

NÜSŞA

YIL: IX
SAYI: 28
2009/I

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Hicabi Kırlangıç

Mevlâna'da Senâî Etkileri

Derya Örs

Mesnevî Okumalarına İslâmî Bilimlerin Katkısı

Murat Sula

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi (Hayatı ve Eserleri)

Yusuf Karataş

Binbir Gece Masalları Üzerinde Bir Değerlendirme

Mehmet Şirin Çıkar / Abdülhadi Timurtaş

Siirt Yöresinde Konuşulan Arapçanın Temel Özellikleri

Tülay Yürekli

Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin Şahsî Hayatı

Hacı Yılmaz

Bir Gramerci Olarak 'Alî b. Mes'ûd el-Fergânî'nin Nahivle İlgili

Görüşleri ve Getirdiği Yenilikler

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 10 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: IX, Sayı/Issue: 28, 2009 / I

Nüsha

Yıl: 9, Sayı: 28, 2009/1

Altı Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

Oku A.Ş. Adına Sahibi
ve Yazı İşleri Müdürü

(Owner and Managing Editor)

Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Musa Yıldız

Yrd. Doç. Dr. Muhammet Hekimoğlu

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat

Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. A. Kazım Ürün (*Selçuk Ü.*)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz (*İstanbul Ü.*)

Prof. Dr. Azmi Yüksel (*Gazi Ü.*)

Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (*Ankara Ü.*)

Prof. Dr. Faruk Toprak (*Ankara Ü.*)

Prof. Dr. Halil Toker (*İstanbul Ü.*)

Prof. Dr. Hasan Çiftçi (*Atatürk Ü.*)

Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (*İstanbul Ü.*)

Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (*Gazi Ü.*)

Prof. Dr. Kenan Demirayak (*Atatürk Ü.*)

Prof. Dr. M. Sadi Çoğenli (*Atatürk Ü.*)

Prof. Dr. Mehmet Kanar (*İstanbul Ü.*)

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (*İstanbul Ü.*)

Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (*Atatürk Ü.*)

Prof. Dr. Mürsel Öztürk (*Ankara Ü.*)

Prof. Dr. N. Ünal Karaarslan (*18 Mart Ü.*)

Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (*Atatürk Ü.*)

Prof. Dr. Nimet Yıldırım (*Atatürk Ü.*)

Prof. Dr. Rahmi Er (*Ankara Ü.*)

Prof. Dr. Ramazan Tosun (*Selçuk Ü.*)

Prof. Dr. Recep Dikici (*Selçuk Ü.*)

Prof. Dr. Süleyman Tülüçü (*Atatürk Ü.*)

Doç. Dr. Altan Çetin (*Gazi Ü.*)

Doç. Dr. Celal Soydan (*Ankara Ü.*)

Doç. Dr. Derya Örs (*Ankara Ü.*)

Doç. Dr. Hicabi Kırlangıç (*Ankara Ü.*)

Yard.Doç.Dr. Erkan Göksu (*GOP Ü.*)

Türkçe Redaksiyon:

Dr. Kemal Tuzcu

İngilizce Redaksiyon:

Okt. Ahmet Kurnaz

Yönetim yeri:

Onurlu Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İrtibat (Correspondence Adress)

P.K. 147,

06442 Yenışehir-Ankara-Türkiye

Telefon: (312) 3605000

E-Posta: akademiknusha@gmail.com

Yıllık Abone Bedeli

(Annual Subscription Rates)

Kişiler (for individuals):

Yurt İçi: 20 YTL

Yurt Dışı (abroad): 30 \$

Kurumlar (for institutions):

Yurt İçi: 50 YTL

Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için

Banka hesap no:

Türkiye İş Bankası Ankara Cebeci Şubesi

(4205 1965985) (Muhammet Hekimoğlu

adına)

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

Tel: 0312-229 99 28

ISSN 1303-0752

ANKARA 2009

SUNUŞ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 27. sayısıyla tamamladığı sekizinci yılında, siz kıymetli okuyucularıyla buluşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Şarkiyat alanında önemli bir işlevi yerine getirmeye çalışsan Nüsha, kendine özgü üslubuyla yoluna devam etmenin haklı gururunu yaşamaktadır.

Elde edilen bu başarıda, değerli katkıları olan danışma kurullarıyla yazarlar ve redaksiyon görevini üstlenen değerli akademisyenlerin payı çok büyüktür. Emeği geçen herkese minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.

Dergimiz Şarkiyat alanında işgal ettiği önemli konunun farkında olarak, bilimsellik ve objektiflik temel ilkelere ödüün vermeden akademik hayata katkı sağlamaya devam etmektedir. Yıllarını bilime adanmış değerli bilim insanlarının deneyimleriyle genç akademisyenleri buluşturan bir platform olan Nüsha, bu güzide zincirin halkalarının birbirine daha sağlam tutunmasına büyük değer vermektedir.

Dergimizin yirmi yedinci sayısı, bilim dünyasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz ve beğeniyle okunacağına inandığımız, Arap, Fars ve Türk dilleri ve edebiyatlarıyla Ortaçağ Türk tarihi konulu sekiz makaleden oluşmaktadır.

Yirmi sekizince sayıda buluşmak ümidiyle esen kalın!

Nüsha

YAYIN İLKELELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslar arası çapta yayın yapan ve altı ayda bir yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Derginin amacı, şarkiyat alanında bilimsel bir platform oluşturmaktır.

3- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir disket bulunmalıdır. **Elektronik mektup yoluyla gönderilen ve içinde Arapça, Farsça, Urduca ve Osmanlı Türkçesi metin bulunan yazıların mutlaka bir çıktısı dergimize ulaştırılmalıdır.** Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışmayı yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

5- **Dergimize gönderilen çalışmalar, yayımlansın ya da yayımlanmasın, yazarlarına iade edilmez.**

6- **Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.**

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

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

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kâğıdı boyutunda “word belgesi” olarak yazılmalıdır (kenar boşlukları dört yandan 2,5 cm, 12 punto Times New Roman ve 1,5 satır arayla) ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

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

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

İÇİNDEKİLER

Hicabi Kırlangıç

Mevlâna'da Senâî Etkileri 7

Derya Örs

Mesnevî Okumalarına İslâmî Bilimlerin Katkısı 33

Murat Sula

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi (Hayatı ve Eserleri) 41

Yusuf Karataş

Binbir Gece Masalları Üzerinde Bir Değerlendirme 73

Mehmet Şirin Çıkar / Abdülhadi Timurtaş

Siirt Yöresinde Konuşulan Arapçanın Temel Özellikleri 87

Tülay Yürekli

Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin Şahsî Hayatı 113

Hacı Yılmaz

Bir Gramerci Olarak 'Alî B. Mes'ûd el-Fergânî'nin Nahivle İlgili

Görüşleri ve Getirdiği Yenilikler 123

CONTENTS

Hicabi Kırlangıç

Sanai's Influences on Mawlana 7

Derya Örs

The Contribution of the Islamic Sciences on the Mathnawi Readings 33

Murat Sula

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi (His Life and Works) 41

Yusuf Karataş

An Evaluation of the Thousand and One Nights 73

Mehmet Şirin Çıkar / Abdülhadi Timurtaş

The Basic Characteristics of Arabic Spoken in the Vicinity of Siirt.. 87

Tülay Yürekli

The Private Life of Atabek Imad al-din Zangi 113

Hacı Yılmaz

Some Thoughts of 'Alî b. Mas'ûd al-Fargânî as a Grammarian About
to Grammar and His Newnesses in Grammar 123

MEVLÂNA'DA SENÂÎ ETKİLERİ

Hicabi Kırılangoç*

Özet: Senâî, tasavvufî şiir geleneğinin öncüsü olarak kendisinden sonra gelen mutasavvıf şairler üzerinde etkili olmuştur. Birçok mutasavvıf şair, Senâî'yi şiirde örnek almış, eserlerinde Senâî'nin şiirlerinden alıntılar yapmış ve onun şiirlerine nazire yazmıştır. Bu şairler arasında yer alan Mevlâna'nın hem manzum eserlerinde, hem de mensur eserlerinde Senâî'nin şiirlerine çok sayıda atıf yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada bu atıf, etkilenme ve alıntılar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Senâî, Mevlâna, İran edebiyatı, tasavvuf.

SANAI'S INFLUENCES ON MAWLANA

Summary: Being the innovator of mystical poetry in Persian literature, Sanai's poetry had a tremendous influence upon Persian literature. Considered to be the first poet to use verse forms as the qasidah, the ghazal and the mathnavi to express the philosophical, mystical, and ethical ideas of sufism, he influenced subsequent poets of this tendency like Attar, Mawlana and Jami. Mawlana quoted Sanai's couplets in his works. We aimed to reveal Sanai's influence on the complete works of Mawlana.

Keywords: Sanai, Mawlana, Persian literature, sufism.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

MEVLÂNA'DA SENÂÎ ETKİLERİ

Giriş

Hakîm Senâî-yi Gaznevî, tasavvufî şiir geleneğinin gerçek anlamda öncüsü olarak kendisinden sonra gelen sûfî şairleri derinden etkilemiştir. Senâî'den önce tasavvufî duyuşla dubeytiler ya da rubailer söyleyen kimi sûfiler olmuşsa da, Farsçada tasavvufu şiirle buluşturan ilk şair Senâî'dir. Bu ise onu, bu geleneğe ilk sıraya yerleştirmektedir. Senâî'den sonra Farsça şiirde büyük şairler arasında önemli bir yer edinmiş olan Attar ve Mevlâna, Senâî'nin öncülüğünü benimsemişler ve şiir alanında ona "pîr" gözüyle bakmışlardır.

Mevlâna, Attar'dan sonra yetişen bir sûfî şair olarak hem Senâî'den, hem de Attar'dan etkiler ve izler taşımakta, şiirinde her iki şairi de kendine manevi öncü olarak görmekte, hatta *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de geçen bir rivayete göre, bu iki şairin eserlerinin okunup anlaşılmasını, kendi eserlerinin anlaşılması için ön koşul gibi görmektedir. *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de yer alan cümle şöyledir:

"Attar'ın sözlerini ciddiyetle okuyan, Senâî'nin sırlarını, Senâî'nin sözlerini itikatla okuyan ise bizim sözlerimizi anlar ve onlardan faydalanır¹."

Bununla birlikte, Mevlâna'nın daha çok Senâî'den etkilendiği söylenebilir. Mevlâna'nın yetiştiği çevrede de Senâî'nin çokça okunan bir şair olduğu bilinmektedir.

Çalışmamız, bir bölümü Mevlâna üzerine çalışmalar yapan kimi araştırmacılar ve mütercimler tarafından da çeşitli vesilelerle tespit edip belirttikleri etkilenmeleri tek bir çalışmada ve derli toplu bir biçimde ilgililerin dikkatine sunma amacıyla gerçekleştirilmiştir. Burada Abdülbâki Gölpmarlı'nın *Mektûbat* çevirisine yazdığı "Sunuş"ta sadece *Mektûbât*'ta geçen Senâî beyitlerine değil, *Divan-ı Kebir*'deki Senâî izlerine de değindiğini burada belirtmeliyim². Mevlâna'nın eserlerindeki Senâî izlerine dikkat çeken araştırmacıların zaman zaman kaynak belirtmede ihmalkâr davranmaları nedeniyle yeni araştırmacıların bu tespitlerden yararlanmalarında güçlükler ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın bir amacı da bu güçlüğü gidermektir. Ek olarak, daha önceki çalışmalarda hiç dikkat çekilmeyen kimi hususların da bu çalışmayla tespit edildiğini belirtelim.

Burada Mevlâna'nın bütün eserleri taranarak Senâî'nin izleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu etkilenmede Mevlâna'nın mensur eserlerinin durumuyla manzum eserlerinin durumu birbirinden farklıdır. Mensur eserlerde daha ziyade Senâî'nin şiirlerinden alıntılar göze çarpar. Manzum eserlere baktığımızda, Mesnevî'deki durumla *Dîvân-ı Kebir*'deki durum da nispeten farklıdır.

Bu kısa girişten sonra, Senâî'nin Mevlâna'nın eserlerine yansımalarını *Mesnevî*'den başlayarak tespit etmeye çalışacağız. Burada Senâî'nin şiirlerinden yapılan alıntılarının metnine, Mevlâna'nın eserlerindeki şekliyle yer verilecek, Senâî'nin eserlerinin mevcut basımında bu metinlerden farklılık varsa, bunlar belirtilecektir.

*Mesnevî*³

Mevlâna, *Mesnevî*'nin çeşitli kısımlarında Senâî'nin şiirlerine atıf yapmıştır. *Mesnevî*'de bazen Senâî'nin beyitleri zikredilerek açıklanmış, bazen de dolaylı olarak Senâî'nin görüş ve tavırları olumlu örnekler olarak sunulmuştur. "Altıncı Defter" dışında *Mesnevî*'nin bütün defterlerinde Senâî'nin adı çeşitli vesilelerle zikredilmiş ve onun şiirlerine göndermeler yapılmıştır.

Birinci Defter:

Birinci Defter'in 1762. beytinden sonra gelen başlık, Senâî'nin bir beytinin yorumuna ilişkin bölümün başlığı olup söz konusu bölümde Senâî'nin başlıkta da belirtilen şu beyti temel alınmıştır:

به هرچ از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

"*Seni yoldan alıkoyan söz ister küfür olsun ister iman; seni dosttan uzak düşüren sûret ister güzel olsun, ister çirkin.*"

Bu beyit, Senâî Dîvânının mevcut basımında aynı ibarelerle yer almaktadır⁴.

Birinci Defter'in 1906 ve 1907. beyitleri de Senâî Dîvânından alınmış olup bu 1905. beyitte Mevlâna bunu belirtmektedir:

بشنو این پند از حکیم غزنوی تا بیابی در تن کهنه نوی

"*Eski bedeninde bir yenilik bulmak için Gazneli bilgenin şu öğüdünü dinle.*"

Senâî'den alınan iki beyit:

ناز را رویی نباید همچو ورد چون نداری گرد بدخویی مگرد
زشت باشد روی نازیبا و ناز سخت بلشد چشم نابینا و درد

"*Nazlanmak için gül gibi bir yüz lâzım. Sende [böyle bir yüz] yoksa [bari] kötü huyun etrafında dolaşma. Yüzü çirkin olanın nazı da çirkindir. Kör gözün sancıması çetindir.*"

Senâî'nin bu beyitleri *Mesnevî*'nin veznedir. Fakat görüldüğü üzere bu iki beyit, kafiye bakımından *mesnevî* kalıbında değildir. Bu iki beytin birincisi, Senâî Dîvânında bir gazelin matla' beyti, ikincisi ise aynı gazelin beşinci beytidir. Şu farkla ki ikinci beyitteki "سخت" kelimesinin yerinde, Senâî Dîvânında aynı anlama gelen "صعب" kelimesi vardır⁵.

MEVLÂNA'DA SENÂÎ ETKİLERİ

Birinci Defter'in 2035-2045. beyitleri, Senâî'ye ait olduğu belirtilen iki beytin yorumlanmasıdır. Bu bölümün başlığında Senâî'ye ait olduğu belirtilen şu beyitler yer alır:

کار فرمای آسمان جهان آسمانهاست در ولایتِ جان
کوه های بلند و دریاهاست در ره روح پست و بالاهاست

“*Can vilayetinde dünya göğüne iş buyuran gökler vardır. Ruhun yolunda inişler çıkışlar, yüksek dağlar ve denizler vardır.*”

Bu beyitler, Senâî'nin *Hadîkatu'l-Hakîka* mesnevisinin vezninde (fâilâtün mefâilün feilün) olmakla birlikte eserin mevcut basımında yoktur. Hadîka'nın kimi yazma nüshalarında bu beyit muhtemelen vardır.

Üçüncü Defter:

2770. beyitte, Mevlâna, söylediklerini desteklemek için Senâî'nin *Hadîkatu'l-Hakîka*'sını dayanak alır:

در الهی نامه گر خوش بشنوی آن چنان گوید حکیم غزنوی

“*Güzel dinleyecek olursan Gazneli bilge İlahî-nâme'de şöyle söylemektedir.*”

Mesnevi'de bu beyti takip eden “در خور - در خور” کم فضولی کن تو در حکمِ قدر - در خور” (“*Kaderin hükmüne dair boş konuşup durma. Eşeğin kendisi lâyıktır eşek Kulağına.*”) beyti, Senâî'nin *Hadîka*'sında yer alan şu beytin uyarlanmış halidir⁶:

تو فضول از میانه بیرون بر گوش خر در خور است با سر خر

“*Boşboğazlık etmeyi bırak. Eşeğin kulağı eşeğin başına lâyıktır.*”

3748-3749. beyitlerde de *Hadîka*'ya gönderme yapılır:

ترک جوشش شرح کردم نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

در الهی نامه گوید شرح این آن حکیم غیب و فخر العارفین

“*Türk usûlü söyledim, yarı pişmiş yarı çiğ. Tamamını Gazneli bilgeden dinle. Gayp bilgisi, âriflerin övüncü [Senâî], İlahî-nâme'de açıklar bunu.*”

Mevlâna'nın bu beyitlerde Senâî'yi “gayb hekimi/bilgesi” ve “âriflerin övüncü” olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Mevlâna, burada maddî gıda ile manevî gıda konusunu ve akledenlerle aklını kullanmayanlar arasındaki farkı ele alırken Senâî'ye göndermede bulunur. Bu iki beyitten sonra gelen şu beytin (3750. beyit) anlam olarak Senâî'den alıntı olması kuvvetle muhtemeldir:

غم خور و نانِ غم افزایان مخور زان که عاقل غم خورد کودک شکر

“*Gam ye de gam artıranların ekmeğini yeme. Çünkü akıllı gam yer, çocuksa şeker.*”

Yukarıdaki beyte *Hadîka*'daki şu beyit ilham vermiş olmalıdır⁷:

غمِ جانِ خور که آن نان خورده است تا لبِ گورِ گرده بر گرده است

“*Ekmek yemiş canın tasasını çek ki o, mezarın ağzına dek gidip geri dönmüştür.*”

Ayrıca *Hadika*'daki şu beyit de Mevlâna'nın yukarıdaki beytiyle irtibatlı olabilir⁸:

غمِ خود خور ز دیگران مندیش توبرهٔ خویشتن بنه در پیش

“*Kendi tasanı kendin çek, başkalarından [ne gelecek diye] düşünme. Önüne kendi torbanı koy.*”

Yine Üçüncü Defter'de, *Mesnevî* hikâyelerinin amacını anlamayıp yanlış değerlendiren ve bu yüzden yersiz eleştirilerde bulunanlara değinilen bölümde, 4227-4228-4229. beyitler:

خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی بهرِ محجوبان مثال معنوی
که ز قرآن گر نبیند غیرِ قال این عجب نبود ز اصحابِ ضلال
کز شعاعِ آفتابِ پر ز نور غیرِ گرمی می نیابد چشمِ کور

“*Gazneli bilge, perdelenmişler için güzel bir manevi örnek verir: Sapıklık sahiplerinin Kur'an'da sözden başka bir şey görmemeleri şaşılabilir değildir. Körün gözü, ışıkla dolu güneş ışınlarından sıcaklıktan başka bir şey elde edemez.*”

Yukarıdaki beyitler, Senâî'nin şu beytinden mülhemdir⁹:

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نیابد چشمِ نابینا

“*Kur'an'dan görüntüden/yazıdan başka bir nasibinin olmaması şaşılabilir değildir. Çünkü körün gözü güneşten sıcaklıktan başka bir şey elde edemez.*”

Mevlâna, sapkınların *Kur'an*'ın içyüzüne vâkıf olamayacağını ve onda söz dışında bir şey bulamayacağını, dolayısıyla *Kur'an* çizgisindeki *Mesnevî*'yi de doğru anlayamayacağını Senâî'den destek alarak açıkladıktan sonra, 4292. beyitte, eleştiriler karşısında Senâî'nin öğüdünü tutacağını söyler:

نه بگیرم گفت و پند آن حکیم دل نگردانم به هر طعنی سقیم

“*Hayır, o bilgenin öğüdünü tutarım ve hastalıklı kınamalara bakım kalbimi bozmadım.*”

Bu beyitten hemen sonra gelen “tay ile annesinin su içerken seyislerin ıslık çalmalarından tayın huylanmasına ilişkin hikâye”nin (beyit: 4293 vd.) kaynağı *Senâî Dîvânı*'nda yer alan “*در مذمتِ دشمنان و*” (Düşmanların ve Câhillerin Yergisi Hakkında) başlıklı kaside olup yukarıya aldığımız beyitte sözü edilen öğüt de bu kasidededir. Böylece Mevlâna, kendisine eleştiri yöneltenleri zımnen düşman ve câhil olarak nitelemektedir. Senâî'nin kendi şiirini kıskanan câhil

MEVLÂNÂ'NIN SENÂÎ ETKİLERİ

düşmanlarına yönelik söylediği söz konusu yergi kasidesinin son iki beyti, *Mesnevî*'deki "Seyislerin Islık Çalmaları Yüzünden Tayın Su İçmekten Ürkmesine Dair Misal" başlıklı bölümde anlatılan kısa hikâyenin kaynağı ve dolaylı olarak Senâî'nin öğüdüdür¹⁰:

آن کرّه یی به مادرِ خود گفت چونکه ما آبی همی خوریم صغیری همی زنند

مادر به کرّه گفت برو بیهدده مگوی تا کارِ خویش کن که همه ریش می کنند

"*Sıpa, annesine dedi ki biz su içerken ıslık çalıyorlar. Annesi sıpaya dedi, git, boş konuşma da kendi işini yap. Çünkü hep boşuna yırtınıyorlar.*"

Dördüncü Defter:

624-651. beyitlerde anlatılan terazi taşı kilden olan aktarın hikâyesinin kaynağı Senâî'nin *Hadikatü'l-Hadîka*'sıdır¹¹.

1555. beyitte geçen "حکیم خوش دهن" diye nitelenen bilge, başta Ankaravî olmak üzere kimi *Mesnevî* şârihlerine göre Senâî'dir:

زین کند نفرین حکیم خوش دهن بر سواری کو فرو ناید ز تن

"*Bundan dolayı, güzel sözlü bilge, beden atından inmeyen biniciye lanet eder.*"

Yine Dördüncü Defter'deki 3347. beyitten önceki başlıkta yer alan beyit, kimi değişikliklerle Senâî'den alıntıdır:

چون نبی نیستی ز امت باش چون که سلطان نه یی رعیت باش

"*Peygamber değilsin madem, ümmetten ol. Sultan değilsin madem, riayetten ol.*"

Senâî'nin beyitlerinin aslı şu şekildedir¹²:

مردِ همت نه مردِ نهمت باش چون پیمبر نه یی ز امت باش

"*İstek adamı değil, himmet adamı ol. Peygamber değilsin madem, ümmetten ol.*"

Beşinci Defter:

2496. beyitten sonra gelen başlıkta Senâî'nin bir beyti yer almaktadır:

بیتِ من بیت نیست اقلیم است هزلِ من هزل نیست تعلیم است

"*Benim beytim beyit değil, bir ülkedir. Benim şakam şaka değil, öğretmedir.*"

Senâî'nin eserinin basımında bu beytin mısraları yer değiştirmiştir¹³:

هزلِ من هزل نیست تعلیم است بیتِ من بیت نیست اقلیم است

Dîvân-ı Kebir

Bu kısımda *Dîvân-ı Kebir*'de Senâî'nin izlerine ilişkin örneklerden söz edilecektir. Mevlâna'nın bazı gazellerinin Senâî'nin kaside ya da gazellerine nazire olarak söylendiği bu örneklerle ortaya

konulmuş olacaktır. Örnekler verilirken sadece matla' beyitler nakledilecektir¹⁴.

Aşağıda ilk beyti verilen gazel¹⁵, Senâî'nin aynı matlalı gazeline naziredir¹⁶. Şu farkla ki Senâî'nin gazelinde redif "bada" yerine "bad" şeklindedir.

معشوقه به سامان شد تا باد چنين بادا كفرش همه ايمان شد تا باد چنين بادا

"Sevgili uygun hale geldi; oldukça böyle olsun. Küfrü tümüyle iman oldu; oldukça böyle olsun."

Yukarıdaki matla beyti *Mecâlis-i Seb'a*'da da geçmektedir¹⁷.

Şu beyit, hem Senâî'nin bir kıtasında, hem de Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebir*'inde yer almaktadır¹⁸.

عشق را بو حنيفه درس نگفت شافعی را درو روایت نیست

"Ebu Hanife aşk dersi vermemiştir. Şafî'nin bu konuda rivayeti yoktur."

Şu farkla ki birinci mısram sonu Senâî *Dîvân*'ında "نگفت" yerine "نکرد" şeklinde kayıtlı olup anlamca herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır. Attar'ın da aynı redifli ve aynı mazmunlu bir gazelinin bulunduğunu yeri gelmişken belirtelim¹⁹. Ayrıca Senâî'nin şu beyti de yukarıdaki beyti andırmaktadır²⁰:

عالم علم نیست عالم عشق رؤیتِ صدق چون روایت نیست

"Aşk âlimi ilim âlimi değildir. Doğruluğun gözle görünür oluşu, rivayete benzemez."

Dîvân-ı Kebir'deki «کالصبر مفتاح الفرج» ("çünkü sabır rahatlığın anahtarıdır") redifli gazel²¹, Senâî *Dîvân*'ı basımında bir terci-i bendin son bölümü olarak yer alan, ama daha çok bir gazel görünümünde olan ve şu beyitle başlayan şiiri andırmaktadır²²:

ای کوب عالی درج وصلت حرامست و حرج

ای رکن طاعت همچو حج الصبر مفتاح الفرج

"Ey derecesi üstün olan yıldız, vuslatın haramdır, zordur. Ey ibadet rüknü hac ibadeti gibi olan; sabır rahatlığın anahtarıdır."

Mevlâna, şu beyitlerde Senâî'nin makam olarak üstünlüğünü dile getirir²³:

مرگ چنين خواجه نه کاری است خرد

گفت کسی خواجه سنایی بمرد

آب نبود او که به سرما فسرد

کاه نبود او که به بادی پرید

دانه نبود او که زمینش فشرد

شانه نبود او که به مویی شکست

"Biri dedi, Hâce Senâî öldü. Böyle bir zatın ölümü basit bir iş değildir. O saman değildi ki bir rüzgârla uçup gitsin. O bir su değildi ki soğuktan donsun. Tarak değildi ki bir saçla kırılsın. Tohum değildi ki yere gömülsün."

MEVLÂNÂ'NIN SENÂÎ ETKİLERİ

İlk beyit, Rûdekî'nin Sâmanlı dönemi şair ve ediplerinden Ebu'l Hasan Murâdî'ye yazdığı mersiyesinin ilk beytinden esinlenme olmalıdır²⁴:

مرد مرادی نه همانا که مرد
مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد
“Murâdî öldü, ama öylesine ölmedi. O zâtın ölümü basit bir iş değildir.”

پیشتر آ پیشتر چند از این ره زنی
چون تو منی من تو ام چند تویی و منی
“Daha yakına gel, daha yakına, daha ne zamana dek yol kesicilik edeceksin? Madem sen bensin, ben de senim, daha ne kadar benlik ve senlikten dem vuracağız?”

Yukarıdaki matla ile başlayan gazeli²⁵, Senâî'nin bir gazeliyle ibare ve anlam benzerliğine ve aynı vezne sahiptir. Dolayısıyla Mevlâna'nın bu gazeli Senâî'nin aşağıda matlaı verilen gazeline nazire olduğu söylenebilir²⁶:

آخر شرمی بدار چند از این بد خوبی
چون تو منی من توام چند منی و تویی
“Artık utanmayı bırak, daha ne Dakar bu kötü huyu sürdüreceksin? Madem sen bensin, ben de senim, daha ne kadar benli ve senlikten dem vuracağız?”

Mevlâna'nın aşağıdaki beyitle başlayan gazeli²⁷,

بزم و شراب لعل و خرابات و کافری
ملک قلندرست و قلندر ازو بری
“Eğlence, kırmızı şarap, meyhane ve kâfirlik kalenderin mülküdür; kalenderse ondan berîdir.”

Senâî'nin aşağıda matlaı verilen gazeline nazire olmalıdır²⁸:

عشق و شراب و ناز و خرابات و کافری
هر کس که یافت شد ز همه اندهان بری
“Aşk, şarap, naz, meyhane ve kâfirliği kim bulmuşsa, bütün üzüntülerden berî olmuştur.”

Mevlâna'nın aşağıda ilk beyti zikredilen gazeli²⁹,

ای وصل تو آب زندگانی
تدبیر خلاص ما تو دانی
“Ey ki senin vuslatın bengisudur, bizim kurtuluş tedbirimizi sen bilirsin.”

Senâî'nin şu beyitle başlayan gazelinin andırmaktadır³⁰:

ای چشم و چراغ آن جهانی
وی شاهد و شمع آسمانی
“Ey o dünyanın gözü ve ışığı, ey semavi sevgili, semavi mum.”
Yukarıda matlaı zikredilen gazelin sondan ikinci beytinde Mevlâna, Senâî'ye göndermede bulunur³¹:

این بود نصیحت سنایی
جان باز چو طالب عیانی
“Senâî'nin nasihati şudur: Müşahede yoluyla yakîne ermek istiyorsan canından geç.”

Bu beytin ikinci mısraı, ibare olarak değilse de anlam olarak Senâî'nin yukarıda değinilen gazelinin alınmış olmasıdır.

Mevlâna'nın aşağıda matlaı verilen gazeli³²,

با دل گفتم چرا چنینی تا چند به عشق همنشینی

“Gönlüme dedim, niçin böylesin? Ne zamana dek aşkla hemdem olacaksın?”

Senâî'nin aşağıdaki beyitle başlayan gazelini andırmaktadır³³:

تو آفت عقل و جان و دینی تو رشک پری و حور عینی

“Sen aklın, canın ve dinin afetisin. Sen peri ve hurilerce kiskanılsın.”

Mevlâna'nın Mensur Eserlerinde Senâî İzleri

Bilindiği gibi, *Fîhi Mâfîh* ve *Mecâlis-i Seb'a*, Mevlâna'nın vaaz ve sohbetlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan eserlerdir. Bu eserlerde yer alan konuşmalar, ayet ve hadislerin yanı sıra Mevlâna'nın kendisine ve başka şairlere ait olan şiirlerden alıntılanan beyitlerle süslenmiştir. Bu beyitler arasında Senâî'ye ait olanlar ağırlıktadır denilebilir. Mevlâna'nın çeşitli vesilelerle yazdığı ve dönemin çeşitli yönlerini de yansıtan mektuplarının bir araya getirildiği *Mektûbât*'ta da Senâî'nin beyitlerine rastlanır.

Çalışmamızın bu bölümünde Mevlâna'nın mensur eserlerinde Senâî'den alınmış beyitler tespit edilmeye çalışılmıştır.

*Fîhi Mâfîh*³⁴:

Aşağıdaki beyit, Senâî'nin iki beytinin özeti gibidir³⁵:

دعوی عشق کردن آسان است لیک آن را دلیل و برهان است

“Aşk iddiasında bulunmak kolaydır. Fakat bunun delil ve kanıtı vardır.”

Senâî'nin bu beyti andıran iki beyti:

دعوی عشق و عقل گفتار است معنی عقل و عشق کردار است

عاشقی کار شیرمردان است نه به دعویست بل به برهان است³⁶

“Aşk ve akıl iddiası kolaydır. Aklın ve aşkın anlamı fiyledir. Âşıklık, yiğitlerin işidir. İddiayla değil, delilledir.”

Şu beyit, bir iki ibare değişikliğiyle Senâî'den iktibastır³⁷:

از خرد پر داشت عیسی بر فلک پرید او

گر خرش را نیم پر بودی نماندی در خری

“İsa'nın akıldan kanadı vardı, böylece göğe uçtu. Eüğünin yarım kanadı olsaydı eşeklikte kalmazdı.”

Bir başka alıntı:

بوته خود گویدت چو پالودی که زری یا مس زر اندودی³⁸

“Süzüp damıttığın zaman pota altın mı, bakır mı yoksa altın kaplama mı olduğunu sana söyler.”

MEVLÂNÂNA'DA SENÂÎ ETKİLERİ

بانگ خوش دار چون به کوه آیی کوه را بانگ خر چه فرمایی^{۳۹}
“Dağa geldiğinde güzel seslen. Dağa karşı ne diye eşek sesi çıkarıyorsun?”

ذکر نیکان محرص نیکيست همچو مطرب که باعث سیکيست^{۴۰}
“Nasıl mutribin anılması akla şarap getirirse, iyilerin anılması da, iyiliği teşvik eder.”

Şu beyit *Fîhi Mâfih*'te iki ayrı yerde geçmektedir:

همه چیز را تا نجویی نیایی جز این دوست را تا نیایی نجویی^{۴۱}
“Her şeyi aramadıkça bulamazsın. Ancak bu sevgiliyi bulmadıkça aramazsın.”

آسمانهاست در ولایتِ جان کار فرمای آسمانِ جهان^{۴۲}
“Can vilayetinde dünya göğüne iş buyuran gökler vardır.”

قول باری شنو از باری که حجابست صنعت قاری^{۴۳}
“Yaratıcı'nın sözünü Yaratıcı'dan dinle. Çünkü Kur'an okuyucusunun sanatı perdedir.”

Mecâlis-i Seb'a:

Mecâlis-i Seb'a'da da Senâî'nin şiiirlerinden çok sayıda alıntı yapılmıştır. Bu alıntılarının tümü aşağıda gösterilmiştir:

“Birinci Meclis”te yer alan beyitler:

Şu beyitler Senâî'nin *Hadîkatu'l-Hakîka*'sındandır⁴⁴:

مثلت هست در سرای غرور مثل یخ فروش ریشابور
در تموز آن یخک نهاده به پیش کس خریدار نی و او درویش
یخ گدازان شده ز گرمی و مرد با دل دردنلک و با دم سرد
این همی گفت و اشک می بارید که بسی مان نماند و کس نخرید

“Aldanış sarayında senin durumun, Nişaburlu buz satıcısının durumu gibidir. Temmuz'da buz parçasını önüne koymuş [bekler]. Kimse alıcı çıkmaz, o ise yoksuldur. Bu sıcaktan erimeye başlar; adamsa yüreği dertli, iç geçirip durur.”

Şu beyit de Senâî'nin *Hadîkatu'l-Hakîka*'sındandır⁴⁵:

تو مرا دل ده و دلیری بین روبه خویش خوان و شیری بین
“Sen bana yürek ver de gör yiğitliği. Tilkin olduğumu söyle de gör aslanlığı.”

Şu beyitler ise *Senâî Divânı*'ndandır⁴⁶:

چو آمد روی مه رویم^{۴۷} که باشم من که من باشم
که من خود آن زمان هستم که من بی خویشتن باشم
مرا گر مایه ای بینی بدان کان مایه او باشد
برو گر سایه ای بینی بدان کان سایه من باشم

چو او با من سخن گوید چو یوسف وقت لا باشد
چو من با او سخن گویم چو موسی وقت لن باشم
سخن پیدا و پنهان است او آن دوستتر دارد
که او با من سخن گوید من آنجا چون سخن باشم

“Ay yüzlü sevgilimin yüzü çıkagelince ben kimim ki ben olayım? Ben ancak kendimden sıyrıldığım zaman benim. Bende bir öz görürsen bil ki o öz odur. Orada bir gölge görürsen bil ki o gölge benim. O benimle konuşurken Yusuf gibi “lâ” vaktidir. Ben onunla konuşurken Mûsa gibi “len [terânî]” vaktimdir. Söz hem açık, hem gizlidir, ancak o, kendisi benimle konuşurken benim söz kesilmemi daha çok sever.”

Aşağıdaki iki beyit, Senâî Behram Şah için yazdığı methiye kasidesinden alınmıştır⁴⁸:

گرد رخت صف زده لشکر دیو و پری
صلح جدا کن ز جنگ زانکه نه نیکو بود
ملک سلیمان تراست گم مکن انگشتری
دستگه شیشه گر پایگه گازری

“Cin ve peri ordusu saf bağlamış çevrende; Süleyman mülkü senin, yüzüğünü yitirme. Barışı savaştan ayır, çünkü camcı atölyesi çamaşırhane olursa güzel olmaz.”

Hadîkatu'l-Hakîka'dan alınan şu beyitlerde ise bir iki yerde ibare farklılığı vardır⁴⁹:

زنگنی یافت آینه در راه
بینی پخش دید و رویی زشت
چون بر او عیبش آینه ننهفت
چون بر او آتش و رخ از انگشت
چون بر او عیبش آینه ننهفت
چون بر او آتش و رخ از انگشت
چون بر او عیبش آینه ننهفت
چون بر او آتش و رخ از انگشت
چون بر او عیبش آینه ننهفت
چون بر او آتش و رخ از انگشت
چون بر او عیبش آینه ننهفت
چون بر او آتش و رخ از انگشت

“Bir zenci yolda bir ayna buldu. Bakınca aynada kendi yüzünü gördü. Yayvan bir burun gördü, çirkin bir surat, ateş gibi gözler, kömür gibi yüz. Ayna onun kusurunu gizlemedi diye onu hemen yere çalıp söylendi: Böyle çirkinliğe sahip olan, horlanarak yere atılır elbet. Benim gibi işe yarar olsaydı, bu yolda horlanmış kalır mıydı?”

Aşağıdaki iki beyit, Senâî Dîvânı'ndaki bir kasideden alınmıştır⁵⁰:

بس روشن است روز ولیک از شعاع روز
بی روزند از آنکه همه بسته روزند
از خوی زشت دشمن آن خوی و خاطرند
وز درد چشم دشمن خورشید روشنند

“Gün pek aydınlıktır, ama gün ışığına kapalıdır hepsi. Çünkü hepsi kapatmıştır penceresini. Çirkin huyları yüzünden güzel huy ve düşünceye düşmandırlar. Gözleri hasta olduğundan aydınlık güneşe düşmandırlar.”

MEVLÂNÂ'DA SENÂÎ ETKİLERİ

Şu beyitlerse yine *Senâî Dîvânı*'ndan olup yukarıdaki beyitlerin de yer aldığı kasidenin son iki beytidir⁵¹:

آن کرّه یی به مادرِ خود گفت چونکه ما آبی همی خوریم صغیری همی زنند
مادر چه گفت؟ گفت برو بیهده مگوی تا کارِ خویش کن که همه ریش می کنند

“Sıpa, annesine dedi ki biz su içerken ıslık çalıyorlar. Peki ne demiş anası? Demiş, git, boş konuşma. Sen kendi işine bak, onlar boşuna yırtınıyorlar.”

Bu beyitler, yukarıda *Mesnevî* bahsinde belirtildiği üzere Üçüncü Defter'de geçen “ıslıktan ürken tay” hikâyesinin de kaynağıdır. Bu arada belirtelim ki ikinci beytin özgün şekli buradakinden biraz farklıdır.

Şu beyit *Hadîka*'dan iktibastır⁵²:

حکما را بود به خوان جلال لقمه و نطق و سحر هر سه حلال

“Celâl sofrasında hikmet sahiplerine lokma da helaldir, konuşmak da, sihir de.”

Şu beyit de *Hadîka*'dandır⁵³:

با خودی از اثیر چون گذری هیزمی از سعیر چون گذری

“Kendindeyken ateş küresi (Esîr)ni nasıl geçersin? Sen odunsun, harlı ateşten nasıl geçersin?”

Dîvân-ı Kebir bahsinde de zikrettiğimiz şu beyit *Senâî Dîvânı*'ndan کافیyesine bir “elif” eklenerek Mevlânâ'nın bir gazelinin matla beyti olmuş, oradan da *Mecâlis-i Seb'a*'ya alınmıştır⁵⁴:

معشوقه به سامان شد تا باد چنین بادا کفرش همه ایمان شد تا باد چنین بادا

“Sevgili uygun hale geldi; oldukça böyle olsun. Küfrü tümüyle iman oldu; oldukça böyle olsun.”

Aşağıdaki iki beyit de *Hadîka*'dan iktibas olup ikisinde de küçük ibare değişiklikleri görülmektedir⁵⁵:

بر سر دانه مرغکی صد بار بنگرد پیش و پس یمین و یسار

جان او بهر آن بد اندیش است کش غم جان ز عشق نان بیش است

“Zavallı kuş, yem tanesinin başında yüz kez öne arkaya, sağa sola bakınır. Gönlünde kuşku olması şundandır: Can derdi ekmek aşkıandan fazladır.”

Şu iki beyit de *Senâî*'den alınmış olup son mısra *Senâî*'nin basılı eserinde farklıdır⁵⁶:

منگر اندر بتان که آخر کار نگرستن گرستن آرد بار
اول آن یک نظر نماید خرد بعد از آن مرغ جست دانه ببرد

“Güzellere bakma, çünkü sonunda bakmak ağlamak doğurur. O bir tek bakış önce küçük görünür; ondan sonra kuş fırlar, yemi kapıp götürür.”

Aşağıdaki beyitler, küçük değişikliklerle Senâî’den alınmıştır⁵⁷:

هر آن کو ب تو دل بندد همی بر خویشان خندد
که جز همچون توانا اهلی چو تو دلدار نپسندد
ور از نو کیسه عشقی را به دست آری تو از شوخی
قبایا کز تو بر درد کمرها کز تو بر بندد
و گر تو نیستی جز جان چنان بستانم از تو دل
که یک چشمت همی گرید دگر چشمت همی خندد

“Sana gönül bağlayan kendine gülmüş olur. Çünkü ancak senin gibi ehil olmayan, senin gibi bir sevgiliyi beğenir. Şuhluğunla bir taze zenginın aşkını elde etsen, o senin yüzünden yurtlanır, senin yüzünden olmadık işlere kalkışır. Sen candan başka bir şey değilsen gönlümü senden öyle alırım ki senin bir gözün ağlar, bir gözün güler.”

Aşağıdaki beyit, bir kelime değişikliğiyle Senâî’den alınmıştır⁵⁸:

مهر کز عقل بود کم نشود مردم از عاقلان دژم نشود

“İnsanlar akıl sahiplerinden rahatsız olmaz. Akıldan kaynaklanan sevgi azalmaz.”

İkinci Meclis:

Mecâlis-i Seb'a’nın “İkinci Meclis”inde Senâî’den üç iktibas vardır. Bunları sırasıyla aşağıda zikrelelim.

İlk alıntıda bir kasidenin çeşitli beyitleri bir araya getirilmiştir⁵⁹:

بس که شنیدی صفت روم و چین خیز و بیا ملک سنایی بین
تا همه دل بینی بی حرص و بخل تا همه جان بینی بی کبر و کین
پای نه و عرش به زیر قدم دست نه و ملک به زیر نگین
گاه ولی گوید هست او چنان گاه عدو گوید هست او چنین
او ز همه فارغ و آزاد و خوش چون گل و چون سوسن و چون یاسمین

“Çok duydun Rûm’un ve Çin’in niteliklerini, kalkıp gel de gör Senâî ülkesini. Hırs ve cimrilikten arınmış gönül görürsün hep. Kibirsiz ve kinsiz can görürsün hep. Ayak olmadan, arş ayaklarının altında kalsın. El olmadan, ülke senin egemenliğine girsin. Kimi zaman dost der ki o şöyledir. Kimi zaman düşman der ki o böyledir. O herkesten ayrı, bağımsız ve hoş; gül gibi, zambak gibi, yasemin gibi.”

Sonraki alıntı, *Hadika*’nın “Hilim, Siyaset ve Padişahın Raiyete Tahammülüne Dair Hikâye” başlıklı bölümün çeşitli beyitlerinden anlamlı bir seçme yapılarak oluşturulmuştur⁶⁰:

MEVLÂNÂ'DA SENÂÎ ETKİLERİ

کای زما همچو شیر خون آشام	گفت یک روز صوفیی به هشام
هر کجا مسجدی گدایی توست	روستا پر ز بی نوایی توست
نان تو گر سپید شد چه عجب	خون ما شد ز تو سیاه چو شب
این همی گفت های های گری	پیش هشام کوفی از ضجری
لیک از حلم نوش کرد آن جام	گرم شد زان حدیث گرم هشام
لیک نر راه جهل و استخفاف	گفت خواهند کهتران انصاف
اینست بخشودم آنت بخشیدم	آن شنیدم من از تو این دیدم
مالش شاه و تاج سر دارد	کانکه او دانش و خطر دارد
انتقام از ادب نداند خام	ستم از مصلحت نداند عام
بهر خفاش کی نهران گردد	آفتابی که در جهان گردد
گرچه خفاش از او به رنج آمد	آفتاب اصل چرخ و گنج آمد

“Bir gün bir sûfi, Hişâm’a şöyle dedi: Ey süt içer gibi bizden kan içen! Köyler senin yüzünden yoksullukla dolu. Nerde mescit varsa, senin yüzünden orda dilenciler var. Senin yüzünden kanımız gece gibi simsiyah kesildi. Senin ekmeğın beyazsa, şaşılacak bir şey mi? Kûfeli, derdi yüzünden Hişâm’ın huzurunda bunları söyleyip hıçkırarak ağlıyordu. Bu soğuk söz yüzünde Hişâm kızdı, fakat sabırla öfkesini içine attı. Dedi, alttakiler adalet isteyebilirler, ama câhillik ederek, küçük düşürerek değil. Senden bunca şey duydum, onca şey gördüm; senden duyduklarımı da bağışladım, gördüklerimi de. Çünkü bilgisi ve sezgisi olan şahın verdiği cezayı başına tac eder. Avam, maslahattan zulmü ayıramaz. Câhil, terbiyeden intikamı ayıramaz. Dünyada dolaşan güneş, bir yarasa için ne diye gizlensin? Yarasa ondan ızdırap duysa da güneş göğün esası ve hazinesidir.”

İkinci Meclis’te Senâî’den yapılan son alıntı, bir kasidenin ilk beyitleridir⁶¹:

طرب ای نیکوان شیرین کار	طلب ای عاشقان خوش رفتار
تا کی از کعبه هین در خمار	تا کی از خانه هین ره صحرا
در قدح جرعه ای و ما هشیار	در جهان شاهدهی و ما فارغ
زین سپس گوش ما و حلقه یار	زین سپس دست ما و دامن دوست
گرد این خاک توده غدار	خیز تا زاب روی بنشانیم
نفس زنگی مزاج را بازار	ترکتازی کنیم و در شکنیم

“A güzel davranışlı âşıklar, arayıp isteyin. A tatlı işler yapan iyiler, neşelenin. Ne zamana dek evi bırakıp sahranın yolunu tutacaksınız? Daha ne zaman dek Kâbe’den çıkıp meyhanede kalacaksınız? Dünyada sevgili var, ama biz ondan müstağniyiz. Kadehte bir yudum var, ama bizim aklımız başımızda. Bundan böyle

elimiz sevgilinin eteğinde olacak. Bundan böyle kulağımızda yârin halkası olacak. Kalk da şu gaddar toprak yığınının tozunu yüzşuyumuzla yıkayıp arıtalım. Saldırıya geçip de yamyam mizaçlı nefsi perişan edip yenilgiye uğratalım.”

