



KÜLTÜRK

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE STUDIES

КУЛТУРК

كولتورك

 **LÂMÎ'İNİN MUKADDİMELERİNDEKİ KUDRETLİ HÜKÜMDAR KANUNÎ SULTAN SÜLEYMAN**

The Mighty King Suleiman The Magnificent in the Introductions of Lâmiî

Dr. Öğr. Üyesi Songül KARACA

 **ORHAN ŞAİK GÖKYAY VE HAMASİ SÖYLEM**

Orhan Şaik Gökay and Heroic Discourse

Arda KORKMAZ

 **AMASYA TARİHİNDE AY ADLARININ KÖKEN BİLİMSSEL İNCELEMESİ**

Etymological Study of Month Names in Amasya History

Doç. Dr. Sibel MURAD

 **SELMÂN-I SÂVECÎ'NİN CEMŞİD Ü HURŞİD MESNEVİSİNDE MÜZİK TERİMLERİ**

Musical Terminology in Salmân Sāvajî's Jamshüd u Khurshüd Mathnawî

Dr. Öğr. Üyesi Milad SALMANI - Doç. Dr. Seyid Muhammed Taki HÜSEYİNİ

 **15. YÜZYIL ŞAİRİ NİZÂMÎ'NİN -UÛ REDİFLİ GAZELİNE YAZILAN NAZİRELER ÜZERİNE BAZI TESPİTLER**

Some Findings on Nazires Written to 15th Century Poet Nizâmî's Ghazal with -Uû Redif

Damla SAYGILI

 **YENİ İSTANBUL'DA YAHYA KEMAL'İN HASTALIĞI, ÖLÜMÜ, CENAZE TÖRENİ VE SONRASINA DAİR MATERYALLER**

Materials on Yahya Kemal's Illness, Death, Funeral and Aftermath in Yeni İstanbul

Serkan TUNA

 **LE'ÂLÎ'NİN EMÂLÎ ŞERHİ VE DİL ÖZELLİKLERİ**

Le'âlî's Emâlî Commentary and its Language Features

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih UZUN

Yayın Tanıtımı / Review

Uğur ÖZTÜRK, Osmanlı Dünyasında Himaye İlişkileri ve Yazılı Kültür, Sultan III. Murâd Devri (1575-1595)

Dr. Ahmet Kemal GÜMÜŞ

İsmail E. ERÜNSAL, Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler

Doç. Dr. Betül SİNAN NİZAM

КУЛТУРК

E-ISSN: 2757-5667

كولتورك

SAYI / ISSUE: 10 - KIŞ (ARALIK) / WINTER (DECEMBER) 2024

İstanbul Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



KÜLTÜR

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE STUDIES

E-ISSN: 2757-5667

Yılda iki sayı yayımlanır. / Published Biannually.

Yaz (Haziran) - Kış (Aralık) / Summer (June) - Winter (December)

Hakemli Dergi / Peer Reviewed Journal

Sayı 10 / Issue 10

İstanbul

Kış (Aralık) 2024 / Winter (December) 2024

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



KÜLTÜR K

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE STUDIES

Y
I
L
5
YEAR

S
A
Y
I
10
ISSUE

- **Baş Editör / Editor-in-Chief**
Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL
m.koksal@iku.edu.tr

- **Editörler / Editors**
Dr. Emre Berkan YENİ
e.yeni@iku.edu.tr
Dr. Harun COŞKUN
h.coskun@iku.edu.tr

Bu Sayının Dil Editörleri / Language Editors

- **İngilizce Dil Editörü / English Language Editor**

Dr. Özay ŞEKER
o.seker@iku.edu.tr

İstanbul Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Ataköy 7-8-9-10, E5 Karayolu Üzeri Ataköy Yerleşkesi, 34158 Bakırköy/İstanbul

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturk>

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



KÜLTÜR

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE STUDIES

● Sayı 10 / Issue 10

Kış 2024 / Winter 2024

Sahibi / Owner

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanlığı Adına

On Behalf of the Department of Turkish Language and Literature

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet BURAN

Fırat Üniversitesi, Türkiye
Fırat University, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet KARTAL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye

Prof. Dr. Alfiya YUSUPOVA

Kazan Devlet Üniversitesi, Tataristan
Kazan State University, Tatarstan

Prof. Dr. Benedek PÉRI

Eötvös Lorand Üniversitesi, Macaristan
Eötvös Lorand University, Hungary

Prof. Dr. Mehmet Fatih KİRİŞÇİOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üni., Türkiye
Ankara Hacı Bayram Veli Uni., Türkiye

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Istanbul University, Türkiye

Prof. Dr. Kadırali KONKOBAYEV

Kırgızistan-Türkiye Manas Üni., Kırgızistan
Kyrgyzstan-Türkiye Manas Uni., Kyrgyzstan

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL

İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye
Istanbul Kültür University, Türkiye

Prof. Dr. Muharrem KAYA

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üni., Türkiye
Mimar Sinan Fine Arts Uni., Türkiye

Prof. Dr. Nurullah ÇETİN

Ankara Üniversitesi, Türkiye
Ankara University, Türkiye

Prof. Dr. Ömür CEYLAN

İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye
Istanbul Kültür University, Türkiye

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Türkiye

Prof. Dr. Şuayip KARAKAŞ

İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Istanbul Aydın University, Türkiye

Prof. Dr. Vahit TÜRK

İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye
Istanbul Kültür University, Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER

Fırat Üniversitesi, Türkiye
Fırat University, Türkiye

Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK

Trakya Üniversitesi, Türkiye
Trakya University, Türkiye

Prof. Dr. Aynur KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
Yıldız Technical University, Türkiye

Prof. Dr. Beyhan KESİK

Giresun Üniversitesi, Türkiye
Giresun University, Türkiye

Prof. Dr. Edith Gülçin AMBROS

Viyana Üniversitesi, Avusturya
University of Vienna, Austria

Prof. Dr. Funda KARA

Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Atatürk University, Türkiye

Prof. Dr. Hanife KONCU

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üni., Türkiye
Mimar Sinan Fine Arts Uni., Türkiye

Prof. Dr. Hülya ERAYDIN ARGUNŞAH

Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Türkiye

Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL

Gaziantep Üniversitesi, Türkiye
Gaziantep University, Türkiye

Prof. Dr. Mariya ÇERTİKOVA

Katanov Hakas Devlet Üniversitesi, Hakasya
Katanov Hakas State University, Khakassia

Prof. Dr. Marufjan YOLDOSHEV

Ali Őir Nevayi Üniversitesi, Özbekistan
Ali Őir Nevayi University, Uzbekistan

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Marmara Üniversitesi, Türkiye
Marmara University, Türkiye

Prof. Dr. Melek ÖZYETGİN

Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
Yıldız Technical University, Türkiye

Prof. Dr. Mesut ŞEN

Marmara Üniversitesi, Türkiye
Marmara University, Türkiye

Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Izmir Katip Çelebi University, Türkiye

Prof. Dr. Mustafa KURT

Gazi Üniversitesi, Türkiye
Gazi University, Türkiye

Prof. Dr. Mustafa ÖNER

Ege Üniversitesi, Türkiye
Ege University, Türkiye

Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH

Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Türkiye

Prof. Dr. Mücahit KAÇAR

İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Istanbul University, Türkiye

Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT

Kıbrıs İlim Üniversitesi
Cyprus Science University

Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN

Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Türkiye

Prof. Dr. Nihayet ARSLAN

Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
Yıldız Technical University, Türkiye

Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üni., Türkiye
Ankara Hacı Bayram Veli Uni., Türkiye

Prof. Dr. Osman HORATA

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Türkiye

Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ

Maltepe Üniversitesi, Türkiye (emekli)
Maltepe University, Türkiye (retired)

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Kırşehir Ahi Evran University, Türkiye

Prof. Dr. Seysenbay KUDASOV

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
Ahmet Yesevi University, Kazakhstan

Prof. Dr. Şaban DOĞAN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Izmir Katip Çelebi University, Türkiye

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ

Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye
Karadeniz Technical University, Türkiye

KÜLTÜR Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi'nin tarandığı dizinler:

MLA International Bibliography



İslam Araştırmaları Merkezi



Asos İndeks



Google Scholar



Index Copernicus



Eurasian Scientific Journal Index



Bielefeld Academic Search Engine



Türk Eğitim İndeksi



*Directory of Research Journals
Indexing*





JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE STUDIES

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU
Ankara Üniversitesi
Ankara University

Prof. Dr. Ahmet KARTAL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Eskişehir Osmangazi University

Prof. Dr. Beyhan KANTER
Fırat Üniversitesi
Fırat University

Prof. Dr. Galip GÜNER
Erciyes Üniversitesi
Erciyes University

Prof. Dr. Ferruh AĞCA
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Eskişehir Osmangazi University

Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Eskişehir Osmangazi University

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University

Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ
Hacettepe Üniversitesi
Hacettepe University

Prof. Dr. Mehmet GÜRBÜZ
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan University

Prof. Dr. Mücahit KAÇAR
İstanbul Üniversitesi
İstanbul University

Prof. Dr. Nilüfer İLHAN
Yozgat Bozok Üniversitesi
Yozgat Bozok University

Prof. Dr. Nurullah ULUTAŞ
Bitlis Eren Üniversitesi
Bitlis Eren University

Prof. Dr. Osman HORATA
Hacettepe Üniversitesi
Hacettepe University

Prof. Dr. Rıfat KÜTÜK
Atatürk Üniversitesi
Atatürk University

Prof. Dr. Sadık YAZAR
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İstanbul Medeniyet University

Prof. Dr. Suat DONUK
Manisa Celâl Bayar Üniversitesi
Manisa Celâl Bayar University

Prof. Dr. Tuba İŞINSU İSEN DURMUŞ
TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi
TOBB University of Economics and Technology

Prof. Dr. Vildan COŞKUN
Sakarya Üniversitesi
Sakarya University

Prof. Dr. Mehtap ERDOĞAN TAŞ
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Sivas Cumhuriyet University



Makalelerde ifade edilen fikir ve görüşlerle ilgili her türlü sorumluluk yazarlara aittir. Yayın hakları **KÜLTÜRK**'e aittir. Yayımlanan yazılar **KÜLTÜRK**'ün yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

All kinds of responsibilities regarding the ideas and opinions expressed in the articles belong to their authors. Publishing rights belong to **KÜLTÜRK**. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of the **KÜLTÜRK**. The Editorial Board the final decision to publish articles.

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucu,

İstanbul Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün yayın organı olan KÜLTÜRK, elinizdeki 10. sayısıyla beşinci yılını doldurmuş oluyor. Kimi ölçütlere göre bir rüşt ispatı olan beş yıl, KÜLTÜRK için her sayı bir öncekinin mütemmimi olacak tarzda, sürekli kendini geliştirme ve yenileme çabasıyla geçti. Geliştirme ve yenilemeden kastımız, sayıları baş döndürücü bir hızla artan muadilimiz dergiler arasında başta hakemlik kurumu olmak üzere bütün editoryal süreçlerde fark ortaya koyma kaygısını her daim diri ve etkin tutma kaygısıdır. Bununla birlikte kapak kompozisyonundan kullanılan fonta, sayfa içeriğinden logoya kadar biçimsel yapımızı koruma noktasında tutucu olduğumuz dahi söylenebilir. Keza makul bir düzeyde tuttuğumuz makale sayısı, hassasiyetle uygulamaya özen gösterdiğimiz yayın ve yazım ilkeleri gibi hususlar da zorunlu hâller ve gereklilikler dışında değiştirmeyi düşünmediğimiz kabullerimiz arasındadır.

Editoryal süreç ve hakemlik kurumu hiç kuşkusuz ki akademik dergiciliğin en önemli unsurlarıdır. Türk bilimsel dergiciliğinde, özellikle de sosyal bilimler alanında ve daha dar bir alan olarak Türkoloji sahasında yayımlanan dergiler arasında iyi bir yer edinmek için başından beri bu süreci en ideal şekilde yürütme gayretinde olduk. Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen makalelere hakem atarken o alandaki herhangi bir bilim insanını değil makale konusu üzerine yetkin olan hocaları seçmeyi yeğledik. Bugüne kadar KÜLTÜRK'e gelen makalelere hakemlik yapan öğretim elemanlarının hepsi belirtilen ölçüte göre seçilmiş profesör kadrosunda görev yapan hocalarımız oldu. Bu özelliği de KÜLTÜRK'ün bir ayrıcalığı olarak not etmek gerekir.

Bu sayımızla birlikte makalelere DOI (Digital Object Identifier) numarası aldığımızı da dergimiz adına sevindirici bir gelişme olarak ifade etmeliyiz. KÜLTÜRK'te yayımlanan makalelerin daha yaygın şekilde dolaşıma girmesi ve makalelere erişimin kolaylaşması bakımından bunu önemsiyoruz.

İleriye yönelik beklentilerimizde bir dönüm noktası olmasını ümit ettiğimiz 10. sayıda yedi araştırma makalesi, iki de kitap tanıtım yazısı var. Dr. Öğr. Üyesi Songül Karaca "Lâmiî'nin Mukaddimelerindeki Kudretli Hükümdar Kanunî Sultan Süleyman", Arda Korkmaz "Orhan Şaik Gökyay ve Hamasi Söylem", Doç. Dr. Sibel Murad "Amasya Tarihi'nde Ay Adlarının Köken Bilimsel İncelemesi", Dr. Öğr. Üyesi Milad Salmani ve Doç. Dr. Seyid Muhammed Taki Hüseyini "Selmân-ı Sâvecî'nin Cemşîd ü Hurşîd Mesnevisinde Müzik Terimleri", Damla Saygılı "15. Yüzyıl Şairi Nizâmî'nin -Uñ Redifli Gazeline Yazılan Nazireler Üzerine Bazı Tespitler", Serkan Tuna, "Yeni İstanbul'da Yahya Kemal'in Hastalığı, Ölümü, Cenaze Töreni ve Sonrasına Dair Materyaller" ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Uzun "Le'âlî'nin Emâlî Şerhi ve Dil Özellikleri" makaleleriyle bu sayımızda yer alan yazarlardır. "Kitâbiyât" bölümünde Dr. Ahmet Kemal Gümüş, Uğur Öztürk'ün *Osmanlı Dünyasında Himaye İlişkileri ve Yazılı Kültür, Sultan III. Murâd Devri (1575-1595)*; Doç. Dr. Betül Sinan Nizam ise İsmail E. Erünsal'ın *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler* adlı kitabını KÜLTÜRK okuyucusuna tanıtıyor.

Yeni sayılarda buluşmak temennisiyle...

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
KÜLTÜRK Dergisi Baş Editörü

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Lâmiî'nin Mukaddimelerindeki Kudretli Hükümdar Kanunî Sultan Süleyman..... 1-21

The Mighty King Suleiman The Magnificent in the Introductions of Lâmiî

Dr. Öğr. Üyesi Songül KARACA

Orhan Şaik Gökyay ve Hamasi Söylem..... 23-44

Orhan Şaik Gökyay and Heroic Discourse

Arda KORKMAZ

Amasya Tarihi'nde Ay Adlarının Köken Bilimsel İncelemesi 45-71

Etymological Study of Month Names in Amasya History

Doç. Dr. Sibel MURAD

Selmân-ı Sâvecî'nin Cemşîd ü Hurşîd Mesnevisinde Müzik Terimleri..... 73-96

Musical Terminology in Salmân Sâwajî's Jamshîd u Khurshîd Mathnawî

Dr. Öğr. Üyesi Milad SALMANİ

Doç. Dr. Seyid Muhammed Taki HÜSEYİNİ

***15. Yüzyıl Şairi Nizâmî'nin -Uñ Redifli Gazeline Yazılan Nazireler Üzerine Bazı
Tespitler*** 97-105

Some Findings on Nazires Written to 15th Century Poet Nizâmî's Ghazal with -Uñ Redif

Damla SAYGILI

***Yeni İstanbul'da Yahya Kemal'in Hastalığı, Ölümü, Cenaze Töreni ve Sonrasına Dair
Materyaller.....*** 107-118

Materials on Yahya Kemal's Illness, Death, Funeral and Aftermath in Yeni İstanbul

Serkan TUNA

Le'âlî'nin Emâlî Şerhi ve Dil Özellikleri..... 119-159

Le'âlî's Emâlî Commentary and its Language Features

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih UZUN

Yayın Tanıtımı / Review

Uğur ÖZTÜRK, Osmanlı Dünyasında Himaye İlişkileri ve Yazılı Kültür, Sultan III. Murâd Devri (1575-1595)..... 161-165

Dr. Ahmet Kemal GÜMÜŞ

İsmail E. ERÜNSAL, Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler..... 167-170

Doç. Dr. Betül SİNAN NİZAM

LÂMÎÎ'NİN
MUKADDİMELERİNDEKİ
KUDRETLİ HÜKÜMDAR KANUNÎ
SULTAN SÜLEYMAN
THE MIGHTY KING SULEIMAN THE
MAGNIFICENT IN THE
INTRODUCTIONS OF LÂMÎÎ

Dr. Öğr. Üyesi Songül KARACA

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

E-posta: songul.karaca@erdogan.edu.tr

Orcid: 0000-0002-9117-0675

Öz

Bir eserin giriş kısmını ifade eden mukaddime terimi, klasik kültürdeki kitap yazma geleneği içerisinde özel bir konuma sahiptir. Bunun sebebi; müelliflerin, mukaddimelerinde çok daha rahat ve kendilerinden açıkça bahsedebiliyor olmalarıdır. Mukaddimeler bir müellifi tanımak, anlayabilmek ve etrafında olup bitenlere nasıl yaklaştığını görebilmek için oldukça elverişli metinlerdir. Yine bir müellifin mukaddimelerinde sıkça bahsettiği hususlar, hem müellifi hem de dönemini anlamaya yardımcı olmaktadır. Bunun Klasik Türk edebiyatındaki yansıması Lâmiî Çelebi ve Kanunî Sultan Süleyman örneği üzerinden görülebilir.

30 civarında eser veren Lâmiî, son 12 yılını Kanunî Sultan Süleyman'ın tebaası olarak geçirmiştir. Bu süreçte yazdığı 11 eserinin mukaddimesinde Kanunî Sultan Süleyman'dan bahsetmiştir. Lâmiî'nin kendini açıkça ifade edebildiği mukaddimelerinde Kanunî Sultan Süleyman'dan nasıl bahsettiği, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Yine bu çalışmada Lâmiî, Kanunî'den bahsederken veya onu överken hangi kavramları öne çıkarmıştır, Lâmiî için Kanunî neyi ifade etmektedir gibi sorulara cevap aranacaktır. Ayrıca Kanunî'nin yaptığı fetihler ve Lâmiî'nin bu fetihlere yazdığı fetihnamelerden bahsedilecek ve konu bütünlüklü bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Lâmiî, Kanunî, fetih, medhiye, fetihname.

Abstract

The term mukaddime which means the introduction part of a work, have a special position within the tradition of book writing in classical culture. The reasons of this, authors are much more comfortable and are able to talk about themselves openly in their introductions. Introductions are texts that are very convenient for knowing and understanding an author and and seeing how he evaluated his time. Again, the things that an author frequently mentions in his introductions help to understand both the author and his period. The reflection of this in Classical Turkish literature can be seen through the example of Lâmiî Çelebi and Suleiman the Magnificent.

Lâmiî, who wrote approximately 30 works, spent the last 12 years as a man of Suleiman the Magnificent. He mentioned Suleiman the Magnificent in the introduction of the 11 works he wrote during this period. The subject of this study is to show how Lâmiî talked about Suleiman the Magnificent in Lâmiî's introductions where Lâmiî could express himself clearly. What concepts did Lâmiî highlight when mentioning about or praising Suleiman the Magnificent? What does Suleiman the Magnificent mean to Lamiî? Answers to such questions will also be sought in the study. In addition, the conquests made by Suleiman the Magnificent and the fetihnamehes that Lâmiî wrote about these conquests will be mentioned. Thus, the issue will be discussed as a whole.

Keywords: Lamii, Suleiman the Magnificent, conquest, praise, fetihname.

GİRİŞ

Sözlük anlamı “öne geçen” demek olan *mukaddime* kelimesi *kudûm* masdarının ism-i fâilidir (Durmuş, 2020: 115). Bir terim olarak klasik İslam eserlerine yazılan giriş ifade eder. Mukaddimeler eserin adı, yazılış sebebi, konusu, amacı, başlıca bölümleri, muhtevası, kime yazıldığı gibi pek çok hususu içerebilir (Durmuş, 2020: 115). Geleneksel olarak üç bölümden meydana gelirler. İlki hamdele ve salvele kısımlarının yer aldığı hutbetü'l-kitâbdır. Burada eserin konusunu ya da amacını işaret eden başka sözler de söylenebilir. İkincisi eserin sebab-i telifinin arz edildiği, zamanın hükümdarının övüldüğü, eserin muhtevasıyla veya kaynaklarıyla ilişkili diğer unsurlardan da bahsedildiği asıl kısımdır. Üçüncü bölümde ise hamd, salat u selam ve dua yer alır (Durmuş, 2020: 116). Mukaddimeyi oluşturan bu üç bölüm içerisinde okuyucu için en önemli bölüm, asıl kısım diye bahsedilen ikinci bölümdür. Çünkü ikinci bölüm, müellifin kendini en iyi şekilde ortaya koyabildiği ve okuyucu ile müellifin eserin kurgusu ve konusu da dahil olmak üzere birbirine en çok yaklaştığı bölümdür. Özellikle sebab-i telifler ve zamanın hükümdarına övgü, bir eserin kendi zamanı için nasıl bir yerde olduğunu tespit etmeye yarar sağlayabildiği gibi eserde adı geçen hükümdarın ya da eserin sunulduğu kişinin müellif/halk gözünden nasıl görüldüğüne dair bir fikir de sunabilmektedir.

Osmanlı kitap telif geleneğindeki mukaddimeler, klasik İslam eserleriyle hemen hemen aynı özelliklere sahiptir (Uzun, 2020: 117). Klasik Türk edebiyatında mukaddime kelimesinin yanında takdîm, ifâde-i mahsûsa, meram, ifâde-i meram, medhal, önsöz, birkaç söz, giriş gibi kelimeler de kullanılmıştır (Üzgör, 1990: 3). Bunlardan başka Klasik Türk edebiyatında mukaddime kadar sık kullanılan bir diğer terim, dîbâcedir. İran kaynaklı olduğu düşünülen dîbâce kelimesinin sözlük anlamı hakkında muhtelif açıklamalar mevcuttur fakat terim olarak mukaddime ile aynı anlama gelmektedir (Üzgör, 1990: 3). Mukaddime ve dîbâce kelimelerinin kullanımı hususunda Üzgör tarafından şöyle bir görüş ileri sürülmüştür: “Mukaddime, diğerlerinden daha geniş, hatta bazen müstakil eser hacminde olabilmektedir. Bu arada dîbâce kelimesinin klasik edebiyatta umumiyetle manzum eserlerde ve daha özel bir anlamda kullanıldığı söylenebilir (Üzgör, 1994: 278).” Nitekim dîbâce denildiğinde akla divanların ön sözü gelmektedir. Bu da genel olarak mensur eserlerin giriş kısmı için mukaddime, manzum eserlerin giriş kısmı için de dîbâce veya mukaddime kelimelerinin kullanılması temayülünü doğurmuştur.

Mukaddimelerin özgün kısımlarından biri olan sebab-i telifler, eserin kaleme alınma sebebinin anlatıldığı bölümdür. Sebab-i telif, sebab-i tahrir, sebab-i nazm-ı kitâb gibi adlar alan bu bölüm, manzum veya mensur hemen her eserde yer alabilmektedir. Genellikle eserin sunulduğu kişiyi veya devlet büyüğünü övme (medhiyye) kısmından sonra gelir. “Bir kasidenin sunulduğu kişi ve talep edilen ya da eleştirilen hususun varlığı kendi içinde bir sebab-i telifi barındırmaktadır” diyen İçli'ye göre mukaddimedeki medhiyye kısmı da bir çeşit sebab-i telif sayılabilir (2022: 165). Öte yandan bir sebab-i telif bölümü içerisinde padişaha veya devlet büyüğüne övgü de olabilmektedir (Kavruk, 2003: 23). Şairlerin sebab-i telif bölümünde eserin yazılış sebebinin yanı sıra kendinden önceki büyük şairleri anmaları, onlara nazire yazmakla övünmeleri, eserlerinin taklit değil özgün olduğunu beyan etmeleri ve

hatalarının bağışlanmasını istemeleri gibi daha pek çok konuya değindiğini belirten Ünver “şair ve eser hakkında en önemli bilgilerin “sebeb-i te’lif” başlığı altında toplandığı söylenebilir (1986: 437)” diyerek bir bakıma sebeb-i teliflerin, müellifin kendi kaleminden en açık şekilde görülebilmesine olanak sağladığını ifade etmektedir. Bu bağlamda sebeb-i telifler üzerine yapılmış dikkat çekici bazı çalışmalar vardır.¹ Bu çalışma ise mukaddimelerin medhiye ve sebeb-i teliflerinden hareketle müellif ve hükümdar ilişkisini irdelemeyi amaçlamaktadır. Bunun için 35 eser verdiği bilinen ve üç padişah dönemini idrak etmiş olan Lâmiî Çelebi (ö. 1532) seçilmiştir. Hayatının hemen her döneminde çeşitli eserler veren Lâmiî'nin olgunluk dönemi diyebileceğimiz son 12 yılı, Kanunî Sultan Süleyman'ın (ö. 1566) tebaası olarak geçmiştir. Mukaddimesinde Kanunî'ye atfettiği veya medhiyye yazdığı 11 eser mevcuttur. Buna göre bu çalışmada Lâmiî gibi kendi çağında çok saygı görmüş, üretken ve hezarfen bir müellifin; Osmanlı Devleti'nin güçlü padişahlarından Kanunî'ye nasıl baktığı, onu nasıl övdüğü, hangi eserlerde ona nasıl yer verdiği gibi soruların cevapları aranacaktır. Böylece Kanunî gibi ihtişamlı bir padişahın tahta çıktığı ilk 12 yılda yaptıkları, bunların halk ve ordu üzerindeki etkisi ile Kanunî'nin sanatçılarla olan ilişkisi mukaddimeler ışığında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Lâmiî'nin Mukaddimelerinde Kanunî Sultan Süleyman

Vefat ettiği 1532 yılında telif ettiği *Münşeât*'ında “Erişti nazm u nesrüm sî vü pençe” diyerek yazdığı eserlerin sayısının 35'e ulaştığını söyleyen Lâmiî'nin bütün eserleri bugün elimizde değildir. Eserlerinden 24 tanesine ulaşılabilmektedir. Bunlar önce manzum, sonra mensur ve alfabetik olarak şu şekilde sıralanabilir: *Dîvân, Ferhad u Şîrîn, Gûy u Çevgân, Lügat-ı Manzûme, Maktel-i İmâm Hüseyin, Mevlidü'r-Resûl, Salâmân u Absâl, Şehrengîz, Şem ü Pervâne, Vâmuk u Azrâ, Veys ü Râmîn, Hall-i Muammâ-yı Mîr Hüseyin, Hüsn ü Dil, Fütûhu'l-Mücâhidîn, İbret-nâme, Menâkıb-ı Üveysü'l-Karen, Münâzara-i Bahâr u Şitâ, Münşeât, Nefsü'l-Emr, Resâil-i Arûz, Şerefü'l-İnsân, Şerh-i Dîbâce-i Gülistân, Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi*. Bunlar içerisinde Kanunî Sultan Süleyman'dan bahseden eserler 11 tanedir. Bunların 7'si manzum, 4'ü mensurdur. Manzum olanlar; *Şem ü Pervâne, Şehrengiz, Gûy u Çevgân, Salâmân u Absâl, Veys ü Râmîn, Vâmuk u Azrâ* ve *Dîvân*. Mensur olanlar ise *Fütûhu'l-Mücâhidîn, İbret-nâme, Münâzara-i Bahâr u Şitâ* ve *Şerefü'l-İnsân*'dır.

Lâmiî'nin mukaddimelerindeki medhiyeler adeta Kanunî'nin büyük bir kumandan oluşu ve yaptığı fetihler etrafında şekillenmektedir. Çünkü Kanunî'ye yazdığı medhiyeler daha ziyade fetih ve zafer odaklıdır. Ayrıca Kanunî'yi övdüğü hemen her yerde ordusuna ve askerine de övgüler düzmektedir. Özellikle Belgrad'ın, Rodos'un ve Macaristan'ın fethi, Lâmiî'nin mukaddimelerinde sıkça andığı ve haklarında birer fetihname örneği sunduğu fetihlerdir. Dolayısıyla Lâmiî'nin Kanunî Sultan Süleyman'ı nasıl değerlendirdiğini anlayabilmek için medhiyye unsurlarını ve fetihleri irdelemek gerekmektedir.

¹ bk. (Ayan, 2009; İçli, 2022; Kavruk, 2003; Önal, 2007; Tezcan, 2016).

1. Kudretli Hükümdara Medhiye

Mukaddimeler giriş metinleri olduğu için manzum eserlerin mukaddimleri daha çok kaside türünde, mensur eserlerin mukaddimleri de secili bir üslupla yazılmışlardır. Hacmi değişmekle birlikte Kanunî'ye övgüde bulunduğu eserlerde Lâmiî'nin değindiği en önemli husus, Kanunî'nin çok güçlü bir hükümdar olmasıdır. Kimi zaman eserin yazılış amacına göre bir bağlam oluşturmuş, kimi zaman da Klasik edebiyatın geleneksel tavrını icra etmiştir. Örneğin *Fütûhu'l-Mücâhidîn*'de eserin yazılış tarihi Belgrad'ın fethine denk geldiği için manevi ilhamları ifade eden fetih kelimesiyle askerle yapılan fetihleri beraber değerlendirmiş ve sufilerin mücahede ile elde ettiği fetihleri, askerlerin Belgrad gibi yerleri fethetmesiyle bağdaştırmıştır (Karaca, 2019: 149). Böylece Kanunî'ye eserin içeriğinden hareketle "pâdişâh-ı İslâm, zıllullâhi Melikü'l-'Allâm (Karaca, 2019: 219)" deyişini gerekçelendirmiştir. *Vâmık u Azrâ*'daki "Sıfat-ı Tugrâ-i Sultânî" başlığı altında verdiği 20 beyitlik medhiye (Ayan, 1998: 132-134) ise kaside geleneğine uygun bir şekilde yazılmıştır. Yine *Şerefü'l-İnsân*'daki "Du'â-yı Pâdişâh-ı İslâm ve Senâ-yı Zıllu'llâhi'l-Melikü'l-'Allâm" başlığı altında verilen yaklaşık 4 sayfalık mensur metin (Eğri, 1997: 130-134), övgü içerikli klasik bir süslü nesir örneğidir.

Lâmiî'nin *Gûy u Çevgân*'ı ile *Salâmân u Absâl*'ı, Kanunî'yi övdüğü diğer eserlerden farklı bir mahiyet arz etmektedir. *Gûy u Çevgân*, 1515'ten önce yazılmış olmalıdır. Çünkü Lâmiî, *Ferhâdnâme*'sinde; Muhammed Şah Fenârî'nin (ö. 1532), bir ay kadar bir sürede *Gûy u Çevgân*'ı yazdığına göre *Ferhâdnâme*'yi de yazabileceğini söylediğini aktarmaktadır (Esir, 2017: 51). *Ferhâdnâme* 1515'te yazıldığına göre (Esir, 2017: 19) *Gûy u Çevgân* da 1515'ten önce yazılmış olmalıdır. Burada ilginç olan Kanunî'nin 1520 yılında tahta geçmesidir. Kanunî daha tahta geçmemişken devrin hükümdarı olarak kendisine ve vezirine (İbrahim Paşa'ya) övgüde bulunulması, anlaşılır değildir. *Gûy u Çevgân*'ı neşreden Nuran Tezcan, eserde Kanunî'ye ve sadrazama medhiyeler sunulmasının sebebinin, ihsan ve bağış gelmesi umuduyla daha sonradan eklenmiş olabileceğini ileri sürmektedir (Tezcan, 1994: 51). Bu da Kanunî'nin ve vezirinin ne kadar ihsan ve lütuf sahibi olduğunu gösteren bir başka durumdur.

Salâmân u Absâl ise Yavuz Sultan Selim'e (ö. 1520) sunulmuştur (Erdoğan, 2013: 363). Kanunî burada Yavuz'un medhinden sonra, âgâz-ı destân kısmına geçmeden önce; Yavuz'un gölgesindeki parlak bir şehzade olarak yer almaktadır. Eser Yavuz Sultan Selim'e sunulduğuna göre onun saltanatı devrinde yazılmış olmalıdır. Buna göre 1512-1520 yılları arasında yazılan bir eserde şehzade sıfatıyla büyük övgülere mazhar olan Kanunî'nin, 18-26 yaşlarındayken de halk tarafından beğenilen ve sevilen bir şehzade olduğu anlaşılmaktadır. "Gevher-i Dürc-i Siyâdet Ahter-i Burc-ı Sa'âdet Nûr-ı Hadekâ-i Cihânbanî vü Nevr-i Hadîka-i Kişver-sitânî Şehzâde-i Cevân-baht Hazretlerinüñ Medhidür" başlığı bile Kanunî'nin daha şehzadeyken nasıl değerli görüldüğünü belirtmektedir. Medhiyyede geçen şu beyitler de Kanunî'nin daha o zamanlardan itibaren şairleri desteklediğini, hikmet erbabı olduğunu ve onun hizmetinde olmanın, istenen bir şey olduğunu göstermektedir:

Mâyil-i efsâne-i hikmetdurur
Nazm u nesr ehline pür-himmetdurur

Hizmet it memûr-veş bağlan kemer
Cân u dilden mûr-veş bağlan kemer

El urup bu hoş sühan bünyâdına
Bağla ya'nî Şeh Süleymân adına (Uludağ, 2013: 370)

Daha şehzadeliğinde bu kadar beğendiği ve övdüğü birinin hükümdar oluşunun hemen akabinde Belgrad'ı fethetmesi (1521) Lâmiî'ye göre çok büyük bir başarıdır. *Fütûhu'l-Mücâhidîn*'in adını verirken bile padişaha ve askerlere atıfta bulunması (Karaca, 2019: 221), bu bağlamda düşünülebilir.

Lâmiî, 11 eserinde Kanunî'yi övmesine rağmen tekrara düşmemiştir. Medhiyelerde sıkça işlenen ve Lâmiî'nin Kanunî'yi tanımlama noktasında en çok üzerinde durduğu konu ne kadar kudretli bir hükümdar olduğudur. Öyle ki padişahlara sunulan eserlerde cömertlik gibi hususların öne çıkarılması beklenirken cömertliğe dair beyitler teberrüken yazılmış gibidir. Lâmiî'nin medhiyelerinde Kanunî hakkında öne çıkan kavram, kudrettir. Lâmiî, Kanunî'nin bu özelliğinden bahsederken özellikle Hz. Süleyman benzetmesini kullanmıştır. Yine az da olsa Kanunî'nin veziri İbrahim Paşa'nın, Hz. Süleyman'ın veziri Asaf bin Berahya'ya benzetildiği beyitler mevcuttur. Sifat olarak sahipkıran yıldızının bahtına sahip bir hükümdar oluşu da bu bağlamda ele alınmıştır. Lâmiî'nin kaleminden dökülen bu benzetmeler, aslında Kanunî'nin halk nazarında hangi özelliklerle öne çıktığını da göstermektedir.

1.1.Süleymân-ı Zamân

İnsanlık tarihi boyunca hiç kimseye verilmemiş çok büyük bir hükümdarlığın sahibi olduğu bilinen Hz. Süleyman, bu özelliği ile bir benzetme unsuru olarak Klasik edebiyatta çokça kullanılmıştır. Onun etrafında oluşan şiirsel anlatım, Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili olarak Hüdhüd, karınca, Belkıs gibi başka unsurlarla da desteklenmiştir. Hz. Süleyman, her zaman güç sembolü olarak ele alınmıştır (Pala, 2014: 412). O, Allah tarafından hükümdar bir peygamber olarak görevlendirildiği için padişahlara yapılan övgülerde Hz. Süleyman benzetmesi sıklıkla kullanılmıştır. Çünkü padişahların; Allah'ın, yeryüzündeki gölgesi olduğu düşünülür. Kanunî ve Hz. Süleyman'ın isimlerinin aynı oluşu, Lâmiî için bir hareket noktası olmuş olabilir.

Emrine zamâne bende fermân
Nâmu gibi dehredür **Süleymân** (Tezcan, 1994: 128)

N'ola çarh olsa bende-fermânı
Andadur **hâtem-i Süleymânî** (Armutlu, 2020: 132)

Gûy u Çevgân'dan alınan beyitte Kanunî'nin kendi çağının Süleyman'ı olduğu, bu nedenle herkesin onun fermanının kölesi olduğu anlatılmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Süleyman cinlere, hayvanlara ve rüzgâra da hükmediyordu. Onun emrine kimse karşı gelemiyordu. Hz. Süleyman'ın hükmünün kendi zamanında bu kadar geniş ve etkili oluşu gibi, Kanunî Sultan Süleyman da kendi zamanındaki tüm insanlara fermanını kabul ettiren, güçlü bir hükümdardı. *Şem' ü Pervâne*'deki beyitte ise adeta *Gûy u Çevgân*'daki beyti tamamlar mahiyette şöyle demektedir: Kanunî, bu çağdaki herkese fermanını kabul ettirse, herkesi hükümdarlığı altına alsın ne olur? Zira onda

Hız. Süleyman'ın mührü vardır. Hız. Süleyman'ın mührü, pek çok medeniyet için anlam taşıyan özel bir nesnedir. Beyitte taşıdığını düşündüğümüz İslam inancındaki şu anlamına göre "Kıyametten önce yer altından elinde Süleyman'ın mührü ve Musa'nın asâsı olduğu halde bir dabbe çıkacak ve asâsıyla müslümanların yüzünü aydınlatacak, mührüyle kafirlerin yüzünü mühürleyecektir" (Pala, 2020: 524). Dolayısıyla Kanunî, sanki böyle bir mühre sahipmişçesine tesirli ve güçlü bir padişah olarak sunulmuştur. Mühür olarak ifade edilen nesne ise Kanunî'nin hükümdarlığının işareti olan mührü/tuğrası olmalıdır.

Hükmidür **müher-i Süleymânî** anuñ
İns ü cåndur bende-fermânı anuñ (Uludağ, 2013: 371)

Salâmân u Absâl' da bir şehzade olarak medhedilmesine rağmen isminden dolayı yine Hız. Süleyman'a benzetilmiş ve herkesin onun hükmünü, Hız. Süleyman'ın hükmü gibi görüp itaat ettiği belirtilmiştir. *Salâmân u Absâl'* da Kanunî'ye dair bu beyitten daha güçlü ya da buna yakın bir övgüde bulunduğunu söylemek zordur. Nitekim *Salâmân u Absâl'*, Yavuz Sultan Selim'e sunulmuştur. Padişahın övüldüğü bir yerde şehzadeye büyük övgülerde bulunmak da usule uygun değildir. Zaten Kanunî için yazılan medhiyyede bu beytin devamındaki beyitlerden birinde şöyle diyerek Kanunî'nin büyüklüğünün, aslında babasından kaynaklandığını belirtmiştir:

Adınuñ çün oldı 'unvânı Selîm
Haşre dek dutsun Hudâ anı selîm (Uludağ, 2013: 372)

Adının ünvanı madem ki Selim oldu; o zaman Allah, adını mahşere kadar selim tutsun. Bu şekilde günümüz Türkçesine aktarılabilir olan beyitteki *unvan* kelimesi burada Kanunî'nin kendisine intisap etmiş olduğu babası Yavuz Sultan Selim kastedilmiştir. Babasının adı ile Kanunî'nin bahtı arasında kurduğu ilişki, babasına olan soy bağıllığı ile ifade edilmiştir.

Lâmîî, Kanunî'yi Hız. Süleyman'a benzettiği beyitlerinden birinde Belkıs'tan bahsetmektedir:

Tahtı mülkiyle olsa tañ mı celîs
Şeh **Süleymân** u milkidür Belkîs (Armutlu, 2020: 132)

Beyitte geçen "Hız. Süleyman" ile "mülk", "Belkıs" ile "taht" kelimeleri arasında gayrı mürettep leff ü neşr yapılmıştır. Kanunî'nin tahtı, onun mülkünde bulursa buna şaşılır mı? Hükümdar, Süleyman'dır; Belkıs ise onun mülküdür. Kıssaya göre Belkıs, Hız. Süleyman'a doğru giderken tahtı kendi sarayındaydı. Yolda olduğu esnada Belkıs'ın tahtı Hız. Süleyman'ın sarayına getirildi. Belkıs, tahtını Hız. Süleyman'ın sarayında görünce onun bir peygamber olduğuna iman etti ve ona itaat etti (Pala, 2014: 412). Böylece Belkıs'ın mülkü de Hız. Süleyman'ın olmuş oldu. Bu beyitte Lâmiî; Kanunî'nin, tahtına ne kadar layık olduğunu anlatmaktadır.

Lâmîî'nin Kanunî için kullandığı Hız. Süleyman benzetmelerinden biri de karınca ile ilgili anlatıya gönderme şeklindedir. Lâmiî'nin kendisini bir karınca, Kanunî'yi de Hız. Süleyman'a benzettiği beyitler şöyledir:

Cisme farz-ı 'ayndur cân hıdmeti
Mûra vâcibdür **Süleymân** hıdmeti (Ayan, 1998: 135)

Süleymân-ı zamân devrinde ben mûr
Revâ mıdur olam pâmâl u makhûr (Öztürk, 2009: 273)

Hız. Süleyman ve karıncalar, Kuran-ı Kerim'de şöyle geçmektedir: "Bir zaman cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan orduları Süleyman'ın emrinde toplanmış, birlikte sevk ve idare ediliyordu. Nihayet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!" Onun bu sözünden dolayı Süleyman neşeyle gülümsedi ve "Ey rabbim!" dedi, "Gerek bana gerekse anne babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya beni muvaffak kıl. Rahmetinle beni iyi kullarının arasına kat! (Neml 17-19)" Hız. Süleyman bir peygamber olduğu için farkında olmadan bir karıncayı dahi ezmek istemeyecek, onların hukukunu da korumayı isteyecektir. Fakat koca bir ordu karıncaları göremeyecektir. Ayetteki karıncanın konuşması, Hız. Süleyman'ın onu duyacağını bildiği içindir. Böylece onları fark edecek ve onlara hiçbir zarar gelmeyecektir (Ateş, 2003: 11-12). Bu bilgiler ışığında beyitlere bakıldığında Lâmiî, Kanunî için Hız. Süleyman'ın karşısındaki bir karınca mesabesinde. Nasıl ki can, bedene hizmet etmeye mecburdur; karınca da Hız. Süleyman'a hizmet etmeye mecburdur. Dolayısıyla Lâmiî, Kanunî'nin karınca kadar da olsa hizmetkârı olduğunu beyan etmiştir. Yine *Veys ü Râmîn*'de geçen beyitte bu zamanın Süleyman'ı devrinde bir karınca iken ayaklar altına düşmem reva olmaz diyerek Hız. Süleyman ile karınca arasında geçen diyaloga işaret etmiş ve Kanunî'nin kendisine iltifat göstermesini istediğini/beklediğini belirtmiştir.

Kanunî'nin Hız. Süleyman'a benzetilmesi, mensur eserlerde de kendini göstermiştir. 1526 yılında telif edilen *İbretnâme* adlı eserinde şöyle demektedir:

"Niteki kal'a-i Belgrâd ve Engürüs bunça kılâ'-ı felek-irtifâ' ile ve hisâr-ı nâmîdâr-ı Rodos tevâbi'i olan bikâ'-ı behişt-ittisâ' ile feth oldukda anlaruñ için târîhler söyledük dil-pezîr, ve feth-nâmeler didük lâ-nazîr, ve her birini ol Süleymân-serîrûñ ve İskender-sîretüñ huddâm-ı kirâmına ve nevâb-ı uzâmına tuhfe virdük."(Lâmiî yz.: 5^b).

Burada Belgrad ve Macar kaleleriyle Rodos'a bağlı yerler fethedildiği için onlar hakkında tarihler düşürdüğünü ve fetihnameler yazdığını, bu yazdıklarını da Hız. Süleyman'ın tahtına (iktidarına) ve İskender'in başarılarla dolu hayatına sahip olan Kanunî'ye ve yüce vezirlerine hediye olarak sunduğunu belirtmektedir.

Lâmiî'nin Kanunî ile Hız. Süleyman arasında kurduğu benzerlik, sadrazam Pargalı İbrahim Paşa (ö. 1536) ile Hız. Süleyman'ın veziri Âsaf bin Berahya arasında da kurulmuştur. Kanunî'nin Bursa'yı ziyaret etmesi üzerine yazılan *Şehrengiz*'deki medhiyenin hem başlığında Kanunî ile birlikte İbrahim Paşa'ya atıfta bulunulmakta hem de 36 beyitlik medhiyenin 6-7 beyti net bir şekilde İbrahim Paşa'dan bahsetmektedir.² *Şehrengiz*'deki başlık şu şekildedir: "Sebeb-i tahrîr-i îñ defter u midhat-ı şehriyâr-ı heft-kişver ve tahiyat-ı Âsaf-ı Cem-himmet ü öZR-i taksîr-i hizmet (İsen ve Burmaoğlu, 2011: 18)" Buradaki "şehriyâr-ı heft-kişver (yedi iklimin

² Lâmiî, bir şehrengiz yazdığını *Şerefü'l-İnsân*'da zikretmiştir. *Şerefü'l-İnsân*, 1527'de yazılmıştır. Pargalı İbrahim Paşa 1523'te sadrazam olduğuna göre *Şehrengiz*'in telif tarihi 1523-1527 yılları arasında olmalıdır.

hükümdarı)" Kanunî Sultan Süleyman, "Âsaf-ı Cem-himmet (Cem himmetli vezir)" ise Pargalı İbrahim Paşa'dır. Bu, medhiyyede geçen şu beyitlerde açıkça görülmektedir:

Husûsâ âsaf-ı cemşîd-râyi
Zamânun dâver-i fermân-revâyı

...

Kader dün gün murâdın eyler inşâ
Nizâmü'l-mülk İbrâhîm Paşa (İsen ve Burmaoğlu, 2011: 20)

Hükümdarın yanında ismen zikredilen bir vezirin durumu oldukça dikkat çekicidir. Hükümdardan sonra ve ayrı bir başlık altında değil de hükümdarla aynı başlık altında zikredilmesi, Pargalı İbrahim Paşa'nın ne kadar büyük bir nüfuzu olduğunu göstermektedir. Tarihsel süreçte saltanat için rahatsız edici bir hüviyete bürünen bu nüfuz (Emecen, 2000: 334), sadece edebiyat penceresinden bakıldığında bile İbrahim Paşa'nın sonunun nasıl olacağını ipuçlarını verir gibidir.

1.2.Sâhib-kırân-ı Zamân

Sâhib-kırân, Müşteri (Jüpiter) ile Zühre'nin (Venüs) aynı burç ve aynı anda olduğu sırada doğan kişilerin yıldızını ifade eden bir isimdir (Alan, 2019: 443). Bu yıldızla doğan kişiler uğurlu, kutlu, bahtiyardır ve bu kişilerin tâlihi yaverdir. Her zaman muzaffer, galip ve cihangir hükümdarları ifade etmek için de kullanılmaktadır (Alan, 2019: 443-444). Lâmiî, Kanunî'ye yazdığı medhiyelerde özellikle mensur eserlerde bu sıfatı kullanmıştır. Örneğin *Fütûhu'l-Müccâhidîn*'de Kanunî'yi şu şekilde övmüştür:

"... pâdişâh-ı İslâm, zıllu'llâhi'l-Melikü'l-'Allâm, vâsîta-i 'ıkd-i sâhib-kırânı, râbîta-i gîtî-sitânı..." (Karaca, 2019: 219).

"İslam'ın padişahı, Melik ve Allâm olan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, sahipkırân yıldızını talihine süs yapan, cihan hükümdarlarını kendine bağlayan" şeklinde günümüz Türkçesine aktarılabilir olan ifadede Lâmiî, Kanunî'yi sadece sahipkırân yıldızına sahip olduğunu söyleyerek övmez. Sahipkırân yıldızı, Kanunî'nin başka tüm özelliklerinin yanı sıra kendisinde bulundurduğu bir süstür diye yorumlar. Sahipkırân bir yıldız meselesidir, *ıkd* kelimesi de gerdanlık anlamındadır. Şu hâlde sahipkırân yıldızını oluşturan tüm yıldızlar bir gerdanlığı oluşturan mücevherler olarak düşünülmüştür. Kanunî de onları bir arada tutan *vâsîta*dır. Kanunî'nin, giyim kuşamına son derece dikkat ettiği bilinmektedir. Lâmiî bu ifadeyi salt sanatsal bir gaye ile kullanmış olabilir fakat Kanunî'nin üzerinde gördüğü veya üzerinde olduğunu duyduğu bir mücevherden mülhem kullanmış da olabilir. Her iki durumu da göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla birlikte sanki sahipkırân yıldızının bahtına sahip olmakla süslenen Kanunî değilmiş de sahipkırân yıldızını bir mücevher hâline getiren, onu parlatan Kanunî imiş gibi bir tutum sergilenmektedir. Ayrıca "vâsîta-i 'ıkd-i sâhib-kırânı" ifadesinden sonra "râbîta-i gîtî-sitânı" diyerek aslında sahipkırân yıldızıyla doğan hükümdarların başka herkese galip geldiği hususu vurgulanmaktadır.

1530 yılında tertip ettiği *Dîvân*'ının mukaddimesinde Lâmiî, *Dîvân*'ın yanı sıra *Vâmık u Azrâ'yı* ve *Veys u Râmîn*'i Kanunî'nin isteği üzerine yazdığını belirtir. *Dîvân*'ın

mukaddimesini yazdığı sırada Kanunî 10 yıldır padişaktır ve Belgrad, Rodos ve Mohaç olmak üzere 3 fetih gerçekleşmiştir. *Dîvân*'dan alınan aşağıdaki metinde Kanunî'ye, maddi iktidarının yanı sıra manevi olarak da itaat edilmesi gerektiği sezdirilmektedir:

“Husûsan kitâb-ı müşgîn-nikâb-ı Vâmık u Azrâ-yı garrâ ve defter-i felek-mah zar-ı Vîs ü Râmin-i dil-ârâ Etî'u'llâhe ve eti'u'r-rasûle ve uli'l-emri minkum muktezâsınca şol sâhib-kırân-ı zamân ve hükümrân-ı ins ü cân kutbü'd-dünyâ ve'd-dîn rükni'l-islâm ve'l-müslimîn Kehfü'l-ümerâ ve'l-fukarâ melâzü'l-'ulemâ ve'l-fuzalâ sultanumuzun emr-i 'âlem-mutâ'ı ve hükmi-vâcibü'l-ittibâ'ı mûcibince zuhûra gelmişdür” (Üzgör, 1990: 224).

Sahipkiran ifadesi, burada sadece bir sıfat olarak kullanılmıştır. Metinde öne çıkan mana, daha ziyade Kanunî'nin manevi olarak da güçlü olmasıdır. Metinde geçen “...Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ululemre (idarecilere) de itaat edin... (Nisa 59)” ayeti ile Kanunî'ye itaat etmenin farz olduğu beyan edilmiş ve Lâmiî bu sebeple padişaktan gelen her türlü emri yerine getirdiğini ifade etmiştir.

Kanunî'nin sahipkiran yıldızıyla anılması, *Vâmık u Azrâ*'da mevcuttur. Fakat medhiyenin manzum kısmında değil başlığında yer almıştır. Bu sebeple sadece tanımlayıcı bir mahiyet arz eder:

“... halîfe-i Rahmân sâhib-kırân-ı devrân Hazret-i Sultân Süleymânun medhindedür.” (Ayan, 1998: 135).

Geniş ve süslü bir mukaddimesi olan *İbretnâme*'de yine Kanunî'nin ne kadar kudretli bir hükümdar olduğunun beyan edildiği yerde, sahipkiran yıldızının bahtıyla doğduğu şu şekilde ifade edilmiştir:

“İnâyet-i bî-gâyet-i Rabbânî ki tigrâ-yı menâşîr-i sa'âdet-i dü-cihânîdür, sâhib-kırân-ı zamân ve Süleymân-ı ins ü cân, refik ü müşîd-i tarîk olup...” (Lâmiî yz.: 6^a).

“... Sonsuz bir ilahi yardım ile ki bu sayede iki cihan saadetinin fermanını o verir, zamanının sahipkiran yıldızı ve hem insanlara hem de insan dışındaki varlıklara da hükmeden (Hz.) Süleyman'ın ona yol gösterip...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarılacak kısımda sahipkiran yıldızının Kanunî'ye yol gösterdiği ifade edilmiştir. Eskiden geceleri yol bulmak için gökteki yıldızlardan istifade edilirdi. Metinde Kanunî'nin sahip olduğu belirtilen yıldızın, ona yol gösterdiği ifade edilerek aslında bahtının, Kanunî'ye yollar açtığı belirtilmektedir.

Kanunî'nin sahipkiran yıldızı ile tavsif edildiği bir diğer yer, *Şehrengîz*'deki bir beyittir:

Cihânun husrev-i sâhib-kırânı

Zamânun dâd-bahş u kahramânı (İsen ve Burmaoğlu, 2011: 19)

Kasidelerde sıkça görülen bu anlatım, klasik bir övgü beytidir. Burada kelimenin şair tarafından özel bir şekilde kullanımı değil, sadece bir övgü unsuru olarak şiirde

yer alması söz konusudur. Beyitte Kanunî; sahipkiran yıldızının hükümdarı, zamanın adalet başışlayanı ve kahramanı olarak övülmüştür.³

2. Fetihnameler

Fetihnameler, edebiyatta bir kale, ada, şehir veya ülkenin ele geçiriliş coşkusu anlatan metinler olarak tanımlanmaktadır (Akkuş, 2007: 77). Lâmiî'nin Kanunî döneminde yazdığı 5 eserin mukaddimesinde hacmi az da olsa fetihname türünde metinler vardır. Belgrad'ın fethi, Rodos'un fethi ve Engürüs'ün (Macaristan) fethinden bahseden bu 5 eser şunlardır: *Fütûhu'l-Mücâhidîn*, *Şem' ü Pervâne*, *İbretnâme*, *Veys ü Râmîn*, *Vâmık u Azrâ* ve *Dîvân*. Lâmiî'nin Kanunî döneminde yazdığı eserlerinin mukaddimesi incelendiğinde özellikle Kanunî'ye medhiye yazdığı kısımlarda ne kadar güçlü bir padişah olduğu vurgusunun hemen yanında yaptığı fetihlerden bahsetmesi dikkat çekmektedir. Lâmiî, Kanunî'yi adeta bir fetih padişahu olarak görmektedir. Hakkında fetihname yazdığı olayları anlatırken Kanunî'nin yanı sıra askerlere de büyük övgüler düzmekte ve bazı savaş sahnelerini okuyucuya sanki film izletiyormuşçasına somut görsellerle aktarmaktadır. Bunda II. Bayezid döneminde katıldığı Moton Kalesi'nin fethi etkili olmuş olabilir. Nitekim *Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi*'ne Lâmiî tarafından ilave edilen kısımlardan biri olan *Moton Kalesi Fetihnâmesi*, Lâmiî'nin o savaşa katıldığını net bir şekilde göstermektedir.⁴ Lâmiî'nin daha sonra yazdığı fetihnameler de bu görsel şölenin payına düşeni almıştır.

Çalışmanın bu kısmına kadar Lâmiî'nin, mukaddimelerinde Kanunî'yi hangi vasıflarla öne çıkardığından bahsedilmiştir. Bundan sonra ise Lâmiî'nin Kanunî'ye yazdığı medhiyelerde hangi fetihlere yer verdiği, bunları nasıl aktardığı ve bunların Kanunî'yi övme noktasında nasıl bir işlev gördüğü sorularına fetihler üzerinden cevap aranacaktır. Böylece Kanunî Sultan Süleyman'ın Lâmiî'nin gözünden nasıl görüldüğü biraz daha belirginleşecektir.

2.1. Belgrad'ın Fethi

Kanunî Sultan Süleyman, tahta çıktığı 1520 yılında hemen fetih hazırlıklarına başlamış ve yönünü Macar topraklarındaki Belgrad'a çevirmiştir. Onun Belgrad'a yönelmesindeki en önemli etken, Batı'ya doğru yapılan fetihlere yeni bir hareket noktası oluşturmaktır. Ayrıca Belgrad daha önce Fatih Sultan Mehmed tarafından kuşatılmış fakat alınamamış olduğu için, Belgrad'ın fethedilmesi Osmanlı Devleti'nin Batı'daki vizyonu açısından da önem arz etmekteydi (Emecen, 2010: 63). Fatih Sultan Mehmed zamanından beri yaklaşık 70 yıllık bir hedef olan Belgrad'ın 1521 yılında fethedilmesi, Lâmiî'nin büyük bir sevinçle karşıladığı bir olay olmuştur. Öyle ki

³ Beyitte geçen hüsrev ve kahraman kelimeleri, İran kaynaklarında adı geçen hükümdar Hüsrev ve savaşçı Kahraman olarak düşünülebilir. Fakat Lâmiî'nin Kanunî'ye olan övgüleri düşünüldüğünde, hayatlarında yenilgi olan bu kişileri Kanunî'ye benzetmek istemiş olabileceği pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple beyitte geçen kelimeler, özel isim olarak düşünülmemiştir.

⁴ Erdem Can Öztürk tarafından 2014 yılında tamamlanan doktora tezinde ve aynı yazarın 2016 yılında yayınladığı "Lâmiî'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi'ne İlâveleri ve Moton Kalesi Fetihnâmesi" başlıklı makalesinde kesin bir şekilde belirttiği üzere Lâmiî bu savaşa katılmıştır (Öztürk, 2014; 40; Öztürk, 2016: 330). Yine Lâmiî'nin Konya'da eğitim aldığını bizzat kendisi söylemiştir. (Karaca, 2019: 45) Tüm bu bilgilere rağmen Lâmiî'nin Bursa'dan hiç çıkmadığı şeklindeki yaygın yanlışta burada bir kez daha dikkat çekme ihtiyacı duyulmuştur.

sufilerin biyografilerini ve sözlerini içeren tabakat türündeki *Nefehâtü'l-Üns*'ün tercümesine pek çok ilaveler yaparak *Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Tervîhi Kulûbi'l-Müşâhidîn* adını vermiştir. Hem Belgrad Kalesi'nin fethini hem de mücahitlerin/dervişlerin kalplerinin manaya açılması anlamını taşıyacak şekilde fütûh kelimesini tevriyeli olarak kullanmıştır. Böylece Lâmiî'nin esere verdiği isim "Müşahede ehlinin kalplerinin rahatlaması/güzelleşmesi için mücahitlerin (yaptığı) fetihler" anlamına gelmektedir (Karaca, 2019: 149). Lâmiî, ayrıca eserde Belgrad'ın fethi ve eserin telif tarihini verecek şekilde iki adet tarih düşürmüştür. Bunların biri "*Ey fâtihi-i mülk-i Engürüs*", diğeri de "*Bilâd-ı Üngürüsü eyledi feth*" ifadeleridir (Karaca, 2019: 148).

Fütûhu'l-Mücâhidîn'in yazılma sebebi ya da sunulduğu kişinin Kanunî Sultan Süleyman olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Kanunî, ismen sadece medhiye bölümünde zikredilmiştir. Fakat Kanunî'ye yazılan medhiye kısmından sonra gelen fetihname, ne kadar zor bir yeri fethettiğini anlattığı için Kanunî'nin çok kudretli bir padişah olduğunu vurgulamaktadır. Lâmiî, Belgrad'ın o gün için veya Osmanlılar için neyi ifade ettiğini şu şekilde anlatmaktadır:

"Bu zamâna gelinceye dek niçe şehr-yâr-i kâmkâr-i sâhib-kıranlar, 'asker-i cerrâr-ıla ve sipâh-ı encüm-şümâr-ıla ol kal'a-i felek-kirdâruñ fethi sevdâsında olup zeyl-i hasânetine kudretleri eli irmedi. Ve bî-kıyâs sikke vü hutbe sâhibleri mâlik-i şehr ü diyâr kahramânları bî-hisâb top u tüfenk ilçilerin gönderüp ve zebân-ı tîg ve sinân-ı gevher-bâr-ıla hâstâr olup 'ıkd-i 'akdine ragbetler gösterdiler. Kimsesine boyun virmede. Hasretü'l-mülûk olup kalmışdı. Anca selâtînüñ bagrına dâg urup ümîd-i vuslat-ıla gönüllerin almışdı" (Karaca, 2019: 220).

Lâmiî burada pek çok hükümdarın o kaleyi fethetmek sevdasında olduğunu fakat hiçbirinin surları aşmaya güç yetiremediğini söyler. Sonra oldukça edebî bir üslupla kalenin kimseye yar olmadığını, sikke bastıran ve hutbe okutan pek çok hükümdarın kahraman askerlerinin; sayısız top ve tüfeği, elçi; kılıcı, dil; mızrakları, mücevher yaparak kaleye talip olduklarını ve nikâhını almayı (antlaşma imzalanmasını) istediklerini fakat kalenin kimseye boyun eğmediğini, böylece hepsinin kaleye hasret kaldığını ve bağırlarına dağ vurup vuslat ümidiyle onları kendisine bağladığını ifade eder. Lâmiî, Belgrad Kalesi'nin fethinin ne kadar zor olduğuna dair söylediği bu edebî sözlerden sonra kalenin konumu ve dış görünüşü gibi askeri zorlayan kısımlarına değinir:

"Tuna didükleri nehr-i cârî ki ne Ceyhûna beñzer ne Seyhûna. Tuğyânda 'ummândan serkeş ve 'âsîdür. Zâhiren gerçi mülâyim görünüñ, velî nihâdı gâyet de kâsîdür. Ol hisâr-ı gerdûn-vakâruñ sedd-i sedîdi dibinden revân olmuş idi." (Karaca, 2019: 221).

Buradan anlaşıldığına göre Tuna nehri ne Ceyhan ne de Seyhan'a benzemeyen çok taşkın ve asi bir nehirdir. Dışarıdan bakınca sakin gibi görünse de sert tabiatlıdır ve Belgrad Kalesi'nin dibinden akar. Fakat bunlar Kanunî'nin orayı fethetmesine mâni olmaz. Lâmiî bunu şu şekilde ifade eder:

"Pes pâdişâh-ı nusret-penâh lâ-'âsime'l-yevme min emr'illâh diyüp ferr-i sa'âdet ü kerr-i siyâdet-ile ednâ zamânda sene seb'a ve 'işrîn ve tis'a mi'ede şehr-i

Ramazânda ol kal'a-i felek-girdârı be-yârî-i Bârî feth eyleyüp memâlik-i mahmiyyesine zamm itdi. Ve kulûb-ı küffâra tamâm kesr virüp derûn-ı ehl-i İslâmı hurrem itdi. Ve andan gayrı bir niçe kılâ' ü bikâ'ını taht-ı tasarrufına getirüp nehb-i ganâ'im-i emvâl ve vehb-i sevâ'im-i enfâl ile guzât u mücâhidîni mugtenim kıldı. Ma'âbid-i esnâm, mesâcid-i İslâm kılınup beşâret-nâmeler etrâf-ı memâlike ve eknâf-ı mesâlike yayıldı." (Karaca, 2019: 221).

Kanunî'nin gayretiyle ve Allah'ın yardımıyla 927 yılının Ramazan ayında (Ağustos 1521) Belgrad'ın fethedildiğini söyleyen metinde vurgulanan husus, Kanunî'nin bir İslam padişahu olarak dîni bir görevi yerine getirdiğidir. Burada da görüldüğü üzere Lâmiî'nin Kanunî'ye yazdığı medhiyeler, genel olarak ölçülü bir şekilde ifade edilmiştir. Abartılı övgülere pek rastlanmaz.

2.2.Rodos'un Fethi

Kanunî, ilk siyasi adımlarını Fatih Sultan Mehmed'in çizdiği rotaya göre oluşturmuş ve Belgrad'dan sonra yönünü Rodos'a çevirmiştir. Rodos, Akdeniz hakimiyeti açısından kritik bir öneme sahipti. Çok işlek bir yol olan Kahire-İstanbul deniz hattı üzerindeki bir Hristiyan ileri karakolu niteliğindedir. 1522 Haziran'ında Yavuz Sultan Selim'in hazırlattığı büyük donanmayla yola çıkıldı ve Ocak 1523'te Rodos fethedildi (Emecen, 2010: 63-63). Lâmiî *Şem' ü Pervâne'*de Rodos hakkında bir fetihname, bir tarih manzumesi ve bu bağlamda Kanunî'ye övgü dolu medhiyeler yazmıştır. *Şem' ü Pervâne'*nin mukaddimesinde eserin sebep-i telifini anlattıktan sonra (Armutlu, 2020: 124-129) şu gibi beyitlerle Kanunî'ye medhiye kısmına geçer:

Kimün adıyla sikke-dâr olsun
Niçesi kutb ana medâr olsun (Armutlu, 2020: 130)

Lâmiî zerre-vâr lem'a ile
Hidmet-i şâha geldi şem'a ile (Armutlu, 2020: 130)

Bundan sonra Kanunî Sultan Süleyman için "Der-medh-i Hazret-i Zıllullâh-ı Şerî'at-penâh Sultân Süleymân bin Selîm Şâh (Armutlu, 2020: 130)" diye bir başlık verilmiş ve 32 beyitlik bir medhiye yazılmıştır. Burada yine Kanunî'nin ne kadar kudretli ve büyük bir hükümdar olduğu anlatılmaktadır. Herkesin ona boyun eğdiği, İslam mumuna adaleti ile nur verdiği ve böylece âlemi aydınlattığı, onunla zulmün yok olduğu, her yerde onun hutbesinin okunduğu ve onun sikkesinin geçerli olduğu gibi neredeyse tamamen iktidarının tesirine dair beyitler söylenmiştir (Armutlu, 2020: 130-131). Bunun yanı sıra orduya da övgüler düzülmüştür:

Leşkeri salsa tîg-i âteşbâr
Eridür bagrı yağını küffâr (Armutlu, 2020: 131)

Kanunî'nin Hz. Süleyman'a benzetilmesiyle alakalı beyitler yukarıda zikredilmişti. Bunun dışında bir İslam padişahu olduğunu hatırlatan, ona bu bağlamda övgüler sunan beyitlerden sonra "Kasîde-i çün asîde" başlığı altında bir medhiye daha yazar (Armutlu, 2020: 132-133). Aside (bulamaç/helva) tadında kaside anlamına gelen bu başlık altında Lâmiî önce birkaç beyitlik bahariye, sonra medhiye, sonra fethiye yazmıştır. Sonra da 2 beyitlik dua ile bitirmiştir. Lâmiî, bu şiirine "aside tadında kaside" derken belki de okuyucuya hoş ama karışık bir kaside okuyacağını haber vermek istemiştir.

Lâmiî'nin mukaddimesindeki bu fetihname, doğrudan Rodos fethini anlatmaktadır:

Âhenîn kal'asını Rodos'un
Tolu Ye'cüc-i fitne iken elîm
Akla arz olsa ka'rı handakınuñ
İhtiyâr-ı cahîm ider bî-bîm
Çarha irmişdi burc u bârûsı
Dâr-ı küfr içre idi rükn-i kadîm
Devrini eşk-i hayret ile melûl
Bahr idüp kılmışdı çarha garîm
Yakdı yıkdı şihâbı toplarınuñ
Toptoluken o kal'a dîv-i racîm
Eyleyüp bir dem içre zîr ü zeber
Alduñ ey pâdişâh-ı heft iklîm
Sikke koduñ felekde haşre degin
Şehler içinde nâmın oldu delîm
Bâd-ı nusretle kal'alar feth it
Gül gibi güller açduğunca nesîm
Sâbit ol saltanatda merkezvâr
Olduğunca felekde kutb-ı mukîm (Armutlu, 2020: 135-136)

Burada Rodos'un fethedilmesi güç kalesinin Yecüc fitnesi ile dolu olması, kalenin hendeklerinin derinliğini gören kişinin hiç korkmadan cehennemi tercih etmesi, hisar ve burçlarının küfrün kadim direği imiş gibi çok yüksek olması, etrafının denizle adeta bir alacaklı gibi çevrilmesine rağmen Kanunî'nin toplarının ateşinin o taşlanmış devlerle dolu kaleyi yakıp yıktığı ve bir anda altüst ettiği, sonra da Kanunî'nin o kaleye mahşere kadar kendi sikkesini koyduğu anlatılmakta ve son iki beyitte dua edilmektedir.

Bu kısım ile mukaddime son bulmaktadır. Lâmiî'nin *Şem' ü Pervâne*'sinin hâtime kısmında da Rodos'la ilgili bir manzume vardır. Hâtimeler, bu çalışmanın kapsamı dışında olsa da söz konusu tarih manzumesi bir Rodos fetihnamesi olduğu için konuyu tamamlayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Bu sebeple manzumeye burada yer verilecektir:

Ya'ni şâh-ı cihân gazâsın okur
Tehniyetler idüp du'âsın okur
Feth-i Rodos'ı eyleyüp ta'rîf
Nazm-ı târihe bağlamış tasnîf
İsteyüp nasr-ı Hak inâyetle
Şâha târih okur bu âyetle

Hazret-i dîn-penâh-ı zıllullâh
Şâh-ı Cem-menzilet Süleymân Şâh

*Hısn-ı Rodos râ ki bûd hasîn
Kerd zîr ü zeber be-'avn-i ilâh*

*Feth mânend-i subh geşt mübîn
Mü'minân-râ güşâde-şod der ü râh*

*Hâtifü'l-gayb kâle fi't-târîh
"Yafrahu'l-mü'minûn bi-nasrillâh" (Armutlu, 2020: 256-257)*

Görüldüğü üzere beyitlerde Kanunî'nin gaza eden ve ilahî yardımlara mazhar olan bir padişah olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim tarih beytindeki tarih cümlesi dahi "Müminler, Allah'ın zaferiyle sevinirler/ferahlarlar." anlamına gelmektedir. Buradaki ebced hesabı 929 yılını vermektedir. Hicri 929, 1522/1523 olarak hesaplanmaktadır fakat Rodos, Ocak 1523'te (Safer 929) fethedildiğine göre *Şem' ü Pervâne*'nin telif tarihi de 1523 olmaktadır.

2.3.Engürüs'ün Fethi

Kanunî'nin 1521'de Belgrad'ı, 1523'te Rodos'u fethetmesi Macar toprakları üzerindeki hakimiyeti için yeterli değildi. Hedeflediği hakimiyeti gerçekleştirebilmesi için bütün Macar Krallığı'nı ortadan kaldırması gerekiyordu. Böylece üçüncü fetih için Nisan 1526'da yola çıktı ve Ağustos ayında Mohaç Ovası'nda Macarlara galip gelerek krallığın sonunu getirdi (Emecen, 2010: 64). Osmanlı tarihi literatürüne Mohaç Muharebesi olarak giren savaş, Lâmiî'nin eserlerinde Macar toprakları için kullanılan Engürüs kelimesiyle geçmiş ve Engürüs'ün fethi olarak yer almıştır. *İbretnâme*'si ise bu fetih için kaleme alınmış ve Kanunî'ye sunulmuştur:

*"Hazret-i Sâhib-kırân Süleymân Han bu sefer-i hümayûn ve gazâ-i ferhunde
vü meymûndan yümn ü ikbâl ve sa'âdet ü iclâl ile gelicek nisâr-ı mukaddem-i
zafer-i tev'em etmek için birkaç dâne dürer-i gurer-i şâhvâr-ı kemyâb bir iki dizi
cevâhir-i zevâhir-i encüm-tâb ile 'arz-ı nişân-ı ihlâs-ı 'ubûdiyyet ve i'lâm-ı
ihtisâs-ı hizmet idem" (Lâmiî yz.: 10^a).*

Buradan anlaşıldığı üzere Lâmiî; Kanunî Sultan Süleyman seferden döndüğünde, kazanılan zafere bir hediye sunmak istemiş; böylece şahlara layık bulunmaz incilerden birkaç tane ve yıldız gibi parlayan bir iki dizi mücevher sunarak/yazarak samimi bir kul/tebaa olduğuna dair bir nişan vermek, samimiyetle Kanunî'nin hizmetinde olduğunu bildirmek istemiştir.

Lâmiî'nin Kanunî için yazdığı fetihnamelerin en hacimlişi *İbretnâme*'dedir. Kanunî'nin, tahta çıktığı andan sonraki 6 yıl içerisinde 3 fetih gerçekleştirerek koca bir Macar toprağını İslam beldesi hâline getirmesi, Lâmiî için çok sevinç vericidir. Bu, ona yazdığı fetihnamelerde ve medhiyelerde hissedilebilmektedir. Özellikle *İbretnâme*'deki fetihname, yaklaşık 6 varaktır (Lâmiî yz.: 5^a-11^a). Kanunî, *İbretnâme*'nin mukaddimesine adeta damgasını vurmuştur. Bu durum, mukaddimenin ilk kısımlarından itibaren görülmektedir. Lâmiî, 1 sayfa kadar bir hamdele ve salvele kısmından sonra tahkiyeli bir şekilde okuyucuya kendi hâlini anlatır. Buna göre 932 (M. 1526) yılında Bursa'da kendi evinde hüznü bir şekilde oturuyorken hatırına bir

şiir düşer ve şiiri okur (Gülerer, 1988: 2-6). Şiirden sonra Lâmiî böyle hüznü olsa da Sahipkıran Sultan Süleyman'ın ve hanedanının mülkünde rahatça yaşadığı için ona övgüde bulunmanın kendisine farz olduğunu söyler (Gülerer, 1988: 7). Böylece Kanunî'yi klasik üslupla över (Gülerer, 1988: 7-8). Buradan sonra fetihnameye geçiş yaparken Kanunî'nin daha önceki Belgrad ve Rodos fetihlerini de anar:

“Niteki kal'a-i Belgrâd ve Engürüs bunça kılâ-ı felek-irtifâ ile ve hisâr-ı nâmdâr-ı Rodos tevâbi'i olan bikâ'-ı behişt-ittisâ ile feth oldukda anlaruñ için târîhler söyledük dil-pezîr, ve feth-nâmeler didük lâ-nazîr, ve her birini ol Süleymân-serîrüñ ve İskender-sîretüñ huddâm-ı kirâmına ve nevvâb-ı uzâmına tuhfe virdük” (Lâmiî yz.: 5^b).

