

# littera turca

*Journal of Turkish Language  
and  
Literature*

Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 3 Yaz/Summer 2021

Editörler

Prof. Dr. Bahir SELÇUK  
Prof. Dr. Beyhan KESİK  
Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Merve BÜYÜKADA



# LITTERA TURCA

**JOURNAL OF TURKISH  
LANGUAGE AND LITERATURE**

**VOLUME/CILT:7, ISSUE/SAYI: 3  
SUMMER/JULY  
YAZ/TEMMUZ  
2021**

## TARANDIĞIMIZ İNDEKSLER

SOBIAD





**Editörler / Editors**

Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Beyhan KESİK (Giresun Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ (Hitit Üniversitesi)

**Editör Yardımcıları / Assistant Editors**

Arş. Gör. Merve BÜYÜKADA (Bayburt Üniversitesi)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Abdılđacan AKMATALİYEV (Kırgız Millî Bilimler Akademisi)  
 Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Pervin ÇAPAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Abdullah EREN (Ordu Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Mücahit KAÇAR (İstanbul Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Ahmet KARTAL (Osmangazi Üniversitesi)  
 Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL (İstanbul Kültür Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat ) Üniversitesi  
 Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN (Giresun Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Gülcigit Soronkular UMAROVİÇ (Kırgız Milli Bilimler Akademisi)  
 Prof. Dr. Gencay ZAVOTÇU (Kocaeli Üniversitesi )  
 Prof. Dr. Beyhan KESİK (Giresun Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ (Hitit Üniversitesi )  
 Prof. Dr. Feridun TEKİN (Giresun Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Ayşe DALYAN (Kıbrıs Amerikan Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Ahmet DOĞAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Ağaverdi HALİL (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi)  
 Doç. Dr. Hasan ŞENER (Fırat Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Ahmet TANYILDIZ (Dicle Üniversitesi )  
 Dr. Öğr. Üyesi Janar Süyünjanova (Ahmet Yesevi Üniversitesi)

**Yazı İşleri / Editorial Secretary**

Pınar ALACA

**İngilizce Redaktör / English Redaction**

Ülkü Kübra KOLOĞLU

**Grafik-Tasarım / Graphics-Design**

Öğr. Gör. Recep GELEGEN

**Yazışma Adresleri / Correspondences**

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/littera>  
 litteraturca@gmail.com



**Journal of Turkish Language and Literature**

**Volume:7, Issue:3, Summer: 2021**



**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK  
 Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK  
 Prof. Dr. Meral DEMİRYÜREK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi ()  
 (İnönü Üniversitesi)  
 (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. İ. Çetin DİRDİYOK  
 Prof. Dr. Ahmet KARTAL  
 Prof. Dr. Muhtar KÂZIMOĞLU (İMANOV)  
 Prof. Dr. Nurcan NARINBAYEVA  
 Prof. Dr. Tarık ÖZCAN  
 Prof. Dr. Gülcigit Soronkulor UMAROVİÇ  
 Prof. Dr. Kâzım YOLDAŞ  
 Prof. Dr. Salahaddin BEKİ

(Emekli Öğretim Üyesi)  
 (Osmangazi Üniversitesi)  
 (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi)  
 Kırgız Milli Bilimler Akademisi)  
 (Fırat Üniversitesi)  
 (Kırgız Milli Bilimler Akademisi)  
 (Uludağ Üniversitesi)  
 (Ahi Evran Üniversitesi)

**Hakem Kurulu / Referee Board**

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK  
 Prof. Dr. Kudret ALTUN  
 Prof. Dr. Salahaddin BEKİ  
 Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK  
 Prof. Dr. Meral DEMİRYÜREK  
 Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN  
 Prof. Dr. Ülkü ELİUZ  
 Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ  
 Prof. Dr. Zülfi GÜLER  
 Prof. Dr. Mücahit KAÇAR  
 Prof. Dr. Mustafa KARABULUT  
 Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU  
 Prof. Dr. Tarık ÖZCAN  
 Prof. Dr. Bahir SELÇUK  
 Prof. Dr. Süleyman SOLMAZ  
 Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN  
 Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK  
 Prof. Dr. Ümit TOKATLI  
 Prof. Dr. Ali YILDIRIM  
 Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ  
 Prof. Dr. Gencay ZAVOTÇU  
 Prof. Dr. Beyhan KESİK  
 Prof. Dr. Abdullah ŞENGÜL  
 Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ  
 Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN  
 Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK  
 Prof. Dr. Feridun TEKİN  
 Prof. Dr. Ekrem BEKTAŞ  
 Doç. Dr. Fatih ARSLAN  
 Doç. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR  
 Doç. Dr. Şerife ÇAĞIN  
 Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKA

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
 (Erciyes Üniversitesi)  
 (Ahi Evran Üniversitesi)  
 (İnönü Üniversitesi)  
 (Hitit Üniversitesi)  
 (Atatürk Üniversitesi)  
 (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
 (Kırıkkale Üniversitesi)  
 (Emekli Öğretim Üyesi)  
 (İstanbul Üniversitesi)  
 (Adıyaman Üniversitesi)  
 (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
 (Fırat Üniversitesi)  
 (Fırat Üniversitesi)  
 (Pamukkale Üniversitesi)  
 (Giresun Üniversitesi)  
 (Fırat Üniversitesi)  
 (Erciyes Üniversitesi)  
 (Fırat Üniversitesi)  
 (Uludağ Üniversitesi)  
 (Kocaeli Üniversitesi)  
 (Giresun Üniversitesi)  
 (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
 (Hitit Üniversitesi)  
 (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
 (Adıyaman Üniversitesi)  
 (Giresun Üniversitesi)  
 (Harran Üniversitesi)  
 (Fırat Üniversitesi)  
 (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
 (Ege Üniversitesi)  
 (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)



Doç. Dr. Ayşe DALYAN	(Kıbrıs Amerikan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet DOĞAN	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU	(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Ersen ERSOY	(Dumlupınar Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet İÇLİ	(Ardahan Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Fatih KANTER	(Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL	(Kafkas Üniversitesi)
Doç. Dr. Nazmi ÖZEROL	(Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel Kartal ŞAHİN	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ŞENER	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet TANYILDIZ	(Dicle Üniversitesi)
Doç. Öğr. Üyesi Nagehan UÇAN EKE	(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Doç. Dr. Sadık YAZAR	(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet GÜNGÖR	(Giresun Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN	(Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil ADIYAMAN	(Dumlupınar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nevin AKKAYA	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Songül ASLAN KARAKUL	(Adnan Menderes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Birol AZAR	(Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sedat BALYEMEZ	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan BARDAKÇI	(Uşak Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Beytullah BEKAR	(Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sevim BİRİCİ	(Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nurullah CİCİOĞLU	(Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erdiñ DEMİRAY	(Niğde Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan EKİNCİ	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nesrin GÜLLÜDAĞ	(Kafkas Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selma GÜLSEVİN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ümit HUNUTLU	(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Birol İPEK	(Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abuzer KALYON	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fettah KUZU	(Gaziantep Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abonoz KÜÇÜK	(Giresun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serhat KÜÇÜK	(Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şerif ORUÇ	(Gazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZDEMİR	(Kocaeli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan SARIÇİÇEK	(Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Canan SEVİNÇ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selim SOMUNCU	(Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Dursun ŞAHİN	(Giresun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sibel TURHAN TUNA	(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fikret USLUCAN	(Giresun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz UYSAL	(Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gönül Erdem NAS	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Müzeyyen ALTUNBAY	(Giresun Üniversitesi)
Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK	(Ordu Üniversitesi)
Dr. Zeynel POLAT	(Işık Üniversitesi)
Dr. Işıl SAVA	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)



**Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue**

Prof. Dr. A. İrfan AYPAY	(Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem CEYHAN	(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nazmi ÖZEROL	(İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR	(Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahap BULAK	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKA	(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Nuri ÇINARCI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Suat DONUK	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Hatice FIRAT	(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman FİDAN	(Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Fettah KUZU	(Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulkadir ÖZTÜRK	(Ordu Üniversitesi)
Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ULUCAN	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ	(Ordu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Şerife AĞARI	(Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Özkan CİĞA	(Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Gülda ÇETİNDAG SÜME	(Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Talip ÇUKURLU	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Fatma Şükran ELGEREN	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Serdar Deniz ÖZDEMİR	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Nilüfer TANÇ	(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Şeyda YEŞİLYURT	(Gazi Üniversitesi)
Dr. Halil BATUR	(MEB)
Dr. Erdem SEVİMLİ	(MEB)





## **İÇİNDEKİLER /CONTENTS**

### **MAKALELER/ARTICLES**

**BURAK FATİH AÇIKGÖZ**

HAYAT SAFAHATINDA EĞİTİMSEL DEĞERLERİ IŞIĞINDA MEHMET AKİF ERSOY'UN SAFAHAT'I  
532-562

**Aşlar MELİKOĞLU AKIN**

GİRESUN YÖRESİNDE “GÖBEK DÜŞMESİ” HASTALIĞI VE GÖBEK ÇEKME UYGULAMALARI  
LEYLÂ ERBİL'İN CÜCE NOVELLASINDA BİLİNÇ AKIŞI  
563-576

**Adem CEYHAN**

HARPUTLU YUSUF ŞÜKRÎ'NİN NESÂYİH(NASİHATLAR)I –GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİYLE  
577-621

**Suat DONUK**

BİR AİSOPOS HİKAYELERİ TERCÜMESİ: HÂFİZ İBRAHİM EDHEM EFENDİ'NİN  
NEVÂDİRÜ'LEMSÂL'İ  
622-639

**Özlem DEMİREL DÖNMEZ**

SÖZ DİZİMSEL SANAL ÇİZGİ YAKLAŞIMIYLA NÂBÎ'NİN GELÜR GİDER REDİFLİ GAZELİ ÜZERİNE  
BİR OKUMA DENEMESİ  
640-658

**Nagehan UÇAN EKE**

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE “LALE” İLE İLGİLİ KAVRAMSAL METAFORLAR  
659-671

**Şule KANDEMİR**

LUGAZ VE MUAMMA ÜZERİNE BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ  
699-711



**Aslı ZENGİN, Ümran ERDOĞAN**  
RADLOV'UN YAYIMLADIĞI KÖL TİĞİN VE BİLGE KAĞAN YAZITLARININ SÖZLÜĞÜ VE BAZI  
ÖRNEKLEMELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
**672-698**

**Eda TANYILDIZI, Birol AZAR**  
HALLÂC-I MANSUR'UN MESNEVÎ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ  
**712-723**

**Zafer TOPAK**  
BÂKÎ'NİN ŞAİR ANLAYIŞI  
**724-753**

**Sevda Çilem AYAR VARGÜN**  
KÂMÎ DİVANI'NDA SOYUT KAVRAMLARIN SOMUT VARLIKLARLA KURGULANIŞI  
**754-765**

**Enes YILDIZ**  
VÂSIK-ZÂDE ABDÜLHAMİT ERŞED VE FINDIKLI ŞEHRENGİZİ  
**767-783**

**YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEWS**

**Tuğba ÇELİK**  
DR. HALİL İBRAHİM ERTÜRK & ELİF GİZEM KARAOĞLU (2020), MÜKEMMEL SARF VE NAHV-İ  
OSMÂNÎ, ANKARA: GECE KİTAPLIĞI  
**785-787**

**DÜZELTME**  
**Suat DONUK**  
İMLASI PROBLEMLİ NÜSHALAR ÜZERİNDEN TENKİTLİ METİN KURMA HAKKINDA  
DEĞERLENDİRMELER: KÜNHÜ'L-AHBÂR II. RÜKÜN ÖRNEĞİ  
**325-346**







EDİTÖRLERDEN

*Değerli bilim insanları,*

*Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature dergisinin Temmuz 2021 sayısı ile karşınızdayız. Bu sayıda 12 makale ve 1 kitap tanıtımı bulunmaktadır.*

*Dergimize makale gönderen ve kıymetli vakitlerini ayırarak hakemlik yapan değerli hocalarımıza katkıları için teşekkürlerimizi sunuyor; ilgi, katkı ve desteklerinizle yeni sayılarda buluşmayı diliyoruz.*

*Selam, saygı ve muhabbetlerimizle...*

*Prof. Dr. Bahir SELÇUK*

*Prof. Dr. Beyhan KESİK*

*Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ*



## HAYAT SAFAHATINDA EĞİTİMSEL DEĞERLERİ İŞİĞINDA MEHMET AKİF ERSOY'UN SAFAHAT'I

*Mehmet Akif Ersoy's Safahat In The Light Of Educational Values Through The Phases Of Life*

Burak Fatih AÇIKGÖZ

<sup>1</sup>Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Ali Çağlar Anadolu Lisesi, burakfatih\_42@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9982-7072

*Araştırma Makalesi/Research Article*

### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 28.03.2021  
Kabul/Accepted: 03.06.2021

DOI: 10.20322/littera.904722

### Anahtar Kelimeler:

Mehmet Akif Ersoy, Safahat, yeni değerler, farkındalık, seçmeli ders.

### ÖZ

Bu çalışmanın<sup>1</sup> amacı; hayat safhalarının, sayfalarının nasıl olması gerektiği hususunda bir rol modeli olan Mehmet Akif'in, Safahat isimli eserinde tespit edilmemiş değerlerin olup olmadığını belirlemektir. Ayrıca; Türk edebiyatına, Türk milletine, İslam âlemine önemli hizmetlerde bulunan, İslam dünyasının kalkınması amacıyla ömrünü adayan Akif'in, Müslümanlar için önemli bir rehber olma vasfı taşıyan Safahat isimli eserinin eğitimsel anlamdaki değerini ortaya koymaktır. Safahat'ta yer alan değerler üzerinden, Akif'in hayali "Asım'ın Nesli"nin adayları konumundaki öğrencilerde ve onları yetiştirecek öğretmenlerde bir farkındalık oluşturulmak istenmektedir.

Çalışma, nitel araştırma yöntemine uygun olarak durum çalışması deseniyle hazırlanmıştır. Araştırmanın veri kaynağı, Mehmet Akif'in Safahat isimli şaheseriyle 33 öğretmen ve 687 öğrencidir. Verilerin toplanmasında; doküman analizi, ön testi ve son testi arasında konferanslara yer verilen anket yöntemi kullanılmış; verilerin analizinde ise betimsel analiz ve tema analizi yapılması suretiyle istatistikî sonuçlar elde edilmiştir.

Safahat'ta 41 tematik değer tespit edilmiştir. Bunlardan 17 tanesi bu çalışmayla ayrıntılı olarak belirlenmiştir. Safahat'taki değerlerin, öğrenciler ve öğretmenler tarafından bilinmediği hatta Safahat'ın Türk edebiyatındaki ve İslam dünyasındaki değerinin farkında olunmadığı sonucuna varılmıştır. Bu yönüyle çalışma, öğrenciler ve öğretmenlerde Mehmet Akif'e ve Safahat'a karşı önemli bir farkındalık oluşturmuştur. Ayrıca, çalışma kapsamında hazırlanan "Liselerde Mehmet Akif Ersoy ve Safahat seçmeli dersi olmalı mıdır?" anket sorusu öğrenciler ve öğretmenlerce oldukça rağbet görmüştür.

### ABSTRACT

The aim of this study is to determine whether there are undiscovered values in Mehmet Akif's work, Safahat, being a role model about how the phases, pages of life should be. Also, It is aimed to suggest the value of Safahat educationally, which can be qualified as a guide to Islamic World and Mehmet Akif, making significant contributions to Turkish literature, Turkish nation and Islamic world dedicating his life to the development of Islamic world. It is intended to raise awareness on the students, in the position of being the candidates of Asım's generation and on teachers who will educate them, through the identified values in Safahat.

### Keywords:

Mehmet Akif Ersoy, Safahat, modern values, awareness, selective course.

<sup>1</sup> Bu makalenin aslı, TÜBİTAK tarafından 2020 yılında düzenlenen 52. Lise Öğrencileri Araştırma Projeleri Yarışması'na katılmak üzere "proje" olarak hazırlanmış, bölge finallerine katılmaya hak kazanmış ve bölge finallerinde "değerler eğitimi" alanında bölge ikincisi olmuştur.

The study was prepared in a case study design along with the qualitative research method. The data source of the study is 33 teachers, 687 students and Mehmet Akif's work Safahat. In collecting data; the questionnaire method, document analysis and conferences between pre-test and post-test, were used; during the analysis, statistical results were obtained by doing descriptive and theme analysis.

41 thematic values have been identified in Safahat, 17 of which were defined in detail in the study. It has been determined that the values included in Safahat are not known by the students and teachers, even the value of the work is not recognized by the Islamic World and Turkish literature. In this respect, the study raises awareness significantly in students and teachers towards Mehmet Akif and Safahat. Moreover, the survey question, which is prepared as a part of the study, "Should Mehmet Akif Ersoy and Safahat be a selective course in high schools?" has been interested in profoundly by students and teachers.

**Atıf/Citation:** Açıkgöz, B. F. (2021), "Hayat Safahatında Eğitimsel Değerleri Işığında Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ı", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 532-562.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Burak Fatih AÇIKGÖZ, [burakfatih\\_42@hotmail.com](mailto:burakfatih_42@hotmail.com)

## GİRİŞ

Mehmet Akif Ersoy, yaşam içerisinde yer alan bütün varlıkları dikkatle gözlemlene fırsatı yakalamış büyük bir müşahittir, bir şahsiyet timsalidir. Bu bağlamda onun yaşamı, sanatı ve sanatının mahsulü olan edebî ve öğretici eserleri kıymeti haizdir. Kendisinin asıl mesleği veteriner hekimlik(baytarlık)tir. Bunun dışında çeşitli görevlerde bulunduğu da bilinmektedir. Akif; İstanbul, başta Edirne ve Adana olmak üzere Anadolu, Rumeli ve Arabistan'ın kasaba ve köylerinde sâri hayvan hastalıkları ile ilgili çalışmalar yapmıştır. Buralarda köylü ve çiftçiyi yakından tanıma imkânı bulmuştur. Fatih, Bayezit ve Süleymaniye camilerinde vaizlik yapmış; -manzum hikâyelerinden anlaşıldığı üzere- cemaati yakından tanıma fırsatı yakalamıştır. Teşkilat-ı Mahsusa'nın verdiği bir görevle Berlin ve Arabistan'a gitmiş, yurt dışındaki Müslümanları daha yakından tanımıştır. 1920'de Burdur mebusu seçilmiş, Meclis'te muhalefet grubu içerisinde yer almış, Meclis'in havasını teneffüs etmiştir. Kastamonu Nasrullah Camii'nde verdiği vaaz Millî Mücadele'nin desteklenmesine katkı sağlamıştır. Mısır'a gitmiş gelmiş ve 1926'dan itibaren oraya sürekli olarak yerleşmiştir. Bu vesileyle Arap coğrafyasında Arapları daha yakından tanıma imkânı elde etmiştir. 1926'da, Diyanet İşleri Riyaseti'nin isteği doğrultusunda Kur'an-ı Kerim'in tercümesi ile ilgili çalışmalar yapmıştır. O, Kur'an'ı tefsir edebilecek kadar Kur'ani bilgilerle donanımlı bir yazardır (Okay vd. 2003: 433-434; Ersoy 2007: 16-19). Sahih bir Müslüman, mümin ve mütedeyyindir; Türk edebiyatının dinî ve millî duyarlılığını yansıtan ve halkın yaşayış tarzını anlatan manzumeler kaleme alan, İslamcılık akımına bağlı şairlerindedir. Müfessirlik vasfı bulunan Mehmet Akif, şiir anlayışını da Kur'an-ı Kerim'e, özellikle de "Şuara" suresine dayandırır (Şimşek 2015: 111). Akif'in, Safahat isimli eserinin pek çok bölümünde Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerin ve Hz. Peygamber'in hadislerinin nazmen yorumu söz konusudur (Kırkkılıç 2009: 61). Safahat'ın üçüncü bölümü olan "Hakkın Sesleri" sekiz ayet ve bir hadisin manzum yorumu ile birlikte "Hazin Bir Mevlit Gecesi" isimli manzumeden oluşur. Bu sekiz ayet, bir hadisin metinleri ve tercümelerinden sonra ise şiirler gelmekte ve bu şiirlerin tefsiri-yorumu yapılmaktadır. Akif, *Sebilü'r-Reşad*'daki köşesinde şiirlerinin başına da 'tefsir-i şerif' ibaresini koyar ve şiirlerine aldığı ayetleri, hadisi zamanın şartları ve Müslümanların durumlarına göre nazmen yorumlar. Şüphesiz ki ayetleri almadan da bu beyitleri yazabilirdi. Ama o, söylediklerinin doğrudan

ilahi emirlere dayandığını anlatmak ister (Yetiş 2006: 59). Akif'in, 1895'te Mektep mecmuasında yayımlanan ilk şiirinin adı da "Kur'ân'a Hitap" ismini taşır; şaheseri Safahat'ta yer alan 108 manzumedan on beş on altı tanesi Kur'an-ı Kerim'den alınmıştır. Yedi bölümden oluşan Safahat'ın, üçüncü bölümünü teşkil eden "Hakkın Sesleri" de adını Kur'an'dan almıştır. Hakkın Sesleri'nde yer alan toplam on şiirden sekiz tanesi, Safahat'ın beşinci bölümü olan ve on şiirden oluşan "Hâtıralar"da yer alan ilk yedi şiirin dördü ayetlerin, ikisi hadislerin açıklaması olup bunlar arasında yer alan "Uyan" başlıklı manzume de bütün Müslümanları ikaz eden bir sesleniştir (Okay vd. 2003: 437). Safahat'ın yedinci bölümünü oluşturan "Gölgeler"deki toplam kırk bir şiirden üç tanesi de Kur'an'dan hareketle kaleme alınmıştır. Bunlara, vaizin, konuşmasına bir ayet ile başladığı Fatih Kürsüsü'nde isimli uzun manzumeyi de ekleyebiliriz (Çetişli 2009: 419). Dolayısıyla, Akif'in, Safahat'ta, Kur'an'dan hareketle konuştuğunu, İslami bir yaşam tarzının nasıl olması gerektiğini anlattığını söyleyebiliriz; bir başka ifadeyle İslami olmayan bir hayata yönelik eleştirilerini görebilir, bulabiliriz. Onun hemen hemen bütün mısralarının, şiirlerinin, manzumelerinin Kur'an-ı Kerim'e yönelik ifadelerden oluşması hasebiyle Safahat için, Kur'an-ı Kerim'i serbest usulle yorumlamaya çalışan ve Müslümanları ayağa kaldırmayı amaçlayan bir kitaptır denilebilir. Çünkü Akif'in poetikasının temel kaynağı ayet ve hadistir; o, ayet ve hadisin makbul saydığı şiirin peşindedir. Kur'an'ı ve Peygamber sözlerini referans alan bir poetikanın sahibidir (Şimşek 2015: 117). Kısacası, Mehmet Akif'in yazdıklarının temelinde, doğrudan yahut dolaylı olarak Kur'an-ı Kerim ve hadisler vardır (Okay vd. 2003: 436). Mehmet Akif, bir Kur'an adamıdır. Akif'in Kur'an'a ne derecede samimiyetle bağlı olduğunu göstermesi bakımından Nevzad Ayas'ın Akif hakkındaki şu ifadeleri dikkate değerdir: "Onun iki Avrupalı mütefekkirin (Einstein ve Schopenhauer) sözü karşısında hemen o ayeti (İnsan suresi, 30. ayetin bir kısmını) hatırlayıvermesi, konuyu ne kadar derinden kavradığını, Kuran'a ne kadar samimiyetle bağlı olduğunu da anlatır." (İmamoğlu 2009: 16).

Akif'in edebî yönü kuvvetlidir. O, her şeyden önce iyi bir gözlemcidir. Etrafındaki varlıkları titiz bir şekilde gözlemleyen bir hekimdir. Bu gözlemcilikte, mesleğinin (veterinerliğinin) ve muhtelif seyahatlerinin etkisi elbette ki yadsınamaz. Safahat'ın neredeyse her bir mısrasının gözlem ürünü olması da bunun delilidir. Mehmet Akif'in hayat felsefesi, şiir anlayışı "gözlem" ürünü "hakikat"lere dayanır. Bunu, Safahat'ı oluşturan ve şairin "Hamasi Şairimiz Midhat Cemâl'e" başlığıyla Midhat Cemal Kuntay'a ithaf ettiği dördüncü kitap "Fatih Kürsüsünde" isimli bölümde yer alan şu mısralardan anlarız:

"-Hayır, h[a]y[â]l ile yoktur benim alışverişim;  
İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.  
Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:  
Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!" (Ersoy 2007: 250-252).

İşte, Kur'an minvalindeki bu hareketli yaşam safhaları, merhaleleri Safahat'ı ortaya çıkarmıştır. Mehmet Akif Ersoy ve Safahat denildiğinde yurt içinde ve yurt dışında ciddi bir külliyatın var olduğunu belirtmek gerekir. Safahat, Mehmet Akif Ersoy'un en önemli eseridir. Eser, yedi bölümden oluşur: Birinci Safahat, Süleymaniye Kürsüsünde, Hakkın Sesleri, Fatih Kürsüsünde, Hatıralar, Asım, Gölgeler. "[A]kif'in sağlığında yedi ayrı kitap hâlinde bazıları birkaç defa basılan, ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanan ve tamamı aruzla yazılmış

11.240 mısralık 108 manzumeden ibaret külliyyatının genel adı Safahat'tır." (Okay vd. 2003: 437). Safahat, "safha" kelimesinin çoğuludur; "safhalar, evreler" demektir (TDK Güncel Türkçe Sözlük 2021). Safha ise "evre, merhale; bir şeyin yüzeylerinden her biri; üzerine yazı yazılmış veya yazılmaya uygun sayfa" anlamlarına gelir (Kubbealtı Lugatı 2021). Ali Nihat Tarlan'a göre Safahat, kişisel ve toplumsal hayatın çeşitli yüzlerini göstermeye çalışan bir metindir (Tarlan 1971: 22). Bu çalışma minvalinde ise Safahat, hayat safhalarının, sayfalarının nasıl olması yahut olmaması gerektiğini İslami bağlamda gösteren, anlatan öğretici ve edebî bir metindir, kıymettir.

Eğitimde "rol modeli" kavramı çok önemlidir. Türkiye merkezde olmak üzere güneye, kuzeye ya da doğuya, batıya doğru gidildiğinde İslam dinini benimsemiş ülkelerin sayısı artmaktadır fakat dünyada zulme en çok da Müslümanlar maruz kalmaktadır. İslam dünyasının ayağa kalkması bağlamında, Müslüman Türk milletine rol modeli olabilecek isimlerin başında hiç şüphesiz Mehmet Akif Ersoy gelmektedir. Çünkü Akif; ızdırabı, çileyi, yoksulluğu, kimsesizliği, fakirliği, sıkıntıları görmüş; gördüklerinin acısını önce kendi içinde hissederek onları hem paylaşmak hem de belki düzeler diye eserleri ve konuşmalarıyla anlatmak yolunu seçmiş büyük bir değerdir. Küfe, Hasır, Meyhane, Bayram, Seyfi Baba, Kocakarı ile Ömer, Mahalle Kahvesi, Köse İmam gibi pek çok şiirini kendi ifadesiyle söylenirse "toplumsal rezilliklerimizi" gösterebilmek için yazmıştır (Yetiş 2006: 41). "Cumhuriyet döneminde dinî değerler, vatan ve millet kavramları, toplumsal problemler, bir fikir meselesi olarak en fazla onun şiirlerine konu ol[muş]tur." (Erol 2014: 108). Mehmet Akif; milletinin, ümmetinin dertleriyle dertlenmiş, hemhâl olmuş bir münevverdir. Ne kadar süslü ne kadar tatlı olursa olsun libas hizmetini, gıda vazifesini görmeyen edebiyatın bize bir şey söylemediğini bilen bir şairdir (Yetiş 2006: 72). Denilebilir ki mümtaz bir şahsiyet olan Akif'in şahseseri Safahat, Müslümanların dertlerine derman olabilecek temel bir kaynaktır. Çünkü Akif, ülkemizin ve İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun, problemlerin birbiriyle ilgili olduğunu savunmuş ve eserlerini bu bakış açısıyla kaleme alarak ömrünü Müslümanların ayağa kalkması uğruna feda etmiştir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse Mehmet Akif, Safahat adlı eserini başta Türk milleti olmak üzere İslam âleminin uyanıp kendine gelmesi ve Batı tahakkümünden kurtulmasının nasıl olacağını anlatmak için yazmıştır (Işık 2008: 130). Fakat büyük bir ülkü insanı olan Akif'in, Safahat isimli seçkin eserinin değeri Türkiye'de ve dahi İslam dünyasında yeterince bilinmemektedir. Safahat'ın değerinin bilinmemesi ile kastedilen Türkiye'nin yani Türk milletinin, Müslümanların yani Müslüman halkların bu eseri yeterince tanımamasıdır; bu eserden yeterince istifade edememesidir. Safahat'ın, İslam dünyasının problemlerini tespit ettiğine ve bunlara yönelik çözüm önerileri getirdiğine dair, öğrencilerde ve öğretmenlerde ciddi anlamda bir bilgi, farkındalık eksikliği söz konusudur. Bugün, Müslümanların dünya arenası içerisinde buldukları olumsuz durumlar, koşullar etraflıca değerlendirildiğinde zikredilen ifadelerin hakikati görülür. Dolayısıyla bu çalışmayla, Mehmet Akif Ersoy ve onun Safahat'ının öğrenciler ve öğretmenlerle buluşması sağlanmaya çalışılmıştır ve buna yönelik sonuçlar elde edilmiştir. Fakat şu bir hakikattir ki Akif'in ve Safahat'ın kıymeti bilim dünyasında bilinmektedir. Bu bağlamda, yaşadığı devri bütün gençlik ve derinliği ile Mehmet Akif kadar eserine geçirmiş olan bir başka şair yoktur. Safahat, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Türk halkını, aydınlarını ve büyük çalkantılar geçiren yurdumuzu bütün acıları, sevinçleri, umutları, düşkünlükleri ve eğilimleriyle anlatan manzum bir tarih, bir roman, bir destan



gibidir (Kabaklı 1977: 101). Safahat, ne manzum hikâyelerden oluşan bir kitap ne bir şiir mecmuası ne bir roman ne de başka türden bir eserdir. O, Safahat'tır. Yani türün özellikleri yalnız kendi içindedir ve orijinaldir; kendi kültürüne ve iklimine bağlı dürüst, mesuliyet duygusu yüksek ve son derece duyarlı ve samimi bir insanın arzu, istek, şikâyet, haykırış, keder, sevinç; ideal gibi zihni ve kalbi hâllerinin ifadesi edebî bir metindir (Ersoy 2007: 28). Ayrıca Safahat, İslam dünyasının bir Müslüman şair tarafından yapılmış en ağır tenkitlerini içerir (Okay 2005: 234). İslam coğrafyasının özellikle son üç dört asırlık panoraması Safahat'ta gizlidir: "Mehmet Akif, eserlerinde İslâm ülkelerinin, bilhassa Anadolu Müslümanlarının dertlerini 'bir mesele' olarak ele almış ve buna ilişkin çözüm arayışını sürdürmüş az sayıdaki İslamcı/toplumcu sanatkârlardan biridir." (Duymaz 2013: 490; Akt. Erol 2014: 109). Yakın dönem tarihimizi ve milletimizin geçirdiği medeniyet dönüşümünü daha iyi anlayabilmek için Akif'in yaşamındaki safhaların, sayfaların ve bir de Safahat'ının okunması gerekir. Çünkü Akif, Safahat'ta, Türk milletinin içinde bulunduğu olumsuz şartları yaratan unsurları tespit ederek bu olumsuz şartlara kendi düşünce ve ideolojisi doğrultusunda çözümler ortaya koymuştur (Oğur 2009: 229). Türk edebiyatında, içinde yaşadığı devri Mehmet Akif kadar bütün teferruatıyla gören ve gösteren başka bir şair yoktur. Safahat, belirli bir bakış açısından tasvir edilen bir manzum romana benzer: Sokak, ev, kulübe, saray, meyhane, cami, köy, şehir, fakir, zengin, dindar, dinsiz, cılız, pehlivan, korkak, kahraman, halk, yüksek tabaka, münevver, cahil, yerli, yabancı, Avrupa, Asya, ticaret, siyaset, harp, sulh, şehircilik, köycülük, mazi, hâlihazır, hayal, hakikat, hemen hemen her şey Akif'in duyuş ve görüş sahnesine girer. Ve o bunları yalnız şiirin değil, edebiyatın bütün ifade vasıtaları ile anlatır: Tasvirler yapar, portreler çizer, hikâyeler söyler, fıkralar anlatır, konuşmalara başvurur, vaaz verir. Komik, trajik, öğretici, hamasi, lirik, hakimane her edayı, her tonu kullanır. Bu suretle Akif, şiirin hududunu nesir kadar, edebiyat kadar genişletir; hatta edebiyatı da aşar, onu hayatın ta kendisi yapar (Kaplan 2003: 174). Dolayısıyla denilebilir ki Akif ve onun Safahat isimli eşsiz eseri, Müslüman Türk toplumu için bir değerler hazinesidir. Safahat'taki değerler; daha çok, aranan, istenen, beklenen değerler olarak mısralar, manzumeler, şiirler vasıtasıyla açık yahut örtük ileti şeklinde verilir. Çünkü Akif, ideal bir toplum yaratmak peşindedir; o, içinde yaşadığı dönemde ve öncesinde ortaya çıkan toplumsal yaşamdaki değersizlikleri kısacası hayat safhalarının, sayfalarının nasıl olması yahut olmaması gerektiğini Safahat'ta yer alan değerler, tematik motifler vasıtasıyla göstermek suretiyle büyük ideali "Asım'ın Nesli"ni ortaya çıkarmak istemiştir.

Safahat'ta yer alan değerleri ele almadan önce değer kavramı, değerler ve değer tasnifleri hakkında da kısaca bilgi vermek gerekir. Bu çalışmada, "üstün nitelik; üstün, yararlı nitelikleri olan kimse [ya da eser], kıymet" anlamlarıyla kullanılan "değer" kelimesinin çok farklı anlamları ihtiva ettiği söylenebilir: "Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı, kıymet, paha, valör; üstün nitelik, meziyet, kıymet; üstün, yararlı nitelikleri olan kimse; bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü vb." (TDK Güncel Türkçe Sözlük 2018). İlk defa, Znaniecki tarafından sosyal bilimlere kazandırılmış olan Latince kökenli "değer" sözcüğü "kıymetli olmak" veya "güçlü olmak" anlamlarına gelen "valere" kökünden türetilmiştir (Bilgin 1995: 83). Değerler denilince akıllara genellikle adalet, hoşgörü, alçakgönüllülük, saygı, sevgi vb. gelir fakat bunlarla sınırlı değildir. "Değer; toplumun geneli tarafından doğru ve güzel olarak kabul edilen davranışlar olarak

tanımlanabilir. Değerlerin aktarılması amacıyla gösterilen çabaları ise 'değerler eğitimi' olarak tanımlamak mümkündür." (Köç vd. 2020: 98). Değerler Eğitimi'nde temel amaç, değerlerin eğitim vasıtasıyla bireylere kazandırılmasıdır. Kantar'a göre (Akt. Güçlü 2015: 721) değerler eğitimi, aile ve okul eğitiminde değerlerin farkında, kişiliği gelişmiş, davranışları olgunlaşmış bireyler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Değer kelimesinin mahiyeti hakkında geçmişten bu yana ciddi tartışmalar yapılmıştır ve hâlen de yapılmaktadır. Çünkü değer kavramı felsefe için bir "değerlendirme" ve "değerler problemi"dir. İyi, güzel, faydalı, doğru gibi sorular değerlendirmenin nasıl olacağı problemini de ortaya çıkarır (Kuçuradi 1998: 8). Değerlerin bağlı oldukları kültürlerle göre hatta ait oldukları kültürlerin içerisinde dahi ayrılık gösterebildiklerine dair bilgiler mevcuttur. Farklı iki toplum aynı değere sahip olabilir fakat toplumların o değere verdikleri önem derecesi farklı olabilir. Mesela bir Eskimo toplumunda da karı-kocaya sadakat ve misafirperverlik gibi kültürel değerler mevcuttur fakat onlar için misafirperverlik sadakatten daha önemli bir değerdir ve sadakatten önce gelir. Böyle bir olay diğer toplumlar için kabul edilemez bir durum olabilir (Reboul 1995: 365-366; Akt. Yazıcı 2006: 505). Değerler hakkında günümüze kadar çeşitli tasnifler de yapılmıştır: Allport, Vernon ve Litzey (1960), Scheller (1966), Rokeach (1973), Şirin (1983), Güngör (1993), Ketenci (1997), Filiz (1998), Dilmaç (1999), Evin ve Kafadar (2004), Schwartz; Ryan ve Bohlin (1999), Kinnier&Kernes-Dautheribes (2000)... (Biçer 2013: 10-16). Bu sınıflandırmaların en çok bilinenleri ve kabul edilenleri ise Nelson, Rokeach, Spranger ve Schwartz'a ait olanlardır (Yazıcı 2006: 501). Bu makalenin konusu elbette ki bu tasnifleri ele almak değildir fakat şunu çok açık olarak belirtmek gerekir ki bu tasniflerde ölçüt alınan hususlar birbirlerinden farklıdır. Ayrıca, bilim dünyasının oluşturduğu bu tasniflerin muhtelif milletlerin eğitim programlarına yansımaları da farklı farklıdır (Biçer 2013: 15). İnsanlar; toplumsal kurallar, kendi gelenek ve görenekleri yoluyla iyiyi, kötüyü; doğruyu, yanlış ayırt edebilir kısacası kendi ahlak ilkeleri ve algılamaları doğrultusunda bir "ölçü" edinebilirler (Beil 2003: 114). Yani, her toplumun kendine mahsus değerleri vardır, birininki diğerinkine benzemeyebilir ve ayrıca toplumların düzenlerini bu değerler kontrol altında tutar. Dolayısıyla değer tasnifleri değerlendirilirken biri diğerinden üstündür yahut biri diğerinden daha doğrudur vb. ifadeler kullanmak bilimsel bir bakış açısı değildir. Her tasnif, her değer belirleme çalışması, nesnel olma iddiası taşısa da öznel, yani özne merkezlidir. Yalnız, şu hususu da belirtmek gerekir ki değerlerin oluşumunun ve bireylere, toplumlara kazandırılmasının "Fitrat Kanunu"na kısacası yaradılışa (mizaca) uygun olması gerekir (Yaman 2012: 17-19). Değerler, her ne kadar toplumlara göre farklılık gösterse de millî ve evrensel değerlerin var olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla herhangi bir eser değerleri, motifleri bağlamında incelenirken eserin nesnel bir tematik tasnifinin yapılması da mümkün değildir. Çünkü bütün tasnifler özne merkezlidir. Bu noktada, Mehmet Akif Ersoy'un eşsiz eseri Safahat hakkında çeşitli değer belirleme çalışmaları, Safahat'taki değerlere yönelik tematik tasnifler yapıldığı ve bu tasniflerin hemen hemen hepsinin birbirlerinden farklı oldukları da dikkate alınmalıdır. Bu minvalde, Safahat'ta yer alan motifleri, değerleri ele alan çalışmalardan bahsetmeden önce bu çalışmanın amacından da kısaca bahsetmek gerekir. Hayat, safhalardan yani çeşitli merhalelerden oluşan bir yoldur. Her insanın yolu ise birbirinden farklıdır. Önemli olan yolculukların olabildiğince problemsiz tamamlanmasıdır. Safahat, işte bu yolculukta Müslüman yolcular başta olmak üzere tüm yolcular için önemli bir rehberdir. İslam dünyasının temel kılavuzlarından biridir. Bu çalışma,

Safahat'ta, yeni değerlerin olup olmadığını tespit etmek suretiyle Safahat'ın değerlerini, motiflerini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Ayrıca, bu çalışmayla Safahat'ın değerleri bağlamındaki eğitimsel değeri de belirlenmek istenmektedir. Safahat, Türk milleti ve İslam ümmeti bağlamında düşünüldüğünde, değerler eğitimi bakımından oldukça zengin bir kaynaktır. Bugüne kadar Safahat ile ilgili yapılmış herhangi bir çalışmanın tematik değer tasnifinin Safahat'ta yer alan değerleri tek başına, bir bütün olarak ayrıntılı bir şekilde ele aldığı söylenemez. İşte, bu çalışmada, Safahat'ta yer alan motifler, değerler özgün bir bakış açısıyla tekrar ele alınmış ve yeni bir tematik değer tasnifi yapılmıştır. Bu tasnif, Safahat'ı mısra mısra incelemek suretiyle Safahat'ta yer alan bütün değerleri belirlemeye yönelik bir sınıflandırmadır. Ayrıca, bu çalışmayla öğrenciler ve öğretmenlerin, Safahat'ta yer alan ve Müslümanların asırlardır karşı karşıya kaldıkları problemlerin çözümünde önemli olabilecek "çalışkan olmak, ümitli olmak ve azimli, gayretli olmak" gibi değerlerin farkında olup olmadıkları da tespit edilmek istenmiştir. Bu doğrultuda, ön test ve akabinde yapılan mini konferanslar sonrasındaki son testler vasıtasıyla elde edilen verilerden hareketle Safahat'ın Müslüman âlemi için ne kadar kıymetli bir eser olduğuna yönelik öğrencilerde ve onları yetiştirecek öğretmenlerde bir farkındalık oluşturulmak istenmiştir. Çalışmanın yöntemine geçmeden önce, Safahat'ta yer alan değerler üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalardan genel hatlarıyla bahsetmek gerekir.

Öncelikle şu hususu çok net olarak belirtmek gerekir ki literatür incelendiğinde, bu çalışmada ayrıntılı olarak tespit edilen yeni değerler, Safahat ile ilgili olarak bugüne kadar yapılan hiçbir çalışmada (tez, makale, bildiri vd.) tematik değer, motif belirlemeye yönelik bir usulle ve ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Bu çalışmanın farkı ve önemi, Safahat ile ilgili tematik motif, değer belirlemesi yapan çalışmalarda tespit edilemeyen yeni değerler başta olmak üzere Safahat'ın bütün değerlerini, motiflerini tespit etmeye yönelik müstakil ve teferruatlı bir araştırma olmasıdır. Ayrıca, bu makale, Safahat'ta hangi değerlerin, ne kadar yer aldığını usulen tespit etmesi, belirtmesi bakımından da dikkate değerdir. Literatürde yer alan çalışmaların büyük bir kısmı ise Safahat'taki motifleri, değerleri belirlemeye yönelik ayrıntılı birer değer belirleme çalışması değildir.

Literatür taraması kapsamında TÜBİTAK Ulakbim, Türkiye Bibliyografyası, Türkiye Makaleler Bibliyografyası, YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanları incelenmiştir. YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında "Safahat" anahtar kelimesi ile ilgili 18 yüksek lisans, doktora tezi incelenmiştir. Bu kapsamda, YÖK veri tabanında, Safahat'taki değerlerle ilgili doğrudan araştırma yapan 5 yüksek lisans çalışması tespit edilmiştir. Bunların dışında, "Safahat'ta Ahlâkî Unsurlar" başlıklı bir yüksek lisans çalışması daha vardır. Fakat bu çalışmada, sadece Safahat'ta yer alan ahlaki unsurlar ele alınmıştır (Öksüz 1999: 1). Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse bu çalışmada Safahat, sadece ahlak felsefesi açısından irdelenmiştir (Öksüz 1999: 270). Bu ahlaki unsurlar; kişisel ahlak, aile ahlakı ve sosyal ahlak başlıkları altında incelenmiştir. Kişisel ahlak başlığı altında adalet, ahde vefa, çalışmak, doğruluk, şefkat ve merhamet, edep ve hayâ; sosyal ahlak başlığı altında ise yardımlaşma, marifet ve ilim, Hakk'a riayet etme, vatan sevgisi, birlik ve beraberlik ele alınmıştır. "Mehmet Akif Ersoy'un *Safahat* İsimli Eserinin Türkçe Eğitimi ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi" (Moğul 2012). Bu çalışmada ise Safahat, Türkçe eğitimi ve değerler eğitimi açısından incelenmiştir (Moğul 2012: 7). Çalışmada, değerlerin belirlenmesinde Millî Eğitim Bakanlığının Türkçe Öğretim Programı'nda yer alan adil olma, aile birliğine önem

verme, bağımsızlık, barış, bilimsellik, çalışkanlık, duyarlılık, dayanışma, dürüstlük, estetik, hoşgörü, misafirperverlik, özgürlük, sağlıklı olmaya önem verme, saygı, sevgi, sorumluluk, temizlik, vatanseverlik ve yardımseverlik değerleri temel alınmıştır ve bunların dışında yeni değerler tespit edilmemiştir (Moğul 2012: 29). "Değerler Eğitimi Açısından Mehmet Akif Ersoy'a Ait 'Safahat' Adlı Eserin İncelenmesi" (Biçer 2013). Bu çalışmada da Safahat'taki değerler incelenmiş, değerlerle ilgili bireysel yorumlamalar yapılmıştır ve toplamda 20 değer tespit edilmiştir. "Safahat'ta Değerler Eğitimi Unsurları" (Emer 2014). Bu çalışma, Safahat'taki motifleri, değerleri belirlemeye yönelik yapılmış özgün bir çalışmadır. Çalışmada, değerlerle ilgili bireysel yorumlamalar yapılmıştır. Fakat bu tez çalışmasında da bilim dünyasının oluşturduğu tasniflerde yer alan ve Türkiye'nin öğretim programlarına yansıyan (Biçer 2013: 15) bazı değerlere yer verilmemiştir. Mesela; "barış, bilimsellik, görgü" gibi. Fakat Emer'in çalışmasında, Safahat ile ilgili değerleri belirlemeye yönelik olarak yapılan çalışmalarda yer almayan bazı değerlere yer verildiğini de belirtmek gerekir. Mesela "adamlık, sadakat, idealizm, hikmet" gibi. Tabii, "adamlık" gibi değerlerin öznel motifler, değerler olduğunu da belirtmek gerekir. "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi" (Küçükkaya 2014). Bu araştırmada ise Mehmet Akif'in Safahat'ta işlediği değerler, ilköğretim II. kademe 6. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında geçen değerler ile karşılaştırılmış, yorumlamalar yapılmak suretiyle sonuçlara varılmaya çalışılmıştır (Küçükkaya 2014: 8). Bu tez çalışmasında, sosyal bilgiler 6. sınıf ders kitabında yer alan değerler ile Safahat'ta yer alan değerlerin ilişki düzeyi üzerinde durulmuştur (Küçükkaya 2014: 67). Safahat'ta toplamda 28 değer yer aldığı, çalışmanın "İçindekiler" kısmında belirtilmiş fakat ilerleyen bölümlerde 25 değer tespit edilmiştir. "Dayanışma, eşitlik ve hoşgörü" değerlerinin Safahat'ta yer almadığı belirtilmiştir (Küçükkaya 2014: 71). "Ortaokul Sosyal Bilgiler Eğitiminde Safahat'ın Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi" (Yılmaz 2017). Bu tez çalışmasında Safahat, sosyal bilgiler eğitimi ve değerler eğitimi açısından incelenmiştir (Yılmaz 2017: 7). Safahat, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığının sosyal bilgiler dersi için hazırlamış olduğu 18 değer bağlamında incelenmiş ve bireysel yorumlamalar yapılmıştır (Yılmaz 2017: 44).

Çalışma kapsamında bu tezlerden elbette ki yararlanılmıştır fakat tezlerden iki tanesinin (Moğul 2012 ve Biçer 2013) -hatta Yılmaz (2017) da buna dâhil edilebilir- neredeyse aynı değerleri ele aldıkları, Safahat'ta yeni değerler tespit etmedikleri gözlemlenmiştir. A. M. Emer'in yaptığı tez çalışmasında (Emer 2014) diğerlerine göre daha fazla değer ve yeni değerler ele alınmıştır. Zikredilen tez çalışmalarında tespit edilen değerlerin sayıları bulgular kısmında verilmiştir. Safahat'taki değerleri, motifleri belirlemeye yönelik münhasıran yapılmış bu tezler dışında makale, tebliğ olarak hazırlanıp Safahat'taki tematik değerlerden, motiflerden kısmen, sınırlı sayıdaki örneklerle bahseden çalışmalar da vardır: (Yeniterzi 1997), (Çetin 2006), (Işık 2008), (İmamoğlu 2009), (Cuma 2009), (Ercilasun 2009), (Ogur 2009), (Çetişli 2009), (Akpınar 2009), (Bolay 2009), (Fırat 2015), (Köç vd. 2020). Bu çalışmalardan İhsan Işık'ın kaleme aldığı metinde, Mehmet Akif'in şiirlerinde yer alan temalar iman, peygamber sevgisi, medeniyet, aydınlar vd. olarak ele alınmıştır (Işık 2008). Işık'ın çalışmasında yer alan Akif ile ilgili şu tespitler Safahat'ta yer alan tematik değerlerden ismen de olsa bahsedilmesi bakımından önemlidir: "Âkif'in gezip gördüğü İslâm dünyasında gözlemlerinin elde ettiği sonuçlar dört maddede özetlenebilir:

Tembellik, ümitsizlik, bilgisizlik ve bilinçsizlik, ırkçılık ve bölücülüktür." (Işık 2008: 136-139). Yine, Safahat'ta yer alan değerlerden bahseden bir çalışma da Ogur'un bildirisidir: "Akif, Safahat'ın bütününde olduğu gibi, Asım'da doğruluk, vatanperverlik, ümit, azim, ilim sahibi olma gibi değerleri yüceltmış; riyakârlık, dalkavukluk, tembellik, zulüm, ahlaksızlık gibi tutum ve davranışları da eleştirmiştir." (Ogur 2009: 230). "Safahat'ta dürüstlük, cömertlik, ilim sahibi olmak, çalışmak, azim, ümit gibi kavramların en fazla yer alması, Mehmet Akif'in birey ve toplumun eğitilmesine verdiği öneme işaret etmektedir." (Ogur 2009: 237). Akpınar'ın (2009) kaleme aldığı bildiride ise Safahat'ta cehaletin, tembelliğin, çalışmamanın, yanlış tevekkül anlayışının vd.nin ahlaki çöküntüye yol açtığı ile ilgili tespitler ve değerlendirmeler söz konusudur. Bu tespitler ve değerlendirmeler, Safahat'tan alınan mısralarla örneklenmiştir. Süleyman Hayri Bolay'ın kaleme aldığı bildiri (Bolay 2009) ise "tembelliğe karşı (çalışkan) olmak" değerini, motifini merkeze alan insan ve evren arasında çalışmak bağlamında benzerlikler kurmak suretiyle Safahat'ta yer alan bazı mısraları şerh etmeye yönelik tafsilatlı bir çalışmadır. Zikredilen tebliğde, çalışmak motifi ile ilgili olarak Safahat'tan alınan bazı mısralar üzerinden açıklamalar, değerlendirmeler, yorumlamalar yapılmıştır. Son olarak Ahmet Köç vd.nin (2020) bir kongrede sunulan bildiriden hareketle hazırladıkları "Sosyal Bilgiler Eğitiminde Değerler Eğitimi Açısından Mehmet Akif ve Safahat" isimli makalede de Safahat'ta yer alan değerler 9 tema altında; adalet, sorumluluk, bilimsellik, estetik, vatanseverlik, çalışkanlık, yardımlaşma, aile sevgisi, duyarlılık ve yardımseverlik olmak üzere verilmiş; Safahat'tan seçilmiş sınırlı sayıda örneklerle yorumlamalar yapılmıştır.

## YÖNTEM

Çalışmada kullanılan yöntem, nitel araştırma modellerinden durum çalışması modelidir. Nitel araştırma; görüşme ve doküman analizi gibi çeşitli veri toplama teknikleriyle incelenen bir durumu ortaya koymayı amaçlar (Yıldırım ve Şimşek 2013). Durum araştırması ise ortam içerisindeki bir durumun araştırılmasına dayanır. Durum araştırması, çoklu bilgi kaynakları aracılığıyla derinlemesine bilgi toplanan, bir durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koymayı amaçlayan nitel bir yaklaşımdır (Creswell 2017). Çalışmada, Yakup Çelik tarafından 2007 yılında hazırlanan, Akçağ Yayınları tarafından basılan eser esas alınmış ve Safahat'ta yer alan değerler doküman (kaynak) incelemesi yöntemi ile ayrıntılı olarak incelenmiştir. Nitel araştırma desenlerinden doküman incelemesi yöntemiyle incelenen Safahat'ta tespit edilen tematik değerlerin, verilerin yöntemli bir biçimde sayısal olarak ifade edilmesi suretiyle istatistik yönteminden yararlanılmıştır. İstatistik yöntemi, "Bir sonuç çıkarmak için verileri yöntemli bir biçimde toplayıp sayı olarak belirtme işidir." (Mutluoğlu vd. 2018: 50). Doküman analizi ise kitap, makale vb. yazılı metinlerin incelenmesini esas alan bir nitel araştırma desendir (Yıldırım ve Şimşek 2013). Safahat'tan elde edilen verilerin analiz edilmesinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz, verilerin temalara göre analizidir ve içerik analizine nazaran daha yüzeysel bir usuldür (Yıldırım ve Şimşek 2013). Safahat incelenirken bir değer; tek bir kelimedede, tek bir mısradada ya da anlam itibarıyla birden fazla mısradada yer alması dikkate alınarak şöyle bir metot uygulanmıştır: Önce değer ismi verilmiş, sonra bu değer Safahat'ta kaçınıcı sayfada ve kaçınıcı mısra(lar)da yahut mısra aralığında yer aldığı gösterilmiştir. Mesela; Adaletli Olmak (Hakk'ı Savunmak): 110/4; 125/3, 5, 23, 25; 203/22-23; 239/2-4.



Ayrıca, makale sayfa sınırlaması hasebiyle tematik değerlerden ilk tespit edileni metin içerisinde diğerleri ise dipnot kısmında verilmiştir. Fakat şu hususu çok net olarak belirtmek gerekir ki bu çalışmanın amacı ayrıntılı bir motif, değer belirlemesi yapmaktır; içerik analizi değildir. Dolayısıyla, çalışmada öznel değerlendirmelere, yorumlara çok fazla yer verilmemiş yani içerik analizi yapılmamıştır. Sadece, yeni tespit edilen değerlerle ilgili kısa açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca, bazı tematik değerler, tek bir başlık altında birleştirilebilirdi. Mesela "zulme karşı olmak" aslında "adalet" değerini de ifade etmektedir. Fakat Safahat üzerinde ayrıntılı bir değer belirleme çalışması yapmak adına böyle bir usul takip edilmemiştir.

Çalışmada, tematik değerlerin belirlenmesinde muhtelif metinlerde ele alınan farklı tasnifler dikkate alınmak suretiyle; "Yaşamaya değer, yaşamı değerli kılan her şey bir değerdir. Toplumun, insanlığın duygu ve düşünce dünyasına değen, dokunan yani insanlığı etkileyen eserler, insanlar da birer değerdir." bakış açısı hâkim kılınmıştır. Bu bakış açısı doğrultusunda Safahat'ta yer alan tematik değerler ve Safahat'ın değeri ile ilgili çıkarımlarda bulunulmuştur. Literatürü ihmal etmemek kaydıyla Safahat'ta yer alan ve Mehmet Akif'in eseri yazış amacına da uygun, makul görülen değerler yeni değerler olarak belirlenmiştir. Esasında, Mehmet Akif de din, bilim, felsefe, sanat ve ahlakın değerlerle ilişkili olduğunu ifade ederek değerlerin bir tabiat varlığı olmadığını ifade eder (Köç vd. 2020: 103).

Araştırmada, anket tekniğiyle veri toplanırken evren değil; örneklem kullanılmıştır. Örneklem, "Anket, görüşme gibi gözlem araçlarının toplumun tümüne [evrene] değil, belirlenmiş bir grup üzerine uygulanması ve sonuçlarının toplumun geneline uyarlanması yöntemidir." (Mutluoğlu vd. 2018: 50). Örneklem olarak, araştırmanın yapıldığı Afyonkarahisar'ın İscehisar ilçesindeki 5 farklı türdeki lise (Baddal Aygün Anadolu Lisesi, Mehmet Çakmak Anadolu Lisesi, Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Faruk Öksüz Anadolu İmam Hatip Lisesi, Hacı Süleyman Selek Çok Programlı Anadolu Lisesi) esas alınmıştır. Yani örneklem, İscehisar ilçesindeki lise öğrencileri ve öğretmenleridir. İlçede (İscehisar) yer alan liselerdeki öğrencilerin ve öğretmenlerin, Safahat'ta yer alan değerler ile ilgili farkındalığı ölçülebilir mi hipotezi doğrultusunda ön testi ve son testi olan, nicel yöntemine uygun bir anket hazırlanmıştır.<sup>2</sup> Anket soruları açık-kapalı uçlu sorulardan ve de tutum, inanç, kanaat ve bilgi sorularından oluşturulmuştur.<sup>3</sup> Daha sonra, 6'sı Türk dili ve edebiyatı öğretmeni olmak üzere 33 öğretmene ve 9, 10, 11 ve 12. sınıf öğrencilerinden oluşan 687 öğrenciye toplamda ise 720 kişiye ön test ve son testi olan anket uygulaması yapılmıştır. Ön test ve son testler arasında, bütün okullarda, farklı zaman dilimlerinde Safahat'taki değerlere yönelik bilgilendirici konferanslar verilmiştir. Çalışma kapsamında hazırlanan anket çalışması ve okullarda verilen konferanslar, Okul Müdürlükleri ve İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü izni ile yapılmıştır, uygulanmıştır. Bilinmektedir ki anket, "Sistemik bir veri toplama yöntemidir. Veriler, önceden belirlenmiş kişilere yine önceden belirlenmiş soruların sorulmasıyla elde edilir." (Mutluoğlu vd. 2018: 49). Anket aracılığıyla elde edilen veriler, nicel yöntemine uygun olarak tablolarda sayılarla, yüzdelik oranlarla istatistikî

<sup>2</sup> Anket hazırlanırken şu eserden faydalanılmıştır: Recai Oğur ve Ömer Faruk Tekbaş. "Anket Nasıl Hazırlanır?". *STED* 12. C. 12. S. 9 (2003). 336-340.

<sup>3</sup> Hazırlanan anket ve soruları, Baddal Aygün Anadolu Lisesi rehber öğretmeni Hatice TAŞPINAR tarafından da incelenmiş ve uygun görülmüştür.

olarak ifade edilmiştir. Ayrıca, anket soruları soru bazında değerlendirilmiştir. Safahat'tan ve anket çalışmasından elde edilen bulgular ise çalışmanın bulgular bölümünde tablo ve grafikler hâlinde verilmiş ve sonuçlar kısmında yorumlanmıştır. Bundan başka, anket çalışması kapsamında belirlenen her bir örneklemin ön test ve son test puanları, SPSS programında bağımlı örneklem T-test analizine tabi tutulmuştur.

Safahat'ta yer alan tematik değerleri ayrıntılı olarak belirleme ve belirlenen bu değerlerden hareketle Safahat'ın Türk, İslam dünyasındaki değerini ortaya koymaya çalışmak suretiyle öğrencilerin ve öğretmenlerin, Safahat'ta yer alan değerler ile ilgili farkındalığını sağlayabilmek bu araştırmanın temel amacıdır. Yapılan anket, konferans çalışmalarının bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Hatta, araştırmaya öğretmenlerin dâhil edilmesini de yine bu minvalde ifade etmek gerekir. Çünkü çok net olarak söylenebilir ki tüm dünyada değerler eğitiminin önemi dünyada giderek artmaktadır:

"Dünyada yaşanan toplumsal olaylar ülkemizi demografik ve kültürel alanda, insanların yaşam biçimlerinde, eğitim anlayışlarında ve daha birçok alanda etkilemektedir. Bu etkileme değişim ve gelişmeyi beraberinde getirmiştir. Yaşanılan değişim ve gelişmeleri eğitim sistemine ve programına aktarmak bir gereklilik h[â]line dönüşmüştür. Bundan dolayı Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2004 yılında tüm ilköğretim programlarını içine alacak şekilde yapılandırmacı öğrenme anlayışı çerçevesinde bir program geliştirmiştir. 2005 yılında bu programı uygulamaya başlamıştır. Yeni program ile birlikte bireyleri sadece akademik olarak geliştirici ve destekleyici uygulamalara değil, aynı zamanda onları sosyal yönden de destekleyici uygulama ve etkinliklere yer verilmesine özen gösterilmiştir. Bu gelişmeler sonucunda değerler eğitime yönelik bakış açılarında da değişim meydana gelmiştir. 2004 yılında yeniden yapılandırılan öğretim programına değerler de dâhil edilmiştir." (Yılmaz 2013: 674; Akt. Yılmaz 2017: 23).

Ayrıca, temel değerlerin kazandırılması amacı, *Türk Millî Eğitim Temel Kanunu* ve öğretim programlarının amaçları incelendiğinde çok net olarak görülür. Temel Kanun'un başlangıcında millî eğitimin amaçları sayılırken *ahlaki, manevi değerleri benimseyen, beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere sahip kişiler yetiştirmekten* bahsedilmektedir (Ekşi 2003: 80; Akt. Yazıcı 2006: 500-501). Eğitim sistemi sadece akademik açıdan belirlenmiş bazı bilgi, beceri ve davranışları kazandıran bir yapı değildir. Değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmek de eğitimin temel amacıdır. Eğitim, yeni nesillerin değerlerini, alışkanlıklarını ve davranışlarını etkileyebilmelidir. Bu bağlamda lise seviyesindeki derslerin öğretim programlarında yer alan "kök değerler" de şunlardır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik (MEB 2018: 6). Okulların iki amacından bir tanesi de temel değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmektir: "Temel insani değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmek; aile, toplum ve okulun başlıca görevleri arasındadır. Bu bakış açısından hareketle okulların temel iki amacından bahsetmek yanlış olmaz. Bunlar: 1- Akademik açıdan başarılı, 2- Temel değerleri benimsemiş bireylerin yetiştirilmesidir." (Ekşi, 2003: 79; Akt. Yazıcı 2006: 506).

İşte, bu çalışmada, öğrencilerle birlikte öğretmenlerin de veri toplama unsurlarından bir tanesi olarak değerlendirilmesinin sebebi, değerlerin metodolojik ve bilinçli bir biçimde öğretilmesi gerektiği hakikatidir (Bishop 1993: 13; Akt. Yazıcı 2006: 508). Bu kapsamda öğretmenler, konularından dolayı, öğrencilerinin değer eğitimleri ile ilgili olumlu kararlar verebilmeleri için onlara yardım etmede elverişli bir duruma sahiptirler. Fakat öğretmenin, kendisinde öğretim faaliyetlerinde uygulanması istenilen değerler yoksa ya da bu değerlerin öğrencilere nasıl kazandırılacağını öğretmen bilmiyorsa değerler eğitimi alanında öğrencilere iyi bir model değil tam aksine öğrencilerde bulunan mevcut değerlerin bile körelmesine ve hatta ortadan kalkmasına sebep olabilecek kötü bir model olabilir (Suh&Traiger 1999: 1; Akt. Yazıcı 2006: 508). Dolayısıyla, Müslüman Türk dünyasının dertlerine çözümler getirmesi hasebiyle önemli bir rol modeli olan Mehmet Akif Ersoy ve onun şaheseri Safahat'ın değer(ler)i, tematik motifleri üzerine yapılan bu çalışmada, farkındalık oluşturabilmek amacıyla sadece öğrenciler değil öğretmenler de örnekleme dâhil edilmişlerdir.

### **Bulgular**

Bulgular iki başlık altında ele alınmıştır:

#### **1. Safahat'ın İncelenmesi Sonucunda Elde Edilen Değerler:**

Öncelikle şu hususu çok net olarak tekrar belirtmek gerekir ki Akif, Safahat'ta bazı değerleri doğrudan bazılarını ise dolaylı olarak ifade etmiştir. Yani, yapılmasını istediği hareketi, hissedilmesini istediği duyguyu bazen doğrudan vermiş; zaman zaman ise bu hareketin, duygunun aksini anlatmak suretiyle farkındalık yaratmak istediği tematik değeri ima etmiştir. Mesela; çocuklara yönelik olarak asabiyet, öfke, azarlama, paylama yapan bir tip üzerinden güler yüzlülüğü anlatmak, hissettirmek istemiştir (Ersoy 2007: 139).

Yapılan ayrıntılı incelemeler neticesinde, Safahat'ta 41 farklı tematik değer tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Tespit edilen bu değerler alfabetik olarak verilmiştir. Araştırmada, değerleri ifade eden kelimelerden bazılarının eş anlamlılarına yay araç içerisinde yer verilmiştir. Değerlerin yer aldığı sayfa ve mısra(lar)dan ilk tespit edileni metin içerisinde verilmiş diğerleri ise dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca bazı değer başlıkları altında zaman zaman aynı örnekler, mısralar da kullanılmıştır. Mesela; cehalete karşı bilgili (âlim) olmak ve "tembelliğe (atalete) karşı çalışkan olmak" değerleri esasında anlam itibarıyla birbirlerine yakın değerlerdir dolayısıyla "Allah'tan utanmak da olur ilm ile... Heyhat?" (Ersoy 2007: 237) mısraı her iki motif için de değerlendirilmiştir. Safahat'ta ayrıntılı olarak tespit edilen tematik değerler, motifler şunlardır:

**1.1 Adaletli Olmak (Hakk'ı Savunma):** 40 farklı yerde tespit edilmiştir: 110/4,<sup>5</sup>

**1.2 Alçakgönüllülük:** 9 farklı yerde tespit edilmiştir: 43/4,<sup>6</sup>

**1.3 Azimli, Gayretli Olmak:** 69 farklı yerde tespit edilmiştir: 30/4,<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Değerler tespit edilirken şu kaynaktan da yararlanılmıştır: Erişim Adresi: <https://degerler.org/>, Erişim Tarihi: 10.10.2018.

<sup>5</sup> 111/22, 125/3, 5, 23, 25; 127/23, 129/19-20, 140/22, 141/19, 203/22-23, 222/6, 223/14, 239/2-4, 329/9, 334/12, 403/21, 25; 406/12, 408/29-30, 410/3, 413/8, 414/9, 17; 435/3-4, 9, 11, 15, 18, 22-23, 25, 27; 436/7, 447/30-31, 455/2-4, 459/3, 477/7, 494/12, 27; 513/20.

<sup>6</sup> 87/11, 122/23, 126/9, 21; 137/10, 277/22, 528/9, 529/20.

- 1.4 Bağımsızlık (İstiklal):** 7 farklı yerde tespit edilmiştir: 205/26,<sup>8</sup>
- 1.5 Barış:** 1 yerde tespit edilmiştir: 444/2.
- 1.6 Birlik ve Beraberlik:** 52 farklı yerde tespit edilmiştir: 183/27,<sup>9</sup>
- 1.7 Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeleri Takip Etme (Bilimsellik):** 26 farklı yerde tespit edilmiştir: 103/20,<sup>10</sup>
- 1.8 Cehalete Karşı Bilgili (Âlim) Olmak:** 58 farklı yerde tespit edilmiştir: 93/9,<sup>11</sup>
- 1.9 Cesaretlilik, Yiğitlik:** 26 farklı yerde tespit edilmiştir: 143/11,<sup>12</sup>
- 1.10 Cömertlik:** 13 farklı yerde tespit edilmiştir: 87/19,<sup>13</sup>
- 1.11 Dini Doğru Anlamak, Hurafeye Karşı Olmak:** 45 farklı yerde tespit edilmiştir: 96/1,<sup>14</sup>
- 1.12 Doğruluk, Dürüstlük:** 58 farklı yerde tespit edilmiştir: 40/5,<sup>15</sup>
- 1.13 Edep:** 3 farklı yerde tespit edilmiştir: 42/15,<sup>16</sup>
- 1.14 Emek:** 6 farklı yerde tespit edilmiştir: 403/27,<sup>17</sup>
- 1.15 Empati:** 8 farklı yerde tespit edilmiştir: 79/14,<sup>18</sup>
- 1.16 Eşitlik:** 1 yerde tespit edilmiştir: 230/8-9.
- 1.17 Fedakârlık:** 1 yerde tespit edilmiştir: 293/8.
- 1.18 Görgü:** 1 yerde tespit edilmiştir: 151/1.
- 1.19 Güler Yüzlülük:** 2 farklı yerde tespit edilmiştir: 138/22,<sup>19</sup>
- 1.20 Güven:** 5 farklı yerde tespit edilmiştir: 43/21,<sup>20</sup>

<sup>7</sup> 40/4, 50/2, 58/22, 23; 59/2, 11, 15; 64/9, 71/14, 95/17, 96/4-18, 103/4, 126/8, 130/24, 142/5, 18; 172/2, 23; 186/23, 188/8-16, 195/16, 197/9-10, 198/8, 22; 205/14, 209/19-20, 213/7, 222/15, 226/14, 232/1-27, 233/3, 6, 14, 25; 236/3, 237/5-6, 267/28, 271/14, 285/16-24, 286/1-3, 8; 294/13, 321/2, 327/14, 16; 342/23, 360/1-4, 361/20, 368/4, 7; 407/22, 424/2, 10; 425/12, 426/1, 443/20, 456/29, 463/16, 464/2, 476/18, 479/20, 480/13, 481/18, 483/17, 516/23, 540/17, 541/1, 543/4.

<sup>8</sup> 208/16-17, 230/20-23, 335/24, 414/10-11, 472/13, 473/13.

<sup>9</sup> 186/7, 19; 197/8, 206/3-29, 207/1-30, 215/13-14, 217/8, 229/13, 230/5-19, 238/16, 239/2-4, 241/24, 260/32, 261/9-15, 294/13, 297/4-8, 299/2, 26; 300/1-12, 301/7, 311/11-18, 324/11-16, 329/15, 330/11, 331/1-2, 352/12, 353/11, 357/14, 15, 20, 26; 358/20-24, 365/24, 367/6, 12-16; 414/5, 456/21-22, 457/1, 469/6, 471/1-10, 472/15, 21; 475/1-2, 477/1-6, 479/3, 481/15, 482/1, 484/16-25, 500/3, 513/12, 515/13.

<sup>10</sup> 189/9, 191/9, 194/15, 195/1-4, 198/25, 207/12-13, 211/16-29, 212/13-16, 22-23, 215/17-28, 216/1-5, 236/11-20, 237/1-4, 259/1, 276/7-18, 290/10, 291/10, 291/21-22, 296/6-7, 305/10-13, 460/25, 461/26-28, 462/25-29, 481/25, 511/23.

<sup>11</sup> 149/13, 151/1, 155/6-15, 156/17-21, 172/12-15, 187/23, 195/1-4, 197/21, 204/17, 212/10, 215/26, 216/1, 236/2, 237/20, 241/19, 24; 268/21, 271/6, 276/12, 284/8, 288/3, 290/16, 291/21-22, 296/2, 6-7, 10-14; 297/1, 331/5-6, 351/22, 378/9, 396/23, 397/1, 403/31, 404/26, 405/6, 408/16, 27; 409/3, 31; 410/20, 411/21, 417/21, 422/13-14, 17; 434/1, 28; 459/10, 461/6-13, 16, 22-23; 462/3, 25-29; 463/4-5, 9-10, 25-26; 481/8.

<sup>12</sup> 187/17, 199/7, 222/15, 330/1, 331/13, 376/4, 393/14, 399/14, 418/21, 421/16, 423/27, 424/28, 436/14, 447/10, 448/12, 450/4, 16; 455/27, 485/21, 524/8, 541/5, 12, 19; 542/5, 543/5.

<sup>13</sup> 92/16, 140/2, 167/7, 192/19, 208/2, 240/17, 344/11, 365/9, 375/3, 376/4, 385/25, 460/13.

<sup>14</sup> 153/16, 155/6-15, 189/27-28, 192/30, 193/1-8, 194/11-18, 23-29; 195/20-26, 196/1-23, 197/3-10, 23-26; 198/23, 207/6-11, 208/24-28, 209/1-6, 214/7-28, 215/1-5, 226/23-25, 237/15-20, 239/5-8, 14, 19-20; 240/16, 241/16-27, 261/2-3, 276/7, 277/14, 23; 278/20-31, 280/15-30, 281/1-27, 282/1-23, 286/1-18, 288/3-23, 289/8, 28-29, 30; 281/1-27, 282/1-23, 286/1-18, 288/3-23, 289/8, 28-29.

<sup>15</sup> 42/27, 47/19, 50/20, 21; 63/3, 96/5, 143/25, 149/29, 158/9, 12; 160/9, 164/8, 165/1, 168/11, 170/6, 172/4, 13; 181/3, 11; 183/8, 192/3, 14; 195/6, 197/9, 18; 200/9, 10; 203/27, 211/28, 214/7, 28; 216/9, 217/1, 221/6, 230/15, 235/13, 237/1, 13; 246/9, 23; 253/30, 255/16, 396/13, 399/26, 402/29, 403/1, 404/7, 405/1, 408/2, 8; 411/16, 450/11, 459/21, 509/11, 514/8, 517/1, 525/1.

<sup>16</sup> 438/9, 439/9.

<sup>17</sup> 426/15, 428/23, 431/5, 468/17, 454/7.

<sup>18</sup> 111/12, 166/18, 414/4, 451/5, 31; 454/13, 456/22.

<sup>19</sup> 139/8.

- 1.21 Hayâ (Utanma Duygusu, Hissi):** 32 farklı yerde tespit edilmiştir: 147/22,<sup>21</sup>
- 1.22 İbret Alma:** 18 farklı yerde tespit edilmiştir: 231/1,<sup>22</sup>
- 1.23 Kanaatkârlık:** 10 farklı yerde tespit edilmiştir: 143/11,<sup>23</sup>
- 1.24 Merhametli Olmak:** 60 farklı yerde tespit edilmiştir: 43/9,<sup>24</sup>
- 1.25 Misafirperverlik:** 1 yerde tespit edilmiştir: 151/6.
- 1.26 Özgürlük (Hürriyet):** 24 farklı yerde tespit edilmiştir: 42/9,<sup>25</sup>
- 1.27 Özgüven:** 4 farklı yerde tespit edilmiştir: 46/9,<sup>26</sup>
- 1.28 Sabır:** 7 farklı yerde tespit edilmiştir: 65/24,<sup>27</sup>
- 1.29 Samimiyet:** 11 farklı yerde tespit edilmiştir: 39/3,<sup>28</sup>
- 1.30 Saygı:** 30 farklı yerde tespit edilmiştir: 5/27,<sup>29</sup>
- 1.31 Sevgi:** 14 farklı yerde tespit edilmiştir: 129/10,<sup>30</sup>
- 1.32 Sorgulamak:** 10 farklı yerde tespit edilmiştir: 141/9,<sup>31</sup>
- 1.33 Sorumluluk (Mesuliyet):** 9 farklı yerde tespit edilmiştir: 125/1-10,<sup>32</sup>
- 1.34 Şan, Şeref:** 1 yerde tespit edilmiştir: 399/22.
- 1.35 Tembelleğe (Atalete) Karşı Çalışkan Olmak:** 77 farklı yerde tespit edilmiştir: 30/4,<sup>33</sup>
- 1.36 Umursamazlığa Karşı Umursamak:** 2 yerde tespit edilmiştir: 189/24,<sup>34</sup>
- 1.37 Ümitsizliğe Karşı Ümitli Olmak:** 90 farklı yerde tespit edilmiştir: 40/8,<sup>35</sup>

<sup>20</sup> 138/22, 285/14-25, 286/2, 8.

<sup>21</sup> 189/14, 194/29, 226/11-20, 239/24, 240/7-8, 277/21-26, 278/1-31, 279/1-14, 22, 27-28; 280/1-2, 284/6, 288/16, 291/3, 12; 298/25-26, 303/17-28, 304/3, 23; 323/23, 325/2, 15-16; 350/14, 420/29, 436/17, 438/9, 439/9, 442/5, 20; 454/7, 473/4.

<sup>22</sup> 236/4-10, 277/18, 279/8-12, 282/24-27, 283/1-30, 284/6, 7-23; 286/19-31, 287/1-25, 295/21, 297/30, 298/26, 302/4, 320/17, 463/16, 471/1-10, 508/1-4.

<sup>23</sup> 154/15, 22; 197/11, 215/20-21, 421/16, 436/14, 443/14, 447/10, 448/12.

<sup>24</sup> 44/22, 45/15, 47/10, 52/25-26, 70/8, 85/3, 89/10, 90/12, 105/4, 14; 91/24, 107/3, 110/5, 125/13, 129/2, 138/14, 141/14-19, 142/9, 152/5, 156/1-4, 162/17, 167/1-2, 176/8, 186/20, 190/16, 233/13, 242/1, 244/5-6, 285/21-23, 287/6, 312/2, 320/19, 20, 30; 334/13, 363/22, 369/16, 367/9, 369/16, 399/23, 414/14, 446/4, 448/21, 457/10, 473/8, 479/6, 484/14, 496/13, 499/4, 14; 508/7, 11, 13; 509/5, 512/18, 513/19, 532/1, 529/21, 22.

<sup>25</sup> 71/14, 119/5, 11; 120/9, 11; 153/25, 156/11, 15, 19-20; 191/3-4, 204/20, 205/26, 222/13, 297/26-27, 414/12, 415/18, 31; 417/26, 420/10-12, 471/19, 502/8, 537/9, 538/25.

<sup>26</sup> 138/22, 238/1-16, 361/4-26.

<sup>27</sup> 85/24, 86/16, 94/3, 205/18, 400/21, 452/9.

<sup>28</sup> 73/20, 142/10, 155/13, 163/27, 197/10, 199/8, 437/16, 473/16, 496/15, 501/13.

<sup>29</sup> 92/20, 114/10, 139/6, 7; 147/1, 3, 22; 148/12, 13; 158/13, 169/1, 196/24, 197/14, 198/28, 258/19, 281/20, 304/8, 306/28, 325/15, 408/27-29, 426/27, 431/7, 453/10, 473/6, 480/13, 488/18, 528/17, 22, 24.

<sup>30</sup> 133/13, 168/5, 172/17, 181/18, 183/21, 195/22, 197/14, 202/22, 444/2, 24; 502/16, 528/22-24, 544/2.

<sup>31</sup> 156/9-10, 17; 194/15, 198/10, 214/3-6, 215/1-5, 235/11-12, 256/1-29, 533/7.

<sup>32</sup> 156/1-4, 197/8, 239/8, 280/21, 23-30; 282/17, 285/14, 293/2-6.

<sup>33</sup> 47/6, 55/25, 59/20-26, 60/3-10, 69/8, 15; 96/5, 100/13-16, 103/3, 7; 143/23, 150/24, 171/13-19, 172/6-7, 22-23; 190/3, 192/2, 193/25, 198/29-30, 209/18, 216/27, 223/15-16, 233/14, 237/7-20, 245/18, 259/15, 265/4-5, 6-9, 15-16, 22; 266/2, 4, 6-7, 21-27; 268/9-16, 269/1-2, 7; 271/4-5, 271/17, 272/1-6, 20; 273/4-5, 6-7, 10-11, 23-24; 274/7-28, 275/1-24, 276/1-27, 277/1-16, 278/2-3, 10-20; 280/14-30, 282/6-9, 287/24-29, 290/8, 10-14; 292/7-8, 294/14, 303/1, 15; 321/9-10, 325/17-22, 327/17, 20; 329/13, 351/16, 408/17, 409/21, 425/3, 426/3-5, 10-14; 448/13, 449/7, 14; 462/26-27, 471/20, 473/19.

<sup>34</sup> 451/5-6.

<sup>35</sup> 45/16, 48/5, 52/6, 58/14, 64/9, 66/3, 72/10, 76/4, 10; 82/5, 22; 83/14, 15; 85/3, 16; 88/3, 26; 95/17, 96/11-18, 104/4, 105/15, 106/4, 22; 110/16, 111/7, 113/2, 7; 125/26, 29; 133/19, 171/6, 166/7, 177/7, 181/2, 195/25, 199/11, 200/21-22, 201/16-17, 223/13-16, 207/18, 19; 216/5, 224/5, 232/1-27, 233/5-6, 27; 239/23, 257/25, 274/17, 28; 288/21, 289/17, 302/20, 25-28; 314/3-4, 9; 319/7, 354/26, 357/26, 360/2-8, 361/26-28, 423/22-24, 424/15, 22; 425/18, 426/2, 431/23,



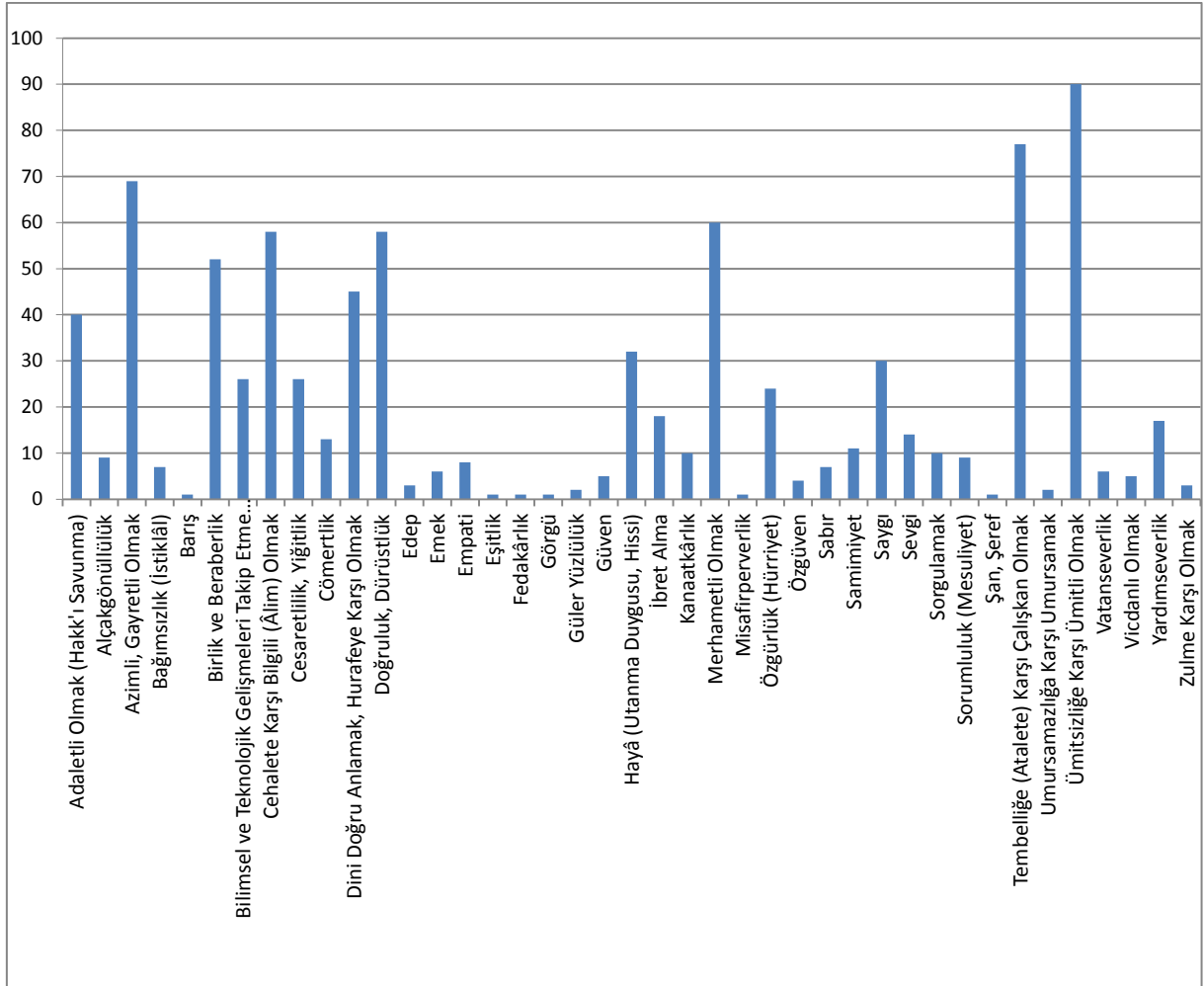
1.38 Vatansızlık: 6 farklı yerde tespit edilmiştir: 205/21-28,<sup>36</sup>

1.39 Vicdan: 5 farklı yerde tespit edilmiştir: 47/27,<sup>37</sup>

1.40 Yardımseverlik: 17 farklı yerde tespit edilmiştir: 79/14,<sup>38</sup>

1.41 Zulme Karşı Olmak: 3 farklı yerde tespit edilmiştir: 431/19,<sup>39</sup>

Bu değerler bir sütun grafiğinde gösterilebilir:



**Grafik 1** Safahat'taki Tematik Değerlerin ve Miktarlarının Sütun Grafiğinde Gösterimi

Grafik 1'den anlaşıldığı üzere, Safahat'ta en çok şu üç değer yer almaktadır:

1. Ümitsizliğe Karşı Ümitli Olmak (90)
2. Tembelliğe (Atalete) Karşı Çalışkan Olmak (77)
3. Azimli, Gayretli Olmak (69)

459/26, 469/20, 473/14, 478/1, 5, 16; 479/2-3, 11, 20, 22, 24; 483/18, 484/5, 10; 487/6-21, 488/16, 499/18, 500/5, 503/20, 508/11, 14; 153/20, 532/23-24, 539/16.

<sup>36</sup> 243/8, 297/11-12, 301/5-6, 440/3, 444/2.

<sup>37</sup> 128/3, 360/25, 361/14, 457/8.

<sup>38</sup> 83/12, 95/21, 125/1, 129/12, 19; 127/20, 21; 141/19, 156/1-4, 174/27, 191/9-10, 197/12, 239/8, 330/4, 337/6, 367/19.

<sup>39</sup> 473/2, 513/18.

Mehmet Akif Ersoy, Safahat'ta ümitli, çalışkan ve azimli olmak değerlerini ön plana çıkarmıştır. Safahat'ın omurgasını bu değerler oluşturmaktadır. Bu çalışma kapsamında elde edilen değerler toplamı ve Safahat'taki değerleri, motifleri belirlemeye yönelik yapılan 5 yüksek lisans tezinden her birinin değerler toplamı bir tabloda gösterilebilir:

**Tablo 1**

	(Moğul 2012)	(Biçer 2013)	(Emer 2014)	(Küçükkaya 2014)	(Yılmaz 2017)	(Proje 2018) <sup>40</sup>
<b>Değer Sayısı</b>	<b>18</b>	<b>20</b>	<b>36</b>	<b>25</b>	<b>18</b>	<b>41</b>

*Safahat'taki Değerleri İnceleyen Çalışmalardaki Değer, Motif Sayıları*

Tablo 1'e bakıldığında en fazla tematik değer bu çalışma kapsamında ortaya koyulduğu görülmektedir. Konuyla ilgili daha önceki çalışmalarda ayrıntılı olarak ele alınmayan bazı değerlerin bu çalışma kapsamında tespit edildiği söylenebilir. Yüksek lisans tezi olarak yapılan çalışmalarda, muhtelif makalelerde ve bildirimlerde görülmeyip bu çalışma kapsamında tafsilatlı bir şekilde tespit edilip ortaya koyulan yeni değerler ve bu değerlerin kısa yorumlamaları şu şekildedir:

**1. Zulme Karşı Olmak:** Akif için zulüm alçaklıktır (2007 431: 19). Onu, Hz. Peygamber'in doğumu ile birlikte artık "geberen" biri olarak tasavvur ve ifade eder (2007 513: 8).

**2. Cehalete Karşı Bilgili (Âlim) Olmak:** Akif, cahilliği, bazen doğrudan bazen de dolaylı bir şekilde eleştirir. Onun dili zaman zaman çok sivridir, hakarete varacak ifadeler kullanmaktan çekinmez çünkü Akif, dönemindeki problemlerden muzdarip bir şairdir: "Karı dövmüş, boşamış... 'Emr-i ilâhî' ne denir!/Bunların hepsi, emîn ol ki, cehâlettendir." (Ersoy 2007: 151).

**3. Cömertlik:** Akif, "cûd, kerim" kelimeleriyle de ifade ettiği "cömertlik" kavramını şiirlerinde çokça kullanır. Şu mısralarda neslinin çok "cömert" olduğunu ifade eder: "Dışı baştan başa bir nesl-i kerîmin yâdı;/İçi boydan boya milyonla şehîd ecsâdı." (Ersoy 2007: 208).

**4. Dini Doğru Anlamak, Hurafeye Karşı Olmak:** Akif'in şiirlerinde, dinin hükümlerini kendince, işine geldiği gibi yorumlamak suretiyle kadınlara istediğini yapan erkekler çokça eleştiriye muhatap kalır: "İşte meydanda kitap. Hem alırız, hem boşarız./-Dara geldin mi, şeriat! Sus ulan iz'ansız!/Ne zaman câmiye girdin? Hani tek bir hayrın?/Bir kızılbaşla senin var mıdır ayırın gayrın!" (Ersoy 2007: 153).

**5. Emek:** Akif, emek değerini önemser. Köylünün üzerinde medresenin emeği olduğunu şu sözde soru cümlesiyle ifade ettiği mısralar dikkate değerdir: "Hanginiz bir tutam ot verdi, bırak beslemeyi?/-Yok mudur medresenin köylüde olsun emeği?" (Ersoy 2007: 403).

<sup>40</sup> "Proje 2018" ile kastedilen "Eğitimsel Bir Değer: Hayat Safahatında Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ı" isimli proje çalışmasıdır.

**6. Empati:** İnsanın karşısındakinin yerine kendini koyması, düşüncede ve duyguda anlayış sağlar ve bu değer de paylaşmayı, birlikteliği beraberinde getirir. Akif'in şu mısralarında bunu görürüz: "Hele sen gel de 'hamiyyet' diye aptal kandır/Canı yanmış dedenin son sözü 'illâllah'tır./Ben sefâletten ölürken seni sıkmazsa refah./Hak erenler buna ummam ki desin: Eyvallah!" (Ersoy 2007: 451).

**7. Eşitlik:** Akif, tefrikanın Müslümanları paramparça ettiğine ve bu tefrikadan kurtulmak gerektiğine dair onlarca mısra dile getirmiştir. O, insanlar arasında yaradılış bakımından bir üstünlük olmadığını ve insanların Allah katında sadece "takva" konusunda üstün olabileceklerini de iyi bilir ki şu mısraları bunun delilidir: "'Arnavutluk' ne demek? Var mı şerîatte yeri?/Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri!/Arap'ın Türk'e; Laz'ın Çerkez'e, yahut Kürt'e;/Acem'in Çin'liye rüçhâni mı varmış?Nerde!" (Ersoy 2007: 230).

**8. Görgü:** Akif, babası vasıtasıyla, her ne kadar ilmi az olsa da fitratı yüksek, görgülü insanlar tanıdığını ifade eder ve bu mısralarda görgülü olmak değerine vurgu yapar: "İlmi az, görgüsü çok, fitratı yüksek bir imam/Tanırım ben, ki hayâtında tanıtmıştı babam" (Ersoy 2007: 151).

**9. Güler Yüzlülük:** Akif, millî ve dinî değerleri bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak mısraları vasıtasıyla ifade yahut ima eder. Şu mısralar; asabiyet, kızgınlık, öfke, azarlama (paylama, çıkışma) yerine güler yüzlülüğü ima ettiği mısralara örnektir: "Der: Sus a çocuk, büyük dururken,/Söz sâdir olur mu hiç küçükten?" (Ersoy 2007: 139).

**10. Güven:** Akif, daha önceki kısımlarda belirtildiği üzere Kur'an'ı ve hadis külliyatını etraflıca bilir. Ona bir Kur'an ve Peygamber şairi denilebilir. Mesela tevekkül, Allah'a itimat (güven) kavramı şiirlerinde şöyle yer alır: "Nedir bu hârikanın sırrı? Hep tevekküldür:/Ki i'timâd-ı zaferden gelen tahammüldür." (Ersoy 2007: 285).

**11. İbret Alma:** İbret almak, Safahat'ta yer alan önemli bir değerdir. Osmanlı'nın, gayrimüslim ve gayritürkilerce parçalandığı, Müslüman topluluklarının kendi aralarında tefrikaya düştükleri süreçte bu duruma karşı en fazla haykıran, bağırın, ses çıkaran, isyan eden ve bu durumu kabul edemeyen, sindiremeyen şair mutlak surette Akif'tir. Başlarına gelen musibetlerden sonra dahi ders çıkarmayan Müslümanlara yüksek bir ses tonuyla kızar: "Kurtulmaya azmetmeli baştan başa millet./Kâfi mi değil, yoksa bu son ders-i felâket?/Son ders-i felâket neye mâl oldu? Düşünsen:/Beynin eriyip yaş gibi damlardı gözünden!" (Ersoy 2007: 236).

**12. Samimiyet:** Akif, samimi yani açık yüreklilikle hareket eden ve yazan bir şairdir. Safahat Birinci Kitap'ta yer alan şu mısralar bunu ifade eder: "Bir yığın söz ki, samîmiyyet ancak hüneri" (Ersoy 2007: 39).

**13. Sorgulamak, Körü Körüne Bağlanmamak:** Akif; sorgulamayı, herhangi bir isme körü körüne bağlanmamayı pek çok mısraında tavsiye yahut telkin eder: "Eyvâh! Beş on kâfirin îmânına kandık;/Bir uykuya daldık ki: Cehennemde uyandık!" (Ersoy 2007: 235).

**14. Şan, Şeref:** Sözlüklerde şan, ün; şeref ise başkasının, birine gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, toplumca benimsenmiş iyi şöhret olarak ifade edilir (TDK Güncel Türkçe Sözlük 2021). Şan ve şeref yakın anlamlı kavramlardır. Kişilerin şanına, şerefine yönelik davranışlar içerisinde olmaları bir değer olarak kabul edilebilir ve bu değere yönelik Safahat'ta sayfalarca tasvir söz konusudur. Mehmet Akif için aile kurumu ve namus çok

önemlidir. Şu mısralarda aile hayatından, nikâh kurumundan uzaklaşan insanları eleştirel bir yaklaşımla tasvir ettikten sonra şanlı şerefli, davullu zurnalı, yemeli içmeli, temaşalı düğünleri ayrıntısıyla tasvir ve şanlı, şerefli olmayı bir millet için yüksek bir değer olarak ifade eder:

"(...) Sıtma, fuşş, içki, kumar, türlü fecâyi' salgın.../Sonra söylenmeyecek şekli de var hastalığın./Bir taraftan bulanır levse hesapsız nâmûs/Bir taraftan serilir toprağa milyonla nüfûs./(...) Evlenip âile teşkili bugün zor geliyor;/Görüyorsun ya, nikâhlar ne kadar seyreliyor!/Eskiden zurnalar öttükçe fezâ inlerdi;/O ne dehşetli düğünler, o ne derneklerdi!/Kurulur meydana harman gibi kırk elli sini;/Tablalar yağmaya başlar koyunun beslisini./Ense kat kat taşıp etrafa dökülmüş yakadan/Göğsün eb'âdı kabardıkça gerilmiş camadan/Çorbadan sonra etin türlü sü kalkıp, yerine,/Hamurun türlü sü devlet gibi kondukça konar./Sekiz on yerde güğümler mütemâdî kaynar./Tâze şerbet sunulur tâze kesilmiş karla;/Buzlu ayransa döner ortada bakraçlarla./Öğle olmaz mı, cemâatle kırlar namazı./Güreşin gümler o esnâda mehîb ince sazı:(...) Önce peşrev yaparak, sonra tutuşmazlar mı,/Güreş artık kızışır, hasmını tartar hasmı./Uzanır şimdi göğüsler kavuşur; şimdi yine/Dalga çarpar gibi çarpar birbirine./Seyreden halkı da bir gör: O ne candan hizmet;/O ne rikkatli adamlar; o ne mâsûm ümmet!/(...) Yağ süren başka, saran başka, çözenler başka./Şan, şeref duygusu millette nasıl yüksekse,/Merhamet hissi de öyleydi, değil miydi Köse? (...)" (Ersoy 2007: 397-399).

**15. Umursamazlığa Karşı Umursamak:** Umursamazlık, kaygısızlık bir Müslüman için önemli bir eksikliklerdir ki Akif bunu eleştirir; nemelazımcı değildir ve bu kaygısızlığın sonuçlarını iyi bilir. Çünkü o yaşadığı toplumun, mensubu olduğu milletin, ümmetin sorunlarına kendini adanmış bir cemiyet mistiğidir: "Ben sefâletten ölürken seni sıkmazsa refah./Hak erenler buna ummam ki desin: Eyvallah!" (Ersoy 2007: 451).

**16. Hayâ (Utanma Duygusu, Hissi):** Akif'in eserlerinde çokça yer alan önemli tematik değerlerden biri de hayâ (utanma duygusu, hissi) motifidir. Özellikle dönemine yönelik, ümmetin düştüğü hâli dile getirdiği şu ibretlik mısralar dikkate değerdir: "Vükelâ neydi ya? Curnalcı, müzevvir, âdî;/Ne Hudâ korkusu bilmiş, ne utanmış ebedî," (Ersoy 2017: 189).

**17. Vicdanlı Olmak:** Akif'in şiirlerinde vicdan; daha çok, kişiyi, toplumu harekete geçirmeye yönelik olarak işlenmiştir. Özellikle de ecdat kelimesinin geçtiği mısralarda, ecdada layık olamamanın teessürü dile getirilir: "Ne yâr-ı candı o, lâkin biz olmadık ona yâr;/Sonunda parçalanıp yurdumuz diyâr diyâr,/Küçüldü öyle ki: Yoktur yaşatmak imkânı!/Dönüp de arkaya nâmûsu, dîni, vicdânı!" (Ersoy 2007: 360).

Bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak belirlenen Safahat'taki yeni tematik değerlerin birkaçından bazı makalelerde, tebliğlerde ismen bahsedildiği yahut birkaç tane tematik değer, motifin bazı çalışmalarda münferit örneklerle ele alındığı daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla işaret edilen çalışmaların büyük bir kısmının ayrıntılı birer tematik değer, motif belirleme çalışması olmadıklarını bir kez daha ifade etmek gerekir.

## 2. Anket Çalışmalarından Elde Edilen Bulgular:

Önceki bölümlerde bahsedildiği üzere, çalışmanın yapıldığı il ve ilçedeki (Afyonkarahisar/İscehisar) lise seviyesindeki okullarda bulunan 33 öğretmene ve 9, 10, 11 ve 12. sınıf seviyelerinden 687 öğrenciye toplamda ise 720 öğretmen ve öğrenciye 7 sorudan oluşan ön test ve 8 sorudan oluşan son test olmak üzere 2 anket uygulanmıştır. Ön test ve son testlerin arasında, bütün okullarda çalışma hakkında bilgi vermek amacıyla mini konferanslar gerçekleştirilmiştir. Ön test, konferans ve son test olarak yürütülen süreç sonunda sayısal verilere ulaşılmıştır. Sayısal veriler, tablolarla ifade edilmiştir:

### 1. Değerler denilince aklınıza ne(ler) geliyor? (Birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz!)

Sorumluluk  Özgüven  Doğruluk-Dürüstlük  Sabır  Çalışkanlık   
Ümitli olma  Hakkını savunma-Hak yememe  Bilgili, âlim olma  Adalet

Tablo 2

	ÖN TEST						SON TEST						Toplam Kişi
	Adalet	Oran	Saygı	Oran	Diğer	Oran	Çalışk anlık	Oran	Ümitli Olmak	Oran	Diğer	Oran	
9.Sınıf	91	%48	61	%32	38	%20	74	%39	59	%31	57	%30	190
10.Sınıf	62	%35	73	%41	43	%24	95	%53	55	%31	28	%16	178
11.Sınıf	105	%62	49	%29	16	%9	97	%57	49	%29	24	%14	170
12.Sınıf	72	%48	46	%31	31	%21	58	%39	33	%22	58	%39	149
T.D.E. ÖĞR.	4	%66	1	%17	1	%17	5	%83	1	%17	0	%0	6
DiĞER ÖĞR.	15	%55	5	%19	7	%26	16	%59	6	%22	5	%19	27
Toplam	349	%50	235	%32	136	%18	345	%48	203	%28	172	%24	720

Ankete Katılanların, Değerler Hakkındaki Düşünceleri

Tablo 2'deki ön test sonuçlarında görüldüğü üzere ankete katılanların büyük bir kısmı ön testte "adalet" ve "saygı" değerlerine yoğunlaşmıştır. Son testte ise verilen konferansların etkisiyle Safahat'ta en fazla yer alan değerler olan "tembelliğe (atalete) karşı çalışkan olmak" ve "ümitsizliğe karşı ümitli olmak" değerlerine yoğunlaşmıştır. Son testte, tüm sınıf seviyelerinde ve öğretmen tercihlerinde önemli değişiklikler vardır. "Diğer" değerler kısmında ise hem ön test hem de son testte pek çok farklı değer işaretlenmiştir.

### 2. "Hayat safahatı" ibaresinden ne(ler) anlıyorsunuz?

- A) Hayat; çeşitli safhalardan, sayfalardan, evrelerden oluşan bir sınama yeridir.  
B) Hayat; sefahat, zevk ve eğlence sayfalarının, akılsızlığın ve utanmazlığın olduğu bir sınama yeridir.  
C) Her ikisini de anlıyorum.  
D) Her ikisini de anlamıyorum.  
E) Diğer/başka belirtebilirsiniz:

Tablo 3

ÖN TEST											
	A	Oran	B	Oran	C	Oran	D	Oran	E	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	65	%34	14	%8	63	%33	46	%24	2	%1	190
10.Sınıf	52	%29	11	%6	50	%28	61	%34	4	%3	178
11.Sınıf	52	%31	18	%11	77	%45	23	%13	0	%0	170
12.Sınıf	66	%44	9	%6	44	%30	30	%20	0	%0	149
T.D.E. ÖĞR.	6	%100	0	%0	0	%0	0	%0	0	%0	6
DİĞER ÖĞR.	11	%41	4	%15	10	%37	2	%7	0	%0	27
<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>%35</b>	<b>56</b>	<b>%8</b>	<b>244</b>	<b>%34</b>	<b>162</b>	<b>%22</b>	<b>6</b>	<b>%1</b>	<b>720</b>

SON TEST											
	A	Oran	B	Oran	C	Oran	D	Oran	E	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	122	%64	4	%2	47	%25	17	%9	0	%0	190
10.Sınıf	119	%67	3	%2	24	%13	32	%18	0	%0	178
11.Sınıf	138	%81	10	%6	4	%2	18	%11	0	%0	170
12.Sınıf	102	%69	8	%5	35	%24	4	%2	0	%0	149
T.D.E. ÖĞR.	6	%100	0	%0	0	%0	0	%0	0	%0	6
DİĞER ÖĞR.	18	%67	5	%18	4	%15	0	%0	0	%0	27
<b>Toplam</b>	<b>505</b>	<b>%70</b>	<b>30</b>	<b>%4</b>	<b>114</b>	<b>%16</b>	<b>71</b>	<b>%10</b>	<b>0</b>	<b>%0</b>	<b>720</b>

*Ankete Katılanların, "Hayat Safahatı" İbaresinden Anladıkları*

Tablo 3'te görüldüğü üzere ön testte çok farklı maddeler işaretlenmiştir. Ön testte sadece Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin tamamı "A" maddesinde belirtilen düşünceyi anlamışlardır. Konferanslar sonrasında ise bütün sınıf seviyelerinde ve öğretmenler arasında %50'nin üzerinde bir çoğunlukla "A" maddesi işaretlenmiştir.

3. "Safahat" isimli edebî eserin kime ait olduğunu biliyor musunuz? (Cevabınız evet ise "evet" kutucuğunun yanındaki büyük kutucuğun içerisine yazarın ismini ve soy ismini yazınız!)

Tablo 4

	ÖN TEST				SON TEST				Toplam Kişi
	Evet	Oran	Hayır	Oran	Evet	Oran	Hayır	Oran	
9.Sınıf	40	%22	150	%78	139	%74	51	%26	190
10.Sınıf	48	%27	130	%73	128	%72	50	%28	178
11.Sınıf	80	%47	90	%53	147	%86	23	%14	170
12.Sınıf	86	%57	63	%43	115	%78	34	%22	149
T.D.E. ÖĞR.	6	%100	0	%0	6	%100	0	%0	6



<b>DİĞER ÖĞR.</b>	17	%63	10	%5	24	%89	3	%11	<b>27</b>
<b>Toplam</b>	<b>277</b>	<b>%38</b>	<b>443</b>	<b>%62</b>	<b>559</b>	<b>%78</b>	<b>161</b>	<b>%22</b>	<b>720</b>

*Ankete Katılanların, Safahat'ın Yazarını Bilip Bilmedikleri ile İlgili Düşünceleri*

Tablo 4'ten anlaşıldığı üzere 12. sınıflar, Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri ve diğer öğretmenlerin büyük bir kısmı dışında öğrencilerin büyük bir kısmı Safahat'ın yazarını bilmemektedir. 11. sınıflar da %47 oranında bilmektedir. Fakat verilen konferansların etkisiyle son testte "evet" diyenlerin sayısında ve oranında ciddi bir artış söz konusudur.

4. "Safahat"ı hiç okudunuz mu? (Cevabınız "hayır" ise ok işareti ile belirtilmiş kısımlarda verilen size uygun kutucuğu işaretleyerek anketinizi sonlandırabilirsiniz.)

Evet  Hayır  ⇒ Fakat bu çalışma okumam gerektiğini düşündürdü.   
⇒ Çünkü Safahat ilgimi çok çekmedi.

Tablo 5

ÖN TEST					BU ÇALIŞMA						
	Evet	Oran	Hayır	Oran	Toplam Kişi		Düşündürdü	Oran	İlgimi Çekmedi	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	10	%5	180	%95	190	9.Sınıf	102	%57	78	%43	180
10.Sınıf	19	%10	159	%90	178	10.Sınıf	93	%58	66	%42	159
11.Sınıf	20	%12	150	%88	170	11.Sınıf	111	%74	39	%26	150
12.Sınıf	28	%19	121	%81	149	12.Sınıf	97	%80	24	%20	121
T.D.E. ÖĞR.	6	%100	0	%0	6	DİĞER ÖĞR.	18	%95	1	%5	19
DİĞER ÖĞR.	8	%30	19	%70	27	Toplam	421	%67	208	%33	629
Toplam	91	%13	629	%87	720						

*Ankete Katılanların, Safahat'ı Okuyup Okumadıkları ile İlgili Durumları*

Tablo 5'ten (Ön Test) anlaşıldığı gibi Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri dışında Safahat'ı okuyanların oranı bütün sınıf seviyelerinde ve diğer öğretmenlerde %50'nin altındadır. Tablo 5'te görüldüğü üzere Safahat'ı okumayanların toplamda %67'si bu çalışmanın Safahat'ı okumayı düşündürtüğünü belirtmişlerdir.

5. "Safahat"ta hangi değerlerin ön plana çıktığı hakkında bilginiz, fikriniz var mı? (Cevabınız evet ise bu değerlerden üç tanesini yazınız!)

Tablo 6

ÖN TEST					SON TEST				
	Evet	Oran	Hayır	Oran	Ev	Oran	Hayır	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	0	%0	190	%100	115	%61	75	%39	190
10.Sınıf	0	%0	178	%100	122	%69	56	%31	178

<b>11.Sınıf</b>	5	%3	165	%97	118	%69	52	%31	<b>170</b>
<b>12.Sınıf</b>	17	%11	132	%89	126	%85	23	%15	<b>149</b>
<b>T.D.E. ÖĞR.</b>	5	%89	1	%11	6	%100	0	%0	<b>6</b>
<b>DİĞER ÖĞR.</b>	0	%0	27	%100	25	%93	2	%7	<b>27</b>
<b>Toplam</b>	<b>27</b>	<b>%4</b>	<b>693</b>	<b>%96</b>	<b>512</b>	<b>%71</b>	<b>208</b>	<b>%29</b>	<b>720</b>

*Ankete Katılanların, Safahat'taki Değerler ile İlgili Bilgi Sahibi Olup Olmadıkları*

Tablo 6'ya bakıldığında ön testte, 720 kişiden 5 Türk dili ve edebiyatı öğretmeni ve 22 öğrenci dışında katılımcıların büyük bir çoğunluğu Safahat'taki değerlerden haberdar değildir.

6. "Safahat"ın İslam dünyası için bir eğitimsel değer olduğunu düşünüyor musunuz?

**Tablo 7**

	ÖN TEST				SON TEST				Toplam Kişi
	Evet	Oran	Hayır	Oran	Evet	Oran	Hayır	Oran	
<b>9.Sınıf</b>	20	%11	170	%89	130	%69	60	%31	<b>190</b>
<b>10.Sınıf</b>	31	%17	147	%83	143	%81	35	%19	<b>178</b>
<b>11.Sınıf</b>	18	%11	152	%89	140	%82	30	%18	<b>170</b>
<b>12.Sınıf</b>	23	%15	126	%85	113	%76	34	%23	<b>149</b>
<b>T.D.E. ÖĞR.</b>	6	%100	0	%0	6	%100	0	%0	<b>6</b>
<b>DİĞER ÖĞR.</b>	15	%56	12	%44	25	%93	2	%7	<b>27</b>
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>%16</b>	<b>607</b>	<b>%84</b>	<b>557</b>	<b>%77</b>	<b>163</b>	<b>%23</b>	<b>720</b>

*Ankete Katılanların, Safahat'ın İslam Dünyası için Bir Eğitimsel Değer Olup Olmadığıyla İlgili Kanaatleri*

Tablo 7'den anlaşıldığı üzere bu soruya ön testte sadece Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri %50'nin üzerinde "evet" demiştir. Son testte ise katılımcıların %77'si "evet" demişlerdir.

7. İngiltere başta olmak üzere birçok ülkenin üniversitelerinde, İngiliz edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan William Shakespeare'in ve eserlerinin anlatıldığı "Shakespeare" dersleri vardır. Hatta Shakespeare, İngiltere'de ortaokullarda bile okutulmaktadır. Bugün, İslam dünyasında öncülüğünü Türkiye yapmak üzere, değerler eğitimi ve değerlerimiz kapsamında "Safahat" ve yazarının liselerde seçmeli ders olarak okutulmasının gerekliliği hakkında ne düşünüyorsunuz?

- A) Kesinlikle okutulmalı
- B) Okutulmalı
- C) Gerekli değil
- D) Okutulmamalı
- E) Kesinlikle okutulmamalı

**Tablo 8**

ÖN TEST											
	A	Oran	B	Oran	C	Oran	D	Oran	E	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	49	%26	65	%34	45	%24	9	%5	22	%11	190
10.Sınıf	26	%15	39	%22	41	%23	29	%16	43	%24	178
11.Sınıf	54	%32	69	%40	24	%14	8	%5	15	%9	170
12.Sınıf	69	%46	45	%30	20	%14	8	%5	7	%5	149
T.D.E ÖĞR.	6	%100	0	%0	0	%0	0	%0	0	%0	6
DİĞER ÖĞR.	14	%52	11	%41	2	%7	0	%0	0	%0	27
<b>Toplam</b>	<b>218</b>	<b>%30</b>	<b>229</b>	<b>%32</b>	<b>132</b>	<b>%19</b>	<b>54</b>	<b>%7</b>	<b>87</b>	<b>%12</b>	<b>720</b>
SON TEST											
	A	Oran	B	Oran	C	Oran	D	Oran	E	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	118	%62	65	%34	2	%1	5	%3	0	%0	190
10.Sınıf	107	%60	46	%26	17	%10	6	%3	2	%1	178
11.Sınıf	130	%76	37	%22	0	%0	0	%0	3	%2	170
12.Sınıf	103	%69	16	%11	13	%9	4	%2	13	%9	149
T.D.E ÖĞR.	6	%100	0	%0	0	%0	0	%0	0	%0	6
DİĞER ÖĞR.	16	%59	6	%23	3	%11	2	%7	0	%0	27
<b>Toplam</b>	<b>480</b>	<b>%67</b>	<b>170</b>	<b>%24</b>	<b>35</b>	<b>%5</b>	<b>17</b>	<b>%2</b>	<b>18</b>	<b>%3</b>	<b>720</b>

*Ankete Katılanların, Değerler Eğitimi Kapsamında Liselerde Mehmet Akif Ersoy ve Safahat Seçmeli Dersinin Olup Olmaması, Okutulup Okutulmaması ile İlgili Düşünceleri*

Tablo 8'e bakıldığında, ön testte "kesinlikle okutulmalı" diyenlerin oranı %30 iken son testte bu oran %67'ye çıkmıştır. Bu kapsamda Mehmet Akif Ersoy'un torunu Selma Argon'un Safahat ile ilgili şu ifadeleri de önemlidir:

*"[Dedem] 'Gençler bu kitabı okusun' dedi. Çünkü bu kitabın manevi anlamını çözmüş biri. Safahat'ın önemi şu bence; 'Türkiye'nin belgeseli aslandı. Bugünlere nasıl geldiğimizi kronolojik olarak, o kadar iyi anlatıyor ki, kelimeler yetersiz kalıyor. Dedemin bu eserindeki büyük mesajı şu: "Vatan hiçbir zaman savaşlarla, topla tüfekte alınmaz. İçine nifak sokulduğu zaman bölünür. Aramıza kin-nefret tohumları sokmasına izin vermeyin, birlik ve bütünlük içinde olun demiş kitapta. Gerekirse seçmeli ders olması ve okullarda okutulması zorunlu bir konu olması için bir dizi etkinlikler başlatacağım." (Argon: 2018).<sup>41</sup>*

"Anket Çalışmalarından Elde Edilen Bulgular" kısmının başında belirtildiği üzere, son teste ön testte yer almayan bir soru daha vardır.

<sup>41</sup> Erişim Tarihi: 04.11.2018, Erişim Sayfası: <https://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/811415-safahat-okullarda-secmeli-ders-olsun>

8. Verilen konferanstan hareketle bu çalışma, Mehmet Akif'e ve Safahat'a karşı önemli bir farkındalık oluşturmaktadır mıdır?

**Tablo 9**

SON TEST					
	Evet	Oran	Hayır	Oran	Toplam Kişi
9.Sınıf	145	%76	45	%24	190
10.Sınıf	126	%71	52	%29	178
11.Sınıf	132	%78	38	%22	170
12.Sınıf	100	%67	49	%33	149
T.D.E. ÖĞR.	6	%100	0	%0	6
DİĞER ÖĞR.	22	%81	5	%19	27
<b>Toplam</b>	<b>531</b>	<b>%74</b>	<b>189</b>	<b>%26</b>	<b>720</b>

*Ankete Katılanların, Bu Çalışmanın Mehmet Akif ve Safahat'a Karşı Bir Farkındalık Oluşturup Oluşturmadığı ile İlgili Düşünceleri*

Tablo 9'da görüldüğü üzere, katılımcıların %74'ü "evet" yani bu çalışma Mehmet Akif Ersoy'a ve Safahat'a karşı önemli bir farkındalık oluşturmaktadır, cevabını vermiştir.

Anket çalışması kapsamında yapılan ön test ve son test uygulamalarına katılan örneklemin cevapları, testler arası uygulanan mini konferanslar sonucu beklenen durumlara göre değerlendirilmiş ve bu minvalde puanlanmıştır. Bu değerlendirmeler ışığında her bir örneklemin ön test ve son test puanları SPSS programında bağımlı örneklem T-test analizine tabi tutulmuştur.

**Tablo 10**

	Paired Differences					t	df	Sig. (2-tailed)
	Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean	95% Confidence Interval of the Difference				
				Lower	Upper			
Pair 1 Sontest - Öntest	13,96111	10,61037	,39542	13,18479	14,73744	35,307	719	,000

*Paired Samples Test*

Tablo 10'da görüldüğü üzere, yapılan T-test analizi sonucuna göre Sig. (2-tailed) değeri 0,05 değerinden küçük çıkmış ve %95 doğruluk payı ile iki test arasında anlamlı bir fark olduğu tespit edilmiştir. Ortalama (mean) değerleri arasındaki farkın 13,96111 olması ise son test ortalamasının ön teste göre yüksek olduğunu göstermiştir. Bu farkın temel sebebi, ön test ve son test arasında verilen mini konferanslardır.

Bu bağlamda, yapılan anket çalışmasından hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Örnekleme olarak seçilen öğrencilerin ve öğretmenlerin büyük bir kısmı (%62'si) Safahat isimli eserin kime ait olduğunu dahi bilmemektedir ve ankete katılanların sadece %12'si Safahat'ı okumuştur. Dolayısıyla öğrencilerin ve öğretmenlerin büyük bir kısmı, Safahat'ta yer alan ve Müslümanların problemlerine çözüm olabilecek "tembelliğe (atalete) karşı çalışkan olmak", "ümitsizliğe karşı ümitli olmak" ve "azimli, gayretli olmak" gibi değerlerin farkında değildirler. Aynı zamanda, Safahat'ın eğitimsel anlamda bir değer olduğunun da farkında olunmadığı tespit edilmiştir. Yapılan anket çalışmaları ve konferanslardan elde edilen veriler doğrultusunda, öğrenciler ve öğretmenlerde Mehmet Akif Ersoy ve Safahat'a karşı bir farkındalık, bilinç oluşmuştur. Ayrıca, liselerde "Mehmet Akif Ersoy ve Safahat" seçmeli dersinin olması gerektiği noktasında öğrenciler ve öğretmenlerde ciddi bir talep oluşmuştur. Nasıl ki İngiltere'de, Avrupa'da "Shakespeare"le ilgili dersler var, Türkiye'de de lise seviyesindeki okullarda "Mehmet Akif Ersoy ve Safahat" dersi olabilir fikri zemin bulmuştur. Safahat'ın eğitimsel anlamdaki değeri hususunda da yapılan anket çalışmalarından hareketle bir zemin oluşmuştur.

### **SONUÇ VE TARTIŞMA**

Safahat'ın incelenmesi sonucunda toplam 41 farklı tematik değer, motifin tespit edilmesi ve bunlardan 17 tanesinin ilk defa bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak ortaya koyulması ile Safahat'ın tematik değerlerini, motiflerini en çok ve en ayrıntılı bir şekilde ele alan yeni bir çalışma daha literatüre kazandırılmıştır. Bu bağlamda, çalışmanın, alanyazında yer alıp Safahat üzerinde tematik motif, değer belirlemesi yapmış çalışmalarda tespit edilemeyen yeni değerlere yer vermesinin dışında Safahat'ın bütün değerlerini, motiflerini ortaya koyan müstakil ve teferruatlı bir araştırma olduğu söylenebilir. Ayrıca, Safahat'ta hangi değer, ne kadar yer aldığını yani kaç kez tekrar ettiğini belli bir usulle tespit etmesi, belirtmesi bakımından da dikkate değer bir çalışma olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda, Safahat'taki değerleri ele alan bu makaleyle konuyla ilgili literatürde yer alan diğer tez çalışmaları arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Bu hususları da kısa kısa belirtmek gerekir. İlk defa ayrıntılı olarak bu çalışma kapsamında 32 farklı yerde tespit edilen "hayâ (utanma duygusu, hissi)" değeri, motifi Öksüz'ün çalışmasında "edep ve hayâ" başlığı altında bir başka değerle birlikte ele alınmış (Öksüz 1999: 167-174) fakat zikredilen bu değerler ayrıntılı bir şekilde tespit edilmemiştir. Bu çalışmada ise "edep" motifi ayrı bir başlık altında ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Yine, Moğul'un (2012) çalışmasında "adalet" değeri ile ilgili 7 farklı yerde tespit söz konusuyken bu çalışmada 41 farklı yerde tespit söz konusudur. Biçer'in (2013) kaleme aldığı çalışmada ise mesela "hayâ (utanma duygusu, hissi), özgüven, ibret alma" gibi pek çok motif ele alınmamıştır. Küçükkaya'nın tez çalışmasında "dayanışma, eşitlik ve hoşgörü" değerlerinin Safahat'ta yer almadığı belirtilmiştir (Küçükkaya 2014: 71). Hâlbuki bu makalede "eşitlik" değerine yer verilmiştir. Yine, Safahat'taki değerleri ele alan tezlerden iki tanesinin [Moğul (2012) (18 tematik değer) ve Biçer (2013) (20 tematik değer) -hatta Yılmaz (2017) (18 tematik değer) da buna dâhil edilebilir- neredeyse aynı tematik değerleri ele aldıkları söylenebilir. Fakat Öksüz (1999), Moğul (2012) ve Yılmaz'ın (2017) amaçlarının Safahat'taki bütün tematik değerleri tespit etmek olmadığını da özellikle ifade etmek gerekir. Küçükkaya'nın çalışmasında 25 tematik değer ve A. M. Emer'in (2014) yaptığı tez çalışmasında ise diğer çalışmalara nazaran daha fazla (toplam 36) tematik değer tespit edilmiştir. Safahat'taki tematik motifleri, değerleri belirlemeye

yönelik münhasıran yapılmış bu tezlerin dışında makale, tebliğ olarak hazırlanıp Safahat'taki tematik değerlerden bahseden çalışmalar ile mevcut çalışma arasında da birtakım farklar söz konusudur. İlk defa tematik bir değer olarak teferruatlı bir şekilde bu çalışmayla ortaya koyulan "namus" motifi, Yeniterzi'nin (1997) makalesinde sadece isim olarak yer almış yani namus motifinden bir tematik değer olarak bahsedilmemiştir; bu tematik motif, ayrıntılı olarak tespit edilmemiştir. Zikredilen çalışmada "dini doğru anlamak, hurafelere karşı olmak" (Yeniterzi 1997: 267-268); "cehaletle karşı âlim olmak" (Yeniterzi 1997: 271) değerleri ise Safahat'tan verilen birkaç örnekle ele alınmıştır. Yine, "cehaletle karşı âlim olma" adı altında ayrıntılı olarak bu çalışma kapsamında tespit edilen motif, değer hakkında Çetin'in çalışmasında birtakım değerlendirmeler yapılmış (Çetin 2006: 60) fakat Safahat'ta yer alan bu ve diğer değerler ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Işık'ın (2008) eserinde ise bazı değerler birkaç örnekle izah edilmiştir. Yine, Fırat'ın yaptığı çalışmada da "çalışmak" değerinden (Fırat 2015: 175-176) bahsedilmiş fakat "değer" başlığı altında ele alınmayan bu motif, birkaç örnekle ifade edilmiştir.

Ayrıca, bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak tespit edilen "cehaletle karşı bilgili olmak, gayretli olmak, sorumluluk (mesuliyet), ümitsizliğe karşı ümitli olmak vb." motifleri birkaç örnekle yüzeysel olarak inceleyen, ayrıntılı bir tematik değer çalışması olmayan, aynı zamanda bu motiflerden "değer" olarak bahsetmeyen ve Safahat'ı etrafıca incelemeyen kısacası amacı bu olmayan bildirimler (tebliğler) de söz konusudur. Abdulvahit İmamoğlu'nun (2009) bildirisi böyle bir çalışmadır. Yine, "bağımsızlık (istiklal), özgürlük (hürriyet)" başlıkları altında bu çalışmada ayrıntılı olarak tespit edilen değerler, motifler Ahmet Cuma'nın (2009) çalışmasında kısmen de olsa ele alınmıştır. Yine, "tembelliğe (atalete) karşı çalışkan olmak" başlığı altında ayrıntılı olarak tespit edilen motif, değer Bilge Ercilasun'un (2009) çalışmasında da kısmen ele alınmıştır. Bunlardan başka, Erol Oğur'un (2009) çalışmasında, bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak tespit edilen ve "ümitsizliğe karşı ümitli olmak, cehaletle karşı bilgili olmak, doğruluk (dürüstlük), azimli (gayretli) olmak, zulme karşı olmak" başlıkları altında incelenen değerlerden birkaç örnek ile bahsedilmiştir. İsmail Çetişli'nin (2009) kaleme aldığı bildiride de bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak tespit edilen "tembelliğe (atalete) karşı çalışkan olmak, ümitsizliğe karşı ümitli olmak; azimli, gayretli olmak" gibi motifler, değerlerle ilgili olarak Mehmet Akif'in şiirlerinden hareketle birtakım değerlendirmeler söz konusudur. Akpınar'ın (2009) çalışmasında ise cehaletin, tembelliğin, çalışmamanın, yanlış tevekkül anlayışının vd.nin ahlaki çöküntüye yol açtığı ile ilgili tespitler ve değerlendirmeler söz konusudur. Bu tespitler ve değerlendirmeler, Safahat'tan alınan mısralarla örneklenmiştir fakat zikredilen motifler de bu çalışmada tespit edilenlerin sadece bir kısmını oluşturmaktadır.

Şu hususu belirtmek gerekir ki bu çalışmayla tespit edilen 17 yeni tematik değer dışında diğer tematik motiflere, değerlere yönelik yorumlamalara, açıklamalara yer verilmemiştir. Fakat Moğul'un (2012), Biçer'in (2013), Yılmaz'ın (2017), Küçükkaya'nın (2014) çalışmaları başta olmak üzere Safahat'taki değerleri ele alan bazı çalışmalarda değerlerle ilgili bireysel yorumlamalar yapılmıştır. Dolayısıyla Safahat'taki yeni değerler başta olmak üzere bütün değerleri, motifleri açıklamaya, yorumlamaya, çözümlenmeye yönelik ayrıntılı çalışmaların daha fazla yapılması gerekmektedir. Ayrıca, Safahat'ın tematik değer, motif içeriği bağlamında çok zengin bir eser olması dikkate alındığında Safahat'a yönelik yeni değer, motif belirleme çalışmaları da mutlaka



yapılmalıdır. Ayrıca, Safahat'ta yer alan değerlerle ilgili bugüne kadar yapılan tez çalışmalarının hemen hepsinde tematik değerleri belirlemeye yönelik farklı ölçütler kullanılmış ve bu minvalde de pek çok farklı motif, değer tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada da diğer çalışmalarda bulunan bazı motifler yer almamıştır. Mesela, aile birliğine önem verme, duyarlılık, estetik, sağlıklı olmaya önem verme, temizlik, dayanışma, hoşgörü... Bu noktada, bazı değerlerin muhtelif çalışmalarda farklı isimlerle adlandırılmış, yorumlanmış olabileceğini de belirtmek gerekir: Mesela bu çalışmada "umursamaya karşı umursamamazlık" olarak adlandırılan tematik değer, diğer bazı çalışmalarda "duyarlılık" olarak verilmiş olabilir. Fakat bu noktada, Safahat'taki değerleri belirlemeye yönelik yapılan bütün çalışmaların bir zenginlik olduğunu da özellikle belirtmek gerekir.

Bulgular kısmında verilen T-test analizi sonucuna göre ortalama (mean) değerler arasındaki fark 13,96111 olarak belirmiş, bu da son test ortalamasının ön teste göre yüksek olduğunu göstermiş ve bu farkın temel sebebinin ön test ve son testler arasında verilen mini konferanslardan kaynaklandığı görülmüştür. Dolayısıyla çalışmanın örneklemini oluşturan öğrenciler ve öğretmenler; çalışkan olmak, ümitli olmak ve azimli, gayretli olmak gibi değerler başta olmak üzere Müslümanların son üç dört asırdan bu yana karşı karşıya kaldıkları problemlere çözüm olabilecek değerlerin Safahat'ta yer aldığının farkına, verilen mini konferanslar neticesinde varmışlar ve böylece bu çalışma, Safahat'ın tematik değerleri, motifleri ve eğitimsel değeri bağlamında öğrenciler ve öğretmenlerde bir farkındalık oluşturmuştur. Yine bu çalışmayla, Kur'ani bir bakış açısına sahip olan Mehmet Akif Ersoy'un Safahat isimli eserinde pek çok Kur'ani değer yer aldığı da ayrıntılı olarak tespit edilmiştir. Bu değerlerin başında, Kur'an-ı Kerim'in de iki temel emri olan "çalışkanlık ve ümitli olmak" gelmektedir. Safahat'ta en çok işlenen üçüncü değer ise "azimli, gayretli olmak" olduğu söylenebilir. İslam dünyasının son iki üç asırdır çokça yaşadığı buhranların, gördüğü zulümlerin arka planında ise Safahat'ta yer alan ve bu çalışma kapsamında ayrıntılı olarak tespit edilen bu temel tematik değerlerin Müslümanlar tarafından yitirilmesinin etkili olduğu görülmüş ve tekrar diriliş için hayat safhalarının, sayfalarının nasıl olması gerektiği hususunda önemli bir değer, kıymet olan Safahat'ın bu problemlere çare olabileceği öğrenciler ve öğretmenlerce anlaşılmıştır. Fakat daha genel ve kapsamlı sonuçlar elde edebilmek adına benzer çalışmalar yapılmalı ve örneklem de geniş tutulmalıdır.

Türk dili ve edebiyatı, din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri başta olmak üzere lise seviyesindeki derslerin öğretim programları incelendiğinde değerlerimizin, öğretim programlarının perspektifini oluşturan ilkeler toplamı olarak ifade edildiği görülür (MEB 2018: 5). Öğretim programlarında yer alan kök değerler de adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik olarak verilir (MEB 2018: 6). Liseyi tamamlayacak öğrencilerin millî ve manevî değerleri benimsemek suretiyle bunları hayat tarzına dönüştürmüş olmaları gerekir. İşte, Mehmet Akif Ersoy'un örnek yaşamı ve hayat safhalarının, sayfalarının nasıl olması gerektiği hususundaki şaheseri Safahat'ın tematik değerlerinin, motiflerinin zenginliği dikkate alındığında Safahat'ın öğretim programlarındaki kök değerlerden daha zengin değerler içerdiği çok net bir şekilde söylenebilir. Bu minvalde, lise seviyesindeki okullarda "Mehmet Akif Ersoy ve Safahat" seçmeli dersi olmalı; bu mümtaz şahsiyet ve şaheseri, değerler eğitimi bağlamında ve öğretim programları çerçevesinde kaynak olarak mutlaka kullanılmalıdır.