Üçüncü Meclis:

Üçüncü Meclis'te Senâî'den alıntı vardır. Birinci alıntı şudur *Hadîka*'dandır⁶²:

عارفان چون دم از قدیم زنند های و هو را میان دو نیم زنند

“*Ârifler ‘kadîm’den söz edince, hayhuyu ortadan ikiye ayırırlar.*”

İkinci alıntı ise Senâî'nin bir gazelindedir⁶³:

از زلف بیاموز کنون بنده خریدن	کز چشم بیاموخته ای پرده دریدن
فریاد رس آن را که به دام تو در افتاد	یا نیست ترا مذهب فریاد رسیدن
ما صبر گزیدیم به دام تو که در دام	بیچاره شکاری خفه گردد ز طپیدن
زین رو که رضای تو به اندوه تو جفتست	اندوه تو ما را چو شکر شد به چشیدن
زین روی نیاریم غمت خورد به یک بار	زیرا که شکر هیچ نماند ز مزیدن
بشنو سخن بنده سنایی و مکن جور	کارزد سخن بنده سنایی به شنیدن

“*Şimdi köle satın almayı, zülüften öğren; gözden, perde yırtmayı öğrendiğin gibi. Tuzağına düşenin imdadına yetiş. Yoksa senin imdada yetişme âdetin yok mu? Biz, senin tuzağında sabrı yeğledik, çünkü tuzakta zavallı av, çırpındıkça boğulur. Senin rızan hüznünle eş olduğu için, senin hüznünü tatmak bize şeker gibidir. Bu yüzden hüznünü bir çurpıda yutamıyoruz. Çünkü yalaya yalaya hiç şeker kalmaz. Kul Senâî'nin sözünü dinle de ceفا etme. Çünkü kul Senâî'nin sözü dinlenmeye değer.*”

Dördüncü Meclis:

Bu kısımda Senâî'den yapılmış üç alıntıdan biri, *Seyru'l-İbâd ile'l-Me'âd*'dan olup seçilen ve çeşitli ibare değişikliğine uğrayan beyitler kaynak metinde genelde birbirini takip eden beyitler değildir⁶⁴:

آن عزیزان که پرده عینند	در خرابات قاب قوسینند
گاه در عقبه مجاهده اند	گاه در مجلس مشاهده اند
همه هم باده اند و هم مستند	همه هم نیستند و هم هستند
نیست گشته همه ز غیرت هست	علم بی نیازی اندر دست
جسمشان تا ولایت آدم	اسمشان تا نهایت عالم
خمشانی ز جان به آیین تر	ترشانی ز قند شیرین تر
جان فروشان بارگاه عدم	خرقه پوشان خانقاه قدم
همه از روی افتقار و وله	لا شده در جمال الا الله

MEVLÂNÂ'DA SENÂÎ ETKİLERİ

همچو ماهی رونده بر فلکی	نور دیدم درو رونده یکی
خرقه هاشان به تابش پر نور	که همی کرد از آن ولایت دور
خواستم تا از آن رفیق شوم	خواستم تا در آن طریق شوم
پیشم آمد خموش لیک فصیح	عاشقی زان صف سقیم صحیح
هم بدین جا که جای تو رهست	دست بر من نهاد و گفت که بیست
رشته در دست صورت است هنوز	باز پر سوی لا یجوز و یجوز

“Göz perdesi olan o azizler, harâbâtta “iki yay arası kadar” (kâb-ı kavsey⁶⁵)dırlar. Kimi zaman mücâhede yokuşunda, kimi zaman müşâhede meclisindedirler. Hepsi hem şaraptır, hem de sarhoş; hepsi hem yoktur, hem de vardır. Var’ın gayretinden hepsi yok olmuş, müstağnilik sancağı ellerindedir. Cisimleri Âdem vilâyetine varırken isimleri âlemin bitimine dek varır. Candan daha şen suskunlardır onlar; şekerden daha tatlı ekşilerdir onlar. Yokluk dergâhının can satıcıları, ezel tekkesinin dervişleri... Hepsi yoksulluk ve hayranlıktan, eşsiz ilahın cemâlinde yok olmuştur. Onda yürüyen bir nur gördüm; felekte ay gibi ilerleyen bir nur. O vilayetten uzaklaşıyordu; hırkaları ışıl ışıl parlıyordu. O yola girmek istedim, onlarla arkadaş olmak istedim. O safta yer alan hasta, ama sağlıklı bir âşık yanıma geldi. Suskundu fakat güzel konuşuyordu. Elini omzuma koyup dur, dedi, bu yer senin yerin değil. “Câizdir-câiz değildir” diyarına doğru yeniden uç; ipin hâlâ dışyüzün elindedir.”

Sonraki alıntı ise Senâî’nin küçük bir gazelinin tamamıdır⁶⁶:

دلا جای آن بت ندانی چه جویی	تتا پای این ره نداری چه پویی
چو بر لافگاه سر چارسویی	از این رهروان مخالف چه چاره
که در عقل رعناست آن تنگ خوبی	اگر عاشقی کفر و ایمان یکی دان
تو آبی و پنداشتی سبویی	تو جانی و انگلشتستی که شخصی
جز این دوست را تا نیایی نجویی	همه چیز را تا نجویی نیایی
چو تو در میانه نباشی تو اوئی	یقین دان که تو او نباشی ولیکن

“A beden, bu yolu yürüyecek ayağın yok, ne diye yekinirsin? A gönül, o dilberin yerini bilmiyorsun, ne diye ararsın? Dört yolun başında durup dil dökse de bu farklı yönlerle giden yolculardan ne çare? Âşıksan, küfürle imanı bir bil. Çünkü o kötü huyluluk akıl açısından güzeldir. Sen cansın, ama sandın ki bedensin. Sen susun, ama sandın ki testisin. Her şeyi aramadıkça bulamazsın, ancak bu sevgiliyi bulmadıkça arayamazsın. Emin ol, sen o olamazsın, ama sen arada olmadığında sen osun.”

Dördüncü Meclis’te İsrailoğullarından olan Âzîm’in kıssası anlatılırken Senâî’nin konuya uygun düşen şu beyti nakledilir⁶⁷:

چندت اندوه پیرهن باشد بوک آن پیرهن کفن باشد

“*Daha ne kadar gömlek tasan olacak? Belki de o gömlek sana kefen olacak.*”

Dördüncü Meclis'te Senâî'den yapılmış son alıntı, onun öğüt içerikli bir kasidesinin birbirini takip etmeyen, fakat konu bakımından uyumlu olan yedi beytinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir kitadır⁶⁸:

ای خداوندان مال الاعتبار	ای خداوندان قال الاعتذار الاعتذار
پند گیرید ای سیاهیستان گرفته جای پند	عذر خواهید ای سپیدیتان دمیده بر عذر
پیش از آن کین جان عذر آور فروماند ز نطق	پیش از آن کین چشم عبرت بین فروماند ز کار
در جهان شاهان بسی بودند کز گردون ملک	تیرشان پروین غسل بود و سنان جویا گذار
بنگرید اکنون بنات النعش وار از دست مرگ	تیرهاشان شاخ شاخ و نیزه هاشان تار تار
در تو حیوانی و شیطانی و رحمانی درست	از شمار هر که باشی آن بوی روز شمار
باش تا از صدمت صور اسرافیلی شود	صورت خوبت نهران و سیرت زشت آشکار

Ey mal sahipleri, ibret alın, ibret alın. Ey söz sahipleri, özür dileyin, özür dileyin. Ey öğüt yerlerini siyahlık kaplamış olanlar öğüt alın. Ey yanaklarında aklar bitmiş olanlar, özür dileyin; bahaneler getiren şu can konuşamaz hâle gelmeden önce, ibretler gören şu göz işe yaramaz olmadan önce. Dünyada nice şahlar vardı ki saltanatlarının göğünden okları Ülker yıldızına ulaşır, mızrakları ikizler burcunu delerdi. Şimdiyse bakın, ölüm yüzünden Büyük Ayı yıldızları gibi okları bölük pörçük, mızrakları tel tel olmuş. Sende hayvânî, şeytânî ve rahmânî [boyut] var. Hangisinden sayılırsan hesap günü o olursun. Sen dur bakalım. İsrâfil sûra üfleyince güzel yüzün kaybolup çirkin yapın açığa çıkacak.”

Beşinci Meclis:

Bu bölümde Senâî'den bir alıntı vardır⁶⁹:

آن شنیدی که رفت نادانی	به عیادت به درد دندان
گفت بادست ازین مباحث حزین	گفت آری ولی به نزد تو این
بر من این غم چو کوه پولادست	چون تو زین فارغی ترا بادست

“*Duydun mu, bilmeyen biri, dişi ağrıyan birini ziyaret gitmiş. Yeldir, demiş, bundan dolayı üzülme. [Hasta] demiş, evet, ama bu sana göre öyle. Sancı senin olmadığından senin için yeldir.*”

Altıncı Meclis:

Mecâlis-i Seb'a'nın en kısa bölümü olan Altıncı Meclis'te de Senâî'nin bir kasidesinin çeşitli beyitlerinin bir araya getirilmesinden oluşan üç beyitlik bir alıntı vardır⁷⁰:

به هرچ از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

MEVLÂNÂ'DA SENÂÎ ETKİLERİ

به هرچ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا
نیایی خار و خاشاکی در این ره جز به فراشی
کمر بست و به فرق استاد در راه شهادت لا
چو لا از صدر انسانی فکندت در ره حیرت
پس از نور الوهیت به الله آی ار الا

“*Seni yoldan uzak düşüren, ister küfür olsun, ister iman [sana engeldir]. Seni dosttan geri bırakan her şey çirkin de olsa, güzel de olsa [ayak bağıdır]. Bu yolda çerçöpten başka bir şey bulamazsın, ancak süpürmekle [bu yol temizlenir]. ‘Lâ’ (yok), şehadet yolunda bel bağlayıp en başta durur. ‘Lâ’, insanlığın baş köşesinden seni hayret yoluna attığına göre, ‘illâ’dan hareketle ulûhiyet nuruyla Allah’a gel.*”

Yedinci Meclis:

Bu bölümde Senâî’den bir çok alıntı yapılmıştır. Aşağıdaki beyit, Senâî’nin iki beytinin özeti niteliğindedir:

دعوی عشق کردن آسان است لیک آن را دلیل و برهان است⁷¹

“*Aşk iddiasında bulunmak kolaydır. Fakat bunun delil ve kanıtı vardır.*”

Senâî’nin yukarıdaki beyte benzer beytleri:

دعوی عشق و عقل گفتار است معنی عقل و عشق کردار است

عاشقی کار شیرمردان است نه به دعویست بل به برهان است⁷²

“*Aşk ve akıl iddiası kolaydır. Aklın ve aşkın anlamı fiyledir. Aşıklık, yiğitlerin işidir. İddiayla değil, delilledir.*”

Bu bölümdeki şu beyit de iki küçük değişiklikle Senâî’den alıntıdır⁷³:

بوده بیند هر آنکه جانورست آنکه نابوده دید او دیگرست

“*Canı olan, mevcut olanı görür. Mevcut olmayanı gören ise başkadır.*”

Şu beyitler, Senâî’nin bir tercî-i bendinden seçilmiştir⁷⁴:

ای قوم از این سرای حوادث حذر کنید خیزید سوی عالم علوی سفر کنید
جان کمال یافته در قالب شما وانگه شما حدیث تن مختصر کنید
عیسی نشسته پیش شما وانگه از سغه دلتان دهد که بندگی سم خر کنید
ای روحهای پاک در این توده های خاک تا کی چو حس اهل سقر مستقر کنید
دیر است تا دمامه دولت همی زنند ای زنده زادگان سر از این خاک بر کنید

“*Ey bu olaylar sarayına mensuplar, sakının. Kalkıp yüce âleme doğru yola çıkın. Bedeninizde kemal bulmuş can var. Siz de beden lafını uzatmayın, kısa kesin. İsa karşınızda oturuyor, eşeğin toynağına akılsızca kulluk etmeye gönlünüz elverir mi? Ey temiz ruhlar, bu*

toprak yığınlarında ne zamana dek cehennem ehlinin duygusuyla yerleşip kalacaksınız? Ey dirilerin oğulları, bu topraktan kaldırın başınızı diye çok zamandır devlet borazanı çalınıp duruyor.”

Aşağıdaki beyit, kimi tasarruflarla Senâî’den alınmıştır⁷⁵:

هر که او اندر شبی یک شربت وصل تو خورد چون نماند آن شراب او داند از رنج خمار

“Bir gece sana kavuşma şarabını içen, o şarap kalmayınca mahmurluğun ızdırabından bunu anlar.”

Şu beyit, *Mecâlis-i Seb’a*’da yer alan son Senâî beytidir⁷⁶:

جان پاکان غذای پاک خورد مار باشد که باد و خاک خورد

“Temiz kimselerin canı temiz gıdalar yer. Yel ve toprak yiyense yılandır.”

Mektûbât:

Mektûbât’ta da Senâî’nin beyitlerinden sıkça yararlanılmıştır⁷⁷. 2, 3, 5, 19, 21, 24 (iki kez), 53, 71, 86, 132. mektuplarda *Hadîka*’dan, 38, 42 (iki kez), 89, 91, 118, 124, 136, 137. mektuplarda *Dîvân*’ndan ve 30 ve 103. mektuplardaysa hem *Hadîka*’dan, hem de *Dîvân*’dan alıntı vardır.

2. Mektup:

از صدف در طلب ز آهو ناف دل ز مردان طلب ز نادان لاف⁷⁸

“Sedefte inci ara, ceylanda misk. Yiğitlerde yürek ara, câhillerde laf.”

Bu beytin birinci mısraı Senâî’de ikinci mısra olarak geçmektedir. Senâî’nin ibare bakımından da kısmen değişik olan beyti şöyledir⁷⁹:

از تقی دین طلب ز رعنا لاف از صدف در طلب ز آهو ناف

“Takva sahibinde din ara, güzelde söz. Sedefte inci ara ceylanda misk.”

3. Mektup:

بر مدار از مقام مستی پی سر همانجا بنه که خوردی می⁸⁰

“Sarhoşluk makamından başka yere adım atma. Nerede şarap içtiysen başını oraya koy.”

5. Mektup:

مادر موسیم که از شاهم شیر فرزند را بها خواهم⁸¹

“Mûsa’nın annesiyim; şahımdan yavruma verdiğim sütün ücretini isterim.”

19. Mektup:

چون زبان حسد شود نخاس یوسفی یابی از کزی کرباس⁸²

“Hasedin dili köle satıcısı olunca, bir keten bezine bir Yusuf bulursun.”

21. Mektup:

MEVLÂNÂ'DA SENÂÎ ETKİLERİ

طین کزو داشت دیو ملعون ننگ تو گرفتی چو دینش اندر چنگ^{۸۳}
“Melun şeytanın hor gördüğü balçığa sen din gibi dört elle sarıldın.”

آنکه او کوک و کوکلر خورد کی غم بوسه و کنار خورد^{۸۴}
“Marulla haşhaş yiyenin öpüp kucaklama derdi mi olur?”

24. Mektup:

از پی دانه مرغکی صد بار بنگرد پیش و پس یمین و یسار
دل او زان قبل بد اندیش است کش غم جان ز عشق نان بیش است^{۸۵}
“Zavallı kuş, yem tanesi için yüz kez öne arkaya, sağa sola bakınır. Gönlünde kuşku olması şundandır: Can derdi ekmek aşkından fazladır.”

آبریزی کشیده اندر پوست تو گهی جاننش خوانی و گه دوست^{۸۶}

30. Mektup:

اندیرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست تا هر آدم روی را زنهار کادم نشمری^{۸۷}
“Bu yolda insan görünümlü yüz bin iblis vardır. Bu yüzden sakın her insan görünümlüyü insan sayma.”

38. Mektup:

دلا تا کی درین زندان فریب این و آن بینی یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی^{۸۸}
“Gönül, bu zindanda daha ne zamana dek ona buna aldanacaksın? Bir yol şu karanlık kuyudan çık da dünya gör.”

43. Mektup:

جاوید شبی باید و خوش مهتابی تا با تو غم تو گویم از هر بابی^{۸۹}
“Sonsuz bir gece ve güzel bir mehtap olsa da sana her konuda senin derdinden söz etsem.”

بشنو سخن و پند سنایی و نگه دار کارزد سخن بنده سنایی به شنیدن^{۹۰}
“Senâî'nin sözünü ve öğüdünü dinle ve tut. Çünkü Kul Senâî'nin sözü dinlenmeye değer.”

53. Mektup:

بهر کیکی گلیم نتوان سوخت از یار به هر جفا گران نتوان کرد^{۹۱}
“Pire için kilim yakmak olmaz. Yarın her cefasına güvenmek olmaz.”

71. Mektup:

من و تو کرد آدمی را دو بی من و تو تو من بدی من تو^{۹۲}
“Ben ve sen, insanı iki kaldı. Ben ve sen yokken sen bendin, ben sendim.”

کی بود ما ز ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده^{۹۳}
“Ne zaman biz bizden ayrılıp da ben sen gidecek, yalnızca Tanrı kalacak?”

ای روحهای پاک در توده های خاک تا کی چو حس اهل سقر مستقر کنید
دیرست تا دمامه محشر زندد ای زنده زادگان سر از این خاک بر کنید^{۹۴}

“*Ey temiz ruhlar, bu toprak yağınlarında ne zamana dek cehennem ehlinin duygusuyla yerleşip kalacaksınız? Ey dirilerin oğulları, bu topraktan kaldırın başınızı diye çok zamandır devlet borazanı çalınıp duruyor.*”

جاوید شبی باید و خوش مهتابی تا با تو غم تو گویم از هر بابی^{۹۵}

“*Sonsuz bir gece ve güzel bir mehtap olsa da sana her konuda senin derdinden söz etsem.*”

86. Mektup:

پیش صرصر چراغ چه فروزد پوستین پیش شیر چون دوزد^{۹۶}

“*Kasırmanın karşısında mum nasıl yanar? Aslana karşı insan nasıl kürk diker?*”

89. Mektup:

تا شوی اهل ستایش اهل معنی را ستای تا شوی اهل نوازش اهل معنی را نواز^{۹۷}

“*Övgücülerden olacaksan manâ ehlini öv. Taltif edicilerden olacaksan anlam ehlini taltif et.*”

91. Mektup:

اگر امروز حالی را ترا اینجا زیان باشد زهی سرمایه و سودی که فردا زان زیان بینی

مران مهمان علوی را گرمی دار تا روزی کزین گنبد برون آبی مر او را میزبان بینی^{۹۸}

“*Bugün burada zarara uğrarsan, yarın o zarardan ne güzel sermaye ve kâr elde edersin. O ulvi misafiri iyi ağırla, çünkü bir gün bu kubbeden çıktığında onu ev sahibi olarak görürsün.*”

103. Mektup:

پیشتر آ پیشتر چند از این بد خویی چون تو منی من توام چند منی و تویی^{۹۹}

“*Daha yakına gel, daha yakına. Bu kötü huyu daha ne kadar sürdüreceksin? Madem sen bensin, ben de benim, daha ne kadar benlik ve senlikten dem vuracağız?*”

من و تو کرد آدمی را دو بی من و تو تو من بدی من تو^{۱۰۰}

“*Ben ve sen, insanı iki kıldı. Ben ve sen yokken sen bendin, ben sendim.*”

کی بود ما ز ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده^{۱۰۱}

“*Ne zaman biz bizden ayrılıp da ben sen gidecek, yalnızca Tanrı kalacak?*”

118. Mektup:

هر چه دشواریست بر تو هم باد و بود توست و نه عمر آسان گذارد مردم آسان گذار^{۱۰۲}

“*Sana zorluk gelen senin kendi varlığındandır. Yoksa kolayına kaçan insanlar kolay ömür sürerler.*”

124. Mektup:

MEVLÂNA'DA SENÂÎ ETKİLERİ

در جهان شاهدهی و ما فارغ
زین سپس دست ما و دامن دوست
زین سپس گوش ما و حلقه یار
خیز تا ز آب روی بنشانیم
باد این خاک توده غدار
ترکتازی کنیم و بر شکنیم
نفس زنگی مزاج را بازار^{۱۰۳}

“*Dünyada sevgili var, ama biz ondan müstağniyiz. Kadehte bir yudum var, ama bizim aklımız başımızda. Bundan böyle elimiz sevgilinin eteğinde olacak. Bundan böyle kulağımızda yârin halkası olacak. Kalk da şu gaddar toprak yığınının tozunu yüzümüzle yıkayıp arıtalım. Saldırıya geçip de yamyam mizaçlı nefsi perişan edip yenilgiye uğratalım.*”

132. Mektup:

خانه را بار و راه را باران^{۱۰۴}

که چنین گفته اند هشیاران

136. Mektup:

که تا مگر دلم از مهر تو بپرهیزد
که هیچ تشنه ز آب حیات نگریزد^{۱۰۵}

چه رنگهاست که آن شوخ چشم نامیزد
به عز عز خدا کز بلاش نگریزم

“*Gönlüm senin sevginden geri kalsın diye o şuh gözli, nice renklere boyanmaz ki! Allah'ın yüceliğinin yüceliğine yemin olsun, onun belasından kaçmıyorum. Çünkü hiçbir susuz, âb-ı hayattan kaçmaz.*”

137. Mektup:

بهشت و دوزخت با توست در باطن نگر تا تو
سقرها در جگر یابی جنانها در جنان بینی^{۱۰۶}

“*Cennetin de cehennemini de seninledir. İçine bak da ciğerindeki cehennemleri, kalbindeki cennetleri gör.*”

Sonuç

Görüldüğü gibi Mevlâna şiir söylerken, sohbet ve vaaz ederken Senâî'nin eserlerinden sıklıkla yararlanmıştı. Bunun en önemli nedeni, onun yetişme döneminde Senâî'nin eserlerini çok okuyup mütalaa etmiş olmasıdır.

Bu çalışmada Mevlâna'nın eserlerindeki Senâî izleri belki tümüyle tespit edilememiş olduğundan bu çalışmayı henüz tamamlanmamış bir çalışma olarak değerlendirmek de mümkündür. Umarız bu çalışma, daha yetkin çalışmalar için bir basamak olur.

¹ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Milli Eğitim Bakanlığı, 2. bs. İstanbul 1989, C. I, s. 496.

² Mevlâna Celâleddin, *Mektûbât*, Çev. Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1999, s. III-XIII.

³ *Mesnevî* için kaynak olarak en son bilimsel neşir olan şu basım esas alınmıştır: Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevî-i Ma'nevî*, Nşr. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs, 3 C., Akçağ Yayınları, Ankara 2007. Beyitlerin bu basımdaki sayfa numaraları yerine *Mesnevî*'deki beyit numaraları metin içinde zikredilmiştir.

⁴ Hakîm Senâî-yi Gaznevî, *Dîvân*, nşr. Bedî'ü'z-zaman Furûzanfer, haz. Pervîz Bâbâyî, İntişârât-i Nigâh, Tahran 1375 (1996), s. 58.

⁵ Aynı eser, s. 384.

⁶ Hakîm Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatu'l-Hakîka ve Şerîatu't-Tarîka*, Nşr. Muhammed Rûşen, İntişârât-i Nigâh, Tahran 1377 (1998) s. 42, beyit: 20.

⁷ Aynı eser, s. 60, beyit: 16.

⁸ Aynı eser, s. 204, beyit: 21.

⁹ Senâî, "Der Makâm-i Tevhîd", *Dîvân*, s. 59.

¹⁰ Hakîm Senâî-yi Gaznevî, *Dîvân*, s. 117.

¹¹ Bkz. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 297, beyit: 1 (بود در شهر بلخ بقالی - بی کران داشت در دکان مالی) vd.

¹² *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 138, beyit: 10.

¹³ *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 525, beyit: 4.

¹⁴ *Dîvân-ı Kebîr* için bütün makalede şu basımdan yararlanılmıştır: Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Kulliyat-i Gazeliyyât-i Şems*, 2 C., İntişârât-i Behzâd, Tahran 1378. Notlarda bu kaynak *Dîvân-ı Kebîr* olarak zikredilecektir.

¹⁵ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 32, gazel: 82.

¹⁶ Senâî, *Dîvân*, s. 377

¹⁷ Mevlâna, *Mecâlis-i Seb'a*, Haz. Tevfik Subhânî, İntişârât-i Keyhan, Tahran 1365 (1986), s. 45.

¹⁸ Bkz. Senâî, *Dîvân*, s. 366; Mevlâna Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, s. 176, gazel: 299.

¹⁹ Şeyh Ferîduddin Attâr-i Nîşâbüürî, *Dîvân-ı Attâr*, Neşr-i Nohostîn, 2. bs. Tahran 1376, s. 198, gazel: 105.

²⁰ Senâî, *Dîvân*, Gazeliyyât, s. 365.

²¹ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 184, gazel: 519.

²² Senâî, *Dîvân*, s. 577-578.

²³ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 351, gazel: 996.

²⁴ Zebîhullah Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İnan*, İntişârât-i İbn Sînâ, Tahran 1351 (1972), C. I, s. 387.

²⁵ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 1070, gazel: 3019.

²⁶ Senâî, *Dîvân*, 497.

²⁷ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 1065, gazel: 3003.

²⁸ Senâî, *Dîvân*, s. 505.

²⁹ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 969, gazel: 2732.

³⁰ Senâî, *Dîvân*, s. 509.

³¹ *Dîvân-ı Kebîr*, s. 970.

³² *Dîvân-ı Kebîr*, s. 979, gazel: 2759.

³³ Senâî, *Dîvân*, s. 511.

³⁴ Bu çalışmada *Fîhi Mâfîh*'in şu tercümesi kaynak olarak alınmıştır: Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâfîh*, Tercüme: Ahmed Avni Konuk, Nşr. Selçuk Eraydın, 7. Bs. İz Yayıncılık, İstanbul 2007. Söz konusu tercümede şiirlerin aslıyla Türkçe tercümesi bir arada verilmiştir.

³⁵ *Fîhi Mâfîh*, s. 8. Aynı beyit *Mecâlis-i Seb'a*'dada geçer: Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Mecâlis-i Seb'a*, nşr. Tevfik H. Subhânî, İntişârât-i Keyhân, Tahran 1365 (1986), s. 117.

³⁶ *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 238, beyit: 1, 6.

MEVLÂNA'DA SENÂÎ ETKİLERİ

- ³⁷ *Fîhi Mâfih*, s. 99; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 320.
- ³⁸ *Fîhi Mâfih*, s. 136; *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 274, beyit: 17.
- ³⁹ *Fîhi Mâfih*, s. 138; *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 90, beyit: 16. Hadîka'da beytin başında “بانگ” yerine “لحن” kelimesi vardır.
- ⁴⁰ *Fîhi Mâfih*, s. 164, 224; *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 421, beyit: 6. *Hadîka*'da beyit “فعل” kelimesiyle başlar..
- ⁴¹ *Fîhi Mâfih*, s. 172; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 498.
- ⁴² Senâî'ye ait olup *Mesnevî*'nin Birinci Defter'inde de geçmekte olan bu beyti *Hadîka*'nın mevcut basımında bulamadık.
- ⁴³ *Fîhi Mâfih*, s. 221; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 122.
- ⁴⁴ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 22; Krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 303, beyit: 13-16.
- ⁴⁵ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 25; Krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 97, beyit: 11.
- ⁴⁶ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 26; Krş. Senâî, *Dîvân*, s. 439
- ⁴⁷ *Senâî Dîvânı*'nda “مه روميم” yerine “بر روميم” ibaresi yer almaktadır.
- ⁴⁸ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 27; Senâî, *Dîvân*, s. 315.
- ⁴⁹ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 30-31; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 203, beyit: 21 vd.
- ⁵⁰ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 32; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 116. *Mecâlis-i Seb'a*'da beyitler yer değiştirmiştir. Ayrıca *Senâî Dîvânı*'daki kimi ibareler *Mecâlis-i Seb'a*'dakinden farklıdır.
- ⁵¹ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 32; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 117.
- ⁵² *Mecâlis-i Seb'a*, s. 36; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 521, beyit: 23.
- ⁵³ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 44; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 302, beyit: 16.
- ⁵⁴ *Dîvân-ı Kebir*, s. 32, gazel: 82; *Mecâlis-i Seb'a*, s. 45; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 377.
- ⁵⁵ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 46; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 541, beyit: 2-3. *Hadîka*'da ilk beytin başı “از پی” şeklinde, ikinci beytin başı ise “جان او بهر آن” şeklindedir.
- ⁵⁶ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 47; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 253, beyit: 2-3.
- ⁵⁷ *Mecâlis-i Seb'a*, s. Senâî, 52; krş. *Dîvân*, Gazel, s. 380. Senâî'nin eserinde ilk beyin başlangıcı şöyledir: “کسی کاندرد تو دل بندد”
- ⁵⁸ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 52; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 321, beyit: 21.
- ⁵⁹ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 52; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 280.
- ⁶⁰ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 70; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 409-410. *Mecâlis-i Seb'a*'daki “صوفی”, *Hadîka*'da “کوفی” şeklindedir.
- ⁶¹ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 73; krş. Senâî, *Dîvân*, 136.
- ⁶² *Mecâlis-i Seb'a*, s. 79; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 29, beyit: 7.
- ⁶³ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 83; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 465. Ancak *Dîvân*'da başlangıç, “از زلف” değil, “جانا ز لب آموز” şeklindedir.
- ⁶⁴ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 90; krş. Senâî, *Seyru'l-İbâd ile'l-Me'âd*, nşr. Muderris Ravezî, Tahran, s. 213-217.
- ⁶⁵ Bkz. Kur'an, Necm (53), 9.
- ⁶⁶ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 91; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 498. *Dîvân*'da matlâ beytin ilk kelimesi “بنا” şeklindedir.
- ⁶⁷ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 93; krş. Senâî, *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 302, beyit: 10.
- ⁶⁸ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 93-94; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 126-128.
- ⁶⁹ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 101-102; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 536, beyit: 10, s. 537, beyit: 2.

⁷⁰ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 111; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 58. Bu alıntının ilk beyti, *Mesnevi*'nin birinci defterinde de yer almaktadır. Bkz. *Mesnevi*, nşr. Karaismailoğlu-Örs, C. I, s. 109, 1762. beyitten sonraki başlık.

⁷¹ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 117.

⁷² *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 238, beyit: 1, 6.

⁷³ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 119; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 226, beyit: 12.

⁷⁴ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 120; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 578-579.

⁷⁵ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 122; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 144, beyit: 2. Senâî'nin beytinin aslı şöyledir:

هر که از جام تو روزی شربت شوق تو خورد چون نراند آن شراب ار داند آن رنج خمار

⁷⁶ *Mecâlis-i Seb'a*, s. 122; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 271, beyit: 13.

⁷⁷ Bu çalışmada *Mektûbât*'ın şu basımından yararlanılmıştır: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mektûbât*, nşr. Tevfik Subhânî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1371. *Mektûbat*'ta geçen beyitler, mektup numarası metin içinde zikredilerek aktarılacak, daha sonra dipnotta Senâî'nin eserlerindeki yeri gösterilecektir. Mektup numaralarından yararlanılarak *Mektûbât*'ın Gölpinarlı tercümesinden de ilgili beyitleri karşılaştırmak mümkündür ().

⁷⁸ Mevlâna, *Mektûbât*, nşr. Tevfik H. Subhânî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1371 (1992), s. 62.

⁷⁹ *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 325, beyit: 2.

⁸⁰ *Mektûbât*, s. 64; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 66, beyit: 22.

⁸¹ *Mektûbât*, s. 68; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 538, beyit: 21.

⁸² *Mektûbât*, s. 75; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 521, beyit: 1. *Hadîka*'da “کزی” yerine “دو گر” sözü geçmekte olup bu şekilde beyit daha anlaşılır hale gelmektedir.

⁸³ *Mektûbât*, s. 88; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 338. *Hadîka*'da kimi ibareler buradakinden farklıdır.

⁸⁴ *Mektûbât*, s. 88; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 339, beyit: 15. *Hadîka*'da mısraların sıralanışı *Mektûbat*'takinin tersidir.

⁸⁵ *Mektûbât*, s. 93; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 541, beyit: 2-3. Bu beyit *Mecâlis*'te de küçük değişikliklerle geçer (*Mecâlis-i Seb'a*, s. 46).

⁸⁶ *Mektûbât*, s. 93; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 254, 22. *Hadîka*'da beytin aslı şöyledir:

گلخنی را کشیده اندر پوست تو گهش جان لقب کنی گه دوست

⁸⁷ *Mektûbât*, s. 99; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 491, beyit: 11

⁸⁸ *Mektûbât*, s. 109; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 337, matla beyti.

⁸⁹ *Mektûbât*, s. 115; krş. *Divan*, s. 559. Sayfadaki yedinci rubainin ikinci beyti.

⁹⁰ *Mektûbât*, s. 116; krş. *Divan*, s. 465. *Divan*'da beytin birinci mısraı şöyledir:

بشنو سخن ما ز حریفان به ظریفی

⁹¹ *Mektûbât*, s. 129. Birinci mısra Senâî'dendir. Bkz. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 349, beyit: 13, 2. mısra.

⁹² *Mektûbât*, s. 151; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 322, beyit: 10.

⁹³ *Mektûbât*, s. 151; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 66, beyit: 12.

⁹⁴ *Mektûbât*, s. 151; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 578-579. Bu iki beyit bir terci-i bendin farklı yerlerinden alınmış olup ilk mısraın başı *Divan*'da “این روحها ی” şeklindedir. Bu beyitler, *Mecâlis-i Seb'a*'da da geçmektedir (s. 120).

⁹⁵ *Mektûbât*, s. 151, Senâî, *Dîvân*, s. 559. Sayfadaki yedinci rubainin ikinci beyti. Aynı beyti, *Mektûbat*'ta daha önce de geçmektedir (s. 115).

⁹⁶ *Mektûbât*, s. 168; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 301, beyit: 14. *Hadîka*'da mısraların sonu birinci tekil şahıs ekiyledir.

MEVLÂNÂ'DA SENÂÎ ETKİLERİ

⁹⁷ *Mektûbât*, s. 172; Krş. Senâî, *Dîvân*, s. 182. *Dîvân*'da beyit şöyledir:

تا شوی اصل ستایش اهل معنی را ستای
تا شوی عین نوازش مرد دانا را نواز

⁹⁸ *Mektûbât*, s. 174; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 337. *Dîvân*'da iki beyitte de farklılıklar vardır:

ور امروز اندرین منزل ترا جانی زبان آمد
زهی سرمایه و سودا که فردا زان زبان بینی

مرین مهمان علوی را گرامی دار تا روزی
چو زین گنبد برون پری مر او را میزبان بینی

⁹⁹ *Mektûbât*, s. 190; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 497. *Dîvân*'da beyit, “آخر شرمی بدار” ibaresiyle başlamaktadır. Bu beyit küçük farklılıkla *Dîvân-ı Kebîr*'de bir gazelin matlarıdır. (s. 1070, gazel: 3019).

¹⁰⁰ *Mektûbât*, s. 190; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 322, beyit: 10. Bu beyit, 71. mektupta da geçmektedir: *Mektûbât*, 151.

¹⁰¹ *Mektûbât*, s. 190; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 66, beyit: 12. Bu beyit, 71. mektupta da geçmektedir: *Mektûbât*, 151.

¹⁰² *Mektûbât*, s. 210; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 132.

¹⁰³ *Mektûbât*, s. 217; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 136. Bu beyitler *Mecâlis-i Seb'a*'da da geçmektedir (s. 73).

¹⁰⁴ *Mektûbât*, s. 227; krş. *Hadîkatu'l-Hakîka*, s. 349, beyit: 8. *Hadîka*'da beytin aslı şöyledir:

بس نکو گفته اند هشیاران
خانه را راه و راه را یاران

¹⁰⁵ *Mektûbât*, s. 233; krş. Senâî, *Dîvân*, 387. *Dîvân*'da ikinci beyit şu şekildedir:

خبر ندارد از آن کز بلاش نگریم
که هیچ تشنه ز آب فرات نگریم

¹⁰⁶ *Mektûbât*, s. 235; krş. Senâî, *Dîvân*, s. 338.

MESNEVÎ OKUMALARINA İSLÂMÎ BİLİMLERİN KATKISI

Derya Örs*

Özet: Son zamanlarda ortaya konan Türkçe araştırma ve incelemeler, Mesnevî okumalarına her geçen gün yeni bir boyut kazandırmıştır. Bununla birlikte günümüzde Mevlâna ve eserleri etrafında giderek yoğunlaşan okuma ve anlama faaliyetleri konusunda çözülmesi gereken bazı temel sorunların olduğu da göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir gerçektir. Kuşkusuz bu sorunların başında, Mevlâna'nın eserlerinin, özellikle de Mesnevî'nin, tasavvuf disiplini dışında kalan diğer İslâmî bilimlerle doğrudan veya dolaylı ilişkisi konusunda sağlıklı, doyurucu ve yetkin incelemelerin yapılması ve bu bilgiler ışığında Mesnevî'nin günümüz şartlarına uygun olarak yeniden şerh edilerek yorumlanması gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mavlana, The Mathnawi, Islamic sciences

THE CONTRIBUTION OF THE ISLAMIC SCIENCES ON THE MATHNAWI READINGS

Summary: Turkish researches accomplished recent years provided a significant contribution to Mathnawi Readings. However, the increased number of studies on Mathnawi disclosed some basic problems that should not be ignored. Doubtless, the main problem is to reinterpret Mawlana's works by the help of other Islamic sciences along with Islamic Sufism. An adequate and health interpretation of Mawlana's works, particularly Mathnawi, requires an exegesis of those works under the light of Islamic sciences.

Keywords: Mawlana, Mathnawi, Islamic sciences

* Doç.Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

MESNEVÎ OKUMALARINA İSLÂMÎ BİLİMLERİN KATKISI

Mesnevî okumaları konusunda genellikle göz ardı edilen en önemli hususlardan birisi, Mesnevî metni ile İslâmî bilimler arasında var olan doğrudan ve dolaylı ilişkinin çok zaman göz ardı edilmesidir. Mesnevî okumalarının her türlü ortamda gerçekleşebildiği bir zamanda şu soruları sormak kaçınılmazdır:

“Kimilerinin söylediği gibi Mesnevî yediden yetmişe her yaş grubuna hitap etmekte midir? Herkes Mesnevî okumalı mıdır, daha da ötesi herkes Mesnevî okuyabilir mi? Mesnevî çapında bir eseri anlamak için sadece okumak yeterli midir? Klâsik İslâmî bilimler konusunda hiçbir altyapıya, bilgi birikimine sahip olmayan insanlar bu eseri ne kadar anlayıp yararlanabilirler? Okuyucu Mesnevî'nin hangi çevirilerinden ve hangi şerhlerinden yararlanmalıdır? Bu şerhler gerçekten Mesnevî'yi mi şerh etmektedir, yoksa şarihlerinin şahsi kanaatlerini mi ortaya koymaktadır?”

Bütün bu soruların cevabı, sadece, Mevlâna ve eserleri İslâmî bilimlerin mihenk taşına vurularak bulanabilir. Çünkü Mevlâna'yı ve eserlerini anlamanın tek yolu, onun, öğretilerine sıkı sıkıya bağlı bulunduğu İslâmiyet'i anlamaktan, bunun yolu da klâsik İslâmî bilimler konusunda bilgi sahibi olmaktan geçmektedir.

Mesnevî, İslâm kültür ve medeniyeti dairesinde, söylenip yazıldığı çağdan, yani 13. yüzyıldan bu yana sürekli olarak gündemde kalmayı başarabilmiş, çok geniş kitleler üzerinde etkili olmuş, okundukça kendisini yenilemiş nadir eserlerden, bilgi ve irfan pınarlarından birisidir. Başta Osmanlı, İran, Afganistan, Hindistan ve Pakistan coğrafyalarında yazılmış ve bugün bile değerlerinden bir şey yitirmemiş bulunan klâsik Mesnevî şerhleri olmak üzere, 19. yüzyıldan itibaren Batı'da Mesnevî ve Mevlâna hakkında ortaya konulan bilimsel çalışmalar ve Cumhuriyet sonrası büyük ivme kazanan Türkçe araştırma ve incelemeler, Mesnevî okumalarına her geçen gün yeni bir boyut kazandırmıştır.

Bununla birlikte günümüzde Mevlâna ve eserleri etrafında giderek yoğunlaşan okuma ve anlama faaliyetleri konusunda çözülmesi gere-

ken bazı temel sorunların olduğu da göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Kuşkusuz bu sorunların başında, Mevlâna'nın eserlerinin, özellikle de Mesnevî'nin, tasavvuf disiplini dışında kalan diğer İslâmî bilimlerle doğrudan veya dolaylı ilişkisi konusunda sağlıklı, doyurucu ve yetkin incelemelerin yapılması ve bu bilgiler ışığında Mesnevî'nin günümüz şartlarına uygun olarak yeniden şerh edilerek yorumlanması gerekmektedir.

Yüzyıllardan beri ellerden ve dillerden düşmeyen, okunan, okutulan, şerh edilen ve tartışılan bu muazzam eserin, günümüz insanının bilgi seviyesine ve ihtiyacına cevap verecek tarzda yeniden ele alınması zorunlu görünmektedir.

Ne var ki klâsik İslâmî bilimler etrafında oluşarak gelişen ve yüzyıllar boyu İslam kültürüne egemen olan irfan geleneğiyle bağları büyük ölçüde kopmuş olan günümüz okuyucusunun önünde, Mesnevî'yi okuma ve anlama yolunda büyük güçlükler bulunduğu ve bunların sadece beyitlerin sonuna yerleştirilen kısa açıklamalar ve şerhlerle çözülemeyeceği de ortadadır. Çünkü şerh edilen beyitlerde verilen açıklamaların kendileri de çok zaman başka bir şerhe ve açıklamaya muhtaç olmaktadır.

Gerek hakkında kaleme alınan menkıbe kitaplarının, gerek kendi eserlerinin tanıklığıyla, Mevlâna'nın 13. yüzyıl İslâm dünyasında geçerli olan bütün aklî, naklî, zahirî ve batınî bilimler konusunda eğitim gördüğü, üstün bir teşhis, muhakeme, kıyas ve sezgi yeteneğine sahip olduğu, ele aldığı hemen her konuda tam vukuf ve bilgi sahibi olduğu ve eserlerinde bunlardan büyük ölçüde yararlandığı herkes tarafından bilinen bir husustur.

Mesnevî çapında bir eserin sadece kendi bağlamı içinde okunamayacağı, bu iş için pek çok bilim dalının yardımına ihtiyaç duyulduğu da tartışma götürmez bir gerçektir. Mesnevî okuyucularının zaman zaman eserdeki çeşitli konuların içinden çıkamadıkları veya belli bir aşamadan sonra eseri okuma ve anlamada zorluk çektikleri görülmek-

MESNEVÎ OKUMALARINA İSLÂMÎ BİLİMLERİN KATKISI

tedir. Bu durum, Mesnevî'nin tekdüze olmayan ve çok çeşitli konuları ele alan bir eser oluşundan kaynaklanmaktadır.

Aslında sorun, şekil itibarıyla bir hikâyeler mecmuası görünümü taşıyan, ancak gerçekte bir İslâmî ve beşerî bilimler hazinesi olan Mesnevî ile günümüz okuyucusu arasında var olan derin bilgi ve görgü uçurumundan kaynaklanmaktadır.

Mesnevî'de başta tefsir, kıraat, hadis, akait, kelâm, fıkıh, tasavvuf, ahlâk, siyasi tarih, dinler ve mezhepler tarihi, siyer, peygamber kıssaları, evliya menakıbı, edebî bilgiler, dilbilim ve mitoloji gibi naklî bilimler olmak üzere, tıp, astronomi, hikmet, felsefe, metafizik, ontoloji, epistemoloji, sosyoloji, pedagoji, psikoloji, mantık, matematik, fizik, kimya, ekonomi ve siyaset gibi aklî bilimlere de geniş ölçüde yer verilmiş olması, bütün bu bilimleri Mevlâna seviyesinde bilmeyen, hatta günümüzde bilmesi mümkün de olmayan pek çok okuyucuyu ister istemez eserden uzaklaştırmakta ve Mesnevî ile okuyucu ilişkisi kulaktan dolma bir takım basmakalıp cümleler, hikâyeler, hatta zaman zaman aslî anlamından uzaklaştırılmış sloganlar seviyesinde düşmektedir.

Bu tür durumlarda ilk olarak müracaat edilen şerhler de genellikle okuyucunun sorununu çözmemektedir. Çünkü Mesnevî'de çeşitli İslâmî bilimlere ilişkin kavramların, zaman zaman edebî sanatların perdesi altında kapalı kalması veya sembolik bir tarzda beyan edilmesi, bu konuda belli bir yöntemle uyulmaksızın yapılan açıklamaların çok zaman şerh veya tefsir olmaktan çıkıp anlaşılması veya açıklanması güç teviller haline gelmesine yol açmakta ve dolayısıyla Mesnevî okumalarını asli mecrasından çıkarmaktadır.

Klâsik şerh usullerinde genelde beyitler müstakil olarak şerh edilmiş olduğundan, kimi zaman konu bütünlüğünün göz ardı edildiği ve dolayısıyla Mevlâna'nın tartıştığı konularda farklı ve karşıt görüşlerin bu hususta neler söylediğinin ortaya konmadığı görülmektedir.

Sözgelimi Fahrüddîn-i Râzî gibi büyük bir filozofa ve genel olarak felsefeye ve filozoflara karşı tavrı aldığı görülen Mevlâna'nın bu

tutumunun gerekçeleri konusunda şârihlerin ortaya koydukları açıklamalar çok zaman bir takım önyargılardan öteye gitmemektedir. Doğal olarak bu durum, Mesnevî’de ortaya atılan kimi düşüncelerin ve önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının tartışılmaması gibi bilimsel ölçütlere uygun olmayan bir yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Oysa İslâmî bilimlerin hemen tepsi, son derece yoğun hatta şiddetli tartışmalar sayesinde gelişmiş ve olgunlaşmışlardır. Bu bakımdan kimilerinin öteden beri Mesnevî’ye, hiçbir harfine dokunulamaz ve eleştirilemez kutsal bir kitap muamelesi yapmaları kanaatimizce sadece bilimselliğe değil Mevlâna’nın eserinde izlediği yöntem ve anlayışa da aykırı olduğu gibi, Mesnevî okumalarına da bir katkı sağlamamaktadır.

Üstelik bu türden yanlış tutumlar ve önyargılar, mevcut şerhlerde derin bir zaafın ortaya çıkmasına ve şerhlerde öne sürülen iddialarla Mevlâna’nın gerçekte söylemek istediği sözler arasında büyük farkların doğmasına yol açmaktadır. Bu durumun başlıca nedeni, şarihlerin Mesnevî’ye çok zaman sadece tasavvufî kavramların penceresinden bakmalarıdır. Oysa baştan sona Kur’an ayetlerinin ve nebevî hadislerin tefsiriyle, fikhî, kelâmî ve itikadî sorunların tartışmaları ve çözümlenmeleriyle dolu olan Mesnevî’nin, tasavvufî bilginin sadece keşfe, ilhama ve sezgiye dayanan verileriyle değerlendirilmesi mümkün değildir.