Belgrad ve Rodos için fetihname yazdığını ve onları Kanunî'ye hediye ettiğini belirten Lâmiî; o iki fethin, Allah'ın yardımıyla gerçekleşen sıra dışı fetihler olduğunu bildirir. Sonra o iki kalenin (Belgrad ve Rodos kaleleri) daha önce pek çok hükümdar tarafından kuşatıldığını fakat Kanunî'ye kadar kimse tarafından fethedilemediğini söyler:

“Biri bahrdan ve biri berden ve'l-hâsıl iki yerden diyâr-ı İslâma bî-nihâye zararları ve bî-had ü gâye şererleri irişürdi. Ve niçe kerre selâtîn-i 'izâm ve havâfîn-i kirâmdan sâhib-i sikke ve hutbe çok şâhân-ı nâmdâr ve pâdişâh-ı zü'l-iktidâr tob u tüfenk ve sihâm u zenbûrek ilçilerin gönderüp ol killâ'-ı gerdûn-keşi ve ol hasûn-ı mehveşi dilediler kimsenüñ dest-i kudreti anlaruñ dâmân-ı 'iffetine irmedi. Ve her biri imtinâ u istikbâr idüp kimesnesine boyun virmedî... Bu şehryâr-ı Cem-menzilet ve Nuşirevân-ı ma'delet kahramân-heybet nerîmân-savlet Süleymân-haşmet ve İskender-rütbet zamânına dek hasretü'l-mülûk olup kalmışdı” (Lâmiî yz.: 5^b-6^a).

Süslü nesrin edebî imkânlarının sıklıkla kullanıldığı fetihnamede Lâmiî, okuyucuya kalenin önemini ve neden fethedilmesi gerektiğini şöyle anlatır:

“Kenâyis-i encüm-melâbisinde ne nücûm-ı Kurân'dan bir âyet okunmuşdur ve medâyin-i âsumân-mesâkininde ne a'lâm-ı ehl-i îmândan bir âyet deñilmiştir. Hisâr nâmdârları kal'a-i felek-üstüvâr gibi toptolu âteşîn-yarağdur. Ve leşker-i encüm-şumârı gark-ı âhen olup yürise bir kara tagdur. Ejderhâ-yı âteş-demâr ve sâ'ika-kirdâr toplarla ceng-i ra'd-ı âhenk etseler mihr ü mâha 'arsa-i eflâki teng eyler ve gird-i neberdle cihân Rüstemlerin ve zamân zaygamların denk iderler. Her zamânda selâtîn-i zevî'l-iktidârla mukâbele ve havâkîn-i cihândar ile mukâtele idegelmişlerdür. Genc-hâne-i Efrenc ve Lehüñ ve Bogdan ve Çehüñ kapusunda su'bân-ı çarh-ı pür-ahter gibi bir ejder-i heft-ser ü âteşîn-peykerdür ki cemî'i ehl-i salîbe nigezbân ve dâru'l-kefereden ba'id ü karîbe pâsbân olmuşdı” (Lâmiî yz.: 6^b-7^a).

Lâmiî burada Macar topraklarındaki kiliselerde hiçbir ayetin okunmadığı, şehirlerinde iman ehline ait hiçbir işaretin olmadığını söyledikten sonra kalelerin ateşli silahlarla dolu olduğu ve sayılamayacak kadar çok olan askerin teçhizatlarıyla yürüyecek olsa demirden kara bir dağ gibi görüneceklerinden bahseder. Eğer ateşle ölüm saçan ejderhası ve yıldırım gibi topları gökte savaşsalar, ay ve güneşe gökyüzü dar gelirdi diyen Lâmiî, o toprakların her zaman ölümlerle sonuçlanan savaşlara

neden olduğunu söyler. Avrupa'nın hazinesi (kilit noktası) olan Macar topraklarının kapısında; Lehin, Boğdan'ın ve Çehin (Slav/Rus) yedi başlı bir ejderha gibi bekleyip bütün Hristiyanları koruyarak küfür kapısının bekçiliğini yaptıklarını söyledikten sonra Macar topraklarının nasıl fethedildiğini şöyle anlatır:

“alâ niyyeti'l-cihâd ve hulûsi'l-i'tikâd ve inne cündenâ lehümu'l-gâlibûn diyüp yürüdi. Safha-i rû-yı hâki ve çehre-i sahn-ı eflâki şîr-peyker ve zerrîn-'alemlerle ve gerdûn-cenâb u encüm-tınâb haymeler ve çâdırlarla ve hümmâ-zill-ı tâbende dilgûnluklar ve sâyebânlarla yürüdi. De'âyim-i huyâm-ı leşker-i İslâm ile ve kavâyim-i a'lâm-ı sidre-i hırâm ile ol âsmân-kirdâr sahraları ve keheşân-katâr beydâları ravza-i dâriü's-selâm ve nahlistân-ı Beytü'l-harama döndürdi.” (Lâmiî yz.: 7^a).

Lâmiî'ye göre Kanunî, cihat niyetiyle ve samimi bir itikat ile “Şüphesiz bizim ordumuz galip gelecektir. (Saffat 173)” diyerek hareket etmiştir. Yeryüzü ve gökyüzünü aslan gibi yiğitler, altından alemler, göğe yükselen çadırlar, altındakilere uğur ve bereket sunan gölgeliklerle doldurarak Macar topraklarına yürümüş ve İslam ordusunun gücüyle o gök gibi uçsuz bucaksız çölleri İslam bahçesine döndürmüştür. Burada Lâmiî'nin cihat/gaza vurgusu yaptığı görülmektedir. Bir İslam devleti ve halifesine yazdığı fetihnamedeki bu tavır gayet normaldir. Fakat Kanunî'nin kudretini överken onu pek çok divan şairi gibi İran'ın efsanevi kahramanlarıyla değil daha İslami argümanlarla destekleyerek övmesi, Lâmiî'nin edebî duruşuyla da alakalıdır.

Lâmiî, ordunun hareketini tasvirlerle anlattıktan sonra Macar topraklarındaki 20'ye yakın kalenin fethedildiği ve İslam toprağı hâline geldiğini söylemiştir. Yine pek çok ayetten iktibas yaparak Kanunî'nin fetihlerine gelen ilahi yardımlardan bahsetmiş (Lâmiî yz.: 7^b-8^a) ve Macaristan'ın fethi için tarih düşürmüştür:

“Bu feth-i azîmün târîhinde El-hamdü lillâhi hamden kesîrâ didi.” (Lâmiî yz.: 8^b).

Bu cümledeki Arapça ibare ebced hesabıyla 932/1526 tarihini vermektedir. Lâmiî tarih düşürdüktan sonra eseri yazmaya başladığı ana gider ve bu fetih müjdesini alınca noksanına rağmen mazur görüleceğini ifade ederek Kanunî'ye bir medhiye yazar. Medhiyesinde Kanunî'nin meddahı olduğunu söylemektedir:

“Her zamânda gülistân-ı beyânda bülbül-i hezâr-destân gibi senâ-hâhinem ve her anda şekker-istân-ı bostânda tûtî-i şîrîn-zebân gibi meddâh-ı hoş-elhânıyam” (Lâmiî yz.: 9^b)

Lâmiî'nin, Kanunî'yi sadece hükümdar olduğu için böyle övdüğünü düşünmek hatalı bir tutum olacaktır. Eğer metinler tamamen okunacak olsa Lâmiî'nin Kanunî'yi sevdiği ve ona saygı duyduğu fark edilecektir. Nitekim Lâmiî'nin kişiliği düşünüldüğünde Kanunî'nin tahta çıkar çıkmaz zor denilen yerleri fethetmesi ve İslam beldesi haline getirmesi Lâmiî için mutluluk vericidir. Övgülerinde sürekli onun bu yönünü öne çıkarması, tebaası olarak hükümdarından beklentisinin ne olduğunu anlatma çabası olarak düşünülebilir. Hayattayken gördüğü itibar, Lâmiî'nin devletine olan bağlılığının devleti tarafından da hüsnükabul gördüğünü göstermektedir.

2.4.Fetihler Hakkındaki Diğer Metinler

Lâmiî'nin eserlerinden üçünün yazıldığı tarih, Kanunî'nin üç fethinin tarihiyle aynıdır. 1521 yılında yazılan *Fütûhu'l-Mücâhidîn*, Belgrad'ın fethine; 1523 yılında yazılan *Şem' ü Pervâne*, Rodos fethine ve 1526 yılında yazılan *İbretnâme*, Macaristan'ın fethine tekabül etmektedir. Bu tarihten sonra Lâmiî, 6 yıl daha yaşamış ve başka eserler de telif etmiştir. Fakat Lâmiî'nin bu son 6 yılında Kanunî'nin başka bir fethi olmamıştır. Bu nedenle olsa gerek Lâmiî, 1526'dan sonra yazdığı eserlerde Kanunî'den bahsettiği yerlerde yine bu üç fethine göndermede bulunmuştur. Belli bir fetih heyecanı/sevinci olmadan da yazdığı eserlerde övdüğü hükümdarı gerçekleştirdiği fetihlerle anmaya devam etmesi, Lâmiî'nin gözündeki Kanunî portresini anlamak için kâfidir. Kanunî'nin fetihlerinden bahseden diğer üç esere, yani *Veys ü Râmîn*, *Vâmık u Azrâ* ve *Dîvân*'ına bakıldığında da benzer bir tavır görülecektir.

Veys ü Râmîn'deki şu beyitler, Kanunî'nin fetihlerinden bahsetmektedir:

Varup devletle çün Rodosa düşdi
Hirâsı Engürüs ü Rusa düşdi
Ne tenhâ mülkini Efrenc ü Rusuñ
Elinden aldı tahtın Engürüsün
Sınup yekser kulûb-ı ehl-i esnâm
Göge irdi ser-i râyât-ı İslâm (Öztürk, 2009: 265)

Beyitlere bakıldığında Rodos'a vardığı zaman Macar ve Rusa bir korkunun düştüğünden bahsedilmektedir. Rodos'un özel olarak zikredilmesi, Rodos fethinin gerçekleştiği bir zamandan sonra yazıldığını düşündürmektedir. Yine *İbretnâme*'de olduğu gibi Efrenc, Rus ve Engürüs kelimelerini bir arada kullanması; kastettiği fethin Macaristan fethi olduğunu akla getirmektedir. 1527'de yazılan *Şerefü'l-İnsân*'da adı geçtiğine göre 1526-1527 yılları arasında, *İbretnâme*'den sonra, *Şerefü'l-İnsân*'dan önce yazıldığı düşünülebilir. Lâmiî'nin *Veys ü Râmîn*'inde fetihlerden başka dikkat çeken şöyle bir beyit vardır:

Geyüp ednâ kulu gün gibi geñ börk
Okur Efrâsiyâbuñ adını Türk (Öztürk, 2009: 266)

Bu beyitte Lâmiî, Kanunî'nin en adi kulunun dahi geniş börkler giydiğini ve Efrasiyab'ın adını Türk olarak okuduğunu söylemektedir. Efrasiyâb, İran kaynaklarında geçen Türk hükümdarıdır. Lâmiî'nin burada Efrâsiyâb'ın adını Farsların kullandığı şekliyle Efrâsiyâb olarak değil de adeta Farişî olana karşı bir tavır sergilemek istemesine Türk adıyla dile getirmesi üzerinde düşünülmelidir. Osmanlı Devleti'nin, Safeviler tarafından sık sık rahatsız edildiği göz önünde bulundurulduğunda bu beyit, Lâmiî'nin kendi kimliğine ve tebaası olduğu Osmanlı hanedanının kimliğine dair taşıdığı bilinci yansıtmının yanı sıra Safevilere karşı dimdik ayakta duran bir tavır da sergilemektedir. Lâmiî'nin eserlerinde Türk kimliğine dair başka kavramlar da mevcuttur. *İbretnâme*'sindeki "kızıl elma" bunlardan biridir:

"Bu feth-i gaybiyyeden gayrı kızıl elma demekle ma'rûf u meşhûr küneşt çün
behişt-i ma'mûr ki mahzen-i hazâin-i 'âlem, medfen-i defâyin-i Benî Âdem olup

cihânda zînet ü şöhretle tâk-ı "Lem yuhlak misluhâ fi'l-âfâk" dur." (Lâmiî yz.: 8^b).

Burada kızıl elma diye meşhur bir mabetten bahsedilmektedir. Mabedin çok zengin ve ihtişamlı olduğundan bahsedilmektedir. Nitekim Estergon'da bir Kızıl Elma Kilisesi vardır. Burası Kanunî'nin 1526'daki Mohaç Muharebesi'nden sonra ilk kez kuşatmaya başladığı yerdir (Dávid, 1995: 439). Dolayısıyla bu bir hedef anlamı taşımaktadır. Metnin devamındaki şu ifadeler bu durumu desteklemektedir:

"Bunuñ dahı fethini Hazret-i Hakk ve Vehhâb-ı Mutlak azze şânuhu ve celle ihsânuhu ma'delet-şî'âr u dîn-perver Ferîdûn-fer ü Sikender-der Sultânu'l-mücâhidîn ve bürhânu'l-muvahhidîn pâdişâhumuzuñ sarf-ı himmetine ve kasd-ı 'azîmetine menût u merbût etmişdür inşâallâhu rahmân 'an karîbi'z-zamân" (Lâmiî yz.: 9^a).

Söz konusu fethin padişahın gayretiyle gerçekleşeceğini söyleyen Lâmiî'nin ömrü bunu görmeye yetmemiştir. Estergon, 1543'te Osmanlı hakimiyetine girmiş ve Lâmiî'nin Kızıl Elma diye andığı katedral, o tarihte camiye çevrilmiştir (Dávid, 1995: 439). Lâmiî'nin kendi döneminde gerçekleşen olaylara ne kadar hâkim olduğunu gösteren bu metin, Kanunî'ye duyduğu güven ve beklentiyi de dışa vurmaktadır. Bu da Lâmiî'nin Kanunî'yi ne kadar kudretli bir padişah olarak gördüğüne/gösterdiğine işaret etmektedir.

1527'den sonra yazılan *Vâmık u Azrâ'*da ise Rodos ve Engürüs fethinden bahsedilmektedir:

Ana olmuşdur müselleme darb u harb
Tâb-ı mihrinden münevver şark u garb

Çün rikâba basdı evvel dem ayag
Engürüsünü sînesine urdı dâg

Kıldı ikinci kadem ol çarha gâm
Feth-i **Rodos** ile Efrençî tamâm (Ayan, 1998: 136)

Şâh-ı Îrân aña nisbet kim durur
Mısra ednâ bendesi hâkim durur (Ayan, 1998: 137)

*Vâmık u Azrâ'*da Kanunî'nin fetihlerinden daha çok ismen zikredilerek bahsedildiği görülmektedir. Burada fetihlerin nasıl gerçekleştiğinden ziyade Kanunî'nin başarılarını şahit göstererek kendi çağının en büyük hükümdarı olduğu vurgulanmaktadır.

Lâmiî'nin 1530 tertip ettiği *Dîvân'*ının mukaddimesi de yine Kanunî'den bahsederken daha önce yaptığı fetihlere değinmektedir:

*"Nûr-ı şevketi kal'a-i butûn-ı gerdûn-nümûndan gün gibi zuhûr itmişdür ve feth-i **Rodos**-ı felek-nâmûsı istimâ' idicek cemî' ashâb-ı deyr ü nâkûs ve ser-â-ser küffâr-ı menhûs u menhûs hayâtlarından me'yûs olup kendüden gitmişdür. Diyâr-ı Engürüs'i bir resme pâ-y-mâl itmişdür ki meredesiniñ başları kaysı olmuşdur. Ve'l-hâsıl sît ü sadâ-yı sadmeti ekâlîm-i meşârik u megârîbe tolmuşdur."* (Üzgör, 1990: 226).

Lâmiî'nin, 1527'de yazdığı *Şerefü'l-İnsân*'da fetihlerden bahsetmemesi, dikkat çekicidir. "Dua-yı Pâdişâh-ı İslâm ve Senâ-yı Zıllu'llâhi'l-Meliki'l-'Allâm" başlığı altında Kanunî'yi övdüğü bir kısım bulunmaktadır. Fakat burada Kanunî'nin ne kadar yüce, kudretli ve ideal bir hükümdar olduğuna dair övgüler yapılmış, fetihlerinden bahsedilmemiştir (Eğri, 1997: 130-134). Kanaatimizce bunun sebebi *Şerefü'l-İnsân*'ı Kanunî'ye sunmak için değil daha manevi ve kişisel bir duyuşla kaleme almasından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim eserin mukaddimesinde pek çok eser telif etmesine rağmen mutlu olamadığı, bir acziyet hâli yaşadığından bahsetmektedir (Eğri, 1997: 137-139). Daha sonra şeyhi Emir Ahmed Buhari'ye bir medhiyye yazıp insanın faziletleri, dil ve canın marifetleri hakkında salıklar ve daha başka pek çok kişi için faydalı bir eser yazmayı murat ettiğini söylemektedir (Eğri, 1997: 142). Bu açıdan bakıldığında *Şerefü'l-İnsân*'daki bu durum anlaşılabilir.

SONUÇ

Mukaddimeler, müelliflerin kendi görüşlerini ve hislerini rahatlıkla yazabildiği yerlerdir. Bir müellifin mukaddimesinde yer verdiği hususlar; müellifi tanımak ve onun tarihsel süreç içerisinde nasıl bir yer teşkil ettiğini anlayabilmek için önem arz etmektedir. Mukaddimelerin söz konusu işlevi, bu çalışmada 16. yüzyılın velut müellifi Lâmiî Çelebi üzerinden ele alınmıştır. 30 civarında eser veren Lâmiî, son 12 yılını Kanunî Sultan Süleyman'ın tebaası olarak geçirmiş ve 11 eserinde ondan bahsetmiştir. Buna göre Lâmiî'nin mukaddimelerindeki Kanunî Sultan Süleyman imajı, çok kudretli bir hükümdar olarak belirmiştir. Kanunî'ye yapılan övgüler; güçlülük, iktidar ve fetih kavramlarıyla donatılmıştır. Bu bağlamda Lâmiî'nin Kanunî için kullandığı en yaygın ifadelerin "Süleymân-ı Zamân" ve "Sâhib-kırân-ı Zamân" olduğu görülmüştür. Bu söylemler, başka padişahlar için de kullanılmış olmakla birlikte Lâmiî'nin bunları Kanunî'ye has bir tavırla ortaya koyduğu ifade edilmeye çalışılmıştır.

Lâmiî'nin mukaddimelerindeki Kanunî Sultan Süleyman, metinlere fetihleriyle damgasını vurmuştur. Lâmiî, adeta eserlerini bir gazete gibi kullanarak ülkesinde cereyan eden olayları okuyan/aktaran/takip eden bir vatandaş gibi davranmış ve her yeni gelişmeye eserlerinde yer vermiştir. Bazen eserlerini fetihlere armağan etmiş bazen de fetihler yeni eserlerin kaynağı olmuştur. Gündemde herhangi bir fetih yoksa övgü kısmında genellikle daha önce fethedilen yerlerin adlarını zikretmiştir. Fetihlerin her biri için bir fetihname yazmıştır. Söz konusu fetihler; 1521'de gerçekleşen Belgrad'ın fethi, 1523'te gerçekleşen Rodos'un fethi ve 1526'da gerçekleşen Macaristan'ın (Engürüs) fethidir. Lâmiî tüm bu fetihlerden büyük bir sevinçle bahsetmiştir. Çünkü fetihler, ona göre Kanunî'nin gerçek bir İslam padişahı olduğunun da bir göstergesidir. Zira Kanunî küfrün kalelerini fethetmiştir. Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle denebilir ki Lâmiî'nin mukaddimelerindeki Kanunî Sultan Süleyman, fetihler yapan kudretli bir hükümdardır.

KAYNAKÇA

Akkuş, Metin (2007). *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Türk Edebiyatında Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları.

Alan, Hayrünnisa (2019). "Sâhipkıran". *İslam Ansiklopedisi*. C. 2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 443-444.

Armutlu, Sadık (2020). *Lâmi'î Çelebi, Şem' ü Pervâne (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Ateş, Ali Osman (2003). "İslam ve Doğal Hayatın Korunması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 3. S. 1. s. 1-34.

Ayan, Gönül (1998). *Lâmi'î, Vâmık u Azrâ, İnceleme-Metin*. Ankara: AKM Yayınları.

Ayan, Gönül (2009). "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı 'Yusuf u Züleyha' Mesnevilerinde Sebeb-i Telifler". *Journal of Turkish Studies*. C. 4. S. 3. s. 227-272.

Dávid, Géza (1995). "Estergon". *İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 438-440.

Durmuş, İsmail (2020). "Mukaddime". *İslam Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 115-117.

Eğri, Sadettin (1997). *Lâmi'î Çelebi, Şerefü'l-İnsân (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Emecen, Feridun (2000). "İbrahim Paşa, Makbul". *İslam Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 333-335.

Emecen, Feridun (2010). "Süleyman I". *İslam Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 62-74.

Esir, Hasan Ali (2017). *Ferhâd ile Şîrîn*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Gülerer, Salih (1988). *Bursalı Lâmi'î Çelebi, İbret-nümâ, İnceleme-Metin*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İçli, Ahmet (2022). "Sebeb-i Teliflerin Önemi ve Analizlerine Dair". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 9. s.161-192.

İsen, Mustafa ve Hamit Bilen Burmaoğlu (2011). *Bursa Şehrengizi, Lâmi'î Çelebi*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Karaca, Songül (2019). *Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Teroîhi Kulûbi'l-Müşâhidîn (Nefehâtü'l-Üns Tercümesi): İnceleme-Tenkitli Metin-Sözüük-Dizin*. Doktora Tezi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kavruk, Hasan (2003). *Türkçe Mesnevilerde Sebeb-i Te'lif*. Malatya: Özserhat Yayıncılık.

Lâmi'î Çelebi (yz.). *İbretnumâ*. Milli Kütüphane. Nu: 06 Mil Yz. A 737.

Önal, Sevda (2007). "Sebeb-i Teliflerdeki Ortak ve Farklı Temalar". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S. 35. s. 105-124.

Öztürk, Erdem Can (2014). *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*. Doktora Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öztürk, Erdem Can (2016). "Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi'ne İlâveleri Ve Moton Kalesi Fetih-nâmesi". *Journal of Turkish Studies*. C. 11. S. 21. s. 313-338.

Öztürk, Murat (2009). *Lami'î Çelebi'nin Veyse vü Ramin Mesnevisi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme)*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pala, İskender (2014). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Pala, İskender (2020). "Mühr-i Süleyman". *İslam Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s.523-525.

Tezcan, Nuran (1994). *Lâmi'îs Gûy u Çevgân*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Tezcan, Nuran (2016). "Sebeb-i Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü". *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış*. İstanbul: YKY Yayınları. s. 69-99.

Uludağ, Erdoğan (2013). *Lâmi'î Çelebi, Salâmân ve Absâl (İnceleme-Nesre Çeviri-Karşılaştırmalı Metin)*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Uzun, Mustafa İsmet (2020). "Mukaddime". *İslam Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 117.

Ünver, İsmail (1986). "Mesnevi". *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. s. 430-563.

Üzgör, Tahir (1990). *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Üzgör, Tahir (1994). "Dîbâce". *İslam Ansiklopedisi*. C. 9. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 277-278.

**ORHAN ŞAİK GÖKYAY VE
HAMASI SÖYLEM**

**ORHAN ŞAİK GÖKYAY AND
HEROIC DISCOURSE**

Arda KORKMAZ

Hacettepe Üniversitesi

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi

E-posta: ardakorkmaztm@gmail.com

Orcid: 0000-0003-4457-8632

Öz

Yazar ve şair Orhan Şaik Gökyay, çeşitli görevlerle Anadolu'nun belirli bölgelerinde bulunmuş, burada halkın dilini, gelenek ve göreneklerini yerinden tanıma fırsatı bulmuştur. Romantik bir duyuşa sahip şair, okul yıllarında, öğretmenlerinin de etkisiyle işgallerden doğan hüznünü dile getirmiş, "İzmir'in Rüyası" gibi şiirlerini bu duygu durumu içerisinde kaleme almıştır. Romantik mizacı, kendisini etkileyen olaylar karşısında yazdığı "Bu Vatan Kimin?" şiirinde de kendini göstermiş ve bu şiirle şair, kitleler üzerinde etkili olmuştur. Şairin mizacını ve zihin dünyasını besleyen bir diğer olgu ise gerek öğretmenliği gerek öğrenciliği sırasında tanıma fırsatı bulduğu şahsiyetlerdir. Soyut duygu durumlarının ve ideolojilerin somutlaştığı alan söylem, dil-durum-kültür, tutumlar-cinsiyet-bellek, biliş-toplum zeminlerinde ele alınan, belirli fikir birliklerinin ortaya konulduğu yaklaşım tarzı olarak tanımlanabilir. Bu çalışma; Teun v. Dijk, Norman Fairclough, Jonathan Potter, M.A.K Halliday-Ruqaiya Hasan, Doğan Günay, Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Louis Althusser, Şerif Mardin ve Michel Foucault başta olmak üzere söylem ve ideoloji üzerine fikir üreten araştırmacıların yaklaşımlarından hareketle derlem bir söylem çözümleme metodu önerisi ortaya koymakta ve Orhan Şaik Gökyay'ın "İzmir Yolunda, "İzmir'in Rüyası", "Bu Vatan Kimin?" gibi hamasi söylemi inşa ettiği toplam on üç şiirin çözümlemesini bu metotla yapmaktadır. Çalışmanın sonunda şairin dilin çağrı, anlatisallık, belirtisel, gönderge işlevlerini aynı anda kullandığı, yarattığı biz ve öteki kutupluluğuyla hitap ettiği kitleyi ikna etmeyi amaçladığı, bunları yaparken toplam otuz üç söylem çözümleme verisinden yararlandığı sonucuna varılmakta ve çalışma, şairin retorik gücüyle, "Bu Vatan Kimin şairi" olarak nesillerin asli temayüllerinden biri hâline geldiğini somutlaştırmaktadır.

Anahtar kelimeler: Söylem, ideoloji, söylem çözümlemesi, Orhan Şaik Gökyay, Türk şiiri.

Abstract

Writer and poet Orhan Şaik Gökyay was in certain regions of Anatolia for various duties, where he had the opportunity to learn the language, traditions and customs of the people. The poet, who had a romantic sensibility, expressed his sadness arising from the occupations during his school years, also with the influence of his teachers, wrote poems such as "İzmir'in Rüyası" in this emotional state. His romantic temperament also showed itself in the poem "Bu Vatan Kimin?" which he wrote in response to the events that affected him, and with this poem the poet influenced the masses. Another fact that nourished the poet's temperament and mental world was the personalities he had the opportunity to meet both during his teaching and student years. The field where abstract emotional states and ideologies are embodied can be defined as the approach style that is handled on the grounds of discourse, language-situation-culture, attitudes-gender-memory, cognition-

society, and where certain consensuses of opinion are put forward. This study proposes a method of discourse analysis based on the approaches of researchers who produce ideas on discourse and ideology, primarily Teun v. Dijk, Norman Fairclough, Jonathan Potter, M.A.K. Halliday-Ruqaiya Hasan, Doğan Günay, Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Louis Althusser, Şerif Mardin, Michel Foucault, and analyzes a total of thirteen poems in which Orhan Şaik Gökay presents a heroic discourse, such as "İzmir Yolunda", "İzmir'in Rüyası", and "Bu Vatan Kimin?". At the end of the study, it is concluded that the poet uses the functions of language as an appeal, narrativity, indexical, and referential at the same time, aims to convince the audience he addresses with the polarity of us and the other he creates, and while doing these, he benefits from a total of thirty-three discourse analysis data, and the study reveals that the poet has become one of the primary tendencies of generations with his rhetorical power as "Bu Vatan Kimin" poet.

Keywords: Discourse, ideology, discourse analysis, Orhan Şaik Gökay, Turkish poem.

GİRİŞ

Söylem çözümlemesinin temel amacının incelenen eserin yapısına yönelmek, yüzeyde görünür olan fenomenlerin altında yatan kural ya da yasaların oluşturduğu parametreleri açığa çıkarmak olduğu söylenebilir. Edebî eserin ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal çerçevenin izini sürüp metinlere akseden ideolojileri somutlaştıran söylem çözümlemesi, gönderen öznesinin temel misyonunu belirlemektedir. Söylem sahibinin amacı, hitap ettiği kitleyi, yani ideolojik grubunu görüşlerine inandırmak, onlara kimi şeyleri istemek, onları ikna etmek ve icra etmek istediği faaliyetleri grubun başarabileceğine inandırmaktır. Böylelikle söylem sahibi, iktidarının tutunmasını sağlayacak, pozisyonunu doğallaştıracak, evrenselleştirecek, karşısındaki yapıları dışlayacaktır. Buradan hareketle çalışmanın ilk bölümünde ideolojinin izi sürülecek, ideolojinin söyleme dönüştüğü bağlamlar ortaya konulacak ve böylelikle ideolojik söylemin çerçevesi belirlenecektir. Devamında, Orhan Şaik Gökay'ın edebiyat ve dil üzerine görüşleri verilecek, şairin retorik dünyasının kaynakları belirlenecektir. Şairin seçilmiş şiirlerinde yer alan söylem verilerinin tespit edilmesiyle birlikte sonuç bölümünde dilin hangi işlevlerini kullandığı, ideolojisini söyleme dönüştürme biçimleri somutlaştırılacaktır.

İdeolojinin söyleme dönüştüğü kanallardan ideolojik aygıtlar düşünüldüğünde Louis Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* çalışması, öne çıkan örneklerdendir. Althusser'e göre ideoloji; ekonomi ve politika ile birlikte toplumsal formasyonu oluşturan üçlü sacayağından biridir (Althusser, 2002: 9) ve ideoloji, bir bireyin ya da içtimai grubun bilincinde egemen olan fikirler ve tasarımlar sistemidir (2002: 47). Bireyler, önceden belirlenmiş olan yapıların izinde olduklarından daima ideolojikleşmeye elverişli bir görünüm sergilemektedirler. Buradan hareketle ideolojiler, inşa ettikleri formel yapılar ile kendisinden olanlara ve kendi çevresine bir aidiyet içerisindedir (2002: 10-11). Althusser'in bu görüşleri, yukarıda zikredilen ideolojik gruplaşmanın zeminini oluşturmaktadır. Althusser, ideolojilerin öğretildiği

uzamları sıralarken devletin ideolojik aygıtlarını da beraberinde sıralamaktadır. Söz gelimi okullar, kiliseler ve ordular, ideolojilerin edinildiği başat kurumlardır. Burada çalışmanın odağı düşünüldüğünde okulların altını çizmek gerekmektedir. İleride değinileceği üzere Orhan Şaik Gökyay'ın mizacının ve bakış açısının gelişmesinde okulunun ve öğretmenlerinin etkisi açıktır. Althusser, bir ideolojik grup şeması ve söylem haritası da ortaya koymaktadır. Buradan hareketle ideolojilerin ve söylemlerin varlığını sürdürdüğü yapılar özne, bilinç, inanç, eylemler; ideolojinin ve söylemin belirenleri -göstergeleri- ise pratikler ve ayinlerdir (2002: 59). Söylem ve ideolojinin başat bileşeni olarak tanımlanan özne nosyonundan hareketle Althusser, bir pratiğin, bir ideolojinin aracılığıyla ve bir ideolojinin içinde var olduğu; bir ideolojinin, özne aracılığıyla ve özneler için var olduğu kanaatindedir (2002: 60). Althusser, ideolojik gruplaşmanın, ideolojinin çoğulluğunun altını çizmekte, ideolojininse mekân ve eylem bazında söyleme dönüştüğünü belirtmektedir.

Michel Foucault, *Söylem ve Hakikat*'inde ideolojik grup şemasının varlığına dair yaptığı tespitlerle yurttaşlığa mensubiyetin uygun biçimde örgütlenen bir kentte söz almak için ilk parametre olduğu kanaatindedir (Foucault, 2021: 26). Türk yurdunun bir mensubu olan Orhan Şaik Gökyay da henüz okul çağında, yurdunun içinde bulunduğu durumdan etkilenerek edebî üretime başlamış, Foucault'nun ortaya koyduğu "söylem hakkını" yerine getirmiştir. Foucault'ya göre söylem, sadece mücadeleleri veya tahakküm sistemlerini tercüme eden şey değil, aynı zamanda mücadelenin, uğruna savaşılan gücün "neden" ve "nasıl"ıdır (Luxon, 2019: 2). Söylem meselesinde göstergelerin ve çağrışımların da önemine işaret eden Foucault, düşüncelerin kimi zaman sözlerle değil göstergelerle anlatıldığı kanaatindedir. Epiktetos'tan hareketle konuşmak yerine düşünceyi göstermenin altını çizen Foucault, sözün salt düşüncenin belirteçlerine indirgenmesine değil, sözün işaret etmeye elverişli yanının kullanımına önem vermektedir (2021: 52). Böylece Foucault, söylem çözümlemesinin ağını da genişletmektedir. Söylem çözümlemesi, metnin yapısına eğilirken Göstergibilimin araçlarından da yararlanabilecektir. Foucault'nun önemine işaret ettiği bir diğer olgu, retoriktir. Retorik, Foucault'ya göre konuşmacıya, dinleyicilerin zihinleri üzerinde hâkimiyet kurma yetkisi veren teknik araçların toplamıdır (2021: 75). Retorik ile dillendirilen hakikat, doğru olduğuna inanılanı değil, doğru olanı dile getirmekten ileri gelmektedir. Söylem sahibi, söyleminin doğru olduğunu bilmekte ve söylemini buna göre inşa etmektedir (2021: 77). Buradan hareketle söylem sahibinin ideolojik grubunu oluştururken ve kitlelerini ikna ederken hakikatin davasını güttüğünü belirttiğini söyleyebilmek mümkündür. Böylelikle "ben" öznesinin çoğunluğu kendi amacına ve fikrine inandırması da kolaylaşacaktır.

İdeoloji ve ekin bilimi arasındaki bağı "toplum haritası" kavramından hareketle yorumlayan Şerif Mardin, toplumsal her bir bireyin toplum içerisindeki diğer bireylerle -özellikle kendisine yakın olan- bir harita paylaştığını, ideolojilerin ise

toplum haritasının ya kaybindan ya önemini yitirmesinden hareketle ortaya çıktığı kanaatindedir (1992: 18). İdeoloji kavramının günümüzde, ortaya çıktığı anlamından uzaklaşarak yeni ve art bir anlam kazandığını belirten Mardin'e göre ideoloji, başlangıçta doğru düşünme biçimi olarak addedilirken günümüzde nesnel olmayan bir fikrin ürünüdür (1992: 20). Şerif Mardin burada, diğer düşünürler gibi ideolojinin çoğulluğunun altını çizmekle birlikte öznel oluşuyla ikna edilmiş ya da yönlendirilmiş kitlelerin altını çizmektedir.

Ferdinand de Saussure'ün Dilbilimi her türlü anlatımı çevreleyen bir faktör olarak tanımlaması (Saussure, 1998: 33), söylem çözümlemesinin kurgusal ve gerçek her metnin üzerinde uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Saussure'e göre Dilbilimin söylem ayağını içeren misyonu; ulaşabildiği tüm dilleri betimlemek, dillerdeki güçleri araştırmaktır (1998: 34). Saussure'e göre söz, toplumsal bir olgu değildir; dil, bireyseldir ve momentumların olgusudur. Ulusun yaratımı ile dil arasında çift yönlü bir ilişkinin olduğu kanaatinde olan Saussure'e göre bir ulusun töreleri, dili etkilerken ulusu yaratan unsur, büyük ölçüde dildir. Coğrafya, ulusun inşasında önemli bir parametre olmakla birlikte dil kavramı, ulus inşasında daha büyük bir kütleyi kaplamaktadır (1998: 51-52). Orhan Şaik Gökyay'ın çeşitli görevler nedeniyle Anadolu'da yer alması, Anadolu'nun dilini ve kültürünü sentezleyerek şiirlerinin temeli hâline getirmesi hem retorik gücünün ortaya çıkmasında hem de söylemiyle yeni bir birey, ulus inşasına katkı sunmasında kıymetli bir rol oynamaktadır.

Saussure'ün dil ve söz ayırımından sonra ışık tuttuğu nokta, Foucault gibi göstergelerdir. Göstergelerin nedenselliği üzerine eğilen Saussure, kardeş sözcüğünün gösterenlerinin k-a-r-d-e-ş olduğunu ve nedensellik bağlamında aralarında bir bağ bulunmadığını belirtmektedir. Kimi gösterenlerin ise nedensel yanlarının bulunduğunu ortaya koyan Saussure'e göre yansıma sözcükler ve ünlemler, nedenselliği olan göstergelerdir (1998: 112-115). Yansıma sözcükler ve ünlemlerden hareketle Saussure, seslerin ve düşüncelerin birbirlerinden ayrılamaz kavramlar olduğunu düşünmektedir. Seslerin birleşerek bir araya getirdiği sözcükler ve bu sözcüklerin çağrışım değerleri de Saussure'ün çevrenine girmektedir. Söz gelimi, silahlanma sözcüğü bir donanımı; öğretim sözcüğü ise öğretmek, okutmak, bilgi vermek eylemlerini çağrıştırmaktadır (1998: 182). Buna ek olarak sözcüklerin barındırdığı değerler ve birbirleri özelinde yarattığı çağrışımlar, kökensel benzerlikler ya da son ek benzerlikleri üzerinden şekillenmektedir (1998: 185). Saussure, geleneğin dayattığı ve dil kullanıcısı bireylerin üzerinde hareket alanı bulunmayan kimi sözcük öbeklerini de vurgulamaktadır. Söz gelimi, "neye yarar?", "hadi canım", "alınmak", "başı ağrımak", "özen göstermek" vb. kalıplar, Saussure'ün sözünü ettiği sözcük öbeklerini içermektedir (1998: 183). Dilde dizimsel bağıntı kurmayan yapılar olarak tanımlanan bağımsız birimler, Saussure tarafından ele alınan bir diğer dil özelliği

olarak dikkati çekmektedir. Saussure'ün bağımsız birimlerinin çevrenine giren yapılar; "evet", "hayır", "sağ ol" vb. yapılarıdır (1998: 188).

Söylemin doğuşu ve görünümü doğrudan ideoloji olgusu ile ilişkilidir çünkü ideoloji, söylem aracılığıyla somutlaşır. Bu nedenle iki kavramın iç içe geçerek tanımlanmalarında birbirlerinden bağımsız kalamadığı görülmektedir. İdeoloji ve söylem üzerinden kurmaca ya da kurmaca dışı metinlerin değerlendirilmesi mümkündür. Bu yaklaşım, açıkça ifade edilmek zorunda olmayan ideolojinin metindeki söylem tercihiyle belireceği çıkarımından hareket eder. Bu bağlamda hem ideolojinin metindeki iz düşümüne hem de anlamın katmanlarına dair bir okuma modeli mümkündür. Buradan hareketle, kişisel bir ideolojinin varlığının mümkün olmadığını belirten Teun v. Dijk'a göre kişisel olan yalnızca fikirlerdir; ideolojik olan, grup üyeleri tarafından benimsenen ve bu grubun çıkarlarına hizmet eden olgudur. Dijk burada, yukarıda sözü edilen düşünürler ile koşut görüşler benimsemektedir. Peki grup üyelerinden kastımız nedir? Dijk, bu sorunun cevabını bir ideolojik şema ile vermektedir. Bu şemaya göre

Üyelik ölçütleri: Kimler ait (değil)?

Tipik etkinlikler: Ne yapıyoruz?

Genel amaçlar: Ne istiyoruz? Bunu niçin yapıyoruz?

Kurallar ve değerler: Bizim için iyi ya da kötü olan nedir?

Durum: "Ötekilerle" ne tür ilişkilere sahibiz?

Kaynaklar: Kim ya da kimler grup kaynaklarımıza ulaşım hakkına sahiptir?

kategorizasyonu (2019: 86) bize, ideolojik yapılanmanın sistematiğini vermektedir. Buradan hareketle ideolojik aygıtlar, kendini sunmakla birlikte "öteki" karşında kendini konumlamaktadır. Bu kategorizasyon, "ben" odaklı bir kimlik inşasıdır.

İdeoloji, üretildikten sonra kendisini var etmesi, kendisine meşruiyet kazandırması gereken bir olgudur. Bu bağlamda en çok yararlandığı kanallardan biri propagandadır. İdeolojik aygıtların yarattığı retoriğin temelinde "biz" öznesi hakkında olumlu şeyler söylemek, "öteki" öznesi hakkında olumsuz şeyler söylemek yatmaktadır. İdeolojinin söyleme dönüştüğü nokta ise inancın kendisi ile inancın ifade edilmiş şeklini birbirinden ayırdığımız noktadır. Yani söylem, Dijk'a göre bir olgu olarak inançların kendisi değil, inançların ifade edilmiş biçimidir. Dilin yeniden kullanımı ve iletişimin yeniden inşasında söylemin kendini var ettiği yapılardan biri başlıktır. Başlık, söylem ve ideoloji noktasında belirli çağrışımlar yaratması ve ideolojiler hakkında fikir verip kitleleri harekete geçirmesi noktasında kritik öneme sahiptir. Başlık, bir ön almayı, bakış açısı geliştirmeyi beraberinde getirmektedir. Dijk'a göre ise sonuçta neyin vurgulanacağını, hangi olayların sonuçta yer alacağını bize yine başlık

söylemektedir ve bilginin başlıkta olup olmadığı, hayati öneme sahiptir (2019: 98). İdeolojinin söyleme dönüştüğü metin bazlı yapılardan bir diğeri de söz dizimidir. “Ben” öznesinin kullandığı etken cümleler, edilgen cümleler, kiplik, karşı gerçeklik (anlam, uslama), belirtili nesnelere ve belirtisiz nesnelere, söylem çözümlemesinde kullanılacak verilerdir.

Söz diziminin bu noktadaki önemi, ideolojik noktada vurgulanacak ya da örtük bırakılacak yapıları belirlemesidir. Hegemonik yapılar ile bu yapıların karşısında yer alan grupları tanımlamak için kullanılan söylem yapıları ise zamirlerdir. Yaratılan “ben”, “biz” ve “öteki” yapıları ile örtük ideolojinin en bilinen yöntemlerinden biri icra edilmektedir. Dil içi yapılardan olan edilgen cümleleri baz aldığımızda ise etken faili daha öz önemli hâle getirmek ya da etken faili tamamen örtük bırakmak için bu söylem yapılarının kullanıldığını görmekteyiz. Söz gelimi, “Polis, göstericileri tutukladı.” önermesi, “Göstericiler tutuklandı.” biçimini aldığı fail yok edilmiş olacaktır (Dijk, 2019: 112). Böylelikle Dijk, ideolojinin söyleme dönüştüğü noktaları belirlemiş, ideolojinin ana hatlarını belirginleştirmiş ve söylemin dil içi yapılarını ortaya koymuştur. Dil içi söylem yapıları, ideolojik söylem çözümleme verilerinin de temelini oluşturmaktadır.

Orhan Şaik Gökyay’da Hamasi Söylemin Yapısı

Asıl adı Hüseyin Vehbi olan şair, Hamdullah Suphi Tanrıöver’in Millî Eğitim Bakanlığı yaptığı sırada her bir öğrencinin bir Türk adı almasıyla ilgili çıkarmış olduğu genelge ile Orhan adını almıştır. Şaik, çok sevdiği bir arkadaşının adıdır. Soyadı Kanunu ile birlikte ise Gökyay soyadını almış ancak kimlikteki adı Hüseyin Vehbi Şaik Gökyay olarak kalmıştır (Kut, 1989: 2). Babası bir Nakşibendi olan şair, babasıyla camiye gitmiş, aynı zamanda bir tekke de olan Şeyh Merdan Efendi tekkesinde bulunmuş, küçük yaşta Kur’an’ı hatmetmiştir. Böylesi bir okuryazar ailede yetişmiş olması onun edebî yönünü de şekillendirmiş, doktora tezinde Arap bir şairi çalışmış ve akademik çalışmaları Divan edebiyatı temelinde şekillenmiştir (Kut, 1989: 1). Ailesinin maddi imkânsızlıklarından dolayı 9. sınıftayken okulu bırakmak ve çalışmak zorunda kalan şair, Kastamonu’da kâtiplik yapmaya başlamıştır. Bu yıllar, şairin yöre halkıyla iletişim kurarak Türk dilinin zenginliklerini tanıdığı yıllar olarak nakledilmektedir (Kut, 1989: 3). Söz konusu yıllar, şairin olgunluk çağında unutulmuş olan adetleri öğrendiği ve bunları edebî eserlerinde işleme fırsatını bulduğu yıllardır. 1922 yılında Ankara’da Öğretmen Okulu’nda okuyan şairin Tarih öğretmeni Vasıf Çınar, Ulus’ta düzenlenen toplantılarda heyecanlı ve ateşli konuşmalar yapmış, derslerinde de bu heyecanını sürdürmesi ile Orhan Şaik Gökyay’ı oldukça etkilemiştir. Bu his, şairde işgal altındaki İzmir’i konu etme isteğini doğurmuş ve şair, “İzmir’in Rüyası” şiirini kaleme almıştır (Kut, 1989: 4). Şairin üzerindeki bir diğer önemli etki, Mehmet Fuat Köprülü’dür. Köprülü ile mülakat için sırada bekleyen dört öğrenciden

biri olan şair -Hüseyin Nihal Atsız, Pertev Naili Boratav ve Ziya Karamuk ile birlikte-mülakatı başarıyla vererek Yüksek Öğretmen Okulu'na girmiştir (Kut, 1989: 7).

Fuat Köprülü'nün Oryantalistlere Türkçe dersi vermesi adına şairi görevlendirmesi, şairin bu süreçte pek çok yabancı Türkolog ve tarihçiyle korelasyon kurmasını, onlara Türk kültürünü aşılmasını, Slav dili gibi dillerden yeni bilgiler edinmesini sağlamıştır (Kut, 1989: 10). Öğrenciliği sırasında Türk Argo Sözlüğü'ne yol göstericilik yapması, British Museum Şark Yazmaları Bölümü müdürü ile tanışması, şairi besleyen dış kaynaklar olarak dikkati çekmektedir (Kut, 1989: 10-11). Orhan Şaik Gökyay'ın kişiliğine dair ipuçları veren hadiselerden bir diğeri, staj için 45 gün askerlik yapacağı sırada Bakanlığın 40 kişilik bir ekibi Moskova'ya gönderme durumunun ortaya çıkmasıdır. Bu iki seçenektan askere gitmeyi tercih eden şair, küçük yaştan beri askerliğe olan tutkusuyla birlikte görev aşkını da bariz bir şekilde ortaya koymaktadır (Kut, 1989: 14). İzmir'den sonra en sevdiği şehir olan Bursa'ya atanan şair, hemen her Türk gencinin bildiği ve ezbere okuduğu "Bu Vatan Kimin?" şiirini burada yazmış ve Dede Korkut Hikâyeleri'nin basıma hazırlanmasını Bursa'da gerçekleştirmiştir. Şairin Dede Korkut Hikâyeleri üzerine eğilmesi, söyleyişindeki hamaseti ve destansı unsurları besleyen bir diğer parametre olmuştur, denebilir.¹ Şairin Musiki Muallim Mektebi'ne atandığı sırada gerçekleşen bir olay, şairin yaşamının kırılmalarından birini içermektedir. 31 Mayıs 1944 günü Nihal Atsız başta olmak üzere 34 kişilik bir grupla birlikte ırkçılık, Turancılık davası adı verilen bir davada yargılanmış ve kurumdan uzaklaştırılmıştır (Kut, 1989: 16).

Yayın hayatına şiirle başlayan, araştırmacı ve eleştirmen yönü de bulunan şair, duygusallık ve heyecanı şiirlerinde hissettirmiş, "kılı kırk yaran dikkati ve titizliğiyle" şiirlerini, araştırmalarını ve eleştirilerini kaleme almıştır (Kut, 1989: 25). İlk şiirlerini Kastamonu'da çıkan *Açıksöz* gazetesinde kaleme alan şairin bu şiirleri, öğretmenliğinin tesiriyle aruz veznededir. Kut'a göre şairin asıl başarılı olduğu şiirler koşma ve türkü nazım biçimiyle yazdıklarıdır (1989: 31). Şiirlerini Kastamonu'dayken Mehmet Akif Ersoy'a gösterme fırsatı bulmuş ve Mehmet Akif'in takdirlerini kazanmış olan şair, Millî Mücadele'den dolayı aydınların Ankara'ya geçiş güzergâhı Kastamonu'da öğretmen olmanın fırsatlarından bu şekilde yararlanmıştır. Mehmet Akif Ersoy ile tanışması bu duruma dayanan şair, Mehmet Emin Yurdakul gibi pek çok aydının Kastamonu'daki konuşmalarına şahitlik etmiştir (Kut, 1989: 31-32). İzmir'in işgali ile derinden sarsılan şair, "İzmir'in Rüyası" gibi "İzmir Yolunda" şiirini de işgalden dolayı kaleme almıştır. Şair burada İzmir'i bir genç kız güzelliğiyle imgeleştirmektedir (Kut, 1989: 32). Vatanın bir kadın ile imgeleştirilmesi tavrı, Namık Kemal'in vatan temalı şiirlerinde de görülen bir pratiktir. İzmir, şaire göre bir aşk,

¹ Bu konuda ayrıca bk. (Şakiroğlu, 1995).

tutku ve erişilmez bir güzelliştir. Şairin “Budin, Bayburt ve Maraş Türküleri” adındaki üç şiiri, Kut’a göre daha akıcı, başarılıdır. Burada şairin dili daha sade ve kullanılan vezin, hece veznidir. Bu şiirlerle birlikte şairin olgunlaştığını, kelimeleri yerli yerinde kullandığını belirten Kut, şairin halkı ve halkın dilini giderek tanımmasının bundaki rolünü ortaya koymaktadır. Deyimler ve halk dilinden alınmış deyişlerle beslenen bu şiirlerin daha coşkulu, anlamlı ve tabii olduğunu söyleyebilmek mümkündür (Kut, 1989: 33). Makalelerinde dil üzerine görüşlerini de dile getiren şair, bir yazarın geniş kitlelere hitap ettiğini düşünerek dili titizlikle kullanması gerektiğini, bunun yolunun ise Türkçeyi iyi bilmekten geçtiğini belirtmektedir (Kut, 1989: 84). Söz konusu makalelere örnek olarak “Türk Edebiyatında Akrostiş” -*Ülkü* dergisi-, “Türk Edebiyatında Aliterasyona Dair Notlar” -*Oluş* dergisi-, “Dilimizin İfade Zenginliği” -*Galatarasay* dergisi-, “Şiir Dili Üzerine” -*Konuşmalar* dergisi- makalelerini sıralayabilmek mümkündür. Şiirlerinde en çok vatan, tabiat, kahramanlık ve yalnızlık temalarını işleyen şairin vatan ve kahramanlık şiirlerini hamasi bir dairede ele aldığını belirtmek gerekmektedir. Kut, “Çağrı” şiirinde karşımıza adeta Köroğlu’nun çıktığını söyler (1989: 33). Kendi kültürüne âşık olan ve herkesi o kültüre âşık etmek isteyen şairin (Kut, 1989: 279) bu bağlamda kendi kültürünü topluma aktardığını, tanıttığını ve sevdirdiğini söyleyebilmek mümkündür.

Orhan Şaik Gökyay’ın duygusallığının yanı sıra gür sesinin de duyulduğu şiirlerinden “Bu Vatan Kimin?” şiirinin yazılma sebebini şairin kendisine soran Günay Kut, şairden şu yanıtı almaktadır: “Yıl 1937. Bursa’dayım. Bir yerlerden geliyorum. Tam evin oralarda resmî bir daire var. Karakol mu ne? Bayrağı direkte unutmuşlar. Rüzgâr da yok. Bayrak kendisini bırakıvermiş. Bu bana öylesine dokundu ki... Bu, içimde bir yerlerde ‘asker’ oluşumdan kaynaklanıyor. Biz İstiklâl Savaşı’nda yetiştik. Gençliğim harb-i umumînin bozgunlarıyla başladı. İşte bayrağımın bu hali bana hemen daha oracıkta şiirim ilk musralarını yazdırdı.” (Kut, 1989: 37-38) Şiirde İstiklâl Savaşı’nın izlerini görmek mümkün olmakla birlikte bütün bir Türk tarihinin destanı, destanın sahibi Türk milleti ve onun kahramanlık sembolü olan Mehmetçik, şiirin başat aktörleridir (Kut, 1989: 38). Taşlarıyla, nehirleriyle, dağlarıyla kişileştirilen vatan, vatani savunanların, şehitlerin, gazilerin, askerlerindir (Kut, 1989: 38). Bu şiir; şairin bireyler tarafından babalarından duyarak ya da öğretmenlerinden öğrenerek tanındığı, görülmeden sevildiği ve sayıldığı bir statüye erişmesine vesile olmuştur (Kut, 1989: 38). Söz konusu şiirin yazılış hikâyesine dair bir diğer anekdotu ise Halim Serarlan aktarmaktadır. Büyük Taarruz sırasında düşmanı imha etmek adına sayacı ihtiyacı olan ordu, Kastamonu’da nitelikli sayacı ustası aramakta ancak bulamamaktadır. Mustafa Kemal Atatürk, bu görevi, o sıralar Kastamonu’da bulunan Orhan Şaik Gökyay’a vermiş, şair, bulduğu saya ustasını -ustanın isteğiyle- Mustafa Kemal Atatürk ile görüştürmüştür. Sayacı, Atatürk’e “Savaş başladığında sayacıların başında durmayıp cepheye gideceğini” söylemiş, bunun üzerine Atatürk, gözleri dolarak “O gün geldiğinde gel, cepheye

seninle birlikte gidelim.” cevabını vermiştir. Orhan Şaik, söz konusu şiiri bu duygu durumunun yarattığı atmosfer içinde yarattığını belirtmektedir (Serarlan, 2007: 442).

“Anıtkabir Senaryosu”, Kültür Bakanlığının 1972 yılında açmış olduğu yarışmada yer alan şiirlerin beğenilmemesi ve Orhan Şaik Gökyay’ın yarışmaya katılması için özel davetiye alması sonucunda yazılan, şairin İzmir’in işgalini, Atatürk’ün Samsun’a çıkışını, Ankara’ya gelişini, Sevr Anlaşması’nı ve anlaşmanın Türkiye’nin ne kadar aleyhine olduğunu belirli bir kronoloji içerisinde kaleme alınan şiirdir (Kut, 1989: 39-40). Nazım-nesir karışık olarak ele alınan bu şiirde şair, Atatürk’ün Türk milletini yükseltmek ve medeni devletler arasında yerini sağlamak amacıyla söylediği sözleri bizzat alıntılanmış, veciz ve açık bir şekilde nesirde şiirsel dili yakalayabilmiştir (Kut, 1989: 40). Şairin kullandığı yoğun cümleler ve mısralar, değindiği can alıcı noktalar ile büyük destan satırlara sığdırılabilmektedir. Destanda anlatılanlarda hiçbir mübalağa olmadığını belirten Kut, anlatılanların gerçeğin ta kendisi olarak gençler tarafından okunması, düşünülmesi, duyulması hatta yaşanması gereken bir destan olduğunu belirtmektedir (1989: 41).

Orhan Şaik Gökyay’ın öğrencilerinden ve edebiyat araştırmacılarından derlenen hatıralardan kimi dikkat çekici örnekler vardır. Söz gelimi, çocuklar için çubuklardan cirit yapıp cirit oyununu oynamalarını öğütleyen şair, öğrencileri tarafından “eski Türk hayatına hayranlık duyan genç bir milliyetçi” olarak tanımlanmaktadır (Kut, 1989: 283). Şairin bir diğer öğrencisinin aktardığına göre şair, bir derste “Anadolu neresidir?” sorusunu sormuş, tereddüt içinde kalan öğrencilerine Anadolu’yu haritada çizerek “İnsan, vatanını bilmez mi?” şeklindeki yanıtıyla millî bir ders vermiştir (Kut, 1989: 284). Bir diğer öğrencisi A. Vedat Alpaslan, “Bir Efsane Adam” başlıklı yazısında şairin Türk milliyetçiliğinin bayrak adamı olarak tanındığını belirtmektedir. Kendisine bu payeyi veren, “Bu Vatan Kimin?” şiiri olmuştur (Kut, 1989: 289). Şairleri kolay kolay beğenmeyen Yahya Kemal’in Orhan Şaik Gökyay’ı öğrencileriyle birlikte bir ziyaretinde “şair dostum” diyerek karşılaşmasını, şaire alışılmadık bir ilgi göstermesini aktaran Alpaslan, şairin yerli yersiz mısraları bir araya getirip şiir diye sunmadığını, Anıtkabir için yazdığı şiiriyle İstiklal Savaşı’nın destanını Anadolu kokulu, coşkulu bir sesle Türk edebiyatına aktardığını belirtmektedir. Bu metin, Alpaslan’a göre şairi kahramanlık şiirlerimizin tek ve unutulmaz şairi hâline getirmiştir (Kut, 1989: 293). Şairin dil konusundaki hassasiyetine de değinen Alpaslan, bazen bir kelimenin kaynağını bulabilmek adına günlerce uğraştığını, kelimenin kaynak şehrindeki insanlarla iletişime geçtiğini, yaşlı insanlarla konuştuğunu ve ikna olana kadar araştırmasını sürdürdüğünü belirtmektedir. Bununla birlikte şair, en basit bir yazıyı bile kaleme alırken son derece titiz davranıp sabahlara kadar uyumamıştır (Kut, 1989: 294). Türk diline karşı hassasiyeti, yapılacak bir kelime hatasını affetmemesi, bu konuda kavgacı ve hatta

kırıcı olacak derecededir. Alpaslan'a göre şairin Türk diline bağlılığı, bir nevi "ibadet" şeklindedir (Kut, 1989: 295).

Orhan Şaik Gökyay ile ilgili hatırlarını aktaranlardan bir diğeri, Zeki Velidi Togan'ın oğludur. Şairin akıcı bir İstanbul Türkçesine sahip olduğunu belirten İsenbike Togan, babasının Orhan Şaik'te Türkçeye dair aradığı her şeyi bulduğunu belirtmektedir (Kut, 1989: 298). Birol Emil, Orhan Şaik'i emsalsiz kılan vasıfları "Çok güzel bir Türkçe ve Osmanlı Türkçesi, Arapça, Farsça, Almanca ve İngilizcenin neredeyse bütün kaynaklarına hâkim kıldığı bir vukuf" olarak tanımlamaktadır (Kut, 1989: 302). Emil'e göre şair, bir devrin, bir saltanatın ve bir padişahın azametini ruhunda duyan ve bu azameti dört yüz yıl sonra şahsi bir ruh hâli biçimine getiren bir şairdir. Bu durum, Gökyay özelinde kendini millî tarih, millî kültür ve millî ruh ile özdeşleştirmek demektir (Kut, 1989: 304-305). Orhan Şaik Gökyay'ın Türk kültürüne yaptığı hizmetleri üç fraksiyona ayıran Gönül Alpay Tekin, bunlardan birincisinin tenkit, ikincisinin metin neşri ve üçüncüsünün ise Türk edebiyatının eserlerini dolayısıyla Türk kültürünü halka indirmek olduğunu söyler (Kut, 1989: 310). Nesrin Sariahmetoğlu, şairin duygusal bir yönünün bulunduğunu belirtmekle birlikte şairdeki bu duygusallığın şiirlerine de sirayet ettiği kanaatindedir. Duygusallığının yanında heyecanlı bir kişiliğinin de bulunduğunu belirten Sariahmetoğlu, şairin bu yönüne örnek olarak "Bu Vatan Kimin?" şiirinin yazılış hikâyesini vermektedir (Kut, 1989: 318). Şaire göre Türk milletinin esasının kahramanlık olduğunu belirten Sariahmetoğlu, şairin "Asker ve bayrak gördüğünde gözlerim yaşarır." dediğini aktarmaktadır. Bununla birlikte şairin "savaş zamanlarında bütün milletin kahraman, vatansever ve şair olduğunu" düşündüğünü belirten Sariahmetoğlu, "biz de onlara katıldık" diyerek ne kadar alçakgönüllü olduğunu ortaya koymaktadır (Kut, 1989: 318). Sariahmetoğlu, bu bağlamda şairin kahramanlık şiirlerini aşk şiirlerinden üstün tuttuğunu belirterek vatan sevgisini tükenmeyen, paylaşıldıkça artan bir sevgi olarak tanımladığını belirtmektedir. Vatan sevgisindeki tek kıskançlık, ancak vatani kimin daha çok seveceği yarışındadır (Kut, 1989: 319).²

İlk kez *Ülke* dergisinde, 1938 yılında yayımlanan "Bu Vatan Kimin?", söylem verilerinden başlığı içeren, içeriğe dair ön okuma şansı veren bir parametre ile başlamaktadır. Şairin vatani "bu" işaret sıfatı ile niteliyor olması, vatanın ön plana çıkarılması bağlamında önemli bir başka veri olmakla birlikte sorduğu soru, söylem verilerinden bir diğerrinin yanıtını oluşturmaktadır. Söylem çözümlemesi üzerine fikir üreten araştırmacıların birçoğu, söylem çözümlemesinin roman başta olmak üzere nesir türünde yapılabileceği, içerisinde diyalogların bulunmadığı metinlerin söylem çözümlemesinin yapılamayacağı kanaatindedirler. Orhan Şaik Gökyay, sorduğu soru ile metni monolog yapıdan diyalog yapıya evirmekte, böylelikle metnini söylem

² Orhan Şaik Gökyay'la ilgili ayrıca bk. (Kayalı, 1995; Öztürk 1995).

çözümlemesine uygun hâle getirmektedir. Şair, sorduğu “Bu vatan kimin?” sorusuna şiir boyunca yanıtlar vermektedir. Şairin verdiği bu yanıtlar, “biz” ve “öteki” inşasını beraberinde getirmekte, ideolojik grupları belirginleştirmekte ve vatana dâhil olmayan yapıların tasfiyesini ifa etmektedir.

“*Bu vatan, toprağın kara bağrında/ Sıradağlar gibi duranlarındır,/ Bir tarih boyunca onun uğrunda/ Kendini tarihe verenlerindir...*” (Gökyay, 2002: 3) dizelerinde yer alan redifler (bağrında-uğrunda, duranlarındır-verenlerindir), şiirin nesiller boyu akılda kalıcı olmasına yardımcı olan söylem unsurlarından biridir. Şair, kullandığı çoğul ekleri ile biz ideolojik grubunu ortaya koymaktadır. İdeolojik grup şemasının sorularından olan “Ne yapıyoruz?” sorusuna verilen yanıt, biz öznesinin kendini tarihe vermesi, vatan için dağlar gibi güçlü durmasıdır. Belirtili nesnelere, söylem verisi olarak biz öznesinin tahakkümünü artıran unsurlardan bir diğeridir. Şair, “kendini” belirtili nesnesi ile biz öznesinin edim-bilimsel pratiğini görünür kılmakta ve “kendisi hakkında olumlu şeyler söylemek”tedir. “*Tutuşup, kül ocaklarından,/ Şahlanup kan akan ırmaklarından,/ Hudutlarda gazâ bayraklarından/ Alnına ışıklar vuranlarındır...*” (Gökyay, 2002: 3) söylemi, Saussure’ün ortaya koyduğu son ek benzerliklerini (tutuşup-şahlanup) ve redifleri (ocakları-ırmakları-bayrakları) barındırarak etki alanını genişletmekte ve zihinlerde yer etmektedir. “*Ardına bakmadan yollara düşen,/ Şimşek olup çakan, sel olup coşan/ Huduttan hududa yol bulup koşan,/ Cepheden cepheyi soranlarındır...*” (Gökyay, 2002: 3) söylemi, barındırdığı rediflerin yanı sıra söylemin akılda kalıcılığını sağlayan unsurlardan bir diğeri kelime tekrarlarını içermektedir (huduttan hududa-cepheden cepheyi). Söylem, Barthes’ın ortaya koyduğu kataliz (tenasüp, uygunluk) verileriyle (şimşek, sel) alt-anlamlılığı sağlamaktadır. Bununla birlikte söz konusu söylemin edim-bilimsel yönünü yollara düşmek, sel olup coşmak, şimşek gibi çakmak ve cepheden cepheye, huduttan hududa koşmaktır. Biz öznesinin yollara “ardına bakmadan” düşmesi edim-bilimsel pratiğinin zarf fiiller ile sağlanması, ideolojik grubun muktedirliğini göstermektedir. Hudut ve cephe yapıları, Saussure’ün çağrışım değeri, Barthes’ın belirtisel işlev adını verdiği baremler olarak savaşçılık özelliklerini çağrıştırmaktadırlar.

Şehitlik kavram çağrıştırdığı “*İleri atılıp sellercesine,/ Göğsünden vurulup tam ercesine,/ Bir gül bahçesine girercesine/ Şu kara toprağa girenlerindir...*” (Gökyay, 2002: 4) dizeler, son ek benzerlikleri ile birlikte yer verdiği sıfatlar ile “Ne yapıyoruz?” sorusuna yanıt vermektedir. Şair, kullandığı “tam” sıfatı ile şehitliği erkeklik ile özdeşleştirmiş ve hegemonyasını bu noktadan kurmuştur. Biz ideolojik grubunun edim-bilimsel pratiklerinin olumlandığı bir diğer nokta yine sıfat kullanımı ile sağlanmaktadır. Uğruna şehit düşülen toprak, “şu” sıfatıyla nitelenmekte ve belirginleştirilmektedir. “*Tarihin dilinden düşmez bu destan,/ Nehirler gazidir, dağlar kahraman,/ Her taşı bir yakut olan bu vatan/ Can verme sırrına erenlerindir...*” (Gökyay, 2002: 4) dizelerinde şair, nehirler ve dağlar coğrafi terimlerini kullanarak kataliz

(tenasüp, uygunluk) söylem verisine bir kez daha yer verirken vatanın kutsanması ve vatan hakkında olumlu şeyler söylenmesi sırasında kullandığı “her” sıfatı ile söylem verilerinden bir diğeri olan genellemeyi kullanmakta, vatan üzerinden şekillenen muktedirliğini genişletmektedir. “Gökyay’ım ne desen ziyade değil,/ Bu sevgi bir kuru ifade değil,/ Sencileyin hasmı rüyada değil,/ Topun namlusundan görenlerindir...” (Gökyay, 2002: 4) son dizeleri, söylem verilerinden abartmayı içermektedir. Şair, vatan için söylenecek hiçbir sözün yeterli olmayacağı kanaatindedir. Şair, abartma söylem verisinin yanında Saussure’ün bağımsız birim olarak tanımladığı “değil” yapısını kullanarak da vatan sevgisini dile getirmektedir. Vatana olan sevgisini “bu” işaret sıfatı ile belirginleştiren şair, tasfiye edilen “öteki” yapıdan ilk kez son dörtlükte söz etmekte, “öteki” yapıyı “hasım” olarak ele almaktadır. Son dizelere hâkim olan duyum-birim, vatan sevgisidir.

“İstiklal Savaşı Destanından (19 Mayıs 1919)” üst başlığı, “Mustafa Kemal Paşa’nın Samsun’a Çıkışı” ana başlığını taşıyan şiirin ilk dizeleri, içerdiği sıfatlar ile edim-bilimsel pratiklerin olumlandığını göstermektedir. Söz konusu dizelerin göstergesi, gemidir: “Bir gemi açılır engine / Bu tek gemi, bu küçük tekne / Bir yenilmez ordu heybetinde / Yarar Karadeniz’i...” (Gökyay, 2002: 7) Söylem, içerdiği “tek, küçük” sıfatları ile imkânsızlıklar içerisinde yapılan büyük işleri anlatmakta, “bu” sıfatlarıyla ise edim-bilimsel pratikleri belirginleştirmektedir. Yapılan işin büyüklüğünü gösterebilmek adına şairin gemi göstergesinden tekne göstergesine yaptığı geçiş, dikkat çekici unsurlardan bir diğeridir. Karadeniz’i yarmak pratiği, şairin üslubundaki tabiiyeti göstermekle birlikte biz öznesinin hegemonyasına ve retorik muktedirliğine de işaret eder. Şiirde hâkim olan terimler ordu, asker, kılıç, kuşanmak; kataliz (tenasüp, uygunluk) verilerini içermektedir. Şiirin akılda kalıcılığını sağlayan unsurlardan bir diğeri, kelime tekrarlarıdır: “İçinde bir asker var, bin asker gibi;/ Bir kılıç var belinde, gücü bin kılıç.../ Bir ordu gibi çıkar o tek asker/ Samsun’a.../ **Kuşanır onu bir kılıç gibi Anadolu’yu,/ Anadolu kuşanır onu bir kılıç gibi.**” (Gökyay, 2002: 7) Doğan Günay, söylem çözümlemesinde kipliklerin önemine işaret etmekte, biz öznesinin, ideolojik grubunun edim-bilimsel pratiklerini övmek için şimdiki zaman ve geniş zaman kiplerini kullandığını belirtmektedir. Buradan hareketle şairin bu şiirinde hâkim olan kip eki, geniş zamandır. Barthes’ın şehrin kendisinin bir söylem olduğunu belirtmesi ve şehrin söylemle konuştuğunu ortaya koymasından hareketle bir karşılaşma yeri olan şehir -bu şiirde Samsun- olumlu bir karşılaşma göstergesi olarak kendine yer bulmaktadır.

“İzmir’in İşgali” şiiri, duyum-birimlerden öfke ve hüznün bir arada bulunduğu, bir karşılaşma yeri olarak İzmir’in maruz kaldığı olumsuzlukları anlatan bir şiirdir. İzmir’in üzerine düşen dumanı “gâvur” olarak olumsuz bir sıfatla niteleyen şair (Gökyay, 2002: 9), yurdun her yanının Türk’ün kanı ile bir kıvılcım gibi tutuştuğunu belirtmektedir. “Yurdun her yanı” yapısı, barındırdığı “her” yapısı ile bir genellemeye

işaret etmekte ve İzmir'in işgalinin yurttan yarattığı etkinin önemini ortaya koymaktadır. Rıhtımda dökülen kanın "er Türk'ün kanı" olduğunu belirten şair, "biz" ideolojik grubu hakkında olumlu şeyler söylemekte, "öteki" yapı hakkında ise olumsuz şeyler söylemektedir: "*Bir kara savaş başlar ortada / Düşman kahpece, Türkler yiğitçe.*" (Gökyay, 2002: 9). Söz konusu söylem, şairin üslubundaki tabiiyete işaret eder. Şair, "öteki" yapıların adını anmamış, "öteki" yapıyı düşman olarak nitelmiş ve böylelikle "öteki" yapının tasfiyesini sağlamıştır. Şairin "öteki" yapıyı tasfiye etme yöntemlerinden bir diğeri, kullandığı edilgen cümle formudur. "*Rıhtımda dökülen kan er Türk'ün kanıdır.*" (Gökyay, 2002: 9) söylemi, Türk'ün kanını döken yapının belirsizliğine işaret etmektedir. Kıvılcım, ateş, duman, kara yapıları söylemdeki katalizi sağlayan unsurlardır.

"İzmir Yolunda", 1922 yılında, *Açıksöz* gazetesinde şairin İzmir'i bir hayalî kadın ile özdeşleştirerek anlattığı ve işgalden dolayı duyduğu hüznü dile getirdiği bir şiirdir. Şair, hayaliyle karşılaştığı İzmir'e tabii bir dille emir vermekte, bağımsız birimlerden "artık" ve "yeter" yapılarını kullanarak işgalden kurtulmasını istemektedir: "*Rüyâma girdiğin gibi gir, in de koynuma!/ Artık yeter düşünme atıl gel de boynuma.*" (Gökyay, 2002: 20) "Artık yeter" kalıbı İzmir'in işgalinin şaire dayanılmaz duygular yaşattığını somutlaştırmakta, redifler (boynuma-koynuma) söylemin akılda kalıcılığını artırmaktadır. Devam eden dizeler, şairin dileklerinin gerçekleşmediğini ve bundan dolayı şairin zehirli gözyaşları dökerek ağladığını göstermektedir: "*Baktım hayal silindi ufuktan yavaş yavaş/ Ardından ağladım dökerek bir zehirli yaş...*" (Gökyay, 2002: 21) Yavaş yavaş ikilemesi ve son ek benzerlikleri (yavaş-yaş) söylemin retorik gücünü ortaya koymaktadır. Şair, İzmir'i güzel ve nurlu olumlu sıfatlarıyla anlatmaktadır: "*Bir çağlayan döküldü uzaktan; dedim sakın/ Bir nûra benzeyen bu güzel, İzmir olmasın...*" (Gökyay, 2002: 21) "Bu güzel" yapısında yer alan "bu" sıfatı, İzmir'i daha belirgin kılmaktadır. Saussure, yansıma sözcükler ve ünlemleri nedensellikli göstergeler olarak tanımlamaktadır. Şair, söz konusu yapıyı İzmir'e dair özlemine anlatmak için kullanmaktadır: "*Bittim ben âh bitmedi hâlâ tahassürün;/ Rüyâmda bari bir gececik İzmir'im görün!*" (Gökyay, 2002: 21) Şiir, duyum-birimlerden özlem ve üzüntünün hâkim olduğu göstergeleri içermektedir. Bir karşılaşma yeri olarak İzmir, "biz" öznesi için olumsuz bir durumdadır.

"İzmir'in Hayali", *İzmir'e Doğru* gazetesinde, 1921 yılında yayımlanan, şairin işgalden duyulan hüznü anlatırken "gece" göstergesini kullandığı şiirdir. Böylelikle şair, işgal günlerini bir karanlık imgesiyle ele almaktadır. İşgal günleri, ayın olmadığı, yıldızların geçtiği yolların "silik silik" kaldığı, "biz" öznesinin başının ucundan kartalların "yığın yığın" uçtuğu, vahşi günlerdir. İkilemeler ve kataliz unsurları, söylemin retorik gücünü artırmaktadır. İdeolojik grup şemasının "Ne yapıyoruz?" sorusuna yanıt olarak verilebilecek devam eden dizeler, söylem verilerinden nidayı da içermekte, böylelikle biz öznesinin propagandasını görünür kılmaktadır: "*Ey İzmir'in*

hayâli, sen ey gönlümün kızı,/Gezdik peşinde, kalmadı bir yer sorulmadık,/Düştük senin yolunda, fakat hiç yorulmadık." (Gökyay, 2002: 26) Bir karanlık anlatısı ile başlayan şiir, kayalardan hilallerin görünmesi ile "İzmir'in solgun yanaklarına" vuran şafak dikotomisini ortaya koymaktadır. İşgali "geçmişin faciası" olarak niteleyen şair, faciaya "çürü" emrini vermekte, üç senedir işgal altında olduğu anlaşılan İzmir'e "Ah İzmir'im" şeklinde, nedensellikli göstergeler ile seslenmektedir. Kavuşmalarının yakın olduğunu ve "biz" ideolojik grubu İzmir'e gelmeden İzmir'in baharında çiçeklerinin açmamasının gerektiğini emir kipleriyle vurgulamaktadır (Gökyay, 2002: 27).