#### KAYNAKÇA

- Akpınar, S. (2009). "Safahat'ta Ahlâki Öğeler". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 2. Ankara: Desen Ofset. 737-745.
- Beil, B. (2003). *İyi Çocuk, Zor Çocuk Doğru Davranışlar Çocuklara Nasıl Kazandırılır?*. Çeviren: Cuma Yorulmaz. Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Biçer, S. (2013). *Değerler Eğitimi Açısından Mehmet Akif Ersoy'a Ait 'Safahat' Adlı Eserin İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uşak.
- Bilgin, N. (1995). *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bolay, S. H. (2009). "Mehmet Akif'te Sa'y (İş/Çalışma) Felsefesi". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 2. Ankara: Desen Ofset. 747-752.
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni*. 3. Baskı. Çeviri Editörü: Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap.
- Cuma, A. (2009). "Mehmet Âkif Ersoy ve Johann Christoph Friedrich Von Schiller'in Şiirlerinde Hürriyet Motifi". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 1. Ankara: Desen Ofset. 29-42.
- Çetin, N. (2006) "Günümüze Işık Tutan 'Münevver Aydın' Mehmet Akif Ersoy". *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*. Yıl: 7. S. 73. 57-68.
- Çetişli, İ. (2009). "Mehmet Akif'in Şiir Kaynaklarından Biri Olarak Kur'ân-ı Kerîm". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 1. Ankara: Desen Ofset. 417-423.
- Duymaz, R. (2013). "İki Ruh Akrabası". *Boyun Eğmeyen Ateş'in Dili Muhammed İkbâl*. Hece Özel Sayısı. S. 25. 490-492.
- Ekşi, H. (2003). "Temel İnsani Değerlerin Kazanılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları". *Değerler Eğitimi Dergisi*. C. 1. S. 1. 79-96.
- Emer, A. M. (2014). *Safahat'ta Değerler Eğitimi Unsurları*. Yüksek Lisans Tezi. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.
- Ercilasun, B. (2009). "Mehmet Âkif ve Kader Meselesi". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 1. Ankara: Desen Ofset. 135-143.
- Erol, K. (2014). "Mehmet Akif'in Şiirlerinde İki Anahtar Kelime: 'Cehâlet ve Kavmiyet'". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* C. 7. S. 32. 95-110.
- Ersoy, M. A. (2007). *Safahat*. 5. Baskı. Yayına Hazırlayan: Yakup Çelik. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fırat, H. (2015). "Safahat ve Aile Eğitimi". *TÜBAR*. XXXVII. 169-188.

Güçlü, M. (2015). "Türkiye'de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılan Araştırmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8(38). 720-732. Erişim Adresi: [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt8/sayi38pdf/5egitim/guclu\\_mustafa.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt8/sayi38pdf/5egitim/guclu_mustafa.pdf). Erişim Tarihi: 04.11.2018.

Işık, İ. (2008). "Mehmet Âkif'in Şiirinde Temalar". *Vefatının 71. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Âkif, Dönemi ve Çevresi*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları. 128- 139.

İmamoğlu, A. (2009). "Mehmet Akif Ersoy'un İnsan İrade ve Hürriyetine Bakışı". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 1. Ankara: Desen Ofset. 15-21.

Kabaklı, M. (1977). *Mehmet Akif*. İstanbul: Toker Yayınları.

Kaplan, M. (2003). "Süleymaniye Kürsüsünden Bir Parça". *Şiir Tahlilleri* 1. 18. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kırkkılıç, A. (2009). "Âyetlere Manzum Meâl". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 1. Ankara: Desen Ofset. 61-70.

Köç, A., Demirkaya, H., Ünal, O. (2020). "Sosyal Bilgiler Eğitiminde Değerler Eğitimi Açısından Mehmet Akif ve Safahat". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*. 7 (13). 98-118.

Kubbealtı Lugatı (2021). *Safha*. Erişim Adresi: <http://www.lugatim.com/s/safha>. Erişim Tarihi: 20.04.2021.

Kuçuradi, İ. (1998). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

MEB (2018). *Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. 1-64.

Moğul, S. (2012). *Mehmet Akif Ersoy'un Safahat İsimli Eserinin Türkçe Eğitimi ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi. Erciyes Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü: Kayseri.

Mutluoğlu, K., Karaman U. (2018). *Ortaöğretim Proje Hazırlama Ders Kitabı*. Ankara: Ada Matbaacılık.

Ogur, Erol (2009). "Asım'da Eğitim Değerleri". *1. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 19-20-21 Kasım 2008 (Burdur). C. 1. Ankara: Desen Ofset. 229- 237.

Oğur R., Tekbaş Ö. F. (2003). "Anket Nasıl Hazırlanır?". *STED* 12. C. 12. S. 9. 336-340. Erişim Adresi: <http://www.ttb.org.tr/STED/sted0903/anket.pdf>

Okay, O. (2005). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okay, O., Düzdağ, E. M. (2003). "Mehmed Âkif Ersoy". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 432-439.

Öksüz, R. (1999). *Safahat'ta Değerler Eğitimi Unsurları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.

Reboul, O. (1995). *Değerlerimiz Evrensel midir?* Çeviren: Hüseyin İzgar. Eğitim Yönetimi. S: 3. 363-374.

Şimşek, T. (2015). "Mehmed Âkif'in Poetikası". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 53. 105-120.

Tarlan, A. N. (1971). *Mehmed Âkif ve Safahat*. İstanbul: Nida Yayınevi.

TDK (2018). *Değer*. Erişim Adresi: [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c1bf479f086c9.69930320](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c1bf479f086c9.69930320). Erişim Tarihi: 08.11.2018.

TDK (2021). *Safahat*. Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>. Erişim Tarihi: 20.04.2021.

TDK (2021). *Şan*. Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>. Erişim Tarihi: 28.05.2021.

TDK (2021). *Şeref*. Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>. Erişim Tarihi: 28.05.2021.

Yaman, E. (2012). *Değerler Eğitimi*. Akçağ Yayınları: Ankara.

Yazıcı, K. (2006). "Değerler Eğitimi'ne Genel Bir Bakış". *TÜBAR*. S. 19. 499-532.

Yeniterzi, Y. (1997). "Safahat'ta İnsânî Değerler". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 4. Konya. 1997. 263-277.

Yetiş, K. (2006). *Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy*. 1. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yıldırım, A., Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 9. Baskı. Ankara: Seçkin Yayınları.

Yılmaz, R. (2017). *Ortaokul Sosyal Bilgiler Eğitiminde Safahat'ın Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü: Konya.

Yılmaz, S. (2013). "Sosyal Bilgiler Dersinde Kazandırılması Amaçlanan Değerlere İlişkin Öğretmen Adayı Görüşleri". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sosyal Bilgiler Özel Sayısı*. 647-678.

<https://degerler.org/>. Erişim Tarihi: 10.10.2018.

[https://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/811415-safahat-okullarda-secmeli-ders\\_olsun](https://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/811415-safahat-okullarda-secmeli-ders_olsun). Erişim Tarihi: 04.11.2018.

## GİRESUN YÖRESİNDE “GÖBEK DÜŞMESİ” HASTALIĞI VE GÖBEK ÇEKME UYGULAMALARI

### *Drop Umbilicus Disease In The Giresun Region And Pulling Umbilicus Practices*

Aşlar MELİKOĞLU AKIN<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Dr., aslarmelikoglu@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0002-0780-164X

*Araştırma Makalesi/Research Article*

#### **Makale Bilgisi**

Geliş/Received: 20.04.2021  
Kabul/Accepted: 23.06.2021

DOI: 10.20322/littera.724145

#### **Anahtar Kelimeler**

Giresun, Halk Hekimliği,  
Hastalık, Göbek Düşmesi,  
Göbek Çekme  
Uygulamaları.

#### **ÖZ**

Günümüze kadar Türk kültüründe her dönem etkisini sürdürmüş olan geleneksel halk hekimliği uygulamaları, günümüzde modern tıbbın yaygınlaşmasıyla eski önemini yitirmiştir; ancak bazı hastalıkların tedavisinde hala tek çare olarak halk hekimliği uygulamaları görülmeye devam etmektedir. Göbek düşmesi hastalığı da bunlardan biridir. Göbek düşüklüğü, kişinin ani hareketleri, ağır kaldırması, üşütmesi vb. sonucunda göbeğinin yer değiştirmesi olarak bilinir. Hastalığın ishal, mide bulantısı, kusma, halsizlik, karın ağrısı, karında şişkinlik, gaz sıkışması ve göbek veya çevresinde ağrı gibi belirtileri vardır. Giresun yöresinde göbek düşüklüğünü teşhis etmede ve hastalığın tedavisinde modern tıbbın yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Bu sebeple yöre halkı göbek düşüklüğü şüphesinde sadece halk hekimliği uygulamalarıyla tedavi olma yolunu seçmiştir.

Göbek düşüklüğü tedavisi genel olarak “göbek çekme” olarak adlandırılır. Halk hekimliği uygulamalarından biri olan göbek çekme uygulaması Giresun yöresinde oldukça yaygındır. Yörede hastalığın tedavisinde birçok farklı yöntem uygulanmaktadır. Bu yöntemlerden bir kısmı profesyonel kişiler tarafından, bir kısmı amatör kişilerce, bir kısmı da hastanın kendisi tarafından uygulanmaktadır.

Bu çalışmada önce halk hekimliği ile ilgili genel bilgiler verilmiş; Türk kültüründe ve Giresun yöresinde halk hekimliğinin yeri açıklanmıştır. Daha sonra Giresun yöresinde göbek çekme yöntemlerine hâkim profesyonel ve amatör kişilerle görüşülerek göbek düşmesi hastalığı, belirtileri, tedavi yöntemleri hakkında elde edilen bilgiler sunulmuştur. Bu çalışmayla Giresun yöresi göbek çekme uygulamalarının yok olmadan kayıt altına alınıp geleceğe aktarılması amaçlanmıştır.

#### **ABSTRACT**

#### **Keywords**

Giresun, Folk Medicine,  
Disease, Drop Umbilicus  
Disease, Pulling Umbilicus  
Practices.

Traditional folk medicine practices, which have been effective in Turkish culture in every period until today, have lost their former importance with the spread of today modern medicine; However, folk medicine practices continue to be seen as the only cure for the treatment of some diseases. Drop umbilicus disease is one of them.

Drop umbilicus disease, sudden movements of the person, heavy lifting, cold, etc. known as umbilicus displacement as a result. The disease has symptoms such as diarrhea, nausea, vomiting, weakness, abdominal pain, abdominal bloating, gas tightness, pain and heaviness in or around the umbilicus. Modern medicine is thought to be inadequate in diagnosing and treating the drop umbilicus disease in the Giresun region. For this reason, the local people have chosen to be treated only with folk medicine practices in the suspicion of drop umbilicus disease.

Treatment for drop umbilicus is commonly referred to as "pulling umbilicus". Umbilicus pulling practice, which is one of the folk medicine practices, is quite common in Giresun region. There are many umbilicus pulling methods in the region. Some of these methods are applied by professionals, some by amateurs and some by the patient themself.

In this study, first, general information about folk medicine was given; The place of folk medicine in Turkish culture and Giresun region has been explained. Later, in the Giresun

region, professional and amateur people who are familiar with the methods of umbilicus pulling were interviewed and information obtained about the disease, symptoms and treatment methods were presented. In the study, it is aimed to record and transfer to the future of Giresun region's umbilicus pulling methods, which are about to be forgotten every day.

**Atıf/Citation:** AKIN, A. (2021), “Giresun Yöresinde “Göbek Düşmesi” Hastalığı ve Göbek Çekme Uygulamaları”, *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 563-576.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Aslar MELİKOĞLU AKIN, aslarmelikoglu@hotmail.com

## GİRİŞ

İlkel çağlardan günümüze kadar insanlar açlık, soğuk, kuraklık, hastalık ve savaş gibi çeşitli zorluklara karşı her daim bir mücadele halinde olmuştur. Bu mücadelenin temelinde öncelikle hayatta kalma gayesi vardır. Zaman içinde edindikleri tecrübelerle hayatta kalmanın ve hayatı kolaylaştırmanın yollarını geliştiren insanlar, hasta olduklarında da hastalıkla baş edebilmek için çeşitli çareler aramışlardır. Modern tıbbın yaygınlaşmadığı dönemlerde insanlar, hastalıklardan kurtulmak için bitkilerden, hayvanlardan, büyüden vb. faydalanmışlardır.

Tarihin en eski dönemlerinden günümüze kadar gelen “halk hekimliği yöntemlerinde yaşanılmış, birçok kere denenmiş uygulamalar ve bu uygulamalar çevresinde gelişmiş inançlar etkili olmuştur” (Sever 2004: 96). Halk hekimliği uygulamaları zaman içinde toplumların yaşadıkları coğrafyanın, yaşam biçimlerinin, dinlerinin, ekonomilerinin vb. etkisinde şekillenip zenginleşmiş, modern tıbbın yaygınlaşmasıyla da alternatif tedavi yolu olarak varlığını sürdürmüştür.

“Modern tıp tarihi araştırmaları tarih öncesi döneme uzandıkça halk hekimliğiyle birleşmektedir” (Bayat 2016, 24), yani halk tıbbı modern tıbbın gelişimine kaynaklık etmiştir; ancak modern tıbbın yaygınlaşmadığı dönemlerde tek alternatif tedavi yolu olan halk hekimliği, modern tıbbın gelişimiyle ikinci planda kalmıştır. Son zamanlarda genellikle modern tıp imkânlarından faydalanmanın imkânsız ya da zor olduğu durumlarda (ulaşım, maddi imkânsızlıklar vb.) halk hekimliği tercih edilmektedir; ancak sebebi nazar, büyü, cin çarpması vb. olduğu düşünülen hastalıklarda veya modern tıbbın çaresiz kaldığı alanlarda hala tek çare olarak halk hekimliği görülmektedir. Günümüzde, birçok kültürde halk hekimliği uygulamalarının çeşitli şekillerde varlığını koruduğu bilinmektedir.

### 1. Türklere Halk Hekimliği

Yeryüzünün en kadim milletlerinden olan Türklerin oldukça geniş bir coğrafi alanda hüküm sürmeleri, birçok kültürle etkileşim halinde olmaları ve hayat tarzlarındaki değişimler Türk halk tıbbının zengin ve dinamik bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır.

*“İslâmiyet öncesinde Türkler, hastalıkların ak ve kara iyelerle, ruhlarla aralarının bozulmasından, onları gücendirdiklerinden veya kızdırdıklarından ileri geldiğine inanırlardı. Böylesi bir inanç ortamında göz ile görülebilen, maddî sebeplerle meydana gelen hastalıklar, genel olarak yöredeki bitki, maden ve hayvanlardan elde edilen ürünlerden veya bunların terkihiyle meydana getirilen ilaçlarla tedavi*



edilmektedir. Diğer yandan gözle görülemeyen ve sebebi ruhlara, iyelere bağlanan rahatsızlıklarda ise, kamlar tedaviyi üstlenir; uyguladıkları çeşitli sihir ve büyülerle rahatsızlığı giderirlerdi” (Sever 2015: 182).

İslami dönem Türk halk tıbbına ait bilgiler bu döneme ait yazılı ve sözlü eserlerden elde edilmektedir. İslami dönem Türk edebiyatının ilk eserlerinden olan Kutadgu Bilig’de ve Divânu Lugâti’t-Türk’te halk hekimliği ile ilgilenenler “otacı”, “emçi”, “efsuncu” gibi adlarla anılırken ilaç yerine de “em” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir (Kaşgarlı Mahmut 2006: 95,363, 407; Yusuf Has Hacib 2008: 750, 751).

15. ve 16. Yüzyıllarda yazıya geçirildiği tahmin edilen Dede Korkut Hikâyelerinde ise Türk halk hekimliğine dair çeşitli örnekler rastlanır. Örneğin Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinde açık yaranın tedavisinin anne sütü ile dağ çiçeği karışımından yapıldığı şöyle anlatılmaktadır: “Böyle deyince kırk ince kız yayıldılar. Dağ çiçeği devşirdiler. Oğlanın anası emceğini bir sıktı, sütü gelmedi; iki sıktı, sütü gelmedi; üçüncüde kendisine vurdu, kanı doldu; sıktı, sütü kan karışık geldi. Dağ çiçeği ile sütü oğlanın yarasına vurdular, oğlanı ata bindirdiler, alıp ordasına getirdiler. Oğlanı hekimlere ısmarlayıp Dirse Handan sakladılar. At ayağı kütük, ozan dili çevik olur, hanım, oğlanın kırk günde yarası onuldu, sapasağ oldu. Oğlan ata biner, kılıç kuşanır oldu. Av avlar, kuş kuşlar oldu” (Gökyay 1980: 24). Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Hikâyede ise açık yaranın kül ile tedavi edildiği görülmektedir: “Çoban şehit olan kardaşlarının öcünü aldı. Kâfir leşinden binbir tepe yığdı. Çakmak çakıp od yaktı. Kepeneğinden de kurumsu edip yarasına hastı. Yolun kıyısını alıp oturdu, ağladı, sızladı” (Gökyay 1980: 35). Halk hekimliğinde kullanılan ilaçlar, denenmiş, uzun yıllar süren tecrübeler neticesinde faydası kanıtlanmış malzemelerden yapılmaktadır. Bu yüzden halk ilaçlarında kullanılan malzemeler o yöre insanı tarafından iyi tanınan, kolay ulaşılabilen malzemelerden oluşmaktadır. Dede Korkut Hikâyelerine konu olan halk hekimliği uygulamalarında da kullanılan ilaçların kolay ulaşılabılır malzemelerden yapıldığı görülmektedir. Ayrıca hikâyelerde ilaçların kullanımı sonrası yaraların hızlı bir şekilde iyileşmesi Türklerin halk hekimliğine duyduğu güveni göstermektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinden günümüze gelinceye kadar olan diğer halk anlatılarında da halk hekimliğine dair birçok unsura rastlanmaktadır. Bu anlatılarda şifalı otlar, hayvansal ürünler, meyveler, toprak, su vb. unsurların hastalıkları iyileştirmede kullanıldığı görülürken; dervişlerin, pirlerin, hocaların, büyücülerin ve kadın sağaltıcıların tedavi görevini üstlendikleri görülmektedir. Örneğin “Tahir ile Zühre Hikâyesi’nde, uzun süre çocuğu olmayan kişiler, doktorlara haplar ve macunlar yaptırırken, Öksüz Vezir Hikâyesi’nde güneş yanığına söğüt yaprağı ile yoğurt sürülmektedir. Arzu ile Kamber Hikâyesi’nde ise bayılan Kamber’in üzerine su dökülerek iyileştirmeye çalışılmaktadır” (Alptekin 2010: 12, 8, 14). Giresun yöresinde derlenen “Düriye” adlı masalda ise yayla çiçeğinin halk hekimliğindeki iyileştirici etkisi şöyle anlatılmaktadır: “Padişahın bir kızı varmış. Bir gün bu kız amansız bir hastalığa düşmüş. Padişah, kızının derdine derman olan kişiyle kızını evlendireceğini söylemiş. Padişahın kızıyla evlenmek isteyen herkes kızını iyileştirmek için bir ilaç getiriyormuş. Fakat fakir çobanın ilaç yapabilecek hiçbir şeyi yokmuş, bu yüzden “bari bir çiçek koparayım da padişahın kızına götürüyüm” diye düşünmüş. Almış götürmüş çiçeği, kıza ikram etmiş ve son anda aklına şöyle söylemek gelmiş: “Bunu

*kaynatacaksın ve suyunu akşam ayaza koyacaksın, ayazda bir müddet durduktan sonra sabahları bir tas bu sudan içeceksin, inşallah derdine derman olacak, hastalığın geçecek."* Nitekim çobanın söylediklerini padişah yaptırmış ve kızı o sudan bir müddet içtikten sonra iyileşmiş. İyileştikten sonra, padişah çobana kızını vermiş. "Düriye" derler bu çiçeğe, bazıları da "altın çiçek" der." (Melikoğlu 2018: 80) Bu masala konu olan altın çiçeğin, günümüzde Giresun yöresi halk hekimliği uygulamalarında yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir.

"Türkiye Türklüğünün halk hekimliği konusundaki birikimlerinin oluşmasında, Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri temeli binlerce yıllık Türk tıbbına dayanan pratikler ile daha sonra dâhil oldukları değişik din ve kültür çevrelerinden aldıkları unsurların birleşimi vardır" (Bekki 2017: 198). Ayrıca Anadolu'nun kendi içinde coğrafi farklılıklar göstermesi, her bir yörede Türk halk hekimliğinin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

## 2. Giresun Yöresinde Halk Hekimliği

Günümüzde genellikle modern tıp imkânlarından faydalanmanın imkânsız ya da zor olduğu durumlarda halk hekimliği tercih edilmektedir. Giresun yöresinin geçit vermez dağları, vadileri ve yaylaları yöredeki ulaşım imkânlarını kısıtlamış ve böylece modern tıba ulaşmanın zorlaştığı kesimlerde halk hekimliği uygulamaları canlılığını korumuştur. Ayrıca dışarıyla etkileşimin kısıtlı olduğu bu bölgelerde halk hekimliği uygulamaları kendi içinde çeşitlenip zenginleşerek günümüze kadar gelmiştir.

Giresun yöresinde halk hekimliği uygulamalarında dinsel-büyüsel yöntemlerden ve ilaçlı tedavilerden faydalanılır. Dinsel yöntemlere genellikle sebebi nazar, cin çarpması vb. olduğu düşünülen hastalıklarda başvurulur. "Türk kültüründe dinsel yöntemlerle tedavinin esasını tanrıya, ruhlara, totemlere yalvararak hastalığa neden olan hastalık kaynaklarını yok etmek, yola getirmek işlemleri oluşturmaktadır" (Acıpayamlı 1982: 12). Giresun yöresinde dinsel yöntemlerle tedavileri hocalar üstlenir. Yörede dini bilgilerinin yeterli seviyeye ulaştığı düşünülen kişiler, profesyonel anlamda hocalık veya imamlık yapmasa da "hoca" olarak adlandırılır. Kökeni Şamanlık kültürüne dayanan büyüsel uygulamalara ise genellikle al basması, nazar, büyü vb. nedeniyle oluşan hastalıklarda başvurulur. Bazı hastalıklarda hem büyüsel hem de dinsel tedavilerin bir arada yapıldığı görülmektedir.

Yörede halk hekimliği uygulamalarında, Boratav'ın "gerçekçi, akılcı tedavi" (Boratav 1984: 127) olarak nitelendirdiği ilaçla tedavi yöntemleri oldukça yaygındır. İlaç yapımında kullanılan malzemelerin çoğunluğunu yörede yetişen bitkiler ve hayvansal ürünler oluşturur. Sirke, limon, ısırgan otu, peynir suyu, kül, bal, reçine, yün, yoğurt, çam sakızı, yumurta, sarımsak, soğan, tereyağı, zeytin ve zeytinyağı ilaç yapımında en çok kullanılan malzemelerdir. Bu malzemeler bazen tek başına, bazen de başka bir malzemeyle karıştırılarak kullanılır.

Günümüzde yöredeki ulaşım imkânlarının artmasıyla modern tıptan faydalananların sayısı da artmıştır, ancak bazı hastalıkların çaresi hala sadece halk hekimliğinde aranmaktadır. Bu hastalıklar genellikle sebebi nazar, büyü, cin çarpması olduğu düşünülen ya da modern tıpta çarenin tükendiği hastalıklardır. Göbek düşmesi hastalığı ise sebebi nazara, büyüye vb. dayanmayan ama çaresi sadece halk hekimliğinde aranan tek hastalıktır.

Yöre insanı göbek düşmesi hastalığını doktorların anlayamadığını ve bu yüzden de tedavi edemediğini düşünmektedir. Çünkü modern tıp yöntemlerinde "göbek düşmesi hastalığında, hastaların ciddi şikayetleri olmasına rağmen testler, tetkik tahlillerde, röntgen, ultrason, tomografi ve MR filmlerinde, endoskopi ve kolonoskopilerde hiçbir bulguya rastlanmamaktadır" (Beyatlı 2016: 4). Bu yüzden doktorlar göbek düşüklüğünü anlayamamakta ve bundan dolayı da hastalığı tedavi etmek yerine genellikle ağrı kesiciler vererek hastanın şikâyetlerini geçici süreliğine durdurmaktadır. Bu durum Giresun yöresinde geleneksel göbek düşüklüğü tedavisi yöntemlerinin (göbek çekme uygulamalarının) canlılığını korumasına olanak sağlamıştır.

### 3. Göbek Düşmesi Nedir?

Göbek düşmesi halk arasında kişinin göbeğinin yer değiştirmesi olarak bilinir. Hastalık el ile göbek bölgesine basınç uygulanarak teşhis edilir. Farklı yörelerde göbek düşmesine "göbek kayması", "bağırsak dolaşması", "göbek kaçığı", "yürek kayması", "eş kaçığı", "eş çıkması" gibi isimler verilir. Göbek düşüklüğünün tedavisine "göbek çekme" denilir.

Göbek çekme tedavisi ile ilgilenen profesyonel kişiler, bir kişinin bir kez göbeği düştüğünde bundan sonraki zamanlarda göbeğinin düşme ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca göbeği düşen ve bunu uzun süre fark edemeyen kişilerin göbeğinin o şekilde yerleştiğine inanılmakta ve buna yörede "göbeği yer etmiş" denilmektedir. Göbeği yer eden hastanın tedavisi zor hatta imkânsız olarak görülmektedir (KK: 3). Tedavi edilmeyen göbek düşüklüğünün, geçmeyen ishal ya da kabızlık, dik duramama ve hatta kadınlarda çocuk sahibi olamama gibi ciddi sağlık problemlerine sebep olduğu düşünülmektedir. Göbek düşüklüğünün kronik bir hal almaması için yörede göbek düşmesi belirtileri gösteren kişinin tedavisinin geciktirilmemesine oldukça özen gösterilmektedir.

### 4. Göbek Düşmesinin Nedenleri ve Belirtileri Nelerdir?

Göbek düşmesi hastalığının ana nedeninin kişinin ağır kaldırması, düşmesi, üşütmesi ya da ani hareketleri olduğu belirtilmektedir (KK: 3).

Hastalığın en sık karşılaşılan belirtileri arasında ishal, mide bulantısı, kusma (ağızdan sarı su gelmesi), halsizlik, karın ağrısı, karında şişkinlik, gaz sıkışması, göbek veya çevresinde ağrı ve ağırlık hissi ve göbeğe elle bastırıldığında göbeğin başka yerde atması gösterilmektedir (KK: 1). Bunun dışında, uzun süre devam eden göbek düşmelerinde "bağırsak düzeninin bozulması; uzun süre devam eden kabızlık veya ishal, yeme içmeden keyif alamamak, depresyon, dik duramamak, nefes darlığı, bel ve sırt ağrısı, halsizlik, yorgunluk, baş ağrısı, uykusuzluk" (Beyatlı 2016: 3) ve kadınların çocuk sahibi olamamaları (KK: 4) gibi şikâyetler de görülebilmektedir.

Hastalığın belirtileri genellikle birkaç saat sonra ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden göbek düşmesi belirtileri gösteren hastaya yakın zamanda ağır kaldırıp kaldırmadığı, düşüp düşmediği gibi sorular sorulmaktadır. Eğer hasta göbek düşüklüğüne sebep olabilecek şeyler yaşadığına göbeğinin düşmüş olabileceğine kanaat getirilir ve göbek çekme tedavisine başlanır.

## 5. Göbek Çekme Yöntemleri Nelerdir?

Giresun yöresinde birçok farklı şekilde göbek çekme yöntemi uygulanmaktadır. Göbek çekmekle profesyonel olarak ilgilenen kişiler genellikle bu yöntemlerden sadece birine hâkimdir ve diğer yöntemler hakkında pek bilgileri yoktur. Göbek çeken kişilerin birçoğu, kendi uyguladıkları tedavi yöntemleri dışındaki tedavi yöntemlerinin yetersiz olduğunu belirtmekte ve hatta diğer yöntemleri “cazuluk” olarak nitelendirip eleştirmektedirler.<sup>1</sup>

Kişinin aniden karnı ağrımaya başladığında, midesi bulandığında ilk akla gelen şey bu kişinin göbeğinin düşmüş olabileceğidir. Hasta, tedavi edilmeden önce, şikâyetlerinin sebebinin göbek düşüklüğü olup olmadığından emin olunmalıdır. Bunun için genellikle hastanın karnına elle hafif basınç uygulanır ve göbek bölgesindeki atardamarın yeri tespit edilir. Eğer atardamar göbek çevresinin uzağındaysa hastanın göbeği düşmüş demektir. Göbeğin düşüp düşmediğini anlamanın bir diğer yolu da şudur: Hasta sırt üstü yatırılır, iki göğsünden birinin diğerinden daha aşağıda olup olmadığına bakılır, eğer göğsünün biri daha aşağıdaysa göbeğinin o tarafa düşmüş olduğuna inanılır (KK: 1).

Anadolu'nun bazı yörelerinde de göbek düşmesi benzer yöntemlerle anlaşılmaktadır: Antalya yöresinde “hasta önce yüzü yukarı yatırılır. Ocaklı eline uzunca bir ip alır, hastanın her iki göğüs ucuyla göbek noktası arasındaki mesafeyi ölçer. Mesafesi kısa olan tarafın kol altındaki sinirlerini bularak eşi oradan kontrol edip, eşin yerini bulmasını sağlar” (Gönenç 2011: 70). “Aydın yöresinde “bir kişide “göbek kaçı” olup olmadığını anlamanın yolu kadın ve erkekte ayrı ayrı uygulamalarla teşhis edilmektedir. Kadınlarda göbeğe elle dokunularak ya da ellerden herhangi birinin baş ve işaret parmağı arasındaki kıkırdak yapıya baskı uygulayarak hastalığın varlığı tespit edilir. Erkeklerde ise genelde eldeki kıkırdak yapıdan (göbek damarı) veya dizkapağının alt tarafındaki yan bacak kasının elle tutularak sıkılmasıyla hastalık teşhis edilir. Ayrıca Aydın yöresinde göbeğin, vücudun hangi tarafına doğru kaydığının teşhis edilmesi önemlidir. Göbek aşağı doğru kaymış ise ishal, yukarı doğru kaymış ise bulantı, iştahsızlık, bel ağrısı, kişide sürekli su içme isteği yaptığı ve kişinin göbeğinde ağrı hissettiği söylenmektedir” (Ülger 2012: 150). “Yozgat yöresinde aç karınlı hasta yastıksız sırt üstü yatırılır. Parmaklar göbek deliğinden içeri sokulur ve göbeğin yerinde atıp atmadığı kontrol edilir. Eğer göbek yerinde atmıyorsa hastanın göbeği düşmüş demektir” (Zorluer 2018: 79).

Hastanın göbeğinin düştüğüne kanaat getirildikten sonra göbek çekme uygulamalarına başlanır. Göbek çekme yöntemlerinin çoğunda tedavinin etkisini artırmak için hastanın karnının aç olması gerekmektedir. Giresun

<sup>1</sup> Cazu (cadı) sözlüklerde “geceleri dolaşarak insanlara kötülük ettiğine inanılan, başkalarına zarar veren kadın” (Akalin, Argunşah vd. 2011), “gulyabani, hortlak, karakoncolos, vampir, çirkin kocakarı, acuze” (Devellioğlu 2003: 121) şekillerinde tanımlanmaktadır. Giresun yöresinde ise büyüyle uğraşan, farklı kılıklara bürünebilen, istediği zaman görünmez olabilen kişiler “cazu” olarak tanımlanır. Yöre halkı tarafından cazular dinden imandan çıkmış, insanlara kötülük yapan, şeytanlaşmış kişiler olarak görülür. Hatta yörede cazu için “insandan yapılmış şeytan” ya da “dışı insan içi şeytan” gibi tabirler kullanılır. Cazu diye tabir edilen kişiler genellikle tanıdık yaşlı bir kadındır. (KK: 3)

yöresinde göbek düşüklüğü tedavisi (göbek çekme uygulaması) ya profesyonel kişilerce ya amatör kişilerce ya da hastanın kendisi tarafından uygulanmaktadır.

### 5.1. Profesyonel Kişilerce Uygulanan Göbek Çekme Yöntemleri

Giresun yöresinde göbek düşüklüğü tedavisi çoğu zaman profesyonel kişiler tarafından yapılmaktadır. Bilindiği gibi "Anadolu'da halk hekimliği ile ilgilenen kişiler hoca, şeyh, okuyucu-üfürükçü, ocaklı, izinli, orumçu gibi" adlarla anılmaktadır (Acıpayamlı 1989: 4). Giresun yöresinde ise göbek çekme işiyle ilgilenen kişiler bu adlardan herhangi biriyle anılmasa da "izinli" sınıfına sokulabilir ancak; izinli kişiler genellikle küçük yaşlarda el alıp bu yeteneği elde ederken Giresun yöresinde böyle bir sınırlama yoktur. Göbek düşüklüğü tedavisini öğrenmek isteyen kişi izinli kişiden rica eder ve izinli uygun görürse bu tedavi yöntemini kişiye öğretir. İzinli kişiler bu işi bir sır olarak görmekte ve bu yüzden uyguladıkları tedavi yöntemlerini ancak "el verme" yöntemiyle başka kişiye öğretmektedirler. İzinliler uyguladıkları tedavi yöntemlerinin ayrıntıları kontrolsüzce yayılırsa yeteneklerini kaybedeceklerini düşündüklerinden sırlarını herkesle paylaşmaktan kaçınılmaktadırlar.

Giresun yöresinde göbek çekme tedavisini uygulayan kişiler genellikle tedavi yöntemlerinden sadece birine hâkimdir. Özellikle dualı yöntemler daha etkili tedavi yöntemleri olarak görülmekte ve sadece "el almış" kişiler tarafından uygulanmaktadır. Bunun dışındaki bazı tedaviler amatör kişilerce de uygulanabilmektedir. Profesyonel kişilerce uygulanan göbek çekme yöntemlerinden bazılarında hasta ve tedavi edici kişinin yan yana bulunmasını zorunlu iken bazılarında uzaktan tedavi mümkündür.

Giresun yöresinde profesyonel kişilerce uygulanan beş farklı göbek çekme yöntemi vardır. Bunlar; bardakla göbek çekme yöntemi, kol ve bacakların çekilmesiyle uygulanan göbek çekme yöntemi, masajla uygulanan göbek çekme yöntemi, damar ve kasların çekilmesiyle uygulanan göbek çekme yöntemi ve iğneyle göbek çekme yöntemidir:

#### 5.1.1. Bardakla Göbek Çekme Yöntemi

Hasta ve göbek çeken kişinin yan yana bulunması gereken tedavi şekillerinden en yaygını bardakla göbek çekme yöntemidir. Bu yöntemde önce küçük bir ekme parçası göbeğin üstüne yerleştirilir, ekmeğin üzerine üç tane kibrit çöpü sokulur ve kibrit çöplerinin ucu yakılır. Daha sonra bardak ekmeğin üstüne kapatılır ve yaklaşık on dakika kadar bekletilir. Göbek bardağın içine toplandığında göbeğin yerine geldiği düşünülür ve bardak çıkarılır. Bu işlemin bir benzeri de pamukla yapılmaktadır. Bir parça pamuk göbeğe koyulur ve yakılır. Üzerine bardak kapatılır. Bir süre sonra bardağın içinde kalan göbek yukarı doğru çekilmeye başlar, tedavi sona erdiğinde bardak çıkarılır (KK: 6). Yozgat, Aydın ve Trabzon yörelerinde de bardakla göbek çekme uygulamasına rastlanır (Ülger 2012: 150; Uyar 2013: 57). Trabzon yöresinde bu tür göbek çekme uygulamasında pamuk ve ekme yerine hamur kullanıldığı da görülmektedir. Ayrıca Trabzon yöresinde bardakla göbek çekme uygulamasının bir çeşidi de şöyledir: "Önce bardağın içine ateş tutulur daha sonra bardak göbeğin üzerine bastırılır. Göbeğin yerine geldiği anlaşıldıktan sonra bardak göbekten çekilir" (Baysal 2014: 268). Bardakla göbek çekme yönteminin ardından hastanın göbeğinin yerine gelip gelmediği elle kontrol edilir ve bu kontrolün ardından

hasta da kendisini iyi hissediyorsa tedaviye son verilir. Hasta, bir süre dinlendikten sonra günlük hayatına devam eder.

### 5.1.2. Kol ve Bacakların Çekilmesiyle Uygulanan Göbek Çekme Yöntemi

Profesyonel kişilerce yapılan tedavi şekillerinden biri de kol ve bacakların çekilmesiyle uygulanan tedavi yöntemidir. Bu tedavi şeklinde önce hasta yüz üstü yatırılır. Göbek çeken kişi hastanın beline basar, kol ve bacağına çapraz şekilde sırtında birleştirir. Göbeğin yerine geldiğine kanaat getirdikten sonra bu işlemi sonlandırır (KK: 2). Bu yöntem benzer şekillerde Antalya, Çorum ve Trabzon yörelerinde de uygulanmaktadır: "Antalya yöresinde hasta yüzü aşağı gelecek şekilde yatırılır. Yatan hastanın sol kol bileği ile sağ ayak bileğinden tutulup iki bilek sırt bölgesinde bir araya getirilir ve iki bilek üstünden aşağıya doğru üç kez bastırılır. Bundan sonra sağ kol bileği ile sol ayak bileği aynı şekilde sırt bölgesinde bir araya getirilerek aynı işlem tekrarlanır. Bu şekilde de düşen göbeğin eski yerine getirilmesi sağlanır" (Gönenç 2011: 70). Bu tedavi yönteminde göbeğin tam olarak yerine yerleşmesi için tedavinin ardından hasta birkaç dakika daha yüz üstü yatmaya devam eder.

### 5.1.3. Masajla Uygulanan Göbek Çekme Yöntemleri

Giresun yöresinde göbek çekme tedavilerinin çoğu karna çeşitli şekillerde masaj yapılarak uygulanmaktadır. Bu tür göbek çekme uygulamalarında göbek çeken kişi ve hasta yan yana olmalıdır.

Karna masaj yaparak uygulanan göbek çekme tedavilerinin en yaygını şudur: Hasta düz bir şekilde yatırılır, göbek çeken kişi hastanın karnında elini gezdirir, göbek düşüklüğünü tespit eder ve hastanın karnına masaj yaparak düşen göbeği yerine getirmeye çalışır. Daha sonra yumurta pişirilip hastaya yedirilir (KK: 7). Göbek düşmesiyle göbek çevresinde zarar gören kasların güçlenmesine yumurtanın yardımcı olacağı düşünülmektedir. Giresun yöresi halk hekimliği uygulamalarında yumurta, özellikle kırık ve çıkık tedavileri olmak üzere; yanık, mide ağrısı, damar tıkanıklığı gibi birçok hastalığın tedavisinde kullanılmaktadır.

Giresun yöresinde uygulanan masajlı tedavilerde kimi zaman hastanın karnına sabunlu su, zeytinyağı vb. sürüldüğü görülmektedir (KK: 7). Bu tedavi yöntemi masajla yapılan tedavilerin en yaygınıdır. Anadolu'nun birçok kesiminde birtakım farklılıklarla masajla göbek çekme yöntemlerine rastlanmaktadır: "Yozgat yöresinde karna masaj yapıldıktan sonra hastanın karnına karasakız yapıştırılır" (Uyar 2013: 43). "Trabzon yöresinde ise karna masaj yapılır ve göbek yerine geldikten sonra tedaviye son verilir" (Baysal, 2014: 268). Adana yöresinde ise birkaç farklı malzemeyle yapılan masajla göbek çekme uygulaması görülmektedir: "Göbeği düşen hastanın karnı su ve sabunla ya da susam yağıyla ovularak göbeği yerine getirilir" (Özgen 2007: 120).

Masajla yapılan göbek çekme tedavilerinden bir diğeri başparmakla göbek deliğine masaj yapılarak uygulanan tedavi yöntemidir. Bu yöntemde önce başparmak göbeğe yerleştirilir ve başparmakla göbek çevresine dairesel hareketlerle masaj yapılır, bu esnada da dualar okunur. Göbek yerine geldiğinde bu işleme son verilir (KK: 4). Bu tedavi şekli Giresun yöresi dışında diğer pek çok yörede de görülmektedir. Rize yöresinde buna benzer bir göbek çekme uygulaması şöyledir: "Hasta sırt üstü yatırılır. Başparmak göbek deliğinin içine sokulur. Başparmakla göbek döndürülerek yukarı doğru çekilir. Bu esnada öpüyormuş gibi ses çıkarılır" (Sinoğlu 2017: 196). "Trabzon yöresinde ise hasta sırt üstü yatırılır. Başparmak göbek deliğine yerleştirilir ve tam daire şeklinde



döndürülür. Böylece göbek yerine gelir” (Baysal 2017: 268). “Çorum yöresinde de hastanın göbek deliğine masaj yapılarak dualar okunur” (Tozlu 2017: 64). Benzer uygulama Yozgat yöresinde de görülmektedir (Zorluer 2018: 79). “Ankara yöresinde ise başparmakla göbek çevrildikten sonra hastanın karnı sabunlu suyla yıkanır ve göbek çevresi sarılır, üç gün sonra sargı çıkarılır” (Temizsoylu 2012: 103).

Yörede masajlı göbek çekme uygulamalarından biri de bal ile göbek çekme yöntemidir. Bu tedavide göbek çeken kişi önce hastanın karnına bal sürer. Elini göbeğe koyar ve sonra hızla yukarı çeker, bu işlemi göbek yerine gelene kadar tekrarlar (KK: 7). Göbek çekme tedavisinde balın yapıştırıcı özelliğinden faydalanılır. Tedavi edici kişi elini hastanın karnından hızla yukarı çekerken hastanın göbek bölgesindeki deri de yukarı kalkar ve böylece göbek yerine yerleşir. Giresun yöresinde halk hekimliği uygulamalarında da bal ile tedavi oldukça yaygındır. Romatizma, damar tıkanıklığı, kabızlık, kulak ağrısı, mide ağrısı, egzama, çıban gibi birçok hastalığın tedavisinde baldan faydalanılır. Bal ile göbek çekme uygulaması birtakım farklılıklarla diğer yörelerde de görülmektedir: “Rize’de göbeği çeken kişi ellerine bal sürer ve hastanın karnını yukarı doğru kaldırarak çeker. İşlem tamamlandıktan sonra hastanın karnı bir bağ ile bağlanır ve bağ üç gün belde bekletilir ya da bal ile tuz karıştırılıp göbeğin üzerine sürülür. Sonrasında göbek, yukarı doğru yapılan el hareketleriyle kaldırılır” (Sinoğlu 2017: 196). Bal ile tedavi eski Türklerde de oldukça sık rastlanan tedavi yöntemlerindedir. “Eski Türkçe tıp metinlerinde “panıt” ve “mır” olarak yer alan bal ve bal suyunun dalak, karın ve bağırsak çıbanlarında, ishal ve karın ağrısında tedavi edici amaçla kullanıldığı görülmektedir” (Yaylagül 2014: 52).

Masaj yöntemleriyle uygulanan tedavi şekilleri herhangi bir risk taşımadığından ve kolay uygulanabilir olduğundan zaman zaman amatör kişilerce de uygulanmaktadır. Amatör kişilerce uygulanan en yaygın masajlı yöntem ise başparmakla göbek deliğine masaj yapma yöntemidir.

#### **5.1.4. Damar ve Kasların Çekilmesiyle Uygulanan Göbek Çekme Yöntemleri**

Giresun yöresinde damar ya da kasların çekilmesiyle uygulanan üç tür göbek çekme yöntemi vardır, bunlardan en yaygını şudur: Hastanın sağ kolunda göbekte bağlantısı olduğu düşünülen kasa yukarı aşağı olacak şekilde masaj yapılır, masajdan sonra kol bir bezle sıkıca bağlanır. Göbeğin yerine geldiği düşünüldüğünde bez koldan çıkarılır (KK: 1).

Bir diğer yöntem ise şöyledir: Hasta sırtüstü yatırılır, koltuk altında göbekte bağlantısı olduğu düşünülen damar usulüne uygun bir şekilde çekilir, bu esnada diğer elle göbeğin yerine gelip gelmediği kontrol edilir (KK: 1).

Az bilinen bir yöntem de elden göbek çekme yöntemidir: Bu yöntemde hastanın başparmağı ile işaret parmağı arasında bulunan; yine göbekte bağlantısı olduğu düşünülen kasa, masaj yapılarak hastanın göbeği yerine getirilmeye çalışılır (KK: 2). Bu acılı bir yöntemdir.

#### **5.1.5. İğneyle Göbek Çekme Yöntemi**

Yörede en yaygın ve en ilginç göbek çekme yöntemlerinden biri iğneyle göbek çekme yöntemidir. Bu tedavi sürecinde hasta ve tedavi edici kişinin yan yana bulunması zorunda değildir. Bu yöntemde su, iğne ve tas kullanılır. Göbek çeken kişi, önce bir tasın içine su ve iğne koyar, elini yumruk yapar ve işaret parmağını bu

iğnenin üzerine bastırır, bu esnada da dualar okur. Daha sonra işaret parmağını kaldırdığında iğne parmağına yapışmışsa hastanın göbeğinin düştüğüne kanaat getirir ve tedaviye devam eder. İşaret parmağı havada bir süre bekler. İğne parmakta beklerken dualar okur ve iğne düştüğünde de hastanın göbeğinin yerine geldiğine inanır ve tedaviyi bitirir. İğne parmağa yapışık şekilde ne kadar beklerse göbek düşüklüğünün o kadar ciddi boyutta olduğu düşünülür. Böylece sağ ve sol taraf için iki kez bu uygulama yapılır. Eğer iğne hiç yapışmamışsa kişinin göbeği düşmemiş demektir. Bu tür göbek çekme uygulamasında göbek çeken kişinin hastayı görmesine gerek yoktur, hastanın adını ve anne adını bilmesi yeterlidir. Dua okurken hastanın adını ve anne adını söyler (KK: 5).

Anadolu'nun diğer yörelerinde de iğneyle göbek çekme uygulamalarına rastlanır. "Çankırı yöresinde bu iş "el alma" yöntemiyle yapılmaktadır" (Torun 2002: 82). Trabzon yöresinde ise benzer bir uygulama şöyledir: "İğne yakılır, suya atılır. Bu esnada dua okunur. İğne suda küçüldükçe göbek yerine gelir" (Baysal 2014: 268).

Bu tür dualı göbek çekme uygulamalarında göbek çeken kişinin kendi çocuğunun göbeğini çekemediği söylenmektedir. Ayrıca özellikle bu yöntemle göbek çeken kişiler için sırrını herkese söylemekten çekinir ancak el verme yöntemiyle diğer kişilere öğretirler.

## **5.2. Amatör Kişilerce Uygulanan Göbek Çekme Yöntemleri**

Giresun yöresinde göbek düşüklüğü tedavisi ertelenmemesi gereken bir hastalık olarak görülür. Kişi hastalanıp göbek düşüklüğü belirtileri gösterdiğinde derhal tedavi edilmelidir. Ancak kimi zaman hastayı tedavi edecek profesyonel kişilere ulaşamaz. Bu durumda tedaviyi ertelemek hastalığın ciddiyetini artıracığından hastaya yardımcı olabilecek amatör kişiler tedaviyi üstlenir. Amatör kişiler uyguladıkları tedavi yöntemleri hakkında kulaktan dolma bilgilere sahip tecrübesiz kişilerdir.

Göbek düşüklüğü hastalığının belirtileri çok şiddetli olduğu zamanlarda bir an önce hastanın şikâyetlerini durdurmak ya da hafifletmek için amatör kişilerin yapabileceği birtakım pratik uygulamalar geliştirilmiştir. Bunlar kol kola girme yöntemi ve ayak vurma yöntemidir:

### **5.2.1. Kol Kola Girme Yöntemi**

Hasta ve diğer kişi birbirlerine arkasına dönüp kol kola girerler. Diğer kişi hastayı bu şekilde sırtına kaldırır, salları ve bırakır (KK: 1). Bu işlem birkaç kez tekrar edilir. Hasta sallandıkça yerinden kayan göbeğin yerine yerleşmesi sağlanır. Trabzon'da bu uygulamaya benzer bir uygulama da şöyledir: "Göbeği düşen kişiyi arkasından bir başkası sıkıca kucaklar. Ellerini tam karnının üstüne getirip birleştirir ve sıkıca bir baskı uygular. Ardından üç kez yukarıya doğru kaldırılıp indirilir. Böylece düşen göbek kaldırılmış yani yerine getirilmiş olur" (Kolot 2018: 143).

Giresun yöresinde bu yöntem, göbek düşüklüğünü tedavi etmek amacı dışında, doğum sancısı çeken kadının doğum yapmasını kolaylaştırmak için de uygulanmaktadır.

### **5.2.2. Ayak Vurma Yöntemi**

Ayak vurma yönteminde hasta ve diğer kişi ayaklarının altları birbirlerine değecek şekilde uzanırlar. Diğer kişi hastanın ayaklarının altına kendi ayaklarıyla birkaç defa sertçe vurur. Böylece hastanın tedavisi gerçekleşir ve

hasta ayağa kalkar (KK: 7). Ayak vurma yöntemi çok yaygın bir yöntem değildir, tedavide sert vuruşlarla göbeğin yerine yerleşmesi sağlanır.

Amatör kişilerce uygulanan bu tedavi yöntemleri herhangi bir risk taşımaz, hasta tedavi sonrası ya tamamen iyileşir ya da geçici bir rahatlama yaşar. Genellikle profesyonel kişilere ulaşıldığında hasta yeniden tedavi olur.

### **5.3. Hastanın Kendi Kendisine Uyguladığı Göbek Çekme Yöntemleri**

Göbek düşüklüğünde, hastayı tedavi edebilecek profesyonel ya da amatör kişilere ulaşamadığında hasta kendi kendisini tedavi etme yöntemlerine başvurur. Bu yöntemler tülbentle göbek çekme yöntemi ve takla atma yöntemidir:

#### **5.3.1. Tülbentle Göbek Çekme Yöntemi**

Bu yöntemde önce bir tülbent ya da kumaş top haline getirilir. Bu top göbek deliğine koyulur ve hasta yüz üstü yatar ya da top göbek deliğine sıkıca bağlanır, hasta sırt üstü yatar ve bir süre sonra ayağa kalkar. Bu işlem küçük bir topla ya da ip yumağıyla da yapılabilir (KK: 8). Aydın yöresinde de buna benzer şöyle bir uygulama vardır: "Göbeğin üzerine soğan veya patates gibi yuvarlak bir nesne konulur ve üzerine bastırılır ve bu yolla göbek yerine gelir" (Ülger 2012: 150). Bu işlemin benzerine Antalya yöresinde rastlanmaktadır. Ancak "Antalya yöresinde hasta tedaviyi bu işi bilen bir ocaklı yardımıyla uygular. Önce yere çocuk kafası büyüklüğünde bir yumak konulur. Hasta yumak karnına gelecek şekilde yüzü aşağı yatar, ocaklı kişi hastanın dizinin arka tarafına topuklarıyla basarak çeşitli yöntemler uygular. Bu işlemin sonunda hastanın göbeği yerini bulur" (Gönenç 2011: 70).

Tülbentle göbek çekme yöntemi her ne kadar amatör kişilerce uygulanan bir yöntem olsa da tedavi sırasında genellikle profesyonel kişilere danışılır. Ayrıca tedavi ediciliği yüksek bir yöntem olduğu için amatör kişilerce uygulanan en yaygın tedavi yöntemlerinden biridir.

#### **5.3.2. Takla Atma Yöntemi**

Göbeği düşen hastanın kendi tedavisini kendisinin yaptığı bir diğer yöntem de takla atma yöntemidir. Bu tedavi yönteminde, hasta önce birkaç kez takla atar ve sonrasında ayağını yüksek bir yere kaldırır, başparmağını göbeğinin üzerine koyar, yarım daire kadar parmağını çevirir, bu şekilde birkaç dakika yatar, göbeğinin yerine geldiğine inandıktan sonra da kalkar. (KK: 8). Bu yöntemle tedavinin benzeri Adana yöresinde görülmektedir: "Yörede göbeğinin düştüğünden şüphelenen kimse kendi kendisini tedavi etmek için yer döşesinde üç kere takla atar" (Özgen 2007: 120). Takla atma yöntemi en pratik tedavi yöntemidir ama iyileştirici özelliği düşüktür. Geçici bir rahatlama sağlar.

## SONUÇ

Günümüzde, tüm dünyada olduğu gibi, Giresun yöresinde de halk hekimliğine başvuranların sayısının geçmişe nazaran oldukça azaldığı gözlenmektedir. Ancak bazı hastalıkların tedavisinde, halk hekimliği hala vazgeçilmezliğini korumaktadır. Bu hastalıklar genellikle nazar, büyü, cin çarpması sonucu meydana geldiği düşünülen hastalıklardır. Göbek düşüklüğü ise, nedeni böyle bir sebebe bağlanmayan ama tedavisi çoğu zaman halk hekimliğinde aranan ender hastalıklardandır.

Giresun yöresinde göbek çekme uygulamalarının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu da hastalığın yöre halkı tarafından ciddiye alındığının bir göstergesidir. Bir kişinin karnı ağrıdığına, midesi bulandığında, kişide halsizlik gözleendiğinde vb. ilk akla gelen şey kişinin göbeğinin düşmüş olabileceğidir. Yörede hastalığın bir an önce tedavi edilmesi gerektiği düşünülduğünden profesyonel tedavi edici kişilere ulaşamadığında bile amatör kişilerce ya da hastanın kendisi tarafından tedaviler yapıldığı görülmektedir.

Yörede uygulanan göbek çekme yöntemlerinde Türk halk hekimliğinde önemli yeri olan iğne, bal, ateş, su gibi malzemelerden faydalanılması, bazı göbek çekme uygulamalarında tedaviye duaların da dâhil edilmesi, bu tedavi yöntemlerinin Türk-İslam kültürünün etkisiyle şekillendiğini göstermektedir.

Yörede yapılan görüşmelerde, profesyonel kişilerce uygulanan göbek çekme tedavileri sonrasında hastalarda uzun süre devam eden karın ağrısı, ishal, mide bulantısı, halsizlik gibi şikâyetlerin sona erdiği ve hatta uzun yıllar hamile kalamayan birçok kadının tedaviden sonra hamile kaldığı belirtilmiştir. Bu durum yörede göbek çekme tedavilerine olan ilginin canlı kalmasına olanak sağlamıştır.

Günümüzde, göbek düşmesi belirtilerinde çareyi modern tıpta arayanların çare bulamayıp tekrar alternatif tıbbaya yöneldikleri görülmektedir. Yöre halkı, modern tıp hekimlerinin göbek düşüklüğünü anlayamadığını ve bu yüzden de tedavi edemediğini düşünmektedir.

Yörede göbek çekme yöntemleriyle profesyonel olarak ilgilenen kişilerin çoğunluğunu yaşlı kadınların oluşturduğu görülmektedir. Gençler, her ne kadar göbek düşüklüğünde halk hekimliği yöntemlerine başvursa da profesyonel olarak göbek çekme uygulamalarıyla ilgilenmek istememektedirler. Bu yüzden profesyonel kişilerin, tecrübelerini aktaracak kişiler olmamasından yakındıkları görülmektedir.

Yapılan çalışmayla Giresun yöresinde halk hekimliği uygulamalarından biri olan göbek çekme yöntemlerinin çok çeşitli olduğu görülürken, bu yöntemlere hâkim profesyonel kişilerin geçmişe nazaran azaldığı gözlemlenmiştir. Bu yüzden bu tedavilere hâkim kişiler henüz hayattayken ilgili daha fazla araştırmalar yapmanın önemi ortaya çıkmaktadır.

## KAYNAKLAR

- ACIPAYAMLI, Orhan (1982). "Acıpayam'da Halk Hekimliği". DTCF Dergisi 1: 11-16.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1989). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi". Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 1-9.
- AKALIN, Şükrü Halûk, M. Argunşah, N. Demir vd. (2011). "Güncel Türkçe Sözlük". <https://sozluk.gov.tr/> [erişim tarihi: 11.09.2020]
- ALPTEKİN, Ali Berat (2010). "Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği". Millî Folklor 22 ( 86): 5-19.
- BAYAT, Ali Haydar (2016). *Halk Hekimliği ve Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- BAYSAL, Nagihan (2014). *Gelenek ve Değişim Ekseninde Trabzon Halk Hekimliği Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi.
- BEKKİ, Salahaddin (2017). "Halk Hekimliği". Ortak Miras. ed. Nebi Özdemir. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Telif Hakları Genel Müdürlüğü Yayınları. 201-213.
- BEYATLI, Ertan (2016). "Göbek Düşmesi (Göbek Kayması) Hastalığı". <https://silo.tips/download/gbek-dmes-gbek-kaymas> [erişim tarihi: 23.09.2020]
- BORATAV, Pertev Naili (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2003). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. haz. Aydın Sami Güneşal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (1980). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- GÖNENÇ, Alpaslan (2011). *Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAŞGARLI Mahmut (2006). *Divânu Lugâti't-Türk*. haz. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KOLOT, Berna (2018). "Halk Hekimliğinde "Göbek Düşmesi" Hastalığı ve Tedavi Yöntemleri". Türklük Bilimi Araştırmaları (44): 135-151.
- MELİKOĞLU, Aşlar (2018). *Giresun İli Halkbilim Monografisi*. Doktora Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZGEN, Zübeyde Nur (2007). *Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SEVER, Mustafa (2004). "Türk Halk İnançlarında ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Meyve". Türklük Bilimi Araştırmaları 16 (16): 95-109.
- SEVER, Mustafa (2015). "Halk Tıbbı, Halk Hekimliği". Akademik Bakış 9 (17): 181- 192.

SİNOĞLU, Sümeyra (2017). *Rize İlinde Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamaları*. Yüksek Lisans Tezi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TEMİZSOYLU, Aydın (2012). *Ankara'da Halk Hekimliği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TORUN, Candan (2002). *Halk Hekimliği ve Çankırı'daki Halk Hekimliği İle İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TOZLU, Sümeyra (2017). *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Yüksek Lisans Tezi. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

UYAR, Akın (2013). *Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları*. Yüksek Lisans Tezi. Yozgat: Bozok Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÜLGER, Züleyha (2012). *Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YAYLAGÜL, Özen (2014). "Anadolu'da Yaşayan Halk Hekimliği Uygulamalarının Eski ve Orta Türkçe Tıp Metinlerindeki Temelleri". Millî Folklor 26 (103): 48-58.

YUSUF Has Hacib (2008). *Kutadgu Bilig*. haz. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

ZORLUER, Selim (2018). *Çayıralan (Yozgat) Yöresinde Halk Hekimliği ve Halk İnançları*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

#### Kaynak Kişiler

KK. NO	ADI-SOYADI	YAŞI	EĞİTİM	MESLEĞİ	YAŞADIĞI YER
KK. 1	HAVVA PEKDEMİR	45	OKUMA YAZMASI YOK	EV HANIMI	GİRESUN
KK.2	GÜLLÜ KOÇ	50	İLKOKUL MEZUNU	EV HANIMI	GİRESUN
KK.3	ZEKİYE GEDİK	82	OKUMA YAZMASI YOK	EV HANIMI	GİRESUN
KK.4	SEYHAN KOÇ	31	LİSE MEZUNU	EV HANIMI	GİRESUN
KK.5	ZEYTİN KORKMAZ	77	OKUMA YAZMASI YOK	EV HANIMI	GİRESUN
KK.6	ŞÜKRAN YAVUZ	37	İLKOKUL MEZUNU	EV HANIMI	GİRESUN
KK.7	HATİCE GÜNDOĞDU	33	ÜNİVERSİTE MEZUNU	EV HANIMI	GİRESUN
KK.8	SANIYE PEKDEMİR	59	İLKOKUL MEZUNU	EV HANIMI	GİRESUN





**HARPUTLU YUSUF ŞÜKRÎ'NİN NESÂYİH(NASİHATLAR)I**  
**-GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİYLE-**  
**Nesâyah (Advices) Of Yusuf Şükri Of Harput**  
**-In Today's Turkish-**

Âdem CEYHAN

<sup>1</sup> Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türk Halkbilimi Bölümü, ceyhanadem@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9680-6580

Araştırma Makalesi/Research Article

**Makale Bilgisi**

Geliş/Received: 15.06.2021

Kabul/Accepted: 12.07.2021

DOI: 10.20322/littera.952605

**Anahtar Kelimeler:**

Anahtar Kelimeler: Yusuf Şükri, Nesâyah, nasihatname, dilçi çeviri

**ÖZ**

19. asırda yaşamış Harputlu Yusuf Şükri, Mısır'da çeşitli âlimlerden tefsir, hadis gibi ilimleri tahsil etmiş; sonra Anadolu'ya dönüp İstanbul'da Şeyh İbn Vefâ Medresesinde dinî bilgilerin öğretimiyle uğraşmıştır. Bu sıralarda Vânî Efendi Dergâhı şeyhliği vazifesinde de bulunan Yusuf Efendi, H. 1273 (M. 1857) yılında Medine'deki Mahmudiye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiş; bir yandan ders verirken diğer taraftan isteyenlere irfanî yönden rehberlik etme ve eser telifi işleriyle meşgul olmuştur. Üç sene sonra Anadolu'ya gelip tekrar Medine'ye giden Yusuf Efendi, H. 1292 (M. 1876) yılında vefat etmiştir.

Anılan Harputlu şahsiyetin çoğu Arap harfleriye basılmış; İslâmî yahut mantık gibi onlara vasıta sayılan ilimler hakkında Arapça ve Türkçe eserleri vardır. O, her ne kadar "Şükri" mahlasıyla bazı dinî, tasavvufî şiirler yazmışsa da daha ziyade bir müderris ve âlim olarak tanınmıştır. Yusuf Efendi'nin mensur Türkçe eserlerinden biri de "Nesâyah" (Nasihatlar) olup bu dinî, ahlâkî kitabını H. 1276 (M. 1860) yılından sonra, Sultan Abdülaziz devrinde, 1861-63 yıllarında yazdığı anlaşılmaktadır. Yazar, anılan kitapçığında Müslüman sultana itaatın lüzumu, adaletle hükmetmenin gerekliliği, suçluların cezalandırılması, devlet işlerinde iyi ve liyakatli kimselerin istihdam edilmesi lazım geldiği gibi konular üzerinde durur. Fikir ve tavsiyelerini daima Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayandıran Yusuf Efendi, ele aldığı mevzulara dair bazı tarihî yahut menkıbevi vak'alara da yer verir.

1860'lı yılların başlarında yazılmış söz konusu eser, zamanımızda ancak Osmanlı Türkçesini bilen sınırlı bir okuyucu zümresi tarafından anlaşılabilir durumdadır. Bu çalışmada, 2016'da iki yazma nüshasına dayalı olarak Latin harfleriyle yayımlanan Nesâyah'in, günümüz Türkçesine aktarılan metninin mütalâaya arz edilmesi, böylece daha geniş bir okur kitlesi tarafından anlaşılması hedeflenmiştir.

**ABSTRACT**

Yusuf Shukri from Harput, who lived in the 19th century, studied sciences such as tafsir and hadith from various scholars in Egypt; Then he returned to Anatolia and engaged in the teaching of religious knowledge in the Sheikh Ibn Vefâ Madrasa in Istanbul. Yusuf Efendi, who also served as the sheikh of the Vani Efendi convent at this time, was appointed to the professorship of the Mahmudiye Madrasa in Medina in 1273 H. (1857); On the one hand, while giving lectures, on the other hand, he was busy with guiding those who wanted it in terms of wisdom and copyrighting works. Yusuf Efendi, who came to Anatolia and went to Medina three years later, passed away in H. 1292 (M. 1876). Most of Yusuf Efendi was written in Arabic letters; He has Arabic and Turkish works on sciences such as Islam or logic, which are considered as tools for them. Although he wrote some religious and mystical poems under the pen name "Şükri", he was mostly known as a professor and scholar.

One of Yusuf Efendi's prose Turkish works is "Nesâyah" (Advice). In the aforementioned booklet, the author focuses on the necessity of obedience to the Muslim sultan, the

necessity of ruling with justice, the punishment of criminals, the employment of good and qualified people in state affairs. Yusuf Efendi, who always bases his ideas and recommendations on the verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet, also includes some historical or epic cases about the subjects he deals with. The work in question, which was written in the early 1860s, can only be understood by a limited group of readers who know Ottoman Turkish. In this study, it is aimed to present the text of Nesâyih, which was published in Latin letters based on two manuscripts in 2016, translated into today's Turkish, so that it can be understood by a wider readership.

**Atf/Citation:** Ceyhan, A. (2021), "Harputlu Yusuf Şükrî'nin Nesâyih(Nasihatları) –Günümüz Türkçesiyle-", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 577-621.

## GİRİŞ

Bilindiği gibi 11. asırdan 20. asra kadar İslam kültürü tesiri altında gelişen Türk Edebiyatına ait eserlerin bir türünü, "nasihatname" adı verilen dinî, ahlaki metinler teşkil eder. Manzum veya mensur nasihatnamelerden bir kısmının, Arap harflerinden Latin harflerine aktarılma, bir kısmının da günümüz Türkçesine çevrilmek suretiyle yayınlandığı malumdur. Biz de çeşitli konularda yazılmış tarihî edebî eserlerin sadece Latin harflerine aktarılma neşredilmesinin geniş okuyucu kitlesi tarafından anlaşılmasına yetmeyeceğini, çağımızın Türkçesine de çevrilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira çeşitli yönlerden canlı bir varlığa benzetilebilecek dilin, zaman içinde tabii olarak yahut yapısına dışarıdan müdahaleler sonucunda az veya çok değiştiği, bilinen bir gerçektir. Bu durum, yakın veya uzak mazide yazılmış edebî eserlerin, Türk edebiyatı tarihi, Türk tarihi, İslami ilimler gibi sahalarda müteahsis olmayan çağımız okuyucuları tarafından da anlaşılabilmesi için, yaşayan dile aktarılmasını gerektirmektedir. Asırlar öncesinde değil, yüz, yüz elli sene gibi -milletlerin uzun tarihi için yakın sayılabilecek bir zaman zarfında yazılmış eserlerin dahi günümüz okuyucuları tarafından büyük ölçüde anlaşılma hâle geldiği veya getirildiği, hayli düşündürücü ve üzücü de olsa, şahitlik ettiğimiz bir vakiadır. Gerçekten değerli bilgi, fikir, tecrübe ve tavsiyeleri içine alan nice tarihî edebî eserin, üniversitelerimizde Türk Dili ve Edebiyatı öğretimi gören gençler tarafından dahi anlaşıl(a)madığını, bu sebeple itici bulunup okun(a)madığını, birçok meslektaşımız gibi, biz de yıllardır görüp bilmekteyiz.

Bu sebeple tarihî edebî Türkçe eserleri neşreden ilim insanlarının, o metinleri söz gelimi Arap harflerinden Latin harflerine aktarmakla yetinmemeleri, mümkün olduğu kadar çağımız okuyucusunun anlayabileceği, faydalanabileceği biçimde yayımlamaları gerekir. Bu da -mesela takvim değişikliği gibi- zaman içinde meydana gelen bazı değişimlerin belirtilmesi, herkesçe bilinmeyen birtakım ilmî terimlerin açıklanması, metinde geçen Arapça, Farsça ibarelerin tercümesi, kaynaklarının tesbiti, verilen bilgilerin teyidi, ileri sürülen fikirlerin değerlendirilmesi gibi çalışmaları gerektirir.

Biz de söz konusu lüzumdan hareket ederek 2016'da iki öğrencimizle ortaklaşa yayınladığımız nasihatname türünden bir eseri, günümüz Türkçesine çevirmeyi gerekli gördük. O makalede, "Nesâyih" adlı nasihat kitabının sahibi Harputlu Yusuf Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında olabildiğince tafsilatlı bilgi verdiğimiz için (Ceyhan vd. 2016: 4-11) burada aynı malumatı tekrar etmeyecek ve kısaltarak nakletme yönüne gideceğiz. Çünkü bu

çalışmamızın esas gayesi, *Nesâvih*'in günümüz okur-yazarları tarafından -elden geldiği kadar-tam ve doğru olarak anlaşılabilmesini sağlamak üzere dil içi çevirisini yapmaktır.

### Harputlu Yusuf Şükrî'nin Hayatı

Yusuf Şükrî, daha ziyade İslâmî ilimlere dair eserleriyle tanınan bir müderris, mutasavvif ve yazardır. Hangi tarihte doğduğu bilinmeyen Yusuf, Osman adlı bir kişinin oğludur. Baba tarafından dedelerinin isimleri, Mustafa ve Feyzullah'tır. (Yusuf Şükrî 1274/ 1858: 243). Onun "Falcioğulları" diye bilinen meşhur bir aileye mensup olduğu (Sunguroğlu, 1959: II/ 283) ve Harput'un Hüseyin köyünde (Elazığ'ın Ulukent mahallesinde) doğduğu (Memişoğlu 1995: 7) nakledilir. Bazı Arapça biyografik eserlerde "Harputî" nisbesinden sonra kayıtlı "el-Hanefî" kelimesi (Bağdatlı İsmail Paşa 1955: 570; Kehhâle 1414/1993: 164) amelî mezhebini göstermektedir.

Çocukluk çağından beri Hz. Peygamber'e samimi sevgi besleyen Yusuf, onun dostlarından sayılmak ümidiyle birçok vakitte hadislerini, ahlâkını, davranışlarını araştırmıştır. (Yusuf bin Osmân el-Harputî 1286/1869: 2). İshak Sunguroğlu (1888-1976), Yusuf Şükrî'nin "...Harputlu meşhur Hacı Abdurrahman Ef. den ilmî icazet aldıktan sonra Vefa medresesi müderrisliğine tâyin edilmiş" olduğunu bildirir. (Sunguroğlu 1959: II/ 283). Fakat Yusuf bin Osmân el-Harputî, *Şerhu Usûli'l-hadîs* adlı Arapça eserinin sonunda bizzat anlattığına göre, gençliğinde Mısır'da Câmiü'l-ezher'in yakınında on iki sene ikamet etmiş ve çeşitli âlimlerden hadis, tefsir gibi İslâmî ilimleri tahsil etmiştir. (Yusuf Şükrî 1293/ 1876: 132). Daha sonra Anadolu'ya döndüğü anlaşılan Harputlu, bir müddet İstanbul'da Şeyh İbn Vefâ Medresesi'nde dinî ilimlerin öğretimiyle meşgul oldu. Sabahleyin Celâleyn ve Kadı Beyzâvî tefsirlerinden okutur ve ayrıca alet ilimlerine dair dersler verirdi. (Yusuf Şükrî 1274/ 1858). Eğrikapı civarındaki Vâni Efendi Dergâhı şeyhliği vazifesinde de bulunan Yusuf Efendi<sup>1</sup>, Hicrî 1273/ Milâdî 1857 yılında Medine'deki Mahmûdiye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. H. 1237/ M. 1822 yılında Sultan II. Mahmud'un Medine'de yaptırdığı bu medresenin, anlatıldığına göre, 23 odası, bir dersliği, bir de kütüphanesi vardı. (Fayda 1969: 307).

"*Nesâvih*" adlı nasihatnamesinden yazarın Medîne'de bazan dedikodu eden kimselerle söyleşip tartıştığı, bazan da "vecd ü hâl" sahipleriyle Allah'ın güzellik ve büyüklük tecellileri hakkında sohbet ettiği anlaşılmaktadır. Aynı eserin sonlarında Mescid-i Nebevî'ye ait yüksek yapıların, Sultan Abdülmecîd (ö. 1277/1861) emriyle yeniden bina edilmeye başlandığı, onun vefatından sonra bu işin Sultan Abdülaziz zamanında tamamlandığı da ifade edilir.

Aylık yüz elli kuruş alan Harputlu Yusuf Efendi, H. 1279/ M. 1862 yılında geçinemediğini belirterek maaşına zam yapılmasını istihram etmiş; talebine karşılık Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti ücretini bir miktar artırmıştır. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 27/Ra/1279 (21 Eylül 1862) Dosya No. 240, Gömlek No. 99, Fon kodu: A.} MKT. MHM). Bu vesikada Yusuf Efendi'nin "Fühûl-i ulemâdan ve meşâyih-i kirâmdan... fazl ü ilmden başka ashâb-ı vecd ü

<sup>1</sup> "Der-i Aliyye'de Şeyh Vefâ hazretlerinin medresesinde hücre-nişîn neşr-i ulûm-ı 'aliyye ile meşgûl ve Eğrikapı civârında Vâni Efendi Dergâhı şeyhi iken, Medîne-i Münevver'e'de vâki Mahmûdiye Medresesine müderris olan Harputî es-Seyyid el-Hâcc Yusuf Efendi'nin..." (Yusuf-ı Harputî, *Hâşiye-i İsmâ üzerine hâşiye*, Âtîf Efendi Yazma Eser Ktp. nr. 1238).

takvâdan” olduğu anlatılır. 1280/ 1864'te padişaha takdim edilmek üzere gönderdiği bir kitapçığı dolayısıyla kendisine beş bin kuruş atıyye (hediye, bahşış) ihsan olunmuştur. Söz konusu ikinci arşiv vesikasında Harputî Hacı Yusuf Efendi, “Ulemâ-yı âmilînden ve tarîkat-i ‘aliyye-i Nakşbendiyye meşâyihından... erbâb-ı fazl ü kemâlden ve mensûb olduğu tarîkat-i ‘aliyye-i mezkûrede ashâb-ı vecd ü hâlden bulunup duâsiyle iğtinâm olunur zevâtından...” şeklinde tarif edilmektedir. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 21/Ş/1280 (30 Ocak 1864) Dosya No. 521 Gömlek No. 35500 Fon kodu: İ. DH.). Yani ilmiyle amel eden âlimlerden, Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden, fazilet ve olgunluk erbabından ve mensubu olduğu yolda vecd ve hâl sahiplerinden bulunup duasına zahmetsiz bir kazanç gözüyle bakılan zatlardan...

Yusuf Şükrî, Hz. Peygamber'in hicret ettiği, ömrünün son on senesinin geçtiği ve kabrinin bulunduğu Medîne'yi pek sevmiş; memleketi Anadolu'ya geleceği sıralarda, “şehr-i dildâr”dan, yani gönlünü tutan sevgilinin şehrinden ayrılanın üzüntüsünü hissetmiştir. Onun *Rumûzü't-tevhîd* adlı eserinin başında yer verilen şiiri, Medîne'ye beslediği derin sevgiyi ve bu şehirden ayrılırken duyduğu acıyı anlatır. (Harputî Hacı Yusuf Şükrî 1286/ 1869: 1).

1276/1860'da Anadolu'ya geldiği bilinen ve daha sonra tekrar Medîne'ye gittiği anlaşılan Harputlu, ömrünün sonuna kadar orada ilim öğretimi, fakir(derviş)lere doğru yol gösterme ve eser telifiyle meşgul oldu. Nakşibendî tarikatının Hâlidiyye kolu şeyh ve âlimleri arasında yer alan Yusuf Efendi, öğrencilerine üç defa icazet verdi. Talebesi arasında Meşihat müsteşarı Eğinli İbrâhim Hakkı Efendi (1247-1311/1831-1894) de vardır. Harputlu Yusuf Efendi'den usûl-i fıkıh ilmine dair *Menârü'l-envâr*'ı okuyan İbrâhim Efendi, bu hocasını “âlimü'l-âmil ve'l-fâzilü'l-kâmil” (ilmiyle amel eden âlim, olgun, fazilet sahibi, üstün kişi) olarak vasıflandırır. (Mardin 1966: II-III/ 751; Atay 1983: 106). Harputlu Yusuf Efendi'nin Mekke'de İsmâil Nevvâbî'ye intisab ederek seyr ü sülûk gördüğü ve Şâzelî tarikatı halifelerinden olduğu da nakledilir. (Sunguroğlu 1959: II/ 283).

Emsali birçok müderris ve mutasavvıf gibi, edebiyata da alâka duyan Yusuf-ı Harputî, üç dilde söylediği şiirlerinde “Şükrî” mahlasını kullanmıştır. Onun H. 1279/M. 1863 yılında yazdığı *Rumûzü't-tevhîd* isimli mensur eserinde yer alan şu manzumesi, ki Bursalı İsmâil Hakkı'nın *Tuhfe-i Hasekiyye* adlı kitabında bulunan gazelinden (Bursalı İsmâil Hakkı, *Tuhfe-i Hasekiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp. Belediye Yazma K. 490, vr. 206a) çokça tesirler taşımakta ve ona nazire gibi görünmektedir- hem nazım yoluyla duygu ve düşüncelerini dile getirmedeki başarısı hem de tasavvufî şahsiyeti hakkında bir fikir verebilir:

“Fakr-ı zâtî acz-i aslî hasb-i hâlimdir benim  
Âyet-i belvâ vü zarrâ hoş makâlimdir benim

Câvidânî yok bu dünyâda bilirdim çekdim el  
Âlem-i fakr u gînâ sanma hayâlimdir benim

İmtinân-ı âfitâbî çekmezem zerre kadar  
Atlas-ı çarha değişmem köhne şâlimdir benim

Bilmez ise hürmetim ger ehl-i dünyâ gam değil

Ben helâl etdim ona başı belâlımdır benim

Şükriyâ şâh ü gedâ şâd olsun âlemde bugün

Pister-i gamda yatıp rihlet meâlimdir benim” (Harputî Hacı Yusuf Şükrî 1287/ 1870: 1).

[1. Şahsî fakirlik ve aslî âcizlik, benim hâlîme uygundur (hâlîmi tasvir edicidir). “Belâ ve zahmet...” ayeti, benim güzel sözümdür. 2. Bu dünyada ebedîliğin olmadığını bildirdim; ondan el çektim... Fakirlik ve zenginlik âleminin benim hayalim olduğunu sanma!.. 3. Güneşin minnetini zerre kadar çekmem; şu eski şalım feleğin atlasına (kumaşına) değişmem... 4. Eğer dünya ehli benim şerefimi bilmez(ve bundan dolayı bana hürmet etmez)se, keder, tasa değil! Ben (hakkımı) ona helâl ettim; o benim başı belâlımdır (veya başımın belâsıdır). 5. Ey Şükrî, bugün dünyada şah ve dilenci sevin! Benim manamın özü, keder döşeginde yatıp dünyadan ahirete göçtür...]

Yazar, yine *Rumûzû't-tevhîd* adlı eserinin sonunda yer alan beyitlerinden birinde boyunun bükülüp yay gibi olduğunu, diğerinde de ömür harmanını yele verdiğini belirtir. Hadis usulü ilmine dair olan ve H. 1292/ M. 1875'de bitirdiği Arapça eserinde ise “Bu kitabın yazımı, gayretimin düştüğü bir zamana rast geldi” diye özür beyan eder. Son iki eserindeki bu anlatımlar, Yusuf Şükrî'nin 1860'lı senelerde hayli yaşlı hâlde bulunduğunu, 1870'li yıllarda ise pîr-i fânî olduğunu düşündürmektedir. Hacı Yusuf Efendi'nin isteyenlere ders verme, dervişleri irşad faaliyetleri ve eser telifiyle geçen ömrü, H. 1292/ M. 1876 yılında sona erdi. (Mehmed Süreyyâ [1315/1898]: 675; Bursalı Mehmed Tâhir 1333/ 1915: II/57). Naaşı, Medîne'de bulunan Cennetü'l-bakî kabristanına defnedildi. (Sunguroğlu 1959: II/ 284).

### Eserleri

Harputlu Yusuf Efendi'nin çoğu Arap harfleriye basılmış; hadis, kelâm, siyer vb. İslâmî yahut mantık gibi onlara vasita sayılan ilimler hakkındaki Arapça ve Türkçe eserleri, yazılış yıllarına göre şunlardır:

1. *Hıdmet-i menba'î's-saâde*, İstanbul 1273/1857, Seyyid Mehmed Naîm Efendi Taş destgâhı., 200 s.

Yusuf bin Osmân el-Harputî, Muhammed bin Süleymân el-Cezûlî (ö. 870?/1465?) tarafından derlenen meşhur *Delâ'ilü'l-hayrât* adlı salâvat mecmuasını, Kara Dâvud ve Muhammed Mehdi el-Fâsî'nin şerhlerinden de faydalanarak H. 1268/ M. 1852 yılında nesirle Türkçe'ye çevirmiştir. Gerçi dua ve zikirlerin manalarının bilinerek okunması, Hanefî mezhebinde şart koşulmamıştır... Fakat kendisi, kelimelerinin doğru söylenmesi ve anlaşılması hâlinde bu dua ve zikirlerin sevabı arttığı, ayrıca faydaları da çabuk görüldüğü için, *Delâ'ilü'l-hayrât*'ı kısaca tercüme ettiğini belirtir. Bu tercüme, *Delâ'ilü'l-hayrât*'ın Arapça metninin kenarında basılmıştır. Yazar, anılan eserle Hz. Peygamber'e intisab ve hizmet etmek istediği için, ona “*Hıdmet-i menba'î's-saâde*” (Saadet Kaynağına Hizmet) adını vermiştir.

2. *Nâmûsü'l-ikân ale'l-Burhân*, İstanbul, Kadırğa Limanında Litografya destgâhı, 1274/ 1858, 243 s.



Gelenbevî İsmâil Efendi'nin (ö. 1205/1791) *Burhân* adlı klâsik mantık kitabı için Harputî'nin yazdığı Arapça şerhtir. 1273/1857'de İstanbul'da tamamlanan bu şerh, yaklaşık olarak bir yıl sonra bastırılmıştır. Eseri basanlar, Yusuf-ı Harputî şerhinin Âtîf Efendi Kütüphanesi'ndeki yazma nüshasını esas almışlardır. (Söz konusu nüsha, Âtîf Efendi Yazma Eser Ktp. nr. 1652'dedir).

### 3. *Nesâvih*.

Günümüz Türkçesine aktardığımız metnini sunmadan önce bu eser hakkında tafsilâtlı bilgi vermeye çalışacağız.

### 4. *Hâşiye-i İsmâ 'alâ Hâşiye*, (Müellif hattı nüshası: Âtîf Efendi Yazma Eser Ktp. nr. 1238).

Akaid ve kelâm ilmine dair, yazma hâlinde bulunan Arapça mensur bir eserdir. Harputlu Yusuf Efendi, bu hacimli eserini 1276/1859 yılında Medîne'de yazmaya başlamış ve 1278/1861'de İstanbul'da tamamlamıştır. Fatih Sultan Mehmed devri âlimlerinden "Hayâlî" diye tanınan Şemseddîn Ahmed bin Mûsâ'nın (ö. 875/ 1470?) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye* isimli eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir.

### 5. *Silsile-i safâ li Muhammed Mustafâ*, İstanbul, el-Hâcc Osman Efendi Matbaası, 1286/1869, 48 s. (Ayrıca, Bulak Tabhâne-i Âmiresi, 1287/1870, 93 s.)

Yusuf Şükrî Efendi, Hz. Peygamber'in soy ağacı konusundaki bu Türkçe eserini 1279 yılı Şaban'ı ortasında (1863 Şubat'ının ilk günlerinde) tamamlamış ve ona "*Silsiletü's-safâ fi Nesebi'l-Mustafâ*" adını vermiştir. (s. 48)

Yusuf Efendi, eserinin başında, çocukluk çağından beri Hz. Peygamber'e sevgi beslediğini, onun hadislerini, ahlâkını ve davranışlarını araştırdığını, bu arada soyuna dair bilgileri de derlemeye çalıştığını anlatır. Takdirin yardımıyla Rabbânî âlim ve İlahî hakîm(bilge)lerin bazı eserleri sayesinde söz konusu maksadına erişmiştir. Yazar, bu eserinde, hadis, tarih ve siyer kitaplarından faydalanarak Hz. Peygamber'in adı, namının mübarekliği, babası, annesi, dedesi, atalarının isimleri, hayatı, ahlâkı, inanç durumları gibi mevzular hakkında bilgi verir.

Kitap, "Hâfız Hüseyin es-Sabrî el-Karahisârî" adlı bir hattata harekeli olarak yazdırılmış ve o nüsha, Yusuf Efendi tarafından düzeltildikten sonra bastırılmıştır. Gözden geçirdiğimiz mensur eserde birkaç manzumeye de rastlanır. (Meselâ, s. 2, 3, 48). Bu şiirlerden ilki -ki eserin yazıldığı ve bastırıldığı yıllarda Osmanlı tahtında oturan Sultan Abdülazîz'i övücü bir kıt'adır- ve "Murabba'" başlıklı sonuncusunun Yusuf Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

### 6. *Rumûzü't-tevhîd*, Urfalı Hacı Halil Efendi Destgâhı, 1286/ 1869, 56 s., 2. bs. Mısır, Bulak Matbaa-i Âmiresi, 1287/ 1870, 82 s.

Harputlu Yusuf Efendi, tevhid kelimesinin bazı sır ve hakikatlerini anlatan bu Türkçe eserini, 1279 yılı Ramazan ayı başlarında (1863 Şubat'ının son günlerinde) yazmaya başlamıştır. Müellifin bu mensur kitabının baş tarafında üç, sonunda ise iki manzumesi bulunmaktadır. (Bu eser hk. fazla bilgi için bk. Şeker 2006).

### 7. *Şerhu Usûli'l-hadîs li Dâvudî'l-Karsî 'alâ Risâleti'l-Birgivi*, Matbaa-i Âmire 1293/ 1876, 134 s. (Yazma bir nüshası: Âtîf Efendi Yazma Eser Ktp. nr. 1338).

16. asır Osmanlı âlimlerinden Birgivi Mehmed Efendi'ye (ö. 981/ 1573) ait olduğu nakledilen *Risâle fi Usûli'l-hadîs* adlı Arapça bir kitapçık vardır. Yusuf-ı Harputî, Dâvûd-ı Karsî'nin (ö. 1169/1756) bu eser için H. 1151/M. 1738 yılında Mısır'da tamamladığı şerhi, yine Arap diliyle izah etmiştir. Harputî, söz konusu eserin müsveddesini 25 Ramazan 1292 (25 Ekim 1875) tarihinde, beyaza (temize) çekimini ise Zilhicce ayının ortalarında (7-17 Ocak 1876'da) Medîne'de tamamlamıştır. Şerhin sonunda Şükrî'nin Hz. Peygamber'i şefaathî edinenek yazdığı Arapça



münacat türünde bir manzumesi de vardır. Nüshaları elde bulunan kitaplarından anlaşıldığına göre, bu şerh, Harputlu Yusuf Efendi'nin nihai eseridir. Kendisi kitabının sonunda (s. 133), görülebilecek hata ve noksanlarının bağışlanmasını okuyuculardan rica ederek "Bu kitabın yazımı, gayretim düştüğü bir zamana rast geldi..." diye özür beyan eder.

Yusuf Şükrî'nin mensur eserlerinin başında, içinde, kenarında veya sonunda az sayıda şiirine rastlanır. Aruz ölçüsüyle yazılmış olan bu manzumeler, umumiyetle dinî-tasavvufî konulara aittir. Esasen o, şairliğinden çok âlim ve müderris olarak tanınan bir şahsiyettir. Nitekim H. 1287/ M. 1870'de Mısır'da basılan iki Türkçe eserinin sonunda Yusuf Efendi'nin "Mâmûretü'l-azîz ulemâ-yı benâmlarından" (şimdiki adıyla Elaziğ'in meşhur âlimlerinden) olduğu kaydı da bunu belirtir. Kendisi, 1293/1876'da basılan son eserinin başında ise "Âlim-i Rabbânî şeyh el-Hâcc Yusuf Efendi..." şeklinde takdim edilerek hem ilmî, hem de irfânî yönüyle tanıtılmıştır.

Yusuf Şükrî'nin nesri, denebilir ki, edebî hüner göstermekten ziyade bilgi verme gayesini gözetken, fakat yer yer maksadı söz sanatları yardımıyla güzelce anlatma fikrini de tamamen ihmal etmeyen, bundan dolayı "orta nesir" kategorisine dahil edilebilecek bir tarzdadır.

### **Harputlu Yusuf Şükrî'nin Nesâyih'i**

#### **a) Eserin Yazılış Yılı**

Sözlerine besmeleyle başlayan Yusuf Şükrî, gazel şeklinde bir münacatla Allah'a dua eder. Bu girişi müteakiben asıl konuya gelerek eserini meydana getirme sebebini açıklar: Yazar, Hicrî 1276 (Milâdî 1860) yılında Hicaz'dan Anadolu'ya dönüş yolculuğu sırasında halkın itibarlı ve alt tabakasından olan kimselerle sohbet ettiğinde, İslâmî bilgilerin sarsıntıya uğramasından dolayı cehaletin her tarafı kapladığını ve padişaha itaatın bilinmediğini görmüştür. İşte belirtilen sebeple kendisi bu "Nesâyih"(Nasihatlar)ı derleyip sıralamış; İslâmî emirler içinde sultana itaatın dünya ve ahirette Allah'ın rızasına vesile, itaatsizliğin her iki cihanda hüsrana sebep olduğunu anlatmıştır. Üç yazma nüshasında bulunan "Zikr-i Mehâmid-i Pâdişâh-ı İslâm" kısmı, Nesâyih'in Sultan Abdülaziz'in tahta çıkış tarihinden sonra yazılmış olduğunu göstermektedir. Çünkü bilindiği gibi, Sultan Abdülaziz, 17 Zilhicce 1277 (26 Haziran 1861) tarihinde tahta oturmuştur. Nitekim yazar, eserinin sonlarında da bazı hayır, hasenat sahibi tarihî şahsiyetlerden bahsederken, Sultan Abdülaziz'in Medîne'deki Mescid-i Nebevî'ye ait yüksek binaların yeniden inşası hususundaki hizmetlerini övgüyle zikreder. Bu kayıtlar, Nesâyih'in H. 1277-1279 (M. 1861-1863) yılları arasında yazıldığını göstermektedir. Harputlu Yusuf Efendi'nin 1280/ 1864'te padişaha takdim edilmek üzere gönderdiği ve kendisine beş bin kuruş atıyye (hediye, bahşiş) verilmesine vesile olan kitapçığının Nesâyih olması mümkündür.

#### **b) Yazar Tarafından Konan Adı**

Yusuf Şükrî Efendi'nin söz konusu eserinin adı, her ne kadar iki yazma nüshasında "Nasihatnâme" şeklinde kayıtlıysa da Nesâyih'tir. Kendisi kitabını yazış sebebini anlatırken, onun isminin "Nesâyih" olduğunu şöyle bildirir:

“Bu sebebden işbu *Nesâyih*i cem’ ve tertîb edip umûr-ı şer’iyyede pâdişâh-ı âzama itâat, dünyâ ve ukbâda bâis-i rızâ-yı Rahmân ve adem-i itâat, dü cihânda mûcib-i hüsrân olduğunu şerh ü beyân eyledim.” (Yusuf bin Osmân el-Harputî: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. A. 3590, vr. 2a).

Yazar, bir-iki yıl sonra, 1279/1863 senesinde tamamladığı *Rumûzü't-tevhîd* adlı eserinde atıfta bulunurken, bu nasihatnamesinin ismini “*Nesâyih*” diye kaydeder: “Bâdezâ pâdişâh ve vezîrin ahvâli, *Nesâyih* nâm eserimizdedir. Tâlib-i tefâsil olanlar, oraya mürâcaat ederler.” (Hacı Yusuf Şükrî 1286/ 1869: 54).

### c) Telif mi, Tercüme mi Olduğu

Diğer taraftan “...işbu *Nesâyih*'i cem’ ve tertîb edip (...) şerh ü beyân eyledim” ibaresi, onun derleme veya telif olduğunu bildirmekte; ferâğ kaydında kullanılan şu “tercüme” kelimesi ise Arapça veya Farsça eserlerden faydalanılarak yazıldığını düşündürmektedir:

“Ehl-i dilden budur ancak me’mûl

Hayr ile Şükri kulu yâd edeler

Eyledikce nazar bu tercümeğe

Fâtiha ile anı şâd edeler” (Yusuf bin Osmân el-Harputî: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. A. 3590, vr. 31a). [Gönül sahibi ariflerden umulan ancak şudur: Şükrî kulu hayırla ansın ve bu tercümeğe baktıkça Fatiha ile sevindirsinler.] Belirttiğimiz gibi, eserin başındaki bir cümleden telif, sonunda tamamlanışına dair Yusuf Efendi'nin yazdığı kit'adaki “Eyledikce nazar bu tercümeğe” mısrandan tercüme olduğu anlaşılmaktadır. Baştaki naklettiğimiz cümleyle sondaki bu mısra, *Nesâyih*'in telifi bir tercüme mahsulü olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Eğer söz konusu nasihatname tercüme ise, onun hangi eserin çevirisi olduğunu -araştırmamıza rağmen- tesbit edemedik. Çünkü yazar, *Kur'ân* ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri dışında, faydalandığı kaynaklardan sadece *Târîh-i Semenhûdî* ve *Nevâbig-ı Zemahşerî*'yi açıkça anmış, başka bir eser ismi vermemiştir. “*Târîh-i Semenhûdî*” adıyla Semhûdî'nin (ö. 911/ 1506) Medine tarihi hakkındaki *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* isimli Arapça eserinin kastedildiğini tahmin ediyoruz. *Nevâbigü'l-kelim* ise *Keşşâf* isimli tefsiriyle meşhur Mu'tezile âlimi Zemahşerî'nin (467-538/1075-1144) vecizelerden ibaret, Arapça edebî bir eseridir.

Harputlu Yusuf Efendi'nin bu eserini telif veya tercüme ederken faydalanmış olabileceği metinleri tesbit etmeye çalışırken, Ziya Kazıcı'nın “İsmail Hakkı Bursavi'ye Göre Osmanlı Müesseseleri” adlı yazısı (Kazıcı 1995: 207-220) dikkat nazarımızı çekti. Bu makaleyi okuyunca, *Nesâyih* müellifinin geniş ölçüde istifade ettiği bir eseri bulduğumuz kanaatine vardık: Bursalı İsmâil Hakkı'nın (1063-1137/ 1653-1725) *Tuhfe-i Hasekiyye* ismini verdiği kitabının devlet idaresi ve Osmanlı müesseselerinden bahsettiği bölümü... Çünkü karşılaştırmalar sonucunda anladığımız göre, Yusuf Şükrî, İsmâil Hakkı Efendi'nin Sultan III. Ahmed sarayında serhasekiyan olan Tübâzâde Mehmed Ağa için H. 1133 (M. 1720-21) yılında yazdığı bu mensur Türkçe kitabından hayli iktibas ve nakilde bulunmuştur. Şimdi Yusuf Şükrî'nin nasihatnamesini telif ettiği yıldan takriben yüz elli sene önce yazılmış bir dinî-tasavvufî eserden nasıl faydalandığı konusunda bir örnek göstermek için, her iki metinden bir parça aktaralım. Bursalı İsmâil Hakkı, *Tuhfe-i Hasekiyye* adlı kitabında sultan sayesinde İslami hükümlerin icra edildiğini ve suçluların adalete uygun şekilde cezalandırılması gerektiğini şöyle anlatır:

“Zîrâ sultân halîfe-i Hak’dır. Yani adlde nâib-i Hak’dır. Anun-çün hutebâ menâbirde العالم خليفة الله فى العالم diyü- vasf ederler. Ve bir kimse ‘Kur’ân ile bitmeyen iş, sultân ile biter’ demek câ’izdir. Zîrâ kahr-ı sultân olmadıkça, ahkâm-ı şer’iyye icrâ olunmaz. Bu sebebdendir ki, umûr-ı âmme için taraf-ı sultândan müekkeller tâyîn olunmuşdur ki, halkı unfla muâheze ederler. Mâa hâzâ ol umûr, Kur’ân’ın tekâlîfidir. Feemmâ insânın ekseri merdüm-i bi’t-tab’ olmadıklarından, ihtiyârlariyle hıdmet etmezler, belki darb ü zecre muhtâclardır. Bu cihetden bî-namâzları ve ehl-i meyhâneyi ve gayrıyı muâheze lâzımdır; tâ ki mütenebbih olalar ve bir dahi fisk u fücûra avdet etmeyeler. Ve hadîsde gelir ki بعثت بالسيف Ve bu seyf, Resûlu’llâh’dan Hazret-i Ömer’e ve sâ’ir hulefâya ve anlardan mülûke intikâl eylemişdir. Ve bu mânâda mülûk, verese-i Resûl’dür. Ve bir kılıç dahi vardır ki, herc ü merc ve fitne kılıcıdır ki, Hazret-i Osmân vâkiasından kalmışdır. Anun-çün ilâ yevmi’l-Kiyâme halk-ı âlem biribiriyile muhârebeden hâlî değillerdir.

Ve siyâset dahi meşrûadır, lahmini kat’ ve azmini kesr etmedikçe... Feemmâ zamânede icrâ olunmadığından emr-i dînin işi bitdi ve bâzı cühelâ, ‘insân binâ-i Hakdır’ diyü müsâmahadan gelür. Zîrâ meşhurdur ki ‘Beni sokmayan yılan bin yaşasın...’ derler. Feemmâ yolda giderken harâmî veyâ gayrı vech ile bir şakî ana dest-dirâzlık etse ve mâlin nehb ü gâret eylese, ol zaman anı katlle iktifâ etmez; belki bulsa, bedenini ihrâk bi’n-nâr eder... Ya gayrın dahi cânı senin gibi acımışdır ve mü’minler biribirlerinin karındaşlarıdır... Pes, niçün karındaşın üzerinden zulmü def’ etmezsin?!. Bilmez misin ki, herkesin ameli ayağına dolaşsa gerekdir... yâ kâfire bile ‘âdil’ denildi? Nitekim hadîsde gelir: ولدت فى زمن الملك العادل Fi’l-hakîka adl ise sıfat-ı mü’mindir. Gel imdi ey hâkim ve ey zâbit, sıfat-ı adlle muttasıf olalım ve siyâseti elden komayalım. Zîrâ âhir zamân halkı, umûmen ve husûsan kılıca muhtâcdır. Bu bir asrdır ki, ulemâ ve meşâyih bunda muâmeleci ve gayrılar harâmî oldular.” (Bursalı İsmâil Hakkı, *Tuhfe-i Hasekiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp. Belediye Yazma K. 490, vr. 179a-180a; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp. Osman Ergin Yz., nr. 19, vr. 92a-b).

Naklettiğimiz parça Yusuf Şükrî’nin nasihatnamesinde şu şekilde yer almaktadır:

“Sultân-ı âzam adlde nâib-i Hak olduğundan, hutebâ menâbirlerde العالم خليفة الله فى العالم diye vasf ederler ve bir kimse ‘Kur’ân ile bitmeyen iş, sultân ile biter’ demek câ’izdir. Zîrâ kahr-ı sultân olmadıkça, ahkâm-ı şer’iyye icrâ olunmaz. Bu sebebdendir ki, umûr-ı âmme için taraf-ı sultândan müekkeller nasb ü tâyîn olunmuşdur ki, halkı unfla muâheze ederler. Mâa hâzâ ol umûr, Kur’ân-ı mübînin tekâlîfidir. Zîrâ insânın ekseri merdüm-i bi’t-tab’ olmadıklarından, ihtiyârlariyle hizmet ve inkiyâd etmezler, belki darb ü zecre muhtâclardır. Bu ecluden bî-namâzları ve ehl-i meyhâneyi ve gayrıları muâheze lâzımdır. Tâ ki mütenebbih olalar ve bir dahi fisk u fücûra avdet etmeyeler. Ve hadîs-i şerîfde gelir ki بعثت بالسيف Ve bu seyf, Resûlu’llâh salla’llâhü Teâlâ aleyhi ve sellemden Hazret-i Ömer radiyallâhü Teâlâ anh efendimize ve sâ’ir hulefâya ve onlardan mülûke intikâl eylemişdir ve bu mânâda mülûk, verese-i Resûl’dür ve bir kılıç dahi vardır ki, herc ü merc ve fitne kılıcıdır ki, Hazret-i Osmân radiyallâhü Teâlâ anh vâkiasından kalmışdır. Onun için ilâ yevmi’l-Kiyâm halk ve âlem biribiriyile muhârebeden hâlî değillerdir. Siyâset dahi meşrûadır. Ve lâkin fukahâ يكسر اللحم او يقطع اللحم diye şart göstermişlerdir. Yâni bir maddede şâhid mefkûd olup mücrim dahi ikrâr etmeyecek, lahmini kat’ ve azmini kesr etmeyecek kadar siyâset etmek meşrûdur.

Feemmâ zamânede icrâ olunmadığından emr-i dînin işi bitdi ve bâzı cühhâl 'İnsân binâ-i Hakdır' diye müsâmahadan gelir. Zîrâ meşhurdur ki 'Beni sokmayan yılan bin yaşasın...' derler. Feemmâ yolda giderken harâmî veyâ gayr vech ile bir şakî ona dest-dırâzlık edip mâlin nehb ü gâret etse, ol vakt onu katlle iktifâ etmeyip belki bulsa, bedenini nâr ile ihrâk eder... Ya gayrın cânı senin cânın gibi incinmiştir ve mü'minler ise birbirlerinin karındaşlarıdır... Pes, niçin karındaşın üzerinden zulmü def' etmezsin?!. Bilmez misin ki, herkesin ameli ayağına dolansa gerekdir. Tâ (?) kâfire bile 'âdil' denildi? Nitekim hadîs-i şerîfde gelir: ولدت في زمن الملك العادل Fi'l-hakîka adl ise sıfat-ı mü'mindir. Gel imdi ey hâkim ve ey zâbit, sıfat-ı adlle muttasif olalım ve siyâseti elimizden komayalım. Zîrâ âhir zamân halkı, umûmen ve husûsan kılıca muhtâclardır. Bu bir asrdır ki, ulemâ ve meşâyih bunda muâmeleci ve gayrılar harâmî oldular." (Yusuf Şükrî, *Nesâ'ih-nâme-*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bölüm, nr. 1846, vr. 3a-b).

Her iki parçadaki ortaklık, Harputlu Yusuf Şükrî'nin nasihat kitabını telif ederken Bursalı İsmâil Hakkı'nın anılan eserinden oldukça faydalandığını, daha açık bir ifadeyle yer yer iktibas ve nakillerde bulunduğunu gösteren örneklerden biridir. Yusuf Şükrî'nin meşhur Bursalı İsmâil Hakkı Efendi'nin *Tuhfe-i Hasekiyye* adlı dinî-tasavvufî eserinden nasıl istifade ettiğini belirtmek için her iki eserden birer parça daha nakledeyim. Şu parça, Bursevî'nin anılan eserinde yer almaktadır:

"Muhterikler dirâht-ı müntehâ sâyelerine erip müsterîh oldukları gibi, mazlûmlar dahi sâye-i adl-i pâdişâhîde âsûde olur. Zîrâ dergâh-ı sultân bir dîvândır ki (...) اعدلوا هو اقرب للتقوى mücibince adl-i mahz olmak vâcibdir. (...) Ve dünyâ egerçi dâr-ı ibtilâ ve mahall-i belâ olduğu cihetden cây-ı râhat değildir; feemmâ gâh ü bî-gâh nesîm-i hoş-bû hübübiyle meşâmlardan ukdeler münhal olduğu gibi, bâd-ı sabâ-yı adlle girih-i dil güşâde ve müşkiller hall olup giriftâr-ı gam olanlar fi'l-cümle açılırlar ve âdiller dahi بحب المقسطين ان الله muktezâsı üzre mahbûb-ı İlâhî olurlar. Pes, tevbe sebep-i muhabbet-i İlâhiyye olduğu gibi (...) adl ü insâf ü iksât dahi böyledir. Ve mahbûb-ı İlâhî olmağın fevkinde derece yoktur. Anun-çün efdal-i kâ'inâta 'Habîbu'llâh' denildi. Bu cihetdendir ki 'Yevm-i Kıyâmetde âdiller nûrdan minberler üzerinde cülûs ederler' ve 'Bir sâat adl etmek, altmış sene ibâdete bedeldir.' (...) Pes bunun meâli budur ki âdil olan kimse adliyle ihyâ-i Nebevî etmiş olur. Zîrâ Cenâb-ı Nebevî her kârda adl ve istikâmetle me'mûrdur. Nitekim *Kur'ân*'da gelir: فاستقم كما امرت

Ve arz ve semânın kıvâm ü istimsâki, sıfat-ı adlle, eger cevherlerinde ve eger gayrı hâllerinde... Pes şol kimse ki 'Bu dâ'ire-i devleti zulm çevirir ve döndürür' der ise, kâfir olur. Zîrâ her dâire adl ile kâ'imdir ve zulm bir nesneyi mevzi'inin gayriye vaz' etmektir. Bu sûret ise ifrât ve tefrîtden hâlî değildir ki, ana 'inhirâf' derler ki istivâya mukâbilidir. Ve demişlerdir ki خيرا الامور اوسطها Yani adl -ki vasatdır- tarafeyni olan ifrât ve tefrîtden hayırludur."

(Bursalı İsmâil Hakkı, *Tuhfe-i Hasekiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp. Belediye Yazma K. 490, vr. 175b-176a).

Naklettiğimiz cümleler, Harputlu Yusuf Efendi'nin *Nesâyih* adlı eserinde ufak tefek farklarla şu şekilde yer almaktadır:

"(...) mazlûm olanlar eser-i zulmden harârete düşüp şemsde muhterik olanlar dirâht-ı müntehâ sâyelerine erip müsterîh oldukları gibi, sâye-i adl-i pâdişâhîde âsûde olurlar. Zîrâ dergâh-ı sultân bir dîvândır ki اعدلوا هو اقرب للتقوى mücibince, onda adl-i mahz olmak vâcibdir. Ey birâder, dünyâ egerçi dâr-ı ibtilâ ve mahall-i belâ olduğu

cihetden cây-ı râhat değildir, feemmâ gâh ü bî-gâh nesim-i hoş-bû hübûbiyle meşâmlardan ukde münhale olduğu gibi, bâd-ı sabâ-yı adle girih-i dil güşâde ve müşkiller hall olup giriftâr-ı gam olanlar fi'l-cümle açılır ve âdiller dahi *ان الله يحبّ المقسطين* muktezâsı üzre mahbûb-ı ilâhî olur. Pes, adl ü insâf ü iksât, sebep-i muhabbet-i ilâhiyyedir ve mahbûb-ı ilâhî olmaklığın fevkinde derece yokdur. Onun-çün efdal-i kâ'inât ve ekmele-i mevcûdâta 'Habîbu'llâh' denildi. Bu cihetdendir ki 'Yevm-i Kıyâmetde âdiller nûrdan minberler üzerinde cülûs ederler' ve 'Bir sâat adl etmek, altmış sene ibâdetden hayırlıdır.' Zîrâ âdil olan kimse adliyle ihyâ-i Nebevî etmiş olur ki, Cenâb-ı Nebevî hazretleri her kârında adl ve istikâmetle me'mûrdur. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de gelir:

فاستقم كما امرت

Ve bir dahi arz u semânın kıvâm ü istimsâki, sıfat-ı adledir, eğer cevherlerinde ve eğer gayrı hâllerinde... Pes şol kimse ki 'Bu dâ'ire-i devleti zulm çevirir ve döndürür' dese, -el-iyâzü bi'llâhi teâlâ!- kâfir olur. Zîrâ her dâire adle kâ'imdir ve zulm bir nesneyi mahallinin gayrıya vaz' etmektir. Bu sûret ise ifrât ve tefrîtden hâlî değildir ki, ona 'inhirâf' derler ki istivâya mukâbildir ve demişlerdir ki *خير الامور اوسطها* Yâni adl -ki vasatdır- tarafeyn-i ifrât ve tefrîtden hayırlıdır. (Yusuf Şükrî, *Nesâ'ih-nâme-*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bölüm, nr. 1846, vr. 3b-4a).

Numune olarak aktardığımız bu ve görmemize rağmen sözü uzatmamak için nakletmediğimiz diğer ortak parçalar, Yusuf Şükrî'nin nasihatnamesini yazarken Bursalı İsmâil Hakkı'ya ait *Tuhfe-i Hasekiyye* isimli eserden çokça faydalandığını göstermeye yetecektir. Yazarın nasihatnamesinin telif sebebi kısmında "...Bu sebebden işbu *Nesâ'ih*'i cem' ve tertib edip (...) şerh ü beyân eyledim" demesi, belki de *Tuhfe-i Hasekiyye* gibi kitaplardan iktibaslarda bulunduğunu ima etmektedir. Onun yine H. 1279 (M. 1863) yılında tamamladığı *Silsiletü's-Safâ...* (Yusuf b. Osman el-Harputî 1287/ 1870: 3) yahut yazmaya başladığı *Rumûzu't-tevhîd* (Yusuf b. Osman el-Harputî 1287/ 1870: 2) adlı eserlerinin, baş tarafında Rabbânî âlim ve ilâhî hakîmlerin telif ettikleri kitaplardan istediğini elde ettiğini veya sözlerinden sözlerinden aldığını bildirmesi, derleme olduğunu düşündürmektedir.

#### d) Ana Hatlarıyla Muhtevası

Yazar, kitabını meydana getirmesinin asıl sebebini belirttiikten sonra her devirde halifelik tahtına oturan sultana itaat etmenin gerekliliğini, ona uymayanların "mübtedi", yani İslâm dinine aykırı, yeni bir iş (bid'at) icad etmiş olacaklarını, iki cihanda da hüsrana uğrayacaklarını anlatır. Eserde, Müslüman olan sultana itaat, Hz. Peygambere itaat gibi gerekli bir vazife, isyan ise Allah'a ve Onun resulü Hz. Muhammed'e isyan sayılmış; bu fikir, "Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de." (Nisâ Suresi, 4/59) manasındaki ayete dayandırılmıştır. Bununla birlikte, günah olan bir fiili emrettiğinde, hükümdarın o buyruğuna boyun eğilmesinin uygunsuzluğu da ifade edilmiştir. Çünkü Yaratana isyan olan hususta, hayatî bir tehdit veya tehlike bulunması gibi istisnâî hâller hariç, mahlûka itaat edilmez. Devlet başkanı olmaksızın İslâm'ın emirleri yerine getirilemeyeceğinden, müminler için her zaman bir devlet reisi edinmek, dinî bir vazifedir. Bu bakımdan sultan, Allah'ın meşru emri derecesindedir; adaletle hükmetmesi konusunda Onun naibidir. Çünkü İslâm dininin hükümleri, sultanın kudreti ve cezayla icra olunur. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber bu hususta "Ben kılıçla gönderildim" buyurmuştur. Müslüman hükümdarlar da ilâhî hükümleri kuvvetle yerine getirmeleri yönünden onun vârisleridir. Zira İslâmî hükümlere uygun cezalar vermek de meşrudur. Bazı cahillerin, insan için "Allah

yapısıdır” diyerek suçluların cezalandırılması konusunda müsamahalı davranışı, doğru değildir. İnanan kişilerin, diğer din kardeşlerinin uğradığı zulmü giderme hususunda gayretli davranması; bu arada hâkim ve zabıtların adaletli olması, icab ettiğinde suçluları cezalandırması lâzımdır.

*Nesâvih*'te ağırlıklı olarak sultana itaatin lüzumu üzerinde durulmakla birlikte, vezirliğe getirilecek kişilerin sahip olması gereken vasıflar, suçlu ve âsilerin cezalandırılması, zulmün zararları, devlet reisinin Kureyş kabilesinden olması meselesi, Emevî, Abbâsî ve Osmanlıların İslâm tarihindeki yerleri, Kıyamet alâmetleri, o arada Mehdî'nin çıkışı, padişahlar için bir doğru yol gösterici kişinin gerekliliği, şeyhülislâmın vazifesi, kahr içinde lütfun manası, sultanın eşlerinin konumları ve vazifeleri, tasavvuf yolunun tehlike barındıran tarafları, Ehl-i Beyt ve seyyidlere hürmet, velilerin ruhundan yardım dileme, Mekke, Medine ve Kâbe'nin İslâm'daki itibarı, kabir ziyaretinin âdâbi gibi konulardan da bahsedilir. Müellif, nasihat kitabının sonlarında İslâm ve Türk tarihinde hayır eserlerinden ötürü minnetle anılan üç kişi (Mihrûmah Sultan, Eşref Kayıtbay, Sultan I. Selim)den bahseder. Sayısız ilâhî nimete hamd ve şükrün nasıl mümkün olacağı meselesi üzerinde durur. Nihayet iki fikhî soruya verilen cevapla eser sona erer.

Yusuf Şükrî, nasihatnamesinde dile getirdiği fikirleri zaman zaman çeşitli tarih, tasavvuf veya menkıbe kitaplarından alınmış hikâye ve anekdotlarla teyit etme yoluna da gider. Meselâ, bunlardan birinin konusu, Osman Gazi'nin (ö. 724/1324), eziyetlerini çektiği bazı köylüleri Hacı Bektaş'a (ö. 669/1271?) şikâyet maksadıyla giderken, yolda gecelediği bir evde *Kur'ân'a* hürmet için sabaha kadar yatmayıp ayakta duruşudur. Ertesi gün –sonradan Hacı Bektaş olduğu anlaşılan- bir kişi Osman Bey'in eline bir bayrak verip “Allah mübarek etsin!” diye ona dua etmiştir. Bu vak'a, ufak-tefek farklarla 15. asır Osmanlı tarih yazarlarından Kemâl'in, H. 895/ M. 1490'da tamamladığı *Selâtin-nâme*'sinde nakledilmektedir. (Öztürk 2001: 37-42. Osmanlılarla Hacı Bektaş münasebeti konusunda daha fazla bilgi için bk. Karadeniz 2006: 1-9).<sup>2</sup> Yazar, Osman Gazi'nin *Kur'ân'a* saygısını takdir etmekle ve bu devlete *Kur'ân'ı* yüceltmesi sayesinde eriştiğini belirtmekle beraber, ilâhî *Kitâb'a* gerçek hürmetin, onun hükümleriyle amel etmek olduğunu dile getirmekten de geri kalmaz. Burada Osman Gazi ve Hacı Bektaş görüşmesine dair rivayetin bâtinî manaları üzerinde durulması da dikkat nazarını çekicidir.

Harputlu Yusuf Efendi, eserini “*Nesâvih*” (Nasihatlar) adıyla takdim etse de daha ziyade siyâsî konulardan bahsetmiş; başka bir ifadeyle –gördüğü lüzum üzerine- devlet idaresi hakkındaki fikir ve tavsiyelerini yazmıştır. Onun kitapçığını, ağırlıklı olarak ele aldığı mevzulardan ötürü edebiyat tarihimizdeki siyasetname türü eserler arasında saymak mümkündür. (Siyasetnamelerin konuları ile Arap, Fars ve Türk edebiyatında bu türdeki başlıca eserler hk. bilgi için bk. Levend 1962: 167-194; Adaloğlu vd. 2009: 304-308). Bir İslâm âlimi olan yazar, denebilir ki, temas ettiği konulara ait bilgi, düşünce ve telkinlerini daima *Kur'ân* ayetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayandırmış; akli çıkarımlardan ziyade nakle ve nassa ehemmiyet vermiştir. 13 (veya diğer iki

<sup>2</sup> Osman Gazi'nin bu rüyası, *Âşıkpaşazâde Târîhi*'nde (Âşıkpaşazâde 1332/ 1914: 6) ve Neşrî'nin *Cihân-nümâ*'sında (Mehmed Neşrî 1949: 73-75), Kemâl'in *Selâtin-nâme*'sinden farklı anlatılır; Hacı Bektaş'ın Osman Bey'e bayrak verip dua ettiği bilgisi yoktur.



nüshasına göre 18 ve 31) yapraktan ibaret kitapçıkta açıkça 25 ayet, 30 hadîs-i kudî ve hadisin anıldığını söylersek, herhâlde İslâm tesiri konusunda bir fikir vermiş oluruz. İma yoluyla hatırlatılan ayet ve hadisler de eklenirse, bu sayının daha da artacağı muhakkaktır. Yazarın bir “hâl” ilmi olan tasavvufa dair bilgi birikimi ve batınî izahları da kitapçık boyunca kendisini gösterir.

Biyografik ve bibliyografik eserleriyle tanınan Bursalı Mehmed Tâhir Bey (1278-1344/1861-1925), hem *Ahlâk Kitaplarımız* (Bursalı Mehmed Tâhir bin Rif'at 1325/1909: 42), hem de *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde Harputlu Yusuf Efendi'nin bu mensur kitapçığının “matbû” (basılmış) olduğunu belirtir. Kütüphaneci Fehmi Edhem Karatay (1888-1968), aynı eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindeki yazma bir nüshasını, 1961'de basılan katalogunda tavsif etmiştir. (Karatay, 1961: II/ 388). Nâmık Açıkgöz ise, Harputlu Yusuf Şükrî'nin söz konusu mensur kitapçığını 1990'da *Fırat Üniversitesi Dergisi*'nde yayınlanan bir yazısıyla ilim dünyasına tanıtmış; orada şairin yayımlanmamış üç şiirine de yer vermiştir. (Açıkgöz 1990: 1-8). Biz, bu çalışmamızda Yusuf Şükrî'nin uzunca bir zamandır çeşitli yayın ve akademik çalışmalarda ismen anılan yahut muhtevası bakımından söz konusu edilen mensur nasihatnamesini neşretmemizi müteakiben, günümüz Türkçesine de çevirerek çağımız okuyucularının kolayca anlamasını hedefledik.

## SONUÇ

Harputlu Yusuf Şükrî'nin *Nesâvih*'i, eski tabirle “zü'l-cenaheyn” (iki kanatlı) bir din âlimi, başka bir ifadeyle hem zahirî ilimlere vâkif, hem de bâtinî, irfanî yönü olan bir müderrisin, siyasî konulara ait İslâmî tavsiye ve telkinleri derlediği bir metindir. Mukayeseli incelemeler sonucunda, onun nasihatnamesini yazarken meşhur Celvetî şeyhi ve âlim Bursalı İsmail Hakkî'nin (1063-1137/1653-1725) *Tuhfe-i Hasekiyye* isimli eserinden çokça faydalandığı ve iktibaslarda bulunduğu anlaşılmıştır. İşlenen konuların büyük kısmı göz önünde tutulduğunda siyasetnameler arasında da sayılabilecek bu eser, ihtiva ettiği bilgi, fikir ve öğütler bakımından çağımızda da değerini koruyan bir kitapçıktır. Çünkü bu eserde Müslüman idarecilere itaat, adaletle hükmetmek, iyi ve liyakatli kişileri istihdam etmek, zulümden, günahlardan kaçınmak, hayır ve hasenat yapmak gibi sadece yazıldığı asırda değil, inananlar için her devirde geçerli İslâmî esaslar söz konusu edilmektedir.

## Eserin Nüshaları ve Diliçi Çevirisinde Tutulan Yol

Basma nüshasını araştırmamıza rağmen göremediğimiz bu kitapçığın, tesbit edebildiğimiz dört yazma nüshası vardır:

1. “*Nesâ'ih(nâme)*”, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 1846.

Her sayfası 27 satırlı 13 yapraktan ibaret bu metin, 1b'de besmeleyle başlamakta; 13a'da “Murabba” başlıklı dört mısra ile sona ermektedir. 13b'de Şükrî'nin “çıkıldım” redifli bir gazeli yer almaktadır. Hangi tarihte ve kimin tarafından yazıldığı belli olmayan bu nüsha, metinde H kısaltmasıyla gösterilmiştir.

2. *Nasihatnâme*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi A. 3590, 1b-31b sayfaları arasındadır. Bu nüshada da istinsah tarihi ve müstensih adı bulunmamaktadır. Her sayfası 15 satır olan metin, besmeleden sonra gazeli

şeklindeki “kıl” redifli münacatla başlamakta; esere –yanılmaları görmezlikten gelen- büyüklük nazarıyla bakmayı rica edici Farsça beyitle sona ermektedir. Bu nüsha, metnimizde T kısaltmasıyla işaret edilmiştir.

3. *Nasîhatnâme*, Mısır Millî Kütüphanesi, Mevâizu Türkî, m- 9.

Besmelenin ardından “kıl” redifli manzum münacatla başlayan ve “Murabba” başlıklı dört mısra ile biten bu nüsha, talikle yazılmış, ilki ve sonuncusu dışında her sayfası 21 satırlı 18 yapraktan ibarettir. İstinsah tarihine dair bir kayıt yoktur. (Bu nüshanın tavsifi için bk. *Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu* 1992: IV/ 221).

4. *Nesâ'ih*- Medine’de Melik Abdülaziz Kütüphanesi Mecmû’atü’l-Mahmûdiyye kısmında 2595 numarada kayıtlı olan bu nüsha, her sayfası 21 satırdan ibaret 14 yapraktır. “Kıl” redifli gazel şeklindeki münacatla başlayan metin, bir dörtlükle sona ermektedir. 2008’de Fırat Üniversitesinde *Yusuf Şükrü Harputî ve Eserlerinin Hadîs Açısından Değeri* adıyla yüksek lisans çalışması yapan İbrahim Saylan, bu nüshayı bir makalesinde tanıtmış (Saylan 2020: 105) ve ricamız üzerine onun bir suretini tarafımıza göndermiştir. Kendisine müteşekkirimiz.

*Nesâ'ih*’in çağımız Türkçesine çevirisi esnasında anılan yurtiçi kitaplıklarında bulunduğunu belirttiğimiz iki yazma nüshasına dayalı tenkitli metnini esas aldık. Söz konusu metni neşrettikten sonra temin edebildiğimiz Mısır nüshasını da göz önünde tuttuk.<sup>3</sup> Eserde geçen ayet, kudsî hadis, hadis, şiir gibi Arapça ibarelerin tercümelerini dipnotlarda verdik; bazı dinî, tarihî isim ve terimler hakkında yine dipnotlarda açıklamalar yazma lüzumunu duyduk. Ayrıca, okuyucu, kitapçığın konularına dair ilk bakışta bir fikir edinebilsin diye köşeli parantez içinde birtakım ara başlıklar eklemeyi de gerekli gördük.

### **NESÂYİH**

(T 1b, H 1b) Bi’smi’llâhî’r-rahmânî’r-rahîm

İlâhî kalbde fikrin mûcib-i feyz-i hayâtım kıl

Kamu işimde nâmın ağzıma kand-i nebâtım kıl

Yedimde kilimi sırr-ı kalem kâğdıma levh et

Nem-i nâmî-i ilmim yemm-i pür-mevc-i devâtım kıl

Bi-hakk-ı Mustafâ vü âl ü ashâb-ı kirâm için

Bu tesvîd etdiğim evrâkı mahşerde berâtım kıl

Akar Seyhûn-veş eşkim demâdem derd-i aşkınla

Heme dil-teşnegân-ı âleme feyzim fûrâtım<sup>4</sup> kıl

<sup>3</sup> *Nesâ'ih*’in Mısır Millî Kütüphanesinde bulunan nüshasını temin konusunda -ricam üzerine- yardımcı olan ve talebimi yerine getiren Doç. Dr. Hasan Kaplan’a teşekkür ederim.

<sup>4</sup> “Fûrât” kelimesi hem tatlı su, hem de Fırat nehri manasına gelir. Burada cins isim olarak kullanıldığından küçük harfle yazıldı.

Bu Şükrî goft Hudâyâ kalbimi ümmü'l-kitâb eyle

Ulûm-ı evvelîn ü âhirîni feyz-i zâtım kıl

[1. Allahım, gönülde fikrini hayatımın feyzinin vesilesi et! Bütün işlerimde adını ağzıma bitki şekeri (gibi tatlı) et!  
2. Elimde kalemimi kalem sırrı, kâğıdımı levh (Levh-i Mahfuz gibi) et! İlmimin büyüyen nemini, divitimim dalga dolu denizi yap! 3. Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), onun ailesi ve değerli arkadaşlarının hakkı için, bu karaladığım yaprakları mahşerde beratım et! 4. Gözyaşım, her zaman senin aşkının derdiyle Seyhun gibi akar... Feyzimi (ilim ve irfanımı) daima dünyanın susamış kimselerine (can ve gönülden arzu çekenlerine) tatlı su gibi yap! 5. Bu Şükrî dedi ki: Ey Allahım, kalbimi kitabın anası<sup>5</sup> yap! Önceki ve sonrakilerin ilimlerini, kendimin feyzi eyle!..]

Ondan sonra (gelelim maksadımıza...) Dert tuzağının tutsağı Harputlu Yusuf bin Osman bu şekilde hâli izah eder ve sözü açar ki, [Hicri] 1263 [Miladi 1857] senesinde faziletli kişilerin göçlerinin konağı olan İstanbul'dan Medine-i Münevvere tarafına yüz sürüp üç sene kadar o eserleri yüce diyarda bazan dedikodu sahipleriyle konuşup ve tartışıp, bazan da vecd<sup>6</sup> ve hâl<sup>7</sup> sahipleriyle (İlâhi) güzellik ve yücelik hakkında konuşup daha sonra kaderin gereği 1276 (yılı) mübarek Şevvâl'inin başlarında [M. 1860 Martının son günleri] göç belâsına tutulup Anadolu tarafına döndüğümde ve yol sırasında bazı muhterem kişiler ve cahil halkla sohbet ve alışma olduğunda gördüm ki, fâniliğin batı tarafından esen rüzgârının kasırgası, dinî ilimler ağacının yaprak ve meyvesini perişan, faydasız; güz ve kış mevsiminin şiddetli yeli, İslâmi hükümlerin çiçek ve yapraklarını (T 2a) dağıtıp ve daha perişan edip cehalet dünyayı (öyle) bir derece kaplamış ki, büyük ve küçük, daha üstün ve pek aşağı belirsiz olup her şey feyiz nüshasının düzenleyicisi olmadan çıkmış...<sup>8</sup> Bu yönden halifelik tahtına oturan pek büyük sultanın mübarek değerlerini, ona itaat ve biat<sup>9</sup> nedir, bilmezler. Bu sebepten dolayı şu *Nesâvih(Nasihatlar)*'ı toplayıp ve sıralayıp İslâmî işlerde en büyük padişaha itaatin, dünya ve ahirette Allah'ın rızasına vesile ve itaatsizliğin, iki

<sup>5</sup> "Ümmü'l-kitâb", Allah katında, olmuş ve olacak her şeyin kayıtlı bulunduğu "Levh-i Mahfûz", yani korunan levhadır.

<sup>6</sup> Fazla istek ve aşkın ara-sıra baskın oluşuyla kalpte meydana gelen kendinden geçiş hâli; kendini kaybedercesine İlâhi aşka dalmak. Hakiki vecdde özentî, gösteriş ve sahteliğin olmaması şarttır.

<sup>7</sup> Tarikatlara girmiş ve o yolda giden kişilerde sonradan görülen gayr-i ihtiyari, manevi keyfiyet. Tasavvuf ehli arasında vecd ve istiğrak manasında kullanılır. "Ehl-i hâl", hâl sahibi, hakikat ehli, çeşitli İlâhi tecellilere erişenler demektir.

<sup>8</sup> ... bin iki yüz yetmiş üç [Miladi 1857] senesinde faziletli kişilerin göçlerinin konağı olan İstanbul'dan Medine-i Münevvere tarafına yüz sürüp üç sene kadar o eserleri yüce diyarda bazan dedikodu sahipleriyle konuşup ve tartışıp, bazan da vecd ve hâl sahipleriyle (İlâhi) güzellik ve yücelik hakkında konuşup daha sonra kaderin gereği 1276 (yılı) mübarek Şevvâl'inin başlarında [M. 1860 Martının son günleri] göç belâsına tutulup Anadolu tarafına döndüğümde ve yol sırasında bazı muhterem kişiler ve cahil halkla sohbet ve alışma olduğunda gördüm ki, fâniliğin batı tarafından esen rüzgârının kasırgası, dinî ilimler ağacının yaprak ve meyvesini perişan, faydasız ve güz ve kış mevsiminin şiddetli yeli, İslâmi hükümlerin çiçek ve yapraklarını dağıtıp ve daha perişan edip cehalet dünyayı (öyle) bir derece kaplamış ki, büyük ve küçük, daha üstün ve pek aşağı belirsiz olup her şey feyiz nüshasının düzenleyicisi olmadan çıkmış. H : ...bin iki yüz yetmiş altıncı senesi [M. 1860] sonlarında mağfîret süslü Hicaz tarafından Anadolu tarafına dönerken, yol sırasında bazı itibarlı kişiler ve halkın aşağı tabakasıyla sohbet olduğunda gördüm ki, fânilik batı rüzgârının kasırgası, dinî ilimler ağacının meyve ve yaprağını dağıtıp faydasız bırakıp sonbahar ve kış mevsiminin soğuk yeli, İslâmi hükümlerin yapraklarını ve çiçeklerini darmadağın ve daha perişan edip cehalet dünyaya o kadar yayılmış ki, büyük ve küçük, en yüksek ve en aşağı belirsiz olup her şey feyiz nüshasının düzenleyicisi olmadan çıkmış. T.