Şarihler zaman zaman Mevlâna’nın sözlerine yine Mevlâna’dan deliller ve şahitler getirmek yerine, önce kendi anlayışlarını ortaya koyduktan sonra bunları doğrulatmak üzere Mevlâna’nın sözlerinden deliller getirmişlerdir. Hiç kuşkusuz bu durum, her şerhte farklı bir Mevlâna tasvirinin, farklı bir tasavvuf anlayışının kendini göstermesine neden olduğundan, bunlardan hangisinin gerçek olduğu veya Mevlâna’nın gerçekte ne söylemek istediği konusu zaman zaman karanlıkta kalmıştır.

Hiç kuşkusuz klâsik şerhler konusunda öne sürdüğümüz bu türden eleştiriler, asla onların bütünüyle değersiz veya kullanışsız olduğu an-

MESNEVÎ OKUMALARINA İSLÂMÎ BİLİMLERİN KATKISI

lamına gelmez. Olsa olsa her satırında, yukarıda adları anılan birbirinden farklı bilim dallarının çeşitli tartışma konularına ait işaretler, göndermeler, telmihler, benzetmeler, semboller, metaforlar ve derin çözümlenmeler içeren Mesnevî'nin, bir çırpıda okunup anlaşılabilir sıradan bir eser olmadığı, bu yüzden de Mesnevî okumalarının ve şerhlerinin çeşitli İslâmî bilimlerin yardımı ve katkısı olmaksızın gerçekleşmesinin hemen hemen imkânsız olduğu gerçeğini gözler önüne serer.

Mevlâna'nın yaşadığı çağın etnik yapısının, dinî, siyasî, kültürel, medenî, iktisadî ve bilimsel ortamının bir bütün olarak ele alınmaması, geçmişe yönelik değerlendirmelerin ve eleştirilerin –çok zaman görüldüğü gibi- anakronik hatalara yol açmasına neden olmaktadır.

13. yüzyıl İslâm dünyasında, özellikle de Selçuklu Anadolu'sunda cereyan eden siyasî olaylar, düşünce akımları, itikadî mezhepler, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf ekolleri ayrıntısıyla bilinmeden, bunların tarihî gelişim süreçleri ve etkileri göz önüne alınmadan, Mevlâna'yı ve eserlerini doğru bir yere oturtmak mümkün görünmemektedir.

Mesnevî ilk bakışta ahlâkî ve hikemî hikâyelerle dolu didaktik bir eser olarak görünse de, satır aralarında ve eserin çeşitli bölümlerinde yer alan kelâm tartışmalarının, tasavvuf ile felsefe ve fıkıh arasındaki çatışmaların ve anlaşmazlıkların sağlıklı bir şekilde çözümlenebilmesi için Eş'ariye, Mutezile, Mürcie, Cebriye, Kaderiye, Rafiziye gibi itikadî ve kelâmî ekollerin; vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd, vahdet-i mevcûd gibi tasavvufî yaklaşımların derinlemesine incelenmesi ve Mevlâna'nın eserinde bunlara karşı takındığı tutumun ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Sözgelimi Mesnevî'deki “Varlık Birliği” (vahdet-i vücûd) inancı ile Yunan panteizmi veya hulûl ve ittihâd gibi İslâm dininin tevhit anlayışına uygun olmayan kavramlarla inanç sistemleri inşa eden heteredox yaklaşımlarla, Kuran'ı ve sünneti esas alan tasavvuf akımları arasındaki derin ihtilaflar ve farklılıklar bilinmeden Mesnevî'deki

çeşitli konular üzerinde kalem oynatmak veya düşünce serdetmek mümkün olmadığı gibi, zaman zaman tehlikeli dahi olabilmektedir.

Tasavvufî remizlerin ve sembollerin doğru anlaşılması, bu dili kullananların, türlü kelime ve kavramlara yükledikleri anlamları ve tevilleri doğru bilmekle mümkündür. Mevlâna'nın hangi aşktan, şaraptan, sevgiliden söz ettiğini bilmeyen birisinin bütün bu kelimelerden yanlış sonuçlar çıkarması her zaman ihtimal dâhilindedir. Bu yanlışlıklar, ancak Mesnevî'nin tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî bilim disiplinlerinin yardımıyla okunması halinde ortadan kaldırılabılır.

Dolayısıyla Mesnevî, İslâm'ın iman esasları çerçevesinde bir metin olarak okunmalı ve buna göre değerlendirilmelidir. Mesnevî'sinin birlik dükkânı olduğunu söyleyen, orada Bir'den başka görülen her şeyin put olduğunu ifade eden Mevlâna'nın İslâmî geleneklerden kopmuş, dinler üstü yeni bir inanç ve öğreti kurucusu olarak gösterilmesine neden olan bütün veriler yeniden değerlendirilmek durumundadır.

Mevlâna'ya aidiyeti dahi şüpheli olan birkaç beyit şiir veya birkaç satır söz etrafında oluşturulan Mevlâna tasvirinin, sadece Mevlâna'ya değil İslâm dininin esaslarına da zarar verdiği gözden kaçırılmamalıdır. Mevlâna, her şeyden önce İslâm dininin inanç esaslarını Allah'ı ve onun yarattığı varlık âlemini sevme temeli üzerinde görüş ve düşüncelerini yansıtmış mutasavvıf bir şairdir.

Mevlâna'nın İslâmî dünya görüşündeki derinliğin, onun İslâmî bilimlerle örülmüş duygu ve düşünce dünyasının 19. ve 20. yüzyılın pozitivist ve maddeci ideolojilerinin kavramlarıyla anlatılması ve anlaşılması beklenemez. İslâmsız bir Mevlâna, İslâm inancının ucunda, yanında yöresinde, dışında veya ötesinde bir Mevlâna tasvirini kabul etmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü Mevlâna'yı Mevlâna yapan tek inanç İslâm inancıdır.

İslâm'dan soyutlanmış bir Mevlâna, geleneği olmayan, geçmişî olmayan, örnekleri ve önderleri olmayan bir Mevlâna, İslam adına her hangi bir değeri temsil etmeyen, edemeyen veya ettirilmeyen bir Mev-

MESNEVÎ OKUMALARINA İSLÂMÎ BİLİMLERİN KATKISI

lâna, Mevlâna araştırmalarının istenilen seviyeye gelmesine engel olmaktadır.

Bu bakımdan, gelenekten bize miras kalan o muazzam bilgi ve görgü birikiminden, günümüz teknolojik imkânlarının da yardımıyla sonuna kadar yararlanmak ve Mesnevî okumalarına bu bağlamda yeni bir yön vermek zorunludur.

İşte bu yüzden, aklî ve naklî İslâmî bilimler ışığında yeni bir Mesnevî şerhi yapılmalı, çeşitli bilgi ve bilim disiplinleri arasındaki ilişkiler dikkate alınmalı ve tarihî süreç göz önünde tutulmalıdır. Eleştiri sayesinde gelişmiş olan bütün İslâmî bilimlerde olduğu gibi, tasavvufî metinlerin ve görüşlerin de eleştiriye açık olması gerekir. Aksi takdirde bu eserlerden elde edilecek yarar en alt seviyede kalacaktır.

Mesnevî okumalarında ve şerhlerinde, Mevlâna'nın bütün görüşleri, İslâmî bilimlerin temel kaynağı olan Kur'an ve sünnetten hareketle ele alınmalı, İslâmî bilim geleneğinin aklî, naklî, zahirî ve batınî konularda geride bıraktığı o muhteşem ve devasa birikimden mutlaka yararlanılmalıdır.

Sonuç olarak Mesnevî'de kullanılan kudsî ve nebevî hadislerin kaynakları ve bunların sıhhatleri meselesi ciddi şekilde eleştiriye tabi tutulmalı, Mevlâna'nın Kur'an ayetlerinin tefsiri konusundaki yaklaşımı üzerinde ayrıntılı olarak durulmalı; Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatları, kaza, kader, cebir, ihtiyar, hüsn, kubh, adalet, ceza, vaad, vaid, cennet, cehennem, kıyamet, haşr gibi itikâdî ve kelâmî konulardaki tartışmalar, hemen her zaman bu konulardaki farklı görüşlerle birlikte ele alınarak değerlendirilmeli; peygamber kıssaları, Hz. Muhammed'in sireti, kozmografya ve hükema felsefesi, mantık, felsefe, pozitif bilimler, mitoloji, evliya menkıbeleri, ahlâk, psikoloji, pedagoji, belagat ve edebî bilgiler konusunda doğrudan bu bilim disiplinlerinin kendilerine özgü yöntemlerinden yararlanılmalıdır.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

Murat Sula *

Özet: Bu makalede, Osmanlı dönemi Arap dili âlimlerinden ve şairlerinden olup 17. yüzyılın sonları ile 18 yüzyılın ilk yarısında yaşamı olan Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi'nin hayatı hakkında bilgi vermek ve eserlerini tanıtmak amaçlanmıştır. Makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin hayatı etraflıca ele alınmış ve ikinci bölümde de bilinen eserleri ile ilk defa tespit edilenler tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, Osmanlı bilginleri, Arap dili, Tezkiretü'ş-şu'arâ

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HIS LIFE AND WORKS)

Summary: The aim of this study is to provide information about the life and works of Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, an Ottoman Arabic language scholar and poet who lived from the late 17th century through the early 18th century. This study consists of two sections. In the first section we have given information about the life of Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi in depth. And in the second section we examined his works, some of which are already known and some of which are brought forward for the first time.

Keywords: Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, Ottoman scholars, Arabic language, Tazkirat al-Şu'ara

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. e-posta: mura.tsula@deu.edu.tr (Bu makale, “Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi ve Selâmetu'l-insân fî muhâfazâti'l-lisân adlı eseri” (DEÜ Sosyal Bil. Ens. İzmir 2009) isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır. Not: makalede kullanılan Ks. ve TSM., EH., şeklindeki kısaltmalar Kasîde, ve Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Hazinesi ve S.D.: Sâlim Divanı anlamındadır.)

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

A-Hayati

1-Adı, Mahlası, Lakabı ve Nisbeleri

Adı Mehmed, mahlası **Sâlim** olan müellifin adından sonra, konuyla ilgili bazı çalışmalar¹ ile biyo-bibliyografik kaynaklarda² “**Emîn**” adı zikredilmektedir. Müellifin bazı risalelerinde³ rastladığımız ancak kendisine aidiyeti konusunda kesin bir sonuca varamadığımız notlardaki bu ilâve “**Emin**” isim, onun fikhu’l-luğa konulu **Selâmetu’l-insân fî muhâfazati’l-lisân** isimli eserinin tespit edilebilen her üç nüshasının ne hutbetu’l-kitâb kısımlarında ne de ferağ kayıtlarında mevcuttur⁴. Buna göre müellifin bu isim farklılığını, Sâlim Efendi’nin başlangıçta söz konusu adı kullandığı ancak daha sonraları isminde kısaltma yaptığı şeklinde açıklamak mümkündür. Sâlim Efendi, Farsça iki kelimedenden mürekkep bir unvan olup asiller ve diğer ileri gelenler için kullanılan Mîrzâ [میرزا] lakabını⁵ babasının isminden ve “hükümdar soyundan gelen” mânasındaki Mîr-zâde [میرزاده] veya Emîr-zâde [أمیرزاده]’den⁶ kısaltma olan Mîrzâzâde [میرزازه]’yi de kendi isminden önce⁷ kullanmaya özen gösterir. Böylece yazar, bu lakap ile kendisinin ilmiye sınıfına mensup seçkin bir aileden⁸ olduğuna işaret eder.

Hayatına dair bilgi veren kaynaklar içinde sadece *Hediyyetu’l-ârifîn*’de ona **el-Batûmî** ve **er-Rûmî** nisbeleri izafe edilmektedir⁹ ki, bu malûmat bize ailesinin menşesine dâir önemli bir ipucu sunar. Anladığımız kadarıyla babası Mîrzâ Mustafa (ö. 1135/1722), Batum’da yaşadığından **el-Batûmî** ve on bes-on altı yaşlarında İstanbul’a göç edip yerleştiği¹⁰ için de **er-Rûmî** nisbesini almıştır.

Selâmetu’l-insân fî muhâfazati’l-lisân’da müellif, şeceresinden geriye doğru babası Şeyhülislâm Mîrzâ Mustafa Efendi’yi, dedesi Abdurraûf (ö. ?)’u ve babasının dedesi Kenân (ö. ?)’ı nisbesiz olarak kaydeder¹¹. Buna göre onun şeceresini ve nisbelerini; Mîrzâzâde Mehmed Sâlim b. Şeyhülislâm Mîrzâ Mustafa¹² b. Abdurraûf¹³ b. Kenân¹⁴ el-Batûmî er-Rûmî¹⁵ şeklinde vermek mümkündür.

2- Doğumu ve Ailesi

Mehmed Sâlim Efendi, babası seyhülislâm Mîrzâ Mustafa Efendi’nin 1097/1686 yılında Kâbe’ye kadı olarak atanıp¹⁶ 1099/1688 yılında geri dönüşünden birkaç ay sonra aynı yılın Nisan (1099 Cemâziyelevvel) ayının ortalarında ailenin yedinci çocuğu olarak İstanbul’da doğmuştur¹⁷. Kendisinin 1113/1721’de kaleme aldığı ve bu tarihe kadarki hayatını anlattığı *Tezkiretü’ş-şu’arâ*’sında verdiği bilgilere göre kendisinden önceki kız ve erkek kardeşleri, üç-dört yaşlarında vefat etmiştir¹⁸.

Mehmed Sâlim, temel eğitim ve öğrenimini dört yaşından itibaren Yenibahçeli Mehmed Çelebî (ö. ?)’den almaya başlamıştır¹⁹. Osmanlı eğitim sisteminde 4–14 yaş arası çocukların temel bilgilerini sıbyan mekteplerinden aldıkları bilindiğine göre, hakkında malûmat bulama-

dığımız Mehmed Çelebi'nin de bir sıbyan mektebi muallimi olma ihtimali yüksektir.

Sâlim Efendi'nin *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ'sı* ve *Dîvân'ı* ile ilgili akademik çalışma yapan Adnan İnce, yazarın hayatını ilgili kaleme aldığı bahiste, onun, bu temel eğitimden sonra özel hocalardan da ders aldığını belirtmektedir²⁰. Ancak başta müellifin *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ'sı* olmak üzere başvurduğumuz diğer biyografik kaynaklarda²¹ böyle bir bilgiyi tespit edemedik.

Temel eğitimini bu şekilde tamamladığı anlaşılan yazar, döneminde geçerli ve yaygın olan sarf, nahiv, mantık, hey'et, hikmet-i işrâk, hesap, fıkıh, tefsîr, hadîs ve edebiyat gibi ilimleri gerek İstanbul'da, gerekse sürgün cezaları nedeniyle ailesiyle birlikte gittiği yerlerde babasından tahsîl etmiştir. Bu ilimlerden hadîse ayrı bir önem ver(ile)rek, Mehmed b. Selâmetu'l-İskenderânî (ö. ?)'den özel dersler alıp bu hususta icâzet sâhibi olmuştur²².

Mehmed Sâlim Efendi, XVIII. asırda gelişme kaydeden güzel sanatlardan hüsn-i hat dalına ilgi göstermiş, sülüs ve nesih kalemlerini Bahrî Mehmed Paşa (ö. 1112/1701)'dan meşk ederek icâzet almış ve dönemin önemli hattatları arasına girmeyi başarmıştır²³. Bahrî Mehmed Paşa'nın vefât tarihi dikkate alındığında, Sâlim Efendi'nin bu icâzeti, on üç-on dört yaşlarından önce almış olması gerekir.

İlmiye sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olması sebebiyle zâdegân sınıfının²⁴ imtiyâzlarından yararlanarak, daha beş yaşında iken 1104/1693 tarihinde Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi (ö. 1123/1712)'nin mührüyle Ebû Sa'îdzâde Feyzullah Efendi (ö. 1109/1698)'den mülâzım²⁵ olmuştur²⁶. Müellif, babası Mîrzâ Mustafa Efendi'nin Temmuz 1699/Muharrem 1111- Kasım 1703/Recep 1115 tarihlerinde dört yıl kadar süren Sinop sürgün²⁷ mahallinde de eğitimine devâm etmiştir²⁸.

3- Hocaları

a- Yenibahçeli Mehmed Çelebi (ö. ?).

Yenibahçeli Mehmed Çelebi, müellifin ilk eğitimini aldığı hocasıdır²⁹. Ne kaynaklar, ne de Sâlim Efendi, hayatı hakkında bir malûmata erişemediğimiz Yenibahçeli'den hangi dersleri okuduğu konusunda herhangi bir bilgi vermezler. Ancak bir sıbyan mektebi muallimi olmasını göz önünde bulundurarak, söz konusu hocadan adı geçen mekteplerin müfredatında yer alan Kur'ân-ı Kerîm, tecvîd ve ilmihâl derslerini okumuş ve âdâb-ı müâşeret, hitâbet, kitâbet ve dört işlemlerini³⁰ öğrenmiş olması gerekir.

b- Şeyhülislam Mîrzâ Mustafa Efendi

Sâlim Efendi'nin ikinci hocası ve de babası olan Mîrzâ Mustafa Efendi, müellifin eğitim sürecinde en fazla emeği geçen kişidir.

Mîrzâ Mustafa Efendi, 1040/1630 yılında Batum'da doğdu. Babasının adı Abdurra'ûf'tur. Enderun'da yetişen üç Şeyhülislamdan biri

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

olan Mustafa Efendi, on altı yaşında İstanbul'a giderek Galata Sarayı'na girdi. Burada IV. Mehmed (slt: 1648-1703)'in hocalarından İmam-ı Sultânî Şâmî Hüseyin Efendi (ö. ?), Kiçi Mehmed Efendi (ö. ?) ve Mîrzâ Mehmed Efendi (ö. 1148/1735)'den dersler aldı. Ardından Minkarîzâde Yahya Efendi (ö. 1077/1666)'nin derslerine devâm ederek eğitimini sürdürdü³¹. Aldığı görevlerde gösterdiği başarılarından dolayı kısa zamanda Kilâr-ı Âmire'ye³² başhalife oldu. Kâbiliyeti ve çalışkanlığı IV. Mehmed'in dikkatini çekince hatt-ı hümayunla Minkarîzâde'den müstakil olarak mülâzım oldu. Sarây-ı Hümayun'da on altı yıl görev yapan Mîrzâ Mustafa Efendi, 1072/1661 yılında ilmiye mesleğini seçerek, 1083/1672 tarihine kadar muhtelif kademelerde tadrîs görevlerinde bulundu. IV. Mehmed'in Kamaniçe harekâtı sırasında Musâhib³³ Mustafa Paşa'nın yanında sefere katıldı. Sefer dönüşü Recep ayında Halep pâyesiyle Kamâniçe kadılığına atandı³⁴.

1099/1688 tarihinde İstanbul kadısı oldu ve Rebûlâhir 1100/Şubat 1689'da da kadılık görevinden azledilerek Midilli'ye sürgün edildi³⁵. İstanbul'a dönüşünden sonra, II. Süleyman (slt: 1687-1691)'ı hal' edip IV. Mehmed'i tekrar hükümdar yapmak isteyenler arasında olduğu gerekçesiyle önce, Şaban 1102/Mayıs 1691 yılında Limni'ye, oradan da Kıbrıs'a sürgüne gönderildi³⁶. Şâban 1103/Nisan 1692'de İstanbul'a dönen Mustafa Efendi, Rebûlevvel 1105/Kasım 1693'te Anadolu kazaskeri, ardından sırayla Şâban 1106/Mart 1695 Rumeli kazaskeri³⁷ ve Şâban 1109/Şubat 1698'de ikinci defa Rumeli kazaskeri³⁸ oldu. Ancak Zilhicce 1110/Haziran 1699'da görevini kötüye kullanması sebebiyle ailesiyle birlikte Sinop'a sürgüne gönderildi³⁹. Zilkade 1120/Şubat 1709 tarihinde üçüncü defa Rumeli kazaskerliği'ne getirildi⁴⁰.

Zilhicce 1126/Aralık 1714'te Şeyhülislam olan⁴¹ Mîrzâ Mustafa Efendi, kendisine hitaben mülâzemet konusuyla ilgili çıkarılan fermân üzerine, bazı düzenlemeler yaptı⁴². Ancak yine görevini sû-i istimal edip, Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin aleyhlerine çevrilen entrikalarda yer aldığıнын ortaya çıkması üzerine, Recep 1127/Temmuz 1175'te Trabzon'a sürgüne gönderildi⁴³. Şevval 1128/Eylül 1716'da İstanbul'a dönen doksan yaşlarındaki Mîrzâ Mustafa Efendi, II. Mustafa (slt: 1695-1703)'nın, Rumeli kazaskeri iken kendisine tahsis ettiği Emîrgan'daki Mîrgûnzâde yalısına⁴⁴ çekilmiş vaziyette iken vefat etti⁴⁵.

Başta oğlu Mehmed Sâlim olmak üzere birçok öğrencinin⁴⁶ yetişmesinde emeği geçen ve hadîs, meâni, kelâm ve tefsir alanlarına vâkıf olan Mîrzâ Mustafa Efendi'nin, kıyâmet alâmetleri üzerine bir risale kaleme aldığı ve okuduğu kitaplara hâşiyeler düştüğü belirtilmekteyse de⁴⁷, biz, bunlardan sadece oğlu Mehmed Sâlim Efendi'nin açıklamalarını da ihtivâ eden mantık konulu *Hâşiye-i Huseyniyye*⁴⁸ ile tefsir konulu *el-Fevâ'idu'l-Mekkiyye 'alâ Hâşiyeti'- 'İsâmiyye'*yi⁴⁹ isimli çalışmalarını kütüphane kayıtlarında tespit edebildik.

c- Mehmed b. Selâmetu'l-İskenderânî (ö. ?)

Biyografisi hakkında herhangi bir malûmata erişemediğimiz el-İskenderânî, müellifin belirttiğine göre, kendisinden hadis dersi ve icâzeti aldığı hocasıdır⁵⁰.

d- Bahrî Mehmed Paşa (ö. 1112/1701).

Saraya girerek memur olma şansını yakalayan Bahrî Mehmed Paşa, müellifin hüsn-i hat hocasıdır. Müstakîmzâde (ö. 1202/1787)'ye göre, Mehmed Paşa, Derviş Ali'den sülüs ve nesih kalemlerini meşk ederek icazet almıştır⁵¹. Daha sonra yine aynı hocanın celî hattı yazım teknikleri derslerine devam ederken, Sipâhî Ahmed Efendi'den de talik yazısını meşk ederek sahasında önemli hattatlardan biri olmuştur. Asıl mesleği sır kâtipliği⁵² olan Mehmed Paşa, 1696-97 arasında Kıbrıs valiliği de yapmıştır. Emekliliğinden sonra tevkî'î⁵³ ve cizye muhâsebe işleriyle hayâtını idâme ettirirken İstanbul'da vefat etmiştir⁵⁴.

4- Evliliği

Sâlim Efendi, döneminin önemli sîmalarından Râmî Mehmed Paşa (ö. 1119/1707)'nin kızıyla evlilik yapmıştır. O, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*'sında, Râmî Paşa'nın hayatını mübalağalı bir dille anlatmasının, aralarındaki sıhriyyet bağı sebebiyle olmadığını belirtirken “*hatn* [ختن]” kelimesini kullanmakta⁵⁵ ve bu da adı geçen Paşa'nın damadı olduğuna karîne teşkil etmektedir.

Ömer Faruk Akün ve Adnan İnce, Müstakîmzâde'yi kaynak göstererek müellifin, Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703)'nin kızıyla ikinci bir evlilik daha yaptığını belirtirler⁵⁶. Ancak bu durum gerek Müstakîmzâde'nin *Devhatu'l-meşâyh*⁵⁷ ile *Tuhfe-i hattâtîn*⁵⁸ isimli eserinde, ilmiye sınıfından olup, XVIII. yüzyılda **Mîrzâzâdeler** diye meşhur olan aileye mensup Şeyh Mehmed Efendi'yi Mîrzâ Mustafa Efendi'nin oğlu olarak tanıtmamasından kaynaklanmaktadır.

Tezkiretü'ş-şu'arâ'da, evliliği haricinde aile hayatıyla ilgili başka bir bilgiye ulaşamadığımız Mehmed Sâlim'in, âilesinden uzakta bir yerde yazdığı anlaşılana⁵⁹ **Dîvân**'ındaki bir kasîdesinde kullandığı *'iyâl ü evlâd* ifadesi⁶⁰, onun çocuk sahibi olduğuna ve yine aynı eserdeki başka bir kasîdesinde geçen *oğlum*⁶¹ kelimesi de söz konusu evladın bir erkek çocuk olduğuna işaret etmekteyse de, aynı kasîdenin farklı beyitlerindeki yakınmalarından⁶² onun bir evlât hasretiyle yanıp tutuştuğunu anlamak mümkündür. Müellifin, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*'sında, bu konu hakkında açık bir ifade kullanmaması da, onun 1133/1721 tarihine kadar hayatta olan bir çocuğunun olmadığını gösterir.

5- Memuriyet Hayatı

Müellif, babası gibi önce müderrislikten başlamış ve henüz beş yaşında mülâzım olmasına rağmen eğitim ve öğrenimine ekserisi babasından olmak üzere on iki yıl daha devam etmiştir.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

1116/1704 tarihinde, on sekiz yaşlarında iken Pasmakçızâde Seyyid Ali Efendi (ö. 1124/1712)'nin ilk şeyhülislâmlığı döneminde **İbtidâ-i hâric**⁶³ rütbesiyle Sadrazam Siyâvuş Paşa Medresesi'nde fiilen hocalığa başlamıştır⁶⁴. Aynı yıl Seyyid Feyzullah Efendi'den **Dâhil**⁶⁵, 1118/1706'da, Mehmed Sâdık Efendi (ö. 1121/1709)'nin ⁶⁶ ikinci kez şeyhülislâmlığı sırasında **Mûsıla-ı Sahn**⁶⁷ rütbelerini almış ve Muîd Ahmed Efendi (ö. 1056/1647) Medresesi'ne atanmıştır⁶⁸. 1120/1708'de yirmi bir yaşında iken Ebezâde Abdullah Efendi'den **Sahn** rütbesini alarak aynı medresede on dört ay kadar görev yapmıştır⁶⁹. Ardından 1121/1709'da yine Ebezâde Abdullah Efendi (ö. 1126/1714)'den **İbtidâ-i altmışlı**⁷⁰ rütbesini kazanmış ve Ebu'l-Fazl Mahmûd Efendi Medresesi'ne atanmıştır⁷¹. Recep 1122/Eylül 1710 tarihinde, Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'den **Hareket-i altmışlı**⁷² ile Sinân Paşa Medresesi'ne, Aralık 1710 Şevvâl 1122'da **Mûsıla-ı Süleymaniye**⁷³ ile Şehzâde Medresesi'ne tayin olmuştur. Temmuz 1711/Cemâziyelâhir 1123 tarihinde, yine Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'den **Süleymaniye**⁷⁴ rütbesini kazanmış ve Şubat 1713/Muharrem 1125'te Ebezâde Abdullah Efendi tarafından Süleymaniye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır⁷⁵. Müellif, aynı yılın Eylül/Şaban ayında da, yirmi altı-yirmi yedi yaşlarında iken ilmiye sınıfının en ileri seviyesi olan **Süleymaniye Dârulhadîs Medresesi**⁷⁶ müderrisliğine yüksel(til)miştir⁷⁷.

Tedris görevi süresince müderrislik kadrolarını rahat ve hızlı katettiği anlaşılan Sâlim Efendi'nin eğitim ve öğretim görevinde toplam on küsur sene kadar kalmış olmasına rağmen, kaynaklara yansıyan bir talebesine rastlayamıyoruz.

Mehmed Sâlim Efendi, Süleymaniye Dârulhadîs Medresesi müderrisliğinde iki ay⁷⁸ bulduktan sonra, kadılık mesleğini tercih etmiş ve Ocak 1714/Zilhicce 1125⁷⁹ tarihinde, Seyhülislâm Ebu'l-Fazl Mahmud Efendi tarafından **mahrec mevleviyetlerinden**⁸⁰ Selânik kadılığına⁸¹ atanmıştır. Ancak *Dîvân*'ındaki manzûm bir mektubunda, gelirinin azlığı dolayısıyla, bu görevden memnun olmadığı belirtilmektedir⁸². O, görevini kötüye kullanması ve eğlenceye düşkünlüğü⁸³ sebebiyle yapılan şikâyetler üzerine, görev süresini doldurmadan, altı ay gibi kısa bir zaman sonra padişah fermanıyla görevinden azledilmiş ve Haziran 1714/Cemâziyelâhir 1126'da Siroz'a⁸⁴, iki aylığına⁸⁵ sürgüne gönderilmiştir⁸⁶. Buradaki ceza süresinin dolması üzerine İstanbul'a dönen müellif, babasının 15 Aralık 1714/8 Zilhicce 1126'da Şeyhülislâm oluşundan⁸⁷ sonra, yine mahreç mevleviyetlerinden Galata kadılığına⁸⁸ getirilmiştir.

Bu arada, Mîrzâ Mustafa Efendi'nin kendisine rakip saydığı Rummeli kazaskeri Dâmadzâde Ahmed Efendi (ö. 1154/1741) ile Anadolu kazaskeri Hâmidzâde Abdullah Efendi (ö. ?) aleyhlerine verilen manzûm bir arzuhalin, Şeyhülislâm'ın adamları tarafından kaleme

alındığını Padişah öğrenince, bu sefer müellifin babasını, 6 ay 13 gün süren Şeyhülislamlık görevinden⁸⁹ azletmiştir. Yine bu esnada 27 Haziran 1715/24 Cemâziyelâhir 1127'de⁹⁰, devlet büyüklerine karşı uygunsuz hareketleri sebebiyle yapılan şikâyetler neticesinde Mehmed Sâlim Efendi de kadılık görevinden alınmış⁹¹ ve Padişâh fermanıyla⁹² Temmuz 1715/Recep 1127 ortalarında, babasıyla birlikte Trabzon'a, deniz yoluyla⁹³ sürgüne gönderilmiştir⁹⁴.

Sürgün cezasının infâzı için, ailesiyle birlikte⁹⁵ Trabzon'a götürülen Mîrzâ Mustafa ile oğlu Mehmed Sâlim, burada bir buçuk yıl kaldıktan sonra⁹⁶, 1129/1717 yılı başlarında İstanbul'a dönme izni çıkınca, önce Bolu'da iki ay mecbûrî⁹⁷ ikâmete tâbi tutulmuş, ancak bundan sonra İstanbul'a dönebilmişlerdir. 1109/1697 İstanbul yangınında aile, kitaplarla⁹⁸ birlikte evini kaybedince, dönemin padişahı II. Mustafa tarafından Mîrzâ Mustafa Efendi'ye hibe ve temlik edilen⁹⁹ Emirgan sahilindeki Mîrgûnzâde yalısına yerleşmiştir¹⁰⁰. Doksan küsur yaşlarında olan Mîrzâ Mustafa Efendi yeni bir göreve atanmaması sebebiyle, oğlu Mehmed Sâlim de, 1134/1722 tarihine kadar, yedi yıl gibi uzun bir süre aktif görevde bulunamamıştır.

Müellif, bu süre zarfında boş durmamış, kendinden önce benzer bir eser ortaya koyan Safâî'ye nazîre olması kabilinden *Tezkiretü's-su'arâ*'sını kaleme almıştır¹⁰¹. Ağustos 1722/Zilkâde 1134'te tamamladığı¹⁰² bu eseri, dönemin sadrazamı Nevşehirli Dâmad İbrahim Paşa'ya sunmuş ve aynı tarihte¹⁰³ bilfiil İstanbul kadısı olmuştur¹⁰⁴. Haziran 1723/Ramazan 1135 başlarında süresinin dolması üzerine de görevinden azledilmiştir¹⁰⁵. Bu tarihten itibaren yine uzun bir müddet resmi bir göreve getirilmeyen müellif, bu esnada bir taraftan tercüme döneminde sistematik bir şekilde devlet eliyle tercüme faaliyetlerine katılmak, diğer taraftan da telif eserler ortaya koymak suretiyle ilmî çalışmalarını sürdürmüştür. 26 Kasım 1730/14 Cemâziyelevvel 1143'ta getirildiği Anadolu kazaskerliği¹⁰⁶ görevinden 1144/1731'de süresinin bitmesi üzerine azledilmiştir¹⁰⁷. Dört yıllık müddet-i infisalden sonra 1148/1735'te Rumeli kazaskerliğine getirilen¹⁰⁸ Mehmed Sâlim Efendi, 1149/1736 tarihinde süresinin dolması üzerine bu görevinden de azledilmiştir¹⁰⁹.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle, ilmiye sınıfı içinde şeyhülislamlık makâmının eşiği olan Rumeli kazaskerliğine kadar yükselme imkânı bulan, ancak babasının görevde bulunduğu meşihat makâmına gelemeyen¹¹⁰ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim'in, Selânik ve Galata kadılıklarında altışar, İstanbul kadılığında on bir, Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinde ise on ikişer ay görevde kalarak toplam kırk yedi ay kadılıkta bulunduğunu söyleyebiliriz.

6- Kendisine Tevcîh Edilen Pâyeler ve Verilen Arpalıklar

Osmanlı idaresi tarafından devlet memurlarına teşvîk ve ödüllendirme amacına matûf olarak verilen rütbe anlamındaki pâyeye uygulama

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

ması, önceden sadece siviller için geçerli iken sonraları hizmet karşılığı olarak ilmiye sınıfı için de söz konusu olmuştur. İlmiye pâyelerinin en küçüğü müderrislik, en büyüğü ise Rumeli kazaskerliği idi¹¹¹. İlmiye sınıfından kabul edilen kadılık mesleğini yürüten Sâlim Efendi'ye, bu görevi esnasında farklı zamanlarda birden fazla pâye tevcih edilmiştir. Sâlim Efendi, 15 Aralık 1714/8 Zilhicce 1126'da babasının Şeyhülislâm olmasıyla birlikte Galata kadılığına getirildiğinde, kendisine önce Ocak 1715/Muharrem 1127 tarihinde hatt-ı hümayûn ile İstanbul¹¹² ile Mekke¹¹³, ardından Ocak 1720/Rebiülevvel 1132 başlarında ikinci bir defa olarak İstanbul¹¹⁴ pâyeleri tevcih edilmiştir.

Bunun yanında müellif, ilk arpalığını, babasıyla birlikte Trabzon'a sürgüne gönderildiğinde Üsküdar ve Mudanya, ardından başka yerlerin de ilavesi ile dokuz kaza¹¹⁵ kendine ve babasına ortak olarak verildiğinde almıştır. Sadece kendisine ait olan ikinci arpalığını sürgün dönüşü İstanbul'a geldiğinde, 29 Mart 1717/15 Rebiülâhir 1129'da Mekke pâyesiyle birlikte almıştır¹¹⁶.

Bunların haricinde Sâlim Efendi'ye, aktif görev almadığı 1717-1722 tarihlerinde, Edirne'nin Keşan ilçesi¹¹⁷ ve ardından da Balıkesir'in Balya kazası da arpalık olarak verilmiştir¹¹⁸.

7- Azil ve Sürgünleri

Osmanlı Devleti'nde sürgün uygulaması, eşkıyalık hareketlerinin önlenmesi doğrultusunda iskân etme ve bireylere ve devlete karşı işlenen suçlara ceza verme amaçlı olmak üzere iki farklı şekilde uygulanmıştır. Kuruluş ve gelişme dönemlerinde, yeni fethedilen yerlerde devletin askerî, mâlî, sosyal ve benzeri alanlarda güçlenmesini ve büyümesini sağlamaya yönelik, iskân amaçlı rızaya dayalı "dışa dönük" bir sürgün politikası güdülmüşken, 1699 tarihindeki toprak kaybından itibaren "içe dönük" olarak aşiretlerin zor kullanılarak iskân edilmesi politikası takip edilmiştir. Cezalandırmak amacıyla yapılan kitlesel sürgünlerin yanında, bireylere uygulanan sürgünlerin de oldukça fazla olduğu bilinmektedir. Sürgüne gönderilenlerin sağlık durumları dikkate alınarak bazen sürgün cezasının uygulanmasından vazgeçildiği, bazen de infâz edilmekte olan cezanın affedildiği görülmektedir. Sürgün cezalarının infâzı için tercih edilen yerlerin seçiminde deniz yoluyla ulaşımı kolay olan sahil şeridi illerin olmasına özellikle dikkat edilmekte idi. Ancak iç bölgelere de sürgünlerin yapıldığı bir vâkidir¹¹⁹. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfına mensup kişiler, bazı istisnâlar hâriç işledikleri suçlardan dolayı idamla cezalandırılmamışlar, bunun yerine ya sürgün edilmişler ya da başka cezalara çarptırılmışlardır. İlmiye sınıfına mensup olan müellif Mîrzâzâde Sâlim Efendi de, gerek babası gerekse kendisi, görevi kötüye kullanmak sebebiyle birkaç sürgün cezasına çarptırılmışlardır.

Bu bağlamda müellif, 1688/1099 tarihinde babasının, Şubat 1689/Rebiülâhir 1100)'da kadılık görevinden azledilerek gönderildiği

Midilli sürgünü¹²⁰ ile Mayıs 1691/Şaban 1102 yılında önce Limni'ye, oradan da gönderildiği bir yıllık Kıbrıs sürgünü¹²¹ yerlerine müellifin de babasıyla birlikte gitmiş olması ihtimâl dâhilinde iken, babasıyla birlikte gittiğini kesin olarak bildiğimiz sürgün mahalli ise ailece dört yıl geçirdikleri Sinop olmuştur¹²².

Bunun yanında Ocak 1714 (Zilhicce 1125/122¹²³) tarihinden itibaren yürüttüğü Selânik kadılığı görevini kötüye kullanması ve eğlenceye düşkün olması sebebiyle yapılan şikâyetler neticesinde iki ay kadar Siroz'da mecbûri ikâmete tâbi tutulmuş bunun haricinde görevi esnasında aldığı en uzun süreli sürgün ise, babasıyla birlikte Temmuz 1715/Receb 1127 tarihinden itibaren Trabzon'da geçirdikleri on sekiz ve ardından İstanbul'a dönüşlerinde Bolu'da kaldıkları iki, toplam yirmi aylık sürgün dönemleridir.

8- İlmî Faâliyetleri

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, kadılık mesleğini icrâ ederken farklı sebeplerden dolayı uzunca bir müddet mazûl dönemleri iyi değerlendirmiş ve çeşitli konularda bir kısmı günümüze gelmeyen irili ufaklı bir hayli esere imza atmıştır. Bu eserlerden bazıları, onun meslekî hayatında yeni imkânlar elde etmesine vesile olmuştur. Mesela bunlarda biri, daha önce de belirtildiği gibi onun İstanbul kadılığına gelmesine vesile olan *Tezkiretü's-su'arâ*'sıdır. Diğer bir eseri ise 11 Mart 1730'da tamamladığı *Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân*'ı olup bunu da Dâmad İbrahim Paşa'ya sunmuştur. Fakat bu çalışma, bir önceki eser gibi kendisinin yeni bir göreve getirilmesini sağlamamıştır. Zira Sâlim Efendi, bu eserden sonra kaleme aldığı ve I. Mahmud'a ithaf ettiği *Nemîka^{um} ilâ Sultan Mahmûd* [نميقة إلى سلطان محمود] isimli eserinde, kendisinden *eski Rumeli kazaskeri* olarak bahseder¹²⁴. Ancak söz konusu dönemde gerçekleştirilen ilmî faaliyetlere Damad İbrahim Paşa'nın sağladığı maddî katkılar ile bolca ihsanları dikkate alındığında, bu çalışmanın da karşılıksız bırakılmış olabileceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Bunların haricinde, onun *Mâhiyyetu'l-'âşık* [ماهية العاشق] isiminde tasavvuf konulu dört ciltlik başka bir hacimli eseri daha olduğunu biliyoruz. Ancak hâl-i hazırda bu eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Yine onun şiirlerini bir araya getirdiği bir *Dîvân*'ı, nahiv konulu iki risalesi, fıkıh usûlü ve mantık konulu kitaplara yazmış olduğu şerh ve haşiyeleri olduğunu da biliyoruz. Onun, döneminde oluşturulan tercüme kurullarından birine katılarak *'İkdu'l-cumân fi târihi 'ehli'z-zamân* [عقد الجمآن في تاريخ أهل الزمان] isimli eserin bir bölümünü tercüme ettiği de kayıtlarda görülmektedir.

9- Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

Mehmed Sâlim Efendi, köken itibarıyla Batumlu olmakla birlikte dogma büyüme İstanbulludur. Hayatının önemli bir kısmını geçirdiği İstanbul'un sosyal ve kültürel dokusu ile şekillenmiş olan Sâlim Efen-

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

di için İstanbullu olmak bir ayrıcalıktır¹²⁵. Genellikle ferağ kayıtlarında olmak üzere eserlerinin muhtelif yerlerinde müellifin, fakir ve yardıma muhtaç anlamlarına gelen “el-‘abdu’l-fakîr [العبد الفقير]”, “el-‘abdu’l-mustemnih [العبد المستمنح]” ile “muharriru’l-hurûf [محرر الحروف]” ve “râkîmu’l-hurûf [راقم الحروف]” gibi ifadeleri kullanmasının yanında hastalık, dert ve musibet gibi konuları anlatırken onlardan Allah’a sığınması, *Dîvân*’ındaki bazı şiirlerinde bir taraftan kendisinden bastan ayağa günaha batmış bir kişi olarak söz ederken diğer taraftan kendisine yol gösterenler karşısında basını egecek kadar alçak gönüllü olduğunu¹²⁶ belirtmesinden onun alçak gönüllü ve mütevazı bir kişiliğe sahip olduğunu anlıyoruz.

Hakkında söylenenlere baktığımızda, genellikle Mehmed Sâlim Efendi’nin küçüklüğünden itibaren aldığı eğitim sayesinde basta Arap diliyle ilgili ilimler olmak üzere edebiyatta ve farklı alanlarda emsallerinden daha ileri seviyede bulunduğu, âlim, fâzıl ve sâir olduğuna ve elit tabakaya mensup bir aileden geldiğine vurgu yapıldığını görmekteyiz¹²⁷.

Babası şeyhülislamlığa yükselmiş ve kayın babası Râmî Mehmed Paşa ise vezirlik yapmış olan¹²⁸ Sâlim Efendi, babasının ilmiye sınavından olması yönüyle çocukluluğundan itibaren önemli şahsiyetlerin yer aldığı meclislerde bulunmuştur. Bu itibarla onun, devlet büyükleriyle, sâirlerle, bilginlerle ve yazarlarla özel dostluk ve arkadaşlık ilişkileri kurduğu ve neticede geniş bir çevresinin bulunduğu sonucuna varmamız mümkündür.

*Sicill-i Osmânî*¹²⁹, kaynak gösterilerek, müellifin 1720 tarihinde İstanbul pâyesini aldıktan sonra Emir Buharî Tekkesi şeyhi Fazlullah Efendi’den inâbet aldığı belirtilmektedir¹³⁰. Fakat gösterilen yerde adı geçen tekke şeyhlerinin ikisi de belirtilen tarihten önce vefat ettikleri bilgileri kayıtlıdır¹³¹. Bu durum, yazarın en azından belirtilen tarikata mensubiyetinin olduğunu söylememizi güçleştirmektedir. Fakat aynı zamanda tasavvuf içerikli olan *Mâhiyyetu’l-‘âşık* isimli dört ciltlik hacimli bir eser kaleme alması sebebiyle, onun, en azından bilgi yönüyle tasavvufla bağlantısı olduğunu söyleyebiliriz.

İnanç dünyasında İslâm akâidine muhâlif bir ifadenin bulunmadığını ve sağlam bir itikâda sâhip olduğunu söyleyebileceğimiz Mîrzâzâde Mehmed Sâlim’in hocasından ve daha çok babasından on iki yıl gibi uzun bir müddet ders alarak iyi bir eğitim almış olduğunu, farklı konularda eser ortaya koymasından ve hakkında fikir beyan edenlerin sözlerinden çıkarmak mümkündür. Bu kimselerin, onun edebiyatçılığı ve şairliğinin yanında özellikle Arap dili ve edebiyatına hâkim birisi olduğunu vurgulamaları dikkat çekicidir. Eserlerinin konuları tetkik edildiğinde de onun çok yönlü bir âlim olduğu görülür.

10- Vefâtı

Mehmed Sâlim Efendi hakkında bilgi veren Müstakîmzâde¹³², Râmîz¹³³ ve Esad Efendi'ye¹³⁴ göre o, Rumeli kazaskerliğinden azl edildikten sonra Şehzadebaşı'nda, Bozdağ civarındaki evinde günlerini geçirirken 1156/1743 tarihinde vefat etmiş ve evinin yakınlarında bulunan Kalenderhâne Mescidi bitişiğindeki aile kabristanına, babasının yanına defnedilmiştir¹³⁵.

B- Eserleri

Devrinin mütebahhir âlimlerinden olan Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, farklı alanlarda birçok eser ortaya koymuştur. Eserlerini, *Tezkiretü's-şu'arâ*'sını kaleme aldığı 1134/1721 öncesi ve sonrası olarak tarihlendirmek mümkündür. Çünkü Sâlim Efendi, söz konusu tarihe kadar kaleme aldığı çalışmalarının adlarını adı geçen kitabında vermektedir. Mehmed Sâlim Efendi'nin eserlerinden bazıları hâlâ kayıptır. Burada, önce mevcut olan eserlerini, daha sonra da kaynaklarda adları zikredilen ancak günümüze ulaşmayan eserlerinden bahsedeceğiz.

Mevcut Olanlar

a-Nahiv ile İlgili Eserler

1- *Âletu'l-himâ fi kelimetî Lâsiyyemâ* [آلة الحمى في كلمة لا سيما]

Müellifin, *Tezkiretü's-şu'arâ*'da adını zikrettiği eserlerindendir. Bazı âlimlerin isteği üzerine kaleme aldığını belirttiği bu risale, istisna harflerinden *Lâsiyyemâ* [لاسيما]'nın kullanımı ile ilgilidir. İsminden tek konulu olduğu anlaşılıyor ise de, aslında iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda söz konusu edât anlatılırken el-Cevherî (ö. 400/1009)'nin *es-Sihâh*'ı, İbn Mâlik (ö. 762/1247)'in *et-Teshîl*'i ile *Şerhu't-Teshîl*'i ve el-Esterâbâzî er-Razî (ö. 686/1287)'nin *Şerhu'l-Kâfiye*'sinden istifade edilerek istisnâ edâtlerinden *Lâ-siyyemâ* konusu anlatılmıştır.

İkinci kısımda, el-Cevherî, İmru'u'l-Kays (ö. m. 530) lakabıyla bilinen şâirler, el-Ahfeş, İbn Mâlik, es-Sîrafî (ö. 368/979), el-Fârisî (ö. 377/987), Ebû Ali eş-Şevbîn (ö. 645/1247), er-Râzî, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), ez-Zerkeşî (ö. 794/1391) ve Ebu'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904)'in biyografileri ile eserlerinden bahsedilmektedir.

Müellif, risalesini görülebilecek hataların okuyucular tarafından tashîh edilmesi ricasıyla bitirdiği bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi Koleksiyonu'nda bir mecmua dâhilinde 424/6 numarada kayıtlıdır. Sayfalarındaki satır sayıları 19–23 arası değişmektedir. Metnin siyah mürekkeple yazılmış olup, birinci bölümde “*yekûlu* [يقول]” kelimesi, ikinci kısımda ise birkaç isim kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metninde sade bir dilin kullanıldığı ve yer yer paragraf girintilerinin göze çarptığı risalenin kenarlarında herhangi bir not yer almamaktadır.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

Fizikî yapısında her hangi bir tahribat olmamakla birlikte, hafif su lekeleri görülen dokuz varaklık bu risalenin başı ve sonu şöyledir:

- بسم الله الرحمن الرحيم
لك الحمد يا من أعطى كل شيء خلقه وهدى، صل على أنبيائك
الكرام صلوة تنمو و تنمي لا سيما محمد الذي هو أبهى شمس الهدى،
وأله وصحبه بدور الدجى. وبعد !
- BA- فقد سألتني بعض العلماء عن كلمة " لا سيما " فأجبت مع اعترافي
ŞI: بالفتور من تداول الأيام والدهور، وا اعترافي بيدي من بحر الرواية التي
لدي، فإن قابلني بالقبول فنلعم المأمول ونعم المسؤل . (...) وسميت بهذه
الرسالة بـ« آة الحمى في كلمة لا سيما»،... [78/ب] ...
وهذا ما تيسر للعبد الفقير محمد سالم بن ميرزا مصطفى ، كان الله
SO- لهمًا ونرجو من الإخوان أن يصححوا أخطائي وذلي بالتصحيح
NU: والإحسان، لما إن الإنسان مركب من النسيان. والله ملهم الرشد والصواب.
فنعم المرجع والمآب [87/أ].

[سلامة الإنسان في محافظة l-lisân fî muhâfazati'l-insân] doktora çalışmamızın konusunu teşkil eden bu eserin ayrıntılı tanıtımı bu makâlenin hacmini aşacağından ayrı bir çalışmada ele alınması düşünülmektedir.

b-Tefsir ile İlgili Eserler

1- Risale der tefsîr [رسالة در تفسیر]

Telif sebebini belirtmediği bu eserinde müellif, el-Fâtiha, el-Bakara ve ed-Dehr sûrlerinden seçtiği bazı ayetlerin tefsirlerini yapmaktadır. Eserin 1^a varağındaki iki ayrı not kayıtlıdır. Mehmed Sâlim Efendi'ye ait olduğu [كتبه العبد الفقير محمد سالم، عفي عنه] cümlesinden anlaşılan birinci notta, risalenin muhtevasının el-Fâtiha sûresinin Arapça ve el-Bakara sûresinin de Farsça olarak tefsirlerinden ibaret olduğu belirtilmektedir. İkinci not, Recb 1153 tarihli olup, müderris Kevâkibzâde Veliyyuddin Efendi tarafından yazılmıştır. Kevâkibzâde, müellif'in adını Mehmed Emin olarak vermektedir. Ancak bu bilgi, yukarıda kaydettiğimiz müellifin ketebe kaydıyla uyuşmamaktadır. Bu bilgi farklılığı, eserin 2^a varağında yer alan ve müellif Mehmed Sâlim Efendi, bu risaleyi, pekçok kişi tarafından kısıkanılan babası Şeyhulislam Mîrzâ Mustafa Efendi'nin notlarından, Şabanzâde Mehmed Efendi (ö. 1120/1708)'nin kendisine duyduğu kin nedeniyle çok zorluklar neticesinde 1115/1703 yılında bir araya getirebildiğini belirttiği bir notun sonundaki [حرره الفقير محمد أمين سالم، عفي عنه] ifadesinde "Emin" ismi geçmektedir. Müellifin bu risalede yer verdiği söz konusu ismi daha sonraki tarihlerde kaleme aldığı eserlerde zikretmemesinin muhtemel sebebi, ismini kısaltarak vermeyi tercih etmiş olmasından kaynaklanmalıdır. 1^b de, eserin ayrıntılı konu fihristi verilmektedir. Buna göre eserde, Fâtiha, Bakara ve Dehr sûrelerinin tefsirleri, iştikak konusu, *el-keleme* [الكلمة], *el-kavl* [القول] *el-luğa* [اللغة] kelimelerinin açıklamalarının yanında *el-lafz* [اللفظ] ve *el-kavl* [القول] kelimeleri ile ilgili birer mesele, fikhî bir konu, şaz kıraatler ve istiâre

ile ilgili bahisler ele alınmaktadır. Eser üzerinde yaptığımız incelemeler neticesinde 2^b -3^b arasında mukaddime, 3^b - 23^a arasında Fâtiha, 23^b - 48^b arasında Bakara ve 50^a - 69^b arasında da Dehr sûrelerinden seçilen bazı âyetlerin sarf, nahiv, meâni ve mantık açısından tefsirlerinin yapıldığı ana bölümden oluştuğunu tespit ettik.

Müellif, mukaddimedeki Bakara suresine müteallik ilimlerden bahsedeceğini ifade eder ve konuya istiâzenin tefsiriyle başlar. Daha sonra bismelenin tefsirine geçen müellif, konuyu iki nev' (tür) altında ele alır. Birinci nev'de Kur'ân ve sünnette Allah (cc)'a ait birçok isim geçtiğini belirterek isim-müsemma ilişkisini açıklar. İkinci nev'de besmeledeki bâ [ب] harfinin hangi manada kullanıldığı üzerinde durur¹. Ardından el-Bakara sûresinin tefsirine geçer ve ilk ayetten itibaren önemli gördüğü kelime ve âyetleri yukarıda belirtilen ilimler açısından açıklar. 5^b-6^a arasında iştikak konusuna değinen yazar, 6^a-6^b'de *el-kelime* [الكلمة] ve *el-kavl* [القول] sözcüklerinin etimolojik tahlilleri üzerinde durur. 6^b-7^a'da *el-luğa* [اللغة], *el-lafz* [اللفظ] ve *el-'ibâre* [العبرة] kelimelerinin tahlillerine yer verir. 7^a-9^b'de kelime-kelâm ilişkisini inceler, 9^b-10^a'da fikhî bir meseleye değinir, 10^a'da şaz kıraatle namaz kılmanın câiz olup olmadığına, âlimlerin konuyla ilgili kanaatleri doğrultusunda değinir ve son olarak sahih kıraatlerin mütevatirliği meselesini irdeleyerek konuyu bitirir.

Yazarın, 10^b-21^b arasında istiâzeden çıkarılabilecek akli konular üzerinde durduğu ve konuları farklı vecihlerden incelediği risalenin 21^b'sinde eserin muhtelif mâniâlar sebebiyle tamamlanamadığına dikkat çeken bir not bulunmaktadır.

22^a'da Bakara suresinin Farsça tefsine başlayacağına dâir Mehmed Sâlim Efendi tarafından yazılan bir not kayıtlıdır. 22^b-48^b arasında Bakara suresinin tefsiri bulunmaktadır. Müellif, önbilgi mahiyetindeki birtakım malûmattan sonra söz konusu suresinin başındaki mukâta'a harfi *Elif-lâm-mîm* [الم] 'm okunuşuna değinerek konuya başlar. Ele aldığı âyetleri birinci bölümde olduğu gibi sarf nahiv, maânî ve beyân ilimleri bakımından inceler ve ayrıca bazı kelimeleri filolojik açıdan ele alır.

49^b sayfası boş olan risalenin 50^a-69^b arasında Dehr suresinin Arapça tefsiri bulunmaktadır. Müellif bu sürenin tefsirinde, bir önceki bölümde takip ettiği metottan farklı bir yol izlediği görülmektedir. Bakara suresinin tefsirinde olduğu gibi âyetlerin sarf, nahiv ve belâgat yönlerine müstakil başlıklar altında değil, tefsirleri esnasında yeri geldikçe değinmektedir.

¹ Sâlim, *Risale der tefsîr*, vr. 3^a.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

Kolay bir dille yazılmış olan risalenin kenarlarında açıklayıcı notlara da yer verilmiştir. Tamamında nestalik yazı kullanılmış olan bu risalenin birinci ve ikinci bölümlerinde âyetlerin ve önemli kelimelerin üstleri kırmızı mürekkeple çizilmiş ve daha çok ikinci kısımda olmak üzere bazı kelime ve âyetlerin tamamı kırmızı mürekkeple; üçüncü bölümün tamamı ise siyah mürekkeple yazılmıştır.

Tarafımızdan ilk defa tespit edilen ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Koleksiyonu No: 296 numarada kayıtlı olan bu risale sonradan elden geçirilmiş olup 12^a, 12^b, 21^a, 21^b sayfalardaki metinler muhtemelen bundan dolayı eksiktir.

Yazılış tarihi belli olmayan risalede üç sûreden bazı âyetlerin iki farklı dilde tefsir edilmesi, müellifin iki dile de hâkim olduğunu gösterir.

بسم الله الرحمن الرحيم، رب يسر يا كريم
BA الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات، ووفقنا على كيفية اكتساب
ŞI: السعادات، وهدانا إلى أن قلنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم [3/ب] ...

... السؤال الثاني: ما السبب في وصف يوم القيمة بأنه يوم ثقيل؟
SO الجواب: استعير الثقيل لشدته وَهُوَ لَهُ مِنَ الشَّيْءِ الثَّقِيلِ الَّذِي يَتَعَبُ
NU: حامله ونحوه ثقلت في السموات والأرض [69/ب].

c-Edebiyat ile İlgili Eserler

1- Sâlim Dîvân: [ديوان سالم]¹³⁶

Ömer Faruk Akün'ün belirttiğine göre Mîrzâzâde Mehmed Sâlim'in ilk kez 1116/1704 tarihinde tertip ettiği *Dîvân*'i¹³⁷ Adnan İnce tarafından tenkitli metin olarak hazırlanan bu eser, *Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Divânı* adıyla Ankara'da 1994 tarihinde yayımlanmıştır.

2-Kasîde-i Sâlim Efendi [قصيدهء سالم أفندي]

Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, No: 736'da kayıtlı, dönemin şairleri tarafından sadr-ı azam damad İbrahim Paşa'ya sunulan kasideleri havi mecmuanın 260^a-262^b varakları arasında yer alan ve Hezec bahrinde (Mefâ'îlun - Mefâ'îlun - Mefâ'îlun - Mefâ'îlun) kaleme alınmış 69 beyitlik şitâiyye türü bir kasidedir.

قصيدهء سالم أفندي بن مفتي الأنام ميرزا أفندي در ستایش حضرت
صدر أعظم حاتم شيم إبراهيم باشا، أيده الله تعالى
نمايان اولدی احكام شتا طومار عدلندن
BA- کورندي روي دي آينهء بالأي طارمدن
ŞI: جو روي جهرء زرد ورقده صورت هجران
صرردي صولدي هر برك چمن بو سرخي دمدن
جناب حضرت الله ايتسون دولتک دائم

SO
NU:

ايدوب حرز موجودن حفظ پاك اسم اعظم
ديك اولخواهك اوزه دي بهارك بهار اولسون
مؤيد اوله ذاتك هر امرده رب اكرمدن

d-Biyografi ve Tabakat ile İlgili Eserler

Tezkiretü'ş-şu'arâ [تذكرة الشعراء]¹³⁸

1099 – 1134/1687 – 1722 arasında yaşayan ve vefat eden Osmanlı şâirlerini konu alan biyo/bibliografik türü bir eserdir. 423 kadar şâirin hayatını ve şiirlerinden örnekleri ihtiva eden bu eser, Adnan İnce tarafından, *Tezkiretü'ş-şu'arâ Sâlim Efendi*, adıyla yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve aynı isimle Ankara AKM yayınları arasında 2005 yılında çıkmıştır.

e-Mantık ile İlgili Eserler

Şâh Huseyn'e Hâşiye/Hâşiye-i Huseyniyye: [حاشية حسينية] Risalesi'nin Bir Bölümünün Şerh ve Hâşiyesi¹³⁹

Müellifin, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*'sından önce üzerinde çalıştığını ancak tamamlayamadığını ifade ettiği¹⁴⁰ belirttiği ve Mehmed Tahir'in adından bahsettiği¹⁴¹ bu isimdeki bir risale kütüphane kayıtlarında tespit edemedik. Ancak Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyuddin No: 2872 numarada *Hâşiye-i Huseyniyye (rahimehullah)* isminde başka bir eser tespit edilmiş olup, müellifin adını zikrettiği *Hâşiye-i Huseyniyye [حاشية حسينية] Risalesi'nin Bir Bölümünün Şerh ve Hâşiyesi* ile aynı olmalıdır. Zira Mehmed Sâlim Efendi, bu eseri babası Mîrzâ Mustafa Efendi'nin Şah Huseyn b. Abdullah el-Antakî (ö. 1130/1718)'nin *Risaletu'l-Huseyniyye fî fenni'l-âdâb* adındaki eserine yazdığı notları düzenleyerek meydana getirdiğini belirtmektedir¹⁴².

Müellif ayrıca bu metni düzenlerken babasının ifadelerine dokunmadığını, sadece Şah Hüseyin'in ifadelerini [قولہ], babasının şerhlerini [قول المُحَشِّي] veya [قال المح] ve kendisinin yaptığı ilaveleri de [قال] ten sonra verdiğini aynı yerde belirtmektedir¹⁴³. Eser üzerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde müellifin açıklamalarının 24^a ve 25^b'deki birkaç satırlık notlardan ibaret olduğunu tespit ettik. Ancak ne bu açıklamaların ilave edildiği döneme ne de eserin düzenlenme tarihine dair herhangi bir ipucu tespit edebildik.

Gayet güzel ve okunaklı bir nesihle yazılmış olan eserde Sâlim Efendi'nin ilaveleri olan ifadeler kırmızı mürekkeple yazılmış olup açıklanan metinlerin üstleri de kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Ancak kenarlarda yer alan açıklayıcı notlar talik yazıyla yazılmış olup yazı şekil ve renk yönüyle ana metinden farklıdır. Her sayfasında 21 satır bulunan eserin 1^a, 7^a, 13^a, 19^a ve 32^a varaklarında “وقف شيخ الإسلام ولي الدين أفندي ابن المرحوم الحاج مصطفى آغا ابن المرحوم الحاج حسين آغا، سنة 1175 : Merhum hacı Hüseyin Ağa oğlu merhum hacı Mustafa oğlu Şeyhulislam Veliyyüddin Efendi'nin vakfidir. Sene 1175” şeklinde ibareli vakfiye mührü basılıdır. Eserin başı ve sonu şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDÎ (HAYATI VE ESERLERİ)

نحمد لمن كحل عيوننا بالتحريات، والتحقيقات، ونور صدورنا
بلوامع النكات والتدقيقات، وهو الذي يحكم بين عباده بلا مناقض
يناقضه، ويهب لمن يشاء بلا معارض يعارضه، لك الشكر يا الله على
ما أنعمت علينا من جمع الأطراف والترتيب مما جعلته مقتضى البال
من الترغيب ... [1/ب] ...
... قال المح: يناقش فيه يمكن دفع المناقشة بأن البحث ههنا على
تقدير تسليم ثبوت شمول الولاية في نفسه، وإنما التردد في العلية
SONU: وعمها. تدبر. م م م [32/].

f-Fıkah ile İlgili Eserler

Neylu'r-reşâd fî 'emri'l-cihâd [نيل الرشاد في أمر الجهاد]¹⁴⁴

Savaşta teşviki konu alan fikhî bir eserdir. Müellif bu eserini, geç-
mişe kıyasla gerek asker gerekse toplumda cihada karşı gösterilen
gevşeklik üzerine cihadın gerekliliğini âyet, hadis ve fıkah açısından
anlatmak maksadıyla 1145/1732 tarihinde I. Mahmûd adına¹⁴⁵ Türkçe
olarak kaleme almıştır. Bu kitabın birinci baskısı Osmanlı-Rus (93
harbi) savaşı yıllarında Vezirhan'ı içindeki Ali Bey Matbaası'nda
1294/1877 tarihinde basılmıştır¹⁴⁶ 17 fasıldan oluşan bu eserde ele alı-
nan konu başlıkları şöyledir:

Hutbe¹⁴⁷

Mukaddime¹⁴⁸

1. Cihadın farz-ı kifâye olmasını beyan eder¹⁴⁹.
2. Cihadın farz-ı ayn olmasını beyan eder¹⁵⁰.
3. Esnâ-yı seferde salâtların ahvalini beyan eder¹⁵¹.
4. İmdâd-ı seferiyye¹⁵² için alınan malını beyan eder¹⁵³.
5. Şuhedâ-yı kirâmın mertebelerini beyan eder¹⁵⁴.
6. Firar ani'z-zahr edenlerin müstahakk-ı azâb olduğunu be-
yan eder¹⁵⁵.
7. A'dâ-yı dîn ile mukâtelenin keyfiyetini beyan eder¹⁵⁶.
8. A'dâ-yı dîn ile sulh ne vakit câiz olur, onu beyan eder¹⁵⁷.
9. Harbînin emâni ne vakitte câiz olur ve ne vakitte caiz ol-
maz, onu beyan eder¹⁵⁸.
10. Kısmet-i ganâim beyanındadır¹⁵⁹.
11. Mesârîf-ı cizye ve humus-i ganâim ve saire müteallik
ahvâli beyan eder¹⁶⁰.
12. Tenfil beyanındadır¹⁶¹.
13. İstila-yı küffâr beyanındadır¹⁶².
14. Dar-ı harb dar-ı İslâm'a münkalib oldukça yahut aksi ha-
linde, onu beyan eder¹⁶³.
15. Harbînin istî'mânî beyanındadır¹⁶⁴.
16. Cizyenin vaz'î câiz olanı ve olmayanı beyan eder¹⁶⁵.
17. Yahûd ve Nasâranın buye' ve kenîseleri beyanındadır¹⁶⁶.

BA-
حمدنا محدود وثناي نا محدود، إيكي عالمدن مقصود اول
معلوم بالحق اولان واجب الوجود دركاهنه ...

Şİ:

... مخصوص اولان هیئتدن دخی ممنوع اولوب حد
مقدار لرنجه حرکت ایتملی لردر.

SO-

NU:

قد وقع الختام بعون الله الملك العلام عن تميم هذه النسخة
الجليلة المنقولة من خط خط مؤلفه محمد السالم المسلمة البشيرة،
مصليا على نبيه محمد وآله وأصحابه الكرام البررة، على يد أضعف
الكتب الكلمة المهرة حسين بن حسن الحصاري المرحوم .
تعمده الله تعالى بفرط الغفرة ولمن نظر فيها بحسن النظر
والإمعان إلى يوم الحشر والنشرة.
قد وقع الفراغ من التحرير بوقت السحر في ليلة الخميس في
اليوم الثاني من شهر جمادى الأولى لسنة إحدى ومائتين وألف.

FERAĞ
KAYDI:

g-Tarih ile İlgili Tercüme Ettiği Eser

Tercemetu 'İkdu'l-cumân fi târîhi ehli'z-zamân: [ترجمة عقد

¹⁶⁷الجمان في تاريخ أهل الزمان]

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, döneminde yürütülen tercüme faaliyetlerinden sadece *Aynî Tarihi*'nin tercümesiyle ilgili oluşturulan heyette yer almıştır. Bursalı Mehmet Tâhir, Sâlim'in tercüme ettiği miktarı on bir cilt olarak belirtir¹⁶⁸. Ancak bizzat Mîrzâzâde adı geçen esere yazdığı önsözde, *on bir cüz* 'ünü tercüme ettiğini söyler¹⁶⁹. Ancak müellif, *Selâmetu'l-'insân fi muhâfazati'l-lisân*'da¹⁷⁰ ise tercüme ettiği miktarın, *eserin başından itibaren on beş cüz* kadar olduğunu yazar. Bu iki bilgi arasındaki çelişki, söz konusu eserlerin kaleme alındığı tarihler arasındaki zaman farkından kaynaklanan bir yanılgının sonucu olmalıdır. Zira *İkdu'l-cumân* tercümesinin mukaddimesinde verdiği bilginin doğru olma ihtimali, diğerinden daha güçlüdür. Çünkü bu eserde mütercim, tercüme ettiği miktarın “on bir”den ibaret olduğunu vurgulamak üzere Kur'an'dan (*Ben (rüyamda) on bir yıldızla ... gördüm.* ”¹⁷¹ âyetini iktibas etmiştir¹⁷². I. Mahmud'a ithâf edilen mezkûr eserin Hz. Âdem'den Hz. Sâlih'e kadarki kısmı tercüme eden Mîrzâzâde, tercüme sebebini eserin önsözünde “*tercümesi bahânesiyle in'âm ve ihsana bir vesile olsun için ehl-i ma'âriften nefer dâ'ıyanına emr u tercüme ferman buyrulduğunu*”¹⁷³ sözleriyle belirtir. Ancak tercüme heyetinin kaç kişiden müteşekkil olduğuna ışık tutacak olan kısmı boş bırakarak tartışmalı olan konunun aydınlatılmasında ilk kaynaklardan birisi olma özelliğini geçersiz kılar.

Adı geçen esere bir de mukaddime yazan Mîrzâzâde, burada müellif ve eseri hakkında bilgi verdiğini, el-Aynî'nin hey'et konusu hakkındaki hatalarını kenarlarda düzelttiğini ve eserin orijinalinde olmayan 44 burç resmini ilave ettiğini ifade eder¹⁷⁴. Mehmed Sâlim'in tercüme ettiği bölümün, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Lala İsmail Koleksiyonu No: 318'deki nüshanın 4^b-166^b arası olduğu, nüshanın 166^b sayfasının kenarındaki “*Bu mahalle dek saadetli Sâlim Efendi'nin ter-*

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

cümesidir” şeklindeki bir notta anlaşılmaktadır. Bu numaradaki eserin başında “*el-Cildu’l-evvel min tercemeti Târih-i ‘Aynî li-Mehmed Sâlim Mîrzâzâde. Târih-i telîf: 1138*” kaydı bulunmaktadır. Ancak Mehmed Sâlim, *Selâmetu’l-’insân fî muhâfazati’l-lisân*’da adı geçen kitabın tercümesine 1139 tarihinde başladığına ve/ya bu tarihte de bitirdiğine işaret edebilecektir; «*عقد الجمال في تاريخ العيني المسمى بـ*» «*تاريخ أهل الزمان*» لأحمد العيني، المتوفى في سنة خمس وخمسين وثمان مائة، مفصل جدا، وقد ترجمته بالتركية من أوله نحو خمسة عشر جزءاً، حين أمرنا بترجمته مع عدّة من علماء الدولة العثمانية سنة تسع وثلثين ومائة وألف” Burada belirtilen tarih iki farklı şekilde yorumlanabilir. Paragraftaki «*وقد ترجمته بالتركية من أوله نحو خمسة عشر جزءاً، حين أمرنا بترجمته مع عدّة من علماء الدولة العثمانية سنة تسع وثلثين ومائة وألف*» cümleyi, altı çizili iki kelime arasına virgül koymadan okursak, adı geçen eserin tercüme edilmesinin istendiği, yani ilgili komisyonun oluşturulduğu tarihi; virgül koyarak okursak, tercümeyle başlama ve/ya bitirme tarihini gösterir. Bu durum, mezkûr nüshada tarihle ilgili kayıtlı bilginin sıhhatini tartışılır bir hâle sokmaktadır.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY. 5953 numarada kayıtlı nüshada, Mehmed Sâlim’in de ifade ettiği gibi, renkli burç resimleri yer almakta¹⁷⁵, ancak bu nüshada mukaddime bulunmamaktadır. Ayrıca müellife ait tercümenin sonunda bir de manzume yer almaktadır. Müellifin tercüme ettiği söz konusu eserin başı ve sonu şöyledir:

حمد نامحدود وأول صانع حكيمه كه بدايع ابداعي فردانيته شاهد
BA- ... [ب/1] سلسله أنامگ ترتیب نظامی دلالت ایدرک [ب/1] ...
Şİ:
... والله أعلم بحقيقة الحال وصدق المقال . مصنف دیرکه بحمد
الله تعالی کتابک جلد اول سکزیوز بکرمی شب (?) سنه سنک سلخ
SO- محرم حرمنده محروسه ده تمام اولدی . وفضل وکرمدن ... رجا
NU: ایدر [ب/268].

h-Takrîzler¹⁷⁶

Mîrzâzâde Mehmed Sâlim’in günümüze ulaşan eserlerinden bir diğeri ise bazı çalışmalara yazdığı takrizleridir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde onun iki esere takriz yazdığını tespit edebildik. Birincisi, Galata kadılığında mazûl iken Mustafa Safayî Efendi’nin *Tezkire*’sine Osmanlı Türkçesi ile yazdığı takriz olup metnin başı ve sonu şöyledir:

BA Sebte edip pâkize-gûy-ı ‘asr olan şâ’irleri
Şİ: Oldu hoş kıl-k-i Safâyî bâ-i hay-ı du’â
SO Oldu takrîzine sad-haçler ile âmâde
NU: Pâ-şikeste kalem-i Sâlim-i Mîrzâ-zâde¹⁷⁷

İkincisi ise ilk Osmanlı matbaasında 1729’da iki cilt hâlinde basılan Arapça-Türkçe *Vankulu lügati*’ne, Rumeli kazaskerliğinden mazûl iken yazdığı Arapça takrizdir. Kısa olmasından dolayı tamamını almayı uygun gördüğümüz metin şöyledir:

تقریض سالم أفندی قاضیء استانبول سابقا
باسمه سبحانه وتعالى شأنه، سبحان من تفرّد في إبداع صنایع بدياعه، وأظهر فيها
نقوشا بحار العقلاء في عجائب صنایعه، وأصلي على النبي الأمي محمد – صلى الله عليه –
وعلى آله وصحبه وسلم. وبعد،

فإن من توفيق ظهور الصانع في ظهور هذا الأمر الذي هو من أعجب الصنایع في
عصر السلطان الجليل العارف المحيي بعرفانه جميع العوارف والمعارف إلا وهو السلطان
الأعظم وولي نعمتنا الأجلّ الأفخم ظل الله سلطان البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي أحمد خان لزال الدهر مفخرًا بوجوده وما برحت
العباد متنعمين بلطفه وجوده، جعل الله جوده الشريف دائما في وقايته وحفظ أثمار ذاته
لأمجاد مستثمرين في عونه وعنايته ووفق صهره الأفخم ووزيه الأعظم في تنظيم أمور ملكه
وتوفير إطاعته بجاء من أرسل رحمة للأنام عليه وعلى آله التحية والسلام . نمقه العبد
المستمنح من نعم الدولة العلية محمد سالم بن شيخ الإسلام ميرزا مصطفى القاضي في
الماضي بدار السلطنة قسطنطينية المحمية – حميت عن الإفاة والبليّة . عفي عنهما وغفر
لهما¹⁷⁸.

i-Diğerleri

1- Nemîka^{tn} ilâ Sultan Mahmûd [نميقة إلى سلطان محمود]

Kesin tarihi bilinmemekle birlikte 1730'dan sonra yazdığı anlaşıl-
an ve tarafımızdan tespit edilen mektup anlamındaki bu eserinde mü-
ellif, özel bir konu üzerinde durulmamaktadır. Eserin başındaki bir
mısradaki geçen “el-’id [العید] : Bayram” kelimesi ile risalenin birkaç ye-
rinde görülen Cum’a sûresi âyetleri, bu eserin bayrama denk gelen bir
Cuma günü kaleme alınmış bir tanıtım mektubu olma ihtimalini akla
getirmektedir.

Secili bir dil kullanan müellif, risalesine şiirle başlar. Allah’a
hamd, Resûlüne salât ve selâmdan sonra Arap ve acem diyarlarının
padişahı sultan I. Mahmûd için övgülerini sıralayan müellif, kendisi-
nin Devlet-i aliyye-i Osmaniyye’ye pek çok hizmetlerde bulunduğunu
belirtir ve böyle bir eseri kaleme almakla akranlarından önde olduğu-
na işaret eden cümleleriyle konuyu bitirir.

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu, 369 numarada
kayıtlı bu risalede noktalama işareti olarak durak sembolleri kullanıl-
mış ve muhtelif yerlerde satır aralarına yaprak motifleri nakşedilmiş-
tir. Eser talik yazıyla yazılmış olup kenarlarda herhangi açıklayıcı bir
bilgi yer almamaktadır. Eserin başı ve sonu şöyledir:

سبحان مَنْ جعل الرّيحَ أعياداً لمن علم قدرة الإله
وصير صِلَّةَ صلاة العید مفكرة لكفارة جميع ما تقدّم
وما تأخّر بالندامة على ما كان عليه بالبقاء ووضع الجبأء
رب يسر لا تعسر رب تمم بالخير، وإرادة الحق جاء في القدر، قد بدا
BA- أمر من السلطان فيه افتخار فيه عمّن ... فله الحمد والمِنَّة والمِنَّة، ... [ب/2]
ŞI: ...
... وفاق بأقرانه بانتساب الكتاب تلك النميقة الشريفة، عبده الموروث
SO بالعبودية القديمة وعبيد لبيد المفتخر بمملوكية المستديمة، عبد وابن عبده
NU: الداعي لدولته العلية، محمد سالم القاضي في الماضي بعساكر المنصورة
بولاية روم إيلي، عفي عنه [أ/6].

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

2- Takdîme I: [1 تقدیمة]

Rumeli kazaskerliğinden mazûl iken yadığı ve bir önceki eseri gibi muayyen bir konu üzerinde durmadığı, ancak tasavvufî bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılan bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 370 numarada kayıtlı olup 3 varaktır. Dili Farsça olan bu risale talikle yazılmış olup her sayfasında 13 satır bulunmaktadır. Noktalama işareti olarak durak sembolü kullanılan ve satır aralarına tezyinat amaçlı yaprak motifleri çizilmiş olan bu risale tarafımızdan tespit edilmiştir. Müellifin şiirle başladığı risalenin başı ve sonu şöyledir:

قفل کلیددر رب کریم باسم الله الرحمان الرحيم
BAŞI: گلشن صحراي پنهانې توحيد رَبِّ مَجِيدْ، ونوبهار نوروز فيروز،
أرباب حالات كثيرة البركات أورده خوانان كار شيرين خطاب، حضرت
أحدی الذات، وواحدی الصفات (أَلذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
(... [ب/1] ...)
SO- حرره الفقير محمد سالم بن شيخ الإسلام ميرزا مصطفى القاضي في
NU: الماضي بعساكر المنصورة بولاية روم إيلي. عفي عنهما. [4/ب].

3- Takdîme II: [2 تقدیمة]

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 371 numarada kayıtlı olan bu risale 8 varak olup Farsça olarak yazılmıştır. Talik yazı ile kaleme alınan risalenin muhtelif yerlerinde kurt yenikleri göze çarpmaktadır. Noktalama işareti olarak durak sembolü kullanılmış ve satır aralarına tezyinat amaçlı yaprak motifleri çizilmiştir. Tarafımızdan tespit edilen bu risalede âyetler ile mahlası olan Sâlim kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmış, bazı kelimelerin üstleri kırmızı mürekkeple çizilen bu eserin yazılış tarihi belli değildir. Ancak önceki eserlerinde IV. Mehmed döneminden bahsetmesi, bu eseri III. Ahmed'in saltanatı döneminde kaleme almış olma ihtimalini akla getirmektedir. Eserin başı ve sonu şöyledir:

رب يسر لاتعسر رب تمم بلخير --- این دعاء پاک را سر جمله
عالم مقتر
BAŞI: حق تعالی در کتابش بر همه تعلیم گرد --- شکرهای نعمتش بآلاء
.... متقصر
حمد و سپاس، وشکر پاکیزهٔ مساس، بر ... کاری خواندی که
همه عالمی از بدایت کائنات تا بر انقضاء جملهٔ موجودات، وکلی همه
أشیا وکلین لفظ ومعنی بر ترتیب ترتیب خودرا ساخته وراسته ... و بر
مقتضای ارادت ازلیهٔ إلهی از قاف کافیء عنایتش تا باو وافیہ ...
... [ب/1]
SO- حرره العبد الموروث لعتبة العلية الخاقانية محمد سالم بن الحاج ميرزا
NU: مصطفى المتشرف بخدمة العلية الإفتاء في زمن دولة السلطان لعهد خان ابن
السلطان محمد خان ابن السلطان إبراهيم خان. عفي عن كلهم العافي [8/ب].

II- Mevcut Olmayanlar

a-Nahiv ile İlgili Eserler

1- Nahve Dair Bir Metin ve Şerh¹⁷⁹

2- Mâ'ya [ما]’ya Dâir Bir Risale¹⁸⁰

b-Tefsir ile İlgili Eserler

Ve men ’evfâ bimâ ’âhede ‘aleyhullâh (وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ)

Âyet-i Kerîmesine Dâir Risale¹⁸¹

c-Kelâm ile İlgili Eserler

Tahâvî Akaidi’nin Tercümesi¹⁸²

d-Fıkıh ile İlgili Eserler

Pezdevî Üzerine Notlar¹⁸³

e-Mantık ile İlgili Eserler

1- Mantıka Dâir Metin, Şerh ve Hâşiye¹⁸⁴

2- Şerhu Hikemti’l-‘ayn [شرح حكمة العين] Üzerine Notlar¹⁸⁵

f-Lügat ile İlgili Eserler

1- Lügat-ı Vassâf Tercümesi¹⁸⁶

2-Türkçe-Arapça-Farsça Lügat¹⁸⁷

g-Tasavvuf ile İlgili Eserler

Mâhiyyetu’l-‘âşık [ماهية العاشق]¹⁸⁸

h-Belağat ile İlgili Eserler

el-Miftâh [المفتاح]’a hâşiye¹⁸⁹

ı-Diğerleri

1- Allahumme salli ‘alâ Muhammed bi’adedi külli dâ’in ve devâ’in [اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ بَعْدَ كُلِّ دَاءٍ وَ دَوَاءٍ] Salavât-ı Şerîfesine Dâir Şerh¹⁹⁰

2- Hamse-i manzûme¹⁹¹

Ali Rıza Akbulut tarafından hazırlanan *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazma Eserler Ansiklopedisi* isimli çalışmasında, Topkapı Sarayı, Emanet Hazinesi, No: 1605’da kayıtlı *Şeyhulislâm Feyzullah Efendi Kasîdesi Şerhi* isimli eserin müellifimiz Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’ye ait olduğunu belirtmektedir¹⁹². İncelemeler neticesine söz kasidenin Feyzullah b. Muhammed (ö. 1115/1703)’ye ait olduğu¹⁹³, ancak şerhini müellifimiz değil, Muhammed/Mehmed Selîm el-Kâtib adında bir zatın yaptığı¹⁹⁴ tespit edilmiştir.

Netice itibariyle bu makalede, basta Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’nin Dîvân’ı ile diğer eserleri olmak üzere kendisi hakkında fikir beyan edenlerin sözlerinden de istifade ederek müellifin kişiliğini ve ilmî şahsiyetini tahlil etmek suretiyle gerek kaynaklarda ve gerekse bazı çalışmalarda kendisiyle ilgili hatalı ve/ya yanlış olarak verilen ve aktarılan malûmatı tashih etmek ve derli toplu bir şekilde ortaya koyma imkânı bulduk. Bu vesileyle, müellifin yaşadığı inişli çıkışlı memuriyet hayatının kişiliği üzerinde de derin etkileri olduğunu gördük.

Gerek kaynaklarda gerekse çalışmalarda daha çok tezkireciliği ve şairliği ile ön plana çıkarılan Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’nin,

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

belirtilen özelliğinin yanında, başta Arap dili olmak üzere muhtelif konularda büyük-küçük birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerinden hareketle onun iyi bir Arap dili âlimi sayılması gerektiğini, ilim dili olan Arapça ile günlük hayatta kullanıla gelen Farsça ve Türkçe'ye olan hâkimiyetinin ise her üç dilde eserler kaleme alacak ve dönemindeki tercüme faaliyetlerine katılacak kadar ileri düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Sâlim Efendi'nin, dîvan oluşturacak kadar şiir inşâd etmesi, dönemindeki önemli sâirlerin biyografilerini içeren bir tezkire vücûda getirmesi, tasavvuf içerikli dört ciltlik hacimli bir eser yazması, farklı mevzûlara dâir irili ufaklı risaleler ortaya koyması ve Osmanlı hâkimiyeti süresince yaygın bir âdet olduğu düşünülen şerh, hâşiye ve ta'lik türü eser yazma geleneğini takip etmeyerek zamanına kadar kaleme alınanları metot itibariyle birleştiren Arap dili konulu fıkhu'l-luğa türünden *Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân* isimli yeni bir eseri telif etmesi, onun iyi bir eğitim aldığı konusundaki kanaatimizi teyit etmektedir.

¹ Ömer Faruk Akün, "Sâlim Mehmed Emin", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 130; J. Stewart-Robinson, "Sâlim", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, IX, 990.

² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1996, III, 3; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333/1914, II, 235; Robinson, "Sâlim", *EF*, IX, 990; Akün, "Sâlim Mehmed Emin", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 130.

³ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Risale der tefsîr*, vr. 1a ve *Hâşiye-i Huseyniyye*, Beyâzıt Devlet Kütüphanesi, No: 2872, vr.11^a.

⁴ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Selâmetu'l-insân fi muhafazati'l-lisân*, vr. 2^b; a.g.mlf., *Âletu'l-himâ fi kelimeti Lâ-siyyemâ*, vr. 91^a ve a.g.mlf., *Takdîme*, vr. 4^b.

⁵ R. Levy, "Mîrzâ", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, VIII. 361-362; Halil İnalçık, *Şâir ve Patron*, Ankara 2005, s. 11.

⁶ R. Levy, "Mîrzâ", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, VIII. 361-362; İnalçık, *Şâir ve Patron*, s. 11.

⁷ Bu kullanımlar için için bkz. *Selâmetu'l-insân fi muhafazati'l-lisân*, vr. 2^b; *Âletu'l-himâ fi kelimeti Lâ-siyyemâ*, vr. 91^a *Takdîme*, vr. 4^b. Sadece *el-Fevâ'idu'l-Mekkiyye 'ala'l-hâşiyeti'l-'isâmiyye*, vr. 69^b'de isimden sonra kullanıldığı görülmektedir.

⁸ İlimiye sınıfından diğer Mîrzâzâdeler ailesini konu alan *18. Yüzyılın Meşhur Ailelerinden Mîrzâ-zâdeler*, (Kayseri 2001), adıyla özel çalışma yapan Atabey Kılıç, müellifimizin ailesini örnek göstererek, "bu ünvanın aynı zamanda Osmanlı döneminde doğu vilayetlerinden gelenlere verildiğini" belirtmektedir. Bkz., *a.g.e.*, s. 9. Ancak söz konusu ünvanın, doğudan gelen birçok aile olmasına rağmen sadece bu ikisiyle sınırlı kalmasının tutarlı olmadığı düşünülmektedir. Müellifin babasının bu ünvan ile anılması doğudan gelen bir aile olmasından ziyade, ailenin ilmiye sınıfındaki konumu itibariyle verilmiş olabileceği gerçeğe daha uygun olmalıdır. Zira Osmanlı döneminde birçok ailenin doğudan geldiği bilinen bir vakîadır.

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'ârifîn*, İstanbul 1951, II, 324.

- ¹⁰ Mehmet İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167.
- ¹¹ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Selâmetu'l- 'insân fî muhafazatî'l-lisân*, vr. 2^b.
- ¹² Mustafa Safayı Efendi, *Safayı Tezkiresi*, (hızr., Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 297; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, (hızr., Abdülkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 141; Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, (hızr., Adnan İnce) Ankara 2005, s. 387; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hâtimetu'l-eş'âr*, İstanbul 1870, s. 177; Hüseyin Râmız, *Râmız ve Âdâb-ı Zurafası* (hızr., Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 152; Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1898, IV, 2494; Esad Mehmed Efendi, *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ Ednûz'u*, (hızr., Rıza Oğraş), Emirdağ Ofset Tesisleri 2001, s. 182; *Sicill-i Osmânî*, III, 3; *Hediyetu'l-ârifîn*, II, 323; Robinson “Sâlim”, *EF*², IX, 990.
- ¹³ Müstakîmzâde, *Devhatu'l-meşâyih*, İstanbul 1928, s. 83.
- ¹⁴ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Selâmetu'l- 'insân fî muhafazatî'l-lisân*, vr. 2^b.
- ¹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, İstanbul 1951, II, 324.
- ¹⁶ Şemseddîn Samî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, VI, 4510.
- ¹⁷ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 387.
- ¹⁸ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 387.
- ¹⁹ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 387.
- ²⁰ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 1.
- ²¹ *Safâyı Tezkiresi*, s. 297; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, s. 141; Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 387; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hâtimetu'l-eş'âr*, s. 177; Râmız ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 152; Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, IV, 2494; *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ Ednûz'u*, s. 182; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 3; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, II, 323; Robinson, “Salim”, *EF*², IX, 990.
- ²² Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 387-388.
- ²³ Müstakîmzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, İstanbul 1928, s. 454.
- ²⁴ Osmanlıdaki **Zâdegân** ayrıcalığı hakkında bkz., İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1982, IV/I, 123-124.
- ²⁵ **Mülâzemet** hakkında bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, II, 611; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1984, s. 45-47, 48, 74.
- ²⁶ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 388; Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 130; Robinson, “Salim”, *EF*², IX, 991.
- ²⁷ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Hâşiye-i Huseyniyye*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, No: 2872, vr. 1^b; Akün, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167; Mustafa Şentop, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik*, İstanbul 2005, s. 80.
- ²⁸ Sâlim, *Hâşiye-i Huseyniyye*, vr. 1^b.
- ²⁹ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 387.
- ³⁰ Akgündüz, *Osmanlı Medrese Sistemi (1689-1785)*, İstanbul 1997, s. 206.
- ³¹ Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, VI, 4510.
- ³² **Kilâr-ı Âmire**: Başta padişah olmak üzere saray takımının yiyip içmesi için alınan eşyanın tüketilinceye kadar muhafaza edildiği yer demektir. Kilâr-ı Âmire, halifelîğin kaldırılmasına kadar devam etmişse de 1908 Temmuz İnkılabı ve daha

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

sonra saltanatın ilğasıyla önemini kaybetmiştir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 281.

³³ **Musâhib**: Padişahların, genellikle eğlendirmek için, gerek saraydaki ağalardan, gerekse vezir ve beylerbeylerinden sözünden ve sohbetinden istifade etmek üzere malûmât sahibi kişilerden hizmetlerinde bulundurdıkları hakkında kullanılan Arapça menşeli bir saray tabiridir. Çoğulu musâhibân olarak kullanılmaktaydı. Bu kurum 1250/1834 yılında lağvedilerek o zamanki musahiblere kapıcıbaşılık verilmiştir. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* II, 583.

³⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 462; [http://tr.wikipedia.org/wiki/Kamani%
C3%A7e](http://tr.wikipedia.org/wiki/Kamani%C3%A7e) (12/02/2009).

³⁵ İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167.

³⁶ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-'a'lâm*, VI, 4510.

³⁷ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 159.

³⁸ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 236.

³⁹ Sâlim, *Hâşiye-i Huseyniyye*, vr. 1^b.

⁴⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 462.

⁴¹ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 432.

⁴² İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 168.

⁴³ Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 389.

⁴⁴ Mîrgünzâde yalısı: (Şerifler Yalısı): İstanbul Sarıyer ilçesi, Emirgan'da bulunan bu yalı, Bizanslıların Selvili Orman (Kyparades) ismini verdiği yörede bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Miriye ait olan Emirgan'ı Sultan III. Mehmet (1593–1603) Nişancı Feridun Paşa (ö. 991/1583)'ya vermişti. Bundan böyle Emirgan, Nişancı Feridun Bey Bahçesi olarak anılmıştır.

Sultan IV. Murat (1623–1640) tarafından Emîrgüneoğlu Tahmasb Kuli Han'a, onun idamından sonra sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa'ya verilen ve sürekli el değiştiren Emirgan'daki bu yalı Sultan II. Mustafa'nın (1695–1703) emri ile önce devrin ilmiye ricalinden Mirza Mustafa Efendi'ye, onun 1722 yılında yalıda ölümünden sonra oğlu müellifimiz Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi'ye, tahsis edilmiştir. En son 1828–1829 yıllarında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye Seraskeri Vidinli A. Hüseyin Paşa'ya satılmıştır. Bundan sonra yalıtı Mekke Emiri Şerif Abdullah Paşa bu yalıtı satın almış, onun ölümü ile de Sait Çiftçi'ye satılmıştır. Emirgan Yalısı harem ve selamlık olmak üzere ahşap ve iki ayrı bölümden meydana gelmiştir. Ancak Emirgan Yalısı'nın selamlık bölümü Kültür Bakanlığı tarafından 1968 yılında kamulaştırıldığından günümüze gelememiştir. Harem bölümünde ise Sait Çiftçiler'e ait bir köşk bulunmaktadır. Selamlık kısmı şahnişinli, yonca planlı olup, ana salonunun üç cephesinde sıralanmış pencereler ile denize açılmış bir divanhane görünümündedir. Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı'nın yazlık divanhanesini hatırlatan bu salonun ortasına fiskiyeli bir de havuz yerleştirilmiştir. Yalının tüm odalarının duvarları, tavanları yağlı boya resimlerle bezenmiştir. Aynı zamanda yıldızlı nakışlar, çiçek bezemeli motifler de onları tamamlamıştır. Bu bezemeler barok üslupta olup, Topkapı Sarayı harem dairesi ile benzerlikler göstermektedir. Bu bezemeler Çanakkale Bayramiç ilçesindeki 1789 tarihli Hadimoğlu Konağı ile de benzerlik göstermektedir. Yalı bahçesinde XX. yüzyılın ilk yarısında yapılmış üç katlı müstemilat bulunmaktadır. Bu bölüm Kül-

tür Bakanlığı'nın misafirhanesi olarak kullanılmıştır. Emirgan Yalısı 1980 yılından sonra Kültür Bakanlığı, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin yönetimine geçmiş, restorasyonu ve iç bezemeleri yapılmıştır. Günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi'nin yönetimindedir. Bkz. <http://www.denizce.com/serifler.asp> (25.04.2009); <http://www.okuyucu.org/f313/istanbul-yalilari-2-a-35388/> (25.04.2009).

⁴⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 463; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4510. İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 168.

⁴⁶ Öğrencileri için bkz., Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 354, 519, 574, 586, 686.

⁴⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 464; İsmail hamî Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972, V, 136; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara 1972, s. 113–114; İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, s. 167-168.

⁴⁸ Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyuddîn Kısmı, No: 2872.

⁴⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 1192; Giresun Yazmaları, No: 144, ve No: 3620.

⁵⁰ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'ara*, s. 388.

⁵¹ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'ara* s. 236.

⁵² **Sır Kâtibi**: Bâb-ı 'âlî'den saraya gönderilen telhislerin (özet) padişah huzurunda mühürlerini açarak takdîm etmek, padişah tarafından hatt-ı hümâyûn yazıldıktan sonra destimâle (mendil, yağlık) sarılıp üzerleri mühr-i hümâyûn ile mühürlenerek telhîşi ile Bâb-ı 'âliy'e göndermek vazîfesi ile mükellef kişiler için kullanılan bir saray tabiridir. Bu ünvan daha sonra **Mâbeyn kâtibi** olarak değiştirilmiş olup saltanatın ilgâsına kadar bir kurum olarak devam etmiştir. Bkz., Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 266.

⁵³ **Tevkîf**: Arapça bir kelime olup sultanın emirlerine çekilen alâmet, nişan manasında kullanılan idârî bir terimdir. Osmanlı Devleti idaresinde yüksek vazîfelere verilen Nişancılara verilen addır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 484.

⁵⁴ Müstakîmzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 482-483.

⁵⁵ “Müterceme-i kerem mevsûfun bu fakîr-ı râkumu'l-hurûf hatni olup karâbet-i sıhrîyyemiz hasebi ile âdeta mübalağa olunup tahrîr olunmamıştır.” Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 314.

⁵⁶ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 4; Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131.

⁵⁷ Müstakîmzâde, *Devhatu'l-meşâyih*, s. 88.

⁵⁸ Müstakîmzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 545.

⁵⁹ *Sâlim Dîvanı*, Ks. 8.71.

⁶⁰ *Sâlim Dîvanı*, Ks. 8. 67.

⁶¹ *Sâlim Dîvanı*, Ks. 30.42.

⁶² *Sâlim Dîvanı*, Ks. 8. 68-70.

⁶³ **İbtidâ-i hâric** konusunda bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 15; 67.

⁶⁴ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 128, 388; *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 152; Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 130.

⁶⁵ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 388.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

- ⁶⁶ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 103.
- ⁶⁷ **Mûsıla-ı sahn** hakkında bkz. , Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 535.
- ⁶⁸ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'ara*, s. 388.
- ⁶⁹ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'ara*, s. 388.
- ⁷⁰ **İbtidâ-i altmışlı** konusunda bkz., Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 14.
- ⁷¹ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'ara*, s. 388.
- ⁷² **Hareket-i altmışlı** hakkında bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, s. 58
- ⁷³ **Mûsıla-ı Süleymaniye** konusunda bkz., Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 535.
- ⁷⁴ **Süleymaniye** rütbesi hakkında bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, s. 58; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 770.
- ⁷⁵ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131.
- ⁷⁶ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 770.
- ⁷⁷ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 152; Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131.
- ⁷⁸ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389.
- ⁷⁹ Mecdî Mehmed Efendi, Nev'izâde Atâî ve Fındıklılı İsmet Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve Zeyilleri*, (hızr., Abdulkadir Özcan), İstanbul 1409/1989, IV, 447.
- ⁸⁰ Mahreç mevleviyetleri hakkında bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, s. 58, 94, 100-101.
- ⁸¹ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; *Safâyı Tezkiresi*, s. 297 (tarih verilmemektedir); Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 152; Davud Fatih Efendi, *Tezkire-i hâtimetu'l-'es 'ar*, s. 178; Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131.
- ⁸² Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131.
- ⁸³ Müellifin Selânik kadılığı esasında şikâyetini mücib konular hakkında bkz. Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, s. 47-50.
- ⁸⁴ Hüseyin Râmiz, müellifin Selânik kadılığından Yenişehir Fenârâ'ya gönderilmesini, sürgün cezası olduğunu imâ etmeyen bir ifadeyle “...Selânik mevleviyetleri ile makzıyyulmeram olmuşlar iken adem-i tevfiqa binaen iltimaslarıyla Yenişehir Fenâra nakl tahvil ile ikram ...” dile getirir. Yazarın belirttiği Yenişehir Fenârâ, Yunanistan sınırları dâhilinde olup Osmanlı Devleti'nin Bilâd-ı Hamse mevleviyetlerindendi. Bkz., Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 152; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, s. 101 ile bu sayfada 2 numaralı dipnot.
- ⁸⁵ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389.
- ⁸⁶ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, s. 49.
- ⁸⁷ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 152; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 113; İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 168. Hüseyin Râmiz, *Âdâb-ı Zurafâ'sı*nda bu tarihi H. 1127 olarak verir.

⁸⁸ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 389; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hâtimetu'l-'eş'âr*, 178; Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 152; Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve zeyilleri*, IV, 447; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 3. Hüseyin Râmiz, “*bilâd-ı selâse rütbesiyle*” bu göreve atandığını belirtir. Bkz., *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 152.

⁸⁹ Mehmed Şem'î, *Îlaveli esmârü't-tevârih*, İstanbul 1295/1878, s. 48.

⁹⁰ İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 168.

⁹¹ Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131.

⁹² İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 168.

⁹³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 463'da 2 numaralı dipnot.

⁹⁴ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 389; Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 153; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 114.

⁹⁵ Daha önce de sürgün cezası için gönderildiği Sinop'a, ailesiyle birlikte gitmişti. Bkz. İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167.

⁹⁶ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 389, Akün, “Sâlim Mehmed Emin”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131; İpşirli, “Mîrzâ Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 168. Robinson, sürgünde birkaç yıl kaldığını belirtirken, sürgün sebebinde bahsetmez. “Salim”, *Eİ²*, IX, 990.

⁹⁷ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 389.

⁹⁸ Müellif, yanan kitapları için, “... *elli kîselik mikdar-i kütüb-i nefise*...” ifadesini kullanır. Bkz. Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 160.

⁹⁹ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 160.

¹⁰⁰ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s.389; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 114.

¹⁰¹ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 6.

¹⁰² Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 153.

¹⁰³ Davud Fatin Efendi, tarihi 1135 olarak belirtir. *Tezkire-i hâtimetu'l-'eş'âr*, s. 178.

¹⁰⁴ Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 135; *Safâyî Tezkiresi*, (tarih zikredilmemektedir) s. 297; Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve zeyilleri*, IV, 720; Mehmed Sem'î, *Îlaveli esmâru't-tevârih*, s. 199; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 3; *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ Ednûz'u*, s. 182.

¹⁰⁵ Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 135; Mustafa Safâyî Efendi tarih vermemektedir, *Safâyî Tezkiresi*, s. 297; Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve zeyilleri*, IV, 720; Mehmed Şem'î, *Îlaveli esmâru't-tevârih*, s. 199; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 3.

¹⁰⁶ Mustafa Safâyî, *Safâyî Tezkiresi*, s. 297; Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 153; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hâtimetu'l-'eş'âr*, s. 178; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 2; *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ Ednûz'u*, s. 182.

¹⁰⁷ Mehmed Şem'î, *Îlaveli esmâru't-tevârih*, s. 185.

¹⁰⁸ Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 153; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i Hâtimetü'l-'eş'âr*, s. 178. Ayvansarayî *Hadikatü'l-cevâmi*'de Sâlim Efendi'nin, Rebülâhîr 1146/ Eylül 1733 tarihinde Rumeli pâyesini aldığını belirtir. II, 136.

¹⁰⁹ Râmiz ve *Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 153; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 3; *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ Ednûz'u*, s. 182.

Ali Sâti'a göre, Sâlim Efendi, 1735 (1148)'te arpalığı olan Sakız'a sürülmüş, orada bir yıl kaldıktan sonra Mekke kadılığına tayin edilmiştir. Burada süresinin

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

dolması üzerine kendisine arpalık olarak verilen Trablussam'da mecbûrî ikâmete tâbi tutulmuştur¹⁰⁹. Ancak başvurduğumuz kaynaklarda onun Rumeli kazaskerliğinden sonar herhangi bir görevde bulunduğuna dâir bir bilgi tespit edemedik.. Müellifin, 1148'de Rumeli kazaskeri olduğu birden fazla kaynak tarafından ifade edildiğine göre, Ali Satı'nın ve ondan nakille Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmânî* (III/3)'de verdiği bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

¹¹⁰ Robinson, "Salim", *EF*, IX, 991.

¹¹¹ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 764.

¹¹² Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ Ednûz'u, s. 182; Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı, s. 152.

¹¹³ Mustafa Safâî'nin, "... Mekke-i mükerreme kazası pâyesi itibarıyla Galata kadısı olmuştur..." ifadelerinden müellife önce Mekke pâyesinin verildiği daha sonra onun Galata kadılığına getirildiği anlaşılmaktadır. Safâî'nin verdiği bu bilgi müellifinkiyle uyuşmamaktadır. Bkz. *Tezkire-i Safâî*, s. 297; Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı, s. 152; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hâtimetu 'l-eş 'âr*, s. 178.

¹¹⁴ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389; Akün, "Sâlim Mehmed Emin", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, s. 131.

¹¹⁵ İpşirli, "Mîrzâ Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167-169.

¹¹⁶ Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve zeyilleri*, IV, 580.

¹¹⁷ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389.

¹¹⁸ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 389.

¹¹⁹ Kemal Daşçioğlu, *İskân, Suç ve Ceza: Osmanlı'da Sürgün*, İstanbul 2007, s. 49, 64, 176, 202.

¹²⁰ İpşirli, "Mîrzâ Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167.

¹²¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu 'l-a 'lâm*, VI, 4510.

¹²² Sâlim, *Hâşiyetu 'l-Huseyniyye*, vr. 1^b; İpşirli, "Mîrzâ Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 167; Sentop, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik*, s. 80.

¹²³ Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve zeyilleri*, IV, 447.

¹²⁴ Sâlim, *Nemika^{im} ilâ Sultan Mahmûd*, vr. 6^a.

¹²⁵ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, s. 11.

¹²⁶ *S.D. Fh. Ms. 36.5.*

¹²⁷ Mesela Davud Fatin Efendi: "... muşârun ileyh bir fazıl-ı müstecmi'i'l-fezâildir..." (*Tezkire-i hâtimetu 'l-eş 'âr*, s.

178); Esad Mehmed Efendi: "... ulum-i 'Arabîyyeye ve dekâyık-ı edebîyyeye vâkıf câmi'u'l-maarif ve'l-letâif ...", (*Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safa Enduz'u*, s. 182); Mehmed Süreyya: "Fuzalâ-yı şu'arâdan ve sadrdan olup...", (*Sicill-i Osmânî*, II, 235); İsmail Belig: "Mîrzâ Mustafa Efendi'nin mahdûm-i 'âli'l-kadri. Mevâlî zümresinden...", (*Nuhbetu 'l-âsâr*, s. 141); Mustafa Safâî Efendi: "Sinn-i sığarda tahsil-i ma'arifete iştiğâl edip hâl-i şebâbda kesb-i ma'arif-i bî hesâb eden şâir-i pâkize-gû bir mahdûm-i melek-hûdur.", (*Tezkire-i Safâî*, s.297) ve Hüseyin Râmiz Efendi de: "Merhûm-i mûma ileyh 'ulûm-i 'Arabîyyede fâik ve yegâne-i emsâl ve fenn-i edebiyatta nâil-i mertebe-i kemâl be tahsis si'r u

insâda ateş pâre tabiat ve zihn-i tâbnâkleri be gayet' âlü'l-'âl bir şâir-i mahir-i sihr-i me'asirdir ki ..." (*Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 153) gibi değerlendirmelerde bulunurlar.

¹²⁸ Bekir Sıtkı Baykal, "Râmî Mehmed Paşa", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, IX, 623-624.

¹²⁹ Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Numâniye ve zeyilleri*, IV, 22.

¹³⁰ Akün, "Sâlim Mehmed Emin", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 131 ve Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 2.

¹³¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 22.

¹³² Müstakîmzâde, *Mecelletu'n-nisâb fi'n-nesebi ve'l-künâ ve'l-elkâb*, Ankara 2000, s. 247.

¹³³ *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, s. 153.

¹³⁴ *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i safa endûz'u*, s. 182.

¹³⁵ Ali Sâti'in bildirdiğine göre, 1151/1739 tarihinde hac emîri Hasan Paşa'ya gönderilen bir fermanda, Mehmed Sâlim Efendi'nin Şam'a gelmesi emredilmekte idi. Bu emir üzerine yola çıkan müellif de, Muharrem 1152/Nisan-Mayıs 1739 tarihinde Şam yolunda iken Mufrik'ta vefat etmiştir (*Hadîkatu'l-cevâmi'*, II, 136); Bursalı Mehmed Tâhir de, vefat tarihi ve yeri hususunda Ali Sâti' ile aynı fikirleri paylaşır (*Osmanlı Müellifleri*, II, 236). Fakat o, *Menâkıb-ı harb* (İstanbul 1333, s. 21) isimli bir başka eserinde ise müellifin vefat tarihini 1156 olarak verir.

Mehmed Süreyya, müellifin vefat tarihi ve yeri hususunda Müstakîmzâde'nin verdiği bilgilere ilave olarak babasının mezarının yanına Sâlim Mehmed Efendi adına bir şâhîde dikildiği bilgisini (*Sicill-i Osmânî*, III, 3) veriyorsa da, aslında onun işaret ettiği kişi diğer Mîrzâzâde'lerden Seyh Mehmed Efendi'dir (İpşirli, "Şeyh Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 170). Bu karışıklık, Müstakîmzâde, *Devhatu'l-meşâyih*, (s. 88); *İlmiye Salnâmesi*, (İstanbul 1334, s. 510); Danismend, *İzâhlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (V, 138) gibi bazı kaynaklarda adı geçen Şeyh Mehmed Efendi'nin, Mîrzâ Mustafa Efendi'nin oğlu olarak gösterilmesinden kaynaklandığını tekrar belirtmek gerekir.

¹³⁶ Mustafa Safayî, *Tezkire-i Safâyî*, s. 297; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, II, 324; Akün, "Sâlim Mehmed Emîn", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

¹³⁷ Akün, "Sâlim Mehmed Emîn", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

¹³⁸ *Râmiz ve Âdâb-ı zurafâs'ı*, s. 153; *Tezkire-i Safâyî*, s. 297; *Tezkire-i hâtimeti'l-eş'âr*, s. 178; *Kâmûsu'l-a'lâm*, IV, 2494; *Sicill-i Osmânî*, III, 3; *Hediyetu'l-ârifin*, II, 324; *Osmanlı Müellifleri*, II, 235; Robinson, "Sâlim", *El'* IX, 991; Akün, "Sâlim Mehmed Emîn", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

¹³⁹ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 388; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235.

¹⁴⁰ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 388.

¹⁴¹ Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 388; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235.

¹⁴² Sâlim, *Hâşiye-i Huseyniyye*, vr. 2^a.

¹⁴³ Sâlim, *Hâşiye-i Huseyniyye*, vr. 2^a.

¹⁴⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, II, 324; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235; Akün, "Sâlim Mehmed Emîn", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

¹⁴⁵ Sâlim, *Neyl*, s. 7.

¹⁴⁶ Sâlim, *Neyl*, s. 158.

¹⁴⁷ Sâlim, *Neyl*, s. 2-9.

¹⁴⁸ Sâlim, *Neyl*, s. 9-10.

¹⁴⁹ Sâlim, *Neyl*, s. 10-18.

¹⁵⁰ Sâlim, *Neyl*, s. 18-53.

¹⁵¹ Sâlim, *Neyl*, s. 53-73.

¹⁵² **İmdâdiyye-i seferiyye**: Muhârebe masraflarına karşılık olmak üzere halktan alınan örfî verginin adıdır. Tahsîl olunan bu vergiler, çoğu kere orduda görev yapan serdarlara, bazen de direk hazîneye verilirdi. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 63.

¹⁵³ Sâlim, *Neyl*, s. 73-79.

¹⁵⁴ Sâlim, *Neyl*, s. 79-100.

¹⁵⁵ Sâlim, *Neyl*, s. 100-110.

¹⁵⁶ Sâlim, *Neyl*, s. 110-119.

¹⁵⁷ Sâlim, *Neyl*, s. 119-125.

¹⁵⁸ Sâlim, *Neyl*, s. 125-127.

¹⁵⁹ Sâlim, *Neyl*, s. 127-137.

¹⁶⁰ Sâlim, *Neyl*, s. 137-144.

¹⁶¹ Sâlim, *Neyl*, s. 144-146.

¹⁶² Sâlim, *Neyl*, s. 146-149.

¹⁶³ Sâlim, *Neyl*, s. 149-150.

¹⁶⁴ Sâlim, *Neyl*, s. 150-152.

¹⁶⁵ Sâlim, *Neyl*, s. 152-156.

¹⁶⁶ Sâlim, *Neyl*, s. 156-158.

¹⁶⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, II, 324; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 236; Akün, "Sâlim Mehmed Emîn", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

¹⁶⁸ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 236.

¹⁶⁹ Sâlim, *Terceme-i Târih-i 'Aynî*, Lala İsmail, 318, vr. 3^a.

¹⁷⁰ Murat Sula, *Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi ve Selâmetu'l-insân fi muhâfazati'l-lisân adlı eseri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2009, Üçüncü Bölüm, s. 517.

¹⁷¹ Yusuf, 12/4.

¹⁷² Sâlim, *Terceme-i Târih-i 'Aynî*, vr. 3^a.

¹⁷³ Sâlim, *Terceme-i Târih-i 'Aynî*, vr. 3^a.

¹⁷⁴ Sâlim, *Terceme-i Târih-i 'Aynî*, vr. 3^b.

¹⁷⁵ Sâlim, *Terceme-i Târih-i 'Aynî*, vr., 22^b-33^b.

¹⁷⁶ **Takrîz** [تقریض]: Bir eseri mensûr veya manzûm bir yazı ile medh etmek anlamındadır. Takrîz, genellikle eserin başında yer almasının yanında az da olsa sonunda da bulunabilir. Doğuda yazılan takrîzler, ilgili eseri ve onun müellifini överken Batıdaki takrîzler aynı zamanda ilgili eserin eksik yönlerini de içerir. Bu yönüyle ikisi arasında fark bulunmaktadır. Yalnız Recazade Mahmud Ekrem (ö. 1913) takrîzlerinde sadece Doğu usûlü ile yetinmemiş, aynı zamanda Batı türünün özelliklerine takrîzlerinde yer vererek iki türü kaynaştırmaya çalışmıştır. Bkz.,

Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 385–386; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 450.

¹⁷⁷ *Tezkire-i Safâyî*, s. 39-40

¹⁷⁸ Süheyl Sapan, *İbrahim Müteferrika ve cuhûduhû fî inşâi'l-matba'ati'l-'Arabîyyeti ve matbû'âtihi*, Riyad 1416/1995, s. 62.

¹⁷⁹ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235.

¹⁸⁰ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388.

¹⁸¹ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388.

¹⁸² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik el-Ezdî et-Tahâvî (ö. 935/1529) tarafından kaleme alınan, daha çok *'Akâidu 'ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adıyla bilinen ve sünnî inanın hukûkî bir dille anlatıldığı küçük hacimli risalenin şerhidir. Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235; F. Krenkow, “Tahâvî”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XI, 629.

¹⁸³ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388. Ebu'l-Hasan Fahrulislam Ali b. Muhammed b. Huseyn el-Hanefî el-Pezdevî (ö. 482/1090)'nin fıkıh usûlüne dâir kaleme aldığı *Kenzu'l-vusûl 'ilâ ma'rifeti'l-'usûl* [كنز الوصول إلى معرفة الأصول] isimli eserinin muhtelif yerlerine düştüğü notlardan ibaret olmalıdır.

¹⁸⁴ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235.

¹⁸⁵ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388. Necmuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 675/1277)'nin mantık konulu eserinin şerhine yaptığı ilave notlarından ibaret olmalıdır.

¹⁸⁶ Ömer Faruk Akün'ün belirttiğine göre bu eser, Şihâbuddîn Hâce Abdullah b. Fazlillâh eş-Şîrâzî (ö. 719/1277)'nin kaleme aldığı *Vassâf Tarihi*'ndeki anlaşılması güç kelimeleri açıklamak maksadıyla Nazmîzâde Huseyn Murtazâ b. Seyyid Ali el-Bağdâdî (ö. 1134/1721)'in yazdığı lügatin Türkçe bakımından yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir. Bkz., Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235; Akün, “Sâlim Mehmed Emîn”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

¹⁸⁷ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 235.

¹⁸⁸ Sâlim, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 388; Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hâtimeti'l-eş'âr*, s. 178; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, IV, 2494; Akün, “Sâlim Mehmed Emîn”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, X, 132.

Bazı kaynaklarda farklı adlarla zikredilen bu eser, müellifin ifadesine göre tasavvuf, siyer ve tabakat konulu dört ciltlik hacimli bir çalışmadır. Bu eserini Nakşibendî tarikatının bir kolu olan Emîr Buhârî Tekkesi şeyhinden aldığı inâbetten önce mi veya sonra mı kaleme aldığı konusunda kesin bir bilgimiz yoktur. Ancak *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*'sını bir yıl çalışma sonucunda 1722'de tamamlaması ve burada söz konusu çalışmasından bahsetmesi, onun, *Mâhiyyetu'l-'âşık'a* zikredilen tarihten bir süre önce başlamış olabileceğini akla getirmektedir. Bu arada mezkûr eserin adını Mehmed Süreyyâ, *Mâhiyyetu'l-'âşıkîn* (*Sicill-i Osmânî*, III, 3); Bağdalı İsmail Paşa, *Mâhiyyetu'l-'âşıkîn* (*Hediyyetu'l-'ârîfin*, II, 325); Bursalı Mehmed Tahir *Mâhiyyetu'l-'uşşâk* (*Osmanlı Müellifleri*, II, 235) olarak vermişlerdir.

MÎRZÂZÂDE MEHMED SÂLİM EFENDİ (HAYATI VE ESERLERİ)

¹⁸⁹ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim'in, *Risale der tefsîr* (vr. 29^b)'inden tespit ettiğimiz bu çalışma, Osmanlı medreselerinde belâgat derslerinde okutulan eserlerden es-Sekkâkî (ö. 626/1228)'nin meşhur *el-Miftâh* [المفتاح] isimli kitabının üçüncü kısmına yazdığı hâşiyesi olmalıdır. Bu bağlamda, Osmanlı medreselerin tesisinden itibaren müellifin yaşadığı devre kadar bu müesseselerdeki geleneği devamlılığını ve gücünü ortaya koyması açısından, belâgat konusunda okutulan eserlerden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

es-Sekkâkî tarafından Arap grameri ve belâgatına dair kaleme aldığı *Miftâhu'l-'ulûm* [مفتاح العلوم]u, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından es-Sekkâkî'ye ait adı geçen eserin üçüncü kısmına yapılan *Telhîsu'l-Miftâh / et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğa* [تلخيص المفتاح / التلخيص في علوم البلاغة] isimli muhtasarı, el-Hatîb el-Kazvîni'nin *et-Telhîs* [التلخيص] isimli eserine Sadeddîn et-Taftâzânî (ö. 793/1390)'nin 748/1347'de tamamladığı ve *el-Mutavvel* [المطول] adındaki şerhi, adı geçen bu eserini ihtisar etmesi yönündeki talepler üzerine 756/1355'te bitirdiği ve *Muhtasaru'l-me'ânî* [مختصر المعاني] diye tanınan *Muhtasaru şerhi Telhîsi'l-Miftâh* [مختصر شرح تلخيص المفتاح] isimli kitabı ile bu iki eserine Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413), Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1431)'nin oğlu Hasan Çelebi (ö. 886/1481) ve Ferâmûz Molla Husrev (ö. 885/1480) tarafından yazılan şerhler (bu şerhler için sırasıyla bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 55, Tırnovalı, no: 1654 ve Mahmud Paşa, no: 329), *Telhîsu'l-Miftâh*'in şerhi mahiyetinde olmakla birlikte *et-Telhîs*'in müellifi el-Kazvîni tarafından kaleme alınan *Îzâh-u'lma'ânî* [إيضاح المعاني]. Bkz. Ahmed Matlûb, *el-Balâğa 'inde's-Sekkâkî*, Bağdat 1964, s. 67, 165–167; Şevkî Zayf, *el-Belâğa, Tetavvurun ve târîh*, Mısır 1965, s. 287; Abdulazîz 'Atîk, *Fî Târîhi'l-belâğati'l-'Arabîyye*, Beyrut 1970, 302-303; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, s. 21, 25-26; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 70-71; İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 20-21.

¹⁹⁰ Mîrzâzâde Mehmed Sâlim'in verdiği bilgilere göre bu eser beş cüz kadar hacimli bir çalışmadır. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 388.

¹⁹¹ Müellifin, hayat hikâyesini manzum olarak anlattığı risale hacminde bir çalışmasıdır. Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 389.

¹⁹² Ali Rıza Akbulut, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazma Eserler Ansiklopedisi*, yy. trs., III, 1437.

¹⁹³ Mehmed Selîm el-Kâtîbî, *Şeyhulislâm Feyzullah Efendi Kasidesi Şerhi*, TSM, EH., 1605, vr., 2^b.

¹⁹⁴ *el-Kâtîbî, Şeyhulislâm Feyzullah Efendi Kasidesi Şerhi*, vr., 1^b.

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Yusuf Karataş*

Özet: Bu makalede, adı, yazarı, kaynağı, dili, anlatı tekniği, konusu ve yayılma süreci gibi bir eserle ilgili sorulabilecek en temel sorular çerçevesinde Binbir Gece Masalları (BGM)'nin bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Binbir Gece Masalları, Anlatı

AN EVALUATION OF THE THOUSAND AND ONE NIGHTS

Summary: This is an article about the famous stories 'The Thousand and One Nights' that focuses on such elements as the title, the author, the origin, the language, the theme, the story-telling technique, and the publication process of the story.

Keywords: The Thousand and One Nights, Narrative

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Ü., İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belâgatı Anabilimdalı. (ysfkratas@hotmail.com).

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Binbir Gece Masalları, Arap edebiyatında kutsallığından öte, edebi yönünü alanının uzmanı hiçbir araştırmacının yadsıyamadığı Kur'ân-ı Kerim'den sonra gelen en önemli eserlerden biri kabul edilir¹. Aslında Arap edebiyatında BGM'den daha önemli ve edebi değeri yüksek eserler bulunmaktadır. Ne var ki kendine has anlatı tekniği ve başka eserlere ilham kaynağı olmasına ve onları etkilemesine dikkat edilirse bu değerlendirme yerini bulduğu söylenebilir. Kahire'de, Hindistan'da ve Avrupa'da ilk basılan Arapça kitaplar arasında BGM vardır². BGM'nin etkisi, fikir ve edebiyat alanlarında görüldüğü gibi resim, müzik, opera, bale, tiyatro ve sinema gibi diğer sanat dallarında da görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında dünya edebiyatında BGM'nin üzerinde bir eserden söz etmek oldukça zor görünmektedir.

BGM'nı alt başlıklar altında değerlendirmeye geçmeden önce anlatı, hikâye ve masal kavramları üzerinde kısaca durulması yararlı olacaktır.

Anlatı, Hikâye ve Masal Kavramları

Bu kavramların çok farklı tanımları yapılmakla birlikte burada, sadece sözlükteki tanımları ve diğer bazı tanımları da kapsadığı düşünülen tanımlamalara yer verilmesi uygun olacaktır. Türkçe Sözlük'de **anlatı**, hikâye etme, tahkiye; **hikâye**, bir olayın yazılı ya da sözlü olarak anlatımı; **masal**, genellikle halkın yarattığı, ağızdan ağza, kuşaktan kuşağa sürüp gelen, çoğunlukla insanların veya tanrıların başından geçen olağan dışı olayları anlatan hikâye olarak tanımlanmıştır³. “**Anlatı**”nın (narrative/السرد-خطاب الحكاية-القصة), hem hikâyenin metni, söylemi, hem de **anlatı**/m (narration/السرد-الحكي), tahkiye, hikâye etme, anlatma; “**hikâye**”nin (story/القصة-الحكاية), gerçek ya da gerçek dışı bir olay ya da olaylar dizisinden oluşan bütün, anlatı olduğu söylenebilirken⁴, “**masal**”ın (tale-story/الحكاية-الأسطورة), ağırlıklı olarak olağüstü olayların anlatıldığı kurmaca hikâye olduğu söylenebilir. Masal biraz daha özel durum arz etmekle beraber yukarıdaki kavramlar birbirlerinin yerlerine kullanılabilir.

BGM'deki anlatıların ağırlıklı olarak masal kategorisine uygun düştüğü düşünülürse masal kavramı biraz irdelelenebilir. Bilge Seyidoğlu, masalı “halk arasında yüzyıllardan beri anlatılmakta olan ve içinde olağanüstü kişilerin ve olağanüstü olayların bulunduğu belli klişe sözlerle başlayıp biten zaman ve mekan kavramlarıyla sınırlı olmayan sözlü anlatım türü” olarak tanımlamaktadır⁵. Yine masalın tanımında olaylarının geçtiği yerin ve zamanın belirlisizliği, peri, dev, cin ejderha, Arap bacı, şehzâde vb. gibi kahramanlarının belirli kişileri temsil etmediği vurgusu yapılmıştır⁶. Pertev Naili Poratav ise masalla ilgili nesirle söylenmiş din ve töreden bağımsız tamamıyla kurmaca, gerçekte ilgisinin kurulamadığına değinmiştir⁷. Propp, biçimbilimsel inceleme sonucunda masalın gerçekliği çok az yansıttığı görüşüne varmış ve gerçeklikle masal arasında, bazı geçiş noktalarının olduğu nu ve gerçekliğin masallara dolaylı olarak yansıdığını belirtmiştir⁸.

Masalların gerçeklikle bağının zor kurulduğu ve anlatılardaki yer, zaman ve kahraman belirsizliği masal türüyle ilgili belirgin ve ayırt edici özelliklerin başında gelir. Bununla birlikte kimi William R. Bascom gibi kimi araştırmacılar masalın etnografik ve eğitimsel işlevlerini ihmal etmemişlerdir⁹. İnsanların yüzyıllar boyu hayatlarında karşılaştıkları sorunları ve çözüm önerilerini, beklentilerini masal olayları ve masal kahramanlarıyla anlatarak gelecek nesilleri eğitmeye ve hayatın zorluklarına karşı onları donanımlı kılmaya çalıştıkları bilinen bir gerçektir.

Binbir Gece Masallarının Adı ve Yazarı

Araplar arasında “ألف ليلة وليلة/Binbir Gece” olarak isimlendirilen bu yapıt, İngilizceye “The Thousand and One Nights/Binbir Gece” ya da “The Arabian Nights/ Arap Geceleri) çevrilmiş olup Türkçede Binbir Gece Masalları olarak bilinmektedir. “Binbir Gece” adının çokluk ve anlatılardaki çeşitlilik ve gizemden kinaye olsa gerektir. Mahdi'nin (1984) tahkikli aslına uygun basımında 11'i çerçeve anlatı, 25'i alt anlatı olmak üzere 36 anlatının 282 geceye bölündüğü görüldürken, el-İskenderâni'nin (2006) tashihli ve tam nüsha olarak yayıma

BİN BİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

hazırladığını belirttiği eserde toplam 101 anlatı, 1001 geceye yayılmış durumdadır.

Burada önemli olan BGM'nin masal, olağanüstü masal, hikâye/öykü, hatta etkisi görülen türler de dikkate alınınca çağdaş edebi türlerden roman ya da kısa öykü çerçevesinde ele alınıp alınamayacağıdır. Nitekim E. M. Forster, okuyucuyu beklenti içinde tutabilmesi ve onun merak duygusuyla oynayabilme konusunda gösterdiği başarısından dolayı BGM'nin anlatıcısı Şehrazad'dan "büyük bir romancıydı o" diye bahseder¹⁰. Mahdi (1984)'nin tahkikli basımında BGM'nin çerçeve anlatıları (قصة/kıssa, hikâye), çerçeve yapıların altındaki anlatılar (حکایة/hikâye) olarak adlandırılmaktadır. Aynı durum, Haddawy (1990)'nin İngilizceye çevirdiği eserinde çerçeve anlatılar, (story/hikâye) diğer anlatılar ise (tale/masal, efsane, hikâye) şeklinde görülür. eş-Şuveyli, BGM'deki çerçeve anlatılar için (حکایة/hikâye) ve bazı anlatı içindeki anlatılar için (أسطورة/masal, olağanüstü masal) kavramını kullanır¹¹. BGM'nin çerçeve anlatıları, hikâye sınıfında, alt anlatılarının bazıları hikâye, bazıları ise masal ve olağanüstü masal kategorisinde değerlendirilebilir. Türkçedeki adından yola çıkarak eseri tamamen bir masal türü olarak kabul edip incelemek yanıltıcı olabilir. Aslına bakılırsa her masal zaten bir hikâye ama her hikâye masal değildir.

BGM'deki anlatılar **anonim**'dir, bu anlatıların yazarı/râvisi, derleyicisi kesin olarak bilinmemektedir. Mahdi masalların ana nüshasının yazarının/râvisinin ya da derleyicisinin bilinemediğine değinmiş ve yine BGM'nin Kalkuta'da 1814'de ilk baskısını gerçekleştiren Şirvanî, hazırladığı baskının önsözünde, masalların yazarının Şam bölgesinden bir Arap olduğunu ve bu hikâyeleri yazma amacının Arapça konuşmak isteyenlerin masalları okuyarak dillerine akıcılık kazandırmak olduğunu belirtmiş ve yazarın adını zikretmemiştir¹². Bununla birlikte masalların yazarının Abbasi döneminde yaşamış Esmâî olduğu Elf Leyle ve Leyle adının onun tarafından verildiği belirtilir¹³. Diğer yandan el-Mes'ûdî, *Murûcu*'z-

Zeheb (C. 4, s. 90) adlı kitabında kitabın birden fazla yazarı olduğunu belirtirken İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı kitabında bahsettiğine göre kitap, Ebu 'Abdullah Muhammed b. 'Abdûs el-Cahşiyârî tarafından, Arap, Acem ve Rum musamerelerinden (gece eğlence ve sohbet ortamlarından) derleme çalışmalarıyla yazılmıştır. Yazarın her geceyi, 50 sayfalık bir musamereden oluşturduğu toplam 480 geceden oluşan bir koleksiyon meydan getirdiği vurgulanır¹⁴.

Binbir Gece Masallarının Kaynağı

Goldziher, BGM'nin en eski parçalarının 9. yüzyıla kadar giden Arapça çevirisiyle ün yapmış Hezâr Efsane (Bin Masal) adlı Hint kökenli İran masallarıyla ilintisi olduğu görüşündedir¹⁵. Benzer bir görüş Köprülü tarafından da dile getirilmektedir¹⁶. Pinault Arapların İran anlatılarıyla ilgisinin, Hz. Peygamberin hayatının Mekke dönemine, 7. yüzyıla kadar uzandığını belirtmiş ve "İnsanlardan öylesi var ki; herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alırlar. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır." şeklinde çevrilebilen Kur'ân-ı Kerim'in 31/6. ayetine dikkat çekmiştir¹⁷. Ayetin acem masalları satın alan Nadr b. Hâris'in davranış biçimine işaret ettiği belirtilir. Nitekim ez-Zemahşerî (ö. 1143), *Keşşâf* adlı eserinde, ilgili ayette geçen "lehve'l-hadis" (kelime oyunu/boş söz) kavramını, efsane, hurafe ve lâf-ı güzaf ve güldürülerden oluşan gece eğlence ve toplantılarına benzetmiş, "yeşterûne" (satın alırlar) kelimesini Katâde'nin (değiştirirler, severler ve tercih ederler) şeklindeki yorumuna değinmiş ve ayetin İranla ticaret yaparken acemlerin (İranlıların) kitaplarını satın alan ve "Muhammed size Âd ve Semûd hikâyeleri anlatıyor ben de size Rustem'in, Behrâm'ın, Kisraların ve Hıra krallarının hikâyelerini anlatacağım" diyerek Kureyşlilere anlatan Nadr b. Hâris'in davranışı üzerine nazil olduğu rivayetine yer vermiştir¹⁸. Diğer yandan hikâye anlatıcılığı Araplarda oldukça eskilere uzanmaktadır. Özellikle Kıssatu Antara (Antara'nın Hikâyesi), Sîret Seyf b. Zî Yezen (Seyf b. Zî Yezen'in Yaşamı), Lokman'nın masalsı anlatılarını içeren anonim

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

anekdot koleksiyonları en ilgi çekici olanlarıdır¹⁹. Bu anlatıların BGM'den daha önceki tarihlere uzandığı kuşkusuzdur.

Hiç şüphesiz BGM doğu toplumlarının hayal gücünden doğmuş ve genel anlamda eski medeniyetlerin etkisi de görülebilmektedir. Ne var ki son şeklini alıp kayda geçmesi ve günümüze ulaştırılması Arapların eliyle olmuştur²⁰. Örneğin masalların kaynak metniyle çağdaş kabul edilebilecek İbn Batûta'nın (h. 703-779) seyahatnamesindeki bazı gözlemlerinin, BGM'nin anlatılarından “Bağdatlı Terzi ve Berber Kardeşleri” gibi anlatılarında yer alması ve bunlarla benzerlik oluşturması önemlidir²¹.

Masalların gelişim sürecine kendi el yazmalarından yola çıkarak bakmak yararlı olacaktır. Mahdi, masalları tahkik ederken “eski kaynaklar/9. yy.”, “ana kaynak/13.-14.yy.” ve “kaynak/14.-15. yy.” şeklinde yukardan aşağı doğru masalların soy kütüğünü ortaya koymaya çalışmıştır²². Masalların 9. yüzyıl öncesi bilinmemektedir. Masalların en eski Arapça yazılı kaynağı ise Nebihe ‘Abûd’un 1949’da Chicago’da yayımlanan Yakın Doğu Araştırmaları Dergisinde, “*Kitâb fihî Hadîs Elf Leyle*, m. 879/h. 266 tarihli” (Bin Geceyle İlgili Kitap) adlı belgeyle ilgili makalesinde ortaya çıkar. Bu belge/parça incelendiğinde yazımının 9. yüzyılın başlarına uzandığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde “Binbir Gece” ya da “Bin Gece” adıyla BGM’ye başta el-Mes’ûdi ve İbnu’n-Nedîm olmak üzere tarihçi ve edebiyat araştırmacıları değinmektedir. Böyle olmakla birlikte Mahdi, tarihçiler ve edebiyat kaynakları adından bahsetmiş olsa da 9. yüzyıldan 13 yüzyıla kadar hem ‘Abûd’un masallarla ilgili yayımladığı belgeye bakıldığında hem de masalların adının geçtiği herhangi bir çalışmanın izi sürüldüğünde BGM’nin metniyle ilgili kayda değer bir belgeye/nüshaya rastlanamadığını belirtir²³. Diğer yandan ana kaynağın yazmalarına ulaşılammış olsa da Mısır ve Suriye’yi içine alan Memluklular döneminde 13. yüzyılın ikinci yarısına geçmeden masalların toplandığı/yazıldığı rahatlıkla söylenebilmektedir. Ya ana kaynaktan çoğaltılmış ya da bir iki nesil sonra

nakledilmiş olduğu düşünlen masallarla ilgili tek kaynak ise 14. yüzyıla dayanır. Daha sonra 14. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar uzanan süreçte kaynak metin Suriye ve Mısır kollarına ayrılmış Suriye’de 4, Mısır’da ise 7 farklı el yazması tespit edilmiş, bir anlamda masalların bir kaynaktan doğmasına rağmen 4 asırlık süreç içinde hep yoğrulmuş ve yeniden yazılmıştır²⁴. Tespit edilen bu yazmaları, Mahdi’nin büyük bir titizlikle karşılaştırıp masalların özgün dil ve üslubuna sadık kalarak bir metin oluşturduğu görülür.

Binbir Gece Masallarının Dili

Masalların orijinal dili, yazı dili olmadığı gibi konuşma dili de değildir. Masallarda yüksek edebi dille konuşma dilinin iç içe geçtiği ve kendine özgü akıcı **hikâye dilinin** kullanıldığı görülür. Anlatılardaki kahramanlar sosyal konumlarına uygun konuşturulmuş ve anlatının akıcılığını korumak kaygısıyla i’rabdan kaçınılmış ki bu, şiir ve nesir yazımında Memlûklular döneminde ilk kez kendini gösteren bir durum olarak bilinir. Dönemin şairlerinden İbn Kazmân’ın i’râbla ilgili “kılıcı kınından çeker gibi onu şiirimden çekip aldım” dediği aktarılır²⁵. Masallar, dilin ses ve yapısal gelişimi, sözcüklerin kullanım ve anlamsal gelişimini yansıtmaya açısından önemli olduğu gibi döneminin hikâye dilini ve tekniğini belirlemek açısından en önemli eserlerden biridir²⁶.

BGM’nin eski kaynaklarının Abbasilerin ilk dönemlerinde 9. yüzyılda Irak’ta yazıldığından kitapta Suriye ve Mısır konuşma dilinin yanı sıra Irak konuşma dilinin özellikleri de görülebilmektedir²⁷.

Binbir Gece Masallarının Konusu ve Anlatı Tekniği

BGM’nin ana temasının kadının sadakatsizliği ve ihaneti olduğu söylenebilir. Anlatıcısının önceliği olumlu ya da olumsuz bir bakışla bu görüşü açıklamak olmuştur. Kadının sadakatsizliği tezine karşı anlatıcı, kadını, ana, eş, kız kardeş, kız çocuk olarak adım adım yücelten bir anti-tez geliştirir ve bunda da masalların sonunda başarılı olduğu anlaşılır, bir anlamda okuyucunun/dinleyicinin yüreğine su serpilir. Çünkü masallardaki anlatıcı vezirin kızı Şehrazad, karısının

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

kendisini kölesiyle aldatmasından dolayı evlendiği her kadını gerdek gecesi sonrası ölüme mahkum eden Şah Şehriyar'la evlenmiş, hikâye anlatımındaki ustalığı ve zekasıyla binbir gece boyunca ölüm kararını erteleterek bu süre zarfında işlediği doğru kadın teziyle anlatıların bitiminde de eşi ve çocuklarıyla mutlu mesut yaşamını sürdürmeye devam etmiştir. Bu hikâye, BGM'nin başlangıç hikâyesidir, tüm diğer hikâyeler bu hikâye üzerine bina edilir. BGM'yi üzüm salkımına benzeten eş-Şuveylî, masalları, başlangıç hikâyesi, çerçeve hikâyeler, çerçeve altında yer alan hikâyeler ve bağlam dışı hikâyeler olmak üzere dört grupta değerlendirmenin uygun olacağını dile getirmiştir²⁸. Bu haliyle BGM, çerçeve öykü tekniğinin klasik bir örneğini oluşturur.

Anlatıcı, başlangıç anlatısından diğer çerçeve anlatılara ve alt anlatılara geçişi başarıyla sağlamaktadır. BGM'de kadının sadakatsizliği ve karşı tezin yanı sıra, kadercilik, kusursuz güzellik, lükse ve zevke düşkünlük konularının yer aldığı gibi tutkulu ve platonik aşk öykülerinin, güldürü ve toplumsal ve ahlaki ders içerikli anlatılar bulunmaktadır. Masallarda kahramanları arasında cin ve dev gibi varlıkların yer aldığı olağanüstü ve fantastik anlatılarla birlikte anlatıların hayata dair yaşanmış ve yaşanabilecek tüm konulara değindiğini söylemek abartı olmayacaktır. Anlatıların asıl başarısı belki de, işlenen konulardan ziyade okuyucuyu ana temadan uzaklaştırıp onu sadece okuduğu âna, kesite, sözceye yoğunlaşmasını sağlayan anlatıdaki akıcılık, canlılık ve anlatılar arası ustalıklı geçiş yapabilme gücünde saklıdır. BGM'nin önemli özelliklerinden birisi de anlatının yaklaşık bir beyitten otuz üç beyite kadar değişen irili ufaklı 1202 şiir ve az da olsa zaman zaman ayet, hadis ve atasözleriyle zenginleştirilmiş olmasıdır. Adeta geçmiş milletlerin, nesillerin yaşamları, şiirle yorumlanmış ve bazen bu yorumlar ayet, hadis ve özlü sözlerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Binbir Gece Masallarının Yayılma Süreci

Neredeyse dört asırdan fazla bir zaman dilimi boyunca Suriye ve Mısır arasında gidip gelen sonra BGM, daha erken zamanlarda farklı dillere çevirileri yapıldığı bilinmekle birlikte masallar dünyaya 18. yüzyılda ilkin Fransız doğubilimci Antoine Galland (1646-1715) tarafından İstanbul'da ve Kahire'de yapılan araştırmalar sonucunda, (Mille et une nuits [Binbir Gece], 1704-1717, 12 cilt) halinde son derece serbest, sansürleme yaparak ve bilimsel olmayan çevirisiyle Fransa yoluyla tüm Avrupa'da tanıtılmış ve masallar batı edebiyatında bir yüzyılı aşkın bu çeviriyle bilinmiştir²⁹. Dolayısıyla okur, uzun bir süre aslı bilinmeyen nüshaları okumak durumunda kalmıştır.

Diğer taraftan BGM'nin gerçek değerinin ortaya çıkmasında (1899-1904, 16 c.) Arapçadan çeviren Joseph Charles Mardrus'un Fransızcaya çevirisi, İngiltere'de doğu dillerinden çeviriler yaparak ünlenmiş John Payne'nin BGM'yi İngilizce çevirisi, yine Sir Richard Francis Burton'un 1885-1888 yılları arasında yayımladığı Mardrus gibi masalları sansürlemeden dipnotlarla zenginleştirilmiş olarak (The Arabian Nights' Entertainments or the Book of a Thousand Nights and a Night) adlı çevirisi, Almanya'da, 1839 Kalküta Arapça baskısından 6 cilt 12 kitap halinde yapılan çeviri önemli görülmeyle birlikte³⁰ bu çeviriler, ülkemizdeki çeviriler de dâhil olmak üzere diğer dillerde yapılan masalların günümüz çevirilerinin hemen hemen hepsi, Kalkuta I. (1814), Breslâu (1824-1843), Bulak (1835), Kalkuta II. (1839-1842) olmak üzere dört baskıya dayanmaktadır³¹. Ne var ki Mahdi tüm bu baskıların asıl el yazmalarıyla farklılık arz ettiğini tespit etmiş ve masalların Suriye ve Mısır el yazmalarını karşılaştırarak yeni bir arketip metin oluşturma yoluna gitmiştir. Goldziher, masalların çevirisine kaynaklık teşkil eden Arapça baskılar arasında Beyrut (1888-1890) baskısından bahsetse de³² bu baskının önceki baskılardan birinin farklı yer ve zamanda basımı olarak düşünülebilir. Ancak bu durum, aralarındaki dikkati çeken farklılıklardan dolayı diğer baskılar için söz konusu edilmemektedir.

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Hemen belirtmek gerekirse, **BGM'nin Türkçe** el yazmalarına ülkemiz kütüphanelerinde pek rastlanmamıştır. Sakaoglu, Abdi adında bir çevirmenin masallardan bir bölüm çevirip Sultan II. Murat'a sunduğundan bahseder³³. Yine en eski çevirilerden birinin, ilk 55 geceyi içeren ve tahminen 15. yüzyıldan kalma bir yazma olduğu kabul edilir. Çevirmeni belli olmayan bu yazmanın Bursa İl Halk Kütüphanesi ve Paris Bibliothèque Nationale nüshaları bulunmaktadır. Türkiye'de bu masalların el yazmalarının dışında ilk derli toplu baskısı 19. yüzyılda Sultan Abdülaziz zamanında Ahmet Nazif tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilerek 4 ve 6 cilt olmak üzere iki defa yayımlanmıştır³⁴. Zaman içinde BGM'nin çok sayıda çevirileri hep yapılmıştır. Bunların kimisi eksik kimisi bölüm bölüm kimisi de sadece çocuklara yönelik olmak üzere özel amaçlı küçük kitapçıklar halinde özel amaçlı çeviriler olduğu görülmüştür. Ülkemizdeki mevcut çevirilerden Selami Münir Yurdatap'ın Arapçadan 2 cilt halinde çevirisi (Bu çevirinin ilk baskısı 1925'te yapılmıştır.), Alim Şerif Onaran'ın (2004) Fransızcadan 8 cilt 4 kitap halinde çevirisi (Joseph Charles Mardrus'un Arapçadan Fransızcaya çevirdiği eser) masalların aslına en yakın ve bütüncül çevirileridir. Ayrıca masalların Türkçedeki yansımalarını ve Türk anlatılarına etkisini görmek için Akkoyunlu'nun, BGM'nin Türk masallarına etkisini incelediği çalışması³⁵, Birkan'ın masalların Türkçedeki basım sürecini ve etkilerini ele aldığı makalesi³⁶ ve Tülücü'nün ise BGM'yle ilgili hazırlamış olduğu bibliyografya seçkisi³⁷ yararlı olabilecek çalışmalar arasındadır.

BGM'nin **Arapça ilk baskısı** Şeyh Ahmed b. Mahmud Şirvânî tarafından 2 cilt halinde Hindistan'da Kalkuta'da basılmıştır. Birinci cilt 1814'de "Hikâyât Mi'e Leyle min Elf Leyle ve Leyle" (Binbir Gece Masallarından Yüz Hikâye) adında basılırken, ikincisi 1818'de "el-Mucelledu's-Sânî min Elf Leyle ve Leyle Yeştemilu 'alâ Mi'e Leyle ve Ehbâri's-Sindibâd ma'a'l-Hindibâd" (Binbir Gece Masallarının Yüz Gecesini ve Sinbad ile Hinbad Hikâyelerini İçeren İkinci Cilt) adıyla basılmıştır. Mahdi, Şirvânî'nin bu baskısının

BGM'nin Suriye yazmalarına dayandığını belirtmekle birlikte bu çalışmada aslına sadık kalınmadığını keyfi ekleme, düzeltme ve değiştirmelerin yapıldığını ileri sürmektedir³⁸.

BGM'nin ikinci baskısı, Avrupa'daki ilk ve son baskısı Fransa'nın Breslâu şehrinde (1824-1843) tarihleri arasında (1-12) cilt halinde "Hâzâ Kitâbu Elf Leyle ve Leyle mine'l-Mubteda ilâ'l-Muntehâ" (Bu Baştan Sona Binbir Gece Masalları Kitabıdır) adıyla basılmıştır. Bu baskıda daha ziyade BGM'nin geç dönem Mısır yazmalarının etkisi görülür.

Masalların üçüncü baskısı, 1835'de 2 cilt halinde basılan I. Bulak baskısıdır. Bu baskının dayandığı yazmalar baskı esnasında tahrip olmuş ve korunamamıştır. Ne var ki 18. yüzyılın son yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısına denk düşen geç dönem Mısır yazmalarıyla oldukça benzerlik göstermektedir. Bu baskıda da eksikler görülmüş ve dönemin bazı batılı gezgin ve araştırmacıları eksik kısımları tamamlamak için Kahireli bir yazma uzmanından yardım almıştır. Ancak Mahdi, yapılan bu çalışmalarını eksik kaldığını aynı zamanda I. Bulak baskısının masalların asıl dilini, yapısını ve anlatım tekniğini koruyamadığına belirtir³⁹.

Günümüz çevirilerinin dayandığı BGM'nin Arapça baskılarından dördüncü baskısı ise (1839-1842) tarihlerinde (1-4) cilt halinde basılan II. Kalkuta baskısıdır. Bu baskıda geç dönem Mısır yazmalarının yüzeysel bir biçimde tahkiki yapılarak I. Kalkuta ve Breslâu baskılarıyla birleştirilerek bir metin oluşturulduğu ileri sürülmüştür⁴⁰.

Bunlara ek olarak 1966-1967'de René Khawam, Fransa'da Bibliothèque Nationale'de ve Suriye'de Cizvit kitaplıklarında bulunan BGM'nin el yazmalarını inceleyerek 4 cilt halinde çevirmiştir 1986-1987'de ise bu çevirinin ikinci baskısı yapılmıştır. René Khawam, daha önceki çevirilerde bulunmasına karşın, "Alaaddin'in Sihirli Lambası", "Ali Baba ve Kırk Haramiler" gibi hikâyelere çevirisinde yer vermemiş, bunların masallara sonradan eklendiğini savunmuştur⁴¹.

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Khawam'ın diğer el yazmalarını görme fırsatı bulamamış olması, böyle bir sonuca varmasının sebepleri arasındadır.

Araştırmacılar, BGM'nin ana yazmalarına ulaşır karşılaştırmalı tahkiklerinin yapılmasını hep önemli görmüş Mahdi (1984) bu yolda bir emek ortaya koymuştur. Chicago ve Harvard üniversitelerinde Arapça profesörü olarak görev yapan Muhsin Mahdi'nin 1984'de Arapça yayımladığı "Elf Leyle ve Leyle" adlı tahkikli çalışması önemli bir gelişme olarak dikkat çekmektedir. Haddawy'in "**The Arabian Nights**" adıyla İngilizceye çevirdiği Mahdi'nin bu eseri⁴², sadece erken dönem Suriye yazmalarında bulunan anlatıları kapsadığı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmış bunun üzerine Mahdi, "Kameru'z-Zamân" hikâyesi başta olmak üzere diğer basımlardan ve kaynaklardan derlediği bazı anlatıları eserine ikinci bir cilt olarak eklemiştir⁴³. Çünkü BGM'yi sadece ilk dönem el yazmalarıyla sınırlı tutmakla masalların en az dört asırlık gelişim ve dağılım süreci yok sayılmış olacaktı.

Günümüzde Mahdi (1984)'nin, kitabın özgün diline ve tekniğine titizlikle yaklaşarak yayımladığı eseri ve el-İskenderânî'nin tashihli yayımı⁴⁴ gibi çok sayıdaki BGM'nin farklı Arapça yayımlarının yanı sıra kimisi farklı Arapça nüshalardan kimisi suyunun suyu gibi izlenim veren kaynak dil yerine ikinci dilden üçüncü dile çevrilmiş olsa da hemen hemen dünyanın tüm dillerinde çevirilerinin olduğu bilinmekte ve masallar hep araştırmacıların, edebiyatçıların, okuyucuların ilgisini çekmeye devam etmektedir.

¹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Azmi Yüksel&Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993, s. 102; Alim Şerif Onaran, (Fr.dan Çev.), *Binbir Gece Masalları*, (7. Baskı). İstanbul: yky, 2004, C. 1/1, s. 27.

² Muhsin Mahdi, *The Thousand and One Nights, From The Earliest Known Sources*, Leiden: E.J. Brill. 1984, s. 12.

³ İsmail Parlatır ve diğ. (haz.), *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK, 1998, C. 1-2, s. 113, 994, 1510.

⁴ Gérard Genette, *Hitâbu'l-Hikâye (Bahs fi'l-Menhac)*, Fr.dan Ar.ya Çev. Muhammed Mu'tesim ve diğ. el-Memleketu'l-Mağribiyye: Menşûrâtü'l-İhtilâf, 2003, s. 37-47; Saîd Yaktîn, *Tahlîlu'l-Hitâbi'r-Rivâi (ez-Zemân- es-Serd-et-Teb'îr)*. Beyrût: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005, s. 28-37.

-
- ⁵ Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, Ankara: Akçağ, 1999, s. 2.
- ⁶ Naki Tezel, “Türk Halk Edebiyatında Masal”, *Türk Dili Dergisi Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, Ankara, C. XIX. S. 207, s. 448.
- ⁷ Muhsine Yavuz Helimoğlu, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002, s. 14.
- ⁸ Vladimir Propp, *Masaların Biçimbilimi*, (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rîfat). İstanbul, 1985, s. 111.
- ⁹ Helimoğlu, *a.g.e.*, s. 1.
- ¹⁰ G. Gonca Alpaslan Gökalp, “Masaldan Romana Uzanan Çizgi : Masal ile Roman Arasındaki Ortaklıklar Üzerine Kuramsal Bir Deneme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, XIV, 1-2. s. 119-129.
- ¹¹ Dâvud Selmân eş-Şuveylî, *Elf Leyle ve Leyle ve Sihru's-Serdiyyeti'l-'Arabiyye*, Dimeşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2000.
- ¹² Mahdi, *a.g.e.*, s. 23, 14.
- ¹³ Onaran, *a.g.e.*, s. 18.
- ¹⁴ ‘Abdu'l-Ġanî el-Mallâh, “Rihlatun Hazâriyye ve Lemahât Terâsiyye ‘Abre Elf Leyle ve Leyle”, *alTurath alSha‘bi, The folklore Centre Ministry of Information*. Bağdat, 1977, No: 2, Vol. VIII, s. 127-146.
- ¹⁵ Goldziher, *a.g.e.*, s. 102.
- ¹⁶ M Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ, 2004, s. 13.
- ¹⁷ David Pinault, *Story-Telling Techniques in The Arabian Nights*, Leiden: E.J.Brill, 1992, s. 1.
- ¹⁸ Mahmûd İbn ‘Omer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut: Dâru'l-İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, (ts.), C. 5, s. 273.
- ¹⁹ Goldziher, *a.g.e.*, s. 101.
- ²⁰ el-Mallâh, *a.g.e.*, s. 127.
- ²¹ İbn Batûta, *Rihlatu İbn Batûta*, (Yay. Talâl Harb). Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-‘İlmiyye, 2002.
- ²² Mahdi, *a.g.e.*, s. 25.
- ²³ Mahdi, *a.g.e.*, s. 29.
- ²⁴ Bkz. Mahdi, *a.g.e.*, s. 22-36.
- ²⁵ Mahdi, *a.g.e.*, s. 38.
- ²⁶ Muhsin Mehdi, (1974). “Mazâhiru'r-Rivâye ve'l-Muşefehe fi Usûl Elf Leyle ve Leyle”, *Mecelletu Ma'hadi'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye*, el-Munazzamatu'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, 1974, C. 20/1, s. 125-144,
- ²⁷ Mahdi, *a.g.e.*, s. 48.
- ²⁸ eş-Şuveylî, *a.g.e.*, s. 3.
- ²⁹ Goldziher, *a.g.e.*, s. 102; Onaran, *a.g.e.*, s. 16.
- ³⁰ Onaran, *a.g.e.*, s. 17.
- ³¹ Mahdi, *a.g.e.*, s. 13.
- ³² Goldziher, *a.g.e.*, s. 102.
- ³³ Sakaoğlu, *a.g.e.*, s. 17.
- ³⁴ (Onar, *a.g.e.*, s. 18; Selami Münir Yurdatap, (Çev.) *Binbir Gece Masalları*, C. 1-2, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003, s. 12.

BİNİR GECE MASALLARI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

- ³⁵ Ziyat Akkoyunlu, “Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri”, **PAÜ. Eğitim Fak. Derg.**, Denizli, 1996, Sayı:1, s.1-11.
- ³⁶ A. Hande Birkalan, “The Thousand and One Nights in Turkish”. **Fabula**, Walter de Gruyter Berlin, 2004, **45** Heft 3/4.
- ³⁷ Süleyman. Tülücü, “Binbir Gece Masalları Üzerine”, **Atatürk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi**, Erzurum, 2004, Sayı: 22, s. 1-53.
- ³⁸ Mahdi, *a.g.e.*, 14.
- ³⁹ Mahdi, *a.g.e.*, s. 19.
- ⁴⁰ Bkz. Mahdi, *a.g.e.*, 1984, s. 14-22; Muhsin Mahdi, *The Thousand and One Nights*, Leiden: E.J. Brill, 1995, s. 87-101.
- ⁴¹ Onaran, *a.g.e.*, s. 19.
- ⁴² Husain Haddawy, *The Arabian Nights*, Newyork: W.W. Norton, 1990.
- ⁴³ Onaran, *a.g.e.*, 19.
- ⁴⁴ Muhammed el-İskenderânî, *Elf Leyle ve Leyle*, C. 1-4. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 2006.

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ•

Mehmet Şirin Çıkar•

Abdulahdi Timurtaş**

Özet: Siirt ili ve Aydınlar ilçesi ile birkaç merkezi köyde, Arap diline ait bir lehçe kabul edilen Siirt lehçesi kullanılmaktadır. Uzun yıllar önce bu bölgeye yerleşen Araplar, kendi dillerini aralarında konuşarak devam ettirmiş hatta kendileriyle birlikte yaşayan bölge insanlarına da öğretmişlerdir. Siirt lehçesini konuşanlar, başka bölgelerde yaşayan Arap lehçelerini anladıkları gibi diğer Araplar da bu lehçeyi anlayabilmektedirler. Bu lehçe içinde de telafuza dayanan bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Her lehçede olduğu gibi Siirt lehçesinde de coğrafi nedenlerden kaynaklanan bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu bölgede yaşayan Arap dilinde var olan kimi harfleri (ث، ض، ظ، ذ) kullanımdan çıkarırken bölgeden etkilenecek bazı harfleri de (ç, p, j gibi) ilave etmişlerdir. Siirt lehçesinde kullanımı kolaylaştırma amaçlı morfoloji, söz dizim/syntaks ve ses bilim alanında bazı değişiklikler, kısaltmalar görülmektedir. Arapçaya özgü bir durum olan erillik ve dişilik konusuna dikkat edilmesine rağmen fiil çekiminde bazı kipler görmezden gelinmiştir. Aynı şekilde ikili/tesniye kullanılmamakta sadece tekil ve çoğul kalıpları kullanılmakta ve iki de çoğuldan kabul edilmektedir. Siirt lehçesi, anadil Arapçadan tamamen kopuk bir şekilde, varlığını günlük dilde konuşarak sürdürmektedir. Yazmak gerektiğinde genellikle latin alfabesi kullanılmaktadır. Lehçe anadilden kopuk olduğundan, yenilikler karşısında kendini koruyamamakta, çoğu zaman birlikte yaşadığı hâkim dillerden ödünç almakta ve etkilenmektedir. Yenilikler karşısında kendi özelliklerine uygun bir dil üretmediği veya böyle bir yetiye sahip olmadığından lehçe gün geçtikçe anadilden uzaklaşmakta ve yok olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Siirt diyalekti

* “Siirt Yöresi Arapçasının Temel Özellikleri” adıyla bu çalışma YYÜ Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından 2008-İLH-B113 nolu proje olarak desteklenmiştir.

• Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı msirin@yyu.edu.tr

•• Öğ. Gör. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksek Okulu, atimurtas@yyu.edu.tr

**SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL
ÖZELLİKLERİ
THE BASIC CHARACTERISTICS OF ARABIC SPOKEN IN
THE VICINITY OF SIIRT**

Summary: In Siirt and its town Aydınlar/Tillo and a few neighbouring villages the people speak Siirt dialect of Arabic language. The Arabs who lived in this area many years ago used this dialect. They can understand Arabs who live in other Arabic regions and vice versa. As in every dialect, Siirt Arabic has some differences arising from geographical reasons. In this area, people don't use some of the letters that exist in the Arabic language (as ض, ث, ذ, ظ) while some extra letters have been added (such as ç, p, j). Siirt Arabic has gone through some morphological, syntactical and phonological changes. They pay attention to masculinity and femininity while they ignore some verb conjugations. Similarly, they don't use dual forms but they use singular and plural patterns. The Siirt dialect continues its existence in daily life away from the original Arabic language. If they need to write, they use Latin alphabet. Being unable to defend itself against changes and developments, the dialect often borrows words from dominant languages in the region.

Keywords: Arabic, Siirt dialect

1. Lehçe ve Arap Dili

Dil, algılamada ve bilişsel düzenlemelerde belirleyici, olayları izleyici ve yorumlayıcı bir öge olduğu kadar, toplumsal olayları düzenleyici bir araçtır. Bu bakımdan dili ses ve anlamlardan oluşan soyut bir kavram görmek yerine somut öğeleri içeren bir toplumsal ilişkiler dizgesi olarak düşünmek daha doğru olur¹. Nitekim dilin toplumda kullanım yolundan hareketle farklı kullanımları, toplum üzerindeki etkisi, geçirdiği değişimler rahatlıkla anlaşılabilir.

Her toplum kendi şartlarına göre kelime türetir ve zamanla birbirinden tamamen farklı diller meydana gelir. Aynı toplum içinde olmakla birlikte farklı coğrafyalarda/bölgelerde yaşayanlar kendi gerçekliklerine uygun olarak, ses düzeni başta olmak üzere farklı kullanım şekilleri geliştirirler. Bu farklılık kimi zaman çok fazla olmakta kimi zaman ise dar alanlarda kalmaktadır. Resmi dilin hâkimiyeti altında kalan bu farklı kullanımlar günlük hayatta kullanılan birer lehçe olarak isimlendirilmektedirler.

Lehçe (dialect): bir dilin değişik ülkelerde ve bölgelerde yine aynı dil birliğinden kimselerce konuşulan değişik biçimidir.²

Ağız, aynı lehçe içinde daha küçük yerleşim bölgelerine özgü olan ve daha küçük ayrımlara dayanan konuşma biçimidir.

Dilciler ilk zamanlarda lehçeyi, kurallı dilin bozulmuş şekli biçiminde adlandırdıkları için fazla ciddiye almadıkları söylenebilir. Ancak zamanla, lehçenin, genel dilden ayrılmasının toplumsal, siyasal ve coğrafi gibi bazı nedenlere bağlı olduğu ve bu gerçekliklerden çıktığı görüldüğünde, bunun üzerine gitme gereği duyuldu. Bu gerekçe zamanla bağımsız bir bilim dalının çıkışını hazırladı.

Dil konusunu bütün olaylarıyla ele alan dilciler, öteden beri lehçe ve ağız adı verilen dilin değişik biçimlerini türlü bakımlardan incelemektedirler. Bu incelemeler ayrı bir araştırma alanı olan ve özellikle sözcükbilim (lexicologie) adbilim (onomastique) ve tümüyle sesbilim dallarını yakından ilgilendiren lehçebilim alanını ortaya koymuşlardır.

Değişme, dilin özünde var olan bir niteliktir. Bir dil nasıl kendi içinde sürekli bir değişme içinde bulunuyorsa, bu dili konuşan toplumun bir öbeği de çeşitli nedenlerle değişik bölge ya da ülkelerde, kimi zaman da aynı ülke içinde türlü nedenler ve etkilerle genel dilden ay-

ŞİİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

rılmakta, başkalaşmaktadır. Bu başkalaşma kimi zaman o ölçüde büyük olur ki lehçe dediğimiz birlikler ayrı dillere dönüşür. Türkçenin Çuvaş ve Yakut lehçeleri bu kabildendir.

Diyalektoloji çalışmaları, XIX yüzyıl sonlarına doğru önem kazanmış A. Schleicher'in kuramından sonra dillerin ve lehçelerin oluşumu konusunda çeşitli kuramlar ortaya konmuştur. George Wenker Paul Meyer, Gaston Paris, Jean Rousselot gibi dilciler lehçe bilim ile ilgilenen ilk dilciler oldukları bilinmektedir.³ Lehçe bilim, toplumla o kadar ilgili bir çalışma ki en yakın alanı sosyolinguistic kabul edilir. Hatta soysal linguistic çalışma lehçe bilim ile sosyal bilim çalışmalarının bir karışımı olarak algılanmıştır. Ancak şunu söylemek gerekir ki, lehçebilim dildeki değişkenliği açıklayacak bir teori geliştirememiş⁴ var olan farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır.

Lehçe bilimin, dilin tarihsel süreci ele alınarak bu süreçte zamanla meydana gelen değişiklikleri ortaya koyarak, ses, sentax ve anlam düzeninde meydana gelen farklılıkları inceler. Bu farklılıkların sebepleri üzerinde de durur. Elde edilen veriler neticesinde bir dil haritası ortaya çıkar. Bu haritadan hareketle de ana dile bağlı lehçeler ve etkilenme dereceleri ortaya konulur.⁵

1.1 Arap Dili Lehçeleri

Arap Dili, lehçe sorununu en fazla yaşayan dillerden birisidir. Nitekim İslamiyetten önce her kabile hatta her yöreye ait bir lehçe ve bu lehçeye ait kurallar vardı.⁶ Dolayısıyla bütün kabileleri ortak noktada buluşturacak bir dil yoktu. Ancak, etkinliğiyle kendini kabul ettiren bazı lehçeler öne çıkmış ve genel olarak halk tarafından bilinir olmuştur.

İslam'dan önceki Arap coğrafyasında var olan lehçeler, Arabistan Yarımadasının kuzey ve güneyi şeklinde iki temel lehçeye ayrıldığı görülmektedir.⁷ Kuzey kısmında konuşulan lehçe de kendi arasında, kabile ve bölgeye göre, lafızların anlamlarında, telafuzda ve cümle kuruluşlarında birbirinden farklılıklar göstermişlerdir. İslam ile birlikte, Kureyş lehçesi bu bölgeye ve genel olarak Arap diline hakim olmuştur. Bunun en büyük nedeni de Kur'an metninde bu lehçenin tercih edilmiş olmasıyla birlikte bu lehçenin diğer lehçeler içinde en fasih lehçe olmasıdır.⁸

Nahiv ve dil ilimlerinin tedvin dönemine girmesiyle birlikte, Kureyş lehçesi ilk derecede gelse de bozulmamış, diğer dillerle karışmamış ve Arap dilini yansıtan lehçelerden de faydalanılmış ve kaynak alınmışlardır. Bunların başında Kays, Temim ve Esed kabileleri gelmektedir.⁹

İbn Faris, Arapça lehçeleri arasındaki farklılıkları ve bu farklılıkların sebebini aşağıdaki şekilde tasnif etmekte ve açıklamaktadır.

1-Kelime içindeki hareke farklılıkları. Örneğin Arapların bir kısmı " نستعين " kelimesinin ilk harfi olan 'nun' harfini üstün olarak okurken bir diğer kısmı esreli olarak okur.

2-Hareke ve sükündeki farklılıklar. " معكم " و " معكم " örneğindeki gibi.

3-Bir harfi başka bir harfle değiştirmedeki farklılıklar. Örneğin, " أولئك " " أولئك "

4-Hemzenin keskin veya yumuşak olarak okumadaki farklılıklar. Örneğin. " مستهزون " مستهزون "

5-Kelime içindeki bazı harflerin yer değiştirmesi konusundaki farklılıklar. Örneğin " صاعقة " صاعقة "

6-Kelime içindeki bir harfi ispat veya atma konusundaki farklılıklar. Örneğin, " استحيت " و " استحيت "

7-Sahih bir harfin illetli bir harf ile değiştirilmesi. Örneğin, " أنما " و " أيمازيد " زيد "

8-Elif harfinin okunuşundaki farklılık. Zira kimisi, elifi kalın olarak okurken kimisi ise imale ederek yumuşak ve 'ya' harfine yakın bir şekilde okur.

9-İki sakin harfin bir arada bulunduğu zaman birincisini hareketlerken verilen harekedeki farklılıklar. Zira kimisi iltika-i sakineneyn durumunda birinci sakini esre yaparken kimisi ise ötre yapar. Örneğin, " اشترو الضلالة " و " اشترو الضلالة "

10- Müzekkerlik ve müenneslikteki farklılıklar. Örneğin, Arapların bir kısmı هذه البقر müennes olarak telakki ederken kimisi de هذا البقر şeklinde dile getirerek müzekker telakki eder.

11-İki harfi birbirine idğam etmedeki farklılıklar. Örneğin " مهتدون " و " مهتدون "

12-İrabtaki farklılıklar. Örneğin " وما زيد قائم " وما زيد قائم "

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

13-Müfret bir ismin çoğul kalıbındaki farklılıklar. Örneğin, "أسرى" "و" "أسارى"

14-Bir harfi tahkik ve ihtilas olarak okuma konusundaki farklılıklar: Örneğin, "يأمركم" و "يأمركم"

15-Te'nis tası maksadıyla te'nis 'ha'sı üzerinde vakfetmedeki farklılıklar. Örneğin: "هذه أمه" و "هذه أمت" gibi.¹⁰

İbn Faris sözkonusu okunuşların kimlere ait olduğunun belli ve biliniyor olduğunu ancak bunu açıklamanın çok yer alacağını belirterek ilgili lehçelere atıfta bulunmak istememiştir. Yukarıda belirtilen farklılıkların tümüne Siirt Arapçasında rastlamak mümkündür ve hepsinin örnekleri vardır.

2. Siirt Arapçası

Cumhuriyetten önceki dönemlerde bölgenin eğitim kurumları medreselerdi. Osmanlının son dönemlerinde Rüşdiye ve İdadiye okulları da buna eklendi. Ancak bunların sayısı oldukça azdı. Bu yüzden halkın teveccüh gösterdiği eğitim kurumu medrese idi. Medresenin müfredatı incelendiği zaman müfredatın Arapça olduğu görülür.

Müfredat Arapça olunca müderris dersi öğrencilerin bildiği dil ile açıklar ve takrir ederdi. Dersler daha çok teke teke verildiği için Arap öğrenciye dersi Arapça takrir edilir, Kürt öğrenciye Kürtçe takrir edilir ve Türk öğrenciye Türkçe takrir edilirdi. Bu şekil ders takriri gelenek olarak günümüze kadar süregelmektedir. Bunun böyle olduğunun ispatı az da olsa bu usulun günümüzde de yer yer gönüllü olarak uygulandığı medreselerdir.

Medreselerde sadece Müslüman öğrenciler eğitim gördükleri için gayri müslim reayanın nasıl eğitim gördüklerini ise Bekir Sami Seçkin şöyle anlatır:

"Siirt'e yaşayan gayr-ı müslim kesimden nüfusu en fazla olan Ermeniler'di. Ermeniler Arapça'yı gayet iyi bildikleri halde asli dillerini unutmamak için Arapça'nın yanında Ermenice okuturlardı. Siirt'eki diğer gayri müslim unsurlar ise Arapça konuşur, Arapça öğretim yapar, başka dil bilmezlerdi. Çevrede kökenleri Kürt olan ya da Asuri, Keldani olup Kürtleşen Hıristiyanlar da vardı. Ama kökenleri ne olursa olsun Avrupalılar bu Hıristiyanlarla her zaman ilgilenmişler, kültür ve dinlerini yitirmemeleri için onlara destek vermişlerdir."¹¹

Buna göre Arapça müfredat takip eden medreselerin bölgede Arapçanın yaşayan bir dil olmasına ve bu dilin devam etmesi üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bunda kuşku yoktur. Şüphesiz bu durum Siirt'e yaşayan Arapların kendi dillerini korumalarına yardımcı olmuştur. Ancak Cumhuriyet döneminde medreseler lağvedilip tevhidi tedrisat kanunu uygulanınca artık Araplar ümmi bir vaziyet aldılar, kendi konuştukları dili okuyup yazamaz hale geldiler ve Arapça da, ev ve sokakta konuşulan bir dil olmaktan başka bir fonksiyonu olmayan mahalli bir dil halini aldı. Elbet bu da dilde bir donukluk ve bozulmaya neden oldu.

Bu gün Siirt Arapları, kendi dilleri bakımından ümmi bir toplumdur. Dilini ne okuyabiliyor ne de yazabiliyor. Ümmiliğin dil üzerindeki etkisi doğal olarak büyüktür. Zira okuma-yazmanın olmadığı toplumun dili sürekli değişkendir sabit kalamıyor. Dolayısıyla okuma-yazmanın yaygın olduğu topluma göre ümmi toplumun dilindeki hareketlilik, değişkenlik daha hızlı ve daha yaygındır. Çünkü onu sınırlandıracak yazısı, grameri ve belirleyici ses temelleri yoktur. Biz bu gerçeği Bedevi ve şehirli toplumlarda görmekteyiz; Bedevi toplumlarda okuma-yazma olmadığından ve sürekli seyir ve intikal içinde olduğundan dilleri de değişkendir. Ancak şehirli toplumlarda hem okuma-yazma faktörü hem de sabit bir takım kural ve yapının olması, dili sabit kılmakta ve olumsuz etkileşimi sınırlandırmaktadır.

Siirt lehçesi, Ana dil olan Arapçadan uzak durması, her ne kadar temelde bu dilin ana özelliklerini yansıtırsa da bu lehçe sadece konuşmakla varlığını sürdürme zorunda kaldığı için ciddi bir takım bozulmalara maruz kalmıştır. Bunun neticesinde birlikte yaşadığı dillerin etkisinden olacak ki zamanla adeta bir karma dil¹² görüntüsü verme durumuna gelmiştir. Bu lehçede meydana gelen değişiklikler aslında çok ta küçük boyutta sayılmaz, etkilendiği dil birden fazladır, üst/standart dil olan Arapça'dan esinlenerek oluşturduğu ortak bir düzen olmadığından dolayı da geçerli ilkeleri gün geçtikçe kaybolmaya doğru gitmektedir. Durum böyle olunca, Siirt lehçesindeki değişmeler, yeni dilsel kurallardan ziyade toplumsal etkilere bağlı bir durum arz etmektedir.

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Ancak eksikleri ve üstünlükleriyle Siirt Arapçası bazılarının iddia ettiği gibi Türkçe bozması bir dil değildir. İskeleti ve yapısıyla özbeöz Arapçadır. Bunun aksini söylemek gündüze gecedir demek gibidir. Siirt Arapçası içinde, halk arasında kullanılan bir kaç Türkçe kelime bulunan Siirt eski müftüsü Ömer ATALAY, Siirt Arapçasının Türkçeden bozma, Arapça kırmamasından ibaret bir dil olduğunu, Siirt'e konuşulan Arapçanın çoğunun Türkçe kelimelerden müteşekkil olduğunu iddia etmektedir.¹³ Bilimsellikten uzak, akli ve mantıki bir dayanağı olmayan bu iddianın, şeflik döneminin ideolojisine göre öne sürülmüş bir iddia olarak değerlendirilmesinin gerektiğini düşünmekteyiz.

Siirt lehçesiyle ilgili dikkate değer bir başka nokta ise Arapların da bu bölgede böylesi bir lehçeden haberdar olmamaları ve modern dönem lehçe tasniflerinde bu lehçeyi görmezden gelmeleridir.¹⁴ Ancak bu lehçe üzerine Avrupalılar tarafından araştırma yapıldığı dikkate şayandır.¹⁵

2.1. Siirt Arapları

Siirt Arapçasını çalışırken Siirt'in tarihi geçmişi ve coğrafik konumu bizi pek ilgilendirmiyor olabilir. Nitekim tarihi geçmişi hakkında yeteri kadar çalışmalar yapılmış ve eserler yazılmıştır. Coğrafi konumu ise dünyanın küçük bir köy halini aldığı günümüzde açıkça ortadadır. Burada bizi asıl ilgilendiren husus, günümüzde Siirt'e yaşayan Arap vatandaşlarımızın ne zaman ve nereden buraya geldikleri, hangi Arap kabilelerine mensup olduklarını tespit etmek ve Cumhuriyet öncesi dönemlerde Siirt eğitim kurumlarında ve sokakta hangi dillerin kullanıldığıdır. Zira çalışmamıza ışık tutacak olan hususlar sadece bunlardır.

Kaynaklar, İslami fetihlerden çok önce Rebia, Mudar ve Bekr gibi bazı Arap kabilelerin yukarı Mezopotamyaya yerleştiklerine ve bazı bölgelerdeki asıl ahaliye galebe çaldıklarına işaret etmektedirler.¹⁶ Bu bağlamda ünlü Türk tarihçisi, Şemseddin Sami şöyle der:

“Zuhur-u İslam'dan hayli vakit önce Ceziretü'l-Arap (Arap Yarımadası)'tan bir takım kabileler Cezire'ye (Yukarı Mezopotamya) gelmiş ve orada mukim ahaliye karşı üstünlük sağlamışlardır.”¹⁷

El-Cezire'de oturanları temsil eden Rebialar, Dicle üzerinde; Mudarlar, Fırat boylarında; Bekriler de adlarını verdikleri diyarda yani

Diyar-i Bekir'de oturuyorlardı. Rebiaların kollarından en önemlisi Şeybanlardı ki, bunlar da Siirt ve Mardin toprakları üzerinde yaşıyorlardı.¹⁸

Siirt tarihini yazan Bekir Sami Seçkin, içinde Siirt'in de bulunduğu Mezopotamya bölgesinde Arap kabilelerin nasıl yerleştiklerine dair şunları söyler:

“Muaviye, el-Cezire'nin fethinden itibaren Arap Yarımadasında bulunan ahalinin nakil ve iskan işlemlerini sürdürerek bazı Arap kabilelerini Diyarbakır, Siirt Mardin ve Urfa bölgelerine yerleştirdi. Bu tür iskan hareketleri, Hz. Osman'ın bu bölgelere Arapları yerleştirme emri üzerine yapılıyordu. Muaviye bu emre uygun olarak Beni Temim Kabile'sini, Rebia Diyarı'na; Kays, Esed ve diğer Arap kabilelerinden bir kısmını, Mazihin ve Mudaybire'ye iskan ettirdi. Muaviye göçer halde bulunan Rebia boylarını da, devlet hazinesinden aylık alan ve köy-derbentleri koruyan askerlerle beraber, düzenli bir biçimde kendi bölgelerindeki kent ve köylere yerleştirdi. Tağlib kabilesinden Hasan b. Ömer b. Hattab adıyla anılan saygın bir kişinin, Rebialar ilindeki Azrame köyünü sahibinden alıp, içinde bir de saray yaptırarak bir kale haline getirmesi o bölgedeki iskânın boyutlarını ortaya koymaktadır.”¹⁹

Yukarıda verilen bilgilere göre bu gün Siirt'e yaşayan Arapların İslam fethinden sonra bölgeye gelen Arap kabilelerinden olabildikleri sonucunu çıkarabileceğimiz gibi, İslam fetihlerinden önce bölgeye yerleşmiş olabilecekleri sonucunu da çıkarabiliriz. Zira bu konuda belirleyici kesin veriler elimizde bulunmamaktadır.

2.2. Siirt Lehçesinin Konuşulduğu Yerler ve Farklar

Güneydoğu'da Arapça'nın konuşulduğu bölgeleri sınıflandıracak olursak, Siirt ve Mardin bölgeleri diye iki bölgeye ayırmak mümkündür. Buna göre Mardin bölgesinden sayılacak küçük bölgeler vardır ve Siirt kategorisinde sayılacak küçük bölgeler vardır. Doğrusu Mardin'e kıyasen Siirt daha sınırlıdır. Kuşkusuz her kategorinin kendine has özellikleri vardır. Bu iki ana bölge birbirleriyle komşu olmaları sebebiyle, küçük birimlerden hangi kategorinin özelliklerini en çok taşıyorsa ondan addedilir.

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Buna göre Siirt kategorisine giren yerler araştırma ve tespitlerimize göre şunlardır: Siirt'in merkezi ve ona bağlı birkaç köy (Halenze/Bağtepe, Fiskin/Doluharman, Tomköy/ikizbağları, Fersaf/Dereyamaç, Sineb/Çatılı), Tillo/Aydınlar ilçesi ve ona bağlı birkaç köy²⁰. Ayrıca Batman'ın Sason ve Kozluk ilçelerindeki Arapçayı da Siirt kategorisinde sayabiliriz. Nitekim bu kentler dahi kendi aralarında bazı telaffuz farklılıkları vardır. Bu farklılıklarla ilgili temel olarak şunu diyebiliriz:

Siirtliler genelde yuvarlak konuşurlar, Tillo'lar ise imale ile konuşurlar. Örneğin Siirtliler, عندك ve غيرك kelimelerini عندوك ve غيروك olarak telaffuz ederlerken, Tillolular عنديك ve غيريك olarak telaffuz ederler. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.

2.3. Siirt Lehçesinin Temel Özellikleri

Siirt yöresinde konuşulan Arapçayı diğer Arap lehçelerinden ayıran ve onu başlı başına bir lehçe yapan bazı özellikler vardır. Bunları fonetik, morfolojik ve sözdizim açısından temellendirmek mümkündür.

2.3.1. Fonetik Özellikler

Her dilin ve lehçenin fonetiğini belirleyen coğrafi ve bölgesel durumlar vardır. Fonetik ilminin temeli olan bu teorinin Siirt lehçesi için de geçerli olduğunu görmek mümkündür.

2.3.1.1. Arap Dilinden Çıkardıkları Harfler

Siirt lehçesi, diğer Arap lehçelerinde olduğu gibi telafuzunda zorlandığı bazı harfleri alfabesinden çıkarmaktan çekinmemiştir ki bunların başında da şu harfler gelmektedir:

ذ, ض, ظ, ث

Siirt lehçesinde yukarıdaki harfler günlük konuşmada kullanılmamaktadır. Bu harflerden ذ, ظ, ض yerine Latincedeki “v” harfi kullanılmaktadır. ث yerine ise diğer Arapça harfi olan ف kullanılmaktadır. Ama ne mahreç ne de başka bir yönde her hangi bir yakınlık olmamasına rağmen neden başka bir harf değil de “V” veya “F” harfleri tercih edilmiştir bunu tahmin etmek zordur.²¹

ذ İçin Örnekler:

Örnekleri verirken kelimenin Siirt lehçesindeki okunuşunu Türkçe harflerle belirttik. Aslında resmi ve fasih okunuş bundan farklıdır.

Vibbene: / ذباب Sinek; Vi'ip: / ذئب Kurt. (Burada ayrıca ب harfi “P” olarak okunur); Venebe: / ذئب Kuyruk; Niver: / نذر Adak; Kivt: / كذب Yalan. (Burada ayrıca ب harfi “T” olarak okunur); İven: / اذن Kulak; Vakon: / ذقن Sakal

ظ İçin Örnekler:

Vihor: ظهر Öğlen; Vahor: ظهر Sırt; Vifor: ظفر Tırnak; Avam: عظامKemik; Avafir: اظافر Tırnaklar

ض İçin Örnekler:

Vars: ضرس Diş; Vav': ضوء Işık; Vavu': وضوء Abdest; Vay'a: ضيعةKöy; Vavdae: ضفصع Kurbağa; Fivva: فضة Gümüş; Bayv: بيضYumurta; Ahvar: اخضر Yeşil; Ariv: عريض Enli

ث İçin Örnekler:

Finteyn: ثنتين İki; Fum: ثوم Sarımsak; Felafin: ثلاثين Otuz; Fe'lep: ثعلبTilki; Fafe: ثلاثة Üç; Berguf: برغوث Pire;

ث harfinin ف olarak okunması, Arapça'da yabancı olan bir husus değildir. Mutlak olarak değil, kimi yerlerde ث harfinin ف olarak okunması bazı Arap lehçelerinde vardır. Kimilerine göre bu lehçeden bir örnek Kur'an'da da yer almıştır. Bakara süresinin 61. Ayetinde فادع لنا ربك يخرج لنا من بقلها وقتائها و فومها وعدسها وبصلها yer alan فوم kelimesi aslında sarımsak anlamında olan ثوم dur. Peltek ث harfinin ف harfine dönüşmesiyle فوم olmuştur.

Zemaşeri, bu âyetin tefsiri sadedinde فوم kelimesinin buğday anlamında olduğunu söyledikten sonra şöyle der: فوم kelimesinin anlamı sarımsak olduğu da söylenmiştir. Nitekim İbn Mesud'un kıraetinde فوم yerine ثوم okunur. Sarımsak anlamında olması, soğan ile mercimekle birlikte zikredilmesi bakımından daha uygundur.²²

Ayrıca Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığının bir komisyon tarafından hazırlattığı *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı tefsirde de فوم kelimesi sarımsak şeklinde çevrilmiştir.²³

Siirt lehçesinde ض (dat) harfinin kullanılmamasına gelince, bu oldukça şaşırtıcı bir tercihtir. Zira Arap diline ad olacak kadar (luğatu dat) önemli bir harfin bir Arap lehçesinde tümüyle kaldırılmasının veya kullanılmamasının bir ayrıcalık duygusu olabileceğini söylemek ne kadar zorsa bunun alelade tevafuken “V” harfi ile değiştirildiğini söylemek de o kadar zordur.

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Ancak şu gerçektir ki ض harfinin telaffuzu oldukça zordur ve Arap olmayan milletler bu harfi telaffuz etmede çok zorlanmaktadır. Nitekim bu harf Arapça'nın dışında başka da hiçbir dilin alfabesinde yer almamaktadır. İşte bu yüzden Arapçaya لغة الضاد / Dad dili denilmiştir. Her ne kadar hadis bilginleri hadis disiplinine göre sahih olarak kabul etmeseler de hadis külliyatlarında yer alan ve Hz. Muhammed'e (s.a.s) nispet edilen bir söz vardır:

انا افصح من نطق بالضاد بيد أي من قريش / Ben Arapça'yı (dat'ı) en fahihsih konuşanım. Üstelik Kureyşliyim²⁴

Ancak Siirt lehçesinde bu harfin bulunmayışını onların Araplardan kopuk olmalarına ve daha çok Arap olmayan milletlerle iletişim ve diyalog içinde olmalarına bağlamak da mümkündür.

Ayrıca Siirt Arapları ق harfini kullanmalarına rağmen kimi zaman onun yerine hemze harfini kullanılmaktadır. Tespitlerimize göre bu olay daha çok bayanlar arasında yaygındır. Erkekler ise kalın “k” olarak telaffuz etmeyi tercih ederler. Aslında bu durum hemen hemen tüm Araplar arasında kabul görmüştür. Tespitlerimize göre Mısır, Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin ülkelerindeki Araplar aynı şekilde ق harfini erkek kadın ayırımı olmaksızın hemze olarak telaffuz ederler.

Siirtlilerin hemze olarak telaffuz ettikleri bir diğer harf de ”ه” (H) harfidir. Özellikle bu harf kelimenin başında ise onu hemze olarak telaffuz ederler. Örneğin işaret edatlarının başındaki ”ه” harfini hemze ile değiştirirler ve هذا diyecekleri yerde “evi” derler. ذ harfini de (V) olarak okuduklarını da hatırlatmak istiyoruz.

ش harfi yerine nadiren de olsa Latincedeki “Ç” kullanılmaktadır.

Örneğin geniş vadiler anlamına gelen شحور yerine چحور kullanılır. Faraç: فرج kurtuluş, felç: تلج kar bunlardan bir taç tanedir.

“P” harfi Arap alfabesinde olmadığı halde yakın mahreçlerinden ve etkisi altındaki dillerden olacak ki kelimenin ortasında veya sonundaki “ب” harfini Latincedeki “P” harfiyle değiştiriyorlar. Bunun örnekleri şöyledir:

Acep: عجب İlginç; Bep: باب Kapı; Dips: دبس Bekmez; Ğarip: غريب Yabancı; Halip: حلب سüt; Hatap: حطب Odun; Epet: ابعد Uzak; Kelp: كلب Köpek; Lips: لبس Elbise; Rayop: رائب Ayran; Sept: سبت Cumarı; Şep: شاب Genç; Şebep: شباب Gençler

Yine Yakın mahraçlerinden ötürü olacak ki “ د ” harfini “T” olarak telaffuz ederler: Ankut: عنقود Salkım; Het: حد Acı; Üt: عود Sopa; Velet: ولد Çocuk; Seyyat: صياد Avcı

Doğrusu Siirt lehçesindeki bu harf değiştirme olgusu Siirt lehçesine has bir olgu değildir. Aynı durumu diğer Arap ülkelerinde yaşayan Arap halkları arasında da görmekteyiz. Tabiki bu sadece halk konuşması için geçerlidir. Normal resmi konuşmalarda bu değiştirme söz konusu değildir. Tespitlerimize göre bunun birkaç örneği şöyledir:

Mısır, Süriye, Lübnan ve Ürdün’de halk “ذ” harfini “د” harfiyle değiştirirler. Örneğin هذا diyeceklerine هذا derler

Arapların büyük bir kısmı ق harfini ا (hemze) harfiyle değiştirirler. آل, ألم, أبر yerine قال, قلم, قبر.

Mısır halkı ج harfini Arap alfabesinde hiç yer almayan “g” harfiyle değiştirirler ve جمال, كبل, جمهورية diyeceklerine جمال, جبل, جمهورية der.

Suudi Arabistan ve Yemen halkları da ق harfini گ harfiyle değiştirirler. قال diyeceklerine گال derler.

Süriye ve Lübnan’da ث harfi genelde ت harfi şeklinde telaffuz edilir. Örneğin ثلاثة diyeceklerine تلاتة derler.

Tabii burada şunu vurgulamak gerekir ki, halk arasında bu tür telafuzlar olsa da Kur’an okumaya geçildiği anda olması gereken ve doğru şekilde telafuz ederler.²⁵ Bu durum Kur’an’ın Arap dili üzerindeki etkisini göstermektedir.

2.3.1.2. Arap Diline Ekledikleri Harfler

Arap alfabesi bellidir. Mevcut harfleri yukarıda saydıklarımız hariç kullanmakla birlikte alfabede yer almayan bazı harfleri kullanırlar. Doğrusu bunun kendilerini kuşatan çevre ve diğer milletlerle olan sıkı iletişim ve diyalogun sonucu olduğunu söylemek en doğru olasılıktır. Bu harfleri ya Arapça olmayan bir kelimeyi orijinal haliyle alarak ya da Arapçadaki bir harfi onunla değiştirerek kullanırlar. Siirtliler Arapçada olmayıp Latince olan şu harfleri günlük konuşmalarında kullanıyorlar.

Ç için örnekler:

Eteçales, اطجالش, Çalışıyorum

Haviç hare, هاج حارة, Acı biber

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Riçen, ريجن, Reçel

P için örnekler:

Pirozin idek, بيروزين عيدك, Bayramın kutlu olsun

Ayrıca son harfi (ب) olan tüm kelimelerdeki ب harfini (P) olarak telaffuz ederler.

V için örnekler:

Yukarıda belirttiğimiz gibi ذ, ض, ظ harflerinin yerine Türkçedeki (V) harfini kullanırlar. Vohr ظهر sırt, vuvu وضوء abdest gibi.

2.3.2. Morfolojik Özellikleri

2.3.2.1. İsimlerde Getirdikleri Temel Değişikler

İsimlerden bahs edilirken, isme has özellikler akla gelir. Bunlar da başlıca tekil, tesniye, çoğul, müzekkerlik, müenneslik, marifelik ve nekirelik olarak sayılabilir. Biz de burada bu husuları araştırmaya çalışacağız.

2.3.2.1.1. Tekil-Tesniye ve Cem'

Arapçada isim ya tekil ya tesniye veya çoğuldur. İsimdeki tesniye durumu neredeyse Arapçaya özeldir. Belli bir kalıp olarak başka dillerde ender rastlanır. Ancak Siirtliler bu kuralın dışına çıkarak diğer dillerdeki yapıyı tercih etme cihetine gitmişlerdir. Böylece onlar da ismi sadece iki şekilde kullanırlar; tekil ve çoğul. Tesniye kipini kullanmazlar onun yerine çoğul kipini kullanırlar. Ancak atasözü ve benzeri kalıplaşmış bazı durumlarda tesniye kullandıklarına rastlamaktayız. Örneğin: بيكي في المنديلين (İki mendilde ağlar)

Aslına bakılırsa Siirtliler bu kuralın dışına çıkma konusunda yalnız değillerdir. Bizim bizzat müşahede ettiğimize göre Süriye, Mısır ve Ürdün halkı da amice denilen normal halk konuşmasında aynı şeyi tercih ediyorlar. Yani tesniye kipini kullanacakları yerde çoğul kipini kullanıyorlar. Ancak yazı dilinde ve resmi konuşmalarda kuralın dışına çıkmıyorlar. Örneğin قلم tekil bir kelimedir. Siirtliler bu kelimenin çoğulunu قلمات, قلموم, قلموم, قلموم, قلموم olarak kullanırlar.

Siirtliler tesniye kullanmamalarının sebebini şöyle açıklamaktadırlar: “Mantiki cem’ iki ile başlar, yani müfred olan yalnızca birdir ondan sonrası çoğuldur ve biz de bunu tercih ediyoruz.”

Cem'e gelince Siirtliler diğer Araplarda olduğu gibi, cem teksir dediğimiz düzensiz çoğul ile cem salim dediğimiz düzenli çoğulu kullanırlar. Ancak düzenli müzekker çoğulunda ref durumu kullanmayı asla tercih etmezler ister ref, ister nasp ister cer durumunda olsun her halükarda ي ve ن şeklinde kullanırlar, ref durumundaki و ve ن haliyle kullandıklarına rastlayamadık. Örneğin مسلمين derler مسلمون demezler. Aynı şey atasözü vb. durumlarda nadiren kullandıkları tesniye için de geçerlidir.

Kelime ortasındaki elifleri tamamen olmasa da çoğu yerde vav olarak telaffuz ettiklerini görmekteyiz. أقلام kelimesini أقلوم olarak okudukları gibi.

Düzenli müennes çoğuluna gelince bu çoğul kipiyle kullanılması gereken müzekker isimler dahil birçok isimi sınır tanımadan bu çoğul kipiyle kullanırlar. Örneğin قلمات, دفترات, Doğrusu isimlerin cem'inde müzekker-müennes ayrımı da pek net değildir.

Düzensiz çoğullarda da sözlüklerde ve bu günkü kullanımlarda pek rastlayamadığımız çoğul kalıplarını kullanırlar örneğin قلم kelimesinin çoğulu أقلوم olarak ifade ederler. Oysa قلم için böyle bir çoğul kalıbına rastlanılmamaktadır. Ya da yukarıda belirttiğimiz gibi kimi zaman kelimenin ortasındaki “elifleri” vava çevirme adetine uyararak bu seçimi yapmaktadırlar.

Türkçeden Arapçaya giren isimlerin çoğul yapılması iki dilin etkileşiminden beri sorun teşkil etmiş bir konudur. Genellikle ismin sonuna cem'i müennes salimlerde olduğu gibi ات “at” harflerinin getirilmesiyle elde edilmekle birlikte باشوات / باشا başa-başavat = paşalar, بي / بيات bay-bayat = devlet büyüğü bey, شقالات / شتقال çakal-çakalat = çakallar), فواعل / fevâ'il طزالك، طوزلوك (tozluk-tezalik) فاعول / fu'ul طاقم، طاقم (takım-tukum) gibi vezinlerle de çoğul yapıldığı görülmektedir.²⁶

Siirt lehçesi de bunu aynen kullanmış ve çoğul yapmada faydalanmıştır: قاشوق / قاشوقات / Kaşık kaşukat örneğinde olduğu gibi.

2.3.2.1.2. Müzekkerlik-Müenneslik

Siirtliler tıpkı diğer Araplar gibi konuşmalarında müzekkerlik-müenneslik kuralını uygularlar. İster isimlere ait olan dişilik alametleri olsun isterse fiillere eklenen dişilik alametleri olsun hepsini kullanırlar.

SIIRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

2.3.2.1.3. Nekrelik Marifelik

Siirtliler, bir ismin nekre olduğunu belirtmek için isimden sonra “شي” (şi) sözünü getirirler. Örnek: اعطني قلم شي (Bana bir kalem ver)

Nekire olan bir ismi marife yapmak için kelimenin başına diğer Araplarda olduğu gibi ال (eliflam) takısını kullanırlar.

2.3.2.2. Fiil Çeşidi ve Çekimleri

Siirtliler, Arap diline has olan üç zamanı da kullanırlar. Bunlar, mazi/geçmiş, müzari/şimdi ve gelecek ve emir kipidir. Ancak isimlerdeki tesniye durumunda anlattığımız gibi tesniye isim kullanmadıkları için ona uygun olacak ikili fiil kalıbını da kullanmayarak onun yerine çoğul kalıbını kullanırlar.

2.3.2.2.1. Fiil Çekimleri

a-Mazi Fiilinin Çekimleri

كتب، ---، كتبوا

كتبت، ---، كتبتن

كتبت، ---، كتبتم

كتبت، ---، كتبتن

كتبنا ، كتبنا

b-Müzari Fiilinin Çekimleri

يكتب، ---، يكتبوا

تكتب، ---، تكتبوا

تكتب، ---، تكتبوا

تكتبي، ---، تكتبوا

اكتب ، اكتبنا

c. Emir Fiilinin Çekimleri

اكتب، ---، اكتبوا

اكتبي، ---، اكتبوا

Görüldüğü gibi mazinin ğaib ve muhatap çoğul kiplerinde müzekker müennes ayırımı yok.

Müzaride ise tüm çoğul durumlarda hep müzekker kipi kullanılır.

Emirde de tıpkı müzaride olduğu gibi çoğulda müzekker ve müennes ayırımı yoktur hepsinde müzekker kipi kullanılır.

Gelecek kipinde سوف ve س şeklinde başına ekleme yaparlar. Örnek: ديكتب (yazacak)

Süriyede de halk, müzari fiilin başına harfî cer “ba” getirirler ancak bu geleceği bildirme amacını taşıyor ve mutlak surette bu harf müzari fiilin başına getiriliyor. Örneği تكتب, نكتب, اكتب diyeceklerine بتكتب, بنكتب, بيكتب derler. Tunus lehçesi ile geleceği bildirmek için fiilin başına بش (bış) harflerini eklerler.

2.3.3. Sözdizimsel Özellikleri

2.3.3.1. Soru Edatları:

1-Kim anlamına gelen من yerine Süriyede olduğu gibi مین derler. Örneğin: مین راح السوق (çarşıya kim gitti?)

2- Ne anlamına gelen ما yerine ایش derler. Süriye halkı da شو der. Örneğin: ایش اتقول في حق أوا (onun hakkında ne dersin?)

3-Fiil cümlesiyle ne diye sorulduğunda soru edatı ماذا edatı yerine Siirtliler yine kendilerine has olan ایش edatını kullanırlar. Örneğin: ایش تكتب؟ (ne yazıyorsun?)

4- Ne zamana anlamına gelen متى yerine اش چاخ ifadesini kullanırlar. Örneğin: اش چاخ دروح (ne zaman gidecek?)

5- Nerede anlamına gelen أين yerine أيسب veya أينو edatlarını kullanırlar. Örneğin: أينو أيسب أو أبوك veya أيسب أو أبوك (baban nerede?)

6- Nasıl anlamına gelen كيف yerine kendilerine has أشم edatını kullanırlar. Örneğin: أشم انت (Nasılsın?)

7- Kaç anlamına gelen كم için yine aynısını kullanırlar. Örneğin: كم كتاب عندوك (Yanında kaç kitap var?)

8- Hangi anlamına gelen أي yerine أينم edatını kullanırlar. Örneğin: أينم رجل ج (Hangi adam geldi?)

9- Mı, mi, mu anlamında kullanılan هل ve أ yerine herhangi bir edat kullanmazlar ve bu edatları da hiçbir surette kullanmamaktadırlar. Ancak soru cümlesinin son hecesini uzatarak soru olduğunu ifade ediyorlar.

2.3.3.2. Olumsuz Edatlar:

1- İsim cümlesini olumsuzlaştırmak için cümlenin başına Süriye ve başka Arap ülkelerde olduğu gibi مافي ifadesini kullanırlar. Örneğin: مافي إله غير الله (Allahtan başka ilah yoktur)

2- Mazi fiilini olumsuzlaştırmak için sadece ما edatını kullanırlar. Örneğin: راح ما (gitmedi.)

ŞİİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

3- Müzari fiilini olumsuzlaştırmak için **مو** edatını kullanırlar. Örneğin: **مو يجي** (gelmiyor.)

4- Olumsuz edat olan **لا** yı sadece olumsuz (nehiy) emirde kullanırlar. Örneğin: **لا نكتب** (Yazma)

2.3.3.3. Hareke Farklılıklarının Gösterimi

2.3.3.3.1. İsim Cümlesi öğeleri

Şiirt lehçesinde isim cümlesi iki isimden veya bir isim ve bir fiilden oluşur. Ancak yaygın olarak bir isimden ve bir fiilden oluşan isim cümlesini kullanmaktadırlar. Örneğin:

علي راح السوق (Ali çarşıya gitti)
عيشة جيت من البيت (Ayşe evden geldi)
عمر كتب المکتوب (Ömer mektup yazdı)
فطمة شعلت التنور (Fatma tandırı yaktı)
مصطفى طلع على اللصطوح (Mustafa dama çıktı)²⁷

2.3.3.3.2. Fiil cümlesi Öğeleri

Şiirt lehçesinde fiil cümlesi en az bir fiil ve bir isimden oluşur. Örneğin:

جا علي من البيت (Ali evden geldi)
عرفت من انت (Kim olduğunu öğrendim)
وريت شا واحد (Birisine gösterdim)
كتبت درسي (Dersimi yazdım)
اخذت من واحد دفتر (Birisinden bir defter aldım)

a. Esmai Hamse

Esmā-i Hamse'nin irab halinin harflerle olduğu bilinmektedir. Ref' hali vav, nasb hali elif ve cer hali ya iledir. Ancak Şiirtliler nasb halini de cer halinde olduğu gibi ya ile kullanırlar. Dolayısıyla elif halini kullanmazlar.

Tespitlerimize göre Şiirt Arapları:

a-Nasp edatlarından **لن** ve cezme edatlarından **لم** harflerini kullanmıyorlar.

b- **إن**/Inne ve kadeşlerinden **إن** /inne, **أن**/enne ve **ليت**/leyte harflerini kullanmazlar. Leyte yerine Kürtçedeki **خوزي** /xwezi kelimesini kullanırlar. Kimi zaman nadiren de olsa Türkçe'deki "keşke" **كشكه** kelimesini kullanırlar.

2.3.4. Siirt Lehçesinin Etkilenmesi

Dil tıpkı düşünce gibidir. İlişki içinde bulunduğu çevre ve ortamdan etkilenmemesi mümkün değildir. Aslında bu var olmanın da bir gereğidir. Ancak bu belli bir ölçü ve denge içinde olduğu sürece olumlu bir fenomen olarak kabul edilir. Sınır ve ölçüsü belli olmayan etkileşimin olumlu bir tarafından bahsedilemez. Birçok sebepten olacak ki Siirt Arapçası ikinci kısımdaki etkileşime bir örnektir. Ancak her ne kadar yeni kelime üretme imkânı olmasa da, birlikte yaşadığı dillerden yararlanıp kendi konuşmalarına uygun kalıplar belirleyebilmektedir. Standart dil olan Arapça'dan uzak yaşadığından dolayı da kendine has bir özellik sergilemektedir.

Aşağıda konuya dair bazı örnekler vereceğiz. Ancak bu örnekleri sadece evlerde ve çarşıda konuşularak varlığını sürdüren Siirt Arapçasının nasıl etkilendiğini örneklendirmek için veriyoruz. Dili küçümsemek veya Türkçe'den bozma olduğuna ima etmek için değil. Nitekim söz konusu etkileşimin günlük hayatta sürekli kullanıla gelen ve daha çok eğitim, ticaret, gündelik işler vb. konulara dairedir. Yazılmayan ve okunamayan bir dil için bu tür etkileşim gayet doğal karşılanmalıdır.

Örnek:

ازبرليت (Ezberleytu) fasih Arapça حفظت (Ezberledim)
لا تتدخل في شؤوني (La tukarışni) fasih Arapça (Bana karışma!)

ارقادش (Arkadaş) fasih Arapça صديق (Arkadaş)
ارقاداشين (Arkadaşin) fasih Arapça اصداقاء (Arkadaşlar)
همشري (Hemşeri) fasih Arapça ابن البلد (Hemşehri)
علعلو (Aloalo) fasih Arapça ديك هندي (Hindi)
براز (Baraz) fasih Arapça خنزير (Domuz)
جتله (Çetele) fasih Arapça شوكة (Çatal)
چول (Çol) fasih Arapça صحراء (Çöl)
كولكه (Golike) fasih Arapça نعجة (Buzağı)
غزته (Ġazate) fasih Arapça جريدة (Gazete)
حوش (Havş) fasih Arapça فناء (Avlu)

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

2.3.5.Siirt Lehçesi Konuşanların Fasih Arapçayı Anlama Kabiliyetleri

Yüz yüze yaptığımız bazı araştırmalarda, Siirt lehçesi konuşanlar fasih Arapça'yı anlama oranlarını çok düşük gördük. Bu durum onların, Arap dünyasından kopuk olmaları, özellikle de yazma ve okuma konusundan tamamen ayırık olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak Siirt lehçesini konuşanlar diğer Arap lehçelerini daha rahat anlamaktadır.

Bu durum Araplar için de geçerlidir. Araplar Siirt lehçesini, eğer Türkçe veya yerel dillerden kelimeler kullanılmamışsa, anlayabilmektedirler.

Arapça okuma-yazma bilenler ise, Siirt lehçesinin kendilerine kazandırdığı bazı durumlardan istifade etmektedirler. Özellikle telafuz ve bazı ortak kelimelerin olması bu lehçeyi konuşanlara avantaj sağlamaktadır.

Lehçe olarak daha ziyade Suriye lehçesine yakın kabul edilen Siirt lehçesinin, diğer Arap lehçelerinden ve fasih Arapça'dan uzak kalması aslında kendisini bir kısır döngüye itmiştir.

SONUÇ

Lehçebilim dildeki değişiklikleri konu alan eski bir bilim dalı olmasına rağmen son yıllarda özellikle de toplumbilim ile birlikte revaç bulmuş ve dilbilimin önemli dallarından sayılmıştır. Zira lehçe, özellikle coğrafi farklılıklardan dolayı ana dilden bazı yönlerden ayrılrsa da onun bir parçasıdır ve meydana gelen değişiklikleri daha fazla yansıtmaktadır.

Lehçelerde meydana gelen farklılıklar coğrafi nedenden başka bir nedenle açıklanamamaktadır. Bu coğrafi neden ise, iklim farklılığı ve başka bir dili konuşanlarla komşuluğu da içine alan geniş bir nedendir.

Arap diline ait lehçelerde de en önemli neden coğrafi konumlarıdır. Hatta, aynı coğrafya içinde olmalarına rağmen (örneğin Suriye coğrafyası) farklı bölgelerde de farklılıklar olabilmektedir.

Arap diline ait lehçeler arasında fasih dile yakınlık tartışılmış ve bu üst dili bozmadan kullanabilen kabilelerin lehçeleri kabul görmüştür. Nitekim bu lehçeler Arap gramerinin ve dil kurallarının temelini oluşturmuşlardır. Bu lehçelere bakıldığında temel nokta, yabancı un-

surlardan ve etkilerden uzak bölgelerde yaşayan insanların kullandığı dil olduğu göze çarpmaktadır.

Modern dönemde ise Arap dünyasının hemen hemen her noktasında ayrı bir lehçe ortaya çıkmıştır. Birbirleriyle anlaşabilmelerine rağmen lehçeler arasında bazen çok büyük farklar görünmektedir. Örneğin Tunus ve Cezayir lehçelerinde Fransızca'nın ağır etkisiyle büyük farklılıklar oluşmuşken bugün için Körfez ülkeleri olarak adlandırılan ülkelerde (Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar gibi) İngilizcenin büyük etkisi gözlemlenmektedir.

Ancak şu söylenebilir ki, bütün bu lehçeler ile anadil arasındaki makasın açılmasını engelleyen ve hatta latince gibi birbirinden tamamen farklı dillere dönüşmesini engelleyen en büyük etken bütün Arapları bağlayan kutsal metin Kur'an'dır.

Siirt lehçesi ise bütün bu lehçeler arasında kendine has bir yerde durmaktadır. Zira, anadil olan Arapça'dan tamamen kopuk, alfabeti olmayan ve kendisini çevreleyen dillerin etkisiyle gün geçtikçe anadilden uzaklaşan bir lehçe görünümündedir.

Siirt lehçesinin en büyük özelliklerinden birisi "dat" harfini latinedeki "V" şeklinde telafüz etmesidir. Bunun yanı sıra diğer Arap lehçelerinde de görüldüğü gibi bazı harfleri, telafuzu daha kolay olan harflerle değiştirmekten geri durmamışlardır.

Arap dilini konuşan diğer ülkelerden kültürel bakımdan tamamen kopuk olan Siirt lehçesi hayatini sadece konuşarak sürdürmektedir. Yüzleştiği yenilikler karşısında kensini yenileme melekesine sahip olmaktan uzak olan bu lehçe gün geçtikçe ana dil Arapçadan uzaklaşmaktadır. Bu durum yaşlı nesil ile yeni nesil arasında bile çok net gözükmektedir.

Sonuç olarak lehçe hakkında elde ettiğimiz kanaatlerimizi şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Siirt lehçesi, uzun yıllar önce Siirt ve bölgesine yerleşen Arapların, coğrafi duruma göre geliştirip günlük hayatta kullandıkları bir lehçedir.

2. Siirt lehçesi günümüz Arap lehçeleri arasında Suriye lehçesine daha yakın durmaktadır.

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

3. Fasih Arapça okuma, yazma ve konuşmayı bilmeyen bir Siirtli Arap, diğer Araplarla –zorlanmasına rağmen- anlaşabilmektedir. Başka dillerden kelimeler kullanmadığı zaman başka bölgelerde yaşayan Araplar da Siirt lehçesini anlayabilmektedirler.

4. Siirtli Araplar, Arap dünyasından kopuk bir şekilde yaşadıklarından bu ırkın özelliklerinden de gün geçtikçe uzaklaşmaktadırlar. Lehçeyi yazmak gerekirse latin harflerle yazıyorlar.

5. Siirt ili, Aydınlar (Tillo) ilçesi ve bir kaç merkez köyde konuşulan lehçe içinde bile bazı farklılıklar göze çarpmaktadır.

6. Fasih Arapça’da olan bazı harfleri kullanımda kaldırdıkları gibi, coğrafi nedenlerden dolayı yeni bazı harflerin lehçede kullanıldığı görülmektedir ki bu da farklı bir lehçe olmasının gereklerindedir.

7. Arap dilini diğer dillerden ayıran temel harflerden ve aynı zamanda bu dile isi olan ض (dat) harfini kullanmamaları önemli bir farklılıktır.

8. Siirt lehçesi canlılığını sadece konuşmaya borçludur.

9. Sadece Siirt ilinde değil, başka illere göç eden Siirtliler bir araya geldiklerinde bu lehçeyi kullanmayı tercih etmektedirler.

10. Anadil olan Fasih Arapça’dan ve Arap dünyasından kopuk olduklarından Siirt lehçesi yeni kelime üretememekte, yeni kelime üretme yeteneğini kaybetmekte ve gün geçtikçe Arapça’dan uzaklaşmaktadır.

KAYNAKLAR

Aclünî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Ahmed, Atiye Süleyman, *el-Lehcetu'l-Mısriyyetu'l-Fatımiyye-Dırasatun tarihiyyetun vasfıyyetun-* el-Hey'etu'l-Amme li Mektebeti'l-İskenderiyye, Mısır, 1993.

Akar, Ali, "Ağız Araştırmalarında Yöntem Sorunları", **Turkish Studies, Volume 1/2 Fall**, 2006.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Hatlarıyla Dilbilim*, TDK Yay., Ankara, 1987, I, 141

Andrews, Peter Alford, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989.

el-ASKERÎ, Ebu Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğa*, tah. Komisyon, Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut, 1991.

Atalay, Ömer, *Siirt Tarihi*, İstanbul Çeltut Matbaası, İstanbul, 1946.

Belazuri, Ebu'l-Hasan, *Futuhu'l-buldân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Boz, Erdoğan, "Ağız Atlasları", **Turkish Studies, Volume 3/3 Spring**, 2008.

el-Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-tebyîn*, tah. Abdusselam M. Harun, Daru'l-Cil, Beyrut, Ts.

Dayf, Şevki, *Tecdidu'n-Nahv*, Daru'l-Me'arif, 3. Baskı, Kahire, 1982.

Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Me'arif, Kahire, 10. baskı, I, 11-113.

Enis, İbrahim, *Fi Lehecâti'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Anclo el-Mısriyye, Kahire, 2003.

el-Ğavs, Muhtar, *Luğatu Kureyş*, Daru'l-Mi'raci'l-Devliyye Li'n-Neşr, Riyad, 1997.

el-Hamevi, Yakut, Şihabuddin Ebu Abdillah, *Mu'cemü'l-Buldan*, Daru Sadir, Beyrut, 1955.

İbn Cinnî, *el-Hasâis*, tah. Ali en-Neccar, el-Heyetu-l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, Kahire, 1986.

İbn Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru Sadir, Beyrut, 1967.

SİİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

İbn Faris, Ahmed, *es-Sahibi fi fikhi'l-lugati ve suneni'l-Arabi fi kelamihim*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1910.

Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, T:D:İ:Yayınları, Ankara, 2003.

Kaymaz, Zeki, "Arapçaya Giren Türkçe Kelimelerin Arapça Kurallarla Çokluk Şekilleri Üzerine," **Türkoloji Araştırmaları**, Cilt 2, İlk-bahar, 2007.

Kayra, Erol Lehçe Bilimi ve Dil Haritaları, Türk Dili, Sayı 478, 1991.

König, Güray, *Tohlum Dilbilimin Tarihsel Dilbilime Katkıları*, H. Ü. Ed. Fak. Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, 1985.

el-Mahzumî, Mehdi, *Kadaya en-Nahviyye*, el-Mecme'u's-Sekafî, Abu Dbi, 2003.

er-Rafî'i, Mustafa Sadık, *Tarihu Adabi'l-Arab*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 4. Baskı, 1974.

Sami, Şemseddin, *Kamusu'l-Alam*, İstanbul, 1311.

Seçkin, Bekir Sami, *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul Siirtliler Derneği, İstanbul, 2005.

es-Suyûfî, Celaladdin, *el-İktirah fi 'ilmi usûli'n-nahv*, (tah. A. S. Furat) Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1975.

Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil*, Daru'r-Reyyan, Kahire.

Zeydan, Corci, *Tarihu Adabi'l-luĝati'l-Arabiyye*, Daru'l-Hilal, Kahire, ts.

¹ Erol Kayra, "Lehçe Bilimi ve Dil Haritaları", **Türk Dili**, Sayı 478, 1991, s. 299.

² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara, 1987, I, 141; İbrahim Enis, *Fi Lehecâti'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, Kahire, 2003, s. 15.

³ Kayra, *a.g.m.* s. 300.

⁴ König, Güray, "Toplum Dilbilimin Tarihsel Dilbilime Katkıları", H. Ü. Ed. Fak. Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, 1985, s. 37; Jhon R. Rickford, "How Linguists Approach the Study of Language and Dialect"

http://www.stanford.edu/~rickford/papers/l73_reading_1.doc (erişim 27.07.2009)

⁵ Türkiye'de konuyla ilgili çalışmaların süreci için bkz. Akar, Ali, "Ağız Araştırmalarında Yöntem Sorunları", **Turkish Studies**, Volume 1/2 Fall, 2006, s. 37-53.

-
- ⁶ Corci Zeydan, *Tarihu Adabi'l-luğati'l-Arabiyye*, Daru'l-Hilal, Kahire, ts., I, 41.
- ⁷ Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Me'arif, Kahire, 10. baskı, I, 11-113.; Zeydan, *a.g.e.*, I, 41
- ⁸ Mustafa Sadık er-Rafî'i, *Tarihu Adabi'l-Arab*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 4. Baskı, 1974, I, 94.
- ⁹ Celaluddin es-Suyûtî, *el-İktirah fi İlmi Usûli'n-Nahv*, (tah. A. Suphi Furat), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 27.
- ¹⁰ Ahmed İbn Faris, *es-Sahibi fi Fıkhi'l-Luga ve Suneni'l-Arab fi Kelamihim*, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 20-21.
- ¹¹ Bkz. Seçkin Bekir Sami, *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, s. 275.
- ¹² König, *a.g.m.*, s. 39
- ¹³ Bkz. Atalay, Ömer, *Siirt Tarihi*, İstanbul Çeltut Matbaası, İstanbul, 1946, s. 18-19.
- ¹⁴ Bkz., <http://ar.wikipedia.org>
- ¹⁵ Bkz. Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989 ve ilgili site: <http://www.semarch.uni-hd.de> (erişim tarihi 14.08.2009.)
- ¹⁶ Bkz. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-buldân*, Daru Sadr, Beyrut, 1955, II, 494; İbn Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Daru Sadr, Beyrut, 1967, V, 435; Ebu'l-Hasan Belazuri, *Futuhu'l-Buldân*, Ebu'l-Hasan, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 184.
- ¹⁷ Sami Şemseddin, *Kamusu'l-'alam*, İstanbul, 1311, III, 1803.
- ¹⁸ Bkz. Seçkin Bekir Sami, *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul Siirtliler Derneği, İstanbul, 2005, s. 50.
- ¹⁹ Seçkin, *a.g.e.*, s. 56.
- ²⁰ Bkz., Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989, s. 378.
- ²¹ Ayrıca bkz., O. Jastrow, "Si'ird Maddesi (Arabic Dialect Kısmı)"
- Encyclopaedia of Islam**,
(<http://www.encyislam.brill.nl.proxy.uchicago.edu/subscriber/uid=1378/>)
- ²² Bkz. Mahmut b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf 'an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil*, Daru'r-Reyyan li't-Turas, Kahire, 1987, I, 145.
- ²³ Bkz. Hayrettin Karaman, ve diğerleri, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, T.D.İ. Yayınları, Ankara, 2003, I, 63.
- ²⁴ Bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfü'l-hafa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 200-201.

SIİRT YÖRESİNDE KONUŞULAN ARAPÇANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

²⁵ Ahmed Ziyad Muhabbık, “Ehemiyyetu’l-Muşafeheti fi Ta’limi’l-Luğati’l-‘Arabiyye”, **Mecelletu Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye**, Dımışk, Cilt 82, Sayı 1, s. 101.

²⁶ Çoğul Türkçe isimler için bkz. Zeki Kaymaz, “Arapçaya Giren Türkçe Kelimelerin Arapça Kurallarla Çokluk Şekilleri Üzerine”, **Türkoloji Araştırmaları**, Cilt 2, İlkbahar, 2007, s.404- 409.

²⁷ Örnekleri Arapça imlasını dikkate almadan telaffuz ettikleri gibi yazmayı uygun gördük.

ATABEG İMÂDEDDİN ZENGÎ'NİN ŞAHSÎ HAYATI

Tülay Yürekli*

Özet: Bu araştırmada Musul hâkimi Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin özel hayatından bir kesitin ortaya konması amaçlanmıştır. Zengîler Devleti'nin kurucusu olması münasebetiyle kaynakların sıkça söz ettiği Zengî, dönemin meşhur şahsiyetlerinden birisidir. Zengî, politik sebeplerden dolayı birden fazla evlilik yapmıştır. Eşlerinin çoğu önemli Türk ailelerindedir. Bu evliliklerin bazıları devletler arası barışın göstergesi olarak bazıları da çeyiz yoluyla toprak edinmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Zengî'nin bu evliliklerden olan kızları, söz konusu dönemin önemli Türk ailelerine evlilik yoluyla intisab etmişlerdir. Erkek evlatları ise siyasî arenada önemli roller üstlenmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İmâdeddîn Zengî, Zengîler, Musul Atabegliği.

THE PRIVATE LIFE OF ATABEK İMADEDDİN ZANGİ

Summary: This study aims to present a view of the private life of Atabak Zangi, the governer of Mosul. Being the founder of Zangids state, the historical sources frequently mentioned about Zangi. He was one of the famous persons in his period. Due to political reasons, Zangi got married several times. Since most of his wives belonged to important noble Turkish families, he was able to establish strong ties through his wedlock. Some of his marriages were made just to establish peace between certain states and some to gain territory from other neighboring states. By marriage his daughters became members of noble Turkish families in that period. His sons had important roles in the political arena.

Keywords: Atabak İmad al-din Zangi, Zangids, Mosul Atabagate.

* Araş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ATABEG İMÂDEDDİN ZENGÎ'NİN ŞAHSÎ HAYATI

Giriş

İmâdeddîn Zengî, Irak Selçuklu Devleti'ne dolayısıyla da Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı olarak, el-Cezîre ve Suriye'de hüküm süren Zengîler Hanedanlığının kurucusudur.

Zengîler, Aynî'ye göre Türklerin Yarganiyye boyuna, İbnü'l-Adîm'e göre ise Sâbyû kabilesine mensuptur¹. Tarihî kaynaklarda ne Yarganiyye boyuna ne de Sâbyû kabilesine dair herhangi bir bilgiye tesadüf edilememektedir.

Zengî ailesinin bilinen ilk ferdi, Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin İbn Hallikân'a göre Abdullah² İbnü'l-Adîm'e göre el-Turgan³ adını taşıyan dedesidir. Ancak kaynaklarda bu şahsın adı dışında başka bir bilgiye tesadüf edilmemektedir. İmâdeddîn Zengî'nin babası ise uzun yıllar Büyük Selçuklu Devleti'nin hizmetinde bulunmuş önemli devlet adamlarından Aksungur el-Porsukî'dir. Bir süre Haleb valiliğini de üstlenen Aksungur, Melikşah'ın ölümünden sonra başlayan saltanat mücadelelerinde Suriye Meliki Tutuş'a karşı Berkyaruk'u destekleyen emirler arasında yer almıştır. Berkyaruk'a sadakatle bağlı olan Aksungur, bu uğurda 1094 yılında Haleb civarında Tutuş'la giriştiği savaş esnasında önce tutsak edilmiş ve ardında da öldürülmüştür⁴.

Aksungur'un kaç kez evlendiği bilinmemektedir. Onun eşlerinden biri, Sultan Melikşah'ın mürebbiyesi idi. Rivayete göre bu eşiyile bıçak ile şakalaşırken yanlışlıkla bıçak eşine isabet etmiş ve ölmüştü (481/1088-1089)⁵. Aksungur'un diğer eşi, kim olduğu bilinmeyen Sultan İdris b. Togan Şah'ın dadısı idi⁶.

Atabeg İmâdeddîn Zengî'nin annesinin yukarıda sözü edilen hanımlardan biri mi yoksa bir başkası mı olduğu bilinmemektedir. Onun hakkında bilinen tek şey, İmâdeddîn Zengî'nin Dımaşk kuşatması esnasında Musul'da vefat ettiği⁷.

İmâdeddîn Zengî, babası öldürüldüğünde henüz bir çocuk olup Haleb'de bulunuyordu. Babasının yakın arkadaşı Musul Valisi Kerbuga, Zengî'yi Haleb'den Musul'a getirterek himayesine aldı.

Böylece Musul'la ilk kez temasa geçen Zengî, Kerbuga'dan sonra kentten valilerinin hizmetinde bulunmaya devam etti. Bu süre zarfında Haçlılara karşı verilen mücadelelere iştirak etti. Hille Emiri Dübey's'e açılan savaşta gösterdiği hizmetlerden ötürü kendisine önce Vasit, ardından da Basra iktâ edildi. Bağdat'taki Selçuklu otoritesini kırmaya çalışan dönemin halifesine karşı Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'la birlikte Bağdat kuşatmasına katılarak savaşın sultan lehine sonuçlanmasını sağladı ve bu başarısından ötürü kendisine Bağdat şahneliği tevcih edildi.

Zengî, Musul valisi Aksungur el-Porsukî'nin ölümünden sonra, Sultan Mahmud'un oğulları Alparslan ve Haffaci'nin atabegi sıfatıyla 1127 yılında Musul'a vali olarak tayin edildi. Ülkesi, kuzeyden Hısn-ı Keyfa ve Mardin Artukluları, kuzeydoğudan Ahlatşahlar, batıdan Dımaşk hâkimi Tuğteginliler gibi güçlü devletlerle çevrili durumdaydı. Haçlılar, Mardin ve Şebihân'dan Ariş'e kadar olan bölgeyi ellerinde bulunduruyorlardı. Zengî, dönemin bu kuvvetli devletlerine ait toprakların bir kısmını kendi sınırlarına dâhil etmeyi başararak ülkesinin sınırlarını genişletti ve Haçlılara karşı önemli zaferler elde etti. Onun Haçlılara karşı elde ettiği en mühim başarısı, I. Haçlı Seferi sırasında Urfa'da kurulan Haçlı Kontluğu'nun topraklarını fethederek (1144) buradaki Haçlı hâkimiyetine son vermesidir. Urfa'nın fethinden yaklaşık iki yıl sonra Arap Ukayloğulları'nın elinde bulunan Caber kalesini zaptetmek üzere harekete geçen Zengî, muhasara esnasında öldürülmüştür.

İmâdeddîn Zengî, uzun boylu, esmer ve mavi gözlü olup torunlarından İzzeddin Mesud, ona benzemektedir. Kendisi Şamlı Zengî olarak da bilinirdi. Öldüğü sırada yaşı altmışı geçmişti⁸.

İmâdeddîn Zengî'nin Şahsiyeti

Atabeg Zengî, iyi bir devlet adamı olup son derece adildi. Tebası ve ordusu üzerinde büyük itibar sahibiydi. Devlet işlerinde son derece titiz olup en ufak şeyleri bile ihmal etmezdi İleri görüşlüydü⁹. Devletini müşkül duruma düşürecek olayları önceden hesap eder ve önlemini

ATABEG İMÂDEDDİN ZENGÎ'NİN ŞAHSÎ HAYATI

alırdı. Bu nedenle devlet hazinesinin bir kısmını Musul'da bir kısmını Haleb'de bir kısmını da Sincar'da muhafaza ederdi¹⁰.

İyi bir devlet adamı olmasının yanı sıra kabiliyetli bir askerdir. Musul'a vali olarak tayin edilmesinde onun savaşlarda gösterdiği üstün gayret ve askeri becerileri de etkili olmuştu¹¹.

Zengî'nin göze çarpan diğer bir özelliği de tebasına karşı tutumudur. O, farklı din ve milletlerden oluşan halkına karşı hoşgörülü ve merhametliydi. Haçlılarla geçen yoğun mücadeleler sırasında gayr-ı müslim tebası bundan zarar görmemiş aksine, o, böyle bir ortamda onları himaye etmiş ve kalplerini kazanmıştı. Nitekim Süryani Mihail'e göre Zengî, Urfa'nın fethinden sonra şehrin metropolitini çadırında konuk etmiş ve harabeye dönen şehrin yeniden imarı hakkında onunla istişarelerde bulunmuştu¹². Ayrıca şehirdeki kiliseleri ziyaret eden Zengî, "Urfa'da iken Süryanilere cesaret veriyor ve Hıristiyanlara iyilik yapmayı yürekten arzu ediyordu"¹³.

İmâdeddin Zengî, yaklaşık yirmi yıllık idaresi boyunca topraklarını genişletmek amacıyla bir yandan düşmanlarına karşı mücadele ederken diğer yandan da ülkesini refah bakımından üstün bir seviyeye getirmek için büyük gayret göstermiş ve kısa bir süre içerisinde bunun neticelerini görmüştü. Musul'a vali olarak atandığında şehir, savaşlar, mücadeleler nedeniyle neredeyse harabe halindeydi¹⁴. Zengî, önce, savunmada yetersiz gördüğü şehir surunu tahkim ettirmiş, hendeğini derinleştirmiş ve kendi adına nisbetle şehir surunda İmâdiya kapısını açtırmıştı. Savunma sistemlerini güçlendiren Zengî, şehrin imarına da önem vererek saltanat evleri inşa ettirmiş ve kısa sürede ülkesini maimur bir hale getirmişti¹⁵.

İmâdeddin Zengî'nin Eşleri ve Çocukları

Atabeg Zengî siyasî nedenlerle birden fazla evlilik yapmıştır. Onun ilk eşi 517/1123-1124 yılında vefat eden emir Gündoğdu'nun eşidir. Emir Gündoğdu, Sultan Muhammed ve Sultan Mahmud'un büyük emirlerindendi. Sultan Mahmud, Zengî, Basra'da iken ona bu hanımla evlenmesini tavsiye etmiş ve Gündoğdu'nun dul eşine haber

göndererek kendisini İmâdeddîn Zengî ile evlendirdiğini bildirmişti. Gündoğdu geride Hasbeg adında bir erkek çocuk ve pek çok mal bırakmıştı¹⁶.

Atabeg Zengî'nin ikinci eşi, Melik Rıdvan b. Tutuş'un kızıdır. Atabeg, bu hanımla 524/1129-1130 yılının Haziran ayında evlenmiştir. Evlendikten sonra Haleb hazinesine giren Zengî burada, Tutuş tarafından öldürülen babasının kanlı giysisini görünce üzülmüş, bu sebeple eşinden soğumuş ve daha sonra da ondan boşanmıştır¹⁷.

İmâdeddîn Zengî'nin üçüncü eşi Ahlat hâkiminin kızı Sokmaniye Hatun idi. Atabeg Zengî, Ahlat hâkimi Sokman hayattayken kızıyla nişanlanmıştı. Sokman vefat ettikten sonra şehir eşinin idaresinde bulunuyordu. Bitlis hâkimi Husamüddeve İbn Dilmaç da bir elçi göndererek oğluna Sokmaniye Hatun'u istemişse de, Zengî büyük bir orduyla Ahlat'a giderek kalede nikahı akdettirmişti. Zengî'nin gelişyle endişeye kapılan Hüsamüddeve ise nişanlı bir kadını istediği için 10 bin dinar vermek suretiyle kendisini ancak affettirebilmişti¹⁸.

Zengî'nin dördüncü eşi Selçuklu Meliki Rıdvan'ın atabeği ve babalığı Cenahüddeve Hüseyin'in kızıdır. Zengî bu hatunla 531/1136-1137 yılında evlenmiştir¹⁹.

Atabegin beşinci eşi Musul'un Selçuklu valisi Çavlı'nın kızı ve aynı zamanda Dımaşk hâkimi Şihabeddin Böri'nin annesi Safvetü'l Mülk Zümürüd Hatun'dur²⁰. Zümürüd Hatun, Melik Dokmak b. Tutuş'un anne bir kız kardeşi idi²¹. Kendisine Hatuniye el-Berraniye de denirdi²². Nikah 532/1137-1138 yılının Ramazan ayında Zengî'nin Hımıs'daki muhayyeminde kıyılmıştı. Hımıs ve kalesi Zümürüd Hatun'un çeyizleri arasında idi²³. Bu nedenle Zengî, gelini Hımıs kalesi kapısında bekleyerek karşılamıştı. Bağdad ve Mısır halifelerinin elçilerinin yanı sıra Bizans İmparatoru'nun bir elçisi düğün tebrikleri için Hımıs'a gelmişlerdi²⁴. Böylece Zengî, birkaç kez kuşattığı ancak bir türlü ele geçiremediği Hımıs'a hâkim olmuştu.

Zümürüd Hatun hayırsever ve dindar bir kişiliğe sahipti. Kuran ilimlerini tahsil etmiş ve hadis dinlemişti. Âlimleri sever ve destekler-

ATABEG İMÂDEDDİN ZENGÎ'NİN ŞAHSÎ HAYATI

di. Dımaşk dışında San'a kasabasında Tellü's-salib denen yerdeki Hatuniye medresesini yaptırmıştı. Atabeg Zengî, Dımaşk'ı ele geçirmek amacıyla onunla evlenmiş, ancak bunu gerçekleştiremeyince ondan ayrılmıştı. Zengî'nin ölümünden sonra Dımaşk'a dönen Zümürüd, daha sonra önce Bağdat'a ardından Hicaz, Mekke ve Medine'ye giderek bir süre bu şehirlerde yaşamış ve 557/1171-1162 yılında Medine'de vefat etmiştir²⁵.

Zengî'nin diğer bir eşi Artuklu Hüsameddin Temirtaş'ın kızı Safiyye Hatun'dur. Safiyye Hatun, Temirtaş'ın kardeşi Emir Ayas'ın eşiyle olan evliliğinden doğan ilk çocuktur²⁶. 533/1138'de Zengî ile Temirtaş arasında çıkan anlaşmazlık barışla sonuçlanmış ve aradaki güvenin göstergesi olarak Zengî, bu hatunla evlenmişti²⁷. Zengî'nin ölümünden sonra babasının yanına dönen Safiyye Hatun 543/1148-1149 yılında Amid hâkimi Mahmud b. İaldı ile 50.000 dinar mehirle nikahlanmış²⁸ ancak bu evlilik fazla uzun sürmemiş ve 544/1149 yılında Amid'de vefat etmiştir²⁹.

Atabeg Zengî'nin diğer bir eşi, Muineddin Üner'in cariyelerinden biridir. Zengî, Temmuz 1139'da Baalbek'i zaptettikten sonra Muineddin Üner'in orada bulunan cariyelerinden birini alarak Haleb'de evlenmiştir. Zengî'nin ölümünden sonra bu hatun Nureddin Mahmud b. Zengî tarafından Üner'e iade edilmiştir. İbnü'l-Esîr'e göre Nureddin ile Üner arasında kurulan sıkı dostluğun sebebi budur³⁰.

Zengî, geride Artuklu Safiyye Hatun'dan doğma Seyfeddin Gazi, Kutbeddin Mevdud, Nureddin Mahmud ve Emiran olmak üzere dört erkek çocuk bırakmıştır. Babasının ölümünden sonra Seyfeddin Gazi Musul'a hâkim olurken Nureddin Mahmud, Haleb ve Dımaşk'ta hüküm sürmüştür. Kutbeddin Mevdud, Seyfeddin Gazi'nin geride erkek evlad bırakmadan vefat etmesi üzerine Musul'da yerine geçmiştir.

İbnü'l-Esîr, Atabeg İmâdeddîn'in bir kızı olduğunu söylese de onun kız evlatlarının sayısına dair kesin kanıtlar bulunmamaktadır. Müellife göre Zengî'nin bu kızı Musul'un Selçuklu valisi Çökürmüş'ün oğlu Nasıreddin Görü ile evli idi³¹. Aynı hanım olup

olmadığı bilinmemekle birlikte İbnü'l-Adîm, Zengî'nin kızının Dımaşk hâkimi Şihabeddin Mahmud b. Bôri ile evli olduğunu söylemektedir³². Yine İbnü'l-Ezrâk, Zengî'nin kızının 1150 yılında Artuklu Temirtaş'ın oğlu Behram'la evlendirildiğini kaydetmektedir³³.

Sonuç:

Atabeg İmâdeddîn Zengî, gerek sahip olduğu yöneticilik vasıfları gerekse kişiliğiyle ön plana çıkmış önemli bir devlet adamıdır. Dönemin siyasî gelişmelerine paralel olarak birden fazla evlilik yapmıştır. Bu evlilikler yoluyla, dönemin önemli Türk ailelerinden olan Artuklular, Ahlatşahlar, Tuğteginliler ve Büyük Selçuklular ile akrabalık bağı kurmuştur. Böylece Zengîler bu Türk aileleriyle nesep bakımından birleşmiştir. O, yaptığı evliliklerle kimi zaman devletler arasında dostane münasebetlerin kurulmasını kimi zaman da çeyiz yoluyla toprak kazanmayı amaçlamıştır. Zengî, geride birden fazla kız ve dört erkek çocuk bırakmıştır.

ATABEG İMÂDEDDİN ZENGÎ'NİN ŞAHSÎ HAYATI

KAYNAKÇA

ed-Dakûkî, Hüseyin Ali, Kuzey Irak'ta Atabegler Hakimiyeti, İstanbul Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1975.

Alptekin, Coşkun, Dimaşk Atabegliği (Toğ Teginliler), Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1985.

Alptekin, Coşkun, The Reign of Zangi (521-541/1127-1146), Erzurum: Ataturk University Press.

İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân, I, Dâr Sâdır, Beyrut 1978.

İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XII, Matbaatü's-Saade, Kahire 1932.

İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb, II, Dimaşk 1954.

İbnü'l-Adîm, Biyografilerle Selçuklular Tarihi (Bugyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb -Seçmeler-), (Çeviri, notlar Açıklamalar: Ali Sevim), TTK Yay., Ankara 1989.

İbnü'l-Esîr, et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye bi'l-Musul, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire 1963.

İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi, Çev. Abdülkerim Özyayın, XI, Bahar Yay., İstanbul 1987.

İbnü'l-Ezrâk, Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi, Artuklular Kısım, Çev. Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1992.

İbnü'l-Kalânîsî, Zeylû Târîhi Dimaşk, Matbaa el-Âbau'l-Yesûiyyîn, Beyrut 1908.

Süryani Patrik Mihail, Süryani Patrik Mihail'in Vakainamesi, II, Çev. Hırant D. Andreasyon, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Tercüme Bölümü, No: Ter/44, Ankara 1944.

Usâme bin Munkiz, İbretler Kitâbı (Kitâb el-İ'tibar), Çev. Yusuf Ziya Cömert, Ses Yayınları, İstanbul 1992.

¹ Hüseyin Ali ed-Dakûkî, Kuzey Irak'ta Atabegler Hâkimiyeti, İstanbul Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1975, s. 42.

-
- ² İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân, I, Beyrut 1978, s. 241.
- ³ İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb, Biyografilerle Selçuklular Tarihi -Seçmeler-, Çeviri, notlar Açıklamalar: Ali Sevim, Ankara 1989, s.157.
- ⁴ İbnü'l-Adîm, a.g.e., s.65-71.
- ⁵ İbnü'l-Kalânîsî, Zeylû Târîhi Dımaşk, Beyrut 1908, s. 119.
- ⁶ İbnü'l-Adîm, a.g.e., s. 62.
- ⁷ İbnü'l-Esîr, et-Târîhu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye bi'l-Musul, Kahire 1963, s. 48.
- ⁸ İbnü'l- Esîr, a.g.e., s. 19.
- ⁹ İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târîh Tercümesi, Çev. Abdülkerim Özeydin, XI, İstanbul 1987, s.104.
- ¹⁰ İbnü'l-Esîr et-Târîhu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye bi'l-Musul, s. 80.
- ¹¹ İbnü'l-Esîr İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târîh Tercümesi, XI, s.105.
- ¹² Suryani Patrik Mihail, Suryani Patrik Mihail'in Vakainamesi, II, Çev. Hırant D. Andreasyon, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Tercüme Bölümü, No: Ter/44, Ankara 1944, s.127-128.
- ¹³ Suryani Mihail, a.g.e., II, s. 131.
- ¹⁴ İbnü'l-Esîr, et-Târîhu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye bi'l-Musul, s.91.
- ¹⁵ İbnü'l-Esîr, a.g.e., s.77-78.
- ¹⁶ İbnü'l- Esîr, a.g.e., s. 28.
- ¹⁷ İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb, s. 159, 165.
- ¹⁸ Usâme bin Munkiz, İbretler Kitâbı (Kitâb el-İ'tibar), Çev. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul 1992, s. 131-132.
- ¹⁹ İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb, II, Dımaşk 1954, s. 63.
- ²⁰ İbnü'l-Kalânîsî, Zeylû Târîhi Dımaşk, Beyrut 1908, s. 266, 267; İbnü'l- Adîm, a.g.e., II, s. 268-269; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XII, Kahire 1932, s. 245.
- ²¹ İbn Kesîr, a.g.e., XII, s. 245.
- ²² İbn Kesîr, a.g.e., XII, s. 212.
- ²³ İbnü'l- Kalânîsî, Zeylû Târîhi Dımaşk, s. 266,267; İbn Kesîr, a.g.e., XII, s. 212.
- ²⁴ Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabeğliği (Toğ Teginliler), İstanbul 1985, s. 113.
- ²⁵ İbn Kesîr, a.g.e., XII, s. 245-246.
- ²⁶ İbnü'l-Ezrâk, Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi, Artuklular Kısım, Çev. Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1992, s. 40.
- ²⁷ İbnü'l Ezrâk, a.g.e., s. 68.

ATABEG İMÂDEDDİN ZENGÎ'NİN ŞAHSÎ HAYATI

²⁸ İbnü'l- Ezrâk, a.g.e, s. 87.

²⁹ İbnü'l- Ezrâk, a.g.e, s. 95.

³⁰ İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, XI, s. 69.

³¹ İbnü'l-Esîr, et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye bi'l-Musul, s. 20.

³² İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb, II, s. 268-269.

³³ İbnü'l-Ezrâk, Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi, s. 90.

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

Hacı Yılmaz*

Özet: Bu çalışma*, h.669/1253-h.675/1259 yılları arasında ölmüş olan ‘Alî b. Mes‘ûd el-Fergânî’nin nahiv ilmi ile ilgili görüşlerini konu edinmektedir. ‘Alî b. Mes‘ûd el-Fergânî, Selçuklu döneminde yaşayan Türk ilim adamlarından biridir. Doğum tarihi belli değildir. Ancak kendisinin önemli devlet görevlerinde bulunduğu, bilimsel bir çevrede yetiştiği, nahiv ve diğer ilim dallarıyla meşgul olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. O, nahve yeni bir bakış açısı getirmiştir, nahiv alanında önemli yenilikler ortaya koymuştur. Bu konuda *el-Mustevfâ fi’n-Nahv* adlı önemli bir eser yazmıştır. Eser, bazı nahiv bilgileri tarafından Sibeveyhi’nin *el-Kitab* adlı eserinden sonra bu alanda en önemli eser olarak kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: ‘Alî b. Mes‘ûd el-Fergânî, Fergana, Nahiv, Gramer.

SOME THOUGHTS OF ‘ALÎ B. MAS‘ÛD AL-FERGÂNÎ AS A GRAMMARIAN ABOUT TO GRAMMAR AND HIS NEWNESSES IN GRAMMAR

Summary: This study process some thoughts of ‘Alî b. Mas‘ûd al-Fergânî about to grammar who dead between h.669/1253-h.675/1259. ‘Alî b. Mes‘ûd el-Fergânî a scientist who lived in period of Seljuks. Date of his birth isn’t known. But it is known his studies who wrote an important book about to grammar. Name of his grammar book is “*el-Mustevfâ fi’n-Nahv*” in other words “*perfection in grammar*”. This book is fulfilled a lot of new rules of Arabic grammar. According to some of the grammarian it is most important book in grammar after than “*el-Kitab*” of Sibeveyhi.

Keywords: ‘Alî b. Mas‘ûd al-Fergânî, Fergana, Grammar.

* Dr. Hacı Yılmaz, Gazi Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu (hayilmaz@gazi.edu.tr).

** Bu makale, “Alî b. Mes‘ûd b. Maḥmûd el-Fergânî’nin el-Mustevfâ fi’n-Nahv Adlı Eserinde Konuları İşleme Yöntemi, Koyduğu Kurallar ve Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları” isimli doktora tezinin (Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008) bazı bölümlerinin özetlenerek yeniden düzenlenmiş hâlidir.

**BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN
NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER
1-el-Fergânî’nin Hayatı:**

Adı Alî b. Mes‘ûd el-Fergânîdir¹. Bazı kaynaklarda ‘Alî b. Mes‘ud b. Maĥmûd b. el-Ĥakem², bazı kaynaklarda da ‘Alî b. Mes‘ud b. Muĥammed³ olarak geçmektedir. Ulaşılan diġer kaynaklarda müellifin ismi Sa‘d b. el-Fergânî olarak yer alıyorsa da bu kaynaklar, Muntecebuddîn’in *el-Fihrist* adlı eserinin bir baskısından alıntı yapmışlardır. *el-Fihrist*’in bu nüshasında müellifin ismi Sa‘d b. el-Fergânî olarak geçmektedir. Ancak diġer bütün kaynaklardan ve el-Fergânî ile arkadaşlık yaptığı ve aralarında şiir yazışmalarının olduğu bildirilen Dîyâ’uddîn Ebî’r-Rızâ’ el-Ĥasenî er-Râvendî (ö. 570/1174)’nin bir şiirinde geçen أبَا سَعْدٍ ibâresinden de anlaşılacağı gibi müellifin ismi bu kaynaklarda yanlış olarak yazılmıştır:

"أعني أبَا سَعْدٍ حَلِيفِ النَّدَى ذَاكَ الَّذِي مِنْ يَلْقَاهُ يَسْعَدِ"

“Cömertlerin arkadaşı Ebâ Sa’d’ı kastediyorum ki onunla karşılaşan mutlu olur.”

Eserin, Riyâd nüshasının (mikrofilm) kütüphane kayıtlarında eser ve yazar ismi “Cemâluddîn Ebî Sa‘d b. Mes‘ûd el-Fergânî min Ehli’l-Ĥarnî’s-Sâbi‘” şeklinde geçmektedir⁴.

Kaynaklarda el-Fergânî için Ebû Sa‘d⁵ künyesiyle bahsedilir. Eser üzerinde şu ana kadar tek çalışma olan ve Mısır’da, 1987 yılında Muĥammed Bedevî el-Maĥtûn tarafından yapılan tahkikinde eserin dış kapağında Ebî Sa‘d yazmasına rağmen, tahkikli metinde Ebû Sa‘id⁶ olarak geçmektedir.

Ebû Sa‘id şeklindeki kullanıma yine müellifin küçük bir risâleden oluşan ve kâfiye ve aruz kalıplarından bahsettiği eserinde de rastlamaktayız⁷. Ancak genel kullanım ve çoğunluğun kabul ettiği künye, Ebu’s-Sa‘d’dır.

Fergana Türkistan’a yakın bir bölgede, Mâverâû’n-Nehr’de bulunmaktadır. Bu gün Doġu Özbekistan sınırları içinde kalan eski bir Türk şehridir⁸. Müellifin lakabı olan Fergânî, Fergana şehriden gelen dedelerinden birinin ismine nispet olarak söylenmiştir⁹.

Fergana ismi Arapça kaynakların çoğunda, الفرخان (el-Ferhân) şeklinde خ harfi ile yazılırken¹⁰ bazı kaynaklarda da غ harfiyle الفرغان (el-Fergān) şeklinde yazılmıştır¹¹

el-Fergânî asıl olarak Ferganalıdır. Muhtemelen göç ederek Bağdat'a gelmiştir. Doğum yeri ve yılı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Kaynaklarda el-Fergânî'nin gerek ölüm gerekse doğum tarihi belirtilmemektedir.

Eseri *el-Mustevfâ*'nın metninden anlaşıldığı kadarıyla o, yaklaşık hicrî VI. yüzyılın sonu hicrî VII. yüzyılın ortalarında yaşamıştır. Çünkü eserinde, h.543/m.1127 yılında ölen Ebû 'Alî el-Fârisî ile şiddetli tartışmalara giren Câmî' u'l-'Ulûmi' d-Đarîr ile aralarında tartışma olmuştur. el-Fergânî'nin Moğolların Bağdat'ı ele geçirdikleri yıllarda yaşaması uzak ihtimal değildir¹². *el-Mustevfâ* da geçen bu rivâyet bize de müellifin m.1090'lı yıllarda doğmuş olabileceğini de düşündürmüştür. Bizce de müellifin doğumu 1100'den önceki bir tarihtir.

2-İlmî Kişiliği ve Ahlâkı:

Müellifin yaşadığı dönem Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâ edildiği tarihlere rastlamaktadır. el-Mahtûn'a göre, bu dönemde ilmî hayatın gerilediği veya durduğu düşünülebilir. Ancak gerçekte böyle değildir. Çünkü gerek el-Fergânî'nin gerekse aynı dönemde yaşamış ve aşağı yukarı aynı görevlerde bulunmuş olan ve Fergana yakınlarındaki Hücende'den olması nedeniyle yine el-Fergânî lâkabı ile anılan el-Hücendî (ö. 691/1292)'nin eserlerinden anlaşıldığına göre, Moğollar Bağdat'ı işgalleri sırasında ilmî ve edebî hayata hükmetmemişler, ilmî kurumları eski halleri üzere bırakmışlar, vakıf mallarına da dokunmamışlardır. Bu dönemde tam tersine yeni okullar açılmış, bilginin her çeşidine ulaşmanın yolları aranmıştır¹³.

el-Mahtûn'un yukarıdaki değerlendirmesi, yani el-Fergânî'nin böyle bir ortam içinde yetişmiş, ilmî ve idârî önemli görevlerde bulunmuş olması, gerçekten de Moğolların istilası sırasında ilmî hayatın gerilemediğini tersine önemli ilerlemeler kaydettiği düşüncesi bizce çok sağlıklı bir değerlendirme değildir. Çünkü tarihî bilgiler bunun

BİR GRAMERCİ OLARAK 'ALÎ B. MES'ÛD EL-FERGÂNÎ'NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

böyle olmadığını, 1258 yılında Bağdat'ı işgal eden Moğolların taş taş üstünde bırakmadıklarını, camilere, hanlara, ribatlara sığınanları bile binalarla beraber ateşe verdiklerini, burada bulunan değerli kitapların büyük bir bölümünün Hülâgû'nun yanında bulunan Nâşıruddîn eṭ-Ṭûsî tarafından götürülerek Meraga rasathanesi kütüphanesine konulduğunu göstermektedir¹⁴. Öte yandan İbn Batuta, 1337 yılında Bağdat'a gittiğinde, medreselerin ve camilerin yıkıldığını halkının da öldürüldüğünü görmüştür¹⁵.

Eserin genelinden anlıyoruz ki, kendisi Farsça, matematik, cebir, müzik, tefsir, hadis, kırâat, özellikle aruz ve diğer ilimlere hâkim bir kişidir. Bununla beraber o, gramerin ilimlerin en yücresi ve nahvin Allah kelâmı, peygamber sözleri ve Arap lafızlarıyla ilgili olduğuna inanmaktadır. Ona göre, bütün ilimler birbirine bağlıdır, birbirinden faydalanmaktadır¹⁶.

O, bir gramer kuralı için: " ذكاة الجنين ذكاة أمه " /Doğmamış çocuğun zekatı, annesinin zekatıdır¹⁷ hadisini ele alırken Şâfi'î mezhebini görüşlerini de ortaya koymaktadır ki kendisi Şi'î-İmâmîye mezhebine mensup olduğu halde diğer mezheplerin görüşlerini de çok iyi bilmesi ve kendi fikirlerini destekleyici bir şahit olarak kullanması geniş bir bilgi yelpazesine sahip olduğunu göstermektedir¹⁸.

Müellif Farsça kelimeleri de zaman zaman kullanmıştır. Ancak bunların çoğunun Arapça karşılığı yoktur. Örneğin; *أَسْتُ* -dır,-dir anlamında kullanmıştır. Bazen bir beyit söylediği zaman Farsça karşılığını da verdiği yerler bulunmaktadır¹⁹.

el-Fergânî, nahivci ve kâdî'l-kuḍât olması yanında şâirdir de. Ayrıca şiir bilgisi ve kâfiye ile ilgili bir risâlesi de vardır. O *el-Mustevfâ*'nın değişik yerlerinde önemli şiir bilgileri verir:

"Bu şiir sanatında kâfiyelerin üzerinde kurulduğu şey vakıftır. Şiir okuma sanatına gelince, burada vakıf iki kısımdır. Müfret vakıf; bunda şiir söyleyenin çok usta olması ve bunları bir okuması lazımdır. Aslında bu ilkinin oluşumu için bir amaçtır²⁰."

Yine başka bir yerde:

“Sana birbirine uyan kafiyelerden, birbirine uyan kısımlarından ve cezm unsurlarından bahsedecek, sözün genişletilmesi hususunda sana fayda verecek hususlardan söz edeceğiz²¹.” der.

Eserlerinden de anlaşıldığı gibi el-Fergânî sağlam bir ilmî şahsiyete sahip, seçkin bir âlimdir. O hiçbir zaman başkalarıyla uğraşmamış, kendinden öncekileri hep saygıyla anmış ve onlar hakkında fikirlerini kabul etmese de kötü sözler söylememiş, kimsenin eksikliğini aramamış aksine onların ilminden yararlanarak onları kendi fikirlerinin olgunlaşmasında birer yol gösterici olarak saymıştır. O kendinden önceki bilginler için şunları söyler:

“Şimdi bilmen gereken şey, bizden öncekilerin sözlerinde her ne kadar bir karışıklık ve anlaşılmazlık varsa da bize düşen onları yok saymamak ve aşağı görmemektir. Bununla beraber o sözleri kabul etmek zorunda da değiliz. Bize düşen yanı sıra gözümüzü kapatmak, doğruya ve gerçeğe açmaktır. Yani hata konusunda birbirimize muhalefet etmeyi bırakıp doğruya birleşmeliyiz. Arkadaşlarımızın eserlerindeki yanlışlıklarla uğraşmak yerine konuların ve kapalılıkların açıklanması için uğraşmalıyız. Çünkü onlar bizden öncedir. Ancak onlar bizden önce iseler doğruya onlardan öncedir. Bununla beraber üstünlük tamamıyla öncekilere aittir²².”

Basra ekolü eğiliminde olan el-Fergânî, zaman zaman Kûfe ekolü kurallarını da izlemektedir. Müellif bu özelliği ile gerçekten de nahiv ilmine verdiği önemi ve bu ilmin üstünlüğünü ortaya koymakta ve anlaşılması için gerektiğinde her şeyi yapabileceğini göstermektedir. Bu ise, çok az bilim adamında rastlanılan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görülüyor ki o, karışıklık ve kapalılıklara karşı çıkmıyor ama onlarla da uğraşmıyor. O, asıllarla ve gerçeklerle uğraşmanın en iyi ve sağlam yol olduğunu düşünüyor. Bunu yaparken de eskileri eleştirmekten kaçınıyor. Onların daha önce olmalarından dolayı üstünlüğe sahip olduklarını söyleyerek bazı fikirlerini kabul etmese de onlara

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

olan saygısını dile getiriyor. Şu şiirdeki söylenen sözler onun bu özelliğini ne güzel dile getirmektedir:

"بَكَتْ قَبْلِي فَهَاجَ لِي الْبُكَاءُ بُكَاهَا فَقَلْتُ الْفَضْلُ لِلْمَتَقَدِّمِ"

“O ağladı, beni de ağlattı, ben de /bunun üzerine üstünlük öncekinindir dedim²³”

3-Ekolü:

el-Fergânî, Bağdat Ekolünün sonra gelenleri, İbn Cinnî (ö. 392/1001) ve Fârisî (ö. 377/387) gibi nahivcilerdendir. Bilindiği gibi bunların ekolü seçmeye dayalı bir ekoldür. Bu kişiler temelde Basra Mektebiyle bağlantılıdır. el-Fergânî’nin zaman zaman: أصحابنا kelimesini tekrar ettiğini görüyoruz:

أصحابنا رحمهم الله “Arkadaşlarımız, Allah onlara rahmet etsin²⁴. ”

فإن أصحابنا قد ذهبوا إلى ... , “Arkadaşlarımız şu görüştedirler...²⁵”

فقد أجمع أصحابنا على أنها ... , “Onunu şöyle olduğu konusunda arkadaşlarımız görüş birliğine vardı...²⁶”

ما ذهب إليه أصحابنا , “Arkadaşlarımız şu görüşü benimsedi²⁷”

Bu ibârelerde geçen “aşhâbunâ” sözünden Basralıları kastetmektedir²⁸.

Özellikle sıfatların nâ’ib olamayacağı²⁹ konusundaki fikirleriyle Basralıları benzemekte daha doğrusu onlara meyletmektedir. Basralılar, harfleri birbirinin yerine kullanmazlar. Onlar, muzâfî hazfetmek, İbn Cinnî gibi Tevassu‘u veya Tazmîn’i yani anlamı bir kelimeye yükleyerek aynı anlamda kullanmayı benimserler.

Bu fikirlerini şu örneklerde görmekteyiz;

“in fazladan gelmesinin sebebi nedir? denilirse, biz deriz ki buradaki رجل kelimesi nekredir ve cem‘ yerine kullanılmış ve bir bakıma تبعيض (Bir bütünün parçası) sayılabilir. sanki sen رجل واحد من رجل demişsin³⁰.”

Bu örnekte cümleyi ve anlamı (tevassu‘) genişletmek için من harf-i cerini kullanmıştır.

Kûfelilerde ise, bir harf başka bir harfin yerine geçebilir. Çünkü bunlar, Basralılar kadar detaya dalmadan zâhiri olarak meseleleri de-

ğerlendirmektedirler. Bu ve buna benzer durumlarda Basralılar ile Kûfeliler arasındaki ayrılık noktaları bilinmektedir ki burada zikretmeye gerek yoktur³¹.

el-Fergânî'nin Basra ekolünü benimsemesine rağmen kimi zaman Kûfelilerin görüşleri doğrultusunda hareket ettiği de görülür. Örneğin, şüphe olsa da olmasa da zamirin ortaya çıkarılması ve yazılması Basralılara göre gerekli bir şeydir. Kûfelilere göre, böyle şüphe yoksa iki yol vardır; zamir ortaya çıkarılabilir de çıkarılmaz da. Eğer böyle bir şüphe yoksa zamiri ortaya çıkarmak lazımdır. Bu konuda el-Fergânî Kûfelilerin görüşünü benimsemiştir.

4- Ölümü:

el-Fergânî'nin tıpkı doğum tarihi gibi, ölüm tarihi ve yeri de kesin olarak belli değildir. Ancak *Mustevfâ*'da 543/1127'de ölen Ebû 'Alî el-Fârisî ile sert bir tartışmaya giren Câmî'u'l-'Ulumi'd-Đarîr ile karşılaştığından ve ona muhalefet ettiğinden bahsettiğine göre³² bu tarihte hâlâ sağ olduğu ve ölümünün bu tarihten sonraki bir tarih olduğunu söyleyebiliriz.

Kâtip Çelebî, el-Fergânî ve eserinden şöyle bahseder:

"المستوفي في النحو، لأبي سعد كمال الدين علي بن مسعود الفرغاني المتوفي ..."

"El-Mustevfâ fi'n-Nahv, Ebî Sa'd Kemâluddîn 'Alî b. Mes'ûd el-Fergânî, ölüm...³³"

Bu konudaki kaynakların ortak görüşü müellifin ölümünün h.669 ile h.675 arasındaki 6 yıl içindeki bir yılda gerçekleşmiş olduğunu³⁴.

5-Eserleri:

el-Fergânî'nin günümüze, ikisini görebildiğimiz, birisi sâdece adını bildiğimiz üç eseri ulaşmıştır. Bunlar; *eş-Şâmil*, *el-Vâfi fi'l-Ķavâfi* ve *el-Mustevfâ fi'n-Nahv*³⁵ dır

1- **el-Mustevfâ fi'n-Nahv**: el-Fergânî'nin en önemli eseridir. Eser iki ciltten oluşmaktadır. Gramerin nahiv kısmını ele almakta ve ayrın-

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

tılı ve düzenli bir şekilde konuları işlemektedir. Birinci cilt, gramer ilminin konusu, mâhiyeti ve üstünlüğü ile başlar. İkinci cilt ise, sıfat konusundan başlar. Eserin dünyada 5 nüshasının olduğu bilinmektedir. 1987 yılında Muḥammed Bedevî el-Maḥtûn tarafından tahkik edilmiştir.

2- eṣ-Şâmil: Hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Sadece böyle bir eserin varlığından bahsedilmektedir.

3-el-Vâfi fi’l-Kavâfi: Eser, şiirde kâfiye ve aruz kalıplarından bahsetmektedir. Küçük bir risâle şeklindeki eserin tek ulaşabildiğimiz nüshası 26 sayfadan oluşmaktadır. Eser üç ana bölüme ayrılmıştır:

Birinci bölümde, kâfiye ve bununla ilgili kurallardan ayrıntılı olarak bahseder.

İkinci bölümde, Arap alfabesinin 29 harfinin şeklinden ve özelliklerinden söz eder, harflerin 967 ayrı şeklini ele alır.

Üçüncü bölümde ise, harflerin kâfiyede nasıl kullanılabileceğini, nakiller ve açıklamalarla ayrıntılı olarak açıklar³⁶.

6-Müellifin Etkilendiği Nahivciler:

el-Fergânî’nin eserinde Sîbeveyhi, Ḥalîl b. Aḥmed, Ahfeş, Kisâ’î, Ferrâ’, Ebû ‘Alî el-Fârisî, Yûnus b. Ḥabîb, Ebû ‘Uṣmân gibi Basra Ekolü dilecilerinin isimleri görülmektedir. O, bu kişilerden alıntılar yapar, kendi fikirlerine destek olarak onların fikirlerini gösterir.

Bazen Sîbeveyhi’ye katılır:

"...وأما أفعلُ على ما ذهب إليه سيبويه..."

"...ef’ alu veznine gelince Sîbeveyhi’nin yaptığı gibidir...."³⁷

"ولا يُمكننا أن يحمل ما بعدُ لولا هنا على النصب ولا على الجرِّ على ما ذهب إليه

سيبويه فافهم"

"Burada levlâ’dan sonrasına Sîbeveyhi’nin yaptığı gibi ne nasb ne de cer getiremeyiz"³⁸.

"... ثم إن هذه الحروف منها ما هو أشد امتزاجا بالكلمة إما في أولها نحو : لام

التعريف عند سيبويه وأل عند الخليل وإما في آخرها نحو التتوين في: زيدٌ قامٌ."

“...sonra bu harfler onlardandır. Bunlar kelimeyle birleşirler veya Sibeveyhi'nin lâmu't-ta'rif, Halîl'in “el” dediği ek ya da “Zeydun” kelimesinin sonundaki tenvin gibi³⁹.”

Bazen de ona katılmaz ve aksi görüşler ortaya koyar:

ومما يُرَجَّحُ هذا القول على الأول حذف الجارِّ والمجرور من نحو قوله عَزَّ وَجَلَّ:
(إسمع بهم واصبر) مع أن سببويه ومن شايعة قد حكموا بأن الفاعل لا يُحذف أصلاً.

“Burada câr-mecrûrun hazfı tercih edilir. Tıpkı “Onları dinle ve sabret” (Meryem Suresi, 19/38) âyetindeki car-mecrûrun düşmesi gibi. Ancak Sibeveyhi ve bazıları, asla fâilin düşürülemeyeceğini kabul etmiştir⁴⁰.”

7- el-Fergânî'nin Nahiv Hakkındaki Görüşleri ve Getirdiği Yenilikler:

Şu'ûbiler (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şuûbîyye) nahiv ilmini hakir görmüş ve onunla alay etmişlerdi. Ancak, ez-Zemaşşerî ve ondan sonraki dönemde de et-Tûfi (ö. 716/1316) *eş-Şa'katu'l-Ğadabiyye fi'r-Redd 'alâ Munkeri'l-'Arabiyye* isimli kitabında, el-Fergânî gibi nahvi savunmuşlardır.

el-Fergânî bir çok defa nahvin şerefini ve üstünlüğünü vurgulamıştır. Hatta bu konuyla ilgili eserinde özel bir bölüm yazmıştır. *el-Mustevfâ*'nın mukaddimesinde bu konuyla ilgili şöyle der:

“Nahvin Önemi ve İlimler Arasındaki Derecesi Hakkında Bir Bölüm

Bir ilmin şerefi, ya ilimlerin en şerefli olan ve bilgilerin en şerefli sayılan Tevhîd ilmi gibi, içerdiği bilginin üstünlüğünden ve kutsallığından, ya tıp ve fıkıh gibi az veya çok kendisinden faydalanılmasından, ya ahlâk ilmi gibi hissedilen bir güzellik içermesinden, ya da matematik gibi birbirini izleyen kuralların doğruluğundan ve zihni parlatmasından ileri gelmektedir ki Eflâtun bu konuda şöyle der: “Zihni geometri ile parlatılmış olmayan bizim meclisimize gelmesin”. Şâyet nahiv ilmine şöyle dikkatle bakarsan bütün bu üstünlükleri içerdiğini görürsün⁴¹.”

el-Fergânî ilimlerin üstünlük nedenlerini böylece açıkladıktan sonra nahiv ilminin üstünlüklerini de beş maddede açıklar:

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

‘Birincisi, bu ilmin konusu bizzat Allah’ın kendisi değilse bile onun, onun peygamberinin, peygamberin arkadaşlarının ve arkadaşlarına uyanların ve bizim gibi amelî ve nazarî bilgilere ulaşanların sözleridir.

İkincisi, bu ilmin verileri akla ve mantığa uygundur. Bunlarda zihne ve akla aykırı bir şey bulunmaz.

Üçüncüsü, bu ilimle Allah’ın ve peygamberin sözlerinin anlamalarına ulaşılır.

Dördüncüsü, Hz. ‘Abbâs’ın naklettiği hadisinde geçen şu sözlerdir: “Güzellik lisandadır.”

Beşincisi, şâyet bu ilmin içeriğine, sırlarına ve hazinelerine vâkıf olursan ve bu ilmin yorumlarını ve değişimlerini anlarsan bu söylediklerimize inanacaksın.

Bu ilmin yeri, sarf ve dilbilimden sonra, kelimeler, eleştiri, hadis, şiir, okuma ve tefsirden öncedir. Kendinden sonrakilerden yüksek önceliklerden daha aşağı bir mertebedir⁴².”

el-Fergânî eserinin bir başka yerinde yine bu ilmin incelik ve üstünlüğünü şöyle vurgular:

‘Nahiv ilmi ilimlerin en yücesi, en büyüğü, en incisi ve en sevimsisidir...⁴³’

Bir başka yerde bu konu şöyle ifade edilir:

‘Umarım sen nahiv konularının hepsini veya çoğunun akla uygun olduğuna inanırsın...⁴⁴’

el-Fergânî, her ilmin bir kaynağı olduğu ve bir ilim için önemli bir olan bir kaynağın kimi zaman diğer ilim için önemli olmadığı düşüncesindedir. Bütün ilimlerin kaynaklarını bir bir saydıktan sonra⁴⁵ nahiv ilmine bir giriş ve onun eğitimine dair önemli bir değerlendirme yapmaktadır. Eser, nahiv ve sarf arasındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Bunu eserin mukaddimesindeki şu cümlelerde bulmak mümkündür:

‘Bil ki, her ilmin uğraştığı bir alan vardır. O ilim o alanda araştırma yapar ve o alanın durumunu inceler. Tıpkı matematiğin sayılarla, miktarın takdir ilmiyle ilgisi olduğu gibi. Ama tıp ilmi gibi bazı

ilimler de bir şeyi bir tek yönüyle inceler. Doktor insanın bedenine beden olarak bakmaz. İnsanın uzun ya da beyaz gibi özelliklerine bakmaz. Fakat onun hasta mı değil mi olduğuna bakar. İşte bunun gibi, nahiv ilminin konusu da Arap sözüdür. Ancak bu genel anlamıyla değildir. O Arap sözünü diğer sözlerle beraber ele almaktadır. Arap sözü tek başına olabildiği gibi birbiriyle de karşılaştırılabilir. Bütün bunlar birer araştırma konusu olabilir ki bu da sarf ilmini konusudur⁴⁶. ”

Yine bu ilmin kaynaklarından birisi de kendi içindeki açıklamalarıdır. el-Ḥurûfu'l-Leyyine buna bir örnektir. Diğer bir kaynağı da, başka ilimlerden yaptığı alıntılardır. Örneğin, Harekesi alınan bir harf harekeli sayılmaktadır:

كأنها بعد كلال الزاجر ومسحُه مرَّ عقابٍ كاسرٍ

“Azarın yorgunluğundan sonra sanki o yırtıcı bir kartalın saldırıdığı biri gibiydi.”

Örneğindeki “hâ”nın harekesi böyledir. Kimi rivâyetlerde harekesiz olduğundan harekeli sayılmaktadır. Gördüğün gibi, bu durum aruzdaki recezin mısraları bölmesinden dolayıdır. Bunun da aruz ilminden alındığı görülmektedir⁴⁷. ”

Aynen bunun gibi bu ilim müzikten, tıptan ve diğer ilimlerden bir şekilde yararlanmıştır. Örneğin:

“Hareke üçtür. Birincisi yüksek, ikincisi alçak, üçüncüsü ikisinin ortası. Bu müzikten alınmış bir kuraldır. Müzikteki seslerle benzerlik göstermektedir⁴⁸. ”

el-Fergânî, ilimlerin birbirinden yararlandığı görüşündedir. Örneğin ona göre, nahiv ilmi sarf ilmenden faydalanmıştır. Kırık çoğullarla ilgili ibdal ve hażf konularını anlattıktan sonra bunların aslında sarfin konusu olduğunu, ilimlerin birbirinden faydalandığını söylemektedir⁴⁹.

Yine كُربَّ'nin isim mi yoksa harfî olduğu konusunda, bunun الخبرية كمْ gibi bir isim olduğunu öne süren Kûfelilerin görüşünü benimseyerek, bu kelimenin bir harf-i cer olduğunu söyleyen Basralılardan ayrılmıştır. Bu fikrine delil olarak da;

كفروا لو كانوا مسلمين "ربما يود الذين"

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

(O kâfirler çok kere arzu edeceklerdir ki keşke Müslüman olmuş olsalardı.)(HicrSuresi, 15/2)

âyetini delil gösterir. Buradaki كثير ’nin anlamına geldiğini savunur⁵⁰.

a- Yeni Kurallar

Müellif, öncelikle herkeste ayrı bir nahiv tanımını yaparak nahiv konularıyla ilgili farklı bakış açısını ortaya koymuştur. Buradan hareketle konulara farklı bir gözle bakmış zaman zaman yeni fikirler ortaya atmıştır.

el-Ferğânî’nin kendine gramerle ilgili kendine özgü görüşleri vardır. Bunlardan birisi, "نحت" yani birkaç kelimedenden bir terim ortaya çıkarmanın, mürekkep isimlerin oluşmasında bir yöntem olduğunu kabul etmektedir.

Bilinenden farklı olarak "ليس" ‘yi bir istisnâ harfi saymakta ve bunu istisna edatı gibi kullanmaktadır: “Zeyd Hariç أتاني القوم ليس زيدا” topluluk bana geldi⁵¹.”

Diğer gramer kitaplarının hiçbirinde bu tür bir kullanıma rastlanmamıştır. Bu kitaplarda ليس daima كان gurubundan sayılmaktadır.

el-Ferğânî “kef” (ك) harfi için şöyle der:

" أما الكاف فللمشابهة وتدخلها الحروف الجارة فيحكم بإسميتها تقول: مررتُ بك "

“Bu harf müşbehet (benzetme) içindir. Bazen da bu harfin önüne bir harf-i cer gelir ve o zaman bu harf isim olur. Örneğin: sana uğradım⁵².”

Burada müellif harf-i cer ya da benzetme edatı olan ك harfini önüne harfi cer gelmesi durumunda isim olarak kabul etmektedir.

el-Ferğânî “ ‘alâ ” (على) harf-i ceri hakkında da şu görüşleri ortaya koymaktadır:

"...والذى أراه أنا أن الأشبه بعلى أن يكون في جميع الأحوال إسما مشتقا إنتصابه

من حيث أنه بني على الظرفية كما تجعل أسفل ظرفا في بعض الأوقات قال الله تعالى

والركب أسفل منكم فإذا دخل عليه من أنجر...

“Bana göre ‘alâ (على) tıpkı أسفل kelimesini bazı zamanlarda zarf saydığın gibi, bütün durumlarda zarfıyet özelliğinden dolayı mansup isim sayılır. Şu âyette durum böyledir: والركب أسفل منكم (Kervan ise sizden aşağıda idi.) (Enfâl Suresi, 8/42). Buradaki أسفل kelimesinin

başına من eklenirse harf-i cerden sonra geldiği için bu kelime mecrûr olmaktadır. Bu durum tıpkı ابارض فوق dediğinde zarfı mansup okuduğun gibidir. Burada zarfın başına harfî getirmiş olsan من فوق الأرض şeklinde mecrûr olarak okuyacaksın⁵³."

el-Ferğânî istisnâ edatları olarak bilinen حاشا و خلا edatlarının isim olduklarını söylemektedir:

"فأما خاشى وخلا إذا جُرَّ بهما فإسمان عند البحث الحقيقي وقد أومأنا إلى ذلك في باب الاستثناء..."

"Ciddi bir araştırma yapılırsa bu iki edattan sonraki kelime mecrûr olursa bu ikisi isim sayılırlar, biz istisnâ bahsinde bunu işâret ettik...⁵⁴"

Yine o, إذن ile ilgili şunları söyler;

"...Onlardan (nahivciler) bazıları bu edatın aslı için إذ وأن bu anlam bakımından doğru değildir. Çünkü إذ geçmiş zaman gerektirir oysa إذن o anda olacak olan bir şeyi ifâde etmesi gerekir. Ayarınca böyle olsaydı muzari fiilin bundan sonra geldiğinde merfu olması gerekirdi. Oysa bundan sonra tıpkı لن gibi mansub gelmektedir. Dolayısıyla bunun aslı onların dediği gibi olamaz. Gerçekte onun aslı إذأ 'dir. Çünkü bu gelecek zamanı ister⁵⁵."

el-Ferğânî'nin bu görüşlerinin çoğu Arap gramerine ek yeni şeyler sayılır. el-Ferğânî bu konuda, yani yeni şeyleri ortaya koyma hususunda çok ahlâkî bir tutum sergilemiş, kimseyi bunlara inanması ve kabul etmesi yönünde zorlamamıştır. Herkesi bunlara inanıp inanmamak konusunda serbest bırakmıştır⁵⁶.

Müellif ilk defa olarak nahivde "fetvâ" usulünü uygulamış ve yeri geldiğinde kendi kendine bir konu hakkında bir sonuca varmıştır. Fetva yöntemini kullanırken genellikle عندى/bana göre ve أقول/ben şöyle diyorum, gibi ifâdeler kullanır:

وأما رُب فقد أجمع أصحابنا على أنها أجد حروف الجر والأفيس عندى أن تكون إسما

'Rubbe'ye gelince, arkadaşlarımız(Basrahlılar) onu harfî cer olarak kabul eder, bana göre onun kıyasa en yakın olanı onun isim olmasıdır⁵⁷."

el-Ferğânî, nahivle ilgili bir kitap yazmasına rağmen yeri geldikçe fiil ve özelliklerin de değinmiş hatta eserinin ilk sayfalarında⁵⁸ fiil ve

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

kısımları ile ilgili bir bölüm yazmıştır. Bu da nahiv kitaplarında görülmeyen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine, daha ileride belirtileceği üzere isimle ilgili bazı kuralları fiillermiş gibi, onları kalıplara sokarak ve isimleri örneğin, ismin son harfi için lâmel fiil gibi fiille ilgili terimleri kullanarak açıklamaktadır⁵⁹.

Başka bir yerde mankûs isimleri anlatırken onları nakıs fiil gibi anlatıyor:

فلاماتٌ معادة فعين ميقاة

“Lâmel harfler değişir ama‘ aynel harfler aynen kalır⁶⁰.”

el-Fergânî, izâfette muğaf ileyh’in dışı olmasından dolayı fiilin bazı durumlarda dışı gelmesini uygun bulur. Bu görüşüne de şu mısraı örnek gösterir:

لم تستبح إبلي بنو اللقيطة

“Luğayta oğulları devemi zorla almadı⁶¹.”

el-Fergânî’ye göre burada بنو sözünden maksat قبيلة ‘dir. Buradaki el-Fergânî’ye göre burada بنو sözünden dolayı dışıl gelmiştir. Ancak, بنو kelimesinden kastedilen anlamın aslında قبيلة olmasından dolayı bunun anlamı muzâfun ileyhe yüklenmiştir. Bu gibi durumlarda muzâfun ileyh’in dışılığı yüzünden fiil de dışıl olabilir⁶².

b-Yeni Tarifler

el-Fergânî, kendine has tarifler de kullanır. Bu tarifler onun nahiv anlayışını ve nahve bakış açısını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

O, nahvin tarifini bile diğer bilginlerden farklı bir şekilde yapar. Onun yaptığı bu tarifi kendisinden sonra gelen bilginlerin bir çoğu eserlerine almışlardır.

O nahvi şöyle tarif eder:

النحو صناعة عملية ينظر بها صاحبها في ألفاظ العرب من جهة ما تتألف بحسب استعمالهم ليعرف النسبة بين صيغة النظم وصورة المعنى فيتوصل بإحداهما إلى الأخرى.

‘Nahiv, Arap sözlerinin anlam ve şekilleri arasındaki ilişkiyi anlayabilmek ve bu yolla anlam ve şekillerini birbirine yaklaştırmak

amacıyla, Arapların baktığı bakış açısından bakarak inceleyen bir ilimdir⁶³.”

Yine başka bir yerde el-Ferğânî harfi şöyle tarif etmiştir:

الحروف وُصِّلَتْ وروابطٌ تتلاقى بها المعانى الإسمية والفعلية.

“Harfler, isim ve fiillerin kendileriyle anlamlarının oluştuğu bağ-lardır⁶⁴.”

Yine diğer gramer kitaplarında rastlamadığımız mu’rab ve mebni tanımını onda şu şekilde görmekteyiz:

اللفظة إما أن تكون بحيث يختلف آخرها في التأليف يتعاقب العوامل عليها إذا لم يعق عائق فتسمى مُعْرَبَةٌ وإما ألا تكون كذلك، فتسمى مبنية.

“Söz, eğer arada bir engel olmazsa ve âmiller arka arkaya gelmişse sonu değişir ki bu söze mu’rab denilir. Şayet bu durum olmazsa buna da mebni denilir⁶⁵.”

Çekimli isimleri yani munsarif isimleri tarif ederken yine ilginç kelimeler kullanır:

المنصرف من الأسماء المتمكنة، هو الذي يدخله الجرّ وحتى مع التثوين إن أمكن تصوّره فيه.

“Munsarif isim, sonuna cer ve eğer imkân bulursa tenvin alabilen isimdir⁶⁶.”

El-Mahtûn, harekeyi edat olarak isimlendirmekte ve onu irabın kendisi değil onu gerçekleştiren edatlar olarak açıklamaktadır:

الحركة ليست هي نفس الإعراب ولا نوعاً له . وإنما هي أداة من الأدوات التي بها يتحقق الإعراب.

“Hareke irabın ne bizzat kendisi ne de onun bir çeşidir. Ancak o, irabı gerçekleştiren edatlardan bir edattır⁶⁷.”

O eserin başka bir yerinde irabı şu şekilde tarif eder:

وقد قلنا إن الإعراب إنما قصد للدلالة على العوارض الذهنية التي تلحق نفس المعنى الموضوع لها زائدة عليه نحو : الفاعلية والمفعولية والإضافة للإسم.

“Biz dedik ki irab, fâillik, mefullük ve izafet gibi kendisine aynı anlamı ifade etmek için konulmuş zihni etkenleri göstermek amacıdır⁶⁸.”

Yine başka bir yerde irabı başka bir ifade ile dile getirmektedir:

BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER

الإعراب وهي الحركة والسكون وحروف اللين التي هي الألف والواو والياء
وأعلامها والنون وسقوطها.

“İrab; hareke, sükun, elif-vav-ye’den oluşan illet haflerinin bulunması ile nun ve onun düşmesidir⁶⁹.”

Yeni tarif ve ilginç kelimelerle dolu eserde hareketlerin tarifi yine alışılmışın oldukça dışında görülmektedir:

والحركة إذا إختيرتها ما القسمة المبينة فيما صاعدة تعلق سمّوها الفتحه وإما نازلة
تسفل سمّوها الكسرة وإما مستوية تمضي فُذماً سمّوها الضمة.

“Hareke açıklanan bölümü incelediğinde, ya yukarı doğru çıkan işaretler ki buna fetha denilir, ya da aşağı inen işaretler ki buna de kesra denilir, ya da dosdoğru ileri doğru yapılan işaretler ki buna da damme denilir⁷⁰.”

el-Fergânî, ilmî ahlâkı, bilimsel derinliği ve getirdiği yeni bakış açıları ile nahiv ilmine önemli katkılar sağlamış, özellikle nahiv ilminin önemini ve yüceliğini her fırsatta savunmuştur. Getirdiği yeni fikirleri mutlaka delillendirmiş olması ve bunların kabul edilmesi konusunda ısrarcı olmaması üzerinde düşünülmesi gereken iki noktadır.

¹ Kâtib Çelebi Muştafâ b. ‘Abdillâh Hacı Hâlife, *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esmâ’i’l-Kutub ve’l-Funûn*, MEB Yay., İstanbul, 1971, 1675.

² es-Suyûfî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fi ‘İlmi Usûli’n-Nahv*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1975, 206.

³ er-Râzî Muntecebuddîn ‘Alî b. Bâbeveyh, *el-Fihrist*, thk.: Celâluddîn Mu-haddis Ermevî. Kum1987, 225.

⁴ el-Mahtûn Muhammed Bedevî, *el-Mustevfâ fi’n-Nahv*, thk. Dâru’ş-Şekâfeti’l-Arabiyye, Kâhire 1987, 56.

⁵ er-Râzî, a.g.e., 225; Kâtib Çelebi, a.g.e., 1675.

⁶ el-Mahtûn, a.g.e., 3.

⁷ el-Fergânî ‘Alî b. Mes‘ûd b. Maḥmûd, *el-Vâfi fi’l-Ḳavâfi*, Ty., Kültür Bakanlığı, Nuriyosmâniye Kütüphanesi, Nu: 1665, 1.

⁸ Yazıcı Tahsin, *Fergana*, DİA 2003, XII, 375-377.

⁹ el-Mahtûn, a.g.e., 15.

¹⁰ es-Suyûfî, a.g.e., 206; el-Mahtûn, a.g.e., 1; er-Râzî, a.g.e.,225.

¹¹ Kâtib Çelebi, a.g.e.,1675.

¹² el-Mahtûn, a.g.e.,12.

¹³ el-Mahtûn, a.g.e.,13.

-
- ¹⁴ Turan Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, (Altıncı Bas-
k), Boğaziçi Yay., İstanbul 1997, 494.
- ¹⁵ İbn Batûta Şemseddin Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. İbrahîm, *Seyâhatnâme*, Arapçadan çev.: M. Şerif, İstanbul 1917, 404-406.
- ¹⁶ el-Maḥtûn, a.g.e., 31.
- ¹⁷ el-Maḥtûn, a.g.e., 62.
- ¹⁸ el-Maḥtûn, a.g.e. 34.
- ¹⁹ el-Maḥtûn, a.g.e., 191
- ²⁰ el-Maḥtûn, a.g.e., 196.
- ²¹ el-Maḥtûn, a.g.e., 132.
- ²² el-Maḥtûn, a.g.e.,94.
- ²³ el-Maḥtûn, a.g.e., 29.
- ²⁴ el-Maḥtûn, a.g.e., 7.
- ²⁵ el-Maḥtûn, a.g.e., 37.
- ²⁶ el-Maḥtûn, a.g.e., 56.
- ²⁷ el-Maḥtûn, a.g.e., 39.
- ²⁸ el-Maḥtûn, a.g.e., 40.
- ²⁹ el-Maḥtûn, a.g.e., 105.
- ³⁰ el-Maḥtûn, a.g.e., 106.
- ³¹ el-Maḥtûn, a.g.e., 41.
- ³² el-Maḥtûn, a.g.e., 12.
- ³³ el-Maḥtûn, a.g.e., 1675
- ³⁴ el-Maḥtûn, a.g.e., 60.
- ³⁵ www.İmamsadeq.org.; arabswata.org. (2007, Eylül 22).
- ³⁶ el-Fergânî, a.g.e., 1-26.
- ³⁷ el-Maḥtûn, a.g.e.,23.
- ³⁸ el-Maḥtûn, a.g.e., 25.
- ³⁹ el-Maḥtûn, a.g.e., 22.
- ⁴⁰ el-Maḥtûn, a.g.e., 61, 74, 78, 134.
- ⁴¹ el-Maḥtûn, a.g.e., 3.
- ⁴² el-Maḥtûn, a.g.e., 3.
- ⁴³ el-Maḥtûn, a.g.e., 171.
- ⁴⁴ el-Maḥtûn, a.g.e., 75.
- ⁴⁵ el-Maḥtûn, a.g.e., 2.
- ⁴⁶ el-Maḥtûn, a.g.e., 2.
- ⁴⁷ el-Maḥtûn, a.g.e., 2.
- ⁴⁸ el-Maḥtûn, a.g.e., 3.
- ⁴⁹ el-Maḥtûn, a.g.e., 326.
- ⁵⁰ el-Maḥtûn, a.g.e., 109.

**BİR GRAMERCİ OLARAK ‘ALÎ B. MES‘ÛD EL-FERGÂNÎ’NİN
NAHİVLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE GETİRDİĞİ YENİLİKLER**

- ⁵¹ el-Maḥtûn, a.g.e., 73.
⁵² el-Maḥtûn, a.g.e., 108.
⁵³ el-Maḥtûn, a.g.e., 160.
⁵⁴ el-Maḥtûn, a.g.e., 109.
⁵⁵ el-Maḥtûn, a.g.e., 128.
⁵⁶ el-Maḥtûn, a.g.e., 47.
⁵⁷ el-Maḥtûn, a.g.e., 56.
⁵⁸ el-Maḥtûn, a.g.e., 5-6.
⁵⁹ el-Maḥtûn, a.g.e., 26.
⁶⁰ el-Maḥtûn, a.g.e., 20.
⁶¹ el-Maḥtûn, a.g.e., 23.
⁶² el-Maḥtûn, a.g.e., 23.
⁶³ el-Maḥtûn, a.g.e., 3.
⁶⁴ el-Maḥtûn, a.g.e., 6.
⁶⁵ el-Maḥtûn, a.g.e., 7.
⁶⁶ el-Maḥtûn, a.g.e., 9.
⁶⁷ el-Maḥtûn, a.g.e., 19.
⁶⁸ el-Maḥtûn, a.g.e., 19.
⁶⁹ el-Maḥtûn, a.g.e., 25.
⁷⁰ el-Maḥtûn, a.g.e., 19.