"İstanbul'un İşgali" şiiri, "İzmir'in İşgali"ne benzer duyum-birimleri ve şehir özelindeki karşılaşmaları içermektedir. "Anıtkabir Senaryosu" içerisinde de yer alan bu şiirin öncesinde şair, Atatürk'ün Ankara'ya gelişini anlatmaktadır. Tek bir askerin millet olduğunu belirten şair, bütün milletin de o askerin ardına düştüğünü belirtmektedir. "Bütün" yapısı ile sağlanan genelleme, ideolojik grubun genişliğini göstermektedir. Söylem verilerinden abartmanın kullanılarak dramatizasyonun sağlandığı bu dizelerde Ankara, "bozkır ortasında bir küçük şehir, ışısız, ağaçsız, susuz" olarak nitelendirilmektedir: "*Ve kar ve kış ve buz.*" (Gökyay, 2002: 213) Şair, Ankara'yı anlatırken kullandığı olumsuz sıfatlar ile yapılan işin büyüklüğünü dile getirmekte, tekrar eden bağlaçlar, son ek benzerlikleri ile söylemin akılda kalıcılığını ve retorik gücünü artırmaktadır. Atatürk'ün Ankara'ya gelişi öncesi "kuru bir damara sahip olan" Ankara, Atatürk'ün gelişiyle damarlarında "ılgıt ılgıt" kan dolaşan bir hâle evrilmektedir. İkilemenin kullanımı, hadisenin büyüklüğünü vurgularken gelecek dizelerdeki kelime tekrarları, heyecanın büyüklüğünü gözler önüne sermektedir: "*Ankara'm heyecan, Ankara'm kan,/ Ankara'm can bulur.*" (Gökyay, 2002: 213) Kelime tekrarlarının yanı sıra söylemde yer alan uyaklar (kan, can, heyecan) söylemin retorik boyutunu güçlendirmektedir. Ankara'da bir heyecan hâkimken İstanbul'dan işgal haberi gelmektedir. Şair, kullandığı kelime tekrarları ile işgalden kaynaklanan hüznün boyutunu ortaya koymaktadır: "*İstanbul'dan da haberler gelir, kara mı kara!*" (Gökyay, 2002: 10) Şair, "öteki" yapıların bozgunculuğunu dilin çağrı ve belirtisel işlevini kullanarak anlatmakta, "öteki" yapılarla olumsuz sıfatlar atfetmektedir: "*Sokaklarda kaynaşır ye'cüc, me'cüc,*" (Gökyay, 2002: 10) Şair, Türk askerlerinin süngülenmesini tabii bir dille kahpece olarak nitelendirmekte, öteki yapıların edim-bilimsel pratiklerini olumsuz sıfatlar ve zarflar ile anlatmaya devam etmektedir. Bununla birlikte şair, askerlerin süngülendiğini edilgen yapılar ile dile getirerek bir kez daha "öteki" yapıları tasfiye etmekte, "öteki" yapıların adlarını anmamaktadır. "Öteki" yapıların edim-bilimsel pratiklerine karşın Türk askerinin pratiklerini olumlayan şair, bu övgüsünü yine kelime tekrarları ile sağlamaktadır: "*Asker karşı durur, yüce mi yüce!*" (Gökyay, 2002: 10) İstanbul'un işgalinin devamında imzalanan Sevr Anlaşması'nı "bir kara kâğıt" olarak niteleyen şair, anlaşmanın "imzalandığını" edilgen yapılar ile

anlatarak anlaşmayı imzalayan tarafları tanımadığını deklare etmektedir. Şair, bu dizelerde açık bir şekilde “biz” ve “öteki” kutupluluğunu ortaya koymaktadır: “Asker karşı durur, yüce mi yüce!/ Arkasından bir kara kağıt imzalanır,/ Bir yerlerde.../ Savaş bitmiştir onlarca,/ Hem de zaferle (!)/ Bir kutlaması kalmış” (Gökyay, 2002: 10) Doğan Günay, yergilerin geçmiş zaman kipleri ile çekimlendiğini belirtmektedir. Buradan hareketle şair, imzalanan Sevr Anlaşması’nı yergi boyutunda geçmiş zaman kiplerini kullanmaktadır.

“Sevr Karalaması”, şairin karşı olduğu anlaşmayı alenen dile getirdiği şiiirdir. Bir söylem verisi olarak başlık, metin başlamadan bir ön okumaya izin vermekte, şair, anlaşmayı bir “karalama” olarak görerek tasfiye etmektedir: “Cümbüşler kurulmuş bir yaban yerde./ Türküler söylenir, saz benim değil...” (Gökyay, 2002: 12) söyleminde şair, kullandığı edilgen yapılar ile anlaşmayı imzalayan tarafların bir kez daha adlarını anmayarak onları ötekileştirmekte, tasfiye etmektedir. Cümbüş, türkü ve saz yapılarının katalizi sağladığı söz konusu söylem, değil bağımsız birimi ile tamamlanmaktadır. Dili ve sözü “biz” ideolojik grubuna ait olmayan Sevr, karadan kara bir yazıdır: “Bir çömlek düzülür, Sevr’de / Kara nakışlı / Yazılar üstünde karadan kara / Dil benim değil, söz benim değil.” (Gökyay, 2002: 12) Şair, kelime tekrarları ile (kara, değil) şiirin akılda kalıcılığını artırmakta, söyleminin etki sahasını genişletmektedir. Şair, gelecek dizelerde açık bir şekilde “biz” ve “onlar” kutupluluğunu ortaya koymaktadır: “Bir yazısız harta gibi sermişler Anadolumu / Masanın üstüne / Rastgele bir boya çalınmış o yana, bu yana / Alaca bulaca...” (Gökyay, 2002: 12-13) Şairin yergilerini geçmiş zaman kipiyle yaptığı dikkati çekmektedir. Bununla birlikte şair, kullandığı bağımsız birimlerden “rastgele” ile anlaşmayı tasfiye etmeye, itibarsızlaştırmaya devam etmektedir. Bu çaba, alaca bulaca nitelemesinde de sürmektedir. Söylem verilerinden ikilemenin de kullanıldığı bu dizeler, Sevr hakkındaki olumsuzlamaları retorik açıdan güçlendirmektedir. Devam eden dizeler Anadolu’nun “parçalandığını”, direklerle alaca bezlerin “çekildiğini”, al bayrakların “indirildiğini”, toprakların “çiğnendiğini” anlatmaktadır. Şair, ideolojik grubunun aleyhine olan pratiklerin her birini edilgen yapıları kullanarak failsizleştirmek istemektedir. Şiirin geneli, ideolojik grup şemasının sorularından “Bizim için kötü olan nedir?” sorusuna yanıt vermektedir.

“Sakarya”, *Çağlayan*’da, 1 Mayıs 1926 yılında yayımlanan bir diğer şiiirdir. Şairin diğer şiirlerine benzer olarak bir rüya âleminde geçen şiirde şair, Sakarya’nın yeşil sularında defnedilen bir kızı gördüğünü belirtmekte, Sakarya’nın sahip olduğu maddi varlıkları överek belirtili nesnelere ile görünür kılmaktadır: “Kenarı gölgeli, suyu coşkundu.../ Gürleyen muzaffer edası vardı...” (Gökyay, 2002: 23) Sakarya’nın yer yer kişileştirildiği bu şiirde Sakarya, muzaffer sıfatıyla nitelendirilmektedir. Sakarya Meydan Muharebesi’nin bir destan olduğunu belirten şair, bu destanın doğudan batıya her yerde okunduğunu belirtmektedir. Şairin burada doğu ve batı kelimeleri

yerine maşrık ve mağrip kelimelerini seçmesi, dikkate değerdir. Şairin bu yolla ses benzerlikleri ile ahenk sağlamak istediği söylenebilir. Devam eden dizelerde şairin şiirini monolog boyuttan diyalog boyuta çektiği ve bunu soru sorma söylem verisiyle gerçekleştirdiği görülmektedir: “Gazi kafiler geçmiş yanından / Bu kan hangi kızıl yaradan akmış?” (Gökyay, 2002: 24) Sakarya’yı takdis edebilmek adına şairin söylem verilerinden abartmaya bilinçli bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Sakarya, şairin gözünde bir okyanustan daha büyük görünmektedir: “Ne zaman rüyada görsem bunları/ Aktığı ummandan büyük görünür.” (Gökyay, 2002: 24) Şiirin son dizeleri, ideolojik grup şemasının “Ne yapıyoruz?” sorusuna yanıt vermektedir: “Sakarya’yı onun saçı sanırım,/ Yoluna nice can veren tanırım.” (Gökyay, 2002: 24)

“Çağrı” şiiri, *Türk Dili*’nde 1 Kasım 1963’te kaleme alınmış, şairin “Ben de bozup bahtım ile ahđımı,/ Kırk yıl gerilere sürdüm atımı.” (Gökyay, 2002: 56) söylemiyle 1923 yılına gönderme yapılan, şiirin yazıldığı dönemde, Cumhuriyet’in ilan edildiği günlerin duygu durumuna dönüşün propagandasının yapıldığı ve kitlelerin buna iknasının hedeflendiği bir şiir olarak dikkati çekmektedir. Şair, şiirini yüksek perdeden bir hitabet ile açmakta, bağımsız birimler ile nidanın birlikte kullanıldığı ve bu yapıların tekrar edildiği gür bir ses ile kitlelerine seslenmektedir: “Bre koçyiğitler, bre kocalar,/ Bir destan söyleyim, divan kurulsun!” (Gökyay, 2002: 55) Devamındaki dize, söylem verilerinden abartmayı içermekte, yazılan destanın büyüklüğünü anlatmaktadır: “Böylesi destanı almaz heceler.” Destanın dillendirilmesi için meydan sazlarına ihtiyaç duyan şair, bu sazlara meydan verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Meydan ile meydan vermek eş sesli sözcüklerini bir arada kullanan şair, şiirin retorik gücünü ve akılda kalıcılığını bir başka yolla daha sağlamaktadır. İkinci dörtlük, “biz” ve “öteki” kutupluluğunun baş gösterdiği dizeleri içermektedir: “Her yandan toplaşup biz bize gelüp,/ Dağlar taşlar ile avaza gelüp,/ Vurdukça tellerden avaza gelüp,/ Parpar parlamayan teller kırulsın.” (Gökyay, 2002: 55) Her yandan yapısında yer alan “her” sıfatının söylemsel işlevi, söylem sahibinin genelleme yaparak ideolojik grubun kitlelerini genişletmek arzusudur. Alenen bir “biz” öznesinden bahseden şair, kullandığı redifler ile söylemin kitlesini akılda kalıcılık noktasında artırmakta, çoğul eklerinin sıklığı ile bu akılda kalıcılığı pekiştirmektedir. “Parpar parlamak” yapısındaki pekiştireçler ve sözcük tekrarları, söylemin gücünü artıran bir diğer retorik unsur olmakla birlikte şairin üslubundaki tabiiyet, hamasi söylemini gözler önüne sermektedir. Şiirin genelinde şair, hitap ettiği kitleyi harekete geçirmek ister bir tavır içerisindedir. Üslubundaki tabiiyet ve emir kipleri ile kitlelerine seslenen şair, 1923 yılının o gününün yollarda beklenmesini, adının anılmasını, “yediden yetmiş” herkesin bir asker gibi o gün için ayağa kalkıp selam durmasını, kılıçların kınından sıyrılmalarını istemektedir (Gökyay, 2002: 56). Söz konusu talepler, ideolojik grup şemasının “Ne istiyoruz?” ve “Bunu niçin yapıyoruz?” sorularına yanıt vermektedir.

6 Mayıs 1937'de Ülkü'de yayımlanan "Maraş Türküsü", duyum-birimlerden hüznün ağır bastığı bir şiiirdir. Soru sorma söylem verilerinin sık sık kullanılarak metnin diyalog yapıya evrildiği şiirde şair, ele aldığı Maraş'ın tanıdığı Maraş olmadığını belirtmekte ve söz konusu Maraş'ı "değil" bağımsız birimleri ile yadsımaktadır: "*Ben bildiğim Maraş bu Maraş değil.*" (Gökyay, 2002: 16) Nedensellikli göstergelerden "uy" ile başlayan şiir, Maraş'ın gözlerinin yaşlı ve bağrında ateş barındıran bir yapıda olduğunu belirtmektedir: "*Uy Maraş, silaya nice varayım?/ Açılmaz kapılar çalup durayım,/ Anamı bulmadım, kimden sorayım?/ Uy Maraş, Maraş da bu nasıl Maraş?/ Kara gözlerinde yaş, bağrında ataş...*" (Gökyay, 2002: 16) Söz konusu söylemde yer alan kelime tekrarları, cümle içi uyaklar söylemin retorik gücünü artırmaktadır. Maraş'ın içerisinde bulunduğu durumu belirginleştirebilmek adına "bu" sıfatını kullanan şair, kataliz ve redif verilerini kullanarak Maraş'ın coğrafi güzelliklerini aktarmaktadır: "*Maraş'ın gölleri ördektir, kazdır,/ Yaylası kar, kıştır; ovası yazdır,/ Çemende lâledir, içimde közdür.*" (Gökyay, 2002: 16) Şair, Maraş'ın değişen insan yapısına da vurgu yapmaktadır. Artık Maraş'ın dostu düşman, tanıdığı yabancı olmuştur: "*Maraş'ı dolaştım bir uçtan uca,/ Kimseler sormadı: Ahvalin nice./ Ne gündüzüm gündüz, ne gecem gece;/ Toprağı mezardır, suları seldir;/ Dostları düşman, aşnası eldir.*" (Gökyay, 2002: 17) Şair, kullandığı kelime tekrarları (uçtan uca, gündüzüm gündüz, gecem gece), cümle içi redifler (mezardır, seldir, gündüzüm, gecem) ile söylemin akılda kalıcılığını artırmakta ve dramatisasyonunu bu yolla sağlamaktadır. Maraş'ın her yerinde bir değişimin baş gösterdiğini ise şair "uçtan uca" verisi ile gözler önüne sermektedir. Maraş'ın söz konusu durumu şairin "yanmasına, yakılmasına, yüzden ve gözden dökülmesine" sebebiyet vermektedir ancak şair, kullandığı edilgen yapılar ile Maraş'ı bu duruma getirenleri tasfiye etmektedir. Son dize, söylemin retorik boyutunu ortaya koyan ve akılda kalıcılığını kolaylaştıran kelime tekrarları ve cümle içi uyakları içermektedir: "*Ben bildiğim Maraş bu Maraş mıdır?/ Maraş mıdır? Ataş mıdır? Taş mıdır?*" (Gökyay, 2002: 17) Şiirin geneli, ideolojik grup şemasının "Bizim için kötü olan nedir?" sorusuna yanıt vermektedir. Maraş şehri, bir karşılaşma ve söylem doğuş yeri olarak -söz konusu hâliyle- olumsuz izlenimleri barındırmaktadır.

Haziran 1938'te Yücel'de yayımlanan "Budin Türküsü", söylem verilerinden karşılaştırmayı içermektedir. Budin, yapılan karşılaştırma ile diyarlarda eşsiz olarak nitelendirilmektedir: "*Çıktım yücesine tarihe baktım,/ Yoktur bir diyarda eşi Budin'in.*" (Gökyay, 2002: 14) Devamındaki dizelerde Budin, Tuna ile karşılaştırılmakta ve "yaşı" bakımından Tuna ile özdeşleştirilmektedir. Budin'in fiziki niteliklerinin devamında insanın özellikle kadınlarının güzelliğine değinen şair, kelime tekrarları ve son ek benzerlikleri ile söyleminin etki sahasını genişletmektedir: "*Kızları var, yosma yosma bakışır / Gül bedene ne geyseler yakışır / Kâkül ile fesleğenler tokuşur / Güzellerle hoştur başı Budin'in.*" (Gökyay, 2002: 14) Devam eden dörtlükte Budin'in yeniden fiziki özelliklerine yönelen şair bu kez, söz konusu özellikleri belirtile nesnelere ile görünür

kılmaktadır. Budin'in bahçelerinde "elvan elvan" gülleri, yaz geldiğinde dallarında bülbülleri, bozbulanık, coşkun akan selleri, çığırışan kışları vardır (Gökyay, 2002: 15). Bu dizelerde ikilemeler, redifler retorik noktada birer söylem verisi olarak kullanılmaya devam etmektedir. Tüm dünyada nam salmış olan Budin, "öteki" yapılar -burada küffar- karşısındaki konumu dolayısıyla kıymetlidir. "Küffar ile nice cenkler etmiş" Budin, gazi erenlerin düşü konumuna erişmiştir. Aleni bir "biz" ve "öteki" kutupluluğunu ortaya koyan şair, Budin'i "bizim dizimizde yatmıştır." diyerek ideolojik grubuna dâhil etmekte, Budin'de aşına bir çehre sezdiğini belirtmektedir (Gökyay, 2002: 15). Budin ile özdeşleşilen noktayı dil üzerinden de ele alan şair, bağımsız birimlerden "ne hoş" yapısını kullanarak bu bağı ortaya koymuştur: "*Ne hoş Türkçe öter kuşu Budin'in.*" (Gökyay, 2002: 15)

Ülkü'de, Haziran 1938'de yayımlanan "Bayburd Türküsü", "Maraş Türküsü"ne benzer olarak değişim gösteren Bayburt ve bundan duyulan hüznün anlatısıdır. Sıla hasretiyle Bayburt'a dönen ancak döndüğü Bayburt'un kendisine yabancılaştığını gören şair, bağımsız birimlerden "ta" yapısını kullanarak Bayburt ile arasındaki uzaklığı ve eski Bayburt'a duyduğu hasreti belirginleştirmektedir: "*Kavuşmak diledim, hasrete düştüm,/ Ta bağrında tüter buldum Bayburd'u.*" (Gökyay, 2002: 18) Şiir, bir karşılaşma şehri olarak Bayburt'un içerisinde bulunduğu olumsuzlukları resmederken ikilemeler ve redifler kanalıyla hitap edilen kitlelerin zihninde yer edinmektedir: "*Döne döne akan suları vardı,/ Bana bana bakan suları vardı,/ Yana yana akan suları vardı,/ Bağrı yanık yatar buldum Bayburd'u.*" (Gökyay, 2002: 18) "Böyle m'olur, hasretine kavuşan?" söyleminde sorulan soruyla şair, metni diyalog boyuta evirmekte, Bayburt'un içinde bulunduğu durumu abartma ve dramatizasyon verileriyle "kuru gözlerini yaşartacak kadar" acı bulmaktadır (Gökyay, 2002: 19). Bayburt için yazılanın türkü mü, yas mı, ağıt mı olduğunu sorgulayan şair, Bayburt'un değişimden olumsuz etkilenen varlıklarını belirtili nesnelere ile görünür kılmaktadır: "*Gül dalında bülbülleri perişan.*" (Gökyay, 2002: 19)

"Destan" şiirinde şair, vatani, ona olumlu sıfatlar atfederek övmeye başlamaktadır. Vatanın sahip olduğu fiziki niteliklerden "bir küheylan gibi şahlanan" dağları, gölgesi ta göklere vuran askerler olarak tanımlayan şair, "ta" bağımsız birimi ile dağların ve dolayısıyla askerlerin büyüklüğünü anlatmaktadır (Gökyay, 2002: 41). Vatanın topraklarının konuştuğunun "yalnız" zaferler olduğunu belirten şair, "yalnız" edatıyla Türk vatanının yenilgiden uzak muzafferliğini ortaya koymaktadır. Türk'ün adının yankılarının "diyar diyar" gezdiğini ikileme yoluyla belirten şair, genelleme söylem verisiyle Türk vatanının namının genişliğini gözler önüne sermektedir. Söz konusu dizelerin edim-bilimsel pratikleri toprakların zaferleri konuşması, Türk vatanını adını diyar diyar gezdirmesidir. Hâkim olan duyum-birim ise gurur ve iradedir. "*Serhatlerde açtığın bayraklar bizim için/ Öpüp kokladığımız şen gaza gülleridir,/ Savaş, baba mirası, atalar hüneridir,/ Bastığımız her toprak şan saklar bizim için,/ Ruhumuzda her köşe*

hatıranla zengindir..." (Gökyay, 2002: 42) dizelerinde şair kullandığı çoğul ekleri ile (serhatler, bayraklar, güller) Türk'ün yaptığı gaza ve cihatların fazlalığını ortaya koymaktadır. Söz konusu bayrakları "şen" olumlu sıfatıyla niteleyen şair; serhat, savaş, gaza, toprak kelimeleri ile katalizi sağlamaktadır. "Bastığımız her toprak" ile "ruhumuzun her köşesi" yapılarında yer alan "her" sıfatı, genelleme söylem verisinin kullanıldığını, bu sayede Türk'ün zafer ağının genişliğinin ortaya konulduğunu ve Türklük şuurunun "biz" öznesinin bünyesindeki büyüklüğünü gözler önüne sermektedir. Şair, söz konusu dizelerde biz zamiri ile açık bir "biz" ve "onlar" kutupluğu yaratmaktadır. Devamındaki dizeler, "biz" ideolojik grubunun "Ne istiyoruz?" sorusuna verilen yanıtları içermektedir: "Atlar şahlanmalıdır, yaslar saklanmalıdır / Sesime ses katmalı seller coşkununluğundan.../ ...Ordular bir meçhûle doğru ayaklanmalıdır." (Gökyay, 2002: 42) Söz konusu söylem içerisinde yer alan redifler (atlar, yaslar, şahlanmalıdır, saklanmalıdır) ve aliterasyonlar (özellikle s ve l sesleri) söylemin akıcılığını ve akılda kalıcılığını retorik olarak artırmaktadır.

Orhan Şaik Gökyay, kaybedilen topraklardan duyulan hüznü dile getiren şiirler de kaleme almıştır. Bu bağlamda "Duydum Ki", Dicle'nin kaybını konu eden şiirlerdendir. Dicle'nin kaybını bir karanlık gece olarak ele alan şair, göstergelerden geceyi ve karanlığı bir kez daha olumsuz duygu durumlarının anlatımı için kullanmaktadır. Şair, Dicle ile birlikte kaybedilen değerleri belirtili nesnelere görünür kılmaktadır: "Kenarda söğütler eğmiş dalını,/ Matemden kararmış ufku alını,/ Çobanlar bırakmış şen kavalını,/ Kızların türküsü ağlamak olmuş." (Gökyay, 2002: 28) Dicle'nin kaybına yönelik yergilerini geçmiş zaman kipleri ile yapan şair, Dicle üzerinden yapılan zulmü görünür kılmak adına yine belirtili nesnelere kullanmaktadır. Dicle, kaderine terk edilmiştir: "Dicle vücudunu vurmuş taşlara/ Kimseler bakmamış akan yaşlara/ Öpmeye kıyılmaz nazlı başlara/ Zulmün parmakları bir tarak olmuş..." (Gökyay, 2002: 29) Söylemde yer alan son ek benzerlikleri (redifler), söylemin akılda kalıcılığını ve dramatizasyonunu artırmaktadır. Dicle'yi kaderine terk edenler "kimse" belgisiz zamiri ile ele alınarak tasfiye edilmekte, Dicle, "öpmeye kıyılmaz, nazlı" olumlu sıfatlarıyla nitelendirilmektedir. Söylem verilerinden karşılaştırmanın ve abartmanın da yer aldığı şiirde şair, Dicle ile Kâbe'yi karşılaştırmakta, Dicle'nin kutsiyetini Kâbe ile özdeşleştirerek dramatizasyonu bir üst perdeye taşımaktadır: "O yerler tılsımlı bir cevahirdi / Kutsiyyeti bizce Kâbe'yle birdi." (Gökyay, 2002: 29) Kutsal nitelikler atfettiği Dicle'yi "o" sıfatı ile belirginleştiren şair, "biz" öznesini kullanarak "biz" ve "onlar" kutupluluğunu yaratmaktadır. "Öteki" yapıların eline geçtiğinde "hep toprak" olduğu belirtilen Dicle, bir genelleme verisiyle (hep) büyüğü bozulmuş olarak nitelendirilmektedir.

SONUÇ

Orhan Şaik Gökyay, okuryazar bir ailede yetişmiş, küçük yaşından itibaren Anadolu'nun çeşitli yörelerinde bulunup yöre halkı ile iletişim kurmuş ve böylelikle Türk dilinin inceliklerine ve çeşitliliğine hâkim olmuş bir şairdir. Orhan Şaik Gökyay'ın eğitim hayatı işgal yıllarına denk düşmüş, okuduğu okullardaki öğretmenlerinin işgal karşıtı propagandalarından etkilenmiş ve böylelikle Türkçe bilincinin yanına millî bilinci de eklemiştir. Okuduğu okullardaki arkadaşlarının Hüseyin Nihal Atsız, Pertev Naili Boratav gibi, öğretmenlerinin Mehmet Fuat Köprülü gibi, öğretmenliği sırasında tanıştığı aydınların Mehmet Akif Ersoy ve Mehmet Emin Yurdakul gibi Türk kültür ve edebiyatına ilgili şahsiyetler oluşu, şairin Türklük bilincini besleyen bir diğer parametredir. Şairin mizacı ve doğuştan gelen istekleri de şairin üslubunun oluşumunda etkili olmuştur. Çocukluğunda asker olmak isteyen, romantik bir duyuya sahip olan Orhan Şaik Gökyay, Türk Kurtuluş Savaşı'na kadar geçen süreyi ve savaşı bir asker edasıyla, hamasi bir söylemle anlatmış, şairin romantik mizacı ise şiirlerinin dramatik yönünü oluşturmuştur. Şairin hamasi söylemi şiirleri ile sınırlı kalmamış, şair, "Şehit Kızı, Fetih Yıldönümünde İstanbul'u Anıyorum, Oğuzlara Dair, Türk Çalgıları Üzerine, Cönkler Üzerine, Kızıl Elma Üzerine" başlıklı yazılar da kaleme almıştır.

Türk dili üzerine düşünen, akrostiş, aliterasyon, ifade zenginliği gibi meseleler üzerine yazılar kaleme alan şair, basit bir yazıyı kaleme alırken bile sabahlara kadar çalışan, Türkçeye dair hiçbir hatayı affetmeyen, bu konuda kırıcı ve kavgacı olabilecek kadar hassas, "Türkçeye dair aranan her şeyi barındıran" bir şairdir. Buradan hareketle şairin çalışmada ele alınan toplam 13 şiirinde 33 farklı söylem verisi tespit edilmiş, şairin dilin çağrı, gönderge, anlatisallık ve belirtisel işlevini kullandığı görülmüştür. Şair, şiirlerinde oluşturduğu "biz" ve "öteki" kutupluluğu ile görüşlerini bir propaganda hâline getirmiş, seslendiği kitleyi kendi ideolojik grubundan olması yönünde ikna etme çabasına girişmiştir. Şairin kullandığı söylem verileri ve yapıları, şairin retorik gücünü ortaya koymakla birlikte şairin söyleminin kitlelerde karşılık bulduğu ve benimsendiği, "Bu Vatan Kimin?" şairi olarak bilinmesiyle ve şiirlerinin ezberlenerek nesilden nesle aktarılmasıyla kanıtlanmaktadır.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İletişim.

Barthes, Roland (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Barthes, Roland (1993). *Göstergebilimsel Serüven*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çoban, Barış (2003). *Söylem ve İdeoloji*. İstanbul: Su Yayınevi.

Fairclough, Norman (1989). *Language and Power*. Harlow: Addison Wesley Longman.

Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Feritoğlu, Özden (1987-1988). *Orhan Şaik Gökyay Hayatı, Bütün Şiirleri ve Şiirlerinin İncelenmesi*. Basılmamış Mezuniyet Tezi. Atatürk Üniversitesi.

Foucault, Michel (2021). *Söylem ve Hakikat*. İstanbul. Ayrıntı.

Gökyay, Orhan Şaik (2002). *Bu Vatan Kimin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Günay, Doğan (2012). "Göstergebilimde Yeni Açılımlar". *Dilbilim*. S. 12. s. 29-46.

Günay, Doğan (2018). *Söylem Çözümlemesi*. Papatya Bilim Yayınevi.

Halliday, Michael-Hasan Ruqaiya (1985). *Language, Context, and Text: Aspects of Language in Social-Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

İvgin, Hayrettin (1981). "Orhan Şaik Gökyay." *Antoloji Aylık Şiir Dergisi*. s. 38-58.

Kayalı, Kurtuluş (1995). "Kültürel Erozyona Tepki ya da Orhan Şaik Gökyay'ın Entellektüel Olarak Önemi". *Folklor/Edebiyat*. S. 2. s. 60-65.

Koç, Gültekin (1972-1973). *Orhan Şaik Gökyay*. Basılmamış Mezuniyet Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Kut, Günay (1982). "Orhan Şaik Gökyay". *Journal of Turkish Studies Türlük Bilgisi Araştırmaları*. S. 6. s. 1-9.

Kut, Günay (1989). *Orhan Şaik Gökyay Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Mardin, Şerif (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim.

Maden, Said (1982). "Orhan Şaik'in Şiir Dünyası". *Journal of Turkish Studies Türlük Bilgisi Araştırmaları*. S. 6. s. 17-20.

Öztürk, Necdet (1995). "Orhan Şaik Gökyay: Hayatı ve Eserleri". *TDA*. S. 94. s. 27-45.

Öztürk, Ülkü (1979-1980). *Orhan Şaik Gökyay'ın Ozanlığı*. Basılmamış Mezuniyet Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Öztürk, Ülkü (1982). "Orhan Şaik'in Bibliyografyası". *Journal of Turkish Studies Türlük Bilgisi Araştırmaları*. S. 6. s. 10-16.

Potter, Jonathan (1990). "Discourse: Noun, Verb or Social Practice?". *Philosophical Psychology*. S. 2-3. s. 205-217.

Saussure, Ferdinand (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. İstanbul: Multilingual.

Serarslan, Halim (2007). "Tarihî Bir Perspektif İçinde Modern Türk Edebiyatında Vatan ve Bayrak Sevgisine Örnek Birkaç Güzel Şiir". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S. 18. s. 439-446.

Şakiroğlu, Mahmud (1995). "Dede Korkud'un Torunu, Kâtib Çelebi'nin Evladı Orhan Şaik Gökyay'ın Ardından: Tarih Metni Neşri ve Araştırmaları Hakkında". S. 15. s. 42-45.

V. Dijk, Teun (2019). *İdeoloji*. Ankara: Hece Yayınları.

AMASYA TARİHİ'NDE AY ADLARININ KÖKEN BİLİMSEL İNCELEMESİ

ETYMOLOGICAL STUDY OF
MONTH NAMES IN AMASYA
HISTORY

Doç. Dr. Sibel MURAD

Amasya Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

E-posta: sibel.murad@amasya.edu.tr

Orcid: 0000-0003-0175-7702

Öz

Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn Yasar (ö. 1939); tarihçiliği, edipliği ve şairliği yanında bir dilci olarak da nitelendirilecek özelliklere ve çalışmalara sahiptir. Hüseyin Hüsâmeddîn, Tarih-i Osmanî Encümeni üyesi olarak Türk diliyle ilgili yaptığı çalışmalarla Mustafa Kemal Atatürk'ün dikkatini çekmiştir. Türk dilinin ve Anadolu'daki Türk varlığının ne kadar eskiye dayandığını ispat etmeye yönelik çalışmalarıyla bu alana katkı sağlayacağına inanılan Hüseyin Hüsâmeddîn, Atatürk'ün kendisini dil kurultaylarında görmek isteyeceği kadar dil ve tarih konularında yetkinliğine güvendiği bir Türk aydınıdır. Hüseyin Hüsâmeddîn, dil konusundaki birikimini yapmış olduğu Türk dilindeki harflerin durum ve manalarını, kelimelerin "teşkilat ve iştikaklarına" dair yazmış olduğunu belirttiği *Temel*, "paşa" kelimesinin kökeninin Türkçe olduğunu göstermek amacıyla yazdığı *Paşa Armağanı*, *Dîvân-ı Lüğâtî't-Türk*'ün ilk dizini olan *Dîvân Anahtarı*, *Kitabü't-Tasrif (Temel Külliyyatından Füller Hakkında Mülâhazât-ı Sarfiyye)* ve *Türk Çavları (Türk Sıfatları)*, *Türk Takvimi*, *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi-Lugati't-Türkiyye Çevirisi* çalışmalarıyla ortaya koymuştur. *Amasya Tarihi*'nde de birçok sözcüğün köken bilimsel incelemesini yapan Hüseyin Hüsâmeddîn'in, bu incelemeleri çoğunlukla yer, kişi, boy, kavim adları hakkındadır. Hüseyin Hüsâmeddîn, tarihî bilgi birikiminin yanında bu tahlillere millî hissiyatını yansıtırken bunları bir delile dayandırmaya, bilimsel bir ispata çalışmıştır. *Amasya Tarihi*'nde İslamiyet'ten önce Türklerin kullandıkları on iki hayvanlı Türk takvimi hakkında bilgi vermiş ve Türklerin yıllara, aylara, günlere verdikleri adlardan bahsetmiştir. Çalışmamızda Hüseyin Hüsâmeddîn'in *Amasya Tarihi*'nde ay adlarıyla ilgili etimolojik tahlilleri sunulacaktır. Hüseyin Hüsâmeddîn'in bu sözcüklerin kökenlerine dair yaptığı açıklamalar araştırılarak bu bilgilerin geçmiş ve güncel kaynaklarda izleri sürülecek ve günümüzde bilinen-kullanılan sözcükler olup olmadıkları araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Amasya Tarihi, Hüseyin Hüsâmeddîn Yasar, etimoloji, ay adları.

Abstract

Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn Yasar (d. 1939); In addition to being a historian, writer and poet, he also has characteristics and works that can be described as a linguist. Hüseyin Hüsâmeddîn attracted the attention of Mustafa Kemal Atatürk with his studies on the Turkish language as a member of the History of Ottoman Committee. He is a Turkish intellectual who is believed to contribute to this field with his works to prove how old the Turkish language and the Turkish presence in Anatolia are, and who Ataturk would like to see in language meetings and trusts in his competence in language and history. Hüseyin Hüsâmeddîn stated that he had accumulated knowledge in the field of language and wrote about the status and meanings of the letters in the Turkish language

and the "organization and affiliation" of the words. He also wrote Pasha Armağanı, Dîvân-ı Lügâti't-Türk to show that the origin of the word "pasha" is Turkish. He put forward his first directory with his works Dîvân Key, Kitabü't-Tasrif (Considerations About Verbs from the Basic Collection) and Türk Çavları (Turkish Adjectives), Turkish Calendar, Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi-Lugati't-Türkiyye Translation. Hüseyin Hüsâmeddîn, who made an etymological examination of many words in the History of Amasya, is mostly about the names of places, people, clans and tribes. While Hüseyin Hüsâmeddîn reflected his national feeling in these analyzes as well as his historical knowledge, he tried to base them on evidence and scientific proof. In Amasya History, he gave information about the twelve-animal Turkish calendar used by the Turks before Islam and talked about the names the Turks gave to the years, months and days. In our study, Hüseyin Hüsâmeddîn's etymological analysis regarding the month names in Amasya History will be presented. By researching Hüseyin Hüsâmeddîn's explanations about the origins of these words, this information will be traced in past and current sources and it will be investigated whether they are words known and used today.

Keywords: The History Of Amasya, Hüseyin Hüsameddîn Yasar, etymology, month names.

GİRİŞ

İnsanın hayat döngüsü içerisinde anlamlandırmaya çalıştığı en önemli şeylerden biri de zaman kavramıdır. İnsanlık tarihi boyunca kâinatı anlamlandırmaya, doğa olaylarını okumaya çalışan toplumlar; inanç, coğrafya, iklim gibi birçok sebebe bağlı olarak zamanı bölümlere ayırarak sistemli bir hale getirme gereksinimi duymuşlardır. Zamanı bölümlere ayıran takvim sisteminin, insan hayatına girişi Eski Mısır olarak kabul edilmektedir (Akgür, 2010).

Türklerin kullandıkları ilk takvim on iki hayvanlı Türk takvimidir. Eski Türklerin bu takvimi Çinlilerden aldıklarını düşünen araştırmacılar olduğu gibi bu takvimin Türklerin icadı olduğunu savunanlar da mevcuttur (Çağatay, 1978: 124-125). Konuyla ilgili Türkiye’de yapılan ilk kapsamlı çalışma Refet Ülgen’e aittir (1946). Reşit Rahmeti Arat’ın “Türklerde Tarih Zaptı” (1937) ve “Türklerde Zaman ve Vakit Tespiti” (1987) ve Louis Bazin’in (1991) *Les systems chronologiques dans le monde turc ancien* çalışmaları da yine konu hakkında bilgi veren kaynaklardır. Türk dilinde zaman kavramı ile ilgili yapılan son döneme ait çalışmalardan Erhan Aydın tarafından hazırlanan *Türk Dilinde Zaman Adları* adlı doktora tezi (2002), Tefik Temelkuran’ın “Türklerin Kullandıkları Takvim Çeşitleri” (2002), Esra Karabacak’a ait “Tarihî Türk Lehçelerinde Zaman İsimleri Üzerine Bir Araştırma” (2003), Belgin Tezcan Aksu’nun “Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz” (2018) konu hakkında ayrıntılı bilgi veren ve anılması gereken önemli çalışmalardır.

“Eski Türkler için zaman kavramı fiziksel anlamının dışında bir kutsallık taşımakta ve hatta Gök Tengri kadar olmasa da kutsadıkları bir zaman tanrısından söz edilmektedir” (Topakkaya, 2021: 18). Orhun Yazıtları’ndan itibaren zaman kavramıyla ilgili birçok kavrama rastlanmaktadır. Zamanla ilgili Türklerin kullandıkları ilk

sistemli takvim on iki hayvanlı Türk takvimidir. Takvimin Türkler tarafından icat edilip edilmediğine dair farklı görüşler mevcuttur. Osman Turan bu takvimin Türkler tarafından icat edildiğini savunurken Wilhelm Thomsen bu takvimin Çinliler tarafından oluşturulduğu kanaatindedir (Turan, 1941: 47). Güneşe göre yılların hesaplandığı ve on iki yılda oluşan bir dönemi ihtiva eden on iki hayvanlı Türk takvimi sıçgan (sıçan), ud (sığır), bars (pars), tabışgan (tavşan), lu (ejder), yılan, yund (at), koy (koyun), biçin (maymun), taguk (tavuk), it (köpek), tonguz (domuz) gibi adlarla on iki yıla ayrılır. Türk takviminde doğanın uyanışına uygun bir tarih olan 21 Mart yıl başı olarak kabul edilmiştir (Baykara, 2007: 7). En sık tercih edilen sistem günümüzde de olduğu gibi bir yılın 12'ye bölünmesidir. Bir yılın 12'ye bölünmesinin sebebi Ay'ın bir yıl içerisinde en az 12 biçime bürünmesidir. Bir yılın 30 günlük zaman dilimlerinin Türkçede ay olarak adlandırılması bundan dolayıdır. Türklerin aylara ad vermede kullandığı en eski ve sık karşılaşılan yöntem ayların sırasına göre adlandırmadır: Birinç ay, ikinç ay, üçünç ay, törtünç ay, beşinç ay, altınç ay, yetinç ay, sekizinç ay, toksunç ay, onunç ay, ulug ay (11. ay), kiçig ay (12.ay) (Baykara, 2007: 7). Aylara ad vermede Türklerin kullandığı bir diğer belirleyici etken de mevsimler olmuştur. Her mevsim 3 aydan oluşmakta ve mevsimin başı, ortası, sonu zaman aralıklarını ifade etmek için ön, baş, ilk; orta, son, geç gibi kavramlar kullanmışlardır. Örneğin; Tuva Türklerinde ay adları hem sayı hem de mevsimlerin başı, ortası, sonunu ifade edecek adlarla karşılanmaktadır: Bir ay, uş ay, dort ay ya da çastın başkı ayı (Baharın, yazın baş, ilk ayı) (Baykara, 2007: 8). Bir diğer yöntem de söz konusu zaman dilimlerinin iklimsel koşullarına, tabiatlarına göre aylara ad vermedir. Hakas Türklerinde bazı ay adları için Ocak: Uluğ Hırlas Ayı (büyük soğuk ayı), Şubat: Kiçik Hırlas ayı (küçük soğuk ayı), Nisan: Çıl ayı (Yel, rüzgar) terimleri kullanılmaktadır (Baykara, 2007: 10).

Çalışmamızın konusu Hüseyin Hüsâmeddîn'in *Amasya Tarihi*'nde Türkler tarafından olarak kullanıldığını belirttiği ve kökenleri hakkında bilgi verdiği ay adları üzerinedir. Hüseyin Hüsameddîn *Amasya Tarihi* adlı eserinde birçok konuya yer vermiştir. Kendisinin Türk diline olan ilgisi ve yetkinliği Türk diliyle ilgili yapmış olduğu çalışmalarda kendini göstermiştir. Amasya Tarihi'nde birçok sözcüğün kökeniyle alakalı bilgiler vermiştir. Bu kelimeler çoğunlukla yer, kişi, boy adlarından oluşmaktadır. Türk dilinin farklı lehçe ve dönemlerine ait birçok kelimeye eserinde yer veren yazar, bunların kökenlerinin Türkçe olduğunu ispata çalışmıştır. Hüseyin Hüsameddîn'in yapmış olduğu köken bilimsel incelemeler, onun Türk dilinin tarihi ve dil özellikleriyle ilgili birikimini göstermektedir. *Amasya Tarihi*'nde ay adlarıyla ilgili yapmış olduğu köken bilimsel sözcük incelemelerine geçmeden önce Hüseyin Hüsâmeddin, Türklerin zamanı sınıflandırma tarzları ve 12 hayvanlı Türk takvimi hakkında bilgi vermektedir:

“Bu sûretle üç yüz altmış beş gün i'tibâr edilen her yıl, “Bagar (Bahâr), Yaz, Güz, Kış” nâmlarıyla dört bölük olup her on iki yıla bir “Tomar” ve bunun her bir yılı şu tertîb üzere “Kesgü (Sıçan), Öküz, Pars, Koşkan (Tavşan), Luy (Luyun, Timsâh), İlan (Yılan), Yunt (At), Koy (Koyun), Biçin (Maymun), Dakuk (Tavuk), İt, Tonuz” nâmlarıyla meşhûr on iki hayvânâtdan birine nisbet olunarak bunlara “Sâl-i Türkân” ve her beş “Tomar”a ya'nî altmış yıla bir “Bogun” denir. “Bogun” üç kere tekrâr ettikten, ya'nî yüz seksen yıl geçtikten sonra yeniden başlar. Çünkü âdeten dokuz karın devr eder. Târîh tutmak husûsunda “Bogun” esâs olup hübü-t-ı Âdem'den Oğuz Hân'ın cülûsuna kadar 27017 bogun, ya'nî 1621020 ve Cengîz Hân'ın cülûsuna kadar 27062 bogun, ya'nî 1623720 ve Oğuz Hân ile Cengîz Hân arasında 45 bogun ya'nî 2700 yıl geçtiğini iddi'â ederler. İşte görülüyor ki Türkler'in pek eski zamânlarda teşkil ettikleri hey'et-i ictimâ'iyeleri arasında günlerinin, haftalarının, aylarının, yıllarının husûsî adları vardır. Erbâb-ı takvîm ve nücûm arasında “Sâl-i Türkân” meşhurdur” (Kurt, vd., 2022: 223).

Hüseyin Hüsâmeddîn eski dönemlerden beri zamanı bölümlere ayıran ve bu bölümleri adlandıran Türk toplumunun sahip olduğu bu kelimeleri zaman içerisinde kaba görerek yerine başka dillerden kelimeler alınmasını eleştirmiştir:

“Bu gibi müfid, mücez, telaffuzu kolay olan isimleri kaba görüp de “Ağustos, Teşrîn-i Evvel, Teşrîn-i Sâni, Kânûn-ı Evvel, Kânûn-ı Sâni” ve “Çehâr-şenbe, Penc-şenbe” gibi hakîkaten kaba, ma'nâsız, bârid olan kelimât-ı ecnebiyyeyi tercîh edecek bir sâhib-i tab'-ı selîm bulunmaz sanırım (Kurt, vd., 2022: 223).”

Kendi ifadesiyle Türkler, günlere, haftalara, aylara, yıllara çok uzun yıllardan beri sistemli bir şekilde ad vermişler ve bunları binlerce yıl geçse de korumayı başaramışlardır. Her ayı dört *bölük* yani haftaya ayırmışlar ve bunu ifade için haftanın yedi günden oluşmasından sebep *yetiç*, *yedic* demişlerdir. Eski Türk astronomi erbabına göre 1 yılı 365 ve her ayı 30'ar gün olarak 12 ay olarak ifade etmişler, yılbaşını 6 Mart'tan itibaren başlattıklarını söyleyerek eski Türklerin aylara verdikleri adları ve bu adların kökenlerine dair incelemelerde bulunur (Kurt, vd., 2022: 223).

Çalışmamızda Hüseyin Hüsâmeddîn'in *Amasya Tarihi*'nde yer verdiği eski Türklerin kullandığı ay adları ve bunların kökeninin Türkçe olduğuna dair ortaya koyduğu ispat ifadeleri ele alınmıştır. Yapmış olduğu köken bilimsel incelemelerde kullanmış olduğu özellikler araştırılarak sağlaması yapılmaya çalışılmıştır.

Hüseyin Hüsâmeddîn'e Göre Eski Türklerde Ay Adları

Barıt¹ [Mart]: Hüseyin Hüsâmeddîn, Eski Türkçe *gitmek, bir yere ulaşmak* anlamına gelen *bar-* (<*var-*) eyleminden türetilen *varacak ay* anlamına gelen *barıt* sözcüğünün kullanıldığını iddia etmiş, Moğolcaya da ses benzerliğinden ötürü *marıt* olarak geçtiğini, oradan da Rumcaya *mart* olarak geçtiğini, o sebeple de sözcüğün Rumca olduğunun sanıldığını söylemiştir:

“Baracak ya'nî varacak ay demektir. Elsine-i Tûrâniye'de bâ ve mîm ile vav arasında mümâsele olduğu münâsebetle Moğol tîresinde “*marıt*” denmiş ve mu'ahharan râ'nın harekesi ve yâ hazf olunarak Rûmîler dahi “*Mart*” isti'mâl etmekle Rumca zann edilmiştir” (Kurt, vd., 2022: 221-222).

Mart adı, “Romalıların harmanı takdis veya yok eden tabiat ve savaş tanrısı olarak bilinen Latince Martius”un adından gelmektedir. Martius'un doğum gününün 1 Mart olmasından dolayı bu aya adının verildiği söylenir (Ülgen, 1946: 60).²

Andreas Tietze sözcüğün kökenini Yunanca olarak göstermiştir (Demir ve Yılmaz, 2018: 150). Nişanyan, Eski Latince *öldürgen* anlamına gelen *maurs* veya *mavors* sözcüklerinden üretildiğini yazmıştır (*Nişanyan Sözlük*, 5 Nisan 2024).

Sözcüğün kökeniyle ilgili Hüseyin Hüsâmeddîn'in yapmış olduğu etimolojik tahlilin tutarlı olduğu taraflar mevcuttur. Bunlardan ilki Eski Türkçe *barmak varmak, gitmek, bir yere ulaşmak* anlamlarına gelmesidir. Kelime başı b-v sızıcılaşmasıyla Batı şivelerinde *varmak* şekline dönüşen kelimenin varılacak yer anlamıyla *barıt* şeklinde türetildiğine dair bilgiye kaynaklarda rastlanmamakla birlikte kelime başı b-v değişimiyle kelimenin Batı şivelerinde *varıt* versiyonu da tespit edilememiştir. Mart ayının çağdaş lehçelerde Türk dilindeki b-m değişikliğine bağlı olarak Hüseyin Hüsâmeddîn'in ifadesindeki doğrulayacak nitelikte bir örneği de bulunmamaktadır: Türkiye Türkçesi: *mart*, Azerbaycan Türkçesi: *mart*, Başkurt Türkçesi *ösönsö ay mart ayı*, Kazak Türkçesi: *navırız*, Kırgız Türkçesi: *mart*, Özbek Türkçesi: *märt*, Tatar Türkçesi: *öçinci ay mart ayı*, Türkmen Türkçesi: *mart*, Yeni Uygur Türkçesi: *mart-üçüncü ay* (*Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, 6 Nisan 2024), Gagavuz Türkçesi: *mart*, Altay Türkçesi: *mart* (Aydın, 2002: 43); Moğolcada *mart* (Lessing, 2017: 649).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in tahlilindeki ikinci tutarlı kısım ise *barmak gitmek, varmak* eylemine gelen eylemden ad yapan *-It* ekidir. Bu ek mevcut olmakla birlikte

¹ Latin harflerine aktarılan metinde kelime “barıt” okunmuştur (Kurt, vd., 2022: 221). Kelimenin ünlü uyumuna göre “barıt” okunması gerekmektedir.

² Eski Roma'da savaş ve sefer hazırlıklarının başlaması ve sonlanmasıyla birtakım törenler, kutlamalar düzenlenir ve bu törenler daha çok mart ve ekim aylarında yapılmış. Romalılarda yılbaşı kabul edilen 1 Mart'ta *feriae Marti* festivali, 14 Mart'ta ikinci Equirria, 17 Mart'ta *agonium Martiale* vb. gibi birçok tören mart ayında düzenlenirmiş (*World History Encyclopedia*, 4 Nisan 2024).

Clauson'da *-It (?-Id-)* ekiyle ilgili *the nature of this Suff. İn töjrit- and terit- is obscure* (Clauson, 1972) ifadesiyle ekin kökeninin belirsiz olduğu yazılmıştır.

Sözcüğe rastladığımız bir diğer kaynak ise *Derleme Sözlüğü*'dür. *Derleme Sözlüğü*'nde *barıt (II) Çabuk gidip gelme, ayağına çabuk olma için. Dereçine *Sultandağı Afyon (Derleme Sözlüğü, 6 Nisan 2024)* olarak bulunmakta olup Hüseyin Hüsâmeddîn'in sözcüğün türetildiğini iddia ettiği *barmak>varmak* anlam sahasına yakın bir kullanımdır, ancak yine de *mart* ayı için kullanımına rastlanmamıştır.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in *mart* anlamında kullanıldığını belirttiği bir diğer sözcük *aram*dır. Sözcüğün anlamını *hasret olunacak ay* olarak veren Hüseyin Hüsâmeddîn, Eski Türklerde yılbaşı sayılan *mart* için kullanıldığını iddia etmiştir:

"Yılbaşı ibtidâ Mart'ın altıncı ve ba'dehû ta'dîl olunarak birinci günü olduğu cihetle dokuzuncu günü "*uşlan*" demekle meşhûr olarak bayram sayılmışdır. Bu aya "*aram*" dahi denir. *Hasret olunacak ay demektir*" (Kurt, vd., 2022: 222).

Hüseyin Hüsâmeddîn *aram* sözcüğünün kökeni hakkında bilgi vermemiştir. Aynı bahiste *mart*'ın dokuzuncu gününün bayram sayıldığını ve buna da *uşlan* dendiğini söylemiş ve sözcüğün kökeni hakkında açıklamalar yapmıştır:

"*uşlan, uşan ve üşücü* demektir. Koşup bir yere birikmek ma'nâsına olan *uşmak* masdarından me'hûzdur. Lam, sonradan ilhâk edilmiştir. "Arsamak" masdarından "arsan (arşlan)" ve "kapan (kaplan)" gibi. *Uşlan Günü*, hâkân bütün ulus hânlarını da'vet edib onlara ve bütün askerine ziyâfet verdiği gibi vüzerâ, ümerâ ve agniyâ dahi bütün ma'iyeti efrâd ve akrabâ ve ehîbbâsına ziyâfet verirler idi. İrânîler bu âdet-i kadîmeyi Tûrânîler'den alıp *Nevrûz* demişlerdir" (Kurt, vd., 2022: 222).

Uşlan, Çağatayca Sözlük'te "beyler tarafından halka askere verilen yemek ve ziyâfet" anlamıyla yer almaktadır (Ünlü, 2013: 1189). *Aram* ise 12 hayvanlı Türk takviminde birinci ay sayılan mart için kullanılmaktadır (Temelkuran, 2002: 438). Kelimeye Eski Türkçe kaynaklarında da sıkça rastlanmıştır: *Koyn yıl aram ay on sekizke biz İnç Buka arug ikegü tarbiş apam... Koyun yılı ilk ayın on sekizinde biz İnç Buka ile Arug ikimiz büyük kardeşimiz Tarbiş...* (Tavkul, 2007: 32). Kelimenin kökeniyle alakalı kaynaklarda herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemiştir.

Abrul [Nisan]: Hüseyin Hüsâmeddîn, *abrul* sözcüğünün Türkçe olduğunu iddia etmiştir. İddiasını nisan ayının *halkı büyüleyecek ay* anlamındaki Eski Türkçe sihir yapmak anlamına gelen *arba-labra-* eylemine dayandırmıştır:

"Halkı *arbacak* ya'nî *meshûr edecek ay* demektir. *Efsûn okumak* ve *sihr etmek* ma'nâsına olan *arbamak* masdarından me'hûz olup *abramak* dahi denir. Torba-Tobra gibi. Bu aya İkînd dahi denir. İkinci ma'nâsıdır. Maksad Nîsân ayıdır ki *Abril* dahi denmektedir" (Kurt, vd., 2022: 222).

Roma takviminin ikinci ayı olan *aprilis*'in Latince *aperire* açmak kelimesinden geldiği düşünülmektedir (Tezcan, 2016: 218). Hasan Eren (*Etimoloji Sözlüğü*, 6 Nisan 2024) ağızlarda *april*, *abrul*, *apru*, *avril*, *avrul*, *albur*, *albur* olarak da geçen kelimenin Rumca Ἀπρίλης'ten geldiğini yazmış; Tietze, b-'li biçimlerin Ermeniceden geçtiğini olasılık görmüştür (Ermenice *Abril* <Eski Ermenice *April*<Yun. *AnptAl*>; (aprilis) <Lat. *Aprilis* <aperire) (Tezcan, 2016: 218).

Kaynaklarda kökeni ve anlamı belirsiz bir kökten *Quintilis*, *Sextilis* temmuz ve ağustos aylarının eski isimleri) kelimelerindeki gibi ay adlarında sona eklenen -ilis ile oluşturduğu yazılırken Etrüsklerin Yunan güzellik tanrıçası Afrodit'ten ödünçlediği *Apru* kelimesine de dayanma ihtimalinden bahsedilir (*Online Etymology Dictionary*, 6 Nisan 2024). Antik Roma takviminde ikinci aya karşılık gelen bu kelimenin *sonraki*, *gelecek* anlamlarındaki **ap(e)rilis*<Proto-İtalik **ap(e)ro*-<PIE'den **apo*- *uzak*, *kapalı* < *apo*- < Sanskritçe *aparah* *ikinci* < Gotik *sonra* ya da eski halk etimolojisinde Latince *aperire* açmak kelimelerinden üretildiği de görüşler arasındadır. Yunanca *ilkbahar* anlamına gelen *Ανοιξη* *anoixi*, açmak anlamına gelen *Ανοιξη* *Ánoixe* kelimelerinde açmak eylemine dayanma ihtimali güçlenmektedir (*Online Etymology Dictionary*, 6 Nisan 2024).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in *abrul* kelimesini köken olarak Türkçeye dayandırması her ne kadar doğru olmasa da yapmaya çalıştığı etimolojik tahlilde *arba-labra*-kelimelerinin anlamıyla ilgili vermiş olduğu bilgi ve bu kelimelerden türetildiğini iddia ettiği *abrul* ayının sihir-büyü uygulamalarıyla ilgili olduğuna işaret etmesi önemlidir. Kelime hakkında "Eski Uygurca Arvış Kelimesinin Etimolojisi Üzerine" başlıklı bir yazı kaleme alan Hüseyin Yıldız, Eski Uygurcada kullanımı tespit edilen *arvış* ve *arva-* kelimesinin kökeniyle ilgili kaynaklarda tespit ettiği bilgileri paylaşmıştır. Buna göre Türk dilinde *büyü* kavram alanı için *arva-*, *arbita-*, *apta-*, *avut-* fiillerinin kullanıldığını tespit etmiştir. Eski Uygurcada *arva-* fiili 5 yerde (4'ü *Altun Yaruk*, 1'i *Dışastvustik*) geçmektedir (Yıldız, 2018: 281). Eski Uygurca *arva-* kelimesinin tarihî lehçelerden Karahanlı, Çağatay Türkçesinde ve günümüz lehçelerinden de Hakas, Teleüt, Şor, Sarı Uygur, Başkurt, Kazak, Kırgız, Karakalpak, Yeni Uygur ve Yakutta yaşamaya devam ettiği bilgisini paylaşmıştır (Yıldız, 2018: 282). Yıldız, kelimenin Karahanlı Türkçesi ve Sarı Uygurca dışındaki diğer tüm Türk lehçelerinde b'li olmasını özellikle Sibiryâ Türk lehçelerinde eskicil özellikleri taşıdığını gösterdiğini ve Eski Türkçedeki kelime içi b'lerin korunduğu düşünülürse kelimenin asıl versiyonunun b'li olması ihtimali üzerinde durmuştur.³ **arba-* (*büyü yapmak*) kelimesinin *arba-*, *arba-l-*, *arba-n-*, *arba-t-*, *arba-ş-*, *arbiş* (< *arba-ş*), *arbiş+çı*, *arbis* (< *arbiş*), *arbis+çıl*, *arbal-ıvı*, *arba-g*, *arbak*, *arpağ*, *arbiğ*, *arbağcı*, *arpağcı*,

³ Köktürkçe döneminde iç ve son sesteki süreksiz patlayıcı /-b/ sesleri Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren sızıcılaşıp sürekli /-v-, -v /, /-w-, -w /'ye dönerler.

arbakçi gibi farklı türevlerinin Çağatayca, Teleütçe, Şorca, Hakasça, Kazakça, Kırgızca, Karakalpakça, Yeni Uygurca, Başkurtça, Yakutça, Osmanlıca ve Türkiye Türkçesi ağızlarında görüldüğünü (Yıldız, 2018: 281-282) ifade etmiştir.

Eski Türklerde *sihir yapmak* manasında kullanılan *arbamak* sözcüğü Anadolu'da *arpa* şeklini almış ve 15. yüzyıl Anadolu sahasında yazılmış Türkçe kitaplarda geçen *arpacı* sözü bu metinlerde *falçı* karşılığında kullanılmıştır (Ögel, 1985: 158). *Tarama Sözlüğü*'nde de *arpacı* ve *arpa salmak* karşılığı olarak *falçı*, *arpa atarak fala bakma* anlamları verilmiştir (*Tarama Sözlüğü*, 19 Mart 2024). Eskiden beri kutlanan, çeşitli ritüellerin yapıldığı Türklerde yılbaşı olarak kabul edilen başta Nevruz tören ve kutlamalarında olmak üzere her yıl belirli günlerde veya zaman aralıklarında çeşitli fal bakma yöntemleri görülmüştür. Bazen oyun amacıyla da gerçekleştirilen fal uygulamaları, bazen fal veya niyet tutma/çekme şeklinde eğlenmek amacıyla da yapılan toplantılarda uygulanmıştır (Yücel, 1999: 406).

“Derleme Sözlüğü’nde Geçen Zaman Adları” yazısında Ceren Selvi (2020: 195) *abril*, *abil*, *abré*, *abril*, *abrol*, *abru*, *april*, *april*, *april*, *arbil*, *arbul*, *albir*, *albur* kelimelerinin kullanıldığı bilgisini vermiştir. *Derleme Sözlüğü*'nde nisan ayı için kullanılan kelimelerden biri de *açaray*'dir. Yukarıda *april* kelimesinin kökeniyle ilgili vermiş olduğumuz bilgilerde de Yunanca *açmak* anlamına gelen eylem adıyla *ilkbahar* anlamındaki sözcüklerinin aynı kökten gelmesiyle tesadüfi bir örtüşme göstermekte olup bu durum şaşırtıcı bulunmuştur.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in nisan anlamında kullanıldığı bilgisi verdiği bir diğer sözcük ikinci anlamına gelen ikindir. Yılın ikinci ayı sayılmasından dolayı bu adlandırmayla ilgili bilgi doğru olup birçok kaynakta tanıklanmıştır. On iki hayvanlı Türk takviminde *ikinci ay*, Uygurlarda *ikinci ay*, Kırgızlarda *çın kuran*, Sahalarda *muus ustar*, Tuvalarda *iyi ay* (Aksu, 2018: 388).

Her ne kadar kelimenin kökeninin Türkçe olduğuyla ilgili yanlış olsa da Hüseyin Hüsâmeddîn'in *april/abru* kelimesiyle ilgili yapmış olduğu etimolojik tahlilde;

- *arba-labra-* kelimesinin varlığı ve anlamıyla ilgili vermiş olduğu bilgiler,

-Kelimenin metatez (göçüşme) ile r-b/b-r değişimi geçirdiği,

-Bahar aylarında Nevruz başta olmak üzere Türklerin belirli günlerde kutladığı tören veya toplantılarda bazen fal bakmak bazen de oyun maksadıyla sihir-büyü gibi uygulamaların var olduğu bilgileri doğrudur.

Bayuz [Mayıs]: Mayıs adının aslında *bayuz* olduğunu, bu şeklin Moğolcaya ve Rumcaya m'li türevleriyle geçtiğini iddia eden Hüseyin Hüsâmeddîn, kelimenin kökeninin *baymak* eylemine dayandırarak şu izahı yapmıştır:

“İnsânı neş'e ve neşâtiyla *bayacak ay* demektir. Moğol tîresinde *maygun* (*baygun*) gibi *mayguz* ve *mayuz* denilmiş ve ba'dehû Rûmlar *mayıs* (*mayız*) şeklinde isti'mâl etmekle bu da Rûmca zann olunmuştur. Bu ayın on ikinci gününden i'tibâren üç günü bayram olup *bayka* (*mayga*) nâmı verilmiş idi. Bu aya Üçünç, Üçünd denir. Üçüncü ay demektir” (Kurt, vd., 2022: 222).

Mayıs adının kökeni Latince *maius*, Roma mitolojisinde bereket ve toprak tanrıçası olan Vulkan'ın karısı *Maia*'ya dayandırılır (Ülgen, 1946: 61). Mayıs, Latince *Majus*'tan, *Maius mensis Mayıs ayı*, Latince *magnus* kelimesiyle aynı kökten gelen *Maja*, *Maia*'dan [*mag-ya harika olan, fem. *meg- harika] kökünden türetildiği de düşünülmektedir. *Maia* kelimesinin anlamı Latince *artış getirendir* [*mag-ya- büyük olan, *meg- büyük] (*Online Etymology Dictionary*, 7 Nisan 2024). Yunan mitolojisinde Atlas'ın kızı, Hermes'in annesi olan *Maia*, Ülker takım yıldızlarından biridir. Diğer görüş de kelimenin *anne, iyi anne, kadın; üvey anne, hemşire, ebe* anlamlarıyla ilişkili olduğudur (*Online Etymology Dictionary*, 7 Nisan 2024).

Çağdaş Türk lehçelerinde; Azerbaycan Türkçesinde *may*, Başkurt Türkçesinde *may*, Kazak Türkçesinde *mamır*, Kırgız Türkçesinde *buğu may*, Özbek Türkçesinde *mäy*, Tatar Türkçesinde *may*, Türkmen Türkçesinde *may*, Uygur Türkçesinde *may bäsinci ay Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, 7 Nisan 2024), Altay *may* (Aydın, 2002: 47), Saha Türkçesinde *ıam ıya*, Tuva Türkçesinde *uş ay* (Aksu, 2018: 388) şeklindedir.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in *mayıs* kelimesinin kökeniyle ilgili verdiği bilgilerde doğruluk payı bulunmaktadır. Hüseyin Hüsâmeddîn *mayıs* kelimesinin *bayuz* kelimesine dayandırmakta ve bu kelimenin de kökünün Türkçe *bay-* eylemine bağlamaktadır. *Güncel Türkçe Sözlük*'te 1. Yiyecek midneyi bulandırmak, midede ezinti yapmak. 2. Birini aldatmak, kandırmak, etki altında bırakmak. 3. Birine can sıkıntısı vermek, sıkmak, bunaltmak. (*Güncel Türkçe Sözlük*, 8 Nisan 2024) anlamlarıyla yer alan *bay-*, Eski Türkçede *bayıl-*, *mayış-* gibi türevleriyle bulunmaktadır. Hasan Eren (*Etimoloji Sözlüğü*, 8 Nisan 2024), *mayış-* kelimesine *çok yemekten, sıcaktan veya zevkten gevşemek* anlamını verirken kelimenin Orta Türkçede *mayış-* (*yere*) *yapışmak* olarak geçtiğini ve *Divânü Lugati't-Türk'te kendisine bir iş buyurulduğunda onu kabul etmemek için inatçılıktan veya tembellikten yere yapışmak* anlamında kullanılan kelimenin *may-* (*bañ* kelimesiyle ilgili olduğunu Clauson'dan (1972: 772) nakleder. *Divânü Lugati't-Türk'te (meyve) çok bekletildiği için sulu ve nemli olduğundan bozulmak* anlamında yer alan *mayıl-* kelimesinin kökü ise **may-* (**bañ-*) *to be over-ripe (aşırı olgunlaşmak, olgun olmak)* kelimesine dayandırılmıştır (Clauson, 1972: 772). Nişanyan, Eski Türkçe *mayış-* *gevşemek, kendinden geçmek* fiilinden evrildiğini bu fiilin aynı anlama gelen *mayıl-* fiili ile eş kökenli olduğunu, bunun da **bayıl-* *gevşemek, uyuşmak* fiilinden dönüştüğünü söyler. Clauson (1972: 772) Eski Türkçede yazılı örneği bulunmayan **bañ-* biçiminden türetilme ihtimali olduğunu;

ancak bunun kesin olmadığını ifade eder. Nişanyan, *mayıs-* kelimesinin en erken tanıklandığı kaynağın *Divânü Lugatî't-Türk* olduğunu söyler: er yérke *mayışdı* [adam kendinden geçerek yere yapıştı.] (*Nişanyan Sözlük*, 7 Nisan 2024).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in kelimeyle ilgili verdiği bir diğer bilgi de kelimeye Moğolcada "*maygun (baygun)* gibi *mayguz* ve *mayuz* denilmiş" olmasıdır. Orçun Ünal (2016: 130-131) Klasik Moğolcada *neşe, kut, mutluluk, haz, zevk; bayram, selamlama, kutlama, tebrik* anlamlarında *bayar*, *sevinmek, mutlu, neşeli, sevinçli ve memnun olmak; tahmin olmak, doymak* anlamlarında *bayas-* kelimelerinin **baya sevinç, neşe* anlamına gelen ortak bir kökle ilgili olabileceğine dikkat çekmiştir. Ünal, *Divânü Lugatî't-Türk*'te *badram* kelimesine *halkın hep birlikte yaşadığı sevinç ve eğlence hâli*, Oğuzlarda *bayram şenlik, şölen günü*, Orta Türkçe döneminde *bayram* olarak tanıklanan kelimenin kökeniyle ilgili görüşlere yer vermiştir. Kelimenin asıl şeklinin Doerfer'in *badram*, Mustafa Argunşah ve Galip Güner'in *bayram* olduğunu düşündüklerini aktarmıştır (Ünal, 2016: 131). Argunşah ve Güner (2008: 6), kelimenin *Divânü Lugatî't-Türk*'te *badram* olarak yer almasının sebebinin benzeşme ve karıştırma olduğunu, kelimenin Hakasça *payram* şeklinin de aslının *bayram* olduğunu düşündüğünü ifade ederler.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in vermiş olduğu "Bu ayın on ikinci gününden itibaren üç günü bayram olup *bayka (mayga)* nâmı verilmiş idi" bilgisindeki *bayka* kelimesinin de Çağatay Türkçesinde *düğün, toy, eğlence, eğlence topluluğu, düğün alayı* (Ünlü, 2013: 110); Altay Türkçesinde *bayga at yarışı* anlamında (Ünal, 2016: 131) kullanıldığı görülmüştür.

Kelimenin çağdaş Türk lehçelerinde ve Klasik Moğolca şekilleri: "Türkmen Türkçesinde *bayram bayram*; Karaçay-Balkar Türkçesinde *baydam sevinç, mutluluk, neşe*; Hakasçada *payram bayram*, Tuva Türkçesinde *bayır bayram, kutlama*; Klasik Moğolcada "*bayar* ← Tü. **bayar veya *bayır* > **bayr+a-* > **bayra-* > **bayra-m* > **bayram*. 2. **baya* ← Tü. **bayā* > **bay* > **bay+ra-* > **bayra-m* > **bayram*" dır (Ünal, 2016: 131).

Köken olarak iddia ettiği gibi Türkçe olmayan *mayıs/bayuz* kelimelerinin etimolojik tahlilinde Hüseyin Hüsâmeddîn;

-Türk dilindeki b-m değişiminden,

-*bay-* kelimesinin anlam sahasından,

- Çağatay Türkçesinde *eğlence, bayram* anlamına gelen *bayka* ve Altay Türkçesinde *at yarışı* anlamında tespit edilen *bayga* kelimelerinin varlığının farkındadır.

Başal, Esren⁴ [Haziran]: Hüseyin Hüsâmeddîn, haziran anlamında iki sözcüğün kullanımından bahsetmiştir:

“*Başal*, azık başaracak, başak toplayacak ya'nî mevsim-i hasâd olan ay demektir. Bu ayın Türkler arasında ikinci derecede meşhûr olan bir adı da “*esren*”dir. “*Esremek, üzürgemek*” ya'nî *esirgemek* masdarından me'hûz bir sıfat olup “*esiren*” dahi denmekle ba'de't-ta'rib “*Hazîrân, Hezîrân*” denmiş ve ikinci birinciye galebe etmiştir.” (Kurt, vd., 2022: 222).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in kökenini Türkçe *esremek, üzürgemek* fiillerine dayandırdığı ve *esirgemek* fiilinden *esiren*<*hazîrân/hezîrân* şekli aldığını iddia ettiği kelimenin kökeni Süryanice *heziron* olup anlamı sıcaktır (Ülgen, 1946: 61). Nişanyan'a göre Süryani takviminin onuncu ayı olan bu sözcük Aramicede/Süryanicede “domuz, yaban domuzu” sözcüğünden türetilmiştir (*Nişanyan Sözlük*, 8 Nisan 2024).

Fatih Erbay ve Hidayet Duyar'a ait çalışmada (2021: 73) *Kâmûs-ı Türkî*'de “*asramak*, aslı “*esremek*” ve Çağatay imlâsınca اسراماك, اسراماق şekillerinde olup 1. Korumak, saklamak, hıfz etmek. 2. Rahm edip, vikâye, muhâfaza, himâye, sıyânet etmek: Allah esirgesin. 3. Dirîğ etmek, acıyıp vermemek, kıyamamak, imsâk etmek.” anlamlarıyla kullanılmaktadır. Sözcük, Eski Türkçede *asra-* <*asra-* Besleyip, büyütme olarak geçmektedir (Clouston, 1978: 250). *Asarmak, asramak* kelimelerine *Tarama Sözlüğü*'nde (*Tarama Sözlüğü*, 14 Nisan 2024) Muhafaza etmek, sakınmak, esirgemek, korumak, *Derleme Sözlüğü*'nde (*Derleme Sözlüğü*, 14 Nisan 2024) *asramak, asartmak* şekillerinde beslemek, büyütme, yetiştirmek, korumak; budamak, bakmak; yetişmek, büyümek; iyi kullanmak anlamları verilmiştir. Andreas Tietze, sözcüğün Moğolcada asara şeklinde olduğunu yazmıştır (Tezcan, 2016: 450). Asramak “büyütme, korumak, himaye etmek” fiili Moğolca asara(h) 13. yüzyılın ilk yarısından sonra Türkçeye geçmiştir. Klasik Moğolcada asara: “sevecan, yetiştirmek, beslemek” anlamına gelmektedir. Moğolca asara'-nın aslında Türkçe aş 'yemek' sözcüğünden geldiği ve Türkçe kökenli bir sözcük olduğu incelenmiştir (Tumenbayar, 2021: 32).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in haziran anlamında kullanıldığını yazdığı ilk sözcük ise *başal* kelimesidir. *Başal* sözcüğünün kökeniyle ilgili Hüseyin Hüsâmeddîn'in ilk yorumu, *başarmak* azık başaracak ay'dır. *Azık başaracak* ifadesinden kastedilen azık tamamlama, elde etme manasında *başarmak* fiiliyle ilgili olmasıdır. Nişanyan'da (*Nişanyan Sözlük*, 14 Nisan 2024) sözcüğün Orta Türkçe *başğar-* “1. bitirmek, sona getirmek, 2. başa çıkmak” fiilinden dönüştüğü, sözcüğün baş sözcüğünden +(g)Ar- ekiyle türetildiği bilgisi yer alır. *Güncel Türkçe Sözlük*'te *başarmak* Bir işi istenilen bir biçimde bitirmek; muvaffak olmak (*Güncel Türkçe*

⁴ Latin harfli metinde “esran” okunmuştur. Kelimenin uyuma göre “esren” ya da “asran” okunması gerekmektedir (Kurt, vd., 2022: 222).

Sözlük, 14 Nisan 2024), *Tarama Sözlüğü*'nde 1. *İdare etmek*.2. *Elde etmek, istediğini bulmak*. (*Tarama Sözlüğü*, 14 Nisan 2024) anlamlarındadır.

İkinci yorumu ise kelimenin *başak toplayacak ay* anlamına geldiğidir. Buna göre kelimenin kökeninin *ekin başı* anlamına gelen *başak* kelimesine bağlamasıdır. Hasan Eren başak kelimesinin anlamını “arpa, buğday gibi ekinlerin, taneleri taşıyan başı”, Anadolu ağzlarında “tarlalarda kalmış veya dökülmüş başak” olarak verir. Eren, Orta Türkçede *başak* kelimesinin “okun veya kargının ucuna geçirilen demir, temren” anlamında kullanıldığı bilgisini verirken kelimenin daha sonraları “ekin başı” anlamında kullanıldığını yazmıştır. Baş kelimesinin -(a)k küçültme eki türetildiğini (Clouston, 1972: 378) diyalektlerde baş kelimesinin de *başak* olarak kullanıldığı bilgisini verir. Türk diyalektlerinde okun ucundaki sivri demire temren (> demren) adının verilmesiyle bu adın Oğuzcada temürgen olarak yayılması neticesinde başak adının bir kısım diyalektlerde sadece “ekin başı” olarak kullanıldığını söyler (*Etimoloji Sözlüğü*, 14 Nisan 2024). Tietze’de de başak kelimesine “ekin taneleri taşıyan kılçıklı başı” anlamı bulunmaktadır (Tezcan, 2016: 1/605). Çağdaş lehçelerde kelime; başak (TatK., Bşk., Kırg.),baş (Trkm., Blk.),bas (KKlp.), maşak (Kırg., Türkî),masak (Nog., KKlp., Kzk.),pazak (Sag.),puçax (Çuv.),puşax (Çuv.) (Gülensoy, 2007: 119) şeklindedir.

Hüseyin Hüsâmeddin’in *haziran* kelimesinin kökeniyle ilgili yapmış olduğu köken tahlili doğru olmasa da dayandırdığı *asramak* fiilinin anlamına ve eski biçimine hâkim olması doğrudur. *Haziran* için kullanılan ikinci kelime *başal*’dır. Hüseyin Hüsâmeddîn kelimeyi dayandırdığı iki kelime de baş kelimesinden türemiştir. Özellikle hasat mevsimi olan haziran ayı için ekin başı anlamına gelen başak ve bazı diyalektlerde kullanılan baş kelimesi anlamsal olarak mümkün gözükmektedir. Kelimenin halen Burdur’da *haziran* anlamında kullanılması (*Derleme Sözlüğü*, 14 Nisan 2024) özellikle ülkemizde hasat aylarının Haziran, Temmuz, Ağustos olduğu düşünüldüğünde baş (ekin başı-başak) almak ile ilgili olabilir mi sorusunu akla getirmektedir.

Başal kelimesinin baş isminden +al ekiyle türetildiği düşünülmüştür. +Al eki “Ad ve sıfattan o hale geçmek” anlamında fiiller yapmaktadır. *alal-* gibi. (Gülensoy, 2007: 61).

Tamuz [Temmuz]: Hüseyin Hüsâmeddîn *temmuz* kelimesini de köken olarak Türkçeye dayandırmıştır. Hüsâmeddîn, sıcaklığı arttırmak, harekete geçirmek ve değiştirmek manasına gelen *tammak* fiilinden bahsederek, yine aynı kelimeden hamam manasında *tamur*, cehennem manasında *tamuk* ve *tamu* kelimelerinin türetildiğini yazmıştır. Yazar, *tamak*, *damak* ve *dimağ*; *tamar*, *damar* kelimelerinin de aynı kökten geldiğini söylemiştir. Hüsâmeddîn’in aynı kökten türetildiğini savunduğu diğer bir kelime de *tamçı* ve *taman* kelimeleridir. Yazar tüm bunların Eski

Türkçe *tammak* fiilinden türediğini ve *temmuz* olarak Rumca bilinen kelimenin asıl şeklinin *tamuz* olduğunu ve ikisinin birbirinden farkı olmadığını ifade etmiştir:

“Harâreti tezâyüd eden ay demektir. Tezyîd-i harâret eylemek, nakl ve tahvîl etmek ma'nâsına olan “tammak” masdarından me'hûz olup hamâma “tamur” ve cehenneme “tamuk-tamu” ve kuvve-i hâssa-i ma'lûmeye “tamak-damak-dimag” ve harekât-ı garîziyyeyi nakl ve tahvîl eden a'zâya “tamar-damar” ve tercümâna “tamçı-taman” denmesi, bu aslın fûrû'u olduklarını gösterir. El sine-i âmmede müsta'mel olan “temmûz” bu tamuz'un aynıdır. Rûmcası değildir.” (Kurt, vd., 2022: 222).

Temmuz ayının kökeni Sümer diline uzanmaktadır. Sümer medeniyetinde ilkbaharda doğurganlık sembolü olan *dumuzi* daha sonra *dumu-zid*, *dumuzi* ve son olarak *damu-zid*'e dönüşmüştür. Mezopotamya inancında ilkbaharda yenilik, doğurganlık sembolü olan bir bereket tanrısı olan *Tammuz*'un Akad dilindeki şekli *Tammuzi*'dir. Yahudi takviminin 4. Ayı olan *tammuz*, Yunan mitolojisindeki Adonis'i temsil eden *Babil dumuzi* ile özdeşleşmiştir. *Tammuz* ilk olarak MÖ 2600–MÖ 2334 başlarındaki metinlerde geçmekte olduğu, ancak bu kelimeyi ortaya çıkartan kültür çok daha eskiye dayandığı düşünülmektedir (*Britannica*, 3 Nisan 2024).

Güncel Türkçe Sözlük'te kökeni Arapça olarak belirtilen sözcük (*Güncel Türkçe Sözlük*, 16 Nisan 2024), Kıpçak Türkçesinde *temmûz*, Harezmi-Altınordu Türkçesinde *temmûz*, *tamûz* ve Çağatay Türkçesinde *temûz*, *temmûz* [*yaz mevsimi*] ve Osmanlı Türkçesinde *temmûz* şeklinde yer almaktadır. (Küçük, 2018: 314).

İlk olarak Hüseyin Hüsâmeddîn'in *temmuz* kelimesinin kökenini dayandırdığı *tammak* eyleminden bahsetmek doğru olacaktır. Hüsâmeddîn'in sıcaklığı arttırmak, harekete geçirmek ve değiştirmek manasına geldiğini söylediği kelime Eski Türkçe *tammak* “damlamak” (Clauson, 1972: 503), *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*'nde fiil kök olan *tammak* ise sözlükte *tammak*, *dammak*, *tamlamak*, *pelmek* kelimeleriyle aynı anlamda yani *damlamak* olarak yer almaktadır (Ünlü, 2013: 1073). *Tarama Sözlüğü*'nde *tammak-dammak*, *damlamak*, *damla damla akmak* anlamında yer alırken (*Tarama Sözlüğü*, 15 Nisan 2024), *Derleme Sözlüğü*'nde *tammak* karşılığında 1. *Kuşkulanmak; içine doğmak, bilmek*. 2. *Damlamak; dammak* karşılığında ise 1. *Damlamak*. 2. *Gelmek*. 3. *Ekmeği yemeğe batırmak, daldırmak*. 4. *Akla gelmek, önceden hissetmek, sezmek, ummak; doğmak* anlamlarına rastlanmıştır (*Derleme Sözlüğü*, 15 Nisan 2024).

Ölçünlü Türkçede kullanılmayan *tammak* fiilinden Türkiye Türkçesinde +AlA- ekiyle *tamlamak>damlamak* kelimesi türetilmiştir (*Nişanyan Sözlük*, 15 Nisan 2024).

Gülensoy, *dammak* “damlamak” kelimesinin Orta Türkçede *tamgır-*, *tamgırar* (DLT) şekli ve Moğolcada *tamamak* şeklinde olduğunu belirtmiştir (Gülensoy, 2007: 264).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in alakalandırıldığı diğer kelimelerden biri de *temmuz* ayının sıcak olmasıyla mantıksal olarak örtüşen; ancak etimolojik olarak pek mümkün gözükmeyen *tamu* kelimesidir. Eski Türkçede *cehennem* anlamında olan *tamu* kelimesinin kökeni kaynaklarda Soğdca olarak gösterilmiştir (Clauson, 1972: 503; Caferoğlu, 1968: 223). *Altayca-Türkçe Sözlük*'te *tamı* (Gürsoy-Duranlı, 1999: 167); Kazan-Tatar Türkçesinde, *temuğ* (Öner, 2009: 272) olarak bulunan sözcüğe cehennem anlamıyla ilgili olarak *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*'nde "çok sıcak yer, zor hayat" anlamları da verilmiştir (Kuyma, 2015: 877). Yani kelimenin *tammak* fiilinden türetildiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır.

Hüsâmeddîn'in aynı kökten türetildiğini iddia ettiği kelimelerden biri de *tamak>damak* kelimesidir. Hasan Eren (*Etimoloji Sözlüğü*, 15 Nisan 2024), Orta Türkçede *tamgak* olarak bulunan sözcüğün, Kâşgarlı Mahmud tarafından Oğuz ve Kıpçaklarda *tamak* biçiminde olduğu bildirilmiştir. Clauson (1972: 505) *tammak* yani damlamak kökünden geldiğini yazmıştır. Nişanyan'da *damak* sözcüğüyle ilgili Eski Türkçede boğaz, geniz anlamındaki *tamgak*'tan geldiğini ve sözcüğün Eski Türkçe *tammak* "damlamak" fiilinden Eski Türkçe +(g) Ak ekiyle türetildiği bilgisi verilmiştir (*Nişanyan Sözlük*, 15 Nisan 2024).

Yine aynı kökten türetilen bir diğer kelime de *damar*'dır. Eski Türkçede *tamar*, *tamır* (Clauson, 1972: 508), Orta Türkçede *tamur* şeklinde bulunan sözcük, Oğuz Türkçesinde *tamar* biçimindedir. Eski Kıpçakçada da *tamar* olarak bulunan sözcüğün kökeni *tammak* damlamak köküne dayanmaktadır (*Etimoloji Sözlüğü*, 15 Nisan 2024).

Hamam anlamında kullanıldığını yazdığı tamur kelimesiyle ilgili olarak Clauson'da (1972: 505) *tamğır-* kelimesiyle karşılaşılmıştır. Kelimenin kökeni *tam-*; *tamçur-* fiiline dayandırılmış olup Hakasçada *tamğır-* şeklinin kullanıldığı yazılmıştır. Kelimenin yazarın ifade ettiği hamam anlamına rastlanmamıştır.

Yine Hüseyin Hüsâmeddîn'in aynı kökten türediğini ve tercüman anlamına geldiğini iddia ettiği *tamçı* kelimesi Çağatay Türkçesinde *tamçı* ve tamlar yani su damlası, katre anlamlarında kullanıldığı görülmektedir (Ünlü, 2013: 1073). Kelimenin Eski Türkçede *posta menzili* anlamına gelen *yam* kelimesinden türetilen *yamçı haberci*, *ulak* olmalıdır. Kelime, Clauson kelimenin Çince *posta menzili*, *durmak* gibi anlamlara gelen *zhan* kelimesine dayanabileceğini söyler. Tarama sözlüğünde *yam* kelimesinin *at*, *menzil atı* anlamı bulunmaktadır (*Tarama Sözlüğü*, 17 Nisan 2024).

Bir diğer kelime ise *dimağ*'dır. Sözcük Arapça kökenli olup muhtemelen Eski Türkçede *nezle* anlamına gelen *tumagu* (>*tumağı-dumağı*) (Clauson, 1972: 505) kelimesiyle ilişkilendirerek bu yorumda bulunmuştur.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Hüseyin Hüsâmeddîn'in *temmuz* kelimesinin kökeniyle ilgili yapmış olduğu tahlil doğru değildir. Hüseyin Hüsâmeddîn bu tahlili dayandırdığı *tammak* fiiliyle ilgili ve buradan türetilen

kelimelerle ilgili vermiş olduğu bilgilerden *damak* ve *damar* kelimelerinin *tammak*(>*dammak-damlamak*) fiilinden türetildiği doğrudur. Ancak Eski Türkçede *cehennem* için kullanılan *tamu* sözcüğünün kökeni kaynaklarda Soğd diline dayandırılmaktadır.

Berkit [Ağustos]: Hüseyin Hüsâmeddîn'in kökeninin Türkçe olduğunu iddia ettiği ay adlarından biri de *ağustostur*. Hüsâmeddîn, *ağustos* kelimesini köken olarak kuvvetli, sağlam anlamındaki *berk* kelimesine bağlayarak *kurak ve sıcak ay* anlamında ilk olarak *ağustos* için *berkit* kelimesinin kullanıldığını iddia etmiştir. Yazar Moğol yöresinde *merkit* olarak kullanılan kelimenin daha sonra *oğuzita* dönüştüğünü ve gelişiminin Rumcaya *oguzitus>ogustus* olarak geçtiğini nihayetinde *augustusa* dönüştüğünü bildirmiştir:

“Kavî, salâbetli ve berk olan şeylere denir ki kurak ve sıcak ay demektir. Moğol tîresinde “*merkit*” ta'bîr edilen bu aya ba'dehû “*Oğuzit*⁵” denmiştir. Oğuz Hân, bu ayda câlis-i taht-ı hâkânî olduğu cihetle ona nisbet edilmiştir. “*Oğuzit*” kelimesini ba'dehû Rûmlar “*Oğuzitus* ve *Ogustus*” şekline sokup Rûmca zann etdirmişlerdir. Maksad *Ağustos* ayıdır” (Kurt, vd., 2022: 222).

Ağustos, Yunanca *ávγustos* *άγουστος* sözcüğünden alıntıdır (Tezcan, 2016: 278). Refet Ülgen, *ağustos* için ilk olarak altıncı anlamına gelen *sextilis* kelimesinin kullanıldığını, daha sonra Roma senatosunca, İmparator *Agustos*'a övgü olarak kullanılmaya başlandığını söyler (Ülgen, 1946: 61). İlk Roma imparatoru *Augustus* *Sezar*'ın (*Octavianus*'un) (MÖ 27- MS 14) lakabı olan kelime, *Tietze*'de (Tezcan, 2016: 278) “yüce, uğurlu, kuşların iyi alametleri ile doğmuş veya tahta çıkmış”, Latince *avis* “kuş” kelimesine dayandırılırken Nişanyan, Latince *augere* artmak, büyümek, yücelmek fiilinden türetildiğini yazmıştır (Nişanyan Sözlük, 17 Nisan 2024).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in *ağustos* için kullanıldığını söylediği *berkit* kelimesinin kökenini dayandırdığı kelimenin ilk hali *berk* kelimesidir. Ölçünlü dilde de kullandığımız *berk* kelimesine *Güncel Türkçe Sözlük*'te “1. Sert. 2. Sağlam.” anlamları verilmiştir. *Sağlamlaştırmak*, *pekiştirmek* anlamlarına gelen *berkitmek* kelimesiyle ilgili olarak *Tietze*'de (Tezcan, 2016: 639) *Derleme Sözlüğü*'ndeki “sıkıca yerleştirmek, bağlamak” anlamına, *berkimek*, *bekimek*, *berkimek* “sağlamlaştırmak” anlamlarına yer vermiş ve kelimenin Eski Türkçedeki *bek* kelimesine dayandığını Clauson'dan nakl etmiştir [< Etk. *bekü*-<*bek*] (Clauson, 1972: 325). Nişanyan, *berkitmek* fiilinin *berk* sözcüğünden Eski Türkçe isimden fiil yapan **+It-** ekiyle türetildiğini söyler (Nişanyan Sözlük, 17 Nisan 2024). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*'nde *berkitmek* “sağlamlaştırmak, iyice yerleşmek, sağlamlamak” olarak bulunmaktadır. (Ünlü, 2013: 126). Sözcüğün *Tarama* ve *Derleme* sözlüklerinde “sağlamlaştırmak, tahkim etmek,

⁵ Latin harfli metinde kelime “*Oğuzit*” okunmuştur. Ünlü uyumuna göre kelimenin “*Oğuzıt*” okunması gerekmektedir (Kurt, vd., 2022: 222).

pekitmek, kapatmak, tıkamak, örtmek, sıkıştırmak, sertleştirmek, katılaştırmak, vurmak, bastırmak, pekiştirmek, sıkıca bağlamak, sıkmak, germek, yamamak” gibi anlamları mevcuttur.

Hüsâmeddîn, kelimenin Moğol yöresinde *merkit* olarak kullanıldığını ve daha sonra *Oğuzıt* kelimesine dönüştüğünü yazmıştır. Türkçe ve Moğolca arasında b-m değişikliğine örnek teşkil edebilecek örnekler mevcut olmakla⁶ birlikte söz konusu sözcükle ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Hüseyin Hüsâmeddîn’in *ağustos*, *kurak ve sıcak ay* anlamında bildirdiği *berkit* kelimesi *Derleme Sözlüğü*’nde İstanbul’da *ağustos* ayı için tanıklanmış gözükmektedir (*Derleme Sözlüğü*, 17 Nisan 2024).

Hüsâmeddîn’in bu tahlili yaparken *berk* kelimesinden yola çıktığını düşündüğümüzde *berk* isim köküne getirilen isimden fiil yapan + (i)t- ekiyle berkitmek fiili ortaya çıkmaktadır. Ağustos ayının sıcaklığı en sert olduğu kurak bir mevsim olduğu düşüncesiyle anlam olarak mümkün gözükmekte ise de *Derleme Sözlüğü* dışında ağustos anlamında kullanılan *berkit* ismine rastlanmamıştır.

Hüseyin Hüsâmeddîn, İmparator Augustus’un lakabı olan *ağustos* kelimesini iyi niyetli bir milli hissiyatla Oğuz Kağan’la bağdaştırmış ve Oğuz Kağan’ın tahta çıkışının kutsanmasında kelimenin *Oğuzıt*’a sonrasında Rumlar tarafında *Oguzitus* şekline dönüştürüldüğünü iddia etmiştir. Eski Türkçede pek çok örneği bulunan ve Hüseyin Hüsâmeddîn’in bildirdiği Oğuz kelimesine getirilen çokluk anlamı veren +(X)t ekidir. İlk örneklerine Köktürkçe döneminde rastlanılan ekin bazı örnekleri şunlardır: *Oglıt* (oğullar) < oğul; *yılpagut* (alpler; yiğitler) < *yılpagu~alpagu; kanat (kanat) < *kana (kanat tüyü); krş. Moğolca qana (kanat tüyü). Ek /n/ ile biten ünvanlara geldiğinde ise n ünsüzü düşmektedir: *Tarkat* (tarkanlar) <tarkan; *tigit* (prensler) <tigin; *sejüt* (generaller) < sejin (Akteker, 2023: 35).

Sonuç olarak Hüseyin Hüsâmeddîn;

- Berk ve berkitmek kelimelerinin anlamlarıyla ilgili verdiği bilgiler doğrudur.
- Berkit kelimesinin ağustos anlamında *Derleme Sözlüğü*’nde (İstanbul) bulunmaktadır.
- Her ne kadar kelimenin kökeni Türkçe olmasa da ağustos kelimesinin kökeni olarak verdiği ve Oğuz kelimesine getirilen Türkçe + (X)t ekinden haberdardır.

Oylal [Eylül], Ciyan [Kuyan] :

⁶ Moğolcada mindasu(n) “işlenmemiş ipek”, “mündatu” kelimesi Maitrisimit’te “bandatu; “minder” kelimesi Dîvânu Lugâti’t-Türk’te geçen “mündaru” ile karşılaştırılması gerektiğini düşünmekte ancak Räsänen ve Egorov ile birlikte bu kelimenin etimolojisini Türkçe “bin-“fiiline dayandırmaktadır (Kılıç, 2020: 70).

Hüseyin Hüsâmeddîn, *eylül* ayının *oylal* kelimesinden geldiğini iddia etmiştir. *Güncel Türkçe Sözlük*'te "Bir konuyla ilgili fikir alışverişinde bulunma; *oylaşma* anlamına gelen Arapça müzâkere ve danışma anlamına gelen müşâvere sözcükleriyle izahını yaptığı bu ayda Oğuz Han'ın memleketin bilir kişilerini toplayarak bir danışma meclisi oluşturduğunun rivayet edildiğini yazmıştır. Hüsâmeddîn, *oylak* da denen bu ayın müşâvere ve müzâkere edilecek ay demek olduğunu yazmış ve kelimenin kökünü de Türkçe *oylamak* fiiline bağlamıştır:

"Müşâvere ve müzâkere edilecek ay demektir. "*Oylak*" dahi denir. Müzâkere ve ibrâm etmek ma'nâsına olan "*oylamak*" masdarından me'hûz olup Oğuz Han bütün ukalâ-yı memleketi cem' ederek her yıl bu ayda bir meclis-i meşveret akd eylediği münâsebetle tesmiye edildiği mervîdir. "*Eylül*" dediğimiz bu "*Oylal*" kelimesinden muhaffefdir. Bu ay "*Cıyan (Kuyan)*" demekle de mezkûrdur (Kurt, vd., 2022: 222).

Refet Ülgen, *eylül* adını Akad diline dayandırmış, Akadların altıncı ayı olan *eylülün* "*Mutluluktan haykırmak*" anlamına gelen "*oululu*" fiilinden türetilme ihtimalinden bahsetmiştir (Ülgen, 1946: 61). Andreas Tietze (Tezcan, 2016: 676) Hristiyan Arapların takviminde dokuzuncu aya tekabül ettiğini ve kelimenin Arapçaya Süryaniceden geçtiğini yazmıştır. Eylül kelimesinin kökeniyle ilgili görüşlerden biri olarak Çiftçi (2019: 126), köken olarak kelimenin Babil dilinde geldiğini sonrasında İbraniceye, Aramiceye ve Arapçaya girdiğini yazmıştır. *Elul* kelimesinin hasat anlamında kullanıldığını belirten Çiftçi, söz konusu ay içinde Yahudilerin Tanrı'dan bağışlanmayı istediklerini söyler (Çiftçi, 2019: 127). Küçük (2018: 315-316), Türkçenin Osmanlı Türkçesi döneminden itibaren yazılı kaynaklarda rastlanılan kelimeyle ilgili ağızlarda birçok kullanımın mevcut olduğunu ifade etmiştir.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in eylül kelimesinin kökenini dayandırdığı *oylal* kelimesi iddiasına göre *oylamak* fiilinden türetilmiştir. Buna göre *oy* isminden isimden isimden fiil türeten +IA- ekiyle *oyla-* ve *oyla-* mastarından fiilden isim türeten -I+ eki ile türetilmesi gerekmektedir. *Oylamak* kelimesinin *Güncel Türkçe Sözlük*'teki anlamı "*oya koymak veya oya sunmak*"tır (Güncel Türkçe Sözlük, 27 Nisan 2024) ve Hüsâmeddîn'in kelimeyle ilgili vermiş olduğu anlam doğrudur⁷. Nişanyan, *oy* kelimesinin kökeniyle ilgili olarak kelimenin "*Türkiye Türkçesi oy veya üy ver- ses verme* deyiminden türetildiğini ve bu deyimdeki *oy* veya *üy* kelimelerinin de Eski Türkçede ün olarak geçen "*ses, ünlem, sesli tepki*" ünleminden geldiğini söylemiştir (*Nişanyan Sözlük*, 17 Nisan

⁷ *Oy* kelimesiyle ilgili olarak Vahit Türk, (2006: 6) kelimenin lehçelerde canlı "*fikir, düşünce*" anlamında değil, yine bu anlamları çağrıştıran düşünceyi açığa vurmak *oy* vermek ve kamuoyu olarak kullanıldığı bilgisini verir. Türk, bu kelimenin Arapça alıntı olan *rey*'in karşılığı olmak üzere lehçeler arası bir alıntı öge olduğunu söyler.

2024). Gülensoy, Nişanyan'ın fikrine katılmadığını, sözcüğün Eski Türkçede öy biçiminde bulunduğunu ve oy vermek ifadesinin “ses vermek, cevap vermek” anlamında olmadığını “fikrini söylemek, görüşünü belirtmek” anlamında olduğunu söyler (2007: 640).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in *oylamak* kelimesinin anlamıyla ilgili verdiği bilgiler doğru olmakla birlikte *eylül* kelimesinin kökeninin Türkçe olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Hüsâmeddîn'in *eylül* için kullanıldığını söylediği bir diğer kelime ise *Ciyan (Kuyan)*'dir. Tavşan anlamına gelen *kuyan* kelimesinin *kodan* olarak Orta Türkçe döneminden eski bir sözcük olabilme ihtimalinden bahseden Ertan Besli, Kuzey-Doğu şekillerinde *kodan, Çuvaş Türkçesi'nde *kuyan [*horan (d' den r- ile)], olarak Kuzey Doğu lehçelerinden Altay, Lebed ve Teleüt Türkçesi'nde *koyun / köyön yaşar (EDPT, 678) olarak yaşadığından bahseder (Besli, 2010: 300-301). Kelimenin c'li şekline rastlanmamakla beraber eylül ayı anlamında kullanımına da rastlanmamıştır.

İpeç⁸ [Ekim]: Hüseyin Hüsâmeddîn ekim ayı için *ipeç* sözcüğünden söz etmiştir. Sözcüğün ipek sözcüğü gibi türetildiğini, “parlak ay” anlamına geldiğini yazmıştır. Bu ayda Oğuz Kağan'ın düşmanlarını yenerek zaferler kazandığını ve ay adının da söz konusu parlak döneme işaret ettiğini öne sürmüştür:

“Parlak bir ay demektir. İpek vezninde “ipeç” dahi denir. Gûyâ Oğuz Hân bu ayda düşmanlarını bozup parlak bir muzafferiyet kazandığı münâsebetle tesmiye edilmiş, ba'dehû ta'rîb olunarak “ibâc, ibânc ve ibîn” denmiştir ki “Teşrîn-i Evvel” demektir” (Kurt, vd., 2022: 222).

İpeç kelimesinin ekim anlamında kullanıldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemiştir; ancak kaynaklarda “hafif ışık titreyerek parıldamak” karşılığında *ııldamak* (Derleme Sözlüğü, 25 Nisan 2024) ve “az ışıkla yanmak, parlamak” karşılığında *ipilemek* (Güncel Türkçe Sözlük, 25 Nisan 2024) fiillerine, “parlaklık veren şey” anlamında *ııldak* sözcüğüne (Tezcan, 2016: 540), pırıl pırıl anlamında *ııl ııl* ikilemesine, “parlaklık” anlamında *ırıpıltı* (Tezcan, 2016: 541), “az ateş” manasında *ipilti* sözcüklerine rastlanmıştır (Tezcan, 2016: 626).

Hüseyin Hüsâmeddîn *ipeç* kelimesinin türetilmesini ipek kelimesine bağladığına göre kelimenin ip isim köküyle ilgili olabileceğini düşündüğünü varsayabiliriz. İpek kelimesinin kökeniyle ilgili olarak Clauson (1972: 870) sözcüğün asıl şeklinin *yıp* olduğu bilgisini paylaşmıştır. Hasan Eren, “ipek böceği kozaları çözülerek çıkarılan ve dokumacılıkta kullanılan çok ince ve parlak tel” anlamını verdiği kelimenin Eski ve Orta Türkçede kullanılmadığını; ama Kıpçakçada *yipek* olarak kullanıldığı bilgisini

⁸ Latin harfli metinde kelime ipaç olarak okunmuştur. Ünlü uyumu gereği kelimenin ipeç ya da ipaç okunması gerekmektedir (Kurt, vd., 2022: 222).

vermiştir (*Etimoloji Sözlüğü*, 19 Nisan 2024). Eren, kelimenin kökenini *ip* sözcüğünü dayandırmıştır. İp sözcüğünün kökeninin ise belli olmadığını, Orta Türkçede *yıp* olarak bulunduğunu ve daha sonra *y*'nin etkisiyle *yip*'e dönüştüğünü ve Ana Türkçede **yip* olarak geçtiğini söylemiştir. İpek, Azerbaycan Türkçesi ipäk, Başkurt Türkçesinde yibäk, Kazak Türkçesinde jibek, Kırgız Türkçesinde cibek, Özbek Türkçesinde ipäk, Tatar Türkçesinde cifäk, Türkmen Türkçesinde yüpek, Uygur Türkçesinde ipäk olarak bulunmaktadır (*Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, 8 Nisan 2024).

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle *ipeç* ya da *ipaç* olarak okunabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. *İpeç* ya da *ipaç* olarak okunabilecek kelimenin kökeninin Hüseyin Hüsâmeddîn tarafından *yıp/yip*>*ip* şekilleriyle alakalı olduğunun bilindiği ve kelimenin ışıltı, parıltı, ışıldamak, parlamakla ilgili olduğu bilgisine sahip olduğu açıktır. İp kelimesine eklenen +(X)k ekiyle ipek kelimesinin ortaya çıktığı gibi Hüsâmeddîn ip kelimesinden *ipeç* kelimesini türetildiğini düşünmüştür. Kelimeyle ilgili iki ihtimal söz konusudur. Birincisi ip isim köküne getirilen bir +(X)ç eki, ikincisi de aynı isim köke getirilen isimden fiil yana +A- eki ve +(X)ç eki ile ip+e-ç olmuştur (tıkaç, topaç gibi). İlk ihtimalde geçen isimden isim yapan +eç eki Clauson tarafından çok nadir kullanılan bir ek olarak gösterilmiş ama örneklenmemiştir (Clauson, 1972: 41).

Tiber⁹ [Kasım]: Hüseyin Hüsâmeddîn'in on birinci ay olan Kasım için *tiber* kelimesinin kullanıldığını yazmıştır. Hüsâmeddîn, *tiber* kelimesinin direnç; dayanma, direnme gösterilecek ay anlamına geldiğini, Moğolcada *timar/timer* olduğunu ve daha sonra Arapçalaşarak dimâr haline geldiğini yazmıştır. Yazar kelimenin kökenini *tibmek* fiiline dayandırmıştır:

"Mukâvemet edecek ay demektir. Moğol tîresinde "*timar/timer*" ve ba'dehû ta'rîb olunarak "Dimâr" denmiştir. Bâlâda ma'nâsı ve fûrû'u beyân edilen "Tibmek" masdarından me'hûz olup "Teşrîn-i Sâni" demektir. Bunlar mehcûrdur." (Kurt, vd., 2022: 222).

Derleme Sözlüğü'nde kasım ayı için anlamında *tiber* (İstanbul) (Selvi, 2020: 196) kelimesine rastlanmıştır.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in kelimenin kökünü dayandırdığı *tibmek* fiili günümüz Türkçesindeki *tepmek* olmalıdır. *Güncel Türkçe Sözlük*'te *tepmek* karşılığı olarak 1. Hayvan, ayağıyla vurmak. 2. Üzerine basarak sıkıştırmak 3. Çokça yürümek. 4. Silah ateşlendiğinde arkaya baskı yapmak. 5. (mecaz) Değerini anlamamak veya kestirememek, geri çevirmek. 6. (mecaz) Yeniden ortaya çıkmak, tazelenmek,

⁹ Latin harfli metinde kelime "tibâr" olarak okunmuştur (Kurt, vd., 2022: 222). Ünlü uyumu gereği kelime "tiber" okunmalıdır.

depreşmek. Anlamları verilmiştir. Eski Türkçede de *tepmek* şeklinde olan kelimeye *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*'nde "vurmak, tepmek, çifte atmak (Caferoğlu, 1968: 234) anlamları verilmiştir. DLT'de tepik *tepiş, tepme; tepil-, tepiş-, tepük* türevleriyle bulunan kelime, Çağatay Türkçesi Sözlüğü'nde *tibmek* olarak "tepmek" anlamında yer almaktadır (Ünlü, 2013: 1124). Çağdaş lehçelerde; tep- (Özb.); täp- (Az., Uyg.); teb- (Kzk., Kırg.), tib- (Bşk., TatK.), dep- (Trkm.) şeklindedir. Kelimenin kasım ayı anlamına *Derleme Sözlüğü* dışında herhangi bir yerde rastlanmamıştır.


Tikir¹⁰ [Aralık]: Hüseyin Hüsâmeddîn aralık ayı anlamında *tikir* kelimesinin kullanıldığını söylemiştir. Kelimenin dilim dilim olmuş, yarılmış ve değişmiş nesnelere verilen bir ad olduğunu ve daha çok *digir* olarak kullanıldığını söyledikten sonra kelimenin aralık ayı anlamında kullanılmasının nedeni olarak güz mevsiminin kışa dönmesini göstermiştir. Hüseyin Hüsâmeddîn açıklamasına kelimenin *tekir* ve *tikir* olarak sözlüklerde yuvarlak nesne anlamıyla bulunduğu bilgisini de eklemiştir:

"Şerha şerha olmuş, yarılmış yâhud değişmiş olan nesneye denir. "Digir" nâmıyla mukayyed olan bu ay, Kânûn-ı Evvel olup güz mevsimi tebeddül ettiği münâsebetle tesmiye edilmiş olmalıdır. Müdevver ve değirmi olan şeylere de lugaten "tikir, tekir" dendiği vardır" (Kurt, vd., 2022: 222).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in *tekir* kelimesine verdiği ilk anlam "parça parça, dilim dilim olmuş nesne"dir. Tegir kelimesiyle alakalı olarak Çağatay Türkçesinde *tike* "parça, dilim" (Ünlü, 2013: 1126), *tike tike* "parça parça, dilim dilim, bölük bölük" (Ünlü, 2013: 1127) anlamlarına rastlanmıştır. Gülensoy da *tiki, tike* madde başlarında "lokma, parça, dilim" anlamlarında Orta Türkçede *tikim, tikü, tikkü* (DLT), Anadolu ağızlarındaki *tıgım, tıhum, tıki, tıkıcık, tıkım, tıkkım, tıkna, tiğ, tiği, tika, tiki, tille, tiyi* (DS.X, 3929) şekillerinde bulunduğunu yazmıştır (Gülensoy, 2007: 897-898).

İkinci anlam ise "değişmiş nesne" olarak vermiştir. Hüseyin Hüsâmeddîn burada da kelimenin değişmek<denişmek<teişmek kelimesiyle alakalı olduğunu savunmuş gibidir. Halk ağzında *denşirmek* "Bir şeyin yapısını veya niteliğini bozmak" [<den [< *tej]+(i)ş-ir-] (Gülensoy, 2007: 272) olarak bulunmaktadır. Eski Uygur Türkçesinde, *teğşilmek* "değişilmek", *teğşülmek* "değiştirmek", *teğşürüşmek* "değiştirilmek" (Caferoğlu, 1968: 231) Çağatay Türkçesinde *değşürmek, dekşirmek, tiğişmek* "değişmek" (Ünlü, 2013: 279) şekilleri kaydedilmiştir.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in üçüncü anlamını yuvarlak olarak verdiği *tekir/tikir* kelimesiyle ilgili olarak Eski Türkçede "çevirmek, döndürmek" anlamlarında bulunan tegir- (Clouston, 1972: 485) <*tek- 'dönmek (Demir ve Yılmaz, 2019: 126) olarak

¹⁰ Kelime Latin harfli metinde tigr olarak okunmuştur (Kurt, vd., 2022: 222). Kelime Arap harfli metinde  olarak yazılmıştır. Kelimenin kökeninin dayandırıldığı üç kelime bulunmaktadır. O sebeple kelime tigr/tikir okunuşlarına uygundur. Ağızlarda kelimenin tekir şeklinde bulunması tikir okunuşunu bir adım öne çıkarmaktadır.

verilmiştir. Günümüzde tekerlek, teker kelimelerinin kökeni olarak da Tietze kelimenin kökünü Eski Türkçedeki tegrek kelimesine dayandırmıştır (Demir ve Yılmaz, 2019: 126). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*'nde tikir; tekerlek, teker olarak yine aynı anlamlarda bulunmaktadır (Ünlü, 2013: 1127). Gülensoy (2007: 876) halk ağzında *tekir* kelimesinin *yuvarlak* anlamını kaydetmiştir. *Derleme Sözlüğü*'nde *tekir* kelimesinin karşılığı olarak *teker*, *tekerlek*, *yuvarlak* anlamlarının dışında *Aralık ayı* anlamı da bulunmaktadır (*Derleme Sözlüğü*, 19 Nisan 2024). Türkçe kökenli aralık kelimesi, mart ayından sonra ağızlarda en az adlandırma yapılan aydır. (Küçük, 2018: 317).

Hüseyin Hüsâmeddîn'in kelimenin anlamıyla ilgi verdiği bilgiler doğrudur. Ancak 3 ayrı anlam verdiği tekir/tikir kelimelerini yukarıda izahını yaptığımız 1. Değişmek 2. Parça parça, dilim dilim 3. Yuvarlak anlamlarına gelen 3 ayrı kelimeyle karıştırdığı açıktır. En makul olan tahlil yuvarlak, dönmek anlamlarına gelen tegirmek fiilinden senenin dönmesi anlamında kullanılmış olma ihtimali bizce daha yüksektir. Söz konusu açıklamalarında Hüseyin Hüsâmeddîn'in vermiş olduğu kelimenin kökenine dair bilgiler de doğruluk payı vardır. Ağızlarda kelimenin aralık ayı anlamının da bulunması Hüseyin Hüsâmeddîn'in *tekir/tikir* kelimelerinin kullanıldığını doğrulamaktadır.

Ocak [Ogat]: Ocak ayı için *ogat* kelimesinin de kullanıldığını yazan Hüseyin Hüsâmeddîn, bu kelimeyi dayanıklılık ve dirayet gösterme manasına gelen *oğmak* fiiline dayandırmıştır. Soğuğa dayanmak düşüncesiyle kelimenin türetildiğini düşünmektedir:

"Ogacak, kudret ve metânet gösterecek ay demektir. Ta'rib olunarak "**Vugât, Hükât, Vugad**" nâmlarıyla mukayyed olan bu ay "Kânûn-ı Sâni" olup bürüdetin şiddetine karşı metânet göstermekden kinâye olmalıdır. Aslı bâlâda geçdi. Bunlar da mehcürdür" (Kurt, vd., 2022: 222).

Ocak ayı için kullanılan kelimelerden Hüseyin Hüsâmeddîn kaydettiği *ogat* kelimesine en yakın kelime Urla/İzmir ve İstanbul ağzında kullanılan *ovat* kelimesidir (Küçük, 2018: 310; Selvi, 2020: 195). Yine *ogat* kelimesiyle örtüşen bir diğer kullanım da çağdaş lehçelerden Nogay Türkçesinde karşımıza şubat anlamındaki "*uvit*" olarak çıkmaktadır (Aydın, 2002: 41).

Kelimenin kökeninin dayandırıldığı oğmak/ovmak fiili Tietze'de "sürtmek, ovuşturmak; okşamak" anlamlarında yer almaktadır (Demir ve Yılmaz, 2018: 182). Kelime Eski Türkçede (Uyg.) *uv-* (*uvşak* 'ufak'), Orta Türkçede *uw-*, *uv-*, *öw-* (DLT) < *uw-* *uwşat-*, *uşal-*, *uşat-*, *üšet-* 'ufalatmak' *uwul-* 'falanmak, ezilmek' *uwun-* 'kendi kendine ufalanmak;~ *owun-* 'ovuşturmak' *uwuş etmek* 'ufalanmış ekmek', *uwuş* 'ufalanmış nesne' anlamlarında ve türevlerinde bulunmaktadır (Gülensoy, 2007: 612).

Hüseyin Hüsâmeddin *ogat* kelimesinin kökeniyle ilgili yeterli açıklamada bulunmamıştır. Bu da onun konu hakkında çok iddialı olmadığını göstermektedir.

Şubat [Uşum]: Hüseyin Hüsâmeddîn şubat ayı için *uşmak* fiilinden türetilen *uşum* kelimesinden bahsetmiştir:

“İctimâ’ ma’nâsına olup “*uşmak*” masdar-ı ma’lûmundan me’hûzdur. “uşub” dahi “uşum” ma’nâsına olup mu’arrebî “Huşûm” nâmıyla mukayyedir. Moğol ve Hitâ tîrelerinde nisbeti “Uşubat (Uşumat)” olup el-yevm müsta’mel olan “Şubat”, “Uşubat”ın ufak bir tağyîr ile aynı demektir. Ya’nî “Uşum”, “Şubat” ayı olur.

Hüseyin Hüsâmeddîn’in kelimenin Türkçe *uşmak* fiilinden *uşum* olarak daha sonra uşubat-şubata evrildiği iddiasıyla ilgili olarak ilk bakılması gereken anlam *uşmak* fiilidir. Clauson kelimenin Eski Türkçedeki şeklinin *üşmek* olarak göstermiştir (1972: 256). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*’nde *uşmak* “yığılmak, toplanmak, birikmek, izdiham etmek” (Ünlü, 2013: 1189) ve *üşmek* “üşüşmek, toplanmak” (Ünlü, 2013: 1200) olarak iki farklı şekilde bulunmaktadır. Sözcüğün günümüzde *üşmek* ve *üşüşmek* şekilleri kullanılmakta olup (*Güncel Türkçe Sözlük*, 26 Nisan 2024); Hep birden bir yerde toplanmak, çevresine yığılmak, üşüşmek (*Kubbealtı Lügati*, 26 Nisan 2024), bir yere toplanmak; birikmek; bir kişiye topluca saldırmak; köpekler havlayarak saldırmak; eşmek, kazmak (*Derleme Sözlüğü*, 26 Nisan 2024) anlamları kullanılmaktadır. Çağdaş lehçelerde *üüş-* (Trkm.), *oyoş-* (Bşk.), *oyış-* (TatK.) ve Moğolcada *üyilje-* < **übilje-* olarak bulunmaktadır (Gülensoy, 2007: 999).

Hüsâmeddîn’in fiilin anlamıyla ilgili verdiği bilgi doğru olmakla beraber Şubat kelimesinin kökeni Akadça *şabatu* kelimesine dayandırılmış olup *şevat* (שבט), Yahudi takviminin on birinci olarak kabul edilmektedir (Çiftçi, 2019: 132). Yazarın köken olarak Türkçeye dayandırdığı şubat kelimesi için kullanılan *uşum* kelimesi *üşüm* şeklinde *Derleme Sözlüğü*’nde şubat ayı için kullanılan kelimeler arasında (İstanbul) yer almaktadır (Selvi, 2020: 195). Kelimenin *uşmak/üşmek/üşüşmek* fiilleriyle alakalı olduğuna dair köken bilimsel bir izah yoktur.

SONUÇ

Hüseyin Hüsâmeddîn’in Türklerin kullandığı ay adlarıyla ilgili yapmış olduğu köken bilimsel açıklamalar yanlışlıklar olsa da değerlidir. Mart, nisan, mayıs, haziran, temmuz, ağustos, eylül ve şubat ay adlarının kökenlerinin Türkçe olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Ancak Hüseyin Hüsâmeddîn’in Türk diliyle ilgili çalışmaların yoğunlaşmaya başladığı ve millî duygu ve düşüncenin yüksek olduğu bir dönemde yaşadığı düşünülürse köken bilimsel olarak gösterdiği çaba tüm yanlışlıklarına rağmen bir çalışma konusu olabilecek niteliktedir.

Çalışmamız sonucunda Hüseyin Hüsâmeddîn'in *bart* (mart), *abrul* (nisan), *bayuz* (mayıs), *başallesren* (haziran), *tamuz* (temmuz), *berkit* (ağustos) ay adlarının köken bilimsel açıklamalarını daha detaylı yaptığı, söz konusu sözcüklerin izahında sözcüklerin kökenini dayandırdığı isim/ fiil kökleri hakkında Türk dilinin farklı dönem özelliklerine daha hâkim olduğu görülmüştür. Kanaatimiz Hüseyin Hüsâmeddîn'in bu sözcüklerin köken bilimsel tahlillerinde verdiği ayrıntılı bilgiler ve ispata çalıştığı hususlar konusunda kendinden daha emin olduğu yönündedir.

Oylal (eylül), *ipeç* (ekim), *tiber* (kasım), *tikir* (aralık), *ogat* (ocak) ve *uşum* (şubat) sözcüklerinin kökenlerine dair yapmış olduğu açıklamalar daha sınırlıdır. Kafasının karışık olduğu bu sözcüklerin kökenine dayandırdığı isim veya fiil köklerinin anlamsal olarak farklılıklar taşımasından belli olmakla birlikte bu farklılıklarının ya farkında değildir ya da bilgisi yoktur diyebiliriz.

Hüseyin Hüsâmeddîn'in ay adlarıyla ilgili kullanıldığını kaydettiği birçok ay adının günümüzde halen ağızlarda kullanılması ve bunların özellikle Batı grubu ağızlarında yer alan İstanbul, İzmir, Burdur gibi illerimizde olması Hüseyin Hüsâmeddîn'in özellikle İstanbul halk ağzındaki kelimelere yabancı olmadığı düşüncesini oluşturmaktadır. Vermiş olduğu bilgilerden edindiğimiz bir diğer kanaat ise Hüseyin Hüsâmeddîn'in Doğu Türkçesi ve Moğolca hakkında bilgili olduğudur. Köken bilimsel incelemelerinde Şeyh Süleyman Efendi'nin (ö. 1890) Çağatayca sözlüğünden istifade ettiği araştırmamız neticesinde görülmüştür. Kaldı ki kendisinin *Divânü Lugati't Türk*'ün ilk dizinini yapmış olması bile Doğu Türkçesi hakkında bilgi sahibi olduğunun ispatıdır.

Hüseyin Hüsâmeddîn birçok bilim dalına çalışma materyali sunan *Amasya Tarihi* eserinde Türk dili araştırmacılarına istifade edecekleri bir çalışma alanı oluşturmuştur. Yapmış olduğu köken bilimsel incelemelerde Türk diliyle ilgili bilgi vermekle kalmamış Türk kültürü, geleneği ve tarihine dair birçok terimden de bahsetmiştir.

Dil alanında yapmış olduğu çalışmalarla Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün dahi dikkatini çekmiş bir aydın olan Hüseyin Hüsâmeddîn'in millî bir hassasiyetle bilgi birikimini yansıttığı gerçektir. *Amasya Tarihi*'nde yer alan birçok kelimenin köken bilimsel tahlilleri incelenmek ve araştırılmak üzere araştırmacıları beklemektedir.

KAYNAKÇA

Akgür, A. Necati (2010). "Takvim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. S. 39. s. 487-490.

Aksu, Belgin Tezcan (2018). "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz". *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi [TÜRKLAD]*. C. 2. S. 1. s. 382-413.

Akteker, Osman (2023). "Eski Türkçedeki {+(X)T} Çokluk Ekinin Kökenine Dair". *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*. C. 9. S. 1. s. 31-44.

Arat, Reşit Rahmeti (1987). "Türkler'de Zaman ve Vakit Tesbiti". *Makaleler*. (ed. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını. S. 1. s. 165-179.

Arat, Reşit Rahmeti (1987). "Türklerde Tarih Zaptı". *Makaleler*. (ed. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını. S. 1. s. 156-164.

Argunşah, Mustafa ve Galip Güner (2008). "Divanü Lügati't-Türk'te Geçen Badram-Bayram Kelimesinin Etimolojisi Üzerine". *Uluslararası Doğumunun 1000. Yıl Dönümünde Kaşgarlı Mahmud ve Divanü Lügati't-Türk Bilgi Şöleni*. Pekin/ÇİN.

Aydın, Erhan (2002). *Türk Dilinde Zaman Adları*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baykara, Tuncer (2007). "Türklerde Takvim=Zaman Ölçümü". *Kazakistan ve Türkiye'nin Ortak Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu*. (ed. Sebahattin Şimşir-Bedri Aydoğan). Almatı: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. s. 7-10.

Bazin, Louis (1991). *Les Systems Chronologiques Dans le Monde Turc Ancien*. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Besli, Ertan (2010). *Eski ve Orta Türkçe Hayvan İsimlerinin Etimolojisi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Tammuz-Mesopotamian-god>. (Erişim Tarihi: 03.04.2024).

Caferoğlu, Ahmet (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Clauson, Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

Çağatay, Neşet (1978). "Eski Çağ'dan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 22. s. 105-138.

Çiftçi, Halil (2019). *Yahudilik'te Zaman ve Takvim*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

Derleme Sözlüğü. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 06.04.2024).

Erbay, Fatih ve Hidayet Duyar (2021). "Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-ı Türkî'sindeki Çağatayca Kelimeler". *SEFAD* 46. s. 69-84.

Ercilasun, Ahmet Bican ve Ziyat Akkoyunlu (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lügati't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Etimoloji Sözlüğü. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 06.04.2024).

Gülensoy, Tuncer (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Güncel Türkçe Sözlük. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 08.06.2024).

Karabacak, Esra (2003). "Tarihî Türk Lehçelerinde Zaman İsimleri Üzerine Bir Araştırma". *Türklük Bilgisi Araştırmaları (Journal of Turkish Studies)*. C. 2. S. 27. s. 309-356.

Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 06.04.2024).

Kılıç, Ensar (2020). "Türk Lehçelerindeki /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonetik Açından İncelenmesi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. C. 20. S. 1. s. 59-96.

Kuyuma, Erol (2015). "Cehennem ve Tamu Kelimeleri Üzerine Art Zamanlı Bir Değerlendirme". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. C. 4. S. 3. s. 875-888.

Küçük, Salim (2018). "Takvim ve Gelenek Çerçevesinde Anadolu Ağzlarında Ay Adlarına Ait Söz Varlığı". XIII. *Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri Kitabı*. (ed. Âbide Doğan ve Rasim Özyürek vd.). Ankara: Bilkent Üniversitesi Yayınları. s. 309-320.

Lessing, Ferdinand (2017). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. (çev. Günay Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Nişanyan Sözlük. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/mart> (Erişim Tarihi: 05.04.2024).

Nişanyan Sözlük. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/bay-> (Erişim Tarihi: 07.04.2024).

Nişanyan Sözlük. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/bay%C4%B1l-> (Erişim Tarihi: 07.04.2024).

Nişanyan Sözlük. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/may%C4%B1%C5%9F-> (Erişim Tarihi: 07.04.2024).

Nişanyan Sözlük. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/haziran> (Erişim Tarihi: 08.04.2024).

Online Etymology Dictionary. https://www.etymonline.com/word/march#etymonline_v_9595 (Erişim Tarihi: 06.04.2024).

Online Etymology Dictionary. <https://www.etymonline.com/search?q=maia> (Erişim Tarihi: 07.04.2024).

Ögel, Bahaeddin (1985). *Türk Kültür Tarihine Giriş II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Selvi, Ceren (2020). "Derleme Sözlüğü'nde Geçen Zaman Adları". *Dil Araştırmaları*. C. 14. S. 26. s. 193-213.

Tarama Sözlüğü. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 19.03.2024).

Tavkul, Ufuk (2007). "Kültürel Etkileşim Açısından On İki Hayvanlı Türk Takviminin Yayılışı". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. C. 4. S. 1. s. 25-45.

Temelkuran, Tevfik (2002). *Türklerin Kullandıkları Takvim Çeşitleri*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. S. 55. s. 436-440.

Tietze, Andreas (2016). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Birinci Cilt A-B*. (ed. Semih Tezcan). Ankara: TÜBA Yayınları.

Tietze, Andreas (2018). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Beşinci Cilt M-N*. (ed. Nurettin Demir ve Emine Yılmaz). Ankara: TÜBA Yayınları.

Tietze, Andreas (2018). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Altıncı Cilt O-R*. (ed. Nurettin Demir ve Emine Yılmaz). Ankara: TÜBA Yayınları.

Tietze, Andreas (2019). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Sekizinci Cilt T-V*. (ed. Nurettin Demir ve Emine Yılmaz). Ankara: TÜBA Yayınları.

Topakkaya, Arslan (2021). "Eski Türklerde Zaman". *Temaşa Felsefe Dergisi*. S. 15. s. 17-22.

Tumenbayar, Byambasuren (2021). *Türkçeyle Moğolca Arasındaki Benzer Kelimeler ve Ekler*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Turan, Osman (1941). *On iki Hayvanlı Türk Takvimi*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Türk, Vahit (2006). "Türkçede Ö-, Ög, Ögür, Ögren-, Ögret- Kelimeleri". *Türkiyat Araştırmaları*. S. 4. s. 5-15.

Ülgen, Refet (1946). "Ay ve Gün Terimleri Hakkında Bir İnceleme". *Türk Dili Belleteri*. C. 3. S. 8-9. s. 30-76.

Ünal, Orçun (2016). *Klasik Moğolca Söz Varlığında Türkçe Kökenli Kelimeler ve Türkçe-Moğolca Ses Denklikleri*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünlü, Suat (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

World History Encyclopedia. Mars - Dünya Tarihi Ansiklopedisi (worldhistory.org) (Erişim Tarihi: 04.04.2024).

Yasar, Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn (2022). *Amasya Tarihi II*. (nşr. Mehmet Arslan). (ed. Songül Keçeci Kurt, Recep Orhan Özel, Metin Hakverdioğlu). Amasya: Uğur Ofset.

Yıldız, Hüseyin (2018). "Eski Uygurca Arviş Kelimesinin Etimolojisi Üzerine". *Türkiyat Mecmuası*. C. 28. S. 2. s. 277-309.

Yücel, Ayşe (1999). "Nevruz'dan Bir Kesit: Fal". *Türk Dünyasında Nevruz 3. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. (ed. Elmas Kılıç). Elâzığ: AKM Yayınları. s. 405-408.

SELMÂN-I SÂVECÎ'NİN CEMŞİD Ü HURŞİD MESNEVİSİNDE MÜZİK TERİMLERİ

MUSICAL TERMINOLOGY IN
SALMÂN SĀWAJĪ'S JAMSHĪD U
KHURSHĪD MATHNAWI

Dr. Öğr. Üyesi Milad SALMANİ
Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar
Üniversitesi
Müzikoloji Bölümü
E-posta: milad.salmani@gmail.com
Orcid: 0000-0002-4261-8760

**Doç. Dr. Seyid Muhammed Taki
HÜSEYİNİ**
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
E-posta: milad.salmani@gmail.com
Orcid: 0000-0003-2709-2315

Öz

İslamî edebiyatının müşterek mirası olan mesneviler, ele aldıkları konu itibarıyla şairin hayal dünyası ile beraber birçok tarihi hadise ve kültürel değeri de yansıtır. Bu yönüyle edebiyat, geçmişten bugüne aktarılan kolektif bilgi ve kültürel değerlerin önemli bir taşıyıcısı olarak ön plana çıkar. Manzum eserler ve özellikle aşk mesnevileri, içerdikleri bilgilerle dönemin kültürel hayatına dair ipuçları sunarak çeşitli bilimsel ve sanatsal alanlar için değerli bir kaynak oluşturur. Bu alanlardan biri de müziktir. Edebiyat ile müzik arasındaki ilişki, edebî eserlerdeki temalar ve bu temaların müzikal formlarla birleşmesi sonucunda ortaya çıkan kültürel zenginlik üzerinden de izlenebilir. Tarih boyunca edebiyat ve müzik, insanın estetik arayışlarının önemli iki alanı olarak iç içe geçmiştir. İslam medeniyetinde bu iki disiplin arasındaki bağ, özellikle divan edebiyatı ve klasik müzik örneklerinde bariz bir şekilde gözlemlenebilir. Birçok şairin bestekâr olması gibi birçok musikîşinas da şairdir. İran edebiyatının 14. yüzyıldaki en önemli simalarından biri Selmân-ı Sâvecî'dir. Selmân, dönemin hükümdarının talebi ve talimatı üzerine kaleme adlı *Cemşîd u Hurşîd* adlı Farsça mesnevisi ile İran edebiyatında önemli bir konuma gelmiştir. Ayrıca gerek gazelleri gerekse adı geçen mesnevisi ile Türk şairleri etkilemeyi başarmıştır. Konu itibarıyla beşerî aşkı işleyen bu mesnevide birçok müzik teriminin kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Esasında kaynaklardan Sâvecî'nin Hoca Abdülkâdir Merâğî ile aynı meclislerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede Selmân-ı Sâvecî'nin hayatı ve eserlerinden kısaca bahsedildikten sonra, *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde kullandığı müzik terimleri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Müzik, Edebiyat, Selmân-ı Sâvecî, *Cemşîd u Hürşîd*.

Abstract

Mathnawis, the common heritage of Islamic literature, reflect the poet's imagination as well as many historical events and cultural values. In this respect, literature stands out as an important carrier of collective knowledge and cultural values transmitted from the past to the present. Poems and especially love mathnawis, provide valuable resources for various scientific and artistic fields by providing clues about the cultural life of the period with the information they contain. One of these fields is music. The relationship between literature and music can be traced through the themes in literary works and the cultural richness that emerges as a result of the combination of these themes with musical forms.

Throughout history, literature and music have been intertwined as two important areas of human aesthetic pursuits. In Islamic civilization, the connection between these two disciplines can be clearly observed especially in the examples of divan literature and classical music. Just as many poets were composers, many musicians were poets. One of the most important figures of Iranian literature in the 14th century was Salmān Sāwajī. Salmān became an important figure in Iranian literature with his Persian mathnawi named *Jamshīd u Khurshīd*, which he wrote upon the request and instruction of the ruler of the period. He also influenced Turkish poets with both his ghazals and the aforementioned mathnawi. It is noteworthy that many musical terms are used in this mathnawi, which deals with human love. In fact, it is understood from the sources that Sāwajī was present in the same assemblies with ‘Abd al-Qādir Marāgī. In this article, after briefly discussing the life and works of Salmān Sāwajī, the musical terms he used in his mathnawi *Jamshīd u Khurshīd* are analyzed.

Keywords: Music, Literature, Salmān Sāwajī, *Jamshīd u Khurshīd*.

GİRİŞ

Edebiyat ve müzik, sanatın önemli iki dalı olarak her zaman etkileşimde olmuşlardır. Edebî eserler her ne kadar kurgu ürünü olsalar da sırf bundan ibaret olmayıp insanların ve toplumların çeşitli yönlerini yansıtır. Toplumdaki kültür, örf, bellek ve beğeniler o toplumun sanat eserlerine yansır ve bu döngü devam eder. Bu bağlamda müzik ve edebiyat birbiriyle sıkı ilişki hâlinde olan ve toplumun çeşitli yönlerini yansıtan eserlerin ortaya konmasını sağlar.

Edebî eserler ikiye ayrılırlar: Manzûm ve mensûr eserler. Tarih boyunca manzum eserler kafiye ve vezin gibi ahenk unsurlarına sahip olmalarından dolayı müzikle daha sıkı bir bağlantı içinde olmuştur. Zira müzik de ritim ve ahenkten oluşur. Öte taraftan eski asırlardan beri şiir ve müzik arasındaki etkileşim çeşitli evrelerden geçmiştir. İslamiyet öncesi ve sonrası Doğu medeniyetlerinde şiirin ve müziğin farklı serüvenleri olmuştur.

İslamiyet sonrası ilkin Arap edebiyatında ortaya çıkan ve daha sonra İran edebiyatında gelişip müstakil bir form hâline gelen edebî biçimlerden biri de mesnevidir. Doğu'nun romanı veya "uzun hikâyesi" (Kartal, 2018) olan mesneviler, Türk edebiyatında da beğenilen ve benimsenen en önemli edebî formlar arasında yer alır. Mesneviler içerik açısından çeşitlilik gösterir. Firdevsî'nin (ö. 411/1020?) *Şehnâme* adlı eseri epik bir mesnevi iken Nizâmî'nin (ö. 611/1214) mesnevileri genellikle beşerî aşkları ve Attâr'ın (ö. 618/1221) mesnevileri ise tasavvufu işleyen eserlerdir. Aşk konulu mesneviler arasında İran'ın İslamiyet öncesi kültürü ve halk hikâyeleri çokça işlenmiştir. Söz konusu kültür, edebî eserlerde asırlardan beri yansımaya devam ederken günümüzde bile tesirini korumaktadır.

Yazıldığı dönemden itibaren aşk konulu mesneviler arasında özel bir konuma sahip olan eserlerden biri Selmân-ı Sâvecî'nin *Cemşīd u Hurşīd* adlı mesnevisidir. Bu eser esasında ısmarlama bir eserdir. Dönemin hükümdarı ve Selmân'ın hâmisî Sultan

Üveys, “Hüsrev ü Şîrîn”, “Veys ü Râmîn” ve “Vâmık u Azrâ” gibi hikâyelerin artık eskidiğini dile getirerek şairden yeni bir hikâyeye yazmasını istemiştir (Sâvecî, 1969: 11-12). Böylelikle Selmân, hâmisinin elli yıllık hatırı için bu hikâyeyi kaleme almıştır.

Selmân-ı Sâvecî, İran edebiyatında kendisinden sonraki birçok şairi etkilediği gibi Türk edebiyatına da tesir etmiş bir şairdir. Nitekim Selmân'ın gazelleri ve kasideleri birçok Türk şairini etkilemiştir. Bununla beraber onun *Cemşîd u Hurşîd* adlı mesnevisi önceki asırlarda Anadolu'da beğenilmiş ve Türkçeye tercüme edilmiştir. Divan şiirinin önemli temsilcilerinden Ahmedî (ö. 815/1412-1) ve Farsça Divan tertip eden Osmanlı şehzadesi Cem Sultan (ö. 900/1495) bu mesneviyi Türkçeye tercüme etmişlerdir.¹ Küçük yaşlardan itibaren sıkı bir eğitim gören ve döneminin en önemli kültür ve sanat ortamlarında bulunan Selmân, müzik dünyasının en önemli isimlerinden Abdülkâdir-i Merâğî'nin (ö. 838/1435) çağdaşıdır ve anlaşılabilir o ki aynı meclislerde de bulunmuşlar.

Sâvecî'nin eseri incelendiğinde onun müzik terimlerine aşina olduğu ve birçok müzik terimini eserinde kullandığı görülür. Bu çalışmada *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde yer alan müzik terimleri derlenmiş ve söz konusu terimlerin nasıl ele alındığı tespit edilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi esas alınmış ve Selmân'ın mesnevisi taranarak terimler tespit edilmiştir. Eserde bir müzik terimi defalarca tekrar edildiği takdirde beyitlerin tamamı makaleye alınmamış ve sadece bir veya iki örneğin verilmesiyle yenitilmiştir. Şiirlerin tercümelemeleri makalenin yazarları tarafından verilmiştir.²

1. Selmân-ı Sâvecî'nin Hayatı ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Melikü'ş-şuarâ Hâce Cemâlüddîn Selmân b. Hâce Alâiddîn Muhammed Sâvecî, İran'ın merkezî bölgesinde yer alan Sâve şehrinde doğdu. 770/1368 yılında kaleme aldığı *Firâknâme* adlı mesnevisinde 61 yaşında olduğunu belirtmektedir (Safa, 1369: 1005):

کنون سالم از شصت و یک درگذشت

بساط نشاطم جهان در نوشت

“Şimdi yaşım altmış biri geçti, dünya benim neşe ve eğlence soframı topladı.”

Bu bilgiye dayanarak Sâvecî'nin 709 (1309) yılında doğduğu tahmin edilebilir. Devletşâh-ı Semerkandî'ye (ö. 900/1494?) göre Sâvecî sultanlar nezdinde saygı gören köklü bir ailedendi (Semerkandî, 1382: 257). Bu aileye mensup Hâce Sa'deddin-i Sâvecî (ö. 711/1311), İlhanlı Devleti'nin sultanları Gazân Han ve Olcaytu'nun vezirlik

¹ Ahmedî'nin tercümesi için bk. (Akalin, 1975). Cem Sultan'ın tercümesi için bk. (Okur Meriç, 1997). Ayrıca hikâyelerin özeti için bk. (Kartal, 2018: 537-541).

² Sâvecî'nin *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisi üzerine yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmıştır. bk. (Ördek, 2017; Sakaroğlu, 2015; Nezahat Emîni, 1996).

makamına erişen isimler arasındaydı (Çerağ, 1396: 524). Hâce Sa'deddin-i Sâvecî'nin tavsiyeleri doğrultusunda Selmân'ın babası Alâiddîn Muhammed, Sâve'den Tebriz'e gitmiş ve vezir-i a'zam Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî'nin (ö. 718/1318) hizmetine girmiştir. Bu vesileyle Selmân, küçük yaşlardan itibaren dönemin entelektüel şahsiyetleri ve devlet adamlarıyla tanışma fırsatı bulmuştur.

Selmân, çocukluğundan itibaren iyi bir eğitim görmüş ve Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî'nin himayesine girmiştir. Bu durum Selmân'ın kasidelerine de yansımış ve Hemedânî'ye büyük övgülerde bulunmuştur. Hemedânî'nin ölümünden sonra oğlu Gıyaseddîn'in (ö. 736/1336) vezir olarak atanmasıyla Selmân, devlet işlerinde daha aktif bir rol üstlenmeye başlamıştır. Bu dönemde *Bedâiyü'l-eş'âr* adlı kasidesini Gıyaseddîn'e takdim etmiştir.

İlhanlı Devleti'nin çöküşü ve 740/1340 yılında Celâyirîler Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Selmân, Şeyh Hasan'ın (ö. 757/1356) hizmetine girmiş ve "melikü's-şuarâ" unvanı almıştır. Aynı zamanda Şeyh Hasan'ın oğlu Üveys'in eğitiminden sorumlu tutulmuştur (Semerkandî, 1382: 287). Şeyh Hasan'ın vefatının ardından oğlu Şeyh Üveys'in (ö. 776/1374) tahta geçmesiyle Selmân'ın konumu daha da güçlenmiş ve adeta sultanın danışmanı olarak görev yapmıştır.

Şeyh Üveys'in ölümünden sonra tahta geçen oğlu Sultan Hüseyin (ö. 784/1382) döneminde Celâyirîler ile Muzafferîler arasında yoğun çatışmalar yaşanmıştır. Muzafferîler Devleti hükümdarı Şah Şücâ' (ö. 786/1384), 777/1375 yılında Tebriz'i ele geçirmiş, Sultan Hüseyin ise mağlubiyetin ardından Bağdat'a sığınmıştır. Tebriz'de kalan Selmân, bu süreçte Şah Şücâ' için methiyeler kaleme almıştır. Ancak Şah Şücâ'ın Şiraz'a dönmek zorunda kalması üzerine Sultan Hüseyin Tebriz'i tekrar ele geçirmiş ve Selmân'ın Şah Şücâ' için yazdığı methiyelerden rahatsızlık duymuştur. Bu durum da Selmân'ın eski konumunu kaybetmesine yol açmıştır.

Eski ve akademik kaynakların çoğu Selmân'ın kendi memleketi Sâve'ye döndüğünü ve 12 Safer 778/9 Temmuz 1376'da yalnızlık içinde vefat ettiğini kaydeder (Yasemi, 1307: 66-68; Safa, 1369: 3/2/1010; Karaismailoğlu, 2009: 36/447). Öte taraftan Selmân'ın çağdaşı Kâşânî'nin düşürdüğü tarihe göre ise Sâvecî 13 Safer 778 yılında (10 Temmuz 1377) vefat etmiştir (Vefai, 1396: 311). Ne var ki Abdülkadir-i Merâgî'nin (ö. 838/1435) *Câmiu'l-elhân* adlı eserinde Sultan Hüseyin'in Tebriz'deki sarayında 29 Şaban 778 (11 Ocak 1377) tarihinde düzenlenen meşhur şiir ve müzik meclislerinde Selmân'ın da bulunduğu ve 30 Ramazan'da (10 Şubat 1377) hâlâ hayatta olduğuna dair bilgiler aktarılmıştır (Merâgî, 1388: 274). Dolayısıyla Selmân'ın vefat tarihinin

778/1376 olarak gösterilmesine şüpheyle bakmak gerekir. Selmân, hayatının son yıllarını Tebriz'de geçirmiş ve en azından 10 Şubat 1377 tarihine kadar yaşamıştır.³

Abdülkâdir-i Merâgî'nin eserlerinden de anlaşıldığı üzere Selmân'ın şiirleri bestelenmiştir. Onun şiirleri İran'da günümüzde de bestelenmektedir. Örneğin Alireza Ghorbani, *Bar Samaae Tanboor* adlı albümünde Selmân'ın *Dîvân*'ından 15. gazeli "Kûy-i Aşk" adlı parçada icra etmiştir.

Selmân birçok şiir formunda eserler yazsa da Safa'nın vurguladığı gibi onu son büyük kaside şairlerinden saymak gerekir (Safa, 1369: 1001). Onun çağdaşlarından biri Hâfız-ı Şîrâzî'dir (ö. 792/1390?). Selmân'ın Hâfız üzerine etkisi büyüktür ve zaman zaman şiirleri birbirine karıştırılır. Selmân'ın mesnevi yazma geleneğinde de yenilikçi bir şair olduğu bilinir. Öyle ki mesnevinin içinde kıt'a, rubai, müfret ve gazel gibi diğer formlara yer veren ilk şair, bugünkü bilgilere göre, Selmân'dır (Vefai, 1396). Selmân'dan sonra onun bu yeniliği benimsenmiş ve şairlerin çoğu, özellikle de Türk şairleri mesnevilerinin arasında diğer formlara da yer vermişlerdir.

Selmân-ı Sâvecî'nin Eserleri

Selmân-ı Sâvecî'nin günümüze ulaşan üç eseri bulunmaktadır. Bu üç eser de manzum olup yaklaşık on bir bin beyitten oluşmaktadır:

1. *Dîvân*: Kaside, gazel, terki-bend, terci'-bend, sâkînâme, kıta ve rubaileri içeren bir eserdir. Kasidelerinin bir kısmı, Reşidüddin-i Hemedânî, Gıyasüddin Muhammed, Şeyh Hasan ve eşi Dilşâd Hâtun, Şeyh Hasan'ın oğulları Mir Kâsım ve Şeyh Zâhid, Sultan Üveys ve veziri Şemseddin Zekeriyâ gibi önemli şahsiyetlere ithafen yazılmış methiyelerdir.

2. *Cemşîd ü Hûrşîd*: Selmân-ı Sâvecî bu mesneviyi Sultan Üveys'in isteği üzerine kaleme almıştır. Mesnevinin ön sözünde belirttiği üzere Sultan Üveys bir gün Selmân'ı huzuruna çağırıp dönemin ünlü aşk hikâyelerinin artık eskidiğini, bu yüzden yeni bir aşk hikâyesi istediğini belirtmiştir. Selmân da bu talep doğrultusunda *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevisini yazmış ve eseri Cemâdiyü's-sânî 763/Nisan 1362 yılında Sultan Üveys adına tamamladığını şu beyitlerle dile getirmiştir (Sâvecî, 1969: 176):

به رسم حضرت سلطان عهد شیخ اویس
که عهد سلطنتش باد متصل بدوام
شد این کتاب به ماه جمادی الثانی
سنه ثلاث و ستین و سبعمایه تمام

"Dönemin Sultanı, Şeyh Üveys'in geleneği üzerine -ki saltanatı daim olsun- bu kitap yedi yüz altmış üç senesinin Cemâdiyü's-sânî ayında bitti."

³ Bu konu hakkında detaylı incelemeler gerekmektedir. İlgili tezkireler ve tarih kitapları incelendikten sonra netlikle Selmân'ın vefat tarihi tespit edilebilecektir.

Mesnevîde, Çin sultanının oğlu Cemşîd ile Rum kayserinin kızı Hurşîd arasındaki aşk hikâyesi anlatılmaktadır. Hikâye Cemşîd'in bir gece rüyasında ay yüzlü bir kızı görüp ona âşık olmasıyla başlar. Uyanınca rüyasındaki kızı bulmak için tüm Çin'i dolaşır ancak aradığı kişiyi bulamaz. Cemşîd, dünyayı gezen Mihrâb adlı nedimine rüyasında gördüğü kızın özelliklerini anlatarak ondan yardım ister. Mihrâb, duydukları üzerine kızın Rum kayserinin kızı Hurşîd olduğunu tasvir eder. Bu tasvir, Cemşîd'in rüyasında gördüğü kişiye uyunca Cemşîd, Hürşîd'i bulmak için babasının karşı çıkmasına rağmen tehlikeli bir yolculuğa çıkar ve Rum diyarına varır.

Rum ülkesine vardığında Cemşîd bir tacir kılığında girerek Rum kayserinin sarayına sızar. Sarayda Hürşîd'i görür görmez ona âşık olur ve aralarında gizli görüşmeler başlar. Hürşîd'in annesi bu durumu öğrenince kızını bir kaleye hapseder. Cemşîd bu ayrılığın acısıyla çöllere düşüp vahşi hayvanlarla dostluk kurar ancak Mihrâb onu şehre dönmeye ikna eder. Saraya dönüp annesinden kızı Hürşîd'i serbest bırakmasını isteyen Cemşîd, bu sırada Hürşîd'in nişanlısı olan Şâm kralının oğlu Şâdî Şâh'ın evlilik için saraya geldiğini öğrenir.

Şâdî Şâh'ın gelişi üzerine düzenlenen eğlencelerde avlanma, çevgân ve ok atma gibi yarışmalar yapılır. Cemşîd tüm yarışmalarda Şâdî Şâh'ı mağlup eder. Av sırasında Rum kayserini bir aslandan kurtararak güvenini kazanan Cemşîd'in asil bir şehzade olduğu ortaya çıkar. Kayser, Cemşîd ile kızının evlenmesine razı olur ancak Şâdî Şâh'a engel olmak için zorlu şartlar öne sürer.

Şâdî Şâh, Kayser'in bu evliliğe razı olmadığını anlayınca Şâm'a dönüp Rum'a karşı bir ordu hazırlar. Rum ordusunun başına geçen Cemşîd, savaş sonunda Şâm'ı ele geçirerek zafer kazanır ve adaletle bir yıl boyunca Şâm'da hüküm sürer. Ardından Rum'a dönüp Hurşîd ile evlenir. Sonrasında ise Çin'e dönerek babasının ölümünün ardından tahta geçer (Sâvecî, 1969: 16-17).

3. *Firâknâme*: Yaklaşık 1700 beyitlik bu mesnevi, tarihi bir olaya dayanmaktadır. Eserin merkezinde Sultan Üveys ile sevdiği Bayramşâh arasındaki derin dostluk ve bu dostluk çerçevesinde yaşanan olaylar yer alır. Bayramşâh'ın 760/1359 yılında vefat etmesi üzerine Sultan Üveys, onun anısına bir mesnevi yazılmasını istemiştir. Bu isteğe binaen Selmân, *Firâknâme*'yi kaleme almaya başlamış ve eseri 770/1368 yılında tamamlamıştır.

2. Selmân ve Müzik

Selmân-ı Sâvecî, genç yaşlarından itibaren İlhanlı ve Celâyirli Devletleri'nde büyük takdir kazanmış ve devlet erkanı ile yakın ilişkiler kurmuştur. Birçok önemli toplantı ve meclislerde bulunmuş, dönemin ilim ve sanat erbabı ile iç içe olmuştur.

Selmân-ı Sâvecî'nin katıldığı kültürel meclislerden biri hakkındaki bilgiler, müzik sahasının ünlü isimlerinden Hâce Abdulkâdir-i Merâgî'nin *Câmiu'l-elhân* adlı

eserinde yer almaktadır. Merâgî, 29 Şaban 778/11 Ocak 1377 tarihinde Celâyirli Sultan Hüseyin'in Tebriz'deki sarayında düzenlenen bir meclisi şöyle anlatır:

"... Sultan Celâleddin Hüseyin Han İbni Sultan Şeyh Üveys, Şeyhülislam Hâce Şeyh el-Kececi, Düstûr-ı Azam Emir Şemseddin Zekeriyya, Mevlânâ Celaleddin Fazlullâh el-Ubeydî, Mevlânâ Sa'deddin Kûçek, Mevlânâ Ömer Tâc-i Horasânî gibi dönemin büyükleri ve seçkinleri mecliste bulunmaktaydılar. Ayrıca tasnif ustaları, telli ve nefesli çalgı üstatları ile Hâce Razieddin Rıdvânşâh, Üstat Ömer Şah, Üstat Bûke ve Nur Şah da hazır bulunarak ilmî ve amelî konuları tartışıyorlardı." (Merâgî, 1388: 274).

Bu mecliste "nevbet-i müretteb" formunun beste açısından çok zor olduğu ve kimilerine göre mümkün olmadığı tartışılıyordu. Merâgî, Ramazan ayında her gün bir "nevbet-i müretteb" tertip edip bunu sergileyebileceğini ve arife gününe kadar otuz nevbeti tamamlayacağını belirtir. Ne var ki Hâce Rıdvânşâh ve bazı üstatlar, bunun yapılamayacağını ileri sürerler ve "Belki daha önce otuz nevbeti hazırlamıştır, şimdi yaptım diyecektir." şeklinde düşüncelerini dile getirirler. Merâgî ise her günün nevbetinin şiirlerini, beyitlerini, nağmesini ve îkâ' devirlerini onların belirleyebileceğini; böylelikle önceden hazırlık yapılmasının imkânsız olduğunu dile getirir. Sultan Hüseyin bu öneriyi uygun bularak her gün için belirli şiir ve beyitlerin seçilmesini emreder. Sultan'ın talimatı doğrultusunda Arapça şiirler Hâce Şeyh Emir Zekeriyyâ ve Mevlânâ Celâleddin Fazlullâh Ubeydî, Farsça şiirler ise Selmân-ı Sâvecî tarafından Sultan'ın huzurunda seçilerek nevbet-i müretteb bestelenmek üzere Merâgî'ye sunulur (Merâgî, 1388: 274-275). Sâvecî'nin bulunduğu ortamlardan ve temasta olduğu sanatçılardan dolayı müzik ilmi hakkında bilgi sahibi olduğu net olarak ifade edilebilmektedir. Üstelik bu durum onun *Cemşîd u Hurşîd* adlı eserine de yansımıştır.

3. Selmân-ı Sâvecî'nin *Cemşîd u Hurşîd* Mesnevisinde Kullanılan Müzik Terimleri

Selmân bir şair olarak müzik ilmi ve sanatıyla yakın temasta bulunmuş, hatta eserlerinde müziğe dair terimlere geniş yer vermiştir. O, 14. yüzyılda yaygın olan müzik terimlerini *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde kullanarak dönemin müzik kültürüne dair ipuçları sunmuştur.

Mesnevide kullanılan müzik terimleri arasında destân, âvâz, râh (reh), âheng, nevâ, bâng, perde, nevâziş, tiz, bülent, savt, makâm, savt-ı hezârî, hoş-âvâz, semâ', nâle, sürûd, elhân, tareb, 'ayş, sâz kerden, târ, terâne, nağme, hünyâger gibi kavramlar bulunmaktadır. Bu terimlerin yanı sıra eserde sanatçılara, müzik aletlerine, makamlara ve beste formlarına da yer verilmiştir. *Cemşîd ü Hurşîd*'in bazı nüshalarına müzik âletlerinin minyatürleri de çizilmiştir. bk. Ek 1 ve Ek 2. Çalışmamızda öncelikli olarak mesnevide adı geçen sanatçılar açıklanmış, akabinde diğer müzik terimleri izah edilmiştir.

3.1. Sanatçılar

Cemşîd u Hurşîd mesnevisinde kadın sanatçıların oldukça aktif bir rol üstlendikleri açıkça görülmektedir. Müzik sanatçılarını tanımlamak için genel anlamda kullanılan “mutrip” ve “mugannî” terimlerinin yanı sıra eserde Nâhid, Şehnâz, Şek[k]er,⁴ Erganun⁵, Bülbülâvâz ve Neşâtengiz gibi belirli sanatçı isimlerine de yer verilmiştir. Bu isimler yalnızca birer karakter olmaktan ziyade aynı zamanda hikâyenin anlatıldığı dönemde kadın sanatçıların kültürel sahnelerdeki etkin rollerini ve önemlerini yansıtmak açısından dikkate değerdir. Eserde geçen bu tür ayrıntılar, müzik alanında kadınların yerini ve sanat dünyasına olan katkılarını somut bir şekilde gözler önüne sermektedir. Mesnevide geçen sanatçılar aşağıdaki gibidir:

Şekker: Bir kadın hanende adıdır. Şekker aynı zamanda ud, çeng ve ney icracısıdır ve Cemşîd’in nedimi olarak *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde ismi en çok anılan sanatçıdır. Mesnevide Şekker’in adı toplam 22 beyitte geçmektedir. Pek çok mecliste Nâhid, Şehnâz ve Bülbülâvâz ile birlikte müzik icra ettiği görülür:

به شکر گفت کای مرغ خوش آواز
به بیغامی دل جمشید بنواز

“Şekker’e, ‘Ey hoş sesli kuş, bir terennüm ile Cemşîd’in gönlünü okşa!’ dedi.” (Sâvecî, 1969: 82).

ز یک سو در عمل ناهید و شهناز
وزان سو ارغنون و بلبل آواز

“Bir yanda Nâhid ve Şehnâz, diğer yanda Erganun ve Bülbülâvâz icra ediyordular.” (Sâvecî, 1969: 15).

بهار افروز شکر با شکر ریز
به چنگ آورده الحان دلاویز

“Bahar saçan Şekker, gönülleri okşayan besteleri çengi ile icra ederek tatlı ahenkler yayıyordu.” (Sâvecî, 1969: 97).

Şehnâz: Hanendedir. Çeng ve erganun icracısı olan bu sanatçının adı mesnevide 17 beyitte geçmektedir. Şehnâz birçok mecliste Nâhid, Şekker, Bülbülâvâz ve Erganun ile birlikte müzik icra eder.

شکر بر فی نوابی زد حصارى
به کف شهناز کردش دستیارى

“Şekker, hisâr makamında ney çalmaya başladı; Şehnâz da elleriyle alkışlayarak ona eşlik etti.” (Sâvecî, 1969: 111).

⁴ Vezin gereği yer yer ‘Şeker’ olarak ve tevriyeli anlamla kullanılmıştır. Makalede bütünlük olması hasebiyle Şekker imlası tercih edildi.

⁵ Erganun kelimesi de normalde organun enstrümanıdır. Makalede özel isim veya tevriyeli anlamla kullanıldığı yerlerde büyük harfle yazıldı.

برون افکند راز پرده شهناز
نوابی کرد اندر پرده آغاز

“Şehnâz, perdede bir müzk çalmaya başlayarak perdede gizli sırrı ifşa etti.” (Sâvecî, 1969: 67).

بر آن صوت شکر، شهناز زد چنگ
عقاب عشق در شهناز زد چنگ

“Şekker’in sesine Şehnâz çengiyle eşlik etti; aşk kartalı şehnaza pençe vurdu (yani birlikte meclisi nağmeler ve şüirlerle süslediler).” (Sâvecî, 1969: 113).

Erganun: Mesnevide adı 15 beyitte geçen bu kadın sanatçı, çeng icracısı olarak öne çıkar. Erganun’un çeşitli meclislerde Nâhid, Şehnâz ve Bülbülâvâz ile birlikte müzik icra eder. Bununla birlikte tevriyeli olarak erganun enstrümanına da işaret edilir.

بسی گفت این سخن با ارغنون ساز
نی کرد ارغنون زین پرده آواز

“Erganun, sazı ile sohbet etmeye başladı ve terennümleri bu perde dışında başka bir nağme sunmuyordu.” (Sâvecî, 1969: 74).

Neşâtengiz: Ud icracısı olarak tanınan bu sanatçının adı mesnevide üç beyitte geçmektedir.

نشاط انگیز سازی با نوا ساخت
به آواز حزین این شعر پرداخت

“Neşâtengiz, hüznümlü bir sesle bu şiiri okuyarak hoş ahenkli bir saz çalmaya başladı.” (Sâvecî, 1969: 75).

Bülbülâvâz: Mesnevide adı "Bülbülâvâ" ve "Bülbülâvây" şeklinde de geçmektedir. “Bülbülâvâz” üç defa tekrar edilmiştir. Ayrıca, bir mecliste Nâhid, Şehnâz ve Erganun ile müzik icra ettikleri görülmektedir. Bülbülâvâz’ın hangi enstrümanı çaldığına dair bir bilgi bulunmamakla birlikte "Bülbülâvâz" kelimesinin lügat anlamı itibarıyla "bülbül sesli" olması dolayısıyla bu sanatçının bir hanende olduğu düşünülebilir.

به داستان مطربان استاده بر پای
یکی ناهید و دیگر بلبل آوای

“Nâhid ve Bülbülâvâz isimli mutripler, ayaktayken nağmeler icra etmekteydiler.” (Sâvecî, 1969: 88).

Nâhid: Mesnevide sanatçı Nâhid’in adı altı beyitte çeng ve def icracısı olarak geçmektedir. Ayrıca bir beyitte Şehnâz, Erganun ve Bülbülâvâz ile birlikte icra ettikleri görülmektedir.

عنادل در هوای صوت ناهید
ز پرها راست کرده چتر شید

“Bülbüller, *Nâhid*'in nağmelerinin etkisiyle kanatlarını açarak Hurşid'e birer şemsiye oldular.” (Sâvecî, 1969: 16).

3.2. Çalgılar:

Müzik risalelerinde çalgıların sınıflandırılmasına dair çeşitli görüşler vardır. Fârâbî (ö. 339/950) *Musika'l-kebir* adlı eserinde çalgıları telli ve üflemeli olarak iki ana gruba ayırmıştır. Telli çalgılar, her bir telinden tek bir nağme çıkan çeng gibi çalgılar ile her bir telinden birden fazla nağme çıkan tambur gibi çalgılar olarak iki alt kategoriye ayrılmıştır. Üflemeli çalgılar da benzer bir şekilde tasnif edilmiştir (Fârâbî, 1375: 226).

Şemsüddîn Muhammed Âmulî (ö. 753/1352?), Kutbüddin-i Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) etkisiyle kaleme aldığı *Nefâ'isü'l-fünûn* adlı ansiklopedisinde müzik aletlerini “titremeli (muhtazza)” ve “üflemeli” olarak sınıflandırmıştır. Titremeli aletler, “telli” ve “telsiz” olarak iki gruba ayrılırken üflemeli aletler insan nefesiyle icra edilen surnây ve ney gibi aletler ile hava haznesi aracılığıyla çalınan arganun gibi aletler olarak tasnif edilmiştir (Âmulî, 1381: 99; Şîrâzî, 1387: 113). Hasan Kâşî (ö. 8./14. yy) gibi bazı müzik yazarları çalgıları yapımına veya icra tekniklerine göre değil, kâmil ve nâkıs olarak sınıflandırmışlardır (Bineş, 1371: 111).

Bahsi geçen sınıflandırmalar arasında Abdülkadir-i Merâgî müzik aletlerini ses kaynağı ve icra tekniklerine göre oldukça kapsamlı bir şekilde incelemiştir (Merâgî, 1366: 198; Merâgî, 1370: 352; Merâgî, 1977: 124). Merâgî müzik aletlerini telli, üflemeli ve vurmali olmak üzere üç ana grupta tasnif etmiştir. Telli ve üflemeli aletler ayrıca mutlak ve mukayyet olmak üzere iki alt başlıkta sınıflandırılmaktadır. Mutlak aletlerde her bir nağme için ayrı bir tel veya ney (boru) kullanılırken mukayyet aletlerde her bir tel veya neyden birden fazla nağme icra edilmektedir (Hüseyni, 1388: 80-87).

Selmân-ı Sâvecî, mesnevisinde ney, def, erganun, celâcil, ud, çeng, zeng, nefir, nay, rud, barbat, tebire, çeğane ve dera gibi çalgıların adlarına yer vermiştir. Merâgî'nin sunduğu sınıflandırma metoduna dayanarak *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde adı geçen çalgılar şu şekilde açıklanabilir:

3.2.1 Telli Çalgılar:

Ud, klasik kaynaklarda “berbat”⁶ adıyla da tanınmaktadır (İbn Abdürrabih, 1983: 75-76; İbn Sina, 1956: 143-145). Bu enstrümandan *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde sekiz beyitte bahsedilmektedir. Merâgî'nin açıklamasına göre ud iki çeşittir: “ud-i kâmil” ve

⁶ Berbat kelimesi “ber” + “bat” kelimelerinden oluşmakta ve “kaz göğüsü” anlamına gelir. Galat-ı meşhur olarak literatürde “barbat” olarak yazılır.

“ud-i kadîm.” Ud-i kadîmde dört tel varken ud-i kâmilde beş tel bulunmaktadır (Merâgî, 1366: 198). Sâvecî, udun çeng ile birlikte icra edildiğini belirtmiştir. Ayrıca icracılar arasında Neşâtengiz ve Şekker’in isimleri de zikredilmektedir.

نشاط انگیز گوش عود بر تافت

گهر در جامه ابریشمین بافت

“Neşâtengiz, udun kulağını çekti (akort etti); ipek giysi (teller) üzerine mücevher (muzrap) saçtı.” (Sâvecî, 1969: 70).

شکر، عود و شکر با هم پیرورد

بدین ایبات دود از جم برآورد

“Şekker, udu şekerle harman etti ve bu beyitlerle Cem’in sinesini yaktı.” (Sâvecî, 1969: 79).

Çeng: Cemşîd u Hurşîd mesnevisinde en sık rastlanan enstrümanlardan biridir. Merâgî'nin Câmiu'l-elhân'ında belirttiğine göre bu enstrümanın kasnağı üzerine deri gerilmekte olup telleri ve kulakçıkları ipliktendir. Tellerin bükülme ve açılma durumlarına göre ses aralığı değişmektedir; büküldüklerinde tiz, açıldıklarında ise pes sesler elde edilmektedir. Teller bazı çeng türlerinde tek tek bağlanırken diğer bazı türlerinde bir sesi çıkarmak üzere birden fazla tel bir arada bağlanmaktadır (Merâgî, 1366: 202-203; Merâgî, 1977: 131).

Arapça kaynaklarda çeng, “senc” (صحیح) şeklinde kaydedilmiştir. Fârâbî de bu çalgının kendi döneminde yaygın olduğunu belirtmiştir (Fârâbî, 1375: 226, 370). 14. yüzyılın ortalarında yazıldığı düşünülen Hasan Kâşânî'nin *Kenzü't-tuhaf* adlı eserinde ise çengin yapısı ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Bineş, 1371: 72-84).

Sâvecî'nin mesnevisinde 29 beyitte çengin ismi zikredilmiştir.

همی کرد از نشاط نغمه چنگ

در آن مجلس ز گردون زهره آهنگ

“Meclisteki çengin neşeli nağmelerinden Zühre de terennüm etmeye başladı.” (Sâvecî, 1969: 37).

به چنگ این مطلع موزون درآموخت

رخ خورشید از آن مطلع برآفروخت

“Bu mevaun matla'ı çengin eşliğinde okumaya başlayınca o matla'ın etkisinden güneşin yüzü de parladı.” (Sâvecî, 1969: 70).

همه ره در نشاط و کام بودند

ندیم چنگ و یار جام بودند

“Yol boyunca sevinç ve diledikleri her şeye ulaşmışlardı; çengin dostu ve kadehin yâriydiler.” (Sâvecî, 1969: 171).

Mesnevîde çengin bazen tek başına bazen de rûd, ney ve ud ile birlikte icra edildiği görülmektedir:

نوای چنگ و بانگ رود بشنود
بدان فرخ مقام آهنگ فرمود

“Çengin ahengini ve rûdun feryâdını duyunca o güzel yere/makama doğru gitmeye koyuldu.” (Sâvecî, 1969: 154).

چو عود و چنگ را آهنگ سازید
ز قولم این غزل بر چنگ سازید

“Ud ve çengi çalmaya başlayınız ve sözlerimden bu gazeli çengle birleştiriniz.” (Sâvecî, 1969: 110).

Çengin icracıları ile ilgili Erganun, Şehnâz, Nâhid ve Şekker'in çeng çaldıkları tespit edilmektedir:

از آن پس ارغنون بنواخت آهنگ
همایون پرده خود ساخت با چنگ

“Erganun ahenk çalmaya başladı ve çeng eşliğinde hümâyûn perdesinde icra etti.” (Sâvecî, 1969: 68).

چو شهناز این غزل بر چنگ بنواخت
صنم زد جامه چاک و خرقه انداخت

“Şehnâz bu gazeli çeng eşliğinde icra ettiğinde sevgili kıyafetini yırttı ve hırkasını yere attı.” (Sâvecî, 1969: 71).

همان دم چنگ را بنواخت ناهید
ادا کرد این غزل در وصف خورشید

“O anda Nâhid çeng çalmaya başladı ve Hurşîd'i öven bu gazeli seslendirdi.” (Sâvecî, 1969: 78).

شکر گوهر به تار چنگ می سفت
چو چنگش کز نشست و راست می گفت

“Şekker, çengin tellerinden inciler diziyor; çeng eğri dururken kendisi doğruyu söylüyordu.” (Sâvecî, 1969: 111).

Rûd: Nehir anlamına gelen “rûd” kelimesi, müzik terimi olarak tel anlamında kullanılmakla birlikte genel olarak telli çalgıları ve özellikle ud ailesine mensup enstrüman(lar)ı ifade eder. Merâgî, *Câmiu'l-elhân* ve *Şerh-i Edvâr* adlı eserlerinde Rûd-i Hânî, Şahrûd ve Tarebrûd gibi rûd türlerini açıklamaktadır (Merâgî, 1366: 207; Merâgî, 1370: 357). *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde bu çalgıya üç beyitte atıfta bulunulur, bir beyitte ise çeng ile birlikte icra edildiği görülür.

گرفته خوش لب آبی و رودی
به رود اندر همی زد خوش سرودی

“Hoş bir nehir kenarında rûd ile güzel nağmeler icra ediyordu.” (Sâvecî, 1969: 94).

3.2.2. Nefesli Çalgılar:

Ney, nay: Sâvecî'nin eserinde ney enstrümanına yedi beyitte atıfta bulunulmuştur. Neyin çeng, def ve berbat (ud) gibi diğer çalgılarla birlikte icra edildiği ifade edilmiştir. Eserde ayrıca neyzenler arasında Şekker'in de adı geçmektedir.

لب شکر نوازش کرد فی را

شکر لب نیز خوش بنواخت وی را

"Şekker'in dudakları neyi okşadı, o şirin dudaklı da neyi güzelce üfledi." (Sâvecî, 1969: 113).

چو مجلس گرم گشت از آتش می

شکر در اهل دل زد آتش فی

"Meclis şarabın ateşiyle ısınınca Şekker neyiyle gönül ehlinin yüreklerine ateş düşürdü." (Sâvecî, 1969: 130).

Erganun: Kadim kaynaklarda "argon", orgânûn" ve "orgun" şekillerinde de imla edildiği görülmektedir (Bineş, 1399; Hârezmî, 1989: 236). İki sıralı olarak birleşmiş neylerden oluşur. Neylerin uzunluğuna göre sesler pestleşir. Daha uzun neyler pest sesler ve kısa olanlar da tiz sesler çıkarır. Sol tarafına havayı sürekli neylere dolaşmasını sağlamak için demircilerin kullandıkları gibi bir tulum yerleştirilir. Neylerin üzerinde havanın kapatılması için düğmeler vardır. Düğmelere basınca havanın çıkışı ve notaların seslenmesi sağlanır (Merâgî, 1366: 209; Merâgî, 1370: 352; Merâgî, 1977: 125). Merâgî bu çalgıyı daha çok Firenkîlerin kullandıklarını kayıt etmiştir. Bazı kaynaklarda da mucidi Platon olarak belirtilmiştir (Abdülmümin bin Safiyyüddin, 1346: 10).

Sâvecî 17 beyitte bu çalgının ismini kullanmıştır (Sâvecî, 1969: 91).

سماع ارغنون از سر گرفتند

شراب ارغوانی برگرفتند

"Erganunun çalgısını dinlemeye yeniden başladılar ve erguvan renkli şarabı yeniden aldılar." (Sâvecî, 1969: 91).

چو دم دادی مغنی ارغنون را

گشادی از دل جم جوی خون را

"Mugannî erganuna nefes üflediğinde Cem'in gönlünde kan seli coştı."

Nefir: Merâgî'nin açıklamasına göre nefir nefesli enstrümanların en uzunudur. Uzunluğu ise 170 cm'dir. Bundan daha uzun olana "bûrgûvâ" adı verilir. Borusunda bir burukluk olursa da "kerrenây" adı verilir. Nefirin üzerinde herhangi bir delik yoktur. Dolayısıyla da melodik bir enstrüman sayılmaz (Merâgî, 1366: 208; Merâgî, 1370: 358; Merâgî, 1977: 135). Sâvecî bu enstrümanı vurmali çalgılardan olan derâ ile kullanmıştır (Sâvecî, 1969: 54).

3.2.3. Vurmalı Çalgılar

Çeğâne: Ritmik bir çalgıdır. İlk dönemlerde kuru su kabağının içine taş konularak sallama hareketiyle ses çıkarılırdı. Daha sonraki yapımlarında top şeklinde içi boş pirinçten yapılmış ve içine yine taş konulmuştur. Sonradan monte edilen sapından tutulur ve çalınır (Haddadi, 1376: 151).

Sâvecî mesnevisinde rûd çalgısına yalnızca bir kez atıfta bulunmuş ve rûd ile birlikte icra edilirken betimlemiştir.

نشسته رود زن در کف چغانه
زدی بر آب هر دم صد ترانه

“*Rûd icracısı, yanında çeğâne çalan ile birlikte oturmuş; her an nehir gibi akıp giden yüzlerce terâne sunuyordu.*” (Sâvecî, 1969: 137).

Zeng: Zil türünden bir vurmalı çalgıdır. Küçük boyutlu olanı iki parmağa takılarak birbirine vurulmak suretiyle çalınır. Daha büyük boyutlu olanına ise Hristiyanlar tarafından kullanılan nâkus veya çan adı verilir.

Mesnevide bu çalgının ismi yalnızca bir yerde geçmektedir. Sâvecî bu çalgının Rumîler tarafından kullanıldığını şu beyitte ifade etmiştir:

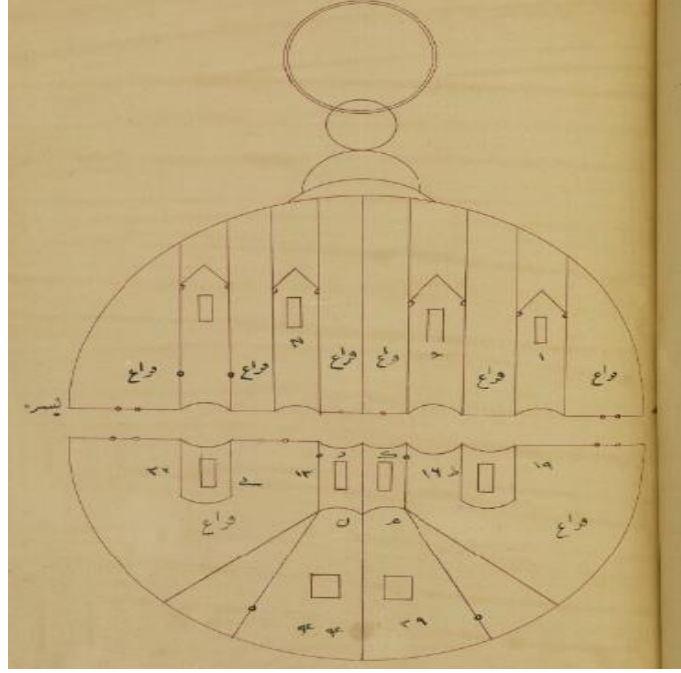
به گوش رومیان از یک دو فرسنگ
هی آمد خروش و ناله از زنگ

“*Rumîlerin kulaklarına iki fersah uzaklıktan zeng (çan) sesi yankılandı.*” (Sâvecî, 1969: 54).

Celâcil: Cülcül kelimesinin çoğulu olarak zil manasındadır. Bu ziller bazen deflere bağlanır, bazen de kadınların ayaklarına bağlanır veya ellerde tutularak icra edilir (İbn Manzur, 2005: 122; İsfahânî, 1368: 176).

Cülcülün zil manası dışında savaşlarda düşmanı korkutmak ya da vahşi hayvanları uzaklaştırmak için kullanılan bir alet olduğu Müristus’un eserinden öğrenilmektedir. Aslı Yunanca olan eserin Arapça tercümesinde bu çalgının iki yarım yumurta biçiminde Firavun camı ve pirinç karışımından yapıldığı belirtilmektedir. Bu iki yarım, simetrik olarak birleştirildiğinde cülcül şekline girer. İç kısmında 10 adet perde bulunur. Perdeler sağ ve sol taraflardaki boşluklara yerleştirilir, her biri belirli ölçü ve oranlara göre konumlandırılır. Perdeler arasında sesin dolaşabileceği boşluklar bırakılarak sesin hava yoluyla yayılması sağlanır. Her perde ve boşluk, sesin düzenli ve ahenkli bir şekilde çıkmasına yardımcı olur. Bu mekanizmanın içinde ayrıca uygun boyutlarda toplar yer alır ve her top kendi perdesine yerleştirilir. Aletin eski Mısır’da Satis adlı bir kişi tarafından yapıldığı rivayet edilmektedir. Aletin sesinin yırtıcı hayvanlar ve kuşlar gibi tüm canlıları korkutup kaçırdığı söylenmektedir. Bu çalgı Mısır’da yüksek bir yere kurulmuş ve belirli bayram günlerinde çalınarak dinî

törenlerde kullanılmıştır. Aletin içindeki toplar demir ve siyah sert taş karışımından yapılmıştır (Mürîstus yz.: 11b-13a).



(Mürîstus yz.: 13a)

Celâcil kelimesi *Cemşîd u Hûrşîd*'de bir kez zikredilmiştir. Bu enstrüman savaşta kullanılan derâ ile birlikte anılmıştır.

جلال را هان بر مرجبا بود
همه کوه و در آواز در بود

“Celâcil hoş bir sesle yankılandı. Tüm dağlar ve vadiler derânın sesi ile dolup taşıtı.”
(Sâvecî, 1969: 33).

Derâ: Çan gibi vurmali aletlerden olup savaşlarda veya kervanlarda hareketin duyurulması için kullanılmıştır (Setayeşgar, 1391: 435). Mevlânâ da *Mesnevi*'sinde bu manada kullanmıştır (Zamani, 1393: 692).

Cemşîd u Hurşîd mesnevisinde bu kelime iki yerde geçmektedir.

نفرین مرجبا می آمد از شهر
همه بانگ در می آمد از شهر

“Nefirin merhaba sesi şehirden yankılanıyordu. Tüm şehirden **derânın** sesi yükseliyordu.” (Sâvecî, 1969: 54).

Tebire: Kös gibi bir vurmali çalgıdır ancak ondan daha büyüktür. Bakırdan yapılır, her iki tarafına deri gerilir ve iki çubukla vurularak icra edilir. Tebirenin def biçiminde ve daha küçük boyutlu olan versiyonu ise “tebirek” adıyla anılmaktadır. Bu harp çalgıları arasında yer almaktadır (Fahr-i Müdebber, 1346: 357; İrânşân b. Ebi'l-

Hayr, 1377: 481). Selmân'ın mesnevisinde de bu çalgının ismi iki kez geçmektedir. Bu iki beytin birisinde de ney ile beraber zikredilmiştir.

ز درگه خاست آواز تیره
شدندش سروران یکسر پذیره

“Saraydan *tebire* sesi yükseldi. Tüm devlet erkânı onu karşılamaya çıktı.” (Sâvecî, 1969: 134, 157).

Def: Genellikle ritim oluşturma ve diğer çalgılara eşlik etme amacıyla çalınan bir vurmalı çalgıdır. İslam kaynaklarında def ve davulun ilk mucidinin “Tubal b. Lamek” olduğu yönündeki bilgiler, *Ahd-i Atik*'ten yapılan hatalı ve eksik alıntılara dayanmaktadır. Defin ilk kez Hz. Süleyman ile Belkıs'ın düğününde çalındığı veya Araplar tarafından icat edildiği yönündeki rivayetler de söylentiden ibarettir. Def, çapı 30-40 cm bazen de 40-44 cm eni ise yaklaşık 7-8 cm olan bir ağaç kasağa deri gerilerek yapılır. Bazı deflerde zincirler de kullanılır (Bozkurt, 1994; Özcan, 1994). Bu çalgının ismi Sâvecî'nin mesnevisinde iki kez geçmektedir.

نواهای نی و دف برکشیدند
ز هر سو مطربان صف برکشیدند

“Her taraftan mutripler saf tutup *ney* ve *def* nağmeleri yükselttiler.” (Sâvecî, 1969: 16).

Söz konusu beyitte çalgıcılar topluluğu içinde yer alarak ney eşliğinde icra edildiği kaydedilmiştir. Şu beyitte ise bu icranın çalgıcı kadın Nâhid tarafından gerçekleştirildiği zikredilmiştir:

همه روز و شبش جام است بر کف
هزارش بار زد ناهید بر دف

“Tüm gece ve gündüz kadeh elinden düşmüyordu. Bülbüller ötmeye başladılar ve Nâhid de *def* çalıyordu.” (Sâvecî, 1969: 96).

3.3. Makamlar:

Mesnevîde râst, nevâ, şehnâz, hisâr, anka, çekâvek makamlarının isimleri geçmektedir.

Râst: Edvâr (makam) geleneğinde râst makamı; uşşâk, nevâ, bûselîk, hicâzî, ırâk, ısfahân, bûzürg, hüseyinî, zengûle, râhuvî ve zîrefkend ile birlikte meşhur on iki makamı oluşturmaktadır (Buhârî, 1392: 186; Rostami, 1380: 137). Klasik müzik nazariyat kaynaklarında bu on iki makam; makam adıyla birlikte devir, dâire, şedd ve perde isimleriyle de anılmaktadır. Müzik nazariyatçıları Urmevî'nin *Edvâr*'ında zikrettiği gibi bu meşhur makamları kayıt altına almışlardır (Merâgî, 1370: 203; Merâgî, 1388: 99, 128, 213; Merâgî, 1977: 60; Şirvani, 1389: 692, 694; Evbehî, 1390: 52;

Benâyî, 1368: 62). Bu makamın ateş elementi ve hamel (koç) burcuyla ilişkili olduğu kaydedilmiştir (Mevsılî, 1964: 16; Hüseyini, 2024: 66).

درین بود او که شهناز از ره راست
بدین ایات مجلس را بیاراست

“*Bu esnada Şehnâz, râst makamında meclisi bu beyitlerle süsledi.*”

Nevâ: Bu makam da Râst makamı gibi meşhur on iki makamdan biridir.

لب رودی خوش و دلکش مقامی ست
بزن مطرب نوا کاین خوش مقامی ست

“*Ey mutrip! Hoş bir nehir kenarında, ferah bir mekânda (makamda) bir nevâ çal ki bu pek hoş bir makamdır.*” (Sâvecî, 1969: 41).

Şehnâz: İslam klasik müzik sistemi olan Edvâr (makam) geleneğinde Şehnâz altı âvâzeden biridir (Kırşehirli, 2014: 22; Merâgî, 1388: 126; Merâgî, 1370: 203). Meşhur on iki makamdan olan Zirefkend ve Büzürg makamlarıyla ilişkilidir (Benâyî, 1368: 90). Şehnâzın özellikleri arasında nemli ve sıcak olmasının yanı sıra güneşle bağlantılı olduğu kaydedilmiştir (Hüseyini, 2024: 66).

نوی عیش و عشرت ساز کردند
طرب بر پرده شهناز کردند

“*Ayş ve işret meclisini kurarak Şehnâz perdesinde terennüm etmeye başladılar.*” (Sâvecî, 1969: 53).

نوی پرده شهناز شد راست
هوا در جنبش آمد پرده برخاست

“*Şehnâz perdesinin sesi yükseldiğinde hava hareketlenerek perdeyi açtı.*” (Sâvecî, 1969: 72).

Hisâr: Klasik müzik sisteminde yirmi dört şubeden biridir (Abdülümün bin Safiyyüddin, 1346: 91). Kırşehî ve Lâdikî gibi nazariyatçılar, Urmevî'nin *Edvâr*'ındaki altı âvâzeye Hisâr'ı da ekleyerek bu sayıyı yediye yükseltmiştir (Kırşehirli, 2014: 22; Lâdikî, yz.: 48b). Bu makamın hisârek, hisâr evc, hisâr kürdî ve hisâr mâhûr gibi çeşitleri de bulunmaktadır (Merâgî, 1370: 306; Benâyî, 1368: 94; Setayeşgar, 1391: 1/379-380).

بر آن در پرده ای خوش ساز کردن
نوی در حصار آغاز کردن

“*O perdede Hisâr makamında hoş bir icraya başladılar.*” (Sâvecî, 1969: 108).

Ankâ: Ankâ bir kuş ismidir. Gıyâsüddin Muhammed Râmpûrî (ö. 1261/1845) ayrıca uzun saplı bir enstrüman ve bir makamın ismi olduğunu da zikretmiştir (Râmpûrî, 1337: 98). Şemsüddîn Muhammed Âmulî, *Nefâ' isü'l-fünûn*'unda titremeli aletlerin telsiz türü için ankâ çalgısını misal vermiştir (Âmulî, 1381: 99; Şîrâzî, 1387:

113). *Cemşîd u Hurşîd* mesnevisinde bu makamın ismi çekâvek makamıyla birlikte zikredilmiştir.

Çekâvek: Meşhur on iki makamın her birinden iki şube ve her şubeden de iki gûşe meydana gelir. Böylelikle yirmi dört şube ve kırk sekiz gûşe ortaya çıkar. Küçük makamından rekeb ve beyâtî şubeleri hâsıl olur. Rekeb şubesinden de çekâvek ile zâbul gûşeleri ortaya çıkar (Abdülmümin bin Safiyyüddin, 1346: 93). Emir Hüsrev-i Dihlevî (ö. 725/1325) de çekâvekin bir ahengin ismi olduğunu kaydetmiştir (Dihlevî, 1876: 278). Sâvecî de çekâvek ile ankâyı bir makam mahiyetinde kullanmıştır. Zahîrî-i İsfahânî (ö. 17.yy) bu gûşe için sıcak ve kuru özelliği olduğunu yazmıştır (Zahîrî-i İsfahânî, 1396: 83).

هزاران بلبل اندر باغ و هر یک
گرفته راه عنقا و چاکوک

“Bostandaki binlerce bülbül, her birisi *ankâ* ve *çekâvek* makamlarında ötmeye başladılar.” (Sâvecî, 1969: 15).

3.4. Beste formları

Sâvecî'nin mesnevisinde kullanılan müzik terimleri arasında beste formlarından olan “gazel”, “kavl”, “furûdâşt” ve “amel”e de yer verildiği görülmüştür.

Gazel: Beste formlarından biri olarak kavl; gazel, terâne ve furûdâşt parçalardan oluşan nevbet-i mürettebin ikinci parçasıdır. Merâgî'nin açıkladığı üzere gazelin şiirleri Farsçadır (Merâgî, 1370: 337; Merâgî, 1977: 104; Evbehî, 1390: 188). Mesnevinin 11 beytinde gazel formunun adı geçmektedir.

نشستند و نوایی ساز کردند
از اول این غزل آغاز کردند

“Oturup bir ahenk oluşturdular ve bu *gazelle* başladılar.” (Sâvecî, 1969: 112).

Gazel formunun Şekker, Erganun, Şehnâz ve Nâhid tarafından icra edildiği de görülmektedir:

به شکر گفت بنواز این غزل را
نوایی ساز و درساز این عمل را

“*Şekker'e bu gazeli icra etmesini ve amel formunda bir beste oluşturmasını söyledi.*” (Sâvecî, 1969: 85).

چو شهناز آن رباعی ساخت بر چنگ
فروخواند این غزل شکر به آهنگ

“*Şehnâz bu rubâiyi çeng ile bestelerken Şekker de bu gazeli ahenkle icra etti.*”

ز ناگه ارغنون برداشت آهنگ
سرایید این غزل در پرده چنگ

“*Bir anda Erganun nağmeye başladı ve bu gazeli çeng telleriyle seslendirdi.*” (Sâvecî, 1969: 167).

Gazel formunun furûdâşt, kavl ve amel formlarıyla birlikte icra edildiği de mesnevide görülmektedir:

جو عود و چنگ را آهنگ سازید
ز قولم این غزل بر چنگ سازید

“*Ud ve çengi çalın ve benim kavlımdan bu gazeli çengle icra edin.*” (Sâvecî, 1969: 110).

Furûdâşt, Kavl: Bu beste formları birbirine benzer. Şiirleri gazelin aksine Arapçadır ve gazel gibi nevbet-i mürettebin parçalarındandır. Bir mecliste Erganun'un bu beste formlarında müzik icra ettiği görülür.

غزل را چون بدید، آمد فروداشت
برین قول ارغنون آواز برداشت

“*Erganun gazeli icra ettikten sonra furûdâştta geçerek bu kavl üzerinde okumaya başladı.*” (Sâvecî, 1969: 71).

SONUÇ

Bu çalışmada Selmân-ı Sâvecî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş ve onun *Cemşîd ü Hurşîd* adlı mesnevisindeki müzik terimleri tespit edilmiştir. Çalışmada müzik ve edebiyat metinlerinin birbiriyle olan sıkı ilişkisi gösterilmiştir. Çalışmanın sonuçları kısaca aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- Selmân-ı Sâvecî *Cemşîd ü Hurşîd*'de birçok müzik terimine yer vermiştir. Bu durum, onun müzik kültürüne aşina olduğunu göstermektedir.
- Sâvecî'nin hikâyesi İslamiyet öncesi İran'ı tasvir eder. Selmân'ın muhayyilesinde İslamiyet öncesi İran'ın müzik ve eğlence kültüründe kadınların çok önemli rol aldığı görülür. Şekker, Neşâtengîz, Bülbülâvâz, Erganun ve Nâhid çeşitli enstrümanlar çalan ve aynı zamanda şarkılar söyleyen ve hanendelik yapan mutripler kadındır.
- Selmân mesnevisinde birçok müzik aletine de yer vermiştir. Çalışmada öncelikle müzik risâlelerine göre çalgıların tasnifine kısaca değinilmiş, akabinde Sâvecî'nin şiirinde hangilerini kullandığına dair bilgiler verilmiştir.
- Selmân birçok müzik terimini eserinde tevriyeli olarak kullanmıştır. Dolayısıyla onun eserini ve sonraki asırlarda ortaya çıkan metinleri incelemek ve anlamak için sadece edebî terimlere değil müzik literatürüne de aşina olmak gerektiği vurgulanmıştır.
- Selmân'ın mesnevisi Ahmedî ve Cem Sultan tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. “Tercümelerde ilgili müzik terimleri nasıl ele alındı?” sorusu, Cemşîd ü Hurşîd mesnevilerinde müzik terimlerinin Anadolu'ya nasıl yansıdığını belirleyecektir.

KAYNAKÇA

Abdülümün bin Safiyyüddin (1346). *Behcetü'r-rûh*. (tsh. H L Rabino De Borgomale). Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran.

Akalın, Mehmet (1975). *Ahmedî Cemşîd u Hurşîd: İnceleme, Metin*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Âmülî, Şemsüddin Muhammed (1381). *Nefâ'isü'l-fünûn*. (tsh. Ebülhasan Şa'rânî). Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye.

Benâyî, Kemaleddin (1368). *Risâle der Mûsikî*. (tsh. Taki Bineş). Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi.

Bineş, Taki (1399). "Erganun". *Dâiretü'l-ma'ârif-i Büzürg-i İslâmî*. <https://cgie.org.ir/fa/article/229840/ارغون>. (Erişim tarihi: 10.10.2024).

Bineş, Taki (1371). *Se Risale-i Farsi der-Musiki (Musiki-i Danişname-i Alai, Musiki-i Resail-i İhvan-ı Safa, Kenzü't-tuhaf)*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi.

Bozkurt, Nebi (1994). "Def". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. s. 83-85.

Buhârî, Mübârekşah (1392). *Tercüme-i Mübârekşah-ı Buhârî ber Edvâr-ı Urmevî der İlm-i Mûsikî*. (tsh. Seyyid Abdullah Envar). Tahran: Ferhengistan-ı Hüner.

Çerağ, Şehnaz (1396). "Sa'deddin Sâvecî, Hâce Muhammed". *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*. C. 23. Tahran: İntişârât-ı Dairetü'l-mearif-i İslami. s. 523-525.

Dihlevî, Emîr Hüsrev (1876). *İ'câz-ı Hüsrevî*. Lucknow.

Evbehî, Alişah (1390). *Mukaddimetü'l-usûl*. (tsh. Seyid Muhammed Taki Hüseyini). Tahran: Ferhengistan-ı Hüner.

Fahr-i Müdebbir, Muhammed (1346). *Âdâbi'l-harbi ve's-şecâ'at*. (tsh. Ahmed Süheylî-i Hansari). Tahran: İkbâl.

Fârâbî (1375). *Musika'l-kebir*. (haz. Azertaş Azernuş). Tahran: Pejuheşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mutâla'ât-ı Ferhengi.

Haddadi, Nusretullah (1376). *Ferheng-name-i Musiki-i İran*. Tahran: Tutuya.

Hârezmî, Kemâlüddîn (1384). *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*. (tsh. Muhammed Cevâd Şerîat). Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, Tahran.

Hârezmî, Muhammed (1989). *Mefâtîhu'l-Ulûm*. (tsh. İbrahim el-Ebyari). Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-Arabi.

Hüseyini, Seyid Muhammed Taki (2024). "Fatih Sultan Mehmet'in Musikiye Yaklaşımı ve Mahmûdî'nin Nazm-ı Edvar'ı". *Meshk Journal of Religious Music*. C. 1. S. 1. s. 51-70.

Hüseyini, Seyid Muhammed Taki (1388). *Nağme-i Rûd*. Tahran: İntişarat-ı Sure-i Mihr.

İbn Abdürrabih (1983). *el-Ikdü'l-Ferîd*. C. 9. Beyrut: Darü'l-Mektebetü'l-İlmiyye.

İbn Manzur (2005). *Lisânü'l-'Arab*. C. 15. Beyrut: Daru Sadır.

İbn Sina (1956). *Cevâmi'u 'ilmi'l-mûsikâ min Kitâbi's-Şifâ*. (tsh. Zekeriya Yusuf). Kahire: Matbaatü'l-Emriyye.

İrânşân b. Ebi'l-Hayr (1377). *Kûşnâme*. (tsh. Celal Metini). Tahran: İntişârât-ı İlmî.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec (1368). *(Bergüzide-i) el-Egânî*. (çev. Muhammed Hüseyin Meşayih Ferideni). C. 2. Tahran: İntişarat-ı İlmî Ferhengî.

Karaismailoğlu, Adnan (2009). "Selmân-ı Sâvecî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. s. 446-447.

Kartal, Ahmet (2018). *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

Kırşehirli, Yusuf b. Nizameddin (2014). *Risâle-i Mûsikî*. (çev. Ubeydullah Sezikli). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Lâdikî, Muhammed (yz.). *Zeynü'l-elhân*. Süliymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Nuruosmaniye. Nu: 3655.

Merâgî, Abdülkadir (1366). *Câmiü'l-elhân*. (tsh. Taki Bineş). Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi.

Merâgî, Abdülkadir (1388). *Câmiü'l-elhân*. (tsh. Babek Khazrai). Tahran: Ferhengistan-ı Hüner.

Merâgî, Abdülkadir (1977). *Makâsidü'l-Elhan*. (tsh. Taki Bineş). Tahran: Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab.

Merâgî, Abdülkadir (1370). *Şerh-i Edvâr (Bâ Metn-i Edvâr ve Zevâidü'l-Fevâid)*. (tsh. Taki Bineş). Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi.

Mevsilî, Müslim (1964). *ed-Dürrü'n-nakî fî ilmi'l-musikî*. (tsh. Celal Hanefi). Bağdad: Dâru'l-cumhûriyye.

Müristus (yz.). *Risâle fî san'ati'l-Cülcül*. British Library: Ms. Nu: 9649.

Nezahat Emîni, Gülsüm (1996). *Selman-ı Saveci ve Cemşid ü Hurşid Mesnevisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Okur Meriç, Münevver (1997). *Cem Sultan'ın Cemşid u Hurşid Mesnevisi: İnceleme, Metin*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Ördek, Şerife (2017). *Cemşid ü Hurşid Mesnevileri ve Ahmedî ile Selmân-ı Sâvecî'nin Cemşid ü Hurşid Mesnevilerinin Mukayesesî*. Doktora Tezi. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özcan, Nuri (1994). "Def". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Râmpûrî, Gıyâsuddîn Muhammed (1337). *Gıyâsu'l-lugât*. (tsh. Muhammed Debirsiyaki). Tahran: Kânûn-ı Ma'rifet.

Rostami, Ario (1380). *Kitâbü'l-Edvâr fî'l-Mûsikî (Tercüme-i Fârsî be-İnzimâm-ı Metn-i Arabî-i An, Mütercim-i Nâşinâhte)*. Tahran: Miras-ı Mektub.

Safa, Zebihullah (1369). *Tarih-i Edebiyat der-İran*. C. 3. Tahran: İntişarat-ı Firdevs.

Sakaroğlu, Dilek (2015). *Selman-ı Saveci'nin Cemşid ü Hurşid'i*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sâvecî, Selman (1969). *Cemşid u Hürşid*. (tsh. J. P. Asmussen ve Fereydoon Vahman). Tahran: Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab.

Semerkindî, Devletşah (1382). *Tezkiretü'ş-şuarâ*. (tsh. Edward Brown). Tahran: İntişarat-ı Esatir.

Setayeşgar, Mehdi (1391). *Vaje-Name-yi Musiki-i İnan-Zemin*. C. 3. Tahran: İntişarat-i İttılaat.

Şîrâzî, Kutbuddin Mahmud (1387). *Risâle-i Mûsikî der-Dürretü't-tâc li-Gurretit-Debbâc*. (tsh. Nâsîhpur Nasrullah). C. 2. Tahran: Ferhengistan-ı Hüner.

Şîrvani, Fethullah (1389). "el-Mecelle fî'l-mûsikî". *Mirâs-ı Bahârestân Cild-i Düvvüm*. (tsh. Seyid Muhammed Taki Hüseyini ve Ali Kazani). Tahran: Merkez-i Pejuhiş-i Kitabhane-i Meclis-i Şura-yı İslami. s. 641-740.

Vefai, Muhammed Afşin (1396). "Selmân-ı Sâvecî". *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*. C. 24. Tahran: İntişârât-ı Dairetü'l-mearif-i İslami. s. 310-313.

Yasemi, Reşid (1307). *Tetabbu' ve İntikâd ve Ahvâl ve Âsâr-i Selmân-ı Sâvecî (709-778 hicri)*. Tahran: Kitabhâne-i Şark.

Zahrî-i İsfahânî, Hüseyin (1396). *Risale der Fenn-i Musiki*. (tsh. İman Raisi). Tahran: İntişarat-ı Soolar.

Zamani, Karim (1393). *Şerh-i Cami-i Mesnevi-i Manevi*. C. 5. Tahran: İntişarat-i İttılaat.

Elektronik Kaynaklar

National Museum of Asian Art. "Minyatür 1". https://asia.si.edu/explore-art-culture/collections/search/edanmdm:fgs_S1986.53/?TSPD_101_R0=083ccf6c57ab2000733c0e003da66883616477f3a30911a3f687358368188fefa26ac07990de37a70805a5dcce1430009c49f58e55dec0ad77690c2bd89a4a99799cab3414c7ba5e542838b3e3c5cc36012e919138f9937c933e8bffb00ebc. (Erişim tarihi: 01.11.2024).

National Museum of Asian Art. "Minyatür 2". https://asia.si.edu/explore-art-culture/collections/search/edanmdm:fgs_S1986.53/?TSPD_101_R0=083ccf6c57ab2000733c0e003da66883616477f3a30911a3f687358368188fefa26ac07990de37a70805a5dcce1430009c49f58e55dec0ad77690c2bd89a4a99799cab3414c7ba5e542838b3e3c5cc36012e919138f9937c933e8bffb00ebc. (Erişim tarihi: 01.11.2024).

Ek 1:



(“Minyatür 1”, Erişim tarihi: 01.10.2024).

Ek 2:



("Minyatür 2", Erişim tarihi: 01.10.2024).

**15. YÜZYIL ŞAİRİ NİZÂMÎ'NİN -UÑ
REDİFLİ GAZELİNE YAZILAN
NAZİRELER ÜZERİNE BAZI
TESPİTLER**

**SOME FINDINGS ON NAZİRES
WRITTEN TO 15TH CENTURY POET
NİZÂMÎ'S GHAZAL WITH -UÑ
REDİF**

Damla SAYGILI

Eötvös Loránd Üniversitesi
Doktora Öğrencisi

E-posta: damla17@student.elte.hu

Orcid: 0009-0004-1495-4398

Öz

Nazire, acemi şairler için klasik Türk şiiri geleneğini öğrendikleri bir okul; yetkin şairler içinse hem şairlik yeteneklerini sergiledikleri hem de nazireleştikleri şairlere dostluklarını sundukları bir platform olmuştur. Klasik Türk şiirinde çeşitli nazım şekillerinde nazireler yazılmış olmasına rağmen bunların arasında gazel nazım şekli oldukça rağbet görmüştür. Gazel nazım şekliyle kaleme alınan nazirelerde, istisnalar olmak kaydıyla, şairler model şiirin vezin, kafiye ve redifine bağlı kalarak model şiiri taklit etmişlerdir. Bazı nazireler, şiir geleneği içinde popülerleşerek "nazire ağı" adı verilen yapıyı meydana getirmişlerdir. Péri (2020) tarafından geliştirilen nazire ağı teorisi sağladığı şiirsel bağlam ile şiirlerin hem içerik hem de üslup bakımından benzerliklerinin ve farklılıklarının bütüncül bir şekilde incelenmesine yardımcı olmaktadır. Bu çalışmada Edirneli Nazmî'nin 16. yüzyılda derlediği *Mecma'u'n-Nezâ'ir* adlı eserinde -uñ redifi etrafında oluşan otuz şiirlik nazire ağı ile söz konusu nazire ağıyla aynı vezin, kafiye ve redifle 18. yüzyılda yazılan iki gazel inceleneyecektir. Vehbî ve Mirzazâde Sâlim'e ait olan bu iki gazel, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler Koleksiyonu 3523 numarada kayıtlı şiir mecmuasında yer almaktadır. Elde edilen sonuçlara göre 18. yüzyılda yazılan iki gazel ile 16. yüzyılda ortaya çıkan nazire ağı arasında metinler arası ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. İki asır boyunca devam eden nazire ağı klasik Türk geleneği içinde bir gelenek hâline gelmiştir. Nazire ağının anlam dünyasına mahsus motifler, anahtar kelimeler, tamlamalar ve kafiye kelimeleri Vehbî ve Mirzazâde Sâlim'in iki gazelinde mevcuttur.

Anahtar kelimeler: Klasik Türk şiiri, gazel, nazire, nazire ağı, şiir mecmuası.

Abstract

Nazire (poetic reply) serves as a school where amateur poets learn the tradition of classical Turkish poetry. Also, it is a platform where proficient poets present their poetic talents and offer their friendship to the poets to whom they wrote poetic replies. Although nazires are composed in various forms in classical Turkish poetry, the ghazal genre was prevalent among them. In ghazal poetry, with exemptions, poets imitate the model poem by keeping to its meter, rhyme, and redif. Some of these poems became popular within the poetic tradition and formed an "imitation network". The theory of imitation network developed by Péri (2020) helps to holistically analyze the similarities and differences between poems in terms of content and style, providing a poetic context. This study will examine the imitation network, which includes thirty poems formed around the -uñ redif in the *Mecma'u'n-Nezâ'ir* compiled by Edirneli Nazmî in the 16th century and two poems composed in the 18th century. These two ghazals, by Vehbî and Mirzazâde Sâlim, are kept in the poetry collection in the Rare Works Collection of the İstanbul Üniversitesi Library,

number 3523. According to the results, intertextual relations exist between the two ghazals composed in the 18th century and the imitation network established in the 16th century. This network, which lasted for two centuries, has become a tradition within the classical Turkish tradition. Motifs, keywords, phrases, and rhyme words specific to the imitation network's signifying universe are present in the two ghazals of Vehbî and Mirzazâde Sâlim.

Keywords: Classical Turkish poetry, ghazal, nazire, imitation network, poetry collection.

GİRİŞ

Nazire yazıcılığı klasik Türk şiirinin kuruluş yıllarından itibaren süregelen ve asırlar boyunca daha da yoğunlaşarak devam eden bir gelenektir (Köksal, 2006: 10). Bu nedenle nazireler üzerine yapılacak araştırmalar Türk şiir geleneğinin oluşumunun ve zaman içinde bu gelenekte meydana gelen değişimlerin incelenmesi bakımından önem taşımaktadır.

Dilçin, nazireyi “bir şairin şiirine başka bir şairce aynı ölçü, uyak ve redifte yazılan benzeri” olarak tanımlamıştır (1983: 269). İlaydın nazirelerdeki benzerlikleri şekil ile sınırlandırmış, nazirelerin model şiirle mana ve ruh bakımından benzerlik taşıması gerekmediğini ifade etmiştir (1997: 151). Ancak model şiirin sağladığı benzerlik sadece vezin, kafiye ve redif kombinasyonu ile sınırlı olmayabilir. Modeldeki imgeler, şiirsel ruh hâli ve modelin karakteristik kelime dağarcığı da nazire yazımını etkileyebilir (Péri, 2020: 51).

Klasik Türk şiirinde gerek üstat şairler gerek acemi şairler arasında nazire yazımının oldukça popüler olması dikkat çekicidir. Acemi şairlerin şiir geleneğini öğrendikleri ve başarılı modeller üzerinden şiir denemeleri yaptıkları bir çeşit okul olan nazireler, üstat şairler içinse üstünlük mücadelesine girdikleri bir çeşit meydan olmuştur. Bir diğer ilginç husus ise tezkirelerde bir şairin şiirine yazılan nazirelerin sayısının çokluğunun o şairin başarısını ve ününü belirlemede bir ölçüt olarak görülmesidir (Ambros, 1989: 58).

Zaman içinde model şiire yazılan nazireler popülerleşerek şiir geleneği içinde bir gelenek hâline gelebilir. Péri tarafından nazire ağı adı olarak adlandırılan bu yapıda metinler arası ilişki sadece model şiirle sınırlı kalmayabilir ve nazireler birbirinden esinlenebilir (2020: 52). Bu nedenle nazireler üzerine yürütülecek araştırmalarda model şiirle nazire şiir arasındaki ilişkinin yanı sıra aynı modele yazılan diğer nazireler de dikkate alınmalıdır.

Bu çalışmada Edirneli Nazmî'nin 16. yüzyılda derlediği *Mecma'u'n-Nezâ'ir* adlı eserinde tespit edilen, -uñ redifi etrafında oluşan otuz şiirlik bir nazire ağı ile söz konusu nazire ağıyla aynı vezin, kafiye ve redifle 18. yüzyılda yazılan iki gazel incelenecektir. 18. yüzyıl şairleri Vehbî ve Sâlim'e ait olan bu iki gazel, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler Koleksiyonu 3523

numarada kayıtlı şiir mecmuasında tespit edilmiştir. Vehbî'ye ait olan gazel ilk defa bu çalışma ile yayımlanacaktır.

Nizâmî'ye Yazılan -uñ Redifli Nazireler

Araştırmamızın konusunu oluşturan -uñ redifli gazeller etrafında oluşan nazire ağının ilk örneği Edirneli Nazmî mecmuasında tespit edilmiştir. Edirneli Nazmî tarafından 16. yüzyılda derlenen *Mecma'u'n-Nezâ'ir* adlı nazire mecmuasının telif tarihi ile ilgili belirsizlikler söz konusudur. Nazmî mecmuasının bu zamana kadar tespit edilen nüsha sayısının on iki olması mecmuanın tanındığını, beğenildiğini ve yaygınlaştığını göstermektedir (Köksal, 2017: 6).

Nizâmî'nin -uñ redifli gazeli etrafında şekillenen nazire ağında sırasıyla Nizâmî, Kâsım Paşa (Sâfî), Nişânî, Tâcî-zâde, Necâtî, Kâtîbî, 'Atâ, Hilâlî, Revânî, Selmân, Sultân Beyâzîd ('Adlî), Sabâyî, Keşfî, Münîr, Seydî, Refîkî, Mehmed Paşa, Esîrî, Ferîdî, Hızrî, Nigâhî, Hilâlî, Rahmî, Kudsî ve Firâkî isimli şairler bulunmaktadır. Nazire ağındaki şairler arasında 'Adlî mahlaslı Sultân II. Beyâzîd'in de olması nazire ağının oldukça popüler olduğunu göstermektedir. Ayrıca şairlerin çoğunluğu Sultân II. Beyâzîd döneminde yaşamış ve hatta bir kısmı sultana hizmet etmişlerdir. Cezerî Kâsım Paşa, Amasya sancağında II. Beyâzîd'in önce defterdarlığını yapmış ardından lalası olmuştur (Erünsal, 2001: 546). Necâtî, II. Beyâzîd'in takdirini kazanarak Şehzade Abdullah'a divan kâtibi ve Şehzade Mahmud'a nişancı olarak hizmet etmiştir (Kaya, 2006: 477). Bursalı Hilâlî, İlyas Şüca Revânî, Hayreddîn Sabâyî, Esîrî, Hilâlî-i Kazzâz isimli şairler Sultan II. Beyâzîd döneminde yaşamışlardır. Bir diğer dikkat çekici husus ise mecmuanın mürettibi Edirneli Nazmî'nin de nazire ağında yer almasıdır.

15. yüzyıl divan şairi Karamanlı Nizâmî'nin zemin şiiri ile başlayan nazire ağı 16. yüzyılda yazılmış yirmi dokuz şiirden oluşmaktadır. Nazire ağındaki şiirler şekil bakımından uyum içerisindedirler. Tamamı gazel nazım şeklinde kaleme alınan nazirelerin vezni remel-i müsemmen-i mahbûn (fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün), uyağı -an\ -en ve redifi -uñ\ -üñ'dür.

Nazmî mecmuasında tespit edilen 16. yüzyıl nazire ağı ile aynı vezin, kafiye ve redifle kaleme alınmış 18. yüzyıla ait iki nazire tespit edilmiştir. Vehbî ve Mirzazâde Sâlim'e ait bu nazireler, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler Koleksiyonu 3523 numarada kayıtlı şiir mecmuasında bulunmaktadır. Sâlim'e ait olan gazel, şairin divanında yer almaktadır ve Güfta (1995) tarafından yayımlanmıştır; ancak Vehbî'nin gazeli ile ilgili bazı belirsizlikler söz konusudur. Bu belirsizliklerin başında şairin kimliği gelmektedir. 18. yüzyılda Seyyid Vehbî ve Sünbülzâde Vehbî olarak üzere Vehbî mahlaslı iki divan şairi bulunmaktadır. Her iki şairin divanında da araştırmamıza konu olan gazel yer almamaktadır. Çelebizâde Âsım'ın aktardığına göre 1725 yılında *Aynî Tarihi*'nin tercümesi için oluşturan heyette görevlendirilenler arasında Sâlim ve Seyyid Vehbî de bulunmaktadır (Aydüz, 1997:

153). Her iki şairin de tercüme heyetinde birlikte bulunmaları ve ölüm yıllarının birbirlerine yakın olması nedenleriyle mecmuada bahsedilen şairin Seyyid Vehbî olma ihtimali yüksektir. Seyyid Vehbî ve Sâlim, Lale Devri'nin edebî ve sosyal hayatına yakından tanıklık etmiş; sarayla yakın temaslar kurarak 18. yüzyılın önde gelen şahsiyetlerinden olmuşlardır. Vehbî, mecmuada tespit edilen şiirinin makta beytinde açıkça Sâlim'e nazire yazdığını ve Sâlim'i överek onun gazelini tanzir etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Vehbî'nin bu tavrı naziresini üstünlük mücadelesi için değil bir dostluk nişanesi olarak yazdığını göstermektedir.

Nazire Ağındaki "Dehen" ve "Pirehen"le İlgili Hayallerinin Karşılaştırılması

15. yüzyılda Nizâmî'nin zemin şiiri ile temeli atılan ve 18. yüzyıla kadar devam eden nazire ağındaki dikkat çekici benzerliklerin başında kafiye kelimeleri gelmektedir. İlk defa Nizâmî tarafından kullanılan "dehenüñ" adlı kafiye kelimesi Kâsım Paşa, Tâcî-zâde, Necâtî, 'Atâ, Hilâlî, 'Adlî, Sabâyî, Ferîdî, Hızrî Edirnevî, Nigâhî, Nazmî ve Vehbî'nin nazirelerinde de yer almaktadır.

Klasik Türk şiirinin anlam dünyasında "dehen" sevgilinin güzellik unsurlarındandır. Sevgilinin ağzı bir nokta kadar küçük hayal edilmiş, bu nedenle şairler nokta (.) ve mim harfi (ا) ile sevgilinin ağzını tasvir etmişlerdir. Nizâmî, sevgilinin ağzını mime (ا), boyunu elife (ل), ve zülfünü dal harfine (د) benzetir. Şairin burada sevgilinin güzellik unsurlarını betimlerken Arap alfabesinden yararlanması tesadüf değildir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin zülfü âşıkların gönlünü avlayan bir tuzak (dâm) olarak hayal edilir. Şair, sevgiliye ait güzellik unsurlarını birer harfle ifade ederek kelime oyunu yapar. Tuzak anlamına gelen dâm kelimesi Osmanlı Türkçesinde دالم şeklinde yazılmaktadır. Dal zülfün, elif boyun ve mim ağzın tuzak ise can ve gönül kuşunu avlamak için yeter (Ergüleç, 2023: 17-18):

Nizâmî VIII.

Cân u dil murgını sayd itmege dâm ise yiter

Dâl-i zülf ü elif-i kâmet ü **mîm-i dehenüñ** (Köksal, 2017: 898)

Hilâlî de Nizâmî'ye benzer bir şekilde sevgilinin güzellik unsurlarını Arap harflerine benzeterek bir kelime oyunu yapar. Sevgilinin kaşını ra (ر), boyunu elif (ل) elif ve ağzını mim (ا) olarak hayal eder. Bu harfler birleştiğinde ise itaat anlamına gelen ve beytin ilk mısrasında yer alan râm (رام) kelimesi ortaya çıkar. Ra kaşın, elif boyun ve mim ağzın, gönül ve canımızı senin her emrine itaat ettirdi:

Hilâlî VI.

Eyledi gönlümüzi cân ile her emrüne râm

Râ kaşuñ ile elif kaddüñ ü **mîm-i dehenüñ** (Köksal, 2017: 901)

Necâtî, Nigâhî ve Vehbî ortak bir hayalde birleşerek sevgilinin ağzını kağıda konulan bir noktaya benzetirler. Klasik Türk şiirinde sevgilinin ağzı bir zerre kadar küçüktür. Gizlidir ve apaçık görülmesi mümkün değildir. Bu nedenle onun işareti

olarak nokta kelimesi kullanılmıştır. Sevgilinin ağzının "nokta-i şek" olarak hayal edilmesi şiir geleneğinde sıklıkla yer almaktadır. Aslında bir terim olan nokta-i şek, yazıda iyi anlaşılamayan veya okunamayan kısımların kenarına soru işareti anlamında çizik atılması veya mühim anlamında mim konulması anlamına gelmektedir (Aslan, 2022: 342-344). Necâtî ve Nigâhî'nin beyitlerinde nokta sevgilinin güzelliğini tamamlayan bir unsur olarak hayal edilmiştir. "Kalem-i sun'", "kilk-i kudret" tamlamaları ile Allah'ın yaratıcı gücü ifade edilmiştir. Vehbî ise benzer unsurları bir ders hayali çatısı altında toplamıştır. Sevgilinin çenesinin hattını / yazısını bir imtihan dersine benzetir. Sevgilinin ağzı ise anlatması zor diye bu kâğıda konulan bir şek noktasıdır:

Necâtî II.

Lebüñüñ hattı sahîh olmaduğın bilmek için

Kalem-i sun' komuş **nokta-i şekdür dehenüñ** (Köksal, 2017: 899)

Nigâhî II.

Kilk-i kudret ki yazarken rakam-ı ruhlaruñı

Noktadur kim varak-ı hüsnüñe tammuş **dehenüñ** (Köksal, 2017: 905)

Vehbî I.

İmtihân dersidür 'uşşâkına hatt-ı zekanuñ

Bahs-i müşkil deyu **şek noktası** koymuş **dehenüñ** (Mecmûa-i Eşâr, 56a)

Nazire ağında sıklıkla kullanılan bir diğer kafiye kelimesi ise "pirehen"dir. Gömlek anlamına gelen pirehen genellikle Hz. Yusuf'a telmih yapacak şekilde kullanılmıştır. Pirehen motifi nazire ağında birkaç şekilde işlenmiştir. Bunlardan ilki vuslattır. Sâlim, sevgilinin Yusuf ve kardeşlerinin hâinden ibret almasını istemekte; gömleğini sinesinde saklamamasını söylemektedir. Çünkü Yusuf'un gömleğini çıkarıp Yakup'a göndermesi ayrılığın bitmesinin ve kavuşmanın habercisidir (Fidan, 2016: 352):

Sâlim III.

'İbret al Yûsuf' uñ ihvânı ile hâinden

Mahrem itme harem-i sineñe sen pîrehenüñ (Güfta, 1995: 470; Mecmûa-i Eşâr, 56a)

Firâkî'nin beytinde âşık, sevgiliye kavuşamadığı için kederden kan ağlamaktadır. Bu nedenle kendini Yusuf'a kavuşmayı bekleyen Yakup'a benzetir. Kanlı gözyaşları ve gül renkli gömlek arasında tenasüp vardır:

Firâkî III.

N'ola kan ağlar isem hüzn ile Ya 'kûb-misâl

Yakdı mihri beni sen **Yûsuf-ı gül-pîrehenüñ** (Köksal, 2017: 906)

Pirehen motifinin bir başka kullanımı sevgili ile ilişkilidir. Sevgilinin gömleğini çıkarması, giymesi ve gömleğinin vasıfları şiirlerde çeşitli şekillerde ele alınır. Klasik

Türk şiirinde sevgili gül gömlekle hayal edilir, öyle ki bu gömleğin kokusu ve rengi goncaları kıskandırarak yaka yırttırır (Kaya, 2006: 180). Vehbî de bu motife paralel olarak yaka açmak ve sevgilinin gömleğinin vasıfları gibi ifadeleri beytinde kullanır:

Vehbî V.

Sühanın yakasın açılmadığını hazırla

İtmek isterseñ eger vasfın oña **pîrehenüñ** (Mecmûa-i Eşâr, 56a)

Esîrî de aynı hayali naziresinde kullanarak sevgilinin gömleğini gül yaprağına benzetemeyeceğini söyler. Çünkü sevgilinin gömleği gül yaprağından daha naziktir:

Esîrî III.

Nice teşbîh ideyin cismüñi gül yaprağına

Berg-i gülden dahı nâzûk durur ol **pîrehenüñ** (Köksal, 2017: 904)

SONUÇ

Örnek olarak seçilen nazire ağının 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar varlığını sürdürmesi klasik Türk şiirinde beğenilen bir nazire ağı olduğunu göstermektedir. Otuz şiirden oluşan nazire ağındaki şiirlerde şekil bakımından güçlü bir uyum söz konusudur. Tüm şiirler aynı vezin, kafiye ve redif kullanılarak gazel nazım şeklinde kaleme alınmıştır. Şekildeki uyum içerikte de kendini göstermektedir. İki asır boyunca devam eden nazire ağı, gelenek içinde bir gelenek hâline gelmiş ve kendine mahsus bir anlam dünyası geliştirmiştir. Ağıdaki şiirlerin incelenmesi sonucunda Vehbî'nin, Sâlim'e yazdığı naziresinin 16. yüzyıl şairleri Necâtî ve Nigâhî'den esinlendiği tespit edilmiştir. Çünkü Vehbî'nin naziresinde kullandığı "şek noktası" tamlaması 16. yüzyıl nazire ağına ait olmasına rağmen Sâlim'in şiirinde bulunmamaktadır. Bir diğer ilginç benzerlik ise vuslat, sevgili ve Hz. Yusuf'u çağrıştıracak şekilde "pirehen" motifinin nazire ağında yaygın olarak kullanılmasıdır.

Elde edilen sonuçlar nazire ağı teorisini desteklemektedir. Péri'nin de ifade ettiği nazireler arasındaki esinlenmeler sadece zemin şiirle sınırlı kalmayabilir, nazire ağındaki bir veya birkaç gazelle de metinler arası ilişkilere sahip nazireler olabilir (2020: 52). Bu bakımdan nazireler üzerine yapılacak araştırmalarda tanzir edilen şiirin yanı sıra nazire ağındaki diğer şiirlerin de araştırmaya dahil edilmesi önem taşımaktadır. Bu sayede şiirler, şair divanlarının izole sayfalarından sıyrılarak şiirsel bir bağlam kazanmaktadır. Böylece klasik Türk şiiri araştırmacıları için şiir geleneğinin nasıl şekillendiğinin, şiirlerin niçin yazıldığı ve şairlerin kimden veya kimlerden esinlendiğinin keşfedilmesi mümkün olmaktadır.

İlave

Nizâmî'nin 15. yüzyılda kaleme aldığı zemin şiirle başlayan nazire ağı, 18. yüzyılda Sâlim ve Vehbî'nin nazireleriyle devam etmiştir. Nazire ağında yüzyıllar içinde meydana gelen değişimleri ve değişmeden kalan ortak unsurları göstermesi açısından bu üç şiir aşağıda sunulmuştur.

Remel-i müsemmen-i mahbûn

Nizâmî'nin zemin şiiri

Tutdı mülk-i Hoten etrâfını berg-i semenüñ
Kuşadı sünbül-i ter dâyiresin yâsemenüñ

'Anberîn zülfüñe öykündüğünü işidicek
Tende kanı kurıdı kahr ile müşk-i Hoten'üñ

Sîb her kanda ki olursa su üstinde olur
'Acabâ 'ârızuñ altında nedendür zekanuñ

Hattuñı hurrem iderse n'ola gözüñle yüzüñ
Nergis ü güldür ahî çeşm ü çerâğı çemenüñ

Halk dirler kim olur çeşme perîler vatanı
Sen perîsin ki meger gözlerüm oldı vatanuñ

Hüsn vechiyle nazar eylese vech-i hasene
Hasenâta yazılır görmege vech-i hasenüñ

Kılca noksân yog idi varmısa ey dûst bilüñ
Zerrece eksügüñ olmaz idi olsa dehenüñ

Cân u dil murgını sayd itmege dâm ise yiter
Dâl-i zülf ü elif-i kâmet ü mîm-i dehenüñ

Sanemâ serv-i çemen kaddüñe beñzerdi eger
Olsa hurşîd-i felek mîvesi serv-i çemenüñ

Cânuñı zülfi arasında Nizâmî arama
Bir kıl içinde kaçan bulına bunca resenüñ (Köksal, 2017: 898)

Nazîre-i Sâlim

Mihr-i ruhsârunu teşbîh idemez mâha senüñ
Seyr iden dâde-i 'ibret ile vech-i hasenüñ

Olur üftâde temâsâ iderek bağ-ı ruhuñ
Dâmdur tıfl-ı dil-i ‘âşıkâ çâh u zekanuñ

‘İbret al Yûsuf’uñ ihvânı ile hâlinden
Mahrem itme harem-i sîneñe sen pîreheñüñ

Pâyüñ öpmeklige âdem kıyamaz sultânım
Belki âzürde ide gafletle gül-bedenüñ

Şem ‘i ruhsârına pervânelik eyle Sâlim
Şevk-bahş-ı dil ola dirseñ eger encümenüñ (Güfta, 1995: 470; Mecmûa-i Eşâr,
56a)
Nazîre-i Vehbî

İmtihân dersidür ‘uşşâkına hatt-ı zekanuñ
Bahs-i müşkil deyu şek noktası koymuş dehenüñ

Böyle bir gonca-i bî-hâr[1] yetiştürmüş mi
Bağ-ı hüsn içre soran cümlesine gül dikenüñ

Böyle bir zevk-i dübâlâ mı olur kim bir şûh
Añlaya dâd u sited tarhun alanuñ verenüñ

Zâğ virmiş yine şemşîr nigâha geliyor
Kim okına turur ol Rüstem düşmen-şikenüñ

Sühanın yakasın açılmadığını hazırla
İtmek isterseñ eger vasfın oña pîreheñüñ

Gazel-i Sâlim Efendîye ne mümkün tanzîr
Vehbiyâ her ne kadar pâk olur ise sühanuñ (Mecmûa-i Eşâr, 56a)

KAYNAKÇA

Ambros, Edith Gülçin (1989). “Nazîre, the will-o’-the-wisp of Ottoman Dîvân Poetry”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes*. S. 79. s. 57-83.

Aslan, Üzeyir (2022). *Osmanlı Şiirinde Nokta* (ed. Emine Gürsoy Naskali ve Erdal Şahin). Paradigma Akademi. s. 337-353.

Aydüz, Salim (1997). “Lale Devri’nde Yapılan İlmî Faaliyetler”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. S. 3. s. 143-170.

Dilçin, Cem (1983). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. TDK Yayınları.

Ergüleç, Hasan (2023). “Karamanlı Nizâmî Dîvânı’nda Kuşlar”. *Türk Dili ve Edebiyatı İncelemeleri Dergisi*. C. 1. S. 1. s. 16-26.

Erünsal, İsmail Erol (2001). "Cezerî Kasım Paşa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 24. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 545-546.

Fidan, İbrahim (2016). "Kur'an kıssalarındaki Motiflerin Arap Şiirinde Kullanımı Bağlamında "Yusuf'un (a.s.) Üç Gömleği". *Turkish Studies*. C. 11. S. 17. s. 335-356.

Güfta, Hüseyin (1995). *Sâlim (Mirzâ-zâde) Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İlaydın, Hikmet (1997). *Türk Edebiyatında Nazım*. Akçağ Yayınları.

Kaya, Bayram Ali (2006). "Necâtî Bey". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 32. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 477-478.

Köksal, Mehmet Fatih (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz: Divan Şiirinde Nazire*. Akçağ Yayınları.

Köksal, Mehmet Fatih (2017). *Mecma'u'n-Nezâ'ir (İnceleme-Metin)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Péri, Benedek (2020). "... Beklerüz: 16. yüzyıldan Kalma Bir Osmanlı Nazire Ağı". *KÜLTÜRK Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. S. 2. s. 47-79.

**YENİ İSTANBUL'DA YAHYA
KEMAL'İN HASTALIĞI, ÖLÜMÜ,
CENAZE TÖRENİ VE SONRASINA
DAİR MATERYALLER**

**MATERIALS ON YAHYA KEMAL'S
ILLNESS, DEATH, FUNERAL AND
AFTERMATH IN YENİ İSTANBUL**

Serkan TUNA

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi

E-posta: betulnizam@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5625-7882

Öz

Büyük Türk şairi Yahya Kemal, yaşamının özellikle son evrelerini kapsayan süreçte çeşitli hastalıklar ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Obezite, şeker hastalığı, nefes darlığı, yüksek tansiyon, yüz felci ve bağırsak kanaması gibi yaşadığı rahatsızlıklar şairi son yıllarında hastaneye mahkum etmiştir. Buna bağlı olarak dönem içerisinde Cerrahpaşa Hastanesi'ne aralıklarla yatışı hem dönemin önemli simaları hem de basın tarafından yakından takip edilmiştir. Basın alanında, Yahya Kemal'in hastaneye ilk yatışından vefat ve sonrasına kadar alaka gösteren süreli yayınlardan birisi *Yeni İstanbul* gazetesi olmuştur. 1949'da Habib Edip Törehan tarafından kurulan ve siyasî, edebî, iktisadî cephelerden çok yönlü bir gazete olan *Yeni İstanbul*, dönem aksiyonunu yansıtanın yanı sıra kültür hayatına katkılarıyla günümüze kadar ulaşan bir çizgi yakalamıştır. Görsellerle birlikte şaire dair kayda değer bir malzemeye de sahip olan gazete, sınırlı sayıdaki katalogundan dolayı araştırmacıların ilgisinden uzak kalmıştır. Buradan hareketle, Yahya Kemal'in hastalığına ilişkin kaynaklarda daha önce yer almayan ve yeni bir materyal olarak değerlendirilebilecek bir teşekkür metnine de yer verilen çalışmada; Türk şairinin hastalığı, cenaze töreni, ölümü ve sonrasına ait yaşanan hadiseler görselleriyle ve *Yeni İstanbul* gazetesine yansıdığı ölçüde takip edilmiştir. Böylece Yahya Kemal'in son anları etkili bir süreli yayın üzerinden müstakil olarak ele alınmış ve var olan materyaller okuyucusu ile tekrar buluşturulmuştur.

Anahtar kelimeler: hastalık, ölüm, *Yeni İstanbul*, Yahya Kemal, edebiyat

Abstract

The great Turkish poet Yahya Kemal had to struggle with various diseases, especially in the last stages of his life. Diseases such as obesity, diabetes, shortness of breath, high blood pressure, facial paralysis and intestinal bleeding confined the poet to the hospital in his last years. Accordingly, his intermittent admission to Cerrahpaşa Hospital during the period was closely followed by both important figures of the period and the press. In the field of press, one of the periodicals that showed interest in Yahya Kemal from his first admission to the hospital until his death and afterwards was the *Yeni İstanbul* newspaper. *Yeni İstanbul*, which was founded by Habib Edip Törehan in 1949 and is a versatile newspaper on political, literary and economic fronts, has achieved a line that has survived to this day with its contributions to the cultural life as well as reflecting the action of the period. The newspaper, which has significant material about the poet along with images, has remained away from the attention of researchers due to its limited catalogue. Based on this, the study also includes an acknowledgment text that has not previously been included in the sources regarding Yahya Kemal's illness and can be considered as new material; The Turkish poet's illness, funeral, death and subsequent events were followed with visuals and to the extent that they were reflected in the *Yeni*

İstanbul newspaper. Thus, the last moments of Yahya Kemal were discussed independently through an effective periodical and the existing materials were brought together again with the reader.

Keywords: illness, death, *Yeni İstanbul*, Yahya Kemal, literature

GİRİŞ

“Ölmek kaderde var, yaşayıp köhnemek hazin!
Bir çare yok mudur buna, ya Rabbalemin?...”
(Uysal, 2006: 323)

Tarihe mal olmuş meşhur şahsiyetlerin yaşamı kadar hastalığı, ölümü, ölüm sebepleri ve cenaze törenleri de daima merak konuları içerisinde yer almaktadır. Yakın dönem Türk edebiyatının en meşhur simalarından biri olan Yahya Kemal’in yaşadıkları da bu anlamda kayda değerdir. Fazla kılınun yanı sıra yıllara yayılan sigara ve alkol tüketimi şairi elçilik yıllarından başlayan hastalıkları ile karşı karşıya getirmiştir. Şeker hastalığının ilk belirtilerinden sonra yüksek tansiyon, yüz felci ve ölümüne neden olacak kanamaları onu hastanede yatmaya mecbur etmiştir. Bu süreç içerisinde dört kez yatırıldığı (1950-1958 zaman aralığında, yaklaşık olarak 65-74 yaşları arasında) Cerrahpaşa’da İhsan Şükrü Aksel, Kazım İsmail Gürkan, Muzaffer Esat Güçhan, Ekrem Şeref Egeli, Nihat Reşat Belger gibi yerli hekimlerden tedavi görürken hem elçilik yıllarında hem de sonrasında Dr. Arnous gibi yabancı hekimlerden de destek almıştır. Tüm yolların tüketilip ölüme çarenin kalmadığı noktada ise hayata gözlerini yummuştur. Ölümü toplum için bir hadise sayılabilecek Yahya Kemal, görkemli bir törenle ebedî istirahatgâhına uğurlanmıştır.

Habib Edip Törehan kuruculuğunda siyasi, edebî, iktisadi genel başlıkları içerisinde çok yönlü bir anlayışla basın hayatına 1 Aralık 1949 yılında başlayan ve günümüze kadar ulaşan *Yeni İstanbul* gazetesi; gündelik hayatın nabzını tutan günlük bir gazeteden öte kültürel alanda meydana gelen hadiselerle özel alaka gösteren, tarihî görselleriyle birlikte okuyucusunu bilgilendiren ve bu yönüyle öne çıkan bir yayın olmuştur. Tarih süreci içerisinde gazete; Yahya Kemal’in hastalığı, tedavi süreci, cenaze töreni ve sonrasında bizatihi alaka göstermiştir. Bu noktada şairin hastaneye ilk yatışı gün gün takip edilirken cenaze töreni ve akabinde yaşananlarla önemli bir materyal ortaya çıkmıştır. Materyal içerisinde bizzat yazar tarafından kaleme alınarak yayımlanan teşekkür metni gazetede en kıymetli parçayı oluşturmaktadır. Dönemdeki diğer süreli yayınlarda rastlanmayan bu metin, *Yeni İstanbul*’a özgü kalmıştır.

Çalışmanın ana eksenini *Yeni İstanbul*’da mevcut olan Yahya Kemal’in hastalığı, ölümü, cenaze töreni ve sonrasında dair yazılanlar teşkil etmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması adına ilk olarak şairin ölümüne uzanan hastalık süreci onun tedavisinde bulunan hekimlerin çeşitli kaynaklarda yayımladıkları bilgilerle

aktarılmıştır. Devamında *Yeni İstanbul* çerçevesinde ona dair yer alan haberlere görsellerle destekli biçimde yer verilmiştir. Daha önce herhangi bir süreli yaygın ve kaynaktan tesadüf edilmeyen, hacim bakımından küçük ancak kataloglarda kalmaya mahkum edilmiş teşekkür metni de çalışmaya dahil edilmiştir. Tüm bunlar ile Yahya Kemal'in hastalığı, ölümü, cenaze töreni ve sonrası *Yeni İstanbul* üzerinden tekrar söz konusu edilerek toplu bir içeriğin ortaya çıkmasına gayret edilmiştir.

1. Yahya Kemal'in Ölümüne Uzanan Hastalık Süreci

Yahya Kemal'in hastalık sürecine ve ölümüne dair ayrıntılı bilgileri başta diplomat, siyasetçi ve hekim olan aynı zamanda da şairin yakın dostları arasında yer alan Prof. Dr. Nihat Reşat Belger'in *Yahya Kemal'in Hastalığı* başlığıyla yazdıklarında, Dr. Muhtar Tefikoğlu'nun *Son Yıllarında ve Son Hastalığında Yahya Kemal* yazısında, Dr. Kazım İsmail Gürkan'ın *Yahya Kemal'in Ölümü*'nde aktardıklarında bulmak mümkündür.

Öncelikle Belger, Yahya Kemal'i Paris'ten döndükten on sene sonra 1922'de Lozan'da görmüştür. O sırada otuz sekiz yaşında bulunan şairi sıhhat açısından normal, neşesi yerinde, hareketli ve canlı bulmuştur. İkinci buluşmaları Ankara'dadır. Urfa mebusu olan Yahya Kemal, Belger'in gözüne yine sıhhat açısından iyi görünmüştür. Sonraki zamanda şairin Varşova, Madrid, Lizbon elçiliklerinden sonra 1932'de tekrar buluşmuşlardır. Belger, bu tarihlerde artık onun ellili yaşlara yaklaştığını, bir hayli şişmanladığını, eski canlılığını kaybettiğini ve fark edilir nefes darlığı olduğunu ifade etmiştir. Yahya Kemal'e sıhhatini sorunca İspanya'da Prof. Maran'a gittiğini, kendisine şeker hastalığı tanısı koyduğunu, bir perhiz programı önerdiğini ve yürüyüşü tavsiye ettiğini aktarmıştır. Belger, bu durumdan dolayı ruhi ızdırıp içerisinde bulunan, üzülen ve sıkılan şairi bir de kendisi tedavi etmiştir. Bu süreçte onun şeker ve tansiyonunun normal seviyeye düştüğünü, kilosunun da biraz azaldığını görmüştür. Bu tarihten sonra Yahya Kemal'in Ankara'ya dönmesinden dolayı bir süre görüşemeyen ikili, 1936'da Belger'in Yalova Kaplıcaları Müdürü ve Mütihassıs Doktoru olarak görevlendirilmesiyle yurt içinde tekrar bir araya gelmiştir. Buluştuklarında şaire sık sık sigara ve alkolü azaltması telkinlerinde bulunan Belger, uygulaması için bir gıda programı da hazırlamıştır. Ancak Yahya Kemal'in daima otelde yaşaması ve lokantalarda yemek yemesi programdan istenilen sonucun alınmasına mâni olmuştur. Yüksek tansiyon, aşırı kilo ve diyabetin sinsi sinsi ilerleyerek sağlığını bozacağını öngören Belger, bu durumun ciddi komplikasyonlara yol açacağını şaire zaman zaman hatırlatmaya devam etmiştir. Ama yaşam şartlarından dolayı bu mümkün olmamıştır. Akabinde Belger'in öngördüğü ciddi komplikasyonlar ardı sıra meydana gelmeye başlamıştır. Günün birinde yüz felci, konuşmada güçlük, sağ kol ve bacakta hafif kuvvetsizlik yaşanmıştır. Yahya Kemal kısa sürede bundan kurtulsa

da devamında oluşacak sağlık sorunları için bu durum sadece başlangıç sayılabilirdi (Belger, 1959: 119-121).



Görsel 1: En İnce Şairimiz! (Yücebaş, 1953: 96)

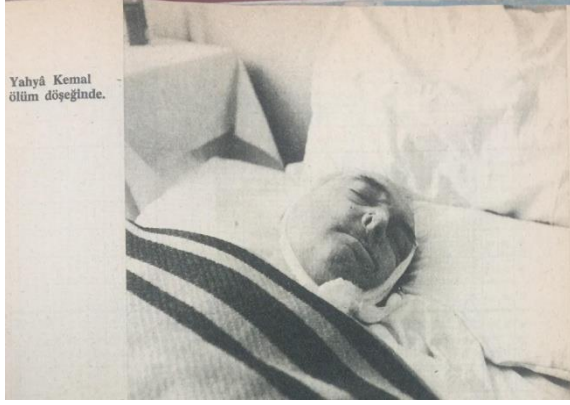
Tarihler 1947'yi gösterdiğinde Belger'in öngördüğü ciddi komplikasyonlardan bir diğeri olan makattan kanama da meydana gelmiştir. Kanama karşısında çok sarsılan şair, aciliyetle Belger'e ulaşmıştır. Belger, kanamanın hazım yolları sebebiyle olduğuna kanaat getirmiştir. Tekrar eden ve önlenemeyen kanamalar şairde anemiye (kansızlık) sebep olmuştur. Kendisine kan verilmesi ve tedavi edilmesi için 17 Ocak 1950'de Cerrahpaşa Hastanesi'ne kaldırılmıştır. İlk yatışının ardından kısa süreli iyileşme belirtileriyle beraber zaman zaman hastaneden taburcu edilen Yahya Kemal, 4 Nisan 1950'de ikinci kez, 26 Aralık 1956 üçüncü kez hastaneye yatırılmıştır. Nihayetinde Belger'in tavsiyesi üzerine Paris'te ikamet eden Dr. Arnous'a 1957'nin Haziran'ında tedavi olmaya gitmiştir (Belger, 1959: 121-123).

Dr. Arnous'un uyguladığı tetkikler ve müdahaleler Yahya Kemal'de ciddi bir iyileşme meydana getirmiş ve daha rahatlamış bir şekilde İstanbul'a dönmüştür. Ancak bu durum çok uzun sürmemiş ve şairden yine kan gelmiştir (Belger, 1959: 123-125). 14 Ekim 1958 tarihli Cerrahpaşa'ya yatışı ise son hadise olmuştur. Bu tarihten sonra uygulanan tedaviler ve müdahaleler uzun süreli fayda getirmeyince 1 Kasım 1958'de saat 06.30'da koma hâline giren Yahya Kemal, saatler 09.30'u gösterdiğinde Marmara'ya bakan 12 numaralı odada hayatını kaybetmiştir.

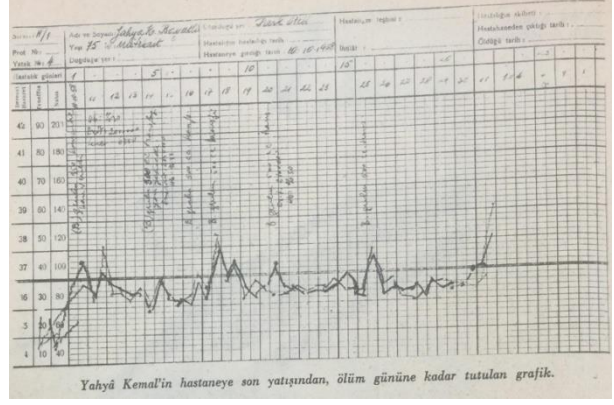
Belger'in verdiği bilgiler haricinde Yahya Kemal'in yanında bulunanlardan Dr. Kazım İsmail Gürkan, hastane kayıtlarını onun ölümünden on yıl sonra paylaşmıştır. Belger'in aktardıklarından çok da farklı olmayan kayıtlar içerisinde, şairin hastaneye giriş ve çıkış tarihleri, şikayetleri, laboratuvar sonuçları, uygulanan tıbbi müdahaleler yer almıştır. Ayrıntı olarak Yahya Kemal'den kalan eşyalara liste hâlinde yer verilmiştir.¹

¹ Kalan eşyaların benzer bir listesi için bk. (Uysal, 2006: 324-325)

YENİ İSTANBUL'DA YAHYA KEMAL'İN HASTALIĞI, ÖLÜMÜ, CENAZE TÖRENİ VE SONRASINA DAİR MATERYALLER



Görsel 2: Yahya Kemal ölüm döşeginde (Gürkan, 1968a: 11). 12).



Görsel 3: Yahya Kemal için tutulan grafik (Gürkan, 1968b: 12).

Dr. Muhtar Teflikoğlu'nun verdiği bilgiler de yukarıda ifade edilenlerden yine farklı olmamakla beraber daha çok şüirlerden örneklerle ilerlemiştir. Kayda değer noktası ise Yahya Kemal'in adım adım gelen rahatsızlıklar ve komplikasyonlar karşısında pek de ciddi bir tavır takınmadığı hususunu ve yılların getirdiği zararlı alışkanlıkları aktarmasıdır:

“Eski bir şeker hastası olan Yahya Kemal, oldukça şişmandı. Diabetin organizmayı sinsi sinsi kemirmesine karşı pek de tedbirli davrandığı söylenemezdi. Son 3-4 yıl müstesna, canının istediğini yiyor ve içiyordu. Alkollü içkilerin her türlüünü (absent=absinthe dahil) denemiş, fakat devamlı olarak rakı içmiştir. (...) Günde iki paketten fazla sigara içiyordu (daima –Birinci- sigarası)” (Teflikoğlu, 1983: 19-20).

Bunlar haricinde Tanpınar; Yahya Kemal'in ince hastalıktan vefat eden annesi sebebiyle hayatı boyunca bir kan tehdidi altında yaşadığını ifade etmesinin yanında bronşiti yüzünden geçirdiği öksürük nöbetleri neticesinde ani bir ölüm korkusuna sahip olduğunu da aktarmıştır (Tanpınar, 2020: 163). Yaşamını kan tehdidinin gölgesinde yaşayan Yahya Kemal her ne kadar ani bir ölümle yüzleşme de kaderin ince bir cilvesiyle karşılaşarak hayatını kana bağlı bir hastalıkla kaybetmiştir.

2. Yeni İstanbul'da Yahya Kemal'in Hastalığına Dair Materyaller

Habib Edip Törehan'ın kuruculuğunu yaptığı *Yeni İstanbul*² gazetesi, 1 Aralık 1949 yılında yayın hayatına başlamıştır. “Soğuk Savaş Dönemi”nin en önemli gösterenleri arasında yer alan gazete, önce 1962'de Gökhan Evliyaoğlu ve Hami Tezkan'a akabinde Uzan ailesine satılmıştır. Ayrıca zaman zaman farklı isimlerle yoluna devam eden gazete günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

²*Yeni İstanbul*'un 1949-1962 yıllarını kapsayan yayın hayatı sürecinin edebî, askerî, siyasi ve iktisadi olmak üzere dört cepheden tasnif, inceleme ve değerlendirilmesi tarafımızca Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde Prof. Dr. İbrahim Şahin danışmanlığında doktora tez çalışması olarak sürdürülmektedir.

Ulusal ve uluslararası gelişmeleri tüm ayrıntısıyla okuyucusuna aktarma gayreti içerisinde hareket eden *Yeni İstanbul*; edebî, siyasi, askerî cepheleri ile birlikte muadillerine nazaran basında ilk defa denenen ve istikrarlı bir şekilde sürdürdüğü “Memleket ve Dünya Borsa ve Piyasaları” başlığıyla yayımladığı ekonomi haberleriyle ön plana çıkmıştır. Çok kuvvetli denilebilecek edebî yönüne ise ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Yazarları arasında Ahmet Hamdi Tanpınar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Abdülhak Şinasi Hisar, Reşat Nuri Güntekin, Refik Halit Karay, Ali Canip Yöntem, Halide Nusret Zorlutuna, Müfide Ferit Tek, Halide Edip Adivar, Halit Fahri Ozansoy, Sabri Esat Siyavuşgil, Fazıl Ahmet Aykaç, İlhan Tarus, Vedat Nedim Tör, Zeyyad Selimoğlu, Reşat Nuri Darago, Cevdet Perin, Fikret Adil, Meral Gaspıralı, Nuriye Müstakimoğlu, M. Şakir Ülkütaşır gibi isimlerin bulunduğu edebî kısımda önemli köşe yazıları, hikâyeler ve makaleler yer almaktadır. Ayrıca *Panorama*, *Kavak Yelleri*, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, *Sahnenin Dışındakiler*, *Kırk Yıl Evvel Kırk Yıl Sonra* gibi Türk edebiyatının Cumhuriyet sonrası oluşturduğu ana eserler ardı sıra tefrika edilmiştir.

Yukarıda ifade edilenlerin haricinde gazetenin özellikle yayın hayatının ilk yıllarında yazarlara, konferanslarına, ölümlerine, mahkemelerine, yaşamlarındaki hareketliliğe yönelik yoğun olarak değerlendirilebilecek bir alakası görülmüştür. Nazım Hikmet’in cezaevindeki sıhhati, Necip Fazıl’ın tevkifi, Halide Edip’in konferansı, Ruşen Eşref’in akademiye seçilişi, Rıza Tevfik’in ölümü gibi gelişmeler gazetenin yer verdiği ve haber değeri gördüğü bazı başlıkları teşkil etmektedir. Bunlar arasında Yahya Kemal’e dair olanlar birden fazla habere kaynak oluşturmaktadır. Bu haberlerden en erken tarihli ise 2 Aralık 1949 yılına aittir. Zaten 1 Aralık 1949’da yayın hayatına başlayan gazete; basın hayatına çıktığı ikinci günde, şairin de 65. doğum günü olması sebebiyle kendisine hacimli yer ayırmıştır:

1	-	<i>Yahya Kemal 65’inci Yaşını Kutluyor</i>	2 Aralık 1949, s.2
2	Abdülhak Şinasi Hisar	<i>Şairin Altmış Beş Yılı</i>	2 Aralık 1949, s.4
3	Vedat Nedim Tör	<i>Devir Açan Şair</i>	2 Aralık 1949, s.4
4	-	<i>Yahya Kemal’in 65. Doğum Yılı</i>	3 Aralık 1949, s.2

Gazete’nin “Yeni İstanbul büyük Türk şairinin doğum yılını tebrik eder ve saadetler diler.” klişesini kullanarak şairin yaş gününü kutladığı 2 Aralık 1949 sayısına bakıldığında “Yahya Kemal 65’inci Yaşını Kutluyor” başlıklı yazıda büyük Türk şairinin doğum yılı dönümü münasebetiyle Türk Ocağı tarafından Laleli’deki üniversite konferans salonunda icra edilecek programa yer verilmiştir. Abdülhak Şinasi Hisar ise Yahya Kemal’in şairliğini kendine has üslubuyla değerlendirirken çocukluktan yaşlılığına kadar hayat çizgisinde geçtiği yollara değinmiştir. Vedat Nedim Tör de sanat hayatı ile şairin devrini aşan bir isim olduğuna işaret etmiştir. Ertesi gün çıkan 3 Aralık 1949 tarihli haberde ilan edilen programın nasıl geçtiğinden

bahsedilmektedir. Toplantıya binlerce kişinin katıldığı, hatiplerin söz aldığı, gençlerin üstadın çeşitli şiirlerini okuduğunu ve Ankara ile İstanbul Radyolarının özel programlarla bu törene katıldığı okuyucuya aktarılmıştır.

Bundan sonraki haberler daha çok hastalık, hastane ve ölüm sürecini kapsamaktadır. Bahsi geçenler sırasıyla şöyledir:

1	-	<i>Yahya Kemal Hastaneye Yattı</i>	17 Ocak 1950, s.2
2	-	<i>Yahya Kemal'in Sağlık Durumu</i>	20 Ocak 1950, s.2
3	-	<i>Yahya Kemal Beyatlı'nın Sıhhati Düzeliyor</i>	22 Ocak 1950, s.2
4	-	<i>Yahya Kemal Beyatlı Hastaneden Çıktı</i>	1 Mart 1950, s. 2
5	-	<i>Yahya Kemal'in Teşekkürü</i>	5 Mart 1950, s.2

Yayımlanan ilk haber Yahya Kemal'in Cerrahpaşa'ya ilk yatırılış tarihi olan 17 Ocak 1950'ye aittir. Haberde bir süredir hafif bir rahatsızlık geçiren şairin tedavi edilmek üzere Cerrahpaşa'ya yatırıldığı, vali ve belediye başkanının durumla bizzat alakadar olduğu, acil şifalar dilenerek sevenlerine ifade edilmiştir. 20 ve 22 Ocak 1950 tarihli haberlerde Yahya Kemal'in sağlık durumundan bahsedilmektedir. Hastane sürecinde vitamin enjeksiyonları ve gıda rejimi uygulanan şairin genellikle uyuduğu belirtilirken çeşitli kurum ve kuruluş temsilcilerinin ziyarette bulunduğu da söz edilmektedir. 1 Mart 1950 tarihli haber ile şairin tamamen iyileştiği ve taburcu olduğu sevenlerine iletilmektedir.

Yahya Kemal, hastaneye ilk yatışının ardından iyileşmesini takiben taburcu olduktan sonra 5 Mart 1950'de gazeteye bir teşekkür metni göndermiştir. Dönemin diğer süreli yayınları üzerinde yapılan araştırmalarda benzer bir örneği olmadığı görülen bu teşekkür, şaire ait elde edilen yeni bir materyal olarak değerlendirilebilir. Teşekkürde kendisiyle ilgilenen hekimlerine, hasta bakıcılarına, dostlarına ve sevenlerine ayrı ayrı değinen Yahya Kemal'e kan vermek için çeşitli illerden müracaat eden kişilerin olması, yüksek alaka ve sevginin bir nişanesi olarak görülebilir:



Görsel 4: Yahya Kemal'in teşekkürü (Yeni İstanbul, 1950: 2)

Yeni İstanbul'da Yahya Kemal'e dair rastlanan kayda değer diğer haberlerin ölümü, cenaze töreni, vasiyeti ve onun hakkında yazılanlarla alakalı olduğu görülmüştür. Bu materyaller de dönem içerisinde gazeteye özgün olduğundan bunlara işaret etmek çalışmanın bütünlüğü açısından gerekli görülmektedir.

3. *Yeni İstanbul*'da Yahya Kemal'in Ölümü ve Cenaze Törenine Dair Materyaller

1 Kasım 1958 Cumartesi günü 09.50'de 74 yaşında iken vefat eden büyük Türk şairinin vefatı ve cenaze törenine dair gazetede birden çok haber mevcuttur. Yine Yahya Kemal ile ilişik anılara, yazılara ve onu hatırlatıcı çalışmalara ardı sıra yer verilmiştir. Ölümü ve cenaze törenine ilişkin yazılar şu şekildedir:

1	-	<i>Büyük Şair Yahya Kemal Beyatlı'ya Kaybettik</i>	2 Kasım 1958, s.1, s.5
2	Fikret Adil	<i>Yahya Kemal'e Dair Hatıralar</i>	2 Kasım 1958, s.2
3	Millî Reasürans Türk Anonim Şirketi İdare Meclisi	<i>Büyük Kayıp</i>	2 Kasım 1958, s.2
4	-	<i>Yahya Kemal'in Hayat Hikâyesi</i>	2 Kasım 1958, s.4
5	-	<i>Şiirlerinden Bir Demet</i>	2 Kasım 1958, s.4
6	-	<i>Yahya Kemal'i Toprağa Verdik</i>	3 Kasım 1958, s.1
7	-	<i>Yahya Kemal İçin Dün Ne Dediler?</i>	3 Kasım 1958, s.1, s.5
8	Fikret Adil	<i>Yahya Kemal Son Seferinde</i>	3 Kasım 1958, s.2

Yahya Kemal'in 1 Kasım Cumartesi günü 09.50'de Cerrahpaşa'da hayata gözlerini yumduğuna değinilen ilk haberin içerisinde onun görseli Bursalı Mehmet Tahir'in oğlu olan ve üzücü bir kazada hayatını kaybeden büyükelçi Bedri Tahir Şaman'a ithaf ettiği *Bedriye Mısrallar* isimli nazmıyla birlikte yayınlanmıştır. Uhrevi

alemi çağrıştıran nazımda Yahya Kemal, tekrar dünyaya gelirse yapmak istediklerini şiirin imkanları içerisinde kısa ve öz hâliyle dile getirmiştir. Haberin iç sayfalarındaki devamında şairin azası bulunduğu Millî Reasürans Türk Anonim Şirketi İdare Meclisi'nin taziyesi, Fikret Adil'in Yahya Kemal'a dair kaleme aldıkları, görsellerle birlikte biyografisini ihtiva eden bir yazı ve *Rindlerin Hayatı*, *Vuslat*, *Akşam Musikisi*, *Ses* şiirlerinden "bir demet" okuyucuya sunulmuştur. 3 Kasım'a ait haberlerde ise icra edilen cenaze töreni manşetten verilmiştir. On binlerin katıldığı törene ait görseller ile atmosfer, haberde ayrıntısıyla yansıtılmaya çalışılmıştır:



Görsel 5-6: Yahya Kemal'i Toprağa Verdik (Yeni İstanbul, 1958a: 1).

Haberin arkasından Yahya Kemal'in cenaze törenine dair ayrıntılara devam edilmiştir. Şairin naaşı Fatih Camisi'nde kılınan cenaze namazından sonra kortej eşliğinde İstanbul Üniversitesine getirilmiştir. İçlerinde Prof. Dr. Vehbi Eralp, Behçet Kemal Çağlar gibi isimlerin yer aldığı kişiler Yahya Kemal'i teclil eden konuşmalar yaptıktan sonra naaş önce İstanbul Belediyesi önüne daha sonra Divanyolu, Sirkeci, Tophane, Dolmabahçe, Ortaköy ve sahilyolu istikametinden Rumeli Hisarı'na ulaşmıştır. Büyük bir kalabalık eşliğinde cenaze defnedilmiştir. Bununla beraber İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörü Ord. Prof. Dr. İlhami Cıvaoğlu, İstanbul Üniversitesi hocalarından Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan ve Prof. Dr. Ali Tanoğlu'nun şaire dair gazeteye ifade ettiklerine yer verilmiştir. Ayrıca bu sayıda da Fikret Adil'in şaire yönelik yazısı mevcuttur. Yazı daha çok Fikret Adil'in Yahya Kemal ile yaşadığı anıları ihtiva etmektedir.

4. Yeni İstanbul'da Yahya Kemal'in Ölümünden Sonrasına Dair Materyaller

Yahya Kemal'in ölümünden sonrasına dair haberlere bakıldığında daha kısıtlı denilebilecek materyal vardır. Bunlar da sırasıyla şöyledir:

1	Munis Faik Ozansoy	Yahya Kemal'e "Mersiye"	5 Kasım 1958, s.2
2	-	Yahya Kemal Beyatlı'nın Vasiyetnamesi Dün Açıldı	8 Kasım 1958, s.1
3	Hüseyin Avni Şanda	Türk Kızları İlk Defa Yahya Kemal'in Dersinde Erkeklerle Yan Yana Oturdu	9 Kasım 1958, s.4

İlk sırada 5 Kasım'da Munis Faik Ozansoy'un Yahya Kemal'e yazdığı "mersiye"³ yayımlanmıştır. Mersiye genel itibarıyla şaire ve sanatına övgü mahiyetindedir. Özellikle onun kendine has şiiiriyle Türk edebiyatına getirdiklerine atıf içeren "Mersiye"den parçalara aşağıda yer verilmiştir:

"...

*Tarihimiz, akınlarımız, şanlı ordumuz,
İslâm şehirleriyle ve halkıyla yurdumuz.
Ey Türklüğün zekâsını temsil eden dehâ,
Duymaz senin kadar bizi, hiç kimse, bir daha!*

*Sevdiğin ne varsa Türklüğe ait, büyük, derin;
Şehname'miz demektir o eşsiz şiirlerin...
Sendin bu yurdun üstüne sevgiyle titreyen,
'Bir böyle zevke tek bir ömür yetmiyor..' diyen*

...

*Nisyan hayâli ruhuna ürkiintü vermesin,
'Sessiz Gemi'ne şimdi bekaa enginindesin...' (Ozansoy, 1958: 2).*

8 Kasım'a gelindiğinde ise ilk sayfada Yahya Kemal'in ölmeden birkaç gün önce Prof. Dr. İhsan Şükrü Aksel ve Prof. Dr. Vehbi Eren'e yazdırdığı ve 13. Sulh Hukuk Mahkemesince açılan vasiyetine ilişkin haber yer almaktadır. Haberin ayrıntılarında şairin üç tane isteği olduğu ifade edilmiştir. Bunlar:

1. Rumeli Hisarı'na gömülmek
2. Kütüphanesindeki kitapların umumi kütüphaneye temini
3. Şiirlerinin kitap hâline getirilerek kazancının hayır kurumlarına dağıtılması

³Söz konusu mersiye "Yahya Kemal Anıt Sayısı"nda *Türk Edebiyatı* dergisinde tekrardan yer almıştır (Ozansoy, 1984: 102).

Üç maddeden oluşan arzularının gerçekleşmesi için ise vasiyetini yazdığını yukarıda zikredilen isimleri memur etmiştir.

Hastalık, vefat, cenaze töreni ve sonrasına dair Yahya Kemal'e ilişkin kayda değer son haber 9 Kasım tarihinde yayımlanmıştır. Hüseyin Avni Şanda tarafından kaleme alınan köşe yazısına "Türk Kızları İlk Defa Yahya Kemal'in Dersinde Erkeklerle Yan Yana Oturdu" başlığı atılmıştır. Devamında ise şairin mütareke döneminde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Garp edebiyatı hocası olarak çalıştığına, verdiği derslerde gösterilen yüksek ilgiye, hocalık yaşantısındaki gelişmelere değinilmiştir. Yahya Kemal'in erkeklerin ve kızların ayrı ayrı olmak üzere sabah ve öğleden sonra ders görmelerini ayıp addettiği için cinsiyet fark etmeksizin bir çatı altında öğrencilerini bir araya getirdiği anlatılmıştır.



Görsel 7: 9 Kasım tarihli haberde kullanılan görselde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da aralarında yer aldığı erkek ve kız öğrenciler ortada hocaları Yahya Kemal ile birlikte (Yeni İstanbul, 1958b: 4)

SONUÇ

Yaşamının son dönemlerini hastalıklarla geçiren ve uzun süre mücadele ettiği anemi sebebiyle hayatını kaybeden Yahya Kemal'in, 1950'lerin etkili süreli yayınları arasında yer alan *Yeni İstanbul* gazetesi tarafından yakından takip edildiği görülmüştür. Hastaneye ilk yatışı, ölümü, cenaze töreni, vasiyeti ve sonrasında yazılanlar görselleriyle birlikte büyük Türk şairine yönelik önemli bir materyal oluşturmuştur. Dönem süreli yayınlarında rastlanmayan, bizzat şairin kaleminden çıkan teşekkür metni, yeni elde edilen bir malzeme olarak gazetede yayımlandığına rastlanmışken daha sonra farklı dergilerde tekrar yayımlanmış Munis Faik Ozansoy'un mersiyesinin ilk defa yine burada okuyucusuyla buluştuğu tespit edilmiştir. Kataloglarda kalan görseller, Yahya Kemal'in tedavi sürecinde iletildiği teşekkür metni, ölüm ve cenaze töreniyle alakalı haberler bütün hâlinde çalışma vesilesiyle bir araya getirilerek büyük Türk şairinin yaşamının son evresindeki

gelişmeler okuyucusuna tekrar hatırlatılmış ve sonraki çalışmalara katkıda bulunulmuştur.

KAYNAKÇA

Belger, Nihat Reşat (1959). "Yahya Kemal'in Hastalığı". *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*. s. 117-133.

Ozansoy, Munis Faik (1958). "Yahya Kemal'e Mersiye". *Yeni İstanbul*. 5 Kasım. s. 2.

Ozansoy, Munis Faik (1984). "Yahya Kemal'e Mersiye". *Türk Edebiyatı Dergisi*. S. 34. s. 102.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2020). *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tevfikoğlu, Muhtar (1983). "Son Yıllarında ve Son Hastalığında Yahya Kemal". *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*. s. 18-31.

Uysal, Sermet Sami (2006). *Şiire Adanmış Bir Yaşam Yahya Kemal Beyatlı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

GÖRSELLER

Görsel 1: Yücebaş, Hilmi (1953). *Bütün Cepheleriyle Yahya Kemal*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Görsel 2: Gürkan, Kazım İsmail (1968a). "Yahya Kemal'in Ölümü". *Hayat Tarih Mecmuası*. Y. 4. C. 2. S. 11. s. 11.

Görsel 3: Gürkan, Kazım İsmail (1968b). "Yahya Kemal'in Ölümü". *Hayat Tarih Mecmuası*. Y. 4. C. 2. S. 11. s. 12.

Görsel 4: Yeni İstanbul (1950). *Yahya Kemal'in Teşekkürü*. 5 Mart. s. 2.

Görsel 5-6: Yeni İstanbul (1958a). *Yahya Kemal'i Toprağa Verdik*. 3 Kasım. s. 1.

Görsel 7: Yeni İstanbul (1958b). *Yahya Kemal Öğrencileriyle*. 9 Kasım. s. 4.

LE'ÂLÎ'NİN EMÂLÎ ŞERHÎ
LE'ALI'S EMALI COMMENTARY

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih UZUN

Milli Savunma Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

E-posta: mfuzun@dho.edu.tr

Orcid: 0000-0001-6096-0415

Öz

Üşî'nin 569/1173 yılında tamamladığı Arapça bir risâle olan Kasîde-i Emâlî adlı eseri 68 beyitten oluşan ve Mâturîdî kelamına dair konuları ihtiva eden manzum bir eserdir. Bu eserin Eski Türkiye Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi döneminde birçok kez Türkçeye tercümesi yapılmıştır. Osmanlı Türkçesi döneminde Le'âlî Ahmed b. Mustafa'nın 973/1565 yılında tercümesini manzum ve şerhini mensur olarak kaleme aldığı *Emâlî Şerhi* Türk İslâm edebiyatında ilk *Emâlî* şerhi olma özelliğine sahiptir. Eserin 4'ü Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere 6 nüshası tespit edilmiştir. Eserin tertibinde müellif öncelikle *Emâlî* beyitlerinin Arapça aslını ve Türkçe manzum tercümesini yazmış sonrasında ise Türkçe şerhini yapmıştır. Eserin mukaddimesinde müellif *Emâlî*'nin çok okunup talep gördüğünü bu yüzden Türkçeye tercüme edip, Ehli Sunnet ve Cemaat mezhebinin görüşleri doğrultusunda şerh ettiğini belirtmiştir. 16.yüzyılda kaleme alınan eserde dil ve imlâ özellikleri açısından Eski Türkiye Türkçesinden Osmanlı Türkçesine geçiş döneminin özellikleri dikkat çekmektedir.

Makalede, *Emâlî Şerhi* adlı eserin, müellifi ve nüshaları hakkında bilgi verilerek eser tanıtılacaktır. Ayrıca eserin tenkitli metni ortaya konularak dil ve imlâ özellikleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar kelimeler: Türk Dili, Osmanlı Türkçesi, Akâid-nâme, Emâlî Şerhi, Le'âlî.

Abstract

Üshî's Kaside-i Emali, an Arabic treatise completed in 569/1173, is a poetic work consisting of 68 couplets and containing topics related to Maturidi theology. This work was translated into Turkish many times during the Old Turkish period. In the Ottoman Turkish period, Le'ali Ahmed b. Mustafa wrote the translation in verse and the commentary in prose in 973/1565, which is the first *Emâlî* commentary in Turkish Islamic literature. There are 6 copies of the work, 4 of which are in Turkish libraries. In the organisation of the work, the author first wrote the Arabic original and the Turkish verse translation of the Emali couplets and then made the Turkish commentary. In the 24-volume work's mukaddim, the author stated that Emali was widely read and in demand, so he translated it into Turkish and annotated it in line with the views of the Ahli Sunnah and Jamaat sect. Although the work was written in the Ottoman Turkish period, it contains elements from Old Turkish in terms of language and orthography.

In this article, information about the author and the structure of the work named Emali Sharhi will be given and its copies will be introduced. In addition, the critical text of the work will be presented and information about language and spelling features will be given.

Keywords: Turkish Language, Ottoman Turkish, Akâid-nâme, Emâlî Commentary, Le'ali.

GİRİŞ

Türk İslâm edebiyatında dinî kaynaklı edebî türler içerisinde akâid eserleri önemli bir yere sahiptir. “İslâm dininin temel kâidelerini ve inanılması gereken hükümlerini konu edinen ilim” olarak ifade edilen akâid eserleri, Türk edebiyatında ilk olarak Arapça ve Farsçadan tercüme şeklinde görülmektedir (Kılavuz, 1989: 212). Türk edebiyatında akâid-nâme olarak adlandırılan manzum akâid eserleri eğitim ve öğretim faaliyetlerinde kullanılması ve ezberleme kolaylığı sağlaması sebebiyle daha çok rağbet görmüştür (Kılavuz, 1989: 215). Üşî'nin 569/1173 yılında tamamladığı Arapça bir risale olan *Kasîde-i Emâlî* isimli eseri 68 beyitten oluşan ve Mâturîdî kelamına dair konuları ihtiva eden manzum bir eserdir. Müellifin kendi adlandırmasıyla *el-Emâlî* diye tanınan eser; kafiyeleri “lâm” harfiyle bittiği için *Kasidetü'l-Lâmîyye*, ilk beytine istinaden *Kasidetü yekûlü'l-'abd* ve *Bed'ü'l-Emâlî* olarak da tanınmıştır (Özervarlı, 1995: 73). *Kasîde-i Emâlî*'nin Eski Türkiye Türkçesi döneminden itibaren Türkçeye birçok kez tercümesi yapılmıştır. *Kasîde-i Emâlî*'nin Türkçe tercümelemleri ile ilgili İlhan (2016) bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır¹. Ayrıca mütercimi bilinmeyen bir *Emâlî* tercümesini de yayımlayan İlhan, Türk edebiyatında *Kasîde-i Emâlî*'nin 12 tercümesinin ve 11 şerhinin yapıldığını belirtmiştir (İlhan, 2015: 11). Bu tercümelemlerden ilki 13. veya 14. yüzyılda yapılan ve mütercimi bilinmeyen *Tercüme-i Kasîde-i Emâlî* isimli tercümedir (Tekin, 1980: 157-206). Bir diğer tercüme III. Murat döneminde Muhammed b. Malkoca'nın Arapça şerhinin yanına Şehülislam Hoca Sadeddîn'in yapmış olduğu tercümedir. Bu tercümeyle yayımlayan Kürkçüoğlu kendi kütüphanesinde bulunan nüshadan hareketle başka bir tercümeden daha bahsetmektedir (Kürkçüoğlu, 1954: 2). 16. yüzyılda kaleme alınan iki önemli tercümeden birisi Şem'î'nin 72 bentten oluşan ve murabba nazım şekliyle yazdığı *Terceme-i Kasîde-i Emâlî* isimli eserdir. Bu eserle ilgili Gök (2017) bir makale yayımlamıştır. Diğerisi ise Le'âlî Ahmed b. Mustafa'nın tercümesini manzum ve şerhini mensur olarak kaleme aldığı *Emâlî Şerhi*'dir. Bu yönüyle eser Türk edebiyatındaki ilk *Emâlî* şerhi olma özelliğine sahiptir. Le'âlî tarafından 973/1565 yılında telif edilen bu şerh Eski Türkiye Türkçesinden Osmanlı Türkçesi dönemine geçiş döneminde yazılmıştır ve dil ve imlâ özellikleri bakımından 16. yüzyıl Osmanlı Türkçesi özellikleri göstermektedir. Bu çalışmada Le'âlî'nin *Emâlî Şerhi* adlı eserinin nüshaları arasından seçilen iki nüsha üzerinden tenkitli metni ortaya konularak, metnin belli başlı dil ve imlâ özellikleri gösterilecektir.

1. Le'âlî'nin Hayatı ve Eserleri

Arap dili, edebiyat, kelim, fıkıh vb. alanlarda birçok tercüme ve telif eseri bulunan ve Osmanlı'nın 16. yüzyılda önde gelen âlimlerinden olan Le'âlî'nin *Şerh-i*

¹ İlhan, M. (2016). *Kasîde-i Emâlî'nin Türkçe Tercümelemleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

*Kasîde-i Emâlî'*nin sonunda yer alan ferağ kaydında adı Seyyid Ahmed b. Mustafa eş-şehîr bi-Le'âlî şeklinde geçmektedir.² Manisalı olduğu için eserlerinde Saruhânî nisbesini de kullanmıştır. Doğumuyla ilgili herhangi bir kayıt bulunmayan Le'âlî'nin Kemalpaşazâde'den ders aldığı ve Sâdî Çelebi'nin öğrencileri arasında yer aldığı, öğrenimini tamamladıktan sonra fetva kâtibi ve kadı olarak görevler yaptığı ve Amasya kadısı iken vefat ettiği bilinmektedir (Benli, 2019: 150). *Emâlî Şerhi'*nin F ve K nüshalarında telif tarihinin 973/1565 olduğu kaydı bulunmaktadır. Bu da Le'âlî'nin birçok kaynaktan vefat tarihi olarak verilen 971/1563'de sağ olduğunu göstermektedir.

Leâlî'nin fıkıh, kelam, dil ve edebiyat, feraiz ve hendese gibi farklı alanlarla ilgili eserlerinin bulunması onun çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir. Müellifin dil ve edebiyatla ilgili; Kavânünü's-Sarf, Kânûnü'l-'Avâmil ve Burhânü'l-Mesâ'il, Şerhu'l-Emsiletü'l-Muhtelif, Mecma'u'l-Kavâ'id ve Menba'u'l-fevâid, Şerhu Kasîdetü'l-Bürde, Kasîde-i Münferice Şerhi, Münşeât gibi eserleri, kelâm ilmiyle ilgili; Emâlî Şerhi, Kasîde-i Nûniyye Şerhi ve Şerhu'l-Muhâkemât adlı eserleri, fıkıhla ilmi ile ilgili; Mecma'u'l-Mesâ'ili's-Şer'iyye fi'l-'Ulûmi'd-Dîniyye, Risâle fi'l-Ferâ'iz, Risâle-i Mükemmile, Dâire-i Mermûze ve Fetavâ adlı eserleri bulunmaktadır (Benli, 2019: 151; Kıvılcım, 2022: 17-23).

2. Emâlî Şerhi

Emâlî Şerhi, Üşî'nin 569/1173 yılında tamamladığı Arapça bir risâle olan *Kasîde-i Emâlî'*nin Le'âlî tarafından 973/1565 yılında yapılan tercüme ve şerhidir. Eserde *Emâlî'*nin 57 beytinin tercümesi ve şerhi yer almaktadır. Eserin neşri şimdiye kadar yapılmamıştır. Ancak Özdiç (2022) eseri bir tebliğle ilim âlemine tanıtmıştır. Eserin adı K nüshasında bulunmazken F nüshasında *Emâlî Şerhi*, İ nüshasında *Şerh-i Bed'i'l-Emâlî* ve S nüshasında *Tercemetü Kasîdeti Bed'i'l-Emâlî Maa Şerhihâ* olarak yazılmıştır. Le'âlî, eserin tertibinde öncelikle *Emâlî* beyitlerinin Arapça aslını yazmış, sonra ise Türkçe olarak manzum tercümesini ve mensur şerhini kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde müellif, *Emâlî'*yi ilim erbabı tarafından rağbet gören bir eser olması hasebiyle tercüme ve şerh ettiği şeklinde açıklayarak özellikle eserini Ehli Sünnet ve Cemaat Mezhebi'nin görüşleri doğrultusunda yazdığını ve diğer mezheplerin görüşlerini reddettiğini belirtmiştir:

“Pes bu ‘ilm-i tevḥîd için imlâ ve nazm olunmuş Yekülü'l-'abd demekle ma'rûf risâle-yi manzûme ‘ulemâ ve fużalâ hullân-ı aşfiyâ ve ihvân-ı etkîyâ mahzarlarında mergûbe ve mü'minîn ve muvâhḥidîn ve tâlîbîn ve müslimîn ve müttakîn-i râğîbîn katlarında maḥlûbe olup tâlîb ve râğîb oldukları ecilden bu ‘abd-i müftekir ila'llâhi'l-müte'âlî Seyyid Ahmed bin Muştafâ eş-şehîr bi-Le'âlî risâle-i mezbûre-i mergûbeye 'alâ kadri'l-îmkân bi-'avnillâhi'l-

² *Tercüme-i Emali* (yz.). Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi. Mehmet Asım Bey Koleksiyonu. Nu: 0250/002

müste'ân mü'tāla'a idüp, Türkî lisân-ıla terceme eyleyüp her beytinüñ elfâzını taşhîh idüp ve her bir 'ibâretinde ve beytinde Ehlü's-Sünnet ve'l-Cemâ'at mezhebinüñ gayrı mezâhib-i hilâfiyyeyi red itdüğine işâretini taşrîh eyleyüp Türkî lisân üzere şerh eyleyüp bu risâleyi yazdım." (14b/11).

Emâli Kasidesi''nin manzum tercümesinde aruzun "*mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün*" kalıbı kullanılmıştır. Tercümede beyitlerin birinci dizesi tamamen Türkçeye tercüme edilirken ikinci dizelerin kafiyesi çoğunlukla Arapça aslında olduğu gibi bırakılmıştır. Le'âlî beyitlerin tercümesinden sonra şerhlerine yer vermiş ve beyitlerin dizelerinin ayrı ayrı şerhlerini yapmıştır. Şerh metodunda bazı beyitler kısa açıklamalarla izah edilirken bazı beyitlerde çok uzun açıklamalara yer vermiştir. Ayrıca Arapça sözcüklerin gramer tahlillerini yapmış ve kelimelerin anlamları üzerinde durmuştur. Müellif beyitlerin şerhinden sonra Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebi dışında kalan Mutezile, Kerrâmiyye, Cehmiyye, Mücessime, Müşebbihe, Hâriciyye vb. mezheplerin ilgili konudaki görüşlerine yer vermiş ve bu görüşlere red olduğunu belirtmiştir. Bazı beyitlerde ise Nasrâniye, Sümeniyye, Berâhime, Dehriyye gibi din ve fikir akımlarının görüşleri tenkit edilmiştir.

"Nazm:

إله الخلق مولانا قديم وموصوف بأوصاف الكمالی

İlâhı cümle mahlûkuñ kadîm ol
Şıfatlanmış bi-evşâfi'l-kemâli

Şerh: "İlâhü'l-halkı mevlânâ kadîmün": Ya'nî cemî'-i maḥlûkātuñ ilâhı ve ḥālîkı olan Allâh kadîmdür ezelen ve ebeden. "Ve mevşûfun bi-evşâfi'l-kemâli": Ya'nî ve dahı evşâf-ı kemâl-ile şıfatlanmışdur ki 'ilmdür, ḥayâtdur, irâdetdür, şıfât-ı şübütiyyesidür. Ol Allâhu ta'âlâ zâtından münfek ve nefy olunur degildür" (15b/01).

Eserin 4'ü Türkiye'de olmak üzere 6 nüshası tespit edilmiştir. Genel olarak Osmanlı Türkçesi özellikleri gösteren eser, Eski Türkiye Türkçesinden Osmanlı Türkçesine geçiş dönemi olan 16. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin özelliklerine sahiptir.

Le'âlî Ahmed Çelebi, Üşî'nin *Kaside-i Emâli* isimli eserinde yer alan 68 beyitten sadece 57 beytin tercümesini ve şerhini yapmıştır. *Kaside-i Emâli*'nin şerhini kitap olarak hazırlayan Topaloğlu (2008) eserin kaynaklarda 66-68 arasında değişen beyit sayısının olduğunu belirtmiş ve kendisi kitabında 68 beytin şerhine yer vermiştir. Le'âlî'nin eserinde Cennet ve Cehennem'in şu anda mevcut olduğu ile ilgili beyit, tekvin-mükevven ile ilgili beyit, haramın rızık olduğu ile ilgili beyit, Cennete girmenin Allah'ın lütfu ile olacağı hakkındaki beyit, ecel ile ilgili beyit ve dua beyitleri olarak bilinen son 6 beyit eksiktir. Bahse konu beyitlerin Le'âlî'nin şerhte esas aldığı kaynakta bulunup bulunmadığı veya müellifin tasarrufu olarak mı alınmadığı bilinmemektedir.

Eserin sonunda ferağ kaydında müellif Le'âli Ahmed Çelebi'nin adı ve *Emâli Şerhi*'nin 973/1565 tarihli telif tarihi yer almaktadır:

“*Temmet tercümetü 'r-Risāleti 'l-manzūmeti 'l-meşhūra bi 'l-yekūlu 'l-'abdi el-mevsūme bi-Emālî tercemeḥā el-fakīr ila 'llāhi 'l-müte 'ālī Seyyid Ahmed bin Muştafā eş-şehīr bi-Le 'ālī fi-evāhiri şehri rebī 'i 'l-āḥir min şuhūr sene selāse ve seb 'īn ve tis 'a mi 'e. Temme.*” (38a/05).

2.1. *Emâli Şerhi*'nin Nüshaları

Emâlî Şerhi'nin Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar ve İBB Atatürk Kitaplığı olmak üzere Türkiye'de 4 nüshası tespit edilmiştir. Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde ise 2 nüshası bulunmaktadır.

Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Nüshası (K)

Bu nüsha Köprülü Kütüphanesi Mehmet Asım Bey Koleksiyonu 0250/002 numarada kayıtlıdır. 184x120-135x76 mm. ebatlarındadır. 14b-38a varakları arasında bulunmaktadır. Harekeli nesih hatla yazılmıştır. 24 varak olan nüshada sayfada 15 satır bulunmaktadır. *Emâlî Şerhi*'nin sonunda 973/1565 tarihli telif tarihi bulunmaktadır. Nüshada müstensihin adı ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Nüshanın 1b-10 varakları arasında bulunan Davud-ı Karsî'nin *Amentü Şerhi* bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu Nüshası (F)

Bu nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 278/002 numarada kayıtlıdır. 195x128,135x60 mm. ebatlarındadır. *Emâlî Şerhi*, 147b-169a varakları arasında bulunmaktadır. Harekesiz talik hat ile yazılmıştır. Nüsha 22 varaktır. Sayfada 17 satır bulunmaktadır. *Emâlî Şerhi*'nin sonunda 973/1565 tarihli telif tarihi ve 1087/1676-1677 tarihli istinsah tarihi yer almaktadır.

İBB Atatürk Kitaplığı Nüshası (İ)

Bu nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Koleksiyonu OE_Yz_0607/06 numarada kayıtlıdır. 220x140, 160x80 mm. ebatlarındadır. *Emâlî Şerhi*, 89b-101b varakları arasında bulunmaktadır. Harekesiz talik hat ile yazılmıştır. Nüsha 13 varaktır. Sayfada 21 satır bulunmaktadır. Diğer nüshalardan farklı olarak başta Emâli'nin Arapça beyitleri sıralanmıştır. Ayrıca beyitlerin Türkçe tercümeleleri bulunmamakta yalnızca şerhleri yer almaktadır. Nüshanın sonunda 1186/1772-1773 tarihli istinsah kaydı bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Nüshası (S)

Bu nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu 7493/003 numarada kayıtlıdır. 210x128-muhtelif mm. ebatlarındadır. *Emâlî Şerhi*, 68b-81a varakları arasında bulunmaktadır. Harekesiz nesih hat ile yazılmıştır. Nüsha

23 varaktır. Sayfada 23 satır bulunmaktadır. Yahya b. Salih tarafından istinsah edilmiştir.

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Nüshası (H1)

Bu nüsha Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi R-6692/2 numarada kayıtlıdır. 20x14,5 ebatlarında 205 varak bir mecmua içerisinde yer almaktadır. *Emâlî Şerhi* mecmuâda 158b-182a varakları arasındadır. Harekesiz nesih hatla yazılmıştır. Sayfada 15 satır bulunmaktadır. Müstensihi Salih b. Hüseyin Kasabi'dir. 1223/1808 tarihinde istinsah edilmiştir.

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Nüshası (H2)

Bu nüsha Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi R-8734 numarada kayıtlıdır. 20.5x14-14.5x8 cm ebatlarındadır. Nesih harekesiz hatla yazılmıştır. *Emâlî Şerhi*, mecmuada 1b-23a varakları arasında yer almaktadır. Sayfada 17 satır bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

3. Dil ve İmlâ Özellikleri

Le'âlî'nin 16. yüzyılda telif ettiği *Emâlî Şerhi* isimli eseri dil ve imlâ özellikleri bakımından Eski Türkiye Türkçesinden Klasik Osmanlı Türkçesine geçiş dönemi özellikleri göstermektedir. Bu bölümde 16. yüzyıl Osmanlı Türkçesi metinlerinde görülen dil ve imlâ özelliklerinin *Emâlî Şerhi*'ndeki durumu değerlendirilecek, F ve K nüshalarıyla ilgili önemli hususlar da vurgulanacaktır.

Ünlülerin yazımında Türkçe kelimelerde /a/ ünlüsü kelime başında daima elif (ا) veya medli elifle (آ), kelime içinde sadece elifle, kelime sonunda elifle, bazı eklerin ve kelimelerin kalıplaşmış yazımlarında ise he (ه) ile gösterilmiştir. Türkçe kelimelerde /e/ ünlüsü kelime başında elif (ا) ile gösterilirken kelime içinde genellikle gösterilmemiştir, kelime sonunda he (ه) ile gösterilmiştir. Türkçe kelimelerde /ı/ ve /i/ ünlüleri kelime başında elif (ا) kelime sonunda ise ye (ي) ile gösterilmiştir. Türkçede bulunan dört yuvarlak ünlü (o, ö, u, ü) kelime başında elif vav (و) ile gösterilirken kelime ortasında ve sonunda vav (و) harfi ile gösterilmiştir. Harekeli nüsha olan K nüshasında harflerin yanı sıra harekeler (üstün, esre ve ötre) kullanılmıştır:

adlu "adlı" أدلو (15a/13)

ancağ انجق (F24b/03)

yazarlar يَزْرُلُر 23b/14

gelür كَلُور 20a/01

eylese أَيْلَسَة 32b/08

söz سُور 18b/10

anuñ "onun" أنك 15b/15

anlar "onlar" أنلُر 16a/02

dahı "ve" دَحِي 15a/12

dimekdür 15a/13

olup أولوب 32b/08

yoğdur يَغْدور 16a/13

gögi كوكي F30b/11

üzere أوزره 14b/13

Ünsüzlerin yazımında Eski Türkiye Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi döneminde yazılan metinlerde müellif, mütercim ve müstensihlerin Arap alfabesinde olmayan /p/ ve /ç/ ünsüzlerini kimi zaman be (ب) ve cim (ج) harfleri ile gösterdikleri bilinmektedir. Bu durum incelediğimiz eserde de bulunmaktadır. K ve F nüshalarında /p/ ünsüzü genellikle be (ب) ile yazılmıştır. Nadiren pe (پ) kullanılmıştır. Metinde -up/-üp zarf-fiil eki daima be (ب) ile yazılmıştır. Ancak /ç/ ünsüzü için bazen çim (چ) kullanılmıştır:

başlayüp باشليوب 15a/05

işleyüp ايشليوب 21a/14

eyleyüp ايليوب 14b/10

olup اولوب 32b/08

içinde اچنده 21b/03

çıkmayalar چقميالار 26a/04

geçürmişdür گچورمشدور 26b/03

kılıç قلیچ 30a/15

toprakdur طبرقدور 34b/11

Ünsüzlerin imlâsıyla ilgili bir başka husus da sad (ص) ve tı (ط) harflerinin kullanımıyla ilgilidir. İncelediğimiz eserde diğer Osmanlı Türkçesi metinlerinde olduğu gibi bu ünsüzler Türkçe kelimelerde sadece kelime başında kullanılmıştır. Kelime ortasında ve sonunda hem kalın hem de ince sıradan /s/ ve /t/ ünsüzleri, sin (س) ve te (ت) harfleriyle gösterilmiştir:

şoñra صكره 20b/11

toprakdur طبرقدور 34b/11

tartılır “tartılır” طرتلور 36b/09

tayrınur “kayar” طئرئر 37a/06

şakla صقله 19b/07

şu صو 34b/11

Kapalı e'nin yazımı, Eski Türkçe döneminden itibaren Türkçenin yazılı metinlerinde görülen kapalı e sesi (é) Eski Türkiye Türkçesi metinlerinde genellikle i şeklindedir (Korkmaz, 2020: 91). İncelediğimiz nüshalarda kapalı e'nin yazımında birlik yoktur. K nüshasında genellikle /e/ ile yazılan kapalı e F nüshasında ise /i/ şeklinde yazılmıştır. Metnin transkripsiyonunda i'li şekiller tercih edilmiştir:

dimekdür دمكدور 15a/13

diyü دیو F30b/09

yir پر 30b/10

yidi پدی 30b/10

demişdür دمشدور 24a/01

dirüz درز F26b/10

Metinde “içün, ile, kim, ki” gibi bazı edatlar kendinden önceki sözcüklerle bitişik yazılmıştır:

olduğı-çun اولدغچون 24b/08

nite-kim نتيكم 16a/15

ol-kim اولكم 30b/03

nite-ki نتيكي 35a/11

dil-ile دَلِيلَهُ 30a/12

olmağ-ıla أَوْلَمَغَلَهُ 15b/13

“i-” cevher fiili metinde genellikle kendinden önceki sözcükten ayrı yazılmıştır:

olsa idi أَوْلَسَهُ اِيْدِي 23a/15

halk idici خَلَقَ اِيْدِي 30b/11

Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerin az da olsa orijinal imlâlarından farklı yazıldıkları görülmektedir:

câyiz<cā'iz جَائِزٌ 15a/12

tâyife<tā'ife طَائِفَةٌ 17b/09

sâyir<sā'ir سَائِرٌ 17b/02

melâyik<melā'ik مَلَائِكٌ 20b/15

Eski Türkçeden itibaren düzlük-yuvarlaklık uyumunun umûmîleşmediği bilinmektedir. Eski Türkiye Türkçesinin en önemli ses özelliklerinden birisi de düzlük-yuvarlaklık uyumunun tam olmayışıdır. Bu özellik 16. yüzyılda da devam etmiş ve düzlük-yuvarlaklık uyumu bu yüzyılın sonunda oluşmaya başlamıştır (Ercilasun, 2015: 459). İncelediğimiz eserde henüz düzlük-yuvarlaklık uyumunun olmadığı görülmekte, aynı sözcüklerin ve eklerin hem yuvarlak hem de düz şekline rastlanmaktadır. Düzlük-yuvarlaklık uyumu bakımından nüshalar arasında birlik yoktur. F nüshasında çoğunlukla yuvarlak olan ünlüler K nüshasında düz olarak bulunmaktadır:

F arşuñ: K 'arşuñ 19a/10

F dirüz : K diriz 17a/12

F dimezüz: K dimeziz 18a/12

F kendü : K kendi 16a/02

-Up zarf-fiil eki, -mUz çokluk birinci şahıs eki, -dUr bildirme eki, -lU isimden isim yapım eki, -Ur geniş zaman eki, -sUn emir eki, -dUr fiillere gelen kuvvetlendirme ve ihtimal eki daima yuvarlaktır:

adlu 14b/13

imâmlarımız 31b/15

başlayup 15a/05

şifatlanmışdur 15b/05

geçürmüşdür 26b/04

itmesün 29b/12

unudur 22b/09

Eski Türkiye Türkçesinin temel ses özelliklerinden birisi de tonsuz ünsüzlerin tonlu ünsüzlere dönüşmesidir. Metinde k>g değişmesine şu örneklerde tesadüf edilmektedir.

kün>gün günden güne 34a/07

kel>gel gelse 31a/08

kergek>gerek 27b/07

kör>gör 22a/09

olduğı 20b/06

ayağı 37a/06

Eski Türkiye Türkçesi metinlerinde ince sıradan kelimelerdeki t>d değişimi bazı istisnalarına rağmen artık tamamlanmış ve yazıya da aktarılmış olduğu için bu

yönde imlâ ile telaffuz arasında bir paralellik söz konusudur (Korkmaz, 2005: 502). Osmanlı Türkçesi döneminde yazılan incelediğimiz eserde t>d değişiminin örnekleri şu şekildedir.

ideler 15a/02

dirildür 20b/11

dağı 15a/11

unudur 22b/09

İncelediğimiz eserde bazı kalın sıradan kelimelerin başındaki /t/ sesinin korunduğu görülmektedir.

tartılır 36b/09

tırınur 37a/06

taşra “dışarı” 26a/04

toprak 34b/11

Eski Türkiye Türkçesinde genel olarak ön seste /h/ ünsüzü yalnız Arapça ve Farsçadan dilimize geçen sözcüklerde yer alır. Türkçe sözcüklerde iç ve son seste k>ğ değişimi görülmektedir (Korkmaz, 2020: 94). İncelediğimiz eserde iç seste k>ğ değişimi iki sözcükte görülmektedir:

ağşam 33a/12

dağı 16a/03

İncelediğimiz eserde ünlü düşmesinin özel bir biçimi olan ünlü birleşmesinin örnekleri de mevcuttur.

oğulu>oğlı 24a/11

şu ol>şol 25b/14

bu öyle>böyle 24b/08

ne ise ne>nesne 35a/09

-*mAdIn* zarf-fiil eki Eski Türkiye Türkçesinden sonra Osmanlı Türkçesinde 16. yüzyıldan itibaren yerini *mAdAn*'a bırakmıştır (Ercilasun, 2015: 460). İncelediğimiz eserde *mAdIn* zarf-fiil ekinin örnekleri görülmektedir:

egerçi-kim tevbe itmedin fevt oldı-sa 32a/09

zîrâ hilâl tülû' itmedin ma'dümdur 34a/06

Osmanlı Türkçesi döneminde -*gil* pekiştirme eki seyrekleşerek 19. yüzyılda arkaik bir şekil hâlini almıştır (Ercilasun, 2015: 460). İncelediğimiz eserde bu pekiştirme eki bir sözcükte görülmektedir:

ve ba'dü bilgil ki 14b/02

Ammâ bilgil kim 34a/09

4. Metin

4.1. Metnin Tespitinde İzlenen Yöntem

a. Metin oluşturulurken transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır.

b. *Emâlî Şerhi*'nin tespit edilen 6 nüshasından K ve F nüshaları seçilmiş ve bu iki nüsha üzerinden tenkitli metin oluşturulmuştur.

c. Eserin sayfa ve satır numaraları için K nüshasının sayfa ve satır numaraları tercih edilmiş ve metinde gösterilmiştir.

d. Nüsha farkları gösterilirken öncelikle doğru olarak kabul ettiğimiz şekil verilmiş, ardından iki nokta (:) konularak diğer nüshadaki şekle yer verilmiştir. Aynı ibarenin varyantları virgül (,) ile birbirinden ayrılmıştır.

e. Metinde geçen ayetlerin dipnotta açıklamalarına yer verilmiştir.