<sup>9</sup> Biat: Bir hükümdarın hükümetini kabul ve ona itaat arz etme muamelesi. Bu itaati belirtme davranışı, el sıkışma şeklinde olabilir.

cihanda hüsrana (hayal kırıklığı ve zarara) sebep olduğunu izah ve beyan ettim. Tâ ki din kardeşleri bu öğüdü iyilikle kabul edip iki âlemde faydalansınlar, inşa'illâhu Teâlâ.

(H 2a) **İslâm Padişahına (Allah onun devletini kalıcı ve saltanatını Kıyamet gününe kadar ebedî eylesin!)**

#### **Övgülerin Anılması-**

Bu yedi renkli ve sırça renkli (gök), iyilik ve ikram sahibi Allah'ın emriyle dönücü olduğu müddetçe, Hak Vahid (Bir) Zat ve kayıtsız, şartsız feyiz, bereket ve bolluk verici hazretlerinin herkesin sığındığı katından umulur ve yalvarılır ki, o halifelik tahtının süsü, din ve devletin güneşi, eski Acem padişahlarını kırıcı ve aşırı istekleri kahredici, Araplar, Arap olmayanlar ve Anadolu (halkının) sultanı, sultan oğlu sultan, Sultan Abdüzzaz Han bin Sultan Mahmud Han bin Sultan Abdülhamid Han hazretlerini saltanat ve büyüklük tahtında, günlerin sonuna kadar sürekli ve devamlı etsin! Amin!

#### **[Müslüman hükümdara itaatin gerekliliği]**

Bilinmiş olsun ki, her asırda halifelik tahtına oturan padişaha biat etmek gerekir. Aksi takdirde (ona biat etmeyenler) bidatçı<sup>10</sup> olurlar. Çünkü pek büyük sultan, âlemin dayanak noktasıdır; en büyük kanun koyan(Allah')ın hükümlerini yürütürler. Şimdi, bu büyük nimete şükretmek, bütün insanların üzerlerine dince pek gerekli vazife iken, yine bazı cahiller nankörlük edip (T 2b) yalnızken ve meydanda (açıkça) dil uzatırlar; bazı kötülük ve kusurlarını söyleyip onu yererler... Bilmezler ki, sultanın bir ameli, o cahillerin çok amellerinden daha üstün ve hâli onların hâllerinden daha mükemmeldir. Bu sebepten demişlerdir ki, sultanın az ameli, zahidin<sup>11</sup> çok amelinden hayırlıdır. Çünkü zahid, kendi nefsinin işi, dirliği için, sultan ise kulların işleri için çalışır. İkinci ise ilkinden daha üstündür. O hâlde, Yüce Allah'ın halifesini ve en büyük isminin mazharını nasıl kötülerler?!. Kölenin efendisine asi olması nasılsa, hükümdarın idaresi altında bulunan ve vergi veren halkın sultana isyanı da öyledir. Çünkü "ulü'l-emr", yani emir sahibi(Müslüman idareci)dir; emir sahibi Müslüman hükümdara ise itaat etmek, dince gerekli bir vazifedir. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de (şöyle) geçer:

<sup>12</sup>اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم Ona isyan etmek, hemen Yüce Allah'a ve Allah Resulü sallallâhu aleyhi ve selleme isyandır. Onu kötölemek, ona sövüp saymak da Allah ve Resulüne döner. Bu sebepten dolayı demişlerdir ki, padişahın emrine (T 3a) itaat eden, vacip sevabı ile sevap kazanmış olur. Çünkü Yüce Allah, itaat etmede onu kendi derecesine indirdi. Ancak <sup>13</sup>اطيعوا اولى الامر diye "itaat" kelimesi, resulde tekrar olunduğu gibi tekrar edilmedi. Çünkü resul (peygamber), hakiki halifelik makamında olduğundan, onun için müstakil (bağımsız) hüküm vardır ki, kendisinin emir ve yasaklaması da Yüce Allah'ın emir ve yasağı gibidir. Fakat sultanın hükmü, eğer hükmettiği sünnetse, Peygamber'in hükmüne uyar; eğer hükmettiği farzsa, Allah'ın hükmüne uyar. Nafileyse, gerçi gerçekte (H 2 b) "mendup"<sup>14</sup>, "müstehab"<sup>15</sup> ve "tatavvu"<sup>16</sup> dedikleri, farz ve vaciplerin

<sup>10</sup> Hz. Peygamber zamanından sonra dinde icat edilen tarz, töre vb. şeylere "bid'at" denir. "Bid'at-ı hasene" (iyi bidat), "bid'at-ı seyyie" (kötü bidat) olmak üzere ikiye ayrılır. Mevlid oku(t)mak, gerekli ve faydalı ilimlerin öğretimi için mektepler yapmak gibi dinin özüne ve sözüne uygun bulunan yenilikler iyi bid'at; İslâm'ın lafız ve ruhuna aykırı olarak sonradan ortaya çıkan töre, ayin vb. ise kötü bid'at sayılır.

<sup>11</sup> Zahid: Zühdle vasıflanmış, dünya süslerine rağbet etmeyen, ibadet eden, takva sahibi, sufi.

<sup>12</sup> "Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de." (*Kur'ân*, Nisâ Suresi, 4 /59).

<sup>13</sup> "...emir sahiplerine itaat edin."

<sup>14</sup> İşlenmesi şer'an iyi sayılan, güzel fiil.

üzerlerine fazla olarak yapılan işlerdir... Fakat sultanın emrine bitişik olunca, emir sahibine itaat etmek, dince gerekli vazife olduğundan, onunla amel de vacip olur.<sup>17</sup>

#### [Hükümdara itaatin şartları ve itaatsizliğin sonuçları]

Ama günah olan bir fiili emretmek böyle değildir. Nitekim (bu konuda şu söz) nakledilir:

<sup>18</sup> لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق Kur'an'da (belirtilen meseleye dair şu ayet) geçer:

<sup>19</sup> Yani şirk (Allah'a ortak koşmak) ve günah (T 3b) hususunda anne-babaya ve onların hükmünde olanlara itaat etmek, İslâmca yasaklanmış; haram olmuştur; şüphesiz onun zıddını yapmak gerekir. Ancak "Seni öldürürüm" ve yahut "Elini, ayağını keserim" diye kesin ve kuvvetli tehdit olursa, bu şekilde ona "mükreh" (zorla bir şey yapması istenen) ve "mecbur" derler ki, meselesi bilinmiştir... Yani eğer kalbi imanla kanmış, (İslâmi inanç konularında) şüphesi yoksa, mecbur olduğu şeyi söylemesine veya işlemesine İslâm dini hükmünce ruhsat (izin) verilmiştir. Gerçi sabredip öldürülse, şehid olur... Nitekim Haccâc-ı Zâlim zamanında birçokları kurtuluş için razı oldu, peki dediler ve birçokları da dinlerinde sebat edici ve sağlam olup muhalefet ettiler... Bundan anlaşılır ki, irade hâlinde küfür sözü veya küfür fiiliyle (insan) kâfir olur. (İslâmi inanç, ibadet, emir ve hükümleri) yalanlama belirtisi olan işlerde de böyledir. Zünhar<sup>20</sup> kuşanmak ve kâfirlerin başlığını giymek ve (birisini veya bir şeyi) ele geçirmek için Kur'an-ı Kerîm'i uyluğuna bağlamak ve benzerleri gibi...

Sözün kıyası, iman sahiplerine dini(n hükümlerini) ortaya koymak mümkün olmadığından, her zamanda devlet başkanı edinmek, dinen gerekli vazifedir. Çünkü çok askerle (T 4a) düşmanı gidermeye gücü yetici ve adalet bayrağını yükseltmekle zalimlerin bir yeri kaplamasında emri açıktır. Öyle olunca, bu sebeple insanlar evlerinde rahat olup din ve dünya işine dikkat eder, çalışırlar. O hâlde, sultana itaat etmek, gerekli bir vazifedir. Çünkü sultan, Yüce Allah'ın meşru emri konumundadır. <sup>21</sup> من اطاعه نجا و من عصاه هلك Eğer insanlar biat nedir ve sultan kimdir bilmezlerse, Cahiliye inancı üzerine ölürler.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Terk edilmesinde günah olmayan, işlenmesinde sevap olan amel.

<sup>16</sup> Nafile namaz kılmak; sünnet ve farzlar üzerine fazladan yapılan amel. Farz ve vaciplerin dışında meşru kılınan ibadetler.

<sup>17</sup> H nüshası 2b'nin kenarında şu cümleler var: "Kardeş, bilinmiş olsun ki, Yüce Allah, bazı zamanlarda akıllı kişilerin üzerine sefih(zevk ve eğlenceye düşkün, malını düşünmeden harcayan akılsız kimse)leri, âlimlerin üstüne cahilleri hikmet sebebiyle sataştırıp kudret eserlerini gösterir ki, zalimler aşağı basamaklar ve mazlumlar dereceler elde etsinler. Hele zaman düşme ve inme üzerine olduğundan, bazı şahıslar kötülüğün anahtarı olup iyilik kapısının patlamasına sebep olur. و كل يوم ترذلون . ("...Her gelen gün, geçmiş günden daha kötü olacaktır." hadisi) gereğince düşüş tamamlanıp (Allah'ın) celâl isimlerinin yayılmasıyla Kıyamet kopar. Bu sebeptendir ki her tarafta ibadet ışıkları söndü; günah ve şehvetlerin karanlıkları öyle bir şekilde bastırıp üstün geldi ki, söylenemez ve yazılamaz."

<sup>18</sup> "Yaratana isyan olan yerde yaratılmışa itaat olmaz." (Tirmizî, "Cihâd", 29; Ahmed b. Hanbel, V, 66).

<sup>19</sup> "Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme." (Kur'an, Lokmân Suresi, 31/15).

<sup>20</sup> Hıristiyan papazların, Mecusi ve putperestlerin bellerine bağladıkları ip, kuşak.

<sup>21</sup> "Ona itaat eden kurtulur; ona isyan eden helâk olur."

<sup>22</sup> Bu fikrin dayandığı esas, tahminimize göre, şu mealdeki hadistir: "Her kim (Müslüman) devlet reisinden hoşlanmayacağı kötü bir şey görürse sabretsin. Çünkü her kim İslam topluluğundan bir karış ayrılır da ölürse, muhakkak onun ölümü Cahiliye ölümüdür."

Bir de bilinmiş olsun ki, tahta çıkmada âlemin karışıklık ve bozukluğu olduğundan, kuvvetli zaruret (çaresizlik, muhtaçlık) olmadıkça ihtilâl sebepleri olup fitneyi uyandırmamak gerekir. Aksi hâlde lânetlenmiş olur.<sup>23</sup> Bu sebeptendir ki, padişah hakkında ihtilâl meydana gelse, onu giderip ve düzeltip kendisine sataşmamak gerekir. Çünkü sultan küfürden (inkârdan) başka şeyle, zulümle makamından çıkarılmaz (uzaklaştırılmaz). Bir kimse, “Ben padişaha biat ettim” dese, fakat onun vekillerine uymayıp asi olsa, padişaha da biat etmemiş olur. Çünkü hüküm ve emir (iş, buyruk) birdir.

#### [Hükümdarların muhafızlar tarafından korunması]

Hükümdarları (T 4b) sefer ve barış zamanında korumaları, Resûlullâh sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem hâlinden alınmıştır. Çünkü dünyevî hayatları hâlinde <sup>24</sup> *و الله يعصمك من الناس* ayet-i kerimesi inip (H 3a) korumaları ism-i âzama<sup>25</sup> havale edildiği zamana kadar, yüksek katları beklenirdi. Onun için o Hz. Peygamber, *lî ma'allah*<sup>26</sup> tahtının sultanı, <sup>27</sup> *وما ينطق عن الهوى* (ayetinin) hoş sesli bülbülü, <sup>28</sup> *ان هو الا وحى يوحى* destanını şakiyan tuti<sup>29</sup>, <sup>30</sup> *كنت نبيًا و آدم بين الماء و الطين* bayraklarını dikici, büyük bereketleri olan <sup>31</sup> *ما ارسلناك الا رحمة للعالمين* ayetinin mazharı Efendimiz sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerine karşı kimse başarılı olmadı ve hiç bir gaddar, gönlünün istediğine erişmedi. Hattâ cennet tarafı Ravza'sına<sup>32</sup> kast ve o firdevs(cennet gibi bahçen)in altın kemerli sarayına yolculuk için yürümeye (kalplerini) bağlamalarından sonra kırk adet kimse, Hz. Peygamber'in varlığına kasıtlı gece yarısında mescid-i şerifin içine girip yüksek minberin yanına vardığında, (T 5a) arkası sıra Yüce Allah'ın kudretiyle arz yarılıp zikri geçenlerin hepsinin uğursuz bedenlerinin yere battığı, *Târîh-i Semenhûdî*'de uzun uzadıya anılmıştır.

#### [Hükümdarın şiddet kullanma selâhiyeti]

En büyük sultan, adalette Hakk'ın vekili olduğundan, hatipler minberlerde onu <sup>33</sup> *خليفة الله في العالم* diye överek anlatırlar. Bir kimsenin “Kur'an'la bitmeyen iş, sultanla biter” demesi caizdir. Çünkü sultanın zorlaması olmadıkça, İslâmî hükümler icra edilmez. Bu sebeptendir ki, kamu işleri için sultan tarafından vekil kılınanlar memurluğa getirilmiş ve tayin olunmuştur ki, halka (gerektiğinde) şiddetle çıkışsınlar. Bununla beraber o işler, buyruklar, (hükümleri) açık Kur'an'ın teklifleridir. Çünkü insanların pek çoğu tabii olarak adam olmadıklarından, iradeleriyle hizmet etmez ve boyun eğmezler; hatta vurma ve zorlamaya muhtaçtırlar. Bu sebepten namaz kılmayanları, meyhaneye gidenleri ve diğerlerini azarlamak lâzımdır. Tâ ki uyanmış olsunlar ve bir daha günah

<sup>23</sup> Tahminimize göre, burada “Fitne uykudadır. Onu uyandıran Allah lânet etsin!” (İsmâil bin Muhammed el-Aclûnî: 1418/1997: II/ 108) mealindeki hadis hatırlatılıyor.

<sup>24</sup> “Allah seni insanlardan koruyacaktır.” (*Kur'an*, Mâ'ide Suresi, 5/67).

<sup>25</sup> İsm-i âzam: Cenab-ı Hakk'ın isimlerinin en büyüğü. Tercih edilen bir görüşe nazaran Allah ismidir.

<sup>26</sup> “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, o zaman ne yakın bir melek, ne de gönderilmiş bir peygamber öyle bir yakınlığı elde edebilir.” (İsmâil bin Muhammed el-Aclûnî, 1418/1997: II/ 226).

<sup>27</sup> “O, hevasından konuşmaz.” (*Kur'an*, Necm Suresi, 53/3).

<sup>28</sup> “Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy iledir.” (*Kur'an*, Necm Suresi, 53/4).

<sup>29</sup> Dudu, papağan cinsinden konuşmayı taklid eden bir tür kuş.

<sup>30</sup> “Âdem su ile balçık arasındayken ben peygamberdim.” (Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 376–377, nr. 835; s. 378, nr. 840).

<sup>31</sup> “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” (*Kur'an*, Enbiyâ Suresi, 21/107).

<sup>32</sup> Hz. Peygamber'in Medine'de bulunan ve “Ravza-i Mutahhara” (temizlenmiş bahçe) adıyla da anılan kabri.

<sup>33</sup> Allah'ın dünyadaki halifesi.



işlemeye, sefahet ve fuhşiyata<sup>34</sup> dönmeler. Hadis-i şerifte <sup>35</sup> بعثت بالسيف geçmiştir. Bu kılıç, (T 5b) Resûlullâh sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellemden Hazret-i Ömer radiyallâhü teâlâ anh efendimize ve diğer halifelere, onlardan hükümdarlara geçmiştir. Bu mânâda hükümdarlar, Peygamber'in vârisleridir. Bir kılıç daha vardır ki, o, darmadağın (etme) ve fitne kılıcıdır; Hazret-i Osman radiyallâhu teâlâ anh hadisesinden kalmıştır. Onun için Kıyamet gününe kadar insanlar ve dünya(daki herkes) birbiriyle savaşmaktan boş değillerdir.

#### [Suçluların cezalandırılması lüzumu]

(Suçlulara) ceza vermek de meşrudur. Fakat fakihler (İslâm âlimleri, hukukçuları), <sup>36</sup> ما لم يقطع اللحم او يكسر العظم diye şart göstermişlerdir. Yani bir konuda şahit bulunmayıp suçlu da itiraf etmeyince, etini kesmeyecek ve kemiğini kırmayacak kadar ceza vermek meşrudur. Fakat bu zamanda yerine getirilmediğinden din emrinin işi bitti... Bazı cahiller, "İnsan, Allah'ın yapısıdır" diye (H 3b) görmezlikten gelir; kusurlara göz yumarlar. Çünkü meşhurdur, "Beni sokmayan yılan bin yaşasın..." derler. Ancak yolda giderken harami veya başka şekilde bir yol kesici ona el uzatıp malını yağmalasa, (T 6a) o zaman onu öldürmekle yetinmeyip belki bulsa, bedenini ateşle yakar... Ya başkasının canı senin canın gibi incinmiştir; müminler ise birbirlerinin kardeşleridir... Nitekim *Kur'an*'da geçer ki, <sup>37</sup> أئمة المؤمنون اخوة O hâlde, niçin kardeşin üzerinden zulmü gidermezsin?! Herkesin işinin ayağına dolaşacağını veya kâfire bile "âdil" denildiğini bilmez misin? Nitekim hadis-i şerifte nakledilir: <sup>38</sup> ولدت في زمن الملك العادل Gerçekte adalet ise müminin sıfatıdır. Bundan dolayı ey hâkim ve ey zabıt, gel, adalet sıfatıyla vasıflanmış olalım ve ceza vermeyi elimizden bırakmayalım. Çünkü ahir zaman halkı, umumi ve hususi olarak kılıca muhtaçlardır. Bu öyle bir asırdır ki, âlimler ve şeyhler bunda muameleci<sup>39</sup> ve başkaları harami oldular...

#### [Adaletle hükmetmenin lüzumu ve mükâfatı]

Bilinmelidir ki, en büyük sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi oluşu yönünden, yorgun olanlar son (derece büyük) ağacın gölgelerine erişip rahatladıkları gibi, zulme uğrayanlar da padişahın adaleti sayesinde rahat ve huzur içinde olur.<sup>40</sup> Çünkü sultanın kapısı (T 6b) öyle bir huzurdur ki, <sup>41</sup> اعدلوا هو اقرب للتقوى (ayeti) gereğince, onda tam adaletin olması, dinen yerine getirilmesi çok gerekli bir vazifedir. Ey kardeş, dünya gerçi imtihan ve belâ

<sup>34</sup> Dine, adab ve ahlâka aykırı, zina gibi utanılacak iş ve hareketler.

<sup>35</sup> "Kıyamet öncesinde, ortağı olmayan Allah'a ibadet edilinceye kadar kılıçla gönderildim (savaşmakla emrolundum). Rızıkım, mızrağımın gölgesi altında kılınmıştır. Alçaklık ve küçüklük, emrime muhalefet edene yüklenmiştir. Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır" mealindeki hadisten. (Ahmed b. Hanbel, II, 5, nr. 5114, 5115; Beyhakî, "Şu'abü'l-îmân", II, 75, nr. 1199).

<sup>36</sup> Etini kesmeden ve kemiğini kırmadan...

<sup>37</sup> "Müminler ancak kardeşlerdir." (*Kur'an*, Hucurât Suresi, 49/10).

<sup>38</sup> "Ben âdil bir hükümdar zamanında doğdum." Hadis âlimleri, Hz. Peygamber tarafından Sasani hükümdarı Nuşirevan (saltanatı 531-579) hakkında söylendiği ileri sürülen bu sözün asılsız olduğunu ifade ederler. Bilgi için bk. İsmâil bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: II/ 454-455. (Yusuf Şükrî'nin bu rivayet hk. izahı için bk. Yusuf bin Osmân el-Harputî 1286/1869: 6).

<sup>39</sup> "Muâmele" kelimesinin faiz, kazanç manası da vardır. "Muâmeleci", sarraflık işleriyle uğraşan adam demektir. Ayrıca, yüksek faizle borç para veren adam manasına gelir. (Ş. Sâmi 1318: 1902: 1368). Yazar, büyük bir ihtimalle, âlim ve şeyhlerin vazifelerini ifa ederken, Allah rızasını gözetmek yerine, ticaretle uğraşarak dünyevi kazanç gayesi güttüklerini, belki de dine aykırı bazı fiilleri işlediklerini belirtiyor.

<sup>40</sup> Bilinmelidir ki, en büyük sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi oluşu yönünden, yorgun olanlar son (derece büyük) ağacın gölgelerine erişip rahatladıkları gibi, zulme uğrayanlar da padişahın adaleti sayesinde rahat ve huzur içinde olur. T: Bilinmiş olsun ki, çok büyük sultan, Allah'ın âlemdeki gölgesi olduğu için, mazlum olanlar zulmün tesirinden hararete düşüp güneşte yananlar son (derece büyük) ağacın gölgelerine erişip rahat buldukları gibi, padişahın adaleti sayesinde huzur içinde olurlar. H.

<sup>41</sup> "Adaletli olun. Bu, Allah korkusuna daha çok yakışan-bir davranış-dır." (*Kur'an*, Mâide Suresi, 5/8).

mekânı olduğundan dolayı rahat yeri değildir<sup>42</sup>... Ama vakitli-vakitsiz hoş kokulu, hafif yelin esmesiyle burunlardan düğüm çözüldüğü gibi, adaletin hoş rüzgârıyla gönül düğümü açık ve zorluklar hallolup kedere tutulmuş olanların hepsi de açılır ve âdiller de <sup>43</sup> اِنَّ اللّٰهَ يَحِبُّ الْمُقْسَطِيْنَ (ayeti) gereğince Allah'ın sevgilisi (sevdiği kulu) olurlar. O hâlde, adalet ve insaf, Allah sevgisinin sebebidir; Allah'ın sevgilisi olmanın üstünde derece yoktur. Onun için varlıkların en üstünü ve en mükemmeline “Habîbullâh” (Allah'ın Sevgilisi) denildi. Bu bakımdandır ki, “Kıyamet gününde âdiller nurdan minberler üzerinde otururlar”<sup>44</sup> ve “Bir saat adalet etmek, altmış sene ibadetten hayırlıdır.”<sup>45</sup> Çünkü âdil olan kimse, adaletiyle Peygamber'i(n sünnetini) diriltmiş olur. Çünkü Peygamber Hazretleri her işinde adalet ve doğrulukla emrolunmuştur. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçer:

<sup>46</sup> فاستقم كما امرت (T 7a)

Bir de yer ve göğün ayakta duruşu ve kendini tutuşu, gerek cevherlerinde, gerek başka hâllerinde, adalet sıfatıyladır.<sup>47</sup> Öyle iken, şu kimse “Bu devlet dairesini zulüm çevirir ve döndürür” dese, Yüce Allah'a sığınırız, kâfir olur.<sup>48</sup> Çünkü her daire, adaletle ayakta durur ve zulüm, bir şeyi yerinden başkasına koymaktır.<sup>49</sup> Bu şekil ise ifrat (aşırı gitme) ve tefrit(ortalamanın çok altında kalma, ifratın zıddı olan kabahat)ten (H 4a) boş değildir; ona sapma derler ki düzlüğün zıddıdır. Ve demişlerdir ki <sup>50</sup> خير الامور اوسطها Yani orta olan adalet, aşırı gitme ve tersine aşırılık tarafından hayırlıdır.

#### [Hükümdara iyi yardımcılarının gerekliliği]

Bir de herkesin sığınağı olan padişah hazretlerine büyük bir vezir, sadrazam lâzımdır ki, pek büyük sultan, saltanat işlerinde vezire sığınsın, vezir de görüş ve tedbiriyle ona yardım etsin. Bu sebepten vezirin çok akıllı ve zeki, işler görmüş, tecrübeli olması gerekir. Onun için Hz. Peygamber'in hadisinde nakledilir ki, “Yüce Allah hazretleri bir padişaha hayır istese, ona kendisini her zaman (T 7b) Hak tarafına sevk eden hayırlı vezir verir.” Nitekim hadis-i şerifte geçer ki:

ما من رجلٍ من المسلمين اعظم اجراً من وزير صالح مع امام يطيعه بأمره بذات الله تعالى<sup>51</sup> Yani gerçi Müslümanların her birinin salih ameli mukabilinde büyük uhrevi<sup>52</sup> mükâfat ve sevap vardır ki, Allah katında onunla mükâfat olunur

<sup>42</sup> Burada “Dünya belâ yurdudur” mealindeki hadis (İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: I/ 494) ve “Dünyada rahatlık yoktur” manasındaki Arapça söze işaret edildiğini söylemek mümkündür.

<sup>43</sup> “...Çünkü Allah adaletli olanları sever.” (*Kur'ân*, Mümtehine Suresi, 60/8).

<sup>44</sup> *Müslim*, “İmâre”, 18.

<sup>45</sup> Bu rivayet hk. bilgi için bk. İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: II/ 75.

<sup>46</sup> “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!” (*Kur'ân*, Hûd Suresi, 11/112).

<sup>47</sup> Burada “Gökler ve yer adaletle ayakta durmaktadır” manasına gelen ve bazı İslâmi eserlerde hadis olduğu bildirilen şu söz hatırlatılıyor: بالعدل قامت السموات والارض

<sup>48</sup> Belirtilen sözü söyleyen kimse, eğer devlet dairelerinde işlerin ancak zulümle görülebileceğini, zulümsüz yürümeyeceğini iddia ediyorsa, anılan fikir, elbette Allah'ın adaletle hükmetme emrine aykırıdır. Fakat şayet bu sözü söylediği farz edilen şahıs, o devlet dairesinde zulmün hüküm sürdüğünü ve böyle bir idareyi tasvip etmediğini belirtiyorsa, hele gerçekten o devlet dairesinde zulüm denebilecek icraat varsa, kanaatimizce bir mahzur yoktur.

<sup>49</sup> Bazı lugatlarda “zulm” kelimesi böyle tarif edilmiştir. Mesela, Muhammed b. Ebi Bekr..., 1390/ M. 1971: 405; “Bir nesneyi yerine vaz' itmeyüp gayrı mevzia vaz' itmek.” (Mustafa bin Şemseddin ts.: 23; “Bir şey'i mahallinin gayrıya vaz', (...)” İbrâhim Cûdî 1332/1916: 658).

<sup>50</sup> “İşlerin hayırlısı orta olanıdır.” (Bu rivayet hk. bilgi için bk. İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: I/ 469).

<sup>51</sup> “Müslümanlar içerisinde, birlikte çalıştığı devlet reisine itaatkâr ve ondan da Allah'ın rızasına uygun emirler alan uyumlu bir vezir kadar sevabı çok bir kimse yoktur.” (Kuzâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, 1, 321).

<sup>52</sup> Ahirete mensup, ahiretle alâkalı.

ve karşılık verilir; fakat padişaha itaatkâr olan ve ona Allah'ın rızasına bağlı işleri emreden şu salih vezirin mükâfatı, hepsinden daha büyük, daha çoktur. Çünkü herkesin hayatına sebeptir.

(Şu fıkra,) haberlerin tuhaf ve güzel hikâyelerindendir: Bursa'da huzur içinde (gömülü) olan Çelebi Sultan Mehmed Han Hazretleri (Rahman'ın rahmeti onun üzerine olsun!), birkaç kimseye öfkelenmiş... Öldürmek maksadıyla (bu şahıslar) o gece hapsedildiğinde, (hükümdarın) akıllı bir veziri ve salih<sup>53</sup> amiri vardı ki, o mahpuslara tembih edip "Yarın ceza meydanına geldiğinizde, hepiniz birden koyun gibi meleyin!" dedi. (T 8a) Ceza yerine huzura getirildikleri o sabah, vezirin verdiği öğüt üzere koyun gibi çağrışmaya başladılar. Padişah da "Ne hâldir bu?!" diye vezire hitap edince, vezir "Sultanım, bunlar kurban olmaya gelmişler... Onun için meleşiyorlar..." dedi. Bu söz, padişaha tesir etti; (sultan) hepsinin hatalarının sayfası üstüne af kalemini çekip onları serbest bıraktı.

İşte salih vezirin (sultanın aklına bir fikir) bırakmasıyla bu kadar mahpus kurtuldu. Bundan, o mahpusların aslında öldürülmeyi hak edecek kadar suçlarının olmadığı anlaşılır. Aksi hâlde salih vezir, o tür günahkârlara sahip çıkmazdı. Hak etmiş oldukları şekilde de her hak etmiş olanın öldürülmesi lüzumlu değildir. Aksi takdirde şefaath<sup>54</sup> kapısının kapanmış olması gerekir. Hadis-i şerifte geçmiştir ki, (T 8b) <sup>55</sup> "بُيُوتِ لَاهِلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي" "Büyük günah", hakkında şiddetli tehdit olan günahdır. Bir kişiyi öldürmek, anne-babaya itaatsizlik ve benzerleri gibi. Şu hâlde, Peygamber aleyhi's-selâmın şefaath ettiği şeye başkalarının da şefaath etmesi, güzel ahlâktandır.

(Yüce Allah,) Hazret-i (H 4b) Süleyman aleyhi's-selâmı bu kadar vakar, iktidar ve ele geçirme dolu (bir hükümdar) kılmış iken, Âsaf bin Berahyâ'yı<sup>56</sup> mührü gibi hâkimiyetinin vesilesi yaptı; işlerinde yardımcı ve destekçi kılıp Belkîs'in tahtını onun vasıtasıyla huzura getirtirdi. Hazret-i Mûsâ aleyhi's-selâmı Tur'da dua ve niyaza tahsis etme ve *Tevrat* vermekle bu kadar şereflendirmeden sonra, yine kardeşi Hârûn aleyhi's-selâmı (vazifesinin başında) bulunmadığı sırada makamında halife ve hazır olması durumunda yardımcı, vezir, emin ve vekil yaptı.

#### [Mehdî ve yardımcıları]

Beklenen Mehdî<sup>57</sup> Hazreti (Yüce Allah ondan razı olsun), zamanın sonlarında İslâm memleketlerine süs donatıcı, düşmanları giderici, fikir ve görüşleri yükseltici oldukları vakitte, yedi adet vezirle ortaya çıkacaklardır. (T 9a) Onlar Ashâb-ı Kefh'tir.<sup>58</sup> Bu yedi vezirden her biri, vezirlik bilgilerinden şaşılacak bir ilimle ve garip bir marifetle seçkin olup Mehdî'ye yardım ederler. Geçmiş zamanda Osman (Gazi) sülâlesinin yedi adet "kubbe veziri"

<sup>53</sup> İyi ve işe yarar, takva sahibi.

<sup>54</sup> Suçlu veya muhtaç olanlar için af veya iyilik etme ricasında bulunma.

<sup>55</sup> "Şefaathim, ümmetimden büyük günahlar işleyenler içindir." (Tirmizî, "Kıyâmet", 11; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23).

<sup>56</sup> Hz. Süleyman'ın kâtibi ve veziri olarak emrinde çalışmıştır. *Kur'an*'ın Neml Suresi 40. ayetinde "kitaptan ilmi olan kimse" olarak vasıflandırılan kişi, bazı müfessirlere göre, Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'tır. Hz. Süleyman'ın teyzesinin oğlu, güvendiği bir kişi olduğu ve ism-i âzamı bildiği, duasının kabul edildiği de nakledilir. Daha sonra gelen vezirler için "âsaf" adı, benzetme yoluyla cins isim gibi kullanılmıştır.

<sup>57</sup> Hidayet olunmuş, hidayete sevk eden demektir. Bazı hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in soyundan olarak ahir zamanda geleceği, zulmün kapladığı yeryüzünü adaletle dolduracağı haber verilen zattır.

<sup>58</sup> *Kur'an*'ın Kefh Suresi 9-22. ayetlerinde kıssaları anlatılan bir bölük imanlı genç. Devrin putperest halkının şerrinden kaçıp bir mağaraya sığınarak uyuduktan üç yüz dokuz sene sonra Allah'ın kudretiyle uyanmış; bir müddet daha yaşadıktan sonra vefat etmişlerdir.

dedikleri vezirler, anılan yediden alınmıştır.<sup>59</sup> Bundan, yüksek devletin ve saltanatın yardımcısı olan kimselerin akıllı kişiler ve âlimlerden olması gerektiği anlaşıldı. Çünkü Hazret-i Mehdî, bir ülke işiyle ilham olunmuş ve belki vasıtasız İlâhî feyzi almakla ikram olunmuşken, yine yedi vezirle yardımcılık ihtiyacı meydana geldi. Bunlardan başka da büyük dereceli dedeleri Hazret-i Ali'nin (Yüce Allah onun yüzünü mükerrerem kılın!) ruhaniyetleri onlara eklenmiş olduğu ispat edilmiştir. Çünkü Hazret-i Mehdî, Hazret-i Fâtımatü'z-Zehrâ'nın<sup>60</sup> (Yüce Allah ondan razı olsun!) temiz sülâlesindedir. Gerçi (Mehdî'nin) Abbas<sup>61</sup> (Allah ondan razı olsun!) sülâlesinden olması üzere de (T 9b) rivayet vardır... Ama önceki daha sıhhatlidir. Ve demişlerdir ki, "Mehdî'nin doğumu seksenden sonra ve ortaya çıkışı yüzün başındadır."<sup>62</sup> Allah daha iyi bilir...

#### [Hz. Peygamber'in yerde ve gökteki yardımcıları]

Hadis-i şerifte geçer ki

ان لي وزيرين في الارض ابا بكر و عمر و وزيرين في السماء جبرائيل و ميكائيل<sup>63</sup>

Ey sözün ince manalarını bilen ve hakikata alışan, Resûlullâh sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem hazretleri ufuklar âleminde, nefisler âlemindeki insan kalbi gibidir... Yani kalp, organ ve kuvvetlerin üzerinde hareket edeceği yer olduğu gibi, onlar da kâinatın kutbu olduklarından dolayı yüce ve aşağı şeylerin vesilesi, nefislerde kalbin iki yardımcısı olan kudsi akıl ve izafi ruh, kalp sultanına devamlı güzel tedbir ve beğenilen ilhamla yardım ederler ve vücut ülkesinde işlerin düzenine vesile olurlar... Öyle olunca, Hz. Ebû Bekr'in vezirliği ruh tarafına, Hz. Ömer'in vezirliği akıl tarafına dönüktür; Cebrâil'in vezirliği (T 10a) (Cenab-ı Hakk'ın) Alîm ismine bakar ki, ilim ve marifet, ruhun gıdasıdır. Mîkâil'in vezirliği Kayyûm ismine dairedir ki, yiyecekler ve içecekler beden kalıcılığına sebeptir. Akıl ve ruhun toprakla ilgili oluşu, unsurlarla âlâkasından dolayıdır; gıda ve ilmin semavi oluşu, yüce tesirler sebebiyledir. Çünkü hükümler (H 5a) ve (İlâhi) kanunlar gökten iner; rızık sebepleri de oradan düşer. Nitekim *Kur'ân*'da geçer:

<sup>64</sup> وفي السماء رزقكم وما توعدون Çünkü insan vücudu, unsurların dört esasını kavrayıcı, nefis, akıl, ruh ve kalbi içine alan bir evdir. Onun için "evtâd"<sup>65</sup>, dünyanın dört tarafını koruyan dört kişidir. Bunlar kutbun<sup>66</sup> işler konusunda

<sup>59</sup> Topkapı Sarayında "Kubbe altı" adı verilen yerde toplanıp devlet işlerini gören kubbe vezirlerinin sayısı her zaman yedi değildir; Osmanlılarda vezir önceleri bir iken sonradan bunların sayısı artmıştır. (Daha fazla bilgi için bk. Pakalın 1993: II/307-308).

<sup>60</sup> Hz. Fatıma (609?-632), Hz. Peygamber'in akıllı, zekâsı, güzelliği ve güzel ahlâkından dolayı pek sevdiği kerimesi, Hz. Ali'nin zevcesi, Hz. Hasan ve Hüseyin'in annesidir. Hicretten on üç sene önce Mekke'de doğmuş; Hicret'in ikinci yılında 14-15 yaşlarında, o zaman yirmi küsur yaşlarında olan Hz. Ali'yle evlenmiştir. Hz. Peygamber'in diğer kızlarının çocukları olmadığı veya kerimeleri küçük yaşta ahirete göçtüğü için, soyu Hz. Fatıma'dan devam etmiştir. Muhterem babasının büyük sevgi ve şefkatine mazhar olan, faziletleri hakkında ayet ve hadisler bulunan Hz. Fatıma, Hz. Peygamber'in irtihalinden altı ay sonra vefat etmiştir.

<sup>61</sup> Abdülmuttalib'in oğlu ve Hz. Muhammed'in (a.s.) amcasıdır. Cahiliye devrinde Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden ve doğru görüş sahibi, cömert, akrabalık bağlarını gözetken bir kişiydi. Bedir gazasında esir olup fidye ile kurtulmuş; daha sonra kendi rızasıyla İslâm'ı kabul etmiştir. Seksen küsur sene gibi uzunca bir ömür süren Hz. Abbas, H. 32/ M. 653 yılında Medine'de vefat etmiştir. Oğlu Abdullah, sahabeler içinde tefsir ve fıkıh gibi İslami ilimlere vâkıf, sahip olduğu *Kur'ân* bilgilerinden dolayı "Tercümânü'l-Kur'ân" unvanıyla tanınmış, âlim, fazıl bir zattır. Abbasi halifeleri, Hz. Abbas'ın soyundandır.

<sup>62</sup> Tahminimize göre, 80 rakamıyla Hicri 1280 (M. 1863-64), "yüzün başı"yla ise H. 1300 (M. 1883) senesi kastedilmektedir.

<sup>63</sup> "Benim yerdeki iki vezirim Ebû Bekir ve Ömer, gökteki iki vezirim Cebrâil ve Mikâil'dir." (Tirmizî, "Menâkıb", 17; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, II, 158).

<sup>64</sup> "Gökte de rızıkınız ve size vaad edilen başka şeyler vardır." (*Kur'ân*, Zâriyât Suresi, 51/22).

yardımcılarıdır. Kâbe-i Mükerrreme'nin dört direği Kâbe'ye oranla nasılsa, bunlar da kutba nisbetle öyledir. İki vezir daha vardır ki onlara "imâmân" (iki imam) derler. Biri kutbun (T 10b) sağında, biri solundadır. Kutbun beka yurduna göçüşünde solunda olan imam, yerine geçer. Mekke'de iken Resûlullâh salla'llâhü teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerinin sağ eli, Hicret'ten sonra sol elleri olan Hz. Ebû Bekir radiyallâhu anh gibi... Onun için (sahabelerin) hepsinden önce halifelik makamını buldu.

#### [En büyük vezir ve diğer vazifeliler]

En büyük vezir olan kimse, (Cenab-ı Hakk'ın) "Vekîl" ismine mazhardır; sultanın mutlak vekilidir. Bu vekâletin altına, sultanın haremî olan isimler dışında bütün (ilâhî) isimler girer. Vekil, sarayın içine müdahale etmez; etse de hikmete aykırıdır. Yani büyük hükümdarlar hazretlerinin haremlerine çatmamak, saldırmamak gerekir. Haremlerinden kast edilen, kutlu saraylarının içine aldığı erkekler, kadınlar ve onlara uyan dahil (harem dairesi) hâlleridir. Çünkü padişah, âlemin etrafında dönülen noktadır; varlığın görünen kutbudur. Nitekim kutbül-aktâb (kutupların kutbu), varlığın gizli vesilesi olduğu gibi... Bu bakımdandır ki, padişahın hizmetkârlarına (T 11a) dışarıdan vezir veya başka vekilin müdahale etmesi ve onların işlerine karışması yasaktır. Çünkü hikmete aykırıdır. Bazı geçmiş sultanların devletleri zamanında iki vezir, padişahın haremî hâllerine büyük müdahale edip aklınca "İyi, yerinde tedbirdir" diye bir yolu tutup gitti; dış ve içi birbirine kattı. Sonunda bir iş tutmadı ve başarılı olmadı; belki daha baştan çıktı... İşte hakikati bilmeyenlerin hâlleri budur. Bilmediklerine göre hiç olmazsa bir bilene sorsalar ve hâlin hakikati ne sebebiyledir, baksalar, görseler... Ama inatları, Hak ehline (doğru yolda olan kişilere) boyun eğmelerine engeldir. Çünkü batıl zanlarınca (kendileri) daha bilgili ve daha iyidirler. Heyhat! Belki onlarda olan, bu zamana göre yalnız maaş aklı<sup>67</sup>, vehim ve hayalin baskınlığıdır. Ancak Allah'ın yardımına mazhar ve iyi, yerinde tedbirin çıktığı yer olsalar, (o başka)...

Bu devletin direkleri ve saltanatın hâlleri, ilâhî hikmet sahiplerinin tedbiriyle kurulmuştur (T 11b) ve bütün işler, akıl sahiplerinin danışmasıyla görülmüştür. Onun için eski hükümdarlar daha kuvvetli olduklarından dolayı (veya çoğu itibarıyla) Allah'ın yardımıyla galip ve başarılı oldular. Çünkü yüksek ruhlar, onlara görünüşte ve gizli olarak sahip çıkmıştır.

(H 5b) Bir de hükümdarların memleketine hainlik edilmemesi gerekir. Yani her ne beytül-mâle (mali hazineye) ve onların hazinelerine konulacaksa, o konuda hainlik etmemek ve açgözlülük yoluna gitmemek lâzımdır. Nitekim edenler buldular... Bu pek büyük vekillik ve vezirlikten ötürü vezir, padişahın sağ elidir. Bu sebepten, meclis sıralamasında sağ tarafta oturur ve alayda da sağ tarafından yürür. Bu sırdan haberdar olmayan kimse, halka fetva veren şeyhül-islâm hazretlerini<sup>68</sup> sağ taraf yapar. Nitekim Sultan Mustafa zamanında meydana geldi ve evliyanın keşfe dayalı sıralamalarına göre cereyan edici olmayıp ve bu tür sırlardan gafil olup tavırları değiştirenlerin kelleleri, top gibi fânilik meydanında yuvarlandı ve boyunları, kahrın küçük keskin kılıcıyla

<sup>65</sup> "Evtâd", Arapça kazık, direk manasındaki "veted" kelimesinin çokluk şeklidir. Allah adamlarından bir kısmının ismidir. Dünyanın dört tarafını koruduğu rivayet edilen gaybî kişilerdir.

<sup>66</sup> Hz. Peygamber'in yeryüzünde halifesi olan zat. Mürşid manasında da kullanılır.

<sup>67</sup> Maaş aklı veya "akl-ı maâş", kazanç fikri, sadece dünyevi geçim işini düşünen akıl demektir. "Akl-ı meâd" ise dönüp gidilecek yer, ahiret âlemi aklı manasına gelir. Allah'a ve ahirete inanan insanlar indinde, kalıcı yurdu düşünerek ve ebedî hayata hazırlanarak yaşayan kişilerin akılları, sadece kısa dünya yaşayışındaki kazancı düşünenlerin anlayışlarından üstündür.

<sup>68</sup> Halka fetva veren şeyhül-islâm hazretlerini T: şeyhül-islâm hazretlerini H.



kesildi.<sup>69</sup> (T 12a) İşte cehaletle haddini aşanın vücut ağacı böyle meyve verici olur ve herkes ettiğine göre uygun karşılık bulur...

Hz. Peygamber'in hadisinde gelir ki: "Namazı terk etmek, şehvetlere uymak, nefsin arzusuna düşkün olmak, başkanların hain ve vezirlerin günahkâr olması, Kıyamet alâmetlerindedir. Bu zamanlarda müminin kalbi suda tuz erir gibi eriyip münkeri (İslâmca caiz olmayan işleri) değiştirmeye güç yetiremeyecektir."

#### [Hükümdarın vekilleri ve bunların taşınması gereken vasıflar]

"Bu kadar memleketlerde olan sayısız insanların işleriyle pek büyük sultan yalnız başına nasıl alâkadar olur?" diye sorulursa, cevap şudur: Resûlullâh sallâllâhu teâlâ aleyhi ve sellem Muâz bin Cebel ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (Yüce Allah onlardan razı olsun) hazretlerini dini öğretmek için Yemen'e halife kıldı ve en büyük Faruk Hz. Ömer radiyallâhu teâlâ anh hazretlerini Medine Çarşısına memur tayin buyurdu ve kendileri de gerçekten hâllerin iç yüzünü araştırmaktan boş değillerdi. Padişah da bütün memleketlere vekiller tayin eder. Ama

<sup>70</sup> استعمل (T 12b) خيار الناس (sözünü) gereğince, insanların daha iyisini ve daha adaletlisini seçer ve çalıştırır. Çünkü demişler ki

<sup>71</sup> من قلد انساناً عملاً وفى رعيتته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين <sup>72</sup> ظلم من استرعى الذئب فقد ظلم Yani "Kurdu koyuna çoban yapan, koyunlara zulmeder." Hz. Peygamber'in hadisinde geçer ki,

Yani bütün vilâyetler, emanettir. Hâkimlerin hainler değil, emin kimseler olması gerektir. Dünya ve din işlerinde hainlikleri ortaya çıktığında, pek büyük sultanın onları men etmesi ve cezalandırması lâzımdır. Çünkü onları hâlleri üzerine bırakıp men etmemek ve cezalandırmamak da başka bir zulümdür.

<sup>73</sup> كلکم راع و کلکم مسؤول عن رعيتته (hadisi) gereğince, herkes kendi elinin altında olanların hâllerine ehemmiyet vermelidir.

Nitekim Osmanlı tarihlerinde nakledilir ki, Bursa'da istirahat eden (gömülü olan) ve "Gazi Hudâvendigâr" diye bilinen Sultan I. Murad'ın sultanlığı zamanına gelinceye kadar, rüşvet alma, (T 13a) içki içme ve benzerlerinin adı anılmazdı ve varlığı yoktu. Hatta bu iğrenç şeyler, onun hâkimiyeti zamanından sonra duyulmaya (H 6a) başladı. Merhum ve günahları bağışlanmış(olması umulan)ın güzel âdetleri şuymuş: Bir kadı veya bir valiye bir yeri (makam veya derece olarak) uhdesine verdiğinde, eğer kaza halkının âlim, sâlih ve tecrübeli kişilerinden onların

<sup>69</sup> Burada kastedilen Sultan Mustafa, anlaşıldığı kadarıyla yirmi ikinci Osmanlı hükümdarı II. Mustafa'dır. Sultan Mustafa, H. 1106/ M. 1695'te tahta çıktıktan sonra, şehzadeliği sırasında hocası olan Feyzullah Efendi'yi şeyhülislâmliğe tayin etmiştir. Feyzullah Efendi (1048-1115/ 1639-1703), sekiz sene süren şeyhülislâmlığı sırasında nüfuz ve gücünü kötüye kullanmış; ehil olmayan yakın ve bağlılarını türlü memuriyetlere getirmiştir. Bu gibi uygunsuz davranışları, kendisine karşı bazı devlet adamları, terfi edemeyen âlimler ve halk arasında nefretin uyanmasına sebep olmuş; neticede H. 1115/ M. 1703'te isyan eden İstanbul ahali, Edirne'ye gidip orada bulunan sultanı tahtından indirmiş; Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ve oğlunu da başlarını kesmek suretiyle öldürmüştür. Bu hadise, tarihimize, "Edirne Vak'ası" veya "Feyzullah Efendi Vak'ası" adıyla geçmiştir.

<sup>70</sup> "(İşlerde) insanların hayırlı olanlarını çalıştır!" Tâvûs bin Keysân (ö. 106/ 725), Ömer bin Abdülazîz'e (hilafeti 99-101/ 717-720) gönderdiği mektupta "İşlerin hayırlı olmasını istersen, hayırlı kimseleri iş başına getir!" tavsiyesinde bulunmuş; halife de cevaben "Öğüt olarak bu bana yeter" demiştir. Yusuf Efendi, *Rumûzü't-tevhîd* adlı eserinde, anılan sözün Tâvûs-ı Yemânî'ye ait olduğunu söyler. (Harputî Hacı Yusuf Şükrî 1286/ 1869: 23).

<sup>71</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, c. XX, s. 25; İbn Hacer, Şihâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-sahâbe*, Dârul-Ceyl, Beyrut, 1412/1991, c. III, s. 6.

<sup>72</sup> "Müslümanların bir işine bakan kimse, o işi daha iyi yapacak biri varken, böyle olmayan bir başkasına verirse, Allah'a, Resulüne ve müminlere ihanet etmiş demektir." (Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 104, nr. 7023).

<sup>73</sup> "Hepiniz görüp gözeticisiniz ve görüp gözettiklerinizden mesulsünüz." (*Buhârî*, "İtk" 19, *Müslim*, "imâre", 20).



hâlinin iyiliğine dair dilekçe gelirse, orada onu bırakırdı; aksi hâlde huzura getirtip ayağından asar ve yok oluşuna kadar o hâl üzere bırakırdı ki, başkaları da bu duruma bakıp ibret alsın ve o tür işte bulunmasınlar.

Çünkü insan tane toplayan bir kuş kadar da olmaz mı ki, kuş kendi cinsinden birini tuzakta görse, orada tane olduğunu düşünürse de tuzanın yanına uğramaz ve tutulma korkusuna düşmez. İşte buna “mücerred idrak” (anlayış) derler ki, hayvan onunla fayda ve zararı ayırt eder... Ya akıl sahiplerinden olan insanın, iyiliği ve kötülüğü bilmez, (T 13b) onun gereğiyle amel etmez ve çıkışma tuzağına tutulacağını düşünmez oluşu, ne şaşılacak şeydir!.. Bu bakımdandır ki, Kıyamet yaklaştığında bazı defineler açıldığında, insanlar hırslarından onun üzerine o kadar birikirler ki, binde biri ancak kurtulur. Böyleyken “açgözlülük galiplerinden belki ben kurtulurum” diye yönelme ve kalabalıktan boş olmazlar; sonunda onun üzerinde helâk olurlar.

Bilinmiş olsun ki, “imâret”, hemzenin kesri ile beylik, başkanlık dedikleridir, şartı adalet ile(hükmetme)dir. Ayrıca demişlerdir ki

<sup>74</sup> لا تصلح الامور الا باولى الالباب والارحاً لا تدور الا على الاقطاب Yani “Değirmenlerin kutbu (demir iği, eksen) üzerine döndüğü gibi, din ve dünya işleri de akıl sahipleriyle iyileşir.” O hâlde, başkanlar âdil ve akıllı kişiler olmadıkça, âlemin nizamı bulunmaz. Bir kimse hâkimiyetini dinine hizmetkâr etse, her şeytan ve inatçı ona itaatkâr olur ve boyun eğer. Eğer dinini hâkimiyetine hizmetkâr etse, herkes ona açgözlülük eder; (T 14a) halk arasında horluğu kabul eder. İnsan gerçi beyliğe, başkanlığa karşı hırslıdır ama onun sonu pişmanlıktır. Çünkü bu, gittikçe içeri çeken, geniş ve derin bir deniz gibidir...

#### [Devletin yok oluş sebepleri]

Zamane insanların da adalet ve insafa izni yoktur, ihtimal ki görüş ve tedbirleri zulüm ve haksızlıktır. O tür tabi olanlar ve askerlerle beylik, başkanlık nedir ki?!. Âlemin harâb olmasına sebeptir. Zemaşerî'nin *Nevâbig*'inde geçer ki,

<sup>75</sup> علامة ادبار الامارة كثرة الطاعون وقلّة العمارة Yani devlet ve sultanlığın yok oluşuna iki alâmet vardır: Biri vebanın çokluğudur ki, onunla bir hükümdarın hüküm ve idaresine uyan halk yok olup bayrak altında yardımcı kalmaz. Yine *Nevâbig*'de geçer ki <sup>76</sup> اذا كثرت الطاعون ارسل الله الطاعون<sup>76</sup> Yani azgınlar ve asiler (günahkârlar) yeryüzünde çoğalıp günah ve fuhşiyatla haddi aştıklarında, Yüce Allah onların üzerine veba gönderir; kötülükleri başkalarına da bulaşır.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> “İşler ancak akıl sahipleriyle iyileşir; değirmenler de ancak iğlerinin üzerinde döner.” (Bu sözün tercüme ve şerhi için bk. Yusuf b. Ömer 1283/1866: 177).

<sup>75</sup> “Devletin düşkünlüğünün alâmeti, vebanın çokluğu ve bayındırlığın kıtlığıdır.” (Bu sözün tercüme ve şerhi için bk. Yusuf b. Ömer 1283/1866: 36. Anılan vecize burada şu şekilde: امارة ادبار الامارة كثرة الوباء وقلّة العمارة).

<sup>76</sup> “Azgınlar çoğaldığında Allah onların üstüne veba gönderir.” (Bu sözün tercüme ve şerhi için bk. Yusuf b. Ömer 1283/1866: 31).

<sup>77</sup> Burada -her ne kadar zayıf olduğu söylenmişse de benzer rivayetlerle kuvvet kazandığı da belirtilmiş- şu mealdeki hadisi hatırla(t)mak mümkündür: “Bir kavimde fuhşiyat ortaya çıkar ve açıkça işlenirse, o topluluk arasında veba ve daha önce gelip geçmiş atalarında görülmeyen hastalıklar zuhur eder.”

Azgınlık, taşkınlık edenlerden biri de zina edici olandır. Çünkü zina edenler (T 14b) zinadan guslettiklerinde, (H 6b) (yıkınmada kullanılan suyun) her damlasından bir cin yaratılıp ellerinde ateşli mızraklarıyla halka dürter<sup>78</sup> ve dürtülen yerde bilinen hastalık ortaya çıkıp ölümlerine sebep olur. Hele veba, çene altında, kulak dibinde ve şah damarının üstünde olur ki, ona ilâç olmaz...

Devletin yok olmasına alâmet olan hâlin ikincisi, mamurluğun (bayındırlığın) azlığıdır. Yani zulüm veya ölümler halk perişan olup yok olunca, köy ve şehirler de harab olur. Çünkü yerin, dünyanın bayındırlığı insanladır. Bir yerde padişahın adaleti olsa, orada ucuzluk ve yaşayış genişliği olmasa, yine bereket vardır. Ama ziraat ve çiftçilikte kusur olmasa bile zulümle bereket olmaz...

#### [Devlet reislerinin Kureyş'ten olması]

Bir de bilinmiş olsun ki, devlet reisleri ve halifelerin, Kureyş soyundan olması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber'in hadisinde geçer ki <sup>79</sup> الاثمة من قريش "Devlet reislerinin Kureyş'ten olması lâzım gelince"<sup>80</sup>, diğer İslâm hükümdarları nedir?" diye sorulursa, cevap şudur: Onlar halifenin halifeleridir. (T 15a) Fakat Osmanlı Devleti'nin diğer hükümdarlar üzerine her yönden üstünlüğü vardır; muhtemelen bunlar ezici kuvvetleri sebebiyle asıl hükümdardır. Çünkü Ensâr<sup>81</sup> taifesi, Muhâcirler<sup>82</sup> zümresinden ne derecede iseler, Osmanlı sultanları da Mekke şeriflerine göre böyledir. Eğer Ensâr taifesi olmasa, Muhâcirlerle harp işleri (gereği gibi) olmazdı. Onun için *Kur'ân*'da geçer: <sup>83</sup> هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين Çünkü burada "müminler" kelimesiyle kast edilen, Ensar taifesidir. Bunun sırrı şudur ki, Muhâcirler, İlâhî Haremin sahibi olduklarından zat derecesindedirler. Çünkü Kâbe, ehadî zâta işaretir. Ensâr ise Hz. Peygamber'in haremünün sahibi olmakla sıfatlar derecesindedir. Zira Medine vahidî zâta işaretir. Zâta kuvvet sıfatlardan gelir. Yani sıfatların kuvveti olmasa, zât için aslında kendini tutmaz. Bak, veba çokluk itibarıyla çocuklarda meydana gelip onları helâk eder. Çünkü zat âlemine yakın olmakla zayıf düşmüşlerdir; onlarda sıfatların kuvveti yoktur. Bu parlak yazı ve güzel anlatımdan (T 15b) anlaşıldı ki, iki şerefli Haremin<sup>84</sup> hizmetkârları olan Osmanlı sultanları <sup>85</sup> شرفهم الله بحسن العمل و النية organ ve duyulardan kalp gibidir. Yani insan kalbi nasıl vücudun sebebi ise, onlar da âlemin sebebidir. Çünkü görünen kutuptur ki, Haremeyne ve diğer İslâm memleketlerine yardım ve feyiz onlardan ulaşır; dünya ve din işleri onlarla düzenli olur. Onun için saltanatın yeri olan İslâmbol<sup>86</sup>, Mekke'den Medîne gibidir ki, cemiyet ve kuvvet mahallidir. Bu büyük sırdandır ki,

<sup>78</sup> Yazarın burada taunun mahiyeti hakkında geçmiş âlimlerden intikal eden bilgilere ve o arada rivayet edilen bir hadise işaret ettiğini tahmin ediyoruz: Taunun ne olduğu sorulduğunda, Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "Cin düşmanlarınızın dürtmesidir; her birinde de şahadet vardır." (Ahmed b. Hanbel, IV, 395, benzer bir rivayet a.g.e., IV, 413).

<sup>79</sup> "Devlet başkanları Kureyş kabilesinden olur." (Ahmed b. Hanbel, III, 129, nr. 12329; III, 183, nr. 12923; IV, 421, nr. 12329; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 467, nr. 5942). Bu hadis hk. bilgi için bk. Yusuf bin Osmân el-Harputî 1286/1869: 17-18.

<sup>80</sup> olmak lâzım gelince H: lâzım gelince T.

<sup>81</sup> Yardım edenler demektir. Dinî terim olarak, Medine halkından olan ve İslâm'ı yayma hususunda Hz. Peygamber'e inanarak yardım eden kişiler manasına gelir.

<sup>82</sup> Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'den Medine'ye göçen müminler.

<sup>83</sup> "...O seni yardımla ve müminlerle destekleyendir." (*Kur'ân*, Enfâl Suresi, 8/ 62).

<sup>84</sup> Kâbe'yi ve Hz. Peygamber'in "Ravza-i Mutaahhara" adıyla anılan kabrini de içine alan Mekke ve Medine'ye "Haremeyn-i Şerifeyn" denir.

<sup>85</sup> "Allah, onları amel ve niyet güzelliğiyle şereflendirsin!"

<sup>86</sup> İslâm'ın bol, yani Müslüman'ın çok olduğu yer manasındaki İslâmbol adı, İstanbul'un Fatih Sultan Mehmed tarafından fethinden sonra ona verilen isimlerden biridir. *Seyâhat-nâme*'sinde her lisanda "İslâmbol" ismi hakkında bilgi veren Evliyâ Çelebi, ona Osmanlı hanedanının dilinde "İslâmbol" dendiğini belirtir. (Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî İbn Derviş 1314/1895: I/ 55-56).

yüksek memurluklardan olan kadıaskerlik ve fetvâ (şeyhülislâmlık), İslâmbol kadılığından sonradır; Mekke kadılığından sonra değil. Gerçi Mekke, “Ümmü’l-kurâ” (köylerin anası)<sup>87</sup> ve Kâbe’yi içine alıcı oluşu yönünden bütün şehirlerden daha üstündür; ama bakış hakikatların (H 7a) görünmesine ve sıfatların izlerinin çıkışınadır ki derecelerin farklılığı, onunla meydana gelir. Aksi hâlde zat sırrı geçicidir ve onda farklılık yoktur. Çünkü ilâhlık derecesi, mertebelerin çıktığı yerdir. Bu kaynaktan farklılık olmaz; muhtemelen çıkmış olan şeylerde olur.

#### [Emevî, Abbâsî ve Osmanlı Devletleri]

(T 16a) Bilinmiş olsun ki, Abbâsî ve Osmanlı Devleti, bütün devletlerin en iyisi ve daha mükemmelidir. Biri başlangıç, biri sondur. Çünkü Abbas hanedanından önce olan Emevî Devleti’ne ehemmiyet verilmez. Şu yönden ki, Resûlullâh sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem, onları Medine-i Münevver’e yüksek minberlerine maymun şeklinde çıkarken düşündüler ve bu mânâdan (anlam veya rüyadan dolayı) üzüldüler. Sonunda Ümeyye oğullarının Yezid ve benzerleri gibi sefihleri ortaya çıkıp cennet kokulu Şam’da ne rezillikler ettiler ve kötülüklerde bulundular... Tâ ki Horasan’dan Ebû Müslim ortaya çıkıp onları halifelikten indirdi; Abbas hanedanını tayin etti. Bunları Resûl-i Ekrem sallâllâhu teâlâ aleyhi ve sellem, büyük minberlerine insan şeklinde yükselmiş görüp müjdelenmiş oldular. Bu bakımdan, onlarla dünya nizam buldu. Tâ Cengiz sülâlesinden Hülâgû zamanına kadar -ki onların meydana gelmesi ve yayılmasıyla dünya bir daha düzeninden çıkıp Osmanlı Devleti ile âlemin bedenine can geldi ve (T 16b) sultanlık işi olgunluğunu buldu. Çünkü bunlar, Hz. Peygamber’in gönderilişinden önce ve sonra olan devletlerin ve hükümdar erkeklerinin güvenilir ve itibarlı olanıdır. Aslı bazı velilerin bakışıyla sabit ve sıralamasıyla tertip edilmiştir ki, bu âna kadar o konuyla döner ve Mehdî’nin zamanına kadar o şekilde seyrederek.<sup>88</sup> Çünkü bunların devletleri [Hicrî] altı yüz doksan dokuz[Milâdî 1299-1300 yılın]dan Mehdî zamanına kadar bitişik olsa gerektir. Tatar kâfirlerinin yayılması, Hazret-i İsa aleyhi’s-selâmdan sonra Kıyamet yakınlığındadır. Halkın kuruntusu gibi Mehdî’den önce değildir. Bu bir sırdır ki, onu ancak Allah’ı bilen âlimler bilirler ve anlarlar. Çünkü peygamberlerin sonuncusunun velilik derecesinde evliyanın sonuncusu olduğu gibi, halifelik derecesinde de sultanların sonuncusu vardır. Bunlar İmâm-ı Âzam mezhebi ile mezheplenip onun içtihatlarıyla amel edici oldular. Çünkü İmam mezhebi, hem önce ve hem sonraya bırakılmıştır ki, Mehdî zamanında kendisiyle amel edilen (T 17a) (mezhep) olsa gerektir.

Sözün özü, üç mezhebin ihtilâfı yükselmiş olup Hz. Peygamber, arkadaşları ve onları gören Müslümanların yaşadığı asırda olan şekle göre sona erse gerektir. Şu hâlde, mezhebin sonuncusuna, halifeliğin sonuncusu da uygun geldi. Bu sebepten dolayı Osman Hanedanı (Osmanlılar), Ebû Hanîfe mezhebi ile amele muvaffak oldu.

#### [Osman Gazi’nin Kur’ân’a saygısı ve Hacı Bektaş’ın ona duası]

Demişlerdir ki, Osman Han Gazi<sup>89</sup>, ilk zamanlarında bazı köylerin halkından eziyet görüp şikâyet yoluyla Hacı Bektaş’a giderken, onun yolda bir adamın evinde geceleme gerekti. O gece, o evde (duvara) asılı bir şey

<sup>87</sup> Kur’an-ı Kerim’de Mekke “ümmü’l-kurâ” olarak vasıflandırılır. (Kur’ân, Enâm Suresi, 6/ 92).

<sup>88</sup> ...bu âna kadar o konuyla döner ve Mehdî’nin zamanına kadar o şekilde seyrederek. H: bu âna kadar o konunun pek çoğuyla döner ve Yüce Allah isterse, Mehdî zamanına kadar o şekilde seyrederek. T.

<sup>89</sup> Osmanlı Devletinin kurucusudur. Vefat ettiği yıl -Hicrî takvim hesabına göre- altmış dokuz yaşında olduğu bilgisinden H. 656 (M. 1258) yılında doğduğu anlaşılmaktadır. Anadolu Selçuklu hükümdarlarına bağlı olarak hareket eden ve on yıllarca Rumlara karşı şavaşan Ertuğrul Gazi’nin oğludur. H. 680 (M. 1281)’de babasının vefatı üzerine Osman Gazi kabilesinin başına

olduğunu gördü. (H 7b) “Nedir bu?” diye sorunca, “Kur’ân-ı Kerim’dir” dediler. Osman Han da buyurdular ki, “Bir evde Kur’ân-ı Kerim olsa, benim ona hürmet etmem lâzımdır” diye hemen çok geçmeden yerinden kalkıp bu *Kelâm-ı Kadîm’e* karşı el bağlayıp sabaha kadar geceyi ihya etti<sup>90</sup> ve oradan yolculuğa çıkıp istediği tarafa giderken, yolda bir kimseye rast geldi. O kimse, bir değneğin ucuna bir bez bağlayıp bayrak şeklinde Osman (T 17b) Han’ın eline verdi ve “Allah Teâlâ sana mübarek eylesin!” deyip oradan kayboldu. Meğer o kimse Hacı Bektaş’mış; ama Osman Han hazretleri onu tanımadı...

Demişlerdir ki, bu hikâyeden birkaç mânâ anlaşıldı:<sup>91</sup>

#### [Kabirdekilerden yardım istemek ne demek?]

**Birincisi** şudur ki, insanın mühim bir işi, güçlüğü olsa,

<sup>92</sup> اذا تحيّرتم في الامور فاستعينوا من اهل القبور (rivayeti) gereğince, velilerin ruhlarından yardım istemek, meşru (İslâm dininin izin verdiği, caiz olan) bir iştir. Ama şefaata düşüncesiyle veya Hakk’ın sırlarının velilerde tam ortaya çıkması ve tecellilerinin onlarda son derece görünmesi dolayısıyla... Aksi hâlde cahil ve örtülü olana göre ayak kayacak yerler(yanlışığa sebep olan hâller)dir. Kabirdekilerden maksat, fena ehli(varlığını Hakk’ın varlığında yok etmiş kişiler)dir; yani iradi fânilik sahipleridir. Nitekim hadis-i şerifte gelir ki

<sup>93</sup> موتوا قبل ان تموتوا (Ölmeden önce ölünüz!) Yani “Mecburi ölümle yok olmadan önce iradi ölümle yok olun!” Bu şekilde kabir ehli olmak, manevi fânilikten kinaye olur. Şimdi, velilerin cesetleri, ruhlarına göre (T 18a) kabir olmuş olur. Hz. Peygamber’in hadisinde gelir ki, “Eğer bir kimse diriler takımında ölü görmek isterse, Ebû Bekir’e baksın!” Yani Ebû Bekir (Yüce Allah ondan razı olsun), hayatı hâlinde ölüm sırrını bulmuş ve ölmeden önce ölmüştür.

Bir kimsenin, hakkında iyi bir fikir elde ettiği kimseye “Bizi gönülden çıkarmayın!” demesi de (manevi) yardım isteme türündendir. Salih insanların kabirlerini ziyaret edenlerin de yardım istemekten maksatları, şefaata düşüncesidir. Yoksa onları Tanrı yerine koymak değildir. Mümin ve Allah’ın birliğine inananda bu bozuk inancın bulunması, asla düşünülemez.

Ey kardeş, bir olgun insanı hayatında evinde ziyaret etmek ne ise, ahirete göçüşünden sonra kabrinde ziyaret de öyledir. Çünkü onlar Allah katında dirilerdir. Nitekim hadiste gelir ki,

geçmiş; beyliği zamanında İnegöl, Karacahisar gibi yerleri idaresi altına almıştır. Bu başarılarının ardından Selçuklu sultanı Alâaddin, kendisine devlet alâmetleri olan tabl (davul), alem (bayrak) ve kılıç hediye etmiş; Eskişehir ve İnönü tarafını da onun idaresine vermişti. H. 699 (M. 1299) yılında Anadolu Selçuklularının son hükümdarı Alâaddin Keykubad, Gazan Han’ın askerlerine esir düşünce, Osman Bey kendi adına hutbe okutarak sultanlığını ilan etmiş; çevresindeki tekfurlarla mücadeleye girişerek onların hepsine galip gelmiştir. Bursa kuşatmasını sürdürdüğü yıllarda çeşitli hisarları feth etmiştir. Yaşı yetmişe dayanınca, oğlu Orhan Bey’i ordunun başına getirmeyi uygun görmüş ve Bursa’yı feth etmekle vazifelendirmiştir. Bursa’nın alındığı haberinin ulaşmasından sonra Osman Gazi, oğluna adaletle idare ve İslam dinine uygun hareket etme hususunda bazı tavsiyelerde bulunmuş ve H. 726(M. 1326)’da vefat etmiştir. Kabri Bursa’dadır.

<sup>90</sup> Geceyi ihyâ etmek: Geceyi ibadetle geçiriş.

<sup>91</sup> H’da kenarda: İlim iki çeşittir: Biri rüsum (şekil ve âdetlerin) âlimlerinin -ayın güneş ışığından faydalandığı gibi- birbirinden faydalandığı ders verme ilmidir. Biri de (peygamberlerin vârisi olan âlimlerin sahip olduğu) vârislik ilmidir ki, hakikat âlimleri onu bizzat Hak’tan feyiz alır. Güneşin, ışığı Hakk’ın zatından feyiz aldığı gibi... Güneşin ışığı, zatın nuru asıl olduğu gibi, diğer yıldızlara göre asıldır. Onun (için) güneşin ışığına artma ve eksilmeyle değişim yoktur. Ay ise böyle değildir. Bu sebepten resmî (şekli) ilimlerin sahipleri, başkalaşmadan kurtulmazlar. Ama hakiki ilimlerin sahipleri arş’ın içi gibi sarsılmadan korunmuşlardır. Fakat her asırda sahiplerinin düşmanları çok ve muhalifleri sayısızdır.

<sup>92</sup> “İşlerinizde şaşırıp kaldığınızda, kabirdekilerden yardım isteyin.” (İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: I, 88).

<sup>93</sup> İbn Hacer, *İmtâ’u bi’l-Erba’in*, s. 98; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 500, nr. 1211.

<sup>94</sup>المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دارالفا الى دار البقا Bu sebepten dolayı olgun mümin olanlara “öldü” demek İslamca yasaklanmıştır. *Kur’ân-ı Kerîm*’de gelir ki,

ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء<sup>95</sup>

**İkincisi** şudur ki, gerçi Osman Han (T 18b) (mağfiret üzerine olsun!), halifelik derecesini görünüşte velilerin nefesiyle<sup>96</sup> buldu, ama gerçekte o devlet(makam ve nimet)e *Kur’ân’a* hürmetle erişti... Hürmet ve yüceltmenin hakikati, açıkça beyan eden *Kur’ân*’ın (H 8a) hükümleriyle amel edici olmak ve hakikatlarıyla ayakta durmasıyla meydana gelir. Kâmil insan<sup>97</sup>, bu cümleden olarak Osman Han Gazi’nin görüştüğü Hacı Bektaş, Yüce Allah’ın tekvinî cami (yaratmayla ilgili bir araya getirici) kitabıdır, *Kur’ân-ı Kerim* indirdiği sure ve ayetleri bir araya getiren *Kitabı* olduğu gibi... Bu şekilde kâmil insana ve *Kur’ân’a* hürmet etmek, manada birdir. İnsanın tam gaflet ve perdeden dolayı *Kur’ân*’ın süslenmiş ve güzel yazılmış olanına meyilli, istekli olması, pek tuhaf bir durumdur...

Olgunlukların süsüyle süslenmiş olan kâmil insan da bu tarzdadır. Böyleyken şeklin süsüne bakarlar ve mânânın zinet ve bezeğinden gafil olurlar. Bununla beraber mânâ ve şekil birbiriyle ayakta durmakla ruh bulur. Gel şimdi, bu benzeri olmayan, güzel sırrı anlayıp sohbet için bir hüner (marifet) sahibi bulmaya bak ki, onun hüneri İlahî ilimler olsun, yalnız rûsum (şekil, âdet ve tarzlar) olmasın.<sup>98</sup> Aksi hâlde (T 19a) zamanın kaybolur, yiter. Çünkü sonunda bu şekil senden ayrılmış olup geride kalırsın...

#### [Her hükümdar için bir müşidin gerekliliği]

**Üçüncüsü** şudur ki, her padişaha bir hâl sahibi şeyh gerektir. Çünkü saltanatın başlangıcı, şeyhe yakınlıkla meydana geldi ki, o Hacı Bektaş-ı Velî’dir. Bundan dolayı sonra gelenlere de (böyle doğru yol gösterici kişilere) yakınlık lâzımdır. Çünkü devletin yalnız varlığı istenmiş değildir; şüphesiz ki devamı istenmiştir. Devam ise nefes (veya nefis) ve hizmetin devamıyla olur. Fakat bu zamanda “hâl” ve feyz (bereket, ilim, irfan) sahibi, ruh ve kalple (veya kalbin ruhuyla) bulunur. İnsanların pek çoğu ise cansız, ruhsuzdur. Çünkü Kıyamet yakınlığıdır; doğu hâli, batıya dönse gerektir. Bu sebeptendir ki, güneş batıdan doğacaktır.

#### [Sultana fetva verenin vazifeleri]

Bir de bilinmiş olsun ki, sultanın müftüsü, yani şeyhü’l-islâm, yalnız (Cenab-ı Hakk’a ait) en güzel isimlerden biri olan Alîm<sup>99</sup> ismine mazhurdur. Uğraşması da bu mübarek ismin dış yüzüyle alâkalıdır; hadise ve vak’alara ait mesele ve fetvalardır. Bu fetva işlerine tam gayret ve dikkat etmek lâzımdır. Çünkü yazılan her fetva, Resûl-i Ekrem (T 19b) sallallâhu teâlâ aleyhi ve selleme arz edilir. Zira şeriat, gerçekte onun; hâkim ve müftî (fetva veren) de odur. Nitekim *Kur’ân*’da şu ayet yer alır: <sup>100</sup>يستفتونك O Peygamberlerin Övücü de Hak’ta yok olmakla

<sup>94</sup> “Müminler ölmez; muhakkak ki fânîlik yerinden ebediyet, sonsuz kalıcılık yurduna geçerler.”

<sup>95</sup> “Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin, bilakis onlar diridir...” (*Kur’ân*, Bakara Suresi, 2/154).

<sup>96</sup> (Buradaki manası:) okuyup üfleme, dua.

<sup>97</sup> İlim, olgunluk, güzel ahlâk ve fazilet sahibi olan kişi.

<sup>98</sup> “Ulemâ-i rûsûm”, akıl ve duylar yoluyla mektep ve medreselerden, kitaplardan edinilen bilgilere vâkıf olan, bu tahsilleri sayesinde imamlık, müftülük, kadılık, müderrislik gibi memuriyetlere tayin edilen âlimler demektir. Bu tamlama, dinin batinından, başka bir ifadeyle içyüzü ve irfani yönünden pek haberdar olmayan, “kâl (söz) ehli” bilginler manasında kullanılır.

<sup>99</sup> Her şeyi bilen Yüce Allah. Cenab-ı Hakk’ın “esmâ-i hüsnâ” adıyla bilinen en güzel isimlerindedir.

<sup>100</sup> “Senden fetva isterler...” (*Kur’ân*, Nisâ Suresi, 4/176).



onun yönünden hâkim ve müftî, Allah Teâlâ'dır. Nitekim *Kur'an-ı Kerîm*'de geçer ki<sup>101</sup> <sup>102</sup> قل الله يفتيكم Resûlullâh aleyhi's-selâma arz edilmiş olan şu manada, kanun ve nizamı koyan (Allah ve peygamberi Hz. Muhammed aleyhi's-selâm)ın büyük yolundan çıkıp aykırı gitmek ve şer'î meselelerde gevşeklik göstermek caiz değildir.

Sultanın şeyhi ise Alîm isminin iç yüzüne mazhardır. Çünkü zahir üstat, müftî hükmündedir; onun öğrettiği hükümler, dış yüzle alâkalıdır. Ama şeyh olan kimse, ahlâkî değiştirme ve nefsi temizlemeye dair işler, buyruklarla terbiye ve irşad<sup>103</sup> eder. (H 8b) Bu ikisi de lâzımdır.<sup>104</sup> Çünkü ilkinde göre

<sup>105</sup> طلب العلم فريضة على كل مسلم (hadisi) gelmiştir. Burada ilimden kast edilen, ilm-i hâldir<sup>106</sup> ki bu hâl ilmi olmadıkça Hak yoluna girmek ve o yolda gitmek doğru ve sağlıklı olmaz. İkinciye göre *Kur'an*'da<sup>107</sup> ويزكيهم, hadiste<sup>108</sup> تخلقوا الله denilmiştir. (T 20a) Sözüün özü, gerek zâhir ilmi ve gerek bâtin ilminden her biri, işin aslında olgunluktur. Sultanın ve onun idaresi altında olan insanların, bu olgunlukla vasıflanmış olmaları ve Allah katında yüksek derece bulmaları lâzımdır.

**Dördüncüsü**, kılıç ve sancağın bağlanması, bir din reisine bağlıdır. Çünkü onun girişmesi,<sup>109</sup> نصر من الله وفتح قريب نصر من الله وفتح قريب<sup>110</sup> sırrını haber verir; بعثت بالسيف<sup>111</sup> işaretini gösterir.

Hayır dua ve pirlerin nefesinin tesirleri görülmüş; bakışları iksirinin<sup>111</sup> din ve devlet işlerinde sonuçları bilinmiştir. Sancak da Hazret-i İbrâhim aleyhi's-selâmın şu ana kadar cihad edenlere hediyesi, Resûlullâh sallâllâhu teâlâ aleyhi ve sellemin, halife, sultan ve hükümdarların işaretidir.<sup>112</sup>

<sup>101</sup> ki H'de yok.

<sup>102</sup> "Allah size (...) fetva veriyor." (*Kur'an*, Nisâ Suresi, 4/176).

<sup>103</sup> doğru yolu göstermek, irfan sahibi bir kişinin Allah yolunu göstermesi.

<sup>104</sup> lâzımdır. T: lâzım ve vâciptir H. H'nin kenarında: "Bilinmiş olsun ki, hâl ilmi, keşfi ilim yoludur. Nitekim hadiste nakledilir: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم (Bildiğiyle amel eden kimseye Allah bilmediğini vâris kılar, yani öğretir). Bundan dolayı, salih amel şer'î ilim üzere bağlıdır. Bunda sultan ve hükümdarın idaresinde bulunan halk aynı seviyededir. Çünkü şer'î ilim bulunduğu, peygamber ilmi olan miras ilmi de meydana gelir. Bunun niteliği herkese lâyıkıyla bilinmiş olmadığından kâmil mürşide muhtaçlık meydana geldi. Çünkü okuyup yazması az olan halkta da ilim vardır. Fakat şartlarına ulaşmış olmadığından sonucu olan keşif de meydana gelmez."

<sup>105</sup> "İlim öğrenmek, her Müslüman üzerine farzdır." (*İbn Mâce*, "Mukaddime", 17; *Beyhakî*, "Şu'abü'l-îmân", II, 253, nr. 1664. Bu hadis hk. âlimlerin değerlendirmeleri için bk. İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: II/ 56).

<sup>106</sup> İlm-i hâl" (hâl ilmi), insanın içinde bulunduğu hâlin gerektirdiği ilim. Bununla inanç, ibadet, ahlâk ve muamelâta dair her akıllı ve mükellefiyet çağındaki Müslümanın edinmesi farz olan temel İslâmî bilgiler kast edilmektedir.

<sup>107</sup> "Ey Rabbimiz, onlara içlerinden senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. (...)" *Kur'an*, Bakara Suresi, 2/129 mealindeki ayetten. ("...yüzekkîhim..." kelimesinin geçtiği başka bir ayet: *Kur'an*, Âl-i İmrân Suresi, 3/164).

<sup>108</sup> "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın." (*Azîmâbâdî*, *Avnü'l-Ma'bûd*, s. 36)

<sup>109</sup> "Allah'tan yardım ve yakın bir fetih." (*Kur'an*, Saff Suresi, 61/13)

<sup>110</sup> "Ben kılıçla gönderildim." (*Ahmed b. Hanbel*, II, 5, nr. 5114, 5115).

<sup>111</sup> Kimya; bakır, demir gibi çeşitli madenleri altına döndürme ve bütün hastalıkları giderme gücüne sahip olduğu söylenen bir madde. Fevkalâde tesirli şeye de mecazî olarak "iksir" denir. Sünbülzâde Vehbî (ö. 1224/ 1809), *Nuhbe* isimli Arapça-Türkçe manzum sözlüğünde "kimya" hakkında şöyle der: "Kîmyâ fazl ü hünerdir var ise dünyâda/ Olur erbâb-ı kemâl ehl-i gınâdan da azîz" (Sünbülzâde Vehbî 1220/1805-1806: 44). (Kimya, eğer dünyada varsa, fazilet ve hünerdir. Olgunluk, ilim ve irfan sahipleri, zenginlerden de değerli olur.) Burada tarikatların ilim, irfan ve fazilet sahibi büyük reislerine ait bakışların, iksir gibi tesirli olduğu, o doğru yol gösterici kişilerin kendi iradesiyle kemale ermek isteyen muhataplarının fiil ve ahlâkında müsbet yönde değişikliklere vesile oldukları belirtiliyor.

<sup>112</sup> Bu cümleden sonra H'da üstü kırmızı mürekkeple çizilmiş, nakledeceğimiz satırlar yer alır. Bunların eser metninde olmayıp açıklama mahiyetinde kenarında yer alması gerektiği şöyle belirtilmiştir: "Kırmızıyla yazılmış olan satırlar, (eserin) içinden olmayıp sayfa kenarına veya altına yazılan izah türünden manalardandır. Dikkatsizlik edilmesin!" "Bundan sonra bilinmiş olsun ki, Sultan I. Ahmed'den beri büyük sultanlar, değerli şeyhlerle belli bir tarikata girmiş gibi sohbet etmemiştir. Adı geçen Sultan Ahmed, Üsküdar'da huzur içinde olan Şeyh Mahmud Hüdâyî kuddise sirruhu ile tarikata girmişçesine



**[Kahırda lütuf nedir?]**

(H 9a) Ve de Âdem'in çocuklarına gerekli olan, Yüce Allah'ın kahırda lutfuna şükretmektir. "Kahırda lütuf nedir ki ona şükredilir?" diye sorulursa, cevap şudur: Belânın üstünde belâ vardır. Şu hâlde, (belânın) pek azına tutulmuş olmak lütuftur. Meselâ bir kimse fakirdir, ama eli, ayağı ve gözleri sağlamdır... (T 20b) Bu bakımdan kör ve kötürüm fakire göre onun hâli daha kolaydır. Bir de şudur ki, kahırla sınıpı sabredene uhrevi mükâfat vardır. Bundan başka (başta gelen belâlar) kalp aynasını da bulanıklık ve yoğunluklardan temizler. Çünkü dünyada her ne derece buldularsa, belâ ile buldular. Kahır da ilâhî olgunluklardandır. Oadaki ilâhî olgunluk şudur ki, herkes kendi üzerinde eziyet ve acı verici olan şeyi gidermeye çalışır... Eğer gücü yetse, meselâ üstüne toz kondurmazdı. Ama Yüce Allah, kakhâr ve galibdir ki, kudret ve kuvvetiyle insanın acz ve zayıflığını kendisine bildirmek için onu dertli, belâlı ve düşkün eder. Bu yüzden onun huzuruna sığınmasını ister, tâ ki ilâhi isimler lütuf ve kahır olarak yerini bulsun; hükümleri meydana gelsin.

**[Hz. Âdem'in yaratılışı]**

Gerçi insanların cahil olanları bu tür hakikatları bilmez ve anlamazlar. Şimdi, Âdem aleyhi's-selâmın yeryüzüne inmesi, aşkla ve dertle sına ve (ilâhi) isimlerin derecelerinden (irfani) bir yola girip o yolda gitmek ve ilâhi mükemmellekle (T 21a) vasıflanmak, (Allah katında makbul) bahtiyar ve bedbahtları birbirinden ayırt etmek içindir. Çünkü cennette doğup türeme bulursa, bedbahtların orada meydana gelip büyümesi, yetişmesi gerekli olurdu.

"Cennette doğup türeme olsun, ama cennet yurduna uygun olmayan bedbahtlık olmasın?.." diye sorulursa, cevap şudur ki, bu soru hikmeti unutmaktır. Çünkü Âdem aleyhi's-selâm hakkında <sup>113</sup> خلقت بيدي buyuruldu.

---

sohbet edip din ve dünya(işleri hususun)da çok faydalanmıştır. İnanıcının güzelliği ve tarikata bağlılığı ile yüksek derecelere erişmiştir. Hattâ devletin güçlüklerinden bir şey oldukça, 'Varalım, hazret-i pîre danışalım' dermiş. Allah ondan razı olsun.

Bir de bilinmiş olsun ki, hükümdarlar arasında inkâr edici, dinsizin bulunması (uygun) olmaz. Çünkü devletleri güzel nefes üzerine kurulmuş; irfani bir yola giriş ve takva üzerine yapılmıştır. Vezirler ve şeyhü'l-islâmlar da böyledir. Çünkü الناس العياذ بالله من سوء الحال (Hâl kötülüğünden Allaha sığınırız!) Ne şaşılacak bozuk zamandır ki, zevki kedere değişmiştir ve şerbet kadehi yerine zehir dolmuştur. İlmî, irfanî kıt halkı meyde ve itibarlı kişileri neyde, kuru gürültü ve seste kalmışlardır ve Allah'a davet edene kulak vermeyip gaflet denizine dalmışlardır.

Gerçi her asırda yüz yirmi dört bin evliya var ve basiret gözüyle görülmüştür... Ama nurları gören göz hani, sırlara eren gönül nerede, gül deren bülbül hani, can veren âşık nerede, hizmet makamında duran hani, safa kadehini süren susamış (çok istekli) gönül nerede?! Ey rahat yatağında kış uykusunda olanlar, uyanınız! Arama ve araştırmadan boş olmayıp kendinize bir mürşid ve Hakk'a mensup pir bulunuz ve ilâhî nimetlere şükrediniz. Fakat Allah'a itaat ve ibadetle... Yoksa İslâmca yasak edilmiş şeyler ve oyunlar, eğlencelerle değil! Aksi hâlde nankörlüğün sonu yardımsız, yalnız kalmak ve hor olmaktır. Nitekim demişler:

'Sana hızlân değil mi bî-basar olmak şu âlemde

Kemâl-i mârifet peydâ edip insân-ı kâmil ol!'

[Şu âlemde gözsüz olmak senin için rezillik değil midir?!. Marifetin olgunluğunu elde edip olgun insan ol!]

Ey kardeş, şeytan ve melek, insanın kendi nefindedir. Sapkın ve yoldan çıkarıcı olan, kendisidir. Çünkü unsurlarında olan ateş yoğunlaşmış cehennem ve şeytan olup sonunda (insan) kendi ateşine yanar. Öyle olunca, o ateşi şeriat suyu, marifet feyzi, tarikat Kevseri ve hakikat zemzemi ile söndürmek gerektir. Aksi hâlde âhirette ateşin alevine tutulur. Suyun bulunmadığı yerde (ateşi) söndürmek zordur. Melek de insanın ruhaniyetinden ve salih amellerinden meydana gelir. Bu yönden doğru yol gösterici ve hidayete eren kendisi olur. Yani meleğin ona doğru yolu göstermesi, yine kendisine katılmıştır. Çünkü mehdi(hidayete eren veya hidayete vesile)dir. Ciddi olarak anla!"

<sup>113</sup> "(...) İki elimle yarattığıma (...)" (Kur'ân, Sâd Suresi, 38/75).

“Yedeyye” ile maksat ise, lütuf, kahır, cemâl ve celâldir.<sup>114</sup> Şu hâlde, cennette türemek, Âdem’in yaratılışına aykırıdır.

“İşin başında niçin cemâl üzerine yaratılmadı?” şeklinde sorulursa, cevap şudur ki, Âdem’in yaratılmasından (H 9b) maksat, toplayıcı varlık oluşuydu. Çünkü ondan önce melekler yaratılmıştı ki, yalnız cemâl üzerinedir... Şeytanlar yaratılmıştı ki, yalnız celâl üzerinedir. Böyle olunca, Âdem bu (İlâhi) büyüklük ve güzelliğin bütünüyle meydana geldi ki, ona olgunluk derler. Sen de eğer Âdem oğlusan, babanın yolunda gidip bolluk ve sıkıntıda şükre (T 21b) dikkat et! Senin de soyundan bedbahtlar gelirse, çare nedir ki? Babana da vâki oldu ve bu hâl, Kıyamete kadar böyle lütuf ve kahır arasında döner...

### [Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin rüyası]

Hikâye olundu ki, Acem'de Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî<sup>115</sup> vardı; velilerin büyüklerindendi. Bir gece (rüyasında), içinde köpek yavrularının havladıklarını gördü. Bu sebepten ağlayıp üzüldü. Çünkü soyundan köpekler hükmünde kimselerin meydana geleceğini anladı. Sonra oğlu Cüneyd ortaya çıkıp kırk sene “sultan olayım” diye büyük emek verdi; çalışıp çabaladı; (kendisine sultanlık) nasip olmadı. Fakat başında çok müridi ve gürültü, şamata vardı.<sup>116</sup> Sonra onun oğlu Şah Abbas<sup>117</sup> meydana çıkıp şu ana kadar İran şahları ve kötülükte bulunan Rafiziler<sup>118</sup>, onlardan zincirleme hâlinde meydana geldi. İşte dünya için çalışıp çabalamanın nihayeti budur ki, son derece yerilmiştir...

Bundan sonra bilinmiş olsun ki, sultan sebebiyle olan iyilik, zıddından üstündür. Gerçi cahil halk bu tür sırlara erişmemiş ve marifet (T 22a) harmanından anlayışının çuvalına bir tane almamıştır... Bu sebepten padişaha dil uzatırlar ve ağızlarına geleni söylerler. Bu tür kimseleri reddetmek için hadis-i şerifte nakledilir ki: لا تسبوا<sup>119</sup>

<sup>114</sup> Allah'ın Cemîl, Hâlik, Rezzâk, Vedûd, Rahîm, Latîf gibi yaratma, hayat ve rızık verme, sevmeye, merhamet etme ve lütufta bulunmasını belirten isim yahut sıfatlarına “cemâl isimleri”, Mümît, Kahrâr, Azîz, Müntakim misali öldürme, kahretme, inkâr ve isyan edenlerden intikam almasını bildiren isimlerine ise “celâl isimleri” denir.

<sup>115</sup> Sufilerin meşhurlarından biri olup Erdebil'deki tekkesinde oturur, zühd ve takvasıyla tanınmıştır. H. 650/ M. 1252'de Erdebil'de doğan ve neslinde seyidlik olduğunu söyleyen Safiyüddîn'in Türkçe Arapça, Farsça gibi çeşitli dilleri bildiği nakledilir. Yirmi beş yaşındayken Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye başvurup onun tarikatine girmiştir. Şeyh Safiyüddîn, H. 735/ M. 1334'de vefat etmiş; çocuk ve torunları Erdebil'de şeyh olarak onun yerine geçmiştir. Torunlarından Şeyh Cüneyd, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızkardeşiyle evlenerek yakınlığını elde etmiştir. Şeyh Cüneyd'in torunu Şah İsmail, şeyhliği şahlığa çevirerek Safevi Devletini kurmuştur. Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin şairliği de vardır. (Hayatı ve şahsiyeti hk. bilgi için bk. Öngören 2008: 476-478).

<sup>116</sup> Cüneyd-i Safevî, Safevî hükümdarlarının atası olan Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin torunu ve Şah İsmail'in dedesidir. Şeyhliği zamanında tarikatı şîleştirmiş; amcasıyla mücadelesinin de tesiriyle saltanat davası gütmeye başlamıştır. Karakoyunlu hükümdarlarından Cihan Şah'ın zamanında Erdebil'de müritleri çoğaldığı için, adı geçen devlet reisi endişelenerek onu ülkesinden çıkarmıştır. Bir müddet Antakya ve Canik (Samsun) taraflarında faaliyet gösteren ve hayli taraftar toplayan Cüneyd, hareketlerinden rahatsız olan Osmanlı Devleti'nin takibi üzerine Diyarbekir'e gidip oranın hâkimi Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından iyi karşılanmış ve onun kızkardeşiyle evlenmiştir. 1459'da Diyarbekir'den ayrılıp Erdebil'e dönen Cüneyd, siyasi baskı neticesinde buradan ayrılmaya mecbur kalmıştır. Sonunda H. 864/ M. 1460 yılında Şirvan hâkimi Sultan Halil'le yaptığı savaşta öldürülmüştür.

<sup>117</sup> Şah Abbas (978-1038/ 1571-1629), Şeyh Cüneyd'in oğlu değil, ölümünden yüz küsur sene sonra doğmuş torunu ve İran'da hüküm süren Safevi hükümdarlarının beşincisidir.

<sup>118</sup> Râfiziler, Şîilerden bir grubun adıdır. Aslında “râfız” kelimesi terk eden manasındadır. Bu bölüm, önce Zeynelâbidîn'in oğlu Zeyd'e uymuşlarken Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den yüz çevirmeyi teklif etmişler; red cevabı almaları üzerine onun yanından ayrılmışlardı. Yemen'de bulunan Zeydîler, adı geçen Zeyd'e bağlı olduklarını söylerler. Râfîzî, Hz. Ali sevgisinde aşırı giden ve ondan önceki halifelerin halifeliklerini kabul etmeyen kimse manasında kullanılır.

<sup>119</sup> “Sultana sövmeyiniz. Çünkü o yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.” (Kuzâî, *Müsnedü's-Şihâb*, II, 79, nr. 922; Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, VI, 5, nr. 14586).

فائه السلطان Fey', gölge demektir. Sanki sultana sövmek, nimete nankörlük etmektir. Çünkü bir kimsenin son (derece büyük) bir ağacın altında dinlendikten sonra o ağacın dalını, budağını kesmesi caiz değildir. Bu sebeptendir ki yolun kenarlarında yolcular tarafından faydalanılan ağaçları kesmek, İslâmca yasaklanmıştır. Diğer faydalanılan şeylerin saygıdeğer olduğu da ona kıyas olunsun. Hele hüner ve marifet sahibi olup halkın hüner, sanat ve bilgisinden faydalandığı kimseler... Öyle ise, ne sebeple o tür değeri yüksek kişinin ölümü istenir?! Herkesin kendisine sığındığı padişahın ise, varlığı hem cahil halka, hem de seçkin kişilere lâzımdır. Böyle olunca, nasıl hakkında dedikodu edilip varlığının yok olması (T 22b) istenir?! Ama sultanın bu tür mânâdan kalp aynasına toz (keder) gelmesin... Çünkü Yüce Allah ve Resulullah aleyhi's-selâm da düşmanların dilinden salim olmadılar. Nitekim kudsi hadiste (şöyle) geçer ki, "Âdemoğlu beni yalanladı; öldürmeden sonra diriltmeye kudretimi inkâr etti. Ve Âdemoğlu bana 'Yüce Allah kendisi için oğul edinmiştir.' diye sövdü. Bu ikisi (H 10a) de ona lâıyk ve bu sözleri söylemek ona uygun değildi. Ama büyük cehaletinden dolayı yalanladı ve sövdü." Öyle olunca, sultana söven kimse, ona biatın dışındadır; sonunda Cahiliye ölümü ile (canı) alınmış olur.

#### [Sultanın ve şeyhin eşleri]

Ve demişlerdir ki, İslâm sultanının kendisi peygamber konumunda ve kutlu hanımları da (Hz. Peygamber'e ait) temiz zevceler derecesindedir. O hâlde, Hz. Peygamber'in ev halkı ve sülâlesi, dünya süsü kabul etmedikleri gibi<sup>120</sup>, padişahın haremî(aile fertleri)nin de kabul etmemesi gerektir. Çünkü bunlar dünya zinetini kabul etmiş olsalar, diğer kadınlar onları dayanak edinip zühd ve takva kapısının bütünüyle kapatılmış olması lâzım (T 23a) gelir. Bu bakımdandır ki kendisine uyulanların çok takva sahibi olması icab eder. Tâ ki başkalar onlara istekle uysunlar, dünyaya yönelme hususunda mazeret beyan etmesinler. Bundan dolayı seçkin olanlar, süsü, zineti, yeme ve içmeyi ahirete ertelemişlerdir. Onun için her şeyde zahmetli işe katlanmaktan ve gösterişten kurtulmuşlardır. Gel öyleyse ey kardeş, bizler de sırları bilenlere uyalım, tâ ki kabul menzil(derece)lerine erelim... Sultan herkesin babası olduğu gibi, şeyh de müritlerin babasıdır. Bu bakımdan (sultan ve şeyhlerin) kadınlarına ilişilmez; onlarla evlenmek takva derecesinde doğru olmaz. Yani (Hakk'a) erişen bir padişah ve olgun şeyh dünyadan ahirete göçse, hükümdarın idaresine uyan halkın ve müritlerin, onların hatunlarını alması, tarikatta caiz olmaz. Fakat kızları böyle değildir. Sultanın seccadesine basmak, şeyhin seccadesine ayak koymak gibidir; hürmet makamına aykırıdır. Çünkü sultan ve şeyh, varlık birliği şeklinde olduğundan bazı işlerde ortaklık kabul etmezler. Bundan dolayı, pek büyük sultanın din ve devletin namusunu, sultanlığın derecesini (T 23b) koruyup töhmet yerlerinden sakınması lâzım ve çok gerekli vazifedir. Tâ ki hükümdarın hüküm ve idaresine uyan halkın kalpleri kendilerinden nefret edip ve yüz çevirip âlemin ihtilâline sebep olmasın.

#### [Sultandan bir şey istemek]

"İnsan bir şeye muhtaç olduğunda, onu kendisi gibi muhtaçtan istemenin bir mânâsı yoktur." demişlerdir. Çünkü o muhtacın görünüşü, cüz'î isimle ayakta durur; devam eder. Böyle olunca, onu sultan veya sultan hükmünde

<sup>120</sup> Burada -tahminimize göre- Ahzab Suresinde bulunan ve şu mealde olan ayetin tefsirine işaret edilmektedir: "Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de sizi güzellikle salıvereyim!" (Kur'an, Ahzab Suresi, 33/ 28).

olan vezir, vekil ve zenginlerden istemelidir ki, onların görünüşleri bütüncül isme dayanır. Fakat istediğin zaman mazhariyetine bak! Çünkü mazharlar meydana çıkışta müstakil değildir, muhakkak ki Allah'ın isimleriyle görünür. Hadis-i şerifte nakledilir ki: <sup>121</sup> كاد الفقر يكون كفراً Yani bütünüyle ihtiyaç arz etmek küfürdür. Çünkü istenilen şeyi yerine getiren, gerçekte halk değildir, şüphesiz Hak'tır; halk onun isimleriyle ayakta durmaktadır. Anılan hadiste kavim katında (tasavvuf ehli arasında) bir mânâ daha vardır ki, tasavvufi bir yola girenin görünüşleri yok olup şahsi fakirliği ortaya çıktığında, hakiki varlığın ışığıyla mecazi varlığın (T 24a) karanlığı örtülmüş olur. (H 10b) Bu makamda Ebû Yezîd-i Bistâmî'den (sırrı mukaddes olsun!) nakledilmiştir: “Otuz yıldır ki ben Hak'la konuşurum; halk ise beni kendileri ile söyleşir sanır...”

#### [Hakikî sufi ve sahte mutasavvıflar]

Bu mânâyâ dâ'irdir ki, <sup>122</sup> اذا تمَّ الفقر فهو الله Yani nefse ait fakirlik olgunluğa erdiğinde, Allahu ekber sırrı ortaya çıkar ki herkesin has yönden Hakk'a bağlanmasıdır. Çünkü bu bağlanma var... Fakat perdeli olana ne demelidir? Anılan mânâyâ “ittisâl” (ulaşma, bitişme) de derler. Gerçi gerçekte bitişme yoktur; çünkü bitişme mânâsı, ikiliği gerektirir... O âlemde ise birlikten başkası yoktur. Ey ârif, güzelce düşün ki sapıklığa, inkâra düşmeysin... Çünkü bu tür marifetler, ayakların kayacağı yerlerdendir ve böyle mevkilerde doğru yol üzerine giden, azın pek azıdır. Bu zamanların mutasavvıflarının pek çoğu geniş iddialara düşüp (dinî ve itikadi konularda) şatahat<sup>123</sup> söylerler. (Kötülükleri) aşırı derecede emredici nefislerin çöplüklerinde ve pis tabiatlarda yerleşmişken, kendilerini en yüksek cennette sanırlar. (T 24b) Bulanık, kederli tabiatların sahipleri de bunların tuzlu suyundan şerbetlenip (!) “Hiç olmazsa tasavvufa kandık!” diye gerçek dışı zanda bulunurlar!.. Heyhat! اين الثريا من يد المتناول Bu sebeptendir ki, kalbi harab olmuş ve hâli üzerine kalmıştır. Çünkü “Ben yıkılmış, bozulmuşum” diyen yok ve mamurluk, bayındırlık iddiasında bulunan çoktur...

#### [Seyyidlere “Hâşimî” denmesi ve onların yeşil sarık sarınması]

Bilinmiş olsun ki, değerli seyyidlere “Hâşimî” demeleri, Allah Resulü salla'llâhu teâlâ aleyhi ve sellem'in ikinci dedeleri Hâşim'e nisbetledir. Hazret-i Ali'ye saygı gösterip “kerrema'llâhu vechehu” (Allah onun yüzünü mükerrem eylesin!) demeleri, anne-baba yönünden Hâşimî olmasıyla. <sup>124</sup> Çünkü babaları Ebû Tâlib ve anneleri Fâtîma-i Esediyedir ki ikisi Hâşim'de sona erer. Ve demişlerdir ki değerli seyyidler, Zeyne'l-âbidîn bin el-Hüseyin bin Ali radiyallâhu teâlâ anhümden zincir gibi birbirine bağlanmışlardır. Çünkü Kerbelâ vakiasında Hz. Hüseyin ve diğer yakınları şehitlik şerbetini içtiklerinde, Zeyne'l-âbidîn radiyallâhu teâlâ anh hazretleri henüz meme emen çocuk olduğundan, zulüm elini ondan çekip (T 25a) bazı kadınlar ve aile (fertleri) ile Şam'a getirmişlerdi. Ondan sonra Zeyniyye soyu büyüyüp gittikçe çoğaldılar. Ancak Çerkesler zamanına gelinceye kadar yeşil sarıkla

<sup>121</sup> “Fakirlik neredeyse küfür olacaktı...” (Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, V, 267, nr. 6612; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 109; Kuzâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 342, nr 586. Bu rivayet hk. bilgi için bk. İsmâil bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: 141).

<sup>122</sup> “Fakirlik tamam olduğunda, o Allah'tır...”

<sup>123</sup> “Şath”, sufilerin manevi sarhoşluk hâlinin baskınlığıyla uygunsuz sözler söylemesi demektir. Başka bir ifadeyle şath, Hak ehlinden mecburiyetle çıkan ve görünüşte tevili mümkün olmayan sözlerdir. Mesela, Hallâc-ı Mansûr'un “Ene'l-hak” deyişi bir şatah örneği sayılır. Bazı meczupların sözlerini taklit ederek yazılmış, dış yüzden saçma görünen, fakat şerh ve tahlil edildiğinde manalı olduğu anlaşılan şiirlere de “şathiyyât-ı sofîyâne” denir.

<sup>124</sup> Hz. Ali'nin “kerrema'llâhu vechehu” sözüyle övülmesinin sebebi olarak Cahiliye devrinde hiç puta tapmayı ve çocuk yaşta İslâm'ı kabul edişi de gösterilir.

diğerlerinden ayrılma yoktu; belki başka şekilde ayrı tutulurlardı. Sonra seyyidlerin sarığı yeşil renge döndürüldü. Birçok zaman seyyidlikleri anadan olanlar, başlarında alâmet taşır ve bütün alâmet getirmezlerdi. Sonra bütün tek parçadan ibaret yeşil sarındılar ve (o âdet) bu âna kadar devam etti. Çünkü ana tarafından olanların seyyidliklerinde de şüphe yoktur. Aksi hâlde Hz. Hüseyin'in (Yüce Allah ondan razı olsun) Hz. Peygamber'in soyundan olmaması gerekir. Çünkü bağlanmaları anneleri Fâtıma radiyallâhu Teâlâ anha aracılığıyla. Gerçek şudur ki, bu tür konularda işin açıklığı (H 11a) varken şüphelenmek, akıl zayıflığındandır. Belki ihtilâfin meydana gelmesi, bazı sapık bölüklerin inatlarından dolayıdır. Yüce Allah, onları yardımsız bırakıp zayıflık ve gevşekliğe uğratsın!

### [Zahirî ve batınî seyyidlik]

Bundan sonra Hâşimî oluş birkaç yöndendir: Birincisi şekil ve mânâ (T 25b) (yönünden) Hâşimîdir ki görünüşte soyu sağlam ve iç yüzde takva ile öğretilmiştir. İşte böyle olanın hâli, *nûrun alâ nûr*(nur üstüne nur)dur<sup>125</sup> ki, iki taraftan şeref bulmuştur. Bu söylenmiş olanla evlenip akrabalık ve görüşüp arkadaşlık etmede çok fayda vardır. İkincisi yaratılışla ilgili soy yönünden görünüşte seyyidliği sabittir; fakat içyüzde kendisi temizlenmiş değildir. Bunlar “ve âlihi't-tayyibîne't-tâhirîn”e (Hz. Peygamber'in “iyi ve temiz soyu” duasına) dahil değillerdir. Çünkü günah pisliğiyle vasıflanmış ve nefsin arzusuyla kirlenmiş olan kimse, Hz. Peygamber'e salavat(dua ve selâm)a girmeye lâyık olmaz. Onun için değerli veliler hakkında “kaddesallâhü esrâruhüm” (Allah sırlarını aziz etsin) derler ki hürmete dairdir. Ancak onların ruhları bundan önce mukaddestir. Öyle ise mukaddes olmayan kimseyi temiz ve mübarek saymak (doğru) olmadığı gibi, (dinin yasakladığı) pis işleri işleyen kimseleri de hoş etmek ve temizlemek olmaz. Çünkü hürmete, yüceltmeye (uygun) yer değildir. O hâlde bundan anlaşıldı ki, günah, insanı (Hz. Hasan soyundan gelen) şerefli bir kişi olsa bile alçaltır ve Allah'a itaat, ibadet, alçak olsa bile aziz (değerli, muhterem) eder... Nitekim demişler:

Gel imdi mâsiyetden kaç şarâb-ı zühd (T 26a) ü tâat iç

İbâdet-veş bulunmaz bâis-i izzet cihânda hiç

(Gel şimdi gûnahtan kaç; zühd ve ibadet şarabını iç! Dünyada ibadet gibi izzet, itibar sebebi bulunmaz...)

### [Manevî seyyidlik ne demektir?]

Üçüncüsü manevi seyyidliktir ki, görünüşte Hz. Peygamber'in soyundan değil; ama içyüzde takva ile soyludur. Bu sebepten dolayı Hz. Peygamber'in hadisinde nakledilir ki: “Benim soyum, görünüşte şeriat takvası, içyüzde hakikat takvasıyla vasıflanmış olandır.” Bu mânâdandır ki <sup>126</sup> سلمان مَنَّا اهل البيت (hadisi) geldi. Bununla beraber Selman radiyallâhu Teâlâ anih Ehl-i Beyt(Hz. Peygamber'in ev halkından, ailesinin fertlerin)den olmadığından başka, Araplardan bile değil, Fars asıllıdır. Fakat kalbi temizleme ve (manevi) pisliği giderme ile Hz. Peygamber'in soyuna ve ailesine sonradan katılmıştır. Hiç olmazsa manen Ehl-i Beyt'e katılmaya çalışıp çabalamayan, hakiki

<sup>125</sup> “...Nur üstüne nurdur...” ibaresi Nur Suresinin 35. ayetinde geçer. Burada “Ne âlâ! Kat kat güzel!” manasında kullanılmıştır.

<sup>126</sup> “Selmân, bizden, Ehl-i Beyt'tendir.” (İbn Sa'd, IV, 83).



Peygamber soyunun gittiği doğru yolda gitmeyen ve pir(yaşlı, ilim-irfan sahibi, doğru yol gösteren kişi)lerin öğüdünü de tutmayanların vay hâline!..

#### [Seyyidlere saygı]

Demişlerdir ki, değerli seyidlere hürmet etmek, Hz. Peygamber'i yüceltmeye aittir. Çünkü Peygamber soyunda has yön, biri din, diğeri balçık (yaratılış) olmak üzere iki bakımdandır. Bazı âlimler demişlerdir ki Hz. Peygamber'in balçığı cennettendir; Hz. Âdem'in balçığıyla mayalanmış, yoğrulmuştur. Ona mahsus olan hâl, kuvvet ve tesir, Resûlu'llâh (T 26b) sallâ'llâhu teâlâ aleyhi ve selleme geçmiştir. Bu mânâya <sup>127</sup>حَبِّبَ الی من دنیاکم ثلاث hadis-i şerifinde sözün özü olarak işaret vardır. Çünkü dünya muhataplara nisbet olunmuştur. Sanki Hz. Peygamber'in hakikatları dünyadan olmadığı gibi, şekilleri de dünyadan değildir. (H 11b) Nitekim hadiste nakledilir ki, <sup>128</sup>يَنَامُ عَيْنَايَ وَ لَا يَنَامُ عَيْنَا قَلْبِي Yani basiretlerinin uykudan korunmuş olması, mübarek balçıklarının cennet toprağından alınmış olduğunu gösterir. Çünkü dünya unsurları uyku getirir ve perdeye sebeptir. Sözün özü, beşerî maddelerinin toprak olması, uygunluklarına ait bir mânâdır. Çünkü ilâhi tecellileri tutmak, cisim ve beden hâline geçen kimseyle olur.

#### [Hayırlarıyla anılan üç kişi]

Bazı tarihlerde yazılmış olduğu üzere, dünya misafirhanesinde ikizler gibi hizmet kuşağını bağlamış olanlardan üç kimse, çalışmasında teşekkürü hak etmiş ve hakikatları bilenlerin dillerinde can ü gönülden anılmıştır. Çünkü hizmetleri şahsi ve nisbi şerefle bitişik, beraber alınmış ve (T 27a) hayırlarının büyümesi, şeker kamışı gibi boğum boğumdur. **Birincisi**, Mihrümâh Sultan'dır. Mekke bezâbezini (?) Arafat'tan akıtmaya ve o bollukla hacılar ve başkalarını canlandırıp şenlendirmeye Mısır hükümdarları ve Bağdat halifeleri çok mal harcamış ve hazineler dökmüşlerdi. Fakat yolu taşlık ve tirmalaması iç tirmalayıcı olduğundan o gaye cevherine (hiç) bir istekli ulaşmamıştı ve o çok feyiz veren hazineye bol bol mal akıtmayla erişmemişti. Sonra Sultan Süleyman (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) o büyük hizmeti, saygıdeğer kızları Mihrümah Sultan'a bıraktığında, onlar da yüzü yeni açmış sarı çiçek ve çehresi dolunay gibi parlak olan birçok altını gücü yettiği derecede bol bol harcayıp su damlaları gözyaşı kadar görünmezken, su birikintileri başında (suyun) taksim yerlerine sel gibi su yürüdü. Bu büyük hizmet, ilâhî Harem'e hizmet olduğundan dolayı çok fazla kabule yetmişti.<sup>129</sup> Çünkü eğer o mübarek makamda su, ilk zamandaki gibi az ve dar borulu (T 27b) olsa, hacıların ağızları kuruyup kalmakla mübarek Harem'e bir ağızdan ve makamla çağrılan "Lebbeyk!"<sup>130</sup> duasıyla giremezlerdi. Hele Arap ülkesinin sıcaklığı, kuşu kebab gibi çevirir ve Şam havası, hacıları develer üzerinde şiddetli rüzgâr gibi sarsıp savurur. Bu bakımdan

<sup>127</sup> "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadınlar ve gözümün nuru namaz." (Nesâî, "İşretü'n-Nisâ' ", 1 (VII, 61); Ahmed b. Hanbel, III, 128, nr. 12315).

<sup>128</sup> "Benim gözlerim uyur, kalbim uyumaz." (Buhârî, "Menâkıb", 21; Müslim, "Salâtü'l-müsafirîn", 125; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 80; Tirmizî, "Fiten", 63).

<sup>129</sup> Mihrümah Sultan'ın bu hayır eseri hakkında bilgi için bk. Koşık 2018: 419; Donuk 2017: 727, 821.

<sup>130</sup> Lebbeyk, "efendim, buyurun, emriniz nedir?" demektir. Umre ve hac sırasında edilen ve "Emret Allahım, buyur!" manasındaki duanın ilk kelimesidir.



<sup>131</sup> وجعلنا من الماء كلَّ شيءٍ حيٍّ (âyetine) uygun gelerek bütün dünyanın (her) tarafında, bilhassa öyle boyu ve eni geniş memleketlerde ne kadar ihtiyaç duyulup hayat sebebi olduğu bilinmiş ve oralarda susuzluk belalarının zahmetlerini çekenlerin hâllerinden anlaşılmıştır. Hele görünürde olan suyun, manevi bolluk ve bereketin benzeri oluşu şerefi ona yeter. Velhasıl şekli hayatın devamı ne sebeple su esasına bağlıysa, manevi hayatın uzayıp gitmesi de feyiz halkasına bağlanmıştır.

**İkincisi**, Hz. Peygamber'in Harem'ine hizmet eden Eşref Kayıtbay'dır ki, o hakikatlar destanını şakıyan bülbülü zararlı rüzgârın yabancı eli değmesin diye korumak için, demir kafes içine almış ve o anlaşılması dikkat isteyen incelikleri güzelce söyleyen duduyu demirden yapılmış çemberle çevirip Yeşil Ravza'yı yeşilliği (H 12a) süsleyen muhafazaya salmıştır.<sup>132</sup> Bu kafes, (T 28a) Kıyamet gününe kadar kırılmaktan korunan ve gözleri keskin bekçilerin gözcülüğüne mazhar kafestir. Gerçi İsrâfil'in üflemesiyle âlem yapısına yıkılış, kâinatın temelini bozulma, icat kubbesinin direklerine sarsıntı ansızın âriz olduğunda, yerler ve ülkeler <sup>133</sup> قاعا صفتفا sırıyla ayakta durdukları zamanda o mukarnes (merdiven gibi dereceleri ve burçları içine alıcı kubbe şeklinde olan) bina kemeri, namaz kılanın alınının aydınlığı gibi Yaratan'ın emrine uyarak yeryüzüne secde eder ve fânilik rüzgârlarının esmesiyle eserler ve tepeler mutlaka darmadağın olup gider. Bundan dolayı öldükten sonra yeniden dirilişte emin Cebrail ve meleklerin büyükleri cennetlerin değerli elbisesi ve şimşek gibi yürüyen ve çabuk dizginli Burak'la aydınlık Ravza'ya<sup>134</sup> ve güzel kokulu türbeye yöneldiklerinde, o melek huylunun yüksek mezarının nerede olduğunu bilmeyip ve âlemin taraflarına göz atıp büyük kabir ve güzel karargâhlarını tanımadıklarında hayret fazla olunca, şaşaa saçıcı ses veren bir şimşek, temiz Medine tarafından görünüp "Gözler aydın!" diye gözlerini güneşin parıltısı (gibi aydın) ettiğini ve şaşırma karanlığının aradan kalkıp gittiğini görürler.

Hemen o yücelik huzuruna (T 28b) yüz sürmeye gelirler ve cennetlerin hediyelerini yüksek ayaklarının toprağına arz ederler. O ümmetin sığınağı (Hayır duanın en mükemmeli onun üzerine olsun!), armağan tarafına pek o kadar iltifat buyurmayıp hemen ümmetin hâlini sorarlar...

[H vr. 12 a'nın kenarında]

Cemâlin pertevi çeşme ziyâdır yâ Resûlallâh

Kemân ebrûların kavs-i hüdâdır yâ Resûlallâh

Makâm-ı kâbe kavseyne işâret eyledi çeşmin

Siyeh kirpiklerin tîr-ı bekâdır yâ Resûlallâh

O zülfün nev-bahâr içre açılmış tâze sünböldür

Benefşe hatların derde devâdır yâ Resûlallâh

<sup>131</sup> "(...) Her canlı şeyi sudan yarattık." (Kur'ân, Enbiyâ Suresi, 21/30)

<sup>132</sup> Memlûk sultanı Eşref Kayıtbay'ın (826-901/1423- 1496) hayatı ve hayır eserleri hk. bilgi için bk. Yiğit 2002: 80-81.

<sup>133</sup> "Böylece yerlerini dümdüz, bomboş bırakacaktır." (Kur'an, Tâ-hâ Suresi, 20/106).

<sup>134</sup> Hz. Peygamber'in Medine'de bulunan ve "Ravza-i Mutahhara" (temizlenmiş bahçe) adıyla da anılan kabri.

Ruhun bir âfitâb-ı âlem-ârâdır gören gördü  
O<sup>135</sup> hâlin nokta-i çeşm-i enbiyâdır yâ Resûlallâh

Lebin bir la'l-i ahmerdir ki her dem reşk eder güller  
Dehânın gonce-i hikmet-güşâdır yâ Resûlallâh

Vücûd-ı tâbnâkin mefhar-ı ebnâ'-i Âdem'dir  
Ki zâtın zîver-i arz u semâdır yâ Resûlallâh

Melekler hem felekler âşık-ı bezm-i<sup>136</sup> visâlidir  
Çü rûyun mazhar-ı hüsn-i rızâdır yâ Resûla'llâh

Ne mümkün eyleye vasfın senin bu Şükri-i nâ-çîz  
Serâpâ cevherin nûr-ı Hudâ'dır yâ Resûla'llâh

[1. Senin güzelliğinin ışığı, göze nurdur ey Allah'ın Resulü! Yay gibi kaşların hidayet yayıdır ey Allah'ın Resulü! 2. Gözün "kâbe kavseyn" makamına<sup>137</sup> işaret etti; siyah kirpiklerin ebediyet okudur ey Allah'ın Resulü! 3. O saçın, ilkbahar içinde açılmış taze sümbül gibidir. Yüzünde menekşeyi andıran tüylerin (bıyık ve sakalın) derde dermandır ey Allah'ın Resulü! 4. Yüzün dünyayı süsleyen bir güneştir, onu gören gördü... O benin, peygamberlerin gözünün noktasıdır. 5. Dudağın kırmızı, değerli la'l taşı gibidir; güller her zaman onu kıskanır. Ağzın hikmet açıcı goncadır ey Allah'ın Resulü! 6. Parlak varlığın Âdemoğullarının övünç vesilesidir. Çünkü senin zatın yer ve göğün süsüdür ey Allah'ın Resulü! 7. Melekler, hem de gökler, sana kavuşma meclisinin âşığıdır. Çünkü yüzün rıza güzelliğinin mazharıdır ey Allah'ın Resulü! 8. Bu âciz Şükri'nin seni övgüyle anlatması ne mümkün?!. Cevherin baştan ayağa kadar Allah'ın nurudur ey Allah'ın Resulü!..]

#### [Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in Mescid-i Nebevî'yi yeniden yaptırmaları]

Bu fakirin Medîne-i Münevver'e de komşuluğu<sup>138</sup> zamanında cennet-mekân Sultan Abdülmecid Han (Günahlarının bağışlanması duası onun üzerine olsun!) hazretleri Mescid-i Nebevî'nin yüksek binalarına zayıflık âriz olduğu kulağına ulaştığında, hemen bütünüyle yeniden yapılmasını emir ve ferman buyurup birçok seneler gayret sarf ettiyse de sayılı nefesleri tamam olup Allah'ın emrine uymakla (ebedî) kalıcılık yurduna göçtüğünden, tamamlanmasına nail olmadı. Ondan sonra müminlerin canı Sultan Abdülaziz Han hazretleri halifelik tahtının süsü olduğunda, onlar da gücünü bol bol harcayıp elhamdü li'llâh tamamlanmasına muvaffak olup

<sup>135</sup> O T: Bu H.

<sup>136</sup> bezm-i H: bâğ-ı T.

<sup>137</sup> "kâbe kavseyn" ibaresi, "Sonra (Muhammed'e) yaklaştı. Derken daha da yaklaştı. O kadar ki birleştirilmiş iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu" (*Kur'an*, Necm Suresi, 53/ 8-9) mealindeki ayette geçer. Hz. Peygamber'in miraçtaki yakınlığın ifade eder.

<sup>138</sup> Komşuluk demek olan "mücâveret", Mekke ve Medine'de ikameti seçmek manasına da gelir.

Müslümanları bu yönden de sevindirdi ve isteklerine erİştirdi. Bu hizmet de peygamberliğin sığındığı Hz. Muhammed Mustafa'nın huzuruna hizmet olduğundan, inşâ'allâhu Teâlâ, Yüce (Yaratıcı) katında çok makbul olmuştur. Hemen çok fazla ihsan eden Allah, o ezici devletin, âlemi aydınlatan güneşini (T. 29a) ve parlak sultanlığın dünyayı aydınlatıcı ay'ı, padişahlık gözünün nuru, hükümdarlık alnının parlaklığı hazretlerini sultanlık tahtı ve halifelik taht yerinde Kıyamet için kalkılacak zamana ve Kıyamet saatine kadar kalıcı ve devamlı, pek serin merhamet ve esirgeme gölgesini, koruma ve şefkatinin yüksek dereceli sayelerini bütün yaratılmış olanların başları tepesi üstünde uzatılmış ve sürekli etsin! Amin.

**Üçüncüsü** Sultan I. Selim'dir ki, Şam'da Sâlihiye'de istirahat eden (medfun) "velilerin sonuncusu" Hz. (H 12b) Şeyh Muhyiddin-i Arabî kuddise sirruhunun mübarek makamını canlandırıp üzerine türbe, yanına cami-i şerif ve imaret<sup>139</sup> yapmıştır. Şeyhin mezarı hâlen ve Kıyamet gününe kadar halkın ziyaret yeridir. Küllî Şeyh-i Ekber'e hizmet, başkasına olan hizmet gibi değildir. Çünkü velilerin sonuncusu, peygamberlerin sonuncusunun tam mazharıdır.

#### [Nihayetsiz nimetlere hamd ve sena nasıl olur?]

**Soru:** Övgü, şükür -ki Yüce Allah'ı tamlik ve kusursuzlukla nitelendirmektir... Çünkü Onun nimet vermesi ya açıkça bellidir; (bu zahirî nimetlere) görünüşe göre hükmedenler katında rağbet edilmiş, değer verilmiştir... veya içyüzdendir ki içyüz bilgisine sahip kişiler yanında övülmüştür. İkisi de İlâhi isimlere bakar; İlâhi olgunluklardır. Fakat (T. 29b) Cenab-ı Hakk'ın sıfatları, fiillerin başlangıcı olduğundan bazan olur ki sıfatlara, bazan olur ki fiillere hamd olunur. Sıfatlara hamd, gerçekte fiillere aittir. Zâta hamd de böyledir. Meselâ abdest sırasında

<sup>140</sup> الحمد لله على دين الاسلام derler. Kast edilen<sup>141</sup> و توفيقه و تعريف دين الاسلام demektir ki tarif ve tevfiik (uygun düşürme, Allah'ın kuluna yardım etmesi), İlâhi nimetler hususundandır. Öyle olunca, hamd etmek, nimet üzerine meydana gelir; Allah'ın fazlı ve nimet vermesi sınırsızdır. Nitekim *Kur'ân*'da geçer ki,<sup>142</sup> و ان تعدو نعمة الله لا تحصوها "Allah'ın nimetleri sınırsız olunca, karşılığında olan hamd ve övgü de sonsuz olur. Bu ise kulun gücünün yettiği derece değildir. Bununla beraber işin aslında (Allah'ın) övgü hakkına da imkân yoktur. Nitekim yaratılmışların en mükemmeli (olan Hz. Peygamber) buyurmuşlardır ki: <sup>143</sup> نفسيك على نفسيك Çünkü sonradan meydana gelen mümkün, kadim vacibi övmekten âcizdir..." diye sorulursa,

**Cevap** şudur ki, Yüce Allah'a hamd etmek, Hak dolayısıyla değildir, belki kul yönündendir. Öyle olunca, kul, eğer olgunca, kendi yönünden şükrün üstünden gelir. Çünkü eksiğin, kendi kendisindeki noksanı, sıfatlarının noksanını (T. 30a) gerektirir. Onun için şükrün üzerinden gelemez. Bunun benzeri marifettir. Nitekim derler <sup>144</sup> ما عرفناك حقاً Yani seni kendi şanın ve derecen kadar bilmedik; fakat kendi amelimiz ve derecemiz kadar bildik. Çünkü Hakkı kendi aslı derecesinde yine Hak bilir. Kulun onu bilmesi, tecellisi kadardır. Yerin darlığı ise, tecellinin

<sup>139</sup> İlim tahsil eden talebeye ve fakirlere yemek dağıtılmak üzere yapılmış yer.

<sup>140</sup> "İslâm dini üzere oluştan dolayı Allah'a şükür!"

<sup>141</sup> "İslam dininin tarifi ve Allah'ın yardımı üzere..."

<sup>142</sup> "Allah'ın nimetini sayacak olsanız, sayamazsınız." (*Kur'an*, İbrâhim Suresi, 14/ 34; Nahl Suresi, 16/18).

<sup>143</sup> "Ben seni övemem; sen kendini övdüğün gibisin!" (*Müslim*, "Salât", nr. 42 (I, 352); *Ebû Dâvûd*, "Salât", 152 (I, 295);

*Tirmizî*, "De'vât", 76 (I, 413); *Nesâî*, "Tahâret", 120 (I, 102).

<sup>144</sup> "Ey bilinmiş olan (Allahım), biz seni hakkıyla bil(e)medik..."

genişliğini gerektirmez, şüphesiz ki darlığını gerektirir. Yüce Allah ise vâsi' (ilmi bütün şeyleri kuşatıcı, rızık mahlûkları içine alıcı ve merhameti her şeyi kaplamış), kul dardır. Bundan dolayı vâsi' (geniş) dara sığmaz. Ancak kend şan ve şerefiyle sığsa, (o başka)...

<sup>145</sup> ما وسعنى ارضى ولا سمانى ولكن وسعنى قلب عبدى (sözü) içindeki mana da ona dayandırılmıştır. Çünkü Yüce Allah'ın büyük sırrının aslı derecesinde küçük ve değeri olmayan kalbe sığmasına nasıl ihtimal verilir?

Ona sonsuz hamd etmenin mânâsı, "sonsuz hamdi hak etmiştir" demektir. Gerçi hamd de işin aslında sonsuzdur... Çünkü cennette de devamlıdır. Nitekim cennetlikler hakkında gelir ki,

<sup>146</sup> Çünkü hamd, tamlığı, kusursuzluğu (H 13a) göstermektedir. Kahr da İlâhî (T. 30b) kemâllerden olduğundan onun üzerine de hamd olunur... Nitekim derler ki:

<sup>147</sup> لئن شكرتم <sup>148</sup> لئن شكرتم <sup>149</sup> اللهم اجعلنا من الحامدين الشاكرين. Çünkü şükür, sadece nimette olur. Nitekim <sup>147</sup> لئن شكرتم onu anlatır. Bundan dolayı eğer kahra da şükür olsa, kahrın çoğalmasını istemiş olur. Bu ise yasaktır. Çünkü meşrû' olan, afiyet, selâmet ve lütuf talebidir, zıddı değildir. Öyle olunca, halkın dilinde musibet zamanında "Şükür olsun yâ Rabbi senden gelene..." demeleri yanlıştır. Bütün şükür ancak lütufta olur. Hamd ise lütuf ve kahrın hepsinde geçerlidir. <sup>149</sup> اللهم اجعلنا من الحامدين الشاكرين.

#### [Sabun hakkında bir soru]

Mes'ele: Eğer sabun pis yağdan yapılsa, sabunun kirli olmasına hükmedilmez. Çünkü yağ başkalaşmış olup ismiyle ve vasfıyla değişmiş oldu. Bundan anlaşıldı ki, şekerin kanla terbiye edilmesi gerçeği araştırma yoluyla bilinse de, pis olduğuna hükmedilmez. <sup>150</sup> Allah daha iyi bilir.

#### [Yol üstünde ve cami içinde alış-veriş]

Mes'ele: Yol üzerinde veya kenarlarında oturup alış-veriş etmek eğer yol darsa (dinen) yasaklanmıştır. Çünkü geçenlere (T. 31a) zahmet verir. Eğer (yol) genişse, zararsızdır. Nitekim bazı beldelerde yaygındır. Fakat cami ve mescitlerin içleri, yol gibi değil, şüphesiz ki muhteremdir. Bu bakımdan orada oturup alış-veriş edenleri zorlamak ve engellemek lâzımdır. Çünkü caminin içi, kalp içi(gibi)dir ki onda dünya işleri olmaz. Yani kalbin içinde hatıra gelen fikirlerin bulunması uygun olmadığı gibi, camide de İslami ibadetler ve yüce zikirlerden başkası olmaz. Şu mânâdan ötürü ki, her şeyin şeklinin izleri, mânâsının sırlarından alınmıştır. Bundan anlaşılır ki, dar yolda ve caminin içinde oturup satış yapan, en önce münkerin (İslam'ın kabahat ve haram diye bildirdiği şeyin) kapısını açmıştır. Fakat müşteri de ona satın almayla izin vermekle zalim olmuş olur... Bu sebeptendir ki zulme yardım etmek de zulümdür.

Ehl-i dilden budur ancak me'mûl<sup>151</sup>

<sup>145</sup> "Yerime, göğüme sığmadım; kulumun kalbine sığdım." (Kudsî hadis olarak nakledilen bu söz hk. hadis âlimlerinin görüşleri için bk. İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî 1418/1997: II/ 255).

<sup>146</sup> "Dualarımızın sonu da şudur: Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur." (*Kur'ân*, Yûnus Suresi, 10/10'a işaret edilerek okunan dua).

<sup>147</sup> "Küfür ve sapıklıktan başka her hâl için elhamdü li'llâh!"

<sup>148</sup> "Eğer şükrederseniz, elbette size –nimetimi- artıracam." (*Kur'ân*, İbrâhim Suresi, 14/7).

<sup>149</sup> "Allah'ım, bizi hamd ve şükredenlerden eyle!"

<sup>150</sup> Şekerin kanla terbiye edildiği gerçeği araştırma yoluyla bilinse de pisliğine hükmedilmez. T: şekerin de kanla terbiye edildiği bilinmiş ve doğruluğu meydana çıkmış olsa bile pisliğine hükmedilmez. H.

<sup>151</sup> Bu mısradaki vezin aksıyor. "Ancak" yerine "fakat" kullanılmış olsaydı, zihaf kusuru meydana gelmezdi.

Hayr ile Şükri kulu yâd edeler

Eyledikce nazar bu tercümeğe

Fâtîha ile anı şâd edeler.

(Gönül ehlerinden umulan ancak şudur: Şükri kulu hayırla ansın ve bu tercümeğe baktıkça Fatiha ile sevindirsınlar.)

وصلی الله علی سیدنا

(T. 31b) محمد وعلی آله وصحبه اجمعین وسلم و شرف و کرم

زخون مردمکم شد مسود این دفتر

کرمنا نظری کن مگو و فیه نظر<sup>152</sup>

Murabba'

Dâğ-ı hasret sanemâ yakdı bu derdli sînemi

Gün-be-gün artmadadır âh ile kalbin eleme

Dem-be-dem akmadadır gözlerimin hûn u nemi

Çâre yok âriyetdir âşîka çarhın sitemi<sup>153</sup>

(Ey put gibi güzel, hasretin yanık yarası bu dertli göğsümü yakdı. Kalbin acısı, ağrısı ah ile gündün güne artıyor.

Gözlemin kan ve yaşı zaman zaman akıyor. Feleğin bu zulmü âşîğa ödünçtür, ona karşı çare yok...)

(H. 13b)

Duyunca tal'at-ı şem'in şehim sûzâna ben çıkdım

Der-i devlet-medâra hıdmete merdâne ben çıkdım

Ki geldim âlem-i emre görünce rûy-ı meh-tâbın

Koşup bunca avâlim âlem-i insâna ben çıkdım

Binâ'-i heykelim yıkıp ki kaldırdım o dîvârı

Serây-ı pâdişâha girmeye dîvâna ben çıkdım

Muhabbet câmını bezm-i ezelde sundu çün sâkî

Can atdım âlem-i halka olup dîvâne ben çıkdım

Henüz bezm-i şuhûda gelmemişdi âlem ü Âdem

Meveddet sâgarın der-dest edip meydâna ben çıkdım

<sup>152</sup> "Allah'ın rahmeti, efendimiz Muhammed'in, onun ailesi ve bütün arkadaşlarının üzerine olsun! Cenab-ı Hak onları selâmete erİştİrsin, şereflendİrsin ve ağırlasın!" Arapça duadaki "ecmaîn" kelimesinden sonraki kısım H'de yoktur. T'de bulunan Farsça beytin manası: "Bu defteri (kitabı) göz bebeğimin kanından yazdım. (Yazarken çok emek verdim, zahmet çektim). Ona lutuf nazarıyla bak; (mesele bulunan yerlerde denildiği gibi) 'Fihî nazar' (Ona bir bakmak lâzım...) deme!"

<sup>153</sup> Murabba başlıklı bu dört mısra T'de yok.

Bugün serasker-i erbâb-ı dil olmak için şâhım  
Gül-i ruhsârına bülbül-veş nâlâna ben çıkdım<sup>154</sup>

O dem ki sırr-ı dildâra bu Şükrî âşinâ oldu  
Der-i cânâna cân bahşetmeğe şükrâne ben çıkdım<sup>155</sup>

[1. Sultanım, senin (güzel) yüzünün mumunu, ışığını duyunca, yanıp yakılmaya ben çıktım. Devlet (nimet) vesilesi olan kapıya hizmet için mertçe ben çıktım. 2. Ay gibi parlak yüzünü görünce, emir âlemine geldim. Bunca âlemleri koşarak (hızla geçerek) insan âlemine ben çıktım. 3. Heykelimin yapısını yıkıp o duvarı kaldırdım. Padişahın sarayına girmek için huzura ben çıktım. 4. Saki (Su veya içki dağıtıcı), sevgi kadehini ezel meclisinde<sup>156</sup> sununca, deli gibi olup yaratma âlemine can atarak ben çıktım. 5. Hz. Âdem ve âlem henüz var olup göze görünme meclisine gelmemişti; sevgi kadehini ele alıp meydana ben çıktım. 6. Sultanım, bugün gönül sahipleri ordusunun kumandanı olmak için, yüzünün gülüne bülbül gibi inlemeye ben çıktım. 7. Bu Şükrî, gönlü tutup kaplayan sevgilinin sırrını bildiği o zaman, cananın kapısına şükür niyetiyle can bağışlamaya ben çıktım...]

<sup>154</sup> Bu mısırada vezin aksamaktadır. (“-veş” yerine “gibi” kelimesi kullanılırsa aksaklık giderilmiş olur).

<sup>155</sup> H'nin sonunda bulunan bu gazel T'de yoktur.

<sup>156</sup> Allah'ın insanları yaratıp “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorduğu, onların da “belâ” (evet) cevabını verdiği meclise “bezm-i elest” (elest meclisi) veya “bezm-i ezel” (ezel meclisi) denir. Bu tamlama, A'raf Suresi 172. ayetine dayanır.



#### KAYNAKÇA

Açıkgöz, Nâmık (1990). "Harputlu Yûsuf Şükrî, Nasîhat-nâme'si ve Yayınlanmamış Üç Manzûmesi", *Fırat Üniversitesi Dergisi* (Sosyal Bilimler), Elazığ, C. 4, S. 1, s. 1-8.

Adaloğlu, Hasan Hüseyin vd. (2009). "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 37, s. 304-308.

Ahmed Rifat ( 1299-1300/ 1882-83). *Lugât-ı Târihiyye ve Coğrafıyye*, I-VII, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Alak, Musa (2011). "Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesinin Tahkik ve Tahlili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, s. 29-76.

Âşıkpaşazâde *Târihi* (1332/ 1914). İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Atay, Hüseyin (1983). *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yay.

Bağdatlı İsmail Paşa (1955). *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal- Avni Aktuç, C. 2. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Bağdatlı İsmail Paşa (1945-47). nşr. Kilisli Muallim Rifat- Şerefeddin Yaltkaya,

*Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* İstanbul C. 2, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Bursalı İsmâil Hakkı, *Tuhfe-i Hasekiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp. Belediye Yazma K. 490;

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp. Osman Ergin Yz., nr. 19.

Bursalı Mehmed Tâhir bin Rif'at (1325/1909). *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası.

Bursalı Mehmed Tâhir bin Rif'at (1324/ 1908). *Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, İzmir: Keşişyan Matbaası.

Bursalı Mehmed Tâhir (1333/1915). *Osmanlı Müellifleri*, C. 2, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Bursalı Mehmed Tâhir (1321/1904). *Ulemâ'-i Osmâniyye'den Altı Zâtın Tercüme-i Hâli*, İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası.

Ceyhan, Âdem vd. (2016). "Harputlu Yûsuf Şükrî'nin Nesâyih (Nasihatları)", *Sûfi Araştırmaları*, Kış, c. 7, Sayı 13, s. 1-46.

Çeloğlu, H. Hüseyin (2013). *Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Elazığ.

DİA (1988). "Abbas"(1988). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 1, s. 16-17.

Donuk, Suat (2017). Nev'î-zâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâ'ik*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.

Ebü'lulâ Mardin (1966). *Huzûr Dersleri*, c. II-III. İstanbul Üniversitesi Yay.

Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî İbn Derviş (1314/1895). *Evliyâ Çelebi Seyâhat-nâmesi*, Dersâadet: İkdâm Matbaası.

Fayda, Mustafa (1969). "Hicaz Kütüphaneleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, c. XVII, s. 305-308.

Harman, Ömer Faruk (1991). "Âsaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul. C. 3, s. 455.

Harputî Hacı Yusuf Şükrî (1286/ 1869). *Rumûzü't-tevhîd*, Urfevî Hacı Halîl Zârî Efendi Taşdestgâhı.

*Harput Ulemâsı*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. nr. 1423.

İbrâhim Cûdî (1332/1916). *Lugat-ı Cûdî*, Trabzon.

İnalcık, Halil (2007). "Osman I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul. C. 33, s. 443-453.

İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî (1418/1997). I-II, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut.

İstanbulu, Merve (2013). *Yusuf Şükrü Harpûtî'nin Silsiletü's-safâ li-Muhammed Mustafâ Adlı Eserinin Transkripsiyonla Yazımı*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bitirme tezi.

Kahraman, Abdullah (2011). "Tâvûs b. Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul.

Kandemir, M. Yaşar (1995). "Fâtıma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul c. 12, s. 219-223.

Karadeniz, H. Basri (2006). "Osmanlı- Hacı Bektaş Veli ilişkisi Veya 'Ak Börk' Meselesi", *Akademik Bakış*, Ocak, Sayı 8, s. 1-9.

Karatay, Fehmi Edhem (1961). *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul, C. 2.

Kazıcı, Ziya (1995). "İsmail Hakkı Bursavi'ye Göre Osmanlı Müesseseleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1989-1990-1991-1992, Sayı 7-8-9-10: 207-220.

Kehhâle, Ömer Rızâ (1414/1993). *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut, C. 4.

Koşık, Halil Sercan (2018). *Bâkî'nin el-İ'lâm Bi-A'lâmi Beledi'llâhi'l-Harâm Tercümesi (Fezâ'il-i Mekke)*, İstanbul: Kesit Yayınları.

Levend, Ağâh Sırrı (1962). "Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, s. 167-194.

Mehmed Neşrî (1949). *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, Neşrî Tarihi, nşr. Faik Reşit Unat vd. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Mehmed Süreyyâ [1315/1898]. *Sicill-i Osmânî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, C. 4, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Memişoğlu, Fikret (1995). *Harput Divanı*, Elazığ: Elazığ Kültür Derneği Yay.

*Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu (1870-1980)*, (1987-1992). I-V c.

Muhammed b. Ebi Bekr... (H. 1390/ M. 1971). *Muhtârû's-Sihâh*, Beyrut.

Mustafa bin Şemseddin, *Ahterî-i Kebîr*, I-II, ts.

Öngören, Reşat (2008). "Safiyüddîn-i Erdebîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 35, s. 476-478.

Özcan, Abdülkadir. (1994). "Edirne Vakası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 10, s. 445-446.

Öztürk, Necdet (2001). XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal, *Selâtin-nâme (1299-1490)*, Ankara: TTK Yay.

Pakalın, Mehmet Zeki (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul.

Saylan, İbrahim (2008). *Yûsuf Şükrü Harpûtî ve Eserlerinin Hadîs Açısından Değeri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi. Elazığ.

Saylan, İbrahim (2020). "Yusuf Şükrü Harputî'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* (FÜHAD), c. 7, Sayı 13, s. 87-123.

Serkîs, Yûsuf İlyân (1346/1928). *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, Mısır.

Sunguroğlu, İshak (1959). *Harput Yollarında*, C. 2, Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yay.

Sünbülzâde Vehbî (1220/ 1805-1806). *Nuhbe-i Vehbî*, İstanbul.

Ş. Sâmî (1306-1316/1889-1898). *Kâmûsü'l- a'lâm*, I-VI, İstanbul: Mihran Matbaası.

Şeker, Kenan (2006). *Yusuf Şükrü Harputî'nin 'Rumuzu't-Tevhid' Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi ve Değerlendirilmesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans semineri, Elazığ.

Ş. Sâmî (1317-18/ 1901-1902). *Kâmûs-ı Türkî*, I-II, Dersââdet.

Tayşi, Mehmet Serhan (1995). "Feyzullah Efendi, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 12, s. 527-528.

*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1976-98). I-VIII c. İstanbul: Dergâh Yay.

*Türk Dünyası Ortak Edebiyatı- Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (2007). Ankara, AKM Yay. C. 8.

Yazıcı, Tahsin (1993). "Cüneyd-i Safevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 8, s. 123-124.

Yiğit, İsmail (2002). "Kayıtbay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, C. 25, s. 80-81.

Yusuf b. Ömer (1283/1866). *Mehâsinu'l-hisâm*, İstanbul.

Yusuf Şükrî (1274/ 1858). *Nâmûsü'l-îkân ale'l-Burhân*, İstanbul, Kadırga Limanında Litografya destgâhı.

Yusuf bin Osmân el-Harputî, *Nesâvih*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 1846.

Yusuf bin Osmân el-Harputî (1286/1869). *Silsiletü's-safâ fî Nesebi'l-Mustafâ*, İstanbul, el-Hâcc Osman Efendi Matbaası.

Yusuf-ı Harputî, *Hâşiye-i İsmâ üzerine hâşiye*, Âtîf Efendi Yazma Eser Ktp. nr. 1238.

Yusuf Şükrî (1293/ 1876). *Şerhu Usûli'l-hadîs li Dâvudi'l-Karsî 'alâ Risâleti'l-Birgivi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Yüksel, Emrullah (1992). "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 6, s. 191-194.



## BİR AISOPOS HİKAYELERİ TERCÜMESİ: HÂFİZ İBRAHİM EDHEM EFENDİ'NİN NEVÂDİRÜ'L-EMSÂL'I

*A Translation of Aisopos Stories: Hâfız İbrahim Edhem Efendi's Nevâdirü'l-emsâl*

Suat DONUK<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Doç, Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü  
suatdonuk@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0003-0206-2988

*Araştırma Makalesi/Research Article*

### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 05.06.2021  
Kabul/Accepted: 24.06.2021

DOI: 10.20322/littera.948404

### Anahtar Kelimeler:

Tercüme, Hikâye, Osmanlı  
Nesri, Hâfız İbrahim  
Edhem Efendi

### ÖZ

19. yüzyılda Osmanlı müelliflerinin çoğu batı edebiyatından yaptıkları tercümeleri matbaada bastırırken bazıları da bu tür eserleri el ile yazıp çoğaltmıştır. Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin Aisopos hikâyelerinin Türkçeye tercümesine dayanan *Nevâdirü'l-emsâl* adlı eseri yazma olarak telif edilmiştir. Ali Ağa adlı bir esnafın oğlu olan Hâfız İbrahim Edhem Efendi 18 Zilhicce 1225'te (14 Ocak 1811) İstanbul'da doğdu. Küçük yaşta *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberleyip kâtiplik sanatını öğrendi. Vak'anüvîs Mehmed Es'ad Efendi'nin yanında kâtiplik yaptı. Anadolu'da kadılık ve tercüme odasında tercümanlık görevlerinde bulundu. *Nevâdirü'l-emsâl*'de yer alan manzumelerden onun Türk, Fars ve Arap dillerinde şiir yazma kudretine sahip bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Ünik nüshası Leipzig Üniversite Kütüphanesi Cod. Turc. 047 numarada kayıtlı olan *Nevâdirü'l-emsâl*'in yazılış tarihi belli değildir. Müellif nüshasından çıkartılmış ikinci kopya olan mevcut nüsha 1259 Zilka'de (Kasım/Aralık 1843) tarihlidir. Bu yüzden *Nevâdirü'l-emsâl* 1259/1843 senesinde veya bundan kısa bir zaman önce yazılmış olmalıdır. Sultan Abdülmecid b. Sultan Mahmud'a sunulan *Nevâdirü'l-emsâl*'de doksan bir hikâye vardır. Bunlardan seksen dokuzu mensur, ikisi manzum biçimde tercüme edilmiştir. Hikâyeler; başlık, olay, kıssadan hisse ve manzume bölümlerinden meydana gelmiştir. Hâfız İbrahim Edhem Efendi dibacede münşiyâne üslûbu değil, çağının ifadeye dayalı yalın anlatımını tercih edeceğini belirtmektedir. Ancak *Nevâdirü'l-emsâl*'in dil ve üslûbu klasik dönem Osmanlı nesir dili özelliklerini yansıtmaktadır. Bu makalede Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin edebiyat tarihi kaynaklarımızda söz edilmeyen *Nevâdirü'l-emsâl* adlı eseri ilim âlemine tanıtılmış, örneklem oluşturması maksadıyla eserin dibacesi ile ilk hikâyesinin çeviri yazılı metnine yer verilmiştir.

### ABSTRACT

In the 19th century, most of the Ottoman authors printed their translations from western literature in the printing house, while some of them wrote and reproduced such works by hand. The work named *Nevâdirü'l-emsâl* by Hafiz İbrahim Edhem Efendi based on the Turkish translation of the stories of Aisopos was copyrighted as a manuscript. Hafiz İbrahim Edhem Efendi, the son of a shopkeeper named Ali Ağa, was born on 18 Zilhicce 1225 (January 14, 1811) in Istanbul. He learned the art of clerk by memorizing the Holy Quran at a young age. He worked as a clerk next to Vak'anüvîs Mehmed Es'ad Efendi. He worked as a judge in Anatolia and interpreter in the translation room. It is understood from the poems in *Nevâdirü'l-emsâl* that he is a poet who has the power to write poetry in Turkish, Persian and Arabic languages. The date of writing of *Nevâdirü'l-emsâl*, whose unique manuscript is registered at Leipzig University Library number Cod. Turc. 047, is not known. The current copy, the second copy removed from the author's copy, is dated 1259 Zilka'de (November / December 1843). Therefore, *Nevâdirü'l-emsâl* must have been written in 1259/1843 or a short time ago. There are ninety-one stories in *Nevâdirü'l-emsâl* presented to Sultan Abdülmecid b. Sultan Mahmud. Eighty-nine of them have been translated in prose and two in verse. Stories; It consists of the title, event, advice and poetry sections. Hafiz İbrahim

### Keywords:

Translation, story,  
Ottoman Prose, Hâfız  
İbrahim Edhem Efendi

Edhem Efendi states in the preface that he would prefer the plain expression of his age, not the münşiyâne style. However, the language and style of Nevâdirü'l-emsâl reflects the characteristics of the classical period Ottoman prose language. In this article, Hâfız İbrahim Edhem Efendi's work named Nevâdirü'l-emsâl, which is not mentioned in our literature history resources, was introduced to the world of science, and the preface of the work and the translated text of the first story were included in order to serve as an example.

**Atıf/Citation:** Donuk, S. (2021), "Bir Aisopos Hikayeleri Tercümesi: Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin Nevâdirü'l-Emsâl'i" *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 622-639.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Suat DONUK, suatdonuk@hotmail.com

## GİRİŞ

Sözlükte "anlatmak, söylemek, taklit etmek, benzemek" anlamına gelen hikâye (Mutçalı, 1995, s. 188) olağan üstü olayları konu edinen destanla benzer özellikler taşımaktadır. Bu nedenle hikâye en eski edebî türler arasında yer almaktadır (Yazıcı, 1998, s. 479-480). Modern anlamda hikâye Türk edebiyatında Tanzimat ile başlar. Ancak Türk hikâye geleneği İslamiyet'in kabulünden Tanzimat'a kadarki sürede hikâye tarzına uygun manzum veya mensur pek çok eser vermiştir. Özellikle klasik Türk edebiyatının teşekkülü ile mesnevi nazım şeklinin benimsenmesi manzum hikâyede önemli bir gelişme sağlar. 14-19. yüzyıllar arasında Türk yazarlar mesnevi şeklinde pek çok eser meydana getirirler. Kahramanlık, savaş, fetih, ferdî sergüzeştler, dinî şahsiyetlerin yaşantısı gibi konularda da (Ünver, 2004, s. 322-323) yazılan bu mesnevilerin önemli kısmını ünlü aşk maceralarını anlatan klasik hikâyeler meydana getirir. Leylâ vü Mecnûn, Yûsuf u Züleyhâ, Hüsrev ü Şîrîn, Cemşîd ü Hürşîd, Süheyl ü Nevbahâr bu tür mesneviler arasındadır (Sucu, 2006, s. 145-146).

Klasik Türk edebiyatı sahasında yazılmış hikâyeleri kaynaklarına göre telif hikâyeler, adapte hikâyeler ve tercüme hikâyeler şeklinde tasnif etmek mümkündür. Telif hikâyeler İslâmî kültürle tanışan Türklerin bu kültür dairesinde kendine mahsus duygu, düşünce ve yaşantıları dile getirdikleri metinlerdir. Cinânî'nin (ö. 1004/1595) *Bedâyi'ü'l-âsâr*'ı, Veysi'nin (ö. 1037/1628) *Hâbnâme*'si, müellifi meçhul *Hikâye-i Cevrî Çelebi, Letâifnâme, Tıflî ile İki Birader Hikâyesi* bu türe örnek olarak verilebilir (Kavruk ve Pala, 1998, s. 492).

Adapte hikâyeler, konusu genellikle Arap ve Fars edebiyatlarından alınıp çeşitli ekleme, çıkartma ve uyarlamalarla yeni bir biçime sokulmuş eserlerdir. Feridüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Mantıku't-tayr*'ından uyarlanan *Şeyh San'an Kısası*, şark motiflerinden etkilenerek yazılan *Kırk Vezir Hikâyeleri*, Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *İbretnüme'si*, Aziz Ali Efendi'nin (ö. 1213/1798) *Muhayyelât*'ı adaptasyon hikâyelerin başlıcaları arasında yer almaktadır (Kavruk ve Pala, 1998, s. 492-493).

Türk edebiyatında önemli sayıda örneği bulunan hikâye türlerinden biri tercümeyle dayanan öykülerdir. Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra pek çok eser özellikle İran ve Arap edebiyatından tercüme yoluyla Türk edebiyatına kazandırılmıştır. Bunlar ya aslına sadık kalınarak Türkçeye çevrilmiş ya da ekleme ve çıkarmalarla Türk-İslam kültürüne uyarlanmıştır. Tercüme çoğunlukla Farsçadan yapılmıştır. Farsçadan yapılan tercüme başında *Kelîle ve Dimne* adlı eser gelmektedir. *Kelîle ve Dimne*'yi *Merzûbannâme, Envâr-ı Süheylî, Şâhnâme, Sindbâdnâme* ve *Gülîstân* gibi eserler takip etmektedir. Sayıca az olan Arapçadan tercüme eserlerin



önde gelenleri *Elf Leyle ve Leyle, Kissa-i Yûsuf, Anterenâme* ve *Mikdâd ü Miyâse* isimli eserlerdir (Kavruk ve Pala, 1998, s. 492).

Türk edebiyatında batılılaşma akımının başladığı 19. yüzyıldan itibaren batı edebiyatından yapılmış tercümelere de rastlanmaktadır. Batılı yazarların daha çok fabl türündeki eserlerine dayanan çeviriler için edebiyat tarihlerimiz 1850 sonrası dönemi işaret etmektedir. Kayserili Doktor Mehmed Rüşdî'nin (ö. 1858'den sonra) *Nuhbetü'l-etfâl* ve Şinâsî'nin (ö. 1871) *Terceme-i Manzûme* adlı eserlerinde ilk örneklerle karşılaşılır. Bu eserleri Manastırlı Mehmed Rifat'ın (ö. 1907) *Hikâyât-ı Müntahabe'si*, Markar Kabrielyan'ın (ö. 1892'den sonra) *Gülşen-i Letâif'i*, Osman Râsih'in (ö. 1302/1884-85) *Menâkıb-ı Hayvan Berây-ı Teşhîz-i Elhân'ı*, Hacı Zâhid'in (ö. 1890'dan sonra) *Güldeste-i Ahlak'ı* takip eder (Soydaş, 2019, s. 118). Matbu olan bu eserler Aisopos ve La Fontaine hikâyelerinin Türkçeye tercümesiyle meydana getirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde matbaa 31 Ocak 1729 (Gurre-i Receb 1141) tarihinde faaliyete geçmesine rağmen (Kut, 05.04.2021) kitap telifinin bir müddet daha el yazmaları ile süregeldiği bilinmektedir. Osmanlı matbaalarında batı edebiyatına ait kitapların tercümesine dayanan eserler basılırken bazı Osmanlı müellifleri bu tür eserleri el ile yazıp çoğaltmıştır. Leipzig Üniversite Kütüphanesi Cod. Turc. 047 numarada kayıtlı yazma nüsha buna örnek olarak verilebilir. Bu yazma Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin (ö. 1835'ten sonra) Aisopos hikâyelerinin Türkçeye tercümesiyle meydana getirilmiş *Nevâdirü'l-emsâl* adlı eserini ihtiva etmektedir. Nüshanın 1a varlığında "İşbu nüsha-i emsâl-ihtivâ mahâdîmin câ-be-câ rağbet-i mütâla'asıyla kesb-i inşirâh u safâ etmelerine şâyeste vü sezâ bir mecelle-i letâ'if-pîrâ olduğuna ve asdikâ-yı müşîrân-ı saltanat-ı seniyyeden müşîr-i Utârid-nazîr-i Müşterî-menkabet ve kadr-âgâh-ı mahâsin-nigâh-ı ashâb-ı hüner ü liyâkat devletlü, inâyetlü, atûfetlü, âbdestlü, re'fetlü, velî-ni'metüm efendüm hazretlerinin mahâdîm-i kirâm-ı ma'âlî-ittisâmları beg efendiler hazerâtı bu makûle hikâyât-ı letâ'if-nikâta atf-ı nigâh-ı i'tibâr buyurarak ol vechle hâlî vaktlarından ba'zını imrâra hâhişleri der-kâr olacağı ümniyyesi mütebâdir-i hâtır-ı bendegânem bulunduğu mebnî mecelle-i merkûme ba'de't-tercüme mütercimi müsveddesinden beyâza çekilen ikinci nüsha olmak üzere beg efendiler hazerâtına min gayr-i haddin hediye-i âcizânemdir." biçiminde bir sunuş yazısı ve altında Mecdüddin yazılı bir mühür vardır. Bu sunuş yazısından eserin müellif müsveddesinden ikinci defa beyaza çekilip adı verilmeyen bir müşîre boş zamanlarında okuması maksadıyla hediye edildiği anlaşılmaktadır.

Bu makalede Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin edebiyat tarihi kaynaklarımızda söz edilmeyen, ünik nüshası Leipzig Üniversite Kütüphanesi'nde yer alan *Nevâdirü'l-emsâl* adlı eseri ilim âlemine tanıtılacak, örneklem oluşturması maksadıyla eserin dibacesi ile ilk hikâyesinin çeviri yazılı metni çalışmanın sonunda sunulacaktır.

## 1. *Nevâdirü'l-emsâl*

### 1.1. Adı

Makale konusu eserin dibacesinde müellif, "...bu vech üzere intihâsı müyesser-kerde-i cenâb-ı Hudâ-yı emel-bahşâ olduğda *Nevâdirü'l-emsâl* tesmiyesiyle hîzânetü'l-kitâb-ı şâhânelerine;



[Beyt]

Egerçi tuhfe-i men lâ'ik-i cenâb-ı tu nîst  
Velî şodest Süleymân zi-mür tuhfe-pezîr

tarîk-ı itizâr-refîkından 'arza ictirâ olunmuş (vr. 3b)." demektedir. Bu ibarelerden müellifin eserinin ismini *Nevâdirü'l-emsâl* olarak tayin ettiği aşikardır.

Ayrıca dibaceden sonra asıl bölüme "*Nevâdirü'l-emsâl*" başlığı ile geçilmiştir (vr. 4b). Eserin müstensihisi de ferağ kaydında "Kad veka'a'l-ferâğ min-tebyîzi hâzihî'l-mecelleti'l-müsemmâ bi-Nevâdiri'l-emsâl (vr. 104a)" ifadesiyle eserin adının *Nevâdirü'l-emsâl* olduğunu bildirmiştir. Nitekim eser kütüphane kataloğuna *Nevâdirü'l-emsâl* ismiyle kaydedilmiştir.

## 1.2. Yazarı: Hâfız İbrahim Edhem Efendi

*Nevâdirü'l-emsâl*'in dibacesinde yer alan "bu ... el-ân bâb-ı müşîrî-i 'asâkir-i muntazama-i şâhân terceme oçasında kitâbet hîdmetiyle müstahtem Hâfız İbrâhîm Edhem bin 'Alî ... dahî pîleverânun dâd u sited me'mûliyle bâzâr-ı revâcdâr-ı cevheriyâna duhûli misllü tahtîr-i esere h'âhişger... olup... (vr. 2b-3a)" ibaresinden müellifin asâkir-i şâhâne müşîrîliği tercüme odasında kâtiplik yapan Hâfız İbrahim Edhem bin Ali olduğu anlaşılmaktadır.

Sahaflar Şeyhizâde Vak'anüvîs Es'ad Mehmed Efendi (ö. 1264/1848) *Bâğçe-i Safâ-endûz* adlı şuara tezkiresinde Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin yaşamı hakkında bilgiler vermektedir. Buradaki anlatımlara göre Hâfız İbrahim Edhem, İstanbul'da Veled-i Karabaş mahallesi esnafından Ali Ağa isimli bir zatın oğlu olarak 18 Zilhicce 1225 (14 Ocak 1811) tarihinde dünyaya geldi. Küçük yaşta *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberledi. Hat sanatını ve kitabeti öğrendi. Vak'anüvîs Mehmed Es'ad Efendi'nin yanında kâtiplik yaptı. Tahsilini ilerleterek Anadolu kadırları sınıfına dahil oldu (Arslan, 07.04.2021). Mûsıla mertebesine erişti (Oğraş, s. 2001, s. 21).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi numara 06 TBMM HK 1157'de kayıtlı yazma nüshanın müstensihisi Hâfız İbrahim Edhem Efendi'dir. İbrahim Edhem, 1249 Safer (Haziran/Temmuz 1833) istinsah tarihli bu nüshayı kâtiplik veya kadılık yaptığı esnada meydana getirmiş olmalıdır.

Hâfız İbrahim Edhem, Mehmed Es'ad Efendi'nin 6 Eylül 1835'te büyükelçilik unvanıyla gittiği İran'da (Yılmaz, 06.04.2021) kendisine eşlik etti. İran'da bulunduğu kısa sürede Farsçayı öğrendi. İlk şiirlerini Hâfız mahlasıyla yazmışken Mîr Hikmet'in tavsiyesiyle Ahsen mahlasını kullanmaya başladı (Oğraş, 2001, s. 21-22).

*Bâğçe-i Safâ-endûz*'un yazım tarihi 1251/1835 olduğu için (İsen, 06.04.2021) Mehmed Es'ad Efendi, Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin sadece 20'li yaşlara kadarki yaşam bilgilerini vermiştir. Diğer biyografik kaynaklarımızda Hâfız İbrahim Edhem ile ilgili bilgi bulunmadığından (Tuman, 2001, s. 7) yaşantısının diğer kısmı hakkında verilere sahip değiliz. Bununla birlikte o, *Nevâdirü'l-emsâl*'in dibacesinde kendisini "... es-Sultân 'Abdü'l-Mecîd Hân İbnü's-sultânî'l-gâzî Maḥmûd Hân ... Efendimüz Ḥazretlerinüñ ... bundan aḳdem vâlid-i mâcid-i tâcdârî ḥâkân-ı cennet-mekân ... ḥazretlerinüñ âsâr-ı maḥmûde-i memdûhâlarından Mekteb-i füyûzât-mekseb-i Ḥarbiyye'ye me'mûr ve esnâ-yı müdâvemetde rû-sâyi-i ḥâk-pây-ı mu'allâ ile maḫzar-ı iltifât-ı nâ-

maḥşûr-ı ḥâkân-ı mağfûr olup el-ân bâb-ı müşîrî-i 'asâkir-i muntazama-i şâhân terceme oḡasında kitâbet ḥidmetiyle müstaḥdem Hâfız İbrâhîm Edhem bin 'Alî ... (vr. 2b-3a)" biçiminde tanıtılmaktadır. Bu ifadelerden İbrahim Edhem Efendi'nin Sultan II. Mahmud (ö. 1255/1839) zamanında Mekteb-i Harbiye'de memur olduğu, burada görev yaparken Sultan Abdülmecid'in (ö. 1861) iltifatını kazandığı, *Nevâdirü'l-emsâl'*in yazılışı esnasında asâkir-i şâhâne müşîrîliği tercüme odasında kâtiplik vazifesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Dibacenin sonunda eseri memurluk vazifesi olarak değil, tatil zamanlarını değerlendirmek maksadıyla tercüme ettiğini bildirmesinden (vr. 3a) bu kurumda tercümanlık yaptığı da anlaşılmaktadır.

Burada kendini "Hâfız İbrahim Edhem bin Alî" olarak tanıtması *Bâğçe-i Safâ-endûz'*da yer alan onun Ali adlı bir şahsın oğlu olduğu bilgisini teyit etmektedir.

Vak'anüvis Es'ad Mehmed Efendi, İbrahim Edhem'in şairlik yeteneğinin olduğunu bildirip;

Hüsn-i hattın ile nazm-ı pâkin

Hâfız-ı dil ü cânı kıldı rûşen

Dinse n'ola ber-tarîk-i tahsîn

لا حسن لغير قول احسن

ما فدا لقول غير احسن

(Oğraş, 2001, s. 22)

manzumesini örnek vermiştirtir. Hâfız İbrahim Edhem Efendi, *Nevâdirü'l-emsâl'* adlı eserinde yer alan hikâyelerin ikisini manzum biçimde tercüme etmiştirtir. Bunun yanı sıra hikâyelerin sonunda kıssadan çıkartılacak hisseyi bir şiir ile ifade etmiştirtir. Metnin başka yerlerine de konuyla alakalı manzumeler yerleştirtirmiştirtir. "Li-nâzîmihi" başlıklarından bu manzumelerin Hâfız İbrahim Edhem'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Manzumelerin çoğunluğu Türkçe, önemli bir kısmı Farsçadır. Müellifin ender de olsa Arap dilinde yazdığı şiirler de vardır (vr. 67b). Manzumelerden biri Türk, Fars ve Arap dillerinde yazılmış bir mülemmadır (vr. 22a). Bu husus Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin üç dilde şiir yazma kudretine sahip olduğunu göstermektedir.

*Bâğçe-i Safâ-endûz'*da Hâfız İbrahim Edhem'in herhangi bir eserinden söz edilmemektedir. Bu tezkirenin yazıldığı esnada İbrahim Edhem genç denebilecek bir yaşta olduğu için tamamlanmış bir eserin bulunmaması olağan bir durumdur. Bu makaleyle Hâfız İbrahim Efendi'nin *Nevâdirü'l-emsâl'* adlı bir eserinin olduğu tespit edilmektedir. Yazma eserler üzerine yapılan incelemeler neticesinde başka eserlerinin de ortaya çıkması ihtimal dahilindedir.

### 1.3. Yazılış Tarihi

Hâfız İbrahim Edhem Efendi *Nevâdirü'l-emsâl'*in dibacesinde yazılış tarihini bildirmemiştirtir. Ancak metnin sonundaki ferağ kaydında eserin bu nüshasının 1259 Zilka'de'sinin (Kasım/Aralık 1843) başlarında istinsah edildiği yazılıdır (vr. 104a). Müstensih sunuş yazısında müellif müsveddesinden temize çekilen ikinci nüsha

olduğunu bildirdiği için *Nevâdirü'l-emsâl*'in 1259/1843 yılında veya bu yıldan az bir zaman önce yazılmış olabileceği akla gelmektedir. Bu takdirde 1225/1811 senesinde doğduğu bilinen yazar *Nevâdirü'l-emsâl*'i 30'lu yaşlarının başında yazmış olacaktır.

#### 1.4. Yazılış Nedeni

*Nevâdirü'l-emsâl* dibacesinin sebep-i telif kısmı şu şekildedir: “es-Sultân ‘Abdü’l-Mecîd Hân İbnü’s-sultânî’l-ğâzî Maḥmûd Hân ... Efendimüz Ḥazretlerinüñ ḥaşıṣa-i ḳadr-dânî-i cihân-bânîleri iḳtizâ-yı ma’âlî-iḥtivâsı üzere kâlâ-yı hüner ü ma’rifete izdiyâd-ı raġbet-i seniyye-i pâdişâhâneleri aşḥâb-ı dâniş ü fazîlete tâziyâne-i şevḳ u ġayret olup bu eclden mâlik-i meleke-i kemâl bulunanlar birer eser-i dil-pezîr taḥrîrine mübâderet ve dîbâc-ı dîbâcelerin nâm-ı nâmî ve ism-i sâmi-i hümâyûnlarıyla ḥüsn-i ârâyîşe maḳrûn ḳılarak ‘atebe-i felek-kevkebe-i mülûkânelerine ‘arz u taḳdîme mücâseret birle nâ’il-i âmâl olmaḳda olduklarına binâ’en bu ... Ḥâfız İbrâhîm Edhem bin ‘Alî ... daḫı pîleverânüñ dâd u sited me’mûliyle bâzâr-ı revâcdâr-ı cevheriyâna duḫûli misllü taḥrîr-i esere ḥ’âhişger ve ol esnâda ṭâ’ife-i Yûnân-ı ḳadîmden Esob nâm ḥakîm-i dirâyet-vesimüñ olup ba’dehu elsine-i müte’addideye naḳl ü terceme ḳılınan ḥikmet-i ‘ameliyyeden nevâdir-i ḥikâyât-ı leṭâ’if-nikâtı câmi’ mecelle-i fevâ’id-levâmî’ resîde-i naḫar olduġına ve fi’l-ḥaḳîḳa mecelle-i merḳûma münderic ü müntic olduġı ferâ’id-i ma’ânî-i fevâ’id-mebânî ile müstetebî-i nef’-i lâ-yuḥṣâ ve müstelzem-i i’tibâr-ı kâffe-i üdebâ bir şâhid-i dil-ârâ-yı ḥikmet-edâ ise de bâlâ-yı ra’nâsı henüz dîbâ-yı zîbâ-yı elfâz-ı Türkiyye ile zînet-efzâ olmamış bulunduġına mebnî hem ol şâhid-i dil-ârâ bigâne-zebân olanlara âşinâ ve hem [ol] aralıkda taḥrîr-i eser emel-i ‘âcizisi daḫı bu yüzden şüret-nümâ olmaḳ ümniyyesiyle ḥulâṣa-i ma’nâsı vâḳif-ı zebân ba’zî dânişverândan aḫz-ı istîfâ olınarak müsta’inen bi’llâhî te’âlâ lisân-ı leṭâfet-resânımuza naḳli ḥuşûşına ibtidâ ve bu terceme ḥuşûşî ḥidmet-i me’mûremden olmayup, belki şecere-i ḥâmemüñ fazla bir semeresi olduġundan aṣl ḥidmete sekte virmeksizin ta’ṭîle muşâdif olan eyyâm u leyâlden ‘ibâret ḥâlî hengâmda itmâmına iḳdâm ve edâ-yı kelâmda uşûl-i köhne-i münşiyâne nâ-müsta’mel ü metruk idüğinden ol vâdî kümeyt-i kilik-i ḥoş-ḥırâma ġayr-ı meslûk tutularaḳ ancaḳ revîş-i ‘aşr-ı ifâde-ḥaşrî iltizâm bâbında i’tinâ olunup bu vech üzere intihâsı müyesser-kerde-i cenâb-ı Ḥudâ-yı emel-baḫşâ olduġda *Nevâdirü'l-emsâl* tesmiyesiyle ḥizânetü’l-kitâb-ı şâhânelerine;

[Beyt]

Egerçi tuḫfe-i men lâ’ik-i cenâb-ı tu nîst

Velî şodest Süleymân zi-mûr tuḫfe-pezîr<sup>1</sup>

ṭarîḳ-ı i’tizâr-refîḳından ‘arza ictirâ olunmuş. Ve bir mecelle-i ḥikem-âsâr olduġı cihetden nigâh-ı i’tibâra sezâvâr buyurılmaḳ ḥuşûşî dergâh-ı meḳarim-destgâh-ı şehryârîlerinden müsted’â bulunmuşdur (vr. 2b-3b).”

<sup>1</sup> “Benim hediyem senin makamına layık deġildir. Ancak Hz. Süleyman karıncanın armaġanını kabul etmiştir.”

Bu anlatımlara göre dönemin hükümdarı Sultan Abdülmecid b. Sultan Mahmud hüner ve marifete önem vermektedir. Bu yüzden şair ve yazarlar gayrete gelmekte, yeteneği olanlar birer eser yazmakta, ön sözünü hükümdarın ismiyle süsleyip, ona sunup emellerini elde etmektedir. Hâfız İbrahim Edhem de bir eser meydana getirmeyi istediğinde antik Yunan'dan Ezop adlı bilgenin çeşitli dillere çevrilen hikâyelerini görür. Hikmetler ve faydalı bilgiler içeren, edîblerin muteber bulunduğu bu kitabın Türkçeye çevrilmemiş olmasından dolayı tercümesinden ibaret bir eser yazmayı arzular. [Ezop'un kitabının yazıldığı] dile hâkim bazı bilgili kişilerden yardım alarak Türkçeye tercüme etmeye başlar.

Bu tercüme, memurluk hizmetinden değil, kaleminin fazladan bir ürünüdür. Bu yüzden asıl görevini aksatmadan, tatile denk gelen gün ve gecelerde tercümesini tamamlamaya çalışmıştır. Köhnemiş münşiyâne tarz artık kullanılmadığı için eserin dil ve üslubunda farklı bir yol tutturarak çağın ifadeye dayalı anlatımını tercih etmiştir. *Nevâdirü'l-emsâl* ismini verdiği bu eseri padişahın kitap hazinesine sunmaya cesaret etmiştir. Hikmetler içeren bu esere hükümdar hazretlerinin muteber nazarıyla bakmasını dilemiştir.

### 1.5. Bulunduğu Yazma

*Nevâdirü'l-emsâl*'in ünik nüshası Leipzig Üniversite Kütüphanesi Cod. Turc. 047 numarada kayıtlıdır. Bu yazma nüshanın tavsifi şu şekildedir: 203x125 mm. dış, 144x72 mm. iç ebattadır. Avrupa tarzı siyah deri ciltlidir. Cildin iç tarafı ebru desenlidir. Yazmanın ilk beş sayfası boştur. 1a sayfasında sunuş yazısı ve altında Meccüddin adlı bir şahsın mührü vardır. *Nevâdirü'l-emsâl* 1b varağında başlamaktadır. Su yolu filigranlı, aharlı, fildişi renkli kâğıdı vardır. Madde başları kırmızı, diğer yerler siyah mürekkeple yazılmıştır. Özenli, okunaklı bir rik'a yazısı vardır. 17 satırdan ibarettir. Ser-levhasız ve cetvelsizdir. Takibe kaydı mevcuttur. *Nevâdirü'l-emsâl* 104a varağında sona ermektedir. Akabinde gelen altı sayfa boştur. Metnin sonundaki ferağ kaydına göre 1259 Zilka'de'sinin (Kasım/Aralık 1843) başlarında istinsah edilmiştir. Yazma nüsha fiziksel açıdan oldukça iyi durumdadır.

Baş: Һamd u ʔenā zāt-ı ecell ü a'lā farīza-i 'ubūdiyyet-i her pīr ü bernādur...

Son: ...merķūmeden teberrī vü mücānebet eylemek lāzımedendür.

### 1.6. Muhtevası

*Nevâdirü'l-emsâl* tevhid, na't, dönemin hükümdarına medhiye, sebep-i telif ve dua bölümlerinden meydana gelmiş bir dibace ile başlamaktadır. Dibaceden sonra hikâyelerin tercümesine geçilmiştir. Eserde doksan bir (91) hikâye vardır. Her öyküde içeriği yansıtan bir başlık açılıp tercüme verilmiştir. Başlıkların çoğunluğu "tilki ile kurt hikâyesi", "yalancı çoban hikâyesi" gibi kahramanları yansıtan ibarelerden meydana gelmiştir. Ancak bazı hikâyelerde "Der-fâide-i sıdk u istikâmet ve mazarrat der-hilâf-ı ân güzîde-haslet, odun yarıcı hikâyesi" veya "Der-ba'zı ahvâl-i zulm-kârân, kurd ile kuzı hikâyesi" örneklerinde görüldüğü gibi önce konu sonra da kahramanlar bilgisinden oluşmuş bir başlık tercih edilmiştir.

Hâfız İbrahim Edhem Efendi bu şekilde hikâyelerin tercümesini vermiş ve herhangi bir hatime olmaksızın eserini sona erdirmiştir.

*Nevâdirü'l-emsâl'* de yer alan hikâyeler şunlardır:

Sıra	Hikâye	vr. no
1	Der-fazilet-i hüner ü ma'rifet ve sarf-ı ân gevher-i girân-kıymet der-mahalleş [bal] arıları hikâyesi	4b
2	Tavşan ile kaplubağa hikâyesi	6a
3	Der-ba'zı tarikhâ-yı nef'-kerden ve ziyân-râ def' bülbül ile karabatak hikâyesi	7b
4	Bağcı ile oğulları hikâyesi	9a
5	Sayyâd-ı mâhî ile küçük balık hikâyesi	10a
6	Toygar kuşu hikâyesi	11a
7	Toğan ile bülbül hikâyesi	12b
8	Hikâyet-i gül bâ-şükûfehâ-yı sâire	13b
9	Geyik ile kurd ve koyun hikâyesi	15b
10	Sinek ile karınca hikâyesi	16b
11	Horos ile inci hikâyesi	18a
12	Kedi ile maymun hikâyesi	18b
13	İki refik hikâyesi	19b
14	Sayyâd ile kelbi hikâyesi	20b
15	Define râst gelip de ahzına tenezzül etmeyen adam hikâyesi	21a
16	Geyik hikâyesi	22a
17	Na'l-bend ve kedisi hikâyesi	23a
18	Arslan ile yaban canavarı ve akbabalar hikâyesi	23b
19	Der-fâide-i sıdk u istikâmet ve mazarrat der-hilâf-ı ân güzîde-haslet odun yarıcı hikâyesi	24a
20	Yalancı çoban hikâyesi	25b
21	Der-ba'zı esbâb-ı fevz ü zafer ve ihtirâz ez-mekâ'id-i düşmen-i kîne-eser boğalar ile arslan hikâyesi	27a
22	Tağ kedisi ile Dilkü hikâyesi	27b
23	Horos ile Dilkü hikâyesi	29a
24	Kurdlar ile koyunlar hikâyesi	31a
25	Künyesi Ebû Ca'rân ve zikr-i nâm-ı Türkî'si ashâb-ı edeb nezdinde rehin-i istihcân olan kara böcek hikâyesi	32a
26	Sibâ'dan bebr denilen hayvan ile kurd hikâyesi	33a

27	Dilkü ile kedi hikâyesi	34a
28	İki nefer kimesne ayu denilen canavarı henüz şikâr kılmadan tâlibiyle postunu bâzâr eyledikleri hikâyedir	35a
29	Arslan ile himâr hikâyesi	36b
30	Sayyâd-ı mâhî ile balıklar hikâyesi	37a
31	Arslan ile sinek hikâyesi	38a
32	Şâbb-ı emred ile reh-zen hikâyesi	39a
33	Geyik ile gazâlî ya'ni beççe-i hurde-sâli beyinde vukû' bulan muhavere	40a
34	Kurbağa ile fâre-i sahrâ ve çaylak hikâyesi	40b
35	Kunduz ile avcılar hikâyesi	41b
36	Der-fevâid-i âkîbet-endîşî vü hüsn-i tedbir gemi reisi hikâyesi	42a
37	Kurbağalar hikâyesi	43a
38	Fârelerin kediden rehâ bulmak zımında mübahaselerine dâir hikâyedir	44a
39	Câriyeler hikâyesi	45b
40	Sarhoş ile zevcesi hikâyesi	46a
41	Genç kimesne ile tâlî'i hikâyesi	47b
42	Genç kimesne ile kırlangıç hikâyesi	48a
43	Şîr-i pîr ile Dilkü hikâyesi	49a
44	Sünger yüklü himâr hikâyesi	50a
45	Susuz kalmış karga hikâyesi	50b
46	Hırsız ile kelb hikâyesi	51a
47	Debbâğ ile sarrâf hikâyesi	52a
48	Der-mazarrat-ı adem-i kanâ'at hikâyet-i manzûme der-hakk-ı kâzî ki be-zâyîden-i zer-beyzâ âğâz-kerde bûd (Manzûm hikâyedir.)	52b
49	Tâvus kuşu hikâyesi	54a
50	Kedi ile har hikâyesi	55b
51	Şehr fâresi ile kır fâresi hikâyesi	56b
52	Öküz ile kurbağa hikâyesi	58b
53	Der-ictinâb-ı irtikâb hikâyet-i manzûme der-hakk-ı ala karga ki h'îş-râ bâ-perhâ-yı tâvus melbûs-kerde bûd (Manzum hikâyedir.)	59a
54	Har, arslan postu bulup iktisâ eylediği hikâyedir	60b
55	Der-fâide-i gûş-kerden-i nasîhat ve ziyân-ı ân kırlangıç ile tuyûr-ı sağîre-i sâire hikâyesi	61b
56	Kartal ile kuzgun hikâyesi	63b
57	Zıyâ'at-ı dñnbâl ile hacâlet-hurde-i huzûr eşbâh u emsâli olan Dilkü hikâyesi	65a
58	Der-kezm-i gayz ve afv-i cürm-i mücrim fil ile har hikâyesi	66a



59	Yunus balığı ile palamud balığı hikâyesi	67a
60	Dilkü ile leylek hikâyesi	68a
61	Kurd ile katır hikâyesi	69b
62	Eskici tabîb hikâyesi	71b
63	Der-vehâmet-i âkıbet-i dil-âzârân u isâ'et-gerân ve nâ-be-câyî-i nîkî be-cây-ı bedân esb ile har hikâyesi	72b
64	Dilkü ile kurd hikâyesi	73b
65	Dilkü ile horos hikâyesi	74b
66	Turnalar ile leylek hikâyesi	76a
67	Sayyâd-ı murğ ile yılan hikâyesi	77a
68	Tavşan ile keklük hikâyesi	77b
69	Yılan ile mibred ya'ni eğe hikâyesi	78a
70	Geyik ile sayyâdlar hikâyesi	79a
71	Çiftçi ile kara yılan hikâyesi	79b
72	Kurd ile leylek hikâyesi	81a
73	Der-ba'zı ahvâl-i zulm-kârân kurd ile kuzı hikâyesi	82a
74	Dilkü ile horos hikâyesi	83a
75	Dilkü ile kartal hikâyesi	84b
76	Atmaca ile Gögercin hikâyesi	85b
77	Sayyâd ile kartal hikâyesi	86b
78	Der-terbiyet-i evlâd ve gayr-ı îşân vâlîde ile veled hikâyesi	87a
79	Sayyâd ile iki aded cerre şâhîn hikâyesi	89b
80	Yaramaz köpek hikâyesi	90b
81	Çoban ile gürg-i beççe hikâyesi	91b
82	Der-ba'zı tenbîhât-ı lâzime-i zevciyyet zevc ile zevce hikâyesi	92b
83	Sâhibinin du'âsıyla şekl-i duhtere tahavvül eden hirre hikâyesi	93b
84	Der-ba'zı alâmât-ı humk köle ile sâhibi hikâyesi	95b
85	Dilkü ile kurd hikâyesi	97b
86	Köstebek ile yavrisı hikâyesi	98b
87	Çoban ile keçi hikâyesi	99a
88	Der-hikâyât-ı fevâid-nikât bezrger ile zevcesi hikâyesi	99b
89	Kuzgun ile dilkü hikâyesi	101b
90	Nehr ile menba'ı miyânında cereyân iden muhâvere	102b
91	Tavşanlar ile kurbağalar hikâyesi	103a

*Nevâdirü'l-emsâl'*deki hikâyelerin yetmiş beşi (75) başrolünde hayvanların olduğu fabl niteliğinde metinlerdir. Geriye kalan on altı (16) hikâyeye ise kahramanları insanlar olan öğüt verici anlatımlardır.

Hikâyelerin seksen dokuzu (89) mensur, ikisi (2) manzum biçimde tercüme edilmiştir. Mensur hikâyeler “Rivâyet olunur ki”, “Menkûldür ki”, Şîrîn-mezâkân-ı şehd-i hikâyetden rivâyet olunur ki”, “Yeke-tâzân-ı meydân-ı hikâyetden mervîdür ki” gibi kalıp giriş ifadeleriyle başlamaktadır. Hikâyelerin asıl bölümünde şahıslar bildirilip konuya giriş yapılmaktadır. Olay örgüsü ortaya konup bir sonuca bağlanmaktadır. Sonuçtan sonra ise “el-kıssa”, “hisse-i kıssa”, “hulâsa-i makâl”, “kissadan hisse” gibi başlıklar ile ilgili hikâyeden çıkartılması gereken ders bildirilmektedir. Hikâyelerin son kısmı ise manzumeden meydana gelmiştir. Yazar, hikâyelerin sonuna olayın özetini ve verilmek istenen mesajı içeren bir manzume yerleştirmiştir. Başlık olarak seçilen “li-nâzîmihî” ibaresi bu manzumeleri Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin eser için meydana getirdiğine işaret etmektedir. Söz konusu manzumelerde Türk, Fars ve Arap dilleri tercih edilmiştir. Bu üç dilin kullanıldığı az sayıda müemmma tarzı şiir de görülmektedir.

Manzum biçimde tercüme edilmiş hikâyelerde mensur öykülerdekine benzer bir kompozisyon vardır. Şahıslar ve konunun ortaya konmasından oluşan giriş bölümünü olayın gelişip sonuca bağlandığı iki bölüm takip etmektedir. Hikâyeden çıkartılması gereken öğüt manzum tercümede de vardır. Manzum hikâyelerde “kissadan hisse” ibaresinin yardımıyla bu bölüm oluşturulmuştur. Manzum öykülerde mensur hikâyelerden farklı olarak kalıp giriş ibaresi ve sonda konu ile öğüdü özetleyen manzume bulunmamaktadır.

### 1.7. Dil ve Uslûbu

Hâfız İbrahim Edhem Efendi dibacede *Nevâdirü'l-emsâl'*i yazarken kullanacağı dil hakkında “... edâ-yı kelâmda uşûl-i köhne-i münşiyâne nâ-müsta'mel ü metrûk idüğinden ol vâdî kümeyt-i kil-k-i hoş-çırâma ğayr-ı meslûk tutularak ancak revîş-i 'aşr-ı ifâde-ğaşr-ı iltizâm bâbında itinâ olunup bu vech üzere intihâsı müyesser-kerde-i cenâb-ı Hudâ-yı emel-bağışâ olduğda (3a-b)...” demektedir. Ancak eserde kullanılan dile bakıldığında İbrahim Edhem Efendi'nin “Köhnemiş münşiyane üslup yerine çağımızın anlatıma dayalı dilini kullanacağım.” anlamına gelen bu ifadesine uymadığı görülmektedir.

*Nevâdirü'l-emsâl* dibacesinin dil ve üslûbu klasik dönem Osmanlı nesir dilinden farksızdır. Burada yer alan “Ve zerrîn-ı tıbağ-ı gül-rîz-i şalât ve sünbül-deste-i 'ıtr-ğiz-i tağıyyât-ı bî-ğâyât Resûl-i zî-şân-ı hâtemiyyet-muhtas, müşerref-i talğif-i nahnu nağuşşu 'aleyke ağsene'l-ğaşas, server-i kişver-i levlâk, dâver-i bülend-efser-i Ve mâ-erselnâk, şefî-i nev'-i benî Âdem şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem ħazretlerinüñ Ravzatu's-şafâlarına şubh u mesâ ihdâ kılınmak ağrâdur ki âyât-ı beyyinât-ı Furğân-ı Celîl cenâb-ı nübüvvet-me'âblarına şeref-ârâ-yı tenzîl-i ħazret-i Cebra'tîl olduğça ümmetine teblîğ birle tebyîn-i ağkâm-ı Hudâ ve 'ale'l-ğuşuş ud'u ilâ sebîli Rabbike bî'l-ğikmeti ve'l-mev'izeti'l-ğasene, kerîme-i müstağsenesinüñ nâğık olduğ ħağkı mübeyyin ü muvazğiz ve şübheyi müzîl ü müzîğ delîli ħavî mağâle-i muğkemedem 'ibâret ħikmet ve ħiğâbât-ı muğni'a ve 'iber-i nâfi'ayı muğtevi ħüsn-i mev'izet ile ümmetini sebîl-i Hudâ-yı 'Allâm, ya'nî dîn-i mübîn-i İslâm'a da'vet emr-i Rabb-i 'izzet'ini edâ

vü ifâ buyurup haqqâ ki naḥlistân-ı cehâlet-i nâsı bā-icrâ-yı zülâl-i şerî'at-ı ğarrâ irvâ vü ihyâ buyurmuşlardur (vr. 2a)." cümlesi münşiyâne üslubun tipik bir örneği olarak gösterilebilir.

Dönemin hükümdarını takdim için kullandığı "Ba'de-zâ pâdişâh-ı kâbil-perver, şehensâh-ı 'irfân-penâh-ı mekârim-güster, sezâvâr-ı tâc u taḥt, şehryâr-ı bülend-ıktidâr-ı 'âlî-baḥt, serîr-ârâ-yı mekârim ü 'avârif, ğibṭa-fermâ-yı selâṭîn-i zevi'l-'avâṭif, vâzı'-ı uşûl-i 'adliyye-i tanzîmât, kâmi'-i mebnî-i mezâlim ü ta'addiyât, ḥâmî-i şer'-i aṭher, mâḥî-i şerer-i şûr u şer, râfi'-i livâ-yı zafer-iltivâ, el-mü'eyyed min 'indi'l-Meliki'l-a'lâ, elâ ve hüve's-sultân ibni's-sultân ibni's-sultân... (vr. 2a)" ibaresi Osmanlı klasik inşa kaideleriyle meydana getirilmiştir.

Münşiyâne üslup *Nevâdirü'l-emsâl'*in sadece dibacesine mahsus değildir. Hikâyelerin genelinde de aynı süslü nesir dili tercih edilmiştir. Osmanlı klasik nesir diliyle yazılmış metinlerde bir olay anlatılacağı zaman "...den menkûldür ki, ...den mervîdür ki, hikâyet olunur ki" gibi klişe bir ibare kullanılır. *Nevâdirü'l-emsâl'*deki hikâyeler de "menkuldür ki, rivâyet ederler ki, mervîdür ki, mudhikât-ı hikâyâtıdır ki" vb. kalıp ifadelerle başlamaktadır. Hatta müellif "Leb-teşnegân-ı menhelü'l-'azb-ı hikâyet şu yoldan lûle-güşâ-yı mesîl-i selsebîl-i rivâyet olurlar ki...", "Rivâyet-kerde-i mübeyyizân-ı tesvîdât-ı hikâyettür ki...", "Rivâyet-kerde-i üli'l-ebâr-ı ruvât-ı ahbârdur ki..." örneklerinde görüleceği üzere bazı giriş ifadelerini bile münşiyâne tarzda meydana getirmiştir.

Hâfız İbrahim Edhem Efendi olayların anlatımında süslü nesir üslubunu devam ettirmiştir. Dil varlığı olarak Arapça ve Farsça kelimeleri ağırlıklı olarak tercih etmiştir. Arapça ve Farsça terkiplere sıkça başvurmuştur. Bu terkiplerin bazıları "sevdâ-yı izâle-i sevâd-rengî-i merkûm", "emr-i husûl-i mahsûl-i nâ-me'mûl", "ezhâr-ı ḥoş-bûy u şükûfehâ-yı ṭarâvet-nümâ-yı güşâde-rûy", örneklerinde olduğu gibi dörtlü, beşli veya altılıdır.

Yazar bazı cümlelerde "... mülâhasasına mebnî *el-kâsibü habîbu'llâh* mer'â-yı pinhâ-yı bereket-intimâsıyla (vr. 25b-26a).", "... ümmü'l-habâ'isü *dalâletün bâ'isini* ne derecelerde tabî'at idinmişsün (vr. 47b)" örneklerinde görüleceği üzere Arapça ifadeler ve özlü sözler yerleştirmiştir. Bazı yerlerde de "... kâm-ı merâmları çâşnî-çeşinden kesb-i hâtır-ı ednâ ider itmez;

*Ve eyyu na'îmin lâ yukeddiruhu'd-dehru*<sup>2</sup>

muktezâsınca nâġâh... (vr. 57b)" veya "def'a çâre bulamayıp;

*Dehen-i seg be-lokma dûhte bih*<sup>3</sup>

hemyânından bir pâre nân i'tâsı... (vr. 51b)" örneklerindeki gibi metne Arapça ve Farsça berceste mısralar yerleştirmiştir.

Klasik dönem Osmanlı nesrinin temel unsurlarından biri secidir. *Nevâdirü'l-emsâl'*in dibacesinin genelinde seci görülmektedir. Hikâyeler kısmında ise olay akışı ve diyalog bildiren cümlelerde seci görülmemektedir. Ancak diğer kısımlarda müellifin seci kurmak için çaba sarf ettiği gözlenmektedir. "berây-ı *tedbîr* bu günlük *te'hîr*" "bu sevdâ-yı *muhâl* giderek kendiye aksâ-yı *âmâl*", "berây-ı irâha-i *vücûd* bir çizmecî dükkânına *ku'ûd* ... dîde-i dikkati *efzûd*", "zarîf *harîf* ... bir *iddi'â-yı bâtil* ve *sevdâ-yı gayr-ı hâsil*" gibi seci örneklerine neredeyse tüm sayfalarda rastlanmaktadır.

<sup>2</sup> "Hayatın kedere çevirmediği hangi saadet vardır!"

<sup>3</sup> "Köpeğin ağzını lokma ile kapatmak iyidir."

*Nevâdirü'l-emsâl'*in metnini klasik nesir örneği kılan hususlardan biri de bağlaç, yardımcı fiil ve zarf-fiiller yardımıyla uzatılmış cümleler ihtiva etmesidir. Söz konusu eserde “Ördek ve kaz ve tavuk ve horos-ı bülend-âvâz misillü teshîrlerine muktedir olduğu hayvanatdan ba'zısını râst getirmek ümîdiyle çiftlik cânibinden sür'at idüp etrâf u eknâfi taharrîde iken lağziş-i pâ-yı idbâr ile bir kuyuya düşerek ıztırâba dûçâr ve hod-be-hod sa'y-ı urûc ile reh-yâb-ı hurûc olamayacağı rû-nümûd idüğinden başka su boğazına çıkup bu vechle boğulacağı âşikâr olarak hâricden imdâd zuhûrına dîde-güşâ-yı intizâr bulunduğu hâlde bir kurd kenâr-ı bi're vürûd itmekle dilkü ol dem şâd u hurrem olup 'Birâder kudûmunuz bir vakt-ı lüzumda vukû' buldı ki hâlüm dîger-gûn ve delv-i hayâtın çâh-ı tenden çekilüp çıkması hemân rû-nümûn idi.' mukaddime-i muhtasarasıyla bir ân akdem ihrâcî emr-i ehemmine sarf-ı mesâ'î vü himem eylemesini recâ itdükde kurd 'Şu bî-çârenin der-'akab ihrâcına mübâşeretle keşîde-i semt-i selâmet kılayım.' yollu aslâ bir harekete mübâderet itmeyüp ancak 'Güzel ammâ evvelâ buralara gelmeğe münâsebet ve bu kuyuya düşmeğe vech ü 'illet ne olduğu keyfiyetlerini bi-etrâfihâ bana nakl ü hikâyet eyle ki anlayup def'-i merâkdan sonra miyân-ı himmete şedd-i nitâk ideyim.' su'âl-i nâ-be-câsiyla keyfiyet-i mezbûreden istinbâ eyledükde dilkü 'Ale'r-re's ve'l-ayn her ne ki istihbâr ider isen tafsilen ifâde vü ihbâr ideyim. Lâkin görüyorsun ki su tâ hizâ-yı gelûya gelüp gark olmağa bir parmak kaldığı emr-i muhakkakdır. Böyle dar vaktde ahvâl-i güzeşteden nice su'âl olunur. *Li-küllî makâmin makâl.*<sup>4</sup> diyü redd-i su'âl eylemiş (vr. 97b-98a).” benzeri uzun cümlelerin sayısı oldukça fazladır.

*Nevâdirü'l-emsâl'*de dil varlığı ağırlıklı olarak Türkçe kelimeler olan, Arapça ve Farsça terkip içermeyen nispeten kısa cümleler de vardır. “Baltamı çalan odun odun ister odun (vr. 25a).”, “Elzem maslahatım olduğundan şimdi rü'yetle avdet eylerim (vr. 30b)” biçimindeki bu tür cümleler ekseriyetle kahramanların karşılıklı konuşmalarında görülmektedir. Ancak bu türde cümle örneklerinin sayısının az olduğunu, müellifin diyalog cümlelerini bile genellikle münşiyâne tarzda kurduğunu eklemekte yarar vardır.

## 2. Metinden Bir Parça

### Dîbâce<sup>5</sup>

#### Bi'smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm

Hamd u enâ-yı zât-ı ecell ü a'lâ farîza-i 'ubûdiyyet-i her pîr ü bernâdur ki insânı ahsen-i şüret ve ecmel-i şekl ü hey'etde taşvîr ü temâil ve hayvânât-ı sâ'iresi üzere tekrim ü tafdil idüp cezâ-yı şalâh-ı hâl ve encâm-ı ahvâl-i bağy ü dalâlden ahz-ı i'tibâr zımınında ümem-i mütekkaddimünñ hâllerini mübeyyin niçe emâli-i bî-emâli ve kaşâş-ı ğarâ'ib-iştimâl ile Naẓm-ı Kerîm-i mu'cizü'l-edâsını nâtika-ârâ kılmışdur.

Ve zerrîn-tıbağ-ı gül-rîz-i şalât ve sünbül-deste-i 'ıtr-ıhîz-i taḥiyyât-ı bî-ğâyât Resûl-i zî-şân-ı ḥâtemiyyet-muḥtaş, müşerref-i talṭif-i *nahnu nakuşşu 'aleyke ahsene'l-kaşâş*,<sup>6</sup> server-i kişver-i *levlâk*,<sup>7</sup> dâver-i bülend-efser-i *Ve mâ-*

<sup>4</sup> “Her yerin kendisine mahsus söylenecek sözleri vardır.”

<sup>5</sup> Leipzig Üniversite Kütüphanesi, numara Cod. Turc. 047, vr. 1b.

<sup>6</sup> “Biz sana kıssaları en doğru şekilde bildirmiş oluyoruz.”, Yûsuf Sûresi, 12/3.

erselnâk,<sup>8</sup> şefî-i nev'-i benî Âdem şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem hazretlerinüñ Ravzatu's-şafâlarına şubh u mesâ ihdâ kılınmağ ahrâdur ki âyât-ı beyyinât-ı Furqân-ı Celîl cenâb-ı nübüvvet-me'âblarına şeref-ârâ-yı tenzîl-i Hâzret-i Cebrâ'îl olduqça ümmetine tebliğ birle tebyîn-i ahkâm-ı Hudâ ve 'ale'l-huşûş ud'ü [2a] ilâ sebîli Rabbike bi'l-hikmeti ve'l-mev'izeti'l-hasene,<sup>9</sup> kerîme-i müstahsenesinüñ nâtiğ olduğı haqqı mübeyyin ü muvazîh ve şübheyi müzil ü müzîh delîli hâvî maqâle-i muhkmeden 'ibâret hikmet ve hîtabât-ı muknî'a ve 'iber-i nâfi'âyı muhtevî hüsn-i mev'izet ile ümmetini sebîl-i Hudâ-yı 'Allâm, ya'nî dîn-i mübîn-i İslâm'a da'vet emr-i Rabb-i 'İzzet'ini edâ vü ifâ buyurup haqqâ ki naḥlistân-ı cehâlet-i nâsı bâ-icrâ-yı zülâl-i şerî'at-ı garrâ irvâ vü ihyâ buyurmuşlardur.

Ve tarziye-i raziiye aşhâb-ı Faḥru'l-beriiyye'ye revâdur ki huzûr-ı nâşirü'n-nûr-ı şefî-i yevmü'n-nüşûrda hâzîr olduqça zebân-ı mu'ciz-beyânlarından şeref-pâş-ı şudûr olan cevâhir-i zevâhir-i mevâ'iz-i kân-ı hikmet ve dürer-i gürer-i neşâ'ih-i 'ummân-ı hidâyeti zîver-i şahmetü'l-üzn-i iz'ân u işgâ kılmagla nâ'il-i sa'âdet-i dünyâ vü 'ukbâ olmuşlardur.

Ba'de-zâ pâdişâh-ı kâbil-perver, şehensâh-ı 'îrfân-penâh-ı mekârim-güster, sezâvâr-ı tâc u taht, şehryâr-ı bülend-iḥtidâr-ı 'âlî-baht, serîr-ârâ-yı mekârim ü 'avârif, gıbta-fermâ-yı selâṭîn-i zevî'l-'avâtîf, vâzi'-ı uşûl-i 'adliyye-i tanzîmât, kâmi'-i mebânî-i mezâlim ü ta'addiyât, hâmi'-i şer'-i aṭher, mâḥî-i şerer-i şûr u şer, râfi'-i livâ-yı zafer-iltivâ, el-mü'eyyed min 'indi'l-Meliki'l-a'lâ, elâ ve hüve's-sultân ibni's-sultân ibni's-sultân, es-Sultân 'Abdü'l-Mecîd Hân [2b] İbnü's-sultâni'l-gâzî Maḥmûd Hân İbnü's-sultâni'l-gâzî 'Abdü'l-Ḥamîd Hân lâ zâlet şümûse şevketühü dâ'iretün 'alâ mefâriki'l-ekvân Efendimüz Hazretlerinüñ ḥaşışa-i kâdr-dânî-i cihân-bânîleri iḥtizâ-yı ma'âlî-iḥtivâsı üzere kâlâ-yı hüner ü ma'rifete izdiyâd-ı rağbet-i seniyye-i pâdişâhaneleri aşhâb-ı dâniş ü fazîlete tâziyâne-i şevk u gayret olup bu eclden mâlik-i meleke-i kemâl bulunanlar birer eser-i dil-pezir taḥrîrine mübâderet ve dîbâc-ı dîbâcelerin nâm-ı nâmî ve ism-i sâmi-i hümâyûnlarıyla hüsn-i ârâyîşe maḥrûn kılarak 'atebe-i felek-kevebe-i mülûkânelerine 'arz u taḥdîme mücâseret birle nâ'il-i âmâl olmağda olduklarına binâ'en bu mîve-çîn-i nihâl-i kalem, ya'nî bundan aḥdem vâlid-i mâcid-i tâcdârî ḥâkân-ı cennet-mekân revvaḥa'llâhu rûḥahu bi-revâ'ihî reyâḥîni riyâzu'r-riḍvân hazretlerinüñ âḫâr-ı maḥmûde-i memdûḫalarından Mekteb-i füyûzât-mekseb-i Ḥarbiyye'ye me'mûr ve eḫnâ-yı müdâvemetde rû-sâyi-i ḥâk-pây-ı mu'allâ ile mazhar-ı iltifât-ı nâ-maḥşûr-ı ḥâkân-ı mağfûr olup el-ân bâb-ı müşîrî-i 'asâkir-i muntazama-i şâhân terceme oṭasında kitâbet ḥidmetiyle müstaḥdem Hâfız İbrâhîm Edhem bin 'Alî 'afâ 'anhumâ el-'Afüvvi'l-velî daḫı pîleverânuñ dâd u sited me'mûliyle bâzâr-ı revâcdâr-ı cevheriyâna duḫûli miḥlû [3a] taḥrîr-i eḫere ḥ'âhişger ve ol eḫnâda ṭâ'ife-i Yünân-ı kadîmden Esob nâm ḥakîm-i dirâyet-vesîmüñ olup ba'dehu elsine-i müte'addideye naḫl ü terceme kılınan hikmet-i 'ameliyyeden nevâdir-i ḥikâyât-ı leṭâ'if-nikâti câmi' mecelle-i fevâ'id-levâmi' resîde-i nazâr olduğına ve fi'l-ḥakîka mecelle-i merḫûma münderic ü müntic olduğı ferâ'id-i ma'ânî-i fevâ'id-mebânî ile müstetebî-i nef'-i lâ-yuḥşâ ve müstelzem-i i'tibâr-ı kâffe-i üdebâ bir şâhid-i dil-ârâ-yı hikmet-edâ ise de bâlâ-yı

<sup>7</sup> Burada "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, ben âlemleri yaratmazdım (Suyûtî, *el-Le'âli'l-masnûa*, C. 1, s. 272; Aliyyü'l-kârî, *Esrârü'l-merfûa*, s. 295; agy, *Şerhu's-şifâ*, C. 1, s. 6)." şeklindeki hadis olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunan sözden iktibas yapılmıştır.

<sup>8</sup> "Seni ancak ... gönderdik." | Burada Enbiyâ Sûresi 107. âyetten iktibas yapılmıştır.

<sup>9</sup> "Rabb'inin yoluna hikmetle ve iyiliği öğütleyerek çağır.", Nahl Sûresi, 16/125.

ra'nâsi henüz dîbâ-yı zîbâ-yı elfâz-ı Türkiyye ile zînet-efzâ olmamış bulunduğuna mebnî hem ol şâhid-i dil-ârâ bigâne-zebân olanlara âşinâ ve hem [ol] aralıkda taḥrîr-i eḡer emel-i 'âcizîsi daḡı bu yüzden şüret-nümâ olmak ümniyyesiyle ḡulâşa-i ma'nâsi vâkıf-ı zebân ba'zî dânişverândan aḡz u istifâ olınarak müsta'inen bi'llâhi te'âlâ lisân-ı leḡâfet-resânımuza nakli ḡuşûşına ibtidâ ve bu terceme ḡuşûşı ḡidmet-i me'mûremden olmayup, belki şecere-i ḡâmemüñ fazla bir eḡemesi olduğundan aḡl ḡidmete sekte virmeksizin ta'tîle muşâdif olan eyyâm u leyâliden 'ibâret ḡâlî hengâmıda itmâmına ikdâm ve edâ-yı kelâmıda uşûl-i köhne-i münşiyâne nâ-müsta'mel ü metrûk idüğinden ol vâdî kümeyt-i kilik-i ḡoş-ḡırâma ḡayr-ı meslûk ḡutulıarak ancak revîş-i 'aşr-ı ifâde-ḡaşrı iltizâm bâbında [3b] i'tinâ olunup bu vech üzere intihâsi müyesser-kerde-i cenâb-ı ḡudâ-yı emel-baḡşâ olduğda *Nevâdirü'l-emḡâl* tesmiyesiyle ḡizânetü'l-kitâb-ı şâhânelerine;

[Beyt]

Egerçi tuḡfe-i men lâ'ik-i cenâb-ı tû nîst  
Velî şode est Süleymân zi-mûr tuḡfe-peḡîr<sup>10</sup>

ḡarîḡ-ı i'tizâr-refîḡından 'arza ictirâ olınmış. Ve bir mecelle-i ḡikem-âḡâar olduğ cihetden nigâh-ı i'tibâra sezâvâr buyurılmaḡ ḡuşûşı dergâh-ı mekârim-destgâh-ı şehryârilerinden müsted'â bulunmuşdur. Allâhumme ec'al sultânına dâ'imen fî serîri's-salḡana bi-devâmi sûrûri bâlihi ve zid şevkete ḡâlîhi ziyâdetin min mâziyehi ve müstakbelihi min ḡâlîhi âmin âmin bi-câhi'n-Nebiyi'l-emîn ve selâmun 'ale'l-mürselîn ve'l-ḡamdu li'llâhi Rabbi'l-'âlemîn.

[4b]

**Nevâdirü'l-emḡâl**

**Der-fazîlet-i hüner ü ma'rifet ve şarf-ı ân gevher-i girân-ḡıymet der-maḡalles**

**[Bal] arıları ḡikâyesi**

Şîrin-meḡâḡân-ı şehd-i ḡikâyetden rivâyet olunur ki bal arıları fermân-ı Bârî'ye imtiḡâlen bir ulu mîşe ağacınıñ ḡovuḡını kendülerine ḡoḡan ittiḡâzı ile orada bal i'mâline mübâşeret idüp ol lu'âb-ı pür-şifâ ve ol şarâb-ı şîrin-meze-i ḡayât-baḡşâyı ma'lûm olduğ üzere ezḡâr-ı ḡoş-büy ve şüküfehâ-yı ḡarâvet-nümâ-yı ḡüşâde-rüydan aḡz ile tehyi'e vü âmâde ḡılmış oldukları müseddesü's-şekl ü muşanna' zarf-ı bisyâr-ı müşemma' içre vaz' u ilḡâ ve 'âdetleri vech-ile zurûf-ı mezbûreyi leb-â-leb imlâ iderek emr-i i'mâli reside-i ḡâyet ḡılduḡdan şoḡra işbu şan'at-ı 'acibe-i muḡayyiretü'l-'uḡûlden bî-ḡaber ve dâ'imâ nûş yirine niş virmegi iş idinmiş bir ḡürûh-ı sitem-perver olan eşek arıları gelüp ḡonmaḡ ḡayâliyle "Zikr olınan balı [5a] biz i'mâl, ya'nî hengâm-ı şitâda ta'ayyüşden dolayı zarûrete dūḡâr olmamaḡ ve ol acı acı şovuklarda ağzımızuñ ḡatı bozulmamaḡ için ezḡâr-ı rengin ve reyâḡîn-i riyâz u besâtinden cem' itdük. Bu vechle zurûf-ı iḡtiyâḡı mâl-â-mâl eyledük." diyüş baş-ı muḡaddime-i

<sup>10</sup> "Benim hediyem senin makamına layık deḡildir. Ancak Hz. Süleyman karıncanın armaḡanını kabul etmiştir."



nizâ' itdüklerinde bal arıları anlarıñ bu maķûle ġāşibâne hareketlerinden ġarâretlenüp "Sizüñ bal yapmaķ hüner-i mu'teber-i ġarâ'ib-e'lerinden behredâr olmadıġıñuz ma'lûm-ı şıġâr u kibâr iken emere-i şan'at ve 'uşâre-i nây-ı gelü-yı kâbiliyyetimüz olan balı biz yapmaduķ, dimege ne keyfiyyetle ictisâr idersiñüz? Bu mi'llü sevdâ-yı ġâm ve iddi'â-yı bî-encâmıdan ferâġat idüñ. Ve tatlılık ile varuñ işiñüze gidüñ ki sizlere bir kaçre bal virmemüz 'adimü'l-ihtimâldür." diyü irâ'e-i rüy-ı imtinâ' eylediler ise de dest-res-i ġard u difâ' olamaduķlarından beynlerinde nâ'ire-i nizâ' fetile-i şem'-i 'asel gibi iltimâ' bulacaġı zamân yaban arısı nümâyân olmaġla anı ġakem naşb idüp kaç'-ı nizâ' bâbında ġükmine muntazır-ı ittibâ' oldılar.

Ba'dehu mezkûr arı "Oġullar, ben işbu balıñ ġîn-i i'mâlinde ġâzır ve 'ayn-ı yakîn ile nâzır bulunmadıġım ecluden kimüñ da'vâsı şaġih ve kimüñ iddi'âsı kızb-i şarîh olduġı 'indimde muġaķķaķ [5b] degüldür ki aña gör[e] ihķâķ-ı ġaķ ideyim. Böylece ġaķıķat-ı da'vâdan ġaberdâr olmaķsızın ġod-be-ġod faşl ü kaç'a ibtidâr olinsa şâyed ġaķ şâhibini bi'l-izrâr vebâle dūġâr olmaķ kâr-ı sezâvâr ve muvâfıķ-ı rızâ-yı dâñâ-yı nihân u âşikâr degüldür. Ammâ bu şübheyi def' ve bu nizâ'ı miyândan ref' için bir ġarîķ-ı âġarı olup şöyle ki meydân-ı tecribeye el birligiyle iki desti vaz' olunarak birine siz ve öbürine dıġeriñüz girüp yeñiden bal yapmaġa ibtidâ ve bu vechle her ikiñüz ol kâr-ı müdde'âyı reside-i intihâ kılduķdan soñra vücûda gelen maġşûl-i nev-i'mâl münâza'un fih olan bala bi't-tatbîķ ġaķķ-ı şaġihüñ taġķik olunacaġı bî-reyb ü mirâdur." diyü ġarîķ-ı merķümü irâ'e vü inbâ eyledükde bal arıları bu re'yi pesendide görerek bi't-ġav' ve'r-rızâ âmâde-i icrâ oldılar.

Lâkin eşek arıları ellerinden iş gelmediginden desti bâzârlıġına girişemeyüp "Bu ġarîķuñ her ne ķadar ġaķķı zâhire ihrâc idecegi bî-irtiyâb ise de icrâsı vakte muġtâc idüğinden bir müddet daġı nefsimizi ittibâ'dan ictinâb iderüz." diyü ķil ü kâle dehen-güşâ olmalarıyla yaban arısı "Yâbâne söylemeyüñ ki işbu bal sizüñ emegiñüz ile ġuşûle gelmiş olmadıġından başıka gelecegi daġı me'mûl olaydı böyle 'özr-i nâ-maķbûl serdiyle ġarîķ-ı [6a] merķümdan inġirâf u 'udül itmez idiñüz. Artık ġaķ bunlarıñ yedinde idüġi emâbit ü muġaķķaķ olduġundan şafâ-yı bâl ile taşarrufları için min ba'd müdâġhâle vü mümâna'at itmekden dest-keş-i ferâġ ve maġall-i cem'iyetlerinden dūr u irâġ olmañuz iķtizâ ider." diyü balı bal arılarına ġükm ile faşl-ı da'vâ ve kaç'-ı nizâ' u müdde'â eylemişdür.

**El-ķışsa:** Hüner ü ma'rifetden dem urur çok bulunur ise de ehl ü erbâb idükleri iş başında bellü olacaġından tecrube vü imtiġânsız kimsenüñ ehliyyet ü kâbiliyyetine ġükm olunmamalıdır.

Li-nâzımıhi

Kârgâh-ı cihânda ehl-i hüner  
iddi'âya gelince vâfir olur

Baķma her müdde'ı vü lâf-zene  
Merd-i kâr iş başında zâhir olur

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde kitap telifi ilk matbaanın kurulmasından sonra bir müddet daha el yazmaları ile sürmüştür. Batı edebiyatı etkisinin görüldüğü 19. yüzyılda Osmanlı matbaalarında batı edebiyatından tercüme edilmiş kitaplar basılırken bazı Osmanlı müellifleri bu tür eserleri el ile yazıp çoğaltmıştır. Leipzig Üniversite Kütüphanesi Cod. Turc. 047 numarada kayıtlı yazma nüsha buna örnek olarak verilebilir. Bu yazma Hâfız İbrahim Edhem Efendi'nin Aisopos hikâyelerinin Türkçeye tercümesiyle meydana getirilmiş *Nevâdirü'l-emsâl* adlı eserini ihtiva etmektedir. Ali Ağa adlı bir esnafın oğlu olan Hâfız İbrahim Edhem Efendi 18 Zilhicce 1225'te (14 Ocak 1811) İstanbul'da doğdu. Küçük yaşta *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberleyip kâtiplik sanatını öğrendi. Vak'anüvîs Mehmed Es'ad Efendi'nin yanında kâtiplik yaptı. Anadolu kadıları sınıfına dâhil oldu. Asâkir-i şâhâne müşîrlîği tercüme odasında tercümanlık görevinde bulundu. *Nevâdirü'l-emsâl*'de yer alan şiirlerden onun Türk, Fars ve Arap dillerinde şiir yazma kudretine sahip bir şair olduğu anlaşılmaktadır. *Nevâdirü'l-emsâl*'in yazılış tarihi belli değildir. Müellif nüshasından çıkartılmış ikinci kopya olan mevcut nüsha 1259 Zilka'de (Kasım/Aralık 1843) tarihlidir. Bu yüzden *Nevâdirü'l-emsâl* 1259/1843 senesinde veya bundan kısa bir zaman önce yazılmış olmalıdır. Sultan Abdülmecid b. Sultan Mahmud'a sunulan *Nevâdirü'l-emsâl*'de doksan bir hikâyeye vardır. Bunlardan seksen dokuzu mensur, ikisi manzum biçimde tercüme edilmiştir. Hikâyeler; başlık, olay, kıssadan hisse ve manzume bölümlerinden oluşacak şekilde kompoze edilmiştir. Hâfız İbrahim Edhem Efendi dibacede münşiyâne üslûbu değil, çağının ifadeye dayalı yalın anlatımını tercih edeceğini belirtmektedir. Ancak *Nevâdirü'l-emsâl*'in dil ve üslûbu klasik dönem Osmanlı nesir dili özelliklerini yansıtmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Arslan, Mehmet (07.04.2021). "AHSEN/HÂFİZ, Hâfız İbrahim Edhem Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.  
<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahsen-hafiz-hafiz-ibrahim-edhem>
- İsen, Mustafa (06.04.2021). "Bağçe-i Safâ-endûz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/bagce-i-safa-enduz>
- Kavruk, Hasan ve Pala, İskender (1998). "Hikâye (Divan Edebiyatı)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 29, s. 491-493.  
Ankara: TDV Yayınları.
- Kut, Turgut (05.04.2021). "Dârüttibâa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/daruttibaa>
- Mutçalı, Serdar (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Oğraş, Rıza (2001). *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ-endûz'u*. Burdur: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Soydaş, Hakan (2019). "Türkçeye Çevrilen İlk Fabl Antolojisi Choix De Fables Traduite En Turk/Emsâl-i Güzîde",  
*Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Yıl 22, Sayı 88, Şubat, Mart, Nisan, s. 117-149.
- Sucu, Nurgül (2006). "Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. Sayı 19, s. 125-148.
- Tuman, Mehmet Nail (2001). *Tuhfe-i Nâilî Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. (haz.) Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Ünver, İsmail (2004). "Mesnevi (Türk Edebiyatı)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 29, s. 322-324. Ankara: TDV Yayınları.
- Yazıcı, Hüseyin (1998). "Hikâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 17, s. 479-485. Ankara: TDV Yayınları.
- Yılmaz, Ziya (06.04.2021). "ESAD EFENDİ, Sahaflar Şeyhizâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/esad-efendi-sahaflar-seyhizade>



**SÖZ DİZİMSEL SANAL ÇİZGİ YAKLAŞIMIYLA NÂBÎ'NİN GELÜR GİDER REDİFLİ GAZELİ ÜZERİNE BİR OKUMA DENEMESİ**  
**A Reading Attempt On Nâbî's Gazelle With Gelür Gider Redif With The Syntactic Virtual Line Approach**

Özlem DEMİREL DÖNMEZ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü, ozlem.demirel@inonu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-1965-2554

Araştırma Makalesi/Research Article

**Makale Bilgisi**

Geliş/Received: 12.05.2021  
Kabul/Accepted: 23.06.2021

DOI: 10.20322/littera.936803

**Anahtar Kelimeler:**

*Söz Dizimi, anlam, sanal çizgi yaklaşımı, Nâbî, gazel.*

**ÖZ**

Tarafımızdan öne sürülen Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımının çıkış noktasını, cümlelerin öğelerinin kendileriyle aynı olan öğelerle sanal bir çizgi yardımıyla birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan geometrik şekiller oluşturmaktadır. Bu geometrik şekillerin her şiirde farklılaştığının<sup>1</sup> ve şiirin anlamıyla örtüştüğünün fark edilmesi, konuyu çalışılmaya değer kılmıştır. Çalışmada, Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı ile söz dizimi ve anlam arasında çözülmeye muhtaç, ilk bakışta fark edilmeyen, derin ve organik bağın nasıl çözümlenebileceği sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada Nâbî'nin "gelür gider" redifli gazeli Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı ile ele alınarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Gazelin odağında yer alan "gelür gider" yüklemi, zıt yöne doğru gerçekleşen hareketi ifade etmektedir. Öğelerin birleşmesi sonucu "zızzak" şeklinin ortaya çıkmasının dikkate değer bir özellik olduğunu düşünmekteyiz. Şiirin tamamında zızzak şeklini çizen dolaylı tümleçlerin neredeyse tamamı "gelür gider" yüklemine bağlanmaktadır. Düz bir çizgide ilerleyen öznenin, gazelin bütününe hâkim olan sevgiliye ulaşamayan bir âşık profilinin aksine, sevgiliyi kucağına almış "âşık-ı rüsvâ" öznesinde zızzak çizmesi de ilgi çekicidir. Öğelerin sanal bir çizgi yardımıyla birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan geometrik şekillerin şiirin anlamıyla belli bir oranda örtüşmesi, öge dizilişi ile anlam arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

**ABSTRACT**

The starting point of the Syntactic Virtual Line Approach put forward by us is the geometric shapes that emerge as a result of combining the elements of the sentence with the same elements with the help of a virtual line. The realization that these geometric shapes differ in every poem and overlap with the meaning of the poem made the subject worth studying. In the study, the question of how to resolve the deep and organic link between the syntax and meaning, which is not noticed at first glance, needs

**Keywords:**

*Syntax, meaning, syntactic virtual line, Nâbî, gazel.*

<sup>1</sup> Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımının uygulandığı Orhan Veli'nin Güzel Havalarda şiirinde (Demirel Dönmez, 2014: 449-454) ve Nevî'nin üç gazelinde (Demirel Dönmez, 2020: 105-122) farklı geometrik şekillerle karşılaşılmıştır.

to be resolved with Syntactic Virtual Line Approach, has been tried to be answered. In this study, it is tried to be interpreted by using the Syntax Virtual Line Approach of Nâbî's ghazel with "come and go" redif. The predicate "come and go", which is at the focus of the gazel, expresses the movement in the opposite direction. We think that the emergence of the "zigzag" shape as a result of the combination of elements is a remarkable feature. Almost all of the indirect complements that draw the zigzag shape throughout the poem are attributed to the "come and go" predicate. It is also interesting that the subject advancing in a straight line zigzags on the "âşık-ı rüsvâ" subject holding the lover in his arms, unlike the profile of a lover who cannot reach the lover who dominates the whole ghetto.

**Atıf/Citation:** DEMİREL DÖNMEZ, Ö. (2021), "Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımıyla Nâbî'nin Gelür Gider Redifli Gazeli Üzerine Bir Okuma Denemesi", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 640-658.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Özlem DEMİREL DÖNMEZ, ozlem.demirel@inonu.edu.tr

## GİRİŞ

Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı<sup>2</sup>; metni, ögelerin kesişmesi sonucu ortaya çıkan geometrik şekillerden faydalanarak yorumlamaya dayanır. Yaklaşımında cümlelerin ögeleri açısından basit cümleler esas alınmakta ancak her basit cümlelerin şiir içerisindeki bağlantıları bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Yargı bildiren her yapı, kendi başına psikolojik bir derinliğe sahip olmakla birlikte bağlamın tamamının bir tam cümle olduğu gerçeği de yadsınamaz. Özellikle şiirde bir cümlelerin anlamı, çoğu zaman bir önceki veya sonraki cümleyle birlikte netlik kazanmaktadır. Bunun yanında bağlam içerisinde açık ve belki daha zengin anlamlar kazanan her cümlelerin tek başına farklı bir anlam derinliğine ve anlatanın söylemediklerinin ipuçlarına sahip olduğu da düşünülebilir. Bu bakımdan cümlede yer alan her bir sözcük ve bu sözcüklerin dizim içerisindeki yeri son derece önemlidir.

Saussure, bir dizimdeki öge değerini daha önce, daha sonra ya da hem daha önce hem daha sonra gelen ögelerle olan karşılığından alır diyerek ögelerin dizim içerisindeki yerine dikkat çeker (1985: 133-134).

Porzing ise cümlede kelimelerin dizilişinin hiçbir dilde keyfi ve tesadüfi olmadığını her konuşma eyleminde, kimse bunun nasıl olduğunu söylemese de bir kararın gerçekleştiğini belirterek dizimin belli kurallarının olduğunu hatırlatır (1995: 105).

Her dilde farklılaşabilen ve dilin yapısı içerisinde kendiliğinden gerçekleşen bu dizim kuralları anlamdan bağımsız düşünülemez. Dizimde yer alan her ögenin, bütün içerisinde bir anlamı ve değeri vardır. Biçimle anlamın uyuşması zorunlu olup dile giren en ufak bir birim dahi iletişime katkıda bulunmakta ve anlamı değiştirebilmektedir (Üstünova 2014: 46).

<sup>2</sup> Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı, tarafımızdan öne sürülmüş olup ögelerin dizilişinden yola çıkarak söz dizimi ile anlam arasındaki ilişkiyi irdeler.

Dizim anlam ilişkisinin, geçmişten günümüze bir metin analiz yöntemi olarak kullanıldığı bilinmektedir. 11. yüzyılda Cürçânî'nin Kur'an'ın dilini çözümlemeye (Boyalık, 2014), 16. yüzyılda Şem'i Şem'ullah'ın Mesnevi şerhinde (Koçoğlu 2012) cümle yapısını dikkate aldıkları görülmektedir.

20. yüzyılda ise Andrews, Divan şiiri çözümlemelerine söz dizimi odaklı bir bakış açısı getirir. Divan şiiri şerh metotları içerisinde söz dizimine pek rastlanmadığını belirten yazar, bu konudaki girişiminin başlangıç düzeyinde olacağını belirtir (2006: 33).

Andrews'ın söz dizimi yaklaşımının farklı metin ve şiirlere de uygulanabilirliği olmakla birlikte yazar, konuşma dilinin bütün serbestliklerine imkân tanıyan ve yüksek müphemiyet derecesine sahip olan Divan şiirinin özel söz diziminin, söylemin tespit edilmesini sağlayan önemli bir işaret olduğunu belirterek inceleme alanı olarak özellikle neden Divan şiirini seçtiğini de dile getirmiş olur (2006: 40).

Bu durum Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı için de geçerlidir. Farklı şiir ve metinlere uygulanabilecek olan yaklaşımın belirli bir vezin, kural, söyleyiş esnekliği ve ahenk bütünlüğü içeren Divan şiirindeki uygulamalarının daha başarılı olacağını düşünmekteyiz. Özellikle Nâbî'nin "gelür gider" redifli gazelinin tercih edilmesi ise bu gazel üzerine yapılmış olan birden fazla yorumun bulunmasına dayanır. Böylelikle kendi yaklaşımımızın bu yorumlara nasıl bir katkı sağlayacağını, farklı bir bakış açısı getirip getirmeyeceğini görme imkânımız olacaktır.

Divan şiirinin yükselişini ve gelişimini devam ettirdiği 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Nâbî, yetiştiği edebi çevreden ziyade yüzünü çağdaşı olan İranlı şairlere çevirerek şiire yenilik getirmeyi umut eder (Mengi 1987: 26).

Şiirde anlama son derece önem veren Nâbî, şiirin dış yapısını "aziz", iç yapısını yani manasını "en aziz" şeklinde tanımlayarak manayı, şeklin önüne geçirir (Aydemir 2009:87).

Nâbî'ye göre şiirde asıl konu manadır. Manadan yoksun bir nazım parçası basit bir söz olmaktan öteye gidemez. Sözü şiir hâline getiren şey, onun içinde vücuda getirilen iç içe geçmiş mana unsurudur. Güçlü manalardan yoksun bir nazma hiç kimse itibar etmez (Doğan 2009: 36).

Şiirde manaya son derece önem veren, dilde sadelikten yana olan Nâbî'ye göre öyle çözülmesi zor, düğümlü, manası az, her satırı lügate bakmaya sebep olan şeylere şiir ve inşa denmesi uygun değildir (Ceyhan 2010: 21).

Bu çalışmada ele alınan şairin "gelür-gider" redifli gazelinin de dil ve üslup bakımından sade ve anlaşılır olduğu görülmektedir. Altı beyitten oluşan gazelde redifin de etkisiyle olacak hareket, benzerlik ve zıtlıklar bir arada bulunmaktadır. Kadeh-derya, Hz. İsa-şifa-pezir benzerlikleri; gelür-gider, cezr-medd, ağyâr-biz, mâriz-şifâ zıtlıkları; gelür gider, cezr ü medd, açıl-, haber ver-, leşker, gehvâre, şeydâ hareketi ifade eden veya çağrıştıran fiil ve isimlerdir.

Gazelin ana temasını sevgilinin âşiğa karşı takındığı olumsuz tavır oluşturmaktadır. Ağyara gül gibi açılan, İsa gibi şifa dağıtacak derecede cömert olan ve âşiğa muradının ne olduğunu sormayacak kadar umursamaz bir sevgili



profili karşısında gam ve kederden kurtulamayan, ümit etmekten vazgeçmeyen ve gehvâre (beşik) gibi inleyen rüsva bir âşık yer almaktadır.

Gazelin tümüne hâkim olan genel görüntü ve duyurduğu ses, kararsızlık ve hızdır. Bu duyguyu veren en önemli unsur “gelür gider” redifidir. Her beyitte tekrar eden bu kararsızlık ve hız duygusunu, “medd ü cezr, nesîm-i sebük-pâ, yine, bir dahı, leşker, gehvâre, şeydâ” sözcükleri pekiştirmektedir.

### **Çalışmanın Metodolojisi**

Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı'nın esasını cümle oluşturmaktadır. Bu yaklaşımda cümlelerin en basit şekillerine yer verilmekte olup birleşik cümleler, diziliş sırasına göre basit cümlelere bölünerek ele alınır. Her cümleye bir satırda, her cümlenin öğelerine de birer sütunda yer verilerek öğeler tablosu elde edilir. Bu tabloda yer alan öğeler, kendileriyle aynı olan öğelerle sanal bir çizgi yardımıyla birleştirilir ve bu birleşmenin sonucunda çoğunlukla üçgenlerden oluşan geometrik şekiller ortaya çıkar. Bu şekillerden yola çıkılarak farklı anlam katmanlarına ulaşmak amaçlanır.

Nâbî'nin söz konusu gazeli Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımına göre incelenirken öncelikle şiire, ardından da “Ögelerin Kesişmesi” ve “Gazelin Karşılaştırmalı Yorumu” olmak üzere iki ana başlığa yer verilmiştir. “Ögelerin Kesişmesi” başlığı altında gazelde yer alan cümleler belirlenerek öğelerine ayrılmış ve bu öğelerin sanal çizgilerle birleştirilmesi sonucu öğelerin kesişmesi tablosu elde edilmiştir. Tablonun genel yorumuna da bu başlık altında yer verilmiştir. “Gazelin Karşılaştırmalı Yorumu”nu oluşturan ikinci başlık altında ise öncelikle beyitler ve dil içi çevirileri, sonrasında ise gazelin Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı ile birlikte iki farklı yorumu<sup>3</sup> bulunmaktadır. Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımında öğelerin kesişmesi tablosunda yer alan geometrik şekiller yorumlanarak gazelin anlamına farklı bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Burada yer alan üç farklı yorum her beyit için ayrı bir tabloda gösterilerek konunun netlik kazanması amaçlanmıştır.

Çalışmada, kolaylık açısından gerekli yerlerde Andrews'ın yorumu A.W, Ali Yıldırım ve Ayşegül Akdemir'in yorumu A.Y & A.A, Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı ise SDSÇY şeklinde kısaltılmıştır.

### **Gazel**

Bezm-i safâya sâğar-ı sahbâ gelür gider

Gûyâ ki cezr ü medd ile deryâ gelür gider

<sup>3</sup> AW: Walter Andrews'ın “Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı” ve Ali Yıldırım, Ayşegül Akdemir'in “Söz Bir Ateş” eserlerinde yer alan yorumlar esas alınmıştır.

Açıldığı haber verir ağyâra gül gibi

Dâim bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider

Olmaz yine marîz-i mahabbet şifâ-pezîr

Rûy-i zemîne bir dahi îsâ gelür gider

Sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu

Sahrâ-yı kalbe leşker-i sevdâ gelür gider

Âgûş-ı vasla almış o tıflı şeb-i visâl

Gehvâre gibi âşık-ı rüsvâ gelür gider

Bir gün demez o şûh ki âyâ murâdı ne

Çokdan bu kûya Nâbî-i şeydâ gelür gider

### 1. Ögelerin Kesişmesi

1.cümle: Bezm-i safâya sâğar-ı sahbâ gelür gider

DT: Bezm-i safâya

Ö: sâğar-ı sahbâ

Y: gelür gider

(Sâğar-ı sahbâ bezm-i safâya gelür gider)

Ö DT Y

2. cümle: Gûyâ ki cezr ü medd ile deryâ gelür gider

CDU: Gûyâ ki

ZT: cezr ü medd ile

Ö: deryâ

Y: gelür gider

(Deryâ gûvâ ki cezr ü medd ile gelür gider)

Ö CDU ZT Y

3. cümle: Açıldığıın haber verir ağyâra gül gibi

N: Açıldığıın

Y: haber verir

N: ağyâra gül gibi

(Ağyara gül gibi açıldığıın haber verir)

N Y

4. cümle: Dâim bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider

ZT: Dâim

DT: bize

Ö: nesîm-i sebük-pâ

Y: gelür gider

(Nesîm-i sebük-pâ dâim bize gelür gider)

Ö ZT DT Y

5. cümle: Olmaz yine marîz-i mahabbet şifâ-pezîr

Y: Olmaz

ZT: yine

Ö: marîz-i mahabbet

N: şifâ-pezîr

(Marîz-i mahabbet yine şifâ-pezîr olmaz)

Ö ZT N Y

6. cümle: Rûy-i zemîne bir dahı İsâ gelür gider

DT: Rûy-i zemîne

ZT: bir dahı

Ö: İsâ

Y: gelür gider

(İsâ rûy-i zemîne bir dahı gelür gider)

Ö DT ZT Y

7. cümle: Sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu sahrâ-yı kalbe leşker-i sevdâ gelür gider

ZT: Sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu

DT: Sahrâ-yı kalbe

Ö: leşker-i sevdâ

Y: gelür gider

(Leşker-i sevdâ sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu sahrâ-yı kalbe gelür gider)

Ö ZT DT Y

8. cümle: Âgûş-ı vasla almış o tıflı şeb-i visâl

DT: Âgûş-ı vasla

Y: almış

N: o tıflı

ZT: şeb-i visâl

(O tıflı şeb-i visâl âgûş-ı vasla almış)

N ZT DT Y

9. cümle: Gehvâre gibi âşık-ı rüsvâ gelür gider

ZT: Gehvâre gibi

Ö: âşık-ı rüsvâ

Y: gelür gider

(Âşık-ı rüsvâ gehvâre gibi gelür gider)

Ö ZT Y

10. cümle: Bir gün demez o şûh ki âyâ murâdı ne

ZT: Bir gün

Y: demez

Ö: o şûh

CDU: ki

N: âyâ murâdı ne

(O şûh bir gün âyâ murâdı ne demez ki)

Ö ZT N Y

11. cümle: Çokdan bu kûya Nâbî-i şeydâ gelür gider

ZT: Çokdan

DT: bu kûya

Ö: Nâbî-i şeydâ

Y: gelür gider

(Nâbî-i şeydâ çokdan bu kûya gelür gider)

Ö ZT DT Y

**Tablo 1: Ögelerin Kesişmesi**

1. Cümle	DT	Ö	Y		
2. Cümle	CDU	ZT	Ö	Y	
3. Cümle	N	Y	N		
4. Cümle	ZT	DT	Ö	Y	
5. Cümle	Y	ZT	Ö	N	
6. Cümle	DT	ZT	Ö	Y	
7. Cümle	ZT	DT	Ö	Y	
8. Cümle	DT	Y	N	ZT	
9. Cümle	ZT	Ö	Y		
10. Cümle	ZT	Y	Ö	CDU	N
11. Cümle	ZT	DT	Ö	Y	



Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımına göre geometrik şekillerin yoğunlaştığı cümleler şiirin merkezinde yer almaktadır. Bu yönden baktığımızda 2. cümlede 1 üçgen; 3. cümlede 2 üçgen; 4. cümlede 2'si aynı yöne 1'i farklı yöne bakan 3 üçgen; 5. cümlede farklı yönere bakan 2 üçgen; 6. cümlede 1 üçgen, 2 paralel çizgi; 7. cümlede 1 üçgen; 8. cümlede 3'ü aynı yöne 1'i ters yöne bakan 4 üçgen; 9. cümlede zıt yönere bakan 2 üçgen; 10. cümlede 1 üçgen, 11. cümle ise çizgilerin bitiş noktasını oluşturur. Bu durumda üçgenlerin 4. ve 8. cümlelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Şiirin merkezinde yer alan ve diğer cümlelerin etrafında halkalandığı temel duygu ve düşüncenin, bu iki cümlede gizlenmiş olması beklenmektedir. 4. cümleye bakalım: “Dâim bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider”. Cümlede sırasıyla zarf tümleci, dolaylı tümleç, özne ve yüklem yer almaktadır. 4. cümle 3. cümleyle anlam ve şekil bakımından bir bütünlük içerir. “Nesîm-i sebük-pâ”, hem “haber verir” hem de “gelür gider” yüklemelerinin öznesi olup “bize” dolaylı tümleci ile “dâim” zarf tümleci de her iki cümle için ortak öğelerdir. Cümlelerin öğeleri ve özne olarak da “nesîm-i sebük-pâ” dikkate alındığında bu cümleyi şu şekilde anlamlandırabiliriz: Ayağına çabuk rüzgâr daima bize gelip gider ve (sevgilinin) ağıyâra gül gibi açıldığını bize daima haber verir. Cümleye hâkim olan temel duygunun süreklilik ve “kıskançlık” olduğu görülmektedir. Şair, sevgilinin başkalarıyla iletişim kurmasını, herhangi bir yakınlık göstermesini iğneleyici bir üslupla, “açıldığın haber verir ağıyâra”, eleştirmekte ve sevgilinin bu tutumundan rahatsızlık duymakta kısaca onu ağıyârdan kıskanmaktadır.

8. cümleye bakıldığında: “Âgûş-ı vasla almış o tıflı şeb-i visâl (O yeni yetmeyi, kavuşma gecesinde vuslat kucağına almış).” Bu cümlede öznenin kim olduğu belli değildir. Bir sonraki cümleye bakarak bir fikre ulaşılabilsede özne konusundaki karışıklık tam olarak netleşmemektedir. O yeni yetme sevgiliyi kucağına alan ağıyar mıdır yoksa âşık mıdır? 9. cümlede öznenin “rüsva âşık” olduğu söylene de şiirin bütünlüğü ve şairin şikâyetleri göz önünde bulundurulduğunda böyle bir kavuşma muhal gözükmemektedir. Bu durumda sevgiliyi kucağına alan ağıyar, üzüntüsünden bu kıskançlık duygusuyla (boş) beşik gibi gidip gelen ise âşıktır şeklinde bir yorum yapabiliriz. Veya sevgiliyi kucağına alıp beşik gibi gidip gelenin rüsva âşık olduğunu düşünebiliriz, sevgiliye kavuşmuş bir âşık profiline pek alışık olmasak da şiirin düz okuması bizi bu sonuca götürür. Ancak bu defa da bir sonraki beyitte âşığın muradından habersiz bir sevgiliyle karşılaşmamız, bizi zor durumda bırakır. Ayrıca Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımından yola çıkarak 4. cümle ile 8. cümleyi ilişkilendirerek anlamlandırmak istediğimizde de ağıyâra yakınlığı söylenen sevgilinin âşığın kucağında olması, tahayyülü zorlamaktadır. Üçüncü bir yorum olarak, 5. beyitte yer alan tasvirin şairin muhayyilesinin bir ürünü olduğu, yani şairin hayalinden bahsettiği de düşünülebilir.

Ögelerin kesişmesi tablosuna genel olarak bakıldığında dolaylı tümleç ve yüklem (6. ve 7. cümleler hariç) tablonun tamamında zikzak, ZT'nin 5., 6., 9., 10. ve 11. cümlelerde düz çizgi diğerlerinde zikzak, öznenin ise 9. cümle hariç düz bir çizgi şeklinde ilerlediği görülmektedir. Zikzak ve düz çizgileri daha net görmek açısından bir tablo oluşturulabilir:

Tablo 2: Zikzak ve Düz Çizgileri Oluşturan Ögeler

Cümleler	DT	ZT	Ö	Y
	<b>ZİKZAK</b>	<b>ZİKZAK</b>	<b>DÜZ ÇİZGİ</b>	<b>ZİKZAK</b>
1. Cümle	bezm-i safâya	-		gelür gider
2. Cümle	-	cezr ü medd ile	deryâ	gelür gider
3. Cümle	-	-	-	haber verir
4. Cümle	bize	dâim	nesîm-i sebük-pâ	gelür gider
		<b>DÜZ ÇİZGİ</b>		
5. Cümle	-	yine	marîz-i mahabbet	olmaz
				<b>DÜZ ÇİZGİ</b>
6. Cümle	rûy-i zemîne	bir dahı	îsâ	gelür gider
		<b>ZİKZAK</b>		
7. Cümle	sahrâ-yı kalbe	sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu	leşker-i sevdâ	gelür gider
			<b>ZİKZAK</b>	<b>ZİKZAK</b>
8. Cümle	âgûş-ı vasla	şeb-i visâl	-	almış
		<b>DÜZ ÇİZGİ</b>		
9. Cümle	-	gehvâre gibi	âşık-ı rüsvâ	gelür gider
			<b>DÜZ ÇİZGİ</b>	
10. Cümle	-	bir gün	o şûh	demez
11. Cümle	bu kûya (zikzak)	çokdan	Nâbî-i şeydâ	gelür gider

Gazeldeki en net ve kesintisiz zikzak şeklini DT oluşturmaktadır. Bu durum, gazelde yer alan altı dolaylı tümleçten beşinin “gelür gider” yüklemine bağlanmasıyla izah edilebilir. Düz bir çizgide kararlılıkla ilerleyen öznenin sadece 9. cümledeki “âşık-ı rüsvâ” öznesinde zikzak çizmesi anlam da göz önünde bulundurulduğunda ilgi çekicidir.

Tablonun geneline hâkim olan zikzak şekli, bir çizginin iki farklı yöne gelip gitmesi hareketidir. Gazelde yer alan on bir cümlede kullanılan “gelür gider” yüklemi ile tabloya hâkim olan zikzak şekli, anlam ve şekil örtüşmesinin güzel bir örneği olarak düşünülebilir.

Daha önce Nev'î'nin üç gazeli üzerine, Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı ile yapmış olduğumuz incelemede de benzer sonuçların ortaya çıkması Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımının tutarlılığını göstermesi açısından önemlidir: İsterüz redifli gazelde, dik açılı üçgenler, keskin çizgilerin şairin isteğindeki kararlılıkla; bilmez redifli gazelde, ters yönlere doğru uzanan üçgenlerin gazelde bir arada bulunan zıt anlamlarla; döndürdün redifli gazelde ise devinim, dönme, döndürme ve çevirme eylemleriyle iç içe geçmiş, birbirini takip eden, tekrar eden üçgenlerin şekil ve anlam örtüşmesine örnek teşkil ettiği görülmektedir (Demirel Dönmez, 2020: 121).

## 2. Gazelin Karşılaştırmalı Yorumu

1. Bezm-i safâya sâğar-ı sahbâ gelür gider

Gûyâ ki cezr ü medd ile deryâ gelür gider

“Denizin med ve cezr ile gelip gitmesi gibi eğlence meclisine de şarap kadehi gelip gider.”

**SDSÇY:** Birinci beyit iki cümleden oluşmaktadır. İlk cümlede sırasıyla dolaylı tümleş, özne ve yüklem yer alır. Şiirin başlangıcında yer alan bu cümledeki öğelerden uzanan çizgiler DT'de 3. cümlede üçgen, Ö'de 2. cümlede dik bir aç, Y'de ise 2. cümlede üçgen şekillerini oluşturmaktadır. Yüklem ikinci cümlede üçgen oluşturması dikkate alındığında bu beyitte yüklem vurgulandığı ve yüklem aynı zamanda şiirin redifi olması şiire başlarken redife odaklanmamız gerektiğini düşündürmektedir. “Gelür gider”, sürekliliği ve tekrarlayan iki zıt hareketi ifade etmektedir. “Gel-” fiilinin olumsuzu “gelmemek” olsa da karşıtı “git-” fiildir. “Gel-” ne kadar olumluysa, özellikle sevgili söz konusu olduğunda, “git-” de o kadar olumsuzdur. Şair, aslında “gelür gider” birleşik fiilinin anlamını ikinci mısradan vermektedir: “cezr ü medd”. Zevk meclisine dolu gelerek mutluluk veren kadeh, boş döner aynı denizde suların yükselip çekilmesi (meddücezir) gibi. Şairin bu beyitte dikkatleri çektiği “gelür gider” redifini, “cezr ü medd” pekiştirmektedir. Ancak burada cezr (çekilme) sözcüğünün medd (yükselmeden) önce gelişi dikkat çekicidir. “Çekilip yükselmeye” karşılık olarak “gelip gitme” görülür. Bu durumu kadehin, ki bu sevgili de olabilir, gelişiyse şairin gönlü sakinleşirken, kadehin veya sevgilinin gidişiyse yükselip taşmaktadır. Bu yorumdan yola çıkarak sevgilinin eğlence meclisine gelip gittiğini de düşünebiliriz.

**W.A:** Andrews'in söz dizimi temelli şiir çözümleme metodunda öğelerin sıralanışına vurgu yapıldığını ve şiirin bu çerçevede yorumlandığını görmekteyiz. Yazar, ilk beyitte anlamın gayet açık olduğunu söyleyerek “bezm-i safâ” ile “cezr ü medd”in bağlam, “sagar-ı sahba” ile “deryâ”nın odak konumunda yer aldığını belirtir. Andrews, odak konumunda olan öznelerin (sagar-ı sahba ve deryâ) kuşatıcılık bakımından karşılaştırıldığını ifade eder (2006: 42).

**A.Y. & A.A:** Yıldırım ve Akdemir'in gazelin birinci beytinde özellikle “gelir gider” redifine odaklanarak varlık âlemindeki zıtlıklara dikkat çektikleri görülmektedir. Yazarlar, varlık âleminde yer alan zıtlıkların birbirini bütünleyen olgular olduğunu ve dalgaların gidip gelişinin de hem bir eksikliğin hem de bir bütünleşme isteğinin sonucu olduğunu belirtmektedirler (Yıldırım & Akdemir 2017: 223).

Tablo 3: 1. Beyitin Yorumu

SDSÇY	Kadehin gelip gidişi-dalgaların gelip gidişi: Sevgilinin gelip gidişi.
W.A	Kadehin gelip gidişi-dalgaların gelip gidişi: Kuşatıcılık.
A.Y. & A.A	Kadehin gelip gidişi-dalgaların gelip gidişi: Eksiklik ve bütünleşme isteği.

2. Açıldığıın haber verir ağyâra gül gibi

Dâim bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider

“Ayağı çabuk rüzgâr bize daima gelip senin yabancılara gül gibi açıldığını haber verir.”

**SDSÇY:** İkinci beyit 3. ve 4. cümlelerden oluşmaktadır. Ögelerin keşişmesi tablosuna baktığımızda 3. cümlede 2 üçgen; 4. cümlede ise 2'si aynı 1'i ters yöne bakan 3 üçgen şekli görülmektedir. Zıt yönlere bakan üçgenler bu beyitte birbirine zıt anlamlarla karşılaşacağımızın ipucunu vermekte ve bizi sadece şekle bakarak böyle bir beklenti içerisine sürüklemektedir.

3. cümlede kesin olan tek şey sevgilinin gül gibi açıldığıdır. Ancak “Sevgili, ağyâra mı gül gibi açılmıştır, yoksa sevgili gül gibi açıldığını ağyâra haber mi vermiştir?” Belli değildir. 4. cümleyi, “ Dâim bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider”, tek başına ele aldığımızda iki farklı yoruma ulaşabiliriz: 1. Ayağına çabuk rüzgâr daima bize gelir gider, 2. Sevgili daima bize ayağına çabuk rüzgâr gibi gelir gider. İkinci yorumu 3. cümleyle birlikte değerlendirdiğimizde, “Ağyâra gül gibi açılan sevgili bize rüzgâr gibi gelir gider” anlamı ortaya çıkar. 3. ve 4. cümleleri birlikte değerlendirdiğimizde ise beytin bilen yorumuna ulaşırız: “Ayağı çabuk rüzgâr, bize daima gelip sevgilinin yabancılara gül gibi açıldığının haberini verir.”

Bu durumda Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımına göre bu beyitlerde beklediğimiz zıt anlamlar nerededir? Sözcüklere baktığımızda zıt anlama gelen herhangi bir sözcükle karşılaşmıyoruz ancak tablomuzdaki şekillere baktığımızda yüklem (haber verir) oluşturduğu üçgen ile dolaylı tümleç (ağyâra) ve zarf tümlecin (gül gibi) oluşturduğu üçgenlerin zıt yönlere baktığını görmekteyiz. Buradaki zıtlık cümlenin tamamındadır. Sevgilinin davranışı ile şairin beklentilerinin karşıtlığında gizlenmiş bir zıtlık söz konusu olup sevgilinin gül gibi açılması gerektiği kişi “ağyâr” değil şairin kendisidir. 4. cümlede ise “dâim” ve “gelür gider” ögelerinin üzerinde bulunan ve zıt yönlere bakan üçgenler şairin, eylemin sürekliliğinden duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir.

Bu beyitte öznenin “nesîm-i sebük-pâ” değil de gizli bir “o” zamiri yani “sevgili” olduğunu düşündüğümüzde farklı bir yoruma ulaşırız: “Sevgili yabancılara gül gibi açıldığını haber verirken bize ayağına çabuk rüzgâr gibi hızlı hızlı gelir gider”. Bu yorum, her ne kadar Divan edebiyatında oturmuş bir mazmun olan “nesîm-i sebük-pâ” ve onun haber verme niteliğiyle çelişse de uzak bir yorum olarak düşünülebilir.

**W.A:** Andrews, ilk mısranın büyük bir belirsizlik içerdiğini, beş farklı şekilde anlamlandırılabilceğini ve kesin bir Söz Dizimsel yorumu olamayacağını belirtir. Ancak ikinci mısrayla birlikte bu belirsizliğin ortadan kalktığını

belirtir. Birinci mısradaki sevgilinin ağyara mı açıldığı, açıldığının haberinin mi verildiği, haberi kimin verdiği gibi belirsiz ifadeler ikinci mısradaki “nesim-i sebük-pâ” ile açıklık kazanır: Rüzgâr, bize daima senin başkalarına gül gibi açıldığını haber verir (2006: 44).

**A.Y & A.A:** Yıldırım, açılmak fiilinin anlam katmanları üzerinde durarak dertlerini, sırlarını başkalarına anlatarak âşıktan uzaklaşmak anlamına dikkat çeker. “Nesim rüzgârı sevgiliden haber getiren haberci mahiyetinde olup aynı zamanda esinti yönüyle de yaratıcılığın göstergesidir. Sevgiliye benzetilen gülün açılmasının sebebi de nesimdir” (Yıldırım & Akdemir 2017: 224).

**Tablo 4: 2. Beyitin Yorumu**

<b>SDSÇY</b>	Sevgili gül gibi ağyara açılır: Âşığa rüzgâr gibi gelip gider.
<b>W.A</b>	Sevgili gül gibi ağyara açılır: Rüzgâr âşığa haber verir.
<b>A.Y. &amp; A.A</b>	Sevgili âşıktan uzaklaşır: Rüzgâr âşığa haber verir.

### 3.Olmaz yine marîz-i mahabbet şifâ-pezîr

Rûy-i zemîne bir dahî İsâ gelür gider

“Yeryüzüne bir daha İsa gelip gitse bile yine de aşk hastası şifa bulamaz.”

**SDSÇY:** Gazelin 5. cümlesinde cümlenin başında ve sonunda olmak üzere zıt yönlerde bakan iki üçgen yer almaktadır. Cümlenin başında yer alan ve olumsuz bir anlama sahip olan “olmaz” yüklemi ile cümlenin sonunda yer alan ve olumlu bir anlama sahip olan “şifâ-pezîr” (şifa bulucu) konum ve anlam bakımından zıtlık oluşturmaktadır. 6. cümlede ise tek bir üçgenle karşılaşırız o da cümlenin başında yer alan dolaylı tümleş üzerinde bulunmaktadır: Rûy-ı zemîne. Zarf tümleci ve özne ise paralel çizgiler oluşturmaktadır: Yine -bir dahî, mariz-i mahabbet-İsâ. “Yine” ve “bir dahî”nin anlam olarak yakın olduğu, mariz-i mahabbet (aşk hastalığı) ile İsâ'nın da birbiriyle hastalık ve şifacı şeklinde karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Yani şekildeki paralellik anlamda da vardır. Her cümleyi tek tek ele aldığımızda 5. cümle: Aşk hastası yine şifa bulucu olmaz; 6. cümle: Yeryüzüne bir daha İsâ gelir gider. İki cümleyi “bile” bağlacıyla bağladığımızda genel bir yoruma ulaşıyoruz: Yeryüzüne İsâ Peygamber tekrar gelse bile aşk hastası yine de şifa bulamaz. Bu cümleyi çünkü aşk derdinin şifası İsâ'da değil sevgilidir şeklinde bir yorumla tamamlayabiliriz.

Bununla birlikte 6. cümlede “mariz-i mahabbet”e “İsâ”nın karşılık gelmesi “mariz-i mahabbet”e deva olacak kişi sevgili olduğundan “İsâ” (gibi) sevgili olarak değerlendirilebilir. Yeryüzüne bir daha İsâ gibi şifa veren sevgili gelir fakat aşk hastası olan bana şifa olmaz veya aşk hastası bu defa da şifa bulamadı, yeryüzüne Hz. İsa gibi şifa vermek için gelen sevgili bizden yana yine vefasız çıktı şeklinde daha uzak bir yorum olarak düşünülebilir.

**W.A:** Andrews, “olmaz” fiilinin cümlelerin başına konmasıyla birlikte mutlak bir olumsuzlama anlamı yüklenerek beytin, “Olmaz! Aşk hastası yine şifa buluyor, yeryüzüne bir daha İsa gelir gider” şeklinde yorumlanabileceğini dile getirmektedir (2006: 46).

**A.Y. & A.A:** Gönülde meydana gelen aşk derdini iyileştirmede Hz. İsa'nın bile hükmü yoktur (2017: 224-225).

**Tablo 5: 3. Beyitin Yorumu**

<b>SDSÇY</b>	Hız. İsa gibi şifa veren sevgili: Âşğın derdine şifa olmadı.
<b>W.A</b>	Yeryüzüne Hız. İsa yine gelir gider: Aşk hastası yine şifa buluyor.
<b>A.Y. &amp; A.A</b>	Yeryüzüne Hız. İsa yeniden gelse: Aşk hastası yine de şifa bulamaz.

#### 4. Sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu

Sahrâ-yı kalbe leşker-i sevdâ gelür gider

“Gam sultanı gönlümü mesken tuttuğundan beri çılgınlık askerleri kalbimin çöllerine gelip gider.”

**SDSÇY:** Ögelerin kesişmesi tablosuna bakıldığında üçgenin dolaylı tümleç (sahrâ-yı kalbe) üzerinde olduğunu, zarf tümleci (sultân-ı gam nişîmen idelden derûnumu) ve yüklem (gelür gider) ise zıt yönlerde bakan birer dik açı oluşturduğunu görmekteyiz. Şekillere bakarak cümlelerin merkezindeki ifadenin “sahrâ-yı kalp” olduğunu söyleyebiliriz. “Derûn” sözcüğünün “kalp” anlamının olduğu da göz önünde bulundurulursa cümlelerin ana konusunun şairin kalbi olduğu görülecektir. Zarf tümleci ve yüklem zıt yönlerde bakan dik açılar oluşturmasının anlama bir katkısı olabilir mi? Zarf tümleci: “Gam sultanı gönlümü mesken tuttuğundan beri”; yüklem: “gelir gider”. Mesken tutmak ve gelip gitmek arasında zıt bir anlam ilgisi vardır. “Mesken tutmak” oturmayı, kalmayı, sürekli orada bulunmayı ifade ederken “gelip gitmek” uğrayıp geçmeyi, sürekli olan bir gelip gitme eylemini dile getirmektedir. Dik açılar zıt yönlerde bakışı “kalmak” ve “gitmek” zıt anlamları ile dik açılar ise ögelerin ikisinde de görülen “süreklilik” ortak anlamıyla bağdaştırılabilir. Bunlardan da yola çıkarak beyti şu şekilde anlamlandırmamız mümkündür: Kalp çölünü, gam sultanı mesken tuttuğundan beri (onu korumak için) sevda askerleri gelir gider. Anlamı biraz daha açacak olursak, “Benim kalbim aşkın kederiyle acısıyla dolduğundan beri kalbime sevdanın koruyucuları olan aşkın gamı, üzüntüsü sürekli gelir gider ve bir an olsun bu sevdadan uzaklaşmama izin vermezler” şeklinde düşünülebilir.

**W.A:** Andrews bu beyitte vurgunun, eylemden çok gam, sevdâ, kalp, derûn gibi duygu ifade eden kelimeler üzerine yapıldığını belirtmektedir (2006: 46).

**A.Y. & A.A:** Yıldırım ise aşkın gamının doldurduğu, susuz, çorak, tükenmiş bir ova görünümünde olan kalp sahrasına gam askerlerinin sürekli gelip gitmesinin, gönlün ezilmiş, incinmiş, tahrip ve ayakaltı olmuş hâlinin bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir (Yıldırım & Akdemir 2017: 225).

**Tablo 6: 4. Beyitin Yorumu**



<b>SDSÇY</b>	Aşkın kederiyle dolu kalp: Aşkın gamı bu sevdadan uzaklaşmama izin vermez.
<b>W.A</b>	Gam, sevda, kalp, derûn.
<b>A.Y. &amp; A.A</b>	Kalp sahrasına gelip giden gam askerleri: ezilmiş, incinmiş, tahrip ve ayakaltı olmuş gönül.

5. Âgûş-ı vasla almış o tıflı şeb-i visâl

Gehvâre gibi âşık-ı rüsvâ gelür gider

“Kavuşma gecesinde o yeni yetmeyi kucağına almış rezil âşık, beşik gibi gelir gider.”

**SDSÇY:** Sekizinci cümlede dolaylı tümleç (âgûş-ı vasla) ve yüklem (almış) aynı yöne bakan 2 üçgen, zarf tümlecinin (şeb-i visâl) ise zıt yöne bakan 1 üçgen oluşturduğu görülmektedir. “Âgûş-ı vasl” (kavuşturulmuş, birleştirilmiş kucak) ile “al-” fiilinin anlam olarak yakınlığı açıktır. “Kucak”, “al-” eyleminin yer olarak karşılığıdır. Üçüncü cümlede olduğu gibi bu cümlede de anlamda belirsizlik olduğunu görmekteyiz. Buradaki belirsizlik öznenin belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Özne gizli bir “o” zamiri midir yoksa sonraki mısradaki geçen “âşık-ı rüsvâ” mıdır? Şiirin bütününe baktığımızda sevgiliye ulaşmanın zorluğundan söz eden âşığın sevgiliyi kucağına almış olması muhal gözükmemektedir.

Dokuzuncu cümlede ise özne (âşık-ı rüsvâ) ve yüklem (gelür gider) zıt yönere bakan 2 üçgen oluşturmaktadır. “Gelip gitmek”, âşığın bir niteliğidir ve bu davranışından dolayı âşık, rezil ve rüsva olmuştur dolayısıyla “âşık-ı rüsvâ” ve “gelür gider” arasında bir sebep sonuç ilişkisi vardır. “Gehvâre gibi” benzetme yönünden yola çıkılarak beyte iki farklı anlam yüklenebilir fakat bu yorumlarda da yine özne belirleyicidir: 1. Rakip kavuşma gecesinde o tıflı sevgiliyi kucağına almışken rüsva âşık yüreğinin acısıyla boş bir beşik gibi gelip gitmektedir; 2. Rüsva âşık kavuşma gecesinde o tıflı sevgiliyi kucağına almış beşik gibi gelip gitmektedir. Divan şiirindeki âşık profili düşünüldüğünde 1. yorum güçlenmektedir.

“Divan şiirinde şair daima âşıktır. Bu yüzden her şey ona aşk ile ilgili görünür. Âşığın gıdası ise üzüntüdür. Sevgiliden daima lütuf bekler, ancak lütuf göremediği gibi âşık asla sevgili ile bir araya gelemez. Âşık sevgisi için ağyar ile uğraşmak zorundadır. Çünkü rakiplerin aşkına daima engel olma çabası içerisinde olduğunu düşünür. Bu durum Divan şiirinde âşığın değişmez kaderidir” (Kardaş, 2014: 531).

Sevgilinin ağyârla birlikte olduğunu bilen âşığın, boş beşik gibi gidip gelmesi huzursuzluğunun da delili niteliğindedir. Klasik şiirde rakip, âşığın en büyük düşmanıdır. “Sevgili rakiple beraber olur, ona sevgi gösterirken âşığa eziyet eder. Bu durum âşığın huzursuzluğuna, uykusuzluğuna neden olur” (Özerol, 2013: 86).

**W.A:** Andrews’in eserinde bu beyte yer verilmediği görülmektedir.

**A.Y. & A.A:** Beyti, toplumun kurallarının dışına çıktığı için rüsva olan âşık sevgiliyi kucağına alarak vuslata ermiştir şeklinde yorumlayan Yıldırım, geleneğin içinde pek yer almayan vuslata ermiş âşığın üslupta ve düşüncede bir yenilik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Yıldırım & Akdemir 2017: 226).

**Tablo 7: 5. Beyitin Yorumu**

<b>SDSÇY</b>	Rakip sevgiliyi kucağına almış: Âşık boş beşik gibi gidip gelmektedir.
<b>A.W</b>	-
<b>A.Y&amp; A.A</b>	Rüsva âşık: Sevgiliyi kucağına alarak vuslata ermiş.

6 . Bir gün demez o şûh ki âyâ murâdı ne

Çokdan bu kûya Nâbî-i şeydâ gelür gider

“Sevgili bir gün olsun, çoktandır buraya tutkun, çılgın Nâbî gelir gider acaba isteği nedir, demez.

**SDSÇY:** Onuncu cümlede yüklem üzerinde 1 üçgen, öznede ise 1 dik açı olduğu görülmektedir. Üçgen “demez” yüklemine, dik açı ise o şuh öznesine denk gelmektedir ve aslında bu iki öge şiirin bir özeti niteliğindedir: “O şuh demez.” Bu iki öge sevgilinin âşiğe karşı olan umursamazlığını açıkça göstermektedir. Âşık sevgilinin yanına sürekli gelip gitmekte fakat sevgili bu duruma karşı kayıtsız kalmakta âşığı umursamamaktadır.

**W.A:** Andrews, bu beyitte duygusal anlamın ön plana çıktığını ve “demez” olumsuz fiilin odakta yer aldığını belirtmektedir.

**A.Y. & A.A:** Yıldırım ve Akdemir, akıyla değil gönlüyle hareket eden âşığın sevgiliyi görebilmek için onun evine sürekli gelip gitmesindeki süreklilik ve tekdüzelik ile deliliğin önemli ölçütlerinden biri olan tekdüzelik arasında bir ilişki kurmaktadır (Yıldırım & Akdemir 2017: 227).

**Tablo 8: 6. Beytin Yorumu**

<b>SDSÇY</b>	Âşık sevgilinin yanına sürekli gelip gider: Sevgili yüz vermez. Demez ve şuh odakta yer almaktadır.
<b>W.A</b>	Demez fiilindeki olumsuzluk odakta yer almaktadır
<b>A.Y. &amp; A.A</b>	Âşık sevgilinin evine sürekli gelip gider: Gelip gitmenin tekdüzeliği ve delilik

## SONUÇ

Nâbî'nin altı beyitten oluşan gazelinin Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımıyla incelenmesi sonucunda şu bulgular elde edilmiştir:

1. Gazelde yer alan şekillerin 2. beyit 4. cümle ve 5. beyit 8. cümlede yoğunlaştığı görülmektedir. 4. cümlede “Dâim bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider” denilerek rüzgârın âşğın yanına sürekli gidip gelişinden bahsedilmektedir. Ayrıca “nesîm-i sebük-pâ”dan sonra “gibi” edatını getirerek âşğın yanına rüzgâr gibi gidip gelen bir sevgiliden söz edildiğini de düşünebiliriz. 4. cümleyi 3. cümleyle birlikte yorumladığımızda, sevgilinin ağyara daima gül gibi açıldığını âşğa daima haber veren ayağına çabuk, haberci bir rüzgârla karşılaşırız. 8. cümlede ise “Âğûş-ı vasla almış o tıflı şeb-i visâl” denilerek sevgilinin “âğûş-ı visâl”de olduğu söylenir; ama sevgiliyi kucağına alan kimdir, sorusunun cevabı “âşık-ı rüsvâ” şeklinde 9. cümlede verilir. Bu beyti iki farklı şekilde yorumlayabiliriz. İlk olarak, vuslat gecesinde yeni yetme sevgiliyi kucağına alıp beşik gibi gidip gelenin rüsvâ bir âşık olduğu; ikinci olarak, yeni yetme sevgiliyi vuslat gecesinde ağyâr kucağına alırken üzüntüyle bir beşik gibi gidip gelenin rüsvâ âşık olduğu şeklinde düşünebiliriz. Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımından yola çıkarak 2. ve 5. beyitlerde ulaştığımız yorumlar, bizi genel ve alışılmış yorumlardan uzak bir yere götürür. 4. cümleye nesim-i sebük-pâ gibi gelip gidenin sevgili olduğunu, 9. cümleye de rüsvâ âşğın boş beşik gibi gidip geldiği anlamını vererek şiiri tamamen farklı bir mecraya taşımış oluruz. Âşğın yanına rüzgâr gibi gelip giden ağyâra cömert davranan ve âşğı üzen bir sevgili imajı çizeriz. Son beyit âşğın tüm gerçekliğini gösterir: Sevgilinin yanına sürekli gelip giden ve umursanmayan bir âşık. Gazelin bütününe bakıldığında “kadeh, tıfl sevgili ve gelip gitme” üçlüsü bize “bezm-i safayı” hatırlatır: Elinde kadehle âşğın yanına âdeta bir rüzgâr gibi hızlı hızlı gelip giden sevgili, ağyara karşı çok cömerttir ve bu köşeye sürekli gelip giden âşğa ilgi göstermemektedir. Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımıyla elde ettiğimiz bu yorum gazelin yapılmış diğer yorumlarıyla mukayese edildiğinde uzak bir yorum olarak görülebilir ancak farklı bir bakış açısı sunması da olasıdır.

2. Gazelin ögelerin kesişmesi tablosuna bir bütün olarak bakıldığında ögelerin çizdiği zikzak şekli net olarak görülmektedir. Bu zikzak şekliyle şiirin odağında yer alan “gelür gider” redifinin anlam olarak örtüşmesi, son derece dikkat çekici olup aynı zamanda Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımının işlevselliğine de işaret etmektedir.

#### KAYNAKÇA

- ANDREWS, Walter (2006). *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, İletişim Yayınları.
- AYDEMİR, Yaşar (2009). Nâbî'nin İdeal Gazeli, Şair Nâbî Sempozyumu 13 - 15 Kasım Şanlıurfa, s. 78 -92.
- BOYALIK, Mehmet Taha, (2014), Abdülkâhir Cürçânî'nin Söz Dizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul.
- CEYHAN, Âdem (2010). Nâbî'nin Şiir ve Diğer Edebî Konular Hakkındaki Görüşleri, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 5, İstanbul, s. 1-34.
- DEMİREL DÖNMEZ, Özlem (2014) Söz Dizimi Anlam İlişkisi Üzerine Yeni Bir Metot Denemesi, Turkish Studies, C. 9, S. 9, s. 449-454.
- DEMİREL DÖNMEZ, Özlem (2020). Söz Dizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımıyla Nev'î'nin Üç Gazeli Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme, Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi C. 8, S. 25, s. 105 – 122.
- DOĞAN, Muhammet Nur (2009). Nâbî Divânı'nda Lafız-Mana Münasebetleri, Şair Nâbî Sempozyumu 13 - 15 Kasım, Şanlıurfa, s. 28-64.
- KARDAŞ, Sedat (2014). Nâbî'nin "Gelür Gider" Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle Yorumlanması, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi C. 7, S. 29, s. 525-536.
- KOÇOĞLU, Turgut, (2012), "Mesnevî Şârihi Şem'î Şem'ullah'ın Şerh Yöntemi ile Walter G. Andrews'in Söz Dizimsel Metin Yorumlama Yöntemi Arasındaki Benzerlik", Turkish Studies, C. 7, S. 4, s. 2249-2258.
- MENGİ, Mine (1987). *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, AKM Yayınları, Ankara.
- ÖZEROL, Nazmi (2013). "Klasik Şiirde Uyku", Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, C. 8, S. 1, s. 77-98.
- PORZIG, Walter (1995). *Dil Denen Mucize*, TDK Yayınları.
- SAUSSURE, Ferdinand (1985). *Genel Dilbilim Dersleri*, Birey Toplum Yayınları.
- ÜSTÜNOVA, Kerime (2014). *Türkiye Türkçesinde Yapı Kavramı ve Söz Dizimi İncelemeleri*, Sentez Yayınları.
- YILDIRIM, Ali; AKDEMİR, Ayşegül (2017). *Söz Bir Ateş*, Asos Yayınları.



## KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE “LALE” İLE İLGİLİ KAVRAMSAL METAFORLAR *Conceptual Metaphores Related to “Tulip” in Classical Turkish Poetry*

Nagehan UÇAN EKE<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nucaneke@gmail.com, orcid.org/0000-0002-1699-9395

*Araştırma Makalesi/Research Article*

### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 11.05.2021

Kabul/Accepted: 28.05.2021

DOI: 10.20322/littera.936350

### Anahtar Kelimeler

Klasik Türk şiiri, lale, kavramsal metafor, dilbilim

### ÖZ

Selçuklu tezyinatındaki sert karakterli geçme şekiller ve arabesk yerine Osmanlı kültürünün hemen her alanında bitkileşme temayülü kendisini belli eder. Bu doğrultuda, Klasik Türk şiiri malzemesinin de büyük bir kısmını çiçeklerin teşkil ettiği bilinmektedir. Kullandıkları her bir estetik nesnenin aynı zamanda bir işlevinin olmasına özen gösteren Klasik Türk şairleri, “icazlı söz söyleme” hedefine ulaşmak amacıyla eserlerinde çiçeklere bilhassa yer verirler. Çiçekler arasında “lale” Osmanlı’da bilhassa on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında süsleme motifi ve süs bitkisi olarak çok büyük önem kazanmış ve taşranın utangaç, usul erkân bilmez bu yaban çiçeği, “gül” ile rekabet eder hâle gelmiştir. Öyle ki on sekizinci yüzyıl Osmanlı Tarihi içerisinde bir devre dahi adını vermiştir. Klasik Türk şairleri de gerek rengi, gerek şekli itibarıyla “lale” üzerinde pek çok metafor oluşturmuşlardır. G. Lakoff ve M. Johnson tarafından 1980 yılında yayınlanan *Metaphors We with Live* by isimli eserle ortaya koydukları ve “Çağdaş Metafor Teorisi” olarak anılan teoriye göre metafor, bir kelimenin başka bir kelimedenden hareketle anlaşılması değil, bir kavram alanının başka bir kavram alanına göre anlaşılmasıdır. Kavramsal metaforlar, insanların temel tecrübelerinin zihinde biçimlenmiş hâli olduğuna göre “kaynak kavram alanı” ile “hedef kavram alanı” arasında sistematik bir ilişki mevcuttur. Başka bir deyişle kaynak kavram alanına ait bilgiler hedef kavram alanına aktarılır. Z. Kövecses de şairin gündelik dildeki kavramsal metaforları yeniden işleyerek şiirini oluşturduğunu iddia eder. Bu çalışmada G. Lakoff, M. Johnson ve Z. Kövecses’in metafor teorileri ışığında, örneğin “İNSAN ÇİÇEKTİR” kavramsal metaforunun aşk bağlamında düşünüldüğünde “SEVGİLİ LALEDİR” şiirsel metaforu ile ortaya çıkması gibi, Klasik Türk şiirinde pek çok örneği bulunan “lale” ile ilgili kavramsal metaforlar değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk şiiri, lale, kavramsal metafor, dilbilim.

### Keywords

Classical Turkish Poetry, tulip, conceptual metaphores, linguistics..

### ABSTRACT

Instead of the harsh characters and arabesque in the Seljuk ornamentation, the vegetation tendency is evident in almost every field of the Ottoman culture. Accordingly, it is known that flowers constitute a large part of the Classical Turkish poetry material. Classical Turkish poets, who take care that each aesthetic object they use have a function at the same time, especially include flowers in their works in order to achieve the goal of utterance. Among the flowers “tulips” in the Ottoman Empire, especially 16-18<sup>th</sup> over the centuries, this wild flower, which has gained great importance as an ornamental plant and decoration motif, has come to compete with the “rose”. So much so that even a period in the 18<sup>th</sup> century Ottoman History gave its name. Classical Turkish poets also created many metaphors on “tulips” in terms of both color and shape. According to the theory, which was put forward by G. Lakoff and M. Johnson in the work titled *Metaphors We with Live* and called as “Contemporary Metaphor Theory”, metaphor is not the understanding of a word based on another word, but the understanding of one conceptual area according to another conceptual area. Since conceptual metaphors are



the form of basic experiences of people in the mind, there is a systematic relationship between the source "concept field" and the "target concept field". In other words, the information belonging to the source concept field is transferred to the target concept field. Z. Kövecses also claims that the poet created his poetry by reworking conceptual metaphors in everyday language. In this study, in the light of the metaphor theories of G. Lakoff, M. Johnson and Z. Kövecses, conceptual metaphors about the "tulip", which has many examples in Classical Turkish poetry, such as the emergence of the conceptual metaphor "HUMAN IS THE FLOWER" when considered in the context of love, with the poetic metaphor of "LOVER IS THE TULIP" will be evaluated.

**Keywords:** Classical Turkish Poetry, tulip, conceptual metaphores, linguistics.

**Atıf/Citation:** Uçan Eke, N. (2021), "Klasik Türk Şiirinde "Lale" İle İlgili Kavramsal Metaforlar", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 659-671.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Nagehan UÇAN EKE, nucaneke@gmail.com

## GİRİŞ

Üst bir dil yaratan ve özellikle de soyut ya da anlatılması güç duygu durumlarını ifade etmekte yardımına sıkça başvurulmuş "metafor (métaphore)", eski Yunancadaki "méta (üzerine)" ve "phrein (taşımak, aktarmak, nakletmek)" kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşur. Kelime anlamından hareketle de "bir şeyin birtakım yönlerinin başka bir şeye aktarıldığı zihinsel/dilbilimsel süreçleri" ifade eder (Cebeci, 2013: 9-10). Bilişsel yazınbilim çalışmalarında ise "metafor, bir söz sanatı olarak değil, insan bilişselliğinin temel işleme mekanizmalarından biri" olarak değerlendirilir (Lakoff ve Johnson, 2005: 25). Edebiyat bakımından ise "şiirde anlamın oluşmasında kullanılan bir unsur olarak metafor", bilişsel yazınbilim çalışmalarının merkezindedir. George Lakoff ve Mark Johnson'un geliştirdiği "çağdaş metafor teorisi"nde "dilsel metaforlar"ın mukabili olarak, birinin diğeri vasıtasıyla anlaşıldığı temelde iki kavram alanından oluşan metafora "kavramsal metafor (conceptual metaphor)" denir. G. Lakoff ve M. Johnson, kavramsal metafor (metaforik kavram, bilişsel metafor, yapı metaforu) ile dilsel metaforu (metaforik ifade) birbirinden ayırır. Kavramsal metaforlar soyut fikirler, dilsel metaforlar ise bu soyut fikirleri hayata geçiren dildeki ifadelerdir (Uçan Eke, 2017: 57). Buna göre, genellikle soyut olarak düşünülen bir "hedef alan", çoğunlukla fiziki değeri olan bir "kaynak alan" ile özdeşleştirilir. Kavramsal metafor teorisi, soyut kavramların zihinde anlamlandırılırken somutlanmasının esasen yerleşik bir bilişsel mekanizma olduğunu, bu mekanizmanın da gündelik dilde var olduğunu savunur. Örneğin, bilişselliğimiz "insan" kavramını zaman zaman onunla bazı benzerlikler gösteren "bitki" ile özdeşleştirir ve böylece "İNSAN BİTKİDİR" kavramsal metaforu ortaya çıkar. "Acı patlıcanı kırağı çalmaz." atasözü aslında "İNSAN BİTKİDİR" kavramsal metaforunun dildeki yansımasıdır. Bu durumda insanlar ve bitkiler arasında kavramsal bir ilişkiden, başka bir ifadeyle kavramsal aktarımdan söz edilebilir. Bitkinin özellikleri insana aktarılır ve bu eşleştirmeden hareketle ise "İNSAN ÇİÇEKTİR" kavramsal metaforu ortaya çıkar:

İNSAN BİTKİDİR → İNSAN ÇİÇEKTİR





Günlük dili üreten düşünce mekanizmasından yararlanan ancak bu mekanizmayı genişleterek sıradan olanın dışına çıkan şairler üst bir dil yaratırlar. Özellikle son yıllarda farklı disiplinler tarafından derinlemesine incelenen metafor, edebî metinlerde yalnızca bir söz sanatı değil, şairin gerçeklik ve kavram dünyasıyla ilişkisini ortaya koyan bilişsel bir yaratıcılık süreci olarak da görülmeye başlanmıştır. Nitekim edebî üslupta, bilhassa da şiirde duygu ve düşünceler kendi kendine türemez; detaylarla ilişkili olarak yaratıcı bir dikkatten doğarlar. Bu detaylar ise insan zihnine duygusal olarak tesir eden her türlü nesne ve hadisede gizli olabilir. Şair, bu nesnelerin henüz herkes tarafından ortaya konmamış benzerliklerini ferdi bir yaklaşımla metaforik ifade ederken esasen edebî üslubunu beyan eder. Tam da bu noktada Zoltán Kövecses, “gerçek ve özgün metaforların edebiyatta ve sanatın diğer dallarında bulunabileceğine dair genel kanaate” değinerek hakiki metafor örneklerini oluşturan unsurun şairin ya da sanatçının yaratıcı dehası olduğu görüşünü sorgular (2003: 79). Z. Kövecses’e göre sanılanın aksine şiir dilinin büyük bir kısmı sıradan kavramsal metaforlara dayanmaktadır. Esasen şair, günlük dildeki kavramsal metaforları yeniden işleyerek şiirini oluşturur. O hâlde akla şu soru gelir: Poetik muhayyilenin ürünü değilse günlük dilde kullanılan metaforlarla edebî eserlerde kullanılan metaforlar aynı nitelikte midir? Z. Kövecses bu soruya yanıt aradığı “Edebiyatta Metafor” adlı yazısında öncelikle “en hakiki metafor örneklerinin şairin yaratıcı dehasının ürünü olduğu”na dair yaygın inanişe dikkati çeker. Ona göre bilişsel dilbilim açısından bakıldığında bu görüşler kısmen doğrudur. Nitekim Z. Kövecses, yaratıcı kimselerin gündelik ve beylik metaforları büyük oranda kullandıklarını ve yaratıcılıklarının, özgünlüklerinin de esasen bu durumdan kaynaklandığını belirtir (Kövecses, 2003: 79-81). O hâlde şairler söz konusu kavramsal metaforları işleyerek şiirsel metafora dönüştürürler ve özgün şiir, ferdi üslup böylelikle ortaya çıkar.

Bu çalışmada “İNSAN ÇİÇEK TİR” kavramsal metaforunun oluşumunu hazırlayan “İNSAN BİTKİ DİR” kavramsal haritası izlenmiştir. Bilindiği gibi çiçekler ve çiçek adları geçmişten bugüne Türk kültüründe ve edebiyatında ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Metafor ve kültür arasında doğrudan bir bağlantı olduğundan şiirsel metaforları biçimlendiren başlıca etkenin de kültür olduğu düşünülür. Klasik Türk edebiyatında 14. ve 15. yüzyıllardan sonra daha çok şiirde kendilerine yer buldukları anlaşılan çiçeklerin kullanım sıklığı sosyal yaşantıdan ve kültürden bağımsız değildir. Berat Açıl söz konusu dönemlerde müesses hâle gelen devlet yapılanması sonucu kentte ve bahçelerde daha çok görülmeye başlanan çiçeklerin doğal olarak süsleme sanatlarında ve şiirde de daha sık kullanıldığına dikkati çeker (Açıl, 2015: 24). Şüphesiz her bir çiçek Klasik Türk şiiri estetiği içerisinde kendine yer bulduğu oranda kullanılabilmiştir. Nitekim şairler daha ziyade estetik anlam yüküne sahip çiçeklere şiirlerinde yer vermeyi tercih etmişlerdir. Bu çiçekler arasından “lale” çalışmanın örnekleme olarak seçilmiştir. Buna göre:

**Kavramsal Harita → İNSAN BİTKİ DİR**

**Kavramsal Metafor** → İNSAN ÇİÇEKTİR

**Şiirsel Metafor** → SEVGİLİ LALEDİR; GÖNÜL LALEDİR; ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR vb.

### **Klasik Türk Şiirinde "Lale" ve "Lale" ile İlgili Kavramsal Metaforlar**

Lale, literatürde "1. Bot. Zambakgillerden, yaprakları uzun ve sivri, çiçekleri kadeh biçiminde, türlü renkte bir süs bitkisi (Tulipa gesneriana). 2. Meyve koparmak için ucuna üçlü veya dörtlü bir çatal geçirilmiş sırk. 3. Tar. Ağır hapis mahkûmlarının boynuna geçirilen demir halka." (Dağlı, 2014: 470-471) şeklinde tanımlanmaktadır. Kafkaslardan doğup Anadolu'ya oradan Avrupa'ya taşınan, Osmanlı'da sonradan bir devre (1718-1730) adını verecek, Avrupa'da bir çılgınlığa "tulipmania"ya dönüşecek kadar etkileyici bir çiçektir lale. Ancak on beşinci yüzyıl Klasik Türk şiirine bakıldığında Necâtî'nin "Lâle hadler yine gülşende neler itmediler / Servi yürütmediler gonceyi söyletmediler; Taşradan geldi çemen sahnına bî-çâre durur / Devr-i gül sohbetine lâleyi iletmediler" (Tarlan, 1992: 240) şeklindeki meşhur beyitleri lalenin on beşinci yüzyılda henüz bahçelerde yetiştirilmediğini ve Klasik Türk şiiri estetiğine dâhil edilmediğini gösteren bir beyit olarak telakki edilebilir (Gökalp Alpaslan, 2005: 16). O hâlde lale, Klasik Türk şiirinde evvela taşralı bir çiçek olarak addedilse de estetik bir unsur olarak kabul gördükten sonra adı en çok anılan çiçeklerden biri hâline gelmiştir. Öyle ki o güne kadar çiçeklerin şahı "gül"ün hem bahçedeki hem sanat ve edebiyattaki tahtına ciddi bir rakip olur. Lale, Türkler tarafından çok sevilerek yetiştirilmiş ve her vesile ile de tezyinatta kullanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde lale, bilhassa on altı-on sekizinci yüzyıllar arasında süs bitkisi ve süsleme motifi olarak çok büyük önem kazanmıştır (Baytop, 1992). Lalenin Klasik Türk şiirinde de kolayca benimsenmesi ve sıkça kullanılmasının sebeplerinden birisi belki de "lâle" kelimesi ile "Allah" lafzının aynı harflerle yazılması ve ikisinin de ebced değerinin "66" olmasıdır (Açıl, 2015: 13).

Lalenin ortaya çıkışıyla ilgili birkaç rivayetleri Yakup Poyraz'ın (Poyraz, 2014: 329) makalesinden tercümeyle Berat Açıl şu şekilde özetlemektedir:

"Mitolojide lale, güneş ve bitki tanrısı olarak anılan Adonis can verdiği bedeninden süzülen kanlar ile sulanan toprakta yeşermiş bir çiçek olarak tanımlanmaktadır. İran mitolojisinde ise lale, üzerindeki çiğ tanesine düşen yıldırım sonucu yaprağının alev alması ve o anda donup kalması sonucu göbeğindeki siyah lekeye (yıldırımdan kalan yanık izi) sahip olmuştur. Hristiyanlıkta ise Hz. İsa çarmıha gerildiğinde annesi Hz. Meryem'in döktüğü gözyaşlarının toprağa döküldüğü yerde yeşermiş bir çiçek olduğuna inanılmaktadır. Bu sebeple lale (ters lale) aynı zamanda Hz. Meryem'i de simgelemekte olan bir çiçektir." (Açıl, 2015: 13-14)

Lale evvela Fars şiirinde kendini gösterir. Bilhassa "Hayyam", "Hâfız" ve "Sadî"nin şiirlerinde ilk defa "lale"ye rastlanmaktadır (Açıl, 2015: 13). Bu çiçeğin Türk şiirine intikali ise Mevlana ileldir (Ayvazoğlu, 2003: 4). Ardından Klasik Türk şiir estetiği içinde önemli bir yere sahip olan lale, genellikle rengi ve şekli itibarıyla teşbihlere konu olmuştur. Ayrıca ilişkilendirildiği şahıslar arasında "sevgili ve güzel", uzuvlar arasında "yanak ve dudak", eşyalar arasında "kadeh ve şarap", doğal ve kozmik öğeler arasında "güneş, ay ve ateş", soyut kavramlar arasında da

başta şiire dair terimler olmak üzere müspet mana ve çağrışım ifade edenler daha fazla dikkat çekmektedir (Bayram, 2007: 212).

Çalışmada örneklem olarak seçilen beyitler on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar uzanan geniş bir yelpazeden sunulmaktadır. Böylelikle lalenin kavramsal metafor olarak yüzyıllar içerisindeki, varsa, değişiminin de dikkate sunulması hedeflenmiştir. Elbette ki laleye bu denli tutkun bir toplumun edebiyatına yansıyan pek çok husus vardır ve bu dönemde lale ile ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Çoğunluğu risale ve mecmua olarak düzenlenen eserlerin ortak muhtevası lale ve onun etrafında oluşan kültürün incelemesidir. Bu hususta "Ekrem Hakkı Ayverdi'nin *Lâle Mecmuâsına Dâir*" isimli yazıda, bilinen on mecmuadan bahsedilir (Önal, 2009: 914). Ahmet Kartal'ın "*Klâsik Türk Şiirinde Lâle*" (Kartal, 19998) isimli çalışması da renk, şekil ve diğer yönlerden lalenin Klasik Türk şiirine yansımalarını inceler. Bu çalışma ise daha ziyade "kavramsal metafor" bağlamında taranan Divanlardan seçilen örnekleri kapsamaktadır.

"İNSAN ÇİÇEKTİR" kavramsal metaforunun Klasik Türk şiirinde "SEVGİLİ LALEDİR" ve "ÂŞIĞIN GÖNLÜ / SİNESİ LALEDİR" gibi şiirsel metaforlar ile ortaya çıkması şüphesiz bu şiirin temel teması olan "aşk" sebebiyledir. Klasik Türk şiirinde "gül"den sonra "lale", "sevgili" ile özdeşleştirilen ve en yaygın kullanılan metaforlar arasındadır. Bu çalışmada farklı düzlemlerde karşılaşılan bu metaforun hedef ve kaynak alanları genel hatlarıyla değerlendirilecektir. Lale ile sevgili ve sevgiliye dair / âşık ve âşiğa dair nitelikler arasındaki benzerlik ilişkisi şüphesiz Klasik Türk şiirinin gelenekselleşmiş mazmun sisteminin ürünüdür. Ancak burada asıl amaç, bir "şey"nin birtakım yönlerinin başka bir "şey"e aktarıldığı zihinsel/dilbilimsel sürecin "SEVGİLİ LALEDİR" ve "ÂŞIĞIN GÖNLÜ/SİNESİ LALEDİR" gibi şiirsel metaforlar bağlamında zamanla nasıl değiştiğinin izlenebildiği temel bir harita çıkarmaktır. Dolayısıyla insan bilişsellikindeki soyut hâlde bulunan hedef alanın, kaynak alandan hareketle nasıl somutlaştırıldığı tespit edilerek metaforların yalnızca birer söz sanatı olmadıkları daha iyi anlaşılabilir. Bu nedenle zihniyet değişimini takip edebilmek açısından seçilen örnek beyitlerin kronolojik olarak verilmesine dikkat edilmiştir.

Lale, Klasik Türk şiiri estetiği içerisinde rengi ve şekli sebebiyle başlangıcından itibaren pek çok şaire ilham vermiştir. Çiçeklerin sultanı olan "gül"ün hükümdarlığı devam ederken taşradan gelen "lale" on beşinci yüzyılda kendini kabul ettirmek için adeta yarışa girer. Bu yüzyıl şairleri her ne kadar "lale"yi sevgili ve yanağı için benzetilen olarak söz konusu etseler de yanı sıra "gül"ü de anmaktan vazgeçememişlerdir. "SEVGİLİNİN YÜZÜ LALEDİR" şiirsel metaforunun bir örneği olan Ahmet Paşa'nın beytinde hitap makamı yine "SEVGİLİ GÜLDÜR" metaforuyla sunulur:

"Bülbülün çokdur senün ey gül velî bu Ahmedün

Senden özge lâle-ruhsâr u semen-sîmâsı yok" (Ahmet Paşa G 143/7)

"Ey gül (sevgili)! Senin bülbülün (âşiğın) çoktur, ancak Ahmet'in senden başka lale yüzlü ve yasemin benizli bir sevgilisi yoktur."

"ÂŞIĞIN GÖZYAŞI LALEDİR" ile "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" şiirsel metaforlarını tek bir kelimeye yükleyerek icazlı söyleyişe mükemmel bir örnek teşkil eden bir başka beytinde ise Ahmet Paşa, sevgilinin yanağı hatırına geldiğinde gözünden akan kanlı yaşların gül bahçesi ile çemeni lale ile dolduracağını söyler. Hem sevgilinin

kıpkırmızı yanağı "lale"dir hem de bu yanağın hatıra gelmesiyle ağlayan âşığın, akıttığı kanlı gözyaşlarının suladığı bahçede açan çiçekler "lale"dir. Ahmet Paşa kaside kafiye düzenli bu terci-i bendinin her bendinde ayrı bir redif kullanmıştır. Bendlerdeki rediflerin sırasıyla "sabâ, gül, gonca, nergis, lâle, sûsen, bübül" olduğu ve toplam yedi bendin beşinin çiçeklere ayrıldığı görülür (Ahmet Paşa, 1992: 106-110). Esasen burada gül ve gonca bir sayıldığına ve sıralamaya da bakıldığında hükümlerliliğin açık ara gülde olduğu söylenebilir. Ancak gülşenin "lale" ile dolacağına ifade edildiği bu beyit, lalenin yavaş yavaş "gül"e rakip olmaya başladığının da bir işaretidir:

"Ruhı yâdına kan akıtsa gözüm

Pür olur gülşen ü çemen lâle" (Ahmed Paşa Terci-i Bend 38-5/6)

"Sevgilinin yanağı hatıra geldiğinde gözüm kan akıtsa gül bahçesi ile çemen lale ile dolar"

Fatih Devri sadrazamlarından Mahmud Paşa da bu yüzyılda Adnî mahlasıyla şiirler yazan Divan sahibi bir şairdir. Tezkireler şiirinden ve sanatından övgüyle söz eder (Kufacı, 2006: 5). O da tıpkı çağdaşı Ahmet Paşa gibi "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" şiirsel metaforunu kullanırken aynı beyitte yanı sıra "SEVGİLİNİN YÜZÜ GÜLDÜR" şiirsel metaforunu da kullanmaktan kendini alamamıştır. Âdeta "lale"nin, sevgilinin yüz ve yanak güzellik unsurunu tek başına ifadede yetersiz kalacağı düşünülmektedir:

"Bir serv-i lâle-arız u gül-çihredür k'anun

Şûrîdeliği bülbüle şeydâsı öğredür" (Adnî G 8/2)

"Gül yüzlü, lale yanaklı öyle bir servidir ki, onun çılgnlığı bülbüle âşıklığı öğretir."

Adnî Mahmud Paşa bu hususu açıkça dile getirmekten de çekinmez ve mahlasına seslendiği beytinde, sevgilinin gül yanağına "lale" benzetmesi yapmanın bir gücenme sebebi olacağını söyler. O hâlde bu asırda "SEVGİLİNİN YANAĞI GÜLDÜR" şiirsel metaforu varken "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" şiirsel metaforunu kullanmak teessürle karşılaşmaktadır. Nitekim Adnî başka bir beytinde "lale"nin, sevgilinin "gül" yüzüne benzemeye yüzü olmadığını söyleyerek de, bir anlamda taşralı "lale"nin, çiçeklerin sultanı "gül" ile yarışacak cürete ve cesarete sahip olamayacağını vurgulamış olur:

"Gül yanağına lâleyi benzetme Adniyâ

İtme bu işi kim sebab-i infi'âl olur" (Adnî G 22/7)

"Ey Adnî! Laleyi gül yanağına benzetme. Bu işi yapma ki (bu) gücenme sebebi olur."

"Lâlenün benzemeğe gül yüzüne çihresi yok

Goncenün anmağa la'fîn lebüni zehresi yok" (Adnî G 46/1)

"Lalenin gül yüzüne benzemeye yüzü yok. Goncanın ise senin lal taşı gibi kırmızı dudağını anmaya cesareti yok." "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" metaforu bu asırda çok etkili bulunmasa da "ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR" şiirsel metaforu daha çok benimsenmiştir. Klasik Türk şiirinde âşığın vücudunda, bilhassa sinesinde ayrılık ve gam sebebiyle yaralar oluşmuştur. Üstüne bir de gönül alıcı sevgilinin pek çok güzellik unsuru ile açtığı yaralar da eklenince karşımıza vücudu delik deşik yaralı bir âşık tasviri çıkar. Âşığın vücudunda ve gönlünde açılan bu yaralar için "lale" son derece isabetli bir metafora dönüşür. Bilhassa ortasındaki karalık ile "dağ" yarasını anımsatır. Bu nedenle de beyitlerde, bir yabancı çiçek olduğunu da hatırlatmak maksadıyla "lale", "dağ"

kelimesiyle birlikte kullanılır. Adnî de "SEVGİLİNİN YANAĞI GÜLDÜR" şiirsel metaforunu kullandığı beyitlerinde "lale"yi âşğın sinesindeki yaraların metaforu olarak kullanmayı tercih eder. Üstelik "gül"ün sultanlığını tasdik edercesine bu "lale" şeklindeki yaraların sultanlık alameti "mühür" olduğunun altını çizer:

"Ol serv-i mâh-çihre ki gülden yanağı var

Cân u gönülde lâleleyn mühri dâğı var" (Adnî G 14/1)

"O ay yüzlü selvi ki, gülden yanağı var. Can ve gönülde lale gibi (o selvinin) mührü ve dağı var."

"Dil murgı saydına kuralı kara zülfi ağ

Gül yüzi şevki cânâ urur lâle bigi dâğ" (Adnî G 43/1)

"Kara saç, gönül kuşunu avlamak için tuzak kurduğundan beri gül yüzünün arzusu cana lale gibi dağ vurur (damgalar)."

Ancak taşralı lalenin bu mahcubiyeti fazla sürmeyecektir. Bilhassa on altıncı yüzyıldan itibaren kültür yoluyla yeni türleri elde edilmeye başlanan "lale" de nihayetinde şehirli olur. Bundan sonra "lale", "gül" ile amansız bir rekabete girerek onun saltanatını sarsmış ve "gülşen" ile "çemen-zâr"ın şahı olarak "la'lin tâc"ını jalelerden mücevherlerle süslemiştir. Artık "SEVGİLİ LALEDİR" ve "LALE SULTANDIR" şiirsel metaforlarının çağı başlar:

"Jâlelerden takınur tâcına gevher lâle

Şâh olupdur çemen iklimine benzer lâle" (Bâkî G 466/1)

"Lale, tacına jalelerden cevher takınır; sanki lale, çemen ikliminin sultanı olmuşa benzer."

"Giyer gülşende la'lin tâc lâle

Elinde nergisün altın piyâle" (Bâkî G 456/1)

"Lale, gül bahçesinde lal taşından kırmızı bir taç giyer; nergisin elinde de altın kadeh bulunur."

On altıncı asırda "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" ve şair bu şiirsel metaforu tek başına kullanmaktan artık imtina etmez. On altıncı yüzyıl Klasik Türk edebiyatının Sultânü'ş-şu'arâsı Bâkî de, lale gibi al yanaklı güzellerin kırlarda gül seyrine çıktıklarını ve taraf taraf bahçeleri, çayırları görüp gezdiklerini söyler. O taşralı çiçek, artık bir hükümdar edasıyla şehrin tüm bahçelerini, kırlarını ve bilhassa da gülşeni teftiş eder hâle gelmiştir. Lalenin "gül"e galip gelen bir diğer yönü ise şekil bakımından "kadeh"e olan benzerliğidir. Bu da şairlere ikinci bir şiirsel metaforun kapısını açar. Sevgilinin yanağı lale gibi kırmızıdır ve lale tıpkı içi şarap dolu bir kadehi andırır. Dolayısıyla sevgilinin yanağı da âşğı şarap gibi mest eder:

"Lâle-hadler kıldılar gül-geşt-i sahrâ semt semt

Bâg u râğı gezdiler idüp temâşâ semt semt" (Bâkî G 23/1)

"Lale gibi al yanaklı güzeller kırdâ gül seyrine çıktılar; taraf taraf bahçeleri, çayırları görüp gezdiler."

"Karşumda allar geyüp ol lâle-ruh yine

Gül-günîlerle aklum alur san piyâledür" (Bâkî G 84/2)

"O lale yanaklı sevgili karşımda allar giyip gül renklilerle aklımı alır, sanki kadehtir."

On altıncı asır şairi Nev'î ise bir kasidesinde övüleni yüceltme arzusuyla yüzü "ravza-i Rıdvan" olarak vasıflandırırken "YANAK LALE-İ NUMANDIR" şiirsel metaforunu kullanır. Lale-i Numân "şakayık" da denilen gelinciktir. Bu çiçeği Hîre'deki Lahmî hanedanının son hükümdarı Nu'mân b. Münzir çok sevdiği için ona bu ad

verilmiştir (Baytop ve Kurnaz: s. 80). Daha evvel de ifade edildiği gibi İran mitolojisine göre yıldırım, yaprağın üzerindeki çiğ tanesine düşmüş, çiğ tanesi ve yaprak alev olarak yanınca "lale" ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde Bâkî'nin de "Sehâb-ı lutfun âbın teşne dillerden dirîğ etme / Bu deştin bağı yanmış lâle-i Nu'mân'ıyız cânâ" beytinde de bu inanca telmih vardır. Burada ayrıca lalenin şekil ve renk bakımından ateş ile olan ilgisi yakıcılık özelliğinin yansımaları olarak söz konusu edilir. Nev'î bir diğer beytinde ise sevgilinin yanağının laleye özendiğini belirterek yüzyılın estetik yaklaşımını yansıtır. Bu durum karşısında "gül" ise hasedinden "âteşpâre" olur:

"Vechünde nümâyân eser-i ravza-i Rıdvân

Ruhsârelerin lâle-i nu'mân-ı adâlet" (Nev'î K V/21)

"Yüzünde görünen cennetin izidir, yanakların ise adalet gelincığıdır."

"Şem'-i lâle rûyuna öykündüğün kühsârda

Gûş idüp bâd-ı seherden oldu âteş-pâre gül" (Nev'î G 279/4)

"Gül, yüzünün dağın tepesindeki lalenin mumuna öykündüğünü seher yelinden ışıtip ateş parçasına döndü."

On altıncı yüzyılda "ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR" şiirsel metaforunun kullanımı ise artarak devam eder. Bu asrın tanınmış şairlerinden Hayâlî Bey, âşığın göğsündeki aşk derdinin nişanesi sayılan dağ yaralarını kıpkızıl lale olarak vasıflandırırken Bâkî de benzer şekilde, âşığın göğsünde görünen taze taze yaraların sanki toprakta yer yer açılmış laleler olduğunu söyler:

"Sîne bir kûh-ı belâdır kim anı zeyn etdi gam

Tâze tâze dağlarla lâle-i hamrâ ile" (Hayâlî G 484/3)

"Göğüs öyle bir bela dağıdır ki aşk derdi onu taze taze yaralarla kıpkırmızı lale ile süslemiştir."

"Güyyiâ yir yir açılmış lâlelerdür hâkde

Sîne üstünde görünen tâze tâze dâğlar" (Bâkî G 176/4)

"Göğsün üstünde görünen taze taze yaralar sanki toprakta yer yer açılmış lalelerdir."

Bu asrın büyük şairlerinden Fuzûlî de aşağıdaki beytinde, "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" ve "ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR" şiirsel metaforlarını birlikte kullanır:

"Lâle-ruhlar göğsümün çâkine kılmazlar nazar

Hiçbir rahm eylemezler dâğ-ı hicrânım görüp" (Fuzûlî G 32/3)

"Lale yanaklılar göğsümün yırtığına bakmazlar. Ayrılık yarasını gördükleri hâlde hiç merhamet etmezler."

Lale renk bakımında la'l taşı ve mercanın yanı sıra "kına"ya "da benzetilir. Kına aslında yeşil renktedir ve yakıldıktan sonra kırmızı renk alır. Kınanın tutması için bir bağ ile bağlanması ve bir süre bekletilmesi gerekir. Bu yüzyıl şairlerinden Nev'î, aşağıdaki beytinde "SEVGİLİ LALEDİR" ve "SEVGİLİ SERVİDİR" şiirsel metaforlarının içerisine bu bilgiyi de yerleştirmiştir. Servinin dibinde yetişen laleler kınaya benzetilirken "bağ" kelimesiyle de hem mekân hem de "bağlamak, zapt etmek" anlamları ifade edilir. Devrin bir özelliği olarak ayağa kına yakma âdeti de böylece beyitte sunulmuş olur:

"Lâleler serv ayağın bağda tutsa n'ola kim

Nev'iyâ bağ ile bend olmasa hınnâ tutmaz" (Nev'î G 173/5)

"Ey Nev'î! Laleler servinin ayağını bağda tutsa şaşılmaz. Nitekim bağ ile bağlanmasa kına tutmaz."



On yedinci asra gelindiğinde "lale" artık hükümlerliğini ilan etmiş ve şairlerin kaleminde pek çok şiirsel metafora konu olmuştur. Bu asır şairlerinden gazel üstadı Şeyhülislam Yahyâ, sevgilinin saç ve yanak güzellik unsurlarını bir araya getirir ve sevgilinin dağınık saçları arasından görünen yanağı ile sümbüller arasında açan lale tasviri arasında ilgi kurar. Artık şairler sevgilinin yanağı için doğrudan doğruya "lale" demekten çekinmemektedirler. Üstüne bir de lale ile içi kırmızı şarap dolu kadeh arasındaki benzerliğin keşfedilmesi âşığı her bakımdan mest eden sevgilinin yanağının benzetileni olmasındaki bağı kuvvetlendirir. Şeyhülislam Yahyâ da "laleyi bağda gördük de açıldık, bir kadeh şarapla bunca elemi unuttuk" derken aynı epistemik uygunluklarla kurulan şiirsel metaforu kullanır:

"Gör ârızını zülf-i perîşân arasında

Seyr it açılan lâleyi sümbüller içinde" (Şeyhülislam Yahyâ G 359/2)

"Dağınık saçının arasında yanağını gör, sümbüller içinde açılan laleyi seyret."

"Lâleyi bâğda gördük de açılduk Yahyâ

Bir kadeh meyle unuttuk bu kadar âlâmı" (Şeyhülislam Yahyâ G 427/ 5)

"Ey Yahyâ, laleyi bağda gördük de açıldık, bir kadeh şarapla bunca elemi unuttuk."

On sekizinci yüzyılda "lale" hükümdarlığının en parlak çağını yaşar. Öyle ki Osmanlı tarihinde bir devre adını verecek kadar tutkuya dönüşmüştür. Doğu'da ve Batı'da sınırlarını genişletmiş ve bir çeşit lale çılgınlığı olan "tulipmania" devri başlamıştır. Bu yüzyılda Sultan III. Ahmed ve dönemin Sadrazamı Damad İbrahim Paşa sükûnet ve neşeli bir ortam hazırlamaya özen göstermiş, bu doğrultuda yapılan eğlence ve şenliklerin sembolü ise "lale" olmuştur. Sadece bahçelerin değil pencere pervazlarının da en gözde çiçeği olan lalenin 839 türü yetiştirilmiş, yeni türlerin üretimi için yarışmalar düzenlenmiştir (Özcan: 83). Yine Osmanlı'da çiçekçilik bu dönemde gelişmiş, bir meslek hâline gelmiş ve bu alanda "şükûfe-nâme" adlı kitaplar yazılmıştır. Lale Devri'nin Osmanlı edebiyat ve sanatında bir neoklasizm olarak gücünü hissettirmesini sağlayan şair ise şüphesiz Nedîm'dir (Pala: 85). Bu doğrultuda İstanbul'a dair hayat sahnelerini şiirleştiren Nedîm, eğlence ve mahalli hayatı anlattığı şarkı ve gazelleri kadar Klasik Türk şiirinin aşk anlayışını da hayata yansıtmıştır. O, muhayyiledeki sevgiliyi sokağa indirerek dokunulabilen, hatta sitem edilebilen şuh bir sevgili hâline getirir. Nedîm'e göre bu öyle bir devirdir ki lalenin tohumu ekilse hasat edilen dolu kadeh olur: Vardır ol bâğda bir neşe-e-i câvîd ki ger / Lâlenin tohumunu eksen dolu peymâne gelir (Nedîm K 14/20). Nedîmâne söylenecek olursa devir, "lâle faslı, ıyd hengâmı, bahâr eyyâmıdır (lale mevsimi, bayram zamanı, bahar günleridir)" ve Nedîm "Açıldı lâleler güller güzeller çıkdı seyrâna" diyerek de yüzyılın değişen şartlarında sevgilinin artık sosyal hayattaki konumunu gözler önüne serer.

Nedîm ile birlikte somutlaşan sevgili, en utangaç olduğu anlara dahi yakından şahit olacak kadar âşık ile hemhâldir. Böylece bu yüzyılda "SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR" şiirsel metaforunun çağrışım sahası genişler. Bu doğrultuda Nedîm, sevgilinin utanırken kızaran lale yanağından damlayan bir katrenin baharlara renk vermeye yeteceğini söyler:

"Nedîm reng-i bahârân o lâle-ruhsârın

Zamân-ı şermd e bir katre-i çekidesidir" (Nedîm G 27/6)

"Ey Nedîm! Baharların rengi o lale yanaklı sevgilinin utanma vaktinde bir damlamış bir katredir."

Devrin tanınmış şairlerinden Sümbülzade Vehbî ise "ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR" şiirsel metaforunun başarılı örneklerinden birini verir. Sevgilinin yüzüne hasret kalan âşğın sinesinde yer yer yeni yaralar açılmıştır. Şair burada âşğın sinesi ile aşk ve muhabbet meydanı, yer yer açılmış yeni yaralar ile de taze taze laleler arasında ilgi kurar:

"Sîneye nev dâglar açdım gam-ı rûyuyla yer yer

Sâha-i aşk u mahabbet tâze tâze lâlelenmiş" (Sümbülzade Vehbî G 116/2)

"Yüzünün gamıyla göğse yer yer yeni yaralar açtım; aşk ve sevgi meydanı taze taze lalelenmiş."

## SONUÇ

Klasik Türk şiirinde “lale” renginden dolayı âşık, gönül, gelin, kan, yüz, yanak, yara, kanlı göz ve gözyaşı, kanlı kefen, çerağ, ateş, şafak, şarap vb. unsurlarla; şeklinden dolayı ise çadır, asker, kadeh, sancak beyi, külâh, kırmızı fanus, dil, etfâl gibi unsurlarla ilişkilendirilmiştir. Kimi zaman ise “lale” ve “elif harfi” arasında da ilişki kurulduğuna rastlanır. Bu durumda lale, sevgiliyi/Tanrı’yı temsil eder. Bu çalışmada “lale” denilince sevgili ve âşık cihetlerinden ilk akla gelen metaforlardan “SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR” ve “ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR” örneklem seçilmiştir. Bu bağlamda “İNSAN ÇİÇEKTİR” kavramsal metaforunun ortaya çıkmasını hazırlayan “İNSAN BİTKİDİR” kavramsal haritası izlenmiş ve “SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR” ve “ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR” şiirsel metaforlarının yüzyıllar içerisindeki değişimi gözlemlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada örneklem olarak seçilen beyitler on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar uzanan geniş bir yelpazeden sunulmaktadır. Elbette araştırmamızın hacmi sınırlı sayıda örneği içerdiğinden daha kapsamlı bir çalışmada daha genel geçer sonuçlar elde edilebilir. İlk örneğine Mevlânâ’da rastlanan taşralı “lale”nin, çiçeklerin sultanı olan “gül”ün hükümdarlığı devam ederken on dördüncü ve on beşinci asırlarda evvela kendini kabul ettirmek için mücadeleye giriştiği görülür. Bu asırlarda “SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR” şiirsel metaforu çok fazla benimsenmez ve geçtiği beyitlerde de genellikle “gül” ile birlikte anılır. On altıncı yüzyıldan itibaren ise kültür yoluyla yeni türleri elde edilmeye başlanan “lale” nihayetinde şehrili olur. Bundan sonra “lale”, “gül” ile amansız bir rekabete girerek onun saltanatını sarsmaya başlayacaktır. On altıncı ve on yedinci asırlarda şairler artık “SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR” şiirsel metaforunu tek başına kullanmaktan imtina etmezler. On sekizinci yüzyılda ise “lale” hükümdarlığının en parlak çağını yaşayacak öyle ki Osmanlı tarihinde bir devre adını verecek kadar tutkuya dönüşecektir. Lale Devri’nin temsilcisi Nedîm ile beraber “SEVGİLİNİN YANAĞI LALEDİR” şiirsel metaforunun çağrışım sahası daha da genişler. Bunun yanı sıra “ÂŞIĞIN YARASI LALEDİR” şiirsel metaforu ise başlangıcından itibaren hemen her asırda, olduğu gibi benimsenmiş ve sıklıkla kullanılmıştır. Şüphesiz bunda öncelikli etken şairlerin “gül” varken sevgilinin yanağı için “lale” demekten imtina etmeleri; buna karşın ortası dağlı “lale”nin ikincil bir unsur olarak görülen âşık ve gamının tezahürü sine yaralarını daha çok anımsatması sebebiyledir. “Lale”nin serüveni burada bitmeyecek evrilerek günümüze değin sürecektir. Ancak Klasik Türk şiirinde zengin çağrışımlarla örülü, farklı isimlerle ve sık kullanımına karşılık, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde “lale”ye neredeyse rastlanmaması ilginç bir durumdur. Lale Devri’nin bitişi Türk şiirinde “lale”nin unutulmasına neden olacak, “gül” eski tahtına kurulacaktır. Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde “lale”den söz eden mısraların daha çok Lale Devri’nin kırgınlıkla ve acıyla bazen de kızgınlıkla anıldığına dikkati çeken Gonca G. Alpaslan, böylece sanki laleden intikam alındığını ya da lalenin cezalandırıldığını söyler (2005: 36). Çağrışımları değişse de “lale” şiirimizde ve estetik algımızda yerini korumaya devam edeceğe benzer.

## KAYNAKLAR

- AÇIL, Berat (2015). "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 5 (Bahar): 1-28.
- AHMET PAŞA (1992). *Dîvân*. haz. Ali Nihad Tarlan. Ankara: Akçağ Yay.
- AYVAZOĞLU, Beşir (2003). *Ateş Çiçeği Lale*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay.
- AYVERDİ, Ekrem Hakkı (2006). *18. Asırda Lâle*. haz. M. Uğur Derman. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BÂKÎ (1994). *Dîvân*. haz. Sabahattin Küçük. Ankara: TDK Yay.
- BAYRAM, Yavuz (2007). "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 2 (4): 209-210.
- BAYTOP, Turhan (2015). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- \_\_\_\_\_ (1992). *İstanbul Lalesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları/1415. Kültür Eserleri Dizisi/180.
- \_\_\_\_\_ ve Cemal Kurnaz "Lâle". *İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 04.04.2020)  
<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/27/C27023975.pdf>
- BİLKAN, Ali Fuat (2011). *Nabi Divanı C. 1-2*. Ankara: Akçağ Yay.
- DAĞLI, Yücel (2014). *Historical Dictionary of Ottoman Turkish Terms for Gardens and Gardening* Washington D.C.: Dumbarton Oaks. distributed by Harvard University Press. 470-471.
- FUZÛLÎ (2012). *Türkçe Dîvân*. haz. İsmail Parlatır. Ankara: Akçağ Yay.
- GÖKALP ALPASLAN, G. Gonca (2005). "Çağdaş Türk Şiirinde Lale İmgesi". *Türkbilig*. 9: 15-39.
- HAYÂLÎ (1992). *Dîvan*. haz. Ali Nihad Tarlan. Ankara: Akçağ Yay.
- KARTAL, Ahmet (1997). "Klasik Türk Edebiyatında Lâle". *Bilig*. 4: 108-122.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Klâsik Türk Şiirinde Lâle*. Ankara: Akçağ Yay.
- KÖVECES, Zoltán (1991). "A Linguist's Quest for Love", *Journal of Social and Personal Relationships*, 8 (1): 77-97.
- \_\_\_\_\_ (2003). "Edebiyatta Metafor", Kitap-lık. İstanbul: YKY. 65: 79-84.
- KUFACI, Osman (2006). *Adni Divanı ve Adni Divanında Benzetmeler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ü. Sos. Bil. Ens.
- LAKOFF, George ve Mark Johnson (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ and Mark Turner (1989). *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. The Chicago and London: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1992). "The Contemporary Theory of Metaphor" (Erişim: 19.03.2020)  
<http://terpconnect.umd.edu/~israel/lakoff-ConTheorMetaphor.pdf>
- \_\_\_\_\_ ve Mark Johnson (2005). *Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yay.
- LÜLECİ, Murat (2016). "Bir Gül ile Üç Bülbül: Açılanmış Şiirsel Metaforlar ve Modern Türk Şiirinde Gül Metaforuna Bilişsel Bir Yaklaşım". *Hacettepe Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Faculty of Letters*, 33 (2): 179-197.
- NEDİM (1997). *Dîvân*. haz. Muhsin Macit. Ankara: Akçağ Yay.

ÖNAL, Sevda (2009). "Klasik Türk Edebiyatında Lâle ve Edebi Bir Tür Örneği Olarak Lâle Şiirleri". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 4 (2): 911-927.

ÖZCAN, Abdülkadir. "Lale Devri". *İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 04.04.2020)

<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/27/C27023977.pdf>

PALA, İskender. "Lale Devri: Edebiyat". *İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 04.04.2020)

<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/27/C27023978.pdf>

POYRAZ, Yakup (2014). "Blossoming of the Love: Flowers and Love in the Ottoman Poetry". *IIB International Refereed Academic Social Sciences Journal*. 15: 329.

SEFERCİOĞLU, M. Nejat (2001). *Nev'î Divanı'nın Tahlili*. Ankara: Akçağ Yay.

SÜNBÜLZADE VEHBÎ (2017). *Dîvân*. haz. Ahmet Yenikale (Erişim: 04.04.2020)

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0>

ŞEYHÜLİSLAM YAHYÂ. *Dîvân*. haz. Hasan Kavruk, (Erişim: 04.04.2020)

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislamyahyadivanihasankavrukpdf.pdf?0>

UÇAN EKE, Nagehan (2017). *Klâsik Türk Edebiyatında Metaforik Üslûp*. Ankara: A



## LUGAZ VE MUAMMA ÜZERİNE BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

### *Bibliography Work on Lugaz and Muamma*

Şule KANDEMİR<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, [sulekandemir@arel.edu.tr](mailto:sulekandemir@arel.edu.tr), [orcid.org/0000-0003-2149-9026](https://orcid.org/0000-0003-2149-9026)

*Araştırma Makalesi/Research Article*

#### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 31.03.2021  
Kabul/Accepted: 02.06.2021

DOI: 10.20322/littera.907234

#### Anahtar Kelimeler

Lugaz, muamma, bilmece, bibliyografya

#### ÖZ

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bir belâgat terimi olan lugaz, lafız ve mahiyet özellikleri belirtilerek bir nesnenin adının bulunması istenen ve bilmeden farklı olarak kendine özgü bir tarzı olan genellikle manzum bir söz sanatı olarak bilinir. Yine bir edebiyat terimi olan muamma ise mezkûr edebiyatlara ait şiirlerde de içine özel bir isim gizlenmiş beyit ve kıtaları ifade eden söz sanatı olarak tanımlanır. Her ne kadar lugaz ve muamma terimleri birbirine yakın özellikler gösterse de lugazın herhangi bir nesneyi buldurmaya yönelik olması, muammanın ise yalnız özel adları buldurmayı amaçlaması ve üslup bakımından da birbirlerinden farklı olması bu iki edebi sanatı birbirinden ayırır. Bu alanda yapılan çalışmalara bakıldığında ilk çalışmaların 1930'lu yıllarda yapıldığı görülür. Her ne kadar bu yıldan sonra günümüze değin yapılmış ve yapılmakta olan kimi çalışmalar varsa da edebi estetiğe haiz bu alan ile ilgili daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır.

Lugaz ve muamma üzerine yapılan bu bibliyografya çalışmasının amacı bu konuda yapılan çalışmaları bir araya toplayarak konu üzerine yeni çalışmalar yapacak olan araştırmacılara yardımcı olmak ve bu konuda daha çok çalışma yapılmasına katkıda bulunmaktır. Bu amaçla hazırlanan çalışmanın giriş kısmında lugaz ve muammanın ne olduğu üzerinde durulup ikisi arasındaki farklara değinilmiştir. Bibliyografya kavramı hakkında da kısaca bilgi verildikten sonra lugaz ve muammalar üzerine yapılmış çalışmaların bibliyografyasına yer verilmiş ve çalışmalar türlerine göre sınıflandırılıp bibliyografik künyeleri listelenmiştir.

#### ABSTRACT

#### Keywords

Lugaz, muamma, riddle, bibliography

Lugaz is a rhetorical term in Arabic, Persian and Turkish literatures. In lugazs, it is desired to find the name of an object by specifying its word and character properties. Lugaz is generally known as a poetic rhetoric, with a distinctive style unlike a puzzle. Muamma, as a literary term, is defined as rhetoric expressing couplets and continents in which a special name is hidden in all three literary poems. Although the terms lugaz and muamma show similar properties to each other, lugaz is used to find any object. The muamma as to only aims to find proper names. The fact that they differ from each other in terms of style distinguishes these two literary arts. Considering the studies in this field, it can be seen that the first studies were made in the 1930s. After these years, there are studies that have been done and are still being done. However, much more work is needed on this field, which is regarded as an important literary value. The purpose of this bibliography study on lugaz and muamma is to help researchers who will make new studies on the subject by bringing together studies on the subject and to contribute to further studies on this subject. In the introduction of the study prepared for this purpose, it is emphasized what lugaz and muamma are and the differences between the two are mentioned. After giving brief information about the concept of bibliography, the bibliography of the studies on lugaz and muammas is included and the studies are classified according to their types and their bibliographic personal records are listed.



**Atf/Citation:** Kandemir, Ş. (2021), “Lugaz ve Muamma Üzerine Bibliyografya Denemesi”, *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 699-711.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Şule KANDEMİR, sulekandemir27@gmail.com

## GİRİŞ

Edebiyatta ve özellikle şiirde bir söz ya da ifadeyi dolaylı yoldan anlatan bilmecelelere lugaz adı verilir. Arap edebiyatından geçen bu tür, halk şiirinde bilmece olarak adlandırılmıştır. İnsanların nesneyle ünsiyeti sonucunda ortaya çıkan bu zekâ ürünleri edebî bir faaliyete dönüşerek asırlar boyunca kullanılmış ve edebî zevk hâlini almıştır. Lugazın çıkış noktası ile ilgili yeterli veri olmasa da Arap bedevilerinin çöl yaşantılarının etkisi olduğu düşünülebilir. Öyle ki şiire merak salan bu kişiler zorunlu göçlerinde kendilerini eğlendirebilmeleri, zaman geçirebilmeleri için bir tür oyun icat etmişler, bu oyun Arap bedi, beyanıyla bütünleşerek bir sanat hâlini almış olduğu düşünülebilir.

Arap edebiyatında ortaya çıkan lugazın Türk edebiyatındaki seyrini Mustafa Uzun, şu ifadelerle anlatmaktadır:

“Arap edebiyatında ortaya çıkıp Arap ve Türk edebiyatlarında rağbet gören lugaz Fars edebiyatında genellikle yerini muammaya bırakmış ve muamma lugazdan daha çok gelişme göstermiştir. Türk edebiyatına XV. yüzyıldan itibaren girmeye başlayan lugaz XVIII. yüzyılda en verimli devresini yaşamıştır. Manzum olanları aruzun çeşitli kalıplarıyla yazılmakla beraber daha çok “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbının kullanıldığı görülmektedir. Beyit ve kıta dışında gazellere de rastlanmakla beraber mesnevi şeklinde kafiyelenmiş yirmi-yirmi beş beyitlik örnekler çoğunluktadır. Aralarında Ahmed Paşa, Nâbî, Nedîm, Şeyh Galib gibi meşhurların da bulunduğu lugaz kaleme alan şairlere Lâmiî, Âşık Ömer, Sümbülzâde Vehbî, Rahmî, Ferdî, Sücûdî, Vahyî, Zarîfî, Zamîrî, Fazlî, Saidî, Râşid, Reşid, Lebîb, Fennî, Emînî, Sâbit, Zîver, Sâmi, Enderunlu Vâsîf gibi pek çok şairi de eklemek mümkündür. Mutasavvîf bir şair olan Himmetzâde Abdi Efendî'nin manzum lugazlardan ibaret *Dîvân-ı Lugaz* adlı bir eseri vardır” (Uzun 2003: 222, 223).

Klasik Türk edebiyatı metinlerinde lugazların oldukça önemli olduğu söylenebilir. Uzun'un yukarıda belirttiği gibi pek çok şair, divanlarının sonlarında bu nazım türünde şiirler kaleme almış ve bunun bir sanata dönüşmesinde etkili olmuşlardır. Bununla birlikte bu nazım türü, eğlendirici işlevi olduğu kadar öğretici işleve de sahip olduğundan pek çok ahlak ve feraiz konularının kişilere bu tür ile öğretilmiş olduğu söylenebilir.

Bir edebiyat terimi olarak muamma, lugazlara benzese de içerik açısından lugazlardan ayrılır. Muamma, lugazlardan farklı olarak isimleri saklama üzerine kuruludur. İsim bilmeceleleri olarak düşünülebilecek bu türde özellikle peygamber isimleri oldukça geniş bir yer tutar. Edebi sanatların ustalıklı kullanıldığı bu şiirlerde harf simgeciliğinden de yararlanır. Yekta Saraç, muamma ile ilgili olarak şu bilgilere yer verir:

“Yine bir edebiyat terimi olarak muamma ise “şiirde remiz, ima veya işaret yoluyla dolaylı şekilde bir isme delâlet eden söz” diye tanımlanmaktadır. Şiirde bir ismi, lafzını örtülü biçimde tarif ederek gizlemeye ta'miye, gizlenen isme muamma,

muammayı söyleyene muamma-gûy, çözene de muamma-küşâ denir” (Saraç 2005: 322).

Tıpkı lugaz gibi bu edebi tür de Arap edebiyatında ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatından Türk edebiyatına geçiş çoğu edebi türde olduğu gibi Fars edebiyatı tesiriyledir. Saraç, bazı İran kaynaklarında ilk muamma söyleyenin Hz. Ali; Türk edebiyatında ise Ahmedî ve Muînî olduğunu söyler (Saraç 2003: 322).

Şunu belirtmek gerekir ki muammayı oluşturan zemin ile lugazı oluşturan zemin aynıdır. Lugazın ya da muammanın hangisinin önce oluştuğu konusunda kaynaklar yeterince bilgi sunmasalar da bunların her birini oluşturan sebepler aynı olmalıdır.

Tıpkı lugazlarda olduğu gibi muammaların da belli bir söyleme usulü bulunmaktadır. Bu usulü Saraç şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Genellikle muamma bir beyitle yazılır ve gizlenen isim daha çok ikinci mısradan bulunur. Bir beyitte çoğunlukla bir isim gizlenmekle birlikte birden fazla kelimenin gizlendiği de görülmüştür. Ayrıca muamma tek bir kelimedede olabileceği gibi birden fazla kelimedede uygulanarak tek bir isim de elde edilebilir. Birden fazla beyitle, kıta ve rubâî şekliyle yazılan muammalar da vardır. Muamma yazmak veya çözmek için Arapça ve Farsça bilmenin yanı sıra ebced hesabı, İslam kültürü, çeşitli inançlar, dil bilgisi, klasik edebiyat alanında da bilgi sahibi olmak gerekir. Ayrıca bir ismin kelimeler arasına gizlenmesinin edebî zevke ters düşmemesi ve gizlenen ismi güçlülükle de olsa bulmanın mümkün olması lazımdır” (Saraç 2005: 322).

Türk edebiyatında muamma yazma geleneğinin lugaz yazma geleneğinden daha fazla olduğu söylenebilir. Özellikle peygamber isimleriyle, ehl-i beytin isimlerinin buldurulmasına yönelik yazılan muammalar oldukça fazladır. Türk edebiyatında Lâmiî Çelebi, Bâkî, Fuzûlî, Gelibolulu Mustafa Âfî, Azîzî, Nâbî gibi pek çok isim muamma yazmışlardır. Yeni bulunacak olan divanlarda bu yeni muammaların varlığı ortaya çıkacaktır.

Lugaz, muamma ile karşılaştırıldığında öncelikle bu iki terim birbirine yakın anlamlıdır denilebilir. Yine her ikisinin de şiir şeklinde olması ve aruz vezniyle yazılması ortak noktalarıdır. Bahsedilen benzerliklerinden dolayı lugazlarla muammaların birleştirilmesine de rastlanmaktadır. Bu tür muammalara “Muammâ ber-tarîk-i lugaz” denmektedir. Birbirine yakın özellikler gösteren muamma ile lugaz arasındaki en belirgin fark ise muammanın sadece esmâ-yı hüsnâ, esmâ-yı nebî ve diğer özel isimleri buldurmayı amaçlaması lugazın ise bunun dışındaki her türlü varlığı konu edinmesi ve genellikle soru cümlesiyle başlamasıdır.

“Muammada kastedilen ismin harflerine işaret vardır. Çünkü muamma eski devirlerde özellikle devlete ait gizli bilgilerin bir yere ulaştırılmasını sağlar. Yani istihbarat amaçlı olarak kullanılır. Başkaları tarafından mesajın / şifrenin anlaşılmasını için değişik yöntemler (yerine koyma yöntemi, yer değiştirme yöntemi gibi) kullanmak suretiyle yazılan muammalar bu özellikleri dolayısıyla daha zor

çözülür. Bundan dolayı muammaları çözmek için değişik yöntemler ve bu yöntemleri anlatan birçok eser mevcuttur. Kindî, İbn Tabâtabâ, İbn Ablân ve İbnü'd- Düneynîr gibi müellifler bu alanda eserler telif etmişlerdir. Lugazlarda ise çözümü kolaylaştıracak ipuçları anlatımda mevcuttur. Dolayısıyla daha rahat çözülürler. Muammalar çoğunlukla tek beyit halindedir. Lugazların beyit sayısı değişken olup bir beyitten yirmi, yirmi beş beyite kadar yazılabilir.” (Hatunoğlu 2013: 3,4).

Muamma ve lugaz arasında üslup bakımından da ayırıcı bir özellik mevcuttur. Nitekim lugazlar yukarıda da değinildiği gibi “Nedir ol, nedir ol kim, ol ne isim, ne acep isim” gibi soru cümleleri ile başlar. Böylece özel bir başlık olmasa da manzumenin lugaz olduğu anlaşılır. Ancak muammalar bu ifadelerle başlamayıp bazen manzumenin başında bir isim bulunur ve böylece muamma olduğu anlaşılır bazen de hiçbir isim bulunmaz ve sadece içinde birtakım harf oyunları barındırır. Bununla birlikte hem lugazın hem de muammanın lafız olarak anlaşılması basitken mana olarak anlaşılması bir hayli zordur.

### I. Lugaz ve Muamma Üzerine Çalışmalar ve Bibliyografya Terimi

Lugaz ve muamma ile ilgili ulaşılabilen çalışmalara bakıldığında ilk çalışmaların 1930'larda yapıldığı görülür. Nitekim konu ile ilgili yapılan ilk çalışma olarak Mustafa Cavit'in Halkbilgisi Haberleri Mecmuası cilt 1, sayı 10 ve sayfa 10'daki *Fezmi'nin Muammaları* adlı makalesi görülür.<sup>1</sup> Bu konuda yapılan en eski bir başka çalışma da 1936'da Ali Nihat Tarlan'ın *Dîvân Edebiyatında Muammâ* isimli kitabıdır. Sonraki yıllarda ise konu ile ilgili makale ve kitaplar yayınlanmaya devam etmiştir. Özellikle 2000'li yıllardan sonra konu üzerine çalışmalar artarak devam ettiyse de yapılan çalışmaların tarihlerine bakıldığında gerek lugaz gerekse de muamma üzerine çalışmaların son yıllarda daha çok yoğunluk kazandığı görülür. Konu ile ilgili yapılan son çalışmalar ise Mustafa Özkat'ın *Sultan III.Murad'ın Lugazları ve Bu Lugazlara Yazılan Cevaplar* isimli makalesi ile Mustafa Uğurlu Arslan'ın *İsmail Hakkı Bursavi'nin Lugaz Şerhleri* adlı makalesidir. Muamma türünü kapsamlı bir şekilde ele alan çalışmalardan biri de Ali Fuat Bilkan tarafından telif edilen *Türk Edebiyatında Muamma* isimli eserdir. Yapılan literatür taramasında lugaz ve muamma ile ilgili devam etmekte olan çalışmaların olduğu da tespit edilmiştir. Muamma ve lugaz konusunda yapılmış olan çalışmalar yetersiz olup üzerinde daha fazla çalışma yapılmaya muhtaç bir alandır. Bundan dolayı bu alanda çalışacak başka araştırmacılar için muamma ve lugaz bibliyografyasının hazırlanması gerekli görülmüştür.

Bibliyografya terimine kısaca bakılacak olursa Türk Dil Kurumu'nun bu terime; “Belli bir konu, yer ve dönemle ilgili yayınları kapsayan veya en iyilerini seçen eser” (TDK 2008: 29) olarak anlam verdiği görülür. Ayrıca bibliyografya kelimesi, “eski Yunanca biblion (kitap) ve graphien (yazmak) kelimelerinden türeyen bir terimdir. Bibliyografya, yabancı dillerde literatür terimiyle de karşılır. Bizde bu kavrama işaret etmek üzere kullanılan bibliyografya veya kitabiyat denilen kelimeye Türk Dil Kurumu'nun verdiği karşılık kaynakçadır” (Önal 2003: 1).

<sup>1</sup> Altinova, Mehmet; “Eminönü Halkevi'nin Çıkardığı Halk Bilgisi Haberleri Dergisi ve Sistematik İndeksi”. Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi, 2018, Cilt:1, Sayı: 2, s.139.

“Bibliyografya terimini; her çeşit yayını (kitap, dergi, makale vb.) kısımlara ayırarak yıl, ay ve tür belirterek liste halinde gösteren, genellikle inceleme kitaplarının, araştırma yazılarının sonunda yer alan, bazen müstakil kitap olarak da yayımlanan yazı olarak tanımlamak ve açıklamak da mümkündür.” (Karataş 2001: 67-68).

Bibliyografik eserlerin Türk edebiyatındaki tarihsel sürecini Önal, şu şekilde açıklamaktadır:

“Bibliyografik eserlerin geçmişine bakıldığında ise bunu XV. yüzyıl ortalarında matbaanın keşfi ve sonrasında yayılmasına kadar götürmek mümkündür. Bizde matbaanın geç kullanılması bibliyografik eserlerin de gecikmesine ve yavaş gelişmesine sebep olmuştur. Ülkemizde XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi (1609-1657) tarafından kaleme alınan *Keşfü'z-zünûn* ile başlayan bibliyografya çalışmaları yavaş bir gelişim göstermiş, bu çalışmalar daha çok cumhuriyet döneminde yaygınlaşmış ve önem kazanmıştır.” (Önal 2003: 2-6).

Muamma ve lugaz bibliyografyasının hazırlandığı bu makalede çalışmalar türlerine göre sınıflandırılmıştır. Sınıflandırmanın her başlığı altındaki eserler yazar soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Buna göre hazırlanan bibliyografya, tezler, kitaplar, makaleler, bildiriler ile ansiklopedik maddeler ve kitap bölümleri ile devam etmekte olan çalışmalar başlıkları altında verilmiştir:

## **Bibliyografya**

### **I. Tezler**

Alkan, Ahmet; “Türk Edebiyatında Lügaz ve Sıdkî Efendi'nin Mecmû'a-yı Hafıza'sı”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2020.

Arıkan, Fatma Betül; “Ali Emirî Manzum 718 Numaralı Lugaz Mecmuasının (50a-90b) Çeviriyazımı ve İncelenmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2011.

Ayar, Nurgül; “Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 567'deki Lügaz Mecmuası (vr.245-280 Metin-İnceleme)”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2011.

Baş, Münire Kevser; “Lâmîi Çelebi'nin Şerh i Mu'ammeyât- ı Âlâ Esma- i Hüsnâ'sı”. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara 1999.

Beşe, Mehmet Vakıf; “Letaif-i Elgaz”. (Yayımlanmamış Lisans Bitirme Tezi). Atatürk Üniversitesi. Erzurum 1983.

Çakıroğlu, Nevin; “Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 1542'de Kayıtlı Muamma-Lugaz Mecmuası: İnceleme-Metin”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2014.

Çelikkemir, Meryem; “İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi ty13337 Numarada Kayıtlı Lugaz Mecmuası İnceleme Çeviri Yazılı Metin”. Yüksek Lisans Tezi. Kırklareli Üniversitesi. Kırklareli 2019.

Demir, Salih; “Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kitaplığı Manzum 719'daki Lugaz Mecmuası: Vr. 1b-39a İnceleme-Metin”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2012.

Ertürkoğlu, Eren; “Reşit Efendi'nin Divan-ı Lügaz'ı (İnceleme-Metin)”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2014.

Gönenç, Cevriye Sezen; “Âşık Tarzı Türk Şiirinde Muamma ve Lugaz”. Yüksek Lisans Tezi. Fatih Üniversitesi. İstanbul 2011.

Hamza, Adem; "Türk Edebiyatında El Yazması Bir Lugaz ve Muamma Mecmuasının Transkripsiyonlu Olarak Latin Harflerine Çevirilmesi". Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi. Edirne 2011.

Hatunoğlu, Ömer; "Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 567'deki Lugaz Mecmuası (vr.334b-383b): İnceleme-Metin". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2013.

Kip, Nevres; "Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kitaplığı Manzum 719 Numaralı Lugaz Mecmuasının (80b-121b) Çeviriyazımı ve İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2011.

Laçın, Havva; "Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kitaplığı Manzum 719 Numaralı Lugaz Mecmuasının (39b-80a) Çeviri Yazımı ve İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2011.

Okçuoğlu, Aygül; "Millet Kütüphanesi 567 Numaralı Lügaz Mecmuası (Metin-İnceleme)". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2019.

Sarıhan, Orhan Çağrı; "Ali Emiri Manzum 718 Numaralı Lugaz Mecmuasının (01b-50a) Çeviri Yazımı ve İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul 2011.

Toz, Hıfzı; "Muamma-Nâme". (Yayımlanmamış Lisans Bitirme Tezi). Atatürk Üniversitesi. Erzurum 1983.

## II. Kitaplar

Bilkan, Ali Fuat; *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*. Akçağ Yayınları. Ankara 2000.

Çelebioğlu, Âmil, Öksüz, Yusuf Ziya; *Türk Bilmeceler Hazinesi*. İstanbul 1979.

Elçin, Şükrü; *Türk Bilmeceleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara 1970.

Muhammed Zihni, *Fıkıh Bilmeceleri*, (Sadeleştiren: İbrahim Halil Can), Bahar Yayınları. İstanbul [t.y.].

Özerol, Nazmi; *Bir Lugaz Mecmuası* (Letâif-i Elgaz/Bilmece). Sonçağ Yayıncılık. Ankara 2018.

Rumûzî Mustafa; *Risâle-i Muammâ/ Muammâ Risâlesi*, İnceleme-Metin. (Hazırlayanlar: Halil Çeçen ve Aysel Sağlam). DBY Yayınları. İstanbul 2019

Tarlan, Ali Nihat; *Dîvân Edebiyatında Muammâ*. İstanbul Üniversitesi Yayınları. İstanbul, 1936.

## III. Makaleler

Akar, Metin, vd.; "Çukurovalı İki Âşık Vahap Kocaman ve Kul Mustafa İle İlgili Anılar". Aydın Türklük Bilgisi, 2017, Cilt: 3, Sayı: 2, s. 1-10.

Akpınar, Şerife; "Şâir Tezkirelerinin "Lugaz"a Bakışı, Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin Ulu Çınarı Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Armağanı, [ed. Esmâ Şimşek vd.], Kömen Yayınları, 2019, s. 287-302.

Alkan, Ahmet; "Nermî ve Bazı Lügazlarının Çözümü Üzerine". RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 2020, Sayı: 19, s. 541-557.

Arslan Mehmet; "Mu'ammâ Geleneği ve Cem Sultân'ın Bazı Mu'ammâlarının Çözümü". Yedi İklim, 1992, Sayı: 24+6, s. 26-32.

Arslan, Mehmet; "Cem Sultan'ın Bazı Mu'ammâlarının Çözümü". Osmanlı-Edebiyat-Tarih- Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 299-304.

- Arslan, Mehmet; "Divan Edebiyatında Mu'ammâ Çözülmüş Mu'ammâ Örnekleri ve Mu'ammâ Çözüm Teknikleri". Prof. Dr. Mehmet Arslan'a Armağan, Sivas 2019, s. 79-168.
- Arslan, Mehmet; "Divan Edebiyatında Mu'ammâ Geleneği ve Feyzi'nin 'Gül-i Sad-Berg' Adlı Mu'ammâ Risalesi". Türklük Bilimi Araştırmaları, Sivas 1998, Sayı: 6, s. 23-66.
- Arslan, Mehmet; "Divan Edebiyatında Mu'ammâ". Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 251-276.
- Arslan, Mehmet; "Divan Edebiyatında Mu'ammâ". Osmanlı: Kültür ve Sanat, Ankara 1999, Cilt: 9, s. 718-730.
- Arslan, Mehmet; "Divan Şairinin Dehası ve Zâtî'nin Şiirlerinde Mu'ammâ Benzeri Harf ve Kelime Oyunlarına Dair I". Yedi İklim, 1992, Sayı: 3, s. 22-27.
- Arslan, Mehmet; "Divan Şiirinin Dehası ve Zâtî'nin Şiirlerinde Mu'ammâ Benzeri Harf ve Kelime Oyunlarına Dair II.". Yedi İklim, 1992, Sayı: 4, s. 28.
- Arslan, Mehmet; "Feyzî'nin "Gül-i Sad-Berg" Adlı Mu'ammâ Risâlesi". Osmanlı Edebiyat- Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 277-297.
- Arslan, Mehmet; "Zâtî'nin Şiirlerinde Mu'ammâ Benzeri Bazı Harf ve Kelime Oyunlarına Dair". Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 305-317.
- Arslan, Mustafa Uğurlu; "İsmail Hakkı Bursavî'nin Lugaz Şerhleri". Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, 2020, Sayı: 13, s. 259-290.
- Atik, Hikmet; "Zati Süleyman Efendi'nin Nakşi Ali Akkirmani'nin Bir Mu'ammasını Şerhi". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, Cilt: 13, Sayı: 2, s. 211-229.
- Başpınar, Fatih; "Adlî Divân'ında Çözümlü Muammalar", 2021, Cilt: 22, s. 587-607.
- Bilgiç, Gökhan; Şifâyî'nin Şerh-i Şebistân-ı Hayâl Adlı Eserinde Harflerle İlgili Teşbihler Sistemi". Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi, 2019, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 142-165.
- Bilkan, Ali Fuat; "Nabî'nin Mu'ammâlarına Dair. Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Ankara 1995, Sayı: 3, s. 205-217.
- Cavit, Mustafa; "Fezmi'nin Muammaları". Halkbilgisi Haberleri Mecmuası, Ankara 1930. Cilt: 1, Sayı: 10, s. 10.
- Çakır, Müjgan; "Hayli Eglencedür Bu Rindâna: Arayıcızâde Ferdî Hüseyin ve Lügazları". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2013, Cilt: 6, Sayı: 11 [Prof. Dr. Orhan Bilgin Armağan Sayısı 1], s. 127-176.
- Çapan, Pervin; "18. Yüzyıl Tezkirelerinde Örneklenen Mu'ammâ ve Lugazlar". Osmanlı Araştırmaları, İstanbul 2005, Sayı: 26 [Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan-II], s. 205-222.
- Çelebioğlu, Amil; "Lügazlara Dair". Türk Kültürü, Ankara 1978, Cilt: 17, Sayı: 193 [Atatürk Sayısı], s. 43-47.
- Çelebioğlu, Âmil; "Mu'ammâlara Dair". Türk Kültürü, Ankara 1979, Cilt: 17, s. 200-202.
- Çetindağ, Yusuf; "Türk Edebiyatında Mu'ammâ Üzerine". Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 13. s. 1.
- Çetinkaya, Haydar; "Eski Bir Yazmadaki Muammalar ve Cevapları". Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Kasım 1975, No: 316.
- Çetinkaya, Haydar; "Eski Bir Yazmadaki Muammalar ve Cevapları". Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul 1975, Cilt: 16. Sayı: 316, s. 7477-7478.



- Çobanoğlu, Murat; "Âşıklık Geleneğinde Muamma". Çağrı Dergisi, Ankara 1984, Sayı: 196.
- Demirkazık, H. İbrahim; "Mustafa Fenni'nin (öl. 1745) Lugazlarının Özellikleri ve Divan'ında Olmayan Yedi Lugazının Tenkitli Metni". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2010, Sayı: 5, s. 35-80.
- Dilçin, Cem; "Fuzulî'nin Nesîb Bölümü 'Lugaz' Olan Bir Kasidesi". Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi], Ankara 1999, Cilt: 39, Sayı: 1-2, s. 78-86.
- Durmuş, Tuba Işın; "Bir Hami Olarak Kinalızâde Ali Çelebi ve Muamma Türüne Katkısı". Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 2019, Cilt: 3, Sayı: 4, s. 124-140.
- Duru, Necip Fazıl; "Lütfullah Halîmî B. Ebî Yûsuf'un Bahru'l-Garâyib Adlı Eserinde Muamma Bahsi". Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Cilt: 18, Sayı: 25, s. 109-138.
- Edip, Kemal; "Fuzulî'nin Mu'amma Risalesi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi], Ankara 1949, Cilt: 7, Sayı: 1, s. 61-109.
- Elbir, Bilal; "Türk Edebiyatında Mu'amma ve Sururî'nin Bir Mu'amma Şerhi". Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, İstanbul 2009, Cilt: 4, Sayı: 6 [-Şerh- Prof. Dr. Cem Dilçin Adına], s. 82-94.
- Eliaçık, Muhittin; "Garip Bir Arapça Manzum Fıkhi Muamma". International Journal of Language Academy, Finland 2019, Cilt: 7, Sayı: 2, s. 265-270.
- Güler, Mehmet; Hâfız Osman Efendi'nin Ferâiz Lügazları". Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2015, Cilt: 39, Sayı: 1, s. 181-226.
- Güneş, Bahadır; "Bir Muammâ ve Lugaz Metni Hakkında". Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi, 2015, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 526-545.
- Güven, Hikmet Feridun; "Mu'ammâ Üzerine Farsça Bir Risâle". Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Ankara 2014, Cilt: 9, Sayı: 6, [İsmail Yıldırım Armağanı Türk Dili ve Edebiyatı Sayısı]. s. 519-544.
- Hüseynova, Nigar; "Miskinli Veli'nin Atışmaları ve Muammaları". Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2011, Cilt: 4, Sayı: 8, s. 74-82.
- Kalpaklı, Mehmet; "16-17. Yüzyıllarda Mahalle ve Semt Adları Kâmî'nin 'Lugaz'ı". <https://mehmetkalpakli.files.wordpress.com/2016/04/033-kaminin-lugazc4b1.pdf> [Erişim Tarihi: 23.12.2020].
- Karahan, Abdülkadir; "Mu'ammâ Edebiyatı ve Fuzulî'nin Mu'ammâları". Tasvir Gazetesi, 23.12. 1948.
- Kılıç, Muhammed Tayyib; "Bir Fıkıh Edebiyatı Türü Olarak Elgâz-ı Fıkhiyye (Fıkıh Bilmeceleri)". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, Cilt: 17, Sayı: 1, s. 35-98.
- Korkmaz, Ferhat; "Lugaz". Mecmua, 2016, Sayı: 1, s. 29-30.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip; "Fuzulî'nin Mu'ammâ Risâlesi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara 1949, Cilt: 7, Sayı: 1, s. 61-109.
- Levend, Ağâh Sırrı; "Nevâî'ye Atfedilen Esmâ-ı Hüsna Mu'ammâlarının Sahibi". TDAY, Belleten, Ankara 1958.

- Okur, Hüseyin; "Fıkıhta Bir Anlatım Yöntemi Olarak Lugaz". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2016, Cilt: 9, Sayı: 42, s. 1904-1914.
- Öntürk, Tolga; "Türk Edebiyatında Muamma ve Sürûrî'nin 'Şerh-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin' Adlı Eseri". Türk - Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2017, Yıl: 5, Sayı:11, s. 222-239.
- Özdemir, Mehmet; "Dervîş Muhammed Şifâî'nin Şerh-i Şebistân-i Hayâl'indeki Muammâ Çözüm Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme". Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 2017, Cilt: 6, Sayı: 2, s. 336-357.
- Özkat, Mustafa; "Sultan III.Murad'ın Lugazları ve Bu Lugazlara Yazılan Cevaplar". Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, İstanbul 2020, Sayı: 43, s. 209-288.
- Öztoprak, Nihat; "Himmetzâde Abdî'nin Dîvân-ı Lugazı". Essays in Memory of Hazel E. Heughan, Hazel E.Heughan Educational Trust Publication, Edinburg 2007, s. 145-179.
- Sakaoğlu, Saim; "Bir Âşıklar Şöleni ve Bir Muamma". Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2003, Sayı: 13, s. 115-127.
- Saraç, M. A. Yekta; "Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
- Saraç, Yekta; "Emri'nin Muammaları". (Emrullah Emri, Edirneli). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, [t.y.] Cilt: 7.
- Sarı, Mehmet; "Çizmecide Osman Râşit ve Lügaz Manzûmesi". Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları I. Afyonkarahisar, 2014, s. 269-280.
- Sarı, Mehmet; "Çizmecide Osman Râşit ve Lügaz Manzûmesi". Osmanlıca Örnek Metinlerle Edebiyat Araştırmaları, Ankara 2007, s. 125-138.
- Şahin, Oğuzhan; "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Muamma Şerhlerine Dair". Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 2016, Cilt: 16, Sayı: 2, s. 155-179.
- Şentürk, Ahmet; "Eski Bir Yazmadan Muammalar". Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, No. 310, Mayıs 1975.
- Tala, Murat; "Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Konya 2018. Cilt: 22, Sayı: 2, s. 939-967.
- Top, Yılmaz; "Bursalı Seyyid Nakîb-Zâde Ni'metî'nin Muammâ Mecmuası ve Muammaları". [UHIVE] Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 2014, Cilt: 2, Sayı: 5, s. 212-248.
- Toprak, M. Faruk, "Klâsik Arap Şiirinde Luğaz". Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 2001, Yıl: 1, Sayı: 3, s. 97-109. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 1997, Cilt: 27, s. 297-308.
- Türkay, Kaya; "Alî Şîr Nevâyî'nin Lügazları", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, 1996, Cilt: 42, Sayı: 1994, s. 157-168.
- Uraz, Murat; "Halk Edebiyatında Muamma". Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul 1950, Cilt: I, Sayı: 8, s. 113-115.
- Usta, İbrahim; "Arap Literatüründe 'Luğaz/Elğâz' Kültürü". The Journal of Academic Social Science, 2009, Cilt: 2/1, s. 89-99.
- Usta, İbrahim; "Arap Literatüründe 'Lügaz' Kültürü". Doğu Araştırmaları, 2012, Cilt: 10/2 s. 159-170.
- Üst, Sibel; "Lugaz ve Nedim'den Bir Örnek". Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi, 2014, Cilt: 3, Sayı:1, s. 210-217.

Yavuz, Kemâl; “Nihânî'nin Sultan I. Selim Adına Yazdığı Muammalar Kasidesi ve Çözümü”. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED], İstanbul 1998, Cilt: 28, s. 547-583.

Yazıcı, Mehmet Yunus; “III. Murâd'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme”. Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2017, Cilt: 4, Sayı:8, s. 142-181.

Yeşil, Selman; “Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Dureyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)”. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), 2017, Cilt: 5, Sayı: 9, s. 187-196.

Yeşil, Selman; “el-İhbâr bi'l-lezî Metodu ve Arap Dili Gramerindeki Yeri”. 2017, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 10, s. 231-244.

#### IV. Bildiriler

Altunmeral, Mehmet; “Cerîde-i Sûfiyyedeki Sûfiyâne Lugazlar ve Manzûm Cevapları”. Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu (3-5 Ekim 2019), Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği Yayınları, Çanakkale, s. 304-319, Ekim 2019.

Anbar, Elif Nur; “Bir 19. YY Lugaz Mecmuâsı: Lugazât”. Gazi Üniversitesi III. Genç Akademisyenler Sempozyumu, 2016, [https://www.academia.edu/21583932/A\\_19TH\\_CENTURY\\_JOURNAL\\_OF\\_LUGAZ\\_LUGAZ%C3%82T](https://www.academia.edu/21583932/A_19TH_CENTURY_JOURNAL_OF_LUGAZ_LUGAZ%C3%82T) [Erişim Tarihi: 30.05.2021.]

Arslan, Mehmet; “Muamma Çözüm Teknikleri ve Örnek Muamma Çözümleri”. Ordu Üniversitesi Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (10-12 Mayıs 2012), Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu Anısına, Ordu Üniversitesi Yayınları Bildiriler Kitabı, s. 507-511, Mayıs 2012.

Arslan, Mehmet; “Nâbî'nin Mu'ammâ ve Lugazları”. Vefatının 300. Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumu Bildirileri, s. 321-325. Ankara 2014.

Avcı, İsmail; “Üsküp'te Yayımlanan Yıldız Gazetesindeki Yanıltmaçlar ve Lugazlar Üzerine”. -Geçmişten Günümüze- Balkanlarda Türkçenin Süreli Yayınlarındaki Yeri ve Önemi Sempozyumu Tebliğ Kitabı (11-14 Mayıs 2017, Bosna Hersek/Zenica), s. 358-387.

Çetres, Recai; “Birgivi'nin Kelime-i Tevhîde Dair Lügazı ve Üzerine Yazılan Şerhler”. Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi. Birgivi Sempozyumu, Cilt: 3, s. 495-507, Balıkesir 2019.

Elbir, Bilal; “Türk Edebiyatında Mu'amma ve Sururi'nin Bir Mu'amma Şerhi”. III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına), 13 Şubat 2009, Kayseri: Bildiriler. s. 115-127. Kayseri 2011.

Gür, Nagihan; “Osmanlı Kültürünün Bir Zihin Haritası: Şerh-i Lugaz-ı Râgıb”. Journal of Turkish Studies (Symposium in Honor of Prof. Dr. Günay Kut, Transcribing Manuscripts into Critical Analysis), Cilt: 5, s. 57-82, Aralık 2016.

Halıcı, Feyzi; “Halk Edebiyatında Muamma”. I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Cilt: 2, [Halk Edebiyatı], s. 119-132, Ankara 1976.

Sertkaya, Osman Fikri; “Çukurova'da Düzenlenen Bilmece, Muamma ve Lugazlar”. III.Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu), 30 Kasım-2 Aralık 1998, Ankara, s. 592-601, Adana 1999.

Üst, Sibel; "Türk Edebiyatında Bilmece ve Muammaların Göstergibilimsel Açidan Karşılaştırılması". Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007, Erzurum: Bildiriler (K-Z). Cilt: 2. s. 1165-1178, Erzurum 2009.

#### V. Ansiklopedi Maddeleri ve Kitap Bölümleri

Akay, Nihat; "Lugaz Maddesi", Türk Ansiklopedisi. Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1976, Cilt: 23.

Aktaş, Hasan; "Muamma/Manzum Bulmaca", "Lugaz/Manzum Bilmece", Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar, Yort Savul Yayınları, Edirne 2007, s. 209-210

Aktaş, Hasan; "Muamma/Manzum Bulmaca", Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar, Yort Savul Yayınları, Edirne 2007, s. 206-208

Aslan, Üzeyir, vd.; "Lugaz", Osmanlı Edebiyatını 200'ü, Otto Yayınları, Ankara 2018, s. 66-67.

Aslan, Üzeyir, vd.; "Muamma", Osmanlı Edebiyatını 200'ü, Otto Yayınları, Ankara 2018, s. 64-65.

Baysun, M. Câvit; "Muammâ", İslam Ansiklopedisi. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, Cilt: 8, (İstanbul 1978-1986), s. 435-438.

Canım, Rıdvan; "Lügaz", Divan Edebiyatında Türler. Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 126- 129.

Canım, Rıdvan; "Mu'ammâ", Divan Edebiyatında Türler. Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 191-197.

Coşkun, Menderes; "Muamma, Lugaz", Sözü'n Büyüsü Edebî Sanatlar. Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 298-300.

Dilçin, Cem; "Muammâ ve Lügaz", Örneklerle Şiir Bilgisi. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009, s. 489-490.

Diriöz, Haydar; "Muammâ", Türk Ansiklopedisi. MEB, Ankara 1976, Cilt: 24, s. 364

Durmuş, İsmail; "Lugaz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. TDV Yayınları, İstanbul 2003, Cilt: 27, s. 221-222.

Durmuş, İsmail; "Muamma", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. TDV Yayınları, İstanbul 2005, Cilt: 30, s. 320-322.

İsen, Mustafa vd.; "Lügaz", Eski Türk Edebiyatı El Kitabı. Grafiker Yayınları. Ankara 2018, s. 302.

İsen, Mustafa vd.; "Muamma", Eski Türk Edebiyatı El Kitabı. Grafiker Yayınları. Ankara 2018, s. 305-306.

Keskin, Neslihan Koç.; "Bilmece Niteliği Taşıyan Türler Muamma ve Lugaz.", Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş. Ankara 2018, s. 317-319.

Külekçi, Numan; "Lugaz", Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar. Akçağ Yayınları. Ankara 2016, s. 306-309.

Külekçi, Numan; "Muamma", Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar. Akçağ Yayınları. Ankara 2016, s. 301-305.

Meydan Larousse: "Lugaz Maddesi". Meydan Yayınevi, İstanbul 1972, Cilt: 8.

Özkırmı, Atilla; "Muamma ve Lugaz", Türk Edebiyatı Ansiklopedisi. Cem Yayınevi, İstanbul 1984, Cilt: 3, s. 863.

Pala, İskender; "Lugaz", Divan Edebiyatı. Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s. 69-71.

Pala, İskender; "Muamma", Divan Edebiyatı. Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s. 71-72.

Saraç, M. A. Yekta; "Muamma' ve Lügaz", *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat ve Biçim-Ölçü-Kayfiye*, Ankara 2019, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 299-304.

Saraç, M. A. Yekta; "Muamma", *Eski Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları*, Eskişehir 2019, Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 93.

Saraç, M. A. Yekta; "Muamma", *Eski Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları*, Eskişehir 2019, Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 94.

Saraç, M. A. Yekta; "Muammâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul 2005, Cilt: 30, s. 322-323.

Türkmen, Fikret; "Lügaz", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, Cilt: 6, s. 102-103.

Uzun, Mustafa; "Lugaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul 2003, Cilt: 27, s. 222-223.

Üzgör, Tahir; "Lugaz ve Muamma", *Edebiyat Bilgileri*, Veli Yayınları, İstanbul, 1983, s. 393-395.

#### VI. Devam Etmekte Olan Çalışmalar

Altınova, Mehmet, Kandemir, Şule; *Klasik Türk Edebiyatında Yer Alan Lugazların Ortaöğretimde Kullanılması Üzerine*.

Arslan, Üzeyir; *Lügaz Mecmuaları ve Türk Edebiyatında Lügazlar*.

Demizkazık, H. İbrahim; *Lugaz Çözme Yöntemleri Üzerine*.

Selçuk, Bahir ve Tuğluk Halil; *Divan Şiirinde Lügaz: Araştırma- Antoloji*.

Taştekin, Feyza; *Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Or. 1913 Numarada Bulunan Lugaz Mecmuası (Çeviriyazım-İnceleme)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yüksek Lisans Tezi, 2020. [Devam Ediyor].

Yener, Zuhale; *Türk Edebiyatında Ferdî Bilmeceler Üzerine Bir İnceleme: Muamma ve Lugaz Mecmuası*, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yüksek Lisans Tezi, 2008. [Devam Ediyor].

## SONUÇ

Eski Türk edebiyatındaki lugaz ve muammalar üzerine yapılmış olan bu bibliyografya denemesinde görüldüğü üzere yapılan çalışmalar oldukça azdır. Dolayısıyla lugaz ve muamma konusunda daha çok çalışma yapılmaya ihtiyaç olduğu görülmüştür. Yapılmış olan bu bibliyografya çalışması ileride bu konuda çalışacak araştırmacılara kolaylık sağlamayı ve faydalı olmayı amaçlamaktadır. Çalışmada sadece eski Türk edebiyatında yapılmış olan akademik çalışmalara yer verilmiş olup diğer dil ve edebiyatlarda yapılan çalışmalara değinilmemiştir. Bu bağlamda hazırlanan makalede; on yedi tez, yedi kitap, altmış dokuz makale, on bir bildiri, yirmi dokuz ansiklopedi maddesi ve kitap bölümü ile altı tane şu anda devam etmekte olan çalışma tespit edilmiştir. Yapılan tespitlere göre lugaz ve muamma üzerine on bir çalışmasıyla dikkat çeken araştırmacı Mehmet Arslan'dır. Bununla birlikte Üzeyir Aslan danışmanlığında yapılan yedi yüksek lisans ve bir doktora tezi literatüre önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Çalışmaya sözlük ya da sözlük değerindeki çalışmalar dâhil edilmemiştir. Listelenen çalışmaya gözden kaçan kaynaklar ve yeni yapılacak çalışmalar dâhil edildiğinde lugaz ve muamma üzerine yapılan çalışmaların sayısı daha da artacaktır.

## KAYNAKÇA

- ALTINOVA, Mehmet (2018), "Eminönü Halkevi'nin Çıkardığı Halk Bilgisi Haberleri Dergisi ve Sistematik İndeksi", Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi, Cilt:1, Sayı: 2, s. 139.
- DURMUŞ, İsmail (2003), "Lugaz", TDVİA, Ankara, Cilt: 27, s. 221-222.
- DURMUŞ, İsmail (2005), "Muamma", TDVİA, İstanbul, Cilt: 30, s. 320-322.
- HATUNOĞLU, Ömer (2013), *Millet Kütüphanesi Ali Emirî Manzum 567'deki Lugaz Mecmuası (vr. 334b-383b) (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- KARATAŞ, Turan (2001), *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Perşembe Kitapları.
- KOMİSYON (2008), *Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖNAL, Sevda (2003), *Klasik Türk Edebiyatı Bibliyografyası (1930-2003)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- SARAÇ, M. A. Yekta (2005), "Muamma", TDVİA, İstanbul, Cilt: 30, s. 322-323.
- UZUN, Mustafa İsmet (2003), "Lugaz", TDVİA, Ankara, Cilt: 27, s. 222-223.





**RADLOV'UN YAYIMLADIĞI KÖL TİĞİN VE BİLGE KAĞAN YAZITLARININ SÖZLÜĞÜ VE BAZI ÖRNEKLEMELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**  
*An Evaluation on the Glossary and Some Samples of Köl Tigin and Bilge Kagan Inscriptions Published by Radlov*

Aslı ZENGİN\*

Ümran ERDOĞAN\*\*

\*Dr. Öğr. Üy., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edeyatı Bölümü, asluygun@istanbul.edu.tr

\*\*Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edeyatı Bölümü, umran.erdogan@istanbul.edu.tr

Çeviri

**Makale Bilgisi**

Geliş/Received: 02.02.2021

Kabul/Accepted: 25.05.2021

DOI: 10.20322/littera.873030

**Anahtar Kelimeler:**

Eski Türk Yazıtları, Köl Tigin, Bilge Kağan, V. Radlov, Sözlük.

**ÖZ**

Eski Türk Yazıtlarının ilk defa bir eserde konu edilmesi 13. yüzyıla tekabül etse de bilim dünyasının dikkatlerinin bu yöne çevrilmesi ancak altı yüzyıl sonra gerçekleşmiştir. Bölgeye gerçekleştirilen araştırma gezileri sonucunda, özellikle de söz konusu alana bu amaçla ilk giden Fin ve Rus heyetlerinin çalışmaları neticesinde Yenisey yazıtları ile Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarının bulunması Türk dilinin tarihini belirleme bakımından son derece etkili olmuştur. Bunun ardından keşfedilen yazıtların elde edilen mükemmel kopyalarını okuma yarışı başlamıştır. Aslında bu yarış, V. Radlov ve V. Thomsen arasında geçmiştir. V. Thomsen 15 Aralık 1893 tarihinde yazıtları okumayı başardığını ilim âlemine ilân etmiştir. V. Radlov ise ilk yayını biraz aceleyle Thomsen'den daha önce, 1894 yılında gerçekleştirmiştir. Radlov 1894 yılında ayrı ayrı üç fasikül halinde yayımladığı çalışmasını 1895 yılında tek cilt olarak ortaya koymuştur. Bu arada V. Thomsen, yazıtları okumasından üç yıl sonra, 1896 yılında Köl Tigin ve Bilge Kağan üzerine ilk yayını yapmıştır. Ardından 1897 yılında V. Radlov'un söz konusu iki yazıt üzerine yeni bir yayın ortaya koymuştur. 1897 yayınında Radlov'un, 1894 yılında yayımladığı metin ve sözlükte birtakım değişikliklere gittiği görülür. Çalışmamızda V. Radlov'un 1897 yılına ait yayınındaki sözlük Türkçeye çevrilmiş, ayrıca bizzat yazarın dikkat çekmek istediği örnekler üzerinde kendisinden sonraki okuyuşlar da dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Burada özellikle V. Radlov ve V. Thomsen'in ardından Türkiye'de yapılan yayınlardaki okuyuşlar ve anlamlandırmalar dikkate alınarak karşılaştırılmıştır.

**Keywords:**

Old Turkish Inscriptions, Köl Tigin, Bilge Kagan, V. Radlov, Dictionary

Although it was the 13<sup>th</sup> century that the ancient Turkish inscriptions were first mentioned in a work, the attention of the scientific world was turned only six centuries later. As a result of research trips to the region, a number of reports were written. In particular, as a result of the research carried out by the Finnish delegation and the Russian delegation, Yenisei Inscriptions and Köl Tigin and Bilge Kagan Inscriptions were very effective. As a result of this research, the race to read the perfect copies of the inscriptions started. This race actually takes place between V. V. Radlov and V. Thomsen. V. Thomsen said that he was able to read the inscriptions on 15 December 1893 and published his first publication three years later. V Radlov made his first publication in a hurry in 1894. In 1894, he published his work in three volumes as a single volume in 1895. Meanwhile, in 1896 V. Thomsen published his first publication on two inscriptions. Then in 1897 V. Radlov published a new publication on these two inscriptions. In this publication, the dictionary published in 1894, the text and some changes in the dictionary goes. In this study, the dictionary in V. Radlov 's 1897 publication has been translated into Turkish and an evaluation will be made on the samples that the author wants to draw attention to by taking into consideration the subsequent readings. Here Radloff, especially after V. V. Thomsen will try to readings considered in the publication made in Turkey.



**Atrf/Citation:** Zengin, A. & Erdoğan Ü. (2021), “Radlov’un Yayımladığı Köl Tigin Ve Bilge Kağan Yazıtlarının Sözlüğü Ve Bazı Örneklemeleri Üzerine Bir Değerlendirme” *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 672-698.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Ümran ERDOĞAN, umran.erdogan@istanbul.edu.tr

## GİRİŞ

Eski Türk runik harfli metinlerin 18. yüzyıldan itibaren keşfedilmesi, 19. yüzyılın sonlarından itibaren de ilim âleminin bölgeye yönelip araştırma amaçlı heyetler göndermeye başlamasıyla V. Radlov da Petersburg İlimler Akademisi tarafından bir heyetin başkanlığına görevlendirilir. Radlov bu gezinin neticesinde elde edilen verileri Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtlarının Atlası (Atlas Drevnostey Mongolii) başlıklı bir çalışmada iki seri halinde yayımlar (Radlov, 1892).

19 Ocak 1894 yılında, V. Radlov iki büyük yazıtın ilk tercümesini yapar (Radlov, 1893: 1-83). Eserini üç kısımda yayımlar. Radlov’un 1894 yılının mart ayında yayınlanan eserinin ilk kısmı Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarının transkripsiyonu, çevirisi ve metninden teşekkül eder. Aynı yılın mayıs ayında da eserin ikinci kısmı yayınlanır (Radlov, 1894: 83-174). Burada da iki yazıttaki sözcüklerin anlamlarını içeren sözlük kısmı ve W.P. Wassiljew’in yaptığı Çince kısmın çevirisi bulunmaktadır. Radlov daha sonra aynı serinin üçüncü fasikülünü yayımlar (Radlov, 1894: 175-460). Bu kısımda Ongin’den Karabalsagun’a kadar keşfedilen yirmi kadar yazıt yer alır. Söz konusu yazıtlar hakkında bilgiler, sözcüklerdeki ekler hakkında açıklamalar, sözcüklerin morfolojisi ve yeni açıklama denemelerine de yer verilir. Yazıtları okuma noktasında aceleci davranan Radlov’un bu çalışmaları elbette epeyce yanlış barındırmaktadır.

Radlov, bu üç fasikülü 1895 yılında tek cilt halinde yayımlar.

1896 yılında ise daha evvel yazıtları okuduğunu ilan etmiş olan Vilhelm Ludvig Peter Thomsen, *Inscription de l’Orkhon Déchiffrées* adlı eserini neşreder (Thomsen, 1896). Eser Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarının transkripsiyonunu, Fransızca çevirisini, notları ve çeşitli dizinleri ihtiva eder.

1897 yılında Radlov’un, kendi eserlerini gözden geçirip yazıtları yeniden yayımladığı görülür (Radlov, 1897). Bu çalışmasında Radlov 1-127. sayfalar arasında Göktürk yazısının ayrıntılı bir şekilde gramerini anlatır. 130-157. sayfalar arasında ise Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarının Kiril harfleriyle transkripsiyonunu ve Almanca tercümesini verir. Bu metinlerden sonra da bir sözlük kısmı verilmiştir. Ayrıca bu eserde W. Barthold’un yazıtların tarihi hakkındaki çalışması da bulunmaktadır.

Radlov 1897 yılında yapmış olduğu yayında 1894 yılındaki okuyuşların pek çoğunu terk etmiştir. 1894 yılındaki yayınında yer verdiği sözlük esasında yazıtların ilk sözlüğüdür. Ancak fazlasıyla hata içerdiğinden 1897 yayını çalışmamızın da çıkış noktasını oluşturmuştur. Çünkü bu yayında gerek Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtları gerekse de metinlerin sözlüğü büyük ölçüde düzeltilmiştir. 1896 yılında V. Thomsen’in de yayınının neşredilmiş olması Thomsen’in, Radlov’un sonraki okuyuşuna bir tesiri olup olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir. Bu bağlamda yazıtların doğruya daha yakın olan bu ikinci sözlüğü çalışmaya temel alınmıştır. 1897 basımının önsöz kısmında da Radlov, Thomsen ve Bang’ın okumaları ile Barthold ve Melioranski’nin görüşlerinden faydalandığını belirtmiştir. Hatta söz konusu diğer okuyuşlardan tamamen bağımsız bir şekilde fikir yürütmediğini de ifade etmiştir. Bu yeni yayın sayesinde, kendisinin daha önceki yayımlarına göre nasıl adım adım ileri gittiğine okuyucunun da bizzat şahit olacağını söylemiştir.

Radlov'un ikinci sözlüğünde madde başları yine Kiril harfleriyle yazılmış, önce ünlülerle, daha sonra da ünsüzlerle başlayan kelimeler sıralanmıştır. Radlov özellikle okuyuş değişikliğinin ortaya çıktığı maddelerde ilgili metnin ilgili satırına gönderme yapmış, orada yeni okuyuşu vurgulamaya çalışmıştır.

Bu çalışmada Radlov'un gönderme yaptığı madde başlarının 1894 yılında ve 1897 yılında ne şekilde okunduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bununla beraber Thomsen'in ilgili kelimeyi nasıl okuduğu, ardından günümüze kadar Türkiye'deki ilmî neşirlerde bu okuyuşların ne şekilde devam ettiği de saptanmaya gayret edilecektir.

Bu noktada Türkiye'deki başlıca yayınlardan olan Hüseyin Namık Orkun, Muharrem Ergin, Talat Tekin, Mehmet Ölmez, Erhan Aydın ve Ahmet Bican Ercilasun'un neşirlerinden istifade edilmiştir.

Kullanım kolaylığı sağlaması amacı ile Radlov'un, kelime açıklamaları yaparken daha önceki yayınına yaptığı göndermelerin sayfa ve satır numaraları çeviriye dahil edilmemiştir. Ancak Radlov'un özellikle belirttiği bir silinme ya da düzeltilme durumu söz konusu ile bu sayfa ve satırlar belirtilmiştir. Ayrıca yine aynı gaye ile, kendisinin yazıtlar için kullandığı kısaltmalar günümüzde yaygın ve daha anlaşılır olan şekliyle değiştirilmiştir:

K: KT D (Köl Tigin-Doğu Yüzü)  
Ka: KT G (Köl Tigin-Güney Yüzü)  
Kb: KT K (Köl Tigin Kuzey Yüzü)  
Kc: KT B (Köl Tigin-Batı Yüzü)  
K I: KT GB (Köl Tigin-Güneybatı Yüzü)  
K II: KT GD (Köl Tigin-Güneydoğu Yüzü)  
K III KT KD (Köl Tigin-Kuzeydoğu Yüzü)  
X: BK D (Bilge Kağan-Doğu Yüzü)  
Xa: BK G (Bilge Kağan- Güney Yüzü)  
Xb: BK K (Bilge Kağan-Kuzey Yüzü)  
Xc: BK B (Bilge Kağan- Batı Yüzü)  
X.I: BK GB (Bilge Kağan-Güneybatı Yüzü)  
X.II: BK GD (Bilge Kağan- Güneydoğu Yüzü)

Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtlarının Sözlüğü  
(Die Alttürkischen Inschriften Der Mongolei)

A

**ay** ay

**ay- (f)** bkz. *ıduk*

**ayla- (f)** çevirmek, döndürmek; bkz. *aylama*

**aylama** çevre

**ak** ak, beyaz, GRGDH (KT D36, 12) *ak adğırığ*  
okunabilir, diğer bir deyişle "beyaz olan aygır"

**akañ** baba. MXH *akañım* 399; *akañımız* 406; IXK  
(BK G11, 1) *akañı*

**akañsız** babasız

**akıt- (f)** saldırı yaptırmak, yollamak, göndermek;  
ZmTIIH (KT K8, 15) *akı(t)tımız*

**aku- (f)** bir baskın, bir saldırı yapmak FuW , FuK  
Çok çarpıcıdır ki FuW üç şekilde okunabilir:  
*aku-p, oku-p, uk-up*, krş. Aşağıda *kup*  
maddesinde işaret ettim.

**akun** (aku+n veya ak+un'dan) akıntı (aşağıda NuW)  
*akun* "oklarla"

**Akun** özel ad

**akunla- (f)** [akun+la-'dan] savaşmak

**akça (?)** akçe

**ağ-** (f) yükselmek, çıkmak 197; (BK D37, 17) yanlış  
olarak IDGEKBY *yışka ığdı* okudum; bu *yışka*  
*agdı* okunabilir, yani "Onlar dağdaki ormana  
tırmandılar."

**ağar ol'**un yönelme hali

**ağı** 1) değer, 2) bağış (vergi ve hediye) (KT D5,13)  
*ağısı yımşak* Çinliler bağışları konusunda  
yumuşaktırlar, yani bize bol bol vergi (hediye)  
verirler.

**ağır<sup>1</sup>** ağır (BK K11, 11) silinebilir, bkz. *kırğu*

**ağılığ** (ağı+lığ'dan) değerli. BK K11, 11'de  
GLGGRIQ *kırığ (kırğu) ağılığ kutayı* "kırmızı  
değerli ipek" (?) şeklinde okunabilir.

**ağıt- (f)** izin vermek, bırakmak. mTIG

(BK D31, 6) düşmanın gitmesine izin verdim  
yani kavgadan geri durdum, çekildim; FTFG  
(K.T. 7, 8) *ağıtıp*

**ağış** masraf. KT D1, 4'teki zIsIG yerine zIpIG  
okunabilir

**Ağu** Özel ad

**ağrı- (f)** hasta olmak

**ağlat- (f)** ağlatmak

**ağ** NXG, (KT G8, 28 ve BK K6, 39) kesin olarak  
andağ+ıñ+ın okunabilir, bkz. *andağ*

**añar** bkz. *ol*

**ayığ** sinsilik, kurnazlık; sinsi, kurnaz benim  
açıklamam olan 4 WQG: *yağı yok* okuması  
yanlıştır, 46; *ayığ bilig* kelimesi ile bir tezat  
oluşturur. İkinci kelimedem göçebe (doğa  
insanının) insanın anlaşılması gerekir. Türk  
hanları en yüksek makama sahip oldukları için  
bu "bilge" unvanı verilmiştir. Birincisi bir  
yandan uygar Çinlilerin manevi becerisidir ve  
diğer yandan medeniyetsiz komşuları  
aldatmayı amaçlar. Türk hanı bu yüzden olacak  
"Ol matı ayığ yok" (KT G3, 4) der. Yani onlar  
pek çok yönden Çin'e bağlı olmakla beraber,  
hilekar, kurnaz ve sinsi değillerdir. KT G5, 26  
*ayığ bilik* "akıllı bilme". Çin medeniyeti Türkler  
için zararlıdır. (KT G 7, 6) *ayığ kişi* "akıllı  
(medenî) insanlar"

**Anar** özel ad

**anı** bkz. *ol*

<sup>1</sup> Radloff'un B.K. 11. satırında bu örnek yok.

**anda** orada, o zamanda  
**andağ** (ol+ teg'den) böyle; (KT G8,28; BK K6,36)  
*andağ-ının için* bu yüzden, ondan dolayı  
**Andarğu** yer ismi  
**ançağ** böyle  
**ançığ** yanlış, **adinçığ** (olmalıdır)  
**ar- (f)** daha üstün olmak; bkz. *ara-*  
**ara-** (?) **(f)** aramak, etrafını araştırmak; FR  
mümkün olurdu (KT G5,10, BK K4, 14) *arap*  
[*arip* değil, bkz. *ar-* (f)] okunabilir, o zaman  
şöyle çevrilebilir; "Her yerde tatlı konuşma ve  
yumuşak bağışlarla kendinizi zorlayın". Fakat  
daha önceki okuma ve yorumuma devam  
ediyorum, çünkü Kök Tigin 6. satırda cümle  
şöyledir: *Süçüg sabıña yımşak ağısıña artırıp.*  
**arık** zayıf, **tok**'un zıddı; bkz. *tokrakki* "tok arık ok  
sen" şeklinde okunabilir. (KT G8, 21), Yakında  
tok olacaksın, yakında aç olacaksın.  
**arıl- (f)** yorgun olmak, donuklaşmak  
**arka** geri, bkz. *arkagün*  
**arkagün** aile, akraba. (Thomsen *inyigün* okur.)  
**arkı** gizli; belki *arakı* okunabilir.  
**arkış** kervan. Ayrıca zMDİpKR (B.K. 25, 20) *arkış*  
*ıdmaz* "kervan göndermezler", İpKR (B.K. 41,  
11)  
**art-** ? **(f)** artmak, fazlalaşmak. Belki *artat(t)*  
okunabilir  
**artat-** ? **(f)** bozulmak; ITTRmk (KT D22, 19, BK  
D10, 5) *kem artattı (?)* "kim bozdu, tahrip  
etti?"  
**artuk**  
**artıglat-** ? **(f)** artmak, fazlalaşmak  
**artur- (f)** (*arttur-*?) fazla olmak  
**armakçı** ? hilekar  
**al- (f)** almak, fethetmek, boyun eğdirmek zITmL  
(KT G7, 2) doğrusu *al+ma+tin* şeklindedir:  
*kağanının sabin almatın* "Kağanının sözünü  
kabul etmedin" (krş. gerundium şekli zIt )  
**alıgdan** ?  
**alı-ber- (f)**  
**alış** bkz. *koşu*.  
**alka- (f)** kutsamak, dua etmek; Aa 1, 10'da mLLK  
şeklinde görülüyor, doğrusu mLLKL  
şeklindedir. *alkalalım!* "Bırak ve dua et!" KT D  
III, 18 zMDK(LF)W *onun<sup>2</sup> alkadımız.* "Dua  
ettik, kutsandık" okunabilir.

<sup>2</sup> onun = kopun olmalıydı.

**alkazın** döngünün bir yılı (domuz yılı)  
**alkın** yorulmak  
**algazın = alkazın**  
**altı** altı  
**altız- (f)** ? aldırmaq, yakalatmaq  
**alti** altında ?  
**Altı** özel ad  
**altun** altın  
**altunluğ** altınlı  
**altmış** altmış  
**alp** alp, kahraman, yiğit  
**alpağ** bir rütbe  
**alpsız** yiğitsiz  
**almat** bkz. *al*  
**at** isim  
**at** at  
**at- (f)** atmak 1447^ (Aa 2, 1) *atsar alp* (atışçı  
alp) okunabilir.  
**atı** yeğen KT D5, 2, BK D5, 25 silinebilir.  
**atlığ** atlı  
**adak** ayak  
**adaklığ** ayakları olan  
**adaş** arkadaş, yoldaş  
**adin** başka, diğer  
**adinçığ** bambaşka, farklı; Altayca ile krş. *aiçik* (KT  
G12, 11)  
**adır- (f)** ayırmak  
**adının- (f)** kendisi ayırmak  
**adırıl- (f)** ayrılmak  
**adırt- (f)** ayırmak  
**adğır** aygır; ZIRGGD (BK K11, 16), *adğırın* "onun  
aygırın" *ak adğırığ* "onun beyaz aygırın"  
**aç- (f)** aç olmak.  
**aç** aç  
**Aç** Bir Kırgız kabilesi  
**asra** aşağıda  
**asrat- (f)** ZIYTRSGRO  
**Az** bir kavim. NDOBZ  
**az** az  
**az- (f)** şaşmak  
**azu** Onaylama, pekiştirme kelimesi. *azu-bu* "işte  
bu" (aşağıda ADmBSOBOZ).  
**azuk** azık. *türük azuki* "yemek, atlar için ayaklarının  
altında bulunan otlak"  
**azkiya (azkına?)** az, azıcık  
**Azganaz** Özel ad  
**Azman** At adı  
**aş** yemek

**aş-** (f) aşmak; AḌ(KT D17, 20) *Köğmen aşı*  
“Köğmen üzerinden geçerek”; (KT D21, 6)  
*Kadırğan yışığ aşı* “Kadırkan Ormanı  
üzerinden”  
**aşa-** (f) bkz. *at-* (f)  
**aşsız** yemeksiz  
**apa** büyükbaba?

## E

**eke** büyük kız kardeş, abla, teyze. (U Ku 4, 1)’de  
mkÜ şeklinde görülüyor, doğrusu  
mkIşeklindedir: *ekem* “benim ablam”  
okunabilir.  
**eki** iki  
**ekin** her ikisi, ikinci  
**ekin** tarla bkz. *ekinlig*  
**ekinlig** ekin  
**ekinti** ikinci  
**eger-** (f) izlemek, takip etmek; Arg (KT K6, 2),  
*egere tokıdı* “O aşığı attı”; (BK D31, 17) *egere  
tokıdım* “Ben aşığı attım.”  
**egid-** (f) artırmak, yükseltmek (igid). ( OGRBdgI )  
**Egük** özel ad  
**eğrit-** (f) ?  
**eğ** her şeyden önce  
**en-** (f) çekilmek. rstZIYNOW (KT G7, 2; BK K5,19<sup>3</sup>  
silinebilir.)  
**enlig-** (f) dilemek, istemek. öÖLIZM Han bu  
kelime ile Uygar Çinlilerin bencilce isteklerini  
anlar.  
**enç** barış; IDLO; (KT D32, 10) *enç ulıdı* “Teslim  
oldu.”  
**er** insan, yiğit Zr ve ðr. Genellikle *erin* “insanlarla”  
okunabilir. (BK G11,5) *eren, erig*  
**er-** (f) olmak  
**eren** yiğitler (sadece BK G11,5)  
**erikli** özgür, bağımsız  
**eriklig** bkz. *erklig*  
**erig** ulu, yüce (Uybat, I. Yazıt, 2, 1)  
**erinç** dirlik, dengelilik  
**erk** güç, kuvvet. ( kr ve ðr)  
**erkin** bir rütbe ( ZkrGL)

**erklig** güçlü, kuvvetli  
**erten-** (f) saygı göstermek, onurlu bir tören  
yapmak; (BK G15, 4-8) *Türk beglerin budunun  
ertenü eti mağ etti* “Türk beylerini ve milletini  
çokça yüceltti, saygı gösterdi.” (BK K9, 19-25)  
*Men Türgeş kağanğa kızım Kuñçiyiğ ertenü  
uluğ törün alı-bertim.* “Kızımı Türgiş Kağan ile  
evlendirdim.”

**ertenü** *erten* kelimesinin gerundium şekli

**Ertiş** nehir adı

**ertür-** (f) erdirmek

**erdem** erdem, yararlık

**erdemlig** erdemli

**Ersen** yer adı, *Toğuz Ersen*

**el** kabile birliği, kabile

**elig** el

**elig** elli

**elle-** (f) illemek, il yapmak

**ellig** (sf.) kabilelerden oluşan, kabileli, (isim)  
kabile, kabile topluluğuyla ilgili her şey

**elt-** (f) götürmek, iletmek (yrd. f.)

**elteres** bir rütbe

**elteber** bir rütbe

**elteberlig** elteberi olan, elteberli

**elçi** elçi, halkın efendisi

**Elçür** (el+çür’den) özel ad (?)

**elsire-** (f) “El”i kırmak, bağımsız olmak

**elsiret-** (f) Birinin “el”i yapmak; “El” olarak  
düzenlemek?

**Elbilge** Hanım olabilir (ad?)

**et** mal

**et** et, vücut (Aa 2), bkz. *et utsar* okunabilir.

**et-** (f) yapmak, düzene koymak, düzenlemek,  
iyileştirmek

**eti** önemli, iyi; pek çok

**etin-** (f) ilerlemek

**etiz** bkz. *tiz*

**etizlig** bkz. *tizlig*, *etizligig* bkz. *tizligig*

**ed** bkz. *idi*

**Edil** yer adı

**edgü** iyi

**eçi** büyük erkek kardeş, amca

**eçü** baba, ecdad, ata. Sadece *eçü apa* ikilemesinde  
görülür.

**eçülig** ecdad sahibi 1IÖ1ÖJ(KT D 4,9) *Böklü Eçülig  
el* “Böklü-Eçü Halkı” okunmuş, *Böklü-Çöllüg el*  
şeklinde okumak daha iyidir. bkz. *çöllüg*

<sup>3</sup> konayın tiser ifadesi “yazı koyın en tiser”şeklinde yanlış  
okunmuş.



**es** akıl, zihin; *es küç* ruh ve güç, diğer bir deyişle kişilik

**esen** sağlıklı

**esigeti** es-i+ket-ti?'den güçlü içkiler (?) (*isinti'nin* altında); esigetisin (BK K 11, 14)

**Esitmi** özel ad (?) *Eşitmi'*nin altında

**esgi** eski (?)

**esrik** sarhoş

**ezenç** alışkanlık

**Ezgene** özel ad

**Ezgenti** yer adı

**eş** eş, yoldaş

**eşitmi** bkz. *esitmi*

**eşid- (f)** işitmek, duymak

**eb** ev

**ebük (f)** Bay Melioranski *bük* yerine *ebük* okuyuşunu önerir. *eb* (ev)'den + *k*. Türk dilinin hiçbir lehçesinde *bük-* şeklinde bir fiil kökü bulunmaz. Bu nedenle sadece bir teklif olarak değerlendirilebilir. *Ebük* aslında "eve getirmek" demektir. Ancak daha sonra "kalmak" anlamını da kazanmıştır

**emge- (f)** kendine eziyet vermek, krş. *emget-*

**emgek** işkence, acı çekme

**emget- (f)** işkence etmek XMTÖM (BK K 13,3)

## O

**oy** düşünce

**ok** (*tokrakk'*nin altında ), halihazırda şöyle okuyorum: ZSKRW (KT G 8, 21, BK K 6, 28) *tok-arık-ok-sen* "Sen toksun ve açsın.", diğer bir deyişle "Yakında doycaksın, yakında acıkacaksın."

**oku- (f)** okumak (?) krş. *köp*

**oğur** şans, talih

**oğul** oğul, çocuk

**Oğul** özel ad: NKRTLGO (KT K 12, 28) *Oğul-Tarkan*

**Oğuz** Oğuz

**oğlan** oğlan, genç, asker (?)

**oyar** (?) *oyar-in*

**oyarlıg** ?

**on** on

**onunç** onuncu

**ortu** orta

**ordu** Orda; *ordu-ğ*

**ol** o; *anıng, anğar, ani, anda, ança*

**olur- (f)** oturmak, yaşamak; *ular* okunuşundan daha iyi.

**olurt- (f)** oturtmak, tahta oturmak; *ulart* yerine

**ot** ateş; *ot sub kılmadım* "Karşı gelmedim."

**otaça** oradan (?)

**otuz** otuz, *otuzka*

**otuzkı** *otuzka* gibi

**otsub** bkz. *ot*

**odlık** bkz. *udlık*

**oz- (f)** geçip gitmek, sollamak, hasarsız kalmak. (BK D 31, 2) *oza yaya* "uzamak ve yayılmak"; (KT K 7, 5) *oza kelmiş* "üstesinden gelmiş."

**opla- (f)** *op +la-*'dan, anlamı değişmiştir: "dört nala, hızlı sürmek"

## Ö

**ö- (f)** bilmek, anlamak, aşağıda *üyür*; *öyür* okunuşu silinebilir. *Öyür ermiş* "anlamış, öğrenmiş"; 100b'deki *ömzisin* yerine *ömez-sen* "anlamazsın" okunmalı.

**ökin- (f) ökün- (f)** pişman olmak

**ökinç** pişmanlık

**öküz** (?)

**öküş** çok *öküş-üg*

**ökdem** ?

**ög** akıl krş. *ögsüz*

**öge** anne bkz. *eke*

**ögür- (f)** çağırma (?)

**ögrenc** öğrenim (?)

**Ögdemin** özel ad

**ögsüz** öksüz

**öğre** ön (doğu)

**örün** parlak (BK K 11, 9-10) *örün kümüşin* "onun parlak gümüşü"

**örün- (f)** sevinmek; *örünmeg*

**Örpen** yer adı

**öl- (f)** ölmek, *ölteçiçe, ölgeli, ölsük*

**ölüg** ölü

**ölür- (f)** öldürmek

**ötegi** yanlış; bkz. *ötüg*

**Ötüken** bir dağın adı. 392'nin *Ütüken* okunma olasılığı var.

**ötüg** doğal (?), ödeme (?), *ötegi* (213) yanlış

**ötün- (f)** rica etmek

**ötle- (f)** zamanını harcamak (?); belki (Oa 3.4) *ötüldüm* şeklinde okunabilir. O zaman belki şöyle çevrilebilir: "Küçük kardeşlerim ve oğullarım için fedakarlık ettim."

**öd** zaman. Akdöov altında

**ödür- (f)** seçmek

**ödüzke** 100a silinebilir, bkz. *yedinik*

**ödüş** 24 saatlik zaman  
**ödseg ösdö** (BK D 34, 24), geçici (?)  
**öçürig** nesli tükenmek ?  
**öz** kendi  
**özlek** bağımsız  
**ömzi** *ömzisin* yerine *ömezen* okunabilir, bkz. ö- (f)

## I

**ıy- (f)** söylemek, krş. *ıyduk*, muhtemelen *ıduk* okunabilir.  
**ıyduk** krş. *ıy-* "söylemek" ve *ıduk*  
**ığar** (ığ+ar?'dan) eğilmek, birine dönmek, çökmek (?)  
**ığaç** ağaç, ahşap  
**Inanduğraç?** özel ad  
**inanç** inanma  
**inançu** bir özel ad parçası, bir rütbe  
**inançlıg** inançlı  
**Inançmur** özel ad  
**Inançuçur** özel ad  
**inçit** cezalandırma (ZYT;I) (BK D 41, 3) *Anı inçitayın* "Onu cezalandırmak istiyorum."  
**irak** uzak  
**it** köpek. İlk örnek *id* maddesine eklenerek (BK D 40, 12)'deki geçen *it*, *it(t)ım* şeklinde okunabilir.  
**id- (f)** göndermek. (BK D 40, 12)'de *ittim bardı*, *it*; *issar* yerine *ısar*, *it(t)ım*  
**ıduk** kutlu, mukaddes. *Ay-* maddesindeki WDI kelimesini *ayduk* yerine *ıyduk* okudum, ama şimdi Thomsen'in de düşündüğü gibi *ıduk* okunuşunun daha uygun olduğuna inanıyorum.  
**ıçgın- (f)** kaybetmek. *ıçgını idmiş*  
**ısar** = *ıdsar* bkz. *ıd*  
**ışbara ?** Bir kabile, KT D35, 1 silinebilir.

## i

**iklig** hasta; ölkIölkö  
**igid** bkz. *egid*; (KT G 16, 18), (BK K 8, 2) *egid bargu* okunabilir.  
**ini** küçük erkek kardeş, ayrıca *inili*, *iniğizke*  
**inilig** küçük erkek kardeşi olmak  
**ingen** büyük (?)  
**inyi** çeyiz bkz. *inyigün*  
**inyigün** *inyi+kün'*den akraba (kadın)  
**iliki** ilk

**ilgerü** ileri, doğuya  
**idi** sahip, efendi; *idi uk* (KT D 3,1) sahipsiz; *yek idi yok* "soyluluğu yok"

**iç** iç.

**içik- (f)** içine girmek, dahil olmak; *içke* yerine

**içger- (f)** içeri götürmek


**içgü** (*iç+gü'*den) içki

**içre** içeride

**içreki** içeride bulunan

**isinti** *esigeti* yanlış

**İsyi** Çince ad.

**iz ?** iz; yetenek; (KT G 9, 20) MZIyerine  şeklinde okunabilirdi. Böylece *izim kutum bar için* "Yetenek ve şans benim tarafımda olduğu için" şeklinde çevrilebilir.

**İzgil** bir Türk kavmi adı

## U

**uy- (f)** izlemek

**Uygun** kavim adı

**uk** kabile, aile

**uk- (f)** duymak, uymak, boyun eğmek; *ukkalı* (BK D 28, 28); *ukup*; *ukkalı*

**uksız** ailesiz, kabilesiz

**uğuş** köle, alıcı (?)

**Uğ-tutuk** bir Çin ordu komutanı. (Wang-tutuk olabilir.)

**unuk** eklenmiş, ekli

**ur- (f)** vurmak, oymak, yere atmak

**urı** erkek, *urı oğli* ifadesindeki gibi; *urıg*, doğrusu *uruğ*

**uruğ** tohum, gelecek kuşaklar (?) aşağıdaki ZIYTRSGRO muhtemelen hatalıdır.

**Uruju** erkek adı

**uruş** savaş

**urtur- (f)** vurdurmak, resmettirmek

**ular- (f)** *olur* şeklinde okunabilir

**ulart- (f)** *olurt* şeklinde okunabilir

**ulı** bağlı

**uluğ** büyük

**ulus** kabile

**uluş** (= ulus?) kabile

**ut** bkz. *ut-* (f)

**ut** yenilgi *et(i) utsar küç*

**ud-** (f) izlemek (BK D19, 6)'da ILEJD *udçalı* şeklinde okumayı tercih ediyorum.

**Udarsenün** bir rütbe

**udı- (f)** uyumak

## udış ?

**udışru** tekrar, geri (?); belki **ORÐDO** (*udışru*) kelimesi **RÐDO**(*udışr*) kelimesinin zarf fiil eki almış şeklidir. O zaman *udışru sançtı* "İkisini de çarparak deldi." şeklinde çevrilebilir.

**Udur** şüphesiz özel ad

**udlık** uyluk

**uç- (f)** uçmak, ölmek

**um- (f)** ummak

**Umay** Bir Tanrı; erkek adı

## Ü

**ügüz** ırmak; *ügüz-üg; ügüz-çe*

**üyür** b kz. ö- (f)

**ün** ses

**ülüg** pay, kısmet

**ülken** büyük

**Ütüken** bir dağ adı. b kz. *Ötüken*

**üç** üç

**Üçin** özel ad

**üçün** çünkü

**üçünç** üçüncü

**üzük** kırık parça

## K

**kağan** han; *kağanı; kağanka; kağan-ı; kağan-da; kağanın*

**kağanla- (f)** hüküm sürmek, yönetmek

**kağanlıg** 1) hanı olmak; 2) kağanlık, hanlık, han; *kağanlıgı*

**kağansıra- (f)** han gibi davranmak

**kağansırat- (f)** han gibi muamale görmek, hanlığı güçlendirmek, sağlamlaştırmak

**kaya** kaya

**kayu** hangi?

**kan** han; *kanka; kanğa*

**kan** kan

**kanı** nerede?

**kandan (kandın)** nereden?

**kansız** hansız

**kar** (?) kar; karıg (KT D 35, 6; BK D 27, 1)

**kara** siyah

**kara- (f)** bakmak; *karamag*

**karag** ? soygun

**karın**

**Karkulus** **sLOKRKJÖ** (üç Karkulus) (KT K 12, 20) yerine belki *üç kırk ulus* okunabilir. Bu okuma

daha doğrudur. O halde Karkulus bir halk adıdır.

**kargan- (f)** lanet etmek

**Karluk** Karluk

**kal- (f)** kalmak

**kalın** sıkı, çok; (BK D 25, 24-26) *kal(ın)..... ebrü kelirtim.* "Pek çok ..... eve getirdim."

**kalyur- (f)** öfkelenmek

**kata** tekrarlayan

**katıg** katı, sert.; *katıgıtı*

**katıgılan- (f)** sağlamlaşmak

**katun** hatun; *katunug*

**kadaz** ne zaman? **EDZDK** (kadazde) (KT K 7, 18) ve **EDZDK** (kadazda) (BK D 31, 2). Böylece *Ezgenti-kadazda* "Ezgenti-Kadas'ta" şeklinde çevrilebilir. b kz. *kadinde*.

**kadaş** arkadaş, yoldaş; *kadaş alpsız*

**kadıg** b kz. *adgır*

**kadın** kayınpeder

**kadır** güçlü, kuvvetli

**Kadırkan** bir dağ adı

**kadinde** aşağısında, krş. *kadaz*

**kaç- (f)** kaçmak

**kaçış- (f)** birlikte kaçma

**Kazan** (?) bir ad

**kazgak (kızgak?)** **MKGZK** (Uj Tu 6, 2-3)

**kazgan- (f)** kazanmak

**kaş** kaş

**Kaşan** (?) erkek adı

**kapa- (f)** kapmak

**kapıg** kapı

**kab** kap, çanta

**kabkı** çuvalın içinde b kz. *kab*

**kamaş- (f)** yorgun düşmek, yormak

**kamaşıg** yorgun, düşkün

**kamıg** tüm, bütün

**kamuk** tüm, bütün

**koy** koyun

**kokılak** (kokılık) kokulu

**kon- (f)** yerleşmek, çömelmek, (BK K 5, 19), (KT G 7, 2)'de *konayın teser* "Yerleşmek istediklerini söylediler."

**konuş- (f)**

**kondur- (f)** yerleştirmek

**kork- (f)** korkmak

**korkun- (f)** ? kendisi korkmak

**korg- (f)** korkmak.; (KT K 8, 9)'da *korgu* yerine *kurgan* okunabilir.

**kol- (f)** rica etmek  
**kod (f)** bırakmak, aşağıda *kot* (f).  
**kodı** aşağıda. *Selenge kodı* (BK D 37, 8)“Selenga’nın aşağısında”  
**koşu aluşu** yerine; ya da özel ad Koşu Tutuk (KT K 1, 2) “Koschu Tutuk ile” veya *koşu* = koş + u “birden” “Tutuk ile aynı”  
**kob- (f)** bkz.*aku* veya *kup*  
**kobar- (f)** yükselmesine izin vermek, isyanı kışkırtmak  
**kobart- (f)** yükseltmek, kışkırtmak  
**kıymıt- (f)** teşvik etmek  
**Kıyağan** özel ad.  
**kırığ** Uygurca metinlerde olduğu gibi *kırgu* şeklinde okunabilir, (BK K 11, 11) *kırığ ağılığ kutayın* “Onun kırmızı değerli ipeği”  
**kırk kırk** sLOKRKJÖ (KT K 12, 20) ya *üç kırk ulus* ya da *üç Karkulus* okunabilir.  
**Kırkız** Kırgız  
**kıl- (f)** yapmak  
**kılın- (f)** meydana gelmek, oluşmak  
**kılıç** kılıç  
**kılıçla- (f)** kılıçla öldürmek  
**Kıtay** Kıtay; *Kıtay-da*  
**kıd- (f)** kısmak, küçültmek, kötü bir etkiye sahip olmak  
**kıs- (f)** baskı yapmak, sıkıştırmak  
**kısıl- (f)** baskı yapılmak krş. *kısılt-*  
**kısılt- (f)** kuşatmak, baskı altına almak  
**kız** kız, kız çocuğu  
**kış** kış, BK G 2.8’de *kışay* yerine *kışın* okunmalıdır.  
**kışla- (f)** kışlamak. (KT K 8, 9)’da P . Ё I . (k)ış(la)p okunabilir.  
**kuy** hanım otağı. *kuy-da*  
**Kuğ-señün** Çince bir unvan. *Kuğseñünüg* şekli akuzatif eki almış şekildir. *Kuğseñünüg*, *Kuseñün* öbeğinde hem isim hem de unvan daima birlikte ek alır. Ayrıca (BK G 8, 1)’de Ё (ğ) sesinin varlığı fotoğrafta da açıkça bellidir.  
**kun** bkz. *akun*  
**kunçuy** prenses (*kunçay* ve *kunçayığ*)  
**kur** kuşak, rütbe  
**Kurıkan** bir kavim  
**kuriğaru** batıya, batıdan  
**kuriya** batıya, batıdan  
**kurğan** bağlantı. BK D, 37, 12’de *karagın* yerine *karagın* okunabilir. Bkz. *karag*

**kurdanug?** (KT B 2, 1) *kurdan yok körti* okunması ihtimali daha yüksektir.  
**kul** kul, köle  
**kulkak** kulak  
**kulluğ** köle sahibi olmak, kulluk yapmak  
**kulda- (f)** köle olmak, kölelik yapmak  
**kut** saadet  
**kutay** ipek (?)  
**kutluğ** mutlu  
**Kuşlağak** yerel bir ad  
**kup** tüm, tamamen. POK, POWşekilleri *kup* okunabilir. O zaman *aku*, *oku*, *uku* okunuşları silinebilir.  
**kub- (f)** POW yazılışı *akup*, *okup*, *ukup* veya *kup*.

## K

**Keglinç** özel ad (?)  
**keşür- (f)** düşmanlık etmek  
**Keñeres** bir kabile.  
**Keñü-Tarban, Keñü-Tarman** yerel bir ad.  
**keñşür- (f)** krş. *keşür-*  
**keyik** yabancı  
**kentü** kendisi  
**kerü (keri)** geri  
**kergak** ölüm, son  
**kergeksiz** sonsuz, sayısız  
**kel- (f)** gelmek  
**keliñün** (kelin + kün’den) gelinler  
**kelin** gelin  
**kelür- (f)** getirmek  
**ket - (f)** gitmek  
**ked- (f)** giymek  
**kedim** giyim  
**kedimlig** giyinmiş, eyerli (at için)  
**keç- (f)** geçmek.  
**keçe** bkz. *Keçen*.  
**Keçen** yerel bir ad. *Keçenke tegi* “Keçen’e kadar”  
**keçiğ** yetenek  
**kesre** Muhtemelen daha doğrusu “kisre”dir. “daha sonra, arkaya”  
**Keşdim** bir kabile  
**kem** kim?  
**Kem** ırmak adı. (Yenisey Irmağı)  
**kemek** bkz. *Kem*  
**kök** mavi  
**Kögmen** bir dağ.  
**könül** gönül  
**köni** derece; ayrıca özel isim *Köni tirig*

**Könç** özel isim  
**kör- (f)** görmek  
**körüg** bakış, sadakat  
**körlig ?** bkz. küreleg ?  
**Körtel ?** isim  
**köl** deniz  
**kötür- (f)** yükseltmek  
**köz** göz  
**köbürge** Thomsen'in BK B'daki okuyuşu.  
IsgrvÖh. Ben *kü bergüci* okuyorum: "haber getiricisi"  
**kigür- (f)** getirmek  
**kir- (f)** içeriye girmek  
**kiçig** küçük  
**kisre** bkz. *kesre*  
**kiş** samur  
**kişi** insan *kişi-g*  
**kişlig** bir deve yükü samur kürk, *kişilik* yerine  
**kü** itibar, ün PdsÖh kü eşidip; IsgrvÖh (Hs 4,1)  
*kü bergüci* "haber getirici" (Thomsen *köbrügeci* okur.)  
**künj** hizmetçi kız  
**künjlig** hizmetçi olan  
**künjde- (f)** hizmetçi olmak, hizmet etmek  
**künj** hizmetçi kız  
**kün** gün, güneş; *künjli*; *künde*  
**küntüz** gündüzün, gündüz  
**küreleg** (?) çevre (?) körlüg yerine  
**kül** bir rütbe, bir özel isim (?) *Kül-Tegin*, *Kül-Çur*,  
*Kül-Tuduk*, *Kül Tutuk*  
**külüg** ünlü; *Külüg-apa*, *Külüg-tutuk*  
**Küd-aruk** özel isim  
**küdegü** damat  
**küç** güç, kuvvet; *küçüg*, *Küç-böri*, *Küç-kül*, *Küç-urı*,  
*Küç-Kıyağan*  
**küçlüg** güçlü  
**küse- (f)** bkz. *kü*.  
**küz** sonbahar; *küzte*  
**küzenç** dilek  
**küzed- (f)** gözetmek; *küzedü olurtum* (KT B 2, 10)  
"gözettim"  
**küzkü** ayna  
**kümüş** gümüş; *kümüşi-g*  
**kümüşlig** gümüştan

J.

**yay yaz**; *jaj-in*

**yay- (f)** 1) yaymak, açmak 2) yayılmak  
**yağı** düşman, bkz. *ayığ*; *yağı-ka*, *yağıda*, *yağığ*  
**yağıla- (f)** mücadele etmek  
**yağısız** düşmansız  
**yağız** esmer, karayağız  
**yağuk** yakın KT G 13, 2  
**yağut- (f)** yaklaştırmak  
**yağru** yakında, karşısında, -e doğru  
**yanak** yanak; XY (BK G 12, 4) *yan(akin)* yanakları  
**yanıl- (f)** yanılmak, suç  
**yanıla- (f)** yenilemek (?)  
**yanıluk** suç, hata  
**yanus?** yalnız  
**yan- (f)** geri dönmek (*yan*, *yan-* (f) ve *yana*)  
**yandur- (f)** geri göndermek, dönmesine izin  
vermek, krş. *yandru*  
**yandru** (yanduru?) tekrar  
**yar - (f)** yarmak, bkz. *yartur*  
**yara- (f)** uygun olmak  
**yarak** uygun, silah, istihkâm  
**yaraklığ** 1) silâhlı; *yaraklığdı* 2) hazır olma, silâh  
arkadaşı<sup>4</sup>, savaşçılık  
**Yarağun** bir gölün adı  
**yarat- (f)** kurmak, yapmak  
**yaratun- (f)** büyümek  
**yaraş- (f)** uyum içinde olmak  
**yarı- (f)** parlamak (?)  
**yarılka (f)** (yarlıka ?) merhamet etmek  
**yaruk** parlak; *Yaruk-tegin*  
**Yarğan** özel isim? rütbe?; KT B 1, 3 *inançu apa*  
*yarğan tarkan*.  
**yarğun** (yarağun?) bir göl adı: *Türgi yar(a)ğun*.  
**yartur- (f)** kestirmek (*yaratur* fiili olması imkânsız);  
KT G 12, 8 *yarturtım* "kestim" BK K 14,16  
✱✱✱ . . . ✱D fiili gibi görünüyor.  
**yalañ** çıplak; *yalañ-in*  
**yalabaç** elçi  
**Yalsaka** özel ad  
**yalbaçı** *yalabaç* için hatalı yazım  
**yalma** *aylama* için hatalı yazım  
**yat- (f)** yatmak  
**yadağ** yaya; *yadağın*  
**yaz** ilkbahar; *yaz-in*  
**yazın- (f)** hata yapmak  
**yazuk** günah  
**yazukla-<sup>5</sup>** günah işlemek

<sup>4</sup> "Waffenfreude" şeklinde yanlış yazılmış.

**yaş** gözyaşı  
**yaş** taze  
**yaş** yaş (yaşam yaşı); *yaş-ta; yaşıma, yaşımkı; yaşıne*  
**yaşa- (f)** yaşamak  
**yaşıl** mavi, yeşil; *Yaşıl-ügüz*  
**Yaban** yer adı  
**yabız** kötü  
**Yabğu** bir rütbe (Yabğuğ)  
**yabrit- (f)** dağıtmak, tarumar etmek  
**yablak** kötü, korkak  
**Yamı** (Bumın) özel ad  
**Yamtar** özel ad  
**yeg** iyi  
**Yegen** özel ad; *yegin*  
**Yegensil** özel ad  
**yegirmi** yirmi  
**yegirmiki ? veya yegirmike ?**  
**Yençü** nehir adı  
**yer** yer, ülke; yerdeki; yerde; yergerü; yerine, yerine; yerinerü; *Yer-Bayırku* bir boy, bkz. Bayırku.  
**Yerinyarku** bkz. Yer Bayırku  
**yerle- (f)** yaşamak  
**yel- (f)** “kel” yerine hatalı  
**Yelgek** isim  
**yeti** yedi  
**yetinç** yedinci  
**yetmiş** yetmiş  
**yedinik** ekli, yedekli  
**yeme** hep  
**yemlig** belirsiz anlam, bkz. 367b, 52.  
**yok** olmama; kesinlikle WGY yerine WOY (KT G 13,2) okunmalı.  
**yokad- (f)** yok etmek  
**yokkiş- (f)** yok etmek, imha etmek  
**yokda- (f)** yok olma veya = yokla ? ölümcül olmak  
**yoğ** yas, yas töreni; *yoğru; yoğru (yoğğaru)*  
**Yoğa** özel ad  
**yoğla- (f)** yas tutmak, yas töreni yapmak  
**yoğçı** yas tutan  
**yoğşur- (f)** düşmanlık etmek  
**yont** at  
**yoraç ? Unütuk yoraçin** (KT D 32, 8) “Ungütuk’un Yoraç’ı”  
**yori- (f)** yürümek

**yorit- (f)** harekete geçirmek, püskürtmek; *bunca yerge tegi yoritdım* (KT G 4, 13) Şu şekilde çevrilmeli: “Bu kadar çok ülkeye gönderdim, etkimi genişlettim, gücümün he yerde hissedilmesini sağladım.”  
**yol** yol; *yol-ta*  
**yoluk** kurban  
**yolka- (f)** kurban etmek; *yoluk’tan* türemiş şekildir.  
**Yolluğ** mutlu (yani doğru yolda, bir özel ad)  
**yotaz** anlamı bilinmiyor  
**yögerü** yukarı  
**yığ- (f)** düşürmek  
**yıraya** sola (kuzeye)  
**yırğaru** sola (kuzeye)  
**yıl** sen; *yıl-ka; yıl-ta*  
**yılan** yılan  
**yılkı** at, ahır hayvanı: *yılkı-ğ*  
**yılsağ** hayvancılık açısından zengin (?)  
**yılpağut** (çokluk?) bir rütbe, krş. *alpağu*.  
**yıta** –den (ayrı)  
**yış** ormanlı dağ; *yışığ; yış-ta*  
**yışsap** *kışlap* yerine yanlış 147b  
**yıpar** yas töreni malzemesi (“misk” anlamı mümkün değil, çünkü toprağa misk ekilemez); *yıpar-ıg*  
**yımşak** yumuşak; KT G 5, 14’te “berekatli, lüks, yumuşatılmış” anlamında. Yani göçebelere zararlı bir etki yapan  
**yit- (f)** yok olmak  
**yitür- (f)** (yittür?) yıkmak  
**yıçe-yıçe** hem...hem de  
**yurt** yurt; *yurt-ta*  
**yul- (f)** çekip almak, yağmalamak; *yulçalı*  
**yut** mutsuzluk<sup>6</sup>, hayvan ölümü  
**yunçı** bir akrabalık derecesi  
**yumçı** bütün, krş. *yumçılıç*  
**yumçılıç** bütünlük (?)  
**yük** yük  
**yükün- (f)** eğilmek  
**yüküntür- (f)** eğdirmek  
**yükmek** yırtıcı bir hayvan<sup>7</sup>; *yükmek-ig*  
**yügür- (f)** akmak  
**yür- (f)** gitmek  
**yüz** yüz (100); *yüzce*  
**yüz** çehre

<sup>5</sup> Fiil ibaresi koymamış.

<sup>6</sup> “unglück” kelimesi “unglük” şeklinde yazılmış.

<sup>7</sup> “tier” kelimesi “Thier” şeklinde yazılmış.”



**yüz- (f)** (suda) yüzmek

## N

**ne** ne?

**neḡ** mal (XZXXZ), ( GSLIYZXZ WYGXOVXXZ )

**neḡseḡün** bir rütbe sahibi

**neḡsiz** malı olmayan, bkz. *neḡ*.

## L

**Liki** Çince bir isim

**Lisün** Çince bir isim

**lüi** ejderha

## T

**Taiseḡün** Çinli bir rütbe sahibi

**taḡ** daḡ; *taḡdaki*; *taḡka*; *taḡça*

**taḡı** dahi

**Taḡut** Tangut

**tarkan** bir rütbe; çoḡ. *tarkat*

**tartış-** (f) çekişmek, birbirini çekmek, şiddetle çekmek

**Tarduş** bir Türk kavmi

**Tarban, Tarman** bir yer ismi

**taluy** deniz; *taluy-ka*

**tat** torun?

**Tatar** bir kavim

**Tatabı** bir kavim

**Tadıkısaçuran** ? (Tadıkış-çur ?) Bir at ismi, *Tadıkış-çur* şeklinde okunuyor, bu nedenle bir erkek adı olmalı.

**Taçam** özel ad

**taş** taş; *taş-ka*; *taş-ıḡ*

**taş** dışarıda, dış

**taşık-** (f) dışarı çıkmak

**taşra** dışarda

**tapa** doğru

**tap-** (f) bu sefer taş kelimesi olarak anladım= Ancak şimdi bana öyle geliyor ki en azından Tsch. O.'da *tap-* (f) "ibadet etmek, saygı sunmak, hizmet etmek" anlamında.

**tapık** ibadet, hizmet, bkz. *tapıkla-*

**tapıkla-** (f) saygı göstermek

**tab-** (f), **tap-** (?) bulmak, bkz. *tap-*

**tabul** bkz. *at* ve *bul*

**Tabḡaç** Çinli; *tabḡaçḡı*; *tabḡaçacı* veya *tebḡaçıḡı*; *tabḡaçka*; *tabḡaçta*; *tabḡaçḡaru*

**Tamaḡ** bkz. *Tamḡıduk*.

**Taman** bir rütbe

**tam** duvar; tamḡaçı'da kanıtlandığı gibi;

bu mülkiyet işareti tamḡa (yerine taḡ+ma) denirdi, bu yüzden tam+ka yerine tamka tercih edilir. Eğer bu doğru ise, o halde K II , 13 şü şekilde okunmalı: "Bu taşa, bu kayaya, bu anlayışla yazdım."

**tamka** = tamḡa ?, bkz. *tam*

**tamḡalıḡ** damgalanmış

**Tamḡan** bir rütbe

**tamḡaçı** damga muhafızı

**Tamḡıduk** yer adı

**te-** (f) demek; *teyin*

**Tekeş** özel ad

**teg** soy

**teg-** (f) değmek, dokunmak; *teḡmeçi*

**teg** kadar

**teḡi** değin

**teḡin** prens; *teḡiniḡ*; *teḡiniḡ*.

**teḡzin-** (f) dolaşmak

**teḡme** tüm

**teḡ** sürü ?<sup>8</sup>

**teḡri** gök; *teḡrideki*; *teḡri*; *teḡri-de*; *teḡri-din* (?)

**Teḡriken** unvan (?) *Teḡrikenke*

**teyiniḡ** sincap

**ter** -(f) toplamak; *terçe*

**teril-** (f) toplanmak

**terkiş-** *arkış* *terkiş* kervan

**Ters** bir boy ?

**tez-** (f) kaçmak

**teḡzin-** (f) dolaşmak=teḡzin-

**tebleḡ** (teblig?) düşmanlık

**temir** demir, yer adlarında; *Temir-kapıḡ*

**toyçı** bayramla ilgili (?); *toy* veya *toyıḡçı*

**tok** tok (*tokrakkı* = tok+arık+ok)

**Tok** özel ad

**tokı-** (f) dövme

**tokıt-** (f) düzenlemek, tesis etmek (?)

**tokuz** dokuz

**tokuzunç** dokuzuncu

**tokrakkı** yerine tok+arık+ok+sen

**toḡ-** (f) doğmak, yükselmek (*tokışik* yetine *toḡsuk*)

**Toḡan** özel ad

**Toḡu** bir yer adı

<sup>8</sup> Sözlükte karşılık olarak verilen "schaar"ın anlamı bulunamadı; kelime "schar" ise "sürü" anlamına geliyor.

**toğuşuk** *toğsuk* yerine; *toğ* altında *toğuşıkka* yerine *toğsukka* okunmalı; *toğuşıkta* yerine *toğsukta* okunmalı.

**Toğla** bir nehir

**Toņa** özel ad

**Toņra** bir boy

**ton** elbise

**Tonyukuk** bir rütbe

**tonluğ** giyinik

**tonsız** elbisesiz

**toruğ** kahverengi (at rengi)

**Torğul** özel ad

**tolğat- (f)** sardırmak

**tod- (f)** doymak; *tossuk*

**tosta- (f)** dışarı fırlamak (göz)

**tök** hatalı *tökti*; bkz. *töketi*

**töke- (f)** bitirmek

**töket- (f)** bkz. *töke* ve *töketi*

**töketi** *ἰθῆοτ* (KT G 1, 10, BK K 1, 9) "tüm, sonuna kadar 86, bu yüzden *tök* silinmeli.

**tögül- (f)** dökülmek (?) belki de **tögültün** izole bir zarftır.

**töñkeş** 128a'daki *tüñker* yanlış.

**tör** başköşe; *tör-üg*

**töri -(f)?** *tiri* yerine, doğmak

**törü** gelenek, töresel hukuk, hüküm, iktidar gücü, öğreti (*tör* ve *törü*), *törüğ*, *törü-de*, *törüñün*

**tört** dört

**törtünç** dördüncü

**Törle** özel isim; *tör+ala* dan oluşmuş olabilir.

**Töles** Türk kavmi

**töle** saç demeti, saç ayrığı

**tik- (f)** dikmek

**tikil- (f)** 129a *teril* için yanlış yazılmış, 89.

**tiñle- (f)** dinlemek

**tiri- (f)** yaşamak veya *törü-*

**tirig** canlı; *tirigdekiçi*

**tilen- (f)** dilemek, çekmek

**tiz** diz 95a, *etiz* yanlış yazılmış

**tiz- (f)**, **tizi- (f)** *tez-* olarak yanlış

**tizlig** dizi olan, dizle ilgili her şey, diz *etizlig*, *tizligig*

**timağ** *eti+mağ* olarak yanlış

**Tuigun** bir rütbe (*toiğun*)

**tur- (f)** durmak

**Turan** özel isim

**turuk** durak

**tut- (f)** tutmak; *tutsuk*

**tutuk** bir rütbe, krş. *tutku*

**tutuğ** savaş

**tutuş- (f)** ? tutmak (?)

**tutku** tutsak; *tutku-ğ*; Bay Barthold GOWTOT (KT D 38, 9)'u *tutukuğ* şeklinde, akkuzatif almış olarak okumuş, ancak bence yazım s.55'te ortada.

**tut(t)uz- (f)** tutturmak, tutunmak

**tudun** bir rütbe

**tüñür** şaman davulu

**Tüñker** dağ adı; *töñkem* yanlış

**tün** gece; *tünli*

**Türk** Türk (-hanedanı)

**Türgeş** bir Türk devleti (Türges)

**Türgi-yarğun** bir deniz

**Tülberi** bir kavim?

**tüz** düz, dürüst, doğru

**tüzel- (f)** düzelmek, anlaşma yapmak

**tüzsiz** düzgün olmayan, doğru olmayan, doğru değil

**tüş- (f)** düşmek

**tüşür- (f)** düşürmek

**Tüpüt** Tibetliler; *tüpütke*

**tümen** on bin

## Ç

**Çaņşı** özel isim

**Çaça-señün** Çince bir rütbe

**Çaça-sünki** "Tschatscha-tschong-i" özel isim

**Çeñseñün** Çince bir rütbe

**Çenkan** Çince bir rütbe

**Çocuk** özel isim

**çök- (f)** merhametli olmak (?)

**çöllüg** (çölgi?) bozkırla ilgili; Çökli-çöllüg (çölgi?) el, krş. *eçülig*

**çığai** yoksul; *çığay-ığ*

**çından** ağaç türü, sandal ağacı

**Çik** bir kavim

**Çikşen** özel isim

**Çigşi** özel isim

**Çuğai** ormanlı bir dağ (?)

**çur** bir rütbe

**Çurak** bir yer (Orhon nehri?); *Çurak-ka*

**Çuş** bir yer (nehir?)

**Çub** bir boy (?); Altı Çub Soğdak "Soğdakların Altı Çub (sınıfı?)" diye çevrilir (krş. Wrtb.l'deki *aris*), *Sogdak'taki Altı Çub* ile ilgili kelimeler olduğu anlaşılıyor; bu sebeple p. 100'de "*altı Çub tapa sogdak tapa*" olmalı.

## S

**sai-** (f) (yai?) saymak (?)  
**sakin-** (f) düşünmek, yas tutmak; *sakinmatı*  
**sañun** (Yen.) = sañun bir rütbe  
**sayu** her  
**sañç-** (f) delmek, mızrak ile saldırmak, bıçaklamak, galip gelmek  
**san** sayı, bkz. *sansız*  
**sansız** sayısız  
**saç** saç; *saçığ; saçı*  
**saç-** (f), bkz. bıç- (f)  
**sab** söz, konuşma, bkz. *sablığ; GVSLO ol sabığ* “bu sözü”; *sabığ; sabın; sabin, sabıje; sabımın*  
**Sabık** isim; Sabık-basar (?)  
**Sabra** özel isim  
**sekiz** sekiz  
**senjir** dağ çıkıntısı; *senjirig*  
**senjün** Çince bir rütbe  
**sen** sen; Z<sub>s</sub>KKRWT (KT G 8,21), Z<sub>s</sub>KKRKOT (BK K 6, 28) *tok-arık-ok sen; Z<sub>s</sub>IÇTRLO*(KT G 8, 18, BK K 6, 25) *olurtaçı sen; Z<sub>s</sub>IÇtlÖ*(KT G 8, 5, BK K 6, 12) *ölteçi sen*  
**sel** 133a silinmeli, bkz. *Selene*  
**Selene** Selenga (nehir)  
**sezik-** (f) yas tutmak (?)  
**sebin-** (f) sevinmek  
**soğad** hediye  
**Soğdak** bir kavim  
**sök-** (f) yarmak (?), azarlamak (?)  
**sökür-** (f) diz çöktürmek  
**söñ-** (f) kavga etmek (?) krş. söñüş- (f)  
**söñük** (süñük?) kemik (bkz. söñüg)  
**söñüg** savaş (?) silah (?)  
**söñüglig** savaşçılık  
**söñüş** savaş  
**söñüş-** (f) savaşmak; *söñüşkeli*  
**söz** söz  
**sözleş-** (f) tartışmak  
**sı-** (f) kırmak; 134a yerine sii, sı okunmalı, 87; *meniñ sabımın sımadı* (KT G 11, 26) “Benim sözümü kırdılar.” (yani doğrusu yeniden yazıldı).  
**sii** yanlış; bkz. sı  
**sıgıt** ağıt  
**sıgta-** (f) ağıt söylemek  
**sıgıtçı** ağıt söyleyici  
**sıgun** Maral; NOGIs (BK B 5,2) *sıgun tes(s)er (ai ?)* ay adı (Ağustos?), krş. Wrtb. I, 7, Alt, 10

**sınar** ikisinden biri (*sın* yanlış); sañar (Alt.), sañar (Kir. Kas.)  
**sıñli** küçük kız kardeş, M<sub>1</sub>XI<sub>s</sub> altında  
**silik** temiz  
**silki** yanlış, *eñ iliki* olmalı  
**siz** siz  
**suña** bir dağ ormanı-ormanlı dağ, Thomsen *soña* “sonra” okumuş krş. *şunda*  
**sub** su; *subça; subıñaru*  
**subsız** susuz  
**sü** ordu f<sub>1</sub>kÖs altında; *sü-g; süsin*  
**Sünki** Çinli bir memurun adı  
**sür-** (f) çekmek, sürüklemek  
**süle-** (f) sefere çıkmak  
**süçig** tatlı

## Ş

**Şa** 135b, 388 düzeltilmeli, krş. *aş-* (f)  
**Şañun** 373b yanlış, *sañun* olacak.  
**Şandun** bir ova adı  
**Şalçı** bir at adı  
**şad** bir rütbe; *şad-ıg*  
**Şadapıt** bir Türk memur  
**şunda** ? krş. *suña*

## P

**Parpurum** bir kavim; Thomsen’de gerekçesiz olarak *Apar-Apurum*  
**peçin** 136a düzeltilmeli, bkz. *beçin*

## B

**bay** zengin  
**Baina** özel isim  
**baç** halkın bir boyu (?)  
**bağ-** (f) bakmak; *bağır-*  
**bağa** bir rütbe  
**Bayırku** bir Türk boyu (Yeriy-yarku yerine Bayırku olan yerde), “buyuruk”un altında; KT D34,8 *Yer Bayırku* okunmalı,  
**Bayırkun** erkek adı ? At adı ?  
**bar** var; bar-da  
**bar-** (f) gitmek; *bar-ğu, barmağ, barur, barır, barğu*  
**barım** sahip olma  
**bark** bina; *bark-lıg*  
**barğu** bkz. *bar-* (f)  
**bars** kaplan; *barsıg*  
**balık** şehir; *balık-ka; balıkta*  
**balbal** taş suret (öldürülen düşmanların sureti)

**bat** kötü ?  
**bat- (f)** girmek, batmak; *batışık* yerine *batsık*  
**batışık** bkz. *bat*; *batışıkta*, *batsıkta* okunmalı.  
**batım** girme, *batımı* altında  
**Batımı** düzeltilmeli, bkz. *batım*  
**Batur** Batur  
**bas- (f)** basmak  
**Basmal** (Basmıl?) bir kavim  
**baz** barış  
**Baz-kağan** özel isim  
**baş** kafa; *başığ*, *baş-ta*  
**Başğu** at adı  
**başla- (f)** başlamak  
**başlığ** 1) kafalı, kafa ile ilgili her şey, kafalar; 2) kafası olan; *başlığ-ığ*  
**baştu** başta ; ODEV (BK G 8, 3) mutlaka zarf olmalı; *başad-u* zarf-fiil olduğunu düşünmüyorum, 90; sadece BK G 11, 4. DEVokunmalı. Belki de burada, Türkçede doğru olan *başta* *bolmuş* şeklindeki gibi “başta” okunmalı.  
**beg** bey; *begli*, *begin*, *begler-ig*, *begimizke*  
**beglek** (beglik ?) fevkalade, büyük  
**benjigü** = *benjü*  
**benjiz** çehre  
**benjü** ebedi; ÖDXb, ÖXb ve ÖkXb yazılacak; *benjü-g*, *benjümin*  
**ben** = men  
**ber- (f)** vermek; *kü bergüci*; *bersik*  
**berigerü** sağa, güneye  
**beriye** sağa (güneye)  
**berçi (?)** bereçi (?) veren, krş. Uyg. *kütçi*  
**bel ?** *belimin*, *bel-de*  
**Bele** bir isim  
**Belig** bir kavim adı  
**belki** 139a yanlış, bkz. *bireki*  
**belçi** bir rütbe ?; *belçiçur*  
**bediz** heykel; *bedizig*  
**bediz- (f)** çalışmak, kültürel bir iş yapmak  
**bedizçi** heykeltraş; *bedizçiğ*  
**bedük** yüce  
**beçin** maymun (*peçin* yerine)  
**besük** bkz. *bişük*  
**beş beş**  
**beşinç** beşinci  
**Beş-balık** şehir adı  
**boila (-bağa)** bir rütbe  
**bol- (f)** olmak; *bolça*  
**Bolçu** bir yer

**bolçun** belki de *bulçun* (bkz.) yerine okunmalı, şüpheli anlam; \* I\* geçişi kesin olarak açıklanamıyor, bu yüzden *bolçun* = *bolzun* yazım yanlışı değilse kesinlikle hatalı  
**bolşar** 277b kesinlikle *bolsar* okunmalı, bu nedenle bkz. *bol-*  
**boz** boz  
**Bökli** özel isim; *Bökli çöllüg el*, *Bökli çölgi el* (veya *Bökli eçülig el*) ve *Bökli kağan* (dağ?)  
**Bögüt** özel isim ?  
**böri** kurt  
**bölen** bir rütbe  
**böd** taht? (*bu öd* yanlış); *böd-ke*  
**Bıñ** özel isim  
**bıç** IDj (IV) (BK G 12, 12) kesmek  
**biñ** bin  
**bin- (f)** binmek  
**bir** bir  
**bireki (birki)** 139a (belki yerine),  
**birle** ile, birlikte, bkz. *saç*  
**birli ?** birle yerine KT D 27, 13.  
**bil- (f)** bilmek  
**bilig** bilgi; *bilig-in*  
**biligsiz** bilgisiz  
**bilin- (f)** bilinmek  
**bilge** bilge  
**biti- (f)** yazmak  
**bitig** yazı  
**biz** biz; *biz-in*, *biz-ke*, *biziğe*  
**bişük** denenmiş 139b (beşük), *bişükiğe*  
**bu** bu EkdÖOV  
**Bukaç** özel isim ?  
**buñ** sınır (?)  
**buñaç** ızdırıp, güçlük  
**Buñusuz ?** özel isim, bkz. *buñusuz*  
**buñsız** sonsuz  
**buyuruk**, **buiruk** yüksek bir rütbe; belki de bağlı olduğu halkı idare eden komutan  
**bunça** bu kadar, o kadar çok, “bu”nun nicelik zarfı  
**bunda** burada, bu’nun bulunma hali  
**buraça** بۇراچا (KT D 37, 13, BK D 27, 33) *otaça* *buraça* “her taraftan” (?); “buraça” muhtemelen “bu+ara+ça”dan oluşmuş. Thomsen’in *otça buraça* “ateş ve fırtına gibi” okuyuşunu doğru buluyorum, şöyle ki 1) ateş, hareket hızının bir ifadesi olarak kullanılamaz, 2) düşündüğüm gibi, bura “fırtına” Grekçeden daha sonra ödünçlenen bir kelime.

**bul-** (f) bulmak “buldı” şeklinde okunan “tabul”un altında

**buluŋ** köşe; *buluŋ-uĝ*, *buluŋda*

**bulĝak** karışıklık

**bulçun** 144a, 238 düzeltilmeli, 46; belki de *bolçun* okunmalı, bkz.

**budun** millet, halklar; *budunuŋ*, *budun-ka*, *budunuĝ*, *budun-da*

**budunluĝ** 144b, budun+lu açıkça hatalı, bu nedenle “budun”un altında 393 = *budunlu* 52

**buz-** (f) kırmak, kırma işi, yenmek, alt etmek

**buş-** (f) ? kızmak ?

**buşu** ?

**buşusuz** ? buşusuz ?

**buşĝur-** (f) sinirlendirmek, öfkelen-dirmek, kızdırmak

**Bumın** özel isim

**bük-** (f) kalmak, krş. *ebük-* (f)

**büt-** (f) inanmak

## M

**Makraç** özel isim

**maĝ** övgü (timaĝ = eti maĝ)

**mal** 145a, ZILGO yanlış okunuşu = *oĝlin*

**matı** mükemmel; *matıka*; krş. *mat* (Tel. Sag.) doğru, dürüst, muteber; *matta* (=mat+la) “tam olarak, mükemmel”

**menĝü** = *benĝü* ebedi

**men** ben; *meniŋ*

**mer** ?





## Sonuç

Tabloda ele alınan kelimeler Radlov'un 1897 yayınında bilhassa kendisinin verdiği örneklere dayanmaktadır. Tablodan hareketle söylenebilecek birkaç noktayı burada sıralamaya gayret edeceğiz:

1. Radlov 1894 yayınında hiç okuyamadığı *örün*, *eger-*, *yaňak* ve *ud* kelimelerini 1897 yılındaki yayınında okumuştur. Son yayınında doğru okuduğunu düşündüğü bu kelimeler bugün için geçerliliklerini yitirmişlerdir.

2. Radlov 1894 yayınında okuduğu bazı kelimeleri, 1897 yayınında bambaşka bir şekilde okumuştur. Bu kelimeler, *kırığ ağılıg*, *agıt-*, *aň*, *en-*, *esiget*, *ok*, *Oğul Tarkan*, *iz?*, *idi uk*, *it*, *igid*, *ıncıt-*, *ödseg*, *yoraç?*, *yok*, *yartur-*, *sıgun*, *Bayırku*, *buraça*, *yaguk*, *yagi*, *kü*, *yımşak*, *töketi*, *kurgan*, *uk-*, *kar?*, *karkulus*, *kalın*, *kadaz*, *kon-*, *korg-*, *koşu*, *kırığ*, *küdez-* kelimeleridir. Sözlükte bu kelimeleri evvelce yanlış okuduğunu ancak bu şekilde düzeltmenin daha uygun olabileceğini yazmıştır. Bu yeni okuyuşlarının bir kısmında Thomsen'in yayınında tesiri olmuş olabilir. Zira *en-* madde başında "çekilmek" anlamını veren Radlov, metinde aynen Thomsen gibi ...yazı konayın teser "ovasına yerleşeyim dese" (Radlov 1897: 164) biçiminde bir okuyuş vermiş, "yazı koyın en tiser" okuyuşundan vazgeçmiş olmasına rağmen *er-* madde başını olduğu gibi bırakmıştır. Pek çok kelime ise bugün için yine geçerliliğini yitirmiştir.

3. *Oğul-Tarkan*, *Koşu-Tutuk* gibi bazı unvanların okunuşunda Radlov'un okuyuşunun ilk ve doğru okuyuş sayılabileceği kanaatindeyiz. Zira Thomsen *Ogul-Tarkan* ifadesini okuyamamıştır. Radlov ise *Ogul-Tarkan* şeklinde okumuş ama kelimeye bir dipnot düşmüştür: Burada "Tarkan, Nengsengün'ün oğludur." şeklinde bir açıklama yapmıştır. Radlov ve Thomsen'in ardından Türkiye'de yapılan yayınlarda *Ogul-Tarkan* okuyuşu devam ettirilmiştir. Artık bu unvanın bir Soğd elçisinin unvanı olduğu bilinmektedir. *Koşu-Tutuk* okuyuşunu Thomsen bir soru işareti ile verirken, Radlov net bir şekilde yazmıştır. Ancak her ikisi de bu unvan grubuna bir anlam vermemişlerdir. Tabloda da görüldüğü üzere bu iki yayından sonra kelimeler *Koşu-Tutuk* şeklinde okunmuş ve anlam da "vali Koşu, askerî vali Koşu" şeklinde verilmiştir. *Tutuk* ibaresi bir askerî unvan olarak Şine Usu Kitabesi'nde de geçmektedir: Çik bud<sup>u</sup>nka tut<sup>u</sup>k b<sup>r</sup>t<sup>i</sup>m, işb<sup>a</sup>r<sup>a</sup>s t<sup>a</sup>rk<sup>a</sup>t<sup>a</sup> n<sup>a</sup>çul<sup>a</sup>d[m]. "Çik kavmine tutuk verdim. İşbara'lar, Tarkan'lar tâyin ettim..." (Orkun 1994: 175). T. Tekin kelimenin kökeninin \**tuo-tuok* şeklinde Çince bir kelimeye dayandığını belirtir. (Tekin 2006: 177).

4. Bu saydığımız kelimelerin dışında tabloda Radlov'un işaret ettiği bazı kelimeler bizim de dikkatimizi çekti. Bu kelimeleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Radlov'un *kırığ ağılıg kutayı* "kırmızı değerli ipek" okuyuşu ise bugün geçerliliğini yitirmiştir. *kırığ ağılıg kutayı* kelimesi Thomsen'den itibaren *kırgagıg kutayı* şeklinde okunmaya başlanmış, Thomsen'in "parça" şeklinde verdiği anlam, diğer yayınlarda "halis, kenarlı, saçaklı" gibi verilmiştir. *kırgag* kelimesi Divanü Lügati't-Türk'te "elbisenin yanı, kenarı" anlamındadır. (Atalay 1999: 318). Clauson'un sözlüğünde kelimeye verilen anlam "kenarlı olmak" şeklindedir. (Clauson 1972: 655).

Aynı durum *ekinlig esigetisin* "tahıllardan elde edilen içkiler" şeklinde okuyup anlam verdiği kelime için de geçerlidir. Radlov kelimeyi *esi+ket+ti* "güçlü içkiler" şeklinde izah etmiş, kinlig kelimesini ise *ekinlig* şeklinde okumuştur. Thomsen de *isigti* okuduğu kelimeye "tohum" anlamını vermiştir. Orkun da *ekin'g i'sğ[ti]n* şeklinde okuyup "darının ekimli olanını" anlamını vermiştir. Kelime daha sonraki yayınlarda *kinlig e/işgiti* biçiminde okunmuştur. Clauson'un sözlüğünde kelime "misk kokulu sırmalı ipek" anlamındadır. (Clauson 1972: 732).

İpeğin Türkler tarafından birkaç şekilde belirtilerek söylenmesi, ipeğin kıymetinden dolayı vurgulanmak istenmesinden yahut ipeğin kendi içinde çeşitlenmesinden kaynaklanabilir.

b. Radlov'un 1897 yayınında *agıt-* "bırakmak" şeklinde okuyup anlamlandırdığı kelime, Thomsen tarafından "göz yummak" anlamıyla ele alınmıştır. Ancak sonraki yayınlarda genellikle "püskürtmek, kaçırtmak" şeklinde karşımıza çıkan kelime sadece Ercilasun yayınında "ayağa kaldırmak" şeklindedir. (Ercilasun 2016: 577). Ercilasun diğer araştırmacılardan farklı olarak .....*Türk bodun adak kaşat[t]*, *yablak boldaçı erti*. *Oza yanya keligme süsin agıt[t]im*. .... ifadesini "Türk halkı sendeledi. Perişan olacaktı. Kurtulup gelen [Türk] askerlerini ayağa kaldırdım." olarak anlamlandırmıştır. Diğer yayınlarda ise kurtulup gelen hep düşman askeri olarak

düşünüldüğünden anlam “püskürtmek, kaçirtmak” şeklindedir. Halbuki *ag-* kelimesi hem Divanü Lügati't-Türk'te (Atalay 1999: 9) hem de Clauson'un sözlüğünde “yükselmek” anlamındadır. (Clauson 1972: 77). Bu fiilin fiilden fiil yapma eki olan -t ile oluşturulmuş *agıt-* şekli bağlama da uygun bir şekilde “yükselttim, ayağa kaldırdım” şeklinde anlaşılmalı gerektirir. Zira cümlede geçen *süsin* “[onun] askerini” kelimesi de yine Türk halkının askerinin kastedildiğini göstermektedir.

c. Radlov *erten-* kelimesini “saygı göstermek, onurlu bir tören yapmak” şeklinde anlamlandırmıştır. GMIt kelimesini ise *eti mag* şeklinde okumuş ancak anlamlandıramamıştır. İlk kelime Thomsen tarafından <sup>ä</sup>rt<sup>ä</sup>nü ve <sup>ä</sup>tim<sup>ä</sup>γ(?) biçiminde okunmuştur. İlk kelimeye bir anlam verilemezken, ikinci kelime “saygı göstererek” şeklinde anlamlandırılmıştır. Tekin, Ölmez, Aydın ve Ercilasun tarafından ikinci kelime bir soru işareti ile “alkış ve övgü, saygı, bağlılık” olarak anlamlandırılmıştır. Sadece Ergin kelimeyi *timag* yerine [*ti umug (it)di*] şeklinde okumuş ve “iltica etti” anlamında çevirmiştir. Ancak eserin sözlük kısmında *umug* kelimesini “ümit, destek, mesnet, dayanak, melce” şeklinde anlamlandırmıştır. Ayrıca *ti* bir madde başı olarak alınarak “pek, çok” anlamları verilmiş bkz. *ertengüti* göndermesi yapılarak *ti* ek kategorisine sokulmuştur. Tekin *timag* kelimesinin Türkmence tumaklı “mağrur, gururlu” kelimesiyle bağlantılı olabileceğini düşünmüştür.

ç.  $\dot{W}D^2S^2G^2$  biçiminde transliterasyonlu kelimeyi Radloff *ödseg* şeklinde okumuş ve “geçici olarak” şeklinde anlamlandırmıştır. Ergin kelimeyi sözlüğe metinde okuduğu gibi almamış; “ödeg” biçimi ile yer vermiştir. Bu durum *gsdö* kelimesindeki s (s) foneminin E (a/e) fonemi olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmış olabilir. Ölmez ise üdsig “yaşını aşmış(?)” biçiminde okumuş ve anlamlandırmış, sözlüğünde de “yaşlı” kelimesi ile karşılamıştır. Ercilasun kelimeyi *öd+se-g* şeklinde ayırmış ve “zaman isteyen, yaşlı” anlamı vermiştir.

d. Radlov 1894 yayınında *otaça boraça* okuyup “her taraftan” şeklinde anlamlandırdığı kelimeyi 1897 yayınında bir dipnotla “ateş ve kasırga gibi?” şeklinde anlamlandırmıştır. Thomsen “bora gibi”, Orkun “su gibi”, Ergin “fırtına gibi”, Tekin “kasırga gibi”, Ölmez “şimşek gibi”, Aydın “kar gibi”, Ercilasun “fırtına gibi” şeklinde anlamlandırmışlardır. Anılan yayınlarda kelime *borça* okunmuştur. Ancak “bora, su, şimşek, kar, fırtına” kelimeleri arasında pek çok fark bulunmaktadır. *Bor* kelimesi hem Divanü Lügati't-Türk'te (Atalay 1999: 103) hem de Clauson'un sözlüğünde (Clauson 1972: 354) “şarap” anlamındadır. Bu anlam bağlama uymadığından kelimenin yukarıdaki anlamlardan birine sahip olması gerekmektedir.

## Kaynakça

- Aydın, Erhan (2017). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ergin, Muharrem (2008). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Heikel, Axel Olai (1892). *Inscriptions de l'Orkhon*. Helsingborg: Recuilles par l'expédition finnoise 1890 et publiées par la Société finno-ougrienne.
- Ölmez, Mehmet. (2012). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları Metin-Çeviri-Sözlük*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Parker, E.H. (1896-1897) “Inscription de L'Orkhon”, *Journal of China Branch of Royal Asiatic Society*. XXX/1. Shang-hai.1-38.
- Radlov, V. V. (1892). *Atlas Drevnostey Mongolii, Izdanniy po poručeniyu imperatorskoy Akademii Nauk, Trudi Orhonskoy Ekspeditsiy*, vıp 1. SPb.
- Radlov, V. V. (1894) *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei 1.erste Lieferung. Die Denkmäler von Kocho-Zaidam. Text, Transcription und Übersetzung*. St. Petersburg.

Radlov, V. V. (1894). *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei 2.te Lieferung. Die Denkmäler von Koscho-Zaidam Glossar, Indec und die Chinisischen Inschriften, übersetzt von W.P. Wassilijev.*

Radlov, V. V. (1894). *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei 3.te Lieferung. Verbesserungen, Zusätze und Bemerkungen zu den Denkmälern von Koscho-Zaidam, die übrigen Denkmäler im Flussgebiete des Jenissei.*

Radlov, V. V. (1895). *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei [1] Verbesserungen, Zusätze und Bemerkungen zu den Denkmälern von Koscho-Zaidam, die übrigen Denkmäler des Orchon-Beckens und die Denkmäler im Flussgebiete des Jenissei, St. Petersburg.*

Radlov, V. V. (1897). *Die AltTürkischen Inschriften Der Mongolei, Neue Folge, (Nebst Einer Abhabdlung von W. Barthold: Die Historische Bedrutung der Altturkischen Inschriften).* St-Petersburg.

Recuilles et publiées par la Sociètè finlandaise d'Archeologie (1889). *Inscriptions de l'lènissèi, Helsingborg.*

Sertkaya, Osman F. (1987) "Doğumunun 311. ölümünün 240. yıl dönümünde Philipp Johann von Tabbert-Strahlenberg (1676-1747)". *Türk Kültürü*, XXV/285. 16-27.

Taşğıl, Ahmet (2003). "Köl Tigin Yazıtının Çince Yüzü Hakkında", *TİKA*. Avrasya Etüdləri. Sonbahar-Kış, Ankara. 12.

Tekin, Talat (2006). *Orhon Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.

Thomsen, Vilhelm (1893). *Dèchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'lènissèi, Notice prèliminare.* Kopenhag: Bulletin de l'Acadèmie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark.

Thomsen, Vilhelm (1893). *Inscriptions de l'Orkhon Dèchiffrement par Vilh. Thomsen.* V. Köken (Çev.) Ankara: V. Thomsen Orhon Yazıtları Araştırmaları. (2002).

Yadrintsev, Nikolay Mihailoviç (1890). *Anciens caractères trouvès sur des pierres et des ornements au bor de l'Orkhon.* St. Petersburg.

V. V. Radlov Sözlüğü adıyla madde başı	V. V. Radlov	V. Thomsen	H. N. Orkun	M. Ergin	T. Telin	M. Olmez	E. Aydın	A. B. Erçilasun
örün "parlak" (BK K11)	1894: ög... (s.79) çevirisi yok. 1895: - 1897: ... örün "parlak"	ör'n "beyaz"	ör'n "beyaz"	ürümg "beyaz"	ür(ü)n "beyaz"	ürün "apak"	ürün "beyaz"	ürün "ak"
kurg ağlığı (BK K11)	1894: kurg ağlığı (ağır ağlık) "ipek" 1897: kurg ağlığı "kırmaza değeri ipek"	qyr'ly'ly "parça"	kurg g'lg "balis"	kurg ağlığı "kenarlı"	kurg(a)ğ(l)g "kenarlı"	k'uz ağlığı "kenarlı"	k'uz ağlığı "kenarlı"	k'uz ağlığı "saçaklı"
ağıt- (BK D31)	1894: grn "bıraktım" (ließ) 1895: grn "bıraktım" 1897: ağıttım "bıraktım"	ay't'm "göz yumadım"	ay't'm "püskürdüm"	aynı(ş)m "püskürdüm"	(a)ğ(i)ğ(m) "püskürdüm"	ay't'm "püskürdüm"	ay't'm "püskürdüm"	aynı(ş)m "ayağa kaldırdım"
ay (KT G8)	1894: nâğım andığı ayın "bu durum yüzünden" (wegen dieser umstände) 1895: - 1897: andığıyın "bundan dolayı" (wegen dieser deiser eigenschaffen)	"bu" y'n için (orada bulunam semantikler sayesinde)	bu'ğ'ın "ondan dolayı"	aynı(ş)m (üçüm) "öyle olduğunu (için)"	(a)ğ(i)ğ(l)ğ [üçüm] öyle olduğunu için"	aynı(ş)m (üçüm) "öyle olduğunu için"	aynı(ş)m (üçüm) "bu hayvan yüzünden"	aynı(ş)m (üçüm) "bu hayvan yüzünden"
eğer- "ziyaret, takip etmek" (KT K 6.2), BK K 31,17)	KT K 6.2. 1894: izozigrö "dokuz ere" 1895: - 1897: tohuz erig egere "dokuz eri yaktı" BK K31, 17 1894: ... gra uyy' (çevrilmemiş) 1895: erangeri "... kendimi cenazeye çevirerek" 1897: egere "çevirip"	toquz y'g 'grä "Dokuz erig göğüs göğüze gelip"	r'kuz er'g 'gr'e. dokuz kişiyi eğire (dohndu)	tohuz erig eğire "dokuz eri çevirerek"	tohuz erig eğire (e)ğ(ö)re "dokuz eri (de) kuşatarak"	tohuz erig eğire "dokuz askerin etrafını kuşatıp"	tohuz erig eğire "dokuz eri çevirerek"	tohuz erig eğire "dokuz eri çevirerek"
en- "yakılmak" (KT G7)	1894: yazı koyun en teser (çeviri yok) 1895: - 1897: yazı konuyun teser "ovasına yerleşeyim dese"	F'zy qon'ly'a, nış't "ovaya yerleşeyim"	y'za kon'yun nış't "ovaya konuyun der ise"	yazı konuyun niser "...ovasına konuyun dersin"	yazı k' onuyun teser "...ovasına yerleşeyim dersin"	yazı k' onuyun teser "...ovasına yerleşeyim dersin"	yazı konuyun niser "... ovasına yerleşeyim dersin"	yazı konuyun niser "... ovasına yerleşeyim dersin"
ernej- "saygı göstermek, omuru bir ören yapmak" (BK G15)	1894: ernejü "saygı göstererek" 1895: - 1897: ernejü "saygı göstererek"	r'r'ni Kelimeye bir anlam verilmiş. Ancak arından gelen "im" y'ç' kelimesine "saygı gösterisi" anlamı verilmiştir.	r'r'ni [tim g'ç] çevirisi yok	ernejü [n unmg ifid...] "Fevkalade çok ilhica etti."	(er)nejü [tim(a)ğ kılın.] "pek çok [alkış ve övgü]"	ernejü [unmg : kılın.] "pek çok saygıda?" (bulunulular)	ernejü [unmg : kılın.] "pek çok saygıda?" "pek çok saygı?" gösterdikler"	ernejü [unmg : kılın.] "pek çok saygıda?" "çok bağlılık"

Tablo 1: Sözlükteki Örneklî Maddelerin Diğer Yayınlarla Mukayesesi



V. V. Radlov Sözleşme adedi madde başı	V. V. Radlov	V. Thomsen	H. N. Orttun	M. Ergin	T. Tekin	M. Olmez	E. Aydın	A. B. Erçilbaşın	
idi içi uk (KT D3.1)	1894: idiksiz (idi uk-siz) beyefendi 1895: - 1897: idi uk-suz "yöneticisiz, şahipsiz"	idi oqs "z "egemence"	idi oks "zahipsiz ve teşkilatsız"	idi oksuz "pek teşkilatsız"	idi oks(ü)z "pek örgütsüz (ve düzensiz)	idi oksuz "dağınık halde"	idi oksuz "dağınık halde"	idi oksuz "(daha önce) hiç örgütlenmemiş olan"	
ir "köpek" BK 40, 12 it(ün)	1894: imborde (imn barda) cev. yok 1895: imborü(a?) (imn barda) "O sınıld, gtm." (Er gung) 1897: it(ün). Barda... "O sınıld."	y(ün) b-rü "gönderdim, vardı"	imn, barda "gönderdim, gtm"	it(ün) b-rü "gönderdim, gtm"	idim barda "yollaadım, gtm"	i<d-ım bardü "gönderdim, gtm"	it(ün) bardü "gönderdim. Çiti."	it(ün) Bardü "gönderdim. Çiti."	
igrid (Maddelede igride bargu okunabilir, deniyor. Gönderdiği yer KT G16. Ancak burada 13 sanır var. İlgili yer KT G10 olmalıdır.) (BK D41.3)	1894: igrid bargo (igrid bargu) "aberr" 1895:- 1897: egride bargu "aberrmak, büyümek"	ig'd _baryu "yarataamak (?) içm"	"zu bu...da "hata"	igrid bar gu? "yalan var mı?"	ig(ü) d b(ö)rgü "yalan var mı?"	igrid bargu "yalan var mı?"	igrid bar gu "yalan var mı?"	igrid bar gu "yalan var mı?"	
ödsög (BK D34, 24)	1894: am aşayın (aşayın) "Onu almak istiyorum" (Ich will ihn schiessen) 1895: m(ö)g(ü) (am aşayın) "Onunla tanışayım" (Um ihn zu treffen (?) 1897: am mçayın "onu cezalandırmanın"	"ay j'şeyin "onu isteyeyim (?)	"m "yeyin "am talep edeyim"	am aşayın "onu korkutayım"	(ö) m (ö) m(ö) y(ü) n "onları korkutayım"	am aşayın "şundan bir korkutayım"	am aşayın "onları korkutayım"	am aşayın "onları korkutayım"	
yort- "harekete geçirmek, praktiklemek" KT G 4, 13	1894: jortim (yortim) "uzanmak, yaymak" (ausgedehnen) 1895: - 1897: yortim "edki emmek" (ausgeben)	jort'd'm "yürütüm"	yortidum "yürütüm"	yortidum "yürütüm"	yort(ü)rd(ü)m "yürütüm"	yortidum "sefer ettirdim"	yortidum "asker sevki ettim"	yortidum "yürütüm"	ödsög "zaman isteyen, yaşlı"

V. V. Radlov Sozişuĝu adeli madde başı	V. V. Radlov	V. Thomsen	H. N. Orhan	M. Ergin	T. Tekin	M. Öhnez	E. Aydın	A. B. Erbilasun
idi iñ uk (KT D3.1)	1894: idioksz (idi ukstz) beyefendi 1895: - 1897: idi ukstus "yomenicisiz, salıpsız"	idioksz "egemence"	idi oksız "salıpsız ve teşkilatsız"	idi oksuz "pek teşkilatsız"	idi oks(ü)z "pek örgütsüz (ve düzensiz)"	idi oksuz "değmük halde"	idi oksuz "değmük halde"	idi oksuz "(daha önce) üç örgütlenmemiş olan"
ir "köpek" BK 40, 12 it(um)	1894: imbröda (itum barda) şev. yok 1895: imbrödi(a?) (itum barda) "O ayrıldı, gitti." (Er güng) 1897: it(um) Barda... "O ayrıldı."	iyvü b'rdü "gönderdim, vardı"	itum, barda "gönderdim, gitti"	it(um) b'rdü "gönderdim, gitti"	it(um) bardü "yolladım, gitti"	i-d-um bardü "gönderdim, gitti"	it(um) bardü "gönderdim. Gitti."	it(um) Bardü. "gönderdim. Gitti."
igü (Maddelede igüle başu okunabilir, deniyor. Gönderdiği yer KT G16. Ancak bursada 13 satır var. İlgili yer KT G10 okunabilir.) inçit "cezalandırmak" (BK D41.3)	1894: igü b'rgü (igü b'rgü) "abartı" 1895: - 1897: egide b'rgü "abartmak, büyümek"	ig'd _ b'ryü "yarandırmak (?) için"	"za bu...da "hata"	igü b'rgü? "yalan var mı?"	ig(ü)d b(ö)rgü "yalan var mı?"	igü b'rgü "yalan var mı?"	igü b'rgü "yalan var mı?"	igü b'rgü "yalan var mı?"
ödseg (BK D34, 24)	1894: am atayın (marjün) "Omı etmek istiyorum" (K.h will ihu schliesen) 1895: ni(a)ip (am atayın) "Omuma tanışayın" (Um ihü zu treffen ?) 1897: am inçitayın "omı cezalandırayın"	"ny j'et'ju "omı isteyeyim (?)	"ni "y'ayın "am talep edeyim"	am anıyayın "omı korkutayın"	(a)um (a)ni(ö)ay(ü)in "onları korkutayım"	am anıyayın "yular bir korkutayım"	am anıyayın "onları korkutayım"	am anıyayın "onları korkutayım"
ödseg (BK D34, 24)	1894: ödşg (ödsün) (şev. yok) 1895: ödşg (şev. yok) 1897: ödşeg "geçici olmak"	ödşg (şev. yok)	ödşg (şev. yok)	ödşg "seçim" (sozlikte yok)	üds(ü)g (şev. yok)	üdsig "yşamı şimşik ?"	üdsig (şev. yok)	ödşeg "zaman isteyen, yaşlı"
yorit- "harekete geçirmek, praktiklemek" KT G 4, 13	1894: joridüm (yortum) "uzatmak, yarmak" (ausgedehnen) 1895: - 1897: yoritum "etki etmek" (ausgeübt)	jor'id'üm "yürüttüm"	yoritüm "yürüttüm"	yoritüm "yürüttüm"	yor(ü)rd'üm "yürüttüm"	yoritüm "sefer ettirdim"	yoritüm "asker sevik ettim"	yoritüm "yürüttüm"



V. V. Radlov Sözlüğü'ndeki mesde başı	V. V. Radlov	V. Thomsen	H. N. Orkun	M. Ergin	T. Telin	M. Olmez	E. Aydın	A. B. Erçilasım
yoraç ? (KT D 32, 8)	1894: jorçin (Kıral harfli yazım ve çeviri yok) 1895: - 1897: yoraçın "Joratsch"	jorçin (sev. yok) Dizin: yorç, kaçınan küçük erkek kardeşi)	yorçın (sev. yok. Dizin: yorç, kaçınan küçük erkek kardeşi)	yurçın "kayınbunaderini"	yurçın "kayın buraade"	yurçın "kayınım"	yurçın "kayınım"	yurçın "kayınım" (dipnot: "Yurç" DLT'de "kayınbunader anılmıştır.")
yok (KT G 13,2)	1894: jka (yalnız) "yakın" (nahe) 1895: - 1897: yok "yok" (abwesenden)	bu _'g "bu yer"	bu [r'g] "bu çanak ise(?)	... (b)u...ll]	y[ə]g[ə]k "yakın"	...	<...>	eng yare "ulaşılabilir"
yarın- (KT G 12, 8; BK K 14, 16)	1894: KT G 12-> bık orotun (bık urutun) "dikmek, düzenlemek" BK K 14, 16-> jrtgus (Varağma) "hazırlanmak" 1895: - 1897: yarutun "youtmak"	KT G 12-> j'ru'ru'm "yapurdum" BK K 14, 16-> j'ru'd'm "yapurdum"	y'ru'ru'm "yapurdum"	KT G 12-> yaranurum "yapurdum" BK K 14, 16-> yaranu'd[um] "yapurdum"	KT G 12,8-> y[ə]r[ə]ru'(b)um "yapurdum" BK K 14,16-> y[ə]r[ə]r[ə]b[ə]d[ə]um "yapurdum"	KT G 12-> yaranurum "yapurdum" BK K 14, 16-> yaranu'd[um] "yapurdum"	KT G 12-> yaranurum "yapurdum" BK K 14, 16-> "ınşa ettim"	KT G 12-> yaranurum "ınşa ettim"
sigın (BK B 5,2)	1894: sigon (Kıral harfli yazım ve çevirisi yok) 1895: - 1897: sigın "maral"	sigın "geyik"	sigın "sigın" (dizin: geyik)	sigın "yaboni geyik"	sigın "geyikler"	sigın "geyikler"	sigın "geyikler"	sigın "geyikler"
Bayıku (KT D 34, 8)	1894: jrbıru' yer buyurukı "ülke yöneticisi" 1895: - 1897: Yer-Bayıku "Yer-Bayıku"	j'ru _b'ı'ru'u "Yer-Bayıku lar"	y'ru b'ı'ru'u "Yer-Bayıku"	Yir-Bayıku "Yir-Bayıku"	y[ö]r b[ə]y[ö]k[ö]k[ö] "Yir-Bayıku lar"	yir-bayık'u "Yer-Bayıklarını"	Yer-Bayıku "Yer-Bayıku"	Yir-Bayıku "Yir-Bayıku"
başın (BK G 9, 3; BK G 11, 4)	1894: BK G 9, 3-> bşda (başın) "başta, tepede" BK G 11, 4-> bşda (başın) "başta, tepede" 1895: BK G 9, 3-> bşda (başın) "başta, liderliğinde" BK G 11, 4-> bşda (başın) "başta, liderliğinde" 1897: BK G 9, 3-> başdu "başta, liderliğinde" BK G 11, 4-> başd[ə] "başta, tepede"	BK G 9, 3-> b'ş'du "kumandasında" BK G 11, 4-> b'ş'd[ü] "başına geçerek"	BK G 9, 3-> b'ş'du "adresinde" BK G 11, 4-> başında	BK G 9, 3-> başdu "kumandasında" BK G 11, 4-> "başkanlığında"	BK G 8,3-> b[ə]ş[ə]k "kumandasında" BK G 11,4 -> b[ə]ş[ə]d[ü] "kumandasında"	BK G 9, 3-> başdu "kumandasında" BK G 11, 4-> başed[ü] "komuta ettiği"	başdu "kumandasında"	başdu "kumandasında"
baş- (BK G 12, 12)	1894: ... 1897: başın "kesti"	[... b]yçd[ü] "kesti"	... b]çd[ü] "kesenler"	[... b]çd[ü] "kesen"	[b]çd[ü] "kesti"	[b]çd[ü] "kesen"	b]çd[ü] "kesen"	[b]çd[ü] "kesti"

V. V. Radlov Sözlüğü'ndeki madde başı	V. V. Radlov	V. Thomsen	H. N. Orkun	M. Ergin	T. Tekin	M. Ölmöz	E. Aydın	A. B. Erdila:un
tökeni (KT G 1.10; BK K 1.9)	1894: töktü (töktü) "sacmak, yaymak" (ausgestreut) 1895: - 1897: tökeni "nini bütün"	mük'tü "sonuma del"	mük'tü "nübayete kadar"	mükten "tamamıye"	mük(ey) "baştan sona"	mükten "tamamın"	mükten "sonuma kadar"	mükten "sonuma kadar"
sen (KT G 8.21; BK K 6.28; KT G 8, 18; BK K 6.25; KT G 8.5; BK K 6.12)	1894: KT G 8.21; BK K 6.28; BK K 6.25; BK K 6.28; KT G 8, 18-> tırkışın "tokrakışın" 1897: tok ank-ök-sen "toksun" KT G 8, 5-> 1894: olurtuçı sen (vanlış, Meinde öheç'i) öhtçü "öheçisin" 1895: - 1897: öheç'i-sen "öleceksin" BK K 6.12-> 1894: olurçışp (ularaçışın) "yükselileceksin?"	BK K 6.28-> togr'q' q' <sup>5</sup> 'u "daha tok olacaksınız" KT G 8, 18; BK K 6.25-> togr'q' <sup>5</sup> 'u "daha tok olacaksınız" KT G 8.5; BK K 6.12-> ölt'çış'ın "öleceksin" > ölt'çış'ın "öleceksin"	KT G 8.21; Xb 6.28-> F' k'r'k's'u "sen tok olacaksınız" KT G 8, 18; BK K 6.25-> ölt'çış'ın "ülheyi rumnu olacaksınız" KT G 8.5; BK K 6.12-> ölt'çış'ın "öleceksin"	tokrak'ak sen "tokingün kıymetini bilmezsin"	KT G 8.21-> ölt(ey) s(e)n "öleceksin" tok(ey)nk(uy)k s(e)n "sen tok (gözle ve) aksısın"	tokrakak sen "sen toksın" öheç'i sen "öleceksin"	***	KT G 8, 21-> tok, arnak sen "tok (müstahın) ve tırçışın" öheç'i sen "öleceksin"
ud- (BK D 19,6)	1894: - 1895: - 1897: udç(ah) (?) "ınankar"	[... udçy[...]y [...?]	...	udacı (artan uduçı em) "bozabilecekt"	ud(ey) [(ey)rt(ey)n ud(ey)ç] "yıkıp bozabilir"	udacı (artatı uduç) "bozabilir"	udacı (artan uduç) "bozabilir"	(artan) uduç (em) "bozabilir"
kurgan (BK D 37, 12)	1894: krg (kargın) "mezar" 1897: kurgan (kargın?) "kale, hisar"	q'ı'y'n "yağmacılıklarını(?)"	k'ı'g'n his'ı'ta "Karganın kısıltası (?)"	Kargan "Kargan kısıltası" "Kargan vadisinde"	k(ey)r(ey)g(ey)n kus(ey)lta "Kargan geçidinde"	kargan (kısıltı) "Kargan Geçidi'nde"	kargan (kısıltı) "Kargan Geçidi'nde"	Kargan kısıltı "Kargan geçidinde"
uk- (BK D 28, 28)	1894: ok'g'li (okıg'lı) "bağınmış olmak" 1895: ayın 1897: uk'g'ali "boyun eğdirmek"	oq'y'ly "çağırmağa?"	ok'g'lı "çağırp"	okıg'ali "yağınmak için"	ok(ey)g(ey)li "davet etmek için"	okıg'ali "davet emmeye"	okıg'ali (okıg'ali?) "davet emmeye"	okıg'ali "davet etmek için"
kar (?) (KT D35,6; BK D 27,1)	1894: krg (karg) 1897: karg (karg?) "kar"	q'ı'y "kari"	k'ı'y "kari"	karg "kari"	k(ey)r(ey)g "kari"	karg "kari"	karg "kari"	karg "kari"
Karkulus (KT K 12, 20)	1894: öck'k'ols (üç kırk ulus) 1897: üç kırk ulus [kar kulus] "üç ve kırk ulustan"	buç'ı'q' ul's "Bukarak- ulis'lerden"	buk'ı'k' ul's "Buhars ulus"	Bukarak uluş "Buhara ülkesi"	buk(ey)r(ey)k ul(uy)ş "Buhara yerü"	bukarak uluş "Buhara yerü"	bukarak uluş "Buhara kenü"	Bukarak uluş "Buhara ülkesi"
kalm (BK D25,24-26)	1894: kl... brö (büçüm) (kal... berü kelürüm) 1897: kal(ın)... ebrü kelürüm "sayısız"	q'ı'n(?) [...] "b(?)rü a..."	k'ı'n "bepam"	kalm[ın] ebrü kelürüm "mahni çevirip getürüm"	k(ey)l(uy)ş "baracım"	kalm "veçkiye"	kal[ın] <...>	kal(ın) "mallarını"

V. V. Radlov Sözlüğü'ndeki madde başı	V. V. Radlov	V. Thomsen	H. N. Orkun	M. Ergin	T. Telin	M. Ölmez	E. Aydın	A. B. Ercilasun
kadaz (KT K 7, 18; BK D 31,2)	1894: köpda "kadında" 1897: kadinde [Kadazda?] "aşığıda"	q'd'zda "Erzgenti-kadaz'da" (dipnot: X ile yazılmış, bk. s. 17; beşirgin bir z var, u olmaz.)	k-v'zda "(Erzgenti) Kadazda"	Erzgenti Kadızda "(Erzgenti) Kadızda"	(e)zg(e)uti k(a)d(i)zde "(Erzgenti) Kadız'da"	erzgenti kadızda "Erzgenti Kadız'da"	Erzgenti Kadızda "Erzgenti Kadız'da"	
kon- (BK K 5, 19; KT G 7,2)	1894: qoqbu (kovun en) "yerleşirmek" 1897: konayın "yerleşirmek"	qon'yu niş't "yerleşeyim dermiş"	kon'yun "konayım"	[konay]ın [tiser] "konayım"	BK K 5, 19-> [koo]n(s)yi "yerleşeyim" KT G 7,2-> koon(s)yun "konayım."	[koo]nayın "yerleşeyim"	[koo]nayın "konayım"	
korg- (KT K 8,9)	1894: korgo (korgu) "korhu" 1897: kurg(anda k)ü... "Məgy-Kurgan'da"	qur'ın ("mya qur'ın) "Amga-kurgan (kalesi) (dipnot: Ya da amry. krj IID 31, m'ya ya da m'yy?)	kurg'n "kale"	korgan "kale"	korg(e)u "Korgan"	korgan "Korgan"	korgan "Kale"	
koşu (KT K 1,2)	1894: loşotoq (alışu) "alışu nuruk" (fassten sie sich) 1897: Koşu nuruk "Koschu- Turuk"	qoşu nuruk "Koşu- nuruk(?) (dipnot: "fusu, R.)	koşu nur'k "Koşu Turuk"	Koşu nuruk "Koşu vali"	koşu totok "Koşu Totok"	k'oşu totok "vali Koşu"	Koşu Turuk "askeri vali Koşu"	
king (BK K 11, 11)	1894: qirəziq (ağır əgrihk "ipek" 1897: king əgrihk "kırmızı değərli ipek"	qıv'ı'ı'ı'ı' "parça parça"	kurg'g'g'g' kur'yun "ipeğin habisim" (sozlukne kurg'g'g'g': kukulan, kurplan)	kurgag'ug "kenarlı"	kurg(a)g'ig "kenarlı"	k'urgag'ug "kenarlı"	kurgag'ug "saçaklı"	
krık (KT K 12, 20)	1894: öçkrkolış (üç kırık uluş) "üç kırık uluş" 1897: üç kırık uluş [Kar kubus]	b'ic'k'it' buq'ı'q' ul'is "Buharak-ulis" (dipnot: Ya da b'ic'ı'ı'ı'?)	buk'ı'k' ul'is "Buhara ulus"	Buharak uluş "Buhara ülkesi"	buk(a)k ul'is "Buhara şehri"	buharak uluş "Buhara kenat"	buharak uluş "Buhara şehir"ymak	Buharak uluş "Buhara ülkesi"
küzed- (KT B 2, 10)	1894: künde "gözetmek" 1897: küzedü "gözetmek"	köz'dü (dipnot: Ya da kəz'di? R un künda okuyuşu batak, çok bəlirgin, u değıl, son harf olmaz.) "gözeterek"	köz'dü "gözetmek [üzere]	küzedü "gözeterek"	künz(e)dü "gözeterek"	k'üzedü "koruması için"	k'üzedü "gözeterek"	küzedü "gözeterek"





## HALLÂC-I MANSUR'UN MESNEVÎ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ\*

### *The Effect of Mansur Al-Hallaj's on Mathnawi*

Eda TANYILDIZI<sup>1</sup>

Birol AZAR<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, edatanyildizi23@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4122-9990

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bazar@firat.edu.tr, orcid.org/0000-0001-6992-1762

\* Bu makale "Mesnevî-i Manevî'den Hareketle Mevlevîlik'te Velî Tipi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

*Araştırma Makalesi/Research Article*

#### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 20.06.2021

Kabul/Accepted: 21.07.2021

DOI: 10.20322/littera.954933

#### Anahtar Kelimeler

Hallâc-ı Mansur, Mevlânâ,  
Mesnevî, tasavvuf

#### ÖZ

Hallâc-ı Mansur, dokunaklı ve duygulandırıcı sözleriyle dikkat çeken ve İslam tasavvufunda "ene'l Hakk" ifadesiyle pek çok mutasavvıfın fikrî ve ruhi dünyasını besleyen bir sufidir. Edebiyat ve tasavvuf tarihinde pek çok şahıs ondan etkilenmiş ve onu örnek almıştır. Tüm mahlûkatın manevî lisanını anlayan Hallâc, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'yi derinden etkilemiş, benliğinden ve varlığından halas olan kişinin manevî âleme yükseleceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Mevlânâ, Hallâc'ın "ene'l-Hakk" ifadesini Mesnevî'nin temelini alarak ikiliğin kalkması sonucu mutlak tevhidi anlatan "Bir'lenme" doktrinini işlemiştir. O, "Bir'lenme" doktrinini çerçevesinde, tek nurun farklı suretlerde kendini nasıl izhar ettiğini ve tek varlığın değişmeyecek her vaktin şahitliğini yapan kişilerin kisvesine büründüğünü Hallâc'ın tasavvuf anlayışını oluşturan "Nur-ı Muhammedi" kavramıyla açıklamıştır.

Hallâc'ın dinler birliği düşüncesi, her şeyin asıl kaynağı ve yaratılışın sebebi olarak görülen aşk ile Mesnevî'ye yansımıştır. Mevlânâ'ya göre şeriat dış kabuktur, asıl ve öz olan ise aşktır. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının ana eksenini oluşturan aşk, Mesnevî'de varlığın sebebi ve hakikat olarak aktarılmıştır. Kul bu aşka, izafi varlığından kurtulup âlemi tek varlığın tecellisi olarak idrak ettiğinde ulaşabilmiştir. Benliğinden kurtulan kul, "Bir'e yükselmiş ve "ene'l-Hakk" diyebilmiştir. Nitekim bu mertebedeki kul, insan-ı kâmil olmuş ve tüm mevcudatın tezahürü olan "Hakikat-i Muhammediye" derecesine yükselip âleme ayna kesilmiştir.

Çalışmada, Hallâc-ı Mansur'un fikirlerinin Mesnevî'deki yansımaları ve Hallâc'ın Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışını şekillendirmedeki rolü ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır.

#### ABSTRACT

#### Keywords

Mansural-Hallaj, Mawlana,  
Mathnawi, mysticism

Mansur al-Hallaj who attracts attention with its affective and touching words and feeds the intellectual and spiritual world of many mystics with his expression "ene'l-Hakk" in Islamic mysticism is a sufi figure. Many people were influenced by him and took him as an example in the history of literature and mysticism. Al-Hallaj who understands the spiritual language of all creatures deeply influenced Mawlana Jalaleddin al-Rumi and claimed that the person who gets rid of moles will ascend to the spiritual realm. Besides Mawlana took al-Hallaj expression "ene'l-Hakk" as the basis of Mathnawi and worked on the doctrine of unification which describes absolute oneness as a result of the abolition of duality. Under this doctrine he explained how the single light manifests itself in different forms and that the single entity doesn't change and takes on the guise of witnesses of all times, with the concept of "Nur-ı Muhammedi" which constitutes Hallaj understanding of mysticism.

Hallaj's idea about unity of religions is reflected in Mathnawi with love which is seen as the main source of everything and the reason for creation. According to Mawlana, the sharia is the outer Shell and what is main thing and essential is love. Love which

constitutes the main axis of Mawlana's idea of mysticism is conveyed as the reason and truth of existence in Mathnawî. Person can reach this love when he gets rid of his relative existence and realizes the world as the manifestation of a single existence. The person who got rid of himself ascended to "one" and was able to say "ene'l-Hakk". Thus the person at this level has become a perfect man being and risen to the level of the "Hakikat-i Muhammediye" which is the manifestation of all existence and has become a mirror to the universe.

In the study, the reflections of Hallaj al-Mansur's ideas in Mathnawî and the role of Hallaj in shaping Mawlana's understanding of mysticism will be tried to be revealed.

**Atıf/Citation:** Tanyıldızı, E., BİROL AZAR (2021), "Hallâc-ı Mansur'un Mesnevî Üzerindeki Etkisi ", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 712-723.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Eda TANYILDIZI, Birol AZAR, [edatanyildizi23@gmail.com](mailto:edatanyildizi23@gmail.com), [bazar@firat.edu.tr](mailto:bazar@firat.edu.tr)

## GİRİŞ

İslam'ın mistik şehidi olarak kabul edilen Hallâc-ı Mansur, öğretileri ile birçok mutasavvıfı tesiri altında bırakan, sözleri ve davranışlarıyla tasavvuf tarihinde öne çıkan bir sufidir.

Ebu Mugîs Hüseyin b. Mansur Hallâc, üstün hâller elde etmiş, himmet, iştîyak sahibi ve tasavvuf yolunun sarhoşlarından olan bir velîdir (Hücvirî 2016: 212). Tûr'da Hicri 244'te dünyaya gelen Hallâc, büyük kurraların bulunduğu Vâsît şehrine çocukluk yıllarında gitmiş ve Kur'ân-ı Kerim ezberlemiştir (Gürer 2017: 172). İran'ın Beyzâ şehrinden olan Hüseyin Mansur, Irak ve Vâsît'ta yetişmiştir (Sülemî 2018: 173). İran'da doğan Hallâc-ı Mansur, üstün hâl sahibi bir mutasavvıf olup farklı şehirlerde büyümüştür.

Hüseyin Mansur, üçüncü tabaka velîler arasında zikredilmektedir ve hallâc değildir. Bu isimle meşhur olması şöyle bir hikâyeye dayanmaktadır: Bir gün, Hallâc-ı Mansur hallâc olan bir arkadaşının dükkânındayken arkadaşının bir işi çıkar. Arkadaşına onun işini görebileceğini söyleyen Hüseyin Mansur, arkadaşını uğurlar. Daha sonra parmağının işaretleriyle tüm pamuklar, çekirdeklerinden ayrılır ve Hüseyin Mansur "Hallâc" unvanını alır (Câmî 2016: 288-299). Küçük yaşlarında tasavvufa meyleden Hallâc-ı Mansur, üç şeyhe hizmette bulunur, onların bilgilerinden ve birikimlerinden faydalanır. İlk şeyhi, Sehl-i Tüsterî olup onun yanında Kur'ân ve hadis öğrenir, bu zaman zarfında tasavvufî düşüncenin bilincine ulaşır (Cebecioğlu 1988: 333-334). Sehl-i Tüsterî, İbni Ata'dan önce bir *tefsir taslağı yazmış ilk gizemcidir*. Sehl Tüsterî'den kalan tez ve örneklerin izlerini, Hallâc-ı Mansur'un hayatı boyunca taşıdığı görülür. Tövbe ve çile çabası, her yakarıştan önce vudû, suçlama ve küçümseme, ruhun aydınlanmasını sağlayan tecelli beklentisi ve Nur-ı Muhammedi kavramı (Massignon 2006: 108) Sehl'in öğretileridir. Hüseyin Mansur'un ikinci şeyhi Amr el-Mekkî olup onun yanında Hallâc manevî hâllere itibar etmeme ve tövbenin gerekliliğini öğrenir, ayrıca tasavvufun Kur'ân'a bağlılıktan oluştuğunu ve sünnetin bu fikre destek verdiği düşüncesini benimser (Cebecioğlu 1988: 334). Hallâc-ı Mansur'un hayatında sıra dışı bir rol üstlenen bu zat, Hallâc'ın sakallarını keser ve ona hırka giydirir. Amr el-Mekkî, gizemliliği öğrenen ve dinin pratikleriyle ilgili mistik yazılar yazan ve kişiyi vecde getiren mısralarla ilgilenen biridir (Massignon 2006: 118). Hallâc'ın üzerinde etkili olan üçüncü şeyh ise Bağdat okulunun temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Şeyhin görüşlerini anlattığı meclislerde, Nurî, Futî, İbn Atâ ve Şiblî gibi önemli mutasavvıflarla beraber bulunan Hallâc, tasavvufî deneyimlerinin esasını oluşturan bilgileri edinir (Cebecioğlu 1988: 334). Üç farklı şeyhten bilgi ve

tecrübe edinen Hallâc, kendi tasavvuf dünyasını bu öğretiler üzerine bina eden ve birçok sufi tarafından örnek alınan bir mutasavvıftır.

Sözleri ve tavırlarıyla velîler arasında farklı düşünceler uyandıran Hüseyin Mansur'u, meşayihin bir kısmı merdut bir kısmı da makbul olarak kabul etmiştir. Ebu Yakub Nehrecorî, Amr b. Osman, Ali b. Sehl Isfehanî ve Ebu Yakub Akta gibi sufiler onu reddetmiş; Ebu Kasım Nasrabazî, İbn Ata, Muhammed b. Hafif ve sonraki mutasavvıflar onu uygun bulmuşlardır. Cüneyd, Şiblî ve Husrî ise onun hakkında olumlu ya da olumsuz herhangi bir hüküm vermemiştir. Bir başka topluluk, Hallâc'a sihir nispet etmiştir (Hücvirî 2016: 213). Hallâc, düşünceleri hasebiyle sufi toplulukları arasında farklı algılanarak değerlendirilmiştir.

Hallâc-ı Mansur'un görüşü, Antik Yunan, Zerdüştlük ve Maniheizt düşünce halkalarına kadar uzanmaktadır (Ağırman-Bekalp 2012: 89). O, tasavvufta zulüm görenlerin sembolü haline gelen, sekr (sarhoşluk/kendinden geçme) ve telvin (hâlden hâle girme) ekolünün ilk temsilcilerindendir ve "aşk şehidi" olarak görülmektedir (Gürer 2017: 172). Ebu Said Ebülhayr, onun yüksek bir hâlde olduğunu bildirmekte ne Doğu'da ne de Batı'da onun gibi zat olduğunu belirtmektedir (Câmî 2016: 289). Hallâc, ince ve nükteli sözler nakleden, çevresindekiler tarafından pek anlaşılmayan ve inkâr edilen bir kişidir.

Hallâc'ın müridlerinin bir kısmı, onun katledilerek öldürülmediğini, ona benzer bir Allah düşmanının öldürüldüğünü ileri sürmüşlerdir (Câmî 2016: 291). Hallâc-ı Mansur, son nefesine kadar bütün varlığa sevgi beslemiş ve kendisine yapılanları Hakk'tan kabul edip rıza göstermiştir. Onu öldürmeye gelenlere Hallâc şöyle dua etmiştir: "*Allah'ım benim dış varlığımı senin manevî varlığınla yok ettin. Benim dış varlığımın senin manevî varlığın hakkına beni öldürmeye gelenlerin hepsine merhamet eyle.*" (Câmî 2016: 292). Kâinattaki her şeye sevgi duyan Hallâc'ın, kendisini öldürmeye gelenlere dahi merhamet göstermesi, onun nefsi duygular içerisinde olmadığını ortaya koymuştur.

Hallâc'ın kendine özgü karakterize ettiği tasavvuf anlayışında üç konu üzerinde durduğu göze çarpmaktadır. İlki hulûl, lâhût'un nâsût olması yani ilahî zatin cisme bürünmesi. İkincisi, Hakikat-ı Muhammedi/Nur-ı Muhammedi'nin ezeli olup âlemin yaratılışına aracı olması. Üçüncüsü ise bütün dinlerin tek bir ilahî kaynaktan gelmesidir (Sunar 1978: 49). Hallâc-ı Mansur, Hakk'ın isimlerinin idrak edilmeleri açısından isim, Hakk açısından ise hakikat olduğunu bildirmektedir. Marifet elde eden kula Hakk, hatırıyla ilham etmekte ve onun sırrını korumaktadır. Hallâc'a göre Hakk, taatlerle yönelilen ve ibadet edilen zattır. O'nun dışında hiçbir şey ne müşahede ne de idrak edilebilmektedir (Sülemî 2018: 173-175). Hallâc, tek hakikatin Hakk olduğunu söylemektedir. O, tasavvufta ortaya attığı düşünceleri ile çağları ve dinleri aşmış, bazı sufiler tarafından reddedilmiş bazıları tarafından takdir edilmiş bir mistiktir.

İslam tasavvufunda önemli bir yer teşkil eden Hallâc-ı Mansur, varlık problemini "benlik" çerçevesinde şekillendirmektedir. Hallâc'a göre insan, Tanrı'nın bir parçasıdır, o ancak benliğini keşfettiğinde Tanrı'yı keşfedebilmektedir. Tanrı üzerine düşüncelerini tenzih ve tevhid kavramları etrafında geliştiren Hüseyin Mansur, sadece Tanrı'nın sıfatlarından yola çıkarak Tanrı'ya ulaşmanın mümkün olmadığını bildirmektedir. Çünkü Allah tektir, her şeyin kaynağıdır. İnsan, duygularını ve aklını yok ettiğinde Tanrı'yı iç gözlem yoluyla



kavrayabilmektedir. Nitekim varlığını yok eden kul, Hakk'ta var olmakta ve Bir'lenmektedir (Ağırman-Bekalpo 2012: 85-86). Mevlânâ, Hallâc'dan etkilenip ona pek çok atıf yapan (Cebecioğlu 1988: 342) ve onun "ene'l-Hakk" ifadesini kendi tasavvuf görüşünün temelini oturtan bir mutasavvıftır. Nitekim Mesnevî'nin pek çok yerinde izafi benliğin ortadan kalkarak suje ve özne arasındaki ikiliğin yok olması sonucu, mutlak tevhidi tecrübe eden "Bir"lenme anlayışı işlenmektedir.

### 1.Hallâc'ın Aşk Görüşü

Hallâc-ı Mansur, Hakk'ın kâinatı aşk ile yarattığını düşünmektedir. Onun düşüncelerinde Hakk muhabbettir. Bu muhabbet Allah'ın özünün özüdür. Allah, ezelde "kendi sıfatlarında kendini temaşa etmiş ve onlar içinde en önemli olanını seçmiştir. Bu, aşktr ve O, insanı yaratarak bu sıfatını görünür kılmak istemiştir." Bu doğrultuda Allah ile insan arasında ezelde yapılan misak (A'raf 7/172) karşılıklı sevgi anlaşmasıdır. Hakiki aşk, beşerî sıfatlardan arınarak Hakk'ın verdiği hüviyete girmektir. Nitekim Hallâc da aşkın, aşğın sıfatlarından sıyrılması ve maşuğun sıfatlarıyla bezenmesiyle gerçekleşeceğine inanmaktadır (Altıntaş, 1986: 80-86). Hallâc'a göre ikilikten birliğe ulaşma aşk ile gerçekleşmektedir. Hallâc'ın Hakk'a beslediği sevgi, dinamik bir aşktır ve Hallâc'ın yolundan yürüyen velîler "şarap" sembolüyle onun bu neşvesini anlatırlar.

*"Sabah aydınlığı ışıdı; bizse senin Mansûr şarabını sabah çağı içip durmadayız."* (Mesnevî 1 Beyit 1817)

Mansur şarabı ifadesiyle cezbe ve aşk kast edilmektedir. Nitekim mansûr kelimesi "yardım edilmiş" manasına gelen yardım, feyz ve neşe şarabıdır (Gölpınarlı 2017: 204). İlahî birliğe ulaşmak Mansur'un amaçlarından biridir. O, Hakk'ın aşk ile yarattığını ve Hakk'ın insanda mevcut bulunduğunu içeren ifadelerle sahiptir (Cebecioğlu 1988: 339).

*"Aşk olmasaydı varlık nereden olurdu? Ekmek nasıl olurdu da kendisini sana verirdi, nasıl olurdu da sen olurdu?"* (Mesnevî 5 Beyit 2012)

*"Ekmek kendini sana verdi, sen oldu; neden? Aşktan, özleyişten. Yoksa ekmeğin can olmasına yol var mıdır hiç?"* (Mesnevî 5 Beyit 2013)

*"Aşk, ölü ekmeği bile can yapıyor; geçip giden canı ölümsüz bir hale getiriyor."* (Mesnevî 5 Beyit 2014)

Allah, kâinatı aşk-ı zati sebebiyle yaratmıştır. Tüm mevcudat, bu aşkın tecellisidir. İnsan varlığından arındığı zaman Hakk'ta var olmakta ve birlik denizine girmektedir.

*"Bütün zerrelere, yok olmuş onda; âlem hem onun yüzünden esrimiş, kendinden geçmiş hem onun yüzünden kendine gelmiş."* (Mesnevî 2 Beyit 1400)

Manevî hayatın en üst mertebesi olan aşk; Mesnevî'de varlığın özü, ona can vren hakikatin kendisi, yaratılışın ve varlığın sebebi olarak anlatılmaktadır.

### 2.Hallâc'ın Mesnevî'ye Yansıyan Sözleri

Hallâc-ı Mansur, İslam toplumlarında menkıbeleri ve sözleriyle derin iz bırakmış bir şahsiyettir. Hallâc'ın öldürülüş biçimi tasavvufta çeşitli vesilelerle hatırlanmıştır. Mevlânâ, her zaman ona saygı duymuş (Gölpınarlı 2017: 204), onu benimsemiş bir velî olarak Hallâc'ın fikirlerini, sözlerini ve şiirlerini Mesnevî'ye yansıtmıştır. Hallâc'ın:

Ey güvendiklerim, beni öldürünüz

Benim ölümümde hayatım vardır

Benim hayatım ölümümde ve ölümüm hayatımdadır (Hallâc, 2002: 69) ifadesinin Mesnevî'ye

*"A güvendiğim kişiler beni kınayıp yererek öldürün; çünkü ölümsüz yaşayışım ölümümde dir"* (Mesnevî 1 Beyit 3948) şeklinde yansımıştır. Mevlânâ'ya göre madde esaretinden çıkarak Hakk'a ulaşan kul, Hakk'ta var olmakta ve ölümsüzleşmektedir.

*"A güzel, ömürlerdir aşkının davuluyla 'Gerçekte de ölmemedir, dirilmem.' havasını çalmadayım."* (Mesnevî 6 Beyit 4073). Aşk ile âleme tecelli eden Hakk, nefisini öldüren kulun kalbinde açığa çıkmaktadır. Hallâc ve Mevlânâ görünen-görünmeyen her şeyin, Hakk'ın kendisine duyduğu bu aşkın yansıması olarak görmekte ve hakikate erip yok olan kulun ezeli vatanına kavuştuğuna inanmaktadır.

### 3.Hallâc'ın "ene'l-Hakk" İfadesinin Mesnevî'deki Yansımaları

Hallâc-ı Mansur'a göre Tanrı her şeydir. Bir olması nedeniyle her şey olan Tanrı, tanımlanamaz ve sınırlandırılmaz (Ağırman-Bekalp 2012: 87). Semavî dinlerin "yaratma" düşüncesine katılmayan Hallâc, mevcudatın Tanrı ile birlikte var olduğunu varsaymaktadır (Ağırman-Bekalp 2012: 91). O, insanın ilahî nitelik taşıdığını, Allah'ın, Âdem'i kendi suretinde yarattığını ileri sürmektedir. Tanrı, evveli ve ezeli olmayan aşkının suretini bir aynada görür gibi zatından yansıtmaktadır. Hz. İsa'da olduğu gibi Hz. Âdem'de de tecessüd (Allah'ın herhangi bir maddi varlık şekline bürünmesi) etmektedir. (Nicholson 1978: 128).

*"Adları öğretti, ayetinin beyi olan her damarında yüzbinlerce bilgi bulunan insanlar atası var ya"* (Mesnevî 1 Beyit 1239)

*"Her şeyin adı o şey nasılsa hem de sonuna dek ne hale gelecekse hepsi onun canına bildirilmiştir."* (Mesnevî 1 Beyit 1240)

*"Her şeyin adı bize göre görünüşüne uygundur; fakat Tanrı'ya göre iç yüzüne uygundur."* (Mesnevî 1 Beyit 1244)

*"Bizim katımızda adı erlik suyu olan Tanrı katında şu benliğimizle varlığımızla şekildir."* (Mesnevî 1 Beyit 1247)

*"Âdem'in gözü de tertemiz ışıkla baktı, gördü de ona adların canı iç yüzü belirdi."* (Mesnevî 1 Beyit 1251)

Beyitlerde Hz. Âdem, ledün bilgisine vakıf, Hakk'ın aynadaki tecellisi olarak yansıtılmıştır.

Hallâc'da hulûl inancı bulunmaktadır. Zühdi bir hayatın sonucunda beşerî sıfatlarından sıyrılıp kalbine tasfiye eden kula, Hz. İsa'da olduğu gibi Hakk'ın ruhu hulûl etmektedir. O kişi artık Hakk olmakta ve her şey o kişiye

boyun eğmektedir (Sunar 1978: 49-50). Mevlânâ'nın kendi tasavvuf anlayışı çerçevesinde yorumladığı Hz. Salih ve onun devesiyle ilgili hikâyede, Hallâc-ı Mansur'un hulûl inancına ilişkin izleri görmek mümkündür.

*"Can, Salih'e benzer; bedense devedir. Can buluşma zevkini dalmıştır, bedense ihtiyaçlar içindedir (Mesnevî 1 Beyit 2525)*

*"Salih'in canı afetlere uğramaz, yara deveye gelir, zat yaralanmaz." (Mesnevî 1 Beyit 2526)*

*"Salih'in canı incitilemez; Tanrı ışığı kâfirlere mağlup olmaz." (Mesnevî 1 Beyit 2527)*

*"Tanrı onu incitsinler de sınanmayı görsünler diye gizlice canı bedenle birleştirmiştir." (Mesnevî 1 Beyit 2528)*

*"İncitenin haberi yoktur ki bunu incitmek Tanrı'yı incitmektir; bu küpün suyu ırmak suyuyla birleşiktir." (Mesnevî 1 Beyit 2529)*

Hallâc, onu istila eden manevî sarhoşluk hâlinde doğru bir insan olduğu için onun söyledikleri mazur görülmektedir (Câmî 2016: 293). Hallâc-ı Mansur'un uluhiyyetini bildirdiği ve hulûl inancının sözlü ifadesi olan "ene'l-Hakk" Mesnevî'de gerek ima yollu gerekse Hallâc'ın "ene'l-Hakk" anlatımıyla yer almaktadır.

*"Derdi olmayan kişi yol vurucudur; çünkü dertsizlik 'Ene'l-Hakk-Ben Tanrı'yım' demektir." (Mesnevî 2 Beyit 2526).*

*"Bu 'ben' sözünü vakitsiz demek, lanete uğramaktır; fakat bu 'ben'i vaktinde söylemek rahmettir." (Mesnevî 2 Beyit 2527).*

*"Mansur'un ben demesi gerçekten de rahmet oldu; fakat bak da gör Firavun'un ben demesi lanetin ta kendisi." (Mesnevî 2 Beyit 2528)*

Yabancı biri "ene (ben)" dediğinde Firavun olmaktadır. Nitekim *"Bir benlik getirir rahmeti, bir benlik ki çeker laneti"* (Câmî 2016: 293). Mevlânâ Celaleddin, bedene hapsolünmüş izâfi benlik ile ezelf âlemden gelen küllî benlik arasındaki ayrımı korumaktadır. Bu durum ise ona Hallâc'ın "ene'l-Hakk" sözünü kusursuz bir şekilde yorumlama imkânı tanımaktadır. O, Firavun ile kâmil kişilerin "ene/ben" sözleri arasındaki farka dikkat çekerek bunu açıklamaktadır (Çakmaklıoğlu 2005: 202). Varlık, yaratanın dış tezahürüdür, insan ise tecelli eden Hakk'ın sırrıdır. Kul, idrakının kısıtlı olmasından ötürü her şeyi algılayamamaktadır. Bu yüzden *"İlahî sırrın ancak bir parçasını ifade ettiği 'ene'l-Hakk' demek selahiyetine haiz değildir."* İnsanın kendisi bir hakikattir, fakat hakikatin kendisi değildir. Örneğin Mevlânâ gibi velîlerin vecd hâlinde bu ayrımı gözden ırak tuttuğu görülmektedir (Nicholson 1978: 122). Hakikatin tecellisi olan insan, vecd halinde izâfi benliğinden sıyrılmakta ve hakikate ulaşmaktadır. Bu yüzden tasavvufta âlem, Tanrı, insan arasındaki ilişkiye tecelli ve tezahürden daha fazla anlam yüklenmektedir.

Benliğinden kurtulan kul, Hakk'ın ilahî isim ve sıfatlarını üzerinde taşımaktadır. O, insan-ı kâmil olarak Hakk'ta dirildiği için "Ben-Hakk'ım" söylemini kendine uygun görmektedir. Hallâc, şehadetinin şanı, manevî yolunun simgesi ve mahkûmiyetinin sebebi olan "ene'l-Hakk" anlatımıyla karakterize edilmektedir (Massignon 2006:

176). Hallâc: “Allah’ı bilmiyorsanız, işaretinden tanıyın; O’nun işareti Ben’im ve ben Hakk’ım. Ben Hakk’la hakikatli olmaktan ayrılmadım... Ve ben öldürülsem de darağacına çekilsem de kollarım bacaklarım kesilse de sözümünden dönmeyeceğim.” (Massignon 2006: 178) sözleriyle hakikat âlemindeki sırları ifşa etmektedir. O, bir esrime hâlinde açığa vurulmaması gereken, şeriatı aşan bir ilahî sırra ulaşmaktadır. İçkinliğin sırrı, vahdet-i şühud vecdin dışında dahi güzellikleri idrak edebilen, Hakk’ın her şeyde kendini izhar ettiğini görmektir. Bu hakikat, Hakk’ın aşkınlığı savına ters düşmektedir. Bu nedenle de velîlerin bu düşünceyi söylemeleri uygun görülmemektedir. Aksi hâlde mahkûm edilebilmektedirler (Massignon 2006: 181). Ene’l-Hakk, bir şatahat, tasavvufi sistemin sezgisel bir formülüdür (Nicholson 2004: 141). İnsan kâinatı, eksiksiz bir biçimde bilincine sığdırdığında “ene’l-Hakk”ı söyleyebilmektedir. Çünkü Hakk âlemi, kendini kendine ifade etmek için kullanmaktadır. Hallâc’ın bu bilince vardığı, lakin tam bilinçlenme gerçekleştirilmeden bunu ilan ettiği görülmektedir (Massignon 2006: 182).

Hallâc-ı Mansur, Allah’ın insanı kendi suretinde yaratmasını Hristiyan ve eski Yahudi geleneklerinden yola çıkarak yeni bir yaratma görüşü ile açıklamaktadır (Nicholson 2004: 142). Vahdet-i vücud doktrinine göre Tanrı hem aşkın hem de içkin bir varlık olarak görülmektedir. Panteist çizgide ise Tanrı, hem kâinatın kendisiyle birlikte hem de içinde olarak tanımlanmakta; ancak aşkınlaştırılmamaktadır. Bu nedenle Hallâc-ı Mansur’u tam anlamıyla vahdet-i vücud nazariyesini benimseyen biri olarak nitelendirmek yerine ona yakın fikirleri taşıyan biri olarak düşünmek daha uygun olmaktadır (Ağırman-Bekalp 2012: 93). Hareketsiz olan Tanrı, âlemi harekete geçirme işini velîler hiyerarşisinin en üst derecesindeki kişiye vermektedir. Seçilmiş (muta) yaratıcı emrine dâhil olan biri, yaratıcı ifade “ene’l-Hakk”ı düşünme payına sahip olmaktadır (Massignon 2006: 182). Ene’l Hakk söylemi ile aslında Hallâc’ın benliği yok olmaktadır (Massignon 2006: 183). Hallâc-ı Mansur’un benliği, şerait ölçüsünü geçen, kişiselleştirici bir ilahî karışmanın yayılmasıyla (hulûl) ve biçim yenilenmesiyle tözleşmektedir. Hallâc’ın suret değiştirmiş kişiliği *Allah’la Tanrılaştırıcı birlik halinde baki* kalmaktadır. Ene’l-Hakk ifadesinin ilahî bir yönünün olması için bu birliğin gerçek olması gerekmektedir (Massignon 2006: 184-185). Nitekim Hüseyin b. Mansur’un kişisel ilahlaşma fikri, Hristiyanlık’ın temel akidesini anımsatmaktadır. Ene’l- Hakk diye seslenen aslında Hallâc’ın kendisi değildir. Fenaya ulaşmış ve Hallâc olarak konuşan Hakk’ın kendisidir (Nicholson 1978: 129-130). Hallâc’a göre gerçek tevhid, Hakk’ın seçtiği kullarda Allah tarafından “ene’l-Hakk” ifadesiyle gerçekleştirilmektedir. İlahî birliğe ulaşmak isteyen insan, benliğinden kurtularak özüne kavuşmakta ve “ene’l-Hakk” söylemiyle tek gerçeğin Hakk olduğunu idrak etmektedir.

Hallâc-ı Mansur’un gerçek akidesini temsil eden “ene’l Hakk” görüşü birçok sufi tarafından onaylanmaktadır. Bunlardan biri olan Mevlânâ bir gazelinde “Tek Nur”un bütün âlemde binlerce surette nasıl belirdiğini ve bu “Tek Varlık”ın hiç değişmeyerek *her çağda O’nun şahitliğini yapan Peygamber ve velîlerin kisvesine nasıl büründüğünü tasvir* etmektedir (Nicholson 1978: 130). Mesnevî’de bu nur, çağın Hz. İsa’sı, Hz. Musa’sı ve Hz. Muhammed (Ahmed)’i ve velîleri olarak anlatılmaktadır.

“İsa’nın çağıydı, nöbet onundu, Mûsâ’nın canı oydu, Mûsâ da onun canıydı.” (Mesnevî 1 Beyit 326)

*"Bu zaman, Ahmed'in zamanıdır dedi; aklınızı başınıza alın, buyruğuna uyun, sakının ondan."* (Mesnevî 4 Beyit 2783)

Zamanın kutupları, "ene'l-Hakk" görüşünü yansıtan ilahî bir kimlikle Mesnevî'de yer almaktadır. Ayrıca onlar arif ve şeyh olarak adlandırılmaktadır.

*"Şeyh dedi ki: Çevremde yedi kere dön; bunu da Hac'daki tavaftan daha iyi say."* (Mesnevî 2 Beyit 2243)

*"Beni gördün ya Tanrı'yı gördün, gerçeklik Kâ'besinin çevresinde döndün, tavaf ettin."* (Mesnevî 2 Beyit 2249)

*"Bana hizmet, Tanrı'ya kulluk etmektir, onu övmektir; sanma ki Tanrı benden ayrı."* (Mesnevî 2 Beyit 2250)

Vaktin kutbu ya da gavsı olarak nitelendirilen kişi, hakikattir. Nefsinden kurtulmak için sabır ve tevazu yolunu tutan salık, bu yolda ilerledikçe âlemlerle bütünleşmekte, hakikatin bir parçası değil kendisi olduğunu idrak etmekte ve "Bir"leşmektedir.

Tanrı'nın aşkınlığı olduğu müddetçe Hakk'ın içkinliğine bariz vurgu yapmak panenteizmdir. Bu inanca göre her şey Allah değildir. Bu inanç, her şeyin, tüm mevcudatın üzerinde Allah'ta olduğu nazariyesidir (Nicholson 2004: 140). Mevlânâ, Hallâc-ı Mansur'un hem teşbih hem tenzih düşüncesini benimsemekle birlikte bu sırrın paylaşılmasından imtina etmektedir. Bu sebeple Mevlânâ, Tanrı'yı algılama ve bilme bahsinde sır, giz kavramını tercih etmektedir. *"Bu noktada Mesnevî'ye göz atılınca Tanrı'nın eş zamanlı olarak hem aşkın hem içkin hem görünen hem görünmeyen oluşuna ilişkin ifadeler ortaya çıkar."* (Yasa 2010: 42). Mevlânâ, Hallâc'ın "ene'l-Hakk" ifadesini hem teşbih hem de tenzih yolu ilim-malum ve âlim üçlüsüyle şöyle ifade etmektedir:

*"Biri o küpe düşse de sen ona kalk, çık, küpten dese; neşesinden der ki: Beni kınama, küp benim"* (Mesnevî 2 Beyit 1349)

*"O, küp benim demek, ben Hakk'ım demektir; rengi ateş rengidir ama gene de demirdir o."* (Mesnevî 2 Beyit 1350)

*"Demirin rengi ateşin renginde yok olmuştur, susuyor görünür; ama ateşlikten dem vurmazdır."* (Mesnevî 2 Beyit 1351)

Malum olan demir ateşte yandığında onun huyuyla ilimlenip ben ateşim demektir. Hem yakıp hem de yanarak aynı zamanda âlim olmaktadır. Bu birlik ışığında aslında ilim de âlim de malum da birdir. Hepsisi bir hakikatin farklı görünümleridir.

*"Önce sen varlığını Allah'a verdin; karşılık olarak Allah'ın varlığına büründün."* (Mesnevî 4 Beyit 7)

Nefsinden arınan kul, Hakk'ın nurunda fena bularak O'nun isim ve sıfatlarını elde etmektedir. Böylece O'nunla âleme nazar etmektedir.

Hallâc-ı Mansur, fikirleri ve sözleriyle döneminde eleştirilere uğramasına rağmen Mevlânâ'nın onun görüşlerini benimsemiş biri sufi olarak döneminde kabul edilmesi Sultan Veled tarafından şöyle yorumlanmaktadır: "ene'l-Hakk" sözünden dolayı Hallâc-ı Mansur katledilirken Mevlânâ'nın her bir sözünün içinde bu tür ifadelerin

olmasına rağmen böyle bir baskıyla karşı karşıya kalmaması, onun dönemindeki insanların samimi olmasından kaynaklanmaktadır (Çakmaklıoğlu 2005: 195). Mevlânâ'nın dönemindeki kişilerin içten tutumları, her bir kelimesinde "ene'l-Hakk" düşüncesi olan Mevlânâ'ya, görüşlerini rahatça ifade edebilme olanağı sağlamıştır.

#### 4.Hallâc'ın Hakikat-i Muhammediye Görüşü

Hallâc'ın ortaya attığı başka bir görüş, Hz. Muhammed'in iki ayrı suretiyle ilgilidir. Birincisi Hz. Muhammed'in ezeli olan sureti ki bu, her irfanın ve marifetin kaynağıdır. İkincisi ise peygamber olarak dünyaya gönderilen fani suretidir. Nitekim peygamberlerin ve velîlerin nurları Hz. Muhammed'in ezeli ruhundan gelmektedir (Sunar 1978: 50-51). Mesnevî'de, Hz. Muhammed'in ezeli suretini yansıtan birçok örnek ile karşılaşmaktadır.

*"Pişman oldu da ey Muhammed dedi, lütuflar sahibisin, ledün bilgisi katında; sen başışla."* (Mesnevî 1 Beyit 818)

Ledün bilgisi, geçmiş ve gelecek bilgisini içeren bânının kendisidir. Hz. Muhammed'in ezeli sureti olan "Hakikat-i Muhammediye"ye vasil olan kişi, bu bilgiyi elde etmektedir.

*"Havada uçarken papucun içindeki yılanı görmem ey Mustafa, benden değil; bu görüş bana senden aksetti."* (Mesnevî 3 Beyit 3252)

İnsan-ı kâmilin makamı, Hakk'ın ilk taayyünüdür. O aynı zamanda "Akl-ı Evvel"dir, her şeyin özüdür. Varlık, zuhur etmeden önce ilk taayyünün içinde bulunmaktadır. Nitekim âlem, ilk taayyünü ifade eden Hz. Muhammed'in bu ezeli suretinden varlık sahasına gelmektedir.

*"Mustafa, bunun için, Âdem de peygamberler de benim ardımdadır; benim sancağımın altındadır dedi."* (Mesnevî 4 Beyit 525)

*"Demistir ki: Görünüşte Âdem oğluyum ama anlam bakımından Âdem'in atasının da atasıyım ben."* (Mesnevî 4 Beyit 527)

Hz. Peygamber'in ezeli sureti olan "Hakikat-i Muhammediye", onun batın ve kâmil tarafını anlatan bir kavram olarak Mesnevî'de yer almaktadır.

#### 5.Hallâc'ın Dinler Birliği Görüşü ve Aşk Şeriatı

Hallâc-ı Mansur, tevhidin nurlarına sekr hâlinde ulaşıldığını düşünmektedir. O, bu hâlde olan kişinin gizli olanları ifşa edip hakikatleri dile getirdiğini söylemektedir (Sülemî 2018: 175). Ayrıca Hallâc, bütün dinlerin Hakk'ı tanımak için geldiğine inanmaktadır. Çünkü bütün dinler Allah'ındır ve aynı hakikatı anlatmaktadır. Bu nedenle bir insanın inancına batıl demekten kaçınmak gerekmektedir. İnsanların ayrı dinleri benimsemesi onların ihtiyarları neticesinde değil Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir (Sunar 1978: 51). Hallâc'a göre dinlerin hepsi tek bir gerçeği bildirmektedir, bu gerçek ona göre aşktır.

*"Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırdır; âşıklara şeriat da Tanrıdır mezhep de Tanrı."* (Mesnevî 2 Beyit 1771)



*“Çirkinin resmini yapmayı bilmezse sanatı noksandır o ressamın; bu yüzden Tanrı, hem ateşe tapanın yaratıcısıdır hem özü temiz inanç sahibinin.”* (Mesnevî 2 Beyit 2547)

Hallâc, tüm ecdamın aşk ile var olduğunu düşünen bir sufidir. O, tüm dinlerin Tanrı'yı tanımak ve bilmek için geldiğine inanmaktadır. Hallâc'ın dinler birliği düşüncesi, onun her kesimden insana hitap etmesini sağlamaktadır (Cebecioğlu 1988: 338). Hallâc'ın bütün dinlerin Tanrı'yı tanımak için geldiği ve dinler birliğini anlattığı görüşü Mevlânâ'da aşk şeriatı olarak ifade bulmaktadır.

## SONUÇ

Mevlânâ'nın "Birlik Dükkânı" olarak nitelendirdiği Mesnevî, Hallâc-ı Mansur'un fikirlerini temele alarak şekillenen ve tüm inançları aşk etrafında birleştiren bir vahdet kitabıdır. Mevlevîlik ve Mevlânâ için seçkin bir yere sahip olan Hüseyin b. Mansur, Mesnevî'de görüşleri ve ifadeleriyle yer almaktadır.

Hallâc tarafından Hakk'ın sıfatı ve kâinatın yaratılış sebebi olarak görülen aşk, kulu beşerî sıfatlarından arındırmakta ve Allah ile birleştirmektedir. Aşk ile kul, Hakk'ın verdiği hüviyete girmekte ve kendini bilmektedir. Bu aşk, Mesnevî'ye varlığın sebebi, canı ve ölümsüzlüğü anlatan manalarda yansımaktadır.

Fikirleri ve ruhuyla Mesnevî'yi besleyen Hallâc, kendi maddi varlığını Hakk'a ulaşmada bir engel olarak görmektedir. Onun bu görüşünü destekleyen "Benim ölümdede hayatım vardır" ifadesi "Ölümsüz yaşayışım ölümdededir" şeklinde Mesnevî'de örneklenmektedir. Mevlânâ da Hallâc gibi kişinin ölümüyle birlikte Hakk ile arasındaki engellerin kalkacağına inanmakta ve O'nunla birleşeceğini düşünmektedir.

Hallâc-ı Mansur'un lâhutun nâsût şekline girmesi düşüncesi, "Hakikat-i Muhammediye" anlayışı ve dinlerin tek bir ilahî kaynaktan geldiği fikrini destekleyen pek çok örneğe Mesnevî'de rastlanmaktadır. Özellikle Hallâc'ın "ene'l-Hakk" söylemi çeşitli remizler ve örneklerle ifade edilmektedir. Nefsanî arınma sonucunda his dünyasından ayrılıp fenaya ulaşan kulun gerçek tevhidini bildiren "Ben Hakk'ım" ifadesi, Tanrı'nın bizati kendisiyim, anlamında değildir. Ben Hakk'ım söylemi, O'nun ilmiyle ilimlenip, yarattığı her şeye O'nunla bakan, hakikate ulaşan ve vahdeti müşahede eden insan-ı kâmilin tevhidi demektir.

#### KAYNAKÇA

- Ağırman, Ferhat-Bekalp, Bilal (2012). "Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi". *Felsefe Dünyası*, 2012/1. S.55. s. 84-98.
- Altıntaş, Hayrani (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Câmî, Molla (2016). *Nefahâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds Evliya Menkıbeleri* (Tercüme ve Şerh Mahmud Lâmiî Çelebi, Sadeleştiren Abdulkadir Akçiçek). İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Cebecioğlu, Ethem (1989). *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa (2005). "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Y. 6. S. 15. s. 191-223.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2017). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gürer, Betül (2017). "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr". *ILTED, Erzurum*. S.47. s. 171-197.
- Hücvirî (2016). *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Massignon, M. Louis (2006). *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi* (İsmet Birkan). Ankara: Ardıç Yayınları.
- Nicholson, A. Reynold (1978). *İslam Sûfileri* (Çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fiğlalı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İsmet Kayaoğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Rûmî, Mevlânâ Celaleddin (1983). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi III-IV* (Terc. ve şerh Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Rûmî, Mevlânâ Celaleddin (2003). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi V-VI* (Terc. ve şerh Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Rûmî, Mevlânâ Celalddin (2017). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II* (Terc. ve şerh Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Sunar, Cavit (1978). *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman (2018). *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakatu's-Sûfiyye* (Tercüme Abdurrezzak Tek). Bursa: Bursa Akademi.
- Yasa, Metin (2010). "Mevlânâ'nın Mesnevî'sine Özel Atıfla Muamma Kavramının Tanrı'yı Anlamada Yüklendiği İşlevin Filo-Teolojik Kısa Bir Çözümlemesi". *Sufi Araştırmaları-Sufi Studies*, C .1. S. 1. s. 39-47.



## BÂKÎ'NİN ŞAİR ANLAYIŞI\*

### *Bâkî's Understanding Of Poet*

Zafer TOPAK<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğrt. Üy., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü, z.topakl@karabuk.edu.tr, orcid.org/0000-0001-6356-2762

*Araştırma Makalesi/Research Article*

#### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 06.06.2021  
Kabul/Accepted: 26.07.2021

DOI: 10.20322/littera.948529

#### Anahtar Kelimeler:

Bâkî, Bâkî'nin Şair Anlayışı,  
Poetika, Klasik Türk Şiirinin  
Poetikası, Şair Özellikleri

#### ÖZ

Bu çalışmada, Bâkî Divanı poetik çerçevede incelenmiş ve elde edilen dizelerden hareketle onun, şair karşılığında kullandığı kelime ve tamlamalar, bir şairde olmasını istediği şairlik özellikleri, şairle ilgili yaptığı benzetme unsurları, yaşadığı dönemin sanat ortamına bakışı, kısaca şair anlayışı belirlenmeye çalışılmıştır.

Bâkî, şaire ve şairliğine dair görüş ve düşüncelerini Divan'ında, birçok şair gibi, dağınık bir şekilde dile getirmiştir. Onun bu poetik dizeleri çoğunlukla kasidelerinin fahriye bölümlerinde ve gazellerinin mahlas beyitlerinde çok az da diğer bazı manzumelerinde yer almaktadır. İlgili manzumeler, konu kapsamında incelendiğinde ve bir bütünlük oluşturulduğunda Bâkî'nin şair anlayışını görmek mümkün olur. Onun kendi şairlik özellikleri arasında saydığı hususların başında doğuştan gelen bir şairlik kabiliyetine sahip olma özelliği gelir. O, doğuştan sahip olduğu bu özelliğin farklılık ve eşsizliğine vurgu yaparak bu sayede şiir sahasında ulaşılması güç bir seviyeye eriştiğini belirtir. Şiiri yücelten unsurlardan birinin üslup olduğunu ifade eden Bâkî, güzel ve renkli üslubu ile anlamı birleştirdiğini vurgular. Onun, önemle üzerinde durduğu bir başka özellik de belâğattır. Belâgat ehli olduğunu dile getiren şair, bu özelliğin şiir ve şair açısından taşıdığı değere dikkat çeker. Bâkî'nin kendi şairlik özellikleri arasında saydığı diğer özellikler ise şu şekildedir: Nüktedan olmak, mütevası ve nazik bir yaratılışa sahip olmak, mucizevî bir söyleyişe sahip olmak, sözü güzel ve düzgün söylemek, ilim ehli olmak, tatlı sözlü olmak, şiirde üstat olmak, yaygın ve beğenilen şiirler yazarak adını ölümsüz kılmak, şiirlerinin her yerde okunmasını sağlamak. Bâkî, kendi şairliği ile "âşık, at, bülbül, hümâ, şâhbâz, tûtî, gevher, padişah, pehlivan, nahlbend, re'îs, sâhir, zerger, Hz. İsa, Hz. Ali" gibi çeşitli unsurlar arasında benzetme ilgisi kurar. O, bu benzetmeler aracılığıyla sanatlı, ince bir şiir iççiliği sergilemek, diğer şairlere üstünlük sağlamak, şiirde öncülük ve önderlik yapmak, güçlü ve maharetli bir şairlik sergilemek, söze canlılık vermek, güzel bir üsluba sahip olmak, şairlikte yüce ve yüksek bir seviyeye ulaşmak vb. birçok şairlik özelliğine işaret eder. Bâkî, yaşadığı dönemde şair-çevre ilişkisine dair de önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunur. O, ilgili beyitlerinde şiirden ve sanattan anlayan sanatkâr çevreden ve tiplerden söz ettiği gibi şiirden ve sanattan anlamayan belirsiz çevre ve tiplerden de bahseder.

Bâkî'nin şair anlayışına dair yapmış olduğumuz bu çalışmanın, özeldede şairin poetikasına, genelde ise klasik şiirin şaire bakışındaki benzer ve farklı yönlerin tespitine yönelik çalışmalar için önemli sonuçlar içerdiğini söylemek mümkündür.

\*Bu makale, 24-26 Aralık 2020 tarihinde Uluslararası Eğitim ve Değerler Sempozyumu-ISOEVA-4'te sunulan "Şairler Sultanı Bâkî'nin Şairlik Özellikleri" başlıklı bildirinin genişletilmiş şeklidir. Çalışmamıza kaynaklık eden şiirler Sabahattin Küçük'ün neşrinden alınmıştır: (Küçük, Sabahattin (1994). Bâkî Divanı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.) Çalışmada, "K" ile kaside, "G" ile gazel, "Mus." ile musammat karşılanmıştır. Söz gelimi (G.8/5) şeklindeki bir kısaltmada eğiş çizginin öncesi şiir, sonrası beyit numarasıdır. Bu kısaltmalar, ilgili beyitlerin sağ tarafında araç içerisinde gösterilmiştir.



In this study, the Bâkî's diwan was examined in a poetic framework, and based on the obtained verses, the words and phrases he used in return for a poet, the characteristics of poetry he wanted to be in a poet, the elements of analogy he made about the poet, his perspective on the art environment of the period he lived, in short, the understanding of the poet was tried to be determined.

Bâkî expressed his views and thoughts about the poet and his poetry in his Diwan in a scattered way like many other poets. These poetic lines of his are mostly included in the honorary parts of his odes and in the pseudonym couplets of his gazelles, and very few in some other poems. When the relevant poems are examined within the scope of the subject and a unity is formed, it is possible to see Bâkî's poet understanding. One of the most important points that he counts among his poetry features is the innate ability of poetry. Stating that one of the elements that glorify poetry is style, Bâkî cares about the poet's being competent of eloquence as well as having style. Some of the other qualities that Bâkî listed among his poetry characteristics are as follows: To be a witty, to have a miraculous utterance, to speak the word beautifully and properly, to be a master of science, to be sweet-spoken, to be a master in poetry, to make his name immortal by writing popular and popular poems. Bâkî draws an analogy between his poetry and various elements such as "in love, horse, nightingale, gem (gevher), sultan, pruner (nahlbend), ship captain (re'is), wizard (sâhir), jeweler (zenger), Jesus Christ". He points out many features of poetry through these metaphors. Bâkî also made important determinations and evaluations about the relationship between poet and environment during his lifetime.

It is possible to say that this study we have done on Bâkî's understanding of poet contains important results for the studies aimed at identifying similar and different aspects in the poet's poetics in particular and in classical poetry's view of the poet in general.

**Atf/Citation:** Topak, Z. (2021), "Bâkî'nin Şair Anlayışı", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 724-753.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Zafer TOPAK, z.topak@karabuk.edu.tr

## GİRİŞ

16. yüzyıl klasik Türk şiirinin en şöhretli şairlerinden biri olan Bâkî'nin asıl adı Mahmud Abdalbâkî olup 1526-27'de İstanbul'da doğmuştur. Babası Fatih Camii müezzinlerinden Mehmed Efendi'dir ve 1566 yılında bir hac yolculuğunda vefat etmiştir. Fakir bir ailenin çocuğu olan Bâkî, gençliğinin ilk yıllarında saraç çıraklığı yapmıştır. Bâkî, çalışırken medreseye de devam etmeye başlar. İleride şair ve âlim olarak ün kazanacak olan gençlerle eğitimini sürdüren Bâkî, devrenin şöhretli şairlerine nazireler yazarak onlara şairlik kabiliyetini göstermeye çalışır. Zâtî'nin Beyazıt Camii avlusundaki remilci dükkânına sık sık gidip yazdığı gazelleri onun beğenisine sunar. Zâtî de genç şairin bir beytini tazmin ederek tamamladığı bir gazelini divanına alarak onun yeteneğine inandığını göstermek istemiştir (Çavuşoğlu 1991: 537; İpekten 1993: 15).

Bâkî, hocası Karamanîzâde Mehmed Efendi için yazdığı "sünbül" redifli kaside ile şiirde kendini kabul ettirmeye başlar. 1552'de açılan Süleymaniye Medresesi'nde Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi'nin derslerine devam ederken bir yandan Süleymaniye Camii'nin yapımında bina emini olarak çalışır. 1556'da Halep kadılığına atanan hocasıyla Kadızâde Şemseddin Ahmed'le Halep'e gider ve orada dört yıl kadar kalır. Hocasının Halep kadılığından istifa ederek dönüşü üzerine 1560'ta onunla İstanbul'a döner. 1561'de dânişmend, ardından mülâzim olur. Semiz Ali Paşa ve Mirâhur Ferhad Ağa aracılığıyla şiirlerini Sultan Süleyman'a ulaştıran Bâkî, padişahın da ilgisini çekmeyi başarır ve bir hatt-ı hümayunla 30 akçelik maaşla Silivri Medresesine gönderilir. Bir yıl sonra da maaşı artırılarak İstanbul'da Murat Paşa Medresesi müderrisliğine getirilir (1564). Bu dönemde Kanunî'nin şiirlerine onun isteği üzerine nazireler yazan Bâkî, padişaha kasideler sunar ve padişahın emriyle de

Dîvân'ını düzenleyerek ona takdim eder. Kanunî'nin vefatı üzerine ise himayesini gördüğü sultana bağlılığının nişanesi olarak meşhur mersiyesini kaleme alır. Mersiyesinin son iki bendinde de yeni padişah Sultan Selim'e ve devrin söz sahibi ve güçlü devlet adamı Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'ya bağlılığını ifade eder. Sultan Selim tahta oturunca Bâkî, padişaha bir cülusiye sunar. Bâkî müderrislikte yükselerek 1573'te Sahn Medresesi müderrisi olur. Bâkî'nin, 1574'te Osmanlı tahtına geçen III. Murad'ın tahta geçişinden sonra da itibarlı durumu ve sarayla ilişkileri devam eder. Padişahın cülusundan hemen sonra maaşı yükseltilerek 1575'te Süleymaniye müderrisliğine getirilir. Ne var ki, şaire husumet besleyenler, onun II. Selim'i III. Murad'a tercih ettiği şeklinde bir iftira atarak şairin padişahın gazabına uğramasını sağlamaya çalışırlarsa da şairin dostları araya girerek padişahı ikna ederler. Olayların yatışmasından sonra Bâkî sırasıyla 1576'da Edirne'de Selimiye müderrisliğine, 1579'da Mekke kadılığına tayin edilir. Bu görevi uzun sürmez ve İstanbul'a çağrılır. III. Murad'ın şiirlerine yazdığı nazireler ve ona sunduğu kaside ve gazellerle yakınlığını elde etmeye çalışan Bâkî, önce İstanbul kadılığına (1584), iki yıl sonra da Anadolu kazaskerliğine getirilir (1586). Bu görevini iki yıl sürdüren Bâkî, görevinden azledilse de üç yıl kadar sonra tekrar aynı vazifeye atanır ve bir yıl sonra da Rumeli kazaskerliğiyle görevlendirilir. Çok istediği şeyhülislamlık makamına yaklaştıkça üç ay sonra emekliye sevk edilir. III. Mehmed'in tahta geçişiyle tekrar ümitlenen Bâkî, hükümdara kasideler sunarak padişahın takdirini kazanır ve tekrar Rumeli kazaskerliğine getirilirse de Şeyhülislâm Bostanzâde'nin araya girmesiyle yine bu görevden azledilir. Üç yıllık bir aradan sonra 1598'de üçüncü kez Rumeli kazaskeri olur. Bostanzâde'nin ölümü ile kendisine yeniden şeyhülislamlık yolu açılmış olsa da bu göreve önce Hoca Sadeddin Efendi'nin, onun vefatından sonra da Sun'ullah Efendi'nin görevlendirilmesiyle ümitleri tamamen tükenir. Bütün bu olanlardan sonra sinirleri iyice yıpranmış ve iyice yaşlanmış olan Bâkî, 23 Ramazan 1008 (7 Nisan 1600) Cuma günü vefat eder (Şahin 2011: 2-3; Tergip 2010: 26-31).

Bâkî, daha gençlik yıllarından itibaren takdir görmeye başlayan, yüksek makamlara ve şöhrete ulaşan, devrini yaşadığı dört hükümdar döneminde de saygı ve itibar gören, özellikle Kanunî döneminde kendisine layık görülen Sultânü'ş-şuarâ ünvanını asırlar boyu gururla taşıyan, ünü ve şiirleri Anadolu ve Rumeli'yi aşır İran'a, Hicaz'a, Hindistan'a ulaşan önemli bir şairdir (Çavuşoğlu 1991: 539).

Yaşadığı devirde yazılmış bütün kaynaklar Bâkî'den hürmetle ve övgüyle söz etmiş, onun şiirlerinden örnekler alarak şiir ve şair özelliklerini göstermeye çalışmıştır. Onun edebî şahsiyetinin şekillenmeye başladığı dönemde Zâtî, Hayalî ve Taşlıcalı Yahyâ'nın sanat camiasında etkisi büyüktür. Bâkî, bu şairlerden şüphesiz en çok Zâtî'nin etkisinde kalmıştır. Kendinden önceki bütün büyük şairlere varis olmuş olan Bâkî, özellikle Necâtî'nin temsil ettiği hoş edalı, nükteli, sanatlı, söz oyunları dolu şiir tarzını takip etmiştir (Kocatürk 1964: 378; Tergip 2010: 32).

Bâkî, şiirlerinde hemen fark edilen kendine has söyleyiş tarzıyla bir yenilik oluşturmayı başarmış, imale ve zihaf denilen dil kusurlarını şiirlerinde en aza indirmiştir. Şiirlerindeki acıcılık okuyucunun dil zevkini incitmeyecek derecededir. Şiirlerinde ustalıkla yer verdiği, kelime tekrarları, ikilemeler, cinas ve iştikak gibi sese dayalı sanatlar, aliterasyon ve asonanslarla bir ses şairi olduğu hemen şiirinde gösteren Bâkî, şiirlerinde bir ses ve



ahenk zenginliği oluştururken bunların anlam ile uyumuna da dikkat etmiştir (Çavuşoğlu 1991: 539; Kaplan 2013: 763-767).

Divan'ında yer alan kasidelerin sayısı otuza yaklaşıp da Bâkî her şeyden önce bir gazel şairi olarak bilinir. O, gazellerinde yüzünü daha çok dünyevi hayata çevirmiş ve hayatın zevklerini, aşklarını, içki ve eğlence meclislerini anlatarak Fuzulî gibi ıstırap şairi olmaktan çok zevk ve eğlence şairi olarak tanınmıştır. Onun bu üslubu, nüktedan, hoşsohbet, meclislerin aranan adamı olma özellikleriyle de örtüşür. Bu sebeple onun Divan'ında tevhid, münâcât, na't gibi dinî ve tasavvufî muhtevalı manzumeler yer almaz; bununla birlikte birçok dize ve beyitte tasavvufun saklı derin izlerini görmek de mümkündür. O, dini konuları daha çok mensur eserlerinde ele almıştır (Küçük 1988: 17; Olgun 1938: 48; Şahin 2011: 3).

Bâkî, İstanbul Türkçesinin bütün güzellik, estetik ve zarafetini barındıran şiirleriyle bir yandan yaşadığı dönemin zengin ve haşmetli görünümünü şiirlerine en canlı bir şekilde aksettiren öte yandan edebiyatın herkesçe sevilmesine ve şiir zevkinin toplum içerisinde yerleşmesine katkı sağlamıştır. Kasidelerinde dil nispeten ağır olsa da tabiata ve topluma yönelik yazdığı gazellerinde oldukça sade bir anlatım sergilediği hatta kimi şiirlerinde de halk söyleyişleriyle dolu sokakta konuşulan Türkçeye dönüştüğü görülür (Pala 1998: 19-20).

Klasik Türk şiiri içerisinde "Bâkî tarzı" diye anılan klasik üslubun en önemli temsilcilerinden biri olan şair, temiz ve ahenkli üslubu, tabiata ve zevk hayatına bakan söyleyişi, İstanbul Türkçesiyle Şeyhülislam Yahyâ ve Nedim'e öncülük etmiştir. Asırlarca üstat olarak benimsenmiş olan Bâkî'nin şiirleri, kendi döneminden başlayarak her devirde birçok şair tarafından örnek alınmış, şiirlerine nazireler söylenmiş ve tahmisler yazılmıştır (Çavuşoğlu 1991: 539).

Eserleri: 1. *Dîvân: Bâkî Divanı'nın*, ilk defa İstanbul'da (1276/1859-1860) taşbasması olarak baskısı yapılmıştır, ancak bu eser eksik ve yanlışlarla doludur. Ardından Rudolf Dvorak tarafından bir incelemeyle Leiden'da yayımı gerçekleştirilmiştir (1908). Leiden, Leipzig ve München nüshalarının karşılaştırılması yapılarak hazırlanan bu eserde özellikle Türkçe kelimeler birçok yerde yanlış okunmuştur. Daha sonra Sadeddin Nüzhet Ergun, İstanbul kütüphanelerindeki 25 yazmayı ve kendindeki 4 nüshayı karşılaştırmak suretiyle hazırladığını söylediği eserini neşretmiştir (1935). Diğer iki baskıya göre mükemmel sayılabilecek bu baskıda da okuma yanlışları göze çarpmakla birlikte eserde divan tertibi de bulunmamaktadır. Son olarak Sabahattin Küçük, *Bâkî Divanı'nın* on iki nüshasını karşılaştırarak eserin tenkitli neşrini yapmıştır. Nüsha farklılıklarının verildiği bu baskıda 27 kaside, 9 musammat, 548 gazel, 21 kıt'a ve 31 matla yer almaktadır (Küçük 2019: VII-VIII).

2. *Me'âlimü'l-Yakîn Fî-Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn: Ahmed b. Hatîb el-Kastalânî (1448-1517)'nin el-Mevâhibü'l-Ledüniyye* adlı eseri esas alınarak meydana getirilen bir siyer kitabıdır. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle çevrilen bu mensur siyerde Bâkî, Şafîî mezhebi usullerine göre yazılmış bu kitabı, Hanefî mezhebi esaslarına göre değiştirmiştir. Kitap, iki cilt olarak İstanbul'da basılmıştır (Tergip 2010: 42).

3. *Fezâ'ilü'l-Cihâd: Ahmed b. İbrahim'in Meşâ'irü'l-Eşvâk* adlı Arapça eserinin Türkçeye çevirisidir. Eser, 1567 yılında tamamlanarak Sokullu Mehmed Paşa'ya sunulmuştur. Eserin konusu İslam dininde cihat ve kazanın

fazilet ve esasları üzerinedir. Mukaddimesi ağır bir dille yazılmış olsa da eserin asıl tercüme kısmı oldukça sadedir. Devrinde asker kışlalarında çok okunan bir kitaptır (Tergip 2010: 42).

4. Fezâ'il-i Mekke: 16. yüzyıl âlimlerinden Kutbeddin Muhammed b. Ahmed Mekki (öl. 1582)'nin El-İ'lâm Fî-Ahvâli Beledi'llâhi'l-Harâm adlı eserinin tercümesidir. Eserde, Mekke tarihinden ve bazı Osmanlı padişahlarının orada yaptırdığı eserlerden bahsedilmektedir. Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle hazırlanan eser, III. Murad'a takdim edilmiştir (Şahin 2011: 4).

5. Kırk Hadis Tercümesi: Nevîzâde Atâyî, Bâkî'nin Eyüp müderrisliği sırasında Ebâ Eyyub el-Ensârî'den rivayet edilen hadisleri toplayıp tercüme ettiğini, eserin türbeye konulup ziyaretçilerin istifadesine sunulduğunu söylüyorsa da şimdiye kadar eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır (Çavuşoğlu 1991: 540).

#### **Bâkî'nin Şair Anlayışına Genel Bir Bakış**

Yaşadığı dönemde kaynakların kendisinden "şairler sultanı" olarak söz ettiği, 16. yüzyılın en önemli şairlerinden biri olan Bâkî, şaire ve şairliğine dair görüş ve düşüncelerini *Divan*'ında birçok şair gibi dağınık bir şekilde dile getirmiştir. Onun bu poetik dizeleri çoğunlukla kasidelerinin fahriye bölümlerinde ve gazellerinin mahlas beyitlerinde çok az da kıt'a, musammat, matla gibi diğer bazı manzumelerinde yer almaktadır. Bu manzumeler, konu kapsamında incelendiğinde ve bir bütünlük oluşturulduğunda Bâkî'nin şair anlayışını önemli ölçüde görmek mümkün olur.

Bâkî, şair anlayışına dair poetik beyitlerinde çoğunlukla kendi şairlik özelliklerinden hareketle görüş ve düşüncelerini dile getirir. Bu değerlendirmelere bakıldığında özeldir onun şairlik özellikleri, genelde ise ideal bir şairde bulunmasını beklediği şairlik vasıfları görülür. Bâkî, ilgili beyitlerde şair anlayışıyla ilgili özellikleri kimi zaman doğrudan ifade eder, kimi zaman da teşbih unsurlarından yararlanarak benzetilenler üzerinden söylemeyi tercih eder. Onun bu tutumu, şair karşılığında kullandığı "erbâb-ı nazm, pehlevân-ı 'arsa-i nazm, suhan-perver, üstâd-ı suhan-perver, nükte-dân, husrev-i mülk-i suhân, pâdişâh-ı mülk-i suhan" vb. kelime ve tamlamalarda da görülür.

Bâkî'nin şair anlayışında devlet büyüklerinin şaire sağladığı imkân ve verdiği destek onun sanatının olgunlaşmasında önemli bir yere sahiptir. Bir beytinde şairlik kabiliyetini mücevher kıymetinde gören Bâkî, bu kıymetin oluşmasını sultanın sağladığı ihsan ve imkânlara bağlar:

Bir güherdür tab'-ı Bâkî kân-ı imkân içre kim

Âfitâb-ı lut-ı sultân ile bulmuş perveriş (G.217/7)

Bir başka beytinde şairlerinin yücelik ve yükseklik kazanmasında "himmet-i yârân" diye adlandırdığı şairden ve sanattan anlayan ve şairlere destek veren sanat çevresinin tutumunun kendisine kol ve kanat gibi olduğunu belirten Bâkî, şairlikte sanattan anlayan kitlenin destek ve değerlendirmelerini önemli görür:

Bâkî n'ola pervâz-ı bülend itse gazelde

Bâl u per ana himmet-i yârân-ı safâdur (G.105/7)

Bâkî, yaptığı değerlendirmelerde şairin yetişmesinde ve yeteneklerini sergilemesinde çevrenin etkisine değinirken aynı zamanda şairin kimliği, kişiliği ve vasıfları ile ilgili de görüşlerini belirtir. Onun bir şairde olmasını istediği şairlik özelliklerinin belki de en başında doğuştan bir şairlik kabiliyetine sahip olma vasfı gelir. Kendi şairlik özellikleri arasında da bu özelliği öne çıkaran Bâkî, sahip olduğu bu özelliğin farklılık ve eşsizliğine vurgu yaparak bu sayede şiir sahasında ulaşılması güç bir seviyeye eriştiğini belirtir. Şiiri yücelten unsurun üslup olduğunu ifade eden Bâkî, güzel ve renkli üslubu ile anlamı birleştirdiğini vurgular. Onun, önemle üzerinde durduğu bir başka özellik de belâgattır. Belâgat ehli olduğunu dile getiren şair, bu özelliğin şiir ve şair açısından taşıdığı değere dikkat çeker. Nüktedan olmak, güçlü bir düşünceye sahip olmak, mütevazı ve nazik bir yaratılışa sahip olmak, mucizevî bir söyleyişe sahip olmak, sözü güzel ve düzgün söylemek, Allah vergisi bir şairlik kabiliyetine sahip olmak, ilim ehli olmak, tatlı sözlü olmak, şiirde üstat olmak, şiirlerine ruh vererek adını ölümsüz kılmak, şiirlerinin her yerde okunmasını sağlamak vb. özellikler, Bâkî'nin yine kendi şairlik özelliklerinden hareketle söylediği diğer şairlik vasıflarıdır.

Bâkî, şairde aradığı özellikleri, şairlikte önemli gördüğü vasıfları kimi zaman kendini bazen de genel olarak şairi benzettiği unsurların özellikleri vasıtasıyla dile getirir. Örneğin şair-nahlbend benzetmesiyle şiiri fazlalıklardan arındırarak yüceltmek; şair-Bihzâd benzetmesiyle renkli bir söyleyiş yakalamak; şair-rahş (at) benzetmesiyle şiir meydanında rakip tanımamak; şair-tûtî benzetmesiyle nükteli sözler söylemek; şair-İsa benzetmesiyle şiire canlılık vermek gibi vasıfları vurgular.

#### A. Bâkî'nin Şairlik Özellikleri

##### 1. Doğuştan gelen şairlik kabiliyetine sahiptir

Tab' kelimesi sözlükte "yaratılış, huy, tabiat; basma, mühür; kitap basma" vb. anlamlara gelir. Poetik bir çerçevede ele alındığında ise bu terimle doğuştan sahip olunan yetenek ve şairlik kuvvetine vurgu yapılır ki bununla sonradan şairlik meziyetine erişilemeyeceği, şairliğin doğuştan ve vehbî bir yönü olduğu vurgulanır (Devellioğlu 1995: 1010; Güleç 2008: 76). Şair tezkirelerinde de şairlerin, vehbî olarak sahip oldukları kabiliyet ve yetenekleri, sanatkâr kabiliyetleri için "tab', tabî'at, selîka, selâkat, kâbiliyet" vb. kelime ve terimler kullanılmakla beraber en çok tab' kelimesine yer verilir. Farklı kullanılış şekilleri olmakla birlikte tezkire yazarları bu kelimeyi çoğunlukla "sanatsal zevk ve yeteneğe sahip bir yaratılış; doğuştan gelen, tabîî sanat gücü, şairlik yaratılışı" vb. karşılıklarında kullanırlar. Tab' hususu onlar için son derece önemlidir, öyle ki şairleri sadece bu özelliğe göre sınıflandıranlar dahi olmuştur. Söz gelimi Kastamonulu Latîfî, şairleri vehbî ve kesbî olarak iki gruba ayırır ve ona göre, hakiki şairler doğuştan bu yeteneğe sahip olan vehbî şairlerdir (Tolasa 2002: 190-191; Gür, 2009: 45; Atila 2011: 118; Solmaz 2012: 358).

Divan şairleri de yaptıkları poetik değerlendirmelerde şairin doğuştan, Allah vergisi bir yeteneğe sahip olması gerektiği düşüncesi üzerinde önemle dururlar. Onlar, bu meziyetleri ile öylesine övünürler ki âdeta tab'larını içlerindeki "ikinci bir kişilik" olarak görürler (Doğan 1996: 50). Şairler, kendilerinden, şiirlerinin değer, özgünlük ve eşsizliğinden söz ederken en fazla tab' özelliğini kullandıkları için bu kelime aynı zamanda şairlerin söze, şiire,

şaire bakışlarını, hatta genel anlamda sanat anlayışlarını belirleyen anahtar kelimelerin başında gelmektedir (Kaya 2016: 156; Öztoprak 2006: 96).

Bâkî, yaptığı poetik değerlendirmelerde en çok tab' özelliği üzerinde durur. Bu özellik, onun poetik beyitlerinde "tab'-ı selîm, safâ-yı hâlet-i tab', tab'-ı vekkâd, tab'-ı pâk, tab'-ı nükte-dân" vb. örneklerde olduğu gibi çeşitli vasıflarla birlikte söylenirken "şâhbâz-ı tab', rahş-ı tab', tab'-ı dür-efşân, semend-i tab', tab'-ı sâhir-pîşe" vb. örneklerde ise çeşitli teşbih unsurları ile kullanılarak bu özelliğin farklı niteliklerine işaret edilir.

Onun şairlik kabiliyeti sağlam ve kusursuz bir yapıdadır. Böylesi bir kabiliyetin eseri olan şiirler hem şairinin tertemiz karakterine hem de bunların doğruluk ve güzelliği üzerinde herkesin fikir birliği yapmasına delil olacaktır:

Şî'r-i Bâkî müsellemler olsa n'ola

Vasf-ı pâkûñ ider bu tab'-ı selîm (G.342/5)

Bâkî, bir beytinde kabiliyetini kemâl vasfıyla niteleyerek onun olgunluk ve tamlığına, noksansız oluşuna dikkat çeker:

Kemâle mâ'il oldı tab'-ı Bâkî

Mahabbet halk içinde mâle düşdi (G.527/7)

Onun doğruluk ve güzelliği herkes tarafından kabul görmüş kabiliyeti karşısında Acem'in saf, söyleyişi temiz şairleri ile Arap'ın büyüleyici söyleyişe sahip olan şairleri hep suskun vaziyette kalmıştır:

Hâmûşlık senden 'aceb tab'uñ müsellemler tutdı hep

Sihr-âferînân-ı 'Arab pâkîze-gûyân-ı 'Acem (G.318/10)

Bâkî'nin kabiliyeti, herkesin anlayamayacağı, ince, zarif anlamlar oluşturma özelliğine de sahiptir. Meşhur İranlı şairlerden Zahîr ve Selmân, yetenekleriyle âdeta onun nüktedan kabiliyetinde ortaya çıkmıştır:

Zuhûr itdi Zahîrûñ sırrı tab'-ı nükte-dânumda

Akıtdı kendüye şî'rüm revân-ı pâk-i Selmânı (K.5/32)

Bâkî, çağdaşı Emrî'yi eleştirdiği bir beytinde kişinin şairim deyip şiirler söyleyebilmesi için kendinin sahip olduğu kabiliyete sahip olması gerektiğini vurgular. O, bu yaklaşımıyla şairliğin birinci şartının doğuştan sahip olunan şairlik kabiliyeti olduğuna işaret ederken kendinin bu konuda farklı bir yerde olduğuna dikkat çeker:

Şâ'ir olup kişi söz söylemege ey Emrî

Bizdeki tab' gerek sencileyin gûl olmaz (Kıta-11/1)

Bâkî, kimi beyitlerinde de çeşitli benzetme unsurlarından yararlanarak kabiliyetinin farklı yönlerini ve yeterliliklerini belirtir. O, kabiliyetinin kıymet ve zenginliğini hazine benzetmesinden yararlanarak anlatır. Ona göre mücevher kıymetinde şiirler yazabilmek için hazine gibi bir kabiliyet gereklidir. Bu sebeple esrar çekmek suretiyle farklı hayallere ulaşmak isteyen şairlerin, onun şiirlerindeki hayallerinin seviyesine ulaşması mümkün değildir (Kıta-7/1).

Bir beytinde, kabiliyetini Hz. Ali'nin atı Düldül'e benzeten şair, kabiliyetinin âdeta bütün kâinatı cesaretle dolaştığını söyleyerek, onun sınır tanımaz bir genişliğe ve yeteneğe sahip olduğuna işaret eder:

Tab'-ı Bâkî ol şeh-i Hayder-şeca'ât şevkine  
'Arsa-ı kevn ü mekânı geşt ider Düldül gibi (G.532/5)

Bâkî, kabiliyetinin olağanüstü özelliklere sahip olduğunu belirtmek için de sihirbaz benzetmesine başvurur. Onun bir sihirbazın meziyetlerine sahip olan kabiliyetine insanların hayranlık duyarak meyletmesi boşuna değildir. Ayrıca böyle bir kabiliyetin ürünü olan şiirlerin de büyüleyici bir özelliğe sahip olması doğaldır (Kıta-8/1).

Bir beytinde ise kabiliyetini Cem'in meşhur kadehine benzeten Bâkî, bu benzetmeyle kabiliyetinin zevk ve eğlenceye, neşe ve yaşama sevincine olan yatkınlığına işaret eder:

Safâ-yı hâlet-i tab'uñ yiter eglence ey Bâkî  
Bî-hamdî'llâh ne gam yirsin elüñde sâgar-ı Cem var (G.63/5)

Onun kabiliyeti öylesine parlak, aydınlık ve göz alıcıdır ki âdeta bir ateş parçasıdır. Bu haliyle o, bir ateşi bile yakıcı, kor hâline getirebilir:

Tab'-ı vekkâdın eger âteş-i rahşân görse  
Kızara ahker-i sûzân nitekim dâne-i nâr (K.18/31)

Bâkî, kabiliyetinin yücelik, yükseklik ve eşsizliğine ise şahin benzetmesi üzerinden dikkat çeker. Onun kabiliyet şahininin kanat çırpıtığı noktalara başka hiçbir şairin ulaşması mümkün olmayacağından onlara düşen sadece şairin kabiliyeti karşısında baş eğmektir (G.59/7).<sup>1</sup>

## 2. Güzel ve renkli bir üslubu vardır

Sanat ve edebiyat terimleri sözlüklerinde "edâ" sözcüğü karşılığında "tarz, üslup, biçem, tavır" vb. karşılıklar verilerek üslup sözcüğünün içeriğiyle açıklanmak istenir. Bu açıdan değerlendirildiğinde edâ için şairin veya yazarın metnini oluştururken kullandığı kendine has söyleyiş biçimidir demek uygun düşer. Aslına bakılırsa her şair ve yazar eserini yazarken kullandığı üslupla kendi düşüncesini yansıtır. Bazı sanatçılar ise üsluplarına kişiliklerini katarak kendilerine has bir tarz oluştururlar ki bunlara "üslup sahibi sanatçı" denilir (Bulut 2015: 78, 485; Karataş 2004: 499; Olgun 1973: 39, 177-178; Tolasa 2002: 362). Edâ, tezkire yazarları tarafından da şairlerin sanatçı kimliklerinin anlatımında sıkça kullanılır ve "nefis, hoş, güzel" vb. her devirde görülebilecek takdir ifadelerine karşılık gelir (Mermer vd. 2005: 27).

Bâkî, şiirlerinde tabiatı ve İstanbul'dan görüntüleri sıklıkla yansıtan ve döneminin ihtişamını aksettiren bir şairdir. İstanbul Türkçesi'ni bütün incelik ve özellikleriyle kullanan Bâkî, pürüzsüz, akıcı ve ahenkli üslubu ile

<sup>1</sup> Konu ile ilgili diğer örnekler için bakınız: K.20/42, K.22/28, G.80/5, G.165/5, G.217/7, G.233/7, G.255/5, G.444/5, Mus.3/IV/6.

kendine has bir tarz oluşturmayı başarmıştır (Çavuşoğlu 1991: 539). Onun şiir üslubu âdetâ klasik şiirin klasikleşen üslubunun adı ile anılır hâle gelmiştir. Ortaya koyduğu üslubuyla kaynaklarda kendisinden övgüyle söz edilen Bâkî, yaptığı poetik değerlendirmelerinde üslup konusuna sıklıkla değinmiş, bu konunun şiir ve şair için taşıdığı önemi vurgulamıştır. Sahip olduğu üslubu diğer şairlere örnek olarak gösteren Bâkî'ye göre şiiri her şeyden yüce hâle getiren husus, üsluptur:

Bâkî kelâmı cümleden a'lâ edâ eder  
Hakk-ı suhanda hâsıl efendi edâ budur (G.57/7)

Bâkî, üslubundaki farklılık ve çeşitliliği ise “bülbül-i rengîn-edâ” benzetmesiyle anlatır ki onun gibi renkli bir üsluba sahip bir şairin tekrar gelmesi mümkün değildir:

Bâkî-sıfat ne bülbül-i rengîn-edâ gele  
Ne ola tal'atun gibi ferhunde gülsitân (K.1/37)

Bir başka beytinde “Bâkî'nin şiirinin, üslubu güzel, manası parlaktır, diğer şairlerin kıskançlığına sebep olan ise bu özelliklerdir.” diyen şair, yine sahip olduğu güzel üsluba dikkat çekerken öte yandan üslup-mana birlikteliğinin sağlandığı şiirlerin beğenilen, hayranlık uyandıran şiirler olduğuna dikkat çeker:

Edâsı hûbdur ma'nâsı ra'nâ şi'r-i Bâkînün  
Aña reşk itdüren erbâb-ı nazmı hep bu ma'nâdur (G.127/5)

Bâkî, şiirde üslup-mana ikilisinin uyum içerisinde olması gerektiği ile ilgili görüşünü bir beytinde de “elbisesi kendisine yaraşan gümüş tenli sevgili” benzetmesiyle dile getirir:

Ma'nî-i pâkîze ey Bâkî edâ-yı hâb ile  
Sîm-ten dildâra beñzer kim libâsı yaraşa (G.431/5)

Onun üslubu rengindir, bir başka ifadeyle güzel, hoş, renkli, latif bir özelliktir. Nasıl ki içki meclisinde herkesin gözü, arzusu içi şarap ile dolu sürahide ise, Bâkî de rengin üslubu sayesinde yaşadığı devirde diğer şairlerden daha üstün bir dereceye ulaşmayı başarmıştır:

Ser-firâz olsak bu devr içre 'aceb mi Bâkîyâ  
Biz sürâhîveş bugün rengin edâya mâliküz (G.191/7)<sup>2</sup>

### 3. Belâgat ehlidir

Sözlükte belâgat kelimesi için “sözün açık, anlaşılır ve fasih olması” karşılığı verilir. Bir diğer ifadeyle düşüncenin, yazılı veya sözlü olarak yerinde, yeteri miktarda ve tam vaktinde dile getirilmesidir. Bir ilim dalı olarak ise belâgat, düzgün ve yerinde söz söyleme yöntem ve kurallarını inceleyen bir alandır. Bu anlamda belâgatın, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç bölümü vardır (Kılıç 1992: 380).

<sup>2</sup> Konu ile ilgili diğer örnekler için bakınız: G.337/11, G.162/8.



Bâkî'nin üzerinde en çok durduğu hususlardan biri de belâgat konusudur. Bu konuyu şairlik için oldukça önemli gören şair, her fırsatta belâgat konusundaki yeterliliğine ve bu ilim sayesinde neler yapabileceğine dikkat çeker. O, bir beytinde “Padişahlara yaraşır bir eda ile belâgat davuluna yedi iklimde vurdum. Padişah tuğrasını şiir fermanına bugün ben çektim.” diyerek belâgat ehli oluşuyla, şiirlerinin dünyanın dört bir yanına yayılması arasında ilgi kurar:

Belâgat kûsın urdum husrevâne heft kişverde  
Suhan menşûrına çekdüm bugün tugrâ-yı Hâkânî (K.5/33)

Onun gönlü bir belâgat çeşmesidir, şiir yazdığı kalem ise bu çeşmenin musluğudur. Şairin bu belagat çeşmesinden akan âb-ı zülal gibi şiirleri ise akıcı bir özelliğe sahiptir. Bâkî, bir başka ifadeyle hoş, tatlı, akıcı şiirler için belîgâne bir söyleyişe sahip olmak gerektiğini söylemek ister:

Dil çeşme-i belâgat aña lûledür kalem  
Âb-ı zülâli şi'r-i selâset-şi'ârdur (G.90/6)

Bâkî, bir başka beytinde “Elime ne zaman kalem alsam, bedî özellikteki şiirlerimle ma'ânî ve beyân ülkesinin topraklarında mızrakla oynarım.” diyerek belâgat ilminin üç kolunda da yetkin bir şair olduğuna dikkat çeker:

Destüme alsam kalem nazm-ı bedi'ümle benem  
Nîze-bâz-ı 'arsa-i mülk-i ma'ânî vü beyân (K.22/29)

Sultan II. Selim'in tahta cülûsu sebebiyle yazdığı kasidede padişaha hitaben “Gönül, belâgat ilminde her ne kadar yaşını almış bir âlim ise de seni övme mektebinin cahil bir talebesidir.” diyen şair, belâgat ilmindeki yetkinliğini dile getirir:

Egerçi pîr-i dânadur göñül fenn-i belâgatda  
Velî olmaz debistân-ı senâñuñ tıfl-ı nâdânı (K.5/34)

Bâkî'ye göre belâgat ile nitelikli şiir arasında doğrudan bir ilişki vardır. Belâgat sahibi bir şairin, şiirleri her yana yayılmış olmalıdır ve herkes tarafından beğenilmelidir. Bir beytinde âbdâr şiirlerini eli kılıçlı askerlere benzeten şair, onların belâgat ülkesinin kapılarını açmayı başardıklarını belirterek her şairin aynı zamanda belâgat sahibi olamayacağını vurgular.

Salup şemşîr-i nazm-ı âbdârı dehre Bâkîveş  
Belâgat kişverin ey pâdişâh-ı kâm-yâb açdum (G.320/5)

Şairlikte belâgatın taşıdığı öneme sıklıkla değinen Bâkî, bu ilmin diğer şairlere üstünlük sağlama konusunda da ayrı bir yeri olduğunu düşünür ve bir beytinde “Belâgat meydanının kemend atanı olduğumdan beri âsîlerin başları kemendimin halkasına geçmiştir.” diyerek bu ilim sayesinde diğer şairleri susturabildiğini ve onlara üstünlük sağladığını belirtir:

Ben kemend-endâz-ı meydân-ı belâgat olalı

Halka-i teslîme geçmişdür ser-i gerden-keşân (K.22/30)

Ona göre, belâgat sadece diğer şairlere bir üstünlük sağlama vesilesi değil aynı zamanda şiirdeki incelik ve güzelliği görme konusunda art niyetli, kötü düşünceli insanları da susturma aracıdır. Şairler, böyle insanların hakikati görmek istemeyen gözlerine, kendi belâgat ve fazilet mühürlerini basarak onları susturmalıdır (G.220/5).

#### 4. İlim ehlidir ve şiir ilminde tektir

Klasik Türk şiirinde şiire, “fenn-i şi’r” olarak bakılır ve ilim öğrenmek şairlik için olmazsa olmaz ilkeler arasında sayılır. Şairler, böyle bir yaklaşım sergileyerek şiir sanatının bazı kural ve kaidelerinin olduğuna dikkat çekerler ve her şairin bu ilme sahip olmasını beklerler (Coşkun 2011: 71). Söz gelimi, şairliğin Allah vergisi bir yetenek olduğunu düşünen Fuzulî, şiir yazabilmek için ilim sahibi olmayı gerekli görür. Zira şiir, ilimle desteklendiğinde kuvvet kazanacak ve daha kalıcı olacaktır (Doğan 1996: 52, 53).

Bâkî, şairliği ile ilgili yaptığı tespit ve değerlendirmelerde ilmi hem genel anlamda hem de şiir ilmi kapsamında ele alır ve bu konudaki başarısına dikkat çeker. O, ilimde öyle bir dereceye gelmiş ve yetkinlik kazanmıştır ki kimse onda bir eksiklik bulamaz. Kabiliyetindeki ölçü ve denge ile akıl terazisindeki tamlık sayesinde bu ilmi elde etmiştir:

Bâkiyâ fennüñde tutmaz kimse noxsânüñ senüñ  
Hamdüli’llâh tab’ mevzûn ‘akl mîzânî dürüst (G.22/6)

Şiir ilmini tahsil ettiğini söyleyen Bâkî, bu konuda tek olduğunu, kendi seviyesine kimsenin erişemeyeceğini düşünür. O, kendisine cevap vermeye çalışanlara, karşı cevap vermekle uğraşmamayı, onlarla çekişmemeyi kendine öğüt verir:

Bâkî ferîd-i fenn-i suhandur nizâ’ı ko  
İlzâm iderler itme sakın iltizâm bahs (G.25/7)

#### 5. Üstattır, kimse onun seviyesine ulaşamaz

Şairlerin kendileri için veya başkalarının onlar için kullandığı üstat nitelendirmesi, bir değer ifadesi olmasının yanında şairin kendi devri içindeki yerini belirlemede de önem arz etmektedir. Bu nitelendirme ile ayrıca şairin ulaştığı en yüksek edebî seviye, yetiştiricilik düzeyi, tecrübesi, anlayışı, kavrayış gücü vb. vasıflara da dikkat çekilir (Kaya 2016; 172).

Bâkî, şairliğiyle ilgili yaptığı değerlendirmelerde ustalık ve hocalık vasfına “üstâd” ifadesiyle dikkat çekerken bu konuda kendinin geçmiş nice üstatların seviyesine ulaştığını ancak kendini geçecek birinin henüz yetişmediğini belirterek bu konuda geldiği seviyeyi ifade eder:

Bu ‘arsada Bâkî nice üstâda yitişdi  
‘Âlemde bugün aña bir üstâd yitişmez (G.201/5)

Şair, bir beyinde “Bâkî, gamın Bî-sütûn dağında sıkıntı kayalarını parçalama konusunda Ferhat’a öyle bir hocalık etti ki âdetâ sanat sergiledi.” diyerek hocaların hocası olacak derecede bir üstatlığı olduğunu vurgular:

Bî-sütûn-ı gamda Bâkî seng-i mihnet kesmede  
Şöyle üstâd oldı kim Ferhâda san'at gösterür (G.51/6)

Bâkî'ye göre, yaşadığı dönemin en üstün şairi kendisidir, kimse onun dengi olamaz; çünkü onun doğuştan sahip olduğu yüce bir şairlik kabiliyeti vardır ve o, âdeta belâgatın doruklarında uçan bir hümâ kuşudur. Bâkî, bu düşüncesiyle şiirde erişilmez bir noktada olmasını yüce bir şairlik kabiliyetine ve belâgata sahip olmasına bağlar (G.80/5).

Şairlikte eşsiz bir noktada olduğunu düşünen şair, kendine denk bir şairin yetişmesi bir yana şiirlerine nazire bile yazılamayacağı görüşündedir. Bunun gerekçesini ise aşk ilminde üstat olması ile açıklar:

Şi'r-i Bâkîye nazîr olmaz hiç  
Fenn-i 'aşk içre olupdur üstâd (G.44/6)<sup>3</sup>

#### 6. Yaygın ve beğenilen şiirler yazarak adını ölümsüz kılmıştır

Bâkî, şiirlerinin yaygınlığına dikkat çektiği bir beytinde şiirlerini garrâ, yani güzel, parlak ve gösterişli olarak niteleyerek onların yedi iklime yayıldığını ve her semtte okunduğunu belirtir:

Şi'r-i Bâkî seb'a-i iklimde oldukça revân  
Okınursa yiridür bu nazm-ı garrâ semt semt (G.23/6)

Şair, bir kasidesinde memduhuna seslenerek "Seni methetmeye başlasam insanlar ve cinler toplanır, şiirlerimi can kulağıyla bütün cihan halkı dinler." demek suretiyle şiirlerinin bütün dünyaya yayıldığını ve herkesin onlara ilgi gösterdiğini vurgular:

Şimdi gûş-ı cân ile diñler cihân eş'arumı  
Medhûñ itsem bir yire mecmu'-ı ins ü cân gelür (K.6/19)

Onun şiirlerine sadece ins ü cin ilgi göstermez, Selmân-ı Sâvecî ve Hassan bin Sâbit gibi Arap ve İran edebiyatının meşhur şairlerin ruhları bile gelerek bu şiirleri can kulağıyla dinlerler:

Okudukça na'tuñı her gûşeden gûş itmege  
Cân-ı Selmân rûh-ı pâk-i Hazret-i Hassân gelür (K.6/20)

Bâkî, şiirlerini öylesine güzel öylesine cezbedici bir nitelikte söyler ki bülbül, bahçede bu şiirleri makamla söylemeye başlasa âb-ı zülal onun önüne gelir ve saygıyla yeri öper:

Terâne eylese bülbül çemende güftârum  
Gelüp öñinde zemîn-bûs iderdi âb-ı zülâl (K.21/25)

Şair, böylesine her yana yayılan ve herkesin ilgi gösterdiği şiirler sayesinde adının, bir gün kendi vefat etse bile, bu dünya sayfasında bâkî kalacağına inanır:

<sup>3</sup> Konu ile ilgili diğer örnekler için bakınız: G.423/3, G.508/7.

Minnet Hudâya devlet-i dünyâ fenâ bulur

Bâkî kalur sahîfe-i 'âlemde adumuz (G.192/6)

### 7. Şiirlerini ilahî bir lütufla söyler

Bâkî, bir şairin Allah'ın lütfu olmadan sadece çalışıp çabalayarak kendini ve şiirini yüceltmesinin imkânsız olduğuna inanır. Bu sebeple o, şairlikte doğuştan gelen kabiliyet kadar manevî bir kuvveti de önemli görür. Allah'ın lütfu sayesinde, şiirde gök katına kadar yükseleceğinden ise emindir:

Bâkî suhanda fark-ı şiphre kadem basar

Lutf-ı Hudâ olursa eger dest-gîr aña (G.7/5)

Şair, bir başka beytinde "Bu şiir, Allah'ın bir ikramıdır; her şairin şiiri Bâkî'nin şiirleri gibi beğenilip kabul görmez." diyerek şiirlerini manevî bir destekle söylediğini ve bu şekilde söylenmiş şiirlerin ise mutlaka beğenileceğini ancak her şairin de böylesi bir lütfu nail olamayacağını vurgular:

Dâd-ı Hakdur bu sühan her kişinün Bâkî-vâr

Tarz-ı eş'ârı pesendîde vü makbûl olmaz (Kıta-11/2)

### 8. Mucizevî bir söyleyiş sergiler ve söze canlılık verir

Klasik şairler, şairin sanatkar yönünü besleyen asıl unsurun, doğuştan gelen yetenekleri olduğunu sıklıkla ifade ederler. Doğal olarak ondan beklenen de bu yeteneği ile maharetini sergileyerek insanları etkilemesidir. Bu sebeple şairlerin yazdıkları şiirler ya kendileri tarafından ya da tezkire yazarları tarafından hep mucize ile irtibatlandırılır. Şiirini etkileyicilik bakımından mucize gibi gören bir şairin kendini de "mu'ciz-nümâ, mu'cize-gûy" gibi vasıflarla nitelendirmesi sık karşılaşılan bir durumdur. Çünkü şiir, böyle olağanüstü özelliğiyle vardır. Şairlerin şiir yazmak için gerekli gördükleri ilham da bu mucizenin bir cüzü kabul edilir. Doğal olarak şairden beklenen de okuyucularını şaşırtması ve sıra dışı bir söyleyişle seviyesine erişebilmesidir (Mengi 2010: 182-183).

Birçok divan şairi kelimelere hayat verdiğinden söz ederek şiirlerinin değerini ve kalıcı şiirler yazdığını dile getirmekle birlikte aynı zamanda bu işin güçlüğüne dikkat çeker. Doğan "Şairlik, en kıymetli malzeme olan söze düzen verme ve âdeta ölü söz unsurları olan harfleri, kelimeleri canlandırma ameliyesidir." diyerek şairliğin bu vasfını vurgular (2007: 12).

Bâkî'ye göre, başka şairlerin şiirleri sihir gibi bir etkiye sahip olsa da bu çok önemli değildir; zira onun şiirleri Hz. İsa'nın sözleri gibidir. Bir başka ifadeyle onun şiirleri mucizevî bir özelliğe sahiptir ve mucizenin sihre karşı üstünlüğü ise tartışılmaz bir durumdur (K.26/28).

Bâkî, bir beytinde de benzer ifadelerle kendi şiirini muciz, diğer şairlerin şiirlerini sihirbazların sözleri gibi görerek kendi şiirindeki üstünlük ve kıymeti vurgular. Bir başka ifadeyle şiirini icaza varacak derecede söyleyen bir şair, özgünlüğü de yakalamış olacaktır, hiçbir şairin şiiri ona denk ve benzer olmayacaktır:

Hak budur Bâkî nazîr olmaz bu mu'ciz nazmuña

Şi're âgâz itseler şimden girü sehârlar (G.85/7)

Dilin özellikleri arasında canlı oluşu da sayılır. Dilde kullanılan kelimeler canlıdır, kullanılmayanlar ise artık ölmüştür. Dildeki kelimeler bir şiirde, bir yazıda kullanıldığında âdeta ölümün elinden kurtulmuş demektir. Ne var ki, kelimelerin canlılığını sürdürebilmesi için sadece yazıya geçmesi yeterli olmaz. Onun aynı zamanda etkili ve güzel bir şekilde söylenmesi gerekir. Bu nitelikte söylenmiş her söz, yıllar geçse de okunur olacaktır, yani canlılığını koruyacaktır. Bu sebeple çoğu şair etkileyici ve zamana direnen şiirler yazabilme becerilerini kelimelere hayat verdiklerini söylemek suretiyle ifade ederler (Topak 2020: 267).

Şair bir beytinde “Ey Bâkî, Muhammed’in dini hakkı için bugün âlemde şiir konusunda, can bağışlayan nefese sahip olan İsa’yım.” ifadesiyle söze can verdiğine ve böylece şiirlerini ölümsüzlüğe/kalıcılığa ulaştırdığına dikkat çeker:

Bâkiyâ dîn-i Muhammed hak için ‘âlemde  
Dem-i cân-bahş ile nazm içre bugün ‘îsâyem (G.315/5)

### 9. Sühan-perver ve nüktedandır

Sühan-perver kelimesi “güzel ve düzgün söz söyleyebilen” anlamındadır. Nüktedân ise güzel, zarif, nükteli sözler söyleyen vb. anlamına gelir. Bu kavramlar, poetik ifadelerde “şair”e karşılık olarak kullanıldığı gibi önemli birer şairlik vasfı olarak da kullanılır (Devellioğlu 1995: 795, 968). Bu poetik terimler, tezkireciler tarafından da şairin sanatkâr özellikleri bağlamında beğeni ve eleştiri kriteri olarak kullanılır (Çapan 1993: 392; Kılıç 1998: 264).

Bâkî, bir beytinde sevgiliye seslenir ve onun güzelliklerinin sözü güzel ve düzgün söylemede üstat olan kendisine tûtî gibi nükteli, hoş sözler söylemeyi öğrettiğini belirterek sühan-perver vasfına işaret ederken aynı zamanda bu özellikte de üstat derecesinde yetkin olduğunu belirtir:

Tûtî gibi hoş nükteler öğretti dehânuñ  
Bâkî gibi üstâd-ı suhan-pervere cânâ (G.1/7)

Nükte, zekâyâ dayalı bir ustalık ister. Şiirin estetik yapısıyla ilişkili olarak düşünülmesi gereken nükte, divan şairinin hünerini gösterme ve hünerli şair olarak görünme isteğiyle bağlantılıdır. Bu sebeple nükteli anlamak için çaba sarf etmek gerekir. Bu özelliğinden dolayı birçok şair, şiirinin nükteli olmasını ister. Nükteli şiirler yazabilen bir şair, bununla övünür ve şiirinde kendisini çoğu kez “nükte-dân, nükte-gû, nükte-perdâz, nükte-senc” vb. vasıflarla tanıtmaya çalışır (Öztoprak 2006: 97; Mengi 2010: 148).

Şair, bir beytinde “Sen gül yanaklı sevgiliyi bir bülbül edasıyla vâf ederken Bâkî gibi bir nüktedan şair bu dünya gül bahçesine bir daha gelmez.” sözleriyle nüktedan vâfına ve bu konuda farklı, benzersiz bir yeri olduğuna vurgular:

Gelmeye sen gül-'izârı vâf ider bülbül-sıfat  
Gülsitân-ı ‘âleme Bâkî gibi bir nükte-dân (G.373/5)

### 10. Tatlı sözlüdür

Birçok divan şairi, sözlerinde/şairlerinde bir tatlılık olduğunu belirterek tatlı sözlü oluşlarını belirtir. Yapılan değerlendirmelerde kimi zaman tatlı söyleyişin sebebi/kaynağı da belirtilir. Bâkî'ye göre, şairin sözünü saf, halis bal gibi tatlı kılan, sevgilinin dudaklarını vasf ediyor olmasıdır. Onun şirin sözlerinin şöhret bulmasında yine sevgilinin güzellik unsurlarından söz etmesi etkilidir:

Bâkî sözünü vasf-ı lebûñ şehd-i nâb ider  
Şîrîn kelâmı anuñ için böyle şânludur (G.102/6)

O, bir başka beytinde "Sözü tatlı Bâkî, yine güzel sözler söyleyen bir tûtî gibi olup etrafa şekerler saçarak senin dudaklarının vafında sözler söyler." diyerek tatlı sözlü bir şair oluşuna ve bunda yine sevgilinin etkili olduğuna dikkat çeker (G.455/6).

### 11. Mütevazı ve nazik tabiatlıdır

Tezkire yazarlarının şairler hakkında yaptıkları tanıtma ve değerlendirme ölçütleri arasında mizaç ve karakter, ahlâkî yapı, çeşitli zevk ve alışkanlıklara yönelik hâl ve vasıflar önemli bir yer tutar. Onlar, şairlerin bu konulardaki özelliklerini kimi zaman bir tanıtma havası içerisinde ifade ederken kimi zaman da ayrıntılı bir değerlendirme ortamı içerisinde dile getirirler. Şairde aranan bu vasıflar, o dönem toplumunun değer yargılarını da yansıtır (Tolasa 2002: 124, 125).

Bâkî de kimi değerlendirmelerinde mizaç ve karakter özelliklerine dair açıklamalarda bulunur. Örneğin bir beytinde "Bâkî, sözlerin her ne kadar akıcı özellikte ise de akarsu gibi yüzü yerde olmak gerek." diyerek şaire yakışanın mütevazı bir duruş sergilemesi olduğunu dile getirir:

Bâkî ne deñlü sözlerüñ âb-ı revân ise  
Akar su gibi yirde gerek rûy-ı i'tizâr (K.17/10)

O, doğuştan sahip olduğu kabiliyet atına binip kararlı bir şekilde ilerleyişini sürdürerek yolda karşısına çıkan belâgat ehli dediği diğer şairleri selamlayıp geride bıraksa da gurur ve kibre düşmeden, alçak gönüllü duruşun muhafaza edilmesi gerektiğini savunur:

Semend-i tab'a süvâr oldı 'azm ider Bâkî  
Belâgat ehline yâ hû gönüller alçakda (G.444/5)

Bâkî, bir beytinde nazik yaradılışlı bir şair olduğunu ifade eder fakat bu vasıftaki her kişinin dünya hayatında çeşitli etkenlerle mutlaka incitildiğini de vurgulayarak böylesi naif insanların çok da değer görmediğine dikkat çeker:

Bâkiyâ bâg-ı cihânda kanı bir nâzük-tab'  
Sînesi gül gibi âzürde-i hâşâk degül (G.309/7)

### B. Bâkî'nin Şairliğiyle İlgili Yaptığı Belli Başlı Benzetmeler

Birçok divan şairi, divanlarında kendi şairlik özelliklerini doğrudan söylemekle beraber şair olarak sahip oldukları becerilerini, yeteneklerini, diğer şairlere karşı üstünlüklerini anlatmak için farklı teşbih unsurlarından da yararlanırlar.



Bu benzetmelere sadece soyut ve genel beğeniler, şairane söyleyiş ve övünmeler olarak bakmak doğru olmaz. Bunlarda şairlerin eğilimlerini ve zevklerini de görmek mümkün olur (Tolasa 1982: 33; Topak 2020: 274).

Bâkî, şairliği kapsamında yaptığı teşbihleri doğrudan kendisi üzerinden yaptığı gibi bazen de tab'ı üzerinden dolaylı olarak yapmıştır. Onun, şairliği ile ilgili yaptığı benzetmeler arasında “bûlbûl, tûtî, hümâ, şâhbâz, semend, pehlivân, nahlbend, re'îs, sâhir, güher, zerger” vb. unsurları görmek mümkündür. O, bu benzetmeler vasıtasıyla şairliğinin farklı özellikleri hakkında ip uçları verir.

### 1. Âşık

Şiirlerinde en çok aşkı anlatan ve kendilerini en çok âşıkla özdeşleştiren divan şairleri, “âşık” kelimesini kimi zaman da poetik bağlamda ele alıp kendileri için bir teşbih unsuru olarak kullanırlar (Topak, 2020: 419). Bâkî, bir beytinde kendini “çaresiz âşık” olarak nitelemiş ve şiir ve inşadan maksadının sevgiliye karşı hissettiği sevgi ve samimiyeti göstermek olduğunu belirtmiştir. Şiir, sevgiliye karşı duyulan sevginin bir namesi olduğunda şairin de kendini âşık olarak nitelemesi doğal bir durum olacaktır:

Şi'r ü inşâdan murâdî 'âşık-ı bî-çârenüñ  
'Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre Bâkî ve'd-du'â (G.3/5)

### 2. At (rahş, semend, Düldül), binici (süvâr, fâris)

Gerçek hayatın çok önemli bir parçası atlar, klasik şiirimizde hem somut özellik ve kullanımlarıyla hem de çeşitli durumlar için bir benzetme unsuru olarak kullanılır. Bu kullanımlarda atları cins, renk, koşu biçimleri vb. özellikleriyle görmek mümkündür. Şairlerin, şiir sanatına dair görüş ve değerlendirmelerinde de atlarla ilgili hususiyetlere yer verdikleri görülür. Söz gelimi sözü/şiiri, bir arsa/mezdan olarak telakki eden şairler, böyle bir durumda kendileri ya da tab'larını da maharetli bir ata veya biniciye teşbih ederler (Macit 2010: 18).

Bâkî, poetik değerlendirmelerinde at ve binici benzetmelerine fazlaca yer verir. O, bu benzetmelerde kimi zaman şairlik kabiliyetinin farklı yönlerine dikkat çekerken kimi zaman da rakiplerini, düşmanlarını yine şairlik yeteneği sayesinde perişan ettiğini vurgular. O, kabiliyet atını biraz oynatmak, hareketlendirmek suretiyle en güçlü düşmanlarının bile vücutlarını ayaklar altına alarak onları alt etmeyi başarır:

Benem bu 'arsada kim rahş-ı tab'ı depredecek  
Vücûdı hasm ola pâ-mâl olursa Rüstem-i Zâl (K.20/42)

O, bir başka beytinde de kabiliyet atına binmeyince düşmanların başlarının ayaklar altına alınamayacağını söyleyerek yine düşmanlarına/rakiplerine karşı güçlü kabiliyeti sayesinde üstünlük sağlayacağını belirtir:

Olmaz ey Bâkî-i bî-dil ser-i a'dâ pâ-mâl  
Yine sen tab' semendine süvâr olmayacak (G.233/7)

Bâkî'nin kalemi doru bir attır ve şairin eli ise bu atın binicisidir. Bu binici, ata bindiği anda bu meydana artık onun gibi maharetli bir binicinin daha gelmesi mümkün değildir:

El süvâr oldı kümeyt-i hâmeye şimden girü

Sanma Bâkî gibi şâhâ fâris-i meydân gelür (K.6/18)

Şair, bir diğer beytinde ise “Ey Bâkî, Hz. Ali'nin zülfikârı, senin elindeki kalemin ucudur, kabiliyet atın ise Düldül olur.” diyerek yine kabiliyetini ata teşbih etmiştir ancak bu at sıradan bir at değildir, Hz. Ali'nin hızı ve çevikliğiyle nam salmış, maharetli atı Düldül'dür:

Destüñde Zülfekâr-ı 'Alî nevk-i hâmedür  
Bâkî semend-i tab'uhn olur Düldül eylesen (G.255/5)<sup>4</sup>

### 3. Bülbül, hümâ, şâhbâz, tûtî

Klasik şiir geleneğinde şairler belîğ, veciz, güzel, latif, ahenkli, kısaca kulağa hoş gelen sözler, şiirler söylemeleri sebebiyle kendilerini daha çok bülbüle teşbih etmişlerdir (Kaya 2016: 178). Bâkî, çok sevdiği Kanunî Sultan Süleyman'a yazdığı bir kasidede memdûhunu gül bahçesine benzetirken kendisini de üslubu renkli bir bülbüle benzeterek böyle bir gül bahçesinin ve böyle bir bülbülün bir daha gelmeyeceğini söyleyerek şairlere fırsat sunması bakımından Kanunî'nin, renkli şiir üslubuyla da kendisinin farklılık ve özgünlüğüne vurgu yapar:

Bâkî-sıfat ne bülbül-i rengîn-edâ gele  
Ne ola tal'atuhn gibi ferhunde gülsitân (K.1/37)

“Devlet kuşu, talih kuşu” gibi isimlerle de anılan hümâyâ dair çeşitli inanışlar vardır. Saadet ve varlık getirmesi, gölgesini üzerine saldığı kimsenin taç, yücelerden kanat çırpması sebebiyle ele geçirmenin imkânsız olması vb. bu inanışlardan bazılarıdır. Bâkî'nin de şairlik kabiliyetindeki yücelik, belâgatın en yüksek yerlerinde kanat çırpan hümâdır. O, bu benzetmeyle şiir konusundaki yücelik ve erişilmezliğine işaret eder (Batıslam 2002: 187, 192).

Bâkî suhanda saña bugün hem-cenâh yok  
Tab'-ı bülendüñ evc-i belâgat hümâsıdur (G.80/5)

Bâkî'nin şairliği ile ilgili yer verdiği kuşlardan biri de doğandır. Doğan, yırtıcı kuşların en bilinenlerindedir. Türkistan'da yaşadığına inanılır. Türkistan sultanlarının doğanla avlanma geleneği vardır. Diğer yırtıcı kuşlar gibi Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. İhtişamı, kudreti ve muzafferiyeti temsil eden doğan divan şiirinin en önemli kuşlarından biridir (Ceylan 2015: 85-86). Bâkî, şairliğindeki özgünlük ve farklılığı anlatmak için doğan benzetmesinden yararlanır. Onun kabiliyeti bir doğandır. Bu doğanın uçuşu öylesine farklıdır ki hiçbir kuş o şekilde uçamaz. Onlara düşen, pes edip doğanın önüne gelip baş eğmektir.

Şâhbâz-ı tab'umuñ pervâzın urmaz kimseler  
Çâre ey Bâkî hemân olur öñince varalar (G.59/7)

Şair, Sultan II. Selim'e yazdığı bir kasidede “Senin himmetinin şimşir ağacının yüce dalı varken Bâkî'nin kabiliyet doğanı nereye yuva yapsın.” derken de doğan benzetmesinden yararlanır:

Himmetüñ şimşâdınun şâh-ı bülendi var iken

<sup>4</sup> Konu ile ilgili diğer örnekler için bakınız: G.444/5, G.532/5.

Kanda yapsun şâhbâz-ı tab'-ı Bâkî âşiyân (K.22/28)

Papağan, konuşabilme vasfına sahip olması ve bunu çok tatlı bir şekilde yapması nedeniyle kendisine hep güzel sözler öğretilmek istenmiştir. Bu çalışmalar esnasında ise papağanın şevkini artırmak amacıyla şekerleme cinsi tatlı şeyler verilir. Bu vesileyle papağanların sözleri şirin, dilleri tatlı olarak bilinir. Klasik şairler, bu bağlamdan hareketle tatlı dilli, şirin sözlü bir şair olduklarını belirtmek istediklerinde şair-papağan benzetmesinden sıklıkla yararlanırlar (Güler 2014: 62).

Bâkî, tatlı sözlü bir şair olduğunu belirtmek istediğinde tûtî benzetmesinden yararlanır. O, tatlı sözlü bir papağandır ve etrafa sevgilinin dudakları gibi tatlı şekerler saçarak konuşmaktadır. Şairin bu benzetmesine bakarak onun tatlı sözlü oluşunda sevgiliyi ve onun güzellik unsurlarını anlatmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır:

Leblerüñ vasfında şeker-rîz olup güftâr ider

Bâkî-i şîrîn-suhan tûtî-i güyâdur yine (G.455/6)

Şair, bir başka beytinde kendini sözü güzel ve düzgün söyleme ustası olarak tanıtır ve kendisinin papağan gibi güzel nükteler öğrenmesinde sevgilinin etkili olduğunu belirterek ince, zarif manalar oluşturma vasfına dikkat çekmek için yine bu benzetmeden yararlanır:

Tûtî gibi hoş nükteler öğretti dehânuñ

Bâkî gibi üstâd-ı suhan-pervere cânâ (G.1/7)

Bâkî, bir beytinde de kabiliyeti üzerinden kendini tûtîye benzetir ve kabiliyet papağanının gam kafesinde kahır içinde bulunmasına söz/şiir söyleme lütfuna mazhar olmasının sebep olduğunu söyler. Ona göre, böyle bir meziyete sahip olmanın ödülünün dert içinde kalmak olmasında bir çelişki vardır:

Kafes-i gamda yatur tûtî-i tab'-ı Bâkî

Çekdügi kahra anuñ lutf-ı suhandur bâ'is (G.26/5)

#### 4. Gevher (güher), genc, kân

Değerli taşlar; az bulunmaları, zor elde edilmeleri, taşıdıklarına inanılan bazı güçler ve bunların etkileri, nasıl ve nerede oluştukları, çeşitleri, renkleri, faydaları ve zararları gibi birçok özelliği ile insanların ilgisini çekmiş ve sahip olunmak istenmiştir. Bu taşlar, taşıdıkları özelliklerden dolayı divan şiirinde de önemli bir yere sahiptir. Birçok şair, şiirinin gücünü artırmak amacıyla bu taşları çok farklı bağlamlarda kullanmışlardır. Şairler, başta şiirleri olmak üzere değerli gördükleri pek çok şeyin yüceliğini belirtmek amacıyla bir teşbih unsuru olarak şiirlerinde bu taşlara yer vermişlerdir (Kutlar 2005: VII, 1; Kaya 2012: 164).

Divan şiirinde poetik bağlamda daha çok şiirin benzetilenleri olarak görmeye alışık olduğumuz "gevher, genc, kân" vb. unsurları Bâkî, kendi şairliği ve şairlik kabiliyeti için de kullanmıştır. Bir beytinde kabiliyetini dolayısıyla kendini mücevhere benzeten şair, bu mücevherin gün yüzüne çıkmasında ve olgunluk kazanmasında devlet büyüklerinden gördüğü ihsanların önemine dikkat çeker (G.217/7).

Bâkî, bir başka beytinde bu sefer şiirini mücevhere benzetir ve bu durumda kabiliyeti/kendisi bu mücevherlerin saklandığı bir hazinedir. Şair, bu hazinenin taşıdığı kıymetin farkındadır ve ona göre şairim diyen herkes bu seviyeye ulaşamaz:

Tab'uhn ki genc-i gevher-i nazm oldı Bâkiyâ  
İrmez senün hayâlüne bir iki bengiler (Kıta-7/1)

Şair, Kanunî Sultan Süleyman'a yazdığı bir kasidede şiiri denize teşbih ederken kendi şiirlerini ise bu denizin pahası yüksek bir incisine benzetmiş ve ondan böylesine değerli bir mücevherin kaynağını hakirlik toprağından kurtarmasını istemiştir:

Bahr-i nazm içre bugün dürr-i girân-mâye iken  
Hâk-i zilletde kalupdur nitekim gevher-i kân (K.2/38)

### 5. Hz. Ali

Cesareti, kahramanlığı, ilimdeki maharetiyle nam salmış olan Hz. Ali'nin efsanevî hayatına dair önemli bilgilerin bulunduğu manzum metinlerde Hz. Ali ve onun üstün özelliklerdeki kılıcı Zülfikar ve atı Döldül'ün ayrı bir yeri vardır. Yiğit, silah ve binek terkibi oluşturan bu üçlü, Türk kültür ve edebiyatında önemli bir yer tutmuş ve divan şairleri şiirlerinde bu üç önemli kelime çerçevesinde çok çeşitli imajlar ve anlatımlar oluşturmuştur (Sarıkaya 2013: 554-555). Oluşturulan bu imajlardan biri de şairlik kudreti çerçevesindedir. Bâkî, şiiri meydana benzettiği bir beytinde kendini Hz. Ali'ye, kalemini Zülfikar'a ve şairlik kabiliyetini de Döldül'e teşbih etmek suretiyle ne kadar yetenekli, kabiliyetli ve cesur bir şair olduğunu iftiharla anlatır:

Hayder-i Kerrâriyam meydân-ı nazmuñ Bâkiyâ  
Nevk-i hâme Zülfekâr u tab' Döldüldür bana (G.12/5)

### 6. Hüsrev, padişah, şeh

Padişahlar, bir ülkenin mutlak sahibi olmalarının yanında aynı zamanda o ülkenin en yetkili kişisidirler. Klasik şiirde, söz/şiir bir ülkeye teşbih edildiğinde şair de doğal olarak bu ülkenin padişahı olarak düşünülür. Nasıl ki padişahlar emirleriyle herkese sözlerini geçirip ülkelerinde düzeni sağlıyorlarsa şairler de söz/şiir ülkesinin harflerden ve kelimelerden oluşan tebalarına sözlerini geçirip ülkelerine hâkim olurlar (Doğan 1996: 67; Kaya 2012: 185).

Bâkî, şiirdeki güç, hakimiyet, kabiliyet ve önderliğini vurgulamak istediğinde padişah benzetmesinden yararlanmış ve bu durumda şiiri de bir ülkeye teşbih etmiştir. O, söz ülkesine saldırarak hakimiyet kurmayı başarmış ve şiir tahtına padişahane bir eda ile oturmayı başarmıştır:

Bâkî musahhar oldı baña kişver-i suhan  
Geçdüm serî-i nazma bugün husrevâne ben (G.357/6)

Onun şiir/söz ülkesinin padişahı olduğunu anlamak için şiirlerinin kayıtlı olduğu divanına bakmak yeterlidir. Şiirden ve sanattan anlayan her kişi, bu divanı incelediklerinde karşılarında ne kadar yetenekli bir söz/şiir padişahı olduğunu fark edeceklerdir:

Husrev-i mülk-i suhân oldugum ey Bâkî  
Fehm ider ehl-i nazar defter ü dîvânuñdan (G.389/5)

Bâkî, şiir sahasında âdeta bir cihan padişahı olacak derecede şöhrete ulaşmıştır. Onun şöhretinin yayıldığı yerlerdeki yabancılar bile parlak, göz alıcı şiirlerine padişah kaftanı giydirmekten kendilerini alamamışlardır:

Başdan bu fahr saña yiter kim şeh-i cihân  
Hil'at geyürdi nazmuña garrâ firengiler (Kıta-7/2)

Şair, bir beytinde de “Yaşadığımız bu zamanda şiir ülkesinin padişahı benim, gazel ve kaside artık benim emrime verildi.” diyerek yine kendini padişaha benzetmiş ve zamanının gazel ve kaside üstadı olduğunu vurgulamıştır:

Bu devr içinde benem pâdişâh-ı mülk-i suhan  
Baña sunuldı kasîde baña virildi gazel (Matla-13)

Bâkî, bir başka beytinde ise yine döneminde şiir konusunda padişahlık sırasının kendisine verildiğini belirterek bu haberi duyurmak için çalınan davulların sesinin Delhi'deki Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin kulağına kadar gitmesini ister:

Bâkî suhanda nevbet-i şâhî saña degüp  
Dehlûda gûş-ı Husreve irdi sadâ-yı kûs (G.212/7)

Bilindiği gibi Emir Hüsrev-i Dihlevî (ö.1325), Hint coğrafyasının yetiştirdiği Türk asıllı, şair, tarihçi ve mutasavvıftır. Türkçe, Arapça, Farsça ve Hintçeye hakimiyeti onun eserlerinin geniş bir coğrafyada tanınmasına vesile olmuş ve eserleri özellikle klasik şairlerimiz tarafından örnek alınmıştır (Kurtuluş 1995: 135). Bâkî, bu yaklaşımıyla klasik şairlerimizi bile etkileyen Emir Hüsrev gibi büyük ustayı geride bıraktığını söyleyerek şairlik kudretine dikkat çeker.

### 7. Nahl-bend (budayıcı, kalemkâr)

Sözlükte “ağaç budayıp tanzim eden kimse, kalemkâr (ince nakkaş)” vb. anlamlarına gelen nahl-bend kelimesi, şairler tarafından benzetme unsuru olarak da kullanılmıştır. Bâkî, bir beytinde şiirlerini gül bahçesine benzetmiş ve kendini de bu bahçenin baş budayıcısı olarak görmüştür. Onun maharetli ellerinde şiir, fazlalıklardan arınmış, güzelleşmiş, yücelik kazanmış ve sonunda meşhur İranlı şair Selmân-ı Savecî'yi bile geride bırakmıştır. Bu ifadelerle bakarak onun, şiirde her şeyi yerli yerinde kullanan, şiirde yapıya ve dış görünüme önem veren bir şair olduğunu anlamak mümkündür:

Bâkiyâ ser-nahl-bend-i gül-şen-i ebyâtsın  
Eyledi nazm-ı bülendüñ hâsılı Selmânı pest (G.24/5)

## 8. Pehlevân

Divan şairleri şiiri bir arsa veya meydan olarak düşündüklerinde kimi zaman kendilerini bu meydanın/arsanın yenilmez, güçlü bir güreşçisi olarak telakki ederler. Şair-pehlivan benzetmesi 17 ve 18. yüzyıl şairlerine nazaran 16. yüzyıl şairlerinde daha çok görülen bir teşbih unsurudur. Onlar, bu benzetme ile daha çok, ne kadar güçlü bir şairlik kimliğine sahip olduklarını anlatmak isterler (Topak 2020: 434). Bâkî de çağdaşı birçok şairde olduğu gibi şair-pehlivan benzetmesine yer vermiş ancak yine özgünlük ve farklılığını ortaya koyarak. Şiir meydanının pehlivanıym diyen çok bilgili şairler bile onun şairlik gücü karşısında zayıf ve âciz kalırlar:

Pehlevân-ı 'arsa-i nazmem diyen ferzâneler

Bir iki zâr u zebûnumdur za'îf ü nâ-tevân (K.22/31)

## 9. Peygamber (Hz. İsa)

Divan şairlerinin benzetme unsuru olarak yer verdikleri peygamberlerin başında Hz. İsa gelir. Onlar, şiirlerine aldıkları kelimelere canlılık vermeleri, ölü gönüllere hayat vermeleri vb. meziyetleri sebebiyle kendilerini Hz. İsa ile özdeşleştirirler. Bu şekilde şiirlerindeki ve şairliklerindeki olağanüstü meziyete dikkat çekerler. Hz. İsa'nın ölüleri diriltmek, hastaları iyileştirmek, körlerin gözlerini açmak gibi bazı mucizeleri olduğu kaynaklarda zikredilir. Şairler de birer ölü vaziyette olan kelimelere âdetâ ruh verip yaşama ümidi kalmamış gönüllere can vermeleri sebebiyle toplumun dinamik hâle gelmesine yardımcı olduklarından bu benzetmeden yararlanırlar (Öztoprak 2006: 107).

Bâkî, şairliği ile ilgili yaptığı benzetmeler içerisinde Hz. İsa'yı bir teşbih unsuru olarak kullanır. O, bir beytinde "Ey Bâkî, Muhammed'in dini hakkı için söylerim ki âlemde bugün can bağışlayan sözlerimle şiirin İsa'sıyım." diyerek kelimelere canlılık verme özelliğine dikkat çekmek için bu benzetmeden yararlanır (G.315/5).

O, bir başka beytinde ise diğer şairlerin şiirlerinin sihir gibi etkili ve olağanüstü bir nitelik taşıdığını belirtirken kendi şiirlerini de Hz. İsa'nın sözlerine teşbih eder. Bâkî, bu ifadeleriyle kendini yine Hz. İsa'ya benzetirken aynı zamanda şiirlerindeki mucizevî yöne de dikkat çekerek şiirdeki üstünlüğünü göstermek ister; zira sihrin mucize karşısında yapacak hiçbir şeyi yoktur:

Serverâ şi'r degül nutk-ı Mesîhâdur bu

Tutalum gayrılar eş'ârı ola sihr-i mübîn (K.26/28)

## 10. Re'îs

Re'is kelimesinin genel kullanımına bakıldığında "baş, başkan, lider" vb. anlamları olmakla birlikte Osmanlı tarihinde 17. yüzyıla kadar donanma komutanı için de kullanılan bir terim olduğu görülür (<https://sozluk.gov.tr/>). Bâkî, bir beytinde şiirdeki hakimiyeti, önderliği ve diğer şairlere olan üstünlüğünü anlatmak için "re'îs" benzetmesinden yararlanır. O, şiir denizinin reisidir, dolayısıyla gazel söylemek de onun inciler saçan kabiliyetine bırakılmıştır:

Re'îs-i bahr-i nazm olduñ bugün 'âlemde ey Bâkî



Gazel demek senüñ tab'ı dür-efşânuñda kalmışdur (G.165/5)

### 11. Sâhir (büyücü)

Şairlikte aranan özelliklerin başında hiç şüphesiz yaratılıştan gelen şairlik gücü yer alır ancak bu vasfın tek başına yeterli olmayacağı, şairin başka vasıflara da sahip olması beklenir. Bunların başında da onun olağanüstü, fizik ötesi, bilinmeyene dayandırılan güçlere sahip olması özelliği gelir. Örneğin Cahiliye döneminde Araplarda, şairlerin tabiatüstü bir güçten (cin) ilham aldıklarına inanılmış ve bu sebeple onlara ayrı bir değer vermiştir (Öztoprak 2006: 111; Özdoğan 2008: 92).

Bir beytinde şiirlerini insanları cezbeden şekerlere benzeten Bâkî, bu şiir şekerlerinin büyüldüğünü ve insanların şaire karşı ilgi duymalarının sebebinin de büyücülüğü âdeta meslek/sanat derecesinde bilen bir şairlik kabiliyetine sahip olmasıyla açıklanabileceğini belirtir. O, bu yaklaşımıyla gönülleri cezbedecek şiirler yazabilmenin yolunun doğuştan gelen şairlik kabiliyetinin olağanüstü meziyetlerle desteklenmesiyle olabileceğine işaret eder:

Tab'ı sâhir-pîşeñe Bâkî göñüller meyl ider  
Şekker-i şi'r-i dil-âvîzüñ meger efsunludur (Kıta-8/1)

### 12. Zerger (kuyumcu)

Bâkî, şiirin incelik, ustalık, maharet isteyen bir sanat olduğunun farkındadır, bu sanatın ince işçiliğinin nasıl olduğunu görmek isteyenleri de kendi şiirlerini incelemeye davet eder; zira kendisi bu değerli sanatın kâmil bir kuyumcusudur:

Zerger-i kâmilidür san'at-ı şi'rüñ Bâkî  
Nic'olur gel berü seyr eyle kalem-kârlığı (G.495/7)

### C. Bâkî'nin Çevreye Bakışı

Divan şairlerinin, kendi şairlik vasıfları ve şiirlerinin özelliklerine dair değerlendirmelerde bulunmaları yanında yaşadıkları sosyal ve kültürel çevreden de azımsanmayacak derecede söz ettikleri görülmektedir. Onlar, bu tutumlarıyla içinde yaşadıkları çevre hakkında bir yönüyle tanıtma çalışması yaparken aynı zamanda şair-çevre/toplum ilişkisi bağlamında gerçekleşen bilgi, algı ve alışkanlıkları da yansıtmış olurlar. Şairler, sosyal ve kültürel çevreyle ilgili değerlendirme yaptıkları dizelerinde daha çok iki çevre üzerinde dururlar. Genel veya belirsiz bir çevre olarak nitelendirmenin mümkün olacağı birinci çevre ile kimlerin kastedildiği veya kimlerden oluştuğu hakkında pek bilgi verilmez, bununla birlikte "cahiller, düşmanlar, hasetçiler" vb. ifadelerle tanıtılan bu çevrenin sanattan anlamayan bir çevreden oluştuğu anlaşılmaktadır. İkinci çevre ise sanat erbabının, şiir severlerin, şairlerin yer aldığı diğerine göre daha belirginleşmiş bir çevredir (Tolasa 1982: 39).

#### 1. Belirgin Okuyucu Çevresi

Bâkî'nin poetik beyitlerinde öne çıkan belirgin okuyucu çevresinin başında hiç şüphesiz devlet adamlarından oluşan özel çevre yer alır. Klasik Türk şiirinin desteklenip gelişim göstermesinde padişahlardan ve devlet adamlarından oluşan yüksek zümrenin etkisi fazladır. Bu çevre, şairlere kol kanat germiş, onları maddî manevî desteklemiştir (İpekten 1996: 11). Bu sebeple Bâkî de birçok divan şairi gibi şiirinin gelişmesinde ve yeteneğini gereği gibi sergileyebilmede devlet büyüklerinin ilgi ve desteğini çok önemli görmüştür. O, Mehmet Çelebi'ye yazdığı kasidesinde akıcı şiirlerinin cana can katma özelliğine sahip olmasını, ona yakın olmakla açıklamıştır:

Ne 'aceb ger ola bu nazm-ı revân rûh-efzâ  
Ki senüñ midhat-i cân-perverüñe oldı karñn (K.26/29)

Şair, bir başka beytinde "Bâkî'nin kabiliyeti menba içinde bir mücevher/incidir ki sultanın lütuf güneşi sayesinde olgunluk kazanmıştır." diyerek şairlik kabiliyetinin bir değer kazanmasında padişahın ihsan ve ikramının önemine dikkat çekmiştir (G.217/7).

Bâkî, şiir dünyasında, meşhur Selmân-ı Sâvecî gibi başarılı bir şair oluşunu yine padişahın lütuf ve ihsanlarıyla yaptığı desteğe bağlar:

Husrevâ Bâkî kuluñ nazm içre Selmân olmaga  
Hep senüñ lutfuñ mu'ın olmışdur ihsânuñ zahîr (G.145/5)

O, Kadızade Şemseddin Ahmet Efendi'ye yazdığı bir kasidede, onun lütuf bânîsinin kendine mimar olması halinde şairlik kabiliyetinin yüceliğinin, gökyüzüne gölge salacak derecede yükseleceğini vurgulayarak şairlikte devlet adamlarının desteğinin önemine yine işaret eder:

Rif'atum kasrı sala sath-ı semâya sâye  
Eger olursa aña bâni-i lutfuñ mi'mâr (K.25/38)

Bâkî, Sadrazam Ali Paşa'ya yazdığı bir kasidede ise sanatlı ve ahenkli şiirlerini yüzüğe benzetir ve bu yüzüğün Paşa'nın elinde daha güzel duracağını belirterek onun desteğiyle şiirlerinin daha değerli olacağını vurgular:

Koma ayakda bu masnû' u murassa' nazmı  
Elde hoş yaraşur ey Âsaf-ı saf-der hâtem (K.19/51)

Bâkî'ye göre devlet büyüklerinin desteğini alamamış bir şair, ne kadar yetenekli ve maharetli olsa da kıymeti tam olarak anlayamayacaktır. O, bu endişesini Kanunî Sultan Süleyman'a yazdığı bir kasidesinde "Bir mücevher menbaı gibi olan Bâkî'nin şiirleri, şiir denizinde birer kıymetli inci iken zillet toprağında kalmıştır. Ey dini yücelten Sultan, onları topraktan kaldır, zira onların hepsi baştan sona âdeta birer Kuran ve hadis suretidir." diyerek dile getirir:

Bahr-i nazm içre bugün dürr-i girân-mâye iken  
Hâk-i zilletde kalupdur nitekim gevher-i kân (K.2/38)

Hâkden kaldur eyâ dâver-i dîn-perver kim  
Nushadur cümle ser-â-pây Hadîs ü Kur'ân (K.2/39)

Bâkî, devlet büyüklerinin himayesi altında bulunduğu şairlik yolunda ilerlerken yapılan küçük hataların da mazur görüleceği düşüncesindedir zira bu kişiler yetenekli bir şairden öyle bir iki küçük hata veya eksiklik sebebiyle vaz geçmezler, bilakis desteklerini sürdürmeye devam ederler. Şair, bu düşüncesini Sadrazam Ali Paşa'ya yazdığı diğer kasidesinde "Başka şairlerin şiirleri olgunlaşmıştır ama onlar olgun birer soğan gibidir; Bâkî'nin şiirleri henüz olmamışsa da onlar henüz olgunluğa ermemiş amber gibidir. Ey zarif insan, senin lütuf eteğin bu eksikleri örtecektir." sözleriyle anlatır:

Puhtedür gayrılar eş'ârı velî puhte piyaz  
Hâm 'anberdür eger hâm ise de bu eş'âr (K.18/50)

Hâm var ise eger micmere-i nazmumda  
Dâmen-i lutfuñ anı setr ider ey fahr-i kibâr (K.18/51)

Divan şairleri, şiirlerinde Necâtî, Ahmet Paşa, Fuzulî, Nef'î, Nâbî gibi geleneğin önde gelen şairleri ile Arap ve Fars edebiyatlarının meşhur olmuş isimlerini veya onların yaşadıkları coğrafyayı zikrederek kendi şiir ve şair anlayışlarına dair değerlendirmelerde bulunurlar. Şairler, ilgili beyitlerde kimi zaman geleneğin ve ortak kültür coğrafyasının şairlerini beğendiklerini, onların takipçisi olduklarını kimi zaman da onları geride bırakacak bir şairlik kudretine sahip olduklarını belirterek ortak kültür ve sanat dünyasında meşhur olmuş sanatkâr çevreden söz ederler (Topak 2020: 295-296).

Bâkî, poetik değerlendirmelerinde ortak kültür ve sanat çevresinden Selmân-ı Sâvecî (ö.1376)'ye daha çok yer verir. O, ilgili beyitlerde Zahîr-i Fâryâbî (ö.1201), Molla Câmî (ö.1492)'ye de yer verirken meşhur şair sahabî Hassan b. Sâbit (ö.680?)'i de zikreder. Şair, bu beyitlerinde kendi şiirini bu şairlerin şiirleriyle eş tutarken bazen de bu şairleri bile geride bıraktığını söyler.

Onun şiirleri yücelik ve yükseklik bakımından Selmân'ın şiirleri ile aynı seviyededir. Bunda memduhu Kanunî'nin sözleri süsleyen vasıflarını da yabana atmamak gerekir:

Oldı vasf-ı suhan-ârâñ ile şî'r-i Bâkî  
Rif'at-i pâyede hem-sâye-i nazm-ı Selmân (K.2/36)

Bâkî'nin ince nükteler oluşturan kabiliyetinde Zahîr'in sırrı ortaya çıkarken Selmân'ın pâk söyleyişi de yine onun şiirlerine akmıştır (K.5/32).

O, bir beytinde "Şiir kadehim, Bâkî'nin şiirleri gibi dünyayı dolaşır, bu devirde bu meclisin Câmî'si benim." diyerek kendini yaşadığı dönemin Câmî'si olarak görmüştür:

Cihânı câm-ı nazmum şî'r-i Bâkî gibi devr eyler  
Bu bezmüñ şimdi biz de Câmî-i devrânıyuz cânâ (G.13/5)

Şam kadısı Mehmet Çelebi'ye yazdığı kasidede ona hitap ederek "Senin adına şöyle inciler saçan şiirler okuna ki Hassan bu şiirlere can u gönülden beğenilerini suna." diyen Bâkî, şiirlerinin Hassan b. Sâbit tarafından da beğenilecek kıymette olduğunu söyler:

Şöyle eş'âr-ı güher-bâr okına aduña kim  
Cân u dilden ide Hassân aña yüz bin tahsîn (K.26/36)

Divan şairlerinin, şiirlerini tanıtip değerlendiren değındikleri diğeri bir belirgin çevre de şiirden ve sanattan anlayan kişilerin oluşturduğu sanatçı çevresidir. Şairlerin ve sanatçıların oluşturduğu bu çevre, ilgili dizelerde daha çok "ehl-i nazm, ehl-i eş'âr, erbâb-ı nazm, erbâb-ı sühan" terkipleriyle söz konusu edilir ve şairlerin, şiirlerinin üstünlük ve benzersizliğiyle ilgili düşünce ve iddiaları durumunda daha çok bu çevreyi referans gösterdikleri görülür (Tolasa 1982: 44).

Bâkî, ilgili beyitlerinde genellikle "ehl-i basiret, ehl-i nazar, erbâb-ı nazm, ferzâneler, himmet-i yârân-ı safâ" vb. kelime ve tamlamalarla şiirden ve sanattan anlayan sanatkar çevreye seslenirken kimi zaman da "gayrılar, kimseler" vb. kelimelerle seslenir. Bir beytinde "Bâkî, gazelde yücelere kanat çırpısa bunda şaşılacak ne var, çünkü ona kol ve kanat olan zevk ehlinin destekleridir." diyen şair, şiirinin yücelik kazanmasında şiirden anlayan dostlarının desteğinin önemini vurgular:

Bâkî n'ola pervâz-ı bülend itse gazelde  
Bâl ü per aña himmet-i yârân-ı safâdur (G.105/7)

Bâkî, bir başka beytinde manası ve üslubu güzel şiirlerinin "erbâb-ı nazm" dediği dönemdeki diğeri şairlerin kıskançlığına yol açtığını belirtirken (G.127/5) ve kendisinin şiir ülkesinin padişahı olduğunu "ehl-i nazar" dediği kişilerin divanını incelemeleriyle bu hakikati anlayacaklarını belirtirken (G.389/5) de bu çevreye seslenir.<sup>5</sup>

## 2. Genel Okuyucu Çevresi

Divan şairleri, şiirlerinde belirgin çevre ve tiplerden bahsetmekle beraber kimi zaman da belirgin olmayan çevre ve tiplerden söz ederler. Bu çevrede, genellikle sanattan anlamayan, değerli olanla olmayanı ayırt edemeyecek kadar estetik zevkten uzak, cahil ve kaba kişiler bulunduğu gibi sanat dışı nedenlere bağlı olarak sanatçıyı sürekli eleştiren, onlara haset eden, art niyetli, düşmanca tavırlar sergileyen kişiler de olabilir (Tolasa 1982: 41).

Bâkî, yaptığı tespit ve değerlendirmelerde yaşadığı dönemde özellikle rahatsızlık duyduğu, şiirlerini anlamadıklarını düşündüğü şiir ve sanattan anlamayan belirsiz çevre ve tiplerden söz eder ve bu tipleri daha çok "nâdân" kelimesiyle anlatır. Bir beytinde sözlerinin/şiirlerinin kıymetini cahillerin bilmediğini belirten Bâkî, "ehl-i basiret" dediği şiirden anlayanların ise onları gözlerine sürme niyetine çektiklerini belirtir:

Şikest eyleser nâdân sözlerüñ gam çekme ey Bâkî  
Yine ehl-i basiret tûtiyâ eyler bu cevherdür (G.149/5)

Şair, bir başka beytinde ise şiirlerine zahidin kulak vermemesini, ilgi göstermemesini yadırgamaz çünkü söz/şiir bir mücevherdir ve cahiller mücevherin kıymetini bilmezler:

Şi'r-i Bâkîye kulak tutmasa zâhid ne 'aceb

<sup>5</sup> Konu ile ilgili diğeri beyitler için bakınız: K.22/31, K.26/28, G.59/7.

Söz güherdür ne bilür kadrini nâdân güherüñ (G.277/7)

Konu ile ilgili beyitlerinde Bâkî, şaire ve sanata kötü duygular besleyen çevre ve tiplerden de söz eder. Bu kişileri ise “adû, düşmen, hasm, müfsid” vb. kelimelerle anar. Şair, bir beytinde şiirini yüce gökyüzü sayfasına yazmak ister ve böylece gök katında yer alan şiir nasıl olur, bunu düşmanlarına göstermek ister:

Bâkî bu şi'ri safha-i çarh-ı berîne yaz  
Görsün felekde söz nic'olur hasm-ı nâbekâr (G.130/9)

O, şiirlerini sevgilinin yakut gibi kırmızı dudaklarının vasfında söyleyerek renkli ve şiirin olması için uğraşsa da düşmanlar onun şiirindeki bu ince manayı anlamazlar ve yine de sade olmakla eleştirirler:

Sözüm vasf-ı leb-i la'lüñle hem rengîn ü hem şîrîn  
'Adûlar nükteyi fehm eylemezler sâdedür dirler (G.185/3)

Bâkî, sahip olduğu şairlik yeteneğini belagat ve fazilet mührüne benzetir ve bunu inkâr eden kötü bakışlı düşmanların gözüne basmak ister (G.220/5). Şair, korkak düşmanın başının ayaklar altında çiğnenebilmesini, kendinin kabiliyet atına binip maharetlerini göstermesiyle mümkün olabileceğini düşünür:

Olmaz ey Bâkî-i bî-dil ser-i a'dâ pâ-mâl  
Yine sen tab' semendine süvâr olmayıcak (G.233/7)

Bâkî, bir başka beytinde, iyice keskinleştirilmiş şiir kılıcıyla kendisine “kargazade” diyen düşmanlarının kökünü kesmek suretiyle onları susturmayı başarmıştır:

Kesdi 'ırkın Karga-zâdedür diyen düşmenlerüñ  
Zâğlanmış bir kılıçdur Bâkiyâ şi'rüñ senüñ (Matla-9)<sup>6</sup>

## SONUÇ

*Bâkî Divanı*'nda yer alan poetik beyitlerden hareket ederek onun, bir şairde olmasını istediği şairlik özellikleri, bir başka ifadeyle şairin vasıfları hakkındaki görüş, düşünce ve değerlendirmelerine çoğunlukla kasidelerinin fahriye bölümlerinde, gazellerinin mahlas beyitlerinde az da olsa musammat, kıt'a, matla gibi diğer

<sup>6</sup> Konu ile ilgili diğer beyitler için bakınız: K.19/53, G.212/6.

manzumelerinde dağınık bir şekilde yer verdiği görülmektedir. O, şair anlayışına dair ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerini çoğunlukla kendi şairlik vasıfları üzerinden söylemiştir.

Bâkî'nin şair anlayışına bakıldığında bazı şairlik vasıflarının öne çıktığı görülür. Bu vasıfları "Güzel ve eşsiz bir üsluba sahip olmak, belâgat ehli olmak, sözü güzel, düzgün, eşsiz ve nükteli söylemek; doğuştan, Allah vergisi bir kabiliyete sahip olmak; ilahî bir yardımla söylemek, mucizevî bir söyleyiş sergilemek ve söze canlılık vermek; şiir ilminde üstad olmak, mütevazı ve nazik tabiatlı olmak, tatlı sözlü olmak, şöhreti her yere yayılmak" şeklinde sıralamak mümkündür.

Bâkî, şairde olmasını istediği özelliklerin bir kısmını da yaptığı poetik benzetmeler aracılığıyla dile getirir. O, şairle ilgili benzetmeleri bazen doğrudan bazen de tab'ı üzerinden yapmıştır. Bu unsurlar arasında "âşık, at, kuşlar (bülbül, hümâ, şâhbâz, tûtî), gevher (genc, kân), padişah, pehlivan, nahlbend, re'îs, sâhir, zerger, Hz. İsa, Hz. Ali" benzetilenlerini görmek mümkündür. Bâkî, örneğin bu benzetmelerden nahlbend ve zerger aracılığıyla sanatlı, ince bir işçilik sergilediğine, şiirini fazlalıklardan arındırdığına; re'îs ve padişah benzetmeleriyle diğer şairlere üstünlük sağladığına, şiirde öncülük ve önderlik yaptığına; Hz. Ali benzetmesi aracılığıyla güçlü ve maharetli bir şair olduğuna dikkat çeker.

Bâkî, yaşadığı dönemde şair-çevre ilişkisine dair de önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunur. O, ilgili beyitlerinde şiirden ve sanattan anlayan sanatkâr çevreden ve tiplerden söz ettiği gibi şiirden ve sanattan anlamayan belirsiz çevre ve tiplerden de bahseder. Bâkî, bu değerlendirmelerinde örneğin devlet adamlarının desteğinin şairlikte ne kadar önemli gördüğünü, şiirden gerçek manada sanatkâr çevrenin anlayacağını, sanattan ve şiirden anlamayan tiplerin ise şiirden anlamadıkları gibi şairin yazma isteğini olumsuz etkilediklerini ileri sürer.

Bâkî'nin şair anlayışına dair yapmış olduğumuz bu çalışmanın, özeldede şairin poetikasına, genelde de klasik şiirin şaire bakışındaki benzer ve farklı yönlerin tespitine yönelik çalışmalar için önemli sonuçlar içerdiğini söylemek mümkündür.

#### KAYNAKÇA

Atila, Mustafa (2013). "Tezkire Terimleri Sözlüğüne Katkı: Gülşen-i Şu'arâ Örneği". *Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu: Prof.Dr.Mehmed Çavuşoğlu Anısına*. C. II. Ordu: Ordu Üniversitesi Yay. 848-888.



- Batıslam, Hanife Dilek (2002). "Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları Hümâ, Anka ve Simurg". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 7: 185-208.
- Coşkun, Menderes (2011). "Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine". *Bilig Dergisi* 56: 57-80.
- Bulut, Ali (2015). *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay.
- Çapan, Pervin (1993). *18. Yüzyıl Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi*. Basılmamış Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceylan, Ömür (2015). *Kuş Dili*. İstanbul: Kapı Yay.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1991). "Bâkî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 4. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 537-540.
- Develioğlu, Ferit (1995). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Doğan, Muhammet Nur (1996). "Fuzulî'nin Poetikası". *İlmî Araştırmalar Dergisi* 2: 45-72.
- Doğan, Muhammet Nur (2007). "Sözün ve Anlamın Esrarlı Yolculuğu: Edebiyat". *I. Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu* (Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi. 11-23.
- Güleç, İsmail (2008). Osmanlı Müellifleri'nde Şair ve Şiir Değerlendirmeleri. *İlmî Araştırmalar Dergisi* 25: 69-83.
- Güler, Zülfi (2014). "Divan Şiirinde Papağan". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1: 61-71.
- Gür, Nagehan (2009). *Latîfî'nin Eleştirel Perspektifinden Osmanlı Divan Şiirinin Poetikası*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi SBE.
- İpekten, Haluk (1993). *Bâkî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*. Ankara: Akçağ Yay.
- İpekten, Haluk (1996). *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Kaplan, Hasan (2013). *Bâkî'nin Ses Dünyası*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karataş, Turan (2004). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kaya, Bayram Ali (2012). "Necâtî Bey'in Şiir Anlayışı". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 27: 143-218.
- Kaya, Bayram Ali (2016). "Necâtî Bey'in Şair Anlayışı". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 34: 149-214.
- Kılıç, Filiz (1998). *XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kılıç, Hulusi (1992). "Belâgat". *İslam Ansiklopedisi*. C. 5. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 380-383.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1964). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Kurtuluş, Rıza (1995). "Emîr Hüsrev-i Dîhlevî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 11. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 135

137.

Kutlar, Fatma Sabiha (2005). *Klâsik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-nâme*. Ankara: Öncü Kitap.

Küçük, Sabahattin (1994). *Bâkî Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Küçük, Sabahattin (1988). *Bâkî ve Divanından Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Küçük, Sabahattin (2019). *Bâkî Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Macit, Muhsin (2010). "Söz Meydanının Usta Binicisi: Nefî". *Dil ve Edebiyat Dergisi* 21: 14-27.

Mengi, Mine (2010). *Divan Şiirinin Arka Bahçesi*. Ankara: Akçağ Yay.

Mermer, Ahmet, N. Koç Keskin (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.

Olgun, Tahir (1938). *Bâkî'ye Dair*. İstanbul: Aydınlık Basımevi.

Olgun, Tahir (1973). *Edebiyat Lügatı*. Hzl. K. E. Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Özdoğan, Mehmet Akif (2008). "Klasik Arap Şiirinde Şiir Söyleme Yeteneği ve Bilgi Birikimi". *Folklor/Edebiyat Dergisi* 53: 91-103.

Öztoprak, Nihat (2006). "Ruhî'nin Şair Anlayışı". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 28: 94-120.

Pala, İskender (1998). *Bâkî*. İstanbul: Timaş Yay.

Sarıkaya, Meliha Y. (2013). "Zülfikar". *İslam Ansiklopedisi*. C. 44. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 554-556.

Solmaz, Süleyman (2012). *16. Yüzyıl Tezkirelerinde (Ahdî, Kınalızâde, Âfî, Beyânî) Şairin Dünyası*. Ankara: Akçağ Yay.

Şahin, Esmâ (2011). *Bâkî Divanı'na Göre 16. Yüzyıl Osmanlı Toplum Hayatı*. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tergip, Ayhan (2010). *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük)*. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tolasa, Harun (1982). "Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri". *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1: 15-46.

Tolasa, Harun (2002). *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Ankara: Akçağ Yay.

Topak, Zafer (2020). *18. Yüzyıl Divan Şiiri Poetikası*. Ankara: Akademik Kitaplar Yay.

<https://sozluk.gov.tr/> [erişim tarihi: 4.5.2021].





## KÂMÎ DİVANI'NDA SOYUT KAVRAMLARIN SOMUT VARLIKLARLA KURGULANIŞI<sup>1</sup> *The Formation of Abstract Concepts with Concrete Images in Kâmî's Divan*

Sevda Çilem AYAR VARGÜN<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Arş. Gör., Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi TDE Bölümü, scayar@firat.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0886-6744

*Araştırma Makalesi/Research Article*

### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 08.03.2021  
Kabul/Accepted: 31.07.2021

DOI: 10.20322/littera.893348

### Anahtar Kelimeler

Kâmî, soyut, somut, kavram.

### ÖZ

Klasik Türk edebiyatında XVII. yüzyıla birlikte giderek yaygınlaşan soyut kavramlarla somut varlıkların bağdaştırılması, XVIII. yüzyıl şairi Kâmî'nin şiirlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Kâmî Divanı'ndan seçilmiş beyitlerden yola çıkılarak soyut kavramlarla somut varlıklar arasındaki ilişki tespit edilerek yorumlanacaktır. Klasik Türk edebiyatı her ne kadar soyut bir edebiyat olarak anılsa da, şairler fikirlerini daha anlaşılır hale getirmek için çeşitli nesnelere, mekânlar ve tabiat unsurları gibi somut varlıklardan faydalanmışlardır. Şairlerin buradaki amacı insanların deneyimlerinden, ortak kültür ve değerlerinden ve şiir geleneğinden faydalanarak metnin okuyucu tarafından anlaşılabilirliğini arttırmaktır. Şairler bunun için çeşitli metaforlardan, somutlaştırmalardan ve alışılmamış bağdaştırmalardan yardım alırlar. Bütün bunlar şiirlerin daha anlaşılır olmasını ve soyut kavramlarla somut varlıklar arasındaki çağrışımlardan faydalanılarak çok katmanlı bir anlatımın ortaya çıkmasını sağlarlar. Bu çağrışım zenginliği şairin, şiir alanındaki yetkinliğini ispat etmesi bakımından da önemlidir. Bu düşünceden yola çıkılarak Kâmî Divanı'nda yer alan marifet, gam ve aşk gibi soyut kavramlar ile nesnelere, mekânlar, tabiat unsurları gibi somut varlıklar arasındaki ilişkiler başlıklar halinde incelenecektir.

### ABSTRACT

In Classical Turkish Literature, the use of the relationship between abstract concepts and concrete images have become widespread during the XVII. century and continued into the XVIII. century. We see that Kâmî's poems reflect this movement as well. In this study, the relationship between abstract concepts and concrete images will be determined and interpreted based on couplets selected from the Kâmî's Divan. Although it is generally accepted that Classical Turkish Literature is heavily charged with abstract notions, poets make use of concrete images, objects, places, and nature to make their ideas understandable. Poets take this approach because most people make use of other peoples' experiences, cultures and values, and poetic traditions to better understand the texts. For his reason, poets make use of various metaphors, concrete images. These strategies allow a poet's messages to be understood easily and create a multilayered text by making use of the relationship between concepts and objects. In this respect, a poet's competence in the field of poetry is established. Based on this thought, abstract concepts such as ingenuity, sadness and love will be examined under concrete images such as objects, people, places, nature in the Kâmî's Divan.

### Keywords

Kâmî, abstract, concrete, concept.

**Atıf/Citation:** Ayar Vargün, S. Ç. (2021), "Kâmî Divanı'nda Soyut Kavramların Somut Varlıklarla Kurgulanışı", *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 754-765.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Sevda Çilem AYAR VARGÜN, scayar@firat.edu.tr

<sup>1</sup> Bu çalışma, Prof. Dr. Ali YILDIRIM danışmanlığında hazırlanan "Kâmî Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)" başlıklı doktora tezinden geliştirilmiştir.



## GİRİŞ

İslam sanatında, İslam inancının ve tasavvuf felsefesinin bir tezahürü olarak bütün evren, Allah'ın tecellisi olarak kabul edilmiş ve sanat eserlerinde de bu anlayışla ele alınmıştır. Bu nedenle tabiat, beş duyu organıyla gözlemlenebildiği haliyle değil de idealize edilerek metinlere yansıtılmıştır (Okuyucu, 2010: 74). Bunun temelinde "Vahdet-i Vücut" felsefesi ile "tecelli" kavramının yanında dünyanın geçiciliğine olan vurgu da yatmaktadır. Şairler tabiatı ve insanı gördükleri gibi değil de, onları idealize ederek, İslam edebiyatına özgü sınırlamalar ve sembollerle ifade etmişlerdir. Mine Mengi (2010: 155) bu durumu, "gerçeğin sınırlarını görünenin ötesine taşıyan, seyredenleri sonsuzluk düşüncesine götüren bir sanat anlayışı" olarak açıklamaktadır. Bu nedenle şairler "bu görünende görünmeyi, değişende değişmeyi yakalama ve gösterme" yolunu benimsemektedirler (Okuyucu, 2010: 74). Abdülbaki Gölpınarlı (1999: 92) ise Klasik Türk edebiyatının tabiata yaklaşımını şu şekilde açıklar: "Divan edebiyatı şairi, tabiatı, bizi güzellikleriyle hayran eden, şiddetiyle ezeni yıkan tabiatı buğulu gözlerle görür; gördükten sonra gözlerini yumar ve gördüklerini kafasındaki mecazlar diline adapte eder de öyle yazar." Bu bağlamda şairler tabiat, nesnelere ve kavramlar arasındaki ilişkileri idealize ederler ve bunun için herkesin bildiği dini hikayelerden ve kavramlardan, gelenekten ve metaforlardan faydalanırlar.

Ortak bir sembol dünyası olan Klasik Türk şiiri "büyük ölçüde insan-tabiat, insan-toplum, insan-nesne arasındaki türlü yönlerden ilişkileri, benzerlik ve paralellikleri türlü söz ve anlam sanatlarına başvurarak anlatmaya dayanır." (Dilçin, 2011: 196) Bu anlatım yolunda soyut ve somut kavramlar oldukça önemlidir. Belirli bir sınır çevresinde ifade edilen soyut kavramların okuyucu tarafından anlaşılabilmesi için bu kavramların çeşitli metaforlar yoluyla ifade edildiği görülmektedir. Okuyucu tarafından daha anlaşılır olması için gündelik hayatla ilişkilendirilen kavramlar, onların metinle bağ kurmasını ve konuyu daha iyi anlamasını sağlarlar. Lakoff ve Jhonson (2015: 27) bu durumu şöyle ifade eder: "Algıladığımız şeyi, dünyada yolumuzu bulma tarzımızı ve diğer insanlarla ilişki kurma biçimimizi kavramlarımız yapıya kavuşturur. Bu nedenle kavram sistemimiz gündelik gerçekliklerimizi tanımlamakta merkezi bir rol oynar." Lakoff ve Jhonson'ın bu ifadesi metaforun önemini ortaya çıkarmaktadır. Lakoff ve Jhonson'a (2015: 30) ait olan "Metaforun özü bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmektir." tanımından yola çıkarak, Klasik Türk edebiyatında şairlerin gelenekten yararlanırken şiire kendi üsluplarını da katarak soyut ve somut kavramlarla çeşitli metaforlar oluşturdukları söylenebilir. Bu somutlaştırmalar, şiirlerde soyut ve somut kavramların bir terkip içinde bir araya getirilmesiyle oluşturulur. Metaforlarla zihni modeller arasındaki ilişkiye dikkat çeken Eke (2017: 51) metaforları değer yargılarının ve deneyimlerin şekillendirdiğini ve böylece metaforların da başka kavramların anlaşılmasına katkı sağladığını belirtmektedir.

Doğan Aksan (2013: 141) somutlaştırmaların ve alışılmamış bağdaştırmaların anlaşılır hale gelmesi için soyut kavramların somut nesnelere bağdaştırıldığını ifade etmektedir. Bu sayede soyut kavramlar, okuyucunun zihninde daha anlaşılır hale gelir. Kurguya dayanan edebî metinlerde somutlaştırmalar bu yönüyle önemlidir. Zira anlatmak istediğini daha anlaşılır hale getirmeyi, kelimelerin çeşitli çağrışımlarını kastederek anlamı muğlaklaştırmayı ve çok katmanlı bir anlam oluşturmayı isteyen şairler ve yazarlar somutlaştırmalardan faydalanırlar. Bu çalışmada da Kâmî Divanı'nda gönül, marifet, keder gibi çeşitli soyut kavramlar, başlıklar

halinde çeşitli nesnelere, mekânlar, insan ve tabiat unsurları ile ilişkileri bakımından incelenecek; çeşitli örnek beyitlerden yola çıkılarak soyut ve somut kavramların bir arada nasıl ele alındığı incelenecektir.

### **Kâmî Divanı'nda Soyut Kavramların Somut Varlıklarla Kurgulanışı**

**Gönül:** Klasik Türk edebiyatında pek çok benzetmeye konu olan gönül, aşağıda yer alan iki beyitte de gemi ile ilişkilendirilmiştir. İlk beyitte aşk denizi üzerinde yol almak üzere bekleyen bir gönül gemisinden söz edilmektedir. Denizin buradaki işlevi derinliği, yoğunluğu ve enginliği simgelemesidir. Aşk da deniz gibi sınırsız ve engin olmasının yanı sıra tehlikelerle ve belirsizliklerle doludur. Bir gemi, bilinmeyen bir yolculuğa çıktığında pek çok ihtimal söz konusudur. Bu yolculuk sonunda gemi, varmak istediği yere ulaşabileceği gibi, bir fırtına veya korsan saldırısı sebebiyle geminin yok olması da ihtimal dahilindedir. Aşk da böyledir. Bu aşk yolculuğunun sonunda, gönül gemisinin çeşitli engellerden dolayı hedefine ulaşamaması ihtimali de vardır. Âşık için gerçek engel kendi nefsidir. Kendi kararsızlığı, aşk uğruna mücadele etme konusundaki cesaretsizliği onu bu yoldan alıkoymaz. Bu gemi "karada" kalıp güvenli alanda yaşamayı tercih edebilir ya da belirsizliklerle ve tehlikelerle karşılaşma riskine karşın, ucunda kavuşma ihtimali olan bir yolculuğa da çıkabilir. Bu yolculuk esasen sembolik bir yolculuktur. Beyitte yer alan "rûzgâr" kelimesi tevriyeli düşünüldüğünde, uzak anlamı ile takdirâtın arzulara uygun olması temennisi de söz konusudur. İkinci beyitte ise bu defa mahrumiyet girdabına giren bir gönül gemisi söz konusudur. Girdaplar daima dönerek içine kapılan her şeyi dibine çeker, yok ederler ve bu nedenle gönül gemisi için birer engeldirler. Fakat yükü aşk olan gönül gemisi, aşkın da gücüyle bu girdapla baş etmeyi başarır. İki beyitte de geminin benzer bir işlevi vardır. Gerçek bir âşık, denizdeki bir gemi gibi engelleri aşarak hedefine ulaşmayı başarır. Bu iki beyitte âşıka bulunması gereken özellikler deniz, gemi ve yolculuk metaforu üzerinden anlatılmıştır.

**Sefîne-i dili** sal bahr-ı 'aşka gam çekme

Murâduñ üzre yürür rûzgâr olur giderek (G.118/5)

Eger bir lahza ruhsat-yâb-ı emvâc-ı kenâr olsa

Yine **fûlk-i dili** gird-âb-ı hirmânı çeker çevrür (G.33/4)

**Neşe:** İnsanlık için her zaman önemli bir ihtiyaç olan neşe, huzur, güven gibi pek çok başka duyguyla da bağlantılıdır. Bu nedenle şiirlerde de en sık karşılaşılan soyut kavramlardandır. Bu bağlamda bir kasideden alınan aşağıdaki beyitlerin ilkinde, Kâmî'nin şiirlerinin her bir mısrası, okuyucuyu neşe köşküne taşıyan bir merdiven olarak tasarlanmıştır. Klasik Türk edebiyatında köşkler idealize güzelliğin bir unsuru olan bahçelerin içinde yer alır. Bu köşkler neşenin, mutluluğun merkezlerindedir. Bu neşe köşkünün merdiveni başarıyı, merdivenin basamakları da kişiyi adım adım başarıya ulaştıran aşamaları simgeler. Merdiven yukarı yönlüdür ve beyitte de bu anlamıyla olumlu bir yükselmeye işaret eder. İkinci beyitte ise içinde neşe bulunan bir hazineden söz edilmektedir. Bu beyitte neşenin ender bulunan ve ulaşılması zor olan hazineye benzetilmesi, bir duygu olarak neşenin de elde edilmesi zor, çaba gerektiren bir duygu olduğunu göstermektedir. Klasik Türk



edebiyatında hazineleri ejderhaların koruduğundan bahsedilmektedir. Ejderha soyut yönüyle düşünüldüğünde insanın isteklerine ulaşmasında birer engel olan korku ve şüpheli simgelemektedir.

Her mısra'ını biri birinden refî' idüp

**Şevk u neşât kasrına** bir nerdübân ider (K.24/26)

Kasr zann itme odur **genc-i neşât u şâdi**

Pâspânıdur anuñ ejder-i pür-hevl-i şekim (K.26/6)

**Mahabbet:** Aşağıdaki örneklerde soyut bir kavram olan aşk (mahabbet), çarşı ve pazarla bağdaştırılmıştır. Çarşılar ve pazarlar, alışverişin yapıldığı canlı, kalabalık mekânlardır ve ticaretin de merkezidirler. Pazarlar alışveriş yapılan yerler olmanın yanında, hile ve aldatmanın da potansiyel olarak bulunabileceği yerlerdir. Ayrıca bu mekânlar insan kalabalıklarının, deviniminin, aktivitenin olduğu yerlerdir. Alışveriş yeri olan bu mekânlarda bir satıcı ile bir de müşteri söz konusudur. Bir diğer ifadeyle bir talep ve bir de talip vardır. Bu yönüyle âşık bir talip, mahabbet de âşığın talebidir. Bu bağlamda aşağıdaki ilk beyitte bir aşk pazarı tasavvur edilmiştir. Bu pazarın müşterisi ise âşıklardır. Hakikî âşıkların sermayeleri gözyaşı akçeleridir. Gözyaşı burada acıyı simgeler. Âşıklar daima acı çekerler fakat bu acıya ve gözyaşına rağmen kavuşma gerçekleşmez ve aşk pazarından her defasında eli boş dönerler. Diğer beyitte de yine bir aşk pazarı söz konusudur. Bu pazarda “cân u baş” ve “sîm ü zer” üzerinden karşılık kurulmuştur. Âşığın sevgiliye kavuşmak için feda ettiği canı ve bedeni ama esasında gönlüdür. Altın ve gümüş bu dünyaya özgü ticaret metalleridir ve her ne kadar gündelik hayatta insanlar için değerli varlıklar olsalar da aşk söz konusu olduğunda bu varlıklara itibar edilmez. Beyitte altın ve gümüşün işlevi, “cân u baş” karşısında maddenin değersizliğini ve geçiciliğini vurgulamaktır.

Bu **bâzâr-ı mahabbet** sûd-ı vuslatdan tehi Kâmi

Ziyân-ı nakd-ı eşk-i dîde re's-i mâlumuzdandır (G.37/8)

Bu **çâr-sû-yı mahabbetde** cân u baş geçer

Mezâd hâceleri sim u zer nedür bilmez (G.83/4)

**Adalet:** Bir başka soyut kavram olan adalet, özellikle övgü amacıyla yazılan şiirlerde, övülen kişinin adaletli oluşunu ve yöneticilik konusundaki kabiliyetini vurgulamak için kullanılmaktadır. Aşağıda yer alan ilk beyitte adalet bir bahçe olarak tasavvur edilmiştir. Bahçe huzuru, güzelliği ve bir yönüyle de mükemmelliği simgeler. Hemen her toplumda yöneticilerden huzur, mutluluk ve refah beklentisi vardır. Bu beklentilerin karşılanması için adaletle ihtiyaç duyulmaktadır. Beyte göre söz edilen dönemde adalet bahçesi öyle verimlidir ki bahçeden mutluluk çiçekleri toplanır. Adalet başka bir soyut kavram olan sevinç, mutluluk ile ilişkilendirilmiştir. Beyte göre ülke bir bahçe, adalet bu bahçeye ekilen bir tohumdur. Bahçeye ekilen adalet tohumu olgunlaştığında bu bahçeden sevinç çiçekleri toplanır. Bu somutlaştırmayla adaletin sabır ve emek isteyen bir kavram olduğu

gösterilmiştir. Esasında bir kölenin, köle olmaktan mutlu olması beklenmez fakat beyte göre bu ülkede adalet öyle bir noktadadır ki bir kölenin isteklerini bile tatmin edecek boyuttadır. İkinci beyitte de yine bir yöneticinin adaletli olması yönüyle övüldüğü görülür. Önceki beyitteki gibi adalet, huzuru, güveni, mutluluğu simgelemesi bağlamında bahçe ile somutlaştırılmıştır. İki beyitte de yöneticiler getirdikleri adalet sayesinde kendi ülkelerini, sınırlarının dışındaki tehlikelerden uzak tutmayı başarmaları sebebiyle övülmüşlerdir.

Kalması şâd olmaduk hiç bende vü âzâddan

Oldı gül-çîn-i meserret **bâg-ı 'adl ü dâddan** (Mus.2/III/1)

Nihâl-i hoş-hırâm-ı bâg-ı 'izzet gül-bün-i devlet

**Serîr-ârâ-yı mülk-i ma'delet** 'âlemde yek-tâdur (K.17/11)

**Marifet:** Aşağıdaki beyitte marifet, pazarda alınıp satılan bir kumaşa benzetilerek somutlaştırılmıştır. Bir ticaret ürünü olan kumaşın en önemli tarafı bir piyasası ve alıcısının olmasıdır ve bu yüzden de bu kumaşlar insanların en kalabalık olduğu yerlerde teşhir edilirler. Marifet de iltifata tabi olması yönüyle insanlar tarafından takdir edilmeyi gerektirir. Burada bir arz-talep ilişkisi vardır. Bu ilişki marifet sahipleri ile bu bilgiden faydalanmak isteyenler arasındadır. Bu devirde ise marifetin azalması sebebiyle istidad erbapları iflas etmiş, pazardaki yerleri de boş kalmıştır. Burada esasında artık yetenekli kişilerin sayıca eksildiği, ilmin ve iyi şiirin azaldığı, yeteneğin değer görmediği bir ortam anlatılmaktadır.

'Aceb mi olsa müflis yek-sere erbâb-ı isti'dâd

Tehî kalmış **metâ'-ı ma'rifetden** sûk-ı sultânî (K.9/5)

Aşağıdaki beyitte ise marifet pazarındaki tezgahların toplandığı anlatılmaktadır. Tezgâhların toplanmasının sebebi artık ilmin, hünerin bir öneminin ve değerinin kalmamasıdır. Burada hem marifetin alıcısı olan kişilerin hem de ilim ve irfan üreten bilginlerin, âlimlerin, şairlerin sayıca azaldığına işaret edilmektedir. Ticaret arz talep dengesine göre şekillenmektedir. Toplumda marifete olan talep azalınca marifet zamanla pazardaki tezgâhlardan da toplanmıştır. Marifetin artık dellalın omuzuna çıkmaması da artık talep görmediğine işarettir. Burada "marifet" kelimesi ile ilmin, hünerin yanında aşk da düşünülebilir. Bu devirde artık aşk ve sevgi yeterince talep görmediğinden pazardaki tezgâhlardan da toplanmıştır ve pazarda artık âşıklara da pek rastlanmaz olmuştur. Marifet ister ilim, ister hüner, isterse aşk anlamıyla düşünülün, bu beyitte yazıldığı döneme yönelik bir eleştiri vardır.

Metâ'-ı şevk çıkmaz niçe demdür dûş-ı dellâla

Zamânlardur ki **bâzâr-ı ma'ârif** çîde-kâlâdur (K.21/7)

**Temennâ-Hevâ-Emel:** "Temennâ" redifiyle yazılan ve aynı gazele ait olan aşağıdaki üç beyitte de âşğın taleplerinin birbirinden farklı somut varlıklarla ifade edildiği görülmektedir. İlk beyitte istek, kerem pazarında, omzunda istek taşıyan ve bu halde pazarda dolaşan bir dellalın taşıdığı bir eşya gibi tasavvur edilmiştir. İkinci

beyitte ise coşkulu bir istek denizinin, inciyi deniz kıyısına sürüklediğinden bahsedilmektedir. İsteğin denizle bağdaştırılmasının nedeni, bu isteğin deniz gibi coşkun ve güçlü olduğunu göstermektir. Üçüncü beyitte ise istek bir yüz örtüsüne benzetilmiş ve “yüz örtüsü” ifadesi ile isteğin gizlenmesine vurgu yapılmıştır. Burada örtünme ihtiyacının sebebi utançtır. Zira “aşk-ı mecaz” insanlar arasındaki beşerî aşkı ifade eder ve şairler tarafından da genellikle hakikî aşka göre daha değersiz kabul edilir.

Ber-çîde bu bâzâr-ı kerem içre ‘acebdür

**Âmed-şüd-i dellâl-ı tehî-dûş-ı temennâ** (G.6/2)

Ol dürr-i sade-f-zîbi ‘aceb semt-i kenâra

Tahrîk ide mi **kulzüm-i pür-cûş-ı temennâ** (G.6/3)

Âlûdeliği zâhir iken ‘aşk-ı mecâzuñ

Kâmî bu hakikat hele **rû-pûş-ı temennâ** (G.6/5)

Gönlün bir ev gibi kurgulandığı aşağıdaki beyitte dünyevî arzular, gönül evinin güvenliğini tehlikeye atan bir hırsız olarak somutlaştırılmıştır. Ev insanın güvende olduğu bir yerdir ve aynı zamanda gizliliği ve mahremiyeti simgelemektedir. İstek ise gönlü mantıklı davranmaktan alıkoyarak ve onun bu boşluğundan faydalanarak bu gönül evine hırsız gibi girer. İstek, bu bakımdan bir çeldiricidir. “Habâb”a benzetilen bu ev ise oldukça hassastır ve kolay incinebilir olması nedeniyle, özenle korunmalıdır. Gönlün hassas olmasının nedeni âşğın bakışlarıyla ve ayrılığın ıstırabıyla parça parça olmasındandır.

Emn ister ise hâne-i dil **düzd-i hevâdan**

Mânend-i habâb ol dahi der-beste bulınsun (G.147/4)

Aşağıdaki beyitte bir istek köşkü söz konusudur. Âşık da bu köşke ulaşmak ve aşk konusundaki kararlılığını göstermek ister fakat bu köşke basamak sayısı yetersiz olan bir merdivenle çıkmak mümkün değildir. Bu nedenle kararlı olmak ve ayaklarını yere sağlam basmak gerekir. Burada aşktaki sebat, sabır merdiveni olarak kurgulanmıştır. Sabırla birlikte isteğine ulaşma konusunda çaba harcamak da gerekir. Köşkün buradaki işlevi ise ulaşması zor, yüksek bir yapı olmasıdır. Aynı zamanda köşkler güzelliği, refahı da simgelemektedir.

Sâbit-kadem ol had-nigerân olmada Kâmî

**Kasr-ı emele** süllem-i kem-pâye yetişmez (G.84/7)

**Ümit:** Aşağıdaki beyitte fidan taze bir ümidi simgelemektedir. Fidan zamanla büyür ve ağaca dönüşür. Bu bağlamda kişi için ümit de bir fidan gibidir. Kişinin, emellerine ulaşabilmesi için sabretmesi ve ümit fidanının büyüyüp olgunlaşmasını beklemesi gerekmektedir. Bu bağlamda ümit, gelecekle ilgili bir beklentidir. Ayrıca ümidin fidana benzetilmesi onun kırılabilirliğini gösterir. Ümidi büyütebilmek için sabra ve özene ihtiyaç vardır.

Bu sabrın sonunda ümit bir fidan gibi meyve verir. Âşık için bu meyve vuslattır. Ümit yeteri kadar beslenmezse yerini karamsarlığa bırakır.

Baht nâ-sâz olıcak eyleseñ efsûn-ı va'îd

Bulamaz nâmiye-i bârveri *nahl-ı ümid* (G.27/1)

**Ömür:** Aşağıdaki beyitte kabile ile ömür arasında bir ilişki kurulmuştur. Kafile belirli bir amaçla, bir yerden başka bir yere ulaşmak üzere yola çıkan bir topluluktur. Ömür de insanın doğumuyla başlayıp ölümüne kadar devam eden bir zaman dilimidir ve bu bağlamda bir kabileye benzemektedir. Bu ömür kafilesi zamana bağlı olarak ilerleyen, akış halinde olan bir sürece göre hareket etmektedir. Kafilede yer alan hayvanların boynunda çan asılıdır. Çanlar “gece katardan ayrılan bir hayvanın nerede olduğunu, bir kervanın geldiğini bildirir.” (Onay, 2009: 120) Ömür için de her bir adım, kafiledeki hayvanın boynuna bağlı bir çan gibi kişiye zamanın geçtiğini, ömrün ileriye ve esasında sona doğru ilerlediğini haber vermektedir.

Şöyle *şitâb-ı kâfile-i 'ömr-i nâzenîn*

Her hatve bir mesâfe-i sâ'at çalar ceres (G.93/2)

**Endişe:** Aşağıdaki beyitte şiiir, üzerinde bitkilerin bulunduğu bir zemin, şairin hayalleri, imajları ise bu zemine ekilecek tohumlar gibi tasvir edilmiştir. Bu hayallerin ve imajların tohuma benzetilmelerinin sebebi, tohumun bir sabır ve emek ürünü olmasındandır. Şiiir tıpkı bir tohum gibi belirli bir süreçte ortaya çıkar. Tohumdan verim alabilmek için sabır, çaba gerekir. Şiiir yazmak da böyledir. Şiiir bir emek ürünüdür. Bu nedenle bir anda ve gelişigüzel şiiir yazılamaz. Şiiirin okuyucunun huzuruna çıkmadan önce gelişip olgunlaşması gerekir.

Kâmiyâ eylesün kilik-i hünerver zâyî'

**Tohm-ı endişemüzi** tâze zemin olmayıcak (G.109/7)

Aşağıdaki beyitte düşünce ihtiyarı (pîr-i endişe) tecrübeli, doğruyu ve yanlışını birbirinden ayırabilen, tecrübelerinden ders çıkarabilen kişileri tanımlar. İhtiyar kişi tecrübeli olduğundan bir konu karşısında acele edip hemen fikir belirtmez; konuyu iyice düşünür, tartar ve ona göre fikrini ifade eder. Düşüncenin ihtiyarlıkla bağdaştırılmasının nedeni, düşünce konusunda tecrübenin ve olgunluğun önemini vurgulamaktır. Düşüncenin bir vâdide olması da onun derinliğine ve yoğunluğuna işarettir.

**Pîr-i endişe** bu vâdide te'emmüller idüp

Didi tasrih degül hakk-ı edâ-yı ta'zîm (K.11/5)

Bu beyitte fikir, gelin başı olarak tasarlanmıştır. Gelin başı güzelliği, canlılığı ve renkliliği simgeler. Beyte göre düşünce, âlemlere degecek tarak icadını talim edip bilgiyle donanmıştır. Tarağın işlevi saçtaki düğümü çözüp onu güzel bir şekilde sokmaktır. Beyitte ise yeterli bilgiyle donanarak kusurların örtülmesi, ideal düşünce ve olgulardaki eksikliklerin giderilerek ideal düşüncenin ortaya konulmasının gerekliliği “meşşâta-i endişe” “şâne-i 'âlem-bahâ icâdı” arasındaki anlam ilişkisiyle açıklanmıştır.

Zuhûr itdi o dem *meşşâta-i endîşe* sür'atle

İdüp bir şâne-i 'âlem-bahâ icâdını ta'lim (T.4/3)

**Vuslat:** Vuslat, âşıklar için çektikleri bütün sıkıntıların sonunda ulaşmak istedikleri bir hedeftir. İlk beyitte “vuslat bahçesinden gül toplayanlar” ifadesi ile kastedilen vuslata ulaşmak isteyen âşıklardır. İçinde çeşitli bitkilerin bulunduğu bu vuslat bahçesinde gül sevgiliyi simgelemektedir. Fakat bu vuslatın gerçekleşmesi zordur. Zira güle âşık olan nergis daima gözcülük yaparak bülbülün sesini güle duyurmasına engel olur. Bülbül ile kastedilen âşıktır. Vuslatın bahçeye benzetilerek somutlaştırılmasındaki bağlam, ikisinin de neşeyi, mutluluğu simgelemeleridir. İkinci beyitte vuslat bir semt olarak tasarlanmıştır. Vuslat isteyen kişiler ise bu semtin müşterisidirler. Can akçesini sevgiliye feda ettiği takdirde kavuşmaya hak kazanacaklardır. Burada teslimiyet söz konusudur. Âşığın tek varlığı canıdır, onu da aşk uğruna feda etmeye hazırdır.

Olurduk biz dahi *gül-çîn-i bâg-ı vuslatı* ammâ

Nigebânî-i nergis her taraf feryâd-ı bülbül güc (G.19/5)

O şûh-ı hod-fürûşa 'arz idüp nakdîne-i cânı

**Haridârî-i vuslat** semtini agyâra gösterdüm (G.130/2)

Aşağıdaki beyitlerin üçünde de vuslat bir kumaşa benzetilerek somutlaştırılmıştır. Vuslatın bir kumaş olarak tasarlanmasında, vuslatın bir kumaş gibi değerli olması ile, kaderin uygun gördüğü bir elbise gibi düşünülmesi de etkilidir. Kaderden gelen bu elbise âşığa dar da gelebilir geniş de. Fakat bu elbise nasıl olursa olsun giyilmeli ve âşık da kaderine razı olmalıdır. Bu bağlamda aşağıdaki üç beyitte de vuslat pazarda alınıp satılan bir ürün olarak tarif edilmiştir. Bu pazarlarda “kavuşma kumaşı”nı satın alabilmek için “can akçesi”ni feda etmek gerekir. Ancak âşık canını feda ederse sevgilisine kavuşma imkânı olur. Ayrıca üçüncü beyitte pervane tabiatına sahip olan âşık, pervanenin mumun etrafında döndüğü gibi ucunda yok olmak olsa da sevgilisinin etrafında bulunmak istemektedir. Burada kavuşma kumaşını alabilmek için can akçesini peşin veren bir âşık söz konusudur. Âşık mum etrafında dönüp de canından olan bir pervane gibi sevgiliye kavuşmak için canını feda etmeyi en baştan göze almıştır. Pervane için mum, âşık için sevgili ölümcüldür.

Rüsvâ degül hüsrân ile aldanmadı hirmân ile

**Kâlâ-yı vasluñ** cân ile 'âlemde bâzâr eyleyen (G.135/3)

Olmada **kâlâ-yı vasluñ** nakd-ı cân ile mezâd

Mübtelâlar cân virür sagına bâzârũñ senũñ (G.115/3)

Kâmiyâ 'âşık-ı pervâne-meniş oldur kim

Nakd-ı cânı vire *kâlâ-yı visâle* pîşîn (G.149/7)

**Kader:** Aşağıdaki beyitte İslam dünyasında geçmişten beri çok tartışılan kaza ve kader konusu anlatılmaktadır. Kader, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” anlamına gelir (İA; 2001, c. 24, s.58). Kaza ise “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi”dir (İA; 2001, c. 24, s.58). İslamiyette takdir düşüncesi ise “Allah her şeyi amacına uygun bir şekilde yaratmış, tabiatını belirleyip hedefine doğru yöneltmiştir.” şeklinde açıklanır (İA; 2001, c. 24, s.58). Bu bağlamda İslam inancına göre kişi öncelikle tedbir almalı ama sonrasında olacaklar konusunda da kadere inanmalı ve başına gelen her neyse buna razı olmalıdır. Beyitte ise bu anlayışa uymayan bir görüş vardır. İlk mısradan insanın istekleri bir köşk gibi düşünölmüştür. Kişinin bu köşkün içinde yer alan isteklerine ulaşabilmesi için bir merdivene ihtiyacı vardır. Fakat beyte göre insanı isteğine ulaştıracak olan şey tedbir merdiveni değil, Allah’ın yardım kanadıdır. Burada merdiven aşama aşama ilerlemeyi ifade eder. Fakat merdiven bir kanat kadar kişiyi hızlı bir şekilde yukarıya yükseltmez. Beyitte bu iki somut nesne üzerinden “tedbir” ve “tevfik” kavramları karşılaştırılmıştır. Tevfik kanadı, kişiyi tedbir merdiveninden çok daha hızlı bir şekilde istek köşküne ulaştırır. Bu nedenle takdir eliyle istek köşkü daha yükseğe taşınır ki kişi tedbir merdiveniyle bu köşke ulaşmasın.

*Dest-i takdîr* ide çün *kasr-ı merâmı* vâlâ

*Bâl-ı tevfik* gerek *süllem-i tedbîr* olmaz (G.77/5)

**Cehâlet-Riyâ:** Pazarlar Klasik Türk edebiyatında en sık kullanılan mekânlardandır. Bu pazarlarda zaman zaman hüner, marifet satılır zaman zaman da cehalet ve riyakarlık. Aşağıda yer alan ilk beyitte ise bunların hepsinin bir arada satıldığı bir pazar söz konusudur. Yalnız bu pazarda denge, cehalet ve riyanın lehine değişmiştir. Pek çok ürün barındıran pazarda, geçmişte marifet daha çok alan kaplarken artık yerini cehalete ve ikiyüzlülüğe kaptırmıştır. Bu pazarda her geçen gün marifet satışı azalırken, ikiyüzlülük ve cehalet daha çok rağbet görmeye başlamıştır. Pazar, ürünlerin tartılarak satıldığı bir yerdir. Bazı satıcılar hile yaparak bir ürünü eksik tartıp değerinden daha pahalıya satarlar. Bu pazarda da cehalet ve ikiyüzlülük metası olduğundan çok daha değerli satılan bir ürün gibi insanlara sunulmaktadır. Kâmi burada genelde bilginin özelde ise kendi şiirinin yeterince rağbet görmemesinden şikâyet eder. Cehalete ve kötü şiire rağbet arttığına göre bu durumda cehaleti göremeyen veya kendisi de cahil olduğu için değer ölçmeyi bilmeyen kişiler (okurlar) de vardır. Bu durumda bilgisiz âlimler, yeteneksiz şairler pazarda hileli mal satan tüccarlara benzer. Tüccarlar sadece kârını düşünürler ve bu yüzden hileden kaçınmazlar. Kâmi, devrinin şairlerini, âlimlerini bu şekilde eleştirmektedir. Diğer beyitte de yine riyanın hâkim olduğu bir pazar tasavvur edilmiştir. Riya pazarında inanç sahibi kimseler olmayacağı için meydan zahitlere kalmıştır. Zahitler dini şekil itibarıyla yaşayan fakat dinin özüne inemeyen kişilerdir ve bu nedenle ikiyüzlü olmakla eleştirilirler.

Bâzâr-ı ma’rifetde terakkîdedür kesâd

Buldu *metâ’-ı cehl u riyâ* Kâmiyâ revâc (G.23/7)

Zâhidâ yok mu’tekid berçide *bâzâr-ı riyâ*



Hayrını gör sen de şimden soñra bu rü'yâlaruñ (G.114/5)

**Gam-Keder:** Aşağıdaki beyitlerin ilkinde gam, ekin tarlasına ekilen bir tohuma benzetilerek somutlaştırılmıştır. Âşğın çektiği acılar ve üzüntüler birer tohum gibi tarlaya ekilir ve zamanı gelip de ürünler olgunlaşınca bu tarladan âşğın emelleri hasat edilir. “Kiştzâr-ı gam” ile âşğın çektiği acılar, “vakt-i hasâd u âmâl” ile vuslat kastedilmektedir. Burada âşğın vuslat için yeterince acı çekip sabretmesi durumunda arzularına kavuşacağı vurgulanmaktadır. İkinci mısradan bu durumu daha anlaşılır kılmak için Ramazan ayı örnek verilmiştir. Ramazan ayında oruç tutulduğu süre boyunca aç kalınır fakat iftar vaktiyle birlikte bu açlık son bulur. Bu bağlamda iftar orucun ödülüdür. Âşğın ödülü ise üzüntülerine karşılık hasat ettiği vuslattır. İkinci beyitte ise hücumu geçen gam askerlerinden söz edilmektedir. Burada bir savaş ortamı canlandırılmıştır. Gam, hisarı fethetmek isteyen askerlere benzetilmiştir. “Hisâr” yüksek surlarla çevrili kale anlamına gelir. Gam askerleri bu kaleyi fethederek mutluluğa ulaşmak, kederden kurtulmak istemektedirler. Buradaki mutluluğu ne şarap ne de humâr verebilir. İstanbul’da yer alan hisarlar insanların gezme, eğlenme amacıyla buldukları yerlerdir. Bu bakımdan kederi dağıtan yerler olarak da düşünülebilir. Mutluluğun hisarın içinde saklı olması da onun zor ulaşılabilir bir duygu olduğuna işaret eder. Gamın bir ordu içinde yer alan askerler olarak tarif edilmesi, esasen gamın fazlalığına işaret etmektedir. Son beyitte ise gönül aynası ile kadeh arasında ilişki kurulmuştur. Gönül-ayna Klasik Türk edebiyatında karşımıza çıkan yaygın bağdaştırmalardan biridir. Bunun yanında tasavvufta ayna sembolizmi tecelliyi anlatmak amacıyla kullanılmaktadır. Buna göre insanlar Allah’ı doğrudan göremezler fakat Allah’ın tecellisini bir aynaya yansıdığı kadarıyla idrak edebilirler. Bu düşünce Klasik Türk edebiyatını da etkilemiştir. Bu nedenle beyit bu yönüyle de düşünülmelidir. Aynaların zamanla paslanması önemli bir sorundur. Bu nedenle aynalar “miskale” denilen bir aletle parlatılırlar. Gönül aynasının pası ise kederdir. Gönüldeki pası gidermenin yolu ise mâsivadan vazgeçip mâveraya yönelmektir. Âşğın gönlü (aynası) ne kadar paslı ise Allah’a o kadar uzak, ne kadar pastan arındırılmış ve parlatılmışsa o kadar Allah’a yakındır. Burada pas, insanın nefsidir. Nefsini alt edebilen kişi Allah’a yaklaşır. Nefs de tıpkı pas gibi görme kabiliyetini azaltması bakımından istenmez. Âşğın gönlündeki keder pasının silinip kadehin parlatılması, bir diğer anlamıyla ise içkinin verdiği mutlulukla kederin yok olmasıdır.

**Kiştzâr-ı gam** ile vakt-i hasâd u âmâl

Harman-ı mezra’a-i her dü-serâdur ramazân (G.138/6)

Ne bezm-i bâde ne âlâyış-i humâr gerek

**Hücûm-ı leşker-i gam** def’ine Hisâr gerek (Mt. 77)

Sâkî koma ol miskale-i sâgarı elden

Âyîne-i hâtırdaki **jeng-i kederi** aç (G.22/6)

**Kahr:** Övgü amacıyla yazılan aşağıdaki beyitte adaletli bir yönetici ile onun düşmanları arasındaki rekabet anlatılmaktadır. Bu yönetici öyle güçlü ve başarılıdır ki kahr kasırgalarıyla düşmanını alt etmeyi başarır. Kahr kasırgaya benzetilerek yöneticinin gücü ve kudreti daha sert, vurgulu ve abartılı bir dille ifade edilmiştir. Esasında bu kişinin gücü, başarısı onun adaletli oluşundan gelmektedir.

Tahtgâhında 'adâletle mukîm oldukça

**Sarsar-ı kahr** ide düşmenlerini zîr u zeber (Mus.5/V/2)

**Reşk:** Baharın gelişinin anlatıldığı aşağıdaki beyitte sabah rüzgarının esintisinin, ırmakları kıskançlık duygusuyla bulandırdığından söz edilmektedir. Sabah rüzgarının esintisi, zemini yağmur sularıyla sulatıp ırmakları kıskançlık duygusuyla bulandırmıştır. Bahar geldiği zaman yağışların etkisiyle ırmaklar daha güçlü akar. Bu da hem dalgaların artmasına hem de ırmakların daha bulanık akmalarına neden olur. Fakat şiiirde bu dalgaların ve bulanıklığın sebebi ırmakların kıskançlık duygusuyla taşmasına bağlanmıştır. Dalgaların ardı arkası kesilmez ve dalgalar önüne geleni yıkar, tahrip eder. Kıskançlık da böyle bitmez tükenmez ve yıkıcı bir duygudur. Burada tabiat-insan ilişkisi üzerinden bir somutlaştırma yapılmıştır.

Gül-zemîn-i çemeni ebr-i bahâra suladup

Cûları **mevce-i reşk** ile bulandurdu sabâ (G.5/2)

**İkbâl:** Aşağıdaki beyitte, denizde dalgaya kapılan bir dal parçasının, dalganın yardımıyla sahile ulaşması ile ikbal dalgasının kişiyi hedefine ulaştırması arasında benzerlik kurulmuştur. Fizik kurallarına göre denizde akıntıya karşı hareket etmek hızı azaltır. Dalgalardan faydalanarak akıntıyla birlikte hareket etmek ise hızı artırır. Denizdeki bir dal parçası da akıntıyla birlikte hareket ederek sahile ulaşabilir. Benzer bir şekilde, kişi ikbal dalgasının yardımıyla sahile yani hedefine çok daha hızlı bir şekilde ulaşabilir. Bu bağlamda ikbal dalgası gelecekte bekleniyi ifade etmektedir. Yalnız denizdeki dal parçası gibi bu dalgalara denk gelmek, biraz da kişinin talihine, kaderine bağlıdır. Burada ifade edilmek istenen durum, kişinin hayatında kendi kararlarından ziyade kaderin belirleyici olduğudur.

Düş olmasa bir **mevce-i ikbâl-resâya**

Has-pâre gibi sâhil-i deryâya yetişmez (G.84/5)

## SONUÇ

Kâmî, beyitlerinde soyut-somut ilişkisini dönemin şairleri gibi sıklıkla kullanmıştır. Soyut kavramlar anlama bağı olarak bazı varlıklarla daha sık bağdaştırılmıştır. Örneğin adalet, kerem gibi kavramlar daha ziyade devrin yöneticilerinin övüldüğü beyitlerde kullanılmıştır. Marifet genellikle bir meta olarak tasavvur edilmiş, adalet ise kusursuzluğun ve huzurun göstergesi olarak bahçe ile ilişkilendirilmiştir. Beyitlerde kelimeler arasındaki soyut-somut ilişkisinin Klasik Türk edebiyatının realite ile bağlantısını değerlendirmek bakımından da incelenmesi faydalı olabilir. Zira Klasik Türk edebiyatının soyut bir edebiyat olduğu, bu nedenle realiteyi içermediği fikri ile buna karşıt olarak Klasik Türk edebiyatının realite ile iç içe olduğu fikri çok tartışılan bir konudur. Klasik Türk edebiyatının ortak bir sembol dünyası ve toplum hayatıyla kültürel bir bağlamı olduğu düşünülürse, bu edebiyatın eşyaya bakışı ve bu bakışı metne yansıtma şekli bakımından somutlaştırmalar oldukça önemlidir.

## KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan (2013). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Dilçin, Cem (2011). *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine incelemeler*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1999). *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hzl. Mehmet Kalpaklı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lakoff, G. ve M. Jhonson (2015). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mengi, Mine (2010). *Divan Şiirinin Arka Bahçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Okuyucu, Cihan (2010). *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Onay, Ahmet Talât (2009). "Çan". *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Hzl. Cemal Kurnaz. İstanbul: H Yayınları.
- Şevki, Yavuz Yusuf (2001). "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. Ankara: TDV Yayınları. 58-63.
- Uçan Eke, Nagehan (2017). *Klasik Türk Edebiyatında Metaforik Üslup*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, Ali (2009). *Kâmî Divanı*. Ankara: MEB Yayınları.



## VÂSİK-ZÂDE ABDÜLHAMİT ERŞED VE FINDIKLI ŞEHRENGİZİ *Vasıkzade Abdülhamit Erşed and The Sehrengiz of Fındıklı*

Enes YILDIZ<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Dr., MEB., Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, enesedebiyat@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3614-579X

*Araştırma Makalesi/Research Article*

### Makale Bilgisi

Geliş/Received: 08.07.2021  
Kabul/Accepted: 02.07.2021

DOI: 10.20322/littera.949730

### Anahtar Kelimeler

Klasik Türk Edebiyatı,  
Şehrengiz, Erşed, Divan.

### Öz

Şehrengiz, bir şehrin güzelliklerinin ve güzellerinin tasvir edilip övüldüğü millî bir türdür. Türk edebiyatında şehrengizlerin ilk örneklerine XVI. yüzyılda rastlanır. Bu dönemde ilk olarak Mesîhî ve Zâtî, Edirne için birer şehrengiz yazmışlardır. Daha sonra başta İstanbul olmak üzere Bursa, Edirne, Manisa gibi şehirler üzerine birçok şehrengiz yazılmıştır. XVIII. yüzyıl divan şairlerinden Vâsık-zâde Abdülhamit Erşed de Fındıklı'nın iki güzelini tasvir eden kısa bir şehrengiz yazmıştır. Fındıklı şehrengizi daha önce üzerine çalışma yapılmamış Erşed Divanı'nın içerisinde yer almaktadır. Erşed Divanı'nın ulaşabildiğimiz nüshası, Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 117/811 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Divan'daki üç küçük mesneviden biri şehrengizdir. "Hikâyet" başlıklı 34 beyitlik şehrengiz, mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Şair, bu kısa şehrengizinde *Yahya* ve *Terzi Ahmet* isimli iki güzeli konu alır.

Bu çalışmada öncelikle şehrengiz türü ve Erşed Divanı hakkında bilgi verilecektir. Asıl bölümde ise Fındıklı şehrengizi şekil ve muhteva açısından incelenecek ve şehrengizin transkripsiyonlu metni ve tıpkıbasımı da alanın istifadesine sunulacaktır. Bu makale ile daha önce yayımlanmamış bir şehrengiz literatüre kazandırılacaktır.

### ABSTRACT

It is a national genre sehrengiz in which the beauties and nice people are depicted and praised. First examples of sehrengiz in Turkish literature seen in the XVI. century. In this period, firstly Mesîhî and Zâtî wrote a sehrengiz for Edirne. Later, many sehrengiz were written on cities such as Bursa, Edirne and Manisa, especially Istanbul. Vasık-zade Abdülhamit Erşed, one of the XVIII. century divan poets, also wrote a sehrengiz, depicting the two beauties of Fındıklı. Sehrengiz of Fındıklı is located in the Erşed Divan, which has not been studied before. The copy of the Erşed Divan that we can access is registered in Medine Ârif Hikmet Library Turkish Manuscripts with the archive number 117/811. One of the three small mesnevi in Divan is sehrengiz. The 34 couplets titled "Hikâyet" was written in the verse form of mesnevi. The poet deals with two beauties named Yahya and Terzi Ahmet in this short sehrengiz.

In this study, firstly, information will be given about the type of sehrengiz and Erşed Divan. In the main part, sehrengiz of Fındıklı will be examined in terms of shape and content. At the end of the article, the transcribed text of Şehrengiz and its facsimile will be presented to the benefit of the field. With this study, a previously unpublished sehrengiz will be added to the literature.

**Atıf/Citation:** Yıldız, E. (2021), "Vâsık-zâde Abdülhamit Erşed ve Fındıklı Şehrengizi", *Littera Turca*, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/3, 767-783.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Enes YILDIZ, enesedebiyat@hotmail.com



## GİRİŞ

Farsça birleşik sıfat olan ve “*şehri karıştıran*” anlamına gelen şehrengiz, bir şehrin güzelliklerini, sanat ve meslek dallarında ün yapmış kişileri veya kendisine aşk duyulan güzel ve çoğu çarşı esnafından olan delikanlılarını tasvir eden ve öven türe denir (Kaya, 2010: 461; Tezcan, 2001: 162). Fars edebiyatında şehrengiz yerine “*şehr-âşûb*” kelimesi kullanılmaktadır. “*Şehr-âşûb*” “*şehri birbirine düşüren, şehirde fitne ve kargaşa çıkaran*” anlamına gelir. Bu anlamıyla İranlı şairler tarafından “maşuk”un sıfatı olarak kullanılmıştır (Karaismailoğlu, 2001: 140).

Millî bir tür olan şehrengizlerin ilk örneklerine 16. yüzyılda rastlanır. Bu dönemde ilk olarak 1512 yılında Mesîhî ve Zâtî, Edirne için birer şehrengiz yazmışlardır. Bundan bir yıl sonra Kâtib, İstanbul ve Vize için; 1522 yılında ise Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul ve Edirne için birer şehrengiz yazmışlardır (Levend 1957: 14-21).

Klasik Türk edebiyatında başta İstanbul, Bursa ve Edirne olmak üzere Antakya, Bağdat, Belgrad, Edincik, Gelibolu, Gümölcine, Halep, Kaşa, İştîp, Manisa, Mostar, Moton, Revan, Rize, Rodos, Saray, Sinop, Siroz, Üsküp, Yenice/Vardar Yenicesi, Yenişehir, Vize gibi birçok şehir için şehrengiz yazılmıştır<sup>1</sup>. Bu şehrengizlere baktığımızda ana konu şehrin erkek güzelleridir. Azîzî'nin İstanbul şehrengizi istisna bütün şehrengizlerde erkek güzellerin tavsifi yapılmıştır (Çetinkaya, 2014).

Manzum-mensur kaleme alınan Sâfî'nin İstanbul şehrengizi, Usûlî'nin Yenice şehrengizi ve Esîrî'nin Bağdat şehrengizi gibi birkaç eser dışındaki şehrengizlerin tamamı manzumdur (Aydemir 2007: 99). Şehrengizlerin yazımında şairlerin nazım şeklindeki tercihleri daha çok mesneviden yana olsa da zaman zaman kaside, gazel, terki-bend, muhammes gibi farklı nazım şekilleriyle de şehrengizler yazılmıştır (Kaplan 2018: 784; Kaya, 2010: 461). Şehrengizlerin başlıklarında genellikle “*shengiz*” kelimesiyle birlikte güzellerin bulunduğu şehrin ismi de geçer. Bunun yanında güzeller için “*cûvân, mahbûbân, hûbân, hûb-rûyân*” gibi kelimelerin kullanıldığını da görürüz.

Tam bir şehrengiz “*giriş, ana bölüm ve hatime*” olmak üzere üç bölümden oluşur. Şehrengizler, çoğu zaman kısa bir münâcâtla başlar. Bu münâcât, işlediği günah nedeniyle Allah karşısında kendi çaresizliğini gören kulun yalvarmasına, af dilemesine benzemez. Şair, güzelleri görmüş ve onları aşkla ve bazen shevî duygularla tasvir etmiştir. Osmanlı şairi gördüğü güzellere dinî görevlerini unutturacak derecede tutkun olmasının ve onları shevî duygularla methetmelerinin gayr-ı ahlaki olduğunun farkındadır. İşte şehrengizlerdeki münacat

<sup>1</sup> Şehrengiz örnekleri ve muhtevaları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bu konu ile ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Karaca, Derya (2018). *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler ‘Şehirler ve Güzeller’*. Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi. Karacasu, Barış (2007). “Türk Edebiyatında Şehrengizler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/10, 259-313. Tıgılı, Fatih (2007). “Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengiz Çalışmaları Hakkında Bibliyografya Denemesi”. *Turkish Studies*, 2/4, s. 763-70. Levend, Agah Sırr (1957). *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*. İstanbul: İş Bankası Yay. Efe, Zahide (2019). “Kâmî ve Revan Şehrengizi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 66, 108-123. Efe, Zahide (2019). “Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23, 271-314.

bölümünde şairlerin yakarışlarının asıl nedeni bu aşk ve şehvât tasvirleridir. Şairin tercihi ve şehrengizin hacmine göre giriş bölümünde “şehir, mekân, gece, gündüz, seher” gibi çeşitli unsurlar da tasvir edilebilir. Doğrudan sebep-i te’lifte maksada giren şehrengizler de vardır. Sebeb-i te’lifte şair, güzellerini tasvir edeceği şehirden bahsederek dilberlerini över. Dilber tasvirlerine baktığımızda yer alan kişiler genellikle güzellik bakımından idealize edilmiş, tasvirler ise soyut ve kelime oyunlarına dayalıdır. Şehrengizler fizik ve kişilik özellikleri, meslek, özel ad ve soy adları vesilesiyle kelime oyunlarına dayalı tasvirler içerir. Müellif tasvirlerini tamamladıktan sonra da “hâtıme” bölümüyle eserini bitirir ve dua eder (Gökalp, 2012: 439-446; Levend, 1957, s. 13).

Şehrengizlerin bir özelliği de yazıldıkları dönemin toplum hayatına ışık tutmalarıdır. Şehrengizlerde konu olan şehrin o dönemdeki doğal ve mimari güzellikleri, eğlence mekânları, buralardaki yaşayış, gelenek, âdet ve inançları hakkında bilgiler bulunabilir. Dönemin meslekleri hakkında bilgi vermesi, tasvir edilen kişilerin mesleklerine ve sosyal durumlarına göre giyeceklerinden eğlence anlayışlarına kadar birçok mahallî renk ve motifin sunulması, dönemin insanların mizah anlayışını göstermesi gibi yönlerden şehrengizler tarihî belge özelliği taşır (Kaya, 2010, s. 461-462).

Divan edebiyatının yerli mahsulleri arasında yer alan şehrengizler, toplum hayatını ve kendi çağının özelliklerini bir divandan daha canlı, daha renkli aksettirmesi bakımından önemlidir (Levend 1957: 14). Divan ve mesnevilerdeki hayalî sevgilinin yerini, şehrengizlerde şairin kendi çevresinden adıyla saniyla tanıdığı kişiler alır. Bu sayede şairler, gözlemlerini kendi yaşadıkları duygularla birleştirip anlatma imkânına sahip olurlar (Tezcan 2001: 161).

Şehrin güzelliklerini tasvir bölümünde gezinti ve eğlence yerleri, tarihi dokusu, mimarisi ve kültürel yapısı tasvir edilir. Bu türde verilmiş örnekler, şehir monografileri, seyahatname ve şehir tarihi özellikleri taşır. Şehrengizler yazıldığı dönemlerin canlı tablolar, toplumun yaşamını yansıtan aynalardır. Divan edebiyatının topluma açılan pencereleridir. Dönemin ve bölge insanının yaşantısı, sosyal çevrenin renkleri, toplumun inanç ve kabulleri, gelenek ve görenekleri açısından zengin malzemeye sahiptir (Akkuş, 2007: 235-236).

Sonuç olarak zengin muhtevalarıyla şehrengizler farklı şekillerde karşımıza çıkar. Bir ya da birkaç örneği bulunan “yalnızca bayan güzelleri metheden”, “yalnızca tabî ve mimari güzellikleri metheden”, “güzelleri yeren”, “güzelleri tek tek değil yalnızca genel olarak metheden şehrengizlere rastlanır.” (Gökalp, 2012: 446; Karaca, 2018: 5).



## 1. XVIII. YÜZYIL DİVAN ŞAİRLERİNDEN ABDÜLHAMİT ERŞED VE DİVANI

## 1.1. Hayatı

Erşed, XVIII. yüzyıl divan şairlerindedir. Asıl adı Abdülhamit olan şairin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Şairin babası, “İlâhizâde” ve “Madrûbzâde” lakaplarıyla tanınan Yusuf Efendi’nin oğlu İlâhizâde Mehmed Emin Vâsık Efendi<sup>2</sup>, kardeşi ise “Re’fet” mahlasıyla şiirler yazan müderris Mehmet Aziz Efendi<sup>3</sup>’dir (Oğraş, 2018: 38; Erdem, 1994: 22). Râmiz’in verdiği bilgiye göre şair 1147 (1734-35) yılında doğmuştur: “Bin yüz kırk yedi senesi hudûdunda mehd-i şühûda kadem-zen-i vücûd ve vâsıl-ı ‘akl-ı rüşd-i müstefâd oldukda...” (Erdem, 1994: 22). Sicill-i Osmanî’de müdresis olduğu (Akbayar & Kahraman, 1996: 485), diğer kaynaklarda ise mülazımken (Öztürk, 2018: 45; Oğraş, 2018: 38) öldüğü yazmaktadır: “tahsîl-i ‘ilm ü ma’ârif ile bâlâ-yı ‘irfâna su’ûd idüp evvelîn-i ikrâm-ı mehâdîm-i kirâm olan mülâzemetle kâmkâr...” (Erdem, 1994:22). Râmiz’in belirttiğine göre Erşed, Kâtib-zâde Mehmed Refî’ Efendi’nin 1172 (1758-59) yılında re’isü’l-etibbâ olmasına bir tarih düşmüştür. Bu tarih ve kaynaklardaki bilgilere göre Erşed 1176/1762-63 yılında henüz 29 yaşındayken ölmüştür: “Süllem-i ‘ömr-i nâzenîni pâye-i ‘işrîne varmadan bin yüz yetmiş altı hudûdunda mülâzım iken ‘âzim-i huld-ı berîn...” (Oğraş, 2018: 38). Erşed, Yâvedûd İskelesi’nde Hatice Sultan Camii karşısındaki mezarlığa defnedilmiştir: “Yâvedûd iskelesinde Hadîce Sultân câmi’-i şerîfi mukabilinde defn ü ikbâr olundu.” (Erdem, 1994: 22).

Kaynaklarda Erşed’in ümit vaat eden, Divan’ı ile meşhur, şiir ve inşada benzersiz, iyi huylu, güzel söz söyleyen biri olduğu kaydedilir. Genç yaşta öldüğü için şiirlerindeki kusurun da mazur görülebileceği söylenir: “Mahdûm şîr ve inşâda bî-nazîr mâlik-i rikâb-ı hüsn-i ta’bîr halûk u halîm bir şâ’ir idi.” (Erdem, 1994: 22). “Asrında beyne’l-etrâb zîver-i şîr ü insâ ile şöhret-yâb...” (Oğraş, 2018:38). “Pek genç yaşda vefât etmiş olmasına nazaran şiirlerindeki nekâyis ma’zûr görülebilir.” (Çınarçı, 2007: 28).

Erşed’in şu an için bilinen tek eseri Divan’ıdır. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda “gazel-i bî-bedel” olarak nitelendirilen bir gazeli örnek olarak verilmiştir. Bu gazel Divan’da da yer almaktadır (varak no: 31a):

Zâr-ı hezâra bak ko yeter nâ-becâlığı  
Sana düşürmem ey gül-i ter bî-vefâlığı

Zîb-i miyâne-bendin olan hançer-i cerîh

<sup>2</sup> Vâsık Divanı, İncinur Atik Gürbüz tarafından yayımlanmıştır. Şair ve Divan’ı hakkında ayrıntılı bilgi için bu esere bakılabilir (Atik Gürbüz, 2011).

<sup>3</sup> Re’fet Mehmet Azîz’in Divanı üzerine Mehmet Nuri Kardaş tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Kardaş, 2008). Hülle-nâme adlı mesnevisi üzerine ise bir makale çalışması vardır (Aslan, 2006). Divan ve Hülle-nâme hakkında ayrıntılı bilgi için bu çalışmalara bakılabilir.

Gûyâ ki bahr-i şîvede mercân balığı

Bîgânedir disen bile bâzâr-ı 'ışkda

Kesmem seninle akmişe-i âşinâlığı

Enf-i rakîbe fiske ur ey dest-i pür-hüner

Burnu büyüdü haylice vardır kabalığı

Bârî bu nâ-şenîde zemînîmle Erşedâ

Erbâb-ı nazma göstereyim hoş edâlığı

## 1.2. Erşed Divanı

Erşed Divanı'nın<sup>4</sup> araştırmalarımız sonucu ulaşılabildiğimiz nüshası Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, 117/811 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. 40 varaktan oluşan Divan nüshası, tek sütun ve 19 satır hâlinde yazılmıştır. Eser 13x20 mm. ebatlarındadır ve ta'lîk ile yazılmıştır. Mürettep olan Divan'da mensur bir dîbâce ile birlikte 5 kaside<sup>5</sup>, 2 musammat<sup>6</sup>, 3 mesnevi<sup>7</sup>, 21 kıt'a ve 5 kasideden oluşan 26 tarih manzumesi<sup>8</sup>, 182 gazel<sup>9</sup>, 25 kıt'a, 9 rubâî ve 18 beyit olmak üzere toplam 270 şiir bulunmaktadır.

<sup>4</sup> Divan tarafımızdan çalışılmaktadır.

<sup>5</sup> Divandaki ilk kaside der-kenarda bulunmaktadır ve 14 beyitlik bir tevhitir. İkinci kaside "*Kasîde-i Der-na't-ı Fahr-i Enâm 'Aleyhis-Selâm*" başlıklı, "*rûz u şeb*" redifli 21 beyitlik na'ttır. Başlıksız olan üçüncü kaside 21 beyitlik "*sözüm*" redifli bir fahriyedir. Erşed, 30 beyitlik dördüncü kasidesini Sultan Osman methiyesinde kaleme almıştır. Kasidenin başlığı şöyledir: "*Kasîde-i Der-şitâyiş-i Sultân-ı A'zam u Hâkân-ı Efhâm Hazret-i Sultân Osmân Hân Hafazahullâhu İlâ Gâyetü'd-Devrân*". 16 beyitlik beşinci kasidede ise "*Kasîde-i Medh-i Mahdûm-ı Cellî'lü'ş-Şiyem Yûsuf-zâde Re'fet Mehmed 'Azîz Efendi*" başlığından da anlaşılacağı üzere kardeşi Mehmed Azîz Efendiye methetmiştir.

<sup>6</sup> "*Tercî-i Bend-i Dil-pesend*" başlıklı tercî-i bend 5 bendden oluşurken eksik olan "*Tercî-i Bend-i Müseddes*" başlıklı musammatın sadece 1 bendi bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Divan'daki ilk mesnevi makaleye konu olan Fındıklı şehrengizidir. İkinci mesnevi "*Bî-nukat*" başlıklı ve 8 beyittir. 12 beyitlik son mesnevi ise Diyarbakırlı Yüsrî Divanı'na yazılmış bir takrizdir.

<sup>8</sup> Divan'daki tarih manzumelerini üç başlıkta tasnif edebiliriz. Erşed en çok tarih manzumesini "*çeşme, okul, şadırvan, kütüphane, köşk, saray, cami*" gibi mimari yapıların yenilenmesi ve yapılması üzerine yazmıştır. İkinci olarak "*sadaret, şeyhülislamlik ve kadılık*" makamlarına gelenleri tebrik için tarih manzumeleri yazılmıştır. Son olarak bazı dostlarının ölümü için manzumeler yazılmıştır.

<sup>9</sup> Divan'da 29 harften toplam 182 gazel bulunmaktadır. Gazeller revî harfine göre müretteptir. En çok gazel ise "ra" harfinden yazılmıştır. Aşağıdaki tabloda revî harfine göre gazel sayıları verilmiştir:

ا	8	ز	9	ق	4
ب	3	س	3	ك	14
ت	3	ش	5	ل	4
ث	3	ص	2	م	12
ج	3	ض	1	ن	13
ح	2	ط	2	و	4
خ	2	ظ	1	ه	19
د	3	ع	1	لا	1
ذ	1	غ	3	ی	14
ر	40	ف	2		

Başı:

Bismillâhirrahmânirrahîm  
Zîver-i ser-levha-i nazm-ı kerîm

Sonu:

Erşedâ lutf-i Hudâ yâr oldı  
Hızr-ı tevfiik meded-kâr oldı

## 2. ERŞED'İN FINDIKLI ŞEHRENGİZİ

Fındıklı şehrengizi Erşed Divanı'nın 5a-6a varaklarında bulunmaktadır. Divan'da şehrengizden önce musammatlar, şehrengizden sonra ise tarih manzumeleri vardır. Öncelikle şehrengizlerden ayrı, divanlarda bir şahsa yönelik redifi şahıs ismi olan ve bir erkek güzeli tasvir edip öven birçok şiirin olduğunu belirtmek gerekir (Çelebi, 2018). Vâsık-zâde Erşed'in mesnevisini şehrengiz olarak değerlendirmemizin nedenlerini şu şekilde açıklayabiliriz: Şehrengizlerin hepsinde güzellerin bulunduğu şehir ayrıntılı tanıtılmaz. Birçok şehrengizde şehrengiz ismen değinilir ve asıl olarak güzellere geçilir. Erşed'in şiirinde de iki yerde *Fındıklı* vurgusu yapılmış ve semtin adına değinilip asıl olarak iki ayrı güzelin tasvirine geçilmiştir. Erşed'in mesnevisi de şehrengizler gibi "*giriş, asıl bölüm ve hatimeden*" oluşur. Mesnevideki "*vasf-ı nev-dilberân, sergüzeşt*" kelimeleri, Fındıklı'nın iki yerde vurgulanması/geçmesi ve şiirin sonunda şairin bir yere oturup tasvir ettiği iki güzeli gördüğünü söylemesinden "*Ahmet ve Yahya*" adlı güzellerin gerçek kişi olduğu anlaşılır. Söz konusu iki güzelin tarif ve tasvirine baktığımızda şehrengizlerle aynı olduğu görülür. Bu noktalardan Erşed'in bu mesnevisini şehrengiz başlığı altında değerlendirebiliriz.

Mesnevide Fındıklı'nın neresi olduğu ile ilgili ayırt edici bir bilgi veya ipucu bulunmamaktadır. Erşed, İstanbul doğumlu olduğu için buranın da İstanbul'daki Fındıklı semti olma ihtimali kuvvetlidir.

"*Hikâyet*" başlıklı şehrengiz mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. 34 beyitlik mesnevi hafif bahrinin "*fe'ilâtün, mefâ'ilün fe'ilün*" kalıbıyla kaleme alınmıştır. Mesnevinin 1-4. beyitleri giriş, 5-28. beyitleri şehrengizin asıl bölümü ve 29-34. beyitleri hatime ve dua bölümleridir.

Mesnevinin on beytinde redif bulunmaktadır. Yedi beyitte "*-a, -i, -e, -dür, -ı, -imi*" şeklinde ek hâlinde redif vardır. Sadece bir beyitte "*-dur dehânı anun*" şeklinde ek+kelime şeklinde redif bulunmaktadır. Mesnevinin iki beytinde ise redif "*bir gün, yok*" şeklinde sadece kelimedir:

Başla bir ser-güzeşti taḥrîre  
Vaşf-ı dil-cûlarını ta'bîre (b. 4)

'Âşıka kût dur dehâni anuñ  
Dürç-i yâkût dur dehâni anuñ (b. 12)

Ḥikmet-i Ḥazret-i Ḥudâ bir gün  
Uğradı rāhum ol yola bir gün (b. 23)

Mesnevide mücerred, mürdef, mukayyed ve müesses olmak üzere dört çeşit kafiye de görürüz. Bunlar içerisinde en çok ise 18 beyitle mücerred kafiye kullanılmıştır. Mücerred kafiye, sadece revî harfî ile yapılan kafiye türüdür:

Şimdi Fındıklı'da iki dilber  
Oldı zâhir mişâl-i şems ü kamer (b. 5)

Revî harfinden önce "elif, vav ve ye" harflerinden birinin bulunduğu kafiye türü olan mürdef kafiye, mesnevide 14 beyitte kullanılmıştır:

Eyle 'aşk âteşinde kendüñi kâl  
İdesin tâ ki sen de 'arz-ı makâl (b. 2)

Reviden önce dahîlin, dahîlden önce de te'sîsin bulunduğu kafiye yani müesses kafiye ve reviden önce gelen ridf yani "elif, vav, ye" harflerinin haricinde bir harfin tekrarı ile oluşan kafiye türü olan mukayyed kafiye birer beyitte kullanılmıştır:

Eyle bir ḥōş edâ ile medhi  
Olmaya tâ içinde kubhi (b. 3)

Anlaruñ medḥine çü gâvet yok  
Hem senüñ derdüñe nihâvet yok (b. 30)

Erşed'in şehrengizine muhteva olarak baktığımızda Fındıklı'nın iki güzelini konu aldığını görürüz. Metinde Fındıklı ile ilgili ayırt edici bilgi, methiye veya neresi olduğuna dair ipucu bulunmamaktadır. Sadece iki beyitte şehrengizin Fındıklı'daki güneş ve aya benzettiği iki dilber üzerine olduğu belirtilir:

Şimdi **Fındıklı**'da iki dilber  
Oldı zâhir mişâl-i şems ü kamer (b. 5)

Oldı **Fındıklı**'da bular meşhûr  
Ol havâlîyi kıldılar pür-nûr (b. 22)

Erşed, şehrengizinin giriş bölümüne kaleme seslenerek başlar. Teşhis sanatıyla kişilik kazandırılan ikinci bir şahısla konuşmak divan şiirinde özellikle hasb-i hâl ve manzum mektuplarda sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu durumda “*kalem, rûzgâr, gönül*” gibi unsurlar şairin konuştuğu dert ortağı olurlar. Erşed de kaleme seslenerek aşk ateşinde kendini eritmesini, söze başlamasını, alaycı ve herkesle eğlenen yeni dilberleri hoş bir eda ile anlatmasını ister:

Gele ey hâme başla âğâza  
Vaşf-ı nev-dilberân-ı tannâza (b. 1)

Eyle ‘aşk âteşinde kendüñi kâl  
İdesin tâ ki sen de ‘arz-ı maķâl (b. 2)

Şair “*Şimdi Fındıklı’da ay ve güneş misali iki dilber göründü.*” diyerek şehrengizinin asıl bölümüne geçer. Övgüye layık olan bu dilberlerin adları Ahmet ve Yahya’dır. İsimler belirtildikten sonra üç beyitte bu dilberler birlikte, teşbih ve benzetmelerle şu şekilde tasvir edilir: *Biri hayâ bahçesinin servisi, birisi mutluluk kaynağının çeşmesi; biri güzel kokulu gül, birisi Hint sümbülü; biri naz, işve, cilve bağının bülbülü, birisi söz söyleyen papağan misalidir:*

Biri **Ahmed** birisi **Yahyâ**’dur  
İkisi daħı medhe aħrâdur (b. 6)

Biri serv-i çemenistân-ı hayâ  
Birisi çeşme-sâr-ı ‘ayn-ı şafâ (b. 7)

Biri gūyâ ki gonca-i hōş-bū  
Birisi daħı sünbül-i Hindū (b. 8)

Birisi ‘andelîb-i bâğ-ı edâ  
Biri tūṭî-şifat suħan-gūyâ (b. 9)

Erşed bu iki güzeli birlikte tasvir ettikten sonra tek tek övmeye başlar. İlk övdüğü güzel *Yahya*’dır. Erşed, dokuz beyitte sadece ismini verdiği güzelin “*kaş, kirpiği, ağız, dişleri, boynu, güzelliği, yanağı ve nefesini*” metheder. Bu övgülerde klasik Türk şiiri sevgili tasvirlerindeki ortak ve birbirine benzer teşbih ve mazmunları görürüz.

İnsanların yoluna canlarını feda edeceği Yahya'nın kaşları kudret yayı, kirpiklerinin sırası hikmet oku, dişleri yakut kutusu, ağzı âşıkların yiyeceği, temiz gerdanı beyaz renkli, güzel kokulu bir mum, güzel yanağı hoş kokulu bir güldür. Yahya'nın güzelliğine bakan biri İrem'e bakma zevkini bırakır. Onun nefesi, Hz. İsa gibi ölmüş âşıkları ihyâ eder. Onun güzelliği en büyük nurlandırıcı yani güneşi bile utandırır:

Birisinüñ ki nâמידur **Yahyâ**

'Âlem ider yolında cānı fedâ (b. 10)

Kaşı gūyâ kemān-ı kudretdür

Şaf-ı müjgānı tîr-i hikmetdür (b. 11)

Demi 'İsâ gibi ider gūyâ

Mürde-i ehl-i 'aşkıñı ihyâ (b. 17)

Bārekallāh zihî cemāl-i cemīl

Neyyir-i a'zamı ider taḥcīl (b. 18)

Fındıklı'nın ikinci güzeli *Ahmet*'tir. Şair, Ahmet'in mesleğinin terzilik olduğunu söyler ancak Yahya'da olduğu gibi ayrıntılı tasvir yoktur. Şehrengizlerde güzellerin meslek veya lakapları üzerinden kelime oyunları sıklıkla görülür. Fındıklı şehrengizinde Derzi Ahmet'in konu olduğu bir beyitte bu kelime oyununu görürüz. Ahmet'in mesleği terzilik olduğu için beyitte "*kesmek, kat' etmek, sohbet metaı, ülfet kumaşı*" şeklinde kelime oyunu ve mecazlar yapılmıştır:

Kaḫ' iderse metâ'-ı şoḫbetimi

Kesmem andan ḫumâş-ı ülfetimi (b. 20)

Erşed, Fındıklı'nın meşhur iki güzelinden bahsettikten sonra Allah'ın hikmetiyle bir gün yolunun bu şehre düştüğünü söyler. Mutlu bir şekilde bir yerde otururken iki güzel bir anda yanına gelirler. Onların gelişiyile Erşed'in aklı başından gider ve şaşırır. Güzeller gamzeleriyle gönlünde yara açar. Bunun üzerine sabrı ve tahammülü elden gider, boynu çılgınlık, delilik zincirine esir olur:

Hikmet-i Ḥazret-i Ḥudâ bir gün

Uğradı rāhum ol yola bir gün (b. 23)

Bir maḫalle ḫu'ūd idüp ol dem

Ġamdan āzâde hem göñül ḫurrem (b. 24)

Nāgehān geldi ikisi o yire



Açdılar gâmze ile cāna yara (b. 25)

Gitdi benden şekîb ü şabr u sükûn

Oldı gerden girift-i bend-i cünûn (b. 28)

Erşed, şehrengizini başlangıçta olduğu gibi kaleme seslenerek bitirir. Kaleminden sözü uzatmamasını ve övgüleri hemen bitirmesini ister. Çünkü güzelleri methetmenin sonu, kalemin derdinin nihayeti yoktur. Erşed şehrengizin hatime bölümünü dua ile bitirir. Şairin duası Fındıklı'nın bu iki dilberinin güzelliklerinin baki olmasıdır. Böylece âşıklar bu güzellere bakıp hayran olacaklar ve yanlarında gölge misali akıp gideceklerdir:

Yiter ey hâme eyleme taṭvîl

Eyle ḥatm-i medâyiḥi ta'cîl (b. 29)

Anlaruñ medḥine çü gâyet yok

Hem senüñ derdüñe nihâyet yok (b. 30)

Yâ ilâhî bu iki dil-dârı

Eyle ibkâ bu ḥüsn ile bârî (b. 32)

Ola üftâdeler bakup ḥayrân

Yanlarına mişâl-i sâye revân (b. 33)

### 3. METİN

#### ḤİKÂYET

*fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün*

( . . - - / . - . - / . . - )

( - . - - ) ( - - )

1. Gele ey hâme başla âğâza  
Vaşf-ı nev-dilberân-ı ṭannâza
2. Eyle 'aşk âteşinde kendüñi kâl  
İdesin tâ ki sen de 'arz-ı maḳâl
3. Eyle bir ḥöş edâ ile medḥi

- Olmaya tâ içinde kubbı
4. Başla bir ser-güzeşti taḥrîre  
Vaşf-ı dil-cûlarını ta'bîre
5. Şimdi **Fındıklı**'da iki dilber  
Oldı zâhir mişâl-i şems ü kamer
6. Biri **Aḥmed** birisi **Yahyâ**'dur  
İkisi daḥı medḥe aḥrâdur
7. Biri serv-i çemenistân-ı ḥayâ  
Birisi çeşme-sâr-ı 'ayn-ı şafâ
8. Biri güyâ ki ḡonca-i ḥöş-bû  
Birisi daḥı sünbül-i Hindû
9. Birisi 'andelîb-i bâḡ-ı edâ  
Biri tûṭî-şifat suḥan-güyâ
10. Birisinüñ ki nâmidur **Yahyâ**  
'Âlem ider yolında cānı fedâ
11. Kaşı güyâ kemân-ı kudretdür  
Şaf-ı müjgānı tîr-i ḥikmetdür
12. 'Âşıka kûtdur dehānı anuñ  
Dürc-i yâḡûtdur dehānı anuñ
13. Gerden-i pâki şem'-i kâfûrî  
Pür- ziyâ itdi şām-ı deycûrî
14. Ḥüsn-i zîbāsına baḡan âdem  
Eyler elbette terk-i zevḡ-i İrem
15. Ruḡ-ı ra'nāsı bir gül-i ḥöş-bû

- Bülbül 'aşkını ider pür-gü<sup>10</sup>
16. Nedür ol hüsni dil-keş ü mergüb  
Nedür ol söyleş o vâdî-i hûb
17. Demi 'İsâ gibi ider güyâ  
Mürde-i ehl-i 'aşkını ihyâ
18. Bârekallâh zihî cemâl-i cemîl  
Neyyir-i a'zamı ider taḥcîl
19. **Derzî Ahmed** dimekle biri şehîr  
Vuşlatı tākāsına 'âlem esîr
20. Kaṭ' iderse metâ'-ı şoḥbetimi  
Kesmem andan kumâş-ı ülfetimi
21. Çerliden taşra çıkmazam bir dem  
Ḥaddi hîç ben tecāvüz eylemem
22. Oldı **Fındıklı**'da bular meşhûr  
Ol havâlîyi kıldılar<sup>11</sup> pür-nûr
23. Ḥikmet-i Ḥazret-i Ḥudâ bir gün  
Uğradı rāhum ol yola bir gün
24. Bir maḥalle ku'üd idüp ol dem  
Ġamdan âzâde hem göñül ḥurrem
25. Nāgehân geldi ikisi o yire  
Açdılar Ġamze ile cāna yara
26. İkisi itdiler be-'aşk u sürûr

<sup>10</sup> Bu mısradaki bir hece eksiktir.

<sup>11</sup> Metindeki "kıydılar" kelimesi anlam açısından "kıldılar" şeklinde okunmuştur.

Biri birinden istifâde-i nûr

27. Oldum ol demde vâlih ü hayrân

Oldı başuma bu cihân zindân

28. Gitdi benden şekîb ü şabr u sükûn

Oldı gerden girift-i bend-i cünûn

29. Yiter ey hâme eyleme taṭvîl

Eyle ḥatm-i medâyiḥi ta'cîl

30. Anlaruñ medḥine çü ğâyet yok

Hem senüñ derdüñe nihâyet yok

31. Eyle şıdḳ ile her nehâr u mesâ

Anlara bî-nihâye ḥayr du'â

32. Yâ îlâhî bu iki dil-dârı

Eyle ibḳâ bu ḥüsn ile bârî

33. Ola üftâdeler bakup ḥayrân

Yanlarına mişâl-i sâye revân

34. **ERŞEDÂ** ḥâme-i suḥan-pîrâ

Ḥabbezâ eyledi bu resme edâ

## SONUÇ

Asıl adı Abdülhamit olan Erşed, XVIII. yüzyıl divan şairlerindedir. Şairin babası, “İlâhizâde” ve “Madrûbzâde” lakaplarıyla tanınan Yusuf Efendi'nin oğlu İlâhizâde Mehmed Emin Vâsık Efendi, kardeşi ise “Re'fet” mahlasıyla şiirler yazan Mehmet Aziz Efendi'dir. 1147/1734-35 yılında doğan şair, mülazımlık görevinde bulunmuş ve henüz 29 yaşındayken 1176/1762-63 yılında vefat etmiştir. Erşed, Yâvedûd İskeleyi'nde Hatice Sultan Camii karşısındaki mezarlığa defnedilmiştir.

Erşed'in mürettep bir Divan'ı bulunmaktadır. Erşed Divanı'nın araştırmalarımız sonucu ulaşılabildiğimiz nüshası Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 117/811 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Divan'da

mensur bir dîbâce ile birlikte 5 kaside, 2 musammat, 3 mesnevi, 21 kıt'a ve 5 kasideden oluşan 26 tarih manzumesi, 182 gazel, 25 kıt'a, 9 rubâî ve 18 beyit olmak üzere toplam 270 şiir bulunmaktadır.

Erşed Divanı'ndaki üç küçük mesneviden birisi Fındıklı şehrengizidir. "Hikâyet" başlıklı şehrengiz, mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. 34 beyitlik mesnevi, hafif bahrinin "fe'ilâtün, mefâ'ilün fe'ilün" kalıbıyla kaleme alınmıştır. Mesnevinin 1-4. beyitleri giriş, 5-28. beyitler şehrengizin asıl bölümü ve 29-34. beyitler hatime ve duadır.

Erşed'in şehrengizine muhteva olarak baktığımızda Fındıklı'nın iki güzelini konu aldığını görürüz. Metinde Fındıklı ile ilgili ayırt edici bilgi, methiye veya neresi olduğuna dair ipucu bulunmamaktadır. Ancak şairin doğum yeri olan İstanbul göz önüne alındığında buranın İstanbul'daki Fındıklı semti olduğu düşünülebilir. Övgüye layık olan bu dilberlerin adları *Ahmet ve Yahya'dır*. Erşed, isimleri belirttikten sonra bu dilberleri teşbih ve benzetmelerle tasvir eder. Erşed, şehrengizin sonunda girişte olduğu gibi kaleme seslenir ve bu iki dilbere dua ederek şiiri sonlandırır. Diğer birçok şehrengizde olduğu gibi Erşed de şehrengizinde akıcı, sade ve külfetsiz bir dil kullanmıştır. İki güzeli tasvir ederken divan şiirinde sıklıkla gördüğümüz kalıp benzetme ve mecazları tekrar etmiştir. Bu çalışma ile daha önce çalışılmamış bir divan tanıtılmış ve yayımlanmamış bir şehrengiz literatüre kazandırılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Akbayar, Nuri & Kahraman, Seyit Ali (1996). *Mehmed Süreyyâ Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Akkuş, Metin (2007). *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yay.
- Aslan, Üzeyir (2006). "Vasıkzâde Re'fet ve Hüllenâmesi". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. (15): 121-148.
- Atik Gürbüz, İncinur (2011). *İlâhizâde Mehmed Emîn Vâsık Divan*. Ankara: Grafiker Yay.
- Aydemir, Yaşar (2007). "Ravzî'nin Edincik Şehrengizi", *Gazi Türkiyat: Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1, 97-126.
- Cemal, Kurnaz & Tatçı, Mustafa (2001). *Mehmet Nail Tuhfe-i Na'îlî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. Ankara: Bizim Büro Yay.
- Çelebi, Deniz (2018). *Klasik Türk Şiirinde Redifi Şahıs İsmi Olan Şiirler*. Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Çetinkaya, Ülkü (2014). "Bir Kadın Şehrengizi: Azîzî'nin İstanbul Şehrengizi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54, 229-68.
- Çınarcı, Mehmet Nuri (2007). *Şeyhü'l-İslam Arif Hikmet Bey'in Tezkiretü's-su'arâsı ve Transkripsiyonlu Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Devellioğlu, Ferit (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Yay.
- Efe, Zahide (2019). "Kâmî ve Revan Şehrengizi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 66, 108-123.

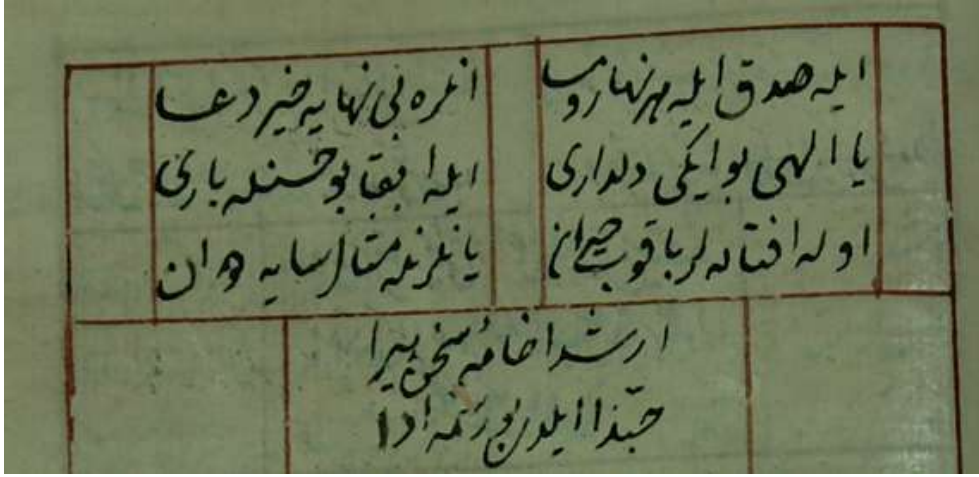
- Efe, Zahide (2019). "Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23, 271-314.
- Erdem, Sadık (1994). *Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâ'sı, İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Gökalp, Haluk (2012). Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi. Aça, M., Kocakaplan, İ., Ceylan, Ö. (Ed.), *Eski Türk Edebiyatında Nazım Şekilleri Edebi Türler* (s. 188-467). İstanbul: Kesit Yay.
- İnce, Adnan (2018). *Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, Tezkiretü'ş-şuarâ (İncelem-Metin)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Web site: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.>, [erişim tarihi, 22.03.2020].
- Kaplan, Yunus (2018). "Abdî ve Kütahya Şehrengizi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 4/4, 783-824.
- Karaca, Derya (2018). *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler 'Şehirler ve Güzeller'*. Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Karacasu, Barış (2007). "Türk Edebiyatında Şehrengizler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/10, 259-313.
- Karaismailoğlu, Adnan (2001). *Klasik Türk Şiiri İncelemeleri*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kardaş, Mehmet Nuri (2008). *Re'fet Mehmet Aziz'in Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*. Yüksek Lisan Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Kaya, Bayram Ali (2010). Şehrengiz. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 38, S. 461-462). Ankara: TDV.
- Kılıç, Filiz (2017). *Şefkat Tezkiresi, Tezkîre-î Şu'arâ-yı Şefkat-i Bagdâdî*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Web site: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.>, [erişim tarihi, 22.03.2020].
- Levend, Agah Sırr (1957). *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*. İstanbul: İş Bankası Yay.
- Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin (2000). *Mecelletü'n-nisâb-Tıpkı Basım*. Ankara: KB Yay.
- Oğraş, Rıza (2018). *Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ-Endûz*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Web site: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.>, [erişim tarihi, 22.03.2020].
- Öztürk, Furkan (2018). *Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn, Tezkire-i Silâhdâr-zâde*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Web site: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.>, [erişim tarihi, 22.03.2020].
- Pala, İskender (1999). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Şemseddin Sami (1986). *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul: Endurun Kitabevi Yay.
- Tezcan, Nuran (2001). "Güzele Bir Şehrengizden Bakış". *Türkoloji Dergisi*. XIV/1, 161- 93.
- Tıgılı, Fatih (2007). "Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengiz Çalışmaları Hakkında Bibliyografya Denemesi". *Turkish Studies*, 2/4, s. 763-70.
- Yaltkaya, Şerefettin ve Kilisli Rifat Bilge (1945). *Bağdatlı İsmail Paşa, Keşfü'z-Zünûn Zeyli*. İstanbul: MEB Yay.

Ek: Şehrengizin Tıpkıbasımı:



حکایت	
کله ای خامه باشله آغازه ایله عشق آتش کندی قار ایله بر خوش ایلله مدحی باشله بر سر کدشته تحریره شمدی فنز قیده ایکی دلبر	وصف نود لبر اظنه زه ایده سن تا که سنده غرض مقار اولیه تا ایچن بر قبحی وصف دلجو لرنی بقیره اولد نظر اهر مثال شمس و قمر
بری احمد بریسی بچی در ایکیسر داعی مدحه احوار	
بری سر و چمن تاجیا بری کویا که غنچه خوشبو بریسی عندلیب باغ ادا	بریسی چشمه سار عین صفا بریسی داعی سبیل هندو بری طوطی صفت سخن کویا
بری سینک که نامید ریجی عالم ایدر یولنده جانے فدا	
قاشی کویا کمان قدر تدر عاشقه قوت در دهانی انک کردن پاکه شمع کافوری حسن لری باسنه باقر ادم	صفت مرز کانی تیر حکم تدر درج یاقوت در دهانی انک پر ضیا ایتدی شام دجوری ایر البته ترک حوق ارم

رخ رعنا سی بر کل خوشبو ندر اول حسن دیکش نوم خوب	بلبل عشقی ایدر بر کو ندر اول سوشتر او واد خوب
دمی عیسی کبی ایدر کویا بارک اندر زهای جمال جمیل	مردۀ اهل عشقی ایدر نیز اعظمی ایدر تجلیل
درزی احمد دیکله بیر مرتیبر وصاتی طاقه سه عالم اسیر	
قطع ایدر سه متاع صبحینه جربی دزهاش چه عمر مردم	کسم اندر قماش الفتی صدی باج بن تجا وز ایلم
اولدی فنز قیدده بولار شو اول حوالی بی قیدلر بیر نور	
حکمت حضرت خد ایدر کویا اوغزادی راهم اول بولار کویا	
بر محمد قعو دایدوب اولوم ناکمان کلدی ایکیسی اویره	عندن آزاد هم کو کل ختم آجدلر عمره ایدر جانه یاره
ایکیسی ایدر بعشق و سرو اولدم اولد مدواله و حیران	بری بیر ندن استفادۀ نور اولدی باشیمه بوجها زندان
کتدی بندن شکر و صبر و دور اولدی کرد ز گرفت بند جنون	
یترا بی حاسمه ایلمه تطول ایله ختم مدیحی تعجیل	
انلرک مدینه جو غایت نور هم سنک درد لکه هایت نور	







**DR. HALİL İBRAHİM ERTÜRK & ELİF GİZEM KARAOĞLU (2020), MÜKEMMEL SARF VE NAHV-İ OSMÂNÎ, ANKARA: GECE KİTAPLIĞI**

**TUĞBA ÇELİK<sup>1</sup>**



Bu çalışmada tanıtımı yapılmak üzere ele alınan eser, Necib Asım Yazıksız tarafından kaleme alınan *Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî* başlıklı Türkçe gramer kitabıdır. Eser, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görev yapan Dr. Halil İbrahim Ertürk ve Karabük Üniversitesinde görev yapan Öğr. Gör. Elif Gizem Karaoğlu tarafından yayına hazırlanmıştır. Her iki yazarımız da Türk Dili ve Edebiyatı/Yeni Türk Dili alanında çalışmalarını sürdürmektedir.

Yayın tanıtımı yapılan eserin dil çalışmaları sahasında değerli olduğu açıktır. Eser, Osmanlı Türkçesi grameri üzerine yazılmış başucu kaynağı olmaya aday bir eserdir. Gramer incelemeleri üzerine yapılan çalışmaların her birinin Türk dilinin tarihî gelişim süreci için birer mihenk taşı ve bu sürecin izlenmesini sağlayan birer ayna niteliğinde olduğunu söylersek eserlerin

önemini bir kez daha vurgulamış oluruz.

Geçmişten günümüze dek telif edilen gramer kitapları, dilin inceliklerinin tespit edilmesi ve dilin yaşadığı değişimlerin görülebilmesi açısından önemli eserlerdir. XI. yüzyıldan itibaren farklı sahalarda ve dönemlerde Türk dilinin fonetik, morfolojik ve sentaktik yönünü ele alan birçok gramer kitabı kaleme alınmıştır. Anadolu sahasında yazıldığı bilinen ilk Türkçe gramer kitabı Bergamalı Kadri'nin *Müyessiret'ül-Ulûm* adlı eseridir. Bu eserin kaleme alındığı 1530 tarihinden bu yana Anadolu sahasında Türk dilinin gramerini kapsayan pek çok eser verilmiştir. Bu eserlerden sadece imlayı ve morfolojik özellikleri inceleyen kitaplara sarf, sadece söz dizimi ve

<sup>1</sup> Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, tugbaaldagcelik@gmail.com



cümle konularını kapsayan kitaplara da nahiv ismi verilmiştir. Her iki konuyu bir bütün olarak aktaran genel gramer kitapları ise kavâid olarak adlandırılmıştır.

*Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî* isimli eser, Osmanlı Türkçesinin sarf (şekil bilgisi) ve nahvini (söz dizimi) bütün olarak ele alan bir kavâid kitabıdır. Osmanlı Türkçesinin gramerini bütüncül bir yaklaşımla ele alan *Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî*, mevcut dönemde kabul gören klasik yöntemle tertip edilmiştir. Eserde kullanılan terimler ve verilen örneklerde Arapça gramer kurallarının kullanıldığı görülür. Örneğin;

“ Cümle-i ismiyyeler, herhangi bir isim veyâ isim hükminde bulunan bir kelimeyi, diğer bir isme zamir-i nisbîlerden biriyle rabt ederek yapılır. Bu zamir-i nisbîler fi’llerin âhîrinde bulunursa fâ’il, isimlerin soñında bulunursa râbita veyâ edât-ı haber olur. Cümle-i ismiyyeler mübtedâ ile haberden mürekkebdir.” (s.100)

“ Haberler, mübtedâlara zamir-i nisbîlerle rabt olunur. Sıfat-ı işâriyye, zamir-i müsnedler ya’nî haberler de mübtedâlar gibi isim, sıfat, masdar, fer'-i fi'l olarak basit olduğu gibi mürekkeb de olur.

Haberlerin isim olduğına misâl:

Damlayan sudur.

Şu sık ağaçlık ormandır.

Haberlerin zamîr olduğına misâl:

Bu işi eden odur.

Sınıfta yaramazlık eden sizsiniz.” (s.102-103)

“ Arapçada bir cinsten iki harf yan yana gelirse yalnız birisi yazılıp ya’nî idgâm edilüp üzerine şedde denilen şu (◌̣) işareti konur. ‘Fellâh, bakkâl’ gibi ki asılları ‘fel-lâh, bak-kâl’dır.” (s.27)

Yukarıda, eserde geçen Arapça gramer terimlerinin kullanımıyla ilgili cümle öğeleri ve başka gramer terimlerinin adlandırılması gibi konularda alıntılar sıralanmıştır.

Gramer kitaplarının bir kısmı, dil bilimi alanında çalışan çeşitli araştırmacılar tarafından tanıtılmış, içerik bakımından incelenmiştir. Bir kısmı da hala araştırmacılar tarafından incelenerek gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu bağlamda *Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî*, gün yüzüne çıkarılan eserlerden biridir. Kitabın yazarları Halil İbrahim Ertürk ve Elif Gizem Karaoğlu’nun, eseri Latin alfabesine birebir aktarımını yapması ve eserde kullanılan terimleri de kapsayan bir sözlüğünü hazırlaması, temelde Türk dili alanına ve özelde gramer alanına hizmet eden önemli bir çalışmadır.

*Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî* adlı eser üzerine yapılan çalışma, ön söz hariç dört ana bölümden oluşmaktadır. Eserin ön söz bölümünü Prof. Dr. Ahmet Akçataş kaleme almıştır. Ön sözde Akçataş dilin mevcudiyetini, sahip olduğu zenginlik ve incelikleri tespit etmeye ve aktarmaya yarayan iki ana unsurun sözlükler ve gramer bilgisi üzerine yazılmış eserler olduğunu vurgulamış, dile ait birtakım inceliklerin gelecek kuşaklara öğretilmesi bakımından dilbilgisinin hayati bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştir. Türk dilinin bilinen en eski gramer kitaplarından bugüne kadar pek çok gramer kitabının fonetik, morfolojik ve sentaktik yönden ele alındığını vurgulamıştır. Tüm bu gramer kitaplarının Türk dilinin farklı coğrafyalardaki söz varlığını ve birtakım özelliklerini tespit ederek sonraki kuşaklara aktarımını sağladığını belirtmiştir. Bu aktarımın sonraki kuşaklara Türk Dili alanında önemli birikimler kazandıracağı şüphesizdir. Akçataş, son olarak *Mükemmel Sarf ve*

*Nahv-i Osmânî* isimli eser üzerine yapılan bu çalışmanın gramer alanında yapılan çalışmalara eklenen yeni bir halka olduğunu ve Türk dilinin gramer çalışmalarına önemli bir katkı sunacağını vurgulamıştır.

Çalışmanın birinci bölümünü oluşturan “Giriş” başlığı kapsamında Necib Asım Yazıksız’ın hayatı, dilciliği, edebi kişiliği, görüşleri ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Yazıksız’ın hayatı hakkında verilen bilgilerle birlikte Türkçülük cereyanında önemli bir role sahip olduğu ve bu alanda önemli faaliyetler icra ettiği hususu da özellikle vurgulanmıştır. Yazıksız’ın bir yandan Türkçenin sadeleşmesini savunduğu diğer yandan da dildeki yabancı terkiplerin çözülmesini önerdiği ifade edilmiştir. Bu bölümde ifade edilen dilde sadeleşmeyi savunurken mantıklı ve dilin yapısına uygun bir sadeleşmeyi savunması da dikkate değer bir noktadır. Yazıksız, orta halli bir halkın anlayabileceği arı bir dili kullanmanın gerekli olduğunu belirtmiştir.

Dil alanında pek çok eser veren Necip Asım’ın; *Orhun Abideleri*, *Milli Aruz*, *Pek Eski Türk Yazısı*, *Ural ve Altay Lisanları* gibi eserleri giriş bölümünde yazılış tarihleri, yazılış amaçları ve içerikleriyle beraber okura sunulmuştur. Eserin H.1311/M.1894 yılında İstanbul’da Mekteb-i Harbiye matbaasında basıldığından bahsedilmiştir. Türk Dil Kurumu’nun Nadir Eserler Kitaplığında Fil.AN/3102 yer numarası FA03554 demirbaş numarası ile kayıtlı olan eserin toplam 190 sayfadan oluştuğu ve eserin TDK kütüphanesindeki mevcut nüshasının 32. ve 33. sayfalarının eksik olduğu giriş bölümünde belirtilmiştir. Necip Asım’ın kitabının giriş kısmında yaptığı açıklamada kitabı rüştiye mektebi öğrencilerine gramer öğretmek maksadıyla yazdığı konusunda bilgi verdiği görülür.

Giriş kısmının sonunda ise Necip Asım Yazıksız’ın kaleme aldığı tarih, dil ve edebiyat üzerine makalelerin isimleri sıralanmıştır. Bu makalelerin bibliyografik olarak okuyucuya sunulması, alanda çalışan araştırmacılar için bir katalog görevi üstlenmiştir.

İkinci bölümde “Metin” başlığı altında, *Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî* adlı gramer kitabı Osmanlı alfabesinden Latin alfabesine aktarılmıştır. Yazarlar metin aktarımı sırasında konu başlıklarının orijinal metindeki sıralanışına göre birebir aktarıldığını ifade etmiştir. Bu aktarım sırasında müellifin açıklamalarına sadık kalınmıştır. Metinde yanlış yazılan kelime ve örnekler aktarım sırasında yazar tarafından düzeltilmiş ve bunların metindeki orijinal yazılış biçimleri dipnotlar vasıtasıyla belirtilmiştir. Bu dipnotlara örnek olarak;

“ Mutlakâ<sup>10</sup>. 10 Bu kelime metinde sehven ‘mutkâ’ olarak yazılmıştır.”(s.52)

“ Olınmak<sup>13</sup>. 13 Bu kelime metinde sehven ‘olulmak’ şeklinde yazılmıştır.”(s.77)

“ İşte geldim. Nah şu kale<sup>16</sup>, baksañ â, dî şu minâre, dî hâ şu ağaç. 16 Bu kelimenin doğru yazılışı kal'a şeklinde olup kale şeklinde yazılışı galattır.” (s.84)

“ İsfahanlı<sup>18</sup>. 18 Bu kelime metinde sehven tekrar ‘İsfahânî’ şeklinde yazılmıştır.”(s.94)

“ – oldığı gibi birden ziyâde fi'ller<sup>20</sup> de bir fâ'il veyâ nâ'ib-i fâ'ile isnâd olunur. 20 Bu kelime metinde sehven ‘filler’ olarak yazılmıştır.”(s.108)

vb. gösterilebilir. Ayrıca yazar aktarım sırasında imla ile ilgili konularda yazımı gösterilen harfler ve örnek gösterilen kelimeleri metindeki orijinal yazılışıyla aktarmıştır. Bu bölümde yazar metnin aktarımını birebir



olarak, metnin orijinaline müdahale etmeden sağlamıştır. Aktarımın orijinalliğini koruması inceleme açısından değerlidir.

Üçüncü bölüm “Sözlük” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde metinde kullanılan anlaşılması güç olan ve araştırmaya ihtiyaç duyulan kelimelerin sözlüğünü oluşturmuştur. Alfabetik sıralamayla oluşturulan sözlükte, eserde kullanılan hemen her kelimenin ve bilhassa gramer terimlerinin açıklamalarına da yer verilmiş olması eserin anlaşılması konusunda kolaylık sağlamaktadır. Bu sayede eserin içeriğinde yer alan Osmanlı Türkçesinin grameri ile ilgili konuların eserden istifade edecek okuyucu ve araştırmacılar tarafından kolayca anlaşılabilmesi sağlanmıştır.

Dördüncü bölümde ise “Tıpkıbasım” başlığı yer almaktadır. Bu bölümde, metni orijinalinden okumak isteyen okuyucular için metnin M.1894 tarihli Matbu metni okurun hizmetine sunulmuştur. Ayrıca yer verilen bu orijinal metin, çeviri yazılı metin ile eserin orijinalinin karşılaştırmalı olarak okunmasına da olanak sağlamıştır.

Halil İbrahim Ertürk ve Elif Gizem Karaoğlu ele almış oldukları çalışmanın amacının Necip Asım Yazıksız’ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek ve geniş kapsamlı bir Türk dili grameri olan *Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî* adlı eseri tanıtmak olduğunu belirtmişlerdir. Yazarlar tarafından bu amaç doğrultusunda Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî adlı gramer kitabının Latin alfabesine aktarılmış metni ve metne ait sözlük gerekli açıklamalarla birlikte mevcut alanda çalışan araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Çalışmanın Türk dili ve Türkçenin grameri alanında çalışan araştırmacılar için faydalı olması umulur.

## İMLASI PROBLEMLİ NÜSHALAR ÜZERİNDEN TENKİTLİ METİN KURMA HAKKINDA DEĞERLENDİRMELER: KÜNHÜ'L-AHBÂR II. RÜKÜN ÖRNEĞİ

Suat DONUK<sup>2</sup>

### ÖZET

*El yazması kitaplar çoğaltan müstensihlerin bazıları görevlerini suiistimal edebilmiştir. Bu tür müstensihlerin istinsah ettiği nüshalarda metnin pek çok yerinin imlası herhangi bir anlam yüklenemeyecek kadar kötü olabilmektedir. Osmanlı döneminde yazılmış eserlerden bazıları sadece bu nitelikteki yazmalarla günümüze kadar gelebilmiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Kühü'l-ahbâr adlı eserinin II. Rükün'ü üç nüsha ile günümüze intikal etmiştir. Bu nüshaların müstensihleri pek çok kelimeyi yanlış yazmış, başlıkları metin dışı bırakmış, cümle öğelerinin yerlerini değiştirmiştir. Seciyi bozmuş, metne gereksiz sözcük veya ibareler dahil etmiştir. Bir naşirin edisyon kritiğinin bilindik kaideleriyle bu vasıftaki nüshalar üzerinden kuracağı tenkitli metin müellifin elinden çıkmış orijinal metinden farklı olacaktır. Ancak naşir, çalıştığı eserin muhtevası hakkında araştırmalar yaparak, klasik Osmanlı nesir dili bilgisini ve günümüzün teknolojik imkanlarını kullanarak metnin pek çok kısmını tamir veya tashih edebilir. Tıpkı bir arkeolojik, kodikolojik veya mimari restoratör gibi çalışarak kurtardığı eserin tenkitli metnini müellifin elinden çıkmış haline yakın bir surette neşredebilir. Bunun için eserin kaynaklarına ulaşmalı, iki yerdeki anlatımları mukayese etmelidir. Nüshalarda boş bırakılan başlık ve diğer kısımları kaynak eser yardımıyla tamamlamalıdır. İmlası bozuk kelime, terkip veya ibareleri kaynaktaki anlatımlara göre müellifin üslubu ve çağın dil hususiyetleriyle tamir etmelidir. Mevcut nüshalarda yanlış yazılmış özel isimleri kaynak eser veya başka bilgi mecraları doğrultusunda tashih etmelidir. Kaynak eserlerin çoğu Arapça veya Farsça olacağı için metin neşircisinin bu iki dildeki kaynaklardan istifade edebilecek yetkinlikte olması önemlidir. Bu makalede Kühü'l-ahbâr II. Rükün örneği üzerinden imlası problemlerli nüshalar esas alınarak tenkitli metin kurulurken rastlanabilecek özel durumların tespiti yapılmış, karşılaşılabilecek problemler sıralanmış ve bu problemlerin halli için tercih edilebilecek bazı çözüm yolları önerilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Metin Neşri, Tenkitli Metin, Gelibolulu Mustafa Âlî, Kühü'l-ahbâr

<sup>1</sup> Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature'nin yedinci cildinin ikinci sayısında yayımlanan "İmlası Problemlerli Nüshalar Üzerinden Tenkitli Metin Kurma Hakkında Değerlendirmeler: Kühü'l-Ahbâr II. Rükün Örneği" isimli makalede yer alan "Resim 4: Revan 542a" isimli görsel sehven unutulmuştur. Bu düzeltme yazısında ilgili görsel eklenerek makale güncellenmiştir.

<sup>2</sup> Doç, Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü suatdonuk@hotmail.com ORCID: 0000-0003-0206-2988



## CONSIDERATIONS ABOUT THE CONSTRUCTION OF CRITICAL TEXT THROUGH MANUSCRIPTS COPIES WITH WRITTEN PROBLEM: KÜNHÜ'L-AHBÂR II. EPISODE EXAMPLE

### ABSTRACT

*Some of the mustensihs who reproduced manuscript books were able to misuse their duties. The spelling of many parts of the text of the copies copied by such mustensihs may be ill formed to be attributed to any meaning. Some of the works written in the Ottoman period have survived to the present day only with manuscripts of this feature. The II. Episode of Gelibolulu Mustafa Âlî's book named Kühü'l-ahbâr II. Episode has been passed down to the present day in three copies. The mustensihs of these copies have misspelled many words, left the headings out of the text, and replaced the sentence elements. They distorted the segi and included unnecessary words or phrases in the text. The criticized text that the publisher will establish with the familiar rules of editorial criticism on the copies of this quality will be different from the original text by the author. However, the publisher can repair or edit many parts of the text by researching the content of the work he is working on, using the knowledge of classical Ottoman prose language and today's technological facilities. Working as an archaeological, codicological or architectural restorer, he can publish the criticized text of the work he has recovered, in a way close to the author's hand. To do this, he must reach the sources of the work and compare the expressions in two places, complete the title and other parts left blank in the copies with the reference work, repair the spellings, compounds or phrases according to the expressions in the source with the style of the author and the language characteristics of the age, correct the misspelled proper names in the existing copies in accordance with the source work or other information media. In this article, with the help of example of Kühü'l-ahbâr II. Episode problematic manuscripts, the special cases that may be encountered during the establishment of the critical text have been identified, the problems that may be encountered are listed, and some solutions that can be preferred for the solution of these problems have been proposed.*

**Key Words:** Text Publication, Critical Text, Gelibolulu Mustafa Âlî, Kühü'l-ahbâr



## GİRİŞ

İslâm medeniyetinde ilim, fikir ve sanat faaliyetleri *Kur'ân-ı Kerîm* merkezli olarak teşekkül edip yayılmıştır. Nüzûlden sonra *Kur'ân* Resûlullah'ın nezaretinde vahiy katipleri tarafından o zamanın yazı malzemesi olan parşömenlere yazılıyordu. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifeliği zamanında “mushaf” haline getirilen *Kur'ân'a* duyulan ihtiyaç İslâmiyet'in geniş bir coğrafyaya yayılması ile artmıştı (Bekiroğlu 2019: 858). Ancak parşömen çok pahalı ve elde edilmesi zor bir malzeme olduğundan *Kur'ân* nüshaları yeterince çoğaltılamıyordu. H. 133 / M. 751 yılında vuku bulan Talas Savaşı'nda ele geçirilen Çinli esirlerden öğrenilen kâğıt imali İslâm dünyasına da girmiştir. Daha önce yalnızca varlıklı kişilerin kütüphanelerinde bulunan kitaplara kâğıt kullanımının yaygınlaşmasıyla halk kitleleri de kavuşmuştur (Bozkurt ve Kaya 2001: 23/370).

Telifat sayısının artmasıyla kadı, müderris, kâtip gibi yazıyla içli dışlı iş yapan veya kültür düzeyi yüksek kişiler kendileri ya da yakın çevreleri için kitap çoğaltmaya başlamıştır. Örneğin *Sıhah* adlı lügati ile bilinen Arap dili âlimi Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) Nişâbur'da eğitim öğretimle meşgul olurken bir yandan da *Kur'ân-ı Kerîm* istinsah etmiştir (Kılıç 1993: 7/459). Osmanlı sahasına bakıldığında Sultan III. Murad'ın (ö. 1003/1595) *Amasyalı Münîrî Divanı'nın* İstanbul Üniversitesi nüshasını istinsah ettiği görülür (Ay 2014). İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde yer alan *Pend-i Attar Tercümesi* (TY 781), *Emrî Divanı* (TY 5693) ve Almanya Milli Kütüphanesinde bulunan *Terceme-i Milel ve'n-Nihâl* (Hs.or.oct.857) yazmaları Baalbek Kadısı Kefevîzâde Mehmed Âdil (ö. [?]) tarafından çoğaltılmıştır.

Kitaplara olan ilgi arttıkça kırtâsî, verrak, mücellid, müzehhib gibi yazma nüsha üretimi ile ilgili mesleklerin yanı sıra çoğaltma işini gerçekleştiren müstensih adlı bir iş kolu ortaya çıkmıştır (Bilgin 2013: 43/369). Müstensihler bir kitabın kopyasını çıkartmak karşılığında aldıkları ücretle geçimlerini sağlamıştır. Kaynaklar yazısı güzel müstensihlerin kazançlarının diğer zanaat erbabına nazaran oldukça iyi olduğunu bildirmektedir. *Menâkıbü'l-hünverân* adlı eserde müstensihlerin ücret tarifeleri hakkında bilgi veren Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600) yazısının güzelliğiyle ünlü müstensihlerin bin beyti üç altından fazlası karşılığında yazdıklarını ifade etmektedir (Cunbur 1982: 31). Hayatını kitap istinsah etmekle kazananlardan biri olan Cevrî İbrahim Çelebi (ö. 1065/1654) *Divan'ında* yer alan bir Farsça manzumede kitap istinsah etmekten iyi kazanç elde ettiğini bildirmektedir (Donuk 2013: 99).

El yazması eserler çoğaltılırken metnin ihmal ve cehalet gibi nedenlerle müellifin elinden çıktığı hale nazaran bozulduğu bilinen bir husustur (Okuyucu 2009: 442). Bununla birlikte muhtemelen iyi kazanç getirdiği için yöneldikleri kitap çoğaltma işini suiistimal edip, orijinal metni kasten bozan müstensihler de olmuştur.

Gelibolulu Mustafa Âlî *Künhü'l-ahbâr* adlı genel tarih türündeki eserinin mukaddimesinde “Tenbîh-i nasihat-şebîh li'l-küttâbi's-sefîh” başlığını taşıyan bölümde özetle şunları bildirmektedir: *Künhü'l-ahbâr'ı* çoğaltacak kişiler bunu bilgili ve zeki müstensihlere istinsah ettirsinler. Çünkü günümüzde müstensihlerin çoğu “Bütün kâtipler câhildir.” sözüne uymaktadır. Şiir veznini bilmedikleri gibi doğru bir fikre de sahip değillerdir. Bari bozuk



düşünceleriyle metni düzeltmeye kalkmasalar. Sözü ruhunu anlamadıkları halde, gördüklerini yazmak varken “Bu böyle olmalıdır.” diye tashih adı altında metni zayıflatmasalar. Onlar, özellikle harfleri ve satırları incelemesler. Dâl (ـ) harfleri vâv (و) harflerinden ayrılmaz. Te (ت) harfini nûn (ن) gibi yazdıkları gibi bazı yerlerde “He (ه) ile hı'nın (ح) ne farkı vardır.” derler. En önemlisi de feryatlar olsun ki insafsız, tamahkar müstensih -Allah muhafaza- basit bir tamah ile yazıları atlar. Götürü iş olarak sözleştiği kitabın pek çok satır ve sayfasını terk ederek eksik biçimde tamamlar. Allah her hâle vakıf iken Allah'tan utanmaz. “Kitap sahibi farkına varmaz.” diye hesap edip tam bir nüshayı kendi bozuk fitratı gibi kusurlu hale getirir (Donuk 2020a: 120-121).

Burada Gelibolulu Âlî'nin müstensihlere yönelttiği en ciddi itham metnin bazı kısımlarını taammüden atlamaktır. Metin neşrine dayanan çalışmalarda maalesef bu ithamın gerçeklik payı olduğunun belirtileriyle karşılaşılmaktadır. Müstensihin istinsah siparişi veren kişinin fark etmeyeceğini umarak, planlı bir biçimde yaptığı izlenimi yaratan bir metin atlama tarzı fark edilmektedir. Bu tarz atlamalarda metinde birbirine yakın yerlerde iki defa geçen bir kelimenin ilki yazıldıktan sonra ikincisinin sonuna kadarki kısım göz ardı edilip, akabinde gelen kelimelerle yazıma devam edilmektedir.

Bir kişinin bir kitabın kopyasını elle çıkartırken kaldığı kelimedenden devam etmek için metne bakması, fakat birkaç satır sonra gelen aynı kelimeyi kaldığı yer sanıp yazımı buradan sürdürmesi insana özgü bir hatadır. Ancak bir nüshada bu tarz bir hatayla sıklıkla karşılaşıldığında bunun planlı bir işlem olduğu düşünülür.

*Künhü'l-ahbâr* III. Rükün'de; “Ammâ mezbûr 'Abdu'llâh vilâyet-i Mağrib'e temellük itmekle Benî Ağleb'ün mülki ve Benî Mudâr'ün yüz otuz yıllık mülkleri ki pây-tahtları Sicilmâse ve âhîr melikleri Elyesa'dur ve Benî Rüstem'ün yüz altmış yıllık mülkleri ve yine devlet idâresi ki... (Gelibolulu Mustafa Âlî yz.H: 109b; agy yz.T: 5a)” biçiminde bir paragraf vardır. Hazine nüshasında<sup>3</sup> bu paragrafta iki defa geçen “mülkleri” kelimesinin ilki yazılmış, ikincisinden sonra gelen “ve yine” ibaresi ile yazım sürdürülmüştür. Dolayısıyla ilkinden sonra gelen “ki pây-tahtları Sicilmâse ve âhîr melikleri Elyesa'dur ve Benî Rüstem'ün yüz altmış yıllık mülkleri” kısmı metin dışı bırakılmıştır.

“Ve Mısr'daki Câmi'-i Ezher'i tecdîd idüp evkâfına taqviyet virdi. Ve Şâm'da Kaşr-ı Eblağ'ı dağı yaptı. Ve İbrâhîm el-Ĥalîl evkâfına da taqviyet virdi. Ve Ĥazret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâmuñ mezâr-ı şerîfin yaptı (Gelibolulu Mustafa Âlî yz.H: 121a; agy yz.T: 18b).” paragrafında yine H nüshasının müstensihi “virdi” kelimesinin iki defa yazılmasını fırsat bilerek “Ve Şâm'da Kaşr-ı Eblağ'ı dağı yaptı. Ve İbrâhîm el-Ĥalîl evkâfına da taqviyet virdi.” cümlelerini metinden kırmıştır.

*Künhü'l-ahbâr* III. Rükün'ün H nüshasında bu türde atlamaların sayısının anlamlı çokluğu bazı müstensihlerin kasıtlı olarak atlamalar yapmak suretiyle metni bozduklarına işaret etmektedir.

Yazma eser nüshaları kullanılan kâğıdın asit oranının fazla olması, koruma ve saklama koşullarının uygun olmaması, rutubet ve havasız kalmaları, kâğıt ve tahta kurtlarının tahribatı, aharlı kâğıtların birbirine yapışması ve nemli bezlerle sayfaların silinmesi gibi nedenlerle fiziksel bozulmalarla karşı karşıya kalabilmektedir (Gündüz

<sup>3</sup> Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, No. H. 1358. (Bundan sonra H şeklinde kısaltılacaktır.)



2015: 56). Bu fiziksel bozulmalar yazılara sirayet edip metnin kimi yerlerini okunmaz hale getirebilmektedir. Bu tür bir nüshadan çoğaltılan yazmaların imlası da oldukça problemlı olabilmektedir.

Tedavülde az sayıda nüshası bulunan eserlerin istinsahı imlası fiziksel veya müstensih kaynaklı kusurlarla bozulmuş yazmalar üzerinden olabilir. Üstelik bir eser yazım hataları içeren nüshalarla veya bu türde bir yazmadan çoğaltılmış kopyalarla günümüze gelebilir. Gayesi elle yazılıp çoğaltılmış bir eseri doğru olarak tespit etmek ve okuyucuya mümkün olduğu kadar yazarın kaleminden çıkmış (original) metnin aynı bir metin vermek olan (Ateş 1942: 255) nâşir bu nüshalar üzerinden tenkitli metin kurmak zorunda kalabilir.

*Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün günümüze kalabilen dört nüshası bulunmaktadır. Bunlardan Süleymaniye nüshası<sup>4</sup> "Huffâz-ı Seb'a" bölümünün sonunda sona ermektedir. II. Rükün'ün neredeyse yarısına tekabül eden Cemel Vak'ası'nda Şehîd Olanlar, Hicrî 37 – 125 Yılları Arası Vefeyâtı, On İki İmam Hal Tercümelere bölümleri sadece Nuruosmaniye,<sup>5</sup> Revan<sup>6</sup> ve H nüshalarında bulunmaktadır. "Ahvâl-i Pâdişâh-ı Acem" bölümü ise yalnızca H yazmasında yer almaktadır.

*Künhü'l-ahbâr*'ın matbu nüshası II. Rükün'de muhtemelen N nüshası esas alınarak tab' edilmiştir. Bu yüzden N yazmasıyla aynı muhteva hususiyetleri göstermektedir (Gelibolulu Mustafa Âlî 1277: 359).

II. Rükün'ün günümüze gelebilen yazma nüshaları kelime, terkip, paragraf atlama; başlık veya satırları boş bırakma; kelimeleri yanlış biçimde yazma; sözcüklerin cümledeki yerlerini değiştirme; metne gereksiz ibare sokma, seciyi bozma, özel isimleri çarpıtma vb. fahiş imla kusurları içermektedir. Bu nüshalarda yazılanları edisyon kritiğinin bilindik kaideleri ile birebir okumak suretiyle kurulacak tenkitli metin bilgi hatalarıyla dolu, anlaşılmaz bir metin olacaktır. Bu nedenle metin neşircisinin *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün müellifin elinden çıkmış metnine yakın bir metin kurabilmesi için farklı yöntemler geliştirmesi gerekmektedir.

Bu makalede *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün örneği üzerinden imlası problemlı nüshalar esas alınarak tenkitli metin kurulurken rastlanabilecek özel durumların tespiti yapılacak, karşılaşılabilecek problemler sıralanacak ve bu problemlerin halli için tercih edilebilecek bazı çözüm yolları önerilecektir.

### **Problemler ve Tespitler**

Bir yazma eserin yazıları zamanla silikleşip okunması zor hale gelebilir. Mürekkep dağılması, kurt yeniği, rutubet vb. fiziksel başka bir kusur nedeniyle de satırların bazı kısımları anlaşılmaz bir vaziyete bürünebilir. Bu özelliklerde bir yazma nüsha üzerinden istinsah yapan müstensih okuyamadığı yerleri boş bırakmayı tercih edebilir. Müstensih fiziksel kusuru olmayan, ancak imlası sorunlu bir nüshadan istinsah yapıyorsa bu durumda da okuyamadığı kelimelerin yerini boş bırakabilir. Nitekim *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün N ve R nüshalarının anlamlı sayıda varağında satırların bazı bölümleri boş bırakılmıştır (bk. Resim 1 ve Resim 2).

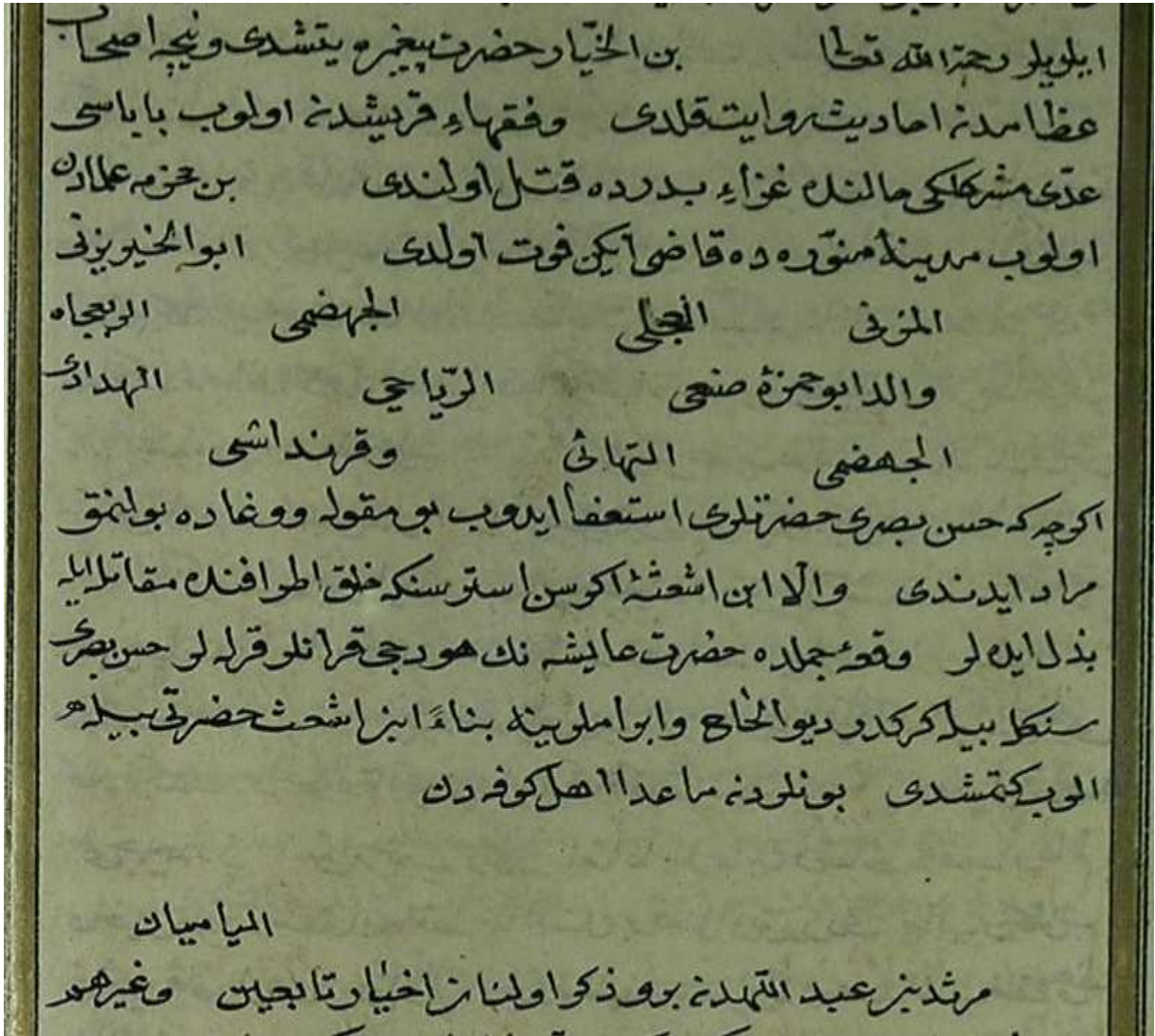
<sup>4</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, No. 2161.

<sup>5</sup> Nuruosmaniye Kütüphanesi, No. 3408. (Bundan sonra N şeklinde kısaltılacaktır.)

<sup>6</sup> Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, No. R. 1119. (Bundan sonra R şeklinde kısaltılacaktır.)

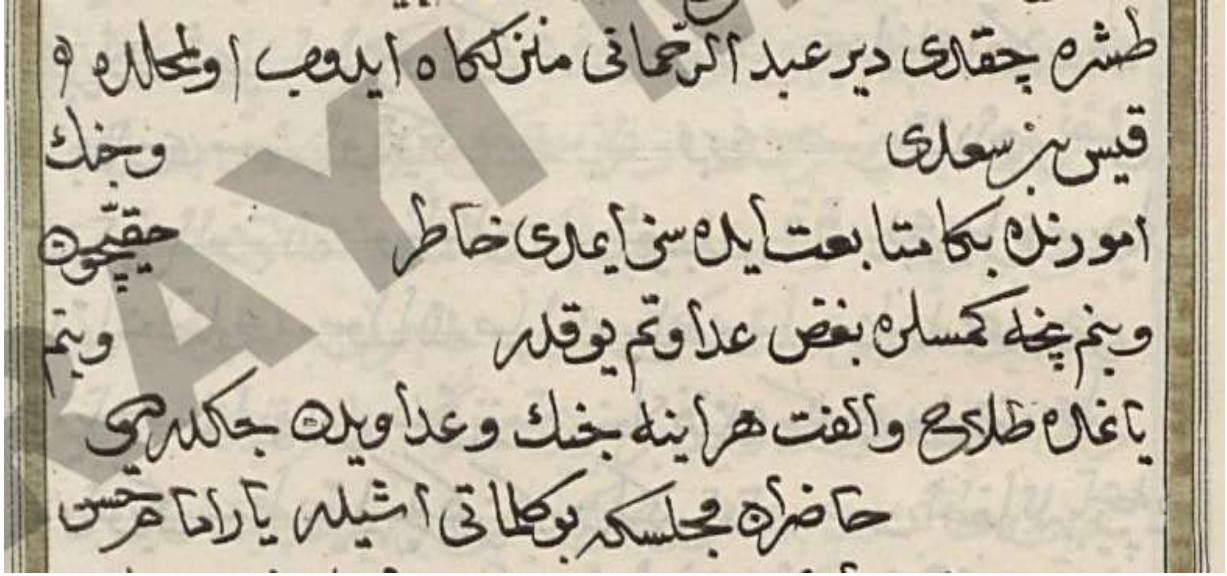






Resim 1: Nuruosmaniye 388b





Resim 2: Revan 560b

Yazma eserlerde kırmızı renk mürekkeple yazılmış yazıların silikleşmesi siyah renkle yazılanlara nazaran daha çabuk olmaktadır. Yazmalarda kırmızı mürekkep kullanıldığı için silikleşen yerlerin başında başlıklar gelmektedir. Müstensih net göremediği, yazdığı takdirde hatalı olduğu okur tarafından anlaşılacak başlıkları metin dışı bırakarak istinsah yapabilir. Böyle bir tasarruf metin üzerinde ciddi bir olumsuz etki yaratacaktır. Örneğin hal tercümesinden oluşan bir metin parçasında bütün bilgiler biyografi sahibi şahsa matuf olduğu için şahıs isminden oluşan başlığın bulunmaması söz konusu anlatımların hepsini belirsiz kılacaktır.

*Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün en hacimli bölümlerinden biri hicrî 37 – 125 yılları arasında vefat eden İslam büyüklerinin yaşam öykülerinin anlatıldığı Vefeyât bölümüdür. N ve R nüshalarında bu bölümdeki pek çok hal tercümesi, başlık bulunmaksızın istinsah edilmiştir. N nüshası 392b varağında (bk. Resim 3) "Süleymân bin Sa'd", "Şâlih bin 'Abdu'r-Rahmân el-Kâtib", "Ümmü'l-Hüzeyl", " 'Ā'îşe bint Ṭalḥa bin 'Ubeydu'llāh", " 'Abdu'llāh bin Sa'îd bin Cübeyr", " 'Abdu'r-Rahmân bin Ebân bin 'Osmân bin 'Affân", "Reccā bin Ḥayve", "Şehr bin Ḥavşeb", "Abdü'l-Vehhāb bin Buḥt" hal tercümeleri yer aldığı halde müstensih bu başlıkları metin dışı bırakmıştır.





كلما تندرد معنى سى الله تعالى نك اوز سكونيك عالمى واردرك دنيا نك  
يا لکن بربلسيدر بونکن محرم سى خوابه نه نسبت صحاده قوريله زفر اولک  
برچكى کبیدر دیکدر دیوبونلر بیره شلدکه قطعاً پاره کتابکورده بکلشدن  
بومعنى تحقيقاً بکوردکه ارادة الله متعلق اولان امورده بريند بركنى  
نفسى توکيل ايتک يعنى سوز بويلر وبوز سويلر ايلر دیکدر کفرور  
علوم عربيدن فصاحت وجمالده مشلى نادر صالح و متدين وزهد و تقوى  
متعين آدم ايلک بونلر دخی علوم عربيت تعليمه مقيد و صلاح  
وديانته مشيد فصیح و غار فو کثير المثار فکمه ايلک عبد الملك بربلسيدر  
زمانده کاتب الدیوان اولوب و اهالى عراق اول فخر او کروب خليفه  
مسار اليه حضرتلى عصرده خواجه عراق کندويه اصملى شلدک  
فقيه عالم وزاهد و کامل کثير الزوايات بتمس بيلو عمر ايله خيرا النساء ايلک  
مشردلا لات چوقدر اولجمله ده برى اولنج ياشنده قرآن عظيمى حفظ  
ايلدو کى حالتدر والده لى امر کلثوم بنت ابوبکر صدقيدر  
ابن جالى عبد الله بن عبد الرحمن تزوج ايلک اندنه مکرم مصعب بن  
الزبير نکا حلو بوز بیک دنيار صداق و یردى بازته الجمال و صالجه  
يالو بال خاتون ايلک مدينه بونلر دخی زمانده افضل و صاحب  
روايات اولان صنایدک اکملی برفقيه و عماد کسه ايلک  
حضرت عثمانک او غلینک او غلیدر فضائل ذاتکده نه ايتيوقدر  
امان و قياتيوزان ايتي تاريخى اکندیکد ابوالمقدار و بر  
روایتله ابونصریدر تابعی جليل قدر و فلقاء بنی امیه و زيرکى  
رفیع الصدر اولوب قح کحولده برنسنه صور سلور بوز سید و شيخ  
رجا بن رجومانه صورک دیوبو ابوعيردى بونلر اشعری  
حمصدر بعضیلر قونجه مشق تابعیدر عالم و عابد و کامل ناس اولوب  
جماعتده بچلر بونلر روایت اوزده ايکن بیت المالدنه ولى انذا منسز  
بر خريطه آللى دیومتم قلندک اظ بناء تصيب اولوب خلق مراجعت  
ايتن اولمشکى حتى حقه اشخار دخی دنلسدی اما افتراء محض اولوب  
غير سريقه ایلوکنه دخی اکثر ناس زاهيل اولای بجل بوز اوز اوج  
تاريخى داخل اولوب و قياتنک کينتى ابو عبید ذر ال مرغان  
معتقلنده اولوب اولاشامده ساکن اولوب بجل مدينه کوجلیک

Resim 3: Nuruosmaniye 392b



Paleografik özellikleri ile nüsha tavsifleri benzerlik gösterdiği için N nüshası ile aynı yazmadan çoğaltıldıkları tahmin edilen R nüshasında da aynı atlamalar yapılmıştır (Donuk 2018: 126). 542a varağında (Resim 4) “Maḥmūd b. Lebīd b. ‘Uḳbe”, “Nāfi’ b. Cübeyr bin Muṭ‘im”, “Küreyb b. Müslim”, “Muḥammed b. Cübeyr b. Muṭ‘im”, “Maḥmūd b. Rebī’”, “Müslim b. Yesār”, “Ḥaneş b. Amr”, “Ḥārıce b. Zeyd”, “Sālim b. Eb‘ü-l-Ca’d” vefeyâtı olmasına rağmen herhangi bir başlık yazılmamıştır.

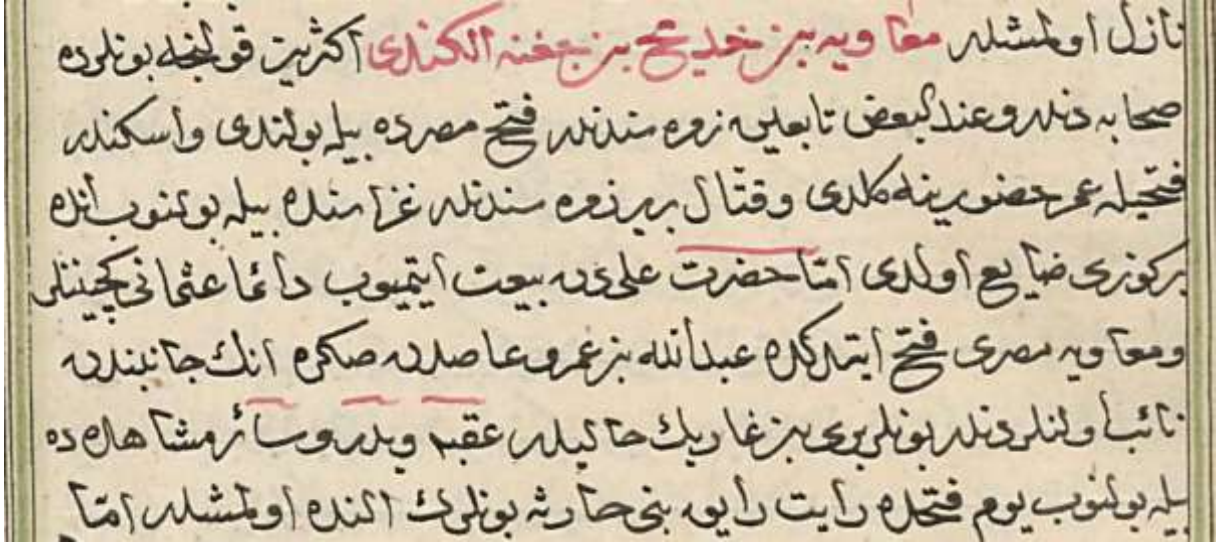


Resim 4: Revan 542a





H nüshasında ise bazı başlıklar boş bırakılmış, pek çok başlıkta ise şahıs ismi hatalı bir şekilde yazılmıştır. Resim 5'te görüleceği üzere “Mu’āviye bin Hudeyc bin Cefne el-Kindī”nin ismi “Mu’āviye bin Hudeyh bin Cağna el-Kindī” biçiminde yazılmış, altıncı satırda “Bunlar” sözcüğü ile başlayan “Hānī bin Niyār Ebū Bürde el-Belevī” hal tercümesinin başlığı metin dışı bırakılmıştır.



Resim 5: Hazine 26a

*Künhü'l-ahbâr* II. Rükün nüshalarında sıradan kelimelerde bile görülen imla hataları müstensihlerin harfleri bilmedikleri, birer sembol gibi görüp taklit etmeye çalıştıkları, kelime veya cümlenin anlamını düşünmedikleri fikirlerini akla getirmektedir. Örneğin müstensihler “Ve [cenāzesini] getürüp Baḳī”de defn olunmuş idi (Donuk 2020b: 211).” cümlesinde anlamdan kolaylıkla çıkartılabilecek “cenāzesini” kelimesini “ecilāh deyrūñ” biçiminde muğlak yazmışlardır. “Menzilinde mu’azzez ü mükerrrem tıttup ol büti hālīk yirine bilürken... (Donuk 2020b: 620)” ifadesindeki “putu yaradan yerine” anlamındaki “büti Hālīk yirine” ibaresini “beni hālī birine” gibi anlamsız bir biçimde metne almışlardır. Bu tür basit hata örneklerinin sayısı oldukça da fazladır.

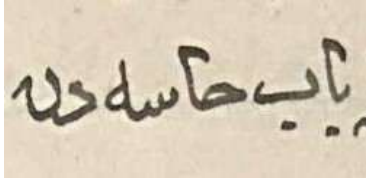
Arapça ve Farsça kökenli kelimelere hâkim olmayan, kültür düzeyi düşük bir müstensih istinsahta esas aldığı yazmadaki bir kelimeyi tanımadığı takdirde onun imlasını bozarak yazabilir. Örneğin “Süfūrında şeb-i tārīkden ğayrı nesne ḳalmaz (Donuk 2020b: 605).” cümlesindeki “açma, perdeyi açma” anlamındaki “süfūr (سفور)” kelimesini bilmeyen bir müstensih bunu herhangi bir anlamı olmayan “süḳūr (سفور)” şekline sokabilir. Nitekim *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün’ün üç nüshasında da “süfūr” kelimesi “süḳūr” biçiminde yazılmıştır.

“Benüm ḳarındaşum Meryem ve Ḥazret-i ‘İsā gibi [Hālīk’uñ] rızāsı üzere olasun, zülāl-i vişalle def-i ḥarāretüñe zāmin oluruz (Donuk 2020b: 591).” cümlesindeki “zāmin (ضامن)” kelimesini tanımayan müstensih benzer görünüşte bir kelime çizme yoluyla “ināmen (عنامن)” gibi anlamsız bir şekle sokmuştur.



Müstensih “Ve hâdisât-ı âtiyeyi mufaşşalan ‘arz eylediler (Donuk 2020b: 618).” cümlesindeki “hâdisât-ı âtiye (حادثات اتيه)” ter kibini “cefâyâ-yı işbe (جفایای ائبه)” haline getirmiştir. Burada müstensihin “âtiye (اتيه)” kelimesindeki noktaları bilgisizlikten dolayı ayırt edemeyip “işbe (ائبه)” biçiminde yazması karakteristik bir istinsah hatası örneğidir.

İstinsahta imlası bozulmaya en yatkın kelimeler içerisinde yan yana gelmiş hurûf-ı menkûtası olanlardır. Böyle kelimelerde hangi noktanın hangi diş üzerinde bulunması veya noktaların sayısının kaç olması gerektiği hususlarında müstensih kararsız kalabilir. Müstensih kararsız kaldığı hallerde bazen kelimeyi noktaları koymadan yazar. H nüshasında “Câbiye” sözcüğünün noktaları konulmamıştır (bk. Resim 6).



Resim 6: Hazine 161a

Tarihî metinlerde yer alan özel isimlerden bazılarının bilindik bir anlamı olmayabilir. Müstensih bu tarz bir isimle karşılaştığında istinsahta esas aldığı kitabın müellifi veya müstensihinin ismi yanlış yazdığını düşünebilir. Bu durumda kendisine anlamsız gelen özel ismin yazı karakterlerine benzeyen, anlamlı bir kelime olarak istinsah yapar. Tarihî kaynakların bildirdiğine göre Abbâsî halifesi Hâdî-İlelhak'ın annesinin ismi Hayzürân (خيزران)'dır (Bozkurt 1997: 16). Kelime anlamı olarak herhangi bir şey ifade etmeyen bu isim H nüshasında metin boyunca “Ondan daha hayırlı” anlamına gelen “Hayr-ez-ân (خيرازان)” biçiminde yazılmıştır (Bir örnek için bk. vr. 196b).

Müstensihin doğru kelimeyi imlası yakın, yazı karakterleri benzer başka bir kelimeyle değiştirmesi suretiyle metnin bozulması özel ismin cins isme çevrilmesi suretinde de olabilir. Örneğin H nüshasının müstensihi “Ve Kıtbu'd-dîn Aybeg nâm ‘abd-ı memlûkini ol diyârlara hâkim naşb idüp kendüsi Ğaznîn’e ‘avdet itdi (vr. 230b).” cümlesindeki “Ğaznîn’e (غزنيه)” ibaresini “ğazâ niyyetine (غزائيتنه)” biçimine sokmuştur.

Bu örneklerde kelimenin anlamı esas alındığında yanlışlıklar tespit edilebilmektedir. Ancak anlama bakıldığında doğru gözükten bazı kelimeleri de müstensihlerin yanlış yazdıkları görülmektedir. Ancak metinde verilen malumat çeşitli bilgi mecralarında kontrol edildiğinde veya eserin kaynakları olan kitaplar incelendiğinde bu hatalar tespit edilebilmektedir. “Hattâ Fereздаğ'ı beyne'l-Mekke ve'l-Medîne ‘Uşfân nâm maħalde ħabs eyledi (Donuk 2020b: 612).” cümlesindeki “Fereздаğ” sözcüğü *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün her üç nüshasında da “ferzendini” şeklinde yazılmıştır. Her ne kadar “Hatta oğlunu Mekke ile Medine arasında yer alan Uşfan adlı mahalde hapsedti.” anlamını haiz cümlede herhangi bir sorun gözükme de on iki imamın dördüncüsü Ali b. Hüseyin hakkında bilgi veren eserler incelendiğinde burada hapsedilen kişinin ünlü şair Fereздаğ olduğu anlaşılmaktadır (İbn Kesîr 1992: 9/108).





Özellikle özel isimlerde anlamına bakıldığında doğru yazıldığı düşünölen ancak eserin kaynakları incelendiğinde hatalı olduğu tespit edilecek kelimeler sıklıkla olabilmektedir. “Bundan mā’adā birgün Şeyh Ebü Başîr, İmâm Bâkır’a şordı (Donuk 2020b: 618).” cümlesinde nüşalarda “Başîr” yerine “Naşr” yazılıdır. “Ebü Nasr” biçiminde bir şahıs adı olabildiği için bu kelimenin doğru yazıldığı düşünölebilir. Ancak *Künhü’l-ahbâr*’ın kaynaklarından biri olan *el-Fusûlü’l-mühimme fî Ma’rifeti’l-e’imme* (İbn Sabbâğ 1422) incelendiğinde burada söz konusu şahsın “Ebü Basîr” olduğu anlaşılmaktadır.

*Künhü’l-ahbâr* II. Rükün’ün N ile H nüşalarında Cibrîl bin Yağşû’, R nüşasında Cibrîl bin Neccû’ biçiminde yazılmış bir şahıs adı geçmektedir. Bir nâşir bu isimleri doğru farz edip birini metne, diğeri aparata alabilir. Ancak böyle bir tasarruf metin neşrinin temel kurallarından olan metnin doğru bilgilerle kurulmasına aykırı olacaktır. Nitekim ismin geçtiği yerdeki anlatımlar tarihî kaynaklardan araştırıldığında ilgili şahsın Cibrâ’îl bin Buhtîşû’ olduğu anlaşılmaktadır (Doğruyol 1992: 6/379).

Neşrettiği eser veya eserleri rağbet görüp günümüze kadar gelen, edebiyat tarihi kaynaklarında adı geçen müelliflerin sentaksı gözeterek, dilin mutad öge dizilişi ile cümle kurdukları varsayılır. Nitekim bu vasıfta bir yazarın olağan şekilde günümüze gelen eserlerinin dil ve anlatımının gramer kurallarına uygun olduğu görülür. Dolayısıyla böyle bir müellifin elinden çıkmış bir eserde yer alan bariz sentaks kusurları, muhtemelen istinsah esnasında ortaya çıkmıştır. İmlası problemlı bir nüşada yer alan “Biz anda bu aşlâ fi’l-i kabîhi görmedük.” biçimindeki bir cümle muhtemelen “Biz anda bu fi’l-i kabîhi aşlâ görmedük (Donuk 2020b: 622).” cümlesinin müstensih dahliyle bozulmuş halidir.

Gerek fiziksel kusurlar gerek imla hataları nedeniyle eldeki nüşalardaki bazı yerler makul bir anlam ifade etmeyen, kurallı bir cümle haline getirilemeyen, muğlak özel isimler içeren kelime grupları dahi olabilir. Benî Seleme kabilesi reisi Amr b. Cemûh’un yaşam bilgileri ve Menât adlı putu imal etmesi hadisesi *Künhü’l-ahbâr* II. Rükün’ün mevcut nüşalarında “ ‘Amr bin Hâzm’uñ (N) / Cemev’üñ (R, H) İm’âz ve Mes’ud Hâllâd nâm evlâdı vardır. Menâf nâm yine yine tıyup gitdi (N) / Menâkıb nâm yine tıyup gitdi (R) / Menâkıb nâyına tıyup gitdi (H) (Donuk 2020b: 620).” ibareleriyle anlamsız bir vaziyet almıştır.

Bir müellif Osmanlı Türkçesi ile yazdığı edebî metne dekoratif amaçla Arapça ve Farsça manzume, kelimayı kibar ve alıntı cümleler serpiştirir. Müellif Arapça ve Farsça dekoratif unsurları başka eserlerden iktibas edebildiği gibi eseri için kendisi de yazabilir. Özellikle şairlik yeteneği de olan bir yazarın mensur eseri için Arapça ve Farsça manzumeler oluşturması olağan bir durumdur. Konuştuğu dile ait sözcüklerin imlasında bile hata yapan bir müstensihin Arapça ve Farsça ibareleri kopya ederken yazıları aslından oldukça kopuk bir surete sokması beklenir. Nitekim *Künhü’l-ahbâr* II. Rükün’ün mevcut üç nüşasında Arap ve Fars dilinde yazılmış pek çok metin parçası, manzume veya ibare herhangi bir makul anlam yüklenemeyecek denli kötü surette yazılmıştır.

El yazması eserlerde özel isimlerin imlası tarih boyunca problemlı olmuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî *Künhü’l-ahbâr*’da “Egerçi ki sâ’ir müverrih’in imlâsı üzere elif ve yâ ve şın ile “Ayeş” lafzını kitâbet itdük, lâkin hadd-i zâtında ol ‘afifenüñ nâmı ‘Ā’işe olup bilâ-evvel ve âhir “Ayeş” kelimesiyle aña remz olunduğı ve “atabeg” yerine nokta-i vâhide ile “anabeg” münâsib idüğün ta’yine dikkat eyledük (Gelibolulu Mustafa Âlî yz.H: 241a).”



sözleriyle hakkında bilgi verdiği şahsın isminin tarih kitaplarında “Ayeş” olarak geçtiğini ancak kendisinin tespitine göre “ ‘Ā’iše” olması gerektiğini belirtmektedir. Günümüzdeki bilgi kaynakları ise bu kişinin isminin Ābiş bint Sa’d olduğunu bildirmektedir (Merçil 2009: 36/30).

Kültür düzeyi düşük müstensihler tarafından çoğaltılan nüshalarda görülen imla problemlerinden biri de gereksiz yere yazılan sözcük veya ibarelerdir. *Künhü’l-ahbâr* II. Rükün’ün her üç nüshasında da “Zirā ki Hıavlān, Yemen nevāhīsindendür (Donuk 2020b: 335).” cümlesinin devamında “Niteki Hıavlān Şām nevāhīsindendür.” ibaresi gelmektedir. İki ibarenin tenakuz oluşturmamasından dolayı birinin fazla olduğu ortadadır. Yine “hikemine binā’en anuñ neẓā’iri mümteni’ine kemā yeliķ kudret buldı” cümlesinde “binā’en” kelimesinden sonra “defe lāhiķ sen” biçiminde muğlak bir ibare yazılıdır. Metin boyunca bu tür örneklerin sayısı çoktur.

Kelime ve terkiplerin imlasında hata yapan, metne gereksiz ibareler dahil eden bir müstensih muhtemelen bazı metin parçalarını da nüsha dışında bırakacaktır. *Künhü’l-ahbâr* II. Rükün’ün üç nüshasında “Hikāyet olunur ki sālifü’z-zıkr İklīmün ki zamānında şāhib-i ferāset kimse idi (Donuk 2020b: 621).” biçiminde bir ifade geçmektedir. “Sālifü’z-zıkr” ifadesi “İklīmün” adlı şahıstan daha önce söz edildiğini bildirmektedir. Ancak II. Rükün’de İklīmün ismi ilk defa burada geçmektedir. Eğer müellif I. Rükün’de söz edilen İklīmün’u kastetmediyse bu durum, daha önce İklīmün hakkında bilgi verildiği, ancak müstensih’in bu kısmı metin dışı bıraktığı anlamına gelmektedir.

El yazması nüshalarda şahıs isimlerinin imlasında hata yapmak sadece müstensihlere mahsus bir durum değildir. Metindeki bazı ipuçları müelliflerin de isimleri yanlış bir şekilde kitaplarına aldıklarına işaret etmektedir. Gelibolulu Mustafa Ālî, “Ca’fer-i Bermekî daħı Şā’id’üñ kelāmına müsā’id oldı.” biçiminde bir cümle sarf etmektedir. Anlamın sarih olması ve “Şā’id” ile “müsā’id” kelimeleri arasında seci yapılması cümle’nin bu haliyle müellif elinden çıktığını göstermektedir. Ancak buradaki anlatımlar tarih kitaplarında yazılanlarla karşılaştırıldığında ilgili şahsın Şālih bin Behle el-Hindî olduğu görülmektedir (Osman Abdusselam Ömer 2012: 6/129). Dolayısıyla Gelibolulu Ālî “Şālih” ismini yanlışlıkla “Şā’id” olarak eserine almıştır.

Ālî Efendi, İmām-ı Sābi’ Mūsā el-Kāzım’ın oğulları hakkında bilgi verirken sarf ettiği “Ve ‘Abdu’llāh ve İshāķ ve diğەر ‘Abdu’llāh ve Zeyd ve Hıasan ve Fazl ve Süleymān ümmehāt-ı müteferriķadan [ve Aħmed ve Muħammed ve Hıamza eşiķķā-yı li-ümm veleddür.] (Donuk 2020b: 541)” ifadeleriyle “ ‘Abdu’llāh” adlı iki oğlunun olduğunu belirtmektedir. Ancak Mūsā el-Kāzım ile ilgili bilgi veren kaynaklar incelendiğinde Ālî’nin bildirdiği “diğەر ‘Abdu’llāh”ın aslında “ ‘Ubeydu’llāh” olduğu (İbn Sabbāğ 1422: 2/961) anlaşılmaktadır. Bununla beraber “ ‘Abdu’llāh” ile “ ‘Ubeydu’llāh” isimlerinin imlasının birbirine çok benzediğini, bundan dolayı el yazması mensur eserlerde bu iki ismin karıştırılmasının sıradan bir hadise olduğunu eklemekte fayda vardır.

Naşir, imlası problemlı nüshalarda geçen bir özel ismin doğruluğunu kaynak taraması ile tespit edemeyebilir. Böyle bir durumda daha güvenilir bulunduğu ismi tenkitli metne alacak, nüsha farklarını ise dipnota yerleştirecektir. Bununla birlikte eserden istifade edecek bilim insanlarının buradaki ismin hatalı yazılmış olabileceğini bilmesinde fayda vardır. *Künhü’l-ahbâr* II. Rükün nüshalarında “Hārūn bin Ğurūz-ı Rāhib’üñ



*Tārīḥ*'inde nakl ile menkûdür ki... (Donuk 2020b: 626)" biçiminde bir ibare geçmektedir. Buradaki bilgiyi teyit edecek herhangi bir kaynağa ulaşamadığımız için söz konusu ismin yanlış olabileceğini kabul ediyoruz.

### **Çözüm Önerileri**

Bir el yazması eserin fiziksel kusurlarla veya müstensih hatalarıyla imlası bozulan, yazılarına makul anlamlar yüklenemeyen, bu yüzden müellifin elinden çıkmış halinden epey uzaklaşmış metnin bazı kısımlarını kurtarmak mümkün olmayabilir. Ancak bir metin neşircisi çalıştığı eserin muhtevası hakkında araştırmalar yaparak, klasik Osmanlı nesir dili bilgisini ve günümüzün teknolojik imkanlarını kullanarak metnin pek çok kısmını tamir veya tashih edebilir. Tıpkı bir arkeolojik, kodikolojik veya mimari restoratör gibi çalışarak kurtardığı eserin tenkitli metnini neşredebilir.

Klasik Türk edebiyatına mensup öğretici eserlerin pek çoğu, özellikle genel tarih alanındakiler önceki dönemlerde yazılmış kitaplardan bilgi derlemeyle yazılmıştır. Genel tarih türünde yazılmış Türkçe kitapların sayısının az olduğu 15. ve 16. yüzyıllarda Türk tarih yazarları eserlerinin önemli miktardaki sayfalarında Arapça kitapları Türkçeye tercüme etmiştir. Dolayısıyla bu tür eserlerin dayandığı kaynak kitaplar mutlaka olacaktır. Metin neşircisi şayet metnini kurduğu eserin kaynaklarını tespit edip iki kitaptaki anlatımları karşılaştırırsa imlası sorunlu yerleri kaynaktaki anlatımlar sayesinde tamir veya tashih edebilecektir.

Kimi müellifler eserinde kullandığı kaynakları bildirirken kimileri ise bildirmez. Günümüzün teknolojik imkanları bir kitabın kaynaklarını bulmaya yarayabilir. Örneğin Arap dilinde yazılmış kaynakları tespit etmek için binlerce Arapça eserin derlendiği el-Mektebetü'ş-şâmile adlı bilgisayar programından istifade edilebilir. Farsça yazılmış kitapları bulmak için ise çevirim içi tarayıcılar kullanılabilir.

Müellif kaynak eserdeki ibareleri Türkçeye tercüme etmek suretiyle değiştirecektir. Bu yüzden metindeki kelimeleri bilgisayar programları ve tarayıcıların arama motorları kaynak eserde bulamayacaktır. Ancak müellif, kaynak eserdeki özel isimleri ve bazı manzumeleri olduğu gibi kitabına alacaktır. Dolayısıyla metindeki Arapça manzumelerden anlamından doğru yazıldığı tahmin edilen kelimeleri seçip taramak suretiyle müellifin yararlandığı eserlere ulaşmak mümkün olacaktır.

Yukarıda belirtildiği üzere yazma nüsha imla kusurlarından biri müstensih metindeki bazı kısımları boş bırakmasıdır. *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün mevcut nüshalarından güvenilir bir metin tesisi önündeki en büyük engel Hicrî 37 – 125 Yılları Arası Sahabe ve Tâbiîn Vefeyâtname'si bölümünde başlıkların boş bırakılmasıdır. Biz metni kurarken 110 Senesi Vefeyâtı arasında yer alan Şair Cerîr bin Atıyye'nin biyografisinde geçen Arapça manzumelerden birinin imlası sarıh görünen kelimelerini el-Mektebetü'ş-şâmile'de taradık. Bu manzumenin çok sayıda kaynak eserde geçen, müstensih dahliyle aslından kopuk hale getirilmiş bir şiir olduğunu gördük. *Künhü'l-ahbâr* boyunca geçen Arapça başka manzumeleri de aynı usulde taradık. Tüm taramalar neticesinde manzumelerin müştereken buldukları tek eserin İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı genel tarih kitabının olduğunu fark ettik. Temin ettiğimiz bu eserdeki anlatımlar ile *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'dekileri mukayese



ettiğimizde Vefeyât bölümünün neredeyse olduğu gibi *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'den Türkçeye tercüme edildiğine şahit olduk. Hatta bazı kelime ve ibarelerin aynen *el-Bidâye*'den alındığını gördük.

Örneğin *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'de 72 Senesi Vefeyâtı'ndan Abdullah b. Hâzım hal tercümesinde geçen "fi'l-imâmeti's-sevdâ (İbn Kesîr 1992: 8/326)" terkiğini Gelibolulu Âlî "imâme-i sevdada (Donuk 2020b: 358)" biçiminde *Künhü'l-ahbâr*'a almıştır. 74 Senesi Vefeyâtı'ndan Ebû Cüheyfe biyografisinde "kâne düne'l-bülûğ inde vefâti'n-Nebî" ibaresini "hîn-i vefâtlarında düne'l-bülûğ bulındı" şeklinde ifade etmiştir. 82 Senesi Vefeyâtı'ndan Abdullah b. Ebî Talhâ biyografisinde "hanekehu bi-temerât (İbn Kesîr 1992: 9/43)" ibaresini "temreler haneke kılındı (Donuk 2020b: 541)." şeklinde metnine almıştır.

*el-Bidâye ve'n-Nihâye* ile *Künhü'l-ahbâr* arasındaki bu paralellik II. Rükün'ün Vefeyât bölümü boyunca devam etmektedir. Bu paralellik sayesinde II. Rükün'ün mevcut nüshalarda yer almayan vefeyât başlıklarını metne yerleştirip, imla problemlerinin olduğu diğer yerleri tamir veya tashih edip tenkitli metnini kurduk. Yaptığımız metin tamiri veya tashihini aparatta ayrıntılı biçimde izah ettik.

*Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'de sahabe ve tâbiîn vefeyâtnamesinden sonra on iki imamın ayrıntılı hal tercümeleri gelmektedir. Bazı Arapça metinler el-Mektebü's-şâmîle'de tarandığında Gelibolulu Âlî'nin bu bölümde İbn Sabbâğ'ın *el-Fusûlü'l-mühimme fi Ma'rifeti'l-e'imme* adlı eserini esas aldığı anlaşılmaktadır.

İki eser karşılaştırıldığında On İki İmam Hal Tercümeleri bölümünün de kaynak eserden neredeyse bire bir tercüme edilmek biçiminde tanzim edildiği görülmektedir. Örneğin *el-Fusûlü'l-mühimme*'de Alî b. Mûsâ er-Rızâ hal tercümesinde "Menâkıbu Alî bin Mûsâ er-Rızâ min ecellî'l-menâkıb ve imdâdu fezâilîhi ve fevâzilîhi mütevâliyetün ke-tevâli'l-ketâib ve muvâlâtuhu mahmûdeti'l-bevâdî ve'l-'avâkıb (İbn Sabbâğ 1422: 2/1023)." cümlesi "Ve bi'l-cümle İmâm 'Alî bin Mûsâ Rızâ'nuñ [menâkıbu] ecell-i menâkıb ve [imdâd-ı fezâ'il ü fevâzilî mütevâli ke-tevâli'l-ketâib] ve muvâlâtı mahmûdu'l-bevâdî ve'l-'avâkıbdur (Donuk 2020b: 564)." biçiminde tercüme edilmiştir. Aynı eserde Mûsâ el-Kâzım hal tercümesinde geçen "mübâheletü'n-Nasârâ (İbn Sabbâğ 1422: 2/950)" terkiğini Gelibolulu Âlî "mübâhele-i Nasârâ (Donuk 2020b: 538)" olarak *Künhü'l-ahbâr*'a almıştır. Kaynak eserle paralel ilerleyen anlatımlar On İki İmam faslı boyunca devam etmektedir. II. Rükün'de On İki İmam Hal Tercümeleri bölümü metnini kurarken *el-Fusûlü'l-mühimme*'yi esas alarak mevcut nüshalarda eksik olan yerleri tamir, imlası sorunlu kısımları tashih ettik.

Müellif eserine ana kaynaklar dışında başka kitaplardan da alıntı yapabilir. Bu kısımlarda boş bırakılan yerler olabildiği gibi hatalı yazıldığı belli olan kelime veya ibareler de bulunabilir. Bu durumda da el-Mektebetü's-şâmîle ve çevirim içi tarayıcılardan yararlanmak mümkündür. Metin neşircisi imlası bozuk kısımda sahih yazıldığını düşündüğü birkaç kelimeyi taramak suretiyle müellifin kullandığı kaynağa ulaşmayı deneyebilir. Bulduğu kaynaktaki anlatımları esas alarak metin tamerini gerçekleştirebilir.

Nüshalarda "Yâ emîre'l-mü'minîn, li'llâhi te'âlâ Şâni' bin Mehle'yi getürelim (Donuk 2020b: 624)." biçimindeki cümlede yer alan ve "Tanrı" anlamına gelen "Şâni'" isminin hatalı olduğundan şüphelendik. "Şâni' bin Mehle" ismini tarihî kaynaklardan araştırdığımızda böyle bir şahsın olmadığını gördük. Cümlenin olduğu kısımda yer



alan imlası sahih bazı kelimeleri çevirim içi tarayıcıdan arattığımızda Osman Abdüsselam Ömer'in *Enzarû Mâzâ fi's-Semevât ve'l-Arz* adlı eserinde aynı konunun işlendiğini tespit ettik. Bu esere dayanarak ilgili şahıs ismini Şâlih bin Behle el-Hindî (Osman Abdusselam Ömer 2012: 6/129) olarak tashih ettik.

Bu noktada metin neşircisinin Arapça ve Farsça kaynaklardan istifade edebilecek alan bilgisinin olması son derece önemlidir. Biz II. Rükün metnini kurarken *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *Fusûlü'l-mühimme* ve *Enzarû Mâzâ fi's-Semevât ve'l-Arz* dışında Şihâbüddin Ebî Abdillâh Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ı, Ali el-Ahmedî el-Meyâncî'nin *Mekâtîbü'r-Resûl*'ü, İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşk*'ı, İbn Cevzî'nin *Sıfatu's-safve'si*, Mîrhând'ın *Ravzatu's-safâ fi Sireti'l-enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hulefâ'sı*, Hândmîr'in *Zey-i Ravzatu's-safâ fi Sireti'l-enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hulefâ'sı*, Hüseyin Kâşifî'nin *Ravzatü's-şühedâ'sı*, Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-süedâ'sı*, Muhammed bin Ahmed el-Hüseynî en-Necefî'nin *Bahrü'l-ensâb el-Müsemmâ bi'l-Müşeccerü'l-keşşâf li-Usûli's-sâde ve'l-Eşrâfı* Hakîm Ebülkâsım Firdevsî'nin *Şâhnâme'si*, İbn Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh*'i, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ve çeşitli makalelerden istifade ederek metin tashih veya tamiri yaptık.

İmlası problemlı nüshalarda sarıh görünen şahıs ve diğeri özel isimler bile hatalı olabilmektedir. Bu yüzden metin neşircisi mümkün olduğu kadar metni kaynak eserle karşılaştırarak ilerlemelidir. Kaynak eserde bulamadığı özel isimleri çeşitli bilgi mecralarında araştırmalıdır. *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün nüshalarında "*el-Cevânih ve'l-Cevâmih*" adlı eser "*el-Cevânih ve'l-Havâ'ic*" olarak yazılıdır. Naşir eğer kelime anlamının uygunluğundan hareketle söz konusu eseri araştırmaya metnine olmayan bir kitabı almış olacaktır. Aslı "*Baṭnu'n-naḥl*" olan ancak nüshalarda "*Baṭnu'n-neml*" şeklinde yazılan yer adını *el-Mu'cemü'l-büldân*'dan kontrol etmese yanlış şekliyle metne yerleştirmiş olacaktır.

Yazımı sorunlu nüshalarda bazen cümle öğelerinin neredeyse tamamı açık ve anlaşılır iken bir kelimenin imlası problemlı olabilir. Muhtemelen müstensih bu kelimeyi Osmanlı Türkçesinin geniş kelime havuzundan kendisinin kültür düzeyini aşan bir sözcük olduğu için yanlış biçimde kopya etmiştir. Metin tesisinde en önemli kıstas bağlam olduğu için naşir okuyamadığı bu kelimenin bağlamsal anlamına bakmalıdır. Kendi kelime hazinesinde bu anlama tekabül eden bir kelime yoksa bağlama karşılık gelen herhangi bir kelimeyi lügatlerden tarayabilir. Lügatte yer alan ve bağlamsal anlama tekabül eden kelimeleri listeleyebilir. Klasik nesir diliyle yazılmış metinlerin temel unsurlarından biri seci olduğu için seciyi sağlayan kelimeyi listeden seçip metni tamir edebilir. Örneğin "*Sâbit bin Ḳurre birgün serây-ı ḥalîfeye varup ba'zî ekâbirle otururken [nâ-gâh] belâ vü ḥayṣufâ (N) / ḥayf (R1) / ḥayf (H) peydâ olur (Donuk 2020b: 622).*" cümlesinde her üç nüshanın hatalı yazdