.1185/1771-72), **Refâhî** (Vizeli, ö.1130/1717-18), **Refdî** (Mehmet, ö.1134/1721-22), **Re'fet** (Abdullah, ö.1158/1745), **Re'fet** (Mehmet Aziz, ö.1179/1766), **Re'fet** (Mehmet, Vâsık Efendi-zâde, ö.1181/1767), **Re'fetî** (Mustafa, ö.1118/1706), **Refîâ** (Abdurrahman, ö.1132/1719-20), **Resâ** (Mustafa, ö.1130/1718), **Resmî** (Ahmet, ö.1197/1783), **Reşîd** (Mehmet, ö.1146/1733-34), **Reşîd** (Hasan, ö.1156/1743-44), **Reşîd** (Mustafa, Çeşm'i-zâde, ö.1181-84/1767-70), **Reşîd** (Ahmet, ö.1186/1772-73), **Reşkî** (Ali, ö.1103/1691-92), **Remzî** (Bahadır Giray'ın oğlu Selim Giray'ın mahlasıdır, ö.1116/1704), **Rıfkî** (Mehmet, ö.1111/1699), **Rıfkî** (ö.1199/1782-83), **Rızâ** (Mehmet, ö.1170/1756-57), **Rif'at** (Mustafa, Rif'at-zâde, ö.1199/1785), **Rüşdî** (Mehmet, Bekir Ağa-zâde, ö.1105/1693), **Rüşdî** (Ahmet, Bekir Ağa-zâde, ö.1111/1699), **Sabîh** (Ali, ö.1134/1721-22), **Sabîh** (Ahmet, ö.1198-99/1784-85), **Sâcidî** (Ali, ö.1135/1722-23), **Sâdık** (Sadrettin-zâde Mehmet Efendi, ö.1121/1709), **Sâdık** (Mehmet, Haseki-zâde, ö.1196/1782), **Sa'dî** (Seyit Mehmet, Zeyrek-zâde, ö.1105/1693-94), **Sa'dî** (Abdülbaki, ö.1161/1748), **Sadrî** (Toklı-zâde, ö.1118-1129/1706-17), **Safâyî** (Derviş Mustafa, ö.1100/1688-89), **Safâyî** (Mustafa, tezkire sahibi, ö.1138-1196/1725-1781), **Saffî** (Mevlevî, ö.1100/1688-89), **Sâhib** (Salih, ö.1131/1718-19), **Sâhib** (İsmail, Hacı Mehmet Ağa-zâde, ö.1140-49/1727-36), **Sâhib** (Osman, ö.1183/1769-70), **Saîd** (Ahmet, Topkapılı-zâde, ö.1134/1721-22), **Saîd** (Mevlevî şeyhi, ö.1140/1727-28), **Saîd** (Mehmet, Münecim-i Sâni, ö.1161/1748), **Saîd** (Mehmet Saîd, ö.1170/1756-57), **Saîd** (Mehmet, Kâtip-zâde, ö.1188/1774), **Saîd** (Hâcegândan, şair Şehrî'nin oğlu, 1190/1776-77'den sonra ölmüş), **Saîdâ** (Mevlevî şeyhi, ö.1140/1727-28), **Sâkıb** (Mustafa,

ö.1129/1716-17), **Sâkıb** (Mustafa, ö.1148/1735-36), **Sâkıb** (Osman Molla, Pîrî-zâde, ö.1182/1768), **Salâhî** (Abdullah, ö.1197/1782-83), **Sâlih** (Ataullah İmamı, ö.1160/1747), **Sâlik**, **Sâmih Efendi**, **Sehvî** (Mehmet, İsa-zâde, ö.1173/1759-60), **Selîm** (Ali, Korkak Derviş Ali, ö.1100/1698), **Selîm** (Mehmet, ö.1138/1725-26), **Selîm** (Mehmet Takî, ö.1179/1765-66), **Selîm** (Edirnekapılı Selim, ö.1180/1766-67), **Selim Giray** (Kırım hanlarından, ö.1116/1704-05), **Serverî** (Mustafa, Kıbrısî, ö.1100/1698), **Servet** (Osman, ö.1180/1767), **Seydî** (Mehmet, ö.1105/1693-94), **Seyyid** (Hüseyin, ö.1105/1693-94), **Seyyid** (Mahmut Sadrettin, ö.1146/1633-34), **Seyyid** (Ali, mesnevi-hân, ö.1189/1775-76), **Sezâyî** (Hasan, ö.1151/1738-39), **Sıddık** (Yahya, ö.1137-65/1724-52), **Sıddık** (Yahya Efendi, ö.1780), **Sıddık** (Yahya, Sıddık ve Şerif mahlaslarını kullanmış, ö.1195-65/1781), **Sıdkî** (Emetullah Kadın, ö.1115/1703-04), **Sıdkî** (Mehmet, ilk mahlası Âsaf, ö.1145/1732-33), **Sıdkî** (Süleyman, ö.1151/1738-39), **Sıdkî** (Abdullah, Nahîfî Sıdkısı, ö.1160/1747), **Sıdkî** (Mustafa, hâcegân zümresine katılmış, ö.1169/1755-56), **Sihhatî** (Abdüllatif, ö.1104/1692-93), **Sırrî** (İbrahim, Üsküdarlı İbrahim Efendi, ö.1111/1699), **Sırrî** (Abdülkadir, Nâyî Osman Dede'nin oğlu, ö.1164/1750-51), **Sırrî** (Musa, ö.1174/1760-61), **Siyâhî** (Mustafa, Mevlevî şeyhi, ö.1122-23/1710-12), **Subhî** (Ahmet, ö.1101/1689-90), **Subhî** (Ahmet Çelebi, ö.1108/1696), **Subhî** (Mehmet, ö.1182-83/1768-70), **Sûzî** (Ahmet, "Seyit Ahmet" diye tanınmış, ö.1148/1735-36), **Sükûnî** (Ahmet, ö.1102/1690-91), **Süleyman** (Fazlı, Şeyh Süleyman Efendi, ö.1135/1722-23), **Sürûrî** (Mustafa, ö.1100/1688-89), **Sürûrî** (Divan şairi, ö.1229/1814), **Şâdî** (Yekçeşm Hüseyin Ağa), **Şâhî** (Selim Giray'ın oğlu Şahin Giray'ın mahlası, ö.1130/1718), **Şâhid** (Abdurrezzak, ö.1137/1725), **Şâkir** (Fezullah, ö.1175/1761-62), **Şâkir**, **Şâkir** (Emin Baba, ö.1190/1776-77), **Şânî** (Mustafa, ö.1157/1744-45), **Şânî** (ö.1180/1766-67), **Şefik** (Abdurrahman, ö.1100/1688-89), **Şefik** (Ahmet/Mehmet, ö.1127/1715), **Şefkat** (Ali, Midillili Osman Efendi-zâde, ö.1187/1773), **Şehdî** (Ali, Bağcıvan-zâde, ö.1114/1702-03), **Şehdî** (Mustafa, ö.1144/1731-32), **Şehrî** (Ali, Bağcıvan-zâde, ö.1141/1702-03), **Şehrî** (Mehmet, Sâbit Şehrîsi, ö.1171/1757-58), **Şekîb** (Mehmet, ö.1102/1690-91), **Şekîb** (Ömer, ö.1135/1722-23), **Şemsî** (Ahmet, Sivasî-zâde, ö.1130/1718), **Şeref** (Mehmet, ö.1145/1732-33), **Şeref** (Süleyman, Mütevellî-zâde, ö.1110/1698), **Şerîf** (Müftî-zâde), **Şerîf** (Abdullah, ö.1120/1708-09), **Şerîf** (Halil, ö.1162/1748-49), **Şerîf** (Mehmet, ö.1204/1789-90), **Şermî** (Ali, ö.1127/1715), **Şevkî** (Mehmet, Çömez-zâde, ö.1100/1688), **Şevkî** (Seyit Mehmet, Silivri Müftüsü-zâde, ö.1189/1775), **Şeyhî** (Şeyh Mehmet, La'îf-zâde, ö.1118/1706-07), **Şeyhî** (Mehmet/Memiş/Muhsin, ö.1136/1723-24), **Şeyhî** (Mehmet, Sîm-keş Mehmet Efendi'nin oğlu, Şakaik'a zeyl yazmış, ö.1145/1732-33), **Şeyhî** (Mehmet, Müftü Mehmet Efendi'nin oğlu), **Şifâyî** (Şaban, Tabib Şaban, ö.1116/1704-05), **Şifâyî** (Ömer, Bursalı Tabip, ö.1159/1746), **Şinâsî** (Mehmet, Rûznâmecî-zâde, Küşük Hünkâr, ö.1114/1702), **Şîr** (Mehmet, Seyit, Mehmet, ö.1105/1693-94), **Şuhûdî** (Mehmet, ö.1130/1717-18), **Şuûrî** (Hasan, ö.1000-1005/1688-93), **Şükûrî** (Abdüşşekûr, ö.1180/1766-67), **Tab'î** (Mustafa, ö.1178/1764-65), **Tâhir** (Mehmet, Halife-zâde, ö.1188/1774), **Tâib** (Cabi-zâde Mehmet Çelebi, ö.1106/1694-95), **Tâib** (Mustafa, Kör Müftü, ö.1122/1710-11), **Tâib** (Gavsî Mehmet Dede'nin küçük kardeşi, ö.1126/1714-15), **Tâib** (Ahmet, Osman-zâde, ö.1136/1723-24), **Tâib** (Abbas, Acem Paşa, ö.1102-1121/1690-1710),

Tâlib (Mehmet, Tokat Mevlevî Dergâhı şeyhiyken 1100/1688'de ölmüş), **Tâlib** (Bursalı, Mehmet, ö.1117/1705-06), **Tâlib** (Mehmet, ö.1173/1759-60), **Tâlibî** (Hasan, Mevlevî şeyhi, ö.1130/1717-18), **Tarîkatî** (Emir, ö.1100/1688-89), **Tayyib** (Atar-zâde Mustafa Çelebi, ö.1105/1693-94), **Tecellî** (Zülfikar, ö.1100-07/1688-95), **Tevfik** (Mustafa, Çıkrık Biraderi, ö.1174/1760-61), **Tevfik** (Mustafa, Enderun'da yetişmiş, ö.1185/1771), **Tevfik** (Seyit Yahya, ö.1205/1791), **Tıflî** (Mehmet, ö.1181/1767-68), **Tırsî** (ö.1140/1727-28), **Türâbî** (Sinoplu, ö.1135/1722-23), **Ubeydî** (Feyzullah, ö.1194/1780), **Ümîdî** (Pervane-zâde Ahmet, ö.1114/1708-09), **Vâcid**, **Vahdî** (İbrahim, ö.1126/1714), **Vahyî** (Mehmet, ö.1130/1718), **Vâkıf** (Mehmet, ö.1137/1724-25), **Vâlî** (Abdurrahman, Nefes-zâde, ö.1207/1696), **Vasfî**, **Vâsıf** (Hüseyn Çelebi, ö.1104/1693), **Vâsıf** (Abdullah, ö.1129-30/1716-18), **Vâsıf** (Mehmet Emin, ö.1137/1724-25), **Vâsık** (Ahmet, ö.1123/1711), **Vâsık** (İbrahim, Yatağan Camii imamı, ö.1168/1754-55), **Vassaf** (Abdullah Abdi, ö.1174/1760-61), **Vecdî** (Ahmet, ö.1140/1727-28), **Vehbî** (İbrahim, ö.1112/1700-01), **Vehbi Dede**, **Visâlî** (Ahmet, ö.1182/1768-69), **Vuslatî** (Ali, Paşa-zâde, ö.1100/1688-89), **Vücûdî** (Mustafa, ö.1130/1717-18), **Yahya** (Bağdat Mevlevî dergâhı şeyhi, ö.1100/1688-89), **Yahya** (Karahisarlı, ö.1181/1767-68), **Yakînâ** (Derviş Ali, Isfahanlı, ö.1107/1695-96), **Yâver**, **Yümnî** (Mehmet Emin, ö.1106/1694-95), **Yümnî** (Mehmet, Şeyhî-zâde, ö.1114/1702-03), **Yümnî** (Süleyman, ö.1127/1715), **Zâkî** (Abdullah, ö.1148/1735-36), **Zarîf** (Abdullah Çelebi/Mehmet, ö.1115/1703), **Zarîf** (Abdülkadir, ö.1180/1766-67), **Zarîfî** (ö.1187/1773), **Zarîfî** (asıl adı Ömer, mutasavvıf şair, ö.1796), **Zeki** (ö.1122/1710-11), **Zihnî** (Seyyid Mehmed Saîd, ö.1100/1688), **Zihnî** (Mehmet, Berber-zâde, ö.1126-27/1714-15), **Zihnî** (ö.1128/1715-16), **Zikrî** (Ebubekir, ö.1110/1698), **Ziya** (Mehmet Ziyaeddin, ö.1149/1736-37), **Ziyâyî** (Ziyaeddin, ö.1178/1764-65), **Zühdî** (ö.1186/1772).

Tarih Düşmek

Eski şiir geleneğimizin bir parçası olan “tarih düşmek”, sayısız olayların daha çok manzum ve yer yer de sanatlı bir ifadesi olarak önem taşır. Tarihî eserlerimizin kitabeleri, savaşlar, barışlar, doğumlar, ölümler, sünnet düğünleri vb. bu tarihlerin sayısız örneklerini karşımıza getirir. Şiir mecmuası, tezkire veya benzeri bazı eserlerde, fakat daha çok divanlarda “tevârîh” başlığı altında yer alan bu manzumelerde, söz konusu olayın bazı ayrıntılarının ifade edilmiş olması da bilgi bakımından ayrı bir önem taşır. Araştırmacılar için bu manzumeler, değişik açılardan ve kalemlerden gerçeklerin ifadesi olan belgeler demektir.

Oylara tarih düşmek eski ve güzel bir edebî gelenektir. Yüzyıllar boyunca pek çok kimse, pek çok olaya, pek çok tarih düşmüştür. Ayrıca düşülen tarihlerin çeşitleri de oldukça değişik ve fazlacadır. Hattâ kendi vefat tarihini kendisi düşenler de vardır. Bunlardan bazıları aşağıdadır:

Nabi, kendi vefatına, Farsça bir dördlülle, şöyle tarih düşmüştür:

چون روح کمین نابی در لجه نور آمد
از تنگی تن و ارست در دارسرور آمد
تحقیقشناسان معانی شهود و غیب

گفتند پی تاریخ نابی بحضور آمد

Çün rûh-ı kemîn Nâbî der-lücce-i nûr âmed

Ez-tengî-i ten vârest der-dâr-ı sürûr âmed

Tahkîk-şinâsân-ı maânî şühûd ü gayb

Goftend pey-i târîh: Nâbî be-huzûr âmed⁶ (Karahan, 1987: 23-24)

“(Üsküplü) İshak Çelebi, kendi ölüm tarihini kendi düşürenlerdendir. Şu beyit onun son nefesinde söylediği cümlelerdendir:

Gelicek hâlet-i nez’e dedi târîhini İshak:

Yöneldim cânib-i Hakk’a başı kaba yalın ayak 949 (1542)

۹۴۹ ”یونلدم جانب حقه باشي قابه یالین آياق (Yakıt, 1992: 145)

Kimliği hakkında bilgi bulamadığımız Abdurrahman Efendi de kendi tarihini düşenlerdendir:

“Kocamustafapaşa Camii haziresinde bulunan bir mezar taşından anlaşıldığına göre merhum, ölmeden önce kendi vefat tarihini söylemiştir:

Fevtine kendi lisânından oluptur târîh:

Göçelim biz geldi sâat dedi Abdurrahmân 1141”⁷ (1728) (Yakıt, 1992: 188)

گوچه لم بز گلدی ساعت دیدی عبدالرحمن ۱۱۴۱

“XX. yüzyılda klâsik Türk şiirine hayat veren Yahya Kemal (Beyatlı) tarih sanatının ürünü olan bazı çarpıcı mısraları defterine kaydedecek kadar zarif bulurdu. Nitekim öldüğü zaman hatıra defterinde bazı tarihli mısralar bulunmuştur. Yahya Kemal’in ölümüne kim tarafından düşürüldüğü belli olmayan şu miladi tarih söylenmiştir.

Gelip Cem bezm-i Cem’de söyledi rindâne târîhin:

Gelin ey rind olanlar ağlayın Yahyâ Kemâl öldü 1915 + 43 = 1958” (Yakıt, 1992: 287-288)

گلیک ای رند اولانلر آغلاییک بحیی کمال اولدی ۱۹۱۵

18. yüzyılda, tarih düşmenin en külfetli çeşitleri olan san’atlı tarihler de dahil olmak üzere her tür tarih düşülmüştür. Öbür yüzyıllarda pek görülmeyen müstezadlı tarih örneği de bu yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Şerif Efendi’nin şeyhülislâmlığına Fitnat Hanım’ın düştüğü aşağıdaki müstezad tarih buna bir örnektir:

Dedim duâ ile Fıtnat bu mısraı târîh

Hurûf-i mu’cem ile

⁶ “Nâbî’nin hakir ruhu nur denizine varınca tenin dar kafesinden kurtuldu, sevinç yurduna geldi. Gözle görülenlerin ve görülmeyenlerin gerçek anlamını (iyi) bilenler, tarih olarak *Nâbî huzura (Allah’ın huzuruna) geldi* dediler” demektir. Buradaki “Nâbî be-huzûr âmed = نابی بحضور آمد” ifadesi 1124 hicrî yılını karşılamaktadır ki miladî karşılığı 1712’dir ve Nâbî’nin vefat tarihidir.

⁷ Yakıt, g.e., 188.

Şerîf Efendi bu gün geydi ferve-i fetvâ

Saîd ede Mevlâ 1192 (1778)

شريف افندي بو گون گيدي فروه فتوي

سعيد ايده مولي ۱۱۹۲

Bendler halinde tarih düşmek de yine bu yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Arpaeminizâde Sami'nin Sultan I. Mahmud'un cülûsuna her biri 6'şar beyitlik 11 bend halinde ve tercî' bend olarak düştüğü tarih (Kutlar, 2004: 352-356) ve Şeyhülislâm İshak Efendi'nin Sadrazam Damat İbrahim Paşa hakkında terakib-bend tarzında her bendi 7 beyitlik 6 bend olarak yazıp beşinci bendinin altıncı beytinde tarih düşmesi (Doğan, 1997: 269-273) buna örnektir

Konumuz 18. yy olaylarına düşülmüş tarihler olduğu için, bu makalede 1100-1199 hicri tarihleri arası esas alınmış, 1200'lü tarihlere mecbur kalınmadıkça başvurulmamıştır. Gönlümüz bu yüzyılda yaşayıp tarih düşmüş bütün şairlerden örnek vermeyi istemesine rağmen, bazı şairlerimizin divanlarına veya konumuza kaynak olacak eserlere ulaşamadığımız için kaynakçada belirttiğimiz eserlerle yetinmek zorunda kaldık.

Nabi ve Sabit 17. yy şairi olmalarına rağmen 18. yy'da da hayata devam etmeleri sebebiyle, bu yüzyılda düştükleri tarihler yönüyle dikkate alınmışlardır. Kezâ Sürûrî de 1229/1814'te vefat etmesi hasebiyle aynı durumdadır.

Bu yüzyılın şairlerinden bazılarının divanlarındaki tarih miktarlarını dikkate aldığımızda (parantez içindeki rakamlar tarih sayısını göstermek üzere) karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Belîğ (Mehmet Emin) (13), Enderunlu Vâsîf (90), Es'ad Efendi (46), Fıtnat Hanım (51), Hasan Sezâyî (3), Haşmet (16), Hâzık (28), İshak (Şeyhülislâm) (51), Koca Ragıp Paşa (9), Müştak Baba (4), Nâbî (153), Nazîm (49), Nedim (34), Nesib Dede (9), Neylî (79), Rahmi (Kırımlı) (114), Sâbit (44), Sâkıp Dede (22), Salim (Mirza-zâde) (25), Şeyh Gâlib (39), Tecellî (17), Enderunlu Vâsîf Divanı (91).

Esrar Dede ve Enis Dede⁸ divanlarında ise hiç tarih manzumesi yoktur.

18. yüzyıla gelinceye kadar özellikle divan şairlerinin elinde pek çok çeşidiyle güzelce işlenerek gelişen "tarih düşme", bu devir şairlerinin elinde biraz daha gelişmiş, "sanatlı/musanna" diye bilinen çeşidi, eskiye göre daha da artmış ve oldukça girift bir şekle girmiştir. Gerek muamma türünde olanların gerekse bunların çözümü (halli) oldukça ince zihin alıştırmalarını gerektirecek bir hal almıştır.

⁸ Enis Dede'nin Divan'ında (Divân-ı Hazret-i Enîs Dede Kuddise Sırruhu) tarihler yoktur. Gazellerin bittiği yerde (Enîs Dede: 64) bu divanın basımına dair Ahmed Bâdî Efendi'nin 7 beyitlik tarih manzumesi vardır ki tarih düştüğü son beyti şudur:

Yazdı bu mısra' ile tab'ına Bâdî târîh:

Eyledi işbu eser nâm-ı Enîs'i ihyâ 1307

ایلدی اشبو اثر نام انیسی احیا ۱۳۰۷

Tarih düşmek konusunda eskiden beri bazı isimler öne çıkmakla birlikte, bu yüzyılda yaşamış olan Sürûrî (Adanalı, Seyyid Osman, ö. 1229/1814) bunların hepsinin önüne geçtiği gibi sonrakiler arasında da onu geçen biri çıkmamıştır. Ebcet hesabıyla tarih düşmekteki olağanüstü yeteneği ve başarısı yüzünden “Sürûrî-i Müverrih” diye tanınmış, tarih düşme sanatı onunla altın çağını yaşamıştır. İki bin kadar tarih düşmüş olan Sürûrî’den öncekilerde ve sonrakilerde onun kadar fazla tarih düşen bir simaya rastlanmaması da bu konudaki yeteneğini ve eşsizliğini göstermektedir. O, Sadece sayı yönüyle değil, sanat ve çeşit yönüyle de bu konuda tektir.

Doğumlar, ölümler, atamalar, aziller, savaşlar, yapılan binalar, onarımlar, şehzadeler, sultanlar vb., hepsi Sürûrî’nin tarihlerinde yer alır. Hatta o bunlarla yetinmeyip minareden kendini atıp intihar eden kişiden ahırda doğan buzağıya, sıpaya, ölen kediye ve ata; tutuşan aşçı dükkânından camideki papuç hırsızına, sokakta işlenen cinayete, dilenci Kel Memiş’in ölümüne, günlük en basit olaylara dek her gördüğünü veya duyduğunu kaydetmekle kalmamış, kendi zamanını bırakıp Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan başlayarak her padişahın tahta çıkışını belirten tarihler de düşürmüştür. Aşağıya aldığımız örnekler kısmında da görüleceği üzere, onun düştüğü tarihler her yönüyle başka bir güzellik arzetye, âdetâ “Sürûrî’ye aidim” dercesine öne çıkmaktadır.

Tarihlerinden mizaha düşkün olduğu anlaşılan Sürûrî’nin hicve de yatkın olduğu kaynaklarda belirtilir. Gibb de Osmanlı Şiiri Tarihi’nde Sürûrî hakkında epeyce bilgi verdikten sonra bu konuda “en iyi tarihlerinin de çoğu mizahîdir, hatta dostlarının ölümü üzerine yazmış olduğu tarihleri bile tebessüm etmeden okuyamazsınız” (Gibb, 1999: 448) demektedir.

Şimdi asıl konumuza dönelim ve 18. yy olaylarına düşülmüş tarihlerden bazılarını kronolojik olarak sıralayalım⁹:

1099/1687

II. Süleyman’ın cülûsuna Hasan Feyzî’nin her iki mısrasını da 1099 tarihini göstermek üzere yazdığı; gününü, ayını ve zamanını (neredeyse saatini) belirttiği beyit:

Yevm-i sâni-i muharrem incilâ-i subhta

Yümnle Sultan Süleymân-ı zamân etti cülûs (Müstakimzade, 1928: 209)

۱۰۹۹ يوم ثانی محرم انجاء صبحده

۱۰۹۹ یمنله سلطان سلیمان زمان ایتدی جلوس

Abdullah Bey’in vefatı dolayısıyla zamanın Divan şairi Nazîm 10 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Fevtine giryân olup târîhini dedim Nazîm:

⁹ Bu örneklerin önemli bir kısmı İsmail Yakıt’ın kitabından, diğerleri de kaynakçada belirttiğimiz eserlerden alınmıştır.

Oldu rûh-ı pâk-i Abdullâh Beğ teslim-i Hak (Kayhan, 1996: 370)

اولدي روح پاك عبدالله بگ تسليم حق ۱۱۰۰

1101/1689

Erdel'in fethine hem lafzen hem de manen düşülmüş bir tarih:

Sadr-ı âlî aldı bin yüz birde Erdel mülkünü (Yakıt, 1992: 180)

صدر عالي آلدی بيك يوز برده اردل ملكنى ۱۱۰۱

1102/1690

Mustafa Paşa'nın şehid oluşuna düşülmüş bir tarih:

Şehîd oldu geçip Budin yolunda Mustafâ Paşa (Yakıt, 1992: 180)

شهيد اولدي گچوب بودين يولنده مصطفى پاشا ۱۱۰۲

1103/1691

Sükûnî Mehmet Efendi'nin vefatına zamanın divan şairi Bursalı Tâlib'in düştüğü tarih:

Dedim sâl-i fevtine târîh Tâlib:

Ola sâkin-i Arş rûh-ı Sükûnî (Yakıt, 1992: 180)

اوله ساكن عرش روح سکونى ۱۱۰۳

1104/1692

Şehzâdelerin ikiz doğuşuna Şuûrî'nin düştüğü tarih:

Geldiler tev'em iki şeh-zâde (Yakıt, 1992: 180)

گلدیلر توأم ایکی شهزاده ۱۱۰۴

1105/1693

Vücudu çok kıllı olduğu için "Hafız Post" diye meşhur olan Divan-ı Hümayun hocalarından musikişinas Bîrûn Kağıt Emîni Tanburî Mehmet Efendi'nin vefatına, yakın arkadaşı Itrî (Buhûrî-zade Mustafa Efendi)'nin yazdığı tarih manzumesinin son beyti:

Harf-i menkût ile târîh oldu anın mevtine

Dedi Itrî "Hâfız'a me'vâ ola yâ Rab cinân" (Uzunçarşılı, 3/2, 1988: 567)

حافظه مأوي اوله يا رب جنان ۱۱۰۵

Niyâzî-i Mısırî'nin vefatına düşülen tarih:

"Ve sebbit akdâmenâ"¹⁰ (Yakıt, 1992: 119)

و ثبت اقدامنا ۱۱۰۵

Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadrazamlığına Nazîm'in düştüğü tarih:

¹⁰ "Ayaklarımıza sebat ver." (Bakara / 250)

Oldu bir âsaf yine sadr-ı vezârette mukîm
 Hak Teâlâ devletin câvîd ede ömrin tavîl
 Tehniyet-gûyân Nazîm-âsâ dedim târîhini:
 Mühr ile oldu Alî Paşa vezîr-i bî-adîl (Kayhan, 1996: 370)
 ۱۰۰۵ مهر ایله اولدی علی پاشا وزیر بی عدیل

1106/1694

Sakız adasının tekrar fethine Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Düşmen ağzından alıp çekti nezâketle anı
 Bârekallah yine düştü fem-i İslâm'a Sakız (Yakıt, 1992: 181)
 ۱۱۰۶ بارک الله ینه دوشدی فم اسلامه ساکز

1107/1695

Mevlevîlerden, Şeyh Muhammed Muhlis'in doğumu dolayısıyla Sâkıp Dede 11 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şu tarihi düşmüştür:

Demiş mîlâdına târîh Sâkıb:
 Ede Bârî mürîd-i pîr-perver (Arı, 2003: 528-529)
 ۱۱۰۷ ایده باری مرید پیر پرور

1108/1696

İstanbul'da medfun sahâbelerden Ebû Şeybetü'l-Hudrî Türbesi'nin tamir kitabesindeki lafzen ve ma'nen düşülmüş tarih:

Ta'mîre yazdı târîh
 Vâsıf görünce bî-bâk
Bin yüz sekizde cânâ
 Pâk oldu ravza-i pâk (Vâsıf, 1257: 49)
 ۱۱۰۸ پاک اولدی روضه پاک

1109/1697

Gavsî Ahmet Dede'nin Galata Mevlevîhânesi'ndeki mezar taşının kitâbesindeki tarih mısrası:

Devran kodu Ahmed Dede'siz tekyemizi hayf (Yakıt, 1992: 181)
 ۱۱۰۹ دوران قودی احمد دده سز تکیه می حیف

1110/1698

Meşhur hattat Hâfız Osman'ın vefatına, zamanın şairi Sâdık'ın düştüğü tam tarih:

Mülk-i bâkî özleyip Osman Efendi dedi hû (Yakıt, 1992: 182)
 ۱۱۱۰ ملک باقی اوزلیوب عثمان افندی دیدی هو

Konya Mevlânâ Türbesi'nin tamirine Nâbî'nin düştüğü tarih:

Etti nüzûl mısra-ı târîhi gaybdan:

Ta'mîr olundu künbed-i ulyâ-yı Mevlevî (Yakıt, 1992: 181)

تعمیر اولندی کنبد علیای مولوی ۱۱۱۰

Bursalı Tâlib'in lafzen ve ma'nen düştüğü bir tarih:

Lafzen ü ma'nen dedim târîh-i sâlin Tâlibâ:

Bin yüz onda kıldı dünyâyı münevver Şems-i dîn (Yakıt, 1992: 181)

بیك یوز اونده قلدی دنیایی منور شمس دین ۱۱۱۰

Mehmet Emin Tokadî'nin İstanbul'a gelişine "Tokatî Mehmet Emin محمد توقاتی امین 1110" (1698) diye tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 400).

1111/1699

Mevlevî şeyhi Fasih Ahmet Dede'nin vefatına düşülmüş tarih:

Göçtü bâkî mülküne derviş Fasîh-i Mevlevî (Yakıt, 1992: 182)

گوجدی باقی ملکینه درویش فصیح مولوی ۱۱۱۱

1112/1700

Gülşenî şeyhlerinden La'lî Fenâyî'nin vefatına düşülmüş tarih:

Meded koptu nihâl-i Gülşenî'den bir gül-i la'lî (Yakıt, 1992: 182)

مدد قوپدی نهال گلشنیدن بر گل لعلی ۱۱۱۲

1113/1701

Bir çeşme için düşülmüş tarih

Gel dilâ bu çeşme-i sâfiden iç âb-ı hayât (Yakıt, 1992: 183)

گل دلا بو چشمه صافیدن ایچ آب حیات ۱۱۱۳

1114/1702

Râgıp Mehmet Paşa'nın sadrazamlığına Kâmî'nin düştüğü tarih:

Mührünün ola felek râmı Mehemed Paşa (Yakıt, 1992: 71)

مهریک اوله فلك رامی محمد پاشا ۱۱۱۴

Aynı olaya Fâiz'in düştüğü tarih:

Mühr ile nâil-i sadr oldu Mehemed Paşa (Yakıt, 1992: 73)

مهر ایله نائل صدر اولدی محمد پاشا ۱۱۱۴

Hekimoğlu Ali Paşa Camii haziresinde medfun bulunan Nakşî İbrahim Efendi'nin mezar taşınaki tarih mısraı:

Cennette de ey Nakşî gel hû diyelim yâ hû (Yakıt, 1992: 183)

جنتده ده ای نقشی گل هو دیه لم یا هو ۱۱۱۴

1115/1703

Belgrad'ın fethine Bursalı Tâlib'in düştüğü tarih:

Bu müjdeyi gûş eyleyüp Tâlib didi târîhini:

Avn-i ilâhî askeri İslâmı mansûr eyledi (Yakıt, 1992: 183)

١١١٥ عون الهی عسکری اسلامی منصور ایلدی

III. Ahmed'in cülûsuna Sıddık'ın düştüğü tarih:

Pâdişâh-ı zamân Ahmed Han (Yakıt, 1992: 67)

١١١٥ پادشاه زمان احمد خان

1116/1704

Hâfız Osman Efendi'nin talebesi olup Rodosî-zâde diye tanınan hattat Abdullah Efendi (Abdullah bin İbrahim)'nin surların dışında bulunan Emir Buhari damadı Şeyh Mahmud'un camii dairesinde bulunan mezar taşındaki tarih mısraı:

Göçtü Abdullâh Efendi cennet olsun meskeni (Müstakimzade, 1928: 267)

١١١٦ گوجدی عبدالله افندی جنت اولسون مسکنی

1117/1705

Asıl adı Ahmet olup "Yek-çeşm" ve "Vâfi" mahlaslarıyla tanınan Dürrî de yaşadığı devirde yapılan pek çok esere tarih düşmesiyle dikkat çekmektedir (Talay, 1994: 34-35). Onun Şehzâde İsa'nın doğumuna düştüğü tarih beyti aşağıdadır:

Nûr saldı gün gibi Şeh-zâde İsâ âleme (Yakıt, 1992: 183)

١١١٧ نور صالدى گون گیبی شهزاده عیسی عالمه

1118/1706

Uykucu Dede Türbesi'nin tamirine düşülmüş bir tarih:

Uyhucu Dede nâmı velî kendü uyanık

Bir sâhib-i hâl idi kerâmâtına yok had

Bir âşık-ı sâdık dedi tecdîdine târîh:

Uyhucu Dede merkad-i pâk oldu mücedded (Yakıt, 1992: 100)

١١١٨ اویخوجی دده مرقد پاک اولدی مجدد

Sâdık Efendi'nin şeyhülislâmlığına Sâbit'in düştüğü tarih:

Yine Sâdık Efendi subh-âsâ geydi fetvâyı (Yakıt, 1992: 183)

١١١٨ ینه صادق افندی صبح آسا گیدی فتوایی

Çorlulu Ali Paşa'nın yaptırdığı Hırka-i Şerif Çeşmesi için Sâbit 8 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şu tarihi düşmüştür:

Dedim atşâna işrâb eyleyip târîhini Sâbit:

Berây-ı kisve icrâ eyledi aynı Alî Paşa (Karacan, 1991: 344-345)

براي كسوه اجرا ايلدي عيني علي پاشا ۱۱۱۸

1119/1707

Şehzâde Selim'in doğumu münasebetiyle, yazdığı 11 beyitlik bir manzumenin sonunda Şeyhülisâm İshak Efendi şu tarihi düşmüştür:

İshâk-ı duâ-gûyu ol dem dedi târîhin:

Şeh-zâde Selîm oldu şâdî-fiken-i âlem (Doğan, 1997: 277)

شهزاده سليم اولدي شادي فكن عالم ۱۱۱۹

1120/1708

Dürri, Çorlulu Ali Paşa Darulhadisi'nin yapılış tarihi olan 1120'nin Hz. Ali'nin meşhur sözüne denk düştüğünü fark etmiş ve oraya şu güzel ifadeyle tarih düşmüştür:

Men allemenî harfen kad sayyeranî abden¹¹ (Yakıt, 1992: 114)

من علمني حرفاً قد صيرني عبداً ۱۱۲۰

1121/1709

Dillere destan Sa'dâbâd Köşkü'nün tamamlanışı dolayısıyla yazdığı 8 beyitlik manzumenin son beytinde Şeyhülislâm İshak Efendi şu tarihi düşmüştür:

Dedi itmâmının İshâk-ı midhat-gûy târîhin:

Zihî âlem-nümâ nev kasr-ı vâlâ-yı safâ-ârâ (Doğan, 1997: 282)

زهي علمنما نو قصر والاي صفا آرا ۱۱۲۱

1122/1710

Râgıp Mehmet Paşa'nın sadrazamlığına Osman-zâde Tâib'in düştüğü tarih:

Yine revnak-dih-i mühr oldu Mehemmed Paşa (Yakıt, 1992: 68)

ينه رونق ده مهر اولدي محمد پاشا ۱۱۲۲

Asıl adı Abdullah olup babasına nispetle "Himmet-zâde" diye tanınan şair Abdî'nin vefatına Hacı Mehmet İsmet Bey'in düştüğü tarih:

Gûş edince İsmetâ kıldım duâ târîh için

Ede Himmet-zâde yâ Rab adn-i a'lâyı makâm (Yakıt, 1992: 184)

ايده همتراده يا رب عدن اعلايي مقام ۱۱۲۲

1123/1711

Molla Gürani Camisi'nin şadırvanı için Nahîffî'nin düştüğü tarih:

Nahîffî oldu itmâmına târîh:

Zehî havz-ı dil-ârâ bî-bedel âb (Yakıt, 1992: 1112)

¹¹ "Bana bir harf öğretmenin kölesi olurum."

زهي حوض دلارا بي بدل آب ۱۱۲۳

Yusuf Paşa'nın sadrazam oluşuna Sâbit'in düştüğü tarih:

Geldi ikrâm bulup mühr ile Yûsuf Paşa

گلدی اکرام بولوب مهر ایله یوسف پاشا ۱۱۲۳

1124/1712

Şair Sâbit'in vefatına Yümnî'nin düştüğü tarih:

Sâbit'e adni İzid eyleye câ (Yakıt, 1992: 185)

ثابتہ عدنی ایزد ایلیه جا ۱۱۲۴

1125/1713

Abdülbaki Ârif Efendi'nin vefatına Seyyid Vehbi'nin düştüğü tarih:

Dedi giryân gıryan fevtinin târîhini Vehbî:

Gidip Ârif Efendi kaldı ismi dehrde bâkî (Uzunçarşılı, 4/2, 1988: 591)

گیدوب عارف افندی قالدی اسمی دهرده باقی ۱۱۲۵

1126/1714

Mevlevî şeyhi Nesib Dede'nin vefatına o zamanın şairi Seyyid Vehbi'nin düştüğü tamiyeli tarih:

Geldi bir mısra derûna feyz-i Mevlânâ ile

Arş ola rûh-ı Nesîb-i Mevlevî'ye cilvegâh 1125+1=1126 (Yakıt, 1992: 185)

عرش اوله روح نسیب مولوی یه جلوه گاه ۱۱۲۶

Bir evin yapılışına Şeyhülislâm İshak Efendi, yazdığı 11 beyitlik manzumenin son mısrasında Farsça olarak şu tarihi düşmüştür:

Dedi târîhini edip tahsîn:

Bâd mânende-i behişt-i berîn Bârî (Doğan, 1997: 300-301)

باد ماننده بهشت برین ۱۱۲۶

1127/1715

Çırağan Sarayı yapılıncâ, Şeyhülislâm Es'ad Efendi 25 beyitlik bir manzume yazarak son beytinde şu "mühmel" (noktasız harflerle) tarihi düşmüştür:

Dedim târîhi Es'ad harf-i menkût ile ol demde:

Çırâgânı mübârek ede Sultân Ahmed'e Bârî (Doğan, 1997: 150-152)

چراغانی مبارک اده سلطان احمده باری ۱۱۲۷

Mora'nın fethi üzerine Neylî'nin yazdığı 47 beyitlik manzumenin tarih olan son beyti:

Aldı cümle memâlik-i Mora'yı

Cûd-ı ikbâlile Alî Paşa (Kılıç, 2004: 418)

آلدي جمله ممالك مورايي

جود اقباليه علي پاشا ۱۱۲۷

1128/1715

Meşhur Osmanlı tarihçisi Naîmâ, ordu ile Mora seferine katılmış, ordunun dönüşünde orada defterdar emini olarak bırakılmış, bu hale müteessir olarak 1128 ramazanında (ağustos 1716) Balludra (Poliopatras) kasabasında vefat etmiş, vefatına da tamiye ile şöyle tarih düşülmüştür:

Ne zîbâ düştü târîh-i vefâtı:

Naîmâ gitti Firdevs-i naîme 1130-2=1128 (Uzunçarşılı, 4/2, 1988: 596)

نعيمًا گندي فردوس نعيمه ۱۱۲۸

1129/1716

Hattat Mustafa Feyzi Efendi (Mustafa Feyzi b. Ahmet b. Mustafa Feyzi)'nin "tarîk-ı tedrîse duhûl ve etıbba-yı hâssa zümresine vusûl"üne (müderres ve hükümdarın özel doktoru oluşuna), adına ve mahlasına uygun olmak üzere "Mustafa Feyzi / مصطفى فيضي 1129" (Müstakimzade, 1928: 523) diye tarih düşülmüştür.

Mühürdar-zâde Hüseyin Ağa'nın sakal bırakışına Münîf'in düştüğü tarih:

Hisâbda dedim âhir tamâmdır târîh:

Hat-ı nev-âmede vech-i Hüseyin'i kıldı hasen (Yakıt, 1992: 186)

خط نو آمده وجه حسيني قلدي حسن ۱۱۲۹

Hüsnühattı Hâce-zâde Mehmet Efendi'den tahsil edip divan kâtipliği de yapmış olan Sâkıp Mustafa Dede'nin vefatına "vuslat-ı Sâkıb 1129 (1716) / وصلت ثاقب ۱۱۲۹" (Müstakimzade, 1928: 549) diye tarih düşülmesi çok güzel bir tevafuk örneğidir.

1130/1717

Nemçe (Avusturya) ile sulh yapılmasına zamanın o şairi Neylî'nin yazdığı 25 beyitlik manzumesinin her mısraı 1130 tarihini gösteren son beyti:

Kıldı emn-âbâd cümle kişveri sulh u salâh

Buldu sa'y-ı dâver-i ekremle âsâyiş cihân (Kılıç, 2004: 421-423)

قيلدي امن آباد جمله كشوري صلح و صلاح ۱۱۳۰

بولدي سعي داور اكرمله آسايش جهان ۱۱۳۰

1131/1718

Sultan III. Ahmed'in yaptırdığı kütüphane için Şeyhülislâm İshak Efendi 21 beyitlik manzumesinin sonunda şu tarihi düşmüştür:

Dedi İshâk-ı midhat-gû o dem târîh-i itmâmın:

Zihî beytü'l-kütüb îcâd-ı kem-yâb-ı mülûkâne (Doğan, 1997: 238-240)

زهي بيت الكتب ايجاد كميا ب ملوكانه ١١٣١

1132/1719

Şeyh Murat Efendi'nin vefatına tamiyeyle

“Keramet birle düşdi şeyh-i ekber” (Yakıt, 1992: 321)

mısrayla tarih düşülmüştür. Buradaki “şeyh-i ekber/شيخ اكبر” terkibi 1133 tutuyor. “Keramet birle düşdi” ifadesine dayanarak “1” düşülünce 1133-1=1132 tarihi elde edilmektedir.

1133/1720

Şehzâde İbrahim'in doğumuna düşülmüş bir tarih:

Hümâyûn ola dehre makdem-i Şeh-zâde İbrâhîm (Yakıt, 1992: 382)

همايون اوله دهره مقدم شهزاده ابراهيم ١١٣٣

Beyazıt Meydanı'ndaki çeşmenin Osman-zâde Tâib'e ait kitâbesinin tarihi:

Tâibâ dedim sitâyiş birle târîhin görüp

Oldu zîbâ çeşme-i âşûbdan zezem revân (Yakıt, 1992: 187)

اولدي زيبا چشمه آشوبدن زمزم روان ١١٣٣

1134/1721

Sultan III. Ahmed'in yaptırdığı çeşmeye zamanın şairi Seyyid Vehbi'nin düştüğü tarih:

Bu dil-cû aynı Sultân Ahmed icrâ etti meydâna (Yakıt, 1992: 187)

بو دلجو عيني سلطان احمد اجرا ايندي ميدانه ١١٣٤

Süleyman Fâzıl Efendi'nin vefatına düşülen tarih:

Kad mâte üstâdü'l-enâm¹² (Yakıt, 1992: 115)

قد مات استاد الانام ١١٣٤

1135/1722

Dürrî (Yek-çeşm)'nin vefatı dolayısıyla çağdaşı Neylî'nin yazdığı 3 beyitlik manzumenin tarih olan son beyti:

Çıktı bir ta'miye ile târîh:

Göçtü Dürrî hünéri kıldı yetîm¹¹³⁶⁻¹⁼¹¹³⁵ (Kılıç, 2004: 431)

گوچدی دري هنري قيلدی يتيم ١١٣٥

İstanbul Kırkçeşme Suları için yapılan bend'e zamanın şairi Seyyid Vehbi'nin düştüğü tarih:

¹² “İnsanların üstadı muhakkak öldü.”

Su gibi ezber ettim Vehbiyâ bu hayr-ı dil-cûya
 İki târîh-i garrâ derc edip bir beyt-i vâlâya
 Zehî sed yaptı hakkâ Hân Ahmed mecma'-ı mâya
 Akan sular durur bu bend-i bâlâ tâk-ı zîbâya (Yakıt, 1992: 187)
 ۱۱۳۵ زهی سد یاپدی حقا خان احمد مجمع مایه
 ۱۱۳۵ آقن صولر طورر بو بند بالا طاق زیبایه

1136/1723

Hemedan'ın fethinde Neylî'nin yazdığı 7 beyitlik manzumenin tarih olan son beyti:

Şükr eyleyerek Neylî-i kem-ter dedi târîh:
 Han Ahmed'e Mevlâ Hemedân'ın ede mes'ûd (Kılıç, 2004: 434-435)

۱۱۳۶ خان احمده مولا همدانن ایده مسعود

Tebriz'in fethine Neylî'nin düştüğü tek beyitlik tarih:

Eyleyip tebşîr bir kem-ter dedi târîhini:
 Seyf ile Tebrîz'i Sultân Ahmed aldı müjde bâd (Kılıç, 2004: 439)
 ۱۱۳۶ سیف ایله تبریزی سلطان احمد آدی مژده باد

1137/1724

18. yy'da İran'la olan mücadeleler oldukça önem taşır. Daha önce fetihle alınmış bazı İran şehirleri elden çıkmış, tekrar fethedilmiştir. Nitekim hemen yukarıdaki iki tarihte Hemedan ve Tebriz'in yüz yıl önceki fethine düşülmüş tarihler bu gerçeği hissettirmektedir. Seyyid Vehbi'nin aşağıdaki mısraında Hemedan, Gence ve Revan'ın üçünün birden fethi dile getirilmektedir:

Hemedan Gence Revan fâtihi Sultân Ahmed (Yakıt, 1992: 97)
 ۱۱۳۷ همدان گنجه روان فاتحي سلطان احمد

Bu şehirlerin fethine elbette başka şairler de tarih düşmüşlerdir. Konuyu dağıtmamak için, bunlardan ancak üç tanesini alabildik. Gence'nin fethine Neylî'nin düştüğü mücevher tarih:

Cevherî harfile bir tâcü't-tevârîh oldu bu:
 Gâlib olup hükm-i Sultân Ahmed aldı Gence'yi (Kılıç, 2004: 442)

۱۱۳۷ غالب اولوب حکم سلطان احمد آدی گنجه یی

Tebriz'in tekrar fethine Eşref Feyzî'nin düştüğü tarih:

Dâverâ ola mübarek dedi Eşref târîh:
 Aldı Tebrîz'i yine seyfile Sultân Ahmed (Yakıt, 1992: 96)
 ۱۱۳۷ آدی تبریزی ینه سیفله سلطان احمد

Tebriz'in fethine Şâkir'in düştüğü tarih:

Hısn-ı Tebrîz oldu Sultân Ahmed'e mülk-i cedîd (Yakıt, 1992: 97)

۱۱۳۷ حصن تبريز اولدي سلطان احمده ملك جديد

III. Ahmed'in saltanatı zamanında 9 Muharrem 1137/28 Eylül 1724'te Arif Ahmet Paşa komutasındaki ordumuz Revan'ı fethedince, zamanın şairi Tezkire sahibi Mirza-zade Salim, bu sevinçle 28 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Sâlim gibi benden dedi teshîrinin tarihini:

Aldı Revan'ın sûrunu Sultân Ahmed müjdeler (İnce, 1994: 463)

۱۱۳۷ آادي روانك سورني سلطان احمد مزده لر

“İsmail Hakkı Efendi (Bursalı), II. Mustafa'nın bizzat Avusturyalılar üzerine vaki seferinde ordu ile beraber gitmiş, sonra Bursa'yı terk ederek 1130 H. - 1718 M.'den itibaren üç sene Şam'da oturup Ahmediye camiinde Cuma vâizliği etmiş ve buradaki dostlarının ricalariyle bazı risaleler yazmış ve nihayet 1135 H.-1723 M.de tahassürle özlediği Bursa'ya giderek yerleşmiştir. İsmail Hakkı Efendi burada iki sene daha yaşayarak 1137 Zilkade - 1725 Temmuzunda yetmiş beş yaşında vefat ederek Tuzpazarı'ndaki tekkesine defnedilmiştir” (Uzunçarşılı, 4/2, 1988: 605). Vefatına Hâdî'nin düştüğü tarih aşağıdadır:

Hak Hak dedi azm eyledi Hakkî Efendi cennete 1137

۱۱۳۷ حق حق ديدي عزم ايلدي حقي افندي جنته

1138/1725

Damat İbrahim Paşa'nın yaptırdığı çeşme için Neylî'ye ait her iki mısraı da 1138 tarihini gösteren beyit:

Bu dil-cû çeşme-i sâfi enâma nûş-ı cân oldu

Zülâl-i lütfu İbrâhîm Paşa'nın revân oldu (Kılıç 2004: 444)

۱۱۳۸ بو دلجو چشمه صافي انامه نوش جان اولدي

۱۱۳۸ زلال لطفی ابراهيم پاشانك روان اولدي

Damat İbrahim Paşa'nın Sultan III. Ahmet için yaptırdığı Neşâtâbâd Köşkü'ne tarihçi Râşid'in düştüğü tarih:

Râşidâ bu câh-ı vâlânın dedim târîhini:

Sa'd ola Kasr-ı Neşât-âbâd Sultân Ahmed'e (Uzunçarşılı, 4/1, 1988: 165)

۱۱۳۸ سعد اولاقصر نشاط آباد سلطان احمده

1139/1726

Çelebi-zâde Âsım Efendi'nin Sîmkeş-hâne'nin bina edilmesine düştüğü tarih

Ser-be-ceyb-i fikr iken ehl-i suhan Âsım heman

Dedi kim târîhi oldu: “Sîmkeş-hâne binâ” (Yakıt, 1992: 188)

۱۱۳۹ سيمكشخانه بنا

1140/1727

Fatma Sultan Camisi için Nedim'in düştüğü tarih:

Bu mısra'la Nedîmâ söyledi târîh-i itmâmın:

Ne a'lâ câmi' ihyâ etti el-hak Fâtîma Sultân (Yakıt, 1992: 188)

نه اعلا جامع احيا ايندي الحق فاطمه سلطان ١١٤٠

Üç dilde (Türkçe, Arapça, Farsça) söz söylemeğe kâdir; sülüs, nesih ve talik yazıda mâhir olan, hüsnühattı Karakız diye şöhret bulan Hâce-zâde Mehmet Enverî'den meşk eden Antakyalı hattat Şehdî Mustafa Efendi'nin vefatına Eyüplü Necip Efendi her iki mısraı da 1040 tarihini gösteren şu beyti yazmıştır:

Makâm ola civâr-ı Mustafâ Şehdî Efendi'ye

Ebû Eyyûb-i Ensârî'yle içsin şekerî câmî (Müstakimzade, 1928: 551)

مقام اوله جوار مصطفي شهدي افندي به ١١٤٠

بو ايوب انصاري ايله ايجسون شكري جامى ١١٤٠

1141/1728

Abdurrahman Efendi "Kocamustafapaşa Camii hazireresinde bulunan mezar taşından anlaşıldığına göre ölümünden önce kendi vefat tarihini (şöyle) söylemiştir:

Fevtine kendi lisânından oluptur târîh:

Göçelim biz geldi sâat dedi Abdurrahmân (Yakıt, 1992: 188)

گوچه لم بز گلدي ساعت ديدي عبدالرحمن ١١٤١

Bazen bir tarih mısraı içinde aynı yılı karşılayan bir kaç ifade (tarih) bulunabilir. Bu tür tarihler, sanatlı (musanna') tarihlerin en zorlarından. Hâfız Ahmet Paşa'nın sadaretine Neşâtî Ahmet Dede'nin aşağıdaki Farsça mısra ile 1141 yılını 4 kere ifadesi bunun en güzel örneğidir:

Hâtem beHâfız âmede bâ-zıll-ı Hak mahfûz-bâd (Yakıt, 1992: 336)

<u>محفوظ باد</u>	<u>با ظل حق</u>	<u>بحافظ آمده</u>	<u>خاتم</u>
1141	1141	1141	1141 (1728)

1142/1729

Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden Nâyî Osman Dede vefat edince, yerine oğlu Sırrı Abdülbaki dede post-nişin olmuştu. Sünbülzade Vehbi bu olaya şu güzel mısra ile tarih düşmüştür:

Osman Dede göçtü ola Sırrı Bâkî (Erguner, 2007: 461-462)

عثمان دده گوچدي اوله سري باقي ١١٤٢

Divitçiler Camisi yakınıdaki Mehmet Kethüda Çeşmesi için Necîb'in düştüğü mücevher tarih:

Devâtîler Necîbâ cevher ile yazdılar târîh:

Mehemmed Kethudâ hakkâ bu mâi eyledi ihyâ (Yakıt,
1992: 189)

محمد كتخدا حقا بو مائي ايلدي احيا ١١٤٢

1143/1730

Sultan I. Mahmud'un cülûsuna Reşîd'in düştüğü tarih mısraı:

Oldu Han Mahmûd imâmü'l-müslimîn (Yakıt, 1992: 189)

اولدي خان محمود امام المسلمين ١١٤٣

Patrona Halil isyanı sonrasında asiler tarafından parçalanarak feci şekilde öldürülen Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın vefatına, o sıralarda yaşı yetmişe yaklaşmış olan Seyyid Vehbi'nin yazdığı tamiyeli tarih:

Bir kazâdır geldi Vehbî yaz heman târîhini:

Ka'be-i kurb ola İbrâhîm Paşa menzili 1142+1=1143
(Uzunçarşılı, 4/2, 1988: 313)

كعبة قرب اوله ابراهيم پاشا منزلي ١١٤٣

1144/1731

Hekimoğlu Ali Paşa sdrazam olunca Arpaemini-zâde Sami 21 beyitlik bir manzume yazaıp son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Hemîşe devletün mes'ûd kılsun Hak didüm târîh

Vekîl-i pâdişâhî oldu mühr aldı Alî Paşa (Arpaemini-zâde Sami,
1253: 43-44)

وكيل پادشاهي اولدي مهر آلي پاشا ١١٤٤

Hattat Yedikuleli Abdullah Efendi (Seyyid Abdullah bin Seyyid Hasan Hâşimî)'nin vefatına

“Teveffenî müslimen ve elhıknî bi's-sâlihîn(e)”¹³

”توفنى مسلماً و الحقنى بالصالحين“ ١١٤٤

ve

Yedi Kuleli'ye yâ Rab sekiz cennât hısn ola (Müstakimzade,
1928: 269-270)

يدى قله ليه يارب سکز جنات حصن اولا ١١٤٤

tarihleri düşülmüştür.

Paşmakçı-zâde Abdullah Efendi'nin şeyhülislâmlığa getirilişi münasebetiyle Şeyhülislâm Es'ad Efendi 5 beyitlik Arapça bir manzume yazmış ve son beytinde şu tarihi düşmüştür:

¹³ “Beni Müslüman olarak öldür ve salihler arasına kat” demektir.” (Yûsuf /101)

Kultü hîne's-sadri ista'lâ bihi târîhühü

A'lemü'l-âfâk Abdullâh ve'l-fetvâ aleyh¹⁴ (Doğan, 1997: 148)

اعلم الآفاق عبد الله والفتوى عليه ١١٤٤

1145/1732

Sultan III. Ahmed'in yaptırdığı köşk için Şeyhülisâm İshak Efendi 36 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Dediler bârekallah-gû olup târîh-i itmâmın:

Zihî kasr-ı mülûkî cây-ı bâlâ-tarh-ı şâhâne (Doğan, 1997: 241-244)

زهي قصر ملوكي جاي بالاطرح شاهانه ١١٤٥

İshak Efendi şeyhülislâm olunca, çağdaşı Neylî 8 beyitlik bir manzume yazıp son beytinde

Safha-i tevfiķa Neylî dest-i tevfiķ-ı ezel

Yazdı târîh-i cemîlin “şeyhü'l-islâm-ı cemîl” (Kılıç, 2004: 451)

شيخ الاسلام جميل ١١٤٦

diyerek tarih düşmüştür.

1146/1733

Enis Efendi'nin vefatına düşülmüş bir tarih

Kürsî-i cennette mevlânâ Enîs ola celîs (Yakıt, 1992: 189)

كرسى جنته مولانه انيس اوله جليس ١١٤٦

1147/1734

Hekimoğlu Ali Paşa Camisi'nin yapılışına Koca Râgıp Paşa 6 beyitlik bir manzume yazarak tarih düşmüştür. Külliyyatının tarihler kısmında ilk sırada yer alan bu manzumenin tarih düşülen son beyti şudur:

Eder ismiyle târîhin bu mısra' Râgıbâ tefhîm:

Yapıldı mevkiinde Câmiu'n-nûr-ı Alî Paşa (Koca Râgıp Paşa, 1253: 111-112)

ياپلدي موقعه جامع النور علي پاشا ١١٤٧

1148/1735

Çapraslansağır Çeşmesi kitabesindeki Fevzî'ye ait tarih kıt'ası:

Bu çeşmeyi çün Hâfız Ağa eyledi ihyâ

Hayrât-ı kadîmi kereminden yenilendi

Dâim hasenâtı ola makbûl-i ilâhî

Fevzî dedi târîhini: “İç Hâfız Efendi” (Yakıt, 1992: 190)

¹⁴ “Sadareti esnasında tarihinin zuhur edişini “اعلم الآفاق عبد الله والفتوى عليه” / a'lemü'l-âfâk Abdullâh ve'l-fetvâ aleyh = âfâkın (bu dünyanın) en bilgilisi Abdullah'tır ve fetva da (artık) ona hasır.”

ایچ حافظ افندی ۱۱۴۸

1149/1736

Köprülüzade Ahmet Paşa Kaimmakam olduğunda, Neylî 28 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde her iki mısraında da şöyle tarih düşmüştür:

Makdem-i âsafile geldi rikâba zînet

Adl ü sadr ile mükerrem ola Ahmed Paşa (Kılıç, 2004: 456-458)

مقدم آصفله گلدی رکابه زینت ۱۱۴۹

عدل و صدر ایله مکرم اوله احمد پاشا ۱۱۴۹

Seyyid Vehbî'nin Cerrahpaşa Cambaziye Camisi haziresindeki mezar taşının kitabesi, kendi gibi şair olan oğlu Münîf'e aittir. Oradaki tamiyeli tarih aşağıdadır:

“Çıktı bir” âh ile târîhi Münîfâ dilden:

Geldi hacdan pederim etti naîmi mesken 1150-1=1149 (Yakıt, 1992: 90)

گلدی حجدن پدرم ایندی نعیمی مسکن ۱۱۴۹

Üsküdarlı Mehmed Emin Efendi'nin vefatına düşülen tarih:

Ma'denü'l-fazli ve'l-edebi¹⁵ (Yakıt, 1992: 116)

معدن الفضل والادب ۱۱۴۹

1150/1737

Bartın'da doğup hüsnühattı İstanbul'da Tokatlı Derviş Ahmet Efendi'den meşk eden hattat Rıdvan Efendi'nin vefatına “rihlet-i beşerî 1150 = رحلت بشری ۱۱۵۰” diye tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 203-204).

1151/1738

Nahîfî'nin vefatına düşülen tarih:

Kim gelirse kabrine târîh-i fevtin okusun:

Bu Süleyman Nahîfî'nin rûhuna el-fâtiha (Yakıt, 1992: 190)

بو سلیمان نحیفی نك روحنه الفاتحه ۱۱۵۱

İvaz Mehmet Paşa sadrazam olunca, Şeyhülislâm Es'ad Efendi 7 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Es'adâ müjde kılıp ben de dedim târîhin:

Mühr alıp dâver-i dehr oldu Mehemmed Paşa (Doğan, 1997: 117)

مهر آلوب داور دهر اولدی محمد پاشا ۱۱۵۱

“Fazlı-zâde” diye şöhret bulmuş olan hattat Mustafa Efendi (Mustafa bin Fazlullah bin Mehmet), sıfatına uygun olmak üzere “rûh-ı Fazlı-zâde - روح فضلی

¹⁵ “Fazilet ve edep madeni (kaynağı).”

”زاده” terkininin gösterdiği 1151 (1738) tarihinde vefat etmiştir (Müstakimzade, 1928: 537).

Hüsnuhattı babası Şeyh-zâde Abdi Efendi’den nice sıkıntılarla taallüm eden hattat Nuh Efendi (Nuh bin Abdullah) vefat edince kendisine düşülen tarih:

Eyleye fülk-i yem-i cennette Hak Nûh’u reîs (Müstakimzade, 1928: 571)

ایلیه فلك يم جنتده حق نوحی رئیس ۱۱۵۱

1152/1739

(Kim olduğunu bilemediğimiz) Fatıma Hanım’ın vefatına düşülmüş bir tarih:

Dediler kabrin ziyâret eyleyip târîhini:

Cilvegâhın Fâtıma Hanım ola mülk-i cinân (Yakıt, 1992: 191)

جلوه گاهك فاطمه خانم اوله ملك جنان ۱۱۵۲

1153/1740

Eşref-zâde İzzettin Şeyh Ahmet (İzzî) Efendi’nin vefatına Rahmî’nin düştüğü tarih:

Geldi Üçler Rahmiyâ târîh-i fevtin dediler:

Göçtü Eşref-zâde İzzeddîn Efendi kutb iken 1150+3=1153 (Yakıt, 1992: 191)

گوچدی اشرفزاده عزالدین افندی قطب ایکن ۱۱۵۳

1154/1741

Divan şairi Neylî, Verd-i nâz Kadın’ın Aksaray’da yaptırdığı mektep için 5 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde

Neylî olup târîh-sâz dest-i duâsıyla bâz

Bünyâd kıldı Verd-i nâz Kadın bu zîbâ mektebi (Kılıç, 2004: 462)

بنیاد قیلدی ورد ناز قادین بو زیبا مکتبی ۱۱۵۴

diyerek tarih düşmüştür.

Hat sanatını Mehmed-i Lârendî’den tahsil edip, vefatında Edirnekapı haricinde kendi adıyla anılan çeşmenin karşısındaki türbesine defnedilen hattat La’lî Mustafa Efendi’nin mezar taşındaki İbrahim Hanefî’ye ait tamiyeli tarih:

Hanîfâ bâ duâ geldi dile bu mısra-ı târîh:

Ola La’lî Efendi’nin makâmı cennet-i a’lâ 1152+2=1154

اوله لعلی افندیئک مقامی جنت اعلی ۱۱۵۴

1155/1742

Sabîh Çelebi’nin sakal bırakması dolayısıyla Nedim dört beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Bu mısra-ı garrâyı Nedîmâ’dan işittik:

Nûr âyetini yazdılar ol vech-i Sabîh'e 1155 (1742)

نور آیتني یازدیلر اول وجه صبیحه ۱۱۵۵

Farsça'dan Türkçe'ye bir sözlük olan Ferheng-i Şuûrî'nin basımına Âtîf'in söylediği Farsça tarih:

Âtîfâ güft be-hatmeş târîh:

Bes ki Ferheng-i Şuûrî matbû'¹⁶(Uzunçarşılı, 4/2, 1988: 517)

بس که فرهنک شعوری مطبوع ۱۱۵۵

Hekimoğlu Ali Paşa'nın ikinci defa sadaretine düşülmüş bir tarih:

Şeyhü'l-vüzerâ (Yakıt, 1992: 96)

شیخ الوزرا ۱۱۵۵

Ayasofya Camii'nin imaretine Şeyhülislâm Pîrî-zâde Mehmet Efendi'nin düştüğü tarih:

Tamâm oldukta târîhin aded-sâhib bu mısra'la

Ayâsûfiyya âbâd oldu el-hak bu imâretle (Yakıt, 1992: 191)

ایاصوفیه آباد اولدی الحق بو عمارتله ۱۱۵۵

1156/1743

Eyüp Sultan Camisi Minaresi'nin yenilenişine Şehdî'nin düştüğü tarih:

Namâz-ı pencgâhı halka i'lân

Ederler İsm-i A'zamla müsahhar

Salâdır Şehdiyâ ehl-i mezâka

Olup şîrîn edâlarla muharrer

Çıkıp âvâzı Arş'a dedi târîh:

"Teâlâ şânühü Allâhu ekber"¹⁷(Yakıt, 1992: 98)

تعالی شانہ الله اکبر ۱۱۵۶

Edirneli Hattat Saraç-zâde Mustafa Efendi'nin 36 yaşında "ketebe" hakkını elde edişine "şeref-i tevkî" 1156 = ۱۱۵۶ "شرف توفیق" diye tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 560).

1157/1744

Yâver'in düştüğü bir tarih:

Hüsn-i hulk ile kevne geldi Hasan (Yakıt, 1992: 191)

حسن خلق ایله کونه گلدی حسن ۱۱۵۷

1158/1745

¹⁶ "Onun hatmine (bitirilişine) Âtîf (şöyle) tarih dedi: Yeter (artık) Ferheng-i Şuûrî basıldı."

¹⁷ "Allah en büyüktür ve onun şanı yücedir."

Mehmet Emin Tokadî'nin mezar taşının yazısı Katipzâde Mehmet Refi' Efendi'ye, metni Müstakimzâde Süleyman Sadettin'e aittir. Oradaki tarih beyti aşağıdadır:

Peyk-i vahdet sırr-ı pâkinden okur târihini

Oldu lâhûta revân Allah deyip rûh-ı Emîn (Müstakimzade, 1928: 10-11)

اولدي لاهوته روان الله ديوب روح امين ۱۱۵۸

Hattat Abdülbaki Efendi (Abdülbaki Hattî bin Ali) hüsnühât öğreniminden mezun olunca, Müstakimzade Süleyman Sadettin her iki mısraı da tarih olan şu beyti yazmış:

Ede hüsnühattı Abdülbaki'ye Hak mevhibe 1158 (1745)

Şeş kalemle eyleye mes'ûd Allâh el-Vedûd (Müstakimzade, 1928: 239-240)

ايدہ حسن خطي عبدالباقي يہ حق موہبہ ۱۱۵۸

شش قلملہ ايلیہ مسعود اللہ الودود ۱۱۵۸

1159/1746

Dülger-zâde Şeyh Rıza Efendi'nin vefatına düşülmüş bir tarih:

Nakş-bendî-i Beşiktaşî (Yakıt, 1992: 192)

نقشبندی بشکطاشي ۱۱۵۹

1160/1747

Nadir Şah'ın mağlubiyeti dolayısıyla Kırımlı Rahmi'nin yazdığı 5 beyitlik manzumenin tamiyeli tarih olan son beyti:

Feyz-i rûhâniyyet-i İsnâ Aşer'le söyledim:

Eyledi bâzîçe-i eyyâm Nâdir Şâh'ı mât 1148+12=1160 (Rahmî: 68b)

ایلدی بازچہء ایام نادر شاهی مات ۱۱۶۰

1161/1748

Mîrzâ-zâde Ahmet Neylî'nin vefatına Çelebi-zâde Âsım Efendi'nin düştüğü tarih:

Mîrzâ-zâde Ahmed-i Neylî

Sahn-ı firdevsi eyledi mesken (Yakıt, 1992: 192)

میرزا زاده احمد نیلی

صحن فردوسی ایلدی مسکن ۱۱۶۱

Edirneli olup "Kadı-zâde" şöhretiyle tanınan, hüsnühattı İsmail ibni Yesârî'den 20 yaşında tahsil ederek ketebe yazmaya hak kazanan hattat Mustafa Efendi'nin vefatına "istikmâl-i hat 1161 = ۱۱۶۱ استکمال خط" tarihi düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 560)

1162/1748

Hatice Sultan Çeşmesi için Nimet'in düştüğü mücevher tarih:

Mücevher sarf ile Ni'met dedi nûş eyleyip târîh:

Hadîce Usta'dır bu âb-ı nâbı eyleyen cârî (Yakıt, 1992: 192)

خديجه اوسته در بو آب نابي ايلين جاري ۱۱۶۲

1163/1749

Sultan II. Mahmut zamanında denize indirilen Berîd-i Zafer adlı gemi için Kırımlı Rahmi'nin yazdığı 11 beyitlik manzumenin mücevher tarih olan son beyti:

Rahmi elfâz-ı mücevherle didim târîhin:

Fülk-i pâkîze Berîd-i Zafer indi bahre (Rahmî: 72b-73a)

فلك پاکیزه برید ظفر ایندی بحره ۱۱۶۳

1164/1750

Yine II. Mahmut zamanında denize gemi indirisi münasebetiyle Kırımlı Rahmi 7 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şu tam tarihi düşmüştür:

Hak bu kim pâkîze bir târîh-i tâm ister ana:

“Bârek-Allâh fülke-i zîbende tarh-ı dil-nişîn” (Yakıt, 1992: 121)

بارک الله فلكه زيبنده طرح دلنشین ۱۱۶۴

1165/1751

Halıcı Hasan Mescidi'nin tamirine, asıl adı Yek-çeşm Hüseyin Ağa olan Şâdî'nin düşüğü tarih:

Melekler secde-i şükr eyleyip Şâdî dedi târîh:

Zehî câmi' bina kıldın yerinde Mustafâ Paşa (Yakıt, 1992: 101)

زهي جامع بنا قیلدک بیرنده مصطفي پاشا ۱۱۶۵

Babası imam olduğu için, “İmam-zâde” diye şöhret bulan hattat Mehmet Efendi (Mehmet bin Mehmet)'nin vefatına “hattât-ı ehl-i sünnet 1165 = اهل سنت ۱۱۶۵” ifadesiyle tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 451).

1166/1752

Ebülvefa Şeyh Ahmed Müsellem Efendi'nin vefatına Müstakim-zâde Süleyman Sadettin'in düşüğü tarih:

Dedim târîh olunca ser-fürû-bürde bu mısra'la:

Bekânın gülşeni Ahmed Efendi'ye müsellemdir¹⁸ (Yakıt, 1992: 193)

بقانک گلشنی احمد افندی به مسلمدر ۱۱۶۶

1167/1753

Toklu İmam Halil Efendi'nin vefatına düşülmüş bir tarih

Ebû Şeybe civârı mesken oldukça dedim târîh:

¹⁸ 1170 tutuyor; tamiyeli olmalı.

Halîl'in câyını mihrâb-ı me'vâ eyleye mâcid (Yakıt, 1992: 193)

١١٦٧ خلیک جاینی محراب مأوا ایلیه ماجد

1168/1754

Hâtem Ahmet Efendi'nin vefatına, Yenişehirli Mehmet Emin Belîğ'in düştüğü tam tarih:

Resûl-i Ekrem'e Ahmed Efendi hem-civâr olsun (Yakıt, 1992: 193)

١١٦٨ رسول اکرمه احمد افندی همجوار اولسون

Sultan III. Osman'ın cülûsu dolayısıyla şair Haşmet 31 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şu tarihi düşmüştür:

Fâl-i hayr olduğuna şübhe mi var hünkârım

Ya'ni târîh-i cülûsun ola "Gâzî Sultân" (Arslan, Aksoyak, 1994: 163)

١١٦٨ غازی سلطان

Aynı olaya Nusret'in düştüğü tarih:

Hüsn-i hâl ile cülûs eyledi Sultân Osmân (Yakıt, 1992: 67)

١١٦٨ حسن حال ایله جلوس ایلدی سلطان عثمان

1169/1755

Hattat Abdülhalim Hasib Efendi'nin vefatına, talebesi Mehmet Rasim Efendi'nin düştüğü tam tarih:

İlm-i maârifte benâm üstâdım olmuştu tamâm

"Üstâd-ı Sâni-i zaman göçtü" dedim târîh-i tâm (Müstakimzade, 1928: 241-242)

١١٦٩ استاد ثانی زمان گۆچدی

Hattat Eğrikapılı Mehmet Rasim Efendi'nin vefatında talebesi Müstakim-zade Süleyman Sadettin 16 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde

Levh-i âfâka utarid resmeder târîhini:

Râsim-i üstâd geçti ba'dehu ceffe'l-kalem 1169 (1755)

١١٦٩ راسم استاد گۆچدی بعده جف القلم

diyerek tarih düşmüştür (Müstakimzade, 1928: 467).

Tophaneli olup bazı yazılarında Fahrettin imzasını kullanan, on beş Mushaf ve Nuruosmaniye Camii'nin yan kapılarının iç yazılarıyla atebe-i ulyasındaki âyetleri harf harf ve kelime kelime yazan, bunları iğneyle işleyip kömür tozuyla silkip ondan sonra çizip düzelten hattat Yahya Efendi (Yahya bin Osman), Regaib gecesinde vefat edince Müstakim-zâde Süleyman Sadettin'in düştüğü tarih:

Oldu başı yazısı cennât Yahyâ Efendi'nin (Müstakimzade, 1928: 580-581)

اولدي باشي يازيسي جنات يحيي افنديك ١١٦٩

1170/1756

Fitnat Hanım, Koca Ragıp Paşa'nın edebî mahfillerine devam eden bir şairedir. Matbû divançesinde -diğer manzumeler yanında- 52 adet de tarih yer almaktadır (Fitnat Hanım, 1286: 10-52). Paşa'nın vezaretine tarih düşmek için yazdığı 11 beyitlik manzumenin son beyti şöyledir:

Mühr ile mükrem olunca dedi Fitnat târîh:

Revnağ-ı sadr-ı celîl oldu Mehemmed Paşa (Fitnat Hanım, 1286: 21-22)

رونق صدر جليل اولدي محمد پاشا ١١٧٠

Aynı olaya Sürûrî'nin noktasız harflerle (mühmel) düştüğü tarih:

Râğb-ı ehl-i maârif mükrem oldu mühr ile (Yakıt, 1992: 74)

راغب اهل معارف مكرم اولدي مهر ايله ١١٧٠

1171/1757

Üçüncü Mustafa'nın cülûsuna Edirneli divan şairi ve hattat Örfî Mahmut Ağa'nın düştüğü tamiyeli tarih:

Geldi üç merd-i Hudâ Örfî dedi târîhini:

Oldu Sultan Mustafâ mâh-ı saferde pâdişâh 1168+3=1171 (Yakıt, 1992: 193)

اولدي سلطان مصطفى ماه صفرده پادشاه ١١٧١

1172/1758

"Hacı-zâde" diye şöhret bulmuş olan Uşaklı hattat Ahmet Efendi (Ahmet bin Seyit Mehmet)nin vefatına "uzletü'l-huld 1172 = عزلت الخلد ١١٧٢" ifadesiyle tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 84).

1173/1759

Şeyhülislâm Çelebi-zâde İsmail Âsım Efendi'nin vefatına Nevres-i Kadîm'in düştüğü tarih:

Âsım İsmâîl Efendi kıldı firdevsi mekân (Yakıt, 1992: 193)

عاصم اسماعيل افندي قلدي فردوسي مكان ١١٧٣

Hüsnühattı önce Hâfız Osman Efendi'den öğrenmeye başlayıp sonra Yusuf Mecdî'den ikmal ederek icazet alan, Tuhfe-i Hattâtîn'in tertibinde de Müstakim-zâde'ye yardım eden hattat Yahya Efendi (Yahya bin İsmail), bu yardımları sırasında Azrail'in geldiğini hissedip abdeste vakti olmadığını anlayarak hemen teyemmüm edip namaza durmuş ve rüku sırasında ruhunu teslim etmiştir. Onun Cemaziye'l-ülânın başlarında salı günü böylece vefat edişine, "isti'câl-i hicret = استعجال هجرت ١١٧٣" ifadesiyle tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 579) ki yıl olarak karşılığı 1759'dur.

1174/1760

Beliğ mahlasını kullanan divan şairi Mehmed Emin'in vefatına çağdaşı tezkire sahibi Râmiz'in düştüğü mücevher tarih:

Beliğ Mehemmed'e adn-i berîn ola mesken (Yakıt, 1992: 194)

بليغ محمده عدن برين اوله مسكن ١١٧٤

Şâh Sultan'ın doğumuna asıl adı Ebubekir olup Çankal-zâde diye tanınan şair Nusret'in düştüğü tarih:

Şâh Sultan geldi bu dünyâyı mesrûr eyledi (Yakıt, 1992: 83)

شاه سلطان گلدی بو دنیاوی مسرور ایلدی ١١٧٤

1175/1761

"Ali Usta" diye tanınan bir hattatımızın vefatına "Ali hasta 1175 = ١١٧٥ علی خسته" (1761) şeklinde düşülmüş tarih de oldukça manidardır (Müstakimzade, 1928: 342).

Sülüs ve nesihî Ünyeli Mustafa Efendi'den, taliki Kâtib-zâde Mehmet Refî Efendi'den meşk eden hattat Musa Sırrı Efendi (Musa Sırrı bin Mehmet)'nin vefatına "rihletü'l-beşer/رحلت البش ١١٧٥" ifadesiyle tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 563).

1176/1762

Hattat Süleyman Hulusi'nin vefatına Farsça olarak "Süleyman Hulusi mürde/١١٧٦ سليمان خلوصي مرده" (1176/1762) (Süleyman Hulusi öldü) tarihi (Müstakimzade, 1928: 221); Eğinli bir hattat olan Süleyman bin Mehmed'in vefatına da "Süleymân-ı ser-geşte 1176 (1762) = ١١٧٦ سليمان سرگشته" tarihleri düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 215).

1177/1763

Erzurumlu divan şairi Hâzık'ın vefatına hemşehrisi ve çağdaşı Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın düştüğü tarih:

Hakkî denildi fevtine târîh:

Hakk'a yöneldi Hâzık Efendi (Yakıt, 1992: 195)

حقه یونلدي حاذق افندي ١١٧٧

Lakabı "Sinek" olan Damat Mustafa Paşa'nın vefatına, bu lakabına uygun olmak üzere Arapça olarak "sinek öldü" anlamına gelen "مات الذباب ١١٧٧/mâte zübâb 1177" tarihi düşülmüştür (Yakıt, 1992: 304).

1178/1764

Hattat Ali Râkım Efendi (Ali Râkım bin Abdullah)'nin vefat tarihi, sanatına da uygun olmak üzere "meslek-i Şeyh Hamdullah 1178 = ١١٧٨ مسلك شيخ حمد الله" terkididir (Müstakimzade, 1928: 320).

1179/1765

Hâfız'ın Kütahya Sahrahane Çeşmesi kitabesindeki tamiyeli tarihi:

Çıktı Üçler dediler atşâna târîh Hâfîzâ:

Besmeleyle zemzem iç hakkâ budur nefse şifâ (Yakıt, 1992: 103)

بسمليله زمزم ايچ حقا بودر نفسه شفا ۱۱۷۹

1180/1766

Mecelletü'n-Nisâb, Devhatü'l-Meşâyih, Tuhfe-i Hattâtîn, Kitâbü'l-Menâkıp gibi kıymetli pek çok eserin müellifi bir âlim, hattat ve şair olan Müstakim-zâde Süleyman Sadettin Efendi 18. yy'ın mühim simalarındandır. Eserlerinin çoğunun adı Ebcet Hesabıyla telif tarihini gösterir ve bir hayli de tarih düşmüştür. İncelememizdeki örnekler arasına bunlardan bazılarını aldık. Onun Fatih'in Türbesi'nin yapılışına düştüğü tarih mısrası aşağıdadır:

Türbe-i zîbâ yapıldı Fâtih'e¹⁹ (Yakıt, 1992: 101)

تربة زيبا ياپلدي فاتحه ۱۱۸۰

Mustafa Şânî-i Mevlevî için: iki defa “Mustafa Şânî/مصطفى شاني” 590 x 2 = 1180” ifadesiyle tarih düşülmüştür (Yakıt, 1992: 304).

1181/1767

Kazasker Abdullah Efendi için 1181 yılını göstermek üzere “mefharü'l-müslimîn/مفخر المسلمين ۱۱۸۱” terkiibiyle tarih düşülmüştür (Yakıt, 1992: 304).

Hüsnehattı Câbî-zâde Abdi Ağ'a'dan tahsil eden ve zamanında meslektaşlarının kıskandığı bir hattat olan Mustafa Behcet Efendi'nin vefatına “hitâm-ı amel 1181 = ۱۱۸۱ ختام عمل” tarihi düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 557-558).

Hüsnehattı İbrahim Rodosî'den tahsil eden, hattat ve müderris Bosnalı Osman Efendi vefat edince “nîst Osman نيست عثمان 1181” (1767) (Osman -artık- yok) diye tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 308).

1182/1768

Hamza Paşa'nın sadaretine Tevfik'in düştüğü tarih:

Hamza Paşa sa'd ile mühür aldı oldu nâm-ver (Yakıt, 1992: 71)

حمزه پاشا سعد ايله مهر آلدی نامور ۱۱۸۲

Halvetiye şeyhlerinden Edirneli Ali Senâyî, divanını tamamlayışını kendisi şöyle tarihlemiştir:

Tamâm oldu bu dîvân-ı Senâyî (Yakıt, 1992: 195)

تمام اولدی بو دیوان تنایي ۱۱۸۲

1183/1769

Aynı zamanda hattat olan Mehmet Râkım Paşa'nın vefatına “mevt-i Râkım Mehmet Paşa موت محمد راقم پاشا 1183 (1769) tarihi düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 376).

Mustafa Sıtkı Efendi'nin vefatına Râmiz'in düştüğü tarih:

Dedi hâtif Râmizâ târîhini:

¹⁹ 1178 tutuyor; tamiyeli olmalı.

Gitti Sıdkî bezm-i vâlâ cennete (Yakıt, 1992: 195)

گتدی صدقی بزم والا جنته ۱۱۸۳

Mushaf-ı Şerif, Beyzâvî Hâşiyesi, Hülâsatü'l-vefâ Şerhü's-şifâ emsali pek çok eser istinsah eden, ahlakı ve mu'tedil hareketi dillere destan bir hattat olarak rebii sâninin başına rastlayan Cuma günü vefat eden Mustafa Şükrü Efendi (Mustafa Şükrü bin Hasan) için Müstakim-zâde Süleyman Sadettin Efendi'nin düştüğü tarih:

Hatt-ı butlan çekile seyyiesine yâ Rab (Müstakimzade, 1928)

خط بطلان چکله سیئه سینه یارب ۱۱۸۳

1184/1770

“Kahveci-zâde” şöhretiyle tanınan İstanbullu hattat Ahmet Hâşim Efendi (Seyit Ahmet Hâşim bin Seyit Ali)'nin vefatına “mürşidü'l-hat 1184 = مرشدالخط ۱۱۸۴” diye tarih düşülmüştür (Müstakimzade, 1928: 74).

1185/1771

Müstakim-zâde Süleyman Sadettin Tuhfe-i Hattâtîn'de Yahyâ es-Sûfi hakkında bilgi vermek babında onun Fatih Camii'ndeki yazılarından bahsederken “hareket-i kıyâmet – حرکت قیامت” terkinin karşılıdığı 1179 (1765) yılındaki büyük depremde caminin çok hasar gördüğünü, dört seneden daha az bir sürede onarımların tamamlandığını ve besmele âyetinin karşılıdığı 1185 (1771) yılının aşure günü Cuma namazı ile tekrar ibadete açıldığını belirtmektedir. Buradaki “âyet-i besmele 1185 tarihinde” ifadesine dayanarak “âyet-i besmele = آیت بسمله”yi hesap edince 548 tuttuğunu görüyoruz. “Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm = بسم الله الرحمن الرحيم”i hesap ediyoruz, 786 tutuyor. Buna “âyet = آیت 411”i katıyoruz, 1197 oluyor. Zaten Müstakim-zâde de dipnotta 1197 tuttuğuna dikkat çekerek bu uyumsuzluğu hatırlatıyor (Müstakimzade, 1928: 583-584). Oysa “besmele âyeti”, geniş şekliyle “inne hü min Süleymâne ve inne hü bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm = انه من سليمان و انه بسم الله = الرحمن الرحيم”²⁰dir ve karşılığı da tam 1185 (1771)'tir.

1186/1772

Münîb Efendi'nin düştüğü bir tarih:

Begim senin gibi âriflere ruûs ehak (Yakıt, 1992: 81)

بگم سنک گبی عارفله رؤس احق ۱۱۸۶

1187/1773

Sultan III. Mustafa'nın Rusları mağlûp edişine Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Moskov'un kırdı sipâhın seyf-i Sultan Mustafâ (Yakıt, 1992: 96)

مسقوک قردي سپاهن سيف سلطان مصطفى ۱۱۸۷

İstanbul'da doğup babasının yerine rûznâme-i şaîr kitabesinde hizmeti geçen hattat Davut Sahib Efendi (Davut Sahib bin İsmail), sülüs ve nesih kalemlerini

²⁰ “O, gerçek, Süleyman'dandır ve O, hakikaten Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...” (Neml / 30).

Mîrâhûr camii imamı Emir Efendi'den temeşşuk etmiş, hocasının vefatı üzerine Taş Mektepli Râkım Mustafa Efendi'den icazet alarak ketebe yazmağa hak kazanmış, kitabetle ülfetine devam etmiştir. İkinci defa hacca gittiği sırada, Şam'dan bir marhale uzaklaştığında Maan denilen yerde "da'vet-i behişt/دعوت بهشت" terkinin gösterdiği 1187 (1773) tarihinde vefat etmiştir (Müstakimzade, 1928: 200-201).

1188/1774

Osmancık'ın Gümüş köyünde doğup İstanbul'a giderek Osman Efendi'den hat icazeti alan, "Ebülhayr" diye tanınan; kâğıt terbiyesi, âhar, mürekkep yapımı gibi işlerde de mahareti olan, öğrenim görerek Galata mansıbına yükselen, daha sonra da gözleri görmez hale gelen hattat Hasan Efendi (Hasan bin Ali)'nin vefatına "istirâhat-ı Hasan 1188 = استراحت حسن ۱۱۸۸" (Müstakimzade, 1928: 161) diye tarih düşülmesi güzel bir tevafuk örneğidir.

1189/1775

Hüsnehattı Seyit Abdullah Efendi'den meşk eden, ömrünün son zamanlarında hattı hümayunla müderris olup zilkadenin ilk günlerinde vefat eden hafız ve hattat Salih Efendi için "şeref-i hat 1189 = شرف خط ۱۱۸۹" (Müstakimzade, 1928: 231-232) diye tarih düşülmüştür.

1190/1776

Sevgilisini öldüren bir delikanlı için Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Katl eyledi dil-dâdesini bir delikanlı (Yakıt, 1992: 196)

قتل ایلدي دلداده سني بر دلي قانلي ۱۱۹۰

Şeyhülislâm Yahya Tevfik Efendi'nin düştüğü bir tarih:

Bihamdillâh tevellüd kıldı Sultân Ahmed-i Râbi' (Yakıt, 1992:

81)

بحمد الله تولد قیلدي سلطان احمد رابع ۱۱۹۰

Şehzâde Mehmed'in doğumuna Vasfî'nin düştüğü tarih:

Mehammed-nâm bir şeh-zâde ihsân eyledi Rezzâk (Yakıt, 1992:

81)

محمد نام بر شهزاده احسان ایلدي رزاق ۱۱۹۰

1191/1777

Âyişe Sultan'ın doğumuna Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Âyişe Sultânla geldi cihânın zîneti (Yakıt, 1992: 83)

عایشه سلطانله گلدی جهانک زینتی ۱۱۹۱

Fehîm'in düğününe Sürûrî'nin düştüğü mücevher tarih:

Dôstlar dil-şâd olup mu'cemle der târfhini:

Gamdan âzâd eyledi ahbâbı sûrun ey Fehîm (Yakıt, 1992: 86)

غمدن آزاد ایلدي احبابی سورک ای فهیم ۱۱۹۱

Sürûrî'den hem mücevher hem de muammalı bir tarih örneği:

Hem muammâ-gûne hem mu'cem iki târîhtir:

Mustafâ Ağa girip hapse serin kesti vezîr (Yakıt, 1992: 92)

مصطفى آغا گيروب حبسه سرين كسدي وزير ١١٩١

Bu tarih mu'cem (mücevher, sadece noktalı harflerle düşülmüş) olduğu için, buradaki noktalı harfler olarak sırasıyla (ف ي غ ي ب ب ي ن ي) 'nin toplamları 1191 etmektedir.

Muamma kısmına gelince: “Mustafa Ağa girip hapse”den maksat “Mustafa Ağa مصطفى آغا = 1231” ve “hapis حبس = 70” kelimelerinin sayı değerlerinin toplanması demektir. O da 1231+70=1301 etmektedir. “Serin kesdi (başını kesti)”den maksat da “Mustafa Ağa”nın başındaki mim (م = 40) harfinin ve “hapis = 70”in kesilmesi (atılması, düşülmesi) demektir. Bunların toplamı da 40+70=110 etmektedir. 1301'den 110'u çıkarınca da istenen 1191 rakamı (yılı) elde edilmektedir.

1192/1778

Numan Efendi'nin vefatına Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Ebû Hanîfe civarında haşr ola Nu'mân (Yakıt, 1992: 208)

ابو حنيفه جوارنده حشر اوله نعمان ١١٩٢

Kâdirî şeyhlerinden Mehmet Efendi'nin vefatına Müştak Baba'nın düştüğü mücevher tarih:

Fevti târîhin mücevher söyledi Müştâk-ı zâr:

Şâh-ı eşrefle müşerref oldu Pîr-i Kâdirî (Yakıt, 1992: 197)

شاه اشرفله مشرف اولدي پير قادري ١١٩٢

Bekir Ağa'nın düğün yapıp evlenişine Sürûrî'nin düştüğü “sâde (noktasız harflerle)” tarih:

Hurûf-i sâdelerle söyledim tahrîr-i târîhin:

Bekir Ağa kurup sûr-ı tezevvüc ber-murâd oldu (Yakıt, 1992: 86)

بكر آغا قوروب سور تزوج برمراد اولدي ١١٩٢

1193/1779

Bir aşçı dükkânının yanışına Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Söyündükte kömürle yazdılar divârına târîh:

Alıştı aşçı dükkânı yanıp kül oldu bir yanı (Yakıt, 1992: 111)

آلشدی آشچی دکانی یانوب کول اولدی بر یانی ١١٩٣

Silahtar Karavezir Seyit Mehmet Paşa'nın sadrazamlığa Sa'dî'nin düştüğü tarih:

Geçip sadra Silâhdâr-ı şeh-i âlem be-kâm oldu (Yakıt, 1992: 197)

گجوب صدره سلاحدار شه عالم بكام اولدي ۱۱۹۳

1194/1780

Sultan Abdülhamid'in yeni yılını tebrik kasdıyla Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Abdü'l-Hamîd Han'a sâl-i nev ola mes'ûd (Yakıt, 1992: 107)

عبد الحميد خانه سال نو اوله مسعود ۱۱۹۴

1195/1780-1781

Sünbül-zâde Vehbi'den bir tarih mısraı:

Zülâlî Mâverâünnehr'e deryâdan revân oldu (Yakıt, 1992: 197)

زلالي ماوراءالنهره دريادن روان اولدي ۱۱۹۵

1196/1781

İzzet Mehmet Paşa'nın Sadrazamlık makamına ikinci defa getirilişine Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Erdi maksûda geçip sadra Mehemmet Paşa (Yakıt, 1992: 70)

ايردي مقصوده گجوب صدره محمد پاشا ۱۱۹۶

1197/1782

Ata Efendi'nin şeyhülislâmlığına Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Geldi Atâ Efendi zeyn oldu sadr-ı fetvâ (Yakıt, 1992: 76)

گلدي عطا افندي زين اولدي صدر فتوي ۱۱۹۷

Üsküdarlı Mustafa Hâşim Baba'nın irtihaline düşülmüş tarih:

İlâ rahmeti Rabbihi'l-Kerîm²¹ (Yakıt, 1992: 115)

الي رحمة ربه الكريم ۱۱۹۷

1198/1783

Edirneli hattat Mehmet Emin Efendi (Mehmet Emin bin Halil), mevâliden Mehmet Ruhi Efendi'nin akrabasından olup, sülüs ve nesih kalemlerini güzelce öğrenip Haffaf-zade Hüseyin Efendi'den icazet alarak ketebe yazmağa hak kazanmıştır. İstanbul'a gidip Gümrükçü-zade İshak Efendi'nin himmetiyle Teberdarlar Ocağı'na girmiş, darussaade nâzırı Şehit Ahmat Ağa'ya kahveci olmuşken sergi nezaretiyle hâcegânlık yolunu seçmiştir. Celî hat yazmağa da heves etmiş; Beykoz Çeşmesi, Hükümdar İskelesi ve Kireç Burnu denilen yerdeki celîler hep onun gençlik yıllarının eserleridir. Arap camiinin mahkeme tarafındaki "selâmün aleyküm bimâ sabertüm/صيرتم بما صيرتم" âyet-i kerîmesi ve Edirnedeki Saray-ı Hümâyûn binasına memur olan ve hâcegânın başında yer alan Yusuf Efendi maiyetinde bulunduğu için, oradaki bütün celîlerle Ayazma Camii celîleri de bu hattatımızın kaleminden çıkmadır. "Üstâdü'i-eser/استاد الاثر" terkibiyle ifade edilen 1198/1783 tarihinde vefat etmiş, Edirnekapı'daki türbesine defnedilmiştir (Müstakimzade, 1928: 409-410). Müstakimzade Süleyman Sadeddin onun vefatına düştüğü tarih:

²¹ "Kerem sahibi Rabbinin rahmetine (kavuştu)".

Rûhun âbâd ede Mevlâ rahmetullâhi aleyh

روحن آباد ايده مولا رحمت الله عليه ۱۱۹۸

1199/1784

Şahin Ali Paşa'nın vezaretine Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Cihâna mühr ile dâd eyledi Şâhîn Alî Paşa (Yakıt, 1992: 68)

جهانه مهر ايله داد ايلدي شاهين علي پاشا ۱۱۹۹

Ayşe Hanım'ın doğumuna Sürûrî'nin düştüğü mücevher tarih:

Ey Sürûrî harf-i mu'cemle dedim târîhini:

Menzil-i dünyâya bastı Âyişe Hanım kadem (Yakıt, 1992: 82)

منزل دنيايه باصدي عايشه خانم قدم ۱۱۹۹

1200/1785

Itrî'nin İstanbul'a gelişine Sürûrî'nin hem lafzen hem de ma'nen düştüğü tarih:

Söyledim makdemine lafzen ü ma'nen târîh:

Bastı İstanbul'a Itrî bin ikiyüzde kadem (Yakıt, 1992: 105)

باصدي استانبوله عطري بيك ابكي يوزده قدم ۱۲۰۰

1201/1786

Saliha Sultan için Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Saliha Sultân içindir mehd-i dehrin cünbüsü (Yakıt, 1992: 83)

صالحه سلطان ايجوندر مهد دهرک جنبشي ۱۲۰۱

1202/1787

III. Selim tarafından Galata Mevlevî-hanesi avlusundaki şadırvanın yaptırılışı münasebetiyle Şeyh Galip 8 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Didüm târîhini bu şîve-i abdâl ile Gâlib:

Bu âb-ı pâk ü zîbâyı içen atşâna aşk olsun (Okçu, 1993: 149-150)

بو آب پاک و زيبايي ايجن عطشانه عشق اولسون ۱۲۰۲

Denizli'de kendi adıyla anılan türbede medfun bulunan Hacı Hasan Feyzi Efendi'nin türbesinin kapı kitabesindeki lafzen düşülmüş tarih:

Feyzi irşad cür'asıyla sâlikân sîrâb iken

“Bin iki yüz iki” içre eyledi azm-i bekâ (Yakıt, 1992: 356)

1203/1788

III. Selim'in tahta geçişine Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Bârek-allah pâdişâh-ı âdil oldu Şeh Selîm (Yakıt, 1992: 310)

بارك الله پادشاه عادل اولدي شه سليم ١٢٠٣

1204/1789

Hasan Paşa'nın sadazamlığına Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Cihana müjdeler sadr-ı güzîn oldu Hasan Paşa (Yakıt, 1992: 74)

جهانه مژده لر صدر گزین اولدي حسن پاشا ١٢٠٤

1205/1790

Kırk yaş insan hayatında ayrı bir önemi haizdir. Yerine göre olgunluğu, yerine göre yolun yarıldığını ifade etmek üzere bugün de kullanılmaktadır. Sürûrî yaşının kırka geldiğini şu güzel ifadeyle tarihlemiştir:

Senin sinnin Sürûrî geldi kırka (Yakıt, 1992: 203)

سنگ سنك سروري گلدی قرقه ١٢٠٥

III. Selim tarafından yaptırılan Galata Mevlevî-hânesi'nin sema-hânesi için Şeyh Gâlib'in yazdığı 9 beyitlik manzumenin tarih olan son beyti:

Geldi bir mısra'la Gâlib ana târîh-i bülend

Ayn-ı resm-i âsmân-ı bî-bedel meydân-ı aşk (Okçu, 1993: 147-148)

عین رسم آسمان بی بدل میدان عشق ١٢٠٥

1206/1791

Galata Mevlevî-hânesi'nin yeniden tamir ettirilmesi dolayısıyla Şeyh Gâlib'in yazdığı 18 beyitlik manzume yazmıştır. Dergâhın kapısının üstüne de işlenmiş olan bu manzumenin lafzen de ma'nen de tarih olan son iki beyti:

Ma'nen ü lafzen dedi târîhini

Şeyh Gâlib abdî-i dâî kadîm

Yaptı bu dergâhı pâk ü hem cedîd

Bin iki yüz altıda Sultan Selîm (Okçu, 1993: 146-147)

یاپدی بو درگاهى پاک و هم جدید

بیك ایکی یوز آلتیده سلطان سلیم ١٢٠٦

Eşref'in hacdan dönüşüne Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Hac edip geldi Cenâb-ı Eşref-i dâniş-pesend (Yakıt, 1992: 105)

حج ایدوب گلدی جناب اشرف دانش پسند ١٢٠٦

1207/1792

III. Selim'in Humbaracılar için tekrar inşa ettirdiği kışla için Şeyh Gâlib 24 beyitlik bir manzume yazmış ve son beytinde şu tarihi düşmüştür:

Yaptı Gâlib hâme-i târîh alem-efrâzını:

Dâver-i mülk asker-i mansûruna yaptı mahal (Okçu, 1993: 210-212)

داور ملك عسكر منصورينه ياپدى محل ۱۲۰۷

1208/1793

Cennet Kadın'ın vefatına, adına da uygun olmak üzere Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Cehennem görmeye Cennet Kadın adni ede me'vâ (Yakıt, 1992: 209)

جهنم گورميه جنت قادين عدني ايده مأوي ۱۲۰۸

1209/1794

Mevlevîlerden Musahib Seyyid Ahmed Ağ'a'nın vefatına Şeyh Galip 4 beyitlik bir tarih yazmış ve son beytinde şöyle tarih düşmüştür:

Olur târîh-i sâl-i fevti Gâlib:

Musahib oldu hâmûşâna ahbâb (Okçu, 2014: 195-196)

مصاحب اولدي خاموشانه احباب ۱۲۰۹

1210/1795

Bir Kur'an mektebinin yapılışına Sürûrî'nin düştüğü mücevher tarih:

Şu hadîs oldu cevherîn târîh:

"Hayruküm men tealleme'l-Kur'ân"²² (Yakıt, 1992: 121)

خيركم من تعلم القرآن ۱۲۱۰

1211/1796

Râsih Efendi'nin riyasetine Aynî'nin düştüğü tarih:

Târîh lafzı mu'cem ü mühmel gibi târîh olur:

Küttâba müjde pür-hüner Râsih Efendi'dir reîs
2422:2=1211 (Yakıt, 1992: 336)

کتابه مزده پر هنر راسخ افندير رئيس

1212/1797

Camiye namaz kılmağa gelip de ayakkabı çalan bir hırsızın cemaat tarafından yakalanıp yaka paça dışarı atılıp yalınayak kaçışına Sürûrî'nin düştüğü tarih:

Gelmiş idi câmie bir bî-namâz

Sârik imiş kim yiyeyazdı dayak

Söyledim târîhini kayyım anun:

Kaçtı pabuç hırsız yalınayak (Yakıt, 1992: 110)

قاچدي پابوچ خرسزي يالان آياق ۱۲۱۱

²² "Sizin hayırlınız Kurân'ı öğrenendir".

1213/1798

Şeyh Gâlip vefat ettiği zaman, en yakın arkadaşını kaybeden Esrar Dede “Geçti Gâlip Dede candan yâhû/یا هو جانندن دده گچدی غالب” mısrasıyla tarih düşmüştür (Yakıt, 1992: 89). Bu, H. 1213 (M.1798) yılına tekabül etmektedir. Burada ebced hesabından başka, her bir kelimesinin Şeyh Gâlip gibi büyük bir Mevlevî şeyhinin vefatını haber verişinin inceliği de yatmaktadır.

1214/1799

Kamil Efendi'nin şeyhüislâmlığına Müştak Baba'nın düştüğü tam tarih:

Didi Müştâk bî-ta'miyye târîh:

Zehî bu şeyh-i İslâm oldu Kâmil (Yakıt, 1992: 75)

زهي بو شيخ اسلام اولدي كامل ١٢١٤

1215/1800

Sultan III. Selimin kırk yaşına gelişine her iki mısraı da tarih olacak şekilde Sürûrî'nin yazdığı tarih beyti:

Kırkları her hâlde Mevlâ muîni eyleye

Sinni kırk oldu Cenâb-ı Şeh Selîm'in bu sene (Yakıt, 1992: 345)

قرقلري هر حالده مولی معیني ایلیه ١٢١٥

سنی قرق اولدی جناب شه سلیمک بو سنه ١٢١٥

Sonuç

Bu makalede yer alan tarihlerde bir örnekle yetinilen yıllar sadece yıl olarak belirtilip, birden fazla örnek verilen yıllar yanlarında parantez içerisindeki rakamla gösterildiğinde karşımıza şöyle bir liste çıkmaktadır: 1099/1687 (2), 1100/1688 (2), 1101/1689, 1102/1690, 1103/1691, 1104/1692, 1105/1693 (3), 1106/1694, 1107/1695, 1108/1696, 1109/1697, 1110/1698 (4), 1111/1699, 1112/1700, 1113/1701, 1114/1702 (3), 1115/1703 (2), 1116/1704, 1117/1705, 1118/1706 (3), 1119/1707, 1120/1708, 1121/1709, 1122/1710 (2), 1123/1711, 1124/1712, 1125/1713, 1126/1714 (2), 1127/1715 (2), 1128/1715, 1129/1716 (2), 1130/1717, 1131/1718, 1132/1719, 1133/1720 (2), 1134/1721 (2), 1135/1722 (2), 1136/1723 (2), 1137/1724 (7), 1138/1725 (2), 1139/1726, 1140/1727 (2), 1141/1728 (2), 1142/1729 (2), 1143/1730 (2), 1144/1731 (4), 1145/1732 (2), 1146/1733, 1147/1734, 1148/1735, 1149/1736 (3), 1150/1737, 1151/1738 (4), 1152/1739, 1153/1740, 1154/1741 (2), 1155/1742 (4), 1156/1743 (2), 1157/1744, 1158/1745 (2), 1159/1746, 1160/1747, 1161/1748 (2), 1162/1748, 1163/1749, 1164/1750, 1165/1751 (2), 1166/1752, 1167/1753, 1168/1754 (3), 1169/1755 (3), 1170/1756 (2), 1171/1757, 1172/1758, 1173/1759 (2), 1174/1760 (2), 1175/1761 (2), 1176/1762, 1177/1763 (2), 1178/1764, 1179/1765, 1180/1766 (2), 1181/1767 (3), 1182/1768 (2), 1183/1769 (3), 1184/1770, 1185/1771, 1186/1772, 1187/1773 (2), 1188/1774, 1189/1775, 1190/1776 (3), 1191/1777 (4), 1192/1778 (3), 1193/1779 (2), 1194/1780, 1195/1780-1781, 1196/1781, 1197/1782 (2), 1198/1783, 1199/1784 (2), 1200/1785, 1201/1786, 1202/1787 (2), 1203/1788, 1204/1789, 1205/1790 (2), 1206/1791 (3), 1207/1792,

1208/1793, 1209/1794, 1210/1795, 1211/1796, 1212/1797, 1213/1798, 1214/1799, 1215/1800.

“Olaylara düşülmüş tarihler” söz konusu olunca, her ne kadar zaman çerçevesini bu yazımız için “18. yy” olarak belirlmiş olsak da kesin sınırlarını çizip söze noktayı koymak kolay değildir. Çünkü “bir olayı tarihlemek” açısından hem bunların her birinin hem de şairlerinin ayrı bir değeri vardır. Biz olabildiğince seçici davranarak –yukarıda da görüldüğü gibi- bu makalede her yıl için bu tarihlerden birini, bazı yıllar için birkaçını kronolojik sırada örnek olarak verdik. Bunlar konuları itibariyle: vefat 69, tarihî eser (çeşme, cami, minare, şadırvan, kışla, köşk, mektep, kütüphane vb) yapımı veya tamiri 29, tayin/atama/makam sahibi olma 21, doğum 13, fetih/zafer 12, değişik 12, kitabe (mezar taşı, çeşme) 9, cülûs 8, bir yere (şehre) varış/geliş 3, sakal bırakma 2, kitap basımı/tamamlanışı 2, ruûs kazanma 2, ev 2, ketebe yazmağa hak kazanma 2, gemi yapımı/denize indirilişi 2, düğün 2, sulh/barış 2, kitap yazımının tamamlanışı 1 olmak üzere toplam 193 tanedir.

Kaynakça

- Arı, Ahmet. (2003), *Mevlevilikte Bir Hanedanlık Kurucusu Sâkîb Dede ve Dîvânı*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Arpaemini-zade Sami. (1253), *Dîvân-ı Sâmi*, Bulak.
- Arslan, Mehmet, Aksoyak, İ. Hakkı. (1994), *Haşmet Külliyyatı*, Dilek Matbaası, Sivas.
- Aslan, Mustafa. (1995), *Haşmet Divanı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- Belîğ (Mehmed Emîn). (1258), *Dîvân-ı Belîğ*, Takvîm-i Vakâyi’ Nezâreti.
- Bilkan, Ali Fuat. (1997), *Nâbî Dîvânı*, (2 cilt), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Çantay, Hasan Basri. (1993), *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (Haz.) M. A. Yekta Saraç, Risale Yayınları, İstanbul.
- Çeltik, Halil. (1998), “18. yy Tezkirelerinde Divan Şairleri”, *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, Hasibe Mazioğlu Armağanı II, C XXII, s.9-32.
- Deniz, Sabahat. (2005), *Tecellî ve Dîvânı*, Veli Yayınları, İstanbul.
- Doğan, Muhammet Nur. (1997), *Şeyhülislâm İshak Efendi Hayatı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kitiği*, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul.
- Enîs Dede. (tarihsiz), *Dîvân-ı Hazret-i Enîs Dede Kuddise Sırruhu*, (basım yeri yok).
- Erguner, Süleyman. (2007), “Nâyî Osman Dede”, *DİA*, C 33, İstanbul.
- Esrâr Dede. (1257), *Dîvân-ı Belâgat-Ünvân-ı Esrar Dede Efendi*, Takvîm-i Vakâyi’ Matbaası.
- Fıtnat Hanım. (1286), *Dîvân-ı Fıtnat*, Tasvîr-i Efkâr Matbaası.

- Gibb, E. J. Wilkinson. (1999), *Osmanlı Şiiri Tarihi*, (Çev.) Ali Çavuşoğlu, C IV, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Güfta, Hüseyin. (2001), *Erzurumlu Şair Hâzık Hayatı-Edebî Kişiliği ve Dîvânı*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul.
- Gündoğdu, Mehmet Kemal. (1997), *Müştak Baba -Divan-*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, Ankara.
- Gürel, Rahşan. (tarihsiz), *Enderunlu Vâsıf Divanı*, Kitabevi, İstanbul.
- Horata, Osman. (1998), *Esrar Dede Hayatı-Eserleri-Şiir Dünyası ve Divanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- İnce, Adnan. (1994), *Sâlim Dîvânı*, Ankara.
- İpekten Haluk, İsen Mustafa, Toparlı Recep, Okçu Naci, Karabey Turgut. (1988), *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Karacan, Turgut. (1991), *Bosnalı Alaeddin Sabit -Divan-*, Önder Matbaası, Sivas.
- Karahan, Abdülkadir. (1987), *Nabi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kayhan, Şaziye. (1996), *Yahya Nazîm Dîvânı V*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.
- Kılıç, Atabey. (2004), *Mîrzâ-zâde Ahmed Neylî ve Dîvânı*, İstanbul.
- Koca Râgıb Paşa. (1253), *Dîvân-ı Râgıb*.
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. (1993), (Haz.) Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Kutlar, Fatma Sabiha. (2004), *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî -Divan-*, Ankara.
- Muhammed Fuad Abdülbâkî. (1990), *el-Mu'cemü'l-müfehres lielfâzi'i-Kurâni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Müstakim-zâde Süleyman Sadettin. (1928), *Tuhfe-i Hattâtîn*, (Haz.) İbnülemin Mahmut Kemal, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Nazîm. (1257), *Dîvân-ı Belâgat-Unvân-ı Nazîm*, Takvîm-i Vakâyi Matbaası.
- Nedîm. (1338-1340), *Nedîm Dîvânı*, İkdâm Matbaası, İstanbul.
- Nesîb. (1261), *Dîvân-ı Seyyid Mehmed Nesîb*, İstanbul.
- Okçu, Naci. (1993), *Şeyh Galib (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserler, Şiirlerinin Umûmî Tahlili ve Dîvânını Tenkildi Metni)*, 2 cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Okçu, Naci. (2014), *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Özuygun, Ali Rıza. (2005), *Hasan Sezâyî Divanı*, Buhara Yayınları, İstanbul.
- Rahmî (Kırımlı). *Dîvân-ı Rahmî*, Ankara Milli Kütüphane Mikrofilm Arşivi A-1519.

- Şentürk, Ahmet Atilla, Kartal, Ahmet. (2005), *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Talay, Aydın. (1994), “Dürrî Ahmet Efendi”, DİA, C 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. (1998), Dergâh Yayınları, C 8, İstanbul.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988), *Osmanlı Tarihi*, Ankara.
- Vâsif (Enderunlu). (1257), *Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî*, Bulak.
- Yakıt, İsmail. (1992), *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Yeni Türk Ansiklopedisi*. (1985), Ötüken Neşriyat, C 11, İstanbul.

Jülide ERKEN

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi,
Muğla/TÜRKİYE
julideerken@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0126-0141

NECÂTÎ BEY DÎVÂN'INDA EDEBÎ SANATLARIN MİZAH YARATMA İŞLEVİ

THE HUMOUR CREATION FUNCTION OF LITERARY
ARTS IN NECÂTÎ BEY'S DÎVÂN

DOI Number: 10.28981/hikmet.403957

ÖZ

Hayatın hemen her alanında ortaya çıkan mizah, Klâsik Türk edebiyatı döneminde üretilen eserlerde de oldukça yaygındır. Şairler bazen baştan sona mizahî bir eser kaleme alırken bazen de eserlerinin içinde çeşitli manzumelerde mizaha yer vermişlerdir. Şairlerin mizahî beyitlerini sağlam bir zemine oturtturarak inceleyebilmek için ise gülme kuramlarını dikkate almak gerekmektedir. Genel olarak üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama kuramları olarak isimlendirilen gülme kuramları birbirlerinden ayrılmış gibi görünseler de asıl amaçları mizahın nasıl oluştuğunu açığa çıkarabilmektir. Bu kuramlar ışığında Klâsik Türk şairlerinin şiirlerinde yer alan mizah ve bu mizahın oluşum süreci görülebilmektedir. Şairler nükteli söyleyişleriyle mizah yaratırken edebî sanatları bir araç olarak kullanmışlardır. Söylemek istediklerini edebî sanatlar yoluyla daha vurgulu ve anlaşılır bir hâle getirmeyi başaran şairler mizah hususunda da bu sanatların gücünden faydalanmışlardır. Bu bağlamda şairler mizahî beyitlerinde nükteli sözlerle bazen alımlayıcıyı gülümsetmiş bazen de hicve yakın bir üslupla eleştirilerini ortaya koymuşlardır.

Klâsik Türk şiirinde 15. yüzyılın önemli şairlerinden biri olarak kabul edilen Necâtî Bey de Dîvânı'nda edebî sanatları başarıyla kullanmış, zengin hayal dünyası ve edebî üslubu ile beyitlerini söylemiştir. Şiir diline hâkim olan şair, çeşitli söz oyunları, atasözleri ve deyimler ile edebî sanatlardan da yararlanarak şiirlerinde bulunan anlamı derinleştirmiştir. Necâtî Bey'in Dîvânı'nda pek çok mizahî şiir ve beyit bulunmaktadır. Şair, edebî sanatları kullanarak bu beyitlerin mizahî gücünü artırmış ve bazen beytinde bahsettiği muhatabını hicvetmiştir.

Bu çalışmada mizah, gülme kuramları, belâgat ve mizahî yaratmada bir araç olarak kullanılan edebî sanatlarla ilgili bilgi verildikten sonra bu kuramların ve edebî sanatların mizah, latîfe, hiciv, nükte ile olan ilişkisi araştırılacaktır. Bu bağlamda Necâtî Bey Dîvânı'nda edebî sanatların mizah yaratma işlevi tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Necâtî Bey, edebî sanat, hiciv, mizah, gülme kuramları.

ABSTRACT

A Humour which appears in almost each field of world, is also quite common in the texts written in Classical Turkish literature period. While poets sometimes entirely write a humorous text, they use sometimes humour in their various poems located in their texts. In order to scrutinize the humorous couplets of poets by placing them on a durable basis, laughing theories need to be take into consideration. Even though laughing theories generally known as the superiority, incongruity and release seem as apart concepts, their main aim is to find out how humour come into existence. With the light of these theories, humour and its generation process located in the poems of Classical Turkish poets can be seen. Poets have used literary arts as a tool with their witty utterance while they create humour. Poets who obtain a more stressed and comprehensible utterance by means of literary arts, also utilise the power of these arts about topics related to humour. In this context, poets sometimes make their readers smile in their humorous couplets with their witty statements, sometimes they criticize with a satiric tone.

Necâtî Bey, who is accepted as one of the significant poets of 15th century, used literary arts successfully, wrote couplets with a rich imaginary world and literary style. The poet who is good at poetic language deepens the meaning in his poems by using various word games, proverbs, idiom and literary arts. There are several humorous poems and couplets in Necâtî Bey's Dîvân. The poet increased the humorous power of the couplets by using literary arts and criticized the collocutors in the couplets.

In this study, firstly some knowledge about humour, laughing theories, rhetoric and literary arts used to create humour as a tool will be presented and after that the relation between these theories, literary arts and humour, joke, satire and wit will be examined. In this context, humour creation the function of literary arts in Necâtî Bey's Dîvân will be determined.

Keywords: Necâtî Bey, literary art, satire, humour, laughing theories.

“Güldürür yâ ağladır yâ lutf eder yâhud itâb
Hâsılı n'eylerse ol ruhsâr-ı âl eyler beni”

Nedim

Giriş

Kökleri geçmişe kadar uzanan mizah ve hicvin ortak insanî duyguların bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. İnsanlar herhangi bir nedenle kızıp öfkelendiklerinde, bir şeyi kıskandıklarında ya da güzel bir olay yaşadıklarında bu duygularını açığa çıkarırlar. Tüm bu duygular da mizah veya hicvin ortaya çıkmasını sağlar. Kimi zaman da toplumdaki yozlaşma, düzensizlikler, bir insanın uygunsuz bir hareketi mizahî yolla anlatılır. Bu durumda mizah yoluyla bir düzen sağlanmaya çalışıldığı, mizahın bir uyarı mekanizması olduğu da söylenebilir. Mizah ve hiciv ortak insanî duyguların bir sonucu olmasının yanında içinden çıktığı toplumun kültürünü yansıtmayı bakımından da önemlidir. Bu nedenle yüzyıllar boyunca şairler ve yazarlar tarafından mizah ve hiciv konulu pek çok şiir söylenmiş, eser kaleme alınmıştır. Klâsik Türk şiirinde de şairler pek çok mizahî şiirler söylemiş, zaman zaman bir kişiyi ya da bir kurumu eleştirerek ağır bir dille hicvetmişlerdir.

Sözlüklerde karşılığı *şaka*, *latife*, *eğlence* anlamlarına gelen mizah, düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi olarak tanımlanmıştır (Devellioğlu, 2011: 762; Durmuş, 2005: 205). Osmanlı döneminde mizah çeşitlerini ayırmada titizlik gösterilirken zaman içinde çeşitlerin sayısının artması ve anlam değişikliğine uğramaları bir terim karmaşası yaratmıştır (Eşiğül, 2002: XXVI). Mizah, latife, hezl, mutayebe, mülâtafa, hecv, ta'riz, tehzil gibi birden fazla terimle anılmış fakat özellikle hiciv ve hezel terimleri çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır (Levend, 2015: 151; Çiftçi, 1998: 146). Hiciv genel bir terim olması sebebiyle mizahın içinde düşünülmüş ve mizahın kolu olan bir edebî türün adı olarak tanımlanmıştır (Türk Ansiklopedisi, 1971: 221). Bu durum mizah hakkında net bir sınır çizilmesini de zorlaştırmıştır. En eski şiir türlerinden biri olan hiciv gerçek kişi ve kurumların yerildiği, şahsî kin ve nefretin ortaya döküldüğü bir tür olarak tanımlanmıştır. Hicvin amacı sosyal hayattaki aksaklıkları, haksızlıkları ve hoş gitmeyen olayları alaya alarak yermektir. Bu nedenle hicvin içinde mübalağa ve kötüleme unsurlarının yanında mizah da vardır (Okay, 1998: 447).

Gülmece ve *yeri* terimleriyle karşılanan mizah ve hiciv kelimeleri her ne kadar iç içe olsa da A. S. Levend ikisinin arasında nitelik ayrımı olduğunu belirterek gülmeceye amacın şaka ve alay olduğunu, okuyanın incinmediğini söylemiştir. Yergi ise gülmeceye aksine sert, keskin ve acımasızdır (Levend, 2015: 148-151). Mizahın en önemli unsurlarından biri gülmedir. Bu bağlamda mizah sadece güldürmeye veya hicve yönelik olmasının yanında ikisini de içerebilir. Buradaki tek fark güldürmenin içindeki amaç ve yergiyi hedefleyen güldürmedir (Eşiğül, 2002: VIII; Kortantamer, 2007: 69). Hikmet Feridun Güven de, mizah ve hicvi kesişen iki daireye benzetmiş ve sadece gülmeceye dayanmayan mizahın içinde iğneleyici, alay edici bir tarafının bulunmasını hiciv ile arasında sıkı bir ilişki olmasına bağlamıştır (Güven, 2007: 577). Bu bilgilerin ışığında bu çalışmada mizah, gülmeye ve aşağılamaya bağlı olan bütün kavramların üst başlığı olacak şekilde değerlendirilmiştir.

Mizahla birlikte anılan bir diğer terim de nüktedir. Henri Bergson nüktenin, en azından karşı tarafı gülümsettiğini ve aslında buhar olmuş komikten başka bir

şey olmadığını söyler (Bergson, 2015: 74,77). Edebiyat terminolojisinde ise mizahla ilgili olarak, şaka yollu mizahî söz anlamında kullanılan nükte için Agâh Sırrı Levend “*Müzahi bir eserin edebi vasfını haiz olması için, ince bir nükteyi zarif bir mazmunu ihtiva etmesi ve asaba değil zekâyâ hitap etmesi lazımdır.*” diyerek mizahî özellikler taşıyan sözler ya da eserler için nüktenin önemini vurgulamıştır (Levend, 1984: 522; Mengi, 2010: 18). Bu bağlamda farklı yönlerden yorumlamaya açık ve çok katmanlı olan Klâsik Türk şiirinin temel dayanaklarından birinin de şairlere dilin bütün imkânlarını kullanabilme imkânı veren nükte olduğu söylenebilir (Gönel, 2011: 179).

Kökleri İslamiyet öncesine kadar dayanan mizah, iyi ile kötünün savaşının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türk edebiyatının içinde yer alan mizah örnekleri ise İslami dönemde oluşmuş ve bu kültür ile yoğrulmuştur (Kortantamer, 2007: 69). İslam kültürü ile şekillenen Türk edebiyatı mizah anlayışında temel ilke olarak insan onurunu küçük düşüren mizah reddedilmiş ancak bu ilke teoride kalıp pratiğe geçememiştir (Kortantamer, 2007: 227). Türk edebiyatında mizah denildiği zaman akıllara gelen ilk isim 13. yüzyılda yaşayan Nasreddin Hoca’dır. 13. yüzyılda çok fazla bulunmayan mizahî ürünler 14. yüzyıldan itibaren artarak çeşitlilik kazanmıştır (Kortantamer, 2007: 5-7).

Klâsik Türk edebiyatında mizah ve hiciv ile ilgili pek çok eser ortaya konulmuştur. Bu eserlerden bazıları kaside, gazel, mesnevî gibi nazım şekilleriyle yazılırken bazıları da mektup, hikâye, fıkra olarak kaleme alınmıştır. Bu hususta A. S. Levend gülmece ve yergileri amaç, konu ve kapsam yönünden “1. İncitmeyen gülmece ve alay, 2. Mutâyeye ve mülâtafa adı altında şakalaşma, 3. Kaba şaka, sataşma ve taşlama, 4. İğrenç yerme ve sövme” şeklinde tasnif etmiştir (Levend, 2015: 152).

Klâsik Türk edebiyatının içinde verilen eserlerde yer alan mizah ve hicvi sağlam bir zemine oturtup anlayabilmek, alımlayıcının neye neden güldüğünü ortaya çıkarabilmek için gülme kuramlarını dikkate almak gerekmektedir (Türkmen, 2000: 1). Genel olarak *üstünlük (kötüleme)*, *uyumsuzluk (aykırılık/uyuşmazlık)* ve *rahatlama* kuramları çerçevesinde incelenen bu teoriler geçmişten günümüze pek çok alanda ele alınıp eserlere uygulanmıştır. En eski ve en yaygın gülme kuramı olarak görülen ve Platon’a kadar götürülebilen *üstünlük kuramı*, gülmenin bir kişinin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi olarak tanımlanmıştır. Platon bir kişiyi gülünç duruma düşüren şeyin onun kendisini bilmemesi olduğunu söylemiştir. Ona göre *gülünç kişi, kendisini gerçekte olduğundan daha varlıklı, daha hoş, daha erdemli ya da daha akıllı sanan kişidir* (Morreall, 1997: 8). Bu bağlamda *üstünlük kuramına* göre gülen birisi kendisini diğerlerinden üstün gördüğü için gülmekte, daha güçlü ve şanslı olduğunu düşünmektedir (Türkmen, 2013: 44).

Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konulan *üstünlük kuramı* kendilerinden sonra gelen düşünürler üzerinde de etkili olmuştur. Bu düşünürlerden biri olan Hobbes, kuramı güçlendirerek eklemeler yapmış ve insanlığın arasında bitmez tükenmez bir güç savaşına karşı eğilim olduğunu söylemiştir. Bu güç savaşına meyleden taraflardan birisi kazandığında “gülme” işin içine girmektedir (Morreall, 1997: 10).

Gülmenin uygun nesnesini insanî şeytanlık ve budalalık olarak gören Platon’un bu düşüncesi alaycı gülüş olarak Batı edebiyatındaki pek çok eserde görülür (Morreall, 1997: 8). Aynı şekilde Klâsik Türk edebiyatında hicivci veya

Gülme eyleminin sebebini ortaya çıkaran bu kuramlar Klâsik Türk şiirindeki beyitlerde yer alan mizahın da daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda şairler, ifade tarz alanını genişletmek ve mizahî üslûbu kuvvetlendirebilmek için edebî sanatlardan yararlanmışlardır. Dolayısıyla edebî sanatların mizahı yaratmada bir araç olarak kullanıldığı da söylenebilir. Gülmece ve yerginin temelinde bulunan nükte, kinaye, telmih ve bunların yanında mübalağa, teşbîh, istiare, mecaz, cinas, tevriye, tezat, ta'riz, istihza, hüsn-i ta'lîl gibi sanatlar belirli anlatım teknikleri ile şairler tarafından kullanılarak beyitlerdeki mizahî üslûbu ortaya çıkarmıştır (Levend, 2015: 148; Mengi, 2010: 87-93; Usta, 2009: 98-104). Bu bağlamda Ülkü Çetinkaya'nın *Divan Şiirinden Örneklerle Mübalağa Sanatının Mizahla İlişkisi* ve Hüseyin Gönel'in *Nükte ve Nükte'nin Aracı Olan Edebî Sanatlar* isimli makaleleri bu yönde yapılan çalışmalara örnektir.

Mizahî bir şiirden ya da tek bir beyitten beklenen şey alımlayıcının zihninde şok etkisi yaratmasıdır. Alımlayıcının söylenen şeye şaşırabilmesi veyahut gülebilmesi için mizahî ifade biçiminin alışlageldiğinden farklı olması gerekir. Çünkü bütün renklerin aynı olduğu bir ortamda bir farklılık yoktur ancak farklı bir renk varsa dikkat çeker ve alımlayıcının zihninde kendisini göstererek canlanır (Çiftçi, 1998: 147). Klâsik Türk şiirinde de şairler sözü edilen farklılığı edebî sanatları kullanarak gerçekleştirmişlerdir. Edebî sanatlarla kelimelere bambaşka anlamlar yükleyerek dili alışıldık hâlinin dışına çıkarmış, dil sapmaları ve dolaylı anlatımlar ile mizahı yaratarak alımlayıcıyı güldürmüşlerdir (Usta, 2009: 95-96).

Klâsik Türk şiiri geleneğinin içinde mizahî özellikler taşıyan pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında 15. yüzyılda yaşayan Necâtî Bey'in içinde mizahî şiirlerinin ve beyitlerinin bulunduğu Dîvânı'nın ise ayrı bir yeri vardır. T. Kortantamer bu divanda bulunan mizahî beyitlerin, şiirlerin bir divançe oluşturacak mahiyette olduğunu ifade etmiştir (Kortantamer, 2007: 11-12). Gazellerinin içinde geçen mizahî beyitlerin dışında yazdığı kıt'a ve müfredlerinin bazılarında da mizah bulunmaktadır. Ayrıca Necâtî Bey'in *Kaside-i Arpa* isimli kasidesi ve *Mersiye-i Ester* isimli mersiyesinde söyledikleri de mizahî özellikler taşımaktadır. Mizah yönünden oldukça başarılı örnekler veren Necâtî Bey ayrıca edebî sanatları kullanmadaki ustalığını mizahî beyitlerinde de göstermiştir. Mizahı oluştururken edebî sanatlardan yararlanmış ve beyitleri daha etkili hâle getirmiştir.

Bu bilgilerin ışığında bu çalışmada, Necâtî Bey'in Dîvânı'nda yer alan bütün şiirleri okunacak ve şiirlerindeki mizahî beyitler tespit edilecektir. Ayrıca tespit edilen beyitlerde mizahı yaratmada bir araç olarak kullanılan edebî sanatlar belirlenecek, bir beyitte birden fazla edebî sanatın bulunması hâlinde baskın olan edebî sanat, başlığı altında değerlendirilecektir. Bununla birlikte ele alınan beyitlerden uygun olanlar gülme kuramlarıyla açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda seçilerek şerh edilen beyitlerde edebî sanatlar ile mizahın ilişkisi ortaya konulacaktır.

1. Necâtî Bey Dîvânı'nda Mizah ve Edebî Sanatlar

Necâtî Bey Dîvânı'ndaki mizahî beyitlerde yer alan edebî sanatlar kullanım sıklığına göre sıralanmıştır. Buna göre Necâtî Bey mizahî beyitlerinde en çok irsâl-i mesel, mübalağa, tezat, kinaye, teşbîh, teşhîs, hüsn-i ta'lîl, ta'riz ve cinas sanatlarını kullanmıştır.

1.1. İrsâl-i Mesel

A. Nihad Tarlan'a göre etraflı bir teşbîhten başka bir şey olmayan bu sanat, söylenen bir düşünceyi karşı tarafı inandırmak ve pekiştirmek için söze atasözünü veya onun değerinde bir örnek eklemek anlamına gelmektedir (Tarlan, 2017: 205). Bu sözler Arapça, Farsça bir atasözünü olabildiği gibi ünlü bir söz de olabilmektedir (Dilçin, 2016: 464).

Anlam güzelliğini ortaya çıkarmaya çalışan şairler edebî sanatlardan, atasözleri ve deyimlerden yararlanmışlardır. Öyle ki atasözünü kullanmaya edebî sanatlar arasında yer verilerek irsâl-i mesel adı verilmiştir. Necâtî Bey de şiirlerinde atasözleri, deyimler, halk arasında yaygın olan ifadelerden sık sık yararlanmış ve tezkireler başta olmak üzere farklı kaynaklarda da şairin bu husustaki başarısından söz edilmiştir. Döneminde halkın kullandığı dili benimseyen şair, beytinde geliştirdiği düşünceyi temellendirerek bir sonuca erdirebilmek için atasözlerine, deyimlere başvurmuştur. Bu atasözleri, deyimler ve atasözlerini andıran sözlerle de alımlayıcıyı etkilemiş ve anlatımını daha canlı hâle getirebilmiştir. Necâtî Bey atasözlerini çoğunlukla değişik sözdizimi ve kelime yapısı içinde kullanmıştır. Bu bağlamda atasözlerinin vezne uydurulmaya çalışıldığı veya günümüze gelene kadar değişip yeni bir biçim kazandığı da düşünülebilir (Mengi, 1986: 47-53).

Necâtî Bey bu beyitte sevgilinin mahallesine gittiği hâlde yüzünü göremeyen âşıkların, çalışıp çabalasalar da nur göremeyen hacılara döndüklerini söyleyerek âşıkların içinde bulunduğu durumu anlatmış ve âşıkları hacca giden kimselere teşbîh etmiştir. İslam dinini kabullenmiş kişiler için hac ziyareti ne kadar mühimse âşıklar için de sevgilinin bulunduğu yer öyledir. Sevgili ile hacca giden kimseleri kıyaslayan şair, bu sayede sevgilinin üstünlüğünü vurgulamakla birlikte her hacca gidenin saf ve temiz bir niyete sahip olmadığını, ne yaparlarsa yapsınlar iyi bir insan olamadıklarını da eleştirmiştir. Bu bağlamda şair, halk arasında kullanılan "Nur görmedik abdala dönmek" sözüyle veya "Herkes nur görünmez" (Eyüboğlu, 1973: 130) deyimini açıklanabilecek olan "Nur göremeyen hacıya dönmek" sözünü veciz bir ifade şeklinde söyleyerek beyitteki hicvini irsâl-i mesel sanatıyla birlikte yaptığı kıyaslama üzerinden ifade etmiştir:

*Varub harîm-i kûyuña yüzüñi görmeyen
Sa'y ile nûr göremedük hâcîya döner (G58/6) ¹*

Klâsik Türk şiirinde zâhid tipinin yanında âşıkların en büyük düşmanı rakiptir. Rakibin sevgiliye kendisinden daha yakın olmasını, onun mahallesinde dolaşmasını istemeyen ve bu duruma sinirlenip kıskanan âşık rakibi türlü benzetmeler yaparak küçük düşürür. Aşağıda yer alan beyitte de âşık, rakibin öldüğünü duyduğunu ve sevgilinin ömrünün uzun olmasını istediğini söylemiştir. Âşık için rakibin ölmesi demek ise sevgilinin kapısından bir köpeğin eksilmesi anlamına gelmektedir ve bu nedenle zararı yoktur. Rakibi köpeğe teşbîh ederek yaygın bir mazmunu kullanan şair onu küçümsemiş ve aynı zamanda "kapından bir köpek eksilmiş" diyerek atasözünü andıran etkili bir söz kullanmıştır. Esasen şairin

¹ Bu çalışmada, Ali Nihad Tarlan'ın hazırladığı ve 1963 yılında Milli Eğitim Basımevi'nin İstanbul'da yayımladığı "Necâtî Beg Dîvânı" esas alınmıştır. Edebî sanatlarla ilişkisi olan beyitler Kaside (K), gazel (G), mersiye (M) şeklinde kısaltmalarla gösterilmiş ve beyit numarası verilmiştir.

bu beyitteki asıl amacı sevgilinin uzun ömürlü olmasını dilemek ve âşıkları yüceltmektir. Rakip karşısında kendisini her zaman üstün gören âşık, sevgilinin çevresinden bir tane bile olsa rakibin eksilmesinden memnundur. Bu bağlamda üstünlük kuramı ile açıklanabilen bu beyitte sevgiliye bir adım daha yaklaşacak olan âşık, rakibi hedef alarak ona olan öfkesini irsâl-i mesel olarak kabul edilebilecek bir söz ile ifade etmiştir. Bu bağlamda âşık-rakip ikilisi arasında bulunan çekişme mizahî bir üslûpla alımlayıcıya yansıtılmıştır:

*İşitdüm kim rakîb ölmüş habîbüñ 'ömri çoğ olsun
Kapudan bir seg eskilmiş anı şanmañ ziyânludur (G69/2)*

Necâtî Bey bir diğer beytinde de zâhid-sofu tipinin karşısında kendilerini rind olarak kabul eden âşıklardan bahsetmiş ve zâhidin içmemesi, içenlere de dil uzatması durumunu eleştirerek kendisinin sarhoş olup zâhidin olmamasını günümüzde “Adam olana bir söz yeter” (Aksoy, 1995: 117; Özgür, 2009: 1746) atasözünü karşılanabilecek “Bir ere bir hüner yeter” şeklinde söylediği bir atasözüne bağlamıştır. Bu bağlamda irsâl-i mesel sanatını kullanan şair kendisini bir ere teşbîh ederek zâhid karşısında üstün görmüştür. J. Morreall bir kişinin kendisini başka birisinden üstün görmesinin farklı farklı yolları olduğunu dile getirmiştir. Necâtî Bey de bu beyitte âşıkların zâhid karşısındaki üstünlüğünü irsâl-i mesel sanatını kullanarak öne çıkarmış ayrıca sarhoş olmayı bir hüner sayarak beyti okuyan alımlayıcının zihninde bir karışıklığa sebep olmuştur. Bu karışıklığın meydana çıkardığı uyumsuzlukla birlikte şairin kullandığı irsâl-i mesel ve kinaye sanatları beyitteki mizahı ortaya çıkarmış ve şair zâhidi eleştirerek beytini mizahî bir üslûpla söylemiştir:

*Necâtî ser-hoş olur zâhid olamaz yârân
Meseldürür ki bir ere bir hüner yiter dirler (G190/6)*

Rakibi hedef aldığı başka bir beyitte de Necâtî Bey, sevgilinin eşiğinin rakibe şeref vereceğini ancak çimende gezmek ile karganın bülbül olamayacağını söylemiştir. Nükteli bir söyleyiş ile kinaye sanatını kullanan şair aynı zamanda rakibi kargaya teşbîh ederek âşıkların gözündeki yerini göstermiş ve onu küçümsemiştir. Ayrıca âşıklar için her şeyden daha değerli olan sevgilinin eşiğinin önemini de vurgulamıştır. “Karga şakırdamış bülbülüm sanmış” (Aksoy, 1995: 346) meseline benzeyen “Çemende gezmek ile zâg andelîb olmaz” sözüyle irsâl-i mesel sanatını kullanan şair rakibe karşı daha çok hicve yakın bir üslûp kullanmış ve alımlayıcıya âşık-rakip ikilisi arasındaki çekişmeyi daha açık anlatabilmiştir:

*Habîb işiği rakîbe şeref virürdi velî
Çemende gezmek ile zâg 'andelîb olmaz (G221/3)*

Klâsik Türk şiirinde âşıklar için sevgilinin bulunduğu her yer çok kıymetlidir. O neredeyse âşıklar yönünü oraya çevirir, eşiğinde yatarlar. Necâtî Bey de aşağıdaki beytinde âşıklar için sevgilinin yüceliğini dile getirerek sofuya seslenmiş, sevgilinin eşiğinin kendisine Kâbe olduğunu söylemiştir. Âşık-sofu tipinin çekişmesinin görüldüğü bu beyitte şair, sofuya “Tek yüzünü görmeyelim de var Mısır'a sultan ol” diyerek onun sivri dilinden duyduğu bıkkınlığı “Gözüm görmesin” (Aksoy, 1995: 818) deyimiyile karşılanabilecek şekilde mizahtan çok hicve yakın bir üslûpla dile getirmiş böylelikle onu küçümsemiştir. Kullanılan deyimle birlikte şairin sofuyu hedef alan hicvi de alımlayıcının gözünde daha belirgin hâle gelmiştir:

*Baña cânân işiği Ka'be sana ey şofî
Tek yüzüñ görmeyelüm var Mısır'a sultân ol (G336/2)*

1.2. Mübalağa

Mübalağa bir sözün etkisini artırmak amacıyla bir şeyi ya olamayacağı bir biçimde anlatmak ya da olduğundan daha çok ve daha az göstermek anlamına gelir. Mübalağa sanatının içinde yer alan aşırı anlatma soğuk olmamalı nükteli ve zarif olmalıdır. Mübalağa içinde yer alan bu aşırılık derecesine göre *tebliğ*, *idrak* ve *guliv* olarak üçe ayrılmıştır. Akla ve göreneğe uygun ise *tebliğ*; akla uygun göreneğe uygun değil ise *iğrak*; ne akla ne göreneğe uygun değilse *guliv* olarak adlandırılmıştır (Dilçin, 2016: 447-448). Bunun yanında mübalağa sanatı abartı derecesine göre de ikiye ayrılmıştır. Bir konuyu veya kavramı olduğundan fazla gösteriyorsa *ifrat*; daha az ya da önemsiz gösteriyorsa *tefrit* adı verilmiştir (Coşkun, 2010: 160-161).

Şairler bir konuyu olduğu gibi anlatmaktansa daha etkili ve çarpıcı bir hâle getirmek için mübalağa sanatından sık sık yararlanmışlardır. Bir şeyin olduğundan fazla ya da mümkün olmayacak şekilde anlatılması insanları güldürür. Bu bağlamda mübalağa sanatı her zaman olmamakla birlikte alımlayıcının zihninde mizah duygusuna yol açmaktadır (Çetinkaya, 2011: 71).

Klâsik Türk şiirinde mersiye kaybedilen yakınlar, devlet büyükleri gibi kimseler için kaleme alınmıştır ancak Necâtî Bey *Mersiye-i Ester* isimli mersiyesini ölen katırı için yazmıştır. Bir katır için mersiye yazmak içinde baştan sona bir uyumsuzluk barındırmaktadır. Mersiye denildiğinde alımlayıcının anladığı farklı bir şey iken bu şiirde şairin katırının ölümü söz konusu edilmiş buradaki uyumsuzluk da alımlayıcının gülmesini sağlamıştır. Şair mizahî bir dille kaleme aldığı mersiyesinde katırının çok hızlı olması, asla yorulmaması gibi özelliklerinden övgüyle bahsederek de mübalağa yapmıştır. Bu bağlamda uyumsuzluk kuramı ile açıklanabilen bu mersiyede alımlayıcının zihninde var olan bilgiyle okuduğu arasındaki zıtlık ve bu zıtlığın mübalağa sanatıyla pekiştirilmesi mizahı ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Türk Halk edebiyatında da hayvanlar için yakılan ağıtlar (Artun, 2004: 175) olduğu düşünüldüğünde Necâtî Bey'in beyitlerinde halk şiiri unsurlarının bulunduğu bir kez daha görülmektedir:

*Yürüse yerleri göke karurdu
Ne yorulur ne kalur ne arurdu (M/9)*

*Öñinden ilerü başardı kıçın
Ne deñlü Rumdan tã ser-had-i Çin (M/10)*

*Olubdı kulluğı birle 'azîz ol
Eşek gibi değüldi bî-temîz ol (M/13)*

Necâtî Bey'in mizahî özellik taşıyan başka bir şiiri de Avrupalıların peyniri için yazdığı kıt'asıdır. Padişahın eşiğine gelen Avrupa peynirinden övgüyle bahseden şair bu kadar görkemli ve güzel olan bir peyniri arzu ettiği için şaşırılmaması gerektiğini söylemiş ayrıca arzusunu mübalağa yaparak dile getiren şair bu durumu mizahî bir üslup yoluyla padişaha anlatmıştır. Klâsik Türk şiirinde şairlerin padişah ve diğer devlet büyüklerinden bir şeyler talep etmesi alışıldık bir durumdur ancak bu beyitlerde durum biraz farklıdır. Alımlayıcı şairin bir padişahтан daha çok maddî anlamda bir talepte bulunabileceğini düşünürken bu beyitlerde "peynir" istediğini okuduğunda karşılaştığı uyumsuzluk onu şaşırtır. Bu bağlamda alımlayıcının beklediği şey ile karşılaştığı arasındaki farkın ortaya çıkardığı mizah uyumsuzluk kuramı ile açıklanabilir. Ayrıca şairin isteğini mübalağalı bir şekilde anlatması beytin mizahî yönünü kuvvetlendirmiştir:

*Pâdişeh-i mülk-i Rûm ışigine dünki gün
Geldi beş altı çörek hâş frengî penîr*

*Ay mıdır yâ güneş yâ köke külekleri
Bir ata bir denk olur şol deve dengi penîr*

*Nola Necâtî kuluñ itse Şehâ iştiḥâ
Pars-veş ider ḥarîş şîr ü pelengi penîr (Kit'a 37/1,2,3)*

1.3. Tezat

Klâsik Türk şiirinde tezat sanatı tıbâk, tatbîk, mutabakat, tekâfû gibi isimlerle de anılmıştır. Aralarında bir ilgi bulunan ve birbirine karşıt iki mananın bir ifadede toplanması anlamına gelen tezat sanatı ortaya konulacak bir düşünceyi zıddıyla daha kuvvetli anlatabildiği için oldukça önemlidir (Bilgegil, 1989: 184). Şairler de şiirlerinde vurgulamak istedikleri düşünceyi kuvvetli ve anlaşılır bir hâle getirmek istedikleri için bu sanattan sık sık faydalanmışlardır.

Necâtî Bey'in arpa kıtlığı üzerine yazdığı kasidesi mizahtan çok hicve yakın bir üslûpla kaleme alınmış bir kasidedir. Şair aşağıdaki beytinde önceden arpanın ata can verdiğini ama kıtlık yüzünden artık atların arpa diyerek öldüklerini anlatmıştır. Necâtî Bey o döneme ait tüm bu sosyal sıkıntıları hicvederken arpanın yokluğunu vurgulayabilmek için tezat sanatından faydalanmış böylelikle o dönem de içinde bulunulan durumu alımlayıcının zihninde daha net hâle getirmiştir. Klâsik Türk şiirinde kaside genellikle din ve devlet büyüklerini övmek amacıyla yazılmıştır. Övgü amacıyla kasidelerini kaleme alan şairler aynı zamanda padişahlardan bir ihsan görme umudunu da taşırlar. Geleneğin içindeki bu durumu bilen bir alımlayıcı Necâtî Bey'in kasidesini okuduğunda şaşırır çünkü bir arpa için kaside yazılması onun için alışılmadık bir durumdur. Uyumsuzluk kuramıyla açıklanabilen bu kasidedeki aykırılık, bu aykırılığın yarattığı tezat ve şairin hicvi alımlayıcıyı etkiler:

*Şimdi at arpa diyu cân virür
Evvel ata virürdi cân arpa (K24/7)*

Necâtî Bey *Mersiye-i Ester* isimli mersiyesinin devamında ölmüş bir katırı niye bu kadar övdüğüne kendisi de şaşırıp sorduğu soruyla istifham sanatını kullanmış aynı zamanda devrin hükümdarından da bir beklenti içine girmiş ve kendisine yeni bir hayvan verilip verilmeyeceğini düşünmüştür. Kara katırı gittiyse de yerine ak bir at gelebileceğini böylelikle gece ehlinin gündüze istekli olacağını ifade etmiştir. Şairin mizahı yaratmada kullandığı tezat sanatı ve mersiyesinin bütününde bulunan uyumsuzluk alımlayıcının zihninde var olan her şeyi tersine çevirmiş böylelikle gülmeyi sağlamıştır:

*Bir ölmüş katırı nice ögersin
Dönersin kara bahtuña sögersin (M/19)*

*'Aceb ańsam düşer mi Şehriyāra
Ki anuñ hükmî ile geldük bu diyāra (M/22)*

*Ne deñlü kim gide kara gele aķ
Gice ehli ola gündüze müştāķ (M/24)*

1.4. Kinaye

Sözlük anlamı gizlemek olan kinaye bir sözü gerçek anlamının da kastedilmiş olması mümkün olmakla birlikte, gerçek anlamının dışında kullanmak olarak tanımlanır. Bu bağlamda kinayeli söz bir yönden gerçek bir yönden mecaz olabilir (Saraç, 2011: 144). Başka bir ifadeyle kinaye gerçeği mecaz yoluyla dolaylı bir şekilde anlatmaktır (Dilçin, 2016: 416).

Yaşadığı yüzyılın önemli şairlerinden olan Necâtî Bey, döneminde yaşayan şairlerden ve onların uygunsuz hâl ve hareketlerinden bahsetmiş ve bu şairleri iki üç bedbaht olarak görmüştür. Şairlerin içinde buldukları durumu ve yanlış davranışlarını sert bir dille eleştiren Necâtî Bey'in bahsettiği uygunsuz davranışlara sahip olmadığı için kendisini diğer şairlerinden üstün gördüğü de söylenebilir. Bu doğrultuda üstünlük kuramı ile de açıklanabilen bu beyitlerde şair devrindeki diğer şairleri hedef almış ve onları küçük görmüştür. Kinaye sanatını da kullanan şair böylelikle beytindeki hicvi ortaya çıkarmıştır:

*Şular ki âdemîdür halk içinde yiyüb içüb
Nihanî yerde tekâzâ gelürse def eyler*

*Bu şimdi şâ'ir olanlar bir iki üç bed-baht
Nihanî yerde yiyüb halk içinde sıçarlar (Kıt'a 32/1,2)*

Necâtî Bey âşıklara bıkmadan usanmadan laf eden rakibi ele aldığı beytinde onu tahkir ederek köpek gibi uluduğundan bahsetmiştir. Rakibin durmadan âşıkların hakkında konuşmasını köpek ulumasına benzeten şair, rakibi köpeğe teşbîh ederek âşıkların öfkesini dile getirmiştir. Ayrıca dil çıkarmak lafzı ile rakibin çok fazla konuştuğunu kinayeli bir şekilde söyleyen şair, âşık-rakip ikilisi arasında bulunan çatışmayı küçümsediği rakip üzerinden anlatmıştır:

*Yine uşşâka dilün çıkdı kudurdun mı rakîb
Bilürüz böyle ulur seg kim ola dîvâne (G514/7)*

Aşağıdaki beytinde vaizin minbere çıkıp vaaz vermesini tepinme olarak gören ve bu durumu kinayeli bir şekilde dile getiren şair, kimsenin ona uyup savaştığını söyleyerek kötü ve korkutucu sözler eden bazı vaizleri eleştirmiş ve kinaye sanatını kullanmıştır. Böylelikle Necâtî Bey vaiz, sofu tiplerinin bazen sivri dilleriyle âşıkları eleştirmelerinden, yaptıkları hareketlerden duyulan rahatsızlığı hiciv yoluyla dile getirmiştir. Ayrıca bu beyti okuyan alımlayıcının zihninde “vaizin tepinmesi” ve “savaşması” gibi uyumsuz bir görüntü canlanmaktadır çünkü vaizin görevi tepinmek veya savaşmak değildir. Bu bağlamda alımlayıcının beklediği bir durumun ya da bildiği bir şeyin tam tersiyle karşılaşması onu şaşırtarak güldürebilir. Bu gülmeyi açıklayan uyumsuzluk kuramı ile birlikte şairin beytinde bulunan kinaye sanatı da beyitteki hicvi daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmıştır:

*Depinmesün iñen minberde vâ'iz
Kimüñle ceng ider aña uyar yok (G279/3)*

1.5. Teşbîh

Edebî sanatlar içinde en önemli sanatlardan biri olarak görülen teşbîh, aralarında türlü yönlerden ilgi bulunan iki şeyden, benzerlik bakımından güçsüz olanın nitelikçe daha üstün olana benzetilmesi olarak tanımlanmıştır (Tarlan, 2017: 200). Buradaki amaç sözün daha etkili ve açık bir hâle getirilmesidir. Teşbîh

sanatının içinde kendisini meydana getiren dört öge bulunmaktadır. Bunlar; müşebbeh, müşebbehün-bih, vech-i şebeh/vech-i teşbîh ve teşbîh edatıdır (Dilçin, 2016: 405-406).

Klâsik Türk şiirinde şairler çoğunlukla zâhid tipini eleştirmişlerdir. Zâhidin âşıklara sürekli telkinlerde bulunması âşıklar için can sıkıcı bir durumdur. Necâtî Bey'in aşağıdaki beytinde de zâhid, âşığa sevgili konusunda perhiz öğretmeye kalkmış buna karşılık âşık da zâhide miskin diyerek onu tahkir etmiş ve sevgilinin gamının yenilebilen bir şey olduğunu sandığını söyleyerek eleştirmiştir. Şairin âşıkları üstün görerek nükteli bir şekilde zâhidi miskin bir kimseye teşbîh etmesi ve onu küçümsemesi âşık tipini yüceltmıştır. Bu bağlamda teşbîh sanatı ile kuvvetlenen âşıkların üstünlüğü beyitteki mizahı ortaya çıkarmıştır:

*Perhîz ögredür baña zâhid kişilenür
Miskîn gam-ı nigârî ne bilsün yenür şanur (G68/1)*

Necâtî Bey bir başka beytinde de âşığın en büyük düşmanı olan rakibi hicvetmiştir. Sevgilinin mahallesinde ölmeyi dileyen ve böylelikle cennete kavuşacağını düşünen rakibi domuza ve eşeğe teşbîh ederek “Ne domuz kurban olur, ne eşek cennete girer” gibi halk arasındaki inanışları ve geleneği yansıtan veciz bir söz ile (Mengi, 1986: 54) rakibin ne yaparsa yapsın sevgilinin mahallesinde can verip cennete kavuşamayacağını söyleyerek onu küçümsemiştir. İlk mısradaki rakibin düşüncesini söyleyen şair ikinci mısramda bu düşünceye cevap niteliğinde yaptığı benzetme ile âşıkların gözünde rakibin yerini ve nelere benzediğini alımlayıcıya mizahî bir üslûpla anlatmıştır:

*Küyuña varub rakîb ölmek dilermiş döstüm
Ne doñuz kurbân olur ne cennete girer eşek (G327/4)*

1.6. Teşhîs

Teşhîs sanatı insan dışındaki canlı ve cansız bütün varlıklara insanî özellikler vermek, kişileştirmek anlamına gelmektedir. Teşhîs sanatı yapılırken şairler teşbîh, istiare gibi sanatlardan da faydalanmışlardır (Dilçin, 2016: 419).

Klâsik Türk şiirinde nazlı nazlı salınan sevgilinin serviye benzeyen uzun boyuyla yarışacak başka bir şey daha yoktur. Bu nedenle şair aşağıdaki beyitte sanavbere (çam ağacına) durduğu yerde durup sessiz olmasını ve sevgilinin boyuna dik gelmemesini aksi hâlde onun yapraklarını yolacaklarını söylemiştir. Yaprakları dökülmeyen ve dayanıklı ağaçlardan olan sanavberi kişileştirerek teşhîs sanatını kullanan ve günümüzde “Dikine gitmek, burnunun dikine gitmek” (Aksoy, 1995: 718) deyimleriyle karşılanabilecek “dik gelme” deyimini kullanan şair sevgiliye özenmenin bedelini alımlayıcıya mizahî bir üslûpla anlatmış aynı zamanda sevgilinin bütün güzellik unsurlarında olduğu gibi boyunun da eşi benzeri olmadığını üstü kapalı bir şekilde ifade etmiştir. Böylelikle şair sanavberi kişileştirerek beytindeki mizahı daha belirgin hâle getirmiş ve alımlayıcıyı etkilemiştir:

*Dek dur yirüñde epsem haddüñ bil ey şanavber
Dik gelme kadd-i yâra yoğsa seni yonarlar (G92/4)*

1.7. Hüsn-i Ta'lîl

Muallim Naci tarafından, “Zarif ve güzel bir nükteye dayalı olma kaydıyla, bir husus için münasip bir sebep ortaya koymaktır.” şeklinde tanımlanan hüsn-i ta'lîl sanatında gösterilen sebeplerin gerçek olmaması gerekir aksi hâlde bu söze

bir güzellik kazandırmaz (Saraç, 2004: 42). Ayrıca gerçek olmayan bu sebeplere şairin de inanması gerekir. Eğer şair gerçek sebebin yerine getirdiği hayali sebeplere inanmıyorsa alımlayıcıyı da inandıramaz (Tarlan, 2017: 194).

Necâtî Bey hüsn-i ta'lîl sanatını başarılı bir şekilde kullanan şairlerdendir. Dîvân'ında bulunan gazellerinin 75 beytinde hüsn-i ta'lîl sanatını etkili bir şekilde kullanan şair bu sanat ile beyitlerinin anlam dünyasını zenginleştirmiştir. Necâtî Bey'in beyitlerinde hüsn-i ta'lîl sanatını nasıl kullandığı incelenirken bu sanatın mecazlaştırma, soyutlama, somutlama, şaşırtma, yüceltme işlevlerinin yanında alımlayıcıyı etkileyen “güldürme” işlevinin olduğu da tespit edilmiştir. Bu bağlamda şair alımlayıcıyı mizahî üslûbuyla etkileyerek güldürmüştür (Tanç ve Erken, 2017: 276).

Necâtî Bey'in beyitlerinin çoğunda zengin bir hayal dünyası ile karşılaşılır. Aşağıdaki beyit de bu zengin hayal dünyasını gösteren beyitlerine örnektir. Şair bu beyitte tekke pirinin yaşlandıkça dökülen dişlerini esasen sevgilinin tatlı dudağını çok fazla anmasına bağlamış ve hayalî bir sebep yaratmıştır. Necâtî Bey'in hüsn-i ta'lîl sanatıyla zenginleştirdiği mizahî üslûbu alımlayıcıyı da doğrudan etkilemiştir. Ayrıca yaşlandıkça dişlerin dökülmesi normaldir fakat bir güzelin dudağını çok fazla anmaktan dişlerin dökülmesi alımlayıcı tarafından beklenen bir durum değildir dolayısıyla bu durum bir uyumsuzluk yaratmaktadır. Buna göre uyumsuzluk kuramıyla açıklanabilen bu beyitte hüsn-i ta'lîl sanatının kuvvetlendirdiği mizah alımlayıcıyı güldürmüştür:

*Eyledi şîrîn lebüñ zikrini pîr-i hânîkâh
Ol kadar kim kalmadı ağzında dendâni dürüst (G36/4)*

1.8. Ta'riz

Söylenen sözün ya da kavramın gerçek ve mecazlı anlatımı dışında tamamen tersini kastetmek anlamına gelen ta'rizde sözün gerçek anlamı doğru gibi görünse de asıl amaç sözün ters anlamına yüklenmiştir. Bu nedenle ta'riz bir kişiyi ya da durumu alaya almak ve iğnelemek amacıyla yapılır (Dilçin, 2016: 417). Ta'riz sanatkârane tarzda yapılan bir eleştiridir ve bu eleştirinin doğrudan veya kaba bir şekilde ifade edilmesine *temashur* veya *istihza* adı verilmiştir. Ayrıca bu sanata tevriye, kinaye, istiare, telmih, teşbîh gibi birçok sanat da aracılık etmektedir (Coşkun, 2010: 186-187).

Necâtî Bey aşağıdaki beytinde sevgilinin eşiğini âşıkların kible olarak kabul etmesinden bahsetmiş fakat aşk konusunda bir şey bilmeyen zâhidin çok secde ettiği için kibleyi iki tane sandığını söylemiştir. Secde etmek normalde iyi karşılanan bir özelliktir ve çok secde eden bir insan kible yönünü karıştırmaz. Ancak şair burada “çok görmeğin” lafzı üzerinden zâhidin asıl secde etmesi gereken yeri kaçırdığını ifade ederek ta'riz sanatını kullanmıştır. Bu bağlamda zâhid-sofu tipini hedef alarak onları “cahil” kimseler olarak gösteren şair, kendilerini dünyevî hayattan soyutlamakla övünen bu tipleri hem sevgili hem de âşıklar karşısında küçük düşürmüş ve ta'riz sanatını da kullanarak hicvini kuvvetlendirmiştir:

*Hüb-rûlardan garaz sensin gör ol nâ-dâni kim
Kibleyi iki şanur çok görmegin secde-gehi (G573/6)*

1.9. Cinas

Cinas, anlam bakımından farklı, yazılış ve telâffuz bakımından aynı veya benzer olan kelimelerin bir ifade içinde kullanılmasıdır (Coşkun, 2010: 252).

Necâtî Bey sevgilinin yüzündeki beni ve güzelliğini övdüğü beytinde aynı zamanda elinden tespîh düşmeyen sofuları hicvetmiştir. Elinden bir an olsun tespîh düşürmeyenler sevgilinin benini görünce tespîhe yüz çevirmişler ve bir daha bakmaz olmuşlardır. Bu durumu eleştiren Necâtî Bey “yüz çevirmek” kelimesi üzerinden bir sözcük oyunu yaparak cinas sanatını kullanmış böylelikle beytindeki hiciv daha da kuvvetlenmiştir. Üstünlük kuramının önemli düşünürlerinden olan Hobbes, bu kuramı açıklarken insanlığın arasında bitmek bilmeyen bir güç savaşı olduğunu ifade etmiştir. Bahsi geçen bu güç savaşı Klâsik Türk şiirinde de âşık ile rakip, sofû, zâhid tipleri arasında yaşanmaktadır. Bu bağlamda zâhid tipini riyakârlıkla suçlayan Necâtî Bey'in kendisini üstün gördüğü söylenebilir. Çünkü âşık her zaman sevgili ile birdir ve ona dönüktür. Buna göre şairin riyakâr kimseler karşısında sağladığı üstünlük, zâhidi hicvetmesiyle ortaya çıkmıştır:

*Tesbîhi günde yüz çevirüb komayanları
Gördüm ki hâlûni görelî yüz çevürdüler (Kıt'a 34/1)*

Sonuç

Klâsik Türk şiir geleneği içinde yetişen şairler şiir dilinin inceliklerine oldukça hâkimdir. Şairler işlendikçe güzelleşen bu dilde kullanılan mevcut anlamları değişik hayallerle süslemek, mazmunlar yaratmak için bir hüner olarak kabul edilen edebî sanatları kullanırlar. Edebî sanatlar, şairlerin zengin hayal dünyasını derinleştirir ve şiirlerin yapısını çok katmanlı bir hâle getirerek farklı yorumların geliştirilebilmesini sağlar. Bu bağlamda şairin şiirinde söylemek istediği düşünce edebî sanatlarla daha belirgin hâle gelir.

Döneminin en önemli şairlerinden biri olan Necâtî Bey de edebî sanatları kullanma hususunda oldukça başarılıdır. Necâtî Bey, ince ve etkileyici bir anlatım sağlayan edebî sanatları kullanarak söylemek istediklerini daha zarif ve estetik bir şekilde söyleyebilmiş böylelikle edebî üslûbu ile alımlayıcıyı etkileyebilmiştir. Mizah açısından da oldukça zengin bir Divân'a sahip olan Necâtî Bey'in mizahî özellikler taşıyan beyitlerine edebî sanatlar yönünden bakıldığında da bu sanatların mizahı alımlayıcıya aktarmada kuvvetli bir araç olarak kullanıldığı görülmüştür. Şairin beyitlerindeki mizahî anlatım ve hiciv edebî sanatlarla birlikte beytin anlamını daha etkili hâle getirmiş, böylelikle mizahî beyitleri anlayan alımlayıcı bu beyitlerde mizahın hangi boyutta kullanıldığını da kavrayabilmiştir. Şair bazı beyitlerinde mizahtan çok hicve yakın bir üslûp kullanmıştır. Bu bağlamda irsâl-i mesel sanatından sık yararlanan şair böylelikle mizahî beyitlerinde söylediklerini bir temele oturtabilmiş, kinaye ile hicvini dile getirmiş ve nükteli sözler söylemiştir. Beyitlerin geneline bakıldığında Necâtî Bey mizahı da hicvi de çoğunlukla rakip, sofû ve zâhid tiplerine yöneltmiş, âşıkların bu tipler karşısında duyduğu öfkeyi ve bıkkınlığı beyitlerinde dile getirmiş, yaptığı benzetmelerle bu tipleri küçümsemiştir. Mizahî özellikler taşıyan beyitlerinde irsâl-i mesel başta olmak üzere mübalağa, tezat, kinaye, teşbîh, teşhîs, hüsn-i ta'lîl, ta'riz, cinas gibi sanatları kullandığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda edebî sanatların mizah üzerinde çok fazla etkisi olduğu sonucuna varılmıştır.

Mizahı yaratmada bir araç olarak kullanılan edebî sanatlarla birlikte bazı beyitlerin gülme kuramlarıyla birlikte açıklanabildiği görülmüştür. Klâsik Türk

şiiirinde sevgili ve ona ait olan her şeyin yüce olarak kabul edilmesi bilinen bir gerçektir. Sevgilinin bu özelliği âşıkları bazen rakiple bazen sofuyla karşı karşıya getirmiştir. Necâtî Bey, rakibin veya zâhidin âşık karşısında düştüğü bir yanlışı, yaptığı bir hareketi ya da söylediği bir sözü eleştirerek kimi zaman mizahî beyitler söylerken bazı beyitlerinde de rakip, zâhid ve sofu tiplerini ağır bir üslûpla hicvetmiştir. Sevgiliyi âşıktan daha çok gören bazen de âşık ile sevgilinin ayrı kalmasına sebep olan rakip âşığın en büyük düşmanıdır. Necâtî Bey beyitlerinde âşığın bu öfkesini, sevgiliyi kıskanışını dile getirirken rakibe çoğu zaman tahkir edici sözler söylemiş ve bazen domuza bazen köpeğe teşbih ederek onu küçük düşürmüştür. Bu durum zâhid-sofu tipi için de geçerlidir. Şair, bu tiplerin sivri dilinden duyduğu bıkkınlığı dile getirerek onları hicveder. Tüm bunlar âşığın rakip, zâhid ve sofu karşısında bir şekilde rahatlamasını, öfkesini atmasını sağlar.

Necâtî Bey'in söylediği diğer mizahî beyitlerinin yanında *Arpa Kasidesi* ile *Mersiye-i Ester* isimli mersiyesi de oldukça önemlidir. Gülme teorileri açısından bakıldığında bu iki şiir uyumsuzluğa başlı başına bir örnektir. Kasideler çoğunlukla din ve devlet büyükleri için yazılırken bu kaside arpa için yazılmıştır. Mersiyeler de yine aynı şekilde din ve devlet büyüklerinin, yakınların kaybedilmesi hakkında büyük bir üzüntüyle kaleme alınırken burada bir katır için yazıldığı görülmektedir. Klâsik Türk şiir geleneğinin tamamı göz önüne alındığında bu şiirlerde uyumsuzluk vardır. Bütün bu uyumsuzluk da kullanılan edebî sanatlarla birlikte ortaya çıkan mizahı açıklamaktadır. Ayrıca şairin *Arpa Kasidesi*'nde yaşadığı dönemin sosyal, ekonomik sıkıntılarını hicvederek dile getirmesi bulunduğu çağa ışık tutması bakımından önemlidir. Mersiyesi ise Türk Halk Edebiyatında "Hayvanlar için yakılan ağıt"ı akıllara getirir. Necâtî Bey'in en çok kullandığı edebî sanatlardan biri olan irsâl-i mesel düşünüldüğünde de halka yakın bir şair olduğu ve mizahî beyitlerinin mahallî unsurlar taşıdığı tekrar görülmektedir.

Sonuç olarak Necâtî Bey Divânı'nda edebî sanatlar şairin mizahî üslûbunu kuvvetlendirmiş, sözündeki nükteyi daha etkileyici bir biçimde aktarmasını sağlamıştır. Necâtî Bey Divânı'nda edebî sanatların bu işlevi gülme kuramlarıyla da açıklanabilmektedir. Farklı divanlar üzerinde yapılacak mizah araştırmasıyla Klâsik Türk şiirinin çok katmanlı anlam dünyasında var olan mizah günümüz okuru tarafından daha iyi anlaşılacak; gülme kuramlarının dikkate alınmasıyla bu şiiri üreten ve tüketen kesimin neye, neden güldüğü ortaya çıkarılacaktır.

Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım. (1995), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1, Atasözleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- _____. (1995), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2, Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Artun, Erman. (2004). *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Bergson, Henri. (2015), *Gülme*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bilgegil, M. Kaya. (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Coşkun, Menderes. (2010), *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (2017), *Necati Bey Divanı'nın Tahlili*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

- Çetinkaya, Ülkü. (2011), “Divan Şiirinden Örneklerle Mübalağa Sanatının Mizahla İlişkisi”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C 6, S 2, s. 39-74.
- Çiftçi, Hasan. (1998), “Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 10, s. 139-162.
- _____. (1999), “Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizahın Yöntemleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 11, s. 173-182.
- Devellioğlu, Ferit. (2011), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Dilçin, Cem. (2016), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Durmuş, İsmail. (2005), “Mizah”. *DİA*, C 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ekici, Metin. (2009), “Gülme Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları”, 21. Yy'ı Nasreddin Hoca ile Anlamak, *Uluslararası Sempozyum Akşehir, 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*, AKM Yayınları, Ankara.
- Eşiğül, Esengül. (2002), *Cumhuriyet Dönemi Mizahı Üzerinde Değerlendirmeli Bir Bibliyografya Çalışması*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Eyüboğlu, E. Kemal. (1973), *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, Doğan Kardeş Matbaacılık, İstanbul.
- Gönel, Hüseyin. (2011), “Nükte ve Nüktenin Aracı Olan Edebî Sanatlar”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C 6, S 4, s. 163-182.
- Güven, Hikmet Feridun. (2007), “Klâsik Türk Edebiyatında Hiciv ve Mizah”, *Türk Edebiyatı Tarihi 2*, (Editörler: Talât Sait Halman, Osman Horata vd.), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s. 576-585.
- Kortantamer, Tunca. (2007), *Temmuzda Kar Satmak*, Phoenix Yayınları, Ankara.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1984), *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- _____. (2015), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Mengi, Mine. (1986), “Necâtî'nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, C 2, S 4, s. 47-56.
- _____. (2010), “Divan Şiirindeki Yergi Amaçlı Söz Sanatları”, *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Morreall, John. (1997), *Gülmeyi Ciddiye Almak*, İris Yayıncılık, İstanbul.
- Okay, M. Orhan. (1998), “Hiciv”. *DİA*, C 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Onay, Ahmet Talât. (1993), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

- Özgür, Can. (2009), “Necati İle Hüseyin-i Baykara'nın Kullandığı Atasözleri ve Deyimler Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C 4, S 3, s. 1744-1754.
- Özünü, Ünsal. (1999), *Gülmecenin Dilleri*, Doruk Yayıncılık, Ankara.
- Saraç, M.A. Yekta. (2004), *Edebiyat Terimleri İstulâhât-ı Edebiyye*, Gökkuşbu, İstanbul.
- Tahir'ül Mevlvî. (1994), *Edebiyat Lügati*, (haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Tanç, N. ve Erken, J. (2017), “Necâtî Bey'in Gazellerinde Hüsn-i Ta'lîl Sanatının İşlevi”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S 12, s. 262-280.
- Tarlan, Ali Nihad. (1963), *Necâtî Beg Divanı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- _____. (2017), *Edebiyat Meseleleri*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Türkmen, Fikret. (2000), “Osmanlı Döneminde Türk Mizahı”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S 4, s. 1-10.
- _____. (2013), “Modern Mizah Teorilerine Göre Nasreddin Hoca Fıkralarının Yorumu”, *Seyyid Burhaneddin Çelebi Nasreddin Hoca Lâtifeleri – Burhaniye Tercümesi-*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul.
- Türk Ansiklopedisi. (1971), “Hiciv veya Hicviye”, C 19, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, s. 221-222.
- Usta, Çiğdem. (2009), *Mizah Dilinin Gizemi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Uğur Yiğiz

Dicle Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Öğrencisi
Diyarbakır/TÜRKİYE
uguryigiz@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0467-7281

KERBELÂ'NIN EN KÜÇÜK ŞEHİDİ -ALÎ-Yİ ASGAR- İÇİN YAZILMIŞ BİR MERSİYE

AN ELEGY WRITTEN FOR ALÎ-Yİ ASGAR, THE
SMALLEST MARTYR OF KARBALÂ

DOI Number: 10.28981/hikmet.408647

ÖZ

Kerbelâ hadisesi, Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in şehâdeti ile sonuçlanan, İslâm tarihinin en trajik vak'alarından biridir. Müslüman dünyasının hafızasında derin izler bırakan bu olay, Türk edebiyatında da çokça işlenmiş ve edebî bir türün konusu olmuştur. "Maktel" ve "Maktel-i Hüseyin" adları ile anılan bu türde, birçok eser yazılmıştır. Elimizdeki eser de Kerbelâ Vak'asının en küçük şehidi olan Hz. Hüseyin'in oğlu Alî-yi Asgar'ın şehâdetini anlatmaktadır. Manzûm-mensûr şekilde olan bu eserin müellifi belli değildir.

Anahtar Kelimeler: : Kerbelâ Vak'ası, Hz. Hüseyin, Alî-yi Asgar, Mersiye.

ABSTRACT

The Karbalâ event is one of the most tragic events of Islamic history, resulting in martyrdom of Prophet Hz. Mohammad's grandson, Hz. Hossein. This event, which left deep traces in the memory of the Muslim world, has also been a subject of many literary works in Turkish literature. Many works of this kind, which are called "Maqtal" and "Maqtal-i Hossein", have been written. The work in our hand is also describes the smallest martyr of Karbalâ case, Alî-yi Asgar, son of Hz. Hossein. The author of this work, which consists of a mixture of poetry and prose, is not certain.

Keywords: Karbalâ Event, Hz. Hossain, Alî-yi Asgar, Elegy.

Giriş

Kerbelâ Vak'ası¹ Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in ve yanında bulunan yetmiş iki kişinin şehit edilmesi ile sonuçlanan hazin bir olaydır. Yüzyıllar boyunca İslâm tarihinde derin bir acı olarak kalmıştır. Bu hadise zamanla edebî ürünlerin de bir konusu olmuştur. "Bu eserlerin çokluğu ve anlatımının belirli bir düzen içerisinde sıralanması sebebiyle, başlı başına bir

¹ Kerbelâ Vak'ası daha önce birçok eserde söz edildiğinden dolayı, olayın gelişimi ve sonuçları için bakılabilecek kaynaklar şunlardır: Ahmet Cevdet (1985). *Kıyas-ı Enbiya III*, (Hzl: Mahir İz), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara; Mehmet Asım Köksal (2001). *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, Köksal Yayıncılık, İstanbul; Alim Yıldız editörlüğünde (2010). *Çeşitli Yönleriyle Kербela (Tarih Bilimleri) Cilt 1; Çeşitli Yönleriyle Kербela (Edebiyat) Cilt 2; Çeşitli Yönleriyle Kербela (Din Bilimleri) Cilt 3*, Asitan Yayıncılık, Sivas; Ethem Ruhi Fiğlalı (1998). "Hüseyin", *DİA*, C 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 518-521, Ankara; İlyas Üzüm (1998). "Hüseyin-Litaratür", *DİA*, C 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 521-524, Ankara; Şeyma Güngör (2003). "Maktel", "Maktel-i Hüseyin", *DİA*, C 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 455-457, Ankara.

tür” (Aydın, 2017: 240) olarak kabul edilmiştir. Türk edebiyatında Kerbelâ ve Hz. Hüseyin'in şehâdeti hakkında yazılan eserlere “*Maktel*” veya “*Maktel-i Hüseyin*” adı verilmiştir. Kerbelâ hadîsesi daha önceleri “*tarih, ahbâr, ensâb gibi kitaplarda bir bölüm hâlinde yer alırken daha sonra “maktel-i Hüseyin” adı verilen müstakil kitaplar*” (Güngör, 2003: 456) hâlini almıştır.

Kerbelâ Vak'ası, Araplar ve İranlılar tarafından eserlerde konu edilmesinden sonra Türkler arasında da ilgi görmüş ve ilk müstakil eserler XIV. yüzyılda yazılmaya başlanmıştır. Şâzî'nin *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin*'i konu ile ilgili kaleme alınan ilk eser olarak kabul edilir. Bu eserden sonra Türk şâirleri tarafından *Maktel-i Hüseyin* türünde birçok eser verilmiştir. Bunlardan en önemlileri Yahyâ bin Bahşî'nin *Maktel-i Hüseyin*'i, Bekâyî Kâtib-zâde Dârendevî'nin *Maktel-i Hüseyin* ve *Maktel-i Şühedâ'sı*, Kemterî İbrahim'in *Maktel-i İmâm Hüseyin*, Lâmiî Çelebi'nin *Maktel-i İmâm Hüseyin*'i, Yûsuf Meddah'ın *Maktel-i Hüseyin*'i ve Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-Süedâ'sıdır*.²

Bu çalışmada, katalog kayıtlarına Feyzî'nin *Maktel-i Hüseyin*'i olarak kaydedilen bir eser incelendi. Ancak bu bilginin yanlış olduğu görüldü. Yapılan araştırmalar sonucu, eserin Kerbelâ Vak'asını konu alan bir mecmûa olduğunu ortaya çıkarıldı. Eserde, Feyzî'nin bir mersiyesi olmakla birlikte, Sâfi Baba'nın bir mersiyesi, Alî-yi Asgar'ın şehâdetini konu alan bölüm ve Arapça olarak yazılmış bazı mersiyelerin olduğu görüldü. Dolayısıyla kayıtlara Feyzî'nin adına kayıtlı olarak geçen bu eserin aslında bir mecmûa olduğu ortaya çıkarıldı.

Eserde Alî-yi Asgar'ın şehâdeti'nin anlatıldığı bölümün müellifine dair herhangi bir bilgi verilmemiştir; ayrıca müstensihin adı ve eserin yazılış tarihi ile ilgili bilgi yoktur. Muallim Feyzî'nin de bir eserin olması ve şâirin 1842-1910 yılları arasında yaşadığı bilindiğinden, eserin XIX. yüzyılın sonlarında veya XX. yüzyılın başlarında istinsah edildiği söylenebilir.³

Alî-yi Asgar'ın Hayatı İle İlgili Muhtelif Bilgiler

Mensûr ve manzûm olan bu eser, diğer *Maktel-i Hüseyin*'lerden konu bakımından kısmen farklıdır. Diğer *Maktel-i Hüseyin*'lerden, Hz. Hüseyin'in şehâdetinden kısa bir süre önce şehit olan oğlu Alî-yi Asgar'ı konu alması yönüyle ayrılmaktadır. İslâm tarihinde Alî-yi Asgar'ın yeri ve önemine bakıldığında çeşitli rivâyetlerin olduğu görülmüştür. Ahmet Cevdet Paşa “*Kisâs-ı Enbiyâ*” adlı eserinde Alî-yi Asgar'ın Kerbelâ günü babası, Hz. Hüseyin'in yanında olduğunu belirtmiştir. Alî-yi Asgar ile ilgili kısım şöyle anlatılmıştır: “*O sırada Hz. Hüseyin'in henüz sabi olan oğlu Alî Asgar yanında duruyordu. Bir ok gelerek zavallıyı şehit etti. Babası çok müteessir olup eşkiyanın aleyhine dua ederek ağladı.*” (Ahmet Cevdet Paşa, 1985: 249) Anlatılan rivâyet çalıştığımız eserin muhtevasıyla benzerdir. Ahmet Cevdet Paşa bu rivâyetin dışında “*Hz. Hüseyin'in Alî adında üç oğlu vardı ki Alî Ekber ve*

² Bk: Özil, Sibel. (2017). “Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 83, s. 31-48.

³ Bk: Çiftçi, Cemil. (2012). *Muallim Feyzî Mâtem-nâme ve Vâveylâ*, Kevser Yayınları, İstanbul.

Alî Asgar yukarıda geçtiği gibi muharebede şehit olmuşlardı. Alî Evsat ki Zeynelâbidîn diye tanınır, o zaman yirmi kadar yaşında bir yiğitti fakat hasta olduğundan harbe giremeyip harem çadırında yatıyordu.” (Ahmet Cevdet Paşa, 1985: 251) bilgilerini de eserinde vermiştir. Çalıştığımız eserdeki olay örgüsü ile Ahmet Cevdet Paşa'nın verdiği bilgiler birbiriyle uyuşmaktadır.

Ancak diğer kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur. Mustafa Asım Köksal'ın “Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası” adlı eserinde Aliyyü'l-Asgar isminden bahsedilmektedir. Ama kastedilen kişi, Hz. Hüseyin'in Zeynelâbidîn ismiyle tanınan oğludur. Köksal, Aliyyü'l-Asgar'ın Kerbelâ günü kurtulduğunu rivâyet etmiştir. (Köksal, 2001: 210). Ayrıca Köksal, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in ailesinden ve akrabalarından şehit olanların listesini çıkarmıştır. Bu listede de Alî-yi Asgar ismine rastlanmamıştır. (Köksal, 2001: 213) Ahmet Saim Kılavuz'un Diyanet İslam Ansiklopedi'sinde “Zeynelâbidîn” madde başlığı ile verdiği bilgiler ise, Asım Köksal'ın verdiği bilgileri ile aynıdır. Kılavuz, Zeynelâbidîn'e “Alî el-Asgar” dendiğini belirtmiştir. Kerbelâ günü hastalığından dolayı savaşa girmediğini ve öldürülmekten kurtulduğunu yazmıştır (Kılavuz, 2013: 265).

Alî-yi Asgar'ın eserde geçtiği üzere annesinin Şehrbânû olduğu kaynaklarda geçmektedir. Şehrbânû adının yanında “Sülâfe, Selâme ve Gazâle adlarıyla da bilinir. Hz. Ömer devrindeki fetihler sırasında Medine'ye getirilen, son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'in kızıdır.” (Kılavuz, 2013: 265) şeklinde bir bilgi verilmiştir.

Bütün bu tarihi bilgiler ışığında Alî-yi Asgar'ın gerçekte yaşayıp, Kerbelâ'da şehit olduğuna dair kesin kanıtlar yoktur. Kerbelâ hadisesinin derin acısı ile bu tür rivâyetlerin ortaya çıkmış olması mümkündür.

Edebî metinlerde bilhassa *Maktel-i Hüseyin* türünde yazılmış olan şiirlerde, Alî-yi Asgar'ın şehâdeti birkaç beyit ile de olsa yer almıştır. Fuzûlî, *Hadîkadu's-Su'adâ* adlı eserinde Alî-yi Asgar ile ilgili bazı bilgilere yer vermiştir. Fuzûlî, eserinin onuncu bâbında “*Hazret-i Hüseyin ve Evlâdlarının Şehâdeti*” başlığında Alî-yi Asgar'ın şehâdetini anlatmıştır. Başlığın hemen altında “*Rivâyettür ki Hazret-i Hüseyin ibn 'Alî'nin üç oğlu olup biri 'Alî Ekber biri 'Alî Evsat idi ki ona Zeynelâbidîn dirdiler ve biri 'Alî Asgar idi ki ona 'Abdullah dirdiler...*” (Fuzûlî, 1995: 489) diyerek bir giriş yapmıştır. Daha sonra Alî Ekber'in şehâdetini anlatmıştır.

Fuzûlî, Alî-yi Asgar'ın şehadetinden önce onun aç ve susuz kaldığını yazmıştır. Bu durumun Hz. Hüseyin'e bildirilmesinden sonra Alî-yi Asgar'ı eline aldığı ve düşman askerlerine dönerek şöyle dediği geçmektedir: “*Ey zâlimler dutalım ki ben günâhkârim. Ayâ tıfl-ı bî-günâha niçün bir katre su vermezsiz?*” (Fuzûlî, 1995: 497). Fuzûlî, eserin devamında düşman askerlerinin, komutanları Ubeydullah bin Ziyâd'ın emri ile su vermeyeceklerini belirtmiştir. Bu sırada Hz. Hüseyin'in geri dönmeye çalışırken, Huzeyme-i Kahilî adlı birinin okuyla Alî-yi Asgar'ın şehâdet şerbetini içtiğini söyler.

Fuzûlî, Alî-yi Asgar'ın şehâdetiyle Kerbelâ'da şehit olanların sayısının yetmiş ikiye ulaştığını rivâyet eder. Oldukça müteessir olan Hz. Hüseyin'in şu şiiri okuduğunu nakletmiştir.

Derdâ ki dâr-ı dehrde bir yâr kalmadı
 Bir yâr-i gam-güsâr ü vefâdar kalmadı
 Dâm-ı belâdan ehl-i vefâ buldılar necât
 Bir benden özge zâr u giriftâr kalmadı (Fuzûlî, 1995: 497-498)

Alî-yi Asgar ismi başka şâirlerin şiirlerinde de yer almaktadır. Özellikle Kerbelâ mersiyelerinde yer yer geçmektedir. Nazîf (19. yüzyıl), Mehmet Alî Hilmî (ö. 1907), Tahir Olgun (ö. 1951), Kemâlî (ö. 1954), Yusuf Fahir Baba (20. yüzyıl), Hüseyin Çırakman (20. yüzyıl) gibi şâirler mersiyelerinde Alî-yi Asgar'dan söz etmişlerdir. ⁴

1. Nüsha Tavsifi

Eser, Milli Kütüphane'de Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9186 nolu arşiv numarasında yer almaktadır. Toplam 42 varak olan eserde, çalışılan bölüm 20a-36a varakları arasında bulunmaktadır. 110x83-80x60 ölçüsünde olan eser 10-11 satır sayısı kullanılarak yazılmıştır. Siyah pandizot cilt ile ciltlenen eserde, kâğıt olarak defter kâğıdı kullanılmıştır. Yazı türü nesihdir.

Eserin müstensihî ve istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

Katalog kayıtlarında eserin adı *Maktel-i Hüseyin* olarak geçmektedir. Ayrıca eserin müellifi "Feyzî" olarak kaydedilmiştir. Ancak yaptığımız incelemeler sonucunda eserin Kerbelâ ve Hz. Hüseyin mersiyeleri üzerine toplanan bir mecmûa olduğu kanaati uyanmıştır. Çünkü eserin sonunda Sâfi Baba ve Feyzî'ye ait birer mersiye bulunmaktadır. Eserin ilk 20 varığında ise, on iki imam için Arapça olarak yazılmış bazı dualar ve kısa Arapça mersiyeler bulunmaktadır.

2. Şekil ve Dil Özellikleri

Yazar, eserini manzûm-mensûr şekilde oluşturmuştur. Özellikle olay akışının değiştiği yerlerde geçişleri mensûr olarak yapmıştır. Asıl olarak duygu yoğunluğunun olduğu kısımlar ise manzûm bölümlerdir.

Eserde belirli bir nazım şekli yoktur. Kimi beyitler gazel nazım şeklinin kafiye düzenine göre tertip edilmiştir. Bazı beyitlerde ise mersiye nazım şeklinin kafiye düzeni tercih edilmiştir. Beyit nazım birimi ağırlıklı kullanılmasına rağmen eserin sonunda yer alan ağıt dördlük nazım birimi ile oluşturulmuştur. 4+3 hece ölçüsünün kullanıldığı şiirde, toplamda 14 dördlük bulunmaktadır.

Eserde duygu yoğunudur. Müellifin Kerbelâ olayına karşı duyduğu derin acıdan dolayı vezne pek dikkat etmediği düşünülebilir. Şâir ahenk unsurlarından olan vezni göz ardı etmiş ve ahengi yoğun duygu geçişleri ile sağlamaya çalışmıştır.

⁴ Bk: Çağlayan, Bünyamin. (1997), *Kerbelâ Mersiyeleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Eserde kullanılan kafiye, arada verilen manzûm kısımlarda değişiklik arz etmektedir. Mesnevi nazım şekli ile yazılan manzûm yerlerde her beyit kendi arasında kafiyelidir. Diğer manzûm beyitlerde ise yer yer değişmekle beraber “â”, “-ân”, “-r”, “-âda” harfleri ile kafiye sağlanmıştır. Redif kullanımında okuyucuyu konu üzerinde düşündürecek kelimeler seçilmiştir. Sıklıkla kullanılan redifler şunlardır: “Lebbeyk”, “-imdir bu”, “-ı getürdüm” ve “yâ ‘Alî”.

Eserin dili açık ve sadedir. Ancak bazı imlâ kusurlarını bulunmaktadır. Özellikle “ح” harfi ile yazılması gereken yerlerde “ح” harfinin kullanıldığı görülmüştür. Hayme>hayme, handân>handân, hacâlet>hacâlet, hacîl>hacîl, hayâl>hayâl gibi.

Bir başka yerde de yine harf hatası yapılmıştır. “ض” yazılması gereken yerde “ظ” harfi kullanılmıştır. Mazmûn>mazmûn gibi.

3. Muhtevâ Özellikleri

Manzûm-mensûr olarak kurgulanan bu eserde, anlatıcı kişinin yönlendirmesi ile olaylar gelişmektedir. Eserde geçişler nesir olarak sağlanmıştır. Manzûm kısımlarda genel olarak şahıslar konuşturulmuştur. Metnin olay örgüsü şu şekildedir.

- **Hadis-i Şerîf İle Başlama:** Müellif esere Arapça bir rivâyet ile giriş yapar ve hemen akabinde mealini verir.

“...Allâh Te‘âlâ Hazret-i Mûsâ’ya vaķ‘a-i Kerbelâ’yı bildirdi ki küçüklerini şusuzluķ helâk eder ve büyükleri şusuzluķdan ķurutmuşdır. Anlar yardım taleb iderler ammâ kimse nuşret itmez ve penâh olmaz. İmdi her kim anlar için ağlar ise veyâ ağladır ise veyâ ağlar gibi olsa añlara cehennem ģarâmdir...”

Eserin sebab-i telif kısmı olarak da ele alınabilecek bu kısımda, asıl gayenin Kerbelâ Vak’asında yaşananları anlatmak ve okuyucuya duygusal bir metin sunmak olduğu sonucu çıkarılabilir.

- **Hz. Hüseyin’in Feryâdı ve Alî-yi Asgar’ın Lisân-ı Hâl İle Konuşması:** Bu bölümde, Hz. Hüseyin’in Kerbelâ çölünde yalnız kaldığı ve yardım istediği anlatılır. Babasının sesini duyan Alî-yi Asgar, “zebân-ı hâl” ile manzûm olarak babasına teselli vermeye çalışır. Beyitlerden anlaşıldığına göre Alî-yi Asgar’dan önce Hz. Hüseyin’in diğer oğlu Alî Ekber şehit olmuştur.

‘Alî Ekber öldise ölmedi Aşğar
Ki yardım itmege gelürem ey baba lebbeyk

...

Amân beni uzak itme ‘Alî Ekber’den
Dilim hemişe disün Şâh-ı Kerbelâ lebbeyk

- **Hz. Hüseyin'in Alî-yi Asgar'ı Kucaklayıp Şehrbânû'ya Götürmesi:** Alî-yi Asgar'ın lisân-ı hâl ile söylediklerinden sonra ehl-i beytin ağladığı ve hüzne gark olduğu anlatılır. Hz. Hüseyin, Alî-yi Asgar'ı annesi Şehrbânû'ya götürüp gönlünden geçenleri beyit yoluyla aktarır. Bu beyitlerde, Alî-yi Asgar'ı Hak yolunda fedâ ettiğini, Allah'ın bu kurbânı kabul etmesini diler.
- **Hz. Hüseyin'in Kûfe ve Şam Ehline Seslenmesi:** Hz. Hüseyin "alçak gürûh"a, bütün ehlinin öldürüldüğünü söyleyerek, Alî-yi Asgar için merhamet ister. Hz. Hüseyin, Alî Ekber ve Abbâs'ı öldürdüklerini ve Alî-yi Asgar'ın elinde kaldığını şu beyitler ile dile döker:

Ki gürûh-ı denî nâr-ı perverimdir bu
Dudaqları kuruyan gönce-i terimdir bu

Vişâl bezmine kundağı gül destesidir
Ki zîb-i 'mülâkât dâverimdir bu

'Alî-yi Ekber ü 'Abbâs mihr ü mâhım idi
Elimde kalmadı bu bir yıldız Aşğar'ımdır bu

Tutam elimde kıyâmetde bir kıyâmet idem
Ki maşşer itmege maşşerde maşşerimdir bu

Alup elime gidem çün huzûr-ı Sultân'a
Şefâ'at itmege maşşerde yâr-ı yâverimdir bu

Dudaqları kurudu meşk-i 'Abbâs gibi
Maşşerde şu virmege cām-ı kevşerimdir bu

Bu beyitleri dile getirdikten sonra yine, Şam ve Kûfe ehline seslenerek kendi katlinin helâl olmadığını söyler. Her ne kadar kendisinin öldürülmesinin caiz olmadığını belirtse de yine de Alî-yi Asgar'a neden su vermediklerini sorar. Akabinde tekrar durumu beyitlerle anlatır. Kendisine revâ görülen bu hâlden kurtulmak için öldürülmesini ister:

Tîz öldürüñ beni tâ kırtulam bu miñnetden
'Âlimiñ yanına gitmezem hacâletden

Deyin ki Şimr'e yeter baña bu kadar zillet
Beni öldürecek gelsün eylesün râhât

- **Hz. Hüseyin'in Çağrılarına Olumsuz Cevap Verilmesi:** Hz. Hüseyin'in özellikle oğlu Alî-yi Asgar için yaptığı çağrılar sonuçsuz kalır. Düşman askerlerinden biri, şöyle cevap verir:

Ne kadar şu diseñiz virmezüz cevâb size
Zebân-ı hadeng-i bürrândır cevâb viren size

İsteklerin sonuçsuz kalmasından sonra Hz. Hüseyin, ümidini kesip, şöyle der:

İmâm Hüseyn ümidi kesüp kaldı Aşgar şusuz
Şu olmayınca çeküp âh ü nâle-i cân-süz

Şerer-i âhımlan olup berķ gibi ' âlem-gîr
O taş yüreklilere âh itmedi te 'şîr

- **Alî-yi Asgar'ın Şehid Edilmesi:** Hermele adlı bir asker, Ömer bin Sa'd'dan izin alarak, Hz. Hüseyin'in oğlunu öldürmek istediğini belirtir. Ömer bin Sa'd, Hermele'ye izin verir. Yezîd'den alınacak altın bir nişan karşılığında, Alî-yi Asgar'ı öldüreceğini söyler. İsteği kabul edildikten sonra, Hz. Hüseyin'in kucağında bulunan Alî-yi Asgar'ı boğazından bir ok ile vurur:

Ķabûl idüp okı atdı Hüseyn beliñ egdi
Ki toğrı varup o tıflıñ boğazını deldi

Boğazınıñ bir tarafından bir taraf ok geçdi
Görür ki şandı kafesden kuş uçdı
...

Ki virdi Aşgar o demde Hudâ'sına cānı
Birbirine qarışdı oğul baba kanı

Ol kadar başdı gögsine kızısıñ cānı
Ki çıkdı elleri üstünde Aşgar'ın cānı

Alî-yi Asgar'ın şehâdetinden sonra, Hz. Hüseyin babası Hz. Alî'nin kabrinin bulunduğu Necef tarafına dönüp, medet ister ve ağıt yakar:

Didi müşkilde kaldım yetiş imdâda yâ ' Alî
Kimsem yokdır senden özge bize dâde yâ ' Alî

...

Gör ki Aşgar'ım kucağımda virdi cān
Kimler tayanur bu miñnete dünyâda yâ ' Alî

Hız. Hüseyn, babasına yakardıktan sonra, Alî-yi Asgar'ın cansız bedenini eline alıp Allah'a münâcât eder. İki oğlunu da kurbân verdiğini, Alî-yi Asgar'ın cenazesinin elinde kaldığını, yalnız başına Kerbelâ çöllerinde bulunduğunu arz eder. Kabilesi olan Benî Hâşim'in yanında bulunmadığını ve bu yüzden yardım edecek kimsenin olmadığını dile getirir. Yanında iki kızkardeşinin bulunmasından dolayı, oldukça elem duymakta olduğunu da söyler. Aklına Alî-yi Asgar'ın annesi Şehrbânü geldiğinde ise, onun bu duruma çok fazla üzüleceğini düşünür.

- **Ümmü Gülsüm'ün Feryâdı:** Hız. Hüseyn'in kız kardeşi olan Ümmü Gülsüm, Alî-yi Asgar'ın cansız bedenini gördüğünde, Kerbelâ'nın onlara

belâ getirdiğini söyler. Daha sonra, Şehrbânû'nun oğlunu çağırdığını ve sürekli ağladığını belirtir.

Gâh oğlını çağırır gâh seyyid qarındaşını
Gâh Aşğâr'ına bakar gâh döker gözyaşını

Ümmü Gülsüm'ün ağıtından sonra, Hz. Hüseyin kardeşleri olan Zeynep ve Ümmü Gülsüm'e seslenerek, Alî-yi Asgar'ın şehâdet şerbetini içtiğini söyler.

İki qarındaş oluñ yeñiden kara mi'cer
Ki içdi cām-ı şehâdet ' Alî-yi Aşğâr

- **Hz. Hüseyin ile Kardeşi Hz. Zeyneb'in Söyleşmeleri:** Hz. Hüseyin'in Alî-yi Asgar'ın cenâzesini çadıra getirdiği esnâda, kardeşi Hz. Zeynep ile konuşur. Hz. Hüseyin, Hz. Zeyneb'in kanlı ellerini görmesi üzerine durumu anlatır. Alî-yi Asgar'ın yaralarını bağlamalarını ricâ eder ve annesine götürülmesini ister. Anasını yalnız başına koymamalarını çünkü kendisine zarar verebileceğini belirtir. Hz. Zeyneb, Alî-yi Asgar'ın vücûdundan akan kanları temizlemekle geçmeyeceğini ve kanın kırmızılığı ile cihânı yakacağını ayrıca Fırat Nehri'ne karışsa bütün suyu bulandıracığını söyler.

Boğazınıñ yarası hiç devâ ile bitmez
Bu kan gögi boyayıp yumağ ile gitmez

Ne kan kırmızı oddır cihânı yandıracak
Fırât'a düşse şuyı bulandıracak

Alî-yi Asgar'ın kanlı bedenini alan Hz. Zeyneb, Asgar'ı annesi Şehrbânû'ya götürür. Annesine teselli verip, kendisine zarar vermemesini söyler. Şehrbânû'nun yüzü sararır ve elini göğsüne koyar.

İşitdi anası bu sözi rengi def' a kaçdı
Bir elin göğsüne koydı bir elin açdı

Oğul kucağıma gel memelerime süd geldi
Cigerlerim tutuşup süd yerine od geldi

- **Şehrbânû'nun Ağıt Yakması:** Alî-yi Asgar'ın cenâzesini çadırda bulunan kadınlar ortalarına alarak matem halkası oluştururlar. Alî-yi Asgar'ın annesi, Şehrbânû, oğlu için ağıt yakar.

Âh anasına doyamayan
Anasıñ bî-kes koyan
Aç gözini bir uyan
Âh ' Alî-yi Aşğâr'ım

Sînecigim tağlayam
Hande degin ağlayam

Yareciğñ bağlayam
 Āh ‘ Alî-yi Aşğar’ım
 ...
 Aña şefâ‘ at eyleye
 Kim ki sana ağlaya
 Āh idüben söyleye
 Āh ‘ Alî-yi Aşğar’ım

Sonuç

İslâm tarihini derinden etkileyen Kerbelâ hadisesi, Türk edebiyatı alanına da nüfuz etmiş ve şâirler bu konu ile ilgili eserler vermeye çalışmışlardır. Kerbelâ Vak’ası, *Maktel-i Hüseyin* adında belli başlı bir türün oluşmasını da sağlamıştır. Değerlendirdiğimiz eserde de Kerbelâ hadisesine bağlı olarak yaşanan bir vak’a anlatılmıştır. Bu türde yazılmış olan diğer eserlerin aksine sadece Hz. Hüseyin’in oğlu Alî-yi Asgar’ın şehâdeti anlatılmıştır. Estetik kaygının çok önemsenmediği bu eserde, ahenk duygu yoğunluğu ile sağlanmaya çalışılmıştır.

Eser, girişte belirtildiği üzere okuyucuyu ağlatmak ve Kerbelâ'nın acısını hissettirmek için yazılmıştır.

Çalışmamız, katalog kayıtlarına Feyzî adına kaydedilmiş olmasına rağmen incelemeler sonucu Kerbelâ hadisesinin anlatıldığı bir mecmûa olduğu belirlenmiştir. Eserin tamamında çalışılan eser dışında, Arapça bazı mersiyeler, Sâfî Baba'nın yazdığı bir mersiye ve Muallim Feyzî'nin bir mersiyesi bulunmaktadır. Çalıştığımız bölümün müellifi ise belli değildir.

Eserin müellifi belli olmasa da, genel muhtevanın Kerbelâ Vak’ası olması ve katillere lanet okumanın oldukça sık yapılması, müellifin Bektaşî-Alevî geleneğine ait bir şâir olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Sâfî Baba'nın mersiyesinin Aşûre ayinlerinde okunması ve Muallim Feyzî'nin Şiî olduğuna dair bilgiler bu eserin yazarının da Bektaşî-Alevî gelenekten geldiğini düşündürmektedir.

Çalıştığımız bu eser, Kerbelâ hadisesi çerçevesinde yapılacak araştırmalar için faydalı olacaktır. Konu bakımından sadece Alî-yi Asgar'ın işlenmesi açısından diğer araştırmalara ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Metin**[20a]****Vağ'a-i Deşt-i Kerbelâ****Hazret-i Aşgar'ın Şehîd Olduğunu Beyân İder**

“Ruviye ennehu aḥbera’llāhu Te‘ālā el-Mūsā ‘aleyhi’s-selām Kerbelā’da yā Mūsā şuğruhum yemītuḥu’l-‘aṭşu ve ḳubruhum cilduhu munkes yesteğīşüne velā nāşirahu ve yesteḥrüne velā ḥāfirahu femen bekiye ‘aleyhim ev ebkī ev tebākī ḥurimet cesed(uhu) ‘ala’n-nār.”⁵

Ya‘nī

Allāh Te‘ālā Hazret-i Mūsā’ya vağ’a-i Kerbelā’yı **[20b]** bildirdi ki küçüklerini şusuzluk helāk ider ve büyükleri şusuzluğdan ḳurutmuştır. Anlar yardım taleb iderler ammā kimse nuşret itmez ve penāh olmaz. İmdi her kim anlar için ağlar ise veyā ağladır ise veyā ağlar gibi olsa añlara cehennem ḥarāmdır. Rivāyet olunur ki Hazret-i İmām Hüseyin ‘aleyhi’s-selām deşt-i Kerbelā’da yalnız kalmış idi. Zü’l-cenāḥ’a süvār olup leşker muḳābilinde nidā eylediği ki “hel min nāşırın yenşuru āli resūli’l-muḥtār.”⁶ Ya‘nī içiñizde āli Resūlullāh’a yardım iden var mıdır didi. Gördi ki **[21a]** kimseden cevāb gelmedi. Ba‘dehū yine nidā itdi ki “hel min mu‘īnu⁷ resūlu’l-aṭḥār”⁸. Ya‘nī silsile-i Resūlullāh’a yardım iden var mıdır. Yine kimseden cevāb zūḥūr itmedi. Seyyid ‘Abdullāh el-Bişr’dan rivāyet olunur ki Hazret-i ‘Alī-yi Aşgar’ın vālidesi Şehrbānū şusuzluğdan südi kesilüp ‘Alī-yi Aşgar süd emmediginden bayılmış idi. Pederiniñ sesini Ḥaḳ celle ve ‘alā Hazretleri ‘Alī-yi Aşgar’a işitirdi. Bi-ḥikmet-i Te‘ālā şecā‘at-i ‘ulvī zūḥūr idüp beşikden ḥareket idüp sarḳılarını **[21b]** kırıp yire düşdi ve zebān-ı ḥāl ile yardım ideceğini günā-be-günā güyān eyledi.

Zebān-ı ḥāl ile çağırdı ey baba lebbeyk

Olan vücūdı eyle Kerbelā yana lebbeyk


Kenār-ı nehre ḳolsuz düşen ‘alemdārı

Ġarīb ü bī-kes ü bī-bār aḳrabā lebbeyk

‘Alī Ekber öldise ölmedi Aşgar

Ki yardım itmege gelürem ey baba lebbeyk

⁵ روي انه اخبر الله تعالى الموسى عليه السلام كربلا ده يا موسى صغر هم يميته العطش و كبرهم جلده منكس
يستغنون ولا ناصره و يستحرون ولا حافره فمن بكى عليهم او ابكى او تباكى حرمت جسد علي النار
هل من ناصر ينصر ال رسول المختار

⁷ Okunamadı: 

⁸ هل من معين زورينه رسول الا طهار

Seniñ ki biñ toquz yüz elli yaran oldıqda
Bir oqun birisi de belki ire baña lebbeyk

[22a] Şusuz koyar k'irdim yanına kucağı aç
Bu ârzü bir kaçre şu olma baña lebbeyk

Şu isterem senden şu olmazsa bārī
Bulmağla bir şulu peykān ola baba lebbeyk

Kesildi çoç gibi qurbānlarıñ kuzuñ kaldı
Gelür bu āhū kuzusu saña fedā lebbeyk

Amān beni uzak itme 'Alī Ekber'den
Dilim hemişe disün Şāh-ı Kerbelā lebbeyk

Bu hikmeti görünce ehl-i beyt-i muṭahharāt cümlesi birden ağlaşup 'Alī-yi Aşgar'ı göğüslerine başup [22b] oḥşadılar. İmām Hüseyin 'aleyhi's-selām ehl-i beytiñ şadāsını işitdi. Gerüye gelüp ḥayme-i sa'ādetüñ önünde turup eyitdi ki benim Aşgar'ımı getirün ki şehādetüm bu gündür. Bir daḥı yā görem yā görmeyem. İmdi 'Alī-yi Aşgar'ı vālidesi Şehrbānū getirüp Ḥāzret-i İmām Hüseyin 'aleyhi's-selām'ın kucağına virüp eyitdi ki

Bu bezm-i vişāle ḥandānı getürdüm
Kundaq içinde şāh-ı reyḥānı getürdüm

[23a] Ārzüm bu ki redd olmaya bu layıq-ı dergāh
Bir gönca fidān gül gibi nev-civānı getürdüm

Her ne var ise virdüm Ḥaḳ yolında
Bir elde kalan Aşgar-ı qurbānı getürdüm

Bu tuḥfemizi qabūl eyle İlāhī
Çün ecre bedel tuḥfe-i erzānı getürdüm

Çün İmâm Hüseyin ‘aleyhi’s-selâm ‘Alî-yi Aşğar’ı gördi ki bir eli dudağında ve bir eli babasına şarılmışdır ve lisân-ı hâl ile ‘arz itdi. Görünce Aşğar’ı atasının rengi kaçdı. Aşğar dağı atasını görünce iki koluñ açdı.

[23b] Üç gündür anasının kalmadı südi
Memelerini eme bir şulu peykân getürdüm

Evvel şu viriñ buna şöñra şehâdet
Ki öldükde virmesün şusuz cân getürdüm

Ba‘dehü buyurdu ki ey ehl-i Kûfe vü Şâm, aşhâblarımı ve ‘amm-i zâdelerimi ve evlâdlarımı öldürdüñüz lâkin bu ciger-pârem Peyğamber neslindedir. Az kaldı ki şusuz helâk ola. Ey cemâ‘at-i bî-raħm bizlere merħamet itmediñiz bârî bu ma‘şüma rahm idüp bir içim şu virüñ diyüp eyitdi ki

[24a] Ki gürüh-ı denî nâr-ı perverimdir bu
Dudağları kuryan gonce-i terimdir bu

Vişâl bezmine kundağı gül destesidir
Ki zîb-i ‘mülâkât dâverimdir bu

‘Alî-yi Ekber ü ‘Abbâs mihr ü mâhım idi
Elimde kalmadı bu bir yıldız Aşğar’ımdır bu

Tutam elimde kıyâmetde bir kıyâmet idem
Ki maħşer itmege maħşerde maħşerimdir bu

Alup elime gidem çün huzûr-ı Sulţân’a
Şefâ‘at itmege maħşerde yâr-ı yâverimdir bu

[24b] Dudağları kuryadı meş-k-i ‘Abbâs gibi
Maħşerde şu virmege câm-ı kevşerimdir bu

Hâzret-i İmâm Hüseyin ‘aleyhi’s-selâm buyurdu ki ey kavm eger sizlere büyükleriñizden böyle ta‘lîm olunmuş ise pişvâ-yı dîn ve nesl-i Muħammed Muştafa hâtemü’l-nebiyyindir. Bu sebebden benim katlimi vâcib bilirseñiz ve malımı helâl bilürseñiz haķîkat-i hâl böyle degildir. Lâkin bu ma‘şümüñ kabâhâti nedir ki buna dağı şu virmezsiñiz

- [25a] Ben anadan doğduğumda dilim didi yâ Hâk
Ne hâkla öldürürsünüz Hâk diyen sözi nâ-hâk
- Ne vakte dek koyacaksınız Fırât'da gözlerimi
Dilim dolanmaz ağzımda söyleyem sözlerimi
- Tîz öldürün beni tâ kurtulam bu mihnetden
‘Âlimiñ yanına gitmezem hacâletden
- Deyin ki Şimr'e yeter baña bu kadar zillet
Beni öldürecek gelsün eylesün râhat
- Ķabâhatüm bu mıdır ey müşrik zâlim Yezîd
Ki okudım halka bu kadar âyet-i tevĶîd
- [25b] Ne revâ ki ‘Alî oğlı pâymâl olmağ
Hüseyn-i Fâţıma şermende ‘ıyâl olmağ
- Beni ki zan idesiz dîn-i Hâk'da gümrâh
Tuyun ki eşhedu enlâ ilahe illâllah
- Tayanmaya bu kadar tâ bu tıfla âb virün
Virmezseñiz yarın maşşerde cevâb virün
- Geldi nâgâh önüne biri bî-hayâ vü bî-edeb
Dili tütula idi virdi bu gûnâ cevâb
- Didi ki Fırât'a bağıñ bir bağır-ı ‘ummândır
Büyük ü küçük şu istersiniz Ķandır
- [26a] Ne Ķadar şu diseñiz virmezüz cevâb size
Zebân-ı hadeng-i bürrândır cevâb viren size

Gerek evlâdını şu içün getürmeye idiñ
Şu isteyenleriñ işi bu gündür pişmandır

Getür bu tıflı vir bize olmasun me'yūs
İner Kūfe Sulţān u Şāh'a mihmāndır

Şu içmeyince getürmezsiñ anasınıñ yanına
Atan konaqcısı bir ābdār peykāndır

İmām Hüseyn ümidi kesüp kaldı Aşğar şusuz
Şu olmayınca çeküp āh ü nāle-i cān-süz

[26b] Şerer-i āhımlan olup berķ gibi 'ālem-gİR
O taş yüreklilere āh itmedi te'sİR

Ol hinde Hārime Kāhilī nāmında ve bir rivāyetde Hermele nāmında bir bedbaht-ı la'İN ilerü gelüp eyitdi. Ey 'Ömer ibn Sa'd baña emr eyle ve nişān vir ki ķangı a'zāsından oķ ile urayım. Lākin bu şartla ki Yezīd'den bir altun nişānı alıvirürseñ. 'Ömer bin Sa'd-i la'İN Hermele la'İne āferİNler idüp boğazından ur didi. Be-zebān-ı Hermele la'İN

[27a] Didi baña bir oķla kemān getürüñ
Anıñ boğazını sizler nişān virüñ

Hemān ol dem didigiñiz yeri urayım
Atasınıñ ķucağında o tıflı öldüreyim

Yezīd'den bir altn nişān alıviresiñ
Yaz üzerine ben urmışam Hüseyn'iñ nevresiñ

Ki baķdı Sa'd Aşğar'la Hüseyn taraf
Ķangı yerinden Aşğar'ıñ ide hedef

Ne gör Aşğar'ın çıkmaz sesi oldu hāmūs
Uyķulu gözler Hüseyn'e şūret-i bİ-ħoş

- [27b] Yaşında arķaya şarkmış o dem bir nişandır
Boğazınıñ ağı hem ay gibi nümâyandır
- Didi o tıfl Aşğar'ın şusuz boğazından ur
Atasınıñ kucağında o tıflı sen öldür
- Ḳabül idüp oķı atdı Ḳüseyn beliñ egdi
Ki toğrı varup o tıflıñ boğazını deldi
- Boğazınıñ bir tarafından bir taraf oķ geçdi
Görür ki şandı kafesden kuş uçdı
- Geçürdi gerdânından ol oķ yolını
Geçüp İmâm Ḳüseyn'iñ yaraladı kolumı
- Açup gözlerini atasınıñ yüzine baķdı
Ki düşdi kolları yanına gözleri aķdı
- [28a] Görür ki düşdi başı rikâbına idüp ta' cîl
Çekdi oķı boğazından çıkardı bî-ta' tîl
- Ne guşşalar irişür İmâm bin pâre
Aķınca kan boğazından mişal-i fevvâre
- Ki virdi Aşğar o demde Ḳudâ'sına cānı
Birbirine qarışdı oğul baba kanı
- Ol kadar başdı gögsine kuzısıñ cānı
Ki çıkdı elleri üstünde Aşğar'ın cānı
- Oķun yerinden aķan kanı taldırup eline
Göge serpüp âlûde çarğ-ı dāmānı

[28b] Çodı şafağ birine hüküm idüp gîdâ-yı ahad
 Çala kıyâmete dek gökde Aşgar'ın kânı

Başardı bağına her dem o kanlı kundağı
Yüzü gözünden öperdi o hulk-ı 'atşânı

Gehi giderdi o tıflı anasına virsün
Hayâ idüp dönerdi gezerdi meydânı

Anası gibi Hüseyin âh idüp ağlardı
Âh kızum nâlesi töldirdi ol beyâbânı

Çuzusu urulan âhü gibi o şâh garîb
Şağa şola tolaşurdu o deşt-i şahrâyı

[29a] Çucağında kaldı 'Alî-yi Aşgar'ı alan yokdır
 Necf tarafına varup çağırdı şâh-ı merdânı

Ol vakt Hazret-i İmâm Hüseyin 'aleyhi's-selâm'ın kalb-i şerîfi gayet mahzûn olup yüzini Necf tarafına döndürüp didi ki yâ ebetâ

Didi müşkilde kaldım yetiş imdâda yâ 'Alî
Kimsem yokdır senden özge bize dâde yâ 'Alî

'Älemde her ne derd-i belâ var ise renk renk
Olmuş Hüseyin oğluna âmâde yâ 'Alî

Gör ki Aşgar'ım kucağımda viridi cân
Kimler tayanur bu mihnete dünyâda yâ 'Alî

[29b] Gör ki öldi kızum yok hiç bir nefes
 Defn eyleye bir köşe-i şahrâda yâ 'Alî

Haddim Resûl'e it defin olmamış kaldı
İssı kum üzre Ekber-i şehzâde yâ ' Alî

Benim de az kaldı ki işim tamâm ola
Zindân-ı dehrden olam âzâde yâ ' Alî

Şimr gögsüme çıkdıkda yatma Necef'de gel
Getür bu bir 'azîz oğlunu yâre yâ ' Alî

Ba' dehû ' Alî-yi Aşgar'ın cenâzesini elleri üzerine tutup Cenâb-ı Hakk'a
münâcât ve bu güne ' arz-ı hâcât idüp eyitdi ki

[30a] Hüdâvendâ bî-garîb ü bî-kesem
Baña asân idi her bir muşîbet

Ġarîbim dest-gîr-i esîfâyım
Bugün te'sîr itdi baña ğurbet

Bu ' âlem tıldı gerçi miñnetden
Emân yâ Rab emân bu ğurbetden

Elimden gitdi gerçi oğlım Ekber
Elimde virdi cân oğlım Aşgar

İdüpdır derdimi bu tıfl-ı nâze
Kucağımda kaldı kanlı cenâze

Ne defn ü ne kefen var ne de hâl
Görüñ kangı ğarîbe oldı bu hâl

Yanımda bir nefer yoqdır elimden
Bu tıflın hüsni ala elimden

- [30b] ‘ Alî-yi Aşğar vağanında olaydı
Benî Hâşim bu aḥvâli bileydi
- Dir idi birbirine hoş enşâr
Olurdu cümlesi ḥâlden ḥaber-dâr
- Gelürdiler cümle ḳavm u ḳardaş
Biri sîne açardı ol biri baş
- Bu ğurbetde ne oğlım var ne birâder
İki kız ḳarındaşım var berâber
- Ḥaber-dâr olalar bu maṭlabımdan
Utanuram ḳardaş Zeyneb’imden
- Götüreyim bu tıflı ḥayme-gâha
Çıḳar feryâdları mihr ile mâha
- [31a] Görürse virdi cân içmeden şu
Helâk eyler özini Şehrbânû
- ‘ Alî’niñ oğlıyım o kim bu ğamdan
Ḥacîl oldu o şehzâde ḥaramdan
- Ne sağ iken şu buldı ne ölürken
Didim oğluna şu vir gelürken
- Elinde Aşğar’iñ ḳundağı her yan
Düşürdü anda zâr u giryân
- Bilür ki yolunu gözler bu ağlayan gözler
Ḥuşûşâ ki Şehrbânû ḳuzısıñ özler

İmdi Ümmü Gülşüm dikkatle nazar idüp keyfiyeti fehm idüp [31b] âh idüp eyitdi ki

Bir elidir dolaşur yerlere kan izi görünür
Bağ Aşğar'ın yüzi kundağı kırmızı görünür

Bu Kerbelâ'dan belâ bize ne gelür
Anasına dime kim göreyim haber ne gelür

Gâh oğlını çağırır gâh seyyid qarındaşını
Gâh Aşğar'ına bakar gâh döker gözyaşını

İmdi Hazret-i İmâm Hüseyin 'aleyhi's-selâm hayme-gâha yönelüp geldikde nidâ itdi ki ey qarındaşlarım

Muħadderât-ı harîm harem-serâ-yı helâl
Harem emrine nâl ile eyleñ istikbâl

[32a] Bütün Fâtıma'nın nâ'ibi olan Zeyneb
Hüseyin yetimleriniñ şâhibi olan Zeyneb

Firâk ü derd-i ğam ile gün tolan Gülşüm
Gözi önünde qarındaşı ölen Gülşüm

İki qarındaş oluñ yeñiden kara mi'cer
Ki içdi cām-ı şehâdet 'Alî-yi Aşğar

Çün Hazret-i Zeyneb 'acele Hazret-i İmâm Hüseyin 'aleyhi's-selâm'ın yanına varup gördi ki iki elleri bileklerine kadar al kana batmış. Didi kim qarındaşım

[32b] Nazar idince gördi şâh-ı şehîdâna
Bileklerine kadar batmış kana

Urup başına didi qardaş ne qandır bu
Didi ki quzı qurbânına nişândır bu

Didi saçım ağırupdır o kanı başıma yak
Hüseyn eyitdi ki gel Aşgar'ın boğazına bak

Dime toyunca şu içmişde çıkmıyor nefesi
Boğazı delindi çıkmaz ağlasa da sesi

Getürmüşim ki yarasıñ eliñle bağlayasıñ
Olmaya Aşgar'a aşgar bilüp az ağlayasıñ

Şehîd-i rāh-ı Hüdāvend-i Ekber'imdir bu
Hayāl eyleme Aşgar-ı Ekber'imdir bu

[33a] Eger ki Aşgar'ımıñ derd-i miñneti çokdır
Tamām oldı işi hîç zañmeti yokdır

Gözini bağlama bende görmedi ahvāl
Gözine bağladı öz kanı destmāl

Virdikde cānını yanında görmedi anasıñ
Ki çekdi deşt-i każā tiz eyle çekesiñ

Vaşiyet itmiş idim bizlere çok ağlamayıñ
Velākin Aşgar'a nāle yolun bağlamayıñ

O tıfl ki diye şu yirine kan içe
Anıñ ğazāsını inşāf mıdır ki hūr giçe

[33b] Viriñ anasına ki bilsin kendiñ öldürmez
Götüreyim kuzusun defn idecegim görmez

Ṭayanamaz anası āh āh idüp cān-süz
Öldürür kendini qomañız yalıñuz

Çün Zeyneb aldı hemân Aşğâr'ın cenâzesini
Ağlaya ağlaya bildirdi garîb anasını

Olaydı şu da dökeydim bunuñ yârasına
Kanıñ evvelce yuyup tâ virem anasına

Boğazınıñ yârası hiç devâ ile bitmez
Bu kan gögi boyayıp yumağ ile gitmez

Ne kan kırmızı oddır cihânı yandıracak
Fırât'a düşse şuyı bulandıracak

[34a] El-ḥāşıl Ḥazret-i Zeyneb cenâze-i Aşğâr'ı Şehrbânû'ya virdikte söyledi

Gözün yum yarasın ansız bakup görme
Bunu da haber idegör kendi özini öldürme

İşitdi anası bu sözi rengi def' a kaçdı
Bir elin gögsüne koydı bir elin açdı

Oğul kucağıma gel memelerime süd geldi
Cigerlerim tutuşup süd yerine od geldi

İmdi ḥavâtin cümlesi haber-dâr olup
'Alî-yi Aşğâr'ın cenâzesi ortaya uzadıp

[34b] Halka-i mâtem tutup şiddetle ağladılar ki bu maẓmûnla

Āh anasına doyamayan
Anasın bî-kes koyan
Aç gözini bir uyan
Āh 'Alî-yi Aşğâr'ım

Sineciğim tağlayam
Kande degin ağlayam

Yareciğîñ bağlayam
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

Gitdi elimden gülüm
 Şimdi büküldi belim
 Boşdır kucağım elim
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

Cānımı oda şaldı
 Çün⁹ aldı
 Memem elimde kaldı
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

[35a]

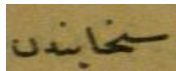
Ṭonıñı biçem şimdi ben
 Qanlı kundağdır kefen
 Pes qānı qabrin qazan
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

Kimi kucağa alayım
 Boynuna qolum şalayım
 Nice yalnız qalayım
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

Ey ' Alî'dir peder
 Anacığîñ āh ider
 Tāb ü tüvānım gider
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

Gitdi dilimden qarār
 Qalmadı çün ihtiyār
 Ortada ölüñ yatar
 Āh ' Alî-yi Aşğar'ım

⁹ Okunamadı:



Ġarîb anan n'eyesün
Hâşre deġin ağlasun
Başâ ġara bağlasun
Āh ' Alî-yi Aşġar'ım

[35b]

Āh cigerim pâresi
Dinmez oġun yarası
N'ola bunuñ çâresi
Āh ' Alî-yi Aşġar'ım

Üstüni ġan bürimiş
Dudaġlarıñ ġurımış
Āh analıġ zor imiş
Āh ' Alî-yi Aşġar'ım

Ġara imiş yazılar
Ġurbân oldu ġuzılar
Memelerim sızılar
Āh ' Alî-yi Aşġar'ım

Ġurbet ellerde olan
Şabr-ı ġararım alan
Çölde definsiz ġalan
Āh ' Alî-yi Aşġar'ım

Aña şefâ'at eyleye
Kim ki sana ağlaya
Āh idüben söyleye
Āh ' Alî-yi Aşġar'ım

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa. (1985), *Kısa-ı Enbiya III*, (Hızl: Mahir İz), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Akkoyun, E. Tuğba. (2015), *Lâmi'î Maktel-i İmâm Hüseyin (İnceleme-Çeviri Yazı- Sözlük)*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.

Arslan, Harun. (2001), *Lâmi'î Çelebi Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl (Giriş-Metin-İnceleme-Sözlük-Adlar Dizini)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Aydın, Haluk. (2017), "Remzî'nin Kerbelâ Mersiyesi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, S 13, s. 235-254.

Bektaş, Ekrem. (2014), "Diyarbakırlı Kâmi'nin Hadîka-i Ma'nevîyye'si", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C 12, S 1, s. 167-207.

Çağlayan, Bünyamin. (1997), *Kerbelâ Mersiyeleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Çiftçi, Cemil. (2012), *Muallim Feyzî Mâtem-nâme ve Vâveylâ*, Kevser Yayıncılık, İstanbul.

Eren, Hulusi. (2014), *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük Dizin)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Esir, Hasan Ali. (2014), "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbelâ Vakası", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S 1, s. 43-64.

Fığlalı, Ethem Ruhi. (1989), "Ali el-Ekber", *DİA*, C 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Fığlalı, Ethem Ruhi. (1998), "Hüseyin", *DİA*, C 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Fuzûlî. (1995), *Hadîkatu's-Su'adâ*, (Hızl: Seyyid Ali Ekber Ocak Nejad) Medeniyet ve İslamî Münasebetler Merkezi, Kum.

Güngör, Şeyma. (2003), "Maktel" *DİA*, C 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Güngör, Şeyma. (2003), "Maktel-i Hüseyin", *DİA*, C 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Kılavuz, Ahmet Saim. (2013), "Zeynelâbidîn", *DİA*, C 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Köksal, Mehmet Asım. (2001), *Hızl. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, Köksal Yayıncılık, İstanbul.

Menteş, Jale Zümrüt. (2013), *Kemterî İbrahim Maktel-i İmam Hüseyin (İnceleme-Çeviri Yazı- Sözlük)*, Kahramanmaraş Sütçü İmam

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.

Özil, Sibel. (2017), “Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 83, s. 31-48.

Öznel, Nurcan. (1997), *Kastamonulu Şâzî Maktel-i Hüseyin*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Tanyıldız, Ahmet. (2016), “Fuzûlî'nin Hadîkatu's-Su'adâ'sı Üzerine Notlar”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi (Journal of Academic Literature) Prof. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu Özel Sayısı*, C 2, S 3, s. 139-155.

Turan Selami, Ahmet Akgül. (2012), “Sâffî'nin Kerbelâ Mersiyesi Üzerine Bir Tahlil”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 64, s. 31-42.

Üzüm, İlyaz. (1998). “Hüseyin-Litaratür”, *DİA*, C 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Yazar, Sadık. (2009), “16. Asır Şâirlerinden Eğirdirli Şerîfî'nin Şevâhidü's-Şühedâsı”, *Turkish Studies*, Volume 4/2 Winter, s. 1092-1116.

Ali YÖRÜR

Trakya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Öğrencisi
Edirne/TÜRKİYE
ali.yorur@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1434-2995

**ÇERKEŞİZÂDE MEHMED TEVFİK
EFENDİ'NİN MİRÂCİYE'Sİ**

MIRAJIYAH OF ÇERKEŞİZÂDE MEHMED
TEVFİK EFENDİ

DOI Number: 10.28981/hikmet.410222

ÖZ

Türkler, İslâm dinini kabul ettikten sonra siyasi, sosyal ve kültürel alanda birçok değişim yaşamışlardır. İslâmî inançlar, ilimler ve hayat tarzları edebiyata yansımıştır. Bu değişim ve akis özellikle klasik Türk edebiyatında yoğun bir şekilde görülür. İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in hayatı ve mucizeleri manzum ve mensur olarak yazılmıştır. Bu arada Miraç hadisesini anlatan eserler de meydana getirilmiştir. Çalışmamıza konu olan eser, Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin kaside nazım biçimi ile yazılan mi'râciyesidir. Mi'râciye, 47 beyitten oluşmakta ve şairin 1304/1887 tarihinde İstanbul'da basılan Kasâ'id-i Tevfik isimli eserinin içinde bulunmaktadır.

Bu makalede miraç mucizesi, mi'râciye türü ve Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin hayatı ve eserleri üzerinde kısaca durulmuş, söz konusu Mi'râciye'nin transkripsiyonlu metni ve günümüz Türkçesiyle ifadesi verilmiş; eser biçim, muhteva, dil ve üslup açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Miraç, Mi'râciye, Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi, Hz. Muhammed.

ABSTRACT

After having accepted the religion of Islam, Turks have experienced numerous changes in the political, social and cultural fields. Islamic beliefs, sciences and life styles have been reflected on literature. This change and reflexion is seen intensively in classical Turkish literature. The life and miracles of the prophet of Islam, Muhammad, were written in poetic and prosaic styles. At this time, masterpieces describing the event of Ascension were also created. The work that is the subject of the present study is the Miraciye written with the kaside (ode) verse style by Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi. Miraciye consists of 47 couplets and is involved in the work of the poet called Kasâ'id-i Tevfik printed in Istanbul on the date of 1304/1887.

In this study, the topics of Ascension miracle, genre of Miraciye, and Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi were emphasized; the transcription of the Miraciye in question and its expression in modern Turkish were provided; and the work was examined in terms of form, content, language, and style.

Keywords: Miraj, Mirajiyah, Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi, Hz. Muhammed.

Giriş

Türklerin Müslümanlığı kabul etmelerinden sonra İslam medeniyetinin etkisiyle toplumsal hayatlarında köklü değişimler olmuştur. Türkler, mimariden musikiye, el sanatlarından hüsnü hatta kadar her alanda İslam medeniyetinin etkisi altında kalmıştır. Bu durum edebî eserlerde de söz konusudur. Edebî eserlerinde dinle ilgili konulara geniş yer vermişler ve münâcâtlar, na'tlar, mevlidler, hilye-i şerifler ve gazavat-nâmeler gibi dinî konuları içeren eserler kaleme almışlardır. Türk edebiyatında Hz. Muhammed'e duyulan sonsuz ve samimi aşk, çok değerli eserlerin ortaya konulmasını sağlamıştır.

Hız. Peygamber sevgisi ve ona olan bağlılık, saadet asrından günümüze kadar sanat, edebiyat, tarih gibi geniş bir yelpazede dikkate değer bir literatür oluşmasına zemin hazırlamıştır. Arap, Acem ve Türk edebiyatlarında Hız. Peygamber için yazılan şiirlerin ve müstakil eserlerin sayısı oldukça fazladır (Türkoğlu 2013: 1618). Özellikle klâsik Türk edebiyatı edipleri "Allah'ı seven beni sever" hadis-i şerifine binaen Hız. Peygamber sevgisini eserlerinde çokça işlemişler, böylece Hız. Muhammed klâsik Türk edebiyatının ana konularından biri olmuştur. Şairler yukarıdaki şiir türlerinin dışında da yeri geldikçe ona duydukları sevgiyi dile getirmişler, yaşamında meydana gelmiş olaylara, mucizelerine göndermelerde bulunmuş; onun hadislerini iktibas etmişler hatta manzum hadis kitapları yazmışlardır (Kaya 2014: 679). Öyle ki Hız. Peygamberin hayatının her safhası doğumu, savaşları, tebliği, miracı, ibadet hayatı, hicreti gibihayatının akla gelebilecek her yönü çeşitli şekillerde edebiyatımızda işlenmiştir (Uzun 1995: 99).

Mi'râc kelimesi, Arapça, "yukarı çıkmak" manasındaki 'araca (عرج) fiilinin mif'âl (مفعال) vezninde bir müstakıdır. Mif'âl vezniyle hem alet ismi hem de mekân ismi yapılabilmektedir. Buna göre mi'râc kelimesinin "yukarı çıkma aleti" ve "yukarı çıkma yeri" olmak üzere iki anlamı ortaya çıkar. Bazı sözlüklerde iki anlamı da birlikte verilmiştir (Akar 1987: 3).

Terimsel ifadeyle ise mi'râc, Hız. Muhammed'in bir gece Mekke'den (Mescid-i Haram) Kudüs'e (Mescid-i Aksa), oradan da Allah'ın katına yükselerek, Allah'a Kâbe Kavseyn mesafesinde yaklaşması ve bu âlemde peygamberlerin ruhlarıyla görüşmesi, Cenneti, Cehennemi, melekleri görmesi ve çok kısa bir an içinde Mekke'ye geri dönmesi mucizesini anlatır (Pala 1986: 372). Miraç, mutasavvıflar tarafından, insanın kendi mana ve hakikatine yükselmesi şeklinde tarif edilebilecek seyr ü sülûk olarak da anlaşılmıştır (Kurnaz 2001: 238).

Miraç, Hız. Muhamed'in peygamberliğinin dokuzuncu yılında, Recep ayının yirmi yedinci gecesinde meydana gelmiştir. Bu hadiseye hem Kur'an'da İsra ve Necm surelerinde hem de peygamberimizin hadislerinde yer verilmiştir. Bu hadise, Peygamberimizin en büyük mucizelerinden birisidir. İslâm medeniyetinin kültür ve edebiyatında büyük yer tutan miraç mucizesi Türk edebiyatında da yüzyıllar boyu işlenmiştir.

Klasik Türk Edebiyatında Mi'râciye/Mi'râç-nâme

Miraç mucizesi, klasik Türk edebiyatında en çok işlenen konular arasındadır. *Mi'râciye*, *Mi'râç-nâme*, *Mi'râc-ı Nebî*, *Mi'râcû'n-Nebî* isimlerle anılan bu tür, müstakil olarak yazıldığı gibi şairlerin divanlarında ve mesnevi gibi başka eserlerin içinde bir bölüm olarak da yer almaktadır.

Mi'râciyeler, XVI. yüzyıldan itibaren artmaya başlamıştır. Divanlarında Mi'râciye bulunan şairlerimizden bazıları arasında, XVI. asırda Lâmiî Çelebi, XVII.'nci asırda Ganî-zâde Nâdirî, Azmi-zâde Hâletî, Nevî-zâde Atâyî, Nâilî-i Kadîm, Neşâtî Ahmed Dede, Vâdî Muhammed Çelebi, Fasih Ahmed Dede, Riyâzî, Âsım-ı Bosnavî, Selâmî, Rüşdî, Senâyî Şeyh Ali Efendi, XVII. asırda Sâbit, Nazîm Yahyâ, Seyyid Vehbî, Dürrî Ahmed Efendi, Sâlim, Halimî Mustafa Paşa, Alî Nutkî Dede, Mâhir, Hâzık, Hakim Seyyid Muhammed Nûr, Vâsık, Birrî, XIX. asırda İzzet Molla, Fâik Ömer, Lebîb ve Âdile Sultan sayılabilir (Akar 1987: 205)

Bu gelenek XX. asırda da devam etmiş; Enver Tuncalp, Ali Genceli, Necip Fazıl Kısakürek ve Mustafa Âsım Köksal miraç konulu yeni tarz şiirler kaleme almışlardır (Akar 1987: 142).

Klasik Türk edebiyatındaki mi'râciyeler üzerine birçok çalışma yapılmış, kitaplar, tezler ve makaleler hazırlanmıştır.¹ Biz de bu çalışmamızda Çerkeşzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin *Mi'râciye*'sini ele alacağız.

Çerkeşzâde Mehmed Tevfik Efendi

Çerkeşzâde Mehmed Tevfik Efendi, Halvetiyye-Şabâniyye tarîkatı şeyhlerinden Mustafa Efendi'nin oğlu olan Osmanlı âlimlerinden Osman Vehbi Efendi'nin oğludur. H. 1242/M. 1826 yılında Ankara'da doğmuştur. İlk tahsilini babasından almıştır. 1262/1846 yılında yüksek öğrenimini tamamlamak için İstanbul'a giderek Vidinli Mustafa ve Hafız Seyyid Efendilerden ders almış ve icazet almaya hak kazanmıştır. Beşiktaş, Halep, Çankırı, Bursa, Balıkesir ve Mısır'da mevleviyet görevlerinde bulunduktan sonra Medine kadısı olmuş, daha sonra Ankara'ya dönerek on iki yıl müderrislik yapmıştır. Üç yıl İstanbul kadılığı yaptıktan sonra Rumeli

¹ Mi'râciyeler üzerine yapılan makale, tez, kitap çalışmalarından bazıları şunlardır: Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987; Hüseyin Ayan, "Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Mi'râciyesi" Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, 1986, S. 2, s. 1-11; Orhan Bilgin, "Aşkî Mustafa Efendi ve Mi'râc-nâmesi", Prof. Dr. Nihad M.Çetin'e Armağan, 1999, s. 97-116; Sema Özdemir, Aksaraylı İsa'nın Miraciyesi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996; Ali Fuat Bilkan, "Nâbî'nin "Mi'râc-nâme"si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2008, S. 1, s. 1-8; Hakan Yekbaş, "Sarıhatipzâdelerden Numan Sâbit Efendi ve Bilinmeyen Mi'râciyesi", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarıhatipzâdeler*, Ed. Alim Yıldız, Buruciye Yay., Sivas, 2011, s. 233-271; Ahmet Tanyıldız, "Süleymaniye Kütüphanesi"ndeki 1211 Numaralı Na"t ve Mi'râciyye Mecmûası", *Turkish Studies*, Ankara, 2013, C. 8/1, s. 525-547; Hasan Kaya, "Ömer Hâfız-ı Yenişehir-i Fenârî'nin Mi'râciyesi", *Turkish Studies*, Ankara, 2014, C. 9/6, s. 677-718; İsmail Yıldırım, "Kerkükî Abdüsettar Efendi ve Mi'râciyye"si", *Turkish Studies*, Ankara, 2014, C. 9/6, s. 1163-1180; H. İbrahim Demirkazık, "Mecidî'nin Miraciyesi"si", *Turkish Studies*, Ankara, 2015, C. 10/8, 2015, s. 849-886. Mi'râciyeler hakkında hazırlanmış bibliyografya çalışması vardır. Emrah Gülüm, "Türk Edebiyatı'nda Mi'râcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliyografya Denemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2014, C. 7, S. 35, s. 105-111.

- 12. Der-Medh-i Sultân-ı Abdü'l-Hamîd Hân Dâme Mülkuhû:** 49 beyitlik bir kaside olup aruzun *mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün* kalıbıyla yazılmıştır.
- 13. Şeyhü'-İslam Muhammed Sa'de'd-dîn Efendi Hakkında Söylenmiştir:** 48 beyitlik bir kaside olup aruzun *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbıyla yazılmıştır.
- 14. Hâlâ Mesned-Nişîn-i Makâm-ı Meşihat-i Ulyâ ve Semâhatlü Ahmed Es'ad Efendi Hazretleri Hakkında Söylenmiştir:** 41 beyitlik bir kaside olup aruzun *mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün* kalıbıyla yazılmıştır.
- 15. Kasîde-i Bahâriye Der-Hakk-ı Mûsâ Safvetî Paşa:** 44 beyitlik bir kaside olup aruzun *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbıyla yazılmıştır.
- 16. Nasîhatü'l-İhvân:** 69 beyitlik bir mesnevi olup aruzun *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbıyla yazılmıştır.
- 17. Şiire Nev-Heves İken Müşârün İleyh Safvetî Paşa Hakkında Söylenen İbtidâî Kasîdedir:** 32 beyitlik bir kaside olup şairin şiire yeni başladığı sıralarda Musa Saffeti Paşa için *fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün* aruz kalıbıyla yazılmıştır.
- 18. Der-Hakk-ı Pâdişâh-ı Cihân Sâhib-Kırân-ı Zamânü's-Sultân İbnü's-Sultân İbnü's-Sultânü'l-Gâzî Abdü'l-Hamîd Hân Halleda-İllâhü Mülkehû İlä-Âhiri'd-Devrân:** 77 beyitlik bir kaside olup aruzun *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbıyla yazılmıştır.

Çerkezîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mi'râciyesi:

Çalışmamıza konu olan “Mi'râciye”, 1304/1887 yılında İstanbul'da Mihran Matbaası'nda basılmış olan “Kasâ'id-i Tevfik” isimli eserinin içinde yer almaktadır.

Çerkezîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mi'râciyesi, 47 beyitten oluşmaktadır. Eser, kaside nazım şekliyle ve aruzun *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbıyla yazılmıştır.

Eser, dini muhtevalı bir metin olduğundan içinde çok sayıda Arapça ve Farsça kelime yer almaktadır:

Gül-i şad-berg-i gülistân-ı çemen-zâr-ı kıdem

Ahmed-i mürsel-i nev-bâve-i bâğ-ı 'Adnân

Ne şeb ol merdümüñ bâşire-i ins ü melek

Ne şeb ol nür-ı siyâh-ı zülf-i hür-ı cinân

Şâir, metinde anlamı kuvvetlendirmek ve miracın önemini anlatmak için bir gazel eklemiştir:

Bir gazel söyle bu yerde dil tarafında edâ

Ola her beyti ânîñ bâ'ış-i şevk-i vicdân

Eserde, diğer mi'râciyelerde görülen Hz. Ebu Bekir'in miraç hadisesini tasdik etmesi, Mescid-i Aksa gibi sorular sorulması, namazın elli vakitten beş vakte indirilmesi, miraca çıkarken vasıta olarak kullandığı Burak ve dokuz kat

semada hangi peygamberlerle karşılaştığı ve sohbet ettiği hadiseler yer almamaktadır.

47 beyitlik mi'râciyenin günümüz Türkçesiyle ifadesi şöyledir:

İnsanlar ve cinler yaratıldığından beri bu dünyaya benim gibi isyan denizine batmış yüzü kara biri acaba gelmiş midir? Acaba Allah'ın yardımı benimle birlikte olur mu? Yoksa benim ömrüm bu gaflet ile mi geçer? Ömrümü karanlık bir yolda geçirip zayıf ve kuvvetsiz kaldım ama meleklerin hizmetçi olduğu himmetli bir zatın dergâhını kendime dar-ı emân eyledim. O öyle bir padişahdır ki O'nun her iki sarayına kul olan kişi gelecek kaygısı ile hüzünlenmez. O'nun doğum günü ufuklara ilan edildiğinde; güneş, ay, yıldız ve dünyanın el değmemiş bir sanat olduğunu sanma. Dehr dadısı iki altın düğmeli, gümüş işlemeli mavi fistanını giyip mutlu olarak raks eder. Burada gönülden bir gazel söyle de onun her beyti vicdanın şevkli olmasına sebep olsun. O şah yani Hz. Muhammed, Rahman'ın cemali üzerine perde çekti. Hz. Muhammed'in güzelliği, mâh-ı Ken'ân'ın yani Hz. Yusuf'un parlak şöhretini sildi. Yani ondan daha güzeldir. Bir gecede saadet ile semâya teşrif etti. Bu şeref ile seçilmişlerin önderi olan O'dur. Öyle bir gece ki insanların ve meleklerin gözbebeği ve cennet hurilerinin zülûflerinin siyah nurudur. Yine öyle bir gece ki İlâhî karanlığın meclisinin süsü, can ve cananın toplanma sebebidir. O bir gece değil ezeli aşığın gönlünün âhıdır. Halka halka bütün âleme yayılmıştır. Ka'be örtüsü gibi başkalarına perdedir ve her tarafı harem yakınına gizler. Vasitasız ve arada perde olmadan kutsal bahçede baş başa ve zamandan, mekândan münezzeh haremdir. Ebedi parlak yıldızı ve ezeli sabah nuru vahdet burcunda o gece Kur'an okudu. Bir yerde güzel bir gül gibi yetişerek her biri diğerinin güzelliğine bakakaldı. O kutsal meclis, iki denizin kavuştuğu yerdir. Bu iki denizden biri vücûb denizi, diğeri imkân denizidir. Hayal ve düş anlayışının yaprağına sığmaz. Çünkü onda gezinmek tükenmez bir meseledir. Ziyade feyiz ve bereket veren Allah, Miraç Gecesinde kendini peygamberine gösterdi. Hz. Muhammet, kadim gül bahçesinin yüz yapraklı gülü ve Adn bahçelerinin peygamberidir. Felek padişahlara ve dilencilere boyun eğmezken talihin gücü onun esiri olmuştur. Ona sadece dünya esir değil, ziyadesiyle kahreden Rüstem bile her işinde onun azametinden izin ister. Hz. Muhammet, ilm-i ledünnî medresesinin hocası iken Hz. Cebrail orada okumaya yeni başlamıştı. Gökler yaratılmadan önce parlak güneşte onun vücut iklimi vardı. Eğer kutsal nefesi cehennem içinde esse tuba ağacı zakkum ağacına haset eder. Onun lutfu okyanus dalgalarına nispet olursa okyanus dalgaları bir içim su gibi kalır. Ondan nur alan Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer iki elmas değil harem-i hassında incidir. Hz. Hasan'ın kabri, sabah ve akşam varlığını halka gösterir, temiz ve yüce şehit edildiği yeri ziyaret etmeleri için ziyaretçilere böylece bildirmiş olur. Ey cömertlik hayali ve gönül sevgilisinin nakışı. Ey gönül aynasının parlaklığında himmet sahibi olanların en güzeli! Âleme önder olanların, büyük unvanlıların hepsi mutlulukların en büyüğüne, sana kul olmuş. Kader hallerinin sırrı gözlerine görünür, insan kapının tozuna

bassa aydınlanır. Dünyanın, bütün insanların özü yaratılış anında senin kutsal desteğinle kuvvetlenseydi yeni doğanların korunmasına ve bir araya gelmesine zarar gelmezdi ve dört rükûn var olup sonra bozulmazdı. Senin güzelliği vasıflarının kitabını çok zeki olanlar dahi izah edemez. Onu kudret kalemi şerh ve beyan eder. Din Ka'besinin çatısını kuvvetlendirmek için Allah, ona dört halifesinden dört rükûn verdi. O dört halifeden biri gurbet mağarasının dostu olup muhabbetle başını ve canını feda etti. Muhteremler onun kutsal evini övgülerinin cevheri ve zikirlerinin süsü eylemiş. O dört halifeden biri adaletle hükmeden Hz. Ömer'dir. Onun zamanında İslam dini kuvvetlenmiştir. Onun gazabı gökyüzünü geçseydi güneş eriyip su gibi ufuklara akıp giderdi. Dört halifeden biri hayâ ve yumuşaklık haremının sığınılacak yeridir. Kur'an-ı kerim nazımının cemiyet sebebidir. O dört halifeden biri peygamberimizin damadı Allah'ın aslanı Hazret-i Ali'dir. O ilim, edep ve cömertlik kaynağıdır. O aslan gibi kahr ile ani ve şiddetli olarak ileri atılınca anne karnındaki çocuğu titretirdi. Gazap ve kahır ateşi alevlendiği zaman tuba ağacının yapraklarını yakardı. Düşmanları savaş alanında gül renkli şaraba benzeyen damarlarındaki kanı içerlerdi. Ey gönül, artık duaya başlama vakti geldi. Âlemleri yaratan ve rızıklandıran Allah dualarını kabul eylesin. Ey Allahım! Her ne kadar nasipsiz ve çok günahkâr olsam da kulun Tevfik'i kıyamet günü onlara arkadaş eyle.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatında Hz. Muhammed'in hayatı ve mucizelerini anlatan pek çok eser kaleme alınmıştır. Peygamber efendimizin miraç hadisesini anlatan mi'râç-nâmeler/mi'râciyeler bunlardandır. Çalışmamıza konu olan eser Çerkeşîzâde Mehmed Tevfik Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Kaside nazım şekli ile yazılmış olan Mi'râciye 47 beyittir. Diğer mi'râciyelere göre çok uzun olmayan bu eserde mi'râciyelerde bulunan birçok konuya yer verilmemiştir. Yine diğer mi'râciyelerdeki zengin tasvirlerle de bu eserde yer verilmemiştir.

Hakkında fazla bilgi bulunmayan bir mi'râciyeyi ortaya koyan bu çalışmanın, hem alana hem de bu konuda çalışacaklara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

METİN

Kaşîde-i Mi'râciye

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

1. Ben gibi rüy-ı siyeh garğa-i baħr-ı 'işyân
Geldi mi dehre 'aceb halk olalı ins ile cân
2. 'Acaba yâver olur mı baħa tevfiķ-ı Ĥudâ
Yoħsa bu ğaflet ile vaķtim ider mi ğüzerân

3. Reh-i deycür-ı hevâda idüp ifnâ-yı 'ömr
Eyledim kendimi bu hâl ile bî-tâb u tüvân
4. Lîk bir zât-ı melâ'ik-ı hadem ü pür-himemiñ
Eyledim kendime dergâhını bir dâr-ı emân
5. Ğam-ı ferdâ-yı tefekkür ile maḥzûn olmaz
Öyle bir pâdişâh-ı her dü sarâya ḳul olan
6. Mihr ü meh necm ü felek şanma ki düşîze-i şun'
Rûz-ı mevlûdını âfâḳa idince i'lân
7. Şâd olup raḳş ider ol gün giyinüp dâye-i dehr
İki zer tûgmeli sîm işleme mâ'î fistân
8. Bir ğazel söyle bu yerde dil-i ḫurfanda edâ
Ola her beyti anıñ bâ'îş-i şevḳ u vicdân
9. O şeh-i perde-ber-endâz-ı cemâl-i Raḥmân
Ḥüsni şöhret-şiken-i pertev-i mâh-ı Ken'ân
10. İtdi bir şebde sa'âdet ile teşrîf-i semâ
Bu şeref ile odur server-i mümtâz olan
11. Ne şeb ol merdümün bâşire-i ins ü melek
Ne şeb ol nûr-ı siyâh-ı zülf-i ḫûr-ı cinân
12. Ne şeb ol encümen-ârâ-yı sevâd-ı lâhût
Ne şeb ol bâ'îş-i cem'iyet-i cân u cânân
13. Şeb degil âh-ı dil-i 'âşık-ı vech-i ezeli
Ḥalka ḫalka ḫaḡlup 'âleme itmiş sereyân

14. Kisve-i Ka'be gibi hâ'il olup ağıyâra
Şeş cihât-ı harem-i kurbı iderdi pinhân
15. Ne harem halvet-i bî-keyf ü kem-i bâğ-ı Kudüs
Ne harem şahın-ı serâ perde-i bî-eyn ü mekân
16. Neyyir-i şubh-ı ezel kevkeb-i dürrî-i ebed
Burc u vahdetde o şeb eyledi icrâ-yı Kur'ân
17. Gül-i ra'nâ gibi bir yerde tecellî iderek
Her biri digeriniñ hüsne oldu nigerân
18. Olup ol bezm-i Kudüs mecma'-ı bahreyn-i vücüd
Biri deryâ-yı vücüb u biri baħr-ı imkân
19. Varağ-ı havşala-i vehm ü hayâle şıgmaz
Anda cilve-ger olan mes'ele-i bî-pâyân
20. Ya'nî Feyyâz-ı ezel ol şeb-i mi'râcında
Eyledi kendini peygamberine keşf ü 'ayân
21. Gül-i şad-berg-i gülistân-ı çemen-zâr-ı kıdem
Aħmed-i mürsel-i nev-bâve-i bâğ-ı 'Adnân
22. Kuvve-i t̄alî'ini gör ki esiri olmuş
Ser-fürü itmez iken şâh u gedâya devrân
23. Sâde devrân degil Rüstem-i qahhâr-ı қаза
Her işi câh-ı celâlinden ider istîzân
24. H̄'âce-i medrese-i 'ilm-i ledünnî iken o
Tıfl-ı Rūhu'l-Kuds ol yerde idi ebced-h̄'ân
25. Mihr-i pertevde iklîm-i vücüd olmuş idi

37. Biri ez-cümle olup hem-dem-i gâr-ı gurbet
İtdi sevdâ-yı muhabbetle fedâ-yı ser ü cân
38. Eylemiş muhteremân-ı harem-i Kudsî hep
Cevher-i midhatini zîver-i ezkâr-ı zebân
39. Birisi hazret-i Fârûk-ı 'adâlet-fermâ
Buldu 'aşrında amîñ kuvveti dîn ü imân
40. Ğazabı semt-i semâyı güzër itseydi mihr
Eriyüp şu gibi âfâka iderdi cereyân
41. Digeri zâviye-dâr harem-i hilm ü hayâ
Zâtıdır bâ'is-i cem'iyet-i nazm-ı Qur'ân
42. Ol biri menba'-ı 'ilm ü edeb ü cûd ü seḫâ
Ya'nî dâmâd-ı Nebî hazret-i Şîr-i Yezdân
43. Nice şîr oldığı dem kahr ile şavlet-endâz
Baṭn-ı mâderdeki etfâli iderdi lertzân
44. Ser-firâz oldığı dem şu'le-i kahr u ğazabı
Şecer-i aḫzar-ı ṭübâyı iderdi sūzân
45. Nüş iderdi ḫusemâ bâde-i gül-gûna bedel
Oldığı ma'rekede şerbet-i ḫûn-ı şiryân
46. Vaḫtidir başla ḫulûş ile du'âya ey dil
Müstecâb eyleye ol Râzık u Ḥallâk-ı cihân
47. Eyle **Tevfik**'i refik anlara der-yevm-i cezâ
Ne kadar mücrim-i bî-vâye ise yâ Mennân

Kaynakça

- Akar, Metin. (1987), "Türk Edebiyatında Manzum Mirâc-nâmeler", Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.
- Ayan, Hüseyin. (1986), "Abdûlbâkî Ârif Efendi'nin Mi'râciyesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 1-11, Konya.
- Azamat, Nihat. (1993), "Çerkeşî Mustafa Efendi", *DİA*, C.8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, Orhan. (1999), "Aşkî Mustafa Efendi ve Mi'râc-nâmesi", Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan, s. 97-116.
- Bilkan, Ali Fuat. (2008), "Nâbî'nin "Mi'râc-nâme"si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 1, s. 1-8, İstanbul.
- Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik. (1304), "Kasâid-i Tevfik", İstanbul.
- Demirkazık, H. İbrahim. (2014), "Mecîdî'nin Miraciye'si", *Turkish Studies*, C. 10/8, 2015, s. 849-886, Ankara.
- Eliaçık, Muhittin. (2011), "Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin Vatan Kasidesi" *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1), s. 57, Çankırı.
- Gülüm, Emrah. (2014), "Türk Edebiyatı'nda Mirâcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliyografya Denemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 35, s. 105-111.
- Kaya, Hasan. (2014), "Ömer Hâfız-ı Yenişehir-i Fenârî'nin Mi'râciyesi", *Turkish Studies*, C. 9/6, s. 677-718, Ankara.
- Kurnaz, Cemal. (2001), "Kastamonulu Muslihüddin Vahyî ve Mi'râcü'l-Beyân'ı", Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Mayıs 2000, Kastamonu: Kastamonu Valiliği Yayınları.
- Özdemir, Sema. (1996), "Aksaraylı İsa'nın Miraciyesi", Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Pala, İskender. (1986), "Mirac", "Miraciye (Miraçnâme)", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler / İsimler / Eserler / Terimler), C: VI, Dergâh Yayınları, s. 372-374, İstanbul
- Şemseddin Sâmî. (1317), "Kâmûs-ı Türkî", Dersââdet.
- Tanyıldız, Ahmet. (2013), "Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1211 Numaralı Na't ve Mi'râciye Mecmûası", *Turkish Studies*, C. 8/1, s. 525-547, Ankara.
- Türkoğlu, Serkan. (2013), "Mehmed Fevzî Efendi ve Kudisyü's-Sirâc Fî Nazmî'l-Mi'râc Adlı Eseri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, S. 8/13, s. 1617-1644.
- Uzun, Mustafa. (1995), "Edebiyatımızda ve Musikimizde Miraciyeler", Mi'râc Sempozyumu 17 Aralık 1995 Eskişehir, Seha Neşriyat, s. 97-111, İstanbul.

Yekbaş, Hakan. (2011), "Sarıhatipzâdelerden Numan Sâbit Efendi ve Bilinmeyen Miraciyesi", *Kültür Tarihimize Sivaslı Bir Aile Sarıhatipzâdeler*, Ed. Alim Yıldız, Buruciye Yay., s. 233-271, Sivas.

Yeşil, Şeyma. (2013), "Çerkeşzâde Mehmet Tevfik Efendi ve Kasâid-i Tevfik'i", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı*, Ankara.

Yıldırım, İsmail. (2014), "Kerkükî Abdüsettâr Efendi ve Mi'râciyesi", *Turkish Studies*, C. 9/6, s. 1163-1180, Ankara.

Fatih BAĞMANCI

Selçuk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Öğrencisi
Konya/TÜRKİYE
fatih_bagmanci@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5895-27-58

**MUSTAFA SÂKİB DEDE'NİN
BİLİNMEYEN BİR ESERİ: NİKÂTÜ'L-
MA'ÂRİF MECMUASI¹**

AN UNKNOWN WORK OF MUSTAFA SÂKİB DEDE:
NİKÂTÜ'L-MA'ÂRİF MECMUASI (THE
COLLECTION OF THE POINTS OF KNOWLEDGE)

DOI Number: 10.28981/hikmet.397988

ÖZ

Mustafa Sâkib Dede edebiyat tarihimizdeki önemli Mevlevî şairlerden birisidir. Dîvân'ı ve Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân adlı eseri bilinen Sâkib Dede'nin Kütahya Vahidpaşa Kütüphanesinde mevcut Nikâtü'l-Ma'ârif adlı bir eseri daha vardır. İlk bakışta bir mecmua gibi görünse de müstakil bir eser mahiyetinde olan bu eser Sâkib Dede'nin bilinmeyen 282 şiirini ve çeşitli mensur metinlerini ihtiva etmektedir. Bu makalenin amacı Nikâtü'l-Ma'ârif'i tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Sâkib Dede, Nikâtü'l-Ma'ârif, Mecmua, Mevlevilik

ABSTRACT

Mustafa Sâkib Dede is an important Mevlevî poet in our literary history. In addition to his collection named Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân there's another work named Nikât al-Ma'ârif in the library of Vahidpaşa in Kütahya. From the first sight this work contains unknown independent 282 poetry and prose texts. The aim of this essay is to introduce "Nikât al-Ma'ârif".

Keywords: Mustafa Sâkib Dede, Nikât al-Ma'ârif, Mecmua, Mevlevilik

GİRİŞ

Mevlevî şairler, Türk kültür ve edebiyatında önemli bir yekûn teşkil eder. Bu şairlerden biri de Mustafa Sâkib Dede'dir. 1652 yılında doğduğu tahmin edilen Sâkib Dede'nin babasının adı İsmail annesinin adı ise Halime'dir. Endülüs'ten İzmir'e göçmüş bir şeyhin neslinden olduğu rivayet edilmiştir. İzmir'de tahsile başlamış ve daha sonra İstanbul'a giderek Fatih Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. 1678'de katıldığı Çehrin Seferi'nde Derviş Hâc Muhammed Mevlevî isimli bir Mevlevî'nin etkisiyle Mevlevîliğe ilgi duymaya başlamıştır. Tarikat tercihini şuurlu bir şekilde yaptıktan sonra Edirne'de Neşâtî Dede'nin öğrencilerinden olan Seyyid Muhammed'den Dede unvanını almıştır. Bazı mutasavvıflarla beraber Mısır'a seyahat etmiş ve üç ay kadar Siyâhî Dede'ye hizmet etmiştir. Seyahatten döndükten sonra İstanbul'da Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde IV. Murat'la sohbetlerde bulunması dedeler arasında kıskançlığa sebebiyet vermiş, bu hadise sebebiyle seyahate çıkmış ve seyahati

¹ Bu makale *Mecmua-i Nikâtü'l-Ma'ârif (43 Va 1456) Adlı Eserin Metin Ve İncelemesi* adlı yüksek lisans tezimizden istifade edilerek yazılmıştır.

esnasında Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân isimli tezkiyesini yazmaya başlamıştır. Konya seyahati esnasında II. Bostan Çelebî, kendisini 1690 yılında Kütahya Mevlevîhânesi postnişînliğine görevlendirmiş ve bu görevi 46 yıl ifa etmiştir. Postnişînliği sırasında çok fazla kişi kendisine bağlanmış ve bu kişiler üzerinde ciddi tesirleri olmuştur. Bu durum Hânedân-ı Sâkıbiyye denilen bir akım başlatmıştır. 1735 yılında vefat eden Sâkib Dede Mevlevîhâne'nin bahçesine defnedilmiş olmasına rağmen bugün Dönenler Cami adıyla cami olarak faaliyette bulunan bu Mevlevîhâne'de kendisine ait bir mezar taşı bulunmamaktadır. (Arı, e-kitap:1-31;)

Mevlevilik, Sâkib Dede'nin edebî şahsiyetini şekillendiren en büyük etkidir. Yaşadığı dönemde görülen tekke-medrese tartışmaları şiirlerini etkilemiş ve şiirlerinde Mevleviliğin savunuculuğunu yapmıştır (Dağlar, 2013: 59-72). Mutasavvıf bir şair olması hasebiyle nasihatlerde bulunmuştur. Bazı şiirleri hikemî tarza uymaktadır. Rint-zahit kavgası onun şiirlerinde de kendine yer bulmuştur.

Sâkib Dede'nin şu ana kadar bilinen iki eseri vardır:

Dîvân: Ahmet Arı'nın doktora tezi olarak hazırladığı eserin beş yazma nüshası vardır. 5689 beyitten oluşmaktadır. Arı tarafından hazırlanan çalışmada 37 kaside, 2 müsemmen, 5 müseddes, 2 tahmis, 165 gazel, 1 müstezat, 22 tarih kıtası, 48 rubai, 61 kıta, 51 nazım ve 1 mülemma bulunmaktadır. (Arı, e-kitap:7)

Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân: Mevlevilik tarihiyle ilgili bir eserdir. 3 ciltten oluşmasına rağmen tek cilt altında basılmıştır. Postnişînlerin, Mevlânâ'nın soyundan çelebilerin ve ileri gelen kadınların, çeşitli Mevlevîhâne'lerde şeyhlik yapanların vb. biyografilerini içerir (Saylan, 2014: 172)

NİKÂTÜ'L-MA'ÂRİF'İN TANITILMASI

1) Nikâtü'l-Ma'ârif'in Nüsha Tavsifleri

Sâkib Dede'nin, kendisiyle alakalı çalışmalarda zikredilen yukarıda adı geçen iki eserinden başka Nikâtü'l-Ma'ârif Mecmuası adlı bir eseri daha vardır. Makalemizde, tam adı *Mecmû'atü Nikâtü'l-Ma'ârif Ve'l-Hâviyetü Li'l-'İzâti Ve'l-Letâ'if* olan, adında mecmua² kelimesi geçmesine rağmen bilinen manasıyla bir mecmuadan ziyade müstakil bir eser sayılabilecek olan bu eser tanıtılmaya çalışılacaktır. Eserin bilinen iki nüshası vardır:

1.1)Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Nu. 43 Va 1456 (K1)

Eserin müstensihisi, Sâkib Dede'nin müritlerinden Derviş Muhammed Ali'dir. Eseri, Sâkib Dede'nin vefatından 14 yıl sonra 2 Muharrem 1163'te (Miladi 12 Aralık 1749) eserin asıl nüshasından istinsah etmiştir. Derviş Muhammed Ali, eseri “uğur sayarak haşır günü Sâkib Dede'nin ruhundan hayatlanmak, temizliğinden yararlanmak ve ruhaniyetinden nasiplenmek” amacıyla istinsah etmiştir (30b). Mecmuaya, Nikâtü'l-Ma'ârif'ten önce ve sonra bazı mensur ve manzum parçalar eklemiştir.

² Mecmua denilince genellikle bir derleyicinin başkalarının eserlerini topladığı eserler akla gelir. Şu ana kadar yapılan mecmua tasnifleri de hep buna göre yapılmıştır. Nikâtü'l-Ma'ârif'te ise Sâkib Dede başkalarının eserlerini değil kendi manzum ve mensur eserlerini toplamıştır. Dolayısıyla Nikâtü'l-Ma'ârif özel bir mecmuadır. (Mecmualar hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Aydemir, 2007; Gürbüz, 2012; Kılıç, 2012; Kurnaz ve Aydemir, 2013; Levend, 1998; Tanyıldız, 2012; Uzun, 2003)

Mecmuadaki bütün şiir başlıklarının kırmızı ve bütün parçaların aynı hatla yazılmasına bakılarak eserin tek müstensihinin elinden çıktığı anlaşılmaktadır. Mecmuada, Sâkib Dede'ye ait olan Nikâtü'l-Ma'ârif kısmında 242 gazel, 45 kıta ve bazı mensur parçalar bulunmaktadır.

1.2) Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Nu. 43 Va 1561 (K2)

Mecmuada herhangi bir istinsah kaydı olmayıp mecmuanın başında sadece “çün hazret-i vâlidim” şeklinde bir kayıt vardır. Bu kayda göre bu nüshanın müstensihi Sâkib Dede'nin çocuklarından biridir. Bu oğlunun, Sâkib Dede hakkında bir biyografi (Arı, e-kitap:1) yazmış olan Ahmed Hâlis Dede'de olabileceği düşünülebilir ancak bu konuda kesin bir kanaat ortaya koymak mümkün değildir. Şu kadarı söylenebilir ki neredeyse tüm şiirlerin yanında bulunan “*kuddise sırrahu*” vb. saygı ifadeleri ve eserin sonundaki “*cümlesi bercestedir*” şeklindeki kayıt, müstensihinin Sâkib Dede'ye gönülden bağlı bir mürit olduğunu göstermektedir. K1'de olduğu gibi Nikâtü'l-Ma'ârif'ten önce ve sonra, müstensih tarafından bazı manzum ve mensur parçaların eklendiği mecmuada, Sâkib Dede'ye ait olan Nikâtü'l-Ma'ârif kısmında 240 gazel, 45 kıta ve bazı mensur parçalar bulunmaktadır.

1.3) Nüshaların Karşılaştırılması

Nüshalardaki ortak şiir sayısı 284'tür. K1'de 141, 144 ve 184 numaralı şiirler, K2'de 288 numaralı şiir olmak üzere bir nüshada bulunup diğer nüshada bulunmayan toplam 4 şiir vardır. Bunların da hesaba katılmasıyla Nikâtü'l-Ma'ârif'teki şiir sayısı 288 olarak ortaya çıkmaktadır. Nikâtü'l-Ma'ârif'te bulunan mensur parçalar her iki nüshada da tamamen aynıdır. Yalnızca 5 mensur parça K1'de herhangi bir başlıkla verilmemişken K2'de “*Nükte*” başlığıyla verilmiştir. K2'de hemen hemen tüm başlıklardan sonra “*kuddise sırrahu*” vb. saygı ifadeleri bulunurken K1'de bu ifadelere rastlanmaz. Nikâtü'l-Ma'ârif kısmından önceki ve sonraki manzum ve mensur parçalar her iki nüshada da farklıdır. Bunlar müstensihlerin kendi arzularına göre seçtikleri metinlerdir. Her iki nüsha da gayet özenilerek istinsah edilmiştir.

Her iki nüsha da müellif nüshası değildir. K1'de zaten müellif nüshasından istinsah edildiğine dair bir kayıt (30b) vardır. K2'de de şiir sayısının K2'ye göre eksik olması asıl nüsha olmadığına bir delildir. Ayrıca metin başlıklarından sonraki saygı ifadeleri, 46 yıl mürşitlik makamında bulunan Sâkib Dede'nin kendisi için kullanamayacağı ifadelerdir. Başka birisinin bu ifadeleri eklemiş olma ihtimali çok zayıftır çünkü hatta bakılarak eserin tek elden çıktığı kolaylıkla görülebilir.

2) Nikâtü'l-Ma'ârif'in Şekil Özellikleri

Mecmuadaki iki beyitlik şiirler “*Kıt'a Lehu*” başlığı altında verilmiştir. Parça, cüz anlamlarına gelen kıta, edebî terim olarak iki ya da daha çok, 9-10 beyte kadar olan, matla ve mahlas beyti bulunmayan yani *xa xa xa* kafiyeli bir nazım şeklinin adı olarak tanımlanmıştır (Aksoy, 2002: 505). Bir başka tanımlamaya göre ilk mısraları serbest, ikinci mısraları birbiri ile kafiyeli aynı vezindeki en az iki beyitlik nazım biçimidir (Kurnaz ve Çeltik, 2011: 289). Çok sayıda beyitten oluşan (iki beyitten daha fazla olan) kıtalara “*kıt'a-i kebîre*” denilmektedir. Kıt'a-i kebîreler otuz-kırk beyit kadar olabilmektedir (İpekten, 2005: 52).

Kıta, diğer nazım şekillerinden ilk beytinin kafiyeli olmaması noktasından ayrılır. Eserde “*Kıt'a Lehu*” başlığı altında verilen şiirlerin ekseri kıta değildir. Bu şiirler *aa xa* şeklinde kafiyelendiği için bu şiirlere kıta demek doğru değildir. Son yıllarda yapılan çalışmalarda nazım diye şekil olmadığı, *aa xa* şeklinde kafiyelenen her şiirin gazel olduğu ortaya koyulmuştur (Kurnaz ve Çeltik, 2011). Bu yeni görüşleri esas alarak *xa xa* şeklinde kafiyelenmiş her şiiri - başlıkları müstensih tarafından kıta, müstezat, lugaz vb. yazılsa bile- kıta tipi olarak, kafiye düzeni *aa xa* olan tüm şiirleri de gazel tipi olarak kabul ettik. O halde, kıta kelimesi mecmuamızda bir nazım şekli olmaktan ziyade parça anlamında kullanılmıştır. Bu bilgiler ışığında Nikâtü'l-Ma'ârif'te 243 gazel ve 45 kıta olmak üzere toplam 288 şiir bulunmaktadır.

Nikâtü'l-Ma'ârif'teki şiirler, çalışmamızdaki şiir numaraları, matla beyitleri, K1'e göre varak numaraları ve nazım şekillerine göre tablo halinde şu şekilde gösterilebilir:

Şiir Nu.	Matla Beyti	Varak Numarası (K1)	Nazım Şekli
1	Muş-ı hâke cânı meccânen viren şâh-ı kerîm ‘Âcizân-ı bendesinden âb u nân itmez dirîğ	2a	Kıta
2	Râhında o şâhuñ gam u hemden güzêr olmaz Bir vechile ta‘ yîn-i kaderden hâzer olmaz	2a	Gazel
3	Ni‘ met-i pîrûn cevher-i dendânı döküldi Hil‘ at-i kibrûn kâmet-i şimşâdı büküldi	2a	Gazel
4	Hâlen ü kâlen ki her şey hamdle tesbîh ide Keffe-i mîzân-ı halkı pes ne şey tercîh ide	2b	Gazel
5	Pelle-i mîzân-ı hamdi fîkîh kim tercîh ide Fîkha olunca dâhil şey devrini taşrîh ide	2b	Gazel
6	Ta‘ n iderse ehl-i ‘ aşka bed-güher Bu meşeldür it ürür kervân geçer	2b	Kıta
7	Ehl-i ta‘ nuñ hâsılı tâ‘ ündir Mülk-i kıst-ı Haq‘ da bu kânûndir	2b	Gazel
8	İsteriseñ semtûne atmaya harfi zebân Söyleyene bakmayup söyleteni gör hemân	2b	Gazel
9	Ol nedür kim küfr ü dîni cem‘ idüp bir muhterem Vâdi-i ‘ ilm ü ‘ amelde eylemiş zâtın ‘ alem	3a	Gazel
10	Cân olursa olmasun bir bî-bedel cânânsız Nîm cû degmez olursa bir nefes cân ânsız	4a	Gazel
11	Rumûz-ı fi‘ l u kavîl-i pîrde hâlî degüldir Mefâtih-i tîlsimât-ı künûz cân u dildir	4a	Gazel
12	Rûz u şeb şanma zamânûn iki âvâresidür Defter-i ömrûn ikiyüzlü varağ-pâresidür	4a	Gazel
13	Cânib-i dildârdan cânâ gelen hoş haber Bu dil-i virânemüz k‘ eyledi genc-i güher	4b	Gazel
14	Rûh u ‘ aql u kalb u nefis ü her birinûn ‘ askeri Cem‘ olup meydân-ı âdemde ‘ aceb hengâme-vâr	4b	Kıta

15	Hezâr zârla her nâza şad niyâz idegör Fedâ-yı cânla kendüni ser-firâz idegör	4b	Gazel
16	Bî-hûde degül gerdiş-i dolâb-ı sipihri Şâd-âb-ı kerem itmededür gülşen-i ömri	4b	Gazel
17	Zemîn ü âşumân ender semâ' est Mekânî vü mekân ender semâ' est	4b	Gazel
18	Bilmeyen nefsinî hiç ğayrıyı kat' â bilemez Bildigin bilmedigin fark idüp aşlâ bilemez	5a	Gazel
19	'Âlem-i nâsût tende suğbe-i nâmusdır Görmeyen sîmurgla nâmûs leng ü zârı bir	5a	Gazel
20	Germ ü serd-i nefes olduĝda esâs-ı i' mâr Germ ü serde didiler ehl-i başret mi' mâr	5a	Gazel
21	Zü'l-cenâh-ı 'adl u inşâf olsa esbi devletün Rûz-ı maşşerde olur berķi burâķı cennetün	5a	Gazel
22	Sîm ü zerdür çeşm-i âz maţlaba şems ü kamer Rûşen olmaz görmese bir lahza rûy-ı sîm ü zer	5a	Gazel
23	Tîĝ-i 'azmin o ki ihlâşla her dem bilemez Medħal-i ğazve-i kübrâsını muħkem bilemez	5a	Gazel
24	Ey gerdiş-i bî-hûdede ser-geşte vü gümrâh Gel dâ'ireni yokla vü kendünden ol âĝah	5b	Gazel
25	'Âlem-i tekvîn pür-telvîn-i bâ-taĝyîrdür Gerçi eşbâh u nazâ'ir-i mühim tekrîrdür	5b	Gazel
26	Olmasun ğuş-ı nefis nâţıkadâr Ğayrı mażmûna ehl-i dil zinhâr	5b	Gazel
27	Terk-i şehd-i şehvet idüp mûmveş Varlığı âlâyîşin muħkem şıķan	5b	Kıta
28	Râĝ-ı tende hezâr zârum var Bâĝ-ı dilde 'aceb hezârüm var	5b	Gazel
29	Rûy u müdan ümîd ü bîmüm var Devletünde dil-i rû-nîmüm var	5b	Gazel
30	Bu dil-i dîvâneye yâr ideli pek nazâr Her nefesin eyledî ğuşına dünyâ ğüher	5b	Gazel
31	Dil-âzârı idüp ğayret dil-âzürde Olur tab'ı ğam-ı nekbetle pejmürde	5b	Gazel
32	Bu menzil-i hengâmeye im'ân iderek Geldikde bilindi ki nedür iş giderek	6a	Gazel
33	Sîne-i bî-kînedür âyine-i 'âlem-nümâ Ķalb-i pür-endîşedür girdâb-ı deryâ-yı belâ	6a	Gazel
34	Sâlik kim ola muntazır-ı vaķt-i mükâfât Seng-i reh-i ser-menzilidür ğasret-i mâ-fât	6a	Gazel
35	Gehvâre-i zemîne ki mevti ķonur niyâm Tahrîk olunmadan k'ola uyķuları tamâm	6a	Gazel
36	Li'llâhi'l-mülke eyleyen iķrâr Birden olur dü çeşmine iki ħâr	6a	Gazel
37	Müstaĝraķ-ı deryâ-yı fenâ 'aynına almaz Ķâr u ħas-ı emvâc-ı ħayâl-ı sekerâtı	6a	Kıta
38	Âzâde sere tâc-ı tecemmül ne belâdur	6a	Gazel

	Terk-i ser ü sâ mânâ taḥammül ne belâdur		
39	Bir olduḡda bidâyetle nihâyet Nedür pes gerdiş-i eşyâya ḡâyet	6b	Gazel
40	Nehy-i ta' cîle eyleyüp maḡrûn Emr-i tedrîci bir ḡakîm-i funûn	6b	Gazel
41	Gerçi olduḡ rûbûde-i çi vü çûn Baḡrımız ḡasret eyledi pür-ḡûn	6b	Gazel
42	Dil-ḡâhî üzre ' ays-ı ḡoşî âdem eylesün Memnûn-ı âdemoyyet olup ' âlem eylesün	6b	Gazel
43	Zerrenûñ zürriyeti ḡalmazdı germ ü serdle Her biri âyinedâr-ı mihr-i envâr olmasa	6b	Kıta
44	Bî-ḡayd-ı ser ü pâye ta' alluḡ ne belâdur Müstaḡnî-i iḡsâna temelluḡ ne belâdur	6b	Gazel
45	Ser-ḡûy ser-i kûyuñ olup virmedi ḡat' a Çevḡânuña zaḡmet Îmâ-i ser-i zülfüne vâbeste hemânâ Ûstaduña raḡmet	7a	Gazel
46	Hem-dem olıcaḡ hem-ḡadem u yâr gerekdür Her ḡal-i dile vâḡıf u ḡam-ḡûâr gerekdür	8a	Gazel
47	Şebt idüp bend-i ' azîzânî gül-âb u müşkiye Eyleyen ḡâzîr kilîd-i ḡall-i cemî' -i müşkiye	8a	Gazel
48	Cûyende-i kâm-ı dile ruḡşat ne revâdur ' Azm ehline fevt-i dem-i fırşat ne revâdur	8a	Gazel
49	' Aşḡ-ı ḡaḡ' dur hemîşe cânâ şafâ Tâ' atidür ḡadîm-i ' ahde vefâ	8a	Gazel
50	ḡamduli' llâh baḡtımız bîdâr u fâriḡ-bâlımuz Kenz-i lâ-yefnâ medâr-ı ' ays u re 's-i mâlımuz	8a	Gazel
51	Cünbiş ü ârâm-ı rûz u şebledür cisme ḡıvâm Olmasa anlar müretteb renc ider kârün tamâm	8b	Gazel
52	Zerre miḡdârûñ bilüp cevânâ olmazdı dilîr İtmese maḡlûb-ı cezbe tab' ını mihr-i münîr	8b	Gazel
53	Pâbeste-i ' alâḡa-i dünyâ dimâḡını Telḡ itmeseydi şerbet-i şîrîn-i irtihâl	8b	Kıta
54	Girmesün mâbeyn-i ḡullânû'l-vefâya n' eylesin Virmesün hicrân-ı iḡvânû'ş-şafâya n' eylesin	8b	Gazel
55	Meyân-ı vaḡdet ü keşretde olsaydı münâfât Me' âd ü mebdè' dü reh-i muḡâl idi mülâḡât	8b	Gazel
56	Düşmeni itse bir ḡulına cefâ Dest-i ḡayret urur yüzine ḡafâ	8b	Gazel
57	Deryâ-yı beḡâ seyrine râḡib kim ola ten Na' ş iskelesi zevraḡı tâbût-ı fenâdur	9a	Kıta
58	Keşret-âbâd-ı şuverdür ' âlem-i farḡ-ı tamâm Vaḡdet-ârâ-yı seyrdür mülk-i cem' -i pür-nizâm	9a	Gazel
59	Vaḡdet-i cins ü nev' e yoḡ inkâr Keşret-i şaḡşa kim baḡar ne şumâr	9a	Gazel
60	ḡalka va' d-i kerîmi ' ayn-ı vefâ Emre luḡf-ı ' amîmi feyz-i şafâ	9a	Gazel

61	Şabr u teslîm olunca hoş ma' cûn Lehceyi şekveden ider me'mûn	9a	Gazel
62	Olmasun dest ü pâ-yı dilde cünûn Tâ ki eyler zamân anı memnûn	9a	Gazel
63	İtmezüz kimseye firîb ü füsûn Mevlevîyüz yiter bize biçûn	9a	Gazel
64	Sermâye-i devlet kişiye 'ilm ü 'ameldür Gümrâhî-i insâna sebep tûl-ı emeldür	9b	Gazel
65	Tâc-ı rahmetdür sere secde vü endâma tamâm Hil'at-ı teşrif-i hüsn-i istikâmetdür kıyâm	9b	Gazel
66	Hısn-ı 'uzletde mekânun burc-ı vahdet ola Kanda ol kehfü'l-emân içre seni kesret bula	9b	Gazel
67	Hüsn ü 'aşkuñ cilvesidür 'aks-i mir'ât-ı cihân Bî-sebeb mi almış âgûşına zemîni âsumân	9b	Gazel
68	Hâtıra gelmez mi hâmûşâna itdikçe nazâr Âhîr ol maımûra olmağ cism-i her câna mağarr	9b	Gazel
69	Bir veliyy-i ni' met-i bâ-himmet isterse kişi Hîdmet-i hünkâr-ı ekberdür gehî olsun işi	9b	Gazel
70	'An yeminî ene duffi hetefâ Tâbe Rabbî 'ala'-hevâ ve 'afâ	10a	Gazel
71	Câme tebdîl-i mülûk-ı milk-i milletdür fakîr Ġarra-i mâl u menâl olup anı görme haķîr	10a	Gazel
72	Ey ferec-bağş-ı şedâ'id lütf idüp imdâd kıl Bu ser-i pür-derdimi efķardan âzâd kıl	10a	Gazel
73	Şafâ-yı vaktile ey gönca-dil açılma şaķın Zamâne Ġurre olup pâreye atılma şaķın	10a	Gazel
74	Dil-dâdelerün seyrine baķ ey şeh-i şannâz Hoş birbirine girmede ebdânile cânlar	10a	Kıta
75	Olursaķ n'ola sâyemüzden girizân Çü birdür nümâyîşde yârân u mârân	10a	Gazel
76	Sen âfet-i devrân ile hûri niçe olur Meftûni anuñ Ġuş u senüñ merdüm-i dîde	10a	Kıta
77	Tâc-ı rahmetdür sere derd-i cefâ Her ne gelse çekmedür resm-i vefâ	10b	Gazel
78	Çâh-ı zekânunda görüp ol dâne-i hâli Murg-ı dil-i sevdâ-zede şanmış gibi hâlî	10b	Gazel
79	Püşt u rûy-ı mihr ü meh-rûdür cefâyıla vefâ Bâ-cenâheyn-i simâ-yı hüsn-i rûz-efzûndur	10b	Kıta
80	Cevher-i a' râz-ı ahlâķ u 'ameldür i' tiķâd Cevher-i nesne be-arz olmaz mağall-i i' timâd	10b	Gazel
81	'Aqlum alup evvel eşer-i meyle efendüm Zâr eyledüñ âhîr nefes-i neyle efendüm	10b	Gazel
82	Hîrmenüñe a' mâl olunca 'araşât 'İşyanile maħlût ola çâş-ı Ġasenât	10b	Gazel
83	Dâye-i evlâd-ı âdem olmasa dünyâ eger Anlara gehvâre itmezdi zemîni ser-be-ser	10b	Gazel
84	Devr-i Mevlânâ ki devr-i âhîr-i devrândur	10b	Gazel

	Âhîr-i devr oldığına evveli bürhândur		
85	Ta' mîm-i keremle k'ola şermende-i ' avâm Lâyık mı havâş itmeye tahşîş-i merâm	10b	Gazel
86	Endîşe-i bî-câyile ' ayş olsa güvâ-râ Ferdâ gamını çekmez idi mün' im-i hod-râ	10b	Gazel
87	Tevhîddurur tefrihadan câna menâş Birlik iledür dağdağadan cisme hâlâş	10b	Gazel
88	H'âb-ı gaflet hoş idi adgâş u ahlâm olmasa Râhat-ı mesti ne ' âlemdür ser-encâm olmasa	10b	Gazel
89	Şâl-ı hâl itmeyicek rûh libâs-ı nefsi Lehceden nez' idemez kâl kıyâs-ı nefsi	10b	Gazel
90	Fağrla imkân olunca tev-emân Mümkün elbette fakîr olur hemân	11b	Gazel
91	Âvâre-i şevk-i ser-i kûyuñ olalı dil Ser-menzil-i ğurbet aña reşk-ı vağan oldu	11b	Kıta
92	Bî-h'îş ü hurd olmasa hâle maqlûb Dîvânenüñ olmazdı hesâbı meslûb	11b	Gazel
93	Mümkini men' ini olaydı kâr u bâr Vâcibe olmazdı vâcib iftikâr	11b	Gazel
94	Göstermeden dü-çeşm o şeh bir günâhımız Gösterdi serde zülfi gibi her gün âhımız	11b	Gazel
95	Rûy-ı merdi sîm ü zerdür eyleyen sürh u sefid Yoğsa nâ- dârı iderdî zerd ü bed-reng-i ümîd	11b	Gazel
96	Bu mezra' -ı fânide eken tohm-ı fesâdı Vağtı gelecek sù' -ı cezâ biçse gerekdür	11b	Kıta
97	Hep h'âb-ı ferâmûşa dönüp lezzet-i dünyâ Telh itse gerek kâm-ı dili dehşet-i ' uqbâ	11b	Gazel
98	Devlet oldur kim ola dîn ehline ni' me'l-mu' ñn Devlet bî-dîn olur sù' u'l-kazâ bi' se'l-ğarın	11b	Gazel
99	Ta' mîm-i keremle k'ola ikrâm-ı ' avâm Lâyık mı havâş itmeye tahşîş-i merâm	11b	Gazel
100	Perîşân h'âb-ı dünyâ olsa bunda kâbil-i ta' bîr Anı ' uqbâya itmezdi havâle dâver-i tağdîr	11b	Gazel
101	Çulûb u kavâlibde olmuş muyûl Zimâm-ı şitâb nüfus u ' uqûl	12b	Gazel
102	Dîn ü devlet şehd ü şîr olsa ne ' âlemdür şehâ Zü'l-cenâheyn şeref olmağ gerek zîrâ hümâ	12b	Gazel
103	Feyyâz-ı ebed kim ola bahşende-i cân Virmez mi meger sâ' iline pâre-i nân	12b	Gazel
104	Tohm-efgen-i âdâb olanuñ bâğ u cûdı Ezhâr-ı kerâmâtla zeyn olsa gerekdür	12b	Kıta
105	Hâ'dur mâ' il-i devre-i pergâr-ı Mevlevî Hû'dur medâr-ı gerdiş-i reftâr-ı Mevlevî	12b	Gazel
106	Virseñ n'ola mizânuna ey çerh nizâm Tâ olmaya hem-seng li'âmile kirâm	12b	Gazel
107	Hırz-ı cândur bu fağra ve'l-hefâ Zikrin itmezse her nefes ' urefâ	12b	Gazel

108	Kayd-ı cism ü hâbs-i dünyâda kalaydı rûh-ı pâk Pertev-i didârla olmaz giderdi tâb-nâk	12b	Gazel
109	Mânend-i cenâb ol kim ola hâmile-i bâd Vaż' eyleyicek hamlını olur yek-deme berbâd	12b	Gazel
110	Olmasa şem' -i dile pervâne fânûs-ı hayâl Gerdiş-i gird seyrin itmezdi âğûş u şâl	12b	Gazel
111	Muhibb-i Mevlevî oldur ki hâliyle idüp hizmet Ala hüsn-ı nazarlar dîdeden dilden dağı himmet	12b	Gazel
112	'Aţâ-yı h'âce fakîrün şenâ vü şermine degmez Havâdiş meh ü sâlûn dürüşti nermine degmez	12b	Gazel
113	Bâ-kesligi itmiş saña rûzî taqdîr Nâ-keslik idüp bî-kesi itme taşkîr	12b	Gazel
114	Kûşe-i vahdet olur devha-i firdevs ü na 'îm Mağrem-i râz-ı dil-i zârımız olduğça nedîm	12b	Gazel
115	Muhibb-i Mevlevî olmağ yeter sermâye-i devlet O merdgâr dâne kim âmâde-i şâyeste-i himmet	12b	Gazel
116	Zehî râğ-ı velâyet kubbe-i hadrâ-yı Mevlânâ 'Aceb bâğ-ı kerâmet türbe-i 'ulyâ-yı Mevlânâ	12b	Gazel
117	Mânend-i şadef ol kim ola pür-dür-i esrâr Zâtı k'ola pinhân olur ezkâr-ı be-didâr	12b	Gazel
118	Sîrete şûret meger sîmâ imiş Bâtına zâhir 'aceb îmâ imiş	14a	Gazel
119	O pür-gû nergisün hep kıssa-i kâlû belâ söyler Bu çeşm-i hün-feşânumda 'acâyib mâcerâ söyler	14a	Gazel
120	Zâhid ki sa'y-i huşk ile mâ' nâ alur şatar Taqlid-i ehl-i şıdk ile da' vâ alur şatar	14b	Gazel
121	Âlet-i cân-ı cihân ahsenü't-tağvîmdür Kâr-gâh-ı çâr 'unşurda mükerrer dest ü pâ	15a	Kıta
122	Kışt-zâr-ı emelün tohm-ı ümîd-efşânı Hâşılı bîm-ı elem rencine degmez nânı	15a	Gazel
123	Âfitâb-ı vahdetün feyzi ki keşret-pâş ola Halk-ı 'âlem içre evhâm-ı tegâyür fâş ola	15a	Gazel
124	Mâr u genç ü hâr ü gül yâr u rakîb Birbirine şanma kim ünsile olmuşdır qarîb	15b	Gazel
125	Semâ' -ı sâlikân sûz u güdâzest Semâ' -ı 'âşikân nâz u niyâzest	15b	Gazel
126	Olma ey nefis nefis-i nâıtkam dünyâ-perest Sen perestâr-ı harîm-i hâş cânımsın benim	15b	Kıta
127	N'ola feyz-i tarab hâlet-i fezâ-yı zâhid olmazsa Diraht-ı huşka lütf-i nev-bahârîden nemâ gelmez	15b	Kıta
128	Dildâdelerün hâline rahm eyle efendüm Âvârelerün va' dünüle eyle efendüm	15b	Gazel
129	Ol güher-i yektâ kim ola cân-ı cihân Esrârına muıtlak şadefin k'itmeye mağrem	15b	Kıta
130	Bî-huzûr u keder-i şöhret-i âfâk oldık Tâk-ı nisyân u dem-i râhata müştâk oldık	16a	Gazel
131	Bülbül-i gülşen serâ-yı Meşnevîdir Mevlevî	16a	Gazel

	Dem-be-dem hû hû serâ-yı ma' nevidir Mevlevî		
132	Zülf ü kâkül naqş-ı tevķî' ĥıdv-i ĥüsndür İtmiş imzâ ĥükmüni şeh beyt-i ebrü üstüne	16a	Kıta
133	Nezzâre-i âlâ-yı şu'ûn eyleyerek Geldik bu temâşâgehe amma giderek	16a	Gazel
134	Ĥâr-gâh olalı bir meh-i tâbâna dü 'âlem Göstermeye ĥavrâya daĥı kûşe-i dâmen	16a	Gazel
135	Baĥş-ı ehl-i cedele gerçi ĥünerdür sen ü ben Ceng-i ĥayl-i ĥile daĥı siperdür sen ü ben	16a	Gazel
136	Gülşen-i dehrûn güline bülbül ü ĥârına gel Sûgına ĥunyâ-ger sûrına surnâ vü dühül	16a	Kıta
137	Olmasa mecmû' a-i ĥayb u şehâdet âdemi Ĥ'âb u bî-dârîde olmazdı temâşâ her demi	16b	Gazel
138	Hem-kâse kim olmuş seg-i kûyuñla raķîbün Olmaķ ne revâ ĥamz-ı bed-endîşile murdâr	16b	Kıta
139	Ṭâlib-i ' ilm itmesün taĥşîl-i fenn-i cem' -i ketb Âfitâb-ı maṭlaba zîrâ olur cümle şehâb	16b	Gazel
140	Bezm-i ' âlemde olan zevk-âşına cüz' ü küll İtmek ister ṭab' ını âyinedâr-ı ĥâr u gül	16b	Gazel
141	Hem-râz-ı dil selîka-i ülfet-küşâ gerek Hem-dem daĥı daķîka-i şöĥbet-resâ gerek	17a	Gazel
142	Dil-nüvâz olmaķ düşer bu ĥüsn-i ĥalķ u ĥulķuna Alma ' âşık eşk-i çeşmin âh u zârından şaķın	17a	Kıta
143	Sırr-ı ser- beste-i secde k'ola sîmâda bedîd Cebhe vâkerde vü rûyı olur elbette sefid	17a	Gazel
144	Sîr-âb-ı serâb olsa gerek teşne-i dünyâ Ser-çeşme-i ĥûn olsa gerek deşne-i dünyâ	17a	Gazel
145	Ĥidmet-i îmsâki tekmiîl idince rûze-dâr Ni' met-i iftâr ola çün şâm aña pâdâşkâr	17a	Gazel
146	Ṭutup meydân-ı ĥüsnî ĥamze-i ĥûn-rîz fettânuñ Ki lu' b-i mû-yı cündile niçe şâhib-ķırân başmış	17a	Kıta
147	Derd-i ĥodbîni devâsı olmasa maĥv-ı vücûd Ser-keş emmâreye olmazdı teklîf-i sücûd	17a	Gazel
148	Germ ü serd ü nerm ü suĥt u zûr u zâr u bîş ü kem Nûş u niş ü telĥ u türş ü lütf u ķahr u ' ayş u ĥam	17a	Gazel
149	Ey ĥam-ı hicre olan maĥzûn Şanma kim dehr ide seni maĥbûn	17a	Gazel
150	Dil kim ola pâ-der-gil-i ten câna belâdur Bâr olsa belî sâye-i hem-ĥâne belâdur	17a	Gazel
151	Pâ-beste-i ' alâķa-i dünyâ dimâĥını Telĥ itmeseydi şerbet-i şîrîn irtihâl	17a	Kıta
152	Müşkil-i saĥt olmasa ĥall-i ' uķûd-ı yâd-bûd Şarf-ı ' ömr ü himmet itmezdi aña ehl-i şühûd	17a	Gazel
153	Zişt ü zibâ vü dost u düşmen yâr u mâr vü şehd ü semm Sâz u sûr vü sûz u sûg mihr ü kîn vü medĥ u zemem	17a	Gazel
154	Tâzelik nevbahâr-ı şûr-ı cünûn Pîrlik mevsim-i şimâr-ı fûnûn	18a	Gazel

155	Yârân olıcağ mühmel mârâna olur mübdel Âhırde çıkar zehri mihr olmasa pâk evvel	18a	Gazel
156	Faķîr-i hanķahuñ hâli dâ 'imâ hoşdur Faķîh-i medrese derd-i hevesle nâ-hoşdur	18a	Gazel
157	Herkesün zâtındadır miftâh-ı genc-i ma' rifet Zâtını bulmazsa bulmaz fetḥ-i gence maķderet	18a	Gazel
158	Girdbâd-ı dâmen-ı deşt-i fenâdur Mevlevî Âsiyâ seng-i reh-i âb-ı beķâdur Mevlevî	18a	Gazel
159	'Ârif isterse k' olmaya meftûn Virmesün gâh gâh naķş-ı funûn	18a	Gazel
160	Semâ' -ı ten çü fânûs-ı hayâlest Mudîreş dūd-ı şem' -i vecd u hâlest	18b	Gazel
161	Dil-beste-i hayâta ki mâtem gelür memât Bilmez henüz nidüğini seyr-i fi'ş-şifât	18b	Gazel
162	İnsân-ı kâmil oldı Nûh-ı zamân zemîne Dergâh-ı hîdmetidür aḥbâbına sefîne	18b	Gazel
163	'Uķbâda ḥazîn olsa gerek hâlik-i dünyâ Ġavġâyâ zemîn olsa gerek mâlik-i dünyâ	18b	Gazel
164	Olsa bir mâh-ı nûr-ı baḥş-ı ' uyûn Çeşm-i zaḥm-ı zamân ider ma' yûn	18b	Gazel
165	Semâ' -ı sâlikân terk-i kuyûdest Semâ' -ı ' âşikân zikr-i vedûdest	18b	Gazel
166	Sermâye-i ' ömrüne tamâmına yeterdün Mecmû' unı hep hîdmet-i dünyâda yitirdün	19a	Gazel
167	Geldikde ki pâkize idün levş-i günehden El-hâle ḥarâb olmadasın kâr-ı sefehden	19a	Gazel
168	Germ olurdu mergile ten zehresi âb olmasa Dil daḥı teb-lerze-i vehmile teb-yâb olmasa	19a	Gazel
169	Ḥırķa-i faķr u fenâ olsa libâs-ı nefsün Rûḥıla zâhir olur sırr-ı ḥabâs-ı nefsün	19a	Gazel
170	Der in meydân dil ü cân-râ semâ' est Ve zin-i tâlib ten-i mân-râ semâ' est	19a	Gazel
171	Âlet-i cân-ı cihân-ı aḥsenü't-taķvîmdür Kâr-gâh-ı çâr ' unşurda mükerrer dest ü pâ	19a	Kıta
172	Olmasa mecmû' a-i ġayb u şehâdet âdemi Ḥ'âb u bidârîde olmazdı temâşâ her demi	19b	Gazel
173	'Aķl üstâd-ı ' ulûm olmazdı ilhâm olmasa Nefs şâkird-i ' amel olmazdı aķdâm olmasa	19b	Gazel
174	Nefs-i şumâr-ı ḥisâb hayât-ı hayvânım Mu' âmil-i ser-bâzâr-ı ' ömr-i insânım	19b	Gazel
175	Dervîşi ki dil-rîş ide meydân-ı maḥabbet Merhemdür aña sûde-i elmâs-ı melâmet	19b	Gazel
176	'Ömr odur ki hem-' inân-ı tâli' -i bidâr ola 'Ayş-ı hoşla her demi şad-güne ber-ḥurdâr ola	19b	Gazel
177	N'ola şîr felek olsa derün kıtmîrine lâlâ Müsâ' id tâli' i mes' üdi ey şâhenşeh-i vâlâ	20a	Gazel
178	Her dü ' âlem pür-nevâl-ı bî-dirîġ-ı zü'l-celâl	20a	Gazel

	Sen de kalmazsın tehî et bî-nevâ-yı zî- ^ç iyâl		
179	Naşş u nigâra âyîne-i dil kapılmasun Ol sâde-levh-i jeng-i hevesle yapılmasun	20a	Gazel
180	Çâr-ı bende k'olmaya kesb-i rızâ-yı seyyidi Kûçe bâzâr-ı divîde her nefes mağbûndur	20a	Kıta
181	Dil zemîn-i sâye-i serv-i revânûndur senûñ Dîde cûy-ı 'aks-i rûy-ı hûy-feşânûndur senûñ	20a	Gazel
182	İksir-i ğış u ğill-ı menâhîdür tevbe Cârûb-ı has u hâr-ı melâhîdür tevbe	20a	Gazel
183	Cûş-ı deryâ-yı şuver kim mevc-i kesret pâş ola Her ser-i kâma hezârân bî-edeb evbâş ola	20b	Gazel
184	Bir fûrûmâye k'ola şadr-ı serâ-yı ihtîşâm Hâr-hâr-ı hâr etrâfi çekilmez şubh u şâm	20b	Gazel
185	Hûsn-rây u hûy-nîk ü rûy-hûb u fi' l-hoş Pertev-i esbâb-ı hasen ahsenü 't-takvîmdür	20b	Kıta
186	Şükve-rîz olma rakîb-i bî-günehden esîm ol Hûsn idince herkesi reşkîn ğayret nitsün ol	20b	Gazel
187	Genc ü renc ü dâd u cevri ü illet ü kılet behem Olsa gelmez hâtra fark-ı teşeffî vü kerem	20b	Gazel
188	Şirk-i 'ayn-ı vücûdadur inkâr Yoğsa tevhîd-i Hâkda şübhe mi var	20b	Gazel
189	Âvâre-i kûy-ı dile ârâmgeh olmaz Ârâm nedür kıanda olur anı da bilmez	21a	Gazel
190	Olmasa derd-i ser-i hayl-ı melek dî-vücûd Âdem-ı hâkî nihâde emr olunmazdı sücûd	21a	Gazel
191	Birliğe yetmeyen felâsife var Kesret içre yeter gider bî-zâr	21a	Gazel
192	Zâhir ü bâtın ki zıkr ü fikrle ma' mûr olur Sa' y-i a' zâ cevâniñ-i meşkûr olur	21a	Gazel
193	Deryâ-dilâna vüs' at-ı meşreb-i şafâ yeter Dil-teng-i ârzûya ümîdi cefâ yeter	21a	Gazel
194	Sırr-ı dili olaldan genc-i nihân-ı sîne Sînâ-yı 'âlem oldu vîrâne-i defîne	21a	Gazel
195	Dünyâ-yı dún için dilüñ itme zebûn u hıvâr Rızkuñ şütür gibi n'ola dervîş olursa hâr	21b	Gazel
196	Câ-nişin olmaz kirâmuñ pâyına fark-ı eyyâm Pâyede isterse olsun her biri 'âlî-mağâm	21b	Gazel
197	Nâ-murâd olmak murâdım ber-murâd olsam ne ğâm Kâm-ı 'âleme telh ider âhir çü kâm-ı âdemi	21b	Kıta
198	'Aşk u şevk ü vecd ü hâl ü şahv ü sekr bî-dijem Cümle emvâc-ı muhîtt nurdur bâ-keyf ü kem	21b	Gazel
199	Birlik üzre iken hiyâr u şerâr Girmemiş âra yirlerine şumâr	21b	Gazel
200	Nâ-murâd olmağ murâdım ber-murâd olsam ne var Çün hilâf üzre muğarrer devr-i gerdûn-ı denî	21b	Kıta
201	Cihân germ-âbe sineñ câme kânı Hâmûşândur tehî şanmasın anı	22a	Gazel

202	Cihânı rübâdur süyûl-ı müyûl Hâs u hârî olmuş 'uğûl-ı fuhûl	22a	Gazel
203	Firûzân olsa şem' -i cân ü dil nûr-ı tecelliden Olur bîzâr-ı 'âşık tâbiş-i mihr-i teselliden	22a	Gazel
204	Bir iki câmla zâhid işûn biterdi velîkin Saña o zühdüne hem-reng ü bî-'ilâc iş olmaz	22a	Kıta
205	Devlet-i dâreyn sırrıdır secde-i hâkderûn Her ser-i müyin ider sebz ü nevâziş perverûn	22a	Gazel
206	Hem-ser eyler her ser-i mû-yı seri 'arşa sücûd Merdüm-i çeşme odur sermâye-i nûr-ı şühûd	22a	Gazel
207	Âlâ-yı havâdiş güzer itdikçe başardan Âyîne-şîfat geçme şaşın hüs-n-ı nazârdan	22a	Gazel
208	İtmesün dîvâne-i 'aşka naşîhat hoş-mend Bâd ider zîrâ ki cüz'î âteşi külli bülend	22a	Gazel
209	Böyle şehriyân-i imkân eyleyen şâh u vücûb Mass ider mi dâmen-i meydânına gerd-i luğûb	22a	Gazel
210	Ey dil deryûze ger minnet-pezîr ol dem-be-dem Bî-şumâr itmiş iden hâkkuñda ihsân u kerem	22a	Gazel
211	Ey dü çeşm-i ter nedür bu girye vü gûte nazar Çeşme-i nûr-ı şühûd olmuş vücûduñ ser-be-ser	22a	Gazel
212	Şanma tafşîl-i vahdeti tekrâr Vâhîde yokdur ihtimâl-i şumâr	22a	Gazel
213	Kul limen kalbuhu galâ şağafâ Lâ te 'evveh izâ'l-hâbîbü cefâ	23a	Gazel
214	Şîr-i merd hâkkuñla nâdân iderise kâr zâr Kârın eyler pençe-i kahrında her dem âh u zâr	23a	Gazel
215	Vârîşe mâlik kim ide intikâl Cânun için virmeyiser bir hilâl	23a	Gazel
216	Vir vârunı yokluğ alagör ey dil-i sâde Me'mûlûñ eger sûd ise bâzâr-ı fenâda	23a	Gazel
217	Şulh u ceng ü hall u 'ağd u fetğ ü retğ-i her ümem Baş u dirhem dâğ u merhem neyl ü hırmân-ı ni'em	23a	Gazel
218	Sedd-i râh-ı in ü ândur fetğ-i bâb-ı Mevlevî Gerdiş-i vecd-i revândur pîçtâb-ı Mevlevî	23a	Gazel
219	Zemîn ü âsumânı farz idüp nüh kubbeye bir hamâm Tecerrüd üzre kâr-ı şüst ü şüyü k'idesin itmâm	23b	Gazel
220	Etfâlâle dîvânelerün hâli 'acîbdür Âyîne olup birbirine ol iki fırğa	23b	Gazel
221	Mihr-i gerdûn-ı velâyetdür cenâb-ı Mevlevî Dürr-i meknûn-ı kerâmetdür cenâb-ı Mevlevî	23b	Gazel
222	İtmeyen bî-dârî vü h'âbında zevk-i i'tibâr Fehm ideydi kim pey-ender-pey nedür leyl ü nehâr	23b	Gazel
223	Bir karar üzre degül çün devr-i çerğ Mâhî geh bedr eyler ol gâhî hilâl	23b	Kıta
224	Neyler 'acabâ ni'metini şâhib-i imsâk Olmuş tûtalum mâ-melek-i 'âleme mâlik	23b	Kıta
225	Eylerse n'ola hâlka kerem şâhib-i ihsân	24a	Kıta

	İtdikce 'atâ olmadadır fazl-ı Hudâ bîş		
226	Fâriğ-i da'vâ-yı hestî kâni'-i nân-ı cevîn 'Âşık-ı fakr u fenâ vü mâlik-i mülk-i yakîn	24a	Gazel
227	Ħırka-pûş u lücce-cûş u cur'a-nûş veed ü hâl Mâh-ı çerh-i fakr u mihr-i evc-i fahr-ı bî-zevâl	24a	Gazel
228	Geldün bu cihân-ı 'acebe seyr iderek Ser-menzile irdün hazer-ı ğayr iderek	24a	Gazel
229	Ey dü gûş-ı âşinâ-yı nağme-i cân-sûz-ı 'aşk Kandasın kanda nevâ-yı dil-pezîr-i yûz-ı 'aşk	24a	Gazel
230	Mevlevîvâr olmasa perverde-i şems-i cihân Çarh-zen olmazdı meydân-ı hevâda zerreler	24a	Kıta
231	Firâz-ı bâm-ı 'arş-ı lâ-mekândur cây-ı dervîşân Şeref-bağş-ı ser-i devr-i zamândur pây-ı dervîşân	24b	Gazel
232	İderse zulmile sultân ra'yyesini harâb Her itdügün görür ol da tolup gözine türâb	24b	Gazel
233	Mârile yâr olmak ister yârile mâr olmayan Ħoş görüp ya' nî raķîbin yârine bâr olmayan	24b	Gazel
234	'Aciz-i fakr olan esîr-i cefâ Yek-nefes k'olmaya harîf-i şafâ	24b	Gazel
235	Bilse kâdr-ı ân-ı 'ömri feylesof tîz-râyı Ħâtırında felsefe itmezdi kâdr fûls-i câyı	24b	Gazel
236	Ma'şûk olunca kâdr-i niyâzı bilür gerek 'Âşık daĦi 'inâyet-i nâzı bilür gerek	25a	Gazel
237	Dâd-ı ğayret çün zîr-i desti ider âĦir tebâh Düşmesün kayd-ı demâra zîr-i dest bî-günâh	25a	Gazel
238	Zikrin eyler bu fıkrânü 'urefâ Ħırz-ı cân u 'azîmet-i esefâ	25a	Gazel
239	Bî-kayd u ğam ol seyr ü sülûk isteriseñ Pür-şevk-i dem ol zevk-i mülûk isteriseñ	25a	Gazel
240	Âzarladur zabt-ı raķîb ey şeh-i dâdâr Zîrâ ki fûrûmâyeler in'âm götürmez	25a	Gazel
241	Bûy-ı Ħûşdır çünki ey bîni ğudâ-yı şâmme Pes neden geldi saña bir bûy-ı kibr olmak 'acîb	25a	Kıta
242	Zâhir-i fîşk u şalâh u bâtın-ı zühd ü tehem Şûret-i redd ü kabûl u sîret-i 'övr ü nedem	25b	Gazel
243	Ni'met-i bî-'âfiyettür mün'ime ğaflet-fezâ Ħam degül aña hem olsa olmasa berg ü nevâ	25b	Gazel
244	Terk-i rûbeh bâzî-yi nefis it harîminde dilâ Bîşe-i şîrândur meydân-ı merdân-ı Ħudâ	25b	Gazel
245	Ey dehen sensin meger sermâye-i elvân-ı zevk Tatmamışdur kimse sensiz sofrâ-i dünyâ tuzun	25b	Kıta
246	Keşret-i çün ü çirâ vü fikret-i lev-lâ vü lem İtmede dânişveri dil-beste-i bağş-ı Ħikem	25b	Gazel
247	Ney gibi her şerĦada şad inşirâĦ ister dile Tâ ki âyîne olup keşf-i rumûz-ı müşkile	25b	Gazel
248	Tiryâkîlerün bengi vü mey-Ħorla bağşı Bir Ħoşça temâşâyımış aşĦâb-ı 'uķûla	26a	Kıta

249	Bende-i mücrim olıcağ hîdmete ikdâm eyler ‘Âkıbet-ı ‘afvile Mevlâ dahı ikrâm eyler	26a	Gazel
250	Merâyâ k’olsalar pâk u mükâbil Şafâ-yı âhîr olur anda hâşıl	26a	Gazel
251	Zerre kim âyîne-i mihr-i cihân-ârâ ola Hiç tehî şey mi kalur ‘âlemde inşâf it dilâ	26a	Kıta
252	Ey serâpâ-yı ten-i hâk-ı nihâd-ı âdemi Reg-be-reg hikmetle olduñ kân-ı hiss-i lâmise	26a	Kıta
253	Bâşıra olduğca hüsne mâşîta Lâmisedür aşl u vaşla vâşîta	26a	Gazel
254	Zîr-i her-kâmında dâm-ı şad-belâ hezmîn iden Menzil-i maşûda oldur sâlim ü gânim giden	26b	Gazel
255	Ol nedür kim aşlı fer‘ a zâm idüp ‘Âleme olmuş ‘aceb ‘ibret-nümâ	26b	Kıta
256	Nev-mürîdi Mevlevî kim fakrıla olmuş etemm Reh-nümâ-yı kâmil ü pîr-i mükemmeldür dedem	27b	Gazel
257	Şeb-çerâğ-ı cümle-i dilsin eyâ ‘aql-ı ma‘âd Pâyüñe pervâne itsün kendüyi ‘aql-ı me‘âş	27b	Kıta
258	Çeşm-bend olmazdı nireng-i hevâ âhîr dile İtmese evvel nigâh-ı iltifât-ı âb u gile	27b	Gazel
259	Dest ü dâmân kaçan olduğca Şâkıb mülteşem Mevlevî te ‘yîdin itmiş gayret-i Hâk mültezem	27b	Gazel
260	Huşğ ü ter yek-katre-i feyzüñle şâdâb-ı ni‘em Nik ü bed yek-lem‘ a-i lütfuñla pür-tâb-ı kerem	27b	Gazel
261	Seyrine şûret olunca rûy-pûş açmazdan Müjdededür bûy-ı pîrâhen-i ‘azîz-i râzdan	27b	Gazel
262	Şayd-ı sîmurg u hümâyâ kim tenezzül itmeye Şa‘ve-yi dünyâyı nitsün şâhbâz-ı Mevlevî	27b	Kıta
263	Bezm-i üns-i Mevlevîde itmek için ‘ayş ü dem Meşreb-i vâsi‘ dürür kâ‘im-mağâm-ı Câm-ı cem	27b	Gazel
264	Tâ‘ifân-ı kûy-ı ‘aşkadur gehî şânî harem Olmuş ehl-i hâle seng-i âsitân-ı müstelem	27b	Gazel
265	Sîmâ-yı şilâhuñ mı degül hâlka mülâyim Evzâ‘ u kelâmuñ mı degül Hâkka münâsib	27b	Kıta
266	İtmesün âlûde fikr ü vâ‘izi Gördüğünce çirk-i huşbânım benüm	27b	Kıta
267	Çünkü yekdür esâs-ı ‘ağd-ı hezâr İnhilâlinde hiç olur mı şumâr	27b	Gazel
268	Kalb olur kalbüñe kalbi olmayanı gıll u gış Bâtin olmazsa muşaffâ sûd itmez gösteriş	28b	Gazel
269	Qâbiliyyet-i hânemiz itdi harâb Rûz u şebde i‘tiyâd-ı hûrd u h‘âb	28b	Gazel
270	Feyz-i ezeli itmişken rızkı müheyyâ Ya dilde nedür bu ğam u serde ne bu ğavgâ	28b	Gazel
271	Şu‘ûd-ı zirve-i devlet ğam-ı hûbûtına degmez Hezâr sâle-i rif‘at dem-i sükûtuna degmez	28b	Gazel
272	Şarâb u şahid-i în bezm-i fânî	28b	Gazel

	Heme der neş'e vü der cilve ânâ		
273	Dilber sitemi ' âşıkâ pûşide keremdür ' Âşık kellesi dilbere düzdîde sitemdür	28b	Gazel
274	Mevc-i dahl u harc-ı sühân u cûd-ı hâlkdur Şuğl-ı bîş ü kem ziyân-ı nağd-ı sûd-ı hâlkdur	29a	Gazel
275	İzdivâcât olunca nağş u nigâr Limeni'l-mülk olur netîce-i kâr	29a	Gazel
276	Çatre-i ni' metde pinhân heft-deryâ-yı hikem Hâric-i tavk-ı beşer ta' dâd-ı emvâc-ı ni' em	29a	Gazel
277	Lillâhi'l-hamdu kullemâ veşefâ Vaşifun bi'l-cemîli ve 's-tevfâ	29a	Gazel
278	Virürse hâtıra teşvîş eger mâzî vü müstakbel İder hâlûn mükedder şafvet-i vaqte irişmez el	29a	Gazel
279	Dü der-i beytinde şanma devr-i ' ömri pâyidâr Biri mahrec biri medhaldür eyle i' tibâr	29a	Gazel
280	Alur mehden tesellisin o kim dil-gîr-i devrândur Ki yek-şeb bedr olursa mâ' adâsı cümle noğşândır	29b	Gazel
281	Bezm-i feleke gelüp gidenler Cânla gelüp cemâd gitti	29b	Kıta
282	Âvâze-i şeyh olmada pür dâr u diyâra Yer kalmadı bir sâmi' ada kavlı-i qarâra	29b	Gazel
283	Çafesden kim ola âzâd bülbül Olur gülşen-i mağârı tab' -ı gül gül	29b	Gazel
284	' Acebdür Leyli-i dünyâya meyli tab' ı pür-mihrüñ Ki Mecnûnı olur hüsnün gören ol mâ-melek mihrüñ	30a	Gazel
285	Ey ki ez mîm-i gam nâgâhî Mi-gudâzâ u koni şad âhî	30a	Gazel
286	Ey ki der ma' reke-i bîm ü ümidi her-gâh În perîşân reveş-et miğend âhir gümrâh	30a	Gazel
287	Meşev gâfil derin meydân-ı bâzî Ki her sûyiş pür-est ez sûz u sâzî	30a	Gazel
288	Ser-levha zîb-i defterimüzdür günâhımız Meşğ-ı niyâza besmeledür medd-i âhımız	30a	Gazel

Nikâtü'l-Ma'ârif'teki 6 şiir (45, 118, 119, 120, 137, 255) Sâkıb Dede'nin dîvânında bulunmaktadır. Ancak dîvândaki bu şiirlere ait dipnotlarda bu şiirlerin sadece Mehmed Emin Lütî tarafından H.1244/M.1828'de istinsah edilen ve Süleymaniye Kütüphanesi (Nâfiz Paşa) No: 870'de bulunan nüshada mevcut bulunduğu diğer nüshalarda bulunmadığı kaydedilmiştir (Arı, e-kitap: 35-38). Ayrıca bir dipnotta, sözü edilen müstezadın sonradan bulunup dîvâna kaydedildiği belirtilmiştir (Arı, e-kitap: 532). Sâkıb Dede'nin vefatından iki sene sonra (1737) Derviş Ebûbekr-i Kütahyevî tarafından Sâkıb Dede'nin müellif nüshasından istinsah edilen nüshada da bu gazellerin, lugazın ve müstezadın bulunmaması, aslında bu şiirlerin Sâkıb Dede'nin kendisi tarafından dîvâna konulmadığını, bu şiirleri Mehmed Emin Lütî'nin, hazırladığı nüshaya başka bir yerde görüp eklediğini göstermektedir. Nikâtü'l-Ma'ârif'in ortaya çıkmasıyla birlikte Mehmed

Emin Lütfî'nin bu şiirleri Nikâtü'l-Ma'ârif'ten alıp hazırladığı nüshaya dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Nikâtü'l-Ma'ârif'teki 288 şiirden yukarıda zikredilen 6'sı hariç 282'si divânda bulunmayıp Nikâtü'l-Ma'ârif'in yayınlanmasıyla ilk defa ortaya çıkmıştır.

Nikâtü'l-Ma'ârif'te genel olarak tasavvufun özeldi ise semâin işlendiği 10 tane Farsça (17, 125, 160, 165, 170, 226, 272, 285, 286, 287) ve tasavvuf konularında yazılmış 3 tane Arapça (70, 213, 277) şiir mevcuttur. Bu şiirler Sâkib Dede'nin Arapça ve Farsçaya olan vukûfiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak eserde Arapça ve Farsça şiirlerin sayısı çok azdır. Bu da hedeflenen okuyucu kitlesi ile ilgili bir durumdur. Nitekim Sâkib Dede şiirlerini fikirlerini yaymak için kullanmış ve geniş kitlelerin okuyup anlaması için Nikâtü'l-Ma'ârif'teki şiirlerinde Türkçeyi tercih etmiştir. Ayrıca Sâkib Dede'nin, şiirlerinde her birini dokuzar şiirde kullandığı Arapça vecizeler vardır:

Leyse fi'd-dâri gayruhu deyyâr: Evde ev sahibinden başkası yoktur (26, 36, 59, 188, 191, 199, 212, 267, 275).

Küllü emrin li-vaqtihî merhûn: Her iş kendi zamanına bağlıdır (40, 41, 61, 62, 63, 149, 154, 159, 164).

Hasbuna 'llâhu vahdehu ve kefâ: Allah, tek başına bize yeter (49, 56, 60, 70, 107, 213, 234, 238, 277).

Nikâtü'l-Ma'ârif'te, muhtelif yerlere serpiştirilmiş vaziyette, tamamı Arapça olan mensur parçalar da bulunmaktadır. Bu metinleri çoğunun başlığı ince manalı söz demek olan “Nükte”dir. Nükte kelimesi aynı zamanda mecmuanın başlığında da yer almaktadır. Nikâtü'l-Ma'ârif'te iç güzelliğin önemine, zihnin duruluğunun insanın halini güzelleştireceğine, kalbin ve gözün genişliğinin olumlu, hasedin olumsuz neticelerine, ibadetin en lezzetli, isyanın ise en acı iş olduğuna, kişinin konuşmasının onun olgunluğunu gösterdiğine dair nükteler vardır. Örnek olması bakımından bazı metinleri aşağıya alıyoruz:

Lâ behcete li's-şuveri illâ bi-behâi's-siyeri feħassinûhâ bi-taħsînuha (8a)³

Şervetü'l-yed bi'l-‘ayn tûrişu đaykı's-şadr bi'l-ğayn (13b)⁴

El-ħikemü ve'l-‘iberu şimâru cenneti'l-ħuldi ve ezhâruhâ ve marziyyati'l-ef'âli ħûrun 'âynun ve ħamîdetü'l-aħlâki ğilmânuha ve 'avârifü'l-me'ârifü ni' metün sermediyyetün ħavle ħiyâđiha ve nefehâtü'l-vâridâti ve nesâ'imü'l-işârâti revħuhâ ve reyħânuhâ li'l-fânîne bi-celâli's-şifâti ve'l-bâķîne bi-cemâlihâ'l-vâşilîne ilâ maķâşıdu'l-kevneyni bi-kemâlihâ tûbâ lehum nuķûdu'l-cinâni bi-esri esrârihâ (16b)⁵

³ İç güzellik olmazsa dışta güzellik olmaz. O halde içinizi güzelleştirerek dışınızı da güzelleştirin.

⁴ Hasetle kazanılan servet göğse çokça darlık bırakır.

⁵ Celal sıfatında fani ve cemal sıfatında fani olanlar için hikmet ve ibretler ebedi olan cennetin çiçekleri ve meyveleridir. Rız olunan ameller hurileridir. Ahlakın güzelliği ğilmandır. Marifet bilgisi havuzu etrafında devamlı bir nimettir. İşaret esintileri kokusudur. Onun kemaliyle iki cihannın maksatlarına ne mutlu ki cennetlerin nimetleri bütünüyle onlar içindir.

Eserde a'yân-ı sabite ile ilgili bir parça vardır. A'yân-ı sâbite eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zahir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri (Uludağ, 1991: 198-199) şeklinde tanımlanmıştır. Bu tabir ilk defa İbn-i Arabi tarafından ortaya atılmıştır. Sâkib Dede a'yân-ı sâbiteye dair şöyle bir açıklama yapmıştır:

El-a'yânü 'ş-şâbitetü fi'l-hayâli ke 'ş-şuveri'l-hâşileti fi'l-ezhâni ve ta'rižuha havâşşuhâ'l-münâsibetu bi-sebebi burûzihâ fi 'âlemi 'ş-şehâdeti feyutefe'elu ve netefa'elu bi-hasebiha felâ tegâyüre fi zevâtihâ bel fi vücûdihâ fi'l-'âlemîn (6a)⁶

VEZİN

Nikâtü'l-Ma'ârif'te kullanılan vezinler kullanım sayısına göre aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Vezin	Kullanılma Sayısı
Fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün	117
Mef' ülü/ mefâ' ilü/ mefâ' ilü/ fe' ülün	52
Fe 'ilâtün / mefâ' ilün / fe 'ilün	30
Mefâ' ilün / mefâ' ilün / mefâ' ilün / mefâ' ilün	20
Mef' ülü / fâ' ilâtü / mefâ' ilü / fâ' ilün	13
Fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün	12
Mefâ' ilün / mefâ' ilün / fe' ülün	11
Fe 'ilâtün / fe 'ilâtün / fe 'ilâtün / fe 'ilün	10
Mefâ' ilün / fe 'ilâtün / mefâ' ilün / fe 'ilün	4
Fe' ülün / fe' ülün / fe' ülün / fe' ülün	4
Mef' ülü / mefâ' ilün / mef' ülü / fe' ülün	2
Mef' ülü / fâ' ilâtün / mef' ülü / fâ' ilâtün	2
Müfteilün / müfteilün / fâ' ilün	1
Müfteilün / fâ' ilün / müfteilün / fâ' ilün	1
Mef' ülü / fâ' ilâtün / mefâ' ilü / fâ' ilün	1
Mefâ' ilün/ mefâ' ilün/ mefâ' ilün	1
Mef' ülü / mefâ' ilün / mef' ülü / mefâ' ilün	2
Mef' ülü / mefâ' ilün / fe' ülün	1
Mefâ' ilün/ fe' ülün/ mefâ' ilün/ fe' ülün	1
TOPLAM	288

⁶ A'yân-ı sâbite hayalde, zihinlerde hâsıl olan suretler gibidir. Şehadet âleminde ortaya çıkması için uygun özelliklerini sunar. Ona göre göre etkiler ve etkileniriz. Zatında değişiklik yoktur. Âlemlerdeki varlığında değişiklik vardır.

3) Dil ve Üslup Özellikleri

Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân adlı eserinde ağır bir dil kullanan (Arı, e-kitap: 8) Sâkıb Dede Nikâtü'l-Ma'ârif'teki Türkçe şiirlerinde genel itibarıyla sade bir dil kullanmıştır. Bunda yaşadığı dönemde şahit olduğu tasavvuf karşıtı fikirlere (İdiz, 2015: 1052-1063) yönelik savunma amacı etkili olmuştur. Ayrıca şeyh olması hasebiyle insanlara nasihat etme gayesi gütmesi de sade dil kullanmasında tesirlidir. Sanatı, fikirlerinin neşri için kullanan Sâkıb Dede Nikâtü'l-Ma'ârif'te birçok atasözü ve deyim de kullanmıştır. Hem tasavvuf karşıtlarına karşı savunmasını hem de “*Herkes ektiğini biçer.*” atasözünü kullandığı bir parçayı aşağıya almakla yetiniyoruz:

Ṭa' n iderse ehl-i ' aşka bed-güher

Bu meşeldür it ürür kervân geçer

Ġam degül ol da mücâzâtın görür

Herkes ektigin bu mezra' da biçer (K1/2b)

4) Muhteva Özellikleri

Mevlevîlik, Kütahya Mevlevîhânesi'nde 46 yıl postnişinlik yapmış olan Sâkıb Dede'nin şiirlerinde önemli bir yer tutmuştur. Sâkıb Dede, birçok şiirinde Mevlana Celâleddin Rûmî'ye ve Mevlevîliğe doğrudan ya da dolaylı olarak temas etmiştir.

Sâkıb Dede Mevlânâ'ya her yönden tam teslimiyet halindedir. Mevlânâ, meyle Sâkıb Dede'nin aklını almış, neyle de onu perişan etmiştir:

'Aqlum alup evvel eşer-i meyle efendüm

Zâr eyledün âhîr nefes-i neyle efendüm

Kimdür saña itme diyecek bezm-i şafâda

Şâkıb kuluña neyelerisen eyle efendüm (K1/10b)

Sâkıb Dede, Mevlânâ'dan kendisine gönül vermişlerin hallerine merhamet eylemesini, hatırlarını almasını talep eder:

Dildâdelerün hâline rahm eyle efendüm

Âvârelerün va' düñile eyle efendüm

Lâzım mı vefâ kim dile tesellîye besdür

Hâtırlarımı al ele bu şeyle efendüm (K1/15b)

Sâkıb Dede okuyucularına birçok nasihat da vermiştir. Gece ve gündüz zamanın iki avaresi, ömür defterinin ikiyüzlü kâğıdıdır. İnsan, kötü işlerle vakit geçirirse biri rezillik diğeri yüz karasıdır:

Rûz u şeb şanma zamânûñ iki âvâresidür

Defter-i ömrûñ ikiyüzlü varağ-pâresidür

Kâr-ı zıştıyle güzer eylerse evkâtuñ

Birisi rüsvâ-yı 'âlem biri yüz çaresidür (K1/4a)

İnsanın sermayesi, ilim ve ameldir. İnsanın doğru yoldan şaşmasının sebebi uzun hedeflerdir, hırstır. Gayret etmek isteyen ilim ve amel toplamak için gayret etmelidir. Hırsın çaresi ölümü düşündürmektir:

Sermâye-i devlet kişiye 'ilm ü 'ameldür

Gümrâhî-i insâna sebeb tûl-ı emeldür

Cehd eylersen 'ilm ü 'amel cem'ine sa'y it

Tûl-ı emelüñ çâresi taqrîb-i eceldür (K1/9a)

Bu fani tarlada fesat tohumu eken, vakti gelince kötü karşılığını biçecektir. Kana kana kerem peşinde yürüdüğü zaman, iki cihanda hüsrân zehrini içecektir:

Bu mezra' -ı fânîde eken tohm-ı fesâdı

Vağti gelecek sû'-ı cezâ biçse gerekdür

Sîr-âb-ı rehîk-ı kerem olduğda muhık ol

Zehr-âbe-i hüsrân-ı dü kevn içse gerekdür (K1/12a)

Sâkıb Dede'nin yaşadığı dönemde yaşanan tekke-medrese tartışmasında devrin yöneticilerinin medrese tarafında yer alması sebebiyle Sâkıb Dede o yöneticilere yönelik bazı eleştiri ve tavsiyelerde bulunmuştur. Devlet yöneticileri adaletli ve insaflı olmaları durumunda bu tavır Haşır gününde onları Cennet'e götürecektir Burak olacaktır:

Zü'l-cenâh-ı 'adl u inşâf olsa esbi devletüñ

Rûz-ı maşşerde olur berki burâkı cennetüñ

Ṭayy idüp meydân-ı gîr ü dârı yek pervâzla
Şeh-süvârına görünmez rûy u râhı nefsinüñ (K1/5a)

Devletle din bal ve süt gibi birbiriyle mezc olmalıdır. Din ve devletin bir anlık ayrılığı onları cesedi olmayan bir ruh ve ruhu olmayan bir cesede dönüştürür:

Dîn ü devlet şehd ü şîr olsa ne ‘ âlemdür şehâ
Zü'l-cenâheyn şeref olmak gerek zîrâ hümâ

Dîn ü devlet birbirinden yek-dem itse infikâk
Cân-ı bî-ten cism-i bî-rûha dönerler gûyiyâ (K1/12b)

Devleti yönetenler raiyetini zulümlerle harap ederse, gözüne toprak dolmak suretiyle, ettiğini bulur. Bu tip yöneticiler Kahhar olan Allah'ın cezasını düşünmezler mi? Zalimlere sorgu olmayacak mı?:

İderse zulmile sultân ra‘ iyyesini hârâb
Her itdügün görür ol da şolup gözine türâb

‘ İtâb-ı dâver-i Kâhhârı yâd itmez mi
Megerki zâlîme hiç olmaya su’âl u cevâb (K1/24b)

Sonuç

1. Nikâtü'l-Ma'ârif'in ortaya çıkmasıyla dîvânı yayınlanmış olan Sâkib Dede'nin bilinmeyen 282 şiiri ve bazı mensur eserleri gün yüzüne çıkmıştır.
2. Sâkib Dede'nin dîvânı hazırlanırken faydalanılan Süleymaniye Kütüphanesi (Nâfiz Paşa) No: 870'de bulunan nüshada mevcut olup diğer yazmalarda bulunmayan şiirlerin Nikâtü'l-Ma'ârif'ten alınmış olduğu ortaya çıkmıştır.
3. Sâkib Dede'nin dîvânında görülen Mevlevîyye vurgusu ve tasavvuf karşıtı hareketlere karşı savunma gayesi, Nikâtü'l-Ma'ârif'te de çok canlı bir şekilde görülmüştür.
4. Kütahya Mevlevîhânesi'nde 46 yıl boyunca postnişinlik yapan Sâkib Dede'nin geniş kitlelere hitap etmek amacıyla, Nikâtü'l-Ma'ârif'teki şiirlerinde sade bir dil kullandığı, yer yer atasözü ve deyimlere yer verdiği tespit edilmiştir.
5. Bundan sonra yapılacak mecmua tasniflerine, “kişinin kendi yazdığı çeşitli metinleri ihtiva eden mecmualar” şeklinde bir madde konulması tasniflerin kapsamını biraz daha genişletecektir.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan, (2002) “Kıta”, TDVİA, C.28, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Aydemir, Y. (2007), “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü Ve Karşılaşılan Problemler,” *Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/3, 122-137.
- Arı, A. (e-kitap), *Mevlevîlikte Bir Hanedanlık Kurucusu Sâkib Dede ve Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10646,sakibdededivanimetinpdf.pdf> ?0, (Erişim tarihi: 27.03.17)
- Dağlar, A. (2013), “Sakıb Dede'nin Şiirlerinde Mevlânâ ve Mevleviyye Vurgusu”, *Sûfi Araştırmaları- Sûfi Studies*, 3/4, s.59-72.
- Gürbüz, M. (2012), “Şiir Mecmuaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi”, *Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (Editör: Hatice Aynur vd.), Sayfa: 97-113, İstanbul: Turkuaz Yayınları
- İdiz, F. (2015). “Kâtip Çelebî'nin Mîzânü'l-Hakk Adlı Eseri Bağlamında Kâdızâdeliler-Sivâsiler Mücadelesi” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 39, Cilt 8, 1052-1063.
- İpekten, H. (2005). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıç, A. (2012), “Mecmua Tasnifine Dair”, *Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (Editör: Hatice Aynur vd.), Sayfa: 77-96, İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Kurnaz, C., Aydemir, Y. (2013), “Mecmulara Sorulması Gereken Sorular,” *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/1, p. 51-64.
- Levend, A. S. (1998). *Türk Edebiyatı Tarihi (1.Cilt)*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Saylan, Betül. (2014), “Kütahya Mevlevîhânesi Postnişini Mustafa Sâkib Dede ve Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân İsimli Eseri”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)*, C.1, S.2, s.165-180.
- Tanyıldız, A. (2012). “Şiir Mecmualarının Neşri Hakkında” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 21, Cilt 5, 224-239.
- Uludağ, Süleyman (1991) “A'yân-ı Sâbite,” TDVİA, C.4, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Dr. Öğr. Üyesi Adem GÜRBÜZ

Bingöl Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Bingöl/TÜRKİYE
ademgurbuz@bingol.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6212-1500

İSMAİL POLAT'IN "HÜLLE VE TÖRE" ROMANINDA DİN YOZLAŞMASI*

THE RELIGION CORRUPTION IN THE İSMAİL
POLAT'S "HÜLLE VE TÖRE" NOVEL

DOI Number: 10.28981/hikmet.405260

ÖZ

Din ve inanışlar, toplumun hemen hemen her bireyi üzerinde etkin olan ve toplumsal yaşama yön veren en önemli unsurların başında gelmektedir. Bu unsurlar, hassas niteliklerinden dolayı zaman zaman birileri için nemalanma kapısı olmuştur. Özellikle menfaatperest ve çıkarıcı tipler, sırtını dinî kurumlara dayandırarak güç, otorite ve zenginlik elde etmeye çalışır. Bu çalışmada tezli bir roman olan "Hülle ve Töre" romanındaki din yozlaşmaları, dinin kişisel çıkarlara alet edilmesi, günah türetilmesi ve yeni günah anlayışlarının ortaya çıkarılması vb. unsurlar üzerinde durulmaktadır. Eserdeki softa tipler, dinde olmayan haramlar türeterek kadınlar üzerinde baskı kurmakta ve bundan nemalanmaktadır. Cahil köylüler ise dinden bîhaber oldukları için softalara inanmakta ve bu minvalde hareket etmektedir. Araştırmamız, eseri din/din yozlaşması bağlamında sınırlandırmış ve eserdeki toplumsal çarpıklıkları ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmail Polat, Hülle ve Töre, Din, Yozlaşma.

ABSTRACT

Religion and beliefs are one of the most important elements that are determinant on almost every individual in society and guide social life. These elements have become a way of gaining profits from time to time because of their sensitive qualities. Particularly selfish and henchman types try to gain power, authority and wealth by repose on religious institutions. In this study, will be emphasized in the "Hülle ve Töre", which is a novel with a thesis, are the degeneracy of the religion, the imposition of religion on the personal interests, the derivation of sin and the discovery of new understandings of sin etc. The softa types in the work are creating pressure on the women and deriving the harams which are not in religion. The ignorant peasants believe in these softa type and moving in this direction because they are unaware of the religion. Our research limited the work in the context of religion / religioun corruption and aimed to reveal the social distortions in the work.

Keywords: İsmail Polat, Hülle ve Töre, Religion, Corruption.

* Bu makale, 9-11 Mart 2018 tarihleri arasında Mardin'de düzenlenmiş olan I. Uluslararası İKSAD Sosyal Bilimler Kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

Giriş

Din olgusu; ilk insandan beri varlığını sürdüren, kişilerin eylemlerini emir ve yasaklamalar suretiyle belli bir nizam altına sokan, toplumların yaşama şekline yön veren, mensubu olduğu kişileri bir nevi aile bağıyla bir araya toplayabilen bir sistem olarak tarif edilebilir. “Semboller ve pratikler kümesi” (Marshall, 1999: 159) olan din; çalışma hayatından aile hayatına, ticari faaliyetlerden ilmi faaliyetlere kadar hayatın her alanına ait kurallar belirler ve kişileri bu kurallara uymaya davet eder. Yaşanılan bölge, dinî hükümlere göre yönetilmedikçe dinin yaptırım gücü yoktur. Örneğin dinimize göre namaz ve oruç gibi ibadetler, her Müslümana farz olan ibadetlerdir. Fakat bu ibadetleri yerine getirmeyen kişilere karşı kanun nezdinde herhangi bir yaptırım uygulanmaz. Dinî inançlara göre, yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılığının alındığı asıl yer ise ahirettir; insanoğlu yaptığı her fiilin karşılığını mükâfat veya ceza olarak öteki dünyada görecektir.

Din ve inanışlarla birlikte toplumsal yaşama yön veren bir diğer etmen ise gelenektir. Gelenek, bir topluluğun “kendinden önceki kuşaklardan devraldığı, belli bir dönüşüme uğratarak sonraki nesillere aktardığı; başta inançlar, düşüncüler ve kurumlar olmak üzere her türlü sosyal pratik (Cevizci, 1999: 373) olarak tarif edilebilir. Din ve gelenek, zaman içerisinde bir hamur gibi bütünleşir ve birbirinden ayırt edilemez hâle gelir. Bu yüzden bazen genekselleşen kurallar, bir dinî hükümmüş gibi algılanır ve ona bu şekilde riayet edilir. Bu durumda geleneğe uymayan fiiller, dinî kuralları çiğnemekle eş değer tutulur. Din ve inançlar, zaman zamansa yozlaşmaya uğrar ve kişisel çıkarlara alet edilir. Dinî kurumlardan nemalanmak isteyen menfaatperest kimselerin öncülüğünde ortaya çıkan bu yozlaşmalar, hem dinin ve dinî kurumların saygınlığına hem de toplumsal yaşama zarar verir. Çünkü bu tür durumlarda din, birtakım kişilerin hegemonyası altında kalan ve onlara hizmet eden bir araç konumuna iner.

Yozlaşma; bozulmayı, çürümeyi ve başkalaşmayı ifade eden bir kavramdır. Türkçe Sözlük'te “Özündeki iyi nitelikleri birtakım dış etkenlerle zamanla yitirmek, soysuzlaşmak, özünden uzaklaşmak, bozulmak, dejenere olmak, tereddüt etmek” (TDK, 2011: 2609) şeklinde açıklanır. Din yozlaşması ise dinî unsurların özünün değiştirilmesi, bozulması, dışardan etkilere maruz kalması şeklinde tanımlanabilir. Dinî kurumların yozlaşması, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde ortaya çıkabilecek bir durumdur. Kabul edilmelidir ki din ve inançlar, toplum nezdinde en değerli öğelerdendir. Bu bağlamda dinî motifler, halk nezdinde değer ve saygı gören motiflerdir. Bu değer ve saygı ise menfaatperest ve çıkarıcı tiplerin dini kendi çıkarları için kullanmak istemesine yol açar. Çünkü sırtını dinî kurumlara dayandıran kişiler, cahil bir toplumsal yapıda el üstünde tutulabilir ve bu kişilerin istekleri sorgulanmadan yerine getirilebilir. Din bu durumda birileri için güç, otorite, zenginlik ve egemenlik kaynağı konumuna gelir ve amacından sapar.

Romancı, eseriyle yeni ve farklı bir dünya kurar; ama kurduğu bu dünya hayattan kopuk değildir, hayatla içiçedir (Timur, 2009: 2097). Bu bağlamda Mehmet Kaplan'a göre “yaşanılan hayat, sanatı besleyen en büyük kaynaktır” (Kaplan, 2006: 179). Toplumsal bir problem olan din yozlaşması da yaşanılan toplumdan bağımsız değildir ve edebiyatın ilgi alanına girer¹. “Özellikle menfaatçı

¹ Bu konuda başta Kemal Timur'un “Türk Romanında Dinler ve İnançlar” adlı kitabı ile “Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar” adlı makalesi olmak üzere M. Emin Gönen'in “Türk romanında Din ve İnanç Algısı (1897-1908)”, Yaşar Şimşek'in

şeyh ve softa tiplerin kendi çıkarları için yalan/yanlış dinî hükümler vermekten çekinmemesi ve dini kendi menfaatleri için kullanmaları romanlarımızda dikkat çeken temalardandır. Bu çalışmada dinî değerlerin yozlaştırıldığı, değiştirildiği, kişisel çıkarlara alet edildiği durumlar İsmail Polat'ın “Hülle ve Töre”² romanından hareketle ortaya çıkarılacaktır.

“Hülle ve Töre” romanı kırsal bölgelerdeki eğitimsizlik, kadın sorunları, kadın-erkek eşitsizliği, dinin yozlaştırılması ve kişisel çıkarlara âlet edilmesi vb. problemleri konu alan tezli bir romandır. Roman yazarı İsmail Polat, eserde öncelikle yozlaşmış ve adaletsiz bir toplumsal yapıyı gözler önüne serer. Erkekler kadınlara hakaretler etmekte, kadınları bir köle gibi kullanmakta, evliliklerde kadının rızası aranmamakta, karı-koca arasında büyük yaş farkları bulunmakta, din ve inanışlar erkek egemenliğine dayanak olacak şekilde yozlaştırılmaktadır. Softa tipler, haramlar türeterek kadınlar üzerinde baskı kurmakta ve bundan nemalanmaktadır. Cahil köylüler ise dinden bîhaber oldukları için bu softa kişilere inanmakta ve bu minvalde hareket etmektedir. Yazar, eleştirel nitelikler taşıyan eserinde, oluşturduğu idealist kahramanlara sözünü emanet ederek en doğru dinî bilgileri vermektense çekinmez; kadın-erkek eşitliği, insan hak ve hukuku, evliliklerde rızanın şart olduğu vb. bilgileri vermektense tartışmaktan geri durmaz. Fakat çalışmamız, romanın sadece dinin yozlaştırılması, değiştirilmesi, amacından saptırılması ve kişisel çıkarlara alet edilmesi ile sınırlıdır. Çalışmada, eserdeki vakalara bu pencereden bakıldı ve din yozlaşmaları; *kadın-erkek eşitsizliği veya kadının hor görülmesi, günah türetilmesi ve hülle nikâhı* olmak üzere üç başlık altında tasnif edilip incelemeye tabi tutuldu.

1. Kadın-Erkek Eşitsizliği veya Kadının Hor Görülmesi

Erkek egemen toplumsal yapının hüküm sürdüğü kırsal bir bölgenin ele alındığı eserde kadınlar ile erkekler arasında büyük bir statü farkı bulunmaktadır. Erkek buyuran, hükmeden, ezen bir konumdayken; kadın itaat eden ve ezilen bir konumdadır. Gelenek ile dinin yozlaşması sonucu ortaya çıkan bu yapı, kadın ile erkeği bir tutmayan ve kadını din adına köleleştiren bir yapıyı örnekler. Evlenirken kadının düşüncesi sorulmaz; kadın, dedesi yaşındaki kişilerle zorla evlendirilir. Kadının fikir beyan etmesi, kocasının emrini sorgulaması imkânsızdır. Erkek, emrini çiğneyen karısını boşamakta ve onunla hülle yoluyla tekrar evlenmekte bir beis görmez (Bkz. Hülle Nikâhı). Bütün bunlar geleneksel yapının bir tezahürü ve dinin yozlaştırılması yoluyla gerçekleştirilir. Gelişmemişlik, eğitimsizlik, geri kalmışlık gibi unsurlar da toplumdaki bu eşitsizliğin devam etmesine neden olan unsurlar olarak görülebilir. Çalışmamızda kadın-erkek eşitsizliğinin sadece din

“II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1908-1923)” ve M. Halil Sağlam'ın “Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1934-1938)” adlı doktora çalışmalarına bakılabilir.

² İsmail Polat, gurbetçi bir romancımızdır. 23 yaşındayken Hollanda'ya gitmiş ve Avrupa'daki göçmen işçilerimizin yaşadıkları sıkıntıları bizzat gözlemlemiştir. Yazar, işçilerin sorunlarına karşı duyarsız kalmamış; iş, işsizlik, emeklilik, dulluk, yetimlik, konut, sağlık, yabancılik yasası, oturum hakkı, geri dönüş, çifte vatandaşlık, seçme ve seçilme hakkı gibi konularda yasal bazı girişimlerde bulunmuştur. Toplumsal problemlere karşı ilgi duyan yazar, Hülle ve Töre romanında da sosyal hayattaki din yozlaşmalarına dikkat çekmek istemiştir. Yazarın bu roman dışında “Göçmenlik Köprüsü, Gurbetteki Aydedemiz ve Hazar ile Çağrı” adında üç kitabı bulunmaktadır (Polat, 2012: 120).

yozaştırılması ve dine dayandırılmasıyla ilgili kısımlarına yer verilecek, eşitsizliğin gelenek boyutuna değinilmeyecektir.

İslam inancına göre kadınların fikir beyan etmesi, hakkını savunması, toplumsal yaşama katılması, evleneceği kişiyi kendisinin seçmesi vb. durumlar olağan ve helaldir. Romandaki erkek egemen yapı ise dini kullanarak kadınları baskı altına almaya çalışır ve kadının özlük haklarını bu suretle kısıtlamaya çalışır. Örneğin roman karakterlerinden Narin, kızı Kezban'ı gelenekler çerçevesinde yetiştirmeye çalışır ve kısıtlar. Ona kendisinin bir kadın olduğunu, mahrem konuları konuşamayacağını, erkek egemenliğini sorgulayamayacağını aşılır. Bütün bunları da dinin emirlerine bağlar. Kezban ise "Kadın olmamla, eşitçe düşünmem günah mı?... Aleyhine de olmuş olsa yapılacak bir hakareti ar diye, namus diye kendini savunman günah mı" (Polat, 2012: 28) diyerek bu durumu kabullenmek istemez ve itiraz eder. Erkek üstünlüğünü kabullenmeyen ve buna tepki gösteren Kezban, erkeklerin din adına yaptıkları fiilleri eleştirmekten çekinmez. Örneğin erkeklerin kadınları boşadıktan sonra hülle yoluyla tekrar almalarını kabullenmez ve buna itiraz eder. Kezban'ın annesi ise kızının bu tür konuşmalarını bir günah olarak görür ve "Böyle konuşma... Devam edersen başına kıyamet kopacak kızım" (Polat, 2012: 32) sözleriyle kızını baskılamaya çalışır. Görüldüğü gibi kadın, yalan yanlış dinî bilgilere dayandırılarak susmaya zorlanmakta ve sindirilmeye çalışılmaktadır. Kadının konuşması ve hakkını hukukunu savunması din kılıfı altında yasaklanmakta ve kadın, edilgen bir konuma sürüklenmektedir.

İslam inancına göre "ilim talep etmek her Müslümana farzdır" (DİB, 2008: 529), bu konuda kadınlar ile erkekler arasında herhangi bir ayırım yoktur. Romanın üzerine kurgulandığı mekân olan köyde ise kadınların okuması doğru bulunmaz. Mollalar ve din adamları, kız çocuklarının okumasını dinden çıkmakla eş değer olarak görür: "Okutmak insanı dinden imandan çıkarırmış diyorlar. Onun için hele de kız çocuklarının okula gitmemesi gerekliymiş diyor bazı din adamlarıyla hocalar" (Polat, 2012: 32). Köydeki kurulu düzenin temsilcisi olan Hoca Ömer'e göre "Kadın baskı altında tutulmazsa önüne geçilmez" (Polat, 2012: 80). Hoca Ömer, okuyan kişileri ve özellikle kadınları toplumsal düzeni bozmakla suçlar: "Köyümüzün geleneği bozulmuştur. Benlik ve kültürümüzü kaybediyoruz. Böylece dinden uzaklaşıyoruz. Köylerimize şeytani işleri, okuma ve yazmayı getirdiler. Hele bir de kadınlarla kravatlı kâfirler ders vermeye başladı" (Polat, 2012: 34). Hoca Ömer, bu katı tutumunda kendi perspektifine göre haklıdır; çünkü okuyan kadınlar, bir şekilde kurulu düzeni ve erkek egemen toplumsal yapıyı sorgulamaya başlamaktadır. Nitekim ilkokul mezunu olan Kezban, her fırsatta asıl din ile yozlaşmış dini karşılaştırır. İslamiyet'in kadını hor görmediğini, muskacılık ve üfürükçülüğü reddettiğini, kadının ikinci sınıf insan olmadığını vb. dillendirir (Polat, 2012: 44-47).

İslamiyet, kız çocuğu ile erkek çocuğu arasında ayırım gözetmeyen, hatta zayıf ve nazik olması hasebiyle kız çocuklarını koruyan bir anlayışa sahiptir. Bilindiği gibi İslamiyet öncesi cahiliye döneminde kız çocukları diri diri gömülmekte ve herhangi bir değer görmemektedir. İslamiyet ile birlikte kız çocuğu korunmuş ve hak ettiği değeri görmüştür. İslam peygamberinin buyurduğu "Öpücük dâhil olmak üzere, Allah Teâlâ çocuklarınız arasında adaleti uygulamanızı ister" ve "Hediye, paylaşma vb. konusunda çocuklarınız arasında adilce davranınız. Çocuklar arasında tercih yapsaydım kızları erkeklere tercih ederdim" (Candan, 2012: 30) hadis-i şerifleri İslamiyet'in kız çocuklarına verdiği değeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Fakat İslam inancının bu açık

hükümlerine rağmen erkek egemen toplumsal yapılarda kız çocuğu, arzulanmayan çocuk konumundadır. Erkek çocuk ise doğuştan üstün ve ayrıcalıklıdır. Romandaki vakalarda bu durum, dinin yozlaşması suretiyle dinî dayanaklara dayandırılmaya çalışılır. Roman karakterlerinden Hoca Ömer, karısı Kezban'dan kendisine bir erkek çocuk doğurmasını ister. Aksi takdirde ise karısının dinen suç işlemiş olacağını belirtir: "Kezban, bana bir erkek evlat vermemişsin. Gülsüz bahçe, dalsız ağaç olmaz. Erkek çocuk doğurmayan zevcenin, öbür dünyada vay haline!" (Polat, 2012: 55). Görüldüğü gibi erkek çocuk dinî motiflere dayandırılmak suretiyle ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmekte ve kadın, dinî objeler kullanılarak tehdit edilmektedir. Hâlbuki İslam inancına göre kız çocuğu ile erkek çocuğu arasında herhangi bir ayırım bulunmamaktadır.

2. Günah Türetilmesi

Günah, din ve inançların uygun bulmadığı ve yasakladığı eylemler bütünü olarak tarif edilebilir. "İlahi emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları ifade eden bir terim" (Harman, 1996: 278) olan günah kavramı, "Allah'ın buyruklarına aykırı düşen, dinen suç sayılan, İslam şeriatının ve temiz insan fitratının yapılmasını yasakladığı hususları da kapsar (Sönmez, 2017: 44). İnsanoğlu var olduğundan beri inanma ihtiyacı içerisinde. İnsanlık tarihi incelendiğinde en ilkel kabileden en modern kabileye kadar her toplum ve toplulukta bir varlığa ya da Tanrı'ya inanma ihtiyacı hissedilir (Timur, 2009: 2092). İnsandaki bu inanma ihtiyacı ise kimi zaman suiistimal edilir, kötüye kullanılır ve birileri için çıkar kapısı haline gelir.

Toplumsal yapıda dinin emir ve yasaklarından nemalanmak isteyen veya dinî kuralları kendilerine göre biçimlendirmeye çalışan kişilerle karşılaşılabilir. Bu tipler, çoğunlukla dinde yeri olmayan kurallar türetir ve bunların arkasına sığınarak egemenliklerini pekiştirir. Kendilerine ve türettikleri yalanlara inanmayan kimseleri ise şiddetle veya tehditle korkutmaya çalışır. Özellikle az gelişmiş bölgelerde karşılaşılan bu durum, kadınların aleyhine gelişen bir durumdur. Çünkü kadınlar, erkeklere nazaran daha zayıf ve güçsüz bir konumdadır.

"Hülle ve Töre" romanı, molla ve softaların kadınları baskı altına aldığı ve kadınların yaptığı birçok hareketin günah kisvesi altında kısıtlandığı bir romandır. Erkek, kadını din kılıfı altında ve din adına köleleştirmeye çalışırken kendisi dinî kuralları hiçe sayar ve arzuladığı zamanlarda dinin haram kıldığı fiilleri işlemekten çekinmez. Örneğin roman karakterlerinden Cabbar, doğum esnasında karısına hiçbir şekilde yardım etmez ve onu bir başına bırakır. İnsanoğlunun karşılaştığı en ağır eylemlerden biri olan doğum, oldukça riskli ve zor bir eylemdir. Cabbar, bu tehlikeli süreçte kendisine namahrem olan karısına bakmanın günah olduğunu düşünür ve "Günah değil mi bakmak, görmek ve yardım etmek" (Polat, 2012: 15) diyerek karısının yardım isteğini geri çevirir. Cabbar, aslında pek de mütedeyyin bir karakter değildir. Hayati bir mesele olan doğum esnasında kendisine namahrem olan karısına bakmayı günah olarak görür; fakat karısının âdetli olduğu günlerde bile ona yaklaşmaktan çekinmez. Cabbar'ın karısı Hikmetli, kocasının kendince günah türetmesine ve asıl günah olan şeyleri işlemekten çekinmemesine şu sözlerle tepki gösterir:

Batsın varsa böyle bir günah. Ölme noktasına gelen bir insana yardım etmek nasıl günah olurmuş? Her aklına geldiğinde, aklımda, gönlümde olmadan, tumanımı indirmeye zaman vermeden, dağda, ovada, ağaç diplerinde, ahırda, zamanlı,

zamansız, müsait miyim, değil miyim düşünmeden bencillik ederken günah değil de, şimdi mi günah? (Polat, 2012: 15).

Cabbar, cahil bir köylüdür; dinî bilgisi olmadığı hâlde kulaktan dolma bilgilerle hükümler vermekten çekinmez. Hikmetli, kocasından beklediği yardımı bulamayınca doğumu tek başına yapmak zorunda kalır ve bir kız çocuğu dünyaya getirir. Cabbar ise "Dinde yokmuş kız çocuklarına erkeklerin bakması, şehvet kabarırmış" (Polat, 2012: 16) diyerek çocuğunu kucağına almaktan bile kaçınır. Görüldüğü gibi Cabbar'ın mahremiyet anlayışı yeni doğmuş kız çocuğunu ve karısını mahrem olarak gören ve kendini onlardan sakınan, ölüm kalım gibi meselelerde dâhi bu mahremiyet anlayışından vazgeçmeyen insanlık dışı bir anlayıştır.

Eserde kadınlar, geleneksel yaşam gereği mutlak bir itaate mecburdur. Bunun aksi bir durum ise hem geleneklere hem de dine aykırı olarak görülür. Kadınların fikir beyan etmesi, mahrem konuları konuşması, erkek egemenliğini sorgulaması ayıp ve günah olarak kabul edilir. Örneğin roman karakterlerinden Kezban, insanların dünyaya nasıl geldiklerini merak eder ve annesi Narin'e bu minvalde sorular sorar. Narin ise "Sus kızım sus. Şimdi Allah kafana taş yağdıracak. Gözlerin başında oynuyor. Şeytanla yoldaş gibisin" (Polat, 2012: 28) diyerek kızını susturmaya ve bastırmaya çalışır. Açık görüşlü bir karakter olan Kezban ise "Neden susacağım? Allah yarattığı ve öğrenmek isteyen kuluna taş atar mı?... Allah zulmü sevmez, Allah cinsler, ırklar, dinler arası kin gütmeyi, ayırım yapmayı, hor görmeyi men etmiştir" (Polat, 2012: 28) diyerek annesine tepki gösterir ve yozlaşmış din anlayışına karşı çıkar. Narin ise her fırsatta kızını frenler. Onu geleneklerin öngördüğü şekilde yetiştirir, cehenneme gitmekle tehdit eder ve baskılamaya çalışır.

Köyde türetilen bir başka günah ise eğitimle ilgilidir. Köyün mutaassıp hocaları, okuyan kişilerin dinden çıkacağı kanaatindedir ve köylülerin okumasını engellemeye çalışır: "Okutmak insanı dinden imandan çıkarırmış diyorlar. Onun için hele de kız çocuklarının okula gitmemesi gerekliymiş diyor bazı din adamlarıyla hocalar" (Polat, 2012: 32). Köyün üfürükçü mollalarından Hoca Ömer, "Köylerimize şeytani işleri, okuma ve yazmayı getirdiler. Hele bir de kadınlarla kravatlı kâfirler ders vermeye başladı" (Polat, 2012: 34) sözleriyle okumaya karşı çıkar ve hatta okuyan kimseleri kâfir ilan eder. Köyün bir diğer hocası olan Beşir Hoca ise Ömer Hoca'nın karşısındaki güç konumundadır ve onun söylemlerini yalanlar; fakat yine de Ömer Hoca'nın köydeki etkinliğini kıramaz.

Mutaassıp ve bağnaz bir karakter olan Hoca Ömer, eğitimin yanında teknolojiye de savaş açar ve teknolojinin nimetlerini günah olarak görür. Bu nedenle arabaya binmek istemez ve köyden şehre yürüyerek gitmeye kalkar. Fakat Hoca Ömer'in eşi ve çocukları, el ve ayaklarını bağlamak suretiyle onu zorla arabaya bindirir ve bu şekilde şehre götürür (Polat, 2012: 99). Yine Hoca Ömer, doktora gitmeyi de günah olarak gören bir tiptir. Ona göre "Doktora gitmek dinsizliktir" (Polat, 2012: 101). Fakat Hoca Ömer'in karısı Hüznaz, zorla da olsa eşini doktora götürür ve eşinin tedavi olmasını sağlar. Köyde türetilen bir başka günah ise aynaya bakmanın ve kendi suretini görmenin günah olduğu şeklindedir (Polat, 2012: 107).

3. Hülle Nikâhı

İslam hukukuna göre, boşanma sonrasında aynı kişi ile tekrar evlenme her zaman mümkün olmaz. Hür karısını üç kez boşanmış olan erkek, artık dilediği zaman bu kadınla tekrar evlenemez. Bakara suresi 2. ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz” (DİB, 2011: 45). İslam inancına uygun bir evliliğin tekrar tesis edilebilmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gerekir. Bu şartlar, kocası tarafından üçlü boşanma ile boşanmış olan kadının bir başkasıyla muteber bir şekilde evlenmesi ve bu evlenmenin talâk, fesih veya ölümle ortadan kalkmış olmasıdır. Eski karı-koca arasındaki bu geçici yasağı ortadan kaldırmaya yönelik muamelelere tahlil (helal kılma) veya hülle adı verilir (Cin, 1988: 165-166).

Hüllenin gayesi kadını korumak, boşanma sözcüklerinin gereksiz kullanılmasını önlemek ve erkeği frenlemektir. Çünkü erkek, karısının yaptığı en ufak bir hatada boşanma sözcüklerini sarf ederse karısını kendi elleriyle başka bir erkeğin koynuna sokacak, daha sonra ancak boşanma gerçekleşirse karısıyla tekrar nikâh tazeleyebilecektir. Bu da kimsenin kolay kolay göze alamayacağı ciddi bir durumdur ve boşanmak isteyen erkekleri bir kere daha düşünmeye sevk eden bir hükümdür. Toplumsal yapımızda ender rastlanan bu tür evlilikler, genellikle erkeğin bir sinir anında karısını boşaması; fakat daha sonra pişman olması durumunda karşımıza çıkar. Bu tür durumlarda bir tür hile ile (hile-i şer'iyye) karşılaşılar. Boşatılan kadın, bir erkekle bir geceliğine izdivaç yapar. Ertesi gün ise bu izdivaç boşanma ile sonuçlanır ve eski karı-koca birbirleriyle tekrar nikâhlanır.

Romanda hülle evliliği, ironik bir dille ele alınmış ve âdeta hüllenin parodisi yapılmıştır. Erkekler, yaşadıkları en ufak bir problemde eşlerini boşama yolunu seçmekte ve hülle yoluyla eşlerine tekrar sahip olmaktadır. Böylece bir erkek, defalarca eşini boşayabilmekte; bir kadın, başka bir erkekle hülle yoluyla nikâhlanıp beraber olduktan sonra kocasına geri dönebilmektedir. Dolayısıyla eserde hülle evliliği dinin yozlaşması sonucu ortaya çıkan bir ahlaki sorun olarak işlenmiştir. Çünkü erkekler, en ufak bir kırgınlıkta eşlerini boşamakta ve başka erkeklerin koynuna sokmakta; sonrasında ise hiçbir şey olmamış gibi eşleriyle tekrar nikâhlanmaktadır.

Roman, yazarın ifadesine göre yaşanmış olaylardan hareketle kurgulanmıştır. Roman yazarı İsmail Polat, bir parkta otururken yaşlı bir teyze ile tanışır ve ona yazar olduğunu söyler. Yaşlı kadın, “Esas, hülle ve töre üstüne kitap yazılmalı ki, eskiden kadına yapılan zulüm mezara gitmesin” (Polat, 2012: 11) sözleriyle İsmail Polat'ı bu konuya teşvik eder ve kendi yaşam hikâyesini anlatır. İsmail Polat ise kişileri, tarihleri, yerleri değiştirmek suretiyle olayları yeniden kurgular ve roman formatına çevirir. Bu bağlamda eserde işlenen hülle evliliğinin toplumsal bir problem olduğu, gelişmemiş ve kırsal kesimlerde bu tür evliliklerin varlığını sürdürdüğü değerlendirilebilir. Eserde erkek egemenliği, erkeklerin gereksiz yere eşlerini boşaması, kadını korumayı amaçlayan hülle evliliğinin nasıl yozlaştığı ironik bir dille ortaya konur.

Roman karakterlerinden Bekir Ağa, cahil bir köylüdür. Erkek egemen toplumsal yapının bir ürünüdür ve karısının en ufak bir eleştirisini bile kabullenmek istemez. Her istediğinde karısına şiddet uygular. Torunu yaşındaki Narin ile zorla evlenen Bekir Ağa, bir müddet sonra ölümü düşünmeye başlar ve bu durumda karısının durumunun ne olacağını tasasına düşer. Narin ise “Derler ki,

'Dere kenarında tarla alan sel için, altmışında herif, on beşinde kız alırsa el için alır" (Polat, 2012: 25) sözleriyle kocasına laf atar ve aralarındaki yaş farkına göndermede bulunur. Bekir Ağa bu durumu kabullenmez ve önce karısına şiddet uygular, daha sonra ise eşini boşar. Fakat bu boşanma, daha o andan itibaren yerini yeni bir nikâha bırakacaktır: "Yarıdan erkeni yok. Hülle nikâhına hazırlan kâfir, fesat Narin" (Polat, 2012: 26). Görüldüğü gibi burada hülle nikâhı, erkek açısından bir çeşit temizlenme ve arınma yoludur. Erkek, kendisine saygısızlık yapan karısını boşamakta, onu başkasının koynuna soktuktan sonra tekrar nikâhı altına almaktadır. Eserde Narin'in hülleyi kabul edip etmediğine değinilmez; fakat Narin ile Bekir'in evliliği daha sonra rutin bir şekilde ilerler.

Eserde hülle evliliğini kabul etmeyen ve kurulu düzene karşı gelen bir kadından da bahsedilir. Roman karakterlerinden Osman, köydeki diğer erkekler gibi eşini boşama yoluna gider ve daha sonra karısıyla hülle nikâhı kıymak ister. Kevser ise "Ulan Osman sen ve senin gibiler çokça sapıksınız. Hiç insan kadını başkasının kucağına kor mu?" (Polat, 2012: 62) sözleriyle Osman'a karşı çıkar ve hülleyi kabul etmez. Böylece Osman'ın toplum içindeki saygınlığı yerle bir olur. Bu olay, Osman'ın şahsında köydeki kurulu düzeni ve softalığı da sorgulanır hâle getirir. Köyde Kevser'in hülle nikâhını kabul etmediği için lanetlendiği, ölüp hortladığı ve toprağın kendisini kabul etmediği dillendirilir (Polat, 2012: 31). Kevser'e en büyük tepkiyi ise köydeki kurulu düzenin temsilcisi olan Hoca Ömer verir. Hoca Ömer'e göre Kevser'in bu davranışı bir nevi kıyamet alametidir ve bunun bedelini bütün köylü ödeyecektir:

Böyle olunca da Kevser gibi şeytanlar, din geleneğine uymayıp hülle nikâhını kabul etmezlerse elbet hortlaklar, zebaniler ve gaipten şeyler gelecektir. Bir sabah kalktığımızda tüm insanların yüzlerini arkasına dönmüş göreceksiniz. Kiminin gözü kör ya da değişik, kiminin burnu yok, kiminin insan olduğu belli olmayan bir şekle girdiğini, elbise kabul etmeyen vücutları göreceksiniz. Bunun da mucibi Kevser'dir (Polat, 2012: 35).

Köylüler, Hoca Ömer'in bu sözlerinden sonra Kevser'i öldürmenin sevap olduğunu düşünmeye başlarlar. Kevser'i, oğlu Kerim'e vurdurtmayı tasarlarlar; fakat başarılı olamazlar. Bunun üzerine Kerim'e "piç Kerim" (Polat, 2012: 35) diye lakap takıp baskı altına alırlar. Fakat Kevser hiçbir şekilde kararından geri adım atmaz. Romanın sonunda kazanan Kevser olur. Osman, yaptıklarından pişmanlık duyar ve toplum önünde karısına destek olur. Böylece toplumsal normları kaale almaz ve hülle isteğinden vazgeçer.

Hülle nikâhı, kadının yeni bir evlilik yapıp boşanması ve kocasına geri dönmesi üzerine kurulu bir nikâh çeşididir. Fakat bu durum bir çeşit hile ile anlaşmalı hüllelere dönüşmüştür. Erkek, boşadığı karısını önceden anlaştığı biriyle nikâhlanmakta, sonra ise eski karısıyla tekrar evlenmektedir. Fakat zaman zaman anlaşmalara riayet edilmez ve bunun neticesinde ironik durumlarla da karşılaşılır. Örneğin Hoca Ömer, ikinci eşini koyunlar koçlanırken baktığı ve bir koçun başını okşadığı için boşar (Polat 2012: 7). Daha sonra ise Hoca Bedri ile anlaşmalı olarak evlendirir. Anlaşmaya göre ertesi gün boşanma gerçekleşecek ve Hoca Ömer karısıyla tekrar nikâhlanacaktır. Fakat Hoca Ömer'in karısı, nikâhtan sonra ona geri dönmek istemez ve Hoca Bedri ile olan nikâhını sürdürür. Hoca Bedri de kadını geri vermez ve böylece Hoca Ömer'in hülle planları suya düşer (Polat, 2012: 52). Olaydan bir müddet sonra Hoca Ömer'in karısı ortalıktan kaybolur ve bir daha bulunamaz. Eserde kadının akıbetinden net olarak bahsedilmez. Fakat Hoca Ömer'in, karısını öldürdüğü ve bu şekilde cezalandırdığı izlenimi uyandırılır.

Hoca Ömer'in üçüncü karısı Hürnaz da hülle nikâhından nasibini alır. Hoca Ömer, Hürnaz'ı bir dut ağacının altında uzanırken görür. Ona göre "Yorgun da olsa bir kadının kendi bahçesinde de olsa uzanması yakışık almaz" (Polat, 2012: 72). Bu yüzden hemen karısını boşar ve daha sonra hülle nikâhı yapmak ister; fakat Hürnaz bu teklifi kabul etmez ve Hoca Ömer'in toplumdaki itibarını zedeler. Hoca Ömer, bunun üzerine oğlu Kerim'e karısını vurdurtmak ister ve oğluyla şu şekilde konuşur:

Anan beni dinlemediğinden, boş olasin dedim ama onu hepten atamadım. Tekrar zevce olarak kabul etmem için hülle nikâhı yapalım dedim. Beni dinlememiştir. Bana küfür ve hakaretler etmiştir. Bu sene törelere uymayan, din, kültür, töre geleneğimizi uygulamayan kadınlardan on tanesi öldürülmüştür. Ananı öldürmen için seni çağırışım. Ananı öldürünce sen büyük sevaplar işlemiş olursun, töre ve geleneklerimiz de yerine gelmiş olur. Ben de kurtulmuş olurum, toplum beni hor görmez (Polat, 2012: 79).

Kerim, aydın bir profil çizmektedir ve babasının bu teklifini şiddetle reddeder. Bunun üzerine evlilik kaldığı yerden devam eder. Fakat aslında bu durum İslam inancıyla örtüşmez. Çünkü Hoca Ömer, boşadığı karısıyla aynı çatı altında kalmaya devam etmektedir. Hoca Ömer, üçüncü karısı Kezban'ı da boşar ve daha sonra hülle nikâhına zorlar. Fakat Kezban bunu kabul etmez. Hoca Ömer ise bunun üzerine Kezban'ı babasının evine yollar ve ondan gerçekten boşanır (Polat, 2012: 105).

Sonuç

Dinî unsurları bozma, değiştirme, kişisel çıkarlara âlet etme, belli bir zümrenin egemenliğini pekiştirmek için kullanma vb. etmenler toplumsal yaşamda her zaman rastlanabilen olgulardır ve bu manada birçok romancının ilgisini çekmiştir. "Hülle ve Töre" romanı bu bağlamda tezli bir romandır ve dini yozlaştıran, dinden nemalanan, din üzerinden egemenlik sağlayan bir zümreyi hedef almaktadır. Şeyh ve softa tiplerin din üzerinden çıkar sağlamaları ve kendi egemenliklerini kurmaları eserin başlıca problemiğidir. Kadın-erkek eşitsizliği, günah türetilmesi ve hülle nikâhının yozlaşması da eserdeki yozlaşan dinî unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Kadın-erkek eşitsizliği veya kadının hor görülmesi, İslamiyet'in benimsemiği ve tasvip etmediği bir olgudur. Fakat eserdeki erkek egemen toplumsal yapı, dini yozlaştırarak veya kendine göre yorumlayarak kadını din adına baskılar. Bunların başında kadının erkeğe karşı çıkamaması, hakkını savunmaması, okuma yazma öğrenmemesi, ilim talep etmemesi vb. unsurlar gelir. Kız çocuğu ile erkek çocuğunun eşit tutulmaması ve erkek çocuğun ayrıcalıklı tutulması da dinî motiflere dayandırılarak topluma kabul ettirilmeye çalışılan bir uygulamadır.

Günah türetilmesi, yine din adına veya dine dayanarak egemenlik kurma yollarından biridir. Eserde şeyh ve softa tiplerin yönettiği cahil bir toplumsal yapı resmedilir. Cahil köylü, şeyhlerin türettiği günahlar yüzünden namahrem karısına doğum esnasında yardım edemez; çünkü bu esnada karısına bakmanın günah olduğunu düşünür. Aynı düşünce, yeni doğan kız çocuğu için de geçerlidir. Baba, yeni doğmuş kız çocuğunu kendisine mahrem olarak görür ve ona bakmaz. Cahiliye dönemi Araplarının kız çocuklarını diri diri gömdüğü hatırlanırsa buradaki yozlaşmanın o dönemden çok da uzak olmadığı değerlendirilebilir. Eserdeki bir diğer günah türetimi ise teknolojiyle alakalıdır. Eserdeki softa tipler,

teknolojiyi haram olarak görür ve ondan faydalanmaz. Bu bağlamda arabaya binmek ve aynaya bakmak günah olarak gösterilir.

Hülle nikâhı, eserde din adına kadınların bir meta gibi el değiştirdiği ve ilk sahibine geri döndüğü, bazen gizli bazense açık şekilde yürütülen bir anlaşma sistemi olarak önümüze çıkar. Hülle nikâhı, kadını koruyan ve erkeğin olur olmaz zamanlarda karısını boşamasını engelleyen bir müessesedir. Fakat eserde bu düzenleme, bir nevi oyun hâline getirilmiş; erkekler istedikleri zamanlarda karısını boşamakta, daha sonra hülle yoluyla eşleriyle tekrar evlenmektedirler. Bir erkek, eşini defalarca boşayıp hülle yoluyla tekrar eşine sahip olabilmektedir. Bir nevi sapıklık veya ahlaksızlık olarak nitelendirilecek bu durum, eserde eleştirel bir gözle işlenmiş ve İslamiyet'in böyle bir uygulamayı benimseyemeyeceği vurgulanmıştır. Eser boyunca gerçek İslam ile yozlaşmış İslam anlayışı karşılaştırılmış, toplumsal yaşamdaki dine aykırı unsurların din adına sürdürülmesi eleştirilmiştir.

Kaynakça

- Candan, Abdulcelil. (2012), Âdil ve Zalim Toplumlar, *Kur'aniHayat*, 5, 23, s. 25-30.
- Cevizci, Ahmet. (1999), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cin, Halil. (1988), *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Konya.
- DİB. (2008), *İlmihal II*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- DİB. (2011), *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- Gönen, M. Emin. (2015), *Türk Romanında Din ve İnanç Algısı:(1897-1908)*, Dicle Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır.
- Harman. (1996), *Günah, İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 278-282.
- Kaplan, Mehmet. (2006), *Nesillerin Ruhu*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Marshall, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Polat, İsmail. (2012), *Hülle ve Töre*, Kora Yayınları, İstanbul.
- Sağlam, M. Halil, (2016), *Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1934-1938)*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır.
- Sönmez, Vecihi. (2017), *İslam İncancında Günah Kavramı*, *Journal of Islamic Research*; 28 (1), s. 42-66.
- Şimşek, Yaşar. (2017), *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1908-1923)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- TDK. (2011), *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Timur, Kemal. (2006), *Türk Romanında Dinler ve İnançlar*, Elips Kitap, Ankara.

Timur, Kemal. (2009), Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar, *Turkish Studies*, 4, s. 2089-2125.

Dr. Özkan CİĞA

Dicle Üniversitesi
Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi,
Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Diyarbakır/TÜRKİYE
ozkanciga@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7081-4507

**MENSUR BİR AŞK VE MACERA
HİKÂYESİ: KISSA-İ SEYYİD CÜNEYD VE
REŞİDE-İ ARAB***

A LOVE AND ADVENTURE STORY: KISSA-İ
SEYYİD CÜNEYD AND REŞİDE-İ ARAB

DOI Number: 10.28981/hikmet.413438

ÖZ

Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab XVI. yüzyılda Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu eserin müellifinin kim olduğu hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. İçinde manzumelerin de yer aldığı mensur olarak yazılmış bu eser, Seyyid Cüneyd ile Reşide-i Arab arasında başlayan aşkın uzun ve efsanevi maceraya kapı aralamasından meydana gelmiştir. Hikâye, ahlâki değerleri ve halk inançlarını öğretme, tarih ve insan sevgisini anlatma ve benimsetme açısından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Hikâyede cin, peri, şeytan, cadı gibi olağanüstü şahıslara yer verildiği gibi dîni ve tarihî şahsiyetler de hikâyenin kurgu dünyasına dâhil edilir. Fantastik öğelerle süslenmiş bu hikâyenin, meddâh anlatım tarzının yanı sıra günümüzde kullanılan bazı anlatım teknikleriyle de işlendiği tespit edilmiştir. Dönemine göre sade bir dille yazılan bu eser, Eski Anadolu Türkçesinin dil hususiyetlerini barındırmaktadır. Hikâye; deyim, atasözü ve özlü sözlerin yanı sıra arkaik kelimeler bakımından da oldukça zengindir.

Bu çalışmada, Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab'ın Türk edebiyatındaki yeri ve önemine kısaca değinilip özeti verildikten sonra eserin müellifi, mütercimleri, yazılış sebebi ve nüshaları hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab, Klâsik Türk Edebiyatı, Mensur Hikâye, Tercüme Eser, XVI. yüzyıl.*

ABSTRACT

Kıssa-i Seyyid Cüneyd and Reşide-i Arab is has been translated from Persian to Turkish language in XVIth century. There is not definite information about the writer of this work. This prosaic story in which poems also exist consists of long and legendary adventure of the love between Seyyid Cüneyd and Reşide-i Arab. The story has got a substantial content in terms of teaching ethical values and folk believes, explicating and adopting the love of history and human. The story involves extraordinary persons such as gin, fairy, devil witch as well as religious and historical persons. It has been confirmed that the story adorned with fantastic items which stretch the imagination came into existence contemporary expression techniques as much as public storyteller style. This story that has been written in quite simple language in proportion to period involves the language features of Old Anatolian Turkish. The story has quite substantial structure in terms of archaic words as well as idiom, proverb and wise sayings.

In this study, it will be mentioned about position and importance of Kıssa-i Seyyid Cüneyd and Reşide-i Arab in Turkish literature and the work will be epitomized shortly and then it will be informed about the writer, translators, transcripts and the reason of being written of the story.

Keywords: *Kıssa-i Seyyid Cüneyd and Reşide-i Arab, Classical Turkish Literature, Prosaic Story, Translated Work, 16th century.*

* Bu çalışma doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Özkan Cığa (2018). *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab Tercümesi (İnceleme-Metin)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi SBE. Tezin tamamlanmasından önce eseri tanıtmak adına Vâhidî'nin *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab ve Sergüzeşt-i İşân Tercümesi Üzerine* adlı yazdığımız makalede çeşitli bilgi eksikliğine dair tespitlerimiz olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Özkan Cığa (2016). "Vâhidî'nin *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab ve Sergüzeşt-i İşân Tercümesi Üzerine*". *Dicle Üniversitesi SBE Dergisi (DÜSBED)*, ISSN: 1308-6219 Nisan Yıl: 8 Sayı: 16 s. 442-450, Türkiye. Tezin tamamlanmasının ardından tespit ettiğimiz yeni bilgiler ışığında söz konusu makalede yer alan bilgi eksikliğini gidermek adına bu makaleyi kaleme aldık.

Giriş

Klâsik Türk edebiyatında mensur eserler, kolay bir şekilde ezberlenebilme özelliği ve edebî zevkin daha çok ön planda olması gibi nedenlerden dolayı manzum eserlerin gölgesinde kaldığı söylenebilir. Ancak son yıllarda mensur eserler üzerine yapılan araştırmalar neticesinde nesir geleneğinin de zaman içerisinde güçlü bir düzeye vardığı görülür (Levend, 1967: 71-17; Kavruk, 1998; Boratav, 2002; Çaldak, 2006: 74-90; Ünlü, 2008; Mazioğlu, 2009: 747-768; Çaldak, 2010; Tulum, 2014; Arslan, 2015, vs.).

Türklerin İslâmiyet’le tanışmasından sonra ilmî kitapların yanı sıra İslâm ve İslâm ahlakını anlamak için Arapça ve Farsça pek çok eserin Türkçeye tercümesinin yapıldığı bilinmektedir. Özellikle hem İslâm ahlakını öğretmek hem de okuyucuya edebî zevki hissettirmek için manzum, mensur ya da hem manzum hem mensur eserlerin tercümelere azımsanmayacak derecededir. Ayrıca bu eserlerin Türk diline, kültürüne ve edebiyatına da katkısı büyüktür (Mazioğlu, 2009: 747-768; Kavruk, 1998: 21-69; Çaldak, 2006: 74-90; Yazar, 2011: 91-214; Selçuk, 2017: 339-362).

Bu minvâlde tercüme eserler içerisinde yer alan *Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*, XVI. yüzyılda Farsçadan Türkçeye aktarılmıştır. *Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*’ın, sadece bir aşk hikâyesi olmadığı, hikâyede tevhd-i Rabbü’l-alemîn, Hz. Muhammed’in na’tı ve emîrü’l-mü’minîn’in başından geçen kıssaların yanısıra İslam ahlakına da büyük oranda yer verildiği görülür.

Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab’da olağanüstü kişiliğe sahip şahıslarla (cin, perî, dev, şeytan vs.) hikâyenin aslı unsuru olan şahısların yanı sıra (Seyyid Üseyd, Seyyid Cüneyd, Reşide-i Arab, Şeybû) Hz. Muhammed, Hz. Alî, Hz. Abbâs, Hz. Hamza, Hz. Abdülmuttalib, Hz. Fâtıma, Hz. Hızır, Hârûn Reşîd, Sa’îd b. Cübeyr ve Yûsuf-ı Haccâc gibi pek çok dinî ve tarihî şahsiyetlerin de kurguya dahil edildiği görülmektedir. Hikâyede ayrıca Cemşîd, Rüstem-i Zâl, Sührâb, Pijen, Anter, İsfendiyâr, Ferîdûn, Herakl gibi efsanevî şahsiyetlere telmihde bulunmakla kalınmayıp bu kişilerin kurguya da dahil edilmesi dikkat çeken diğer husustur. Hikâyenin geniş bir coğrafya dahilinde kurgulanmış olması nedeniyle Tartûs, Sivas, Malatya, Halep, Yemen, Mısır, Endülüs, Mekke ve Medîne gibi pek çok gerçek mekân ile cinlerin, perîlerin ve devlerin yaşadığı olağanüstü mekânlar hikâyede iç içe yer alır.

Hikâyede, ardı sıra devam eden olaylar yalnız bir hikâye etrafında gelişir. Hikâyenin bu yönüyle *Sinbadnâme*, *Binbir Gece Masalları*, *Kırk Vezir Hikâyeleri*, *Kelile ve Dimne* gibi çerçeve hikâye tarzında kaleme alınmış hikâyeleri anımsattığı söylenebilir. Hikâyede, meddâh tarzı anlatımının yanı sıra günümüzde sadece modern hikâyelere atfedilen iç monolog veya geri dönüş (flash-back) tekniği gibi birtakım anlatım tekniklerine de yer verilir. Hikâyede kullanılan anlatım tekniklerine bakılırsa bu hikâye bir bakıma Tanzimat’tan önce Türk edebiyatında güçlü bir tahkiye geleneğinin var olduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bu hikâye ayrıca, birtakım edebiyat tarihlerinde hikâyenin genellikle Tanzimat Edebiyatı’yla başlatılma yanlışlığına güçlü bir delil olarak sunulabilir. Bu konuda Kavruk, bir çalışmada şu ifadelerle yer verir:

“Edebiyat tarihlerinde hikâye ve roman genellikle Tanzimat Edebiyatı’yla başlatılır. Bu görüş, şimdiye kadar mensur Türk hikâyeciliği konusunda edebiyatımızın bütününe içine alan, derinlemesine bir çalışmanın yapılmamış olmasından, dolayısıyla eski edebiyatımızdaki klâsik hikâyelerimizin ve

hikâyeciliğimizin incelenmemiş bulunmasından, bunun yanında “hikâyenin” sadece bugünkü modern hikâye çerçevesi içinde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Klâsik hikâyelerimiz araştırılınca görülecektir ki Türklerin, geçmişi çok eskilere dayanan, hatta İslâmiyet öncesine varan bir hikâyecilik geleneği vardır. Bu geniş dönemde yazılmış, tercüme, te’lîf sayısız eserler, yerli hayatı aksettiren hatta bugünkü modern hikâyeler tarzında kaleme alınmış olanlar vardır (Kavruk, 1998: IX).”

Sağlam bir kurgu üzerine bina edilen ve bazı modern anlatım tekniklerini de içerisinde barındıran *Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*, Kavruk’un bu konuda ne denli haklı olduğunu gösteren bir hikâye olarak değerlendirilebilir.

İslâmiyet’ten sonra yazılan hikâyede insanın hayal gücünü zorlayan olağanüstü olaylar sıkça yer alır ve hikâyede mübalağa seviyesine varan bir anlatım hâkimdir. Şahıs, şehir, çevre ve mekân tasvirlerinde bağlama dayalı olabildiğince ayrıntıya yer verilir. Ebû Hafs-ı Kûfî tarafından Hârûn Reşid’e anlatılan bu hikâyede Hârûn Reşid, bağlama göre kendi duygularını yansıtır ve Ebû Hafs-ı Kûfî de yine bağlama göre birtakım nasihatlerde bulunarak okuru/dinleyeni uyarır.

Eski Anadolu Türkçesinin dil hususiyetlerini içerisinde barındıran eser, atasözü ve deyimler bakımından zengin olmakla beraber, Farsça, Arapça ibareler bakımından da dikkat çekmektedir. Konu bağlamında manzum söylemlerin de yer aldığı, dönemine göre sade bir üslûpla kaleme alınan *Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*, çeşitli bilim dalları için üzerinde çalışılabilecek bir eser hüviyetindedir.

1. Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab

Kısisa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab, Seyyid Cüneyd ile Reşide-i Arab’ın arasındaki aşkı, birbirlerine kavuşmak için yaşadıkları zorlu mücadeleyi ve onları bulmaya çalışan şahısların macerasını içermektedir. Fantastik öğelerin de yer aldığı bu eserde; nasihat, hikmet, şecâat, cömertlik, ahde vefâ, muhabbet, dostluk, sadakat; yalan, hırsızlık, hîle, riyâ, zulüm gibi olumlu ve olumsuz ahlâkî konulara yer verilir. Ebû Hafs-ı Kûfî’nin Hârûn Reşid’e anlatımıyla başlayan hikâyenin özeti şöyledir:

Hiz. Muhammed’in amcası Hz. Abbâs o dönemde çok yaşlı biridir. Onun Hindistan’dan getirdiği ve aslı pâdişâhlar neslinden olan bir hizmetçisi vardır. Güzel yüzlü ve güzel huylu olan bu kıza Hz. Abbâs’ın yeğeni olan Seyyid Üseyd âşık olur. Seyyid Üseyd ve akrabası Hz. Abbâs’tan kızı isterler. Bu durum ilk önce Hz. Abbâs’ın hoşuna gitmese de daha sonra kızı Seyyid Üseyd’e vermeye ikna olur. Bu evlilikten bir erkek çocuk dünyaya gelir ve onun talihine bakarak adını Cüneyd koyarlar. Seyyid Üseyd, Cüneyd’i sütanneye verir. Sütanesi yedi yaşına kadar emzirdikten sonra Cüneyd’i mektebe gönderirler. İlim ve edep öğrenerek on dört yaşına gelir. Son derece yakışıklı, akıllı, hüner sahibi ve kuvvetli biri hâline gelen Cüneyd, silahşorluğa başlar. Silahşorluk eğitimini tamamlayıp ata binerek ava çıkmaya başlar. On altı yaşında Cüneyd’in yiğitliği, adaleti, cömertliği ve cesareti dilden dile dolaşır.

Bir gün Cüneyd, avlanma sırasında biri ile tartışarak kavga eder. Kavganın sonunda Cüneyd o şahsı öldürür. O şahsın deve çobanı, Cüneyd’e onun Amr’ın oğlu Hanzala olduğunu, babasının yirmi binden fazla askerinin olduğunu, çok kuvvetli silahşor olan Gazanfer adında bir kardeşinin daha olduğunu ve bu yüzden Hanzala’nın intikamını alacaklarını söyler. Cüneyd onu dinlemeyerek deve çobanına kızar ve Medîne’ye gider. Deve çobanı bu haberi yolda gördüğü

Hanzala'nın askerlerine iletir. Askerler de Hanzalanın cesedini alarak Amr'ın önüne getirirler.

Amr, Cüneyd'i öldürmek için toplam kırk bin askerle Medine'ye doğru yola koyulur. Amr, oğlunun kanlı gömleğini boynuna asarak binlerce askerlin önünde ağlaya ağlaya savaş meydanına gelir. Seyyid Üseyd ise on bin askerle bu ordunun karşısına çıkar. Seyyid Üseyd, bu savaştan vazgeçmesi için Amr'a ne söylese onu iknâ edemez. Amr'ın tek isteği intikam olduğu için Seyyid Üseyd Amr ile dövüşmeye başlar. Dövüşün sonunda Seyyid Üseyd, Amr'ı öldürür. Amr'ın kardeşi olan Hilâl, kardeşinin intikamını almak için savaş meydanına gelir. Üseyd onu da öldürür. Daha sonra Amr'ın kızı Reşîde-i Arab babasının, kardeşinin ve amcasının intikamını almak için beş bin askerle savaş meydanına gelir. O gün iki tarafın askeri arasında çok çetin bir savaş olur. Reşîde-i Arab savaş meydanında pek çok askeri öldürdükten sonra büyük bir üne kavuşur.

Ertesi gün Reşîde-i Arab savaşmak için Cüneyd'i meydana çağırır. Reşîde ile Cüneyd savaş meydanında karşılaşır. Cüneyd ve Reşîde birbirleriyle uzun süre savaşır ve sonunda Cüneyd ile Reşîde birbirine âşık olur. Reşîde, Cüneyd'in aşkıdan ertesi gün savaş meydanına girmek istemese de halkının kötü söyleyeceğinden çekinerek savaş meydanına girmesi gerektiği düşüncesinde olur. Cüneyd ise Reşîde'nin aşkıdan gece gündüz ağlamaya başlar.

Seyyid Üseyd, Reşîde'ye zarar vermeden onu tuzağa düşürüp yakalar ve kendi askerinin olduğu yere getirir. Reşîde'yi gören herkes kendinden geçip ona âşık olur. Medîne halkı, Reşîde için birbiriyle kavga ettiklerinden Hz. Abbâs'ın tavsiyesi üzerine Seyyid Üseyd, Reşîde'yi emânet etmek üzere Kâdî'ye götürür. Kâdî, Reşîde'yi görür görmez kendinden geçer ve ona âşık olur. Seyyid Üseyd bu durumdan haberdar olunca Reşîde'yi zincirleyip Kâdî'nin sarayında bulunan hücreye koyarak saraydan dışarı çıkar.

O sırada Reşîde'nin annesi Zehrâ-yı Perî, hem Reşîde hem de eşi Amr ve oğlu Hanzala için mâtem tutar. Ancak daha önce Amr ile evlendiği için babasının bedduâsını alarak perilik özelliğini yitiren Zehrâ-yı Perî çaresiz kalır. Zehrâ-yı Perî'nin kız kardeşi Hannâne-i Perî gelişen olaylardan haberdar olur ve Medîne'dekileri öldürüp Reşîde'yi oradan kurtarmaya karar verir. Hannâne, Medîne'ye gidip Reşîde'yi Kâf dağının yakınına getirmesi için bir deve emreder. Dev, ejderha şekline girerek Medîne'ye gelir ve Reşîde'yi Kâdî'nin sarayından kaçırarak Hannâne'nin yanına getirir. Reşîde, annesi ve teyzesiyle bir süre hasret giderir. Reşîde'nin kaçırıldığını gören halk hayrete düşer. Kâdî ve Cüneyd ise onun ayrılığında dîvâne olup gece gündüz ağlar. Kâdî ile Cüneyd, Reşîde'nin ayrılığında daha fazla dayanamayıp onu aramak için yola çıkmaya karar verirler. Reşîde ise Cüneyd'in ayrılığında tahammül edemez ve bir bahaneyle annesinin yanından ayrılmaya karar verir. Hannâne, Reşîde'yi istediği yere iletmesi için bir deve emreder.

Reşîde, yol hazırlığını yapıp erkek kılığına girer ve at şekline giren devin sırtına binerek gökyüzünde uçmaya başlar. Reşîde, Allâh'ın ismini dile getirince devin kanatları kırılır ve Reşîde devle beraber çöle düşer. Reşîde, çölde tek başına pek çok sıkıntı çekerek aç ve susuz bir şekilde yürümeye başlar. Reşîde, bir geminin kendisini alıp götürme ümidiyle bir deniz kenarına varır. Denizde bir balıkçı görür. Balıkçı onun nereli olduğunu sorunca Reşîde, Medîne'den olduğunu söyler. Balıkçı hayret ederek oraya varmak için yetmiş yıllık yol bulunduğunu ve buraya gelmesinin imkânsız olduğunu söylemesi üzerine Reşîde gerçeği anlatır

ancak kız olduğunu söylemez. Balıkçı ona beraber yaşayabileceklerini, dört kızından birini kendisine verebileceğini söyler. Reşîde, balıkçının teklifi üzerine onun evinin bulunduğu Tevb şehrine gider.

Bu gelişmelerden habersiz olan Amr Ümeyye'nin torunu Şeybû seferden döner. Oldukça hilekâr, zeki, kuvvetli ve maharetli olan Şeybû, pek çok özelliği ile dedesine benzer. Kılıktan kılığa girer, kırk günlük yolu bir günde alır yine de yorulmaz. Seyyid Üseyd, durumu Şeybû'ya anlatır ve onu Reşîde'den haber almak üzere benî-Şeybân'a gönderir. Şeybû, kılık değiştirerek hemen Benî-Şeybân'a ulaşır. Kendini Yahûdî biri olarak tanıtan Şeybû, babasının ve dedesinin Hamza tarafından öldürüldüğünü söyler. Bu durum Reşîde'nin annesi Zehrâ'nın hoşuna gidip ondan Reşîde'nin talihine bakmasını ister. Yüz altmış yaşındaki bir yaşlı kılığına giren Şeybû, reml tahtasını önüne alıp fal açar ve Reşîde'ye ne olduğunu tahmin ederek onlardan bilgi alır. Gece olunca çadırda değerli bulduğu şeyleri alır ve Medîne'ye döner.

Reşîde'nin çölde olduğunu öğrenince Kâdî ile Cüneyd feryat ederek kendilerinden geçerler. Kâdî ile Cüneyd kendilerine geldiklerinde Reşîde'yi aramak için bir gece Medîne'den uzaklaşırlar. Daha önce sefere çıkmamış olan Cüneyd ile Kâdî, seyahate alışkın değildir. Cüneyd ile Kâdî aç ve susuz bir hâlde bir harâbeye varırlar. Orada dinlenirken bir kervânın gelip harâbeye konduğunu görürler. Ertesi gün kervânla birlikte yola devam ederler. Yolda harâmîlerle karşılaşılırlar. Kervânda bulunan tüccarlar mallarını bırakıp kaçarken Cüneyd onlarla savaşıyor ve harâmîlerin tamamını öldürür. Onun Hz. Hamza soyundan geldiğini öğrenen tüccar, onu daha önce tanımadığı için Cüneyd'den özür diler ve bir süre daha seyahat ettikten sonra Tartûs şehrine varırlar. Cüneyd'le Kâdî Tartûs'ta nevrûz kutlamalarında güreş meydanına giderler. Cüneyd dayanamaz ve güreş meydanına girer. Cüneyd'in heybetini ve gücünü gören halk hayret eder. Bu nedenle Tartûs pâdişâhının dikkatini çeker. Onu kendi sarayına davet ederek ona çeşitli ikramlarda bulunur ve bir an olsun onu yanından ayırmaz.

Rûm askerinin Tartûs'a doğru geldiğini öğrenen Tartûs pâdişâhı savaş hazırlığına başlar ve Seyyid Cüneyd'i de yanına alarak yola çıkarlar. İki ordu savaş meydanında karşılaşır. Seyyid Cüneyd savaş meydanında pek çok kişi ile savaşıyor ve onları öldürür. Bu durum kayserin dikkatini çeker ve onun kim olduğunu öğrenmek için bir elçi gönderir. Seyyid Cüneyd kendini sıradan biri olarak tanıttıca ona çeşitli tekliflerde bulunur. Ancak Seyyid Cüneyd yapılan teklifleri kızarak reddeder ve kayserin Müslüman olmasını ister. Savaştan dönüp çadırlarına gelince Tartûs pâdişâhı Seyyid Cüneyd'in aslı hakkında ona sorular sorar. Onun Hz. Hamza'nın soyundan geldiğini öğrenince hemen özür dileyerek ona çeşitli ikramlarda bulunur.

Diğer taraftan Seyyid Cüneyd, Kâdî ile birlikte Medîne'den ayrılınca babası ve annesi çok üzülmüştür. Seyyid Cüneyd ile beraber büyüyen Şeybû bu durumu görünce Sa'd-ı Vakkâs'ın torunu olan dostu Muhtâr'la birlikte Seyyid Cüneyd'i aramak için yola çıkarlar. Yolda yüz üstü yere uzanmış, elleri bağlı tüccarlarla karşılaşılırlar. Tüccarlar, Muhtâr ile Şeybû'ya bin kadar harâmînin yollarını kestiğini ve mallarını alıp gittiklerini söylerler. Muhtâr harâmîlerin çoğunu öldürür ve geri kalanlar ise korkup kaçar. Muhtâr harâmîlerden aldığı malları tüccarlara verir ve yola devam ederler. Bir gece Tartûs'a varırlar. Kayser ile savaşın olduğunu ve Seyyid Cüneyd'in de orada bulunduğunu anlayan Muhtâr ile Şeybû ertesi gün savaş meydanına girerler. Orada Seyyid Cüneyd ile karşılaşılırlar.

sarayda dolaşırken bir kubbenin üzerine çıkarlar. O kubbenin kapısını açıp içeri girdiklerinde büyük bir taş görürler. Şeybû o taşı yerinden oynatınca açık bir kapı görür. O kapının eşiğinden aşağıya doğru inen bir merdivenden aşağı iner. Şeybû; Muhtâr ve Kâdî'nin uyarılarını dinlemeyerek o yerin dibine iner ve onlara bir saat içinde çıkmadıysa gidebileceklerini söyler. Gece olunca Muhtâr ile Kâdî Şeybû'dan ümitlerini kesip kayserin şehrinden ayrılırlar.

Şeybû, o sırada kuyunun dibinde karanlıklar içinde nereye gittiğini bilmeden dört gün boyunca yürür ve bir delikten dışarı çıkar. Şeybû dinlenirken denizden kıyıya yaklaşan bir geminin olduğunu farkeder. Şeybû, gemideki kızı görünce kendinden geçer ve hemen yaşlı bir râhip kılığına girer. Gemideki güzel kızın kayserin kızı olduğunu anlayan Şeybû, kızın ailesinin başına gelenlerden habersiz olduğunu tahmin eder. Onu gören dadı, kıza onun râhip olduğunu söyler. Ancak oraya nasıl geldiğine anlam veremez. Şeybû hile çantasından bayıltıcı ilaçla terbiyelenmiş yaban üzümü çıkarır ve gemide olan herkese ikram eder. Yaban üzümlerini yer yermez yere düşerler. Hemen dadıyı ve yanındakileri öldürür. Kayser kızını ise gemiye taşır ve yola çıkar.

Bunlar bu durumda iken Reşide altı ay boyunca Tevb şehrindeki balıkçı evinde kalır. Seyyid Cüneyd'in hasretiyle gece gündüz feryat ederek ağlar ve asla balıkçının evinden dışarı çıkmaz, kimseyle konuşmaz. Bir casus bu durumu pâdişâha iletir ve ona Reşide'nin güzelliğinden bahseder. Pâdişâh hemen balıkçının evinin etrafını kuşatır ve Reşide'yi evden dışarı çıkarır. Pâdişâh atından iner ve rüyâsında gördüğü mübârek kişinin o olduğuna kanaat getirerek Reşide'nin ayağına yüzünü sürer. Onun kız olduğunu anlamayan pâdişâh ona kendi kızını vereceğini söyler ve ona çok iyi davranır. Reşide, pâdişâha bir bahâne uydurup içi yiyeceklerle dolu gemiyle silahlarını da yanına alarak yola çıkar. Bir süre yol aldıktan sonra gemidekileri öldürür ve tek başına yola devam eder. Denizde iki ay boyunca yol alır. Açlık ve susuzluktan ölmek üzereyken sonunda bir adaya varır. Bir süre yürüdüktan sonra yorulur ve yırtıcı hayvanlardan sakınmak için bir ağacın üzerine çıkarak orada dinlenir.

Bu sırada perîlerin ellerinde meşalelerle birlikte gökten indiğini ve kendisinin bulunduğu ağacın altına geldiğini görür. Bir kadın ile genç bir erkek ağacın altına kurulan tahta oturur ve konuşmaya başlar. Perîler şâhının oğlu olan genç erkek, daha önce bir savaş meydanında Reşide'nin yüzünü görüp ona âşık olmuştur ve onu bulmak için annesi olan Zübeyde ile birlikte seyahat etmektedir. Reşide'den bir iz bulamayan genç sonunda Reşide'nin bulunduğu ağacın altına gelir. Gün ağarmaya başlayınca Reşide'nin güzel yüzünü gören Zübeyde'nin oğlu onun Reşide olduğunu anlar ve kendinden geçerek yere düşer. Zübeyde ise oğlunun durumunu görünce Reşide'nin sihir yaptığını düşünerek onu bir cadı sanar ve gece gündüz dövmeye başlar. Saîd-i Perî kendine gelir ve gördüğü kızın Reşide olduğunu söyler. Zübeyde bunu duyunca hemen Reşide'den özür diler ve yaralarının tedâvisine başlarlar. Reşide kendine gelmeye başlayınca onun üzerine altın, cevher saçarak bir kutlama yaparlar. Reşide'nin aklında ise sadece Seyyid Cüneyd'e kavuşma hayâli vardır.

Diğer taraftan Seyyid Cüneyd kayserin zindanından çıkıp yola koyulur. Çölün kavurucu sıcaklığında aç ve susuz bir şekilde yol alan Seyyid Cüneyd, Hz. Muhammed'in öğrettiği duâyı okuyunca karşısına bir ceylan çıkar. Seyyid Cüneyd, Allâh'a şükrederek ceylanı takip eder. Seyyid Cüneyd bir süre yürüdüktan sonra bir çeşmeye varır. Çeşmenin önünde büyük bir havuz ve yanında her biri

otuz batman ağırlığında olan narla dolu bir ağaç ve ağacın dibinde ise ay yüzlü bir genç görür. Allâh tarafından gönderilen bu genç, Seyyid Cüneyd'e yol göstermesi için önce ceylan sonra insan şekline giren bir melektir. Seyyid Cüneyd'e selam verir ve bu durumu ona anlatır. Seyyid Cüneyd, Allâh'a şükrederek her bir tanesi rengarenk ve farklı lezette olan narlardan yer. Daha sonra o narlardan alabildiği kadarını yanına alarak çölde yürümeye devam eder. Bir süre sonra Reşide'nin sûretine girmiş bir cadıyla karşılaşır. Cadıyı öldürdüğü vakit kendini bir kuyu dibinde görür. Büyük bir üzüntü içinde kuyuda uykuya dalar ve rüyasında babası Seyyid Üseyd'i daha sonra Hz. Ali'yi görür. Onların yardımıyla kuyudan kurtulur ve bir deniz kenarına varır. Bir gün Seyyid Cüneyd, Hz. Hamza'nın kendisine rüyada öğrettiği şekilde bir sandal yapar ve deryada dalgalar arasında yol almaya başlar. Sonunda bir adaya ulaşır. Adada gezerken orada bulunan yüksek bir ağaca çıkarak dinlenir.

Gece olunca gökten inen meşalelere bakar. Daha sonra dört ifrîtin sırtlarında taşıdığı bir tahtın üzerinde ağlayan bir kız ve yaşlı bir dadının yer yüzüne indiğini görür. Seyyid Cüneyd, cadıyı öldürdüğü vakit, Şu'ayb-ı Perî'nin kızı olan Kirvâne, annesiyle birlikte oradan geçerken Seyyid Cüneyd'i görür ve ona âşık olur. O günden sonra Seyyid Cüneyd'i aramaya başlar. Ancak bulamaz ve Seyyid Cüneyd'in bulunduğu adaya gelir.

Kirvâne çok güzel bir perîdir. Kirvâne'ye âşık olan Mülûkâl-i Dîv ise onun için pek çok savaşa katılır ve sonunda Kirvâne'yi eşi olarak almak için babasından söz alır. Kirvâne'nin gönlünde ise Seyyid Cüneyd vardır. Seyyid Cüneyd'in aşkıyla gece gündüz ağlayan Kirvâne gün ağarınca Seyyid Cüneyd'in bulunduğu ağacın dibinde oturur. Kirvâne yukarı bakınca Seyyid Cüneyd'i görür ve bayılır. Kendine gelince tekrar Seyyid Cüneyd'e bakar ve dadısına, âşık olduğu şahsın bu olduğunu söyler. Dadi, bir ifrîte Seyyid Cüneyd'i getirmesi için emreder ve Seyyid Cüneyd'i alarak Kâf dağına gitmek üzere yola çıkarlar.

Kirvâne, dadi ve Seyyid Cüneyd Kâf dağına doğru giderken Mülûkâl ve onun askerleriyle karşılaşır. Mülûkâl, Kirvâne ile Seyyid Cüneyd'i tutup bir deve emânet eder, ondan sonra dadısını ve beraberinde olan herkesi öldürür.

Bu sırada Seyyid Cüneyd'in Hz. Hamza'nın soyundan geldiğini öğrenen Mülûkâl, çok sevinir. Kendi babasını ve kardeşlerini öldürdüğü için Hz. Hamza'ya kin besleyen Mülûkâl, Seyyid Cüneyd'i öldürme planları yapar. Seyyid Cüneyd'in eline ve ayağına zincir vurup devlerin zindanı olan çöle bırakılması için emreder. Gece gündüz Allâh'a duâ eden Seyyid Cüneyd, Reşide'nin ayrılık hasretiyle de sürekli ağlar.

Diğer taraftan Muhtâr ile Kâdî kayserin oğluyla vezirini öldürüp Şeybû'yı ise kuyuda bırakıp yola çıkarlar. İki ay boyunca yürüdükten sonra içinde siyahların bulunduğu bir kaleye varırlar. Kaledeki siyahlardan biri bunların geldiğini görünce onları öldürmek üzere oraya askerleri yollar. Askerler, Muhtâr'a yaklaştıkça Muhtâr onları öldürür. Muhtâr, şâhın kardeşine kaleye nasıl girildiğini ve hazinenin nerede olduğunu sorar. Şâhın kardeşi daha sonra cebinden efsûnlu bir mühr çıkarır ve Muhtâr'a verir. Bir tarafı yeşil ve bir tarafı kıvıll olan bu mührün kıvıll tarafı sürülünce kapıların kilitlendiğini, yeşil tarafı sürülünce kapıların açıldığını anlatır. Bu kalenin Cemsîd'in kalesi olduğunu söyleyen siyah, yedi kapının ardında saklanan bir hazinenin olduğunu ve hazinenin anahtarının ise saçlarının içinde gizlediğini söyler. Muhtâr ne sorarsa siyah cevap verir ve sonunda başında gizlediği anahtarı da Muhtâr'a verdikten sonra Muhtâr siyahı öldürür. Muhtâr ve

Kâdî siyahın söylediklerini yaparak kaleye girerler. Muhtâr ile Kâdî kalede Cemşid'in hazinesini bulurlar. Hazineden çıkıp zindan kapısına varırlar. Burada bulunan elleri ve ayakları bağlı iki yüz tüccarı serbest bırakırlar. Cemşid'in hazinesinden aldığı zırhı giyip kılıcı eline alan Muhtâr, o kalede bulunan herkesi öldürür ve kaleyi yakar. Muhtâr ile Kâdî'nin başından buna benzer pek çok macera geçer.

Diğer taraftan Şeybû ile kayserin kızı gemiye binerek sonu gelmeyen dalgalar arasında gece gündüz yol alırlar. Şeybû ile kayserin kızı pek çok maceraya tanık olduktan sonra siyahların bulunduğu Ceymûn kalesine varırlar. Şeybû, hîle çantasından bir ilaç çıkarır ve yüzünü siyaha boyar. Kızın da yüzünü siyaha boyayıp onu hizmetkâr kılığına koyduktan sonra Şeybû eline müzik âleti olarak çalgıcı kılığına girer. Şeybû, kalenin kenarında bulunanlara seslenerek mutrib Ferec'in oğlunun geldiğini ve bu durumu Ceymûn'a haber vermelerini söyler. Harâmîlerden aldığı pek çok hediyeyle birlikte Ceymûn'un huzûruna çıkan Şeybû, kendinin Ferec'in oğlu olduğunu ve onun için geldiğini söyler. Ceymûn bu duruma sevinir. Şeybû mutribliğe başlar ve kayserin kızı ise oynar.

Reşide-i Arab ise Sa'id-i Perî ile evlenmek üzere devler pâdişâhının yanında altı ay boyunca kalır. Orada Reşide, eskisinden çok daha güçlü ve daha güzel biri haline gelir. Sa'id ile Reşide'nin düğün günü gelince düğüne hazırlanması için Reşide'ye söylerler. Bunu duyan Reşide, Seyyid Cüneyd'in aşk ateşiyle yanıp kavrulur ve Allâh'a duâ ederek ağlar.

Sa'id-i Perî'nin babasının Kâbûs adında büyük bir düşmanı vardır. Kâbûs'a Reşide'nin güzelliği anlatılınca Kâbûs, Reşide'yi görmeden ona âşık olur. Kâbûs, kırk bin askerle gece baskını yapıp Sa'id'in babasını ve orada bulunan herkesi öldürür ve Reşide'yi alıp gider. Yedi deryayı geçtikten sonra ateşten deryanın kenarına gelirler. Reşide, tamamı ateş olan geniş bir çöl görür. Kendi hayatından ümidini keser ve Allâh'a oradan kurtulması için duâ eder. Reşide'nin güzelliğine hayrân kalan Kâbûs, üç gün sonra şeyhlerinin geleceğini ve Reşide ile nikâhlarını yalnız onun kıyabileceğini dile getirir.

Reşide o sırada devlerin ilâhı olan iblîsin geldiğini görür. Yüz bin şeytan, iblîsin etrafında oturur ve ona secde eder. İblîs onlara çeşitli yalanlar ve kötü sözler öğrettikten sonra Kâbûs ona Reşide'yi yakalayıp getirdiğinden bahseder. Bu duruma sevinen iblîs, diğer devlerin yaptığı kötü işleri de kendilerinden bir bir dinler ve onlardan razı olduğunu ifade eder. Daha sonra Reşide'nin getirilmesi için emreder. Reşide'yi iblîsin önüne getirirler. İblîs onun güzelliğini görür ve hayrân kalır. Reşide'ye kendisine tapmasını söyleyince Reşide, iblîsin yüzüne tükürür, Ka'be'ye dönerek secde eder ve Allâh'a duâ eder. Reşide daha sonra rüyada Hz. Fâtıma'yı görür. Hz. Fâtıma ona, devlere karşı okuyacağı duâ ve ayetleri öğretir. Reşide uykudan uyanır, öğrendiği dua ve ayetleri okur. Duanın tesiriyle Reşide'nin etrafında olan devlerin kanatları parçalanır. Devler, durumu anlatmak üzere iblîse gelirler. Reşide ise öğrendiği duayı ve ayetleri okur. Ona yaklaşan dev ve şeytanların kanatları kırılır, helâk olur. Bir ay boyunca bu şekilde yaşayan Reşide, daha fazla dayanamaz ve Kâbûs'un bulunduğu saraya gider. Reşide Kur'ân okumaya başlar. Kâbûs'un ve eşinin başlarını keser ve sarayda olan devlerin tamamını öldürür. Daha sonra Keynâs-ı Perî'nin eşinin yardımıyla oradan uzaklaşır. Sekiz derya geçip Kırvân şehrinin sınırına yaklaşınca Keynâs'ın eşi saçından üç kıl koparıp Reşide'ye verir. Ona, önemli bir durum olduğunda bu

kıllardan birini yaktığı an gelebileceğini söyler ve onunla vedalaşarak Reşîde'yi derya kenarına indirir.

Reşîde devler vilâyetinden getirdiği zırhı giyer, hançeri kuşağına sokar ve köle kılığına girerek Kırvân şehrinin karşısında yer alan derya kenarına gelir. Bir süre orada bekledikten sonra bir balıkçı Kırvân şehrine gider. Reşîde'nin güzelliğini işiten Kırvân halkı akın akın onu görmeye gelir. Reşîde daha sonra Kırvân pâdişâhı Abdülmü'min'in önüne getirilir. Reşîde'nin güzelliğini gören Abdülmü'min'in dili tutulur ve kendinden geçer. Pâdişâh, Reşîde'ye kim olduğunu sorar ve Reşîde pâdişâhı methederek kendinin Hicâz'dan gelen bir tüccar oğlu olduğunu söyler. Pâdişâh, kalması için Reşîde'ye bir saray yaptırır ve onu kendi kızıyla evlendirmeyi düşünür.

Kırvân pâdişâhı, Nûbe şehrinin hükümdârı olan Mansûr'a her yıl haraç verir. Mansûr'un bir elçisi haracı almak için Kırvân şehrine gelir. Bunu gören Reşîde, elçiye artık haraç vermeyeceklerini ve Mansûr'un kendilerine haraç göndermesi gerektiğini söyler. Elçi, Mansûr'a gider, Reşîde'nin güzelliğini ve durumu anlatır. Mansûr, Reşîde'yi görmeden ona âşık olur. Daha sonra pek çok askerle birlikte Abdülmü'min ile savaşmak üzere savaş meydanına gider.

Mansûr'un, ordusuyla beraber yola çıktığını duyan Abdülmü'min hemen savaş hazırlığına başlar. Bir sahrâda karşılaşan iki ordu atlarından inip çadırlarını kurarlar. Ertesi gün Reşîde, savaş meydanına gelir ve savaşmak için er talep eder. Pek çok askeri öldürdükten sonra Mansûr çekinir ve âsâyiş davullarını çaldırarak kendi çadırına döner.

Savaş davulları çalınır ve Reşîde tekrar savaş meydanına gelerek er talep eder. Meydana kimse gelmeyince Mansûr, Reşîde'nin karşısına çıkar. Reşîde ile Mansûr bir süre şiddetli bir şekilde dövüştükten sonra Mansûr savaş meydanından kaçır.

Bu arada, Seyyid Cüneyd Mülûkâl-i Dîv'in zindanı olan çölde aç ve susuz bir hâlde oradan kurtulması için Allâh'a dua ederek ağlar ve uykuya dalar. Rüyada Hz. Alî'yi görür ve sağlıklı bir şekilde uykudan uyanır. Ayağındaki zincirleri kırar ve bir derya kenarına varır. Seyyid Cüneyd'i gören Yahûdîler Seyyid Cüneyd ile sözleşme yapıp onu gemiye alırlar. Bir süre yol aldıktan sonra şiddetli bir rüzgar ve onun neticesinde oluşan dağ gibi dalgalar gemiyi batırmak üzereyken Yahûdîler Tevrât okumaya başlarlar. Seyyid Cüneyd ise Kur'ân okur. Yahûdîler kendi aralarında konuşup başlarına gelen bu uğursuzluğun Müslüman olan Seyyid Cüneyd'den kaynaklandığını onu gemiden attıkları takdirde rüzgarın dineceğini söylerler. Daha sonra Yahûdîler, Seyyid Cüneyd'i öldürüp gemiden atmak için onun yanına gelir. Seyyid Cüneyd gemide bulunan elli Yahûdî'yi öldürür. Gemide sadece denizciler ve Seyyid Cüneyd kalır. Rüzgar dinince yollarına devam ederler. Yirmi yedi gün yol aldıktan sonra denizciler yollarını şaşırtdıklarını farkederler ve Seyyid Cüneyd'e siyahların bulunduğu Ceymûn kalesine vardıklarını söylerler.

O sırada Şeybû ve kayserin kızı, Ceymûn'un kalesinden kaçamayarak çalgıcılık yapıp hayatlarını devam ettirirler. Seyyid Cüneyd'in gemisi hisâr dibine gelince Seyyid Cüneyd gemiden dışarı çıkar. Ceymûn ise geminin malla dolu olduğunu görür ve çok sevinir. Şeybû, Seyyid Cüneyd'i görünce onu tanır. Daha sonra kalede olan bütün askerlerle birlikte Ceymûn, Seyyid Cüneyd'i öldürmeye gider. Şeybû, Seyyid Cüneyd'i görünce sevinir ama Seyyid Cüneyd onu tanımaz. Seyyid Cüneyd'e yaklaşarak kendini tanıtır, ona durumu anlatır. Şeybû geri dönüp

Ceymûn'a Seyyid Cüneyd'in savaçılığından bahsederek onu öldürmemek için Ceymûn'u ikna eder.

Ertesi gün Ceymûn, Şeybû'yu yanına çağırır ve Seyyid Cüneyd'in durumunu sorar. Daha sonra Şeybû'dan gece verilecek ziyafetin hazırlığını yapmasını ister. Şeybû yemeği pişirip içine zehir katar. Kayser kızına ise şaraba katması için bayıltıcı ilaç verir. Gece olunca meclis kurulur. Kayser kızı şaraba bayıltıcı ilaç katarak orada bulunan siyahlara şarabı içirir. Ceymûn siyahların ölü gibi düştüğünü görünce bu durumdan şüphelenir ve şarap içmeyi bırakarak kızın saçına yapışıp onu konuşturmaya çalışır. Kız her şeyi anlatır ve Ceymûn kızını öldürür. Bunu gören Şeybû, kaçıp bir dağın tepesine çıkar. Seyyid Cüneyd ise siyahlarla savaşır ve onları öldürür. Seyyid Cüneyd kaleyi yıkıp Mekke ve Medîne'ye gidecek olan zindandaki Müslümanları da yanlarına alarak yola çıkarlar.

Bir süre yol aldıktan sonra Sultân Mansûr'un şehrine varırlar. Mansûr, o dönemde her yıl Kırvân pâdişâhı Abdülmü'min'e haraç verir. Mansûr, Abdülmü'min'e haraç vermemek için bir çare arar ama bulamaz. Seyyid Cüneyd ve gemide bulunanlar gemiden inip bir kervânsaraya gelir ve orada ikâmet etmeye başlarlar. Mansûr vezirinin tavsiyesi üzerine Reşîde'nin yendiği Âhenser'in kardeşi olan Mukâtil'i getirir. Mukâtil kendine layık bir atın getirilmesini ister. Oldukça kuvvetli ve hırçın bir atı Mukâtil'e getirirler.

Bu sırada Şeybû ile Seyyid Cüneyd şehrin etrafını gezmekteler. Şehrin meydanında bir kalabalığın olduğunu farkeder ve durumu anlamak için Mansûr ile Mukâtil'in olduğu yere giderler. Seyyid Cüneyd, orada atı dizginlemeye çalışırken Mukâtil'in yere düşüp bayıldığını görür. Halkın şaşkınlığı arasında at koşarak Seyyid Cüneyd'in bulunduğu yere gelir. Seyyid Cüneyd, atı bir şekilde uysallaştırır ve seyislere emânet eder. Bu durumu gören Mansûr ise çok şaşırır. Bunun üzerine Sultân Mansûr, Seyyid Cüneyd'i yanına getirir ve ona kim olduğu hakkında sorular sorar. Bir süre hoşça vakit geçirdikten sonra Mansûr, Seyyid Cüneyd'e Abdülmü'min ile olan durumunu anlatır ve bir savaçının kendisini savaş meydanında yendiğinden ve Hz. Hamza'ya olan düşmanlığından bahseder. Seyyid Cüneyd, Mansûr'un kendi düşmanları olduğunu anlayınca Mansûr'a adı ve soyu hakkında bir şey anlatmaz.

Mansûr'un askerlerinin yolda olduğunu duyan Abdülmü'min, Gürsâr adında bir pehlivân ve onun askeriyle birlikte Mansûr'un olduğu tarafa giderler. İki ordu karşılaşır. Şeybû bu arada Mansûr'un ineğe tapanlardan olduğunu, kendileri hakkında her şeyi bildiğini, kendilerini öldürmek istediğini öğrenir ve bu durumu Seyyid Cüneyd'e söyler. Daha sonra Şeybû, Mansûr'un planlarını öğrenmek için her türlü ilimden anlayan yaşlı bir râhip kılığında girerek onun yanına gider. Mansûr'a kendini hakîm-i Gûsenc olarak tanıtan Şeybû kısa sürede Mansûr'un gözüne girer ve ondan fâl açmasını ister. Şeybû, Seyyid Cüneyd'in büyük bir zafer kazanacağını söyler. Mansûr bu duruma çok sevinir.

Ertesi gün savaş davulları çalınır ve iki ordu savaş meydanında karşılaşır. Gürsâr meydana girer ve er talep eder. Seyyid Cüneyd, Gürsâr'ın karşısına çıkarak onu öldürür. Seyyid Cüneyd meydana er talep etse de meydana kimse çıkmaz.

Şeybû ise kılık değiştirip Gürsâr'ın yasını tutan Gürâz'ın olduğu makâma gider. Şeybû, Gürâz'ın Yahûdî olduğunu anlayarak ona kendini her ilimden

anlayan Rûbîl adında bir Yahûdî olarak tanıtır. Gürâz'ın kuvvetini ve Seyyid Cüneyd'e olan öfkesini gören Şeybû, gece onu öldürmeyi düşünür.

Ertesi gün Seyyid Cüneyd ile Gürâz savaş meydanında karşılaşır. Şiddetli bir şekilde savaştıktan sonra Gürâz ağır yaralı bir şekilde kendi çadırına kaçar. Rûbîl kılığında olan Şeybû, Gürâz'ı o hâlde görünce ağlar ve vücûduna saplanmış okları çıkararak yaralarının tedâvisine başlar. Aslında onu daha kötü bir hâle getirir.

Gürâz'ın Sûzân-ı Câzû adındaki dadısı olanlardan haberdar olur. Gürsâr ve Gürâz'ın intikamını almak için savaş meydanına gelir. Ejderhâ şekline girerek Seyyid Cüneyd'in ellerini bağlar ve Gürâz'ın bulunduğu yere getirir. Birkaç gün geçtikten sonra Şeybû, Seyyid Cüneyd'i kurtarır ve onun yerine yaralı olan Gürâz'ı bağlar. Daha sonra Sûzân-ı Câzû'nun başını keserek Mansûr'un askerinin olduğu yere gelirler.

Ertesi gün Abdülmü'min ve askerleri Gürâz ile dadısının durumundan haberdar olur ve buna çok üzülür. Hz. İdrîs'in kabir ziyâretinden gelen Reşide, olanları öğrenerek savaş meydanına gelir. Seyyid Cüneyd, baştan ayağa zırh içinde olan Reşide'yi tanımaz. Seyyid Cüneyd, Reşide-i Arab ile bir süre savaştıktan sonra onu eliyle kaldırıp yere vuracakken Reşide kendinin bir kadın olduğunu söyler. Bunu duyan Seyyid Cüneyd, Reşide'yi yavaşça yere bırakır. Reşide, Seyyid Cüneyd'e kendini tanıttıca Seyyid Cüneyd kendinden geçer. Şeybû durumun farkına vararak hemen yanlarına gider. Seyyid Cüneyd kendine gelir ve Reşide'ye bakmadan onunla sohbet eder. Şeybû ise hemen Mansûr'a ve sonra Abdülmü'min'e gidip onların kardeş olduklarını ve birbirini bilmeden savaştıklarını söylemeye gider.

Bunu duyan Mansûr ile Abdülmü'min barışarak Seyyid Cüneyd, Reşide ve Şeybû'yu sırayla yanlarında misâfir ederler. Seyyid Cüneyd, Reşide ve Şeybû ilk önce Abdülmü'min'in yanında kırk gün kırk gece kalırlar.

Diğer taraftan, Kâdî ile Muhtâr aç ve susuz bir şekilde bir süre denizde yol aldıktan sonra Deccâl'in ve Deccâl'in eşiği olan dırâz-gûşun bulunduğu bir adaya varırlar. Onları atlattıktan sonra maymunlar adasına oradandan da düvâl-pâyaların bulunduğu adaya giderler. Bir süre yol aldıktan sonra Muhtâr, Kâdî ve maymunlar adasından yanlarına aldıkları Sa'd-ı Mısırî ile birlikte büyük kulaklı kilim-gûşân kavminin bulunduğu adaya varırlar. Birlikte orada pek çok sıkıntıyla mücadele eden Muhtâr, Kâdî ve Sa'd-ı Mısırî sonunda Kaylâfe adında bir pâdişâhı olan Endülüs'e varırlar.

O dönemde Vâsita şehrinde olan Haccâc b. Yûsuf, Hz. Alî'nin soyundan gelen Saîd b. Cübeyr'i ve Ehl-i beyt'ten olan şahısları öldürmek ister. Saîd b. Cübeyr, bir yerden bir yere giderek izini kaybettirme peşindedir. Saîd b. Cübeyr'in ve kendisine tehlike arz eden Seyyid Üseyd'in Medîne'de olduğunu öğrenen Haccâc b. Yûsuf, sinirlenerek zindanda tuttuğu Ehl-i beyt'in sevenlerinden oluşan yedi yüz Müslüman'ı öldürür. Daha sonra on bin askerle birlikte Ka'be'yi yıkıp Saîd b. Cübeyr'i öldürmek üzere yol alırlar. Bir süre gittikten sonra yolda bir kabristânın kenarında dinlenirler.

Ka'be'yi yıkmak üzere geldiğini duyan Hz. Muhammed'in sahâbelerinden olan emîr-zâdeler, kendi aralarında anlaşır yanlarına üç bin asker alarak Haccâc b. Yûsuf'a gece baskını yaparlar. Haccâc b. Yûsuf baskının olduğunu görüp kaçarak

kabristâna girer. Emîr-zâdeler, Haccâc b. Yûsuf'un ordusunu tamamen öldürür ama kabristânda saklandığı için Haccâc b. Yûsuf'u bulamaz.

Haccâc b. Yûsuf, kabristânda saklandığı sırada oraya genç birinin cenazesini getirirler. Haccâc b. Yûsuf, farkedilmesinden korkarak bir tabutun içine girip tabutu üzerine kapar. Ölen gencin yakınları ölüyü kabristâna koyup dışarı çıktıktan sonra Haccâc b. Yûsuf, ölen gencin sorgusunu yapmak için Münker ile Nekîr'in geldiğini görür. Gencin pek çok günah işlemesine rağmen Hz. Alî'ye gönlünde muhabbet beslediği için cennete girdiğini gören Haccâc b. Yûsuf, bu olaydan çok etkilenir ve bir daha Hz. Alî'nin evlâtlarını incitmeyeceğini, Ehl-i beyt'in hizmetkârı olacağını kendi kendine söyler. Kabristândan çıkan Haccâc b. Yûsuf, iblîs ile karşılaşır. Haccâc b. Yûsuf'un durumunu soran iblîs, başından geçen olayları ve kabristânda yaşadığı durumu anlatır. İblîs onu kandırır. İblîsin ona söylediği şeyleri yerine getirmesi için Haccâc b. Yûsuf, Bağdâd emîri Şu'ayb'ın yanına gider ve Şu'ayb'ı yanına alarak elli bin askerle Basra'da cuma namazından çıkan halkı öldürür. Oradan da Kûfe'ye geçer ve Kûfe'de cuma namazından çıkan halkı da öldürür. Haccâc b. Yûsuf, Hânedân-ı Resûl'a düşman olan elli beş emîri seçip orduyu onlara emânet ederek elli bin askerle Mekke ve Medîne şehrini harap etmek için yola çıkar.

O sırada Mekke ve Medîne sâdâtı Hz. Abbâs'ın yanına gelerek ona bu durumla ilgili ne yapmaları gerektiğini sorar. Yüz on yaşında olan Hz. Abbâs'ın isteği üzerine Sa'îd b. Cübeyr ile Seyyid Üseyd Mekke'ye gider. Kendisi ise Medîne'de Haccâc b. Yûsuf'la savaşmak üzere onun gelmesini bekler. Haccâc b. Yûsuf Medîne'ye varınca Hz. Abbâs'ı yanına getirmeleri için Hazîme ile Seyyâr'a haber verir. Hazîme ile Seyyâr, Hz. Abbâs'ı almak için onun yanına gelir ve Haccâc b. Yûsuf'un onu öldürmek istediğini söylerler. Hz. Abbâs aile efrâdıyla vedalaşır ve Haccâc b. Yûsuf'a gelir. Hz. Abbâs'la bir süre konuştuktan sonra onu öldürmekten vazgeçer. Ancak onun torunlarından olan Abdurrahmân adında birini getirterek onu Hz. Abbâs'ın önünde öldürtür.

Haccâc b. Yûsuf daha sonra Sa'îd b. Cübeyr'i öldürmek için Mekke'ye gider. Haccâc b. Yûsuf'un Mekke'ye geldiğini duyan Seyyid Üseyd, Hz. Abbâs'ın torununun intikamını almak için Haccâc b. Yûsuf'un ordusuyla bir süre savaşır pek çok emîr-zâde öldürdükten sonra Yemen tarafına gider. Sa'îd b. Cübeyr ise Ka'be'de kalarak Haccâc b. Yûsuf'un gelmesini bekler. Haccâc b. Yûsuf ordusuyla beraber Ka'be'nin kapısına gelir.

Bu sırada Sa'îd b. Cübeyr, Ka'be'de namaz kılariken secdeye varır ve secdede kendinden geçerek Hz. Alî'yi görür. Hz. Alî, ona Ka'be'nin dışında gelişen olayları anlatır ve onun Ka'be'den dışarı çıkıp Haccâc b. Yûsuf'un önüne gitmesi gerektiğini söyler. Sa'îd b. Cübeyr kendine gelerek Ka'be'nin kapısından çıkınca Hazîme b. Abdullâh, Ziyâd b. Sinân, Seyyâr b. Şemr ve Hâmân b. Sinân Ka'be'nin kapısının önünde onu taşlarlar. Daha sonra sakalından tutup Haccâc b. Yûsuf'un önüne getirirler. Haccâc b. Yûsuf ve yanındakiler Sa'îd b. Cübeyr'i ve o sırada gelen hac kâfilesinde bulunan yetmiş bin mü'mini öldürerek Vâsita'ya giderler.

Haccâc b. Yûsuf, yaptığı kötülükler nedeniyle gözüne bir dem uyku gelmez. Bu duruma bir çare bulunması için Efteh adlı vezirini görevlendirir ve daha önce hiç kimsenin işitmediği hikâyeler anlatan bir muhaddisin getirilmesini ister. Efteh kendi kızının vasıtasıyla başından geçen olayları anlatmak üzere Selîm-i Cevherî adında birini Haccâc b. Yûsuf'un karşısına çıkarır.

Selîm, başından geçen olayları Haccâc b. Yûsuf'a anlatır. Hikâyenin sonunda Selîm, Haccâc b. Yûsuf ile bir anlaşma yaparak tahta çıkar ve onun sorduğu sorulara zekice cevaplar verir. Daha sonra tahtın yanında bulunan gürzü alır ve Haccâc b. Yûsuf'un kafasına vurarak onu öldürür. Selîm, Haccâc b. Yûsuf'un birâderi Muhammed b. Yûsuf'u da öldürerek minâreye çıkar. Olanlardan haberdar olan Haccâc b. Yûsuf'un askeri ve halkı Selîm'in bulunduğu minârenin altına gelir ve minâreyi yıkmaya çalışırlar. Selîm'in daha önce eşi olan perîden aldığı kılı yakar ve perînin gelip kendisini kurtarmasını bekler. Selîm, ümitsizliğe kapılıp aşağı inmeye karar verdiği sırada eşinin kardeşi olan perî gelir ve Selîm'i alarak eşinin yanına götürür.

Diğer taraftan, Seyyid Cüneyd, Reşide-i Arab ve Şeybû, Kırvân pâdişâhı Abdülmü'min'in yanında bir süre misâfir olarak kalırlar. Daha sonra Sultân Mansûr'un isteği üzerine bazı tereddütleri olsa da Seyyid Cüneyd, Reşide-i Arab ve Şeybû onun sarayında misâfir olarak kalmaya giderler. Onların şehre geldiğini gören Mansûr, çok sevinir ve onları karşılamaya gider.

Günlerden bir gün Mansûr'un, Reşide'nin resmine bakıp âşık olan ve bu yüzden zincirlerle bağlanarak bir odaya konan oğluna bakan dadı, Reşide'nin nerede olduğunu sormak için Seyyid Cüneyd'in bulunduğu saraya gider. Saraya gireceği vakit bir pencereden bakar ve Reşide külâhını başından çıkarmış bir şekilde Şeybû ile konuştuğunu görür. Reşide'yi görür görmez tanıyan dadı bu durumu hemen Mansûr'a anlatır. Mansûr bir plan yaparak Seyyid Cüneyd, Reşide ve Şeybû'yu bir ziyâfete davet eder. Ziyâfet sırasında Mansûr'un askerleri kapıları kilitleyip kendilerine saldırdıklarını görünce Şeybû hemen pencereden kaçır. Ancak Seyyid Cüneyd ile Reşide'yi yakalarlar.

Mansûr'un bir damadının askerleriyle beraber şehre yaklaştığını duyan Şeybû hemen çavuş kılığında girerek Mansûr'un damadını karşılamaya gider. Mansûr ve onun damadı arasında geçen konuşmaları dinleyen Şeybû, Mansûr'un Gûsenc'i getirme isteği üzerine Gûsenc şekline girip Mansûr'un yanına gelir. Seyyid Cüneyd'in öldürülmesine ve Reşide'nin şu an kendi oğluyla evlendirilmesine izin vermeyen Gûsenc, Mansûr'a Seyyid Cüneyd ve Reşide'ye ne yapacağını anlatır.

Şeybû, Mansûr'un yanından ayrılır ve çalgıcı kılığında girerek saraya gelir. Çalgıcılığıyla Mansûr'un ve damadının dikkatini çeken Şeybû, onlara kendini Mısır'dan gelen Şagâl mutribin oğlu olarak tanıtır. Bu duruma çok sevinen Mansûr, Reşide'nin ve oğlunun gönüllerini ferahlatması için Şeybû'yu onların yanına gönderir.

Şeybû daha sonra Reşide'nin yanına gider. Şeybû'yu sesinden tanıyan Reşide gülmeye başlar. Şeybû, hemen hîle çantasından bayıltıcı ilaç çıkarıp ateşin üzerine saçır. Ateşin üzerinden tüten dumanı koklayan herkes bayılır. Şeybû, Reşide'yi oradan kurtarıp gece yarısı saraydan dışarı çıkarlar.

Ertesi gün kendine gelen hizmetkârlar durumu Mansûr'a anlatırlar. Şeybû ve Reşide kılık değiştirip Mansûr'un bulunduğu yere gelir. Kendini Yahûdî biri olarak tanıtan Şeybû, her ilimde mâhir olduğunu ve fâl açtığını söyler. Mansûr, Reşide'nin durumunu kılık değiştiren Şeybû'ya sorar. Şeybû, Reşide ve kendisi hakkında Mansûr'a bilgi verirken bir haberci gelip Mansûr'a kardeşi Suâde'nin on bin askerle şehrin yakınına geldiğini haber verir.

Bunu duyan Şeybû, bir plan yapar ve gece vakti olunca Mansûr'un ordusu ile Mansûr'un kardeşi olan Suâde'nin ordusu karşılaşır. Her iki ordu karşılarındaki ordunun Abdülmü'min'e ait olduğunu sanarak birbirleriyle savaşır. Suâde gece karanlığında kardeşi Mansûr'un elinde ölür ve her iki ordu büyük bir hezimete uğrar. Gün ağarınca Şeybû tarafından kandırıldığını anlayan Mansûr, kardeşinin cesedini tabuta koyup ağlayarak şehre gelir.

Şeybû ise Reşîde'ye gelip durumu anlatır. Bu duruma çok sevinen Reşîde, Şeybû ile ağıt yakan kadınlar şekline girerek Mansûr'un taziyesine giderler. Seyyid Cüneyd'e nasıl bir ceza verileceğini kararlaştıran Mansûr, daha sonra yemek pişirilmesi için emir verir. Şeybû yemek yapmakta usta olduğunu söyleyerek hemen yemek yapmaya başlar ve yemeklere bayıltıcı ilaç döker. Yemeği yiyen herkes bayıldıktan sonra Reşîde ile Şeybû, Seyyid Cüneyd'i zindandan kurtarır. Seyyid Cüneyd, Mansûr ile damadını öldürdükten sonra Reşîde ve Şeybû ile beraber çölde yol almaya başlarlar.

Mısır tarafına doğru giden Seyyid Cüneyd ve yanındakiler, bir süre gittikten sonra deryada bir kalenin olduğunu görürler. Bunları gören gözcüleri hemen yanlarına varıp kaleye gelmelerini ister. Şeybû, gözcülerden bazılarını öldüren Reşîde ile Seyyid Cüneyd'e onları öldürdükleri için hata yaptıklarını, bu kalede Zehrâ adında bir cadının bulunduğunu ve birlikte hemen kaçmaları gerektiğini söyler. Seyyid Cüneyd, Şeybû'ya sinirlenir ve onu yanlarından kovar.

Zehrâ-yı Câzû ikisini yakalar ve kaleye getirir. Daha sonra Reşîde'ye sorular sormaya başlar. Reşîde aslında kim olduğunu saklamaya çalışsa da Zehrâ-yı Câzû onun Reşîde olduğunu anlar. Zehrâ-yı Câzû, Reşîde'ye kendisine âşık olan bir oğlunun olduğunu ve onunla evledirmeyi düşündüğünü söyler.

Şeybû onların yakalanıp kaleye götürüldüğünü görünce onları kurtarmak için bir çare aramaya başlar. Sonunda Şeybû, derya ortasında bulunan kaleye girmek için bir köylü vasıtasıyla bir yol bulur. Şeybû o kalenin su ihtiyacını karşıladıkları bir delikten içeri girer ve kuyunun başında su çeken adamları öldürerek Zehrâ-yı Câzû'nun bulunduğu yere gelir. Zehrâ-yı Câzû o sırada tahtın üzerinde oturarak Seyyid Cüneyd'i öldürüp Reşîde'yi evlendirmek için ikisini önüne getirtir. Zehrâ'nın oğlunun istemesi üzerine Zehrâ, yarın Seyyid Cüneyd'i köpeklerle yedirteceğini bugün ise ziyâfet verip eğleneceklerini söyler. Bunun üzerine Seyyid Cüneyd ile Reşîde'yi alıp yerlerine bırakırlar ve eğlenmeye başlarlar.

Şeybû, daha önce suya kattığı bayıltıcı ilacın etkisinin az olduğunu görür ve o ilaçtan hem şarâba katar hem de yanan mumların alevlerine saçar. Şarâptan içen veya mumdan çıkan dumanı koklayan herkes bayılır. Şeybû, hemen Seyyid Cüneyd'i kurtarır ve beraber Reşîde'nin olduğu yere gelirler. Reşîde'yi kurtarıp Zehrâ-yı Câzû'nun ve oğlunun başlarını keserler. Daha sonra önlerine çıkan bütün cadıları öldürüp kalede bulunan Müslüman esirleri kurtarırlar. Seyyid Cüneyd, Reşîde, Şeybû ve iki Medîneli yola çıkarlar.

Yirmi gün sonra akarsuyun olduğu güzel bir yere varırlar. Anter oğlu Kays'ın makâmı olan bu yerde Seyyid Cüneyd, Reşîde'nin rahat bir şekilde yıkanması için bir gezintiye çıkar. Reşîde'ye âşık olan Kays, Seyyid Cüneyd ile Reşîde'nin yanındaki değerli eşyalarla yüklü atları görür ve harâmîlik etmek için hemen Reşîde'nin bulunduğu yere gelir. Reşîde ile Şeybû, Kays'la mücâdele etmelerine rağmen Kays ikisini yakalar ve kendi çadırına götürür.

Bu sırada namaz kılmakta olan Cüneyd, olanlardan habersiz namaz kılmayı tamamlar ve Reşîde'nin olduğu yere gider. Ancak Reşîde'yi ve onun yanındakilerini göremez. Seyyid Cüneyd bir süre yürüdüktan sonra Kays'ın çadırını görür. Seyyid Cüneyd, Kays'ı öldürmek üzereyken onun Hz. Alî ve Hz. Hamza'ya dua ettiğini duyar.. Kays'ın dedesinin Hz. Hamza'nın hizmetinde olduğunu ve kendisinin Reşîde'ye âşık olup onu aramak için çöllere düştüğünü öğrenen Seyyid Cüneyd, Kays'a kendini tanıtır. Ancak Reşîde kendini ona tanıtmaz. Kays, hemen Seyyid Cüneyd'den özür diler ve ona gidecekleri yol hakkında bilgi verir. Daha sonra Reşîde'nin yanlarında olduğunu bilmeden Reşîde'yi bulmak için yola koyulur.

Seyyid Cüneyd, Reşîde ve Şeybû on gün yol aldıktan sonra Hz. Hamza'nın diktiği söğüt ağaçlarının olduğu yere gelirler. Hz. Hamza'nın Seyyid Cüneyd'e yazdığı vasiyet mektubunu okuduktan sonra söğüt ağaçlarından birer parça alıp pazılarına bağlarlar ve yollarına devam ederler. Bir süre yol aldıktan sonra yüz binlerce karganın kara bir bulut gibi üzerlerinde dolaştığını görürler. Ancak pazılarına bağladıkları söğüt ağacının parçaları sayesinde kargalar onlara yaklaşamaz.

Dinlenmek için konakladıkları yerde Şeybû'nun pazısındaki söğüt ağacının parçası kırılır. Şeybû, bunu almaya ihtiyaç duymaz ve Seyyid Cüneyd'in yanına gelir. O sırada bir karga gelip Şeybû'nun başına konar ve onun yüzünü gözünü delik deşik eder. Bir süre sonra Şeybû kargaya dönüşür. Seyyid Cüneyd ile Reşîde Şeybû'nun karga dönüşmesi nedeniyle çok üzülür ve uçmaması için Şeybû'yu bir kafese koyarlar. Seyyid Cüneyd'in çok kötü bir hâlde olduğunu gören Reşîde, Seyyid Cüneyd'e Keynâs-ı Perî'nin eşi, kendi saçından üç kıl koparıp kendisine verdiğini ve sıkıntılı bir durumda o kıllardan birini yaktığı an Keynâs'ın eşinin kendi yanlarına gelebileceğini söyler. Bunun üzerine Seyyid Cüneyd ve Reşîde, Şeybû'yu da yanlarına alarak pâdişâhın adı Fercân olan bir şehre varıp bir sarayda konaklamaya başlarlar.

Diğer taraftan; Muhtâr, Kâdî ve Sa'd-ı Mısrî, deryada bir süre yol aldıktan sonra Endülüs şehrine varırlar. Bir gün şehrin içindeki kalabalığın ne olduğunu merak eden Muhtâr ve dostları olanları seyretmek için kalabalığın bulunduğu yere giderler. Durumun ne olduğunu anlamaya çalışan Muhtâr, ok atmada oldukça başarılı Bektaş adında Bir Türk'ün meydana gidip ok atacağını öğrenir. Pâdişâhın, Fercân adındaki düşmanı karşısında Bektaş'ı yanında tutmak için çabaladığını ve bunun için günlük ona bin dînâr verdiğini öğrenen Muhtâr, hemen meydana girer. Muhtâr'ın ok atmadaki hünerini gören pâdişâh, Muhtâr'ı yanına çağırır. Pâdişâhın ve halkın takdirini alan Muhtâr, pâdişâhın isteği üzerine halkın gideceği yolu kapatan bir ejderhâyı öldürür. Ejderhânın öldürüldüğü haberini duyan pâdişâh, Muhtâr'a çeşitli ikramlarda bulunur.

Muhtâr'ın daha önce kilim-gûşlar şehrini kurtarmak için Bûcâl-i Dîv'i öldürdüğünü duyan kardeşi Kurâs, ordusuyla beraber kilim-gûşlar şehrini istilâ edip Endülüs şehrine gelir. Kurâs elli bin askerle Endülüs şehrini kuşatır ve pâdişâha Muhtâr'ı istediğini söyler. Muhtâr ile Kurâs arasında gelişen uzun bir mücadele sonunda Kurâs, Muhtâr'ı yakalar ve kendi askerlerine emânet ederek savaşa savaşa Endülüs şehrine gider. Ancak şehrin surları sağlam olduğu için Kurâs kendi askerlerinin bulunduğu yere geri döner.

Bu sırada Kurâs'ın kızı Mâhû, Muhtâr'ı görünce ona âşık olur ve babasını iknâ ederek Muhtâr'ın öldürülmesini engeller. Mâhû'nun gözetiminde Muhtâr,

zindana götürülür. Mâhû, kendisiyle evlenme şartıyla Muhtâr'la beraber kaçabileceğini söyler. Muhtâr, bir plan yapar ve kızı zindanda bırakarak oradan çıkar. Ancak Endülüs şehrinin etrafı surlarla çevrili olduğu için şehrin içine giremez.

Diğer taraftan; Seyyid Cüneyd, Reşide ve karga şeklinde kafeste olan Şeybû Fercân'ın şehrinde on gün kalırlar. Reşide, Keynâs-ı Perî'nin eşinden aldığı kılı yakar. Reşide, bir süre sonra gökten perînin bir ak kuş şeklinde geldiğini görür. Reşide, perîye Şeybû'nun durumunu ve Cüneyd'in üzüntüsünü anlatır. Perî, kendisinin bu işe bir çare bulamayacağını ancak kız kardeşinin çare bulabileceğini, onları Âteş-sûz-ı Câzû'nun yanına götürebileceğini, ölmüş olan Habîb-i Attâr'ın oğlunun ciğerini ve gözünü yediği takdirde Şeybû'nun iyileşebileceğini ancak ona varmak için çok tehlikeli bir yoldan geçmek zorunda olduklarını söyler.

Reşide, durumu Seyyid Cüneyd'e anlatır ve Seyyid Cüneyd yeminler ederek Şeybû için ejderhânın ağzına girmek gerekse bile onun için girer ve onu kurtarırım der. Ertesi gün bir perî gelir ve Seyyid Cüneyd'e nereye gideceğini, ne yapacağını ve Hz. Hamza'nın bile geçemeyip geri döndüğü yolun tehlikelerini anlatır. Perî onu bu işten vazgeçirmeye çalışsa da Seyyid Cüneyd iknâ olmaz ve yola çıkmak için Siyâmek zırhını giyer, silahlarını kuşanır, Reşide ile vedalaşır Şeybû'yu Reşide'ye emânet ettikten sonra perîyle beraber Hz. Hamza'nın diktiği söğüt ağacının yanına gelirler. Seyyid Cüneyd, yanına söğüt ağacından birkaç parça alıp perîyle birlikte gökyüzüne havalanır. Seyyid Cüneyd bu yolda pek çok perî ve cadıyla mücadele eder. Prîler diyarındaki halka İslamiyet'i anlatır ve orada bulunan herkes Müslüman olur. Sonunda Seyyid Cüneyd, Âsım, Esed, Keynûs ve Şirvâne Hz. Hızır'ın yardımıyla Reşide'nin olduğu evin üzerine inerler. Seyyid Cüneyd hemen Habîb-i Attâr'ın ve çocuklarının gözlerini ve ciğerlerini Şeybû'ya yedirir. Şeybû daha sonra Seyyid Cüneyd'in ayağına kapanarak ona teşekkür eder. Bu sırada Keynûs, sıkıntılı durumda yakıp kendisini çağırması için Seyyid Cüneyd'e saçından kıllar koparıp verir ve izin isteyerek onlardan ayrılır.

Diğer taraftan Kurâs, Endülüs şehrini kuşatmış ve onların teslim olmalarını bekler. Kâdî ile Sa'd-ı Mısrî Endülüs şehrinin içindeyken Muhtâr ise şehrin dışında fırsat bulduğu sırada Kurâs'ın askerlerini öldürür ve şehrin içine ok atarak Endülüs şahına haber gönderir. Muhtâr'ın attığı oklardan birini Kaylâfe'ye getirirler. Muhtâr'ın yazdıklarını okuduktan sonra Kaylâfe hemen Fercân'a iletmek üzere Muhtâr için bir mektup yazdırır. Mektûbu Muhtâr'a iletmek üzere bir kadına verir. Kadın, gizli bir yoldan çıkarak mektûbu Muhtâr'a iletir. Muhtâr mektûbu vermek üzere Fercân'a gider. Fercân mektûbu okur ve sinirlenerek gücü yettiği takdirde Hz. Hamza'nın soyundan gelenlerin tamamını yakalayıp Kurâs'ın eline vermek istediğini söyler.

Bu sırada Fercân'ın şehrinde olan Şeybû, iyileştikten sonra Seyyid Cüneyd'den izin alarak dışarda gezintiye çıkar. Şeybû'nun neyi iyi üflediğini ve çeşitli oyunları sergilediğini halktan duyan Fercân'a, onun isteği üzerine Şeybû'yu getirirler. Şeybû, o sırada Fercân'ın yanında duran Muhtâr'ı görünce tanır, ancak Muhtâr onu tanımaz. Şeybû, bir süre hokkabazlık yaptıktan sonra Muhtâr'a kendini tanıtır ve onunla bir süre konuştuktan sonra onu Seyyid Cüneyd'in yanına götürür. Başından geçen olayları Seyyid Cüneyd ve yanındakilerine anlatır. Endülüs şehrinin Kurâs tarafından kuşatıldığını ve Kâdî'nin orada olduğunu duyan Seyyid Cüneyd, oraya gidip Müslüman halkı Kurâs'ın elinden kurtararak oradan da Acem mülküne gitmek istediğini söyler.

Bu sırada Seyyid Cüneyd, Esed, Âsım ve Şeybû'yu yanına alarak la'l ve mücevherle dolu üç tabakla birlikte pâdişâhın bulunduğu yere gider. Seyyid Cüneyd, pâdişâha kendini bir tüccar olarak tanıtır ve Endülüs şehrine onlarla birlikte gelip oradan da kendi vatanları Hicâz'a gitmek istediğini söyler. Seyyid Cüneyd, dostlarıyla beraber Reşide'yi de yanına alarak Endülüs şehrine doğru yola çıkarlar.

Kurâs'ın birbirinden güçlü Kâhûr ve Şâkûr adında iki oğlu vardır. Kâhûr, bir çalgıcıdan Reşide'nin vasfını işitir ve çalgıcıdan bunun kim olduğunu sorar. Çalgıcı çantadan Reşide'nin resmini çıkarıp kendisine verir ve Reşide'nin başından geçen olayları anlatır. Kâhûr, Reşide'yi görmeden ona âşık olur. Kâhûr, Reşide'nin Abdülmü'min'in yanında olduğunu duyunca Abdülmü'min'in şehrini yıkarlar. Reşide'yi orada bulamayan Kâhûr, Sind şehrine gider ve orayı da yıkar. Reşide'nin Endülüs şehrine gittiğini öğrenen Kâhûr, ordusuyla beraber Endülüs'e gelir.

Diğer taraftan; Seyyid Cüneyd, Fercân ile birlikte Endülüs'e doğru yol alırlar. Şeybû ise onlardan ayrılır ve Kâhûr'un Reşide'yi aramak için gittiğini bildiğinden Kâhûr adına bir mektup yazar. Şeybû, Kâhûr'un habercisi şeklinde bu mektûbu Kurâs'a iletir. Şeybû daha sonra iblisin kardeşi Lâkîs kılığında girerek Kurâs'ın tâciyla birlikte Kâhûr'un yanına gelir. Kurâs'ın kavmi iblise taptığı için Kâhûr, Şeybû'ya inanır ve onun söylediği şeyleri hemen yerine getirmeye çalışır. Şeybû bir süre Kâhûr'un yanında kaldıktan sonra çıkar ve daha sonra çalgıcı kılığında tekrar geri gelir. Bir süre çalgıcılık yaptıktan sonra onlara bayılıcı ilaçla terbiyelenmiş helva yedirir. Orada bulunan herkes bayılınca Şeybû, Şâkûr'u öldürür ve Kâhûr'u bağlayarak Seyyid Cüneyd'in önüne getirir. Seyyid Cüneyd onunla savaş meydanında karşılaşmak istediğinden onu serbest bırakır.

Kâhûr, babası Kurâs'ın yanına gider ve olanları ona anlatır. Kurâs ordusuyla beraber Seyyid Cüneyd'e doğru yol alır ve sonunda iki ordu savaş meydanında karşılaşır. Esed, Kurâs'ın pek çok askerini öldürür ve onların geri çekilmesini sağlar.

Seyyid Cüneyd'in askeri Kurâs'ın askerini Endülüs şehrinde uzaklaştırınca Kaylâfe şehrin kapılarını açtırır. Kâdî ile Sa'd-ı Mısırî, Seyyid Cüneyd'i görünce onun ayağına kapanırlar. Bir süre hasret giderdikten sonra Kâdî, Seyyid Cüneyd ile Reşide'nin nikâhını kıyar.

Ertesi gün iki ordu karşılaşır. Esed, yirmi kişiyi öldürdükten sonra karşısına Kâhûr gelir. Kâhûr, Esed'i yaraladığı için Reşide meydana gelir ve Kâhûr'la savaşır. Reşide'ye âşık olan Kâhûr, Reşide ile savaştığını bilmeden bir süre onunla mücâdeleye devam eder. Reşide, Kâhûr'u ağır bir şekilde yaraladığı için Kâhûr kendi ordusunun bulunduğu yere kaçır. Bu sırada oğlunun yaralandığını gören Kurâs, sinirlenerek Reşide'nin karşısına çıkar. Kurâs, Reşide ile bir süre onunla mücâdele ettikten sonra onu yakalar. Daha sonra meydana giren Âsım'ı da tutar ve kendi ordusunun bulunduğu yere getirir. Savaşa ara verildikten sonra Reşide'yi Kurâs'ın önüne çıkarırlar. Kurâs, oğlunun ağır bir şekilde yaralanmasına neden olan Reşide'ye pek çok işkence ettikten sonra onun saçlarını keser. Reşide ise oradan kurtulmak için Allâh'a dua ederek uykuya dalar. Reşide, Hz. Fâtıma'yı rüyâda görür ve yine sağlığına kavuşur.

Şeybû bu sırada Kâhûr'un yaralarını tedavi etmekle uğraşır. Şeybû, Reşide'nin yakalandığı haberini duyunca hemen Kurâs'a gelir ve Reşide'nin zincirlerini çözdürür.

bir şekilde karşılanıp bir süre hoşça vakit geçirirler. İki ay sonra Reşîde ile Seyyid Cüneyd'in bir çocukları doğar ve ona Abdurrahman adını koyarlar. Abdurrahman'dan sonra bir kız çocuğu doğar ve onun adına da Sâre koyarlar. Daha sonra Seyyid Cüneyd ve yanındakiler, uçan atlara binerek Âmû diyârına gelirler. Bir süre sonra Reşîde, Ebû Müslim'in atası olacak Üseyd adında bir erkek çocuğu ile Evlâ-yı Kerîme adında bir kız çocuğu doğurur. Muhammed Zemcî'nin gördüğü bir rüya üzerine Evlâ-yı Kerîme'yi ona nikâhlarlar.

Bir süre sonra uçan atlara binerek Merv'e giderler. Kâdî, oranın Küseyr adındaki hükümdârın kızıyla evlenir. O yerde Rüstem'in soyundan gelen Kelîme adında bir kız Üseyd'le evlenir. Seyyid Cüneyd doksan yaşına ve Reşîde ise yetmiş beş yaşına gelir. Üseyd'i evlendirdikten iki yıl sonra Seyyid Cüneyd hastalanarak vefât eder. Bir süre sonra Abdurrahman ve Üseyd hâricîlerden çekinerek Irak'a gider. Üseyd ve eşi Kelîme ise Ebû Müslim'in doğmasını beklemektedir.

2. Hikâyenin Müellifi

Kısâ-i Seyyid Cüneyd ve Reşîde-i Arab tercümesini incelediğimizde müellif/râvî olarak karşımıza çıkan şahıs, Ebû Hafs-ı Kûfî'dir. Meddâh anlatım tarzının benimsendiği hikâyede bağlama göre Ebû Hafs-ı Kûfî, Hârûn Reşîd'in duygu ve düşünceleri üzerinden okura/dinleyiciye bazen nasihat verir bazen de Hârûn Reşîd'in uyarısı üzerine hikâyeye kaldığı yerden devam eder. Böylece Ebû Hafs-ı Kûfî, hikâye boyunca çoğu zaman Hârûn Reşîd'in takdirini kazanarak onun çeşitli ikramlarına nail olur. Hikâyede Ebû Hafs-ı Kûfî'ye hitap edilmeden önce birtakım kalıp ifadeler kullanılır. Bu kalıp ifadeler özellikle bir olaydan diğer olaya geçiş sırasında “*Ebû Hafs-ı Kûfî şöyle rivâyet eder ki, müellif-i kitâb yani Ebû Hafs-ı Kûfî rivâyet eder ki, muhaddis şöyle rivâyet eder ki, hudâvendân-ı ahbâr Ebû Hafs-ı şîrîn-güftâr şöyle rivâyet eder ki*” şeklinde kullanılır. Ancak aynı kalıpların, çoğul şahıs eki alarak Ebû Hafs-ı Kûfî'nin ismi söylenmeden “*râvîler rivâyet ederler ki, hudâvendân-ı ahbâr şöyle rivâyet ederler ki, güyendegân-ı hikâyet şöyle rivâyet ederler ki*” şeklinde kullanıldığı da görülür. Ayrıca hikâyede yer alan “Müellif-i kitâb eydür: Ebû Hafs'ın rivâyetinden nakl ider (İ303^b).” ifadesi de göz önünde bulundurulduğunda asıl müellifin Ebû Hafs-ı Kûfî mi yoksa başka biri mi olduğu hakkında birtakım şüphelerin ortaya çıktığı görülür.

Yukarıda yer alan ifadelere göre şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür. Önceki zamanlarda râviliği ile meşhûr Ebû Hafs-ı Kûfî tarafından anlatılagelen hikâye, beğeni toplayıp bir halk hikâyesi hüviyetini kazanarak pek çok kişi tarafından yıllarca dilden dile aktarılır. Bu hikâye, daha sonra bir müellif tarafından kaleme alınarak hikâyenin sözlü edebiyattan yazılı edebiyata aktarılmasına olanak tanır. Böylece hikâyeyi daha önce rivâyet eden Ebû Hafs-ı Kûfî de hikâyede râvî olarak yerini alır.

Bu açıklamaya binaen Ebû Hafs-ı Kûfî hakkında yapılan araştırmalar neticesinde “Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehâî el-Ezdî (d.117/735 - ö.194/810)” isminde bir muhaddise ulaşıldı. Söz konusu muhaddis, Kûfe'de doğmuş ve Hârûn Reşîd zamanında Bağdat'ta iki yıl ve Kûfe'de on üç yıl kadılık yapmıştır. Ebû Hanîfe'nin talebelerinden biri olan bu şahsın hadis münekkitletince sika¹ kabul edildiği gibi tedlîste² bulunmakla da itham edildiği söylenir. Ayrıca

¹ “Râvinin güvenilir olduğunu ifade eden hadis terimi.” (Yücel, 2009: 175-176).

² “Râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında bir terim.” (Erul, 2011; 262-264).

İmâmiyye mezhebi mensuplarının onu muteber hadis râvilerinden biri olarak kabul ettiği görülür (Köse, 1997: 118). Buna göre Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehâf el-Ezdi'nin muhaddisliği hakkında iki farklı görüş mevcuttur. Birincisi onun güvenilir ve İmâmiyye mezhebi mensupları tarafından kabul görmüş bir muhaddis olduğu, ikincisi ise onun uydurma hadisleri rivâyet eden biri olduğu görüşüdür. Birbirine zıt iki görüşe bakılırsa Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehâf el-Ezdi'nin kendi döneminde ve sonrasında tartışılıp konuşulan oldukça meşhur bir râvî olduğu düşünülebilir. Ancak râvîliğiyle meşhur olan bu şahsın, hikâye rivâyet ettiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3. Hikâyenin Mütercimleri

Yapılan araştırmalar neticesinde *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab* adlı eserin Farsçadan yapılan iki tercümesine ulaşıldı. Bu tercümelere biri Vâhidî tarafından yapılan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Nu: 92 Barkod NEKTY00172'de yer alan tercümedir. Diğeri ise Yahyâ b. Abdullâh El-Çerkesî tarafından yapılan Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih koleksiyonu Nu: 4354'de yer alan tercümedir.

3.1. Vâhidî

Eserde, Vâhidî ile ilgili bilgiye sadece tercümenin sonunda kendi yazdığı şiirde rastlanır. Baştan sona nasihat içeren hikâyeyi belâgat bahçesine benzeten Vâhidî, herkesin bu hikâyeden nasiplenmesi için tercüme ettiğini dile getirir:

“Hamdû'lillâh eyledüm işbu kitabı tercüme
Es'ad-ı sâ'atda giydi [bir] libâs-ı ihtiyâm
Bir elif-ğadd lâm sîm-ten hûb oldu kim
Şahın-ı bostân-ı belâgatda ider her-dem hırâm
Kim görürse anı olur 'âşık-ı şûrîdesi
Gösterür kaçd-ı vişâlinde be-ğâyet ihtimâm
Kim okursa hüsniñ reyhân(i)-hâttın hayrân olur
Şöyle ki bahr-ı şafâda bulur istiğrâk-ı tām
Bu kitābuñ tercümesine sebep olana Hâk
Bunda 'izzet virsün anda cennet-i 'Adn-ı mağām
Fârisiden Türki'ye döndüğüne oldur sebep
Okuyup bu kışşadan hişşe ala her hâş u 'ām
Zîra bu kışşa ser-â-ser nuş u pend-âmîzdür
Hem hikâyât-ı garîbile bulupdur intizâm
Mümtezicdür ser-te-ser çand-ı 'ibârâtıyla hem
Tâ ki dil tütîleri yiyüp ola şîrîn kelām
Oldı bu Seyyid Cüneyd'ün kışşası bir yâdgâr
Kim okına her mecâlisde ilâ-vaqti'l-kiyâm
Okuyanuñ okudukça ola şevki ber-mezîd
Diñleyenün diñledükçe ola zevki ber-devâm

Vâhidî'nün maşşad-ı aqşası oldur kışşadan
 Hışşe baqş ide kim oqursa du'adan ve's-selâm
 Gerçi kim işbu kitâb oldı tamâm ammâ kabûl
 Olmazısa bâb-ı devlet-baqşda olmaz tamâm
 Neşrdür ammâ olupdur sec' ile ârâste
 Câ-be-câ hem cân-fezâ nazmıla bulmuşdur nizâm

Her ki diler rahmet-i Haq çok kazana

Du'â ide yazdurana ve yazana (Cığa, 2018:902-904)”

Şiirde görüldüğü üzere Vâhidî, tercümeyle neden yaptığını dair duygu ve düşüncelerini belirttikten sonra mahlasını yazarak şiiri tamamlar. Bu tercümenin ne zaman yapıldığına dair eserde herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak aynı eserin tercümesini yapan Yahyâ b. Abdullâh El-Çerkesî'nin eserine bakıldığında kendisinin yazdığı Farsça şiir ve ketebe kaydının da bulunduğu Arapça ibarelerden önce eserin tercüme edildiği tarihi içeren Farsça bir beyte ve hemen ardından Vâhidî'nin diğer nüshada yazmış olduğu şiire yer verilir. Tercüme tarihi ile ilgili Yahyâ b. Abdullâh tarafından yazılan ilk tarih H 924/ M 1518'dir. Aynı tercümede Farsça şiirden sonra Arapça olarak yazılan ketebe kaydında bulunan ikinci tarih ise H 969/ M 1561'dir. Bu bağlamda Yahyâ b. Abdullâh tarafından yazılan ilk tarihten hemen sonra Vâhidî'nin şiirine yer verilmesine ve ketebe kaydında yer alan ikinci tarihe bakılırsa bu tercümede yer alan ilk tarihin Vâhidî'ye ait tercümenin tarihi, ikinci tarihinse Yahyâ b. Abdullâh'ın yapmış olduğu tercümeyle ait olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Vâhidî tarafından yapılan tercümenin Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini barındırması ve nesih tarzında kaleme alınmasına bakılırsa bu tercümenin H 924/ M 1518 yılında tamamlandığı kanaatini güçlendirmektedir. Bu bağlamda Yahyâ b. Abdullâh *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*'nin tercümesini yaparken Vâhidî'nin daha önce yapmış olduğu tercümeden veya bu tercümenin kendisine ulaşmadığımız başka bir nüshasından da faydalandığını söyleyebiliriz.

Vâhidî'nin yapmış olduğu tercümenin tamamlandığı tarih H 924/ M 1518 olarak kabul edilirse mütercim olarak aradığımız Vâhidî'nin XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında yaşayan biri olduğunu ifade edebiliriz. Yaptığımız araştırmalar neticesinde bazı araştırmacılar tarafından *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab Tercümesi*'ni yapan, XVI. yüzyılda yaşayan, asıl adı Abdülvâhid Çelebi olan ve Menâkıb-ı Hâce-i Cihân yazarı olarak tanınan Vâhidî isimli bir zatın yaşadığını görmekteyiz (Karamustafa, 2004; 108-110; Yazar, 2011: 908-910; Türk, 2009: 12-15). Sözü edilen Vâhidî'ye, Kınalı-zâde Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-suarâ*'sında³, Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde⁴, Mehmet Nâil

³“Vâhidî, Nâmı Abdülvâhid olmagıla mahlas-ı mezbûrı ihtiyâr itmişdür. Merhûm Kara Dâvûd Efendi'nün oğlu Süleymân Çelebi'nün ferzendidir. Gül-berg-i ruhsârı reşk-i gül-i gül-zâr iken rûzgâr-ı zûrgâr-ı evrâk-ı vücûdın bâd-ı helâk ve bevârla târumâr itmişdür. Tarîk-i ilmde dânişmend iken tevbe vü inâbet idüp meşâyih-ı aliyeye-i Zeyniyye'ye irâdet getürdükden sonra âlem-i ukbâya rihlet itmişdür. Bu matla' zâde-i tab'-ı dürebârındandır:

İtdirür handelerin lu'lu'-ı lâlâ seyrin

Gösterür la'l-ı lebün sâgar-ı sahbâ seyrin” (Kutluk, 1989: 1029)

⁴“Vâhidî, Abdülvâhid Çelebi (Kara Dâvûd-zâde-İstanbulî): Terceme-i hâli ulemâ faslında mezkûr (Kara Dâvûd Efendi) nin torunudur. Tarîk-i ilmî de epeyce kat'-ı merâtib etdikden sonra tarîkat-ı

1394'te doğmuş ve H 911/ M 1505 yılında vefât etmiştir⁹. *Keşfü'z-Zunûn*'da *Dîvân-ı Vâhidî* (Balci, 2015: 671) adında bir eserinden bahsedilmiştir.

Görüldüğü üzere XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında yaşamış üç Vâhidî'den söz etmek mümkündür. Balıkesirli Vâhidî'nin H 911/ M 1505 yılında vefâtı nedeniyle *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*'ın tercümesini (H 924/ M 1518) yapması mümkün değildir. Ancak geriye kalan Bursalı ve Gelibolulu Vâhidîlerden birinin üzerinde çalıştığımız tercümeyle kaleme alması muhtemeldir. Ancak bu edîb şahsiyetlerin tercümede sıklıkla yer alan yazım hatalarına ve birtakım şiirlerde bulunan vezin, kafiye kusurlarına düşmeyeceğini söyleyebiliriz. Bu yüzden *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*'ın müterciminin hangi Vâhidî olduğu hakkında temkinli davranmak gerekir.

3.2. Yahyâ b. Abdullâh El-Çerkesî

XVI. yüzyılda Farsçadan Türkçeye aktarılan *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*'ın, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih koleksiyonu Nu: 4354'de yer alan nüshası Yahyâ b. Abdullâh El-Çerkesî tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu mütercimle ilgili bilgiye tercümenin sonunda Arapça olarak yazılan ketebe kaydında ve eserle ilgili düşüncelerini dile getirdiği Farsça şiirde rastlamaktayız. Arapça olarak yazılan ketebe kaydında mütercimin ismi ve tercümenin tamamlandığı tarih (H 969/ M 1561) yer almaktadır. Bu bilgiye göre XVI. yüzyılda yaşayan Yahyâ b. Abdullâh'ın söz konusu eseri Bâbüssaâde'de görevli olan Yakûb Ağa için yazdığını öğrenmekteyiz¹⁰.

Yapılan araştırmalar neticesinde Yahyâ b. Abdullâh'ın hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı. Ancak Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* adlı çalışmasında Yahyâ b. Abdullâh'ın I. Ahmed devri şârihlerinden olduğunu ve *Kasîde-i Bürde* ve *Münferice* kasîdesinin şerhlerini yaptığını söyler. Yazar, ayrıca *Şerh-i Kasîde-i Bürde*'yi I. Ahmed'e sunduğunu ve *Şerh-i Kasîde-i Münferice*'yi ise H 1009/ M 1600'da tamamladığını ancak hayatı hakkında bilgi bulamadığını dile getirir (Yazar, 2011: 562-563, 593-594).

Söz konusu şârihle *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*'ın mütercimi olan Yahyâ b. Abdullâh'ın aynı kişi olma ihtimalinin bulunduğunu söyleyebiliriz. I. Ahmed'in genç yaşta 1617 yılında vefât ettiği göz önünde bulundurulursa Yahyâ b. Abdullâh'ın *Şerh-i Kasîde-i Bürde*'yi I. Ahmed'e ömrünün son dönemlerinde sunduğunu düşünebiliriz. Ayrıca Yahyâ b. Abdullâh'ın *Kısası Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*'da görülen Farsça ve Arapçaya olan hakimiyeti onun bir şârih olabileceğini de göstermektedir. Ancak bu konuda kesin bir bilgiye ulaşamadık.

⁹ Tuhfe-i Nâilî'de bu şahsa ait üç yerde bilgi yer almaktadır. İlk yerde "Vâhidî veya Câmî" maddesi altında, ikincisi aynı sayfada "Vâhidî" maddesi altında, üçüncüsü ise "Câmî veya Vâhidî" maddesi altında bilgi yer alır. "Vâhidî" maddesi altında yer alan bilgiye göre şahsın vefât tarihi H 965/ M 1568'tir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Kurnaz, Tatcı, 2001: 143, 1158-1159).

¹⁰ "Ketebe hazâ'l-kitâbi't-Türkî Yahyâ bin 'Abdu'llâh el-Çerkesî ilâ hizmeti ağa Bâbü's-sa' âdeti'l-ebediyyi el-müsemma Ya' küb Ağa el-muhibb li'l-fuqarâ ve's-şulehâ raḥimullâhu imrâen da' iye lehu bi'l-hayri ve's-sa' âdeti'l-ebediyyeti ve yaḳûlu bi'l-Fârisî." (İ384^a)

"Ve'l-mercuv mine'n-nâzirîn fi-hazâ'l-kitâb en yed' u'l-kâtibihi kemâ da' va's-şâhibihi. Ḳad vaḳa' a'l-ferâḡ min tahriiri hazâ'l kitâb bi-'avni'llâhi'l-Meliki'l-Vehhâb. Yevmü'l-cum'ati fi-evveli şehri rebî'i'l-evvel. Fi-hicreti'n-nebevî. Sene 969" (İ384^a)

4. Hikâyenin Sebeb-i Te'lifi

Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab yapı itibarıyla çift kahramanlı bir aşk hikâyesi olarak görünmektedir. Ancak henüz hikâye bitmeden kısa bir sebeb-i te'lif bölümüne yer verildiği görülür. “Müellif-i kitâb Ebû Hafş eydür” ile başlayan bu bölümde hikâyenin yazılış amacı hakkında okur bilgilendirilmekte ve tekrar hikâyeye kalındığı yerden devam edilmektedir:

“... Mü'ellif-i kitâb Ebû Hafş eydür: Ben Hamza kışşasın ve andan Battal hikâyetin ve cümle 'Arab ve 'Acem mülkinün ser-güzeştin okudum ve nazar itdüm baña pesendide gelmedi. Ammâ bu kışşa be-gâyet pesendide vâkı' oldı ki tâ rüz-ı kıyâmet tarâvetinden her varaķı tâ gül gibi pejmürde olmaya ve bād-ı hazân daķı bu bağuñ gülüne yol bulmaya, didi. Zirâ ki kamu naşihat u hikmet ü hilet ü mekr ü 'aşk u şıdķ u şecâ'at u saķâvetü tevĥid-i Rabbü'l-'âlemîn ve na't-ı Seyyidü'l-mürselin ve menâķıb-ı emirü'l-mü'minîn çün bu kitâbda derc olmışdur. Ğudâ yarlıģasun ol kişi kim bu kışşa-i dil-nüvâzi ve ser-güzeşt-i cân-güdâzi okuya veyâ dinleye andan soñra yazana ve yazdurana bir *Fâtiha* okuyalar. *Fâtiha* Muhammed'e şalavât ve bâķi aşķâb çün âmin yâ Rabbü'l-'âlemîn diye... (Cığa, 2018: 885-886)”

Sebeb-i te'lif bölümünde müellif, Hz. Hamza kıssasını, Battal hikâyelerini, Arap ve Acem mülkünün maceralarını/ hikâyelerini okuduğunu ancak pek beğenmediğini ifade eder. Ancak söz konusu hikâyenin çok beğenildiğini söyleyerek kıyâmet gününe kadar her yaprağının gül yaprağı gibi tazeliğini koruyacağını ve hazan rüzgârının bu bağın gülüne/ hikâyenin yaprağına uğramayacağını dile getirir. Müellif bütün nasihat, hikmet, hile, aşk, hakikat, şecâ'at, cömertlik, tevĥid-i Rabbü'l-âlemîn, Peygamber efendimiz Hz. Muhammed'in na'tı ve emirü'l-mü'minînin başından geçen kıssaların bu kitapta bir araya getirildiğini söyler. Sebeb-i te'lif bölümünü bir dua ile bitiren müellif, hikâyeyi okuyan ve dinleyen, yazan ve yazdıran için Allâh'tan mağfîret dileyerek bir Fâtiha okunmasını ister. Hemen ardından bir Farsça şiirle hikâyeye kaldığı yerden devam edilir.

Daha önceki çalışmamızda hikâyenin sebeb-i te'lif bölümü olarak sehven hikâyenin giriş kısmında yer alan Hârûn Reşid'in hastalığı nedeniyle Ebû Hafş-ı Kûfi tarafından hikâyenin rivâyet edildiğini yazmıştık (Cığa, 2016). Ancak metnin okumaları tamamlandıktan sonra bu bilginin doğru olmadığını asıl sebeb-i te'lif kısmının henüz hikâye bitmeden yer aldığını gördük. Hikâyenin giriş kısmında yer alan ve daha önce sebeb-i te'lif olarak düşündüğümüz bölümün ise sadece anlatılacak hikâyenin içeriği ile ilgili okuru bilgilendirme amacı taşıdığını söyleyebiliriz.

5. Nüshaların Tavsifi

Yurt içi ve yurt dışı yazma eser kütüphane ve kataloglarında yapılan taramalar sonucunda *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab* Tercümesi'ne ait iki nüsha tespit edilmiştir. Söz konusu nüshaların künyesi ve tavsifi şöyledir:

5.1. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi

Eser İsmi : Reşidiye veya Kıssa-i Cüneyd
Mütercim : Vâhidî

Tercüme Tarihi : H 924/ M 1518¹¹
Bulunduğu Yer : İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İstanbul
Koleksiyon : İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu
Varak Sayısı : 388
Satır Sayısı : 21
Yazı Türü : Nesih
Yer Numarası : 92 Barkod NEKTY00172

Baş : Hazā Kitābü Reşidiyye/ Rāviyān-ı aḥbār ve nākılān-ı āşār böyle rivāyet ü hikāyet eyler ki Hārūnu’r-reşid’e keşret-i fikr-i ḥayālden ve endiše-i māliden ‘illet-i mālī-ḥulyā ve zaḥmet-i vesvās-ı sevdā zāhir oldı. Ḥükemā vü eṭibbā anuñ mu‘ālecesinde ‘āciz ü fūrū-mānde oldılar.

Son : ...

Vāhidī’nün maḥşad-ı aḳşāsı oldur kışşadan
 Ḥişşe baḥş ide kim oḳursa du‘ādan ve’s-selām
 Gerçi kim işbu kitāb oldı tamām ammā ḳabūl
 Olmazısa bāb-ı devlet-baḥşda olmaz tamām
 Neşrdür ammā olupdur sec‘ ile ārāste
 Cā-be-cā hem cān-fezā nazmıla bulmuşdur niżām

Her ki diler rahmet-i Ḥaḳ çok ḳazana
 Du‘ā ide yazdurana ve yazana”

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nde bulunan ve “*Reşidiye veya Kısası-i Cüneyd*” ismiyle kayıtlı olan bu nüsha 388 varaktan oluşmaktadır. Her sayfanın satır sayısı 21 olan eserin ilk ve son sayfalarında yer alan satır sayısı farklılık gösterir. Ayrıca 90^a/90^b, 91^a/91^b ve 117^a/117^b sayfalarındaki satır sayısı 20 olarak; 107^a’daki sayfanın satır sayısı 22 olarak görülmektedir. Eserin yazı türü genel itibarıyla harekesiz nesih olup çok az sayıda olan kelimelerin okunabilirliği amacıyla metinde hareke kullanıldığı tespit edilmiştir. Metin yazısı genel olarak siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserde yer alan bölüm başlıkları, ayet, hadis ve birtakım kalıp ifadeler genellikle kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshada yer alan bazı şiir ve beyitlerin başında manzum kısma geçildiğini belirtmek için *beyt*, *nazm*, *kit’a*, *şi’r* gibi ibareler; aynı şekilde tekrar mensur kısma geçildiğini belirtmek için *nesr* ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserde yer alan manzumların her bir mısraının başında ve sonunda kırmızı mürekkeple işaretler konulmuştur. Eserin dış kapak kısmında “*Bu kitābun bir nüshası dahı İslāmbol’da Fātih Kütüphānesindedür. Tārīh meḥşasına Dāstān-ı Seyyid Cüneyd diyü yazılıdır.*” ibaresi yer alır. İç kapak kısmında ise çoğu kısmı silinmiş ve mürekkep izi kalmış bir kısım ibareler görülür. Aynı yerde “*Edebiyat Kütüphanesi*” ibaresinin altında “*Reşidiye yāhud Kısası-i Cüneyd*” ibaresi yer alır. 1^b ile 11^b arasında yer alan metin yazısı kırmızı mürekkeple çerçeve içine alınmıştır. Ayrıca eserin 1^b

¹¹Süleymaniye nüshasında yer alan beyte göre “Dān ki bā in tercüme tāriḥ şod/ Erbā’ u ‘işrīn ü tis’ ā-mi’e”

sayfasında metin yazısının baş kısmı dairesel geometrik şekiller ve çeşitli motiflerle süslenmiştir. Bu nüshada herhangi bir mukaddimeye yer verilmemiştir. Eser 1^b'de “*Hazâ Kitâbü Reşîdiye*” başlığı ile başlar. Eserin giriş kısmında hikâyenin anlatımına sebep olan olay anlatıldıktan sonra hikâyenin içeriği ile ilgili bilgi verilir. 2^a'da yer alan “*Âgâz-ı Kıssa-i Seyyid Cüneyd b. Seyyid Münzir*” başlığı ile asıl hikâye anlatılmaya başlanır ve hikâye 383^b'de sona erer. 383^b ve 384^a'da ise eserin Farsçadan Türkçeye tercüme edildiğini belirten mütercime ait Türkçe manzumeye yer verilir. Aynı sayfanın en alt kısmında ise “*Bu kitâb hûş-yâr kâdi'nündür. Tanrı aşkına olsun ismimi sormasunlar ve hayır duâ ile yâd idüp hâtırdan çıkarmasunlar.*” şeklinde bir ibare görülmektedir. 384^b, 385^a, 385^b, 386^a sayfalarında muhtemelen daha sonra başka kişiler tarafından yazılmış ve bir kısmının üzeri çizilmiş ibareler yer alır.

5.2. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi

Eser İsmi	: Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşîde-i Arab ve Sergüzeşt-i İşân
Mütercim	: Yahyâ b. Abdullah el-Çerkesî
Tercüme Tarihi	: H 969/ M 1561
Bulunduğu Yer	: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İstanbul
Koleksiyon	: Fatih Koleksiyonu
Varak Sayısı	: 339
Satır Sayısı	: 15
Yazı Türü	: Nesih
Yer Numarası	: 4354
Baş	: Kıssa-i Seyyid Cüneyd ü Reşîde-i Arab ve Ser-Güzeşt-i İşân/ Râviyân-ı aḥbâr ve nâkilân-ı âşâr böyle rivâyet ü hikâyet eyler ki Hârûnu'r-reşîd'e keşret-i fikr-i ḥayâlden ve endîşe-i mâlden illet-i mâli-ḥulyâ ve zaḥmet-i vesvâs-ı sevda zâhir oldı. Ḥükemâ vü eṭibbâ anuñ mu'âlecesinde âciz ü fûrûmânde oldılar.
Son	: ... Ve'l-mercuv mine'n-nâzirîn fi-hazâ'l-kitâb en yed'u'l-kâtibihi kemâ da'va's-şâhibihi. Qad vaḥa'a'l-ferâg min taḥrîri hazâ'l kitâb bi'avni'llâhi'l-Meliki'l-Vehhâb. Yevmü'l-cum'ati fi-evveli şehr rebî'i'l-evvel. Fî-hicreti'n-nebevî. Sene 969.

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu'nda bulunan ve “*Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşîde-i Arab ve Sergüzeşt-i İşân*” ismiyle kayıtlı olan bu nüsha 339 varaktan oluşmaktadır. Genellikle satır sayısı 15 olan eserin ilk ve son sayfalarında bulunan satır sayılarında farklılık görülür. Kütüphane kaydında belirtildiği gibi eserin yazı türü harekesiz nesihdir. Ancak kelimelerin okunabilirliği amacıyla metinde çok az sayıda harekenin kullanıldığı da tespit edilmiştir. Eser siyah mürekkeple yazılmış olup bölüm başlıkları, ayet, hadis ve bazı kalıp ifadeler genellikle kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca eserde yer alan bazı şiir ve beyitlerin başında manzum kısma geçildiğini belirtmek için *beyt*, *nazm*, *kit'a*, *şi'r* gibi ibareler; aynı şekilde tekrar mensur kısma geçildiğini belirtmek için *nesr* ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserde yer alan manzumelerin her bir mısraının başında ve sonunda kırmızı mürekkeple işaretler konulmuştur. Eserin iç

kapak kısmında iki mühür ve mührün hemen altında bir ibare yer almaktadır. Eser 1b'de “*Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab ve Sergüzeşt-i İşân*” başlığı ile başlar. Eserin giriş kısmında hikâyenin anlatımına sebep olan olay anlatıldıktan sonra hikâyenin içeriği ile ilgili bilgi verilmiştir. 2b'de yer alan “*Âgâz-ı Kıssa-i Seyyid Cüneyd b. Seyyid Üseyd b. Münzir rahimehumu'llâh*” başlığı ile asıl hikâye anlatılmaya başlar ve hikâye 337^a da sona erer. Aynı sayfada tercümenin 924/1518 tarihinde tamamlandığını belirten Farsça bir beyit yer alır¹². Beytin hemen altında ise “*Ez-berâ-yı fazilet-i kitâb*” ve kırmızı mürekkeple “*kit'a*” ibareleri bulunur. 337^b de İstanbul nüshasındaki mütercime ait manzumeye ve 338^a da ise bu tercüme yazan Yahya b. Abdullâh el-Çerkesî'nin adının bulunduğu Arapça bir ibareye¹³ ve yine aynı kişinin yazdığı Farsça bir manzumeye yer verilir. Farsça manzumeden sonra ise mütercimim ketebe kaydına yer verilmiştir.¹⁴

Sonuç

Müellifi ve mütercimleri hakkında çeşitli tereddütlerin yer aldığı bu eser, esasen Seyyid Cüneyd ile Reşide-i Arab'ın arasındaki aşkı, birbirlerine kavuşmak için yaşadıkları zorlu mücadeleyi ve onları bulmaya çalışan şahısların macerasını içermektedir. Hikâyede, bu maceranın anlatımı sırasında İslamiyet'in yayılması için cin, şeytan, peri gibi olağanüstü varlıklar ve kâfirler karşısında harcanan çaba da dikkatlerden kaçmaz. Nasihat, hikmet, şecâat, cömertlik, ahde vefâ, muhabbet, dostluk, sadakat, yardımlaşma; yalan, hırsızlık, hîle, riyâ, zulüm gibi olumlu ve olumsuz ahlâkî konulara yer verilen hikâyede, sosyal hayata da değinilir. Hikâyenin bu yönüyle hem ahlâkî değerlerin öğretimi açısından hem de dönemin sosyal hayatına ışık tutması bakımından önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.

Hikâyede, olağanüstü varlık, mekân ve olaylar yanı sıra tarihî ve dinî şahıs, mekân ve olaylar birlikte aynı kurguya dahil edilmiştir. Ayrıca Şâh-nâme-i Firdevsî, kıssa-ı Kırân-ı Habeşî, Semek-nâme, Muhammed Hanîfî gibi hikâyelerin isimleri yer alırken kıssa-ı Hamza, kıssa-ı Ebû Müslim, Anter-nâme gibi hikâyelere de değinilmiştir. Bu hikâyelerin yanı sıra Fars ve Yunan mitolojilerinde yer alan Rüstem-i Zâl, Sührâb, İsfendiyâr, Rüyînten, Ferîdün, Cemşîd, İskender-i Zülkarneyn, Efrâsiyâb, Herakl gibi kahramanlar da bazen isim bazen de kurguya dahil olacak şekilde *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab* 'da yer almıştır.

Müellif anlatıma güç katmak ve biraz hareket, canlılık kazandırmak için, kimi zaman atasözü, deyim, manzume veya ayetlere başvurur. Hikâyede kullanılan atasözü ve deyimler genellikle Türkçedir. Ancak çok az da olsa hikâyede Arapça, Farsça atasözü ve deyimlere rastlanır. Her üç dilden seçilen atasözleri ve deyimler, hikâyedeki olayların bağlamına göre kullanılmaktadır. Eski Anadolu Türkçesinin dil hususiyetlerini içerisinde barındıran bu eser, dönemine göre sade bir dille yazılmıştır. Hikâye, arkaik kelimelerin yanı sıra Arapça ve Farsça kelime hazinesi bakımından da oldukça zengindir. Özellikle Arapça ve Farsça kelimelere Türkçe ekler getirilerek bu kelimelerin Türkçe kelime yapısına benzetilmeye çalışıldığı görülür. Hikâyede devrik yapıları cümlelere rastlanmakla beraber genellikle düz,

¹² “Dān ki bā in tercüme tārīḥ şod / Erba' u 'işrīn ü tis' a-mi' e

¹³ “Ketebe hazā'l-kitābi't-Türkī Yahyā bin 'Abdu'llāh el-Çerkesī ilā ḥizmeti āga Bābü's-sa' ādeti'l-ebediyyi el-müsemnā Ya' kūb āga el-muḥibb li'l-fuḳarā ve's-şulehā raḥimullāhu imrāen da' iye lehu bi'l-hayri ve's-sa' ādeti'l-ebediyyeti ve yaḳūlu bi'l-Fārisī.”

¹⁴ “Ve'l-mercuv mine'n-nāzīrīn fi-hazā'l-kitāb en yed'u'l-kātibihi kemā da' va's-şāhibihi. Ḳad vaḳa'a'l-ferāḡ min taḥrīri hazā'l-kitāb bi-'avni'llāhi'l-Meliki'l-Vehhāb. Yevmü'l-cum'ati fi-evveli şehri rebī'i'l-evvel. Fi-hicreti'n-nebevī. Sene 969”

kurallı cümlelere yer verilir. Bağlaçların ve filimsilerin ardı sıra devam ettiği cümleler, diğer cümlelere göre daha uzun bir yapıya bürünür.

Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab, asırlardır anlatılagelen diğer hikâyeler gibi kültür mirasımızın önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kültürel mirasımızdan daha fazla faydalanıp edebî dilimizi daha da geliştirmek ve kültürel tecrübelerimizi sonraki nesillere aktarmak adına yapılan bu tarz çalışmaların önemi inkâr edilemez. Asırlar öncesinden günümüze kadar gelen bu edebî eserlerin, gerek dil ve üslûp bakımından gerek içerik yönünden detaylı bir şekilde incelenmesinin ardından bu edebî eserlerin bir bölümünün veya tamamının görsel ve işitsel olarak da halkın beğenisine sunulabileceğini söyleyebiliriz. Bu edebî eserleri, günümüz teknolojisinden faydalanarak daha kalıcı hale getirebilir ve geniş halk kitlelerine rahatlıkla ulaştırabiliriz.

Kaynakça

- Arslan, M. U. (2015). Türk Edebiyatı'nda Temîmü'd-Dârî Hikâyeleri (İnceleme-Metin). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi SBE.
- Balcı, R. (2015). Kâtip Çelebi Keşfü'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Boratav, P. N. (2002). Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları Yayınları.
- Canım, R. (2000). Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Çiğâ, Ö. (2016). "Vâhidî'nin Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab ve Sergüzeşt-i İştân Tercümesi Üzerine". Dicle Üniversitesi SBE Dergisi (DÜSBED), ISSN: 1308-6219 Nisan Yıl: 8 Sayı: 16 s. 442-450, Türkiye.
- Çiğâ, Ö. (2018). Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab Tercümesi (İnceleme-Metin). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi SBE.
- Çaldak, S. (2010). Nergisî ve Nihâlistân'ı. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çaldak, S. (2006). "Eski Türk Edebiyatında Nesir". Eğitim Dergisi, s.74-90.
- Erul, B. (2011). "Tedlîs". TDV İslam Ansiklopedisi, (XL, 262-264) İstanbul: TDV Yayınları.
- Hülâgü O. Mustafa Ekincikli, Hamdi Savaş (1998). Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye. C 4/2 İstanbul: Sebil Yayınevi.
- İsen, M. (1994). Künhü'l- Ahbâr'ın Tezkire Kısmı. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Karabey T., Bülent Şıgva, Yusuf Babür (2015). Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân (İnceleme-Tenkitli Metin). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2004). "Menâkıb-ı Hoca-i Cihân". TDV İslam Ansiklopedisi, (XXIX, 108-110). Ankara: TDV Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (1993). Vâhidî's Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân (Tenkidli metin, Tahlil, Tıpkıbasım). USA: Harvard Üniversitesi.
- Kavruk, H. (1998). Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Kayabaşı, B. (1997). Kâf-zâde Fâizî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Malatya: İnönü Üniversitesi SBE.
- Köse, S. (1997). "Hafs b. Gıyâs" TDV İslam Ansiklopedisi, (XV, 118). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kurnaz C. ve Mustafa Tatçı (2001). Mehmet Nâil Tumân Tuhfe-i Nâilî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Kutluk, İ. (2014). Kınalı-zâde Hasan Çelebi Tezkiretü's-Şuarâ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Levend, A. S. (1967). "Divan Edebiyatında Hikâyeler". TDAY Belleten. s. 71-117.
- Mazıoğlu, H. (2009). "Divan Edebiyatında Hikâye" Eski Türk Edebiyatı Makaleleri, s. 747-768, Ankara: TDK Yayınları.
- Selçuk, B. (2017). "Osmanlı Nesir Geleneğinde Çeviri Anlayışı: Ahlâku's-Saltana Çevirileri Örneği". Klâsik Edebiyatımızın Dili (Bildirileri) Nazım ve Nesir / Editör: Mustafa İsen, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 482, Bilimsel Toplantılar: 61, Ankara, s. 339-362.
- Tatçı, M. ve Cemal Kurnaz (2009). Bursalı Mehmed Tâhir Osmanlı Müellifleri. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Tanyıldız, A. (2007). "Sürelî Yayınlar Bağlamında Bazı Çeviri Yazı Sorunları". Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları, Volume 2/3 Summer, s. 526-534.
- Tuğluk, İ. H. (2008). "XVII.Yüzyıla Ait Harekeli İki Metinde Bazı İmlâ Özellikleri". Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/6 s. 612-630.
- Tulum, M. (2014). Tazarru'-nâme Yakarışlar Kitabı (İnceleme, Metin, Tıpkıbasım). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Türk, A. (2009). Vâhidî'nin Kitâb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân Adlı Eseri (İnceleme-Metin). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Ünlü, O. (2008). Cinânî'nin Bedâiyü'l-Âsâr'ı –İnceleme ve Metin- (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi SBE.
- Ünver, İ. (1993). "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler". Türkoloji Dergisi, C XI, S 1, s.51-89.
- Yazar, S. (2011). Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Yazıcı Ersoy, H. (2011). "Vahidi'nin Cinanü'l-Cenân Adlı Eserinde İmla ve Dil Özellikleri". Gazi Türkiyat, Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi, C 9, s.165-186.
- Yılmaz, H. (2009). Vâhidî'nin Cinânü'l-Cenân'ı (İnceleme-Metin). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Manisa: Celal Bayar Üniversitesi SBE.
- Yücel, A. (2009). "Sika" TDV İslam Ansiklopedisi TDV Yayınları, İstanbul, C 37, s.175-176.

Muzaffer KARATAŞ

Dicle Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi,
Diyarbakır/TÜRKİYE
muzaffer.karatas@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9793-3533

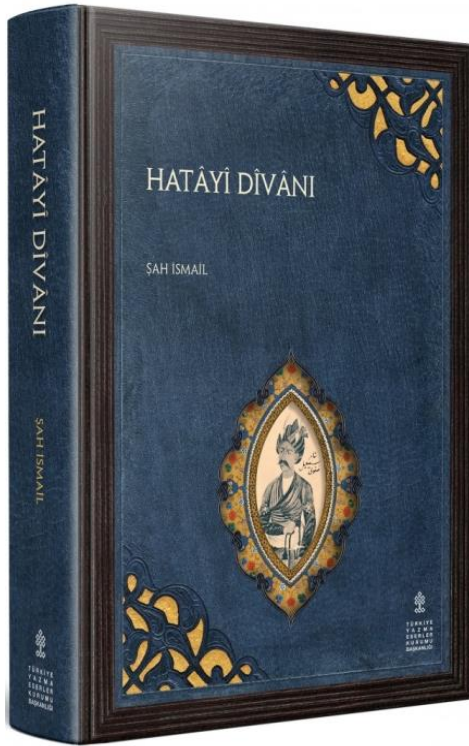
KİTAP TANITIMI - DEĞERLENDİRME

BOOK REVIEW

HATÂYÎ DÎVÂNİ

(Yazar: Prof. Dr. Muhsin MACİT)

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,
İstanbul 2017, 597 sayfa+107 varak.



Şah İsmail (1487-1524), Erdebil Tekkesinin Şeyhi ve Safevî Devleti'nin kurucusudur. 17 Temmuz 1487 tarihinde Erdebil'de doğmuştur. Babası Safevî şeyhi Haydar (ö.1488), Şah İsmail henüz bir yaşındayken öldürülmüştür. Ülke içinde uzun süren iç karışıklıklardan sonra Şah İsmail 1501 yılında Tebriz'i ele geçirmiş ve taç giyerek 'şah' unvanını almıştır. Ülkesinin sınırlarını genişletme çabaları neticesinde Osmanlı Devleti ile savaşa girmiştir. Özellikle Yavuz Sultan Selim ile doruğa çıkan gerilim Çaldıran Savaşı (1514) ile neticelenmiştir. Şah İsmail, bu yenilginin ardından bir daha toparlanamamış ve 23 Mayıs 1524 tarihinde Tebriz'de

ölmüştür. Şah İsmail, hükümdarlığı süresince şiire ve şairlere Safevî sarayında büyük ilgi göstermiştir. Şah İsmail'in şairliği, şeyh ve şah sıfatlarının gölgesinde kalmıştır. Tezkire yazarları onun şairliği üzerinde yeterince durmamışlardır. Daha çok devlet adamlığı tarafı bilinen şairin iki mesnevisi bir de şiirlerini topladığı *Dîvân*'ı vardır. Şairin ilk mesnevisi olan *Deh-nâme*'yi Azizağa Memmedov 1976 yılında neşretmiştir. *Hatâyî Dîvân*'ı 1946 yılından 2011 yılına kadar on bir kez yayımlanmıştır.

Türk şiirinin gelişiminde sultanların ve sûfilerin payı büyüktür. Sultanların sarayları, sûfilerin dergâhları diğer güzel sanatların yanında şiirin de çiçeklendiği mekânlardır. Şah İsmail bu iki geleneği şahsında birleştiren ender kişilerdendir. Çağdaşlarının "sâhib-i seyf ü kalem" diye nitelendirdiği Şah İsmail, Âzerî edebiyatının yetiştirmiş olduğu önemli şairlerdendir. Şiir

yazacak kadar Arapça ve Farsça bilmesine rağmen özellikle şiirlerini Türkçe yazmıştır. Bu sebeple de Âzerî edebiyatı önemli ölçüde gelişmiş ve onunla birlikte olgunluğa ulaşmıştır.

Hatâyî mahlasıyla şiirler söyleyen Şah İsmail, Şeyh ve Şah ünvanlarını birlikte taşımıştır. Bu sebeple hem saray çevresinin beklentileri doğrultusunda biçimlenen estetik anlayışı içeren hem de dini-mistik duyarlılığı yansıtan şiirler söylemiştir. Dini şiirlerinde tasavvufî konuları işlemiş, on iki imam ve Ehl-i beyt muhabbetini vurgulamıştır. Şah İsmail, siyasi kimliğiyle birleştirdiği tasavvuf anlayışına uygun şiirleriyle sadece Safevîler'in temel unsurunu oluşturan Kızılbaş Türkmenlerini değil, Osmanlı coğrafyasındaki Alevi-Bektaşî geleneğini de derinden etkilemiştir. Onun şiirleri Safevî hükümdarlarının himayesinde yetişen birçok ünlü hattat ve müzehhip tarafından istinsah edilmiş ve süslenmiştir.

Henüz on beş yaşındayken bir devlet kuran Şah İsmail şiir yazmaya da bu yaşlarda başlamıştır. Nizâmî, Evhadî, Kışverî-i Tebrîzî, Habîbî gibi Âzerî sahasında yetişmiş Farsça yazan şairlerle Nesîmî ve Ali Şîr Nevâî gibi Türk şairlerinin eserlerini okuduğu anlaşılmaktadır. Onun Hatâyî mahlasını Ali Şîr'in 'Nevâî' mahlasına benzeterak aldığı kaydedilir. Kısa süren hayatı sürekli savaşlarla geçmesine rağmen şiirden hiçbir zaman kopmamıştır. Bağdat'ı fethettiğinde Fuzûlî ile tanışmış, Fuzûlî *Beng ü Bâde*'yi ona ithaf etmiştir.

Şah İsmail'in ilk edebi eseri henüz yirmi yaşına varmadan yazdığı *Deh-nâme* adlı mesnevisidir. Şairin mesnevi şeklinde yazdığı bir diğer eseri *Nasihât-nâme*'dir. En önemli eseri *Dîvân-ı Hatâyî*'dir. Türk Edebiyatı okuyucusunu bilgilendirmek ve Şah İsmail'in şairlik yönünü tanıtmaya çalışmak için Prof. Dr. Muhsin MACİT tarafından hazırlanan bu eser, 2017 yılının sonlarına doğru Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından *Hatâyî Dîvânı* adıyla basılmıştır.

Hatâyî Dîvânı'nın çoğu yurt dışındaki kütüphanelerde bulunan yirmi beş nüshası, Prof. Dr. Muhsin MACİT tarafından bilimsel yöntemlere uygun biçimde incelenerek tenkitli metni hazırlanmıştır. *Dîvân*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Şevket Rado Yazmaları No: 51'de yer alan nüshanın tıpkıbasımı ile birlikte sunulmuştur. Eser neşredilirken yazma nüshalarına bağlı kalınmış, yazmalarda yer almadığı halde mecmua ve cönklerde bulunan veya sözlü gelenekte okunan Hatâyî mahlaslı şiirlere yer verilmemiştir.

Eser Cumhurbaşkanı Sayın Recep Tayyip ERDOĞAN'ın "Takdim"i ile başlamaktadır. Devamında Başbakan Sayın Binali YILDIRIM'ın "Sunuş"u ve sonrasında da Kültür ve Turizm Bakanı Sayın Numan KURTULMUŞ'un "Ön Söz"ü ile devam etmektedir.

"Hazırlayanın Ön Sözü" bölümünün hemen başında Prof. Dr. Muhsin MACİT, Şah İsmail'in şiirlerine yönelişinin temelinde iki sûfî şair Seyyid Nesîmî ve Molla Câmî'ye duyduğu ilginin büyük payı olduğunu söylemiştir. Devamında da bilimsel çalışmaları içerisinde Hatâyî'nin şiirleri ile karşılaşması ve Hatâyî'nin şiirlerinin ilgisini çekmesinden bahsetmiştir. Daha sonra *Hatâyî Dîvânı*'nın tüm nüshalarına ulaşabilmek için yaptığı titiz

bilgisi verilmiştir. Burada tek tek nüshaların içerikleri, şiir ve varak sayıları ile nüshalardaki şiir örnekleri verilmiştir. “Nüshaların İstinsah Kayıtları” adlı başlıkta, nüshaların kayıtlarını gösteren bir tablo verilmiştir. Bu tabloda nüshanın adı, istinsah tarihi, müstensihin adı ve hangi Safevi Şahı döneminde istinsah edildiği ile ilgili bilgiler verilmiştir. “Nüshaların İhtiva Ettiği Şiir Sayısı” adlı başlıkta, nüshaların birbirleriyle olan akrabalıklarını belirlemek ve mükerrer şiirleri ayıklamak için yazmalardaki şiir ve beyit sayılarıyla ilgili veriler tablo halinde verilmiştir. “Nüshaların Gruplandırılması” adlı başlıkta, nüshalar iki farklı gruplandırmaya göre ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, nüshaların istinsah kayıtlarına göre gruplandırma; ikincisi, nüshaların şiir sırası ve beyit sayılarına göre gruplandırmadır. Oluşturulan grupların birbirleriyle ilişkilerinin saptanması ve yanlış atıfların tespit edilmesi amaçlanmıştır. “Yazma Nüshalar ile Neşirlerin Sayısal Verilere Göre Değerlendirilmesi” adlı başlıkta, yazma nüshalar ile neşirler arasındaki şiir sayılarının farklı olduğu tespit edilmiştir. Bu farkın sebebi yapılan neşirlerde bazı nüshaların hiç kullanılmamış olmasıdır. Bu bölümde neşirlerde bulunduğu halde yazma nüshalarda bulunmayan 26 şiir ve sadece İstanbul yazmalarında bulunan 32 şiir ile hece ölçüsüyle yazılmış 1 şiir verilmiştir. “İkinci Derecede Rivayetler ve İktibaslar” adlı başlıkta, Şah İsmail hakkında bilgi veren tezkire ve menakıbnâmelerde, mecmualarda şaire atfedilen şiir alıntılarının olduğu ve bu şiirlerin bir kısmının *Hatâyî Dîvânı*’nda bulunmadığı belirtilmiştir. Bunların da şairi tanımak konusunda önemli olduğu belirtilerek şiir örnekleri verilmiştir. “Müstensihlerin Eklediği Şiirler” adlı başlıkta, *Hatâyî Dîvânı*’na müstensihler tarafından başta Nesîmî olmak üzere Şeyhî, Ahmed Paşa ve Karamanlı Nizâmî gibi şairlerin şiirlerinin de eklendiği tespit edilmiştir. Özellikle bazı şiirlerin Şah İsmail tarafından mı yoksa Nesîmî tarafından mı yazıldığına tespit edilmesinin oldukça zor olduğu belirtilmiştir. Bunun sebebi bazı şiirlerin her iki şairin divanında yer alması ve şairlerin üsluplarının birbirine olan benzerliği olarak görülmüştür. “Tek Nüshada Bulunan Şiirler” adlı başlıkta, nüshalar birbirleriyle karşılaştırıldıktan sonra tek nüshada bulunup diğer nüshalarda bulunmayan şiirlerin hangi türde, kaç tane ve hangi nüshada olduğu şiirlerle birlikte verilmiştir. “Deh-nâme ve Dîvân-ı Hatâyî’de Bulunan Ortak Şiirler” adlı başlıkta, *Deh-nâme*’de bulunan gazellerden 4’ü ile 1 murabba ve 1 mesnevi olmak üzere 6 şiire *Hatâyî Dîvânı*’nın bazı nüshalarında rastlandığı belirtilmiştir. Bu şiirlerin hangileri olduğu ve hangi nüshalarda ortak bulunduğu da gösterilmiştir. “Mecmua ve Cönklerdeki Hatâyî Mahlaslı Şiirler” adlı başlıkta, mecmua ve cönklerde Hatâyî mahlaslı şiirlerin bulunma oranının yüksekliği ve bunun sebepleri anlatılmıştır. “Sonuç ve Değerlendirme” adlı başlıkta, metin tenkidinde zorunlu olarak nüsha grupları dikkate alınarak eklektik (seçmeci) bir yaklaşımın benimsendiği anlatılmıştır. Yazma nüshalarla ilgili tabloda 270 civarında şiirin nüshaların büyük çoğunluğunda bulunduğu ve bu şiirlerin Şah İsmail’e ait olduğu konusunda şüphe olmadığı belirtilmiştir. “Tenkitli Metnin Tertip ve Yazımında İzlenen Yol” adlı başlıkta, *Hatâyî Dîvânı*’nın mevcut nüshaları farklı yönleriyle değerlendirildikten sonra tenkitli metne dâhil edilen şiirlerin sıralanışında ve yazımında nasıl bir yol izlendiği on madde halinde sıralanmıştır. Gazellerin tenkitli metinde alfabetik düzene uygun biçimde sıralandığı belirtilmiştir. Nüsha

farklılıklarının dipnotta gösterildiği, yazım ve imlada nelerin yapıldığı tek tek detaylı olarak anlatılmıştır.

Kaynakça bölümünde eserin yazımında faydalanılan ve Şah İsmail ile ilgili doğrudan veya dolaylı olarak bilgi toplanabilecek kaynakların isimleri verilmiştir.

Ek Tablo bölümünde *Hatâyî Dîvânı*'nın yazma nüshalarında bulunan şiirlerin sırası ve beyit sayıları ile ilgili geniş kapsamlı bir çalışma yapılmış ve tüm şiirler düzenli bir şekilde titiz bir çalışma ile tabloya işlenmiştir.

Eserin sonuna doğru “Tenkitli Metin” bölümü verilmiştir. Bu bölümde; 19 kaside, 440 gazel, 1 müseddes, 2 mesnevi, (*Deh-nâme* ve *Nasihât-nâme* dışında), 10 tuyuğ, 1 kıta ve 1 matla olmak üzere 474 Türkçe şiir vardır. Ayrıca hazırlayanın ön söz bölümünde belirtildiği gibi yazma nüshalarda yer alan 1 tahmis ve 4 gazel olmak üzere toplam 5 Farsça şiir metne eklenmiştir.

Tenkitli metin bölümünden sonra *Hatâyî Dîvânı*'nın İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Şevket Rado Yazmaları No: 51'deki nüshasının tıpkıbasımı verilmiştir. Bu bölümün hemen başında Şah İsmail'in çizilmiş olan bir resmi bulunmaktadır. Devamında ise eserin tıpkıbasımı kitabın ilk bölümünden farklı bir renk tonunda verilmiştir. Bu bölüm özellikle kitap kapağı açılmadan bile sayfalarının daha koyu renkte basılmasından dolayı kendisini hemen belli etmekte ve dikkat çekmektedir.

Hatâyî Dîvânı'nın bugüne kadar bilimsel yöntemlere uygun bir neşrinin yapılmamış olması, eldeki neşirlerin çoğunun eksik olması ve daha önce bilinmeyen nüshaların tespit edilmesiyle *Hatâyî Dîvânı*'nın bilimsel yöntemlere uygun bir biçimde tenkitli metninin hazırlanması gerektiği ve eserin bu sebeple meydana getirildiği Prof. Dr. Muhsin Macit tarafından belirtilmiştir.

Prof. Dr. Muhsin Macit, *Hatâyî Dîvânı*'nın mevcut nüshalarını mukayese ederek nüshaları farklı yönleriyle değerlendirmiş, şiirleri bir sıra ve yöntem ile tenkitli metne dahil etmiştir. Özellikle ek tablo kısmında şairin kaside ve gazellerinin hangi nüshada hangi sayı ve sırada bulunduğunu titiz bir çalışma sonucu tek tek belirtmiştir. Tenkitli metin bölümünde şiirlerin hangi sayfada bulunduğunu ilgili sayfada varak numarasıyla birlikte göstermiştir. Neşirlere yapılan atıflarda ise sayfa numarası vermiştir. Çeşitli nedenlerle tamir gördüğü ve sayfa sırası bozulduğu anlaşılan nüshalardaki şiirlerin varak numarası yerine sıra numarasını dipnotta vererek belirsizlikleri açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Eser, Türk dünyasında hem tarihi hem de edebi bir değer olan Şah İsmail'i ve şiirlerini tanıtmaya bakımından oldukça önemlidir. Özellikle Divan edebiyatı sahasında emek verenler ve bu edebiyat metinlerini anlamaya çalışanlar için oldukça ciddi bir kaynaktır.

İlim âlemine titiz çalışması ile bu eseri kazandıran Prof. Dr. Muhsin Macit'i edebi metinlerin neşri konusunda böyle örnek gösterilebilecek bir çalışma ortaya koyduğu için kutluyor, eserin edebiyat sahasına hayırlı olmasını diliyoruz.

Arş. Gör. Ahmet KARA

Dicle Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
Diyarbakır/TÜRKİYE
karaamet43@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1082-417X

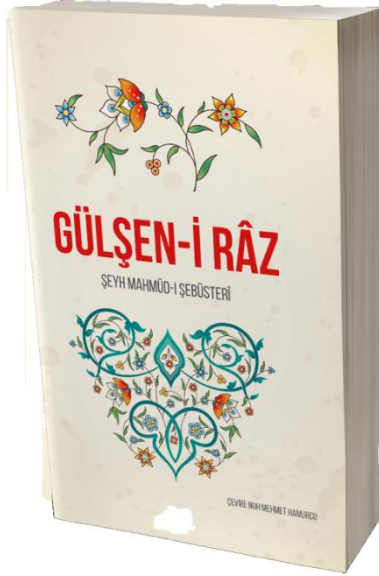
KİTAP TANITIMI-DEĞERLENDİRME

BOOK REVIEW

GÜLŞEN-İ RÂZ-ŞEYH MAHMÛD ŞEBÛSTERİ

(Yazar: Nuh Mehmet HAMURCU)

Yade Yayınları, Ankara 2017, 163 sayfa.



Nuh Mehmet Hamurcu tarafından tercüme edilip basıma hazırlanan ve bu yazıda tanıtmaya çalışacağımız *Gülşen-i Râz*'ın müellifi Mahmûd-ı Şebusterî'nin tam adı ve künyesi Şeyh Sa'düddîn Mahmûd b. Emînüddîn Abdülkerîm b. Yahyâ Şebusterî'dir. Tebriz'in kuzeybatısında bulunan Şebuster'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin bilinmemekle beraber daha çok 1287/1288 tarihleri, ölüm tarihi olarak da 1318/1320 tarihleri gösterilmektedir. Eğitimini bu çevrede yetişmiş meşhur Şeyh Emînüddîn-i Tebrîzî ve Bahâeddîn Ya'kûb-ı Tebrîzî gibi âlim ve sûfîlerden almıştır. Fıkıhda Şâfi'î, itikatta Eş'ârî olan Şebusterî, Kübrevî neş'esine sahip bir sûfî, şâir ve düşünürdür.¹

Hem manzum hem de mensur eserlerinde genellikle tasavvuf, kelâm ve felsefe konuları üzerinde durmuştur. Şiirde uslûb ve ifâde olarak Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 529-632/1193-1234 tarihleri arası) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) yolu üzere olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda fikir olarak da İbnü'l-Arabî'nin

¹Adnan Karaismailoğlu, "Şebusterî", DVİA, İstanbul, 2010, c. 38, s. 400-401.

etkisinde olduğu görülmektedir.² İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) düşünce ve terminolojisini Farsça şiire dâhil eden muhakkik sûfilerden biri olarak kabul edilmektedir.³

Mahmûd-ı Şebusterî *Gülşen-i Râz* adlı eserini, devrin sûfi müelliflerinden Sühreverdî şeyhi Emîr Hüseyinî-yi Sâdât-ı Herevî'nin (Emîr Rükniiddîn Hüseyin b. Alîm b. Muhammed el-Gûrî) (ö.729/1329) kendisine sorduğu sorulara cevap olarak Şeyhi Bahâeddîn Ya'kûb-ı Tebrîzî'nin isteğiyle yazmıştır. Şebusterî, *Gülşen-i Râz*'da Emîr Hüseyin'in (ö.729/1329) sorularına cevaplar verirken *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsu'l-Hikem*'deki dil ve üslûbu kullanmıştır.⁴ Nazarî-irfânî geleneği takip ederken felsefeye bakışı genellikle menfî olan Mahmûd-ı Şebusterî, İbn-i Sînâ (ö. 428/1037) başta olmak üzere Meşşâî filozofları değerlendirmede Gazzâlî (ö. 505/1111) ile aynı çizgide buluşur.⁵

Eserin içeriğini oluşturan sorular şu şekildedir:

- 1- Tefekkür (düşünceye) nedir?
- 2- Düşünülmesi gereken şey nedir? Neden düşünmek bazen ibadet addedilir de bazen günah olur?
- 3- 'Ben' kimim? Bana benden haber verir misin? Kendine sefer eylemekten maksat nedir?
- 4- Yolcu nasıl olmalıdır? Sâlik (Yola giden) kime denir? Ben kime 'bu kâmil insandır' diyebilirim?
- 5- Vahdetin sırrına vakıf olan kimdir? Ârifin bildiği nedir? Ma'rûf nedir?
- 6- Ârif ve ma'rûf Hakk'ın Zât-ı Pâk'inden ibaretse bu bir avuç toprak olan insanın sevdası nedir?
- 7- 'Ene'l-Hak-Ben Hakk'ım' diyen kimdir? Sence bu bir boş laf mıdır, yoksa bir mutlak sembol müdür?
- 8- Mahlûk için vasıl olmak nedir? Onun visal için seyir ve sülûku nasıl olmalıdır?
- 9- Mümkün için vâcibe nasıl olur? Yakınlık (kurb) ve uzaklık (bu'd) ne anlam ifade eder?
- 10- Sahili konuşan deniz hangi denizdir? O denizin dibinden ne tür inciler çıkar?

²Hamid Algar, "Golşan-e Râz", Encyclopedia Iranica, Newyork 2003, c.11, s.109.

³Adnan Karaismailoğlu, "Şebusterî", DVİA, c.38, s.400-401.

⁴Semsüddîn Muhammed Lâhîci, *Mefâtihu'l-İcaz*, s. 21.

⁵Karaismailoğlu, "Şebusterî", DVİA, c.38, s.400-401.

- 11- Kendi ‘Küll’ünden fazla görünen ‘Cüz’ hangisidir? O ‘Cüz’e varmanın yolu nedir?
- 12- Kadim ve muhdes birbirinden nasıl ayrı oldu da burası için âlem denirken öte taraf için Tanrı dendi?
- 13- Mana ehlinin göz (çeşm) ile dudağa (leb) işaret etmesi ne manaya gelir?
- 14- Şarap, ben ve sevgili denince ne kastedilir? Harabat ehli olmak ne manaya gelir ve harabatîlikten kasıt nedir?
- 15- Âlem-i İslâm’da (bu mahalde) put, zünnar ve tersâilik (Hristiyanlık) küfür diye bilinirken bunlardan bahsedilmesi niçindir, bunların ne manası vardır?⁶

Aruzun hezec bahrinde ve mesnevi nazım şekliyle yazılmış bu Farsça eserin yazma nüshalarındaki beyit sayısı 999 ile 1008 arasında değişmektedir. Vücûd, adem, hilkat, merâtib, a’yân-ı sâbite, ayniyyet ve gayriyyet, imkân, istidâd ve kâbiliyet, kaza ve kader, cevher ve araz, insan-ı kâmil vb. gibi İbnü’l-Arabî düşüncesinde önemli yer tutan kavramlar, onun kullanış maksadına uygun şekilde açıklanmıştır.⁷

Nuh Mehmet Hamurcu’nun hazırlamış olduğu bu eserde yazar beyitlerin genelde bir ders ve şevk-efzâ üslûbuyla ifade edilmesine rağmen zaman zaman şathiye denebilecek ifadeleri de bünyesinde taşıdığından, daha doğru bir ifadeyle başından sonuna dek beyit aralarına serpilmiş coşku ve vecdi okura verebilen bir niteliğe sahip olduğundan söz etmektedir. Metni yayına hazırlarken esas olanın mana olduğuna dikkat eden yazar daha önce eser üzerinde Abdülbâki Gölpınarlı ve Ahmed Avni Konuk’un şerhlerinden ayrıca Muammer Cengiz tarafından yapılmış olan çalışmadan istifade ettiğinden bahsetmiştir.

Kemiyetçe küçük ama keyfiyetçe çok değerli olan bu manzum eser, yazıldığından beri büyük ilgi görmüş, teknik ve estetik bakımdan da Şark klasikleri içinde müstesna bir yer edinmiştir.⁸ Yazıldığı tarihten itibaren yaygın ve haklı bir şöhret kazanan bu eser, vahdet-i vücûd düşüncesini anlatan ve mecazları tahlil eden müelliflerin Kur’ân, Hadîs ve Mesnevî’den sonra daima müracaat ettikleri bir ana kaynak olmuştur.⁹

⁶ Nur Mehmet Hamurcu, Gülşen-i Râz Şeyh Mahmûd Şebüsterî, Yade yay., 2017, Ankara

⁷H. Ahmet Sevgi, “Gülşen-i Râz”, DVİA, c.14, s. 254.

⁸Abdülbâki Gölpınarlı, Gülşen-i Râz, s. IV.

⁹Abdülbâki Gölpınarlı, Gülşen-i Râz, s. IX

Tercümenin Değerlendirilmesi

Yazar *Gülşen-i Râz*'ın çevirisini yaparken sade, şiirsel ve akıcı bir çeviri yapmaya gayret etmiştir. Manayı esas alarak metnin şiirselliğini koruyan ölçü ve kafiye uğraşı içinde bazı beyitlerde manayı bozmamak ve akıcılığı korumak için metinde geçen kelimeleri kullanmıştır. Metin 14'lü hece ölçüsüyle genellikle tam ve zengin kafiye ile yazılmıştır. Eserde ilk önce Farsça olarak beyitlerin asılları verilmiş daha sonra her beytin altına çevirileri eklenerek ve sayfaların sonuna şiirlerde geçen tasavvûfî kelimelerin ve terimlerin anlamları verilmiştir. Metin çevirisi genel olarak akıcı ve okuyucuyu metnin içine alacak şekilde güzel ve uyumludur. Eserin Farsça metnini başarılı bir şekilde Türkçeye aktaran Nuh Mehmet Hamurcu'yu takdir etmemek elde değildir

Aşağıdaki verilen örnekte eserin son kısmı, eser üzerinde yapılan çevirinin uyumunu ve şiirselliğini göstermektedir:

در ختم کتاب گوید

SON SÖZ

از آن گلشن گرفتم شمه ئی باز

نهادم نام او را گلشن راز

Bu gülşenden maksadım açmak esrârı biraz,
Ona bir ad vereyim olsun o Gülşen-i Râz.

در او راز دل گلها شکفته است

که تا اکنون کسی دیگر نگفته است

Bu gönül esrârında gönüller açtı çiçek,
Etmemişti başkası bir kelâm şimdiye dek.

زبان سوسن او جمله گویاست

عیون نرگس او جمله بیناست

Zambağın lisanıdır o sözlerin cümlesi,
Nergisin gözleridir o görenlerin hepsi.

تا مل کن به چشم دل یکایک
که تا بر خیزد از پیش تو این شک

Gönül gözüyle bunu inceleyiver tek tek,
Önünden kaldırılıp siliniversin bu şek.

بین منقول و معقول و حقایق

مصنّفی کرده در علم دقائق

Menkûl¹⁰ ve ma'kûl¹¹ ile hakîkate iyi bak,
Bu, ilm-i dakâikte kılındı pür-sâf ve pâk.

به چشم منکری منگر در او خوار

که گلها گردد اندر چشم تو خار

Beni hor görse bile etmesin kötü nazar,
Bu güller diken olup sonra gözüne batar.

نشان ناشناسی ناسپاسی است

شناسایی حق در حق شناسی است

Bu nişânı bilmeyen mutlak nankör biridir,
Hakk'ı bilenlerdir ki Hakk'ın bildikleridir.

غرض ز این جمله آن کز ما کند یاد

عزیزی گویدم رحمت بر او باد

Bu kelâmdan maksadım bizden dosta esinti,
O azîz benim için, dilesin Hak rahmeti.

به نام خویش کردم ختم و پایان

الهی عاقبت <محمود> گردان

Bizzat kendi adımla söze verdim nihayet,
Îlâhî bizler için âkibeti “mahmûd”¹² et.

¹⁰Menkûl: Aklî olmayıp mukaddes kitaplarla bildirilen, nas.

¹¹Ma'kûl: Akla yatan, aklın kabul edebileceği.

¹²Mahmûd: Övülmüş, yüceltilmiş.

Kaynaklar

- Abdülbâki Gölpınarlı, Gülşen-i Râz Şerhi, MEB yayınları, İstanbul, 1972.
Adnan Karaismailoğlu, “Şebusterî”, DVİA, İstanbul, 2010.
Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, EncylopediaIranica, Newyork 2003.
H. Ahmet Sevgi, “Gülşen-i Râz”, DVİA, İstanbul, 1996.
Şemsüddîn Muhammed Lâhîcî, Mefâtîhu'l-Îcaz fî Şerhi Gülşen-i Râz, Neşr:
Muhammed Rıza BerzgerHâliki- İffet Kerbâsî, Tahran 1992.