4.2. Emâlî Şerhi

Bismillâhirrahmânirrahim

[14b] (1) *Elhamdülillahi Rabbi'l- 'âlemîne kemâ emera ve's-şalâtü 'alâ rasûlihî³ Muhammedin seyyidi'l-beşer* (2) *ve 'alâ âlihî ve şahbihî ve⁴ lehümü'n-nuşretü ve'z-zafer*. Ve ba'd bilgil ki⁵ 'ilm-i tevhid zâtullâhdan (3) ve şifâtullâhdan baḥs eyler mesâ'il-i kelâmiyyeyi ve 'akâ'id-i İslâmiyyeyi (4) beyân eyler. Pes bu 'ilm-i tevhid için imlâ ve nazm olunmuş *Yeḳülü'l-'abd* (5) demekle ma'rûf⁶ risâle-yi manzûme 'ulemâ ve fużalâ ḥullân-ı aşfiyâ ve ihvân-ı (6) etkîyâ maḥzarlarında mergûbe ve mü'minîn ve⁷ muvaḥhidîn ve⁸ tâlibîn (7) ve müslimîn ve müttakîn-i râğibîn katlarında maṭlûbe olup tâlib (8) ve⁹ râğib oldukları ecilden bu 'abd-i müftekir ilâ'llâhi'l-müte'âlî *Seyyid Ahmed bin* (9) *Muştafâ eş-şehîr bi-Le'âlî* risâle-i mezbûre-i mergûbeye *'alâ kadri'l-imbkân* (10) *bi-'avnillâhi'l-müste'ân* müṭâla'a idüp, Türkî lisân-ıla terceme eyleyüp¹⁰ (11) her beytinüñ elfâzını taşîh idüp ve her bir 'ibâretinde ve beytinde Ehlü's- (12) Sünnet ve'l-Cemâ'at mezhebinüñ gayrı mezâhib-i ḥilâfiyyeyi red itdügine (13) işaretini¹¹ taşîh eyleyüp, Türkî lisân üzere şerḥ eyleyüp¹² (14) bu risâleyi yazdım. Tâlib ve râğib olan ihvân ve ḥullân müstefid [15a] (1) olup, bu fakîri Hâk sübhânehü ve ta'âlâdan rahmet ve mağfiret du'âsıyla (2) zîkr ideler. *Fevâddatü emri ileyke yâ Rab ve tevekkeltü 'aleyke yâ*

³ 'alâ rasûlihî : F 'alâ seyyidinâ ve rasûlinâ

⁴ ve : K-

⁵ ki : K-

⁶ ma'rûf : K ma'rûfe

⁷ ve: K-

⁸ ve K-

⁹ ve : F-

¹⁰ eyleyüp : F idüp

¹¹ işaretini: F işareti

¹² eyleyüp: K idüp

Rab (3) *kâle vahîdü zamānihî teğammedehüllāhu Ta 'ālā bi-ğufrānihî ve eskenehū bi-ğubūhāti cinānihî*. Nazm¹³:

(4) يقول العبد في بدء الامالي لتوحيد بنظم كاللالي

(5) K̄ul eydür başlayup bed'en emālī
Diyüp tevḥîd için nazm-ı le'ālī

(7) Şerḥ¹⁴: “Yekülü'l-abdü fî bed'i'l-emālî”: (8) Ya'nî ol Allāhu ta'ālānuñ k̄ulı Emālî ismiyle (9) müsemma olan kitāb-ı manzūmunuñ ibtidāsında dir. “Li-tevḥîdin bi-nazmîn ke'l-leālî”: (10) Ya'nî ben bu kitābımı 'ilm-i tevḥîd için nazm itdüm. (11) İnciler nazmı gibi merğüb ve müstaḥsendür. Ve daḥı (12) cāyızdır ki ma'k̄ul-i kav̄l mā fi'l-kitāb ola. Ya'nî 'abd-i mü'ellif (13) Emālî adlu¹⁵ kitābında 'ilm-i tevḥîdüñ mesā'ilin z̄ikr ider dimekdür. (14) Nazm¹⁶:

إله الخلق مولانا قديم وموصوف بأوصاف الكمالي

(15) İlāhı cümle maḥlūkuñ qadīm ol
[15b] (1) Şıfatlanmış bi-evşāfi'l-kemālī

(2) Şerḥ¹⁷: (3) “İlāhü'l-ḥalkı mevlānā qadīmün”: Ya'nî cemī'-i maḥlūkātuñ ilāhı ve ḥālķı olan Allāh (4) qadīmdür ezelen ve¹⁸ ebeden. “Ve mevşūfun bi-evşāfi'l-kemālī”: Ya'nî ve daḥı¹⁹ evşāf-ı (5) kemāl-ile şıfatlanmışdur ki: 'ilmdür, ḥayātdur, irādetdür, şıfāt-ı (6) şübütıyesidür. Ol²⁰ Allāhu ta'ālā zātından münfek ve nefy²¹ olunur degildür. Nazm²²: (7)

هو الحي المدبر كل امر هو الحق المقدر ذوالجلالي

(8) O ḥayydür hem müdebbir külle emrîn
O ḥaḫdur hem muḫaddir z̄ü'l-celālī

(10) Şerḥ²³: (11) “Hüve'l-ḥayyü'l-müdebbirü külle emrin”: Ya'nî ol Allāhu ta'ālā²⁴ ḥayydur, ḥayāt-ı ezeliyye ile (12) müdebbirdür, cemī'-i ümürı icādında tedbîr ve ta'yîn ider 'avāķb-ı umürda (13) 'ilmi olmağ-ıla. “Hüve'l-ḥayyü'l-muḫaddirü z̄ü'l-celālī”: Ya'nî ol Allāhu ta'ālā ma'būdun (14) bi'l-ḥaḫdur²⁵ ve cemī'-i eşyāyı 'alā māhiye

¹³ nazm : K-

¹⁴ şerḥ : F-

¹⁵ adlu: F ol

¹⁶ nazm : K-

¹⁷ şerḥ : F-

¹⁸ ve : F-

¹⁹ ve daḥı : F-

²⁰ ol: F-

²¹ ve nefy : F-

²² nazm : K-

²³ şerḥ: F-

²⁴ ol Allāhu ta'ālā : F Allāh

²⁵ ma'būdun bi'l-ḥaḫdur : K ma'būd-ı ḥaḫdur

'aleyhi hayırdan ve şerden hüsnden²⁶ ve kubbından (15) ezeli ezâlde takdîr itmişdür. Hayr ve şer anuñ takdîri ve kazâsıyladır. [16a] (1) Ol Allâhu ta'âlâ celâl ve²⁷ 'azamet şâhibidür ziyâde 'azametdedür. Ve bu (2) beyt Mu'tezile mezhebini redde işâretdür kim²⁸ anlar: "Kul kendü²⁹ ef'âl-i ihtiyâriyyesini (3) hâlıkdur." dirler. Ve dañı Seneviyye mezhebini redde işâretdür ki anlar: "Allâhu ta'âlâ (4) hayrı hâlıkdur Şeytân şerri hâlıkdur." dirler. *el- 'uyâzü billâh*. Nazm³⁰: (5)

مريد الخير و الشرا القبيح و لكن ليس يرضي المحالي

- (6) Mürîd ol hayrı vü şerri kabîhi
Rızâsı küfre yoğdur bi'l-muğâli

(8) Şerh³¹: (9) "Mürîdü'l-hayri ve şerri'l-kabîhi": Ya'nî ol Allâhu ta'âlâ mürîddür hayrı (10) ve şerri kabîhi ve cemî'-i kullardan vâkı' olan hayr ve şer Allâhu ta'âlânuñ (11) irâdetiyle, ya'nî³² irâdet-i kadîmesiyledür. "Velâkin leyse yerdâ bi'l-muğâli": Ya'nî Allâhu ta'âlânuñ (12) şerri bi'l-vuğû' olana irâdeti vardur, lâkin şerri bi'l-muğâl olana rızâsı (13) yoğdur. Küfrdür ma'siyetdür kim³³ muğâl-i şer'idür anı irtikâb itmek 'azâbı ve (14) 'ikâbı icâb ider. Pes ma'lûm oldu-ki³⁴ irâdet rızânuñ ğayrı ola zîrâ (15) Allâhu ta'âlânuñ irâdetiyledür kâfirüñ küfri. Nite-kim Kelâm-ı Kadîminde³⁵: [16b] (1) ³⁶الله عند كل من buyurmuşdur³⁷. Velâkin kâfirüñ küfrine rızâsı yoğdur. Nite-kim Kelâm-ı (2) Kadîminde buyurur³⁸: ³⁹يرضى لعباده الكفر ولا buyurdı⁴⁰. İmdi irâdeti muğarrerdür velâkin rızâ-yı şerîfi yoğdur⁴¹. Nazm⁴² (3)

صفات الله ليست عين ذات و لا غير اسواه ذا انفصالي

- (4) Şifâtı zâtınuñ 'aynı degildür
Ve hem ğayrı degil ola infişâli

(6) Şerh⁴³: (7) "Şifâtullâhi leyset 'ayne zâtin": Ya'nî Allâhu ta'âlânuñ şifâtınuñ mefhûmâtı (8) zâtınuñ 'aynı degildür. Zîrâ Allâhu ta'âlânuñ şifâtı zâtınuñ 'aynı

²⁶ hüsnden : F-

²⁷ ve : F-

²⁸ kim : K ki

²⁹ kendü : K kendi

³⁰ nazm : K-

³¹ şerh: F-

³² irâdetiyle Ya'nî : K-

³³ kim : K ki

³⁴ oldu-ki : K oldu ki

³⁵ Kelâm-ı Kadîminde : F Kur'an-ı Kerimde

³⁶ "De ki: Nimet de, belâ da hepsi Allah'tandır!", Kur'an-ı Kerim, Nisa 78

³⁷ buyurmuşdur: K demişdür

³⁸ buyurur : K-

³⁹ "Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz." Kur'an-ı Kerim, Zümer 7

⁴⁰ buyurdı : K demişdür

⁴¹ imdi irâdeti muğarrerdür velâkin rızâ-yı şerîfi yoğdur : K-

⁴² nazm : K-

⁴³ şerh : F-

olacak (9) olursa zâtınuñ şifâtı zâtıyla kâyimdür, zât ile şifâtuñ (10) ittihâdı lâzım gelür bu muhâldür. “*Velâ ğayran sıvâhü zâ infişâli*”: (11) Ya'nî ve dağı Allâhu ta'âlânuñ şifâtı zâtınuñ ğayrı⁴⁴ degildür ki⁴⁵ munfaşıl (12) ola zâtından. Zîrâ zâtından munfaşıl olacak olursa Allâhu ta'âlânuñ şifâtı (13) ğayrıyla kâyim olmak lâzım gelür. Bu dağı⁴⁶ bâıldır. Ve bu beyt Mu'tezile ve Kerrâmiyye (14) mezheblerini⁴⁷ reddür. Zîrâ⁴⁸ Mu'tezile tâyifesi: “Allâhu ta'âlânuñ şifâtı zâtınuñ ‘ayındur.” (15) dirler. Kerrâmiyye tâyifesi: “Allâhu ta'âlânuñ şifâtı zâtınuñ ğayrıdır.” dirler. [17a] (1) Nazm⁴⁹:

صفات الذات و الافعال طرًا قديمات مصونات الزوال

(2) Şifâtı zâtı ve ef'âli cemî'an
Kadîmlerdür mü'ebbed yok zevâli

(4) Şerh⁵⁰: (5) “*Şifâtu z-zâti ve l-ef'âli turrân*”: Ya'nî Allâhu ta'âlânuñ şifât-ı zâtı kim⁵¹: 'ilmdür, (6) kudretdür, hayâtdür. Ve dağı Allâhu ta'âlânuñ şifât-ı ef'âli kim⁵²: tekvîndür (7) ve⁵³ ihyâdur, imâtedür cemî'si kadîmlerdür. “*Kadîmetün maşûnâtu z-zevâli*”: (8) Ya'nî Allâhu ta'âlânuñ şifât-ı zâtı ve şifât-ı ef'âli kadîmlerdür (9) cümlesi zevâlden ve⁵⁴ tağyîrden mahfûzlardur. Allâhu ta'âlânuñ zâtından (10) münfek ve munfaşıl olur degillerdür⁵⁵ tağyîri ve tebdîli muhâldür. Böylece i'tikâd itmek lâzımdır mü'minîn ve muvaḥḥidîn olanlara⁵⁶. Nazm⁵⁷: (11)

نسمي الله شيئًا لا كاشيا و ذاتا عن جهات الست خالي

(12) Dirüz⁵⁸ Allâh şeydür lâ ke-eşyâ
Cihetlerden münezzeḥ zâtı ḥâlî

(14) Şerh⁵⁹: (15) “*Nüsemmi'llâhe şey'en lâ ke-eşyâ*”: Ya'nî Allâhu ta'âlâya şeydür dirüz. Şey demekle [17b] (1) şifatlaruz. Ol Allâhu ta'âlâ⁶⁰ mevcüddür sâbitdür anuñ noḳşânı yokdur demek (2) ma'nâsına. Ol Allâhu ta'âlâya şeydür didüğimüz⁶¹ sâyir eşyâ gibi

⁴⁴ ğayrı : F 'aynı

⁴⁵ ki : F-

⁴⁶ dağı : K-

⁴⁷ mezheblerini : K mezhebini

⁴⁸ zîrâ : K-

⁴⁹ nazm : K-

⁵⁰ şerh : F-

⁵¹ kim: K ki

⁵² kim: K ki

⁵³ ve : K-

⁵⁴ ve : K-

⁵⁵ degillerdür : K degildür

⁵⁶ Böylece i'tikâd itmek lâzımdır mü'minîn ve muvaḥḥidîn olanlara: K-

⁵⁷ nazm: K-

⁵⁸ dirüz : K diriz

⁵⁹ şerh : F-

⁶⁰ Allâhu ta'âlâ : K Allâh

⁶¹ didüğimüz : K didigimiz

degildir. (3) Zîrâ Allāhu ta‘ālānuñ zātı vüçüdünüñ devāmın iktizā ider. Sāyir (4) eşyānuñ şey’iyyeti noķşān üzeredür devām-ıla⁶² degildir. Eyle ki sāyir eşyā gibi degildir demek muhaķķaķdur⁶³. “Ve zātan (5) ‘an-cihātı’s- sitti hālî”: Ya‘nî ve daħı⁶⁴ Allāhu ta‘ālāya zāt diyü tesmiye (6) iderüz. Sāyir eşyānuñ zātı gibi degildir. Zîrâ Allāhu ta‘ālānuñ⁶⁵ (7) zātı cihāt-ı sitteden hālîdür. Cihātdan ve müteħayyiz olmaķdan münezzeħdür. Sāyir (8) eşyānuñ zevātı müteħayyizdür cihāt-ı sitteden hālî degildir. Ve⁶⁶ bu beyt Cehmiyye (9) t̄ayifesini ve Mücessime t̄ayifesini redde işāretdür. Cehmiyye t̄ayifesi: “Allāhu ta‘ālāya (10) şey ıtlāķı cāyiz degildir.” dirler⁶⁷. Mücessime t̄ayifesi: “Şeydür, sāyir eşyā gibi müteħayyizdür” dirler. Anlara red vardır⁶⁸. Naẓm⁶⁹: (11)

و ليس الاسم غيراً للمسمى لدي اهل البصيرة خير آلي

(12) Degil ismi ola ğayri’l-müsemmä⁷⁰
Başiretlü katında ğayr-i āli

(14) Şerħ⁷¹: (15) “Ve leyse’l-ismü ğayran li’l-müsemmä”: Ya‘nî Allāhu ta‘ālānuñ ismi zātı müsemmänuñ [18a] (1) ğayrı degildir. Zîrâ Allāhu ta‘ālānuñ ismi üzerine vārid olan hükm (2) müsemmäsi üzerine vāriddür. Nite-kim Kelām-ı Qadīmimde buyurur⁷²:

ātı zālānuñ ‘l Allāhu ta. Onāsınadır‘ālā ma‘ta ,ebārekeT .(3) dimişdür⁷³ تبارك اسم ربك
müte‘ālîdür isimden murād olan müsemmädür. Ve ol Allāhu ta‘ālānuñ zātı mālā (4) yeliķudan münezzeħdür dimekdür. “Lede’l-ehli’l-başireti ğayrı āli”: Ya‘nî (5) ehl-i başiret katında Allāhu ta‘ālānuñ ismi müsemmänuñ ğayrı degildir. Ehl-i (6) başiretden murād Ehl-i ħaķdur ki Ehli’s-Sünnet ve’l-Cemā’at t̄ayifesidür⁷⁴. Ħayrı āl’den (7) murād Ehl-i ħaķ olanlaruñ ħayırlusı ve eşrefi dimekdür. (8) Naẓm⁷⁵:

و ما ان جوهر ربّي و جسم ولا كلّ و بعض ذو اشتمالي

(9) Ne cevherdür ne cismi vardır anuñ
Ne cüzdür ol ne kül ola iştimāli

⁶² devām-ıla: F devām ile

⁶³ Eyle ki sāyir eşyā gibi degildir demek muhaķķaķdur: K-

⁶⁴ ve daħı: F-

⁶⁵ Allāhu ta‘ālānuñ: F Allāhu ta‘ālā

⁶⁶ ve: F-

⁶⁷ dirler: K dir

⁶⁸ anlara red vardır: K-

⁶⁹ naẓm : K-

⁷⁰ ğayri’l-müsemmä: F ğayrı müsemmä

⁷¹ şerħ: F-

⁷² buyurur: K-

⁷³ “Rabbinin adı ne yücedir!”, Kur’ân-ı Kerim, Rahman 78

⁷⁴ Ehl-i Sünnet ve’l-Cemā’at t̄ayifesidür: K Ehl-i Sünnet ve’l-Cemā’atdur

⁷⁵ naẓm: K-

(11) Şerh⁷⁶: (12) “*Vemā in cevherün rabbī ve cismiün*”: Ya’nī ol Allāhu ta’ālā bizüm Rabbimüzdür. Cevher (13) degildir ki hayyizi ola ve daḥı cism degildir ki eczādan mürekkeb ola. (14) “*Velā küllün ve ba’dün zü’ştimāli*”: Ya’nī ol Allāhu ta’ālā küll degildir kim⁷⁷ anuñ⁷⁸ (15) eczāsı ola. Ve daḥı ol Allāhu ta’ālā cüz degildir ki ğayr-ı eczādan ba’z [18b] (1) ola. Ve daḥı ol Allāhu ta’ālā mekānı ve zamānı müştemil degildir ki maḥdūd ola. Cümlesinden münezzeḥ ve ‘ārī pādişāḥ bī-zevāldür⁷⁹. (2) Nazm⁸⁰:

وفي الاذهان حق كؤنُ جزءٍ بلا وصف التجز يا ابن خالي

(3) Tecezzī olmayan cüz’üñ vücūdı
‘Uḳülde sābit ol yā ibn-i ḥālī

(5) Şerh⁸¹ (6) “*Ve fi’l-ezhāni Ḥaḳḳun kevnü cüz’in*”: Ya’nī ‘uḳülde ḥaḳdur sābitdür cüz-i (7) mücerred bulunmaḳ. “*Bilā vaşfi’t-tecezzī yā ibne ḥālī*”: Ya’nī ol cüz ki tecezzī (8) ve vaşfiyla şıfatlanmaya aşlā mütecezzī olmaya cüz-i lā-yetecezzā ola sābitdür. (9) Bu beyt Mu‘tezile mezhebini redde işāretdür. Anlar: “Cüz-i lā-yetecezzā sābit⁸² degildir.” (10) dirler. İbtāl iderler. Ḥaḳ ta’ālā ḥaḳḳında ‘adem-i ḳudret izḥār itmekdür. Bu söz bātıldır⁸³ (11) Nazm⁸⁴:

و ما القران مخلوقا تعالي كلام الرب عن جنس المقالي

(12) Biz ol Ḳur’ānı maḥlūḳdur dimezüz⁸⁵
Dirüz⁸⁶ Rabbüñ⁸⁷ kelāmı vü⁸⁸ degil nāsıñ maḳālī

(14) Şerh⁸⁹: (15) “*Veme’l-Ḳur’ānū maḥlūḳan ta’ālā*”: Ya’nī Ḳur’ān Allāhu ta’ālānuñ kelāmıdır maḥlūḳ [19a] (1) degildir. Ḥurūfdan ve şavtdan münezzeḥdür. “*Kelāmi’r-rabbi’an cinsi’l-maḳālī*”: (2) Ya’nī Ḳur’ān ḥādiş degildir. Kelām-ı Rabbi’l-‘ālemındür. Nāsuñ ḥurūfiyla (3) ve aşvāt-ıla mesmū‘ olan maḳālinden münezzeḥdür. Ḳur’ān mefhūm-ı nefsidür. (4) Nāsuñ maḳālinden ḥurūf-ıla mesmū‘ olan kelām-ı ḥissī degildir. İmdi Ḳur’ān maḥlūḳ degildir zīrā kelām-ı Rabbidür⁹⁰. (5) Nazm⁹¹:

⁷⁶ Şerh F-

⁷⁷ kim: K ki

⁷⁸ anuñ: F-

⁷⁹ cümlesinden münezzeḥ ve ‘ārī pādişāḥ bī-zevāldür: K-

⁸⁰ nazm: K-

⁸¹ şerh: F-

⁸² sābit: F-

⁸³ bu söz bātıldır: K-

⁸⁴ nazm: K-

⁸⁵ dimezüz: K dimeziz

⁸⁶ dirüz: K diriz

⁸⁷ Rabbüñ: K Rabbiñ

⁸⁸ vü: F-

⁸⁹ şerh: F-

⁹⁰ Ḳur’ān maḥlūḳ degildir zīrā kelām-ı Rabbidür: K-

⁹¹ nazm: K-

و ربّ العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن و اتصالي

(6) Tevellī ḥākim ol üstinde⁹² ‘arşuñ⁹³
Temekkün-le degil hem ittişāli

(8) Şerḥ⁹⁴: (9) “*Ve Rabbü’l-‘arşi fevka’l-‘arşi lākin*”: Ya’nī ol Allāhu ta‘ālā ‘arşuñ Rabbidür. (10) ‘Arşuñ⁹⁵ üzerine tevellī ve ḥākimdür. “*Bilā vaşfi’t-temekküni ve ittisāli*”: (11) Ya’nī ol Allāhu Ta‘ālānuñ fevḳ-i ‘arşda olduğı mütemekkindür ve muttaşıldur⁹⁶ (12) demek degildür. Zīrā Allāhu ta‘ālā cihetden ve mekândan münezzehdür. (13) Ve bu beyt Kerrāmiyye ve Müşebbihe t̄ayifelerini⁹⁷ redde işāretdür. Anlar: (14) “Allāhu Ta‘ālā için cihet ve mekân vardır fevḳ-i’l-‘arşdadur⁹⁸.” dirler. (15) Nazm⁹⁹:

و ما التشبيه للرحمن وجهاً فصن عن ذاك اصناف الاهالي

[19b] (1) Müşābih yokdur ol Raḥmāna aşlā
Şaḳm teşbīhden aşnāf-ı ahālī

(3) Şerḥ¹⁰⁰: (4) “*Vemā’t-teşbīhü li’r-Raḥmāni vechan*”: Ya’nī Allāh-ı Raḥmānu cemī‘-i maḥlūkātđan ve cümle (5) mümkinātđan bir eḫada ve bir ferde teşbīh itmek yokdur. (6) *Vechan mine’l-vüücūh zātı* cihetinden ve şifātı cihetinden. “*Feshun ‘an zāke eşnāfe’l-ahālī*”: (7) Ya’nī şakla ol Allāhu ta‘ālāyı ahālī-yi İslām eşnāfından bir şınıfa (8) ve envā‘-ı aḳvāmdan bir ferde teşbīh itmekden. Zīrā ol (9) Allāhu ta‘ālā vāḫiddür ve müteferriddür şebīhi ve nazīri yokdur. (10) Nazm¹⁰¹:

ولا يمضى على الديان وقت وازمان و احوال بحال

(11) Mürür itmez anuñ üstine evḳāt
Daḫı ezmān u aḫvālden bi-ḫālī

(13) Şerḥ¹⁰²: (14) “*Velā yemḏī ‘alā’d-deyyāni vaḳtün*”: Ya’nī cemī‘-i nāsuñ ḫayra ve şerre¹⁰³ ‘amelin ve¹⁰⁴ ‘amelinüñ (15) ‘ıvaızın viren ve ḫisābın gören Allāhuñ üzerine evḳātđan bir vaḳt [20a] (1) mürür itmez. Zīrā eḫādiş olmaḳ lāzım gelür. Ol Allāhu ta‘ālā ḳadīmdür, ḫudūşden (2) münezzehdür. “*Ve aḫvālü ve ezmānü bi-ḫālī*”: Ya’nī ve daḫı¹⁰⁵ ol Allāhu ta‘ālānuñ (3) üzerine mürür itmez aḫvāl ve ezmān ki teğayyürden

⁹² üstinde: K üstünde

⁹³ ‘arşuñ: K ‘arşuñ

⁹⁴ şerḥ: F-

⁹⁵ ‘arşuñ: K ‘arşuñ

⁹⁶ muttaşıldur: F muttaşıl

⁹⁷ t̄ayifelerini: K t̄ayifesini

⁹⁸ fevḳ-a’l-‘arşdadur: K fevḳ-i ‘arşdadur

⁹⁹ nazm: K-

¹⁰⁰ şerḥ: F-

¹⁰¹ nazm: K-

¹⁰² şerḥ: F-

¹⁰³ ḫayra ve şerre: F ḫayran ve şerran

¹⁰⁴ ‘amelin ve: K-

¹⁰⁵ ve daḫı: F-

hālî degildir. Ol Allāhu (4) ta'ālā aḥvāl-i tağyīrden ve evkāt-ı ḥudūşden ve ezmāndan¹⁰⁶ ve ezmān-ı 'ademden müberrādur. Nazm¹⁰⁷: (5)

ومستغن الهى عن نساء واولاد اناث او رجال

- (6) Müberrādur te'ehhülden nisādan
Veledlerden ināşî hem ricālî

(8) Şerh¹⁰⁸: (9) “*Ve müstağnin İlähî 'an nisā'in*”: Ya'nî Rabbimiz Allāhımız¹⁰⁹ müstağnîdür nisādan ve te'ehhülden (10) ki emāret-i ḥudūşdür. Ol Allāhu ta'ālā ḳadīmdür ḥudūşden münezzehdür. (11) “*Ve evlādın ināşın ev ricālın*”: Ya'nî ve daḥı¹¹⁰ ol Allāhu ta'ālā¹¹¹ evlād-ı ināşdan ve evlād-ı ricālden (12) ve ensābdan müstağnîdür ve münezzehdür¹¹². Zīrā veled¹¹³ babadan bir cüzdür (13) cüz ü küll terekkübi müstelzimdür. Ve¹¹⁴ ol Allāhu Ta'ālā terekkübden ve cismden (14) münezzehdür. Zīrā eczādan mürekkeb olan ve cismi olan ḥādīşdür. Ol Allāhu (15) Ta'ālā ḳadīmdür ezelen ve ebeden. Ve bu beyt Müşrikîni ve Naşrānîyi redde işāretdür. [20b] (1) Nazm¹¹⁵:

كذا عن كل ذي عون و نصر تفرّدوا الجلالى و المعالى

- (2) Mu'îni hem refîki yokdur anuñ
Celāinde teferrüd hem me'ālî

(4) Şerh¹¹⁶: (5) “*Kezā 'an külli zî 'avnin ve naşrin*”: Ya'nî ol Allāhu ta'ālā nisādan ve evlāddān (6) nite-kim müstağnî olduğı gibi ulūhiyyetinde a'dāyı def'inde mu'îni ve nāşırı (7) yokdur. “*Teferrəd zü'l-celālî ve zü'l-me'ālî*”: Ya'nî ol Allāhu ta'ālā müteferriddür (8) maḥlūkātı ḥalk itmekde celāl ve 'azamet ve 'uluvv-i ḳuvvet şāhibidür. Ol Allāhu¹¹⁷ (9) ta'ālā şifāt-ı selbiyyesinde ve şifāt-ı şübütiyyesinde müteferriddür şerîki ve nāzırı¹¹⁸ yokdur. *Vaḥdehū lā şerîke ve-lā şebîh*. (10) Nazm¹¹⁹

يميت الخلق قهراً ثم يُحيي و يخزيهم علي وفق الخصال

- (11) Ol ḥalkı öldürür şoñra dirildür
Cezāsını virür neyse ḥişālî

¹⁰⁶ ve ezmāndan: K-

¹⁰⁷ nazm: K-

¹⁰⁸ şerh: F-

¹⁰⁹ Rabbimiz Allāhımız: K Rabbimiz İlähımız

¹¹⁰ ve daḥı: F-

¹¹¹ Allāhu ta'ālā: K-

¹¹² müstağnîdür ve münezzehdür: F müstağnî ve münezzehdür

¹¹³ veled: F evlād

¹¹⁴ ve: K-

¹¹⁵ nazm: K-

¹¹⁶ şerh: F-

¹¹⁷ Allāhu: F-

¹¹⁸ nāzırı: K-

¹¹⁹ nazm: K-

(13) Şerh¹²⁰: (14) “*Yümütü 'l-halka turran sümmе yühyi*”: Ya'nî ol Allāhu ta'ālā cemī'-i mahlūkātı insi ve cinni (15) melāyiki hūşî vü tıyūrı ve cemī' zī-rūhı olanı¹²¹ öldürür ifnā ider. [21a] (1) *Kemā kâlellāhu ta'ālā*. ātı k̄lūhoñra bu cümle maŞ¹²² كل شيء هالك إلا وجهه (2) yevm-i kıyāmetde ihyā¹²³ ider, dirildür ve¹²⁴ girü zuhūra getürür. *Kemā kâlellāhu ta'ālā*: (3) iyāmetde kāt k̄lūhBu cümle (4) ma¹²⁵ الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم اليه ترجعون (5) Ya'nî bu cümle mahlūkātuñ hayran ve şerran işledükleri haşletlerine muvāfiķ (6) ol Allāhu ta'ālā cezāsın virür. Ve¹²⁶ cemī'-i hasenātdan ve seyyi'ātdan olan (7) fi'illerinüñ cezāsın görürler. *Kemā kâlellāhu ta'ālā*: (8) *ilā āhîr* فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره¹²⁷ (9) Nazm¹²⁸:

لاهل الخير جنات و نعيمى و للكفار أدراك النكال

(10) Virür hayr ehline cennet ü ni'met
Cezāsı küfrüñ idrākü'n-nikāli

(12) Şerh¹²⁹: (13) “*Li ehli 'l-hayri cennātün ve nü'mā*”: Ya'nî Allāhu ta'ālānuñ mü'min kulları ki dünyāda (14) hayrāt işleyüp şalavātı ve şavmı, zekātı ve haccı *kemā hüve hakkuhū* edā idüp (15) a'māl-i şāliha üzerine ola. Anlara āhîretde cennāt ve ni'met-i keşîre vardır. [21b] (1) *Nü'mā* maşdardur *büşrā* vezni üzerinedür tena'um ve telezzüz ma'nāsınadır. (2) “*Ve lil küffāri idrākün-nikāli*”: Ya'nî küffār için küfrlerine göre dünyāda (3) itdükleri seyyi'ātlarına muvāfiķ āhîretde cehennem içinde Allāhu ta'ālā (4) derekāt-ı 'uķübāt¹³⁰ vire. *Edrāk derekūñ* cem'idür. Cehennemde birbirinden eşed olan (5) derelerdür. *Nikālden* murād cehennemdür ve cehennemde olan 'uķübātdur kim¹³¹ küffār için hazırlanmışdur¹³². (6) *Kemā kâlellāhu ta'ālā*: والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون¹³³ (7) V (8) *Kemā kâlellāhu ta'ālā*: ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار¹³⁴ (9) Na¹³⁵mz(9) Na

¹²⁰ şerh: F-

¹²¹ olanı: K-

¹²² “O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.”, Kur'an-ı Kerim, Kasas 88

¹²³ ihyā: F-

¹²⁴ ve: K-

¹²⁵ “Sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra hayatınızı sona erdirecek ve nihayet size tekrar can verecek olan, Allah'tır.”, Kur'an-ı Kerim, Rüm 40

¹²⁶ ve: F-

¹²⁷ “Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.”, Kur'an-ı Kerim, Zilzal 8

¹²⁸ nazm: K-

¹²⁹ şerh: F-

¹³⁰ derekāt-ı 'uķübāt: F derekāt ve 'uķübāt

¹³¹ kim: K ki

¹³² için hazırlanmışdur: K içündür

¹³³ “İnkâr eden ve âyetlerimizi yalan sayanlara gelince onlar cehennemliklerdir ve orada devamlı kalıcıdırlar.”, Kur'an-ı Kerim, Bakara 39

¹³⁴ “Şüphe yok ki münafıklar cehennemden en alt katındadırlar”, Kur'an-ı Kerim, Nisa 145

¹³⁵ nazm: K-

ولا يفنى الجحيم و لا الجنان و لا اهلوهما اهل انتقال

(10) Fenâ üzere degil cennet cehennem
Ve hem ehlinde yokdur intikâli

(12) Şerh¹³⁶: (13) “*Ve lâ yefne 'l-cahîmü ve 'l-cinânî*”: Ya'nî cennet ve cehennem için fenâ yokdur beka (14) üzeredir. *Kemâ kalellâhu ta 'âlâ*: إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدین فیہا ابدًا¹³⁷. (15) *âyetü-el*¹³⁷ ve cehennem ehilleri dağı beka üzeredir intikâl ehli degillerdür¹³⁸. (2) Cennet ehli cennetde ebedîdür, cehennem ehli cehennemde ebedîdür. Sâkin oldukları (3) maqâmlarından tahvîl¹³⁹ ve intikâl itmek yokdur. Nite-kim Allâhu ta 'âlâ (4) Kelâm-ı Kâdiminde¹⁴⁰: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدین فیہا لا یبغون عنها حولًا¹⁴¹. (5) demişdür¹⁴². (6) Ve bu beyt Cehmiyye tayıfesini redde işâretdür¹⁴³. Anlar: “Cennet ve cehennem beka (7) üzere degildür fenâ üzerinedür¹⁴⁴ ve¹⁴⁵ ehli dağı fenâ üzerinedür, fenâ bulur¹⁴⁶” dirler. Anlara red vardır¹⁴⁷. (8) Nazm¹⁴⁸:

یراه المؤمنون بغير كيف وادراك و ضرب من مثال

(9) Görür Allâhu mü'minler bilâ-keyf
Bilinmez hâleti nice mişâli

(11) Şerh¹⁴⁹: (12) “*Yerâhü 'l-mü'minüne bi-ğayri keyfin*”: Ya'nî Hâk sübhânehü ve ta'âlâyı âhîretde mü'minler (13) görürler mabeyinlerinde mesâfe yokdur. Rü'yetleri cihetde ve mekânda (14) degildür ve gözde bir şüret-i mürtesim olur degildür. “*Ve idrâkin ve darbin min-mişâli*”: (15) Ya'nî ol Allâhu ta 'âlâ ne hâletde ve ne şüretdedür idrâk [22b] (1) olunur degildür. Hâletden ve şüretten müberrâdur. Ve dağı ne mişâlde- (2) dür diyü temsil olunur degildür. Misâlden ve âhara temsiliden münezzehdür. (3) Ve bu beyt Mu'tezile mezhebini redde işâretdür. Anlar rü'yeti (4) ebedî nefy iderler:

¹³⁶ şerh: F-

¹³⁷ “Ehl-i kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem ateşindedirler.”, Kur'an-ı Kerim, Beyyine 6

¹³⁸ intikâl ehli degillerdür: F ve intikâl üzere degildür

¹³⁹ cennet ehli cennetde ebedîdür cehennem ehli cehennemde ebedîdür sâkin oldukları maqâmlarından tahvîl: F-

¹⁴⁰ Allâhu ta 'âlâ Kelâm-ı kâdiminde: F Kelâm-ı kâdimde gelür

¹⁴¹ “İman edip dünya ve âhîret için yararlı işler yapanlara gelince, onlar için de konak olarak firdevs cennetleri vardır. Orada ebedî kalacaklardır. Oradan hiç ayrılmak istemezler.”, Kur'an-ı Kerim, Kehf 107-108

¹⁴² demişdür: F-

¹⁴³ işâretdür: F işâret vardır

¹⁴⁴ üzerinedür: F üzeredir

¹⁴⁵ ve: K-

¹⁴⁶ fenâ bulur: K-

¹⁴⁷ anlara red vardır: K-

¹⁴⁸ nazm: K-

¹⁴⁹ şerh: F-

“Dünyâda ve âhiretde Allâhu ta‘âlâyı kimse görmez¹⁵⁰” (5) dirler. Ve dağı Müşebbihe ve Kerrâmiyye t̄ayifelerini¹⁵¹ redde işâretdür ki (6) anlar: “Rü’yet¹⁵² vardır.” dirler, cihet ve mekân ta‘yîn iderler. (7) Ve hem fulân şürettedür diyü¹⁵³ temşil iderler. *Vallâhu a‘lemü*¹⁵⁴. (8) Nazm¹⁵⁵:

فينسون النعيم اذا رآه و يا خسران اهل الاعتزال

(9) Unudur cenneti bunlar liķāda
Olur hüsran size yā i‘tizāli

(11) Şerh¹⁵⁶ (12) “*Fe yensevne ‘n-na‘ime izā raevhü*”: Ya‘nī mü‘minler na‘îmi ve tena‘umu unudurlar. (13) Ol Allâhu ta‘âlâya mülākī olup bi‘l-müvâcehe gördüklerinde. Zîrâ (14) ol Allâhu ta‘âlānuñ liķā-yı kerîmine nazâr itmek cemî‘ ve¹⁵⁷ envā‘-ı ni‘metlerinüñ (15) a‘zamıdır. Ol sebebden unudurlar¹⁵⁸. “*Fe yā hüsranê ehli ‘l-i‘tizāli*”: Ya‘nī ol Allâhu ta‘âlâyı [23a] (1) mü‘minler âhiretde görürler diyü i‘tikād idenlere nidādur kim¹⁵⁹ (2) Mu‘tezile t̄ayifesi için hüsran-ı ‘azîm vardır. Rü’yete (3) ‘adem-i i‘tikādlarıyla ol¹⁶⁰ Allâhu ta‘âlâyı görmekten mahrûmlardur. (4) Nazm¹⁶¹:

و ما ان فعل اصلح ذو افتراض علي الهادي المقدس ذي التعالي

(5) Degil vâcib ola işlâh-ı ‘âlem
‘Ale‘llâhi‘l-münezzeh zi‘l-celâli

(7) Şerh¹⁶²: (8) “*Ve mâ in fi‘lün eslahi zü‘ftirâdin*”: Ya‘nī Allâhu ta‘âlānuñ cemî‘-i kullarınıñ (9) ef‘âli işlah üzere olmak vâcib degildir. *Mâ nefy* içündür, *in nefy-i* (10) te‘kid içündür¹⁶³, *zü‘ftirâdin* didüğü vâcib ma‘nâsnadır. “*Ale‘l-hâdi‘l-mukaddesi zi‘t-ta‘âli*”: (11) Ya‘nī hidâyet idici Allâhuñ mälâylikdan münezzeh olan (12) Allâhuñ ve ‘uluvv-i belîğ şâhibi olan Allâhuñ üzerine vâcib degildir (13) cemî‘-i ‘âlemi işlah itmek. Zîrâ ol Allâhu ta‘âlâ ‘ibâdınıñ ef‘âlini (14) işlah itmesini mü‘minîne taşşîş itmişdür, keremi ve lütfi (15) ile. Ve eger işlah cemî‘-i ‘ibâd için olsa idi küffâr dağı [23b] (1) imâna gelürlerdi. Nite-kim Allâhu ta‘âlâ¹⁶⁴ Kelâm-ı Qadîminde buyurur¹⁶⁵:

¹⁵⁰ Allâhu ta‘âlâyı kimse görmez: F Allâhu ta‘âlâ kimseye görünmez

¹⁵¹ t̄ayifelerini: K t̄ayifesini

¹⁵² rü’yet: F rü’yeti

¹⁵³ diyü: F dirler böyle

¹⁵⁴ *vallâhu a‘lemü*: F *ta‘âlâ şānehü ‘ammâ yekülün*

¹⁵⁵ nazm: K-

¹⁵⁶ şerh: F-

¹⁵⁷ ve: K-

¹⁵⁸ ol sebebden unudurlar: K-

¹⁵⁹ kim: K ki

¹⁶⁰ ol: F-

¹⁶¹ nazm: K-

¹⁶² şerh: F-

¹⁶³ te‘kid içündür: K te‘kiddür

¹⁶⁴ Allâhu ta‘âlâ: K-

¹⁶⁵ buyurur: K-

(2) ¹⁶⁶ جميعا¹⁶⁶ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا¹⁶⁶. Ve bu beyt Mu'tezile (3) mezhebinin redde işaretdür. Anlar ol Allāhu ta'ālānuñ üzerine vācibdür (4) cemī'-i¹⁶⁸ 'ibād için *Mā hüve'l-eşlah* olanı kılmak dirler. (5) Nazm¹⁶⁹:

و فرض لانرم تصديق رُسل و املاك كرام بالنوال

(6) Bu cümle rusuli biz taşdik iderüz¹⁷⁰
Melekler de muşaddak bi'n-nevāli

(8) Şerh¹⁷¹: (9) “*Ve farḍun lāzimün taşdikü rusulin*”: Ya'nī farz-ı 'ayndur bize cemī'-i peygamberleri (10) taşdik itmek. Allāhu ta'ālānuñ emrini ve nehy itdügini va'dini ve va'idini (11) cemī'-i nāsa iblāğ için gönderilmişdür. “*Ve emlākin kirāmin bi'n-nevāli*”: (12) Ya'nī melekleri dağı taşdik itmek vācibdür ve her bir eḥād için (13) melā'ike-yi ḥafaza vardur. Mütevāliyen ve müte'ākiben gelürler kullaruñ¹⁷² (14) ḥayr ve şer a'mālini yazarlar, ḥıfz iderler. Ol melekler Kirāmen (15) Kātibin dirler. Nite-kim Allāhu ta'ālā¹⁷³ Kelām-ı ḳadiminde buyurur¹⁷⁴: [24a] (1) وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون . reddür ¹⁷⁷ayifelerini bu beyt (2) Sümeniyye ve Berāhime . V¹⁷⁶demişdür ¹⁷⁵ ما تفعلون . Anlar “İrsāl-i rusule ihtiyāc yokdur” dirler. İnkār iderler. *Ne'üzübillāh min zālik*¹⁷⁸. (3) Nazm¹⁷⁹:

و ختم الرّسل بالصّدْر المعلا بني هاشمي ذي جمال

(4) Bu cümle enbiyā ḥatmi Muḥammed
Nebidür Hāşimidür zü'l-celāli

(6) Şerh¹⁸⁰: (7) “*Ve ḥatmü'r-rusuli bi's-şadri'l-mu'allā*”: Ya'nī Allāhu ta'ālā cemī'-i enbiyā ve rusulüñ (8) ḥatemini ve tamām olmasını muşaffā mu'allā Muḥammedi Muştafāda *şallāllāhu 'aleyhi vesellem* (9) ḥatm eyledi. “*Nebiyün Hāşimiyün zī-cemāli*”: Ya'nī ol şadr u mu'allā Muḥammeddür (10) *şallāllāhu 'aleyhi vesellem*. Nebidür cānib-i

¹⁶⁶ “Eğer rabbın dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi.”, Kur'an-ı Kerim, Yunus 99

¹⁶⁷ dimişdür: F-

¹⁶⁸ cemī'-i: K-

¹⁶⁹ nazm: K-

¹⁷⁰ iderüz: K ideriz

¹⁷¹ şerh: F-

¹⁷² kullaruñ: K kullarıñ

¹⁷³ Allāhu ta'ālā

¹⁷⁴ buyurur: K-

¹⁷⁵ “Oysa sizi gözetleyen muhafızlar, değerli yazıcılar var. Onlar yaptığınız her şeyi biliyorlar.”, Kur'an-ı Kerim, İnfitar 10-11

¹⁷⁶ dimişdür: F buyurmuşdur

¹⁷⁷ tayıfelerini: K tayıfesini

¹⁷⁸ inkār iderler *ne'üzübillāh min zālik*: K-

¹⁷⁹ nazm: K-

¹⁸⁰ şerh: F-

Hakdan haber viricidir. Hâşimîdür, (11) ‘Adnân oğlu Hâşim kabîlesine mensûbdur¹⁸¹. Zî-cemâldür ahlâk-ı cemîle şâhibidir. (12) Nazm¹⁸²:

امام الأنبياء بلا اختلاف و تاج الأصفياء لاحتمال

(13) Muḥammed muḳtedā-yı enbiyādur
Velîler tâcudur yok¹⁸³ iḥtilâli

(15) Şerḥ¹⁸⁴: [24b] (1) “*İmāmü ’l-enbiyâ bilâ-iḥtilâfin*”: Ya’nî Muḥammed *şallâllâhu ‘aleyhi vesellem* cemî-i enbiyānuñ (2) muḳtedâsı ve efđalidir. *Bilâ-iḥtilâfin*. Cümle nebîlerden efđal idüğine ašlâ (3) iḥtilâf yokdur. Zîrâ Muḥammedüñ sâyir nebîlerden efđaliyyeti ‘amel ile degildir. Ancaḳ¹⁸⁵ Allâhu ta‘âlānuñ (4) tafđil itmesiyledür. Nite-kim Kelām-ı Qadîminde ve Furḳân-ı Kerîminde¹⁸⁶: (5) ¹⁸⁷ *ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض* buyurmuşdur¹⁸⁸. “*Ve tâcü ’l-eşfiyâ bilâ-iḥtilâli*”: Ya’nî Muḥammed kıdvetü’l-eşfiyâ (6) ve zübdetü’l-evliyādur. Zîrâ nübüvvet vilâyet üzerine mebnîdür. *Bilâ-iḥtilâli*. (7) Zîrâ vilâyet *ḳable ’n-nübüvvet* virilür. Evliyâyâ aşfiyâ dirler. Şifât-ı (8) zemîmeden ve kudürât-ı nefsanîyyeden müberrâ olduğı-çun. Böyle i’tikâd lâzımdur¹⁸⁹. (9) Nazm¹⁹⁰:

و باق شرعه في كل وقت الي يومالقيامت و ارتحالي

(10) Muḥammed şer’i bâḳîdür mü’eyyed
Ḳıyâmet gününe dek ve irtihâli

(12) Şerḥ¹⁹¹: (13) “*Ve bâḳin şer’uhû fî-küllü vaktin*”: Ya’nî peygamberümüz¹⁹² Muḥammedi Muştafānuñ *şallâllâhu* (14) ‘*aleyhi vesellem* şerî’ati sâyir enbiyānuñ şerî’atini fesh itmişdür. Anuñ şerî’ati¹⁹³ cemî-i (15) evḳâtde¹⁹⁴ bâḳîdür. “*İlâ ye’omi ’l-ḳıyâmeti ve irtihâli*”: Ya’nî Muḥammedi Muştafānuñ [25a] (1) *şallâllâhu ‘aleyhi vesellem* şerî’ati kıyâmet gününe¹⁹⁵ degin bâḳîdür. Zîrâ (2) ḥâtemü’l-enbiyādur ve cemî-i maḥlûkât dünyâdan¹⁹⁶ âḫirete irtihâl ve intikâl (3) idince şerî’ati bâḳîdür. Zîrâ ümmetinüñ ‘ulemâsı aḫkâm-ı şer’i iḫyâ (4) ve icrâ iderler, dünyâdan âḫirete intikâl

¹⁸¹ kabîlesine mensûbdur: F kabîlesindendir

¹⁸² nazm: K-

¹⁸³ yok: F yokdur

¹⁸⁴ şerḥ: F-

¹⁸⁵ ancaḳ: F-

¹⁸⁶ Furḳân-ı Kerîminde: K-

¹⁸⁷ “Doğrusu biz peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık.” Ku’ân-ı Kerim, İsrâ 55

¹⁸⁸ buyurmuşdur: K demişdür

¹⁸⁹ böyle i’tikâd lâzımdur

¹⁹⁰ nazm: K-

¹⁹¹ şerḥ: F-

¹⁹² peygamberümüz: F peygamberimiz

¹⁹³ anuñ şerî’ati: K-

¹⁹⁴ cemî-i evḳâtde: F-

¹⁹⁵ şerî’ati kıyâmet gününe degin: F tâ kıyâmet gününe dek

¹⁹⁶ dünyâdan: F eşyâdan

idince. Zîrâ hazret-i rasûl (5) *şallâllâhu 'aleyhi vesellem* buyurdu¹⁹⁷: *'ulemâ-yı ümmeti ke'en-nebiyye-yi Benî İsrâ'îl* demişdür¹⁹⁸. (6) Nazm¹⁹⁹:

و حق امر معراج و صدق ففیه نص اخبار عوالي

(7) Anuñ mi'râcı sâbitdür muḥakkak
Muşaddak hem bi-aḥbârin 'avâli

(9) Şerḥ²⁰⁰: (10) *"Ve ḥakkun emrû mi'râcin ve şıdkun"*: Ya'nî²⁰¹ ol Hazret-i rasûlün Muḥammedi Muşafânuñ (11) *şallâllâhu 'aleyhi vesellem* mi'râcı haberi muḥakkakdur ve²⁰² sâbitdür *bilâ-şübhetin*. (12) *"Fe fîhi naşşun aḥbârin 'avâli"*: Ya'nî ol Hazret-i rasûlün mi'râcı (13) hakkında taşriḥ vardır aḥbâr-ı 'âliye ile ve haber-i mütevâtir ile (14) sâbitdür. Ve daḥı Allâhu ta'âlâ Kelâm-ı kadîminde²⁰³ buyurur²⁰⁴: (15) سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى²⁰⁵ demişdür²⁰⁶ 207mz(1) Na [25b].

و ان الأنبياء لفي امان من العصيان عمدا و انعزالي

(2) Emân üzeredür cümle nebîler
Ma'âşiden müberrâ yok zevâli

(4) Şerḥ²⁰⁸: (5) *"Ve inne'l-enbiyâ lefî emânin"*: Ya'nî cemî'-i enbiyâ ve rusul Allâhu ta'âlânun (6) emânındadır ma'şümlar ve ma'fürlardur. *"Mine'l-işyâni 'amden ve in 'izâli"*: (7) Ya'nî cemî'-i peygamberlerden ba'de'l-vaḥy kaşden ašlâ 'işyân (8) vâkı' olmamışdur ve sehven daḥı ma'şiyet-i kebîre vâkı' olmamışdur. (9) Ehl-i ḥak olanlardan ba'zısı: *"Enbiyâdan sehven ma'şiyet-i şağîre vâkı' (10) olmuşdur"* dir. Ve daḥı²⁰⁹ enbiyâ ve rusul nübüvvetden 'azl olunmazlar. Allâhu ta'âlânun (11) emânındadır. Ve bu beyt Ḥavâric ṭâyifesini reddür. Anlar: *"Enbiyâdan ma'âşî vâkı' olur"* dirler. (12) Nazm²¹⁰:

و ما كانت نبي قط انثي و لا عبد و شخص ذو افتعالي

¹⁹⁷ buyurdu: K-

¹⁹⁸ demişdür: F-

¹⁹⁹ nazm: K-

²⁰⁰ şerḥ: F-

²⁰¹ Ya'nî F nüshasında mükerrerdir

²⁰² ve: K-

²⁰³ Kelâm-ı kadîminde: F-

²⁰⁴ buyurur: K-

²⁰⁵ "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir.", Kur'an-ı Kerim, İsrâ 1

²⁰⁶ demişdür: F-

²⁰⁷ nazm: K-

²⁰⁸ şerḥ: F-

²⁰⁹ sehven ma'şiyet-i şağîre vâkı' olmuşdur dir ve daḥı: F-

²¹⁰ nazm: K-

- (13) Nebî olmaz kul olan hem nisâdan²¹¹
Dağı şol şahş k'ola anuñ ifti'âli

(15) Şerh²¹²: [26a] (1) “*Vemā kānet nebiyyen kaṭṭu ünşā*”: Ya'nî nisā t̄ayifesinden nebî vāqı' olmaz²¹³. (2) Zīrā nübüvveti da'vet İslāmda iştihār ve izhār-ı mu'cize iktizā ider. (3) Nisā t̄ayifesi cānib-i Hāqdan emr olunmuşlardur ki setr üzerine olalar (4) ve taşra çıkmayalar süknâlarında karar ideler. “*Ve lā 'abdün ve şahşun zü'fti'âli*”: (5) Ya'nî ve dağı²¹⁴ kul t̄ayifesi nebî olmaz. Zīrā da'vet-i iştigāl üzere olmasına (6) kâdir olmaz mevlâsınuñ zabtında olduğı-çun²¹⁵. Ve dağı şol şahş kim²¹⁶ ef'âl-i kabîhası (7) ola kizb ve hud'a gibi ve dağı cemî'-i ma'âşiden ictinâbı olmaya ol aşl şahş nebî olmaz. Pâk ve tâhir ve perhîz-kâr olmağ gerekdür²¹⁷. (8) Naẓm²¹⁸:

و ذوالقرنين لم يعرفت نبياً ولا لقمان فاحذر عن جدالي

- (9) Nebîdür dime Zülkarneyne cezmân
Dağı Loqmâna da²¹⁹ itme cidâli

(11) Şerh²²⁰: (12) “*Ve Zülkarneyni lem-yü'raf nebiyyen*”: Ya'nî 'ulemâ ihtilâf itdiler Zülkarneynüñ (13) nübüvvetine. Ba'zılar peygamberdür didiler²²¹ ve ba'zılar peygamber degildür didiler²²². (14) Bunlaruñ mâbeyninden eşah kavlı budur kim²²³: Zülkarneyn peygamber degildür. Hâzret-i 'Alîden *kerrama'llāhu vechehū* eydür²²⁴: “Zülkarneyn 'abd-i şâlih idi, peygamber degildür” diyü [26b] (1) rivâyet olunmuşdur²²⁵. Ve Zülkarneynüñ aşıl ismi İskenderdür. Rivâyet olunur ki (2) maṭla'-ı şemsi ve mağrib-i şemsi görüp mağrib ve maşrıķı²²⁶ seyr itdüğinden ötüri²²⁷ (3) Zülkarneyn didiler. Ve dağı rivâyetdür ki²²⁸: Zülkarneyn biñ altı yüz yıl (4) 'ömr geçürmüşdür. “*Kezā Loqmānu faḥzer 'an cidâli*”: Ya'nî Lokmân-ı Hâkîmüñ dağı (5) nübüvvetinde 'ulemâ ihtilâf itmişlerdür. Ba'zılar nebî dirler²²⁹ ve ba'zılar (6) nebî

²¹¹ nisâdan: K nisâda

²¹² şerh: F-

²¹³ vāqı' olmaz: F olmaz vāqı' olmamışdur

²¹⁴ ve dağı: F-

²¹⁵ olduğı-çun: K olduğı için

²¹⁶ kim: K ki

²¹⁷ pâk ve tâhir ve perhîz-kâr olmağ gerekdür: K-

²¹⁸ naẓm: K-

²¹⁹ Loqmâna da: F Loqmânda

²²⁰ şerh: F-

²²¹ didiler: F dirler

²²² didiler: F dirler

²²³ kim: F ki

²²⁴ eydür: K-

²²⁵ olunmuşdur: F iderler

²²⁶ mağrib ve maşrıķı: K şarkı ve ğarbı

²²⁷ ötüri: K ötüri

²²⁸ rivâyetdür ki: F rivâyet olunur ki

²²⁹ nebî dirler: K nebîdür dediler

degildür didiler. Eşah kavlı budur ki²³⁰: Nebî degildür. Nite-kim Allāhu ta'ālā (7) Kelām-ı Qadīmde²³¹: ²³²ولقد آتينا لقمان الحكمة²³² demişdür²³³. (8) Müfessirler Allāhu ta'ālā'nın *el-hikmete* didüğü²³⁴ kavlini fehm ve 'aql ma'nāsına haml itdiler. Eyle olsa peygamber olmamak muhakkakdır²³⁵. (9) Nazm²³⁶:

و عيسى سوف يأتي ثم يتوي لدجال شقي ذي خبالي

(10) Dirüz²³⁷ 'Īsā nüzül ider kıılır ihlāk
O Deccāl-i şakī vü zī-ḥabāli

(12) Şerh²³⁸: (13) “*Ve 'Īsā sevfe ye'ti sümme yütvā*”: Ya'nī 'Īsā peygamber²³⁹ 'aleyhi's-selām āḥir zamānda (14) zamān-ı karībde dördüncü kat gökden *bi-emrillāhi ta'ālā* nüzül ider. (15) Gelüp Ḥazret-i Muḥammedüñ *şallallāhu 'aleyh şerī'atını* sürer. Ya'nī²⁴⁰ aḥkām-ı şerī'atı [27a] (1) icrā ider. *Yütvā teviyeden*²⁴¹ müştakdur, if'āl bābındandır, ihlāk (2) ma'nāsınadır, helāk ider dimekdür. “*Li Deccālin şakıyyin zī-ḥabāli*”: Ya'nī (3) Ḥazret-i 'Īsā 'aleyhi's-selām Deccāl-i şakīyi ve ol ehl-i fesād-ı muḍilli²⁴² (4) katlı ider. Ḥabāl fesād ma'nāsınadır, *zī-ḥabāli* didüğü²⁴³ ehl-i fesād dimekdür. (5) Nazm²⁴⁴:

كرامات الولي بدار دنيالها كون فهم اهل النوالي

(6) Kerāmet-i velī sābit muhakkak
Bu dünyāda fehüm ehlü'n-nevāli

(8) Şerh²⁴⁵: (9) “*Kerāmātü 'l-velıyyi bi-dāri 'd-dünyā*”: Ya'nī kerāmāt-ı evliyā bu dünyāda vākı'dur (10) ve²⁴⁶ sābitdür iştiḥār-ı aḥbār-ıla. “*Leḥā kevnün fehüm ehlü'n-nevāli*”: Ya'nī cemī'-i evliyā (11) ehl-i 'aḫadur ve ehl-i faẓldur cānib-i Ḥaḫdan. Pes Allāhu ta'ālā anlara kerāmet ve faẓl (12) virmişdür. Ve bu beyt Mu'tezile mezhebini redde işāretdür. Anlar, kerāmāt-ı evliyāyı (13) inkār iderler. *En-nevāli* 'aḫa ve faẓl

²³⁰ eşah kavlı budur ki: F Kavlı-ı eşah bu ki

²³¹ Allāhu ta'ālā Kelām-ı qadīmde: F Kur'ān-ı Kerimde buyurur

²³² “Andolsun ki vaktiyle Lokmān'a şu hikmeti vermiştik.” Ku'ān-ı Kerim, Lokman 12

²³³ demişdür: F-

²³⁴ didüğü: K dedigi

²³⁵ Eyle olsa peygamber olmamak muhakkakdır: K-

²³⁶ nazm: K-

²³⁷ dirüz: K diriz

²³⁸ şerh: F-

²³⁹ 'Īsā peygamber: F Ḥazret-i 'Īsā

²⁴⁰ Ya'nī: K-

²⁴¹ *teviyeden*: F *etvīden*

²⁴² muḍili: F-

²⁴³ didüğü: K didigi

²⁴⁴ nazm: K-

²⁴⁵ şerh: F-

²⁴⁶ ve: K-

ma'nāsınadır. *Fehüm ehlü'n-nevāli* didüğü²⁴⁷ veliler ehl-i fazldur dimekdür²⁴⁸. (14) Nazm²⁴⁹:

ولم يفضل ولي قط دهرا نبيا أو رسولا في انتحال

(15) Veliler cümle efdaldür dimezüz²⁵⁰

[27b] (1) Nebilerden rusulden fī-iftihāli

(2) Şerh²⁵¹: (3) “*Ve lem-yefđul veliyyün kaştu dehran*”: Ya'nī cemī'-i velilerden bir ehad ezmāneden (4) hīç bir zamānda efdal degildür. “*Nebiiyen ev rasūlen fī-iftihāli*”: Ya'nī nebīden (5) ve rusūlden efdal degildür. Veliler şerefde ve 'izzetde velilerden hīç bir (6) ehad²⁵² enbiyānuñ ve rusulüñ üzerine tercih olunmaz. *İftihāl* şeref ma'nāsınadır. (7) Ve bu beyt Zendağa tayıfesini reddür. Anlar: “*Velī-yi kāmil nebīden efdaldür.*” dirler. İmdi, nebiler her cihetde 'izzetde ve gerek şerefde velilerden efdaldür, dirüz²⁵³. (8) Nazm²⁵⁴:

و للصدیق رجحان جلی علی الأصحاب من غیر احتمالی

(9) Dirüz²⁵⁵ Şiddīka biz ruçhānı vardur
Şahābe üzre itmezler cidāli

(11) Şerh²⁵⁶: (12) “*Veli's-şiddīki ruçhānün celiyyün*”: Ya'nī Ebū Bekir Şiddīk²⁵⁷ için *rađıyallāhu 'anhü* (13) Allāhu ta'ālā katında 'uluvv-i kadri vardur. “*'Ale'l-eşhābi min ğayri ihtimāli*”: (14) Ya'nī Ebū Bekir Şiddīkuñ *rađıyallāhu 'anhü* cemī'-i aşhābıñ üzerine ruçhānı (15) vardur” Aşhābdan bir ehadüñ Ebū Bekir Şiddīk üzerine ruçhānı olmak ihtimāli [28a] (1) yoğdur. Zīrā Hazret-i rasūl *şallallāhu 'aleyhi vesellem* vefāt itdükte Ebū Bekir (2) Şiddīki *rađıyallāhu 'anhü* imām naşb itdi²⁵⁸ ve imām naşb itmekde cemī'-i aşhābuñ ittifağlarıyla idi²⁵⁹. Eyle olıcağ cümle aşhāb üzerine ruçhānı muğarrerdür. (3) Nazm²⁶⁰:

وللفارق رجحان وفضل علی عثمان ذی النورین عال

(4) Muğakkak Fārūkuñ ruçhānı vardur
Ol Osmān üzre yoğdur ihtilāli

²⁴⁷ didüğü: K didigi

²⁴⁸ ehl-i fazldur dimekdür: F ehl-i efdal demek olur

²⁴⁹ nazm: K-

²⁵⁰ dimezüz: K dimeziz

²⁵¹ şerh: F-

²⁵² velilerden hīç bir ehad: F-

²⁵³ İmdi nebiler her cihetde 'izzetde ve gerek şerefde velilerden efdaldür dirüz: K-

²⁵⁴ nazm: K-

²⁵⁵ dirüz: K diriz

²⁵⁶ şerh: F-

²⁵⁷ Şiddīk: F-

²⁵⁸ imām naşb itdi: K-

²⁵⁹ aşhābuñ ittifağlarıyla idi: K aşhāb ittifağlarıyla naşb itdiler

²⁶⁰ nazm: K-

(6) Şerh²⁶¹: (7) “*Veli'l-Fârûkî ruçhânün ve fağlın*”: Ya'nî Hâzret-i 'Ömer Fârûkuñ²⁶² *rağıyallâhu 'anhü* 'uluvv-i (8) kâdri ve fağlı vardır. “*Alâ Osmâna zî'n-nüreyni 'âlî*”: Ya'nî Osmân-ı (9) zî'n-nüreynüñ *rağıyallâhu 'anhü* üzerine 'Ömerüñ *rağıyallâhu 'anhü* ruçhânı (10) ve fağlı vardır. Zîrâ Ebü Bekir Şiddik hayâtından ye's itdükde 'Osmânuñ ve 'Alînüñ (11) rızâsıyla²⁶³ ve cümle şahâbenüñ²⁶⁴ meşveretiyle 'Ömer-i Fârûkî istihlâf idüp kendü²⁶⁵ (12) yerine naşb eyledi. Hâzret-i 'Ömer-i Fârûk dinildüginüñ aşlı ve²⁶⁶ vechi haqq-ıla bâtil (13) mâbeynini²⁶⁷ fark itmekde ziyâde sa'yi olduğı²⁶⁸ ecildendür. Hâzret-i Osmâna (14) zî'n-nüreyñ dinildüginüñ sebebi²⁶⁹ Hâzret-i rasül *şallallâhu 'aleyhi vesellem* iki def'ada²⁷⁰ iki kızını tezvîc (15) itdüğü ecildendür ki²⁷¹ Hâzret-i rasülüñ envârından iki nürdür İslâm'da. [28b] (1) Nazm²⁷²:

و ذو الثورين حقا كان خيراً من الكرار في صف القتالي

(2) Dirüz²⁷³ Osmân-ı zî'n-nüreyñ haqqan
Mufağdaldur 'Alîden fî-iftihâli

(4) Şerh²⁷⁴: (5) “*Ve zü'n-nüreyni haqqan kâne hayran*”: Ya'nî 'Osmân-ı zî'nüreyñ haqqaten (6) muhtâr ve efdaldür. “*Mine'l-kerrâri fî-şaffi'l-kitâli*”: Ya'nî 'Alî-yi Kerrârdan (7) *kerrâmallâhü vechehü* 'Osmân-ı zî'nüreyñ *rağıyallâhu 'anhü* efdaldür. (8) Aşbâr-ı keşîre ile müsebbetdür. Hâzret-i 'Alîye kerrâr dinildüginüñ vechi²⁷⁵ a'dâ üzerine (9) vaşf-i kıtâlde *'ale't-tekrâr min ğayri'l-ğarâr* ikdâm-ı keşîresi²⁷⁶ olduğı ecildendür. *Radıyallâhu ta'âlâ 'anhu*. (10) Nazm²⁷⁷:

و للكرار فضل بعد هذا علي الأغيار طراً لاتبالي

(11) 'Alînüñ dahı fağlı da muqarrer
Cemî'-i ğayrılardan lâ-tübâli

²⁶¹ şerh: F-

²⁶² Hâzret-i 'Ömer Fârûkuñ: K 'Ömer Fârûkuñ

²⁶³ rızâsıyla: F rızâlarıyla

²⁶⁴ şahâbenüñ: F aşhâbuñ

²⁶⁵ kendü: K kendi

²⁶⁶ aşlı ve: K-

²⁶⁷ mâbeynini: F-

²⁶⁸ sa'yi olduğı: F sa'y belîğ itdüğü

²⁶⁹ dinildüginüñ sebebi: K dinildiğı

²⁷⁰ Hâzret-i rasül *şallallâhu 'aleyhi vesellem* iki def'ada: F iki def'a Hâzret-i sultân-ı güzîn ve rasül-i Haremeyñ hâzretleriniñ

²⁷¹ ki: F-

²⁷² nazm: K-

²⁷³ dirüz: K diriz

²⁷⁴ şerh: F-

²⁷⁵ dinildüginüñ vechi: K dinildiğı

²⁷⁶ ikdâm-ı keşîresi: K ikdâmı

²⁷⁷ nazm: K-

(13) Şerh²⁷⁸: (14) “*Veli’l-kerrāri faḍlün ba‘de hāzā*”: Ya‘nī Ḥāzret-i Osmānuñ *raḍıyallāhü ‘anhü* (15) Ḥāzret-i ‘Alīden *kerramallāhu vechehü*²⁷⁹ üzerine²⁸⁰ fazlı muḳarrer olduğdan soñra²⁸¹ [29a] (1) “*‘Ale’l-ağyāri ṭurran lā-tübāli*”: Ya‘nī ol Ḥāzret-i ‘Ali-yi Kerrāruñ dañı Ebü Bekirden (2) ve ‘Ömerden ve ‘Osmāndan soñra²⁸² *rıḍvānüllāhi ta‘ālā ‘aleyhim ecma‘ın* ğayrı (3) olanlardan cemī‘-i nāsuñ üzerine fazlı ve şerefi vardır. *Lā-tübāli* (4) didiği²⁸³ nehī ḥāzırdur. Ma‘nāsı hıç sen ḳayırma ve ašlā tereddüd (5) itme, Ḥāzret-i ‘Alīnūñ efdal ve eşref idüğine²⁸⁴ cemī‘-i nāsdan dimekdür²⁸⁵. (6) Nazm²⁸⁶:

و للصديقة الرجحان فسمع علي الزهرا في بعض الخصال

(7) Dirüz²⁸⁷ Şiddīkanuñ ruḥānı vardır
‘Ale’z-Zehrāyı fī-ba‘ḍi’l-ḥiṣāli

(9) Şerh²⁸⁸: (10) “*Veli’s-Şiddīkati’r-ruḥānii fesma*”: Ya‘nī ‘Ā’iše-yi Şiddīkanuñ²⁸⁹ ruḥānı (11) ve fazlı vardır istimā‘ eyle Ehl-i ḥaḳḳuñ ḳavlini. Ḥāzret-i rasūl (12) *şallallāhü ‘aleyhi vesellem*²⁹⁰ ‘Ā’iše-yi *raḍıyallāhü ‘anhā* şiddīka diyü ad²⁹¹ (13) virmişdür. Ebü Bekir Şiddīkıñ *raḍıyallāhu* ‘anhü kızısı olduğı-çun (14) ve dañı Ḥāzret-i rasūle maḥabbetiniñ şıdkınıñ vefreti olduğı-çun. Yāḥud Şiddīkıñ kızısı olduğı-çun rasūle maḥabbetinden babasına nisbet ola²⁹². “*‘Ale’z-Zehrāyı fī-ba‘ḍi’l-ḥiṣāli*”: Ya‘nī ‘Āiše *raḍıyallāhu ‘anhā* nisā-yı ‘ālemüñ efdali [29b] (1) olduğundan ötürü²⁹³ Fāṭımā-yı Zehrānuñ *raḍıyallāhu ‘anhā* üzerine (2) fazlı ve ruḥānı vardır Ba‘zı ḥaşletde. Ya‘nī nübüvvet ‘ilmini taḥşilde ve aḥkām-ı (3) şer‘iyyede Ḥāzret-i Fāṭımanuñ dañı *raḍıyallāhu ‘anhā* fazlı vardır. *Bi-hasebi’n-neseb*. (4) Zīrā Ḥāzret-i Fāṭıma Ḥāzret-i rasūlüñ²⁹⁴ kızısıdır. *Şallallāhü ‘aleyhi vesellem*. (5) Nazm²⁹⁵:

ولم يلعن يزيد بعد موت سوى المكثار في الإغراء غالي

(6) Yezīde la‘net itmez ba‘de mevtin
Meger miksār ide fi’l-ḥırd-ı ğāli

²⁷⁸ şerh: F-

²⁷⁹ *kerramallāhu vechehü*: F *raḍıyallāhu ‘anhü*

²⁸⁰ üzerine: K-

²⁸¹ olduğdan soñra: F olduğundan

²⁸² soñra: K-

²⁸³ didiği: F-

²⁸⁴ idüğine: K idigine

²⁸⁵ dimekdür: K-

²⁸⁶ nazm: K-

²⁸⁷ dirüz: K diriz

²⁸⁸ şerh: F-

²⁸⁹ ‘Āiše-yi Şiddīkanuñ: F Ḥāzret-i ‘Āiše *raḍıyallāhu ‘anhā* ḥāzretiniñ

²⁹⁰ *şallallāhü ‘aleyhi vesellem*: F *‘aleyhi’s-şalātü ve’s-selām*

²⁹¹ ad: K isim

²⁹² Yāḥūd Şiddīkıñ kızısı olduğı-çun rasūle maḥabbetinden babasına nisbet ola: K-

²⁹³ ötürü: F ötürü

²⁹⁴ Ḥāzret-i rasūlüñ: F rasūlüñ

²⁹⁵ nazm: K-

(8) Şerh²⁹⁶: (9) “*Ve lem-yel’an Yezīden ba‘de mevīn*”: Ya’nī Yezīd bin Mervāna mevīnden şoñra (10) bir eħad la‘net itmesün. Zīrā yaħtemildür ki *ķable‘l-mevīn* ħayātında fesāddan (11) ve ihānetden nedāmet idüp tevbe itmiş ola. “*Sivā‘l-miksārī fi‘l-ağrā‘i ġāli*”: (12) Ya’nī bir eħad la‘net itmesün illā meger fesādda ve kıtāle ķındırmaķda ve mübāşeretde (13) miksār olup ħadden mütecāviz ola. Pes yaħtemildür kim²⁹⁷ Yezīd *ķable‘l-mevīn* ħıyānetinden (14) nedāmet idüp rucū‘ ve tevbe eylemiş²⁹⁸ ola. *Miksār* mübālağa (15) şığasından²⁹⁹ *kesīrūñ* mübālağasıdır. *Fi‘l-ağrā‘i ġāli* didüğü³⁰⁰ fesāda ve kıtāle [30a] (1) ķındırmaķ ve yiltmek ma’nāsınadır. *Ġālin* ħadden³⁰¹ tecāvüz idici dimek ma’nāsınadır³⁰². (2) Nazm³⁰³:

و ایمان و المقلد ذو اعتبار بانواع الدلائل كالنصالي

(3) Olur taķlīd-i imān i‘tibārı
Ĥaber virür delāyil ke’n-nişāli

(5) Şerh³⁰⁴: (6) “*Ve imānū‘l-muķallidi zū-i‘tibārin*”: Ya’nī muķallidūñ imānı i‘tibārīdür imān-ı (7) taħķīķī degildür imān-ı taķlīdīdür. *Bilā-delīlin* imāndur. Zīrā muķallidūñ erkān-ı (8) dīne i‘tikādı taķlīdīdür aħaruñ³⁰⁵ ķavlini ķabūldür. *Bilā-delīlin* Ehl-i ħak olanlara: (9) “Muķallidūñ imānı şaħīħdür lākin erkān-ı dīnūñ delāyilin terk idüp bilmediginden (10) ötürü³⁰⁶ ‘āşīdür.” dimişlerdür. “*Bi-envā‘id-delāyil kā‘n-nişāli*”: Ya’nī muķallid³⁰⁷ (11) erkān-ı dīne ve şerā‘it-i İslāma i‘tikād idüp ķalb-ile taşdıķ ve (12) dil-ile ikrār eyleye imānı şaħīħdür. Envā‘-ı delāyil ile ki şübheyi ķat‘ (13) ider. Envā‘-i delāyilden murād delīl-i ‘aķlīdür ve delīl-i naķlīdür ki³⁰⁸ fi‘l-i (14) rasūldür. *Nişāl naşluñ* cem‘idür. *Naşl*³⁰⁹ keskün³¹⁰ ķılıca dirler delāyil ile (15) şübheyi ķat‘ idüp³¹¹ ħuşamānuñ cidālini naşl ider keskün³¹² ķılıç gibi. Ve bu beyt [30b] (1) ‘ämme-i Mu‘tezileyi reddür. Anlar muķallid için: “Ne mü‘mindür ve ne kāfirdür.” dirler. (2) Nazm³¹³:

²⁹⁶ şerh: F-

²⁹⁷ kim: K ki

²⁹⁸ eylemiş: F itmiş

²⁹⁹ şığasından: F şığasıdır

³⁰⁰ didüğü: K didiği

³⁰¹ *ğālin* ħadden: K-

³⁰² dimek ma’nāsınadır: K dimekdür

³⁰³ nazm: K-

³⁰⁴ şerh: F-

³⁰⁵ aħaruñ: F aħiret

³⁰⁶ bilmediginden ötürü: F bilmedükleri ecilden

³⁰⁷ muķallid: F muķallidūñ

³⁰⁸ ki: F-

³⁰⁹ naşl: F-

³¹⁰ keskün: K keskin

³¹¹ idüp: F ider ve

³¹² keskün: K keskin

³¹³ nazm: K-

و ما عذر لذي عقل بجهل بخلاق الاسافل و الاعالي

- (3) Cehl ‘özl olmaz ol-kim ‘aklı vardur
Aña lâzım bile hallāk-ı ‘āli

(5) Şerh³¹⁴: (6) “*Ve mā ‘özrin lizī ‘aklin bi-cehlin*”: Ya‘nī hīç bir ehad için kim³¹⁵ ‘akıl ve³¹⁶ bālīg ola (7) ve şabī-yi ‘akıl ola cehlini i‘tizār itmek ‘özl³¹⁷ itse ‘özri maqbül degıldür. (8) “*Bi-hallākı ‘l-esāfili ve ‘-e ‘āli*”: Ya‘nī³¹⁸ cemī‘-i maḥlūkātđan esāfili ve e‘āli-yi ḥālīk (9) olan Allāhu bilmemek ‘özl olmaz. Ben Allāhu bilmezđüm diyü³¹⁹ ‘özl eylese ‘özri (10) maqbül degıldür. *Hallāku ‘l-esāfil* didügi³²⁰ ol³²¹ Allāhu ta‘ālā yidi kat yiri (11) ve yidi kat gögi³²² ḥalk idicidür dimekdür. Ve³²³ *hallāku ‘l-e ‘āli* didügi ol Allāhu ta‘ālā yidi (12) kat semāvātı ḥalk idicidür dimekdür. İmdi ‘akıl olan kimesne (13) ‘aklını ve idrākini şarf idüp demek gerekdür kim³²⁴ ol Allāhu ta‘ālā (14) birdür şerīki yoğdur. Yidi kat yiri³²⁵ üzerinde olan insi (15) ve cinni ve tıyūrı ve cibāli ve biḥārı³²⁶ ve eşcārı ḥālīkdür. Ve dağı yedi kat gökde³²⁷ [31a] (1) semāvātı ve kevākibi ve şemsi ve kameri ve melekleri ‘ale‘d-devām ḥālīkdür. (2) Ve cemī‘-i mevcüdāt ve³²⁸ maḥlūkāt ol Allāhu ta‘ālānuñ maḥlūkıdır. *Bilā-şekkin ve lā-şübhetin*. (3) Nazm³²⁹:

و ما ایمان شخص حال بأس بمقبول لفقد الامتثالي

- (4) ‘Ukūbetle olan imān degıldür
Ki Ḥaḫkuñ emrine yođ imtişāli

(6) Şerh³³⁰: (7) “*Ve mā imānü şaḫşın ḥāle be’sin*”: Ya‘nī bir şaḫş ki kāfirdür veyā mürteddür be’s (8) ve şiddet ḥālinde ‘azāb-ıla ve ‘ukūbetle imāna gelse imān degıldür. (9) “*Bi-maqbūlin li-fakdi ‘l-imtişāli*”: Ya‘nī ol şaḫşuñ imānu ‘indellāh maqbül degıldür. (10) *Ḳable ‘ş-şiddet ve ‘l-‘ukūbet* Allāhu ta‘ālānuñ emrine imtişāli ve itā‘ati olmaduğı (11) ecilden. Nite-kim Allāhu ta‘ālā Kelām-ı Ḳadīminde³³¹: (12)

³¹⁴ şerh: F-

³¹⁵ kim: K ki

³¹⁶ ve: K-

³¹⁷ itmek ‘özl: K-

³¹⁸ Ya‘nī: F-

³¹⁹ diyü: K deyü

³²⁰ didügi: K didigi

³²¹ ol: F-

³²² ve yidi kat gögi: K-

³²³ ve: K-

³²⁴ kim: K ki

³²⁵ yiri: F yir

³²⁶ biḥārı: F bahri ve şemsi ve kameri

³²⁷ gökde: K-

³²⁸ mevcüdāt ve: K-

³²⁹ nazm: K-

³³⁰ şerh: F-

³³¹ Allāhu ta‘ālā Kelām-ı Ḳadīminde: F Ḳur‘ān-ı Kerīimde ve Furḳān-ı Ḳadīimde gelür

³³²أسنا بأوا بما ينفعهم إيمانهم لما رأوا demişdür³³³. Ammā mü'min ve müslim olanların 'uķūbet ve be's³³⁴ (13) ve şiddet hālinde ma'āşiden tevbeleri 'indallāh maķbūldür. *Ķable'l-be's* (14) ve 'l-'uķūbet. Allāhu ta'ālānuñ emrine imtisālleri ve inķiyādları olduğı-
çun. (15) Nazm³³⁵:

و ما افعال خير في حساب من الايمان مفروض الوصالي

[31b] (1) 'Amel imān-ıla maħsūb degildür
Muħaķķaķdur 'amelden infişāli

(3) Şerħ³³⁶: (4) "Ve mā ef'ālū hayrin ft-hisābin": Ya'nī a'māl-i ḥasene maħsūb degildür (5) imāndan 'add olunmaz. "Mine'l-īmāni mefrūda'l-vişāli": Ya'nī a'māl-i ḥasene (6) imāndan bile maħsūb degildür. İmānuñ a'māl-i ḥaseneye vişāli mefrūz (7) olduğı hālde a'māl-i ḥasene imāndan ayrudur. Ya'nī³³⁷ a'māl-i ḥasene imāndan cüz 'add olunmaz. Zīrā³³⁸ 'amel imāndan (8) cüz olmasında ihtilāf itmişlerdür. İmām-ı A'zam ve tevābi'i rıdvanullāhi (9) 'aleyhim ecma'in: "A'māl-i ḥasene imāndan cüz degildür." diyü³³⁹ zāhib olmuşlardır. (10) İmān kalb-ile taşdıķ ve dil-ile iķrārdür 'amel bi'l-erkān şartdur. Nite-kim (11) Allāhu ta'ālā Kelām-ı Ķadīmde³⁴⁰: وهو ومن يعمل من الصالحات add 'māl imāndan cüz 'es a. Puñ ğayrıdurıtmeşrū t. (12) Şar³⁴²demişdür ³⁴¹مؤمن olunmaz. Pes³⁴³ İmām-ı Mālik (13) ve İmām-ı Şāfi'ī ḥazretleri³⁴⁴: "A'māl imāndan cüzdür" dirler. Zīrā imān (14) anlarını katında taşdıķun bi'l-ķalb ve iķrārın bi'l-lisān ve 'amelün bi'l-erkāndur. (15) Bizüm imāmlarımız katında imān taşdıķun bi'l-ķalb ve iķrārın bi'l-lisāndur. [32a] (1) Nazm³⁴⁵:

و لا يقضي بكفر و ارتداد بعهر او بقتل و اختزالي

(2) Hüküm yok küfrine hem irtidāda
Zīnā yā katl ide yā ihtizāli

(4) Şerħ³⁴⁶: (5) "Ve lā yukzā bi-küfrin ve irtidādin": Ya'nī mü'mininden bir eḥadūñ küfrine (6) ve irtidādına hükmler olunmaz kāfirdür veya³⁴⁷ mürteddür dinilmez. "Bi-

³³² "Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir.", Kur'an-ı Kerim, Mümin 85

³³³ demişdür: F-

³³⁴ ve be's: F-

³³⁵ nazm: K-

³³⁶ şerħ: F-

³³⁷ a'māl-i ḥasene imāndan ayrudur: K-

³³⁸ zīrā: K-

³³⁹ diyü: K deyü

³⁴⁰ Allāhu ta'ālā Kelām-ı Ķadīmde: F Ķaķ Ta'ālā Kur'ānda buyurur

³⁴¹ "Mümin olarak dünya ve āhiret için yararlı iyi işler yapan kimseye gelince...", Kur'an-ı Kerim, Taha 112

³⁴² demişdür: F buyurmuşdur

³⁴³ pes: K-

³⁴⁴ ḥazretleri: F-

³⁴⁵ nazm: K-

³⁴⁶ şerħ: F-

'*ahrin* (7) *ev bi-kaṭlin veḥtizāli*": Ya'nī hīç bir³⁴⁸ eḥad içün kāfirdür ve mürteddür diyü (8) ḥükm olunmaz zīnā itmesiyle veyā kaṭl-ı nefis itmesiyle veyā zulm-ıla a'zādan (9) bir 'uzuv kaṭ' itmesiyle³⁴⁹. Egerçi-kim tevbe itmedin fevt oldı-sa daḥı. Zīrā (10) Allāhu ta'ālā dilerse 'afv ider faẓlıyla keremiyle. Dilerse 'azāb ider günāhı (11) mikdāriyla şoñra 'ākıbetini cennete emr ider. Ehli's-Sünnet ve'l-Cemā'at *riçvānullāhi* (12) *ta'ālā 'aleyhim ecma'in* bu ḳavl üzere zāhib olmuşlardur. *Bi-'ahrin* (13) didüğinden³⁵⁰ murād zīnādur *iḥtizāli* didüğinden murād³⁵¹ zulmen 'uzuv kaṭ' itmekdür. (14) Ve bu beyt Ḥavārici ve Mu'tezile t̄ayifesi reddür. Ḥavāric t̄ayifesi: "Şağire (15) ve kebire irtikāb iden kāfirdür." dir. Mu'tezile t̄ayifesi: "Kebire irtikāb iden [32b] (1) ne mü'mindür ve ne kāfirdür belki fāsiḳdur tevbe itmeksüzün (2) eger fevt olıcaḳ olursa cehenneme dāḥil olur ve³⁵² *muḥalled fi'n-nārdur*" dirler³⁵³. (3) Nazm³⁵⁴:

و من ينوي ارتداداً بعد دهر يصر عن دين حق ذا انسلالي

(4) Kişi kalbinde kaşd ide irtidāda
Olur dīninden anuñ insilāli

(6) Şerḥ³⁵⁵: (7) "*Ve men yenvī irtidāden ba'de dehrin*": Ya'nī bir kimesne³⁵⁶ niyyet idüp kalbinden mürted (8) olup dīn-i İslāmdan çıḳmaḳ kaşd eylese. "*Yeşir 'an dīni ḥaḳḳın ze'nsilāli*": (9) Ya'nī bir kimesne³⁵⁷ evḳāt-ı 'ömrinde bir müddetde³⁵⁸ ve bir vaḳtda kalbinden (10) mürted olmaḳ niyyet idüp dīn-i İslāmdan çıḳmaḳ dilese³⁵⁹ ol (11) kimesne niyyeti ve kaşdı ḥālinde ḥaḳ dīnden rucū' itmiş (12) olur. İslām dīninden çıkar. Zīrā küfre niyyet itmek taşdıḳan (13) niyyeti izāle ider. Pes ol kimesne kāfir olur. *Ze'nsilāli* didüğü³⁶⁰ (14) şāḥib-i ḥurūc ma'nāsınadır. Ol kimesne³⁶¹ ḥaḳ dīninden³⁶² çıkar dimekdür. (15) Ammā bir kimesne³⁶³ kalbine küfr ḥāṭırāsı ḥutūr

³⁴⁷ veyā: K ve

³⁴⁸ bir: K-

³⁴⁹ kaṭ' itmesiyle: F kaṭl itmesiyle

³⁵⁰ didüğinden: K didüğinden

³⁵¹ didüğinden murād: K didiği

³⁵² ve: K-

³⁵³ dirler: K dir

³⁵⁴ nazm: K-

³⁵⁵ şerḥ: F-

³⁵⁶ kimesne: F kimse

³⁵⁷ kimesne: F kimse

³⁵⁸ müddetde: F müddet

³⁵⁹ dilese: K kaşd eylese

³⁶⁰ didüğü: K didiği

³⁶¹ kimesne: F kimse

³⁶² dīninden: F dīnden

³⁶³ kimesne: K kimse

eylese³⁶⁴ dil-ile izhâr itmege dînden [33a] (1) çıkarın deyü havf³⁶⁵ eylese dil-ile izhâr eylemese ol kimesne kâfir olmaz. Havf idüp gümânı tevbeyle bā'ışdür³⁶⁶. (2) Nazm³⁶⁷:

و لفظ الكفر من غير اعتقاد بطوع رددين باغتيال

(3) Telaffuz itse küfri ihtiyāran
Dînin redd itmiş olur bi-iğtifālî

(5) Şerh³⁶⁸: (6) “*Ve lafzu 'l-küfri min-ğayri i 'tikādin*”: Ya'nî bir kimesnenüñ dilinde küfr lafzı cārî (7) olsa. *Min-ğayri i 'tikādin*. Ya'nî ol cārî olan lafz küfrdür diyü³⁶⁹ i'tikād (8) eylemese. “*Bi-tav'in reddü dînin bi-iğtifālî*”: Ya'nî olan küfr lafzı tav'an cārî (9) olup kendünüñ³⁷⁰ hüsn-i ihtiyārıyla dilinde cārî olsa ikrāh-ile olmasa (10) şiddet-i ğafletle dînini red itmiş olur. Ol kimesne kâfir olur fetvā dağı³⁷¹ bunuñ (11) üzerinedür. Mü'min olan kimesnelere lâyıq olan budur ki şabāhda ve (12) aḥşamda tazarru'³⁷² ve niyāz-ıla bu du'āya meşğül olalar³⁷³: (13) اللهم إني أعوذ بك من أن أشرك بك شيئا وأنا أعلم وأستغفرك (14) Nazm³⁷⁴:

و لا يحكم بكفر حال سكر بما يهدي و يلغو بارتجال

(15) Hüküm yok küfrüne sekrî olanuñ
[33b] (1) Olur küfri anuñ la'v ve irticālî

(2) Şerh³⁷⁵: (3) “*Velā yühkem bi-küfrin hāle sekrin*”: Ya'nî bir kimesne şürb-i hamr idüp sekrî hālinde (4) lā-ya'kıl iken dilinde kelime-i küfr şadır olsa küfrine hüküm olunmaz. (5) “*Bimā yahzî ve yelğü bi-irticālî*”: Ya'nî ol kimesnenüñ sekrî hālinde (6) cārî olan küfr kelimesi hezeyāndur. Ma'nāsı ve me'ālî olmayan lafızdur (7) ve lağvdur ma'nā murād olunmaz³⁷⁶. *Bi-irticālî* didüğü³⁷⁷ bir lafzı ma'nāsını *bilā-küfrin* (8) *ve lā-i 'tikādin* tekellüm itmekdür ki ma'nāsına kaşd itmeye³⁷⁸ ve i'tikād eylemeye. (9) Nazm³⁷⁹:

و ما المعدوم مرئيا و شيئاً المعني لاح في يمن الهلالي

(10) Dime ma'dümü mer'idür dağı şey
Ki ma'lümdur zuhûrî fî-hilālî

³⁶⁴ hâtırâsı hutûr eylese: K hutûr eyleye

³⁶⁵ itmege dînden çıkarın deyü havf: F-

³⁶⁶ Havf idüp gümânı tevbeyle bā'ışdür: K-

³⁶⁷ nazm: K-

³⁶⁸ şerh: F-

³⁶⁹ diyü: k deyü

³⁷⁰ kendünüñ: K kendinüñ

³⁷¹ dağı: K-

³⁷² tazarru': K tazarru'la

³⁷³ olalar: K ola

³⁷⁴ nazm: K-

³⁷⁵ şerh: F-

³⁷⁶ olunmaz: F olmaz

³⁷⁷ didüğü: K didigi

³⁷⁸ itmeye: F-

³⁷⁹ nazm: K-

(12) Şerh³⁸⁰: (13) “*Vemā ma’dūmı mer’iyyeten ve şey’en*”: Ya’nī Ehl-i Sünnet ve’l-Cemā’at katında ma’dūm-ı (14) mümkün mer’i degildir aña rü’yet muta’allık olmaz. Ve dağı şeydür diyü (15) ıtlāk olunmaz³⁸¹. Zīrā işāret olunması mümkün degildir. “*Li-fıkhın lāha ft-yümni’l-hilālī*”: [34a] (1) Ya’nī ma’dūm-ı mümkün mer’i olmadığına ve aña şey ıtlāk (2) olunmadığına³⁸² ‘ilmimiz olduğundan ötürü ki³⁸³ hilāl mübārekde zāhirdür. (3) *Yümni’l-hilālī* didüğünde *yümni* mübārek ma’nāsınadır hilāle izāfeti şıfātuñ (4) mevşūfa izāfeti kabīlindendür taqdīri *fi’l-hilālī’l-mübārek* dimekdür³⁸⁴. (5) Ma’dūmuñ mer’i olmadığına ‘ilmimiz olduğu zāhirdür. Hilāl-i mübārekde (6) didüğüne vechi budur ki zīrā hilāl tūlū’ itmedin ma’dūmdur mer’i (7) degildir. Eger mer’i olsa günden güne hilālün üzerine ziyāde olan (8) nūr ‘ademi hālinde dağı³⁸⁵ görünür-idi. Huşūşān nūr mer’iyyetün efdalidür. (9) Ammā bilgil kim nūr hilāl ma’dūm iken mer’i olmadığı ve nūr huşūşān mer’iyyetün efdali olduğu ve görünmedigidür. Āğah ol kim³⁸⁶ ma’dūm iki nev’ üzerinedür biri³⁸⁷ ma’dūm-ı mümkün ve biri³⁸⁸ ma’dūm-ı mümteni’dür. (10) Ma’dūm-ı mümteni’ oldur ki vücūdı muhāl ola ‘ademi vācib ola şerīk-i (11) bārī-yi ta’ālā³⁸⁹ gibi ki Allāhu ta’ālānuñ şerīki ve nazīri ma’dūmdur vücūdı (12) mümteni’dür ve şerīki yok demek vācib oldı³⁹⁰. Ma’dūm-ı mümkün oldur ki vücūdı ve ‘ademi müsāvī ola (13) imtinā’ üzere³⁹¹ olmaya ictimā’-ı naķīzayn gibi. Bize nisbetle vücūdı (14) muhāldür. Ehli’s-Sünnet ve’l-Cemā’at katında ma’dūm-ı mümkün mer’i degildir. (15) Ve dağı şeydür diyü ıtlāk olunmaz³⁹². Ammā ma’dūm-ı mümteni’ bi’l-ittifāk [34b] (1) vücūdı muhāldür cemī’-i mezāhibde mer’i degildir. Ve dağı şeydür de dinilmez. *Vallāhu a’lamü*³⁹³. (2) Nazm³⁹⁴:

و دنیا نا حدیث و الهیولی عدیم الكون فاسمع باختذالی

(3) Dirüz³⁹⁵ dünyāyı hādīsdür cemī’an
Heyülā hem ‘anāşır bi-ictizālī

³⁸⁰ şerh: F-

³⁸¹ olunmaz: F olmaz

³⁸² olunmadığına: F olunması şahih olmadığına

³⁸³ ötürü ki: F ötürüdür ki

³⁸⁴ dimekdür: K demekdür

³⁸⁵ dağı: F-

³⁸⁶ Ammā bilgil kim nūr hilāl ma’dūm iken mer’i olmadığı ve nūr huşūşān mer’iyyetün efdali olduğu ve görünmedigidür. Āğah ol kim: K bilgil

³⁸⁷ biri: K-

³⁸⁸ biri: K-

³⁸⁹ şerīk-i bārī-yi ta’ālā: K şerīk-i bārī

³⁹⁰ ve şerīki yok demek vācib oldı: K-

³⁹¹ üzere: F üzerine

³⁹² ıtlāk olunmaz: F ıtlākı şahih olmaz

³⁹³ şeydür de dinilmez *vallāhu a’lamü*: K şey dinilmez

³⁹⁴ nazm: K-

³⁹⁵ dirüz: K diriz

(5) Şerh³⁹⁶: (6) “*Ve dünyânâ hadîsün ve l-heyülâ*”: Ya'nî dünyâ ve 'âlem cemî'i Allâhu ta'âlânun (7) mâsivâsı hâdişdür kadîm degildir. *Hadîsün* didügi³⁹⁷ hâdiş ma'nâsınadır. (8) “*Adîmü l-kevnî fesmâ' bi-ictizâli*”: Ya'nî mâddesi ve eczâsı kim³⁹⁸ (9) heyülâ ve 'anâşır-ı erba'adur ma'dümdür kadîmi mevcûd degildir (10) vücûdî hâdişdür Allâhu ta'âlânun ihdâş itmesiyledür. 'Anâşır-ı (11) erba'a didügimiz³⁹⁹ oddur, şudur, yıldür⁴⁰⁰, toprakdur. (12) Bu cümlesi hâdişdür⁴⁰¹ ma'dümdür. Bu kavli istimâ' idüp kabûl (13) eyle. *Bi-ictizâli* didügi⁴⁰² işbu mes'eleyi sürür üzere *bilâ-şühbetin ve lâ-şekkin*⁴⁰³ ahz eyle dimekdür. (14) Nazm⁴⁰⁴:

و للذعوات تأثير بليغ و قد ينفيه اصحاب الضلالي

(15) Du'â maqbûl olur te'siri vardur

[35a] (1) Anı nefy iden aşhâbı'd-đalâli

(2) Şerh⁴⁰⁵: (3) “*Veli'd-dalâleti te'sirün belîgun*”: Ya'nî 'ulemânuñ ve şulehânuñ ve 'âmmeyi nâsuñ (4) ihyâsı ve emvâtı için du'âları maqbûldür te'siri tammı ve menfa'at-ı 'uzmâsı (5) vardur. Emvâtun ruhlarına şevâb vâşıl olur. Ve dağı emvâtun 'azâbını (6) ve 'ukûbetini def'i için nefyi vardur. “*Ve kad yenfihî aşhâbu'd-dalâli*”: (7) Ya'nî şunlar kim aşhâb-ı đalâlet⁴⁰⁶ ve ehl-i şekâvetdür kim⁴⁰⁷ Mu'tezile (8) tâyifesindendür du'ânun te'sirini⁴⁰⁸ nefy iderler: “Şol nesneyi kim⁴⁰⁹ (9) Allâhu ta'âlâ tağdır itmişdür olur ve şol nesneyi tağdır itmemişdür (10) olmaz⁴¹⁰ du'âdan fâyide yokdur⁴¹¹” dirler. Bunların bu kavli bâıldur âyet-i (11) kerîme ile ve ahbâr-ı rasûl ile. Nite-ki Allâhu ta'âlâ Kelâm-ı Kadîminde⁴¹²: *اجيب دعوة الداع اذا دعان* demişdür⁴¹³. (12) Nazm⁴¹⁴:

و في الاجداث عن توحيد ربي سييلي كل شخص بالسوالي

³⁹⁶ şerh: F-

³⁹⁷ didügi: K didigi

³⁹⁸ kim: K ki

³⁹⁹ didügimiz: K dedigimiz

⁴⁰⁰ yıldür: K yeldür

⁴⁰¹ hâdişdür: K hâdişi

⁴⁰² didügi: K dedigi

⁴⁰³ *ve lâ-şekkin*: K-

⁴⁰⁴ nazm: K-

⁴⁰⁵ şerh: F-

⁴⁰⁶ aşhâb-ı đalâlet: F aşhâb-ı đalâletdür

⁴⁰⁷ kim: K ki

⁴⁰⁸ te'sirini: F te'sirini ve nefyini

⁴⁰⁹ nesneyi kim: K nesne ki

⁴¹⁰ Allâhu ta'âlâ tağdır itmişdür olur ve şol nesneyi tağdır itmemişdür olmaz: F tağdır itmişdür olmaz tağdır itdügi olur

⁴¹¹ yokdur: F olmaz yokdur

⁴¹² nite-ki Allâhu ta'âlâ Kelâm-ı kadîminde: F-

⁴¹³ demişdür: F buyurmuşdur

⁴¹⁴ nazm: K-

- (13) Muḥakkak her kişiye kabir içinde
Melekler gelüp iderler su'ali

(15) Şerh⁴¹⁵: [35b] (1) “*Ve fi'l-ecdāsi ‘an tevḥīdi Rabbī*”: Ya'nī külliyyā eşḥāş kebīr ve şağīr zükūr (2) ve inās kabir içinde su'āl olunurlar Allāhu ta'ālānuñ vaḥdāniyyetinden. (3) “*Seyüblā külli şaḥşın bi's-su'āli*”: Ya'nī her şaḥşuñ mevti muḥarrar olup küllü ātin (4) *karībün* hükmiyle her şaḥş yakın zamānda imtiḥān olunur kabirde su'āl ile (5) diyü⁴¹⁶ ta'bīr eyledi. Kabirde Münker ve Nekīr gelüp su'āl itmesi ḥaḫdur ve buña (6) i'tikād itmesi⁴¹⁷ vācibdür. Ḥazret-i rasūlden *şallallāhü ‘aleyhi vesellem* naḫl (7) olunan aḥbār-ı şaḥīḥa ile s̄ābitdür. Bu ḥuşuşda şekk itmek ḥaḫdür. (8) Nazm⁴¹⁸:

و للكفار و الفساق بغضا يقضى عذاب القبر من سؤ الفعالي

- (9) Olur kabrinde küffāruñ ‘azābı
Ve hem ba'zı ‘uşātuñ min fi'ali

(11) Şerh⁴¹⁹: (11) “*Veli'l-küffāri ve l-fussākı ba'zan*”: Ya'nī küffār için ve mü'mininden ba'zı (13) kimseler için⁴²⁰ fāsıklar için⁴²¹ ve ‘āşiler için kim⁴²² tevbesüz fevt olmuş ola⁴²³ ‘azāb (14) vardır. “*Azābü'-kabri min sū'i ef'āli*”: Ya'nī cemī'-i küffār için kabirde (15) ‘azāb vardır. Ve daḫı mü'mininden ba'zı fāsıklar ve ‘āşiler için ki [36a] (1) tevbesüz fevt olmuş olalar. Anlar için kabirde ‘azāb vardır a'māl-i (2) seyyi'elerinden ve⁴²⁴ yaramaz fi'llerinden ötüri⁴²⁵. Ve bu beyt⁴²⁶ Mu'tezile t̄ayifesini reddür. Anlar ‘azāb-ı kabri inkār iderler. (3) Nazm⁴²⁷:

حساب الناس بعد البعث حق فكونوا بالتحرز عن وبالي

- (4) Kıyāmetde ḥisāb olur muḥakkak
Sakın inkārdan vardır vebāli

(6) Şerh⁴²⁸: (7) “*Hisābü'n-nāsi ba'de'l-ba'si ḥaḫkun*”: Ya'nī kıyāmet günü ḥaḫdur ve⁴²⁹ i'āde-i ma'dūm (8) s̄ābitdür. Ba'de'l-ba's cemī'-i nās mābeyninde ḥisāb ve su'āl ḥaḫdur. Nite-kim (9) Allāhu ta'ālā Kelām-ı Qādīmide⁴³⁰: 431 *إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم*

⁴¹⁵ şerh: F-

⁴¹⁶ diyü: F-

⁴¹⁷ itmesi: K itmek

⁴¹⁸ nazm: K-

⁴¹⁹ şerh: F-

⁴²⁰ kimseler için: K-

⁴²¹ için: F-

⁴²² kim: K ki

⁴²³ fevt olmuş ola: F dār-ı āhirete intikāl eylemişlerdür

⁴²⁴ ve: F ötüri ve

⁴²⁵ ötüri: K ötüri

⁴²⁶ ve bu beyt: K-

⁴²⁷ nazm: K-

⁴²⁸ şerh: F-

⁴²⁹ ve: K-

⁴³⁰ Allāhu ta'ālā Kelām-ı qādīmide: F Qur'an-ı Kerimde gelür

(10) demişdür⁴³². “Fekūnū bi't-teharruzi ‘an vebāli’”: Ya'nī ihtirāz idüñ kıyāmet gününe (11) ve su'āl ve hisāb⁴³³ olunduğuna inkār itmekden ki vebāldür⁴³⁴. Ve hulūd fi'n-nārı icāb (12) ider. Bu beyt Dehriyye ve Kefere tayıfesini reddür. Anlar haşr-ı ecsāda inkār iderler. (13) Nazm⁴³⁵:

و يعطي الكتب و بعضا نحويمي و بعضًا نحو ظهر او شمالي

(14) Virilür mü'mine mektübı sağdan
Degil küffāruñ illā min-şimāli

[36b] (1) Şerh⁴³⁶: (2) “Ve yū ‘ta’l-kütbü ba‘dan naḥve yūmnā’”: Ya'nī nāsdan ba‘zısınıñ kim⁴³⁷ mü'minlerdür (3) ‘amelleri mektübı sağ cāniblerinden virilür. “Ve ba‘dan naḥve zahrin ve’ş-şimāli’”: (4) Ya'nī nāsdan ba‘zısınıñ kim⁴³⁸ kāfirlerdür ‘amelleri mektübı ardlarından⁴³⁹ şol cāniblerinden (5) virilür. Nite-kim Allāhu ta‘ālā Kelām-ı Kādīmide⁴⁴⁰: (6) ⁴⁴¹ فأما من أوتي كتابه بيمينه - فسوف يحاسب حسابا يسيرا - فسوف يدعو ثورا ويصلى سعيرا⁴⁴¹ (7) demişdür⁴⁴². Allāhümme a‘tīnā kitāben bi-yemīninā ve ḥasībīnā ḥisāben. (8) Nazm⁴⁴³:

و حق وزن اعمال و جري علي متن الصراط بلا اهتباري

(9) Dirüz⁴⁴⁴ a‘māli tartılır muḥakkak
Şırāt köprisinde⁴⁴⁵ itme cidāli

(11) Şerh⁴⁴⁶: (12) “Ve ḥakkun veznü a‘mālin ve ceryün’”: Ya'nī maḥşerde mü'mininden olan nāsuñ (13) a‘māl-i ḥasenesi ve a‘māli seyyi’esi mizānda vezn olunması ḥakdur şābitdür. (14) Āyet-i Qur‘ān-ıla ve aḥbār-ı rasūl ile şallāllāhü ‘aleyhi vesellem. Nite-kim Allāhu ta‘ālā⁴⁴⁷ (15) Kelām-ı Kādīmide: ⁴⁴⁸ والوزن يومئذ الحق⁴⁴⁸ demişdür⁴⁴⁹. Şol kimesne⁴⁵⁰ ki anuñ [37a] (1) seyyi’esi olmaya a‘māl-i ḥasenesi ola cennete girür. Bilā-ḥisāb velā

⁴³¹ “Kuşkusuz onların dönüşü ancak bizedir. Daha sonra onları sorgulamak da ancak bize aittir.” Kur‘ān-ı Kerim, Gaşiye 25-26

⁴³² demişdür: F-

⁴³³ hisāb: F cevāb

⁴³⁴ vebāldür: K vebāl

⁴³⁵ nazm: K-

⁴³⁶ şerh: F-

⁴³⁷ kim: F ki

⁴³⁸ kim: K ki

⁴³⁹ ardlarından: F ardlarından

⁴⁴⁰ Allāhu ta‘ālā Kelām-ı kādīmide: F Qur‘ān-ı Kerimde buyurur

⁴⁴¹ “Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir; Kime de kitabı arkasından verilirse, “Eyvah!” diye bağırarak, Ve alevli ateşe girecektir.”, Kur‘ān-ı Kerim, İnşikak 7-8-11

⁴⁴² demişdür: F-

⁴⁴³ nazm: K-

⁴⁴⁴ dirüz: K diriz

⁴⁴⁵ köprisinde: F köprisi üzere

⁴⁴⁶ şerh: F-

⁴⁴⁷ Allāhu ta‘ālā: F-

⁴⁴⁸ “O gün ölçü-tartı hakktır.”, Kur‘ān-ı Kerim, A‘raf 8

⁴⁴⁹ demişdür: F buyruldu

⁴⁵⁰ kimesne: F kimse

'azāb⁴⁵¹. (2) "Ve 'alā metni 'ş-şırāṭi bilā-ih̄tibālī": Ya'nī yevm-i maḥşerde cemī'-i nās şırāṭ (3) köprisi üzerinden mürūr iderler ḥaḳdur şābitdür. Ehl-i cennet (4) dünyāda a'mālinüñ tefāvüti üzere şırāṭ köprisin geçerler. Bilā-ih̄tibālī didüğü⁴⁵² (5) bilā-ih̄tibārī ma'nāsınadır. Ehl-i nār olanlar şırāṭ köprisinden geçerken (6) ayağı ṭayrınur düşer cehennemüñ içine gider. Ne 'üzübillāh min zālīk⁴⁵³. Allāhümme sebbit aḳdāminā 'ale'ş-şırāṭi bi-ḥurmeti Muḥammedin ve āli evlādi Muḥammedin 'aleyhi 's-selām⁴⁵⁴. (7) Nazm⁴⁵⁵:

و مرجو شفاعة اهل خير لاصحاب الكبائر كالجبال

(8) Umılır şefa'āti ehl-i şalāḥuñ
Kebāyir ehli için ke'l-cibālī

(10) Şerḥ⁴⁵⁶: (11) "Ve mercüvvün şefā'atü ehl-i ḥayrin": Ya'nī Ehli's-Sünnet ve'l-Cemā'at katında ehl-i (12) ḥayr olanlardan yevm-i maḥşerde şefā'at recā olunur ki anlar⁴⁵⁷ enbiyādur (13) ve evliyādur⁴⁵⁸ ve 'ulemā ve şuleḥādur. "Li aşḥābi'l-kebāyiri ke'l-cibālī": Ya'nī yevm-i (14) maḥşerde enbiyānuñ ve evliyānuñ ve şuleḥānuñ⁴⁵⁹ şefā'atleri mercüdüdür ve⁴⁶⁰ mü'mininden (15) olan cebel-i 'azīm gibi kebāyire-i 'azīme şāḥibleri için. Zīrā anlaruñ [37b] (1) şefā'atleri āyet-i Ḳur'ān-ıla ve aḥbār-ı rasül ile şallāllāhü 'aleyhi vesellem şābitdür⁴⁶¹. (2) Nazm⁴⁶²:

و ذو الأيمان لا يبقني مقيماً بشوم الذنب في دار اشتغالي

(3) Kebīre ehli ki ola mü'mininden
Muḳīm olmaz cehennemde ḥurücdur şoñra ḥālī

(5) Şerḥ⁴⁶³: (6) "Ve zü'l-īmāni lā-yebkā muḳṭimen": Ya'nī imān şāḥibi olan mü'min kim⁴⁶⁴ (7) fāsīḳ ola cehennemde muḳīm olup ḳalmaz. "Bi-şūmi 'z-zenbi fi-dāri işti 'ālī": (8) Ya'nī Ehli's-Sünnet ve'l-Cemā'at katında ehl-i ḥayr olanlardan⁴⁶⁵ mü'mininden olan fāsīḳ şūm (9) günāh-ıla kebāyir daḥı olursa muḥalled fi'n-nāri olmaz. 'Āḳıbet (10) anuñ emri cennete dāḥil olmaḳdur. Nite-kim Allāhu ta'ālā Kelām-ı Ḳadīminde⁴⁶⁶: (11) فمن يعمل

⁴⁵¹ velā 'azāb: K-

⁴⁵² didüğü: K didiği

⁴⁵³ ne 'üzübillāh min zālīk: K-

⁴⁵⁴ bi-ḥurmeti Muḥammedin ve āli evlādi Muḥammedin 'aleyhi 's-selām: K-

⁴⁵⁵ nazm: K-

⁴⁵⁶ şerḥ: F-

⁴⁵⁷ ki anlar: F-

⁴⁵⁸ enbiyādur ve evliyādur: evliyā ve enbiyā

⁴⁵⁹ Li aşḥābi'l-kebāyiri ke'l-cibālī: Ya'nī yevm-i maḥşerde enbiyānuñ ve evliyānuñ ve şuleḥānuñ: F-

⁴⁶⁰ ve: F-

⁴⁶¹ şallāllāhü 'aleyhi vesellem şābitdür: F şābit oldı

⁴⁶² nazm: K-

⁴⁶³ şerḥ: F-

⁴⁶⁴ kim: K ki

⁴⁶⁵ ehl-i ḥayr olanlardan: K-

⁴⁶⁶ Allāhu ta'ālā Kelām-ı ḳadīminde: F Ḥaḳ ta'ālā Ḳur'ān-ı Kerimde ve Furḳān-ı 'azīmimde

i -allkmin olanuñ e'. Mü⁴⁶⁸(12) demişdür *āyetü-el* ⁴⁶⁷مقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
 'ameli Allāhu ta'ālāy⁴⁶⁹ ve rasüllerini bilüp⁴⁷⁰ imān (13) getürüp taşdīk itmekdür. Vācib oldur ki şol mü'mininden olan (14) 'abd kim⁴⁷¹ anuñ a'māl-i seyyi'esi ola günāhı miqdārı 'azābı görüp soñra (15) āyet-i kerīme muktezāsı üzere imānı ve taşdīki ve hayrātı mukābelesinde [38a] (1) maħrūm olmayup şevāb ve⁴⁷² hasenāt görür. Ve bu beyt Mu'tezile mezhebini (2) reddür. Zīrā anlaruñ i'tikādı: "Ehl-i kebāyir imāndan çıkar, muħalled (3) fi'n-nārdur⁴⁷³" dirler. *Dāri işti'ālī* didügi⁴⁷⁴ cehennem dimekdür. Zīrā (4) *işti'āl şu'*leden muştakdur. Cehennemde āteş şu'lesi olduğı için (5) *dāri işti'āl* dirler⁴⁷⁵. *Temmet tercümetü'r-Risāleti'l-manzūmeti'l-meşhūra* (6) *bi-Yekūlu'l-'abd el-mevsūme bi-Emālī tercemehā el-fakīr* (7) *ila'llāhi'l-müte'ālī Seyyid Ahmed bin Muştafā* (8) *eş-şehīr bi-Le'ālī fi-evāhīri* (9) *şehri rebī'i'l-āhīr* (10) *min şuhūr* (11) *sene selāse* (12) *ve seb'in* (13) *ve tis'a mi'e*. (14) *Temme*.

SONUÇ

Emālî Şerhi, Ūşî'nin 569/1173 yılında tamamladığı Arapça bir risāle olan *Kasīde-i Emālî*'nin Le'ālî Ahmed Çelebi tarafından 973/1565 yılında yapılan tercüme ve şerhidir. *Emālî Şerhi* bir tercüme hüviyetine sahip olmasının yanında Türk İslām edebiyatındaki ilk *Emālî* şerhi olma özelliğine de sahiptir. Yazma eser kütüphanelerinde 6 nüshası tespit edilen eser, K nüshasında 24, F nüshasında 22 varaktır ve *Emālî*'nin 57 beytinin tercümesi ve şerhini ihtiva etmektedir. *Emālî*'nin beyitlerinin şerhinde Ehli Sünnet ve Cemaat mezhebinin görüşleri savunulurken diğēr mezheplerin görüşleri tenkit edilmiştir.

16. yüzyıl Türkçesiyle yazılan *Emālî Şerhi* Eski Türkiye Türkçesinden Osmanlı Türkçesine geçiş döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. Kapalı *e*'nin yazımında nüshalar arasında birlik olmamakla beraber daha çok /i/ kullanılmıştır. Ünlülerin yazımında kalınlık incelik uyumunun sağlam olması, bunun yanında düzlük-yuvarlaklık uyumunun umûmîleşmemiş olması ve nüshalar arsında değışkenlik göstermesi, bazı eklerin ve edatların ilgili oldukları kelime ile bitişik yazılması, Arapça ve Farsça bazı sözcüklerin orijinal imlâlarından farklı yazılması Eski Türkiye Türkçesinden itibaren görülen özelliklerdir. Kalın sıradan kelimelerde kelime

⁴⁶⁷ "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.", Kur'an-ı Kerim, Zilzal 7-8

⁴⁶⁸ demişdür: F-

⁴⁶⁹ Allāhu ta'ālāy: F Allāhu ta'ālā hazretlerini

⁴⁷⁰ bilüp: K-

⁴⁷¹ kim: K ki

⁴⁷² ve: F-

⁴⁷³ *muħalled fi'n-nārdur*: F *muħalled fi'n-nār* olur

⁴⁷⁴ didügi: K didigi

⁴⁷⁵ dirler: F didiler

başında /s/ ve /t/ ünsüzleri için sad (ص) ve tı (ط) harfleri kullanılırken, kelime ortasında ve sonunda hem kalın hem de ince sıradan kelimelerde sin (س) ve te (ت) harflerinin kullanılması, artık Osmanlı Türkçesi özelliklerine geçiş olduğunu göstermektedir. Söz varlığı açısından eserde geçen arkaik olarak adlandırılan *kayır-*, *tayırn-*, *kındır-*, *yilt-* vb. sözcüklerin sayıca az olması da bu durumu desteklemektedir.

Bu çalışmada Leâlî'nin *Emâlî Şerhi* adlı eserinin nüshaları tanıtılmış, belli başlı dil ve imlâ özellikleri gösterilmiş ve eserin F ve K nüshaları üzerinden tenkitli metnine yer verilmiştir. *Emâlî Şerhi* dil ve imlâ özellikleri bakımından Türkoloji alanında, muhtevası bakımından ise teoloji alanında çalışma yapan araştırmacılara kaynak olabilecek özelliklere sahiptir.

KAYNAKÇA

Benli, Ali (2019). "Le'âlî Ahmed Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ek-2*. Ankara: TDV Yayınları. s. 150-151.

Ergin, Muharrem (1999). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım.

Gök, Taner (2017). "Şârihin Manzum Tercümesi: Şem'î'nin Terceme-i Kasîde-i Emâlî'si". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. S. 10. s. 171-204.

İlhan, Mevlüt (2015). "Mütercimi Belli Olmayan Mensûr Bir Kasîde-i Emâlî Tercümesi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*. S. 1. s. 9-26.

İlhan, Mevlüt (2016). *Kasîde-i Emâlî'nin Türkçe tercümeleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kılavuz, Ahmet Saim (1989). Akâid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ek-2*. Ankara: TDV Yayınları. s. 212-216.

Kıvılcım, Murat Kaan (2022). *Leâlî Ahmed Çelebi'nin Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye bağlamında kelimciliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Korkmaz, Zeynep (2020). *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep (2005). "Eski Anadolu Türkçesinde İmlâ-Fonoloji Bağlantısı Üzerine Notlar". *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*. C. 1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. s. 497-508.

Kürkçüoğlu, Kemal Edib (1954). "Lâmiyye-i Kelâmiyye". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 3. S. 1-2. s. 1-21.

Özdiñ, Rıdvan (2022). "Le'âlî Ahmed Çelebi'nin Emâlî Tercüme ve Şerhi". Manisa: *Uluslararası Geçmişten Günümüze Manisa Sempozyumu II*.

Özerverli, M. Sait (1995). "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 11. Ankara: TDV Yayınları. s. 73-75.

Öztürk, Erol (2017). *Eski Anadolu Türkçesi El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Tekin, Şinasi (1980). "The Turkish Translation of Bedvü'l-Amâlî in Quatrains". *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*. S. 4. s. 157-206.

Topaloğlu, B. (2008). *Emâlî Şerhi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.

Yayın Tanıtımı / Review

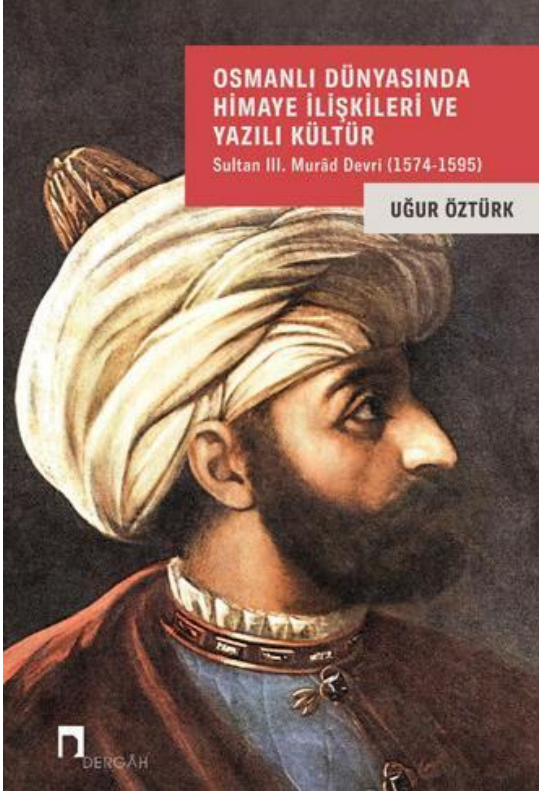
Uğur ÖZTÜRK, *Osmanlı Dünyasında
Himaye İlişkileri Ve Yazılı Kültür, Sultan
III. Murâd Devri (1575-1595),
Dergâh Yayınları, İstanbul, 2024
ISBN: 978-625-6839-75-5, 556 s.*

Dr. Ahmet Kemal GÜMÜŞ

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni

E-posta: ahmetkemalgumus@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1855-2319



Uğur Öztürk, III. Murâd (1575/1595) devrindeki himâye ilişkileri üzerinden yazılı kültür ürünlerini değerlendirdiği *Osmanlı Dünyasında Himaye İlişkileri Ve Yazılı Kültür, Sultan III. Murâd Devri (1575-1595)* adlı eserinin giriş bölümünde bu dönem için “Osmanlı İmparatorluğu’nun en geniş sınırlarına ulaştığı ...” ifadesini kullanıyor. Bu ifade ilk bakışta bir devlet için büyük mücadelelerin neticesinde ulaşılan büyük bir zafer gibi görünse de aslında ilerlemenin durduğunu ve artık kaçınılmaz olanın başladığını da akla getiriyor. Osmanlı sultanlarının on ikincisi olan III. Murâd’ın saltanatı döneminde hanım sultanlar, ağalar, cüceler, musâhib-vezirler ve musahibeler imparatorluk içerisinde oldukça etkin konumlara ulaşırlar. Devletin yönetiminde bir şekilde tesiri olan insanların

sayısının artması, güç odaklarının da farklılaşmasına neden olur. Bu durum, siyasî olarak birtakım çatışmalar ve güçlükler doğursa da kültür dünyasına zenginlik olarak yansır. Saraya yakın insanlar, çeşitli vesilelerle eser yazımına ön ayak olurlar; özellikle resimli yazmalara olan aşırı merakı ile bilinen III. Murâd’a sunulmak üzere eser sipariş ederler. Hanım sultanlar, vezirler, ağalar ve ulemâ bu dönemde müellifleri destekleyerek eser üretimine katkı sağlarlar. Kendisi de şair olan III. Murâd (Murâdî), şiirleri için dönemin önde gelen şair, âlim ve şeyhlerine şerhler yazdırır. Bütün bunlar bir edebi zenginlik sebebi olduğu gibi hâmilik kültürünü de farklı bir seviyeye taşır. Öztürk, incelememize konu olan çalışmasında sultanın şahsına, vezirlere, ağalara

sunulan kitapların başlarında, müelliflerin eserini hangi hâminin himayesi altında yazdığına dair bilgilerden hareketle hâmilîğin panoramasını sunar. Yazar, dört bölümden oluşan kitabın ilk kısmında dönemin siyasî hayatına değinir. Odak noktası sultan ve yakın çevresidir. III. Murâd'ın edebî hayatı, *Dîvân'ı*, *Fütûhât-ı Ramazân* adlı mesnevisi, hayatına ve ruh dünyasına dair çok kıymetli bilgileri hâiz hususî mektupları yine bu bölümde incelenir. Yukarıda da bahsi geçen, sultanın şiirleri için özel olarak ısmarlanan *Murâdî Şerhleri* ile Murâdî'nin şiirlerine yazılan nazireler ve tahmisler de bu bölümde değerlendirilir. Kitabın ikinci bölümünde hâmilik mihrinde sultanın saray çevresi, devrin ulemâsı ve paşaları incelenir. Bu kişilerin şair ve müelliflerle olan ilişkileri detaylandırılır ve çizelgelerle açıklanır. Üçüncü bölüm çalışmanın asıl kısmıdır. Başta III. Murâd'a ithaf edilen tercüme, telif ve şerhler olmak üzere o dönemde yazılan Türkçe literatürdeki bütün eserler incelenir ve konularına göre tasnif edilir. Arapça ve Farsça eserlerde ise yalnızca sultana ithaf edilenler değerlendirmeye alınır. Tasvirli yazmalara olan merakıyla öne çıkan III. Murâd için hazırlanan tasvirli eserlerin dökümü de yine bu bölümün sonundadır. Dördüncü bölüm, sultan için kaleme alınan manzumelerin değerlendirildiği ve bu şiirler üzerinden sultanın portresinin çizilmeye çalışıldığı kısımdır. Bölümün sonunda, Osmanlı sosyal ve kültür hayatının en ihtişamlı anlarından olan şehzade Mehmed'in (III. Mehmed, 1595/1603) sünnet merasimi hakkında bilgi verilir ve bu merasim vesilesiyle kaleme alınan eserler incelenir. Kitabın ekler kısmında III. Murâd dönemi eserlerinin listesi de verilmiştir.

III. Murâd, babası II. Selîm'in (1566/1574) Manisa sancağında görevde olduğu dönemde, 4 Temmuz 1546'da Bozdağ Yaylağı'nda dünyaya gelir. İlk öğrenimini burada alan ve yine bu sarayda sünnet olan şehzade Murâd sırasıyla Aydın ili, Akşehir ve babasının tahta çıkmasıyla Manisa sancağına çıkarak tecrübe kazanır. Şehzade hocası olan İbrâhîm Efendi'nin (ö. 981/1573) vefatı ile bu vazifeye Hoca Sadeddîn Efendi (ö. 1008/1599) gelir ve sultanın vefatına kadar daima yanında kalır. Manisa sancağında iken Safiye Sultan (ö. 1028/1619) ile tanışır ve şehzadeleri Mehmed (III. Mehmed) burada dünyaya gelir. Devlet yönetiminden manevî hayatına yolculuğuna kadar her anına tesir eden şeyhi Şeyh Şücâ (ö. 997/1588) ile tanışması da bu şehirde olur. Bu şehirde başka çocukları da dünyaya gelir. Öztürk, çalışmasında bütün bu tanışmalar, doğumlar, ölümler ve azilleri birincil kaynaklardan vesikalarla delillendirir.

22 Aralık 1574'te tahta çıkan III. Murâd, merkezî otoritesini sağlamlaştırmak için çeşitli atamalar yapar ve Manisa'da yanında bulunan devlet adamlarını önemli mevkilere getirir. Kitabın bu bölümünde siyasî hareketlilik bütün detayları ile okuyucuya aktarılırken kültürel faaliyetlere de değinilir. Sultanın cülusu sebebiyle kendisine sunulan *dîvânlar*, tercümeler, kıyâfet-nâmeler, tasavvufî eserler künyeleri ile birlikte verilir. Yine sultanın cülusuna tarih düşüren şairlerin de tam listesini görmek

mümkün. Özellikle resimli yazmalara ve genel olarak kitaba olan merakı ile bilinen III. Murâd'a çevresindekiler farklı vesilelerle kitap hediye ederler. III. Murâd'ın tasvirlerinde de elinde kitapla gösterilmesi kitaba olan merakının bir karşılığıdır.

Osmanlı padişahları arasında Kânûnî'den (1520/1566) sonra sayı bakımında en fazla şiire sahip olan sultan III. Murâd'dır. Sultan, kendi şiirlerine şerhler yazdırarak bu alanda da bir geleneğin ve birikimin oluşmasına vesile olur. *Türkçe Dîvân*'ının yanı sıra kaynaklarda adı geçmekle beraber henüz bir nüshasına tesadüf edilemeyen *Esrar-nâme; Farsça Dîvânçe, Fütühât-ı Ramazân* mesnevisi ve sultanın şeyhi Şücâ'ya gönderdiği mektuplarından oluşan *Kitâbü'l-Menâmât*, onun diğer eserleridir. Öztürk, adı geçen eserlerle ilgili ayrıntılı bilgiler verdikten sonra III. Murâd'ın etrafında gelişen edebi muhiti inceler. Sultanın şiirlerine yazılan şerhler, tahmisler ve nazireleri ayrı başlıklar altında detaylandırır.

Saltanatı boyunca kısa süreli geziler, cuma ve bayram namazları, av merasimleri gibi sebepler haricinde sarayından hiç uzaklaşmayan III. Murâd'ın çevresinde kendilerine önemli makamlar edinen ve hâmilik ilişkilerinde ayrı ayrı yerleri bulunan şahıslardan vâlîde ve hanım sultanlar, ağalar, cüceler, musâhib ve musâhibeler, sadrazamlar, paşalar, beyler ve ulemâ hem hayat hikâyeleri ile hem de hâmilik ilişkileri ile detaylı olarak isim isim incelenir. Bu bölümde ayrıca saray içi hâmilileri, sadrazam hâmilileri, paşa ve bey hâmilileri ve ulemâ hâmilileri ayrıntılı olarak gösteren dört çizelge bulunmaktadır. Çizelgeler hâmilerin mahmûllerle olan ilişkilerini okura göstermesi bakımından önemli bir kolaylık sunmaktadır.

Hicrî bininci yılın padişahı olan III. Murâd bu pâyenin tesadüfi olarak kendisine verilmediğine emindir. Bu durum, onun hayatında, şiirlerinde ve özellikle mektuplarında yoğun bir tasavvuf anlayışı ile karşılık bulur. Öztürk, sultanın tasavvufi çevresini ve onlarla olan ilişkilerini detaylı bir şekilde aktarır. Manisa yıllarından beri hayatının ve çok önemli kararlarının her anında yanında olan Şeyh Şücâ ve Şücâ'nın ölümünden sonra intisap ettiği Halvetî şeyhi Mehmed Dâğî (ö. 1020/1611), sultanın yakın çevresinin yönlendirmeleri üzerine hayatına dahil olan çok önemli iki şahsiyettir. Bu kişilerle olan bağlantısında saray çevresindeki yakınlarının mihmandarlık etmiş olması, himaye ilişkilerine de misal teşkil eder.

Hükümdarlar yakınlarında bulunan şair ve müelliflere hâmilik yapmışlar, onlar da sultanlarının ve yakın çevrelerinin istekleri doğrultusunda eserler yazmışlardır. Özellikle ilmiyeye mensup kişiler, mansıp isteyen şair ve müellifler ister istemez bağlı oldukları devlet adamlarının eser taleplerini yerine getirmişlerdir. Bazı şairlere saraydan maaş bağlanması geleneği III. Murâd döneminde de sürdürülür. Eser, hangi hâminin himayesi altında yazılmışsa sebep-i telif bölümlerinde bu kişinin ismine ve övgüsüne yer verilir. Öztürk, çalışmasına esas teşkil eden üçüncü bölümde himaye ilişkileri çerçevesinde yazılı kültür ürünlerini araştırmacılarla buluşturuyor. Müellif

ve şairlerin saray içinde ve dışında kendilerine kimi patron olarak gördüklerini ve bu durumun meslekî kariyerlerine nasıl bir etkiye sahip olduğunu birincil kaynaklardan takip ederek okurlarına gösteriyor. III. Murâd'ın saraydan ayrılmadan devleti yönetme politikası gereği oldukça güçlü birer sima olarak tarihte yerlerini alan ağaların, hâmilik faaliyetlerinde dönemin paşalarından bile daha ileride olduğunu ifade eden Öztürk, sultanın genellikle saray dışında olan paşalarla değil de saray içerisindeki ağalarla daha yakın olduğunu bu yönüyle de ortaya koyuyor. Sultan III. Murâd'a ithaf edilen telif, tercüme ve şerhlerden daha önce neşredilenlerin yalnızca adlarının zikredildiği, yazarın kendisi tarafından tespit edilen eserlerin ise ayrıntılarının verildiği bu bölümde III. Murâd'a sunulan eserler öncelikle telif, tercüme ve şerh olarak üç ana başlığa ayrılıyor. Telif eserler "edebî eserler, tarih konulu eserler, tasavvuf konulu eserler, coğrafya konulu eserler, siyâset-nâme ve ahlak türü eserler, dinî ilimler, tabakat ve hatırat türü eserler, riyâzi ilimler, tıp konulu eserler, firâset/fizyonomi, cifr ve beden ilmine dair eserler" ara başlıkları ile tanıtılıyor. Eserlerin tanıtılmasında yazarları, hangi tarihte yazıldığı, eserlerin içerikleri, manzum ya da mensur olduğu bilgisi, nüshalarının kütüphane kayıtları ve çalışmaya konu olan unsurla yani hangi hâminin himayesi altında yazıldığına dair bilgiler veriliyor. Daha önceden yayımlananların künyeleri de ayrıca dipnotlarda araştırmacıların dikkatine sunuluyor. Tercüme eserler "edebî eserler (aşk mesnevileri, mensur hikâyeler), tarih konulu eserler, tasavvuf konulu eserler, coğrafya, siyâset-nâme, nasihât-nâme ve ahlak konulu eserler, dinî ilimler, tabakat türü eserler, riyâzî ilimler, astroloji, burçlar ve fizyonomi, tıp konulu tercüme, ilmî ve ansiklopedik eserler" ara başlıkları ile okurun istifadesine sunuluyor. Şerh, hâşiye ve tâ'likâtlarla ilgili bölümde de o dönemde kaleme alınan eserler incelendikten sonra içerisinde sultanın adı geçmemesine rağmen yine o dönemde yazılan eserlere de yer veriliyor. III. Murâd'ın ayrı bir merakının olduğu resimli yazmalar, incelediğimiz çalışmada ayrı bir başlık altında değerlendiriliyor. Otuz adet resimli yazmanın hazırlandığı bilgisini veren Öztürk, bu sayının Osmanlı tarihi boyunca bir sultanın saltanatı döneminde hazırlanan en zengin koleksiyon olduğunu ifade ederek resimli yazmaların adlarını ve künyelerini ayrıntılı bir tablo ile araştırmacıların istifadesine sunuyor.

Sultan III. Murâd için yazılan manzumelerin incelendiği kısımda yazar, şairlerden hareketle sultan hakkında çıkarımlarda bulunuyor. Şiirlerde âdil ve takva sahibi bir hükümdar olarak karşımıza çıkan sultan için yazılan yüz elli beş manzume, bölüm sonunda bir tablo halinde okuyucuya sunuluyor. Bu tabloda hangi şairin kaç adet şiir yazdığını, şiirlerin türünü ve dilini okuyabiliyoruz. Öztürk, III. Murâd'ın oğlu Şehzade (III.) Mehmed için yapılan muhteşem sünnet düğünü vesilesi ile kaleme alınan eserler ve manzumeleri ayrı bir bölümde inceliyor. III. Murâd dönemi şenliklerden genel hatları ile bahsedildikten sonra 1582'de Şehzade Mehmed'in sünnet şenliği bütün detayları ile aktarılıyor. Şenliğin bütün zenginlikleri arasında III. Murâd

ve Şehzade Mehmed'e hediye edilen eserler de ayrı birer tablo ile araştırmacıların istifadesine sunuluyor. Özellikle tasvirli yazmaların bu dönemde saraya sunulan en önemli hediyelerden olduğunu ifade eden Öztürk, şenlik münasebeti ile yazılan eser ve şiirleri yine ayrı bir başlık altında inceliyor.

Osmanlı Dünyasında Himaye İlişkileri Ve Yazılı Kültür, Sultan III. Murâd Devri (1575-1595) adlı çalışmanın ekler kısmında III. Murâd devri telif, tercüme ve şerh eserlerinin listesi bulunmakta. Bu listeden eserlerin adı, (tespit edilebildiyse) yazılış tarihleri, müellif/mütercim/şârih isimleri, eserlerin dili, türü ve konu alanına dair bilgileri edinmek mümkün. Üç yüz kırk beş eserin listelendiği bu bölüm çalışmanın da nihayeti. III. Murâd dönemini yansıtan minyatürlerle zenginleştirilen kitabın kaynakça kısmı da bir o kadar zengin. Arşiv belgeleri, yazma eserler, basılmış ve ikincil kaynaklar olmak üzere ayrı ayrı başlıklandırılan kaynakça kısmı tam kırk bir sayfadan oluşuyor. III. Murâd devri ile alakalı bilgileri ihtiva eden kitap, makale, ansiklopedi maddesi, tez ve sunumları görebileceğimiz kaynakça, himâye ilişkileri üzerinden kültürel eserlerin inceleneceği çalışmalar için başlı başına bir değerlendirme konusu.

Uğur Öztürk'ün doktora tezinin genişletilerek kisve-i tab'a büründüğü bu kıymetli eser, III. Murâd devrinin yazılı kültürü üzerinden himaye ilişkilerini incelemekle kalmıyor, benzeri çalışmalar için de yöntemi bakımından başucu kitabı olmayı hak ediyor.

KAYNAKÇA

Felek, Özgen (2014). *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kırkılıç, Ahmet (2015). *Murâdî Dîvânı*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Öztürk, Uğur (2024). *Osmanlı Dünyasında Himaye İlişkileri Ve Yazılı Kültür, Sultan III. Murâd Devri (1575-1595)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yayın Tanıtımı / Review

İsmail E. ERÜNSAL, *Edebiyat Tarihi*
Yazıları: *Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve*
Kayıp Metinler, *Yayına Hazırlayan Hatice*
AYNUR, Genişletilmiş ve Güncellenmiş 2.
bs., Timaş Tarih, İstanbul, 2024.
ISBN: 978-625-6767-05-8, 704 s.

Doç. Dr. Betül SİNAN NİZAM

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

E-posta: betulnizam@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1754-6443



İsmail E. Erünsal'ın edebiyat tarihi üzerine yazdığı makalelerin güncellenmiş ve genişletilmiş şekillerini bir araya getiren *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler* adlı eserin ikinci baskısı Timaş Tarih (yayına hazırlayan Hatice Aynur) tarafından yayımlandı. 1979-2013 yılları arasında yazılan ve gözden geçirilerek birinci baskıya alınan bu makalelerin bir kez daha revize edilip kaynakçalarının güncellenmesi ve ilk baskıda bulunmayan dört yazının eklenmesi, bu ikinci baskıyı daha önemli hâle getiriyor. Bu şekilde okuyucular Erünsal'ın daha fazla sayıda edebiyat makalesine topluca ve en son hâleriyle ulaşabilme imkânına sahip oluyorlar.

Çok yönlü bir araştırmacı olan Erünsal Hoca sadece edebiyat değil tarih, arşivcilik, kitap ve kütüphanecilik alanlarında yaptığı çalışmaların sonraki baskılarında da revizyon yapmıştır. Bu şekilde her zaman yazılarının son versiyonları ve güncellenmiş literatürle okuyucularının karşısına çıkmıştır. Aslında Osmanlı telif geleneğinde de var olan bu uygulama ile emek, gayret, titizlik, sorgulayıcılık, akademik merak, özgünlük gibi kavramların önemi gözler önüne serilmektedir. Üstelik kendi eksik ve/veya hatasını kabullenip bunları gidermeye çalışmanın, sürekli yeni sorular sormanın, güncel literatürü takip etmenin, aradan geçen zamanda aynı konu üzerine yapılan çalışmalara referans vermenin gerekliliği ve etikliği âdeta yeniden yazılan makaleler vesilesiyle hatırlatılmaktadır. Tüm bunlar okuyucuda da böyle bir ilim

adamının ortaya çıkaracağı/söyleyeceği “yeni” bilgilere dair merak uyandırmaktadır. Bu nedenle “Sunuş” kısmında Hatice Aynur’un da temenni ettiği gibi bu kitap muhakkak yeni çalışmalara katkıda bulunacak ve örnek olacaktır.

Beş bölüm ve yirmi altı makaleden oluşan derleme, temel olarak edebiyat tarihi araştırmalarında kullanılagelen klasik kaynakların yanı sıra arşiv belgelerinden de yararlanmanın önemine dikkat çekmekte. Bir başka deyişle arşiv belgelerini kullanmanın tarihçilere özgü bir metot olmaması gerektiği, edebiyat araştırmacılarının da bu kayıtları kullanma zorunluluğu Hoca’nın yaptığı çalışmalarla gözler önüne seriliyor. Zira Erünsal çeşitli belgeler yoluyla şairlerin biyografileri, eserleri ve içinde buldukları edebî-kültürel ortam hakkında daha önce söylenenlerden farklı, hatta yanlışları tashih eden bilgiler sunuyor; yeni keşifler yapıyor. Bu bakımdan kitap edebiyat ve kültür araştırmacıları için, ortaya koyduğu yeni bilgilerin yanı sıra metodolojik olarak da önem taşımakta.

Kitapta “Arşiv Kayıtları Işığında Şair Biyografileri” adlı ilk bölümde altı şairin hayatı ve eserleri farklı niteliklerdeki arşiv belgelerinden yararlanılarak açığa çıkarılmıştır. Bu şekilde söz konusu şairlerle ilgili yeni belgeler ortaya konmuş, yaşamlarıyla ilgili literatürde tekrarlanagelen hatalı bilgiler deliller sunularak tashih edilmiştir. Örneğin kaynaklarda hakkında birbirinin tekrarı ve sınırlı bilgi bulunan Abdurrahîm Karahisârî’nin (ö. 888/1483’ten sonra) hayatı vakfiyesinden yararlanılarak detaylandırılmıştır. Yine günümüzde yapılan araştırmalarda Mihrî Hatun’a (ö. 917/1512’den sonra) dair dayanaksız şekilde verilen ölüm tarihi bir in’âmât defterinden yola çıkılarak güncellenmiştir. Araştırmacı Revânî (ö. 930/1523-24) ve Vâlihî (ö. 996/1588) ile ilgili tezkireler ya da biyografik kaynaklarda yer alan farklı nakillerin doğru olanlarını çeşitli arşiv kayıtlarının yardımıyla tespit etmiştir. Bu şekilde edebiyat tarihlerinde “veya” sözcüğü ile belirtilen belirsizlikler ya da çelişkiler aydınlatılmış olmaktadır. Erünsal şairlerin yalnızca hayatlarıyla değil eserleriyle de ilgili yeni keşif ya da tashihler yapmıştır. Buna göre birkaç nüshası günümüze ulaşan ve Şerefü’ddîn Fazlullâh b. Abdullâh Hüseyin Kazvînî’nin (ö. 14. yüzyıl) *el-Mu’cem fi Âsâri Mülûki’l-Acem*’inin tercümesi niteliğindeki eser, şimdiye kadar yapılan çalışmalarda iddia edilen aksine Sarıca Kemâl’e (ö. 894/1489’dan sonra) değil, Tâcî-zâde Ca’fer Çelebi’ye (ö. 921/1515) aittir. Sarıca Kemâl’in tezkirelerde *Belâgat-nâme* olarak anılan tercümesi ise şu an için kayıptır. Bu bölümde bulunan ve araştırmacının 1983’te *The Life and Works of Tâcî-zâde Ca’fer Çelebi, with a Critical Edition of His Dîvân* adıyla yayımlanan doktora tezinin giriş kısmının çevirisi niteliğindeki son yazı da biyografik bir çalışmanın nasıl yapılması gerektiğine dair önemli ipuçları barındırmasıyla oldukça kıymetlidir.

“Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Arşiv Kayıtları” adlı ikinci bölümde arşiv belgeleri kullanılarak edebiyat araştırması yapmanın önemi örneklerle ortaya konmuştur. Özellikle bölümün “Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin

Önemi” adlı ilk yazısı vakfiyelerden şer’î sicillere, tereke kayıtlarından in’âmât defterlerine çeşitli belgelerin tanıtılması ve bunların edebiyat tarihi çalışmalarında şairlerin gerçekçi ve insanî portrelerinin çizilmesinde ne şekilde kullanılabileceğinin örneklenmesi bakımından önemlidir. Eserin ilk baskısında yer almayan “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezîd Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri” ve “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II: Kânûnî Sultan Süleymân Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri” başlıklı makalelerde adı geçen padişahların devlet adamları, elçiler, saray mensupları, ulema, meşayih, sanatkâr ve şairlere ihsan ve in’amlarının listelendiği iki farklı defter tanıtılmaktadır. Bu şekilde söz konusu devirlerin kültür ve edebiyat hayatı hakkında tezkireler gibi klasik kaynaklarda yer almayan detaylarla alakalı ipucu oluşturacak malzeme sunulmuştur. Erünsal ikinci yazıda ilgili defterden yola çıkarak araştırmacıların bazı şairlerle ilgili yaptıkları yorumların sağlamasını yapmış, bazı hatalara işaret etmiştir. Özellikle 16. yüzyıla odaklanan sonraki üç makalede in’âm ve ihsan defterleri, ruûs kayıtları, mevâcib, müşâhere-horân ve rûznâmçe defterleri gibi arşiv belgelerine başvurularak bazı şairlerin hayatları ve sarayla ilişkileri ile ilgili çıkarımlar yapmaya yarayacak bilgiler verilmiştir. Bunlardan “On Altıncı Asrın Kayıp Şâirleri” adlı çalışma ilk kez 2021’de yayımlanmış, dolayısıyla derlemenin birinci baskısında yer almamıştır. Burada in’âmât defterlerinde adı anılan ama Osmanlı tezkirelerinde hakkında bilgi bulunmayan -Erünsal bunu şiirlerini Farsça yazmalarına bağlamaktadır- Mâ’îlî, Azîzî, ‘ÿânî, Necâtî-i Acem gibi şairlerin peşine düşülmüştür. Böylece unutulmuş müellifler gün yüzüne çıkarılmış, edebiyat tarihine önemli katkıda bulunulmuştur. Bu üç makale, ilgili yüzyılda şairliğin bir meslek olarak kabul edildiğini ve bazı şairlerin düzenli olarak saraydan maaş aldığını, dolayısıyla saray şairliği sisteminin varlığını ortaya koymasına bakımından da önemlidir.

Aynı bölümdeki 16. yüzyılın başında Osmanlı sarayındaki kitapları listeleyen kataloğu tanıtan ve “908 (1502) Tarihli Saray Kütüphanesi Kataloğu ve Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Önemi” başlıklı makalenin kütüphanecilik ve kitap kültürü çalışmaları açısından öncü nitelikte olduğu özellikle belirtilmelidir. Hemen sonra gelen “On Altıncı Asrın Sonlarında Hazırlanan Bir Defterdeki/Katalogdaki Saray Hazinesinde Bulunan Türkçe Kitaplar” adlı yazı ise ilk defa bu kitapta neşredilmiştir. Burada yine Topkapı Sarayı’nda bulunan bir katalogdan/defterden yola çıkılarak belli bir tarihten sonra muhtemelen İç Hazine’ye gelen kitaplar ele alınmış, defterin kültür ve edebiyat tarihi açısından önemi üstünde durulmuştur. Bölümün son iki yazısı ünlü şairler Lâmi’î Çelebi (ö. 938/1532) ve Nedîm’in (ö. 1143/1730) terekelerinden yola çıkılarak yapılan ufuk açıcı tespitler açısından ilgi çekicidir. Erünsal bu şekilde adı anılan şairlerin hayatları ve eserleriyle ilgili yeni ve orijinal bilgilerle edebiyat tarihine katkı sağlamıştır. Bu makaleler, daha çok ekonomik ve toplumsal konular bakımından

ele alınan terekelerin Osmanlı kültür tarihini ve özellikle de kitap kültürünü aydınlatmada kullanılması açısından da dikkate değerdir.

Üçüncü bölüm “Kayıp Metinlerin Keşfi” adını taşır ve Erünsal’ın ilim âlemine tanıttığı dört eserle ilgili makaleleri içerir. Edebiyat araştırmacıları tarafından hiç tanınmayan ya da kayıp olduğu sanılan bu eserler sırasıyla şöyledir: *Nakkaş Safî Dîvânı*, *Miftâhu’t-Teşbih* (Kalkandelenli Mu’îdî), *Cezerî Kâsım Paşa (Sâfi) Dîvânı* ve *Mecmû’a-i İlâhiyyât* (Mehmed Şükrü Efendi). Bu bölüm eserlerin müellifleri hakkında arşiv belgelerinden yararlanılarak verilen bilgiler bakımından da önemlidir.

“Yazma Eserlerin Tespitine ve Neşrine Dair Problemler” adlı dördüncü bölüm ağırlıklı olarak araştırmacının tenkit yazılarından oluşur. Erünsal’ın ince ve nazik üslubunu yansıtan bu yazılar yine araştırmacıların arşiv belgelerinden yararlanması gerekliliğinin altını çizer. Dolayısıyla edebî bir metni çalışacak genç araştırmacılar bölümde yer alan “Dîvân Neşirlerinde Karşılaşılan Güçlükler: Güvenilir Bir Metin Tesisi”, “Latîfî Tezkiresi: Tenkitli Neşri ve Bu Neşrin Ortaya Koyduğu Bazı Meseleler” ve “Yazma Eserlerin Kataloglanmasında Karşılaşılan Güçlükler: Eser ve Müellif Adının Tespiti” başlıklı üç makaleyi dikkatlice okumalıdır. “Müteferrik” adlı son bölüm ise yazarın klasik Türk edebiyatı alanı dışındaki edebiyat yazılarını içerir. Kitabın bu kısmı Erünsal’ın tekke, halk ve Tanzimat edebiyatlarına olan ilgisinin bir göstergesidir.

Oldukça yoğun bir gayret ve mesai gerektiren bu yazılar/keşifler edebiyat ve kültür tarihine önemli katkılar (zenginleştirme, çeşitlendirme, detaylandırma, güncelleme, tashih etme vb.) sağlamaktadır. Ancak araştırmacıların, bu alanlarda yapacakları yeni çalışmalarda eski bilgileri tekrar edip yanılğıya düşmemeleri ve güncellenmiş bilgilere yer verebilmeleri için bu makalelerden haberdar olmaları gerekmektedir. Bu şekilde hem bu çaba hak ettiği değeri görecektir hem de yapılacak çalışmalar yanlış ve eksik bilgiler üzerine inşa edilmeyecektir. Yine örneğin bir şaire ait olmadığı kanıtlanan bir eserin, o şaire aitmiş gibi yayımlanmasının önüne geçilebilecektir. Bu nedenle araştırmacıların, bir konu üzerinde çalışmaya başlamadan önce İsmail E. Erünsal Hoca’nın o konuda herhangi bir keşif ya da tashih yapıp yapmadığını kontrol etmeleri uygun olacaktır.

YAYIN İLKELERİ

KÜLTÜRK'e, Türk dili ve Türk edebiyatının tarihî ve güncel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren, Türk dili ve Türk edebiyatıyla ilgili yazar ve eserleri tanıtan bilimsel makaleler ve kitabiyat (tanıtım-eleştiri) yazıları kabul edilir.

KÜLTÜRK'e gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması şartı aranır.

KÜLTÜRK, Yaz/Haziran ve Kış/Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. **KÜLTÜRK**'te yayımlanan makalelerin sayısında sınırlama vardır. Bu bağlamda dergiye gönderilen makaleler hakem süreci tamamlanmış olması koşuluyla sıraya konulur ve bu sıraya göre yayımlanır.

KÜLTÜRK'e gönderilecek yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önceden sadece özeti yayımlanmış bildiri ve raporlar -yazıda belirtmek kaydıyla kabul edilir; ancak tam metni yayımlanmış başvurular değerlendirmeye alınmaz. Bilimsel bir etkinlikte sunulmuş ancak sunulduğu tarihten itibaren en az üç yıl geçtiği hâlde yayımlanmamış bildirimler de yayıma kabul edilir.

KÜLTÜRK'e Türkçe (diğer çağdaş Türk lehçeleri ve kullandıkları alfabeler) ve İngilizce yazılar kabul edilir. Ön inceleme sonucunda **KÜLTÜRK** Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları'na uymayan çalışmalar, düzeltilmek üzere yazarına iade edilir. **KÜLTÜRK** Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları'na uygun makaleler için hakem süreci başlatılır.

KÜLTÜRK'te daha önce başka bir dilde yayımlanmış makalelerin Türkçe çevirileri konu, içerik ve alana sağlayacağı katkı itibarıyla Yayın Kurulu'nca "yayımlanması uygun" bulunduğu takdirde değerlendirme sürecine alınır.

KÜLTÜRK'te kör hakemlik uygulaması yapılır. Hakem ve yazar isimleri yayın sürecinde de yayım sonrasında da editörlükte mahfuz tutulur. **KÜLTÜRK**'e gönderilen makaleler ön incelemeden geçtikten sonra en az iki hakem tarafından değerlendirilir. İki hakemden de olumsuz rapor alan makaleler yayımlanmaz. Bir olumlu, bir olumsuz rapor alan makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin vermiş olduğu rapora göre makalenin yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yazarlar, hakemlerden gelen düzeltme ve değişiklik taleplerine editör aracılığıyla itiraz edebilirler.

KÜLTÜRK editörleri, Türkçe ve İngilizce olarak gönderilmiş olan başlıkların anlaşılmasını sağlamak için gerekli gördüğü yerlerde değişiklik yapabilir. Başlıkla beraber 150-250 kelime arasında bir Türkçe ve İngilizce özet ve 3-5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimelere de yer verilmelidir.

KÜLTÜRK'te yayımlanan makalelerde yazının başlığı altında ortalananacak şekilde sırasıyla yazarın unvanı, adı-soyadı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

KÜLTÜRK'e gönderilen makalelerin dilinin yazım ve dil bilgisi kurallarına uygun, sade ve anlaşılır bir dil kalitesine sahip olması gerekmektedir.

KÜLTÜRK'e gönderilen yazıların bilimsel yayın etiği ilkelerine uygun olması esastır. Etik ihlali tespit edilen yazılar hakkında ilgili yerlere bildirimde bulunulur.

KÜLTÜRK'e gönderilen yazıların bilimsel sorumluluğunun yanı sıra hukuki sorumluluğu da yazarına aittir. Yayımlanan yazılarla, belge, resim, fotoğraf, istatistik, tablo vb. görsel malzemeyle ilgili olarak çıkabilecek hukuki sorunlarda **KÜLTÜRK** taraf ve muhatap değildir.

YAZIM KURALLARI

Sayfa Düzeni

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa ölçüleri aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	3 cm
Alt Kenar Boşluk	2.5 cm
Sol Kenar Boşluk	2.5 cm
Sağ Kenar Boşluk	2.5 cm
Paragraf Başı	1 cm
Yazı Tipi	DEVRA
Yazı Tipi Stili	Normal
Yazı Tipi Boyutu	12 punto
Blok Alıntı	İtalik (ana metinle aynı biçimde)
Manzum Kesitler	Soldan 1,5 cm girintili
Dipnot Metin Boyutu	10 punto
Paragraf Aralığı	6 nk (sonra)
Satır Aralığı	1,15
Metin iki yana yaslı olmalıdır.	

2. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

Öz/Abstract bölümünün yazı tipi **DEVRA**, yazı tipi stili **normal**, yazı tipi boyutu **10 punto**, ilk satır girintileri **0,75 cm** olacak şekilde sağ kenar ve sol kenar girintisi **1cm** olarak yazılmalıdır.

3. Makale içerisinde düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölüm, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

4. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun **Yazım Kılavuzu** esas alınmalıdır.

ATIF VE KAYNAKÇA KILAVUZU

KÜLTÜR Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen makalelerde kaynak gösterme konusunda APA sistemi benimsenmiştir. Bu sebeple, dergimize gönderilecek makalelerin aşağıdaki kaynak gösterme sistemine uygun olması gerekmektedir.

GENEL KURALLAR:

1. Kaynakçada gösterilen bütün eser künyelerinde (kitap, tez, makale, bildiri vs.) tarihten sonra gelen bağımsız her bir bilgi arasına nokta konur; virgül sadece yazar soyadından sonra kullanılır: Polat, Nazım Hikmet (1998). *Külliyyâtına Girmemiş Yazılarıyla Ömer Seyfeddin*. İstanbul: Arma Yayınları.
2. Metin içinde açıklama yapılması gereken durumlarda dipnot da kullanılabilir. Dipnotta bir yayına atıf yapılacaksa yine metin içindeki atıf sistemi uygulanır: "Bu konuda yapılan başlıca çalışmalar için bk. (Ünver 1993; Timurtaş, 1994).
3. Metin içinde yazarın adından bahsediliyorsa atıfta yazar adı yeniden yazılmaz: "Nitekim Özkul Çobanoğlu'nun (2007: 112-114) buna dair kayda değer tespitleri vardır."
4. Çeviren (çev.), tashih eden (tsh.), hazırlayan (haz.) vb. durumlarda bu isimler yazılırken eser isminden sonra nokta konulmalı ve parantez içinde ilgili kısaltma yapılarak kişinin ismi verilmelidir.

1. Kitaptan yapılan alıntı

Tek yazarlı kitaplar için:

Metin içinde: (Tulum, 2000: 76)

Kaynakçada: Tulum, Mertol (2000). *Tarihî Metin Çalışmalarında Usûl – Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*. İstanbul: Deniz Kitabevi.

İki yazarlı kitaplar için:

Metin içinde: (İsen ve Macit, 1992: 103)

Kaynakçada: İsen, Mustafa- Macit, Muhsin (1992). *Türk Edebiyatında Tevhidler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İkiden fazla yazarlı kitaplar için:

Metin içinde: (İpekten, vd., 2011: 103)

Kaynakçada: İpekten, Haluk-İsen, Mustafa-Toparlı, Recep-Okçu, Naci-Karabey, Turgut (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

2. Makaleden yapılan alıntı

Metin içinde: (Ünver, 1993: 57)

Kaynakçada: Ünver, İsmail (1993). “Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *AÜDTCF Türkoloji Dergisi*. S. XI. s. 51-90.

3. Bildiriden yapılan alıntı

Metin içinde: (Levend, 1960: 171)

Kaynakçada: Levend, Ağâh Sırrı (1960). “Bilinmeyen Bir Yazarın Bilinmeyen Bir Eseri: Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev Mesnevisi”. *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. s. 169-74.

4. Kitap bölümünden yapılan alıntı

Metin içinde: (Ceylan, 2002: 892)

Kaynakçada: Ceylan, Ömür (2002). “Edebî Geleneğimiz İçerisinde Tasavvufî Şiir Şerhleri”. *Türkler*. Editör: Hasan Celâl Güzel vd.. C. 5. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 891-5.

5. Tezden yapılan alıntı

Metin içinde: (Toprak, 2002: 213-4)

Kaynakçada: Toprak, Funda (2002). *Harezmi Türkçesinde Fiil*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

6. Ansiklopedi maddesinden yapılan alıntı

Metin içinde: (Okay, 1989: 101)

Kaynakçada: Okay, Orhan (1998). “Ahmed Midhat Efendi”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 100-103.

7. El Yazması eserden yapılan alıntı

Metin içinde: (Dervîş Hayâlî yz.: 63a)

Kaynakçada: Dervîş Hayâlî (yz.). *Ravzatü'l-envâr*. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih Bölümü. Nu: 2633.

8. Gazete yazısından yapılan alıntı

Yazarlı gazete yazısı için:

Metin içinde: (Bardakçı: 14.05.2020)

Kaynakçada: Bardakçı, Murat (14.05.2020). “Türkçe Fermanı Hakikaten Karamanoğlu Mehmet Bey'e mi Ait?”. *Habertürk*: 14 Mayıs 2020.

Yazarsız gazete yazısı için:

Metin içinde: (Milliyet: 27.05.2020)

Kaynakçada: *Milliyet* (27.05.2020). Üniversitelerde Dijital Sınav Dönemi.

9. Arşiv kaynaklarından yapılan alıntı

Metin içinde: (BOA. A. VKN. MHM. 1/15).

Kaynakçada: A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Vakanüvislik Kalemi Mühimme Evrakı

Not: Sadece arşiv kaynaklarının gösterimine mahsus olmak üzere dipnot sistemi kullanılabilir.

10. Elektronik kaynaklardan yapılan alıntı

Yayın tarihi ve sayfa numarası kayıtlı e-kitaptan yapılan alıntılarda:

Metin içinde: (Horata, 2019: 203)

Kaynakçada: Horata, Osman (2019). *Esrar Dede Divanı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı. e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-240609/esrar-dede-divani.html>. (Erişim Tarihi: 22.05.2020)

Yayın tarihi kayıtlı e-ansiklopediden yapılan alıntılarda:

Metin içinde: (Kesik, 2014)

Kaynakçada: Kesik, Beyhan (2014). "Avnî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/avni-fatih-sultan-mehmed-sultan> (Erişim Tarihi: 23.05.2020).

Yalnızca web sitesine yapılan atıflarda:

(Yalnızca web sayfasına atıf yapılacaksa metin içinde dipnot şeklinde gösterilir.)

<https://www.osmanliedebiyati.com/> (E.T.: 21.05.2020).

Elektronik kaynaklar kaynakçada gösterilirken yazar adı varsa normal Kaynakça içinde, yoksa diğer kaynakların sonuna **Elektronik Kaynaklar** başlığı altında eklenir.

Not: Web adresi yazılırken, sitenin genel sayfasının adresi değil, yazıya erişimi sağlanabilecek linkin verilmesine ve erişim tarihinin yazılmasına dikkat edilmelidir.

11. Sözlü kaynaklardan yapılan alıntılar

Sözlü kaynaklara derleme yapılan kişinin adı ve derlemenin yapıldığı tarih gösterilmelidir. Kaynakçada derleme yapılan kişiler "**Kaynak Kişiler**" başlığı altında sıralanmalıdır.

Metin içinde: (Aslan: 12.01.1983)

Kaynakçada: Aslan, Şeref (12.01.1983). *Derleme Konusu*. Derleme yeri (Köy. İlçe. İl): Kaynak kişinin yaşı

Aslan, Şeref (12.01.1983). *Bir Masal (Akıl ile Devlet)*. Arpaçay Mah.. Akçalar (Keçebörk) Köyü. Kars: 37.

Not: Sözlü kaynaklarda derleme yapılan kişinin adı ve derlemenin yapıldığı tarih gösterilmelidir. Kaynakçada derleme yapılan kişiler "**Kaynak Kişiler**" başlığı altında sıralanmalıdır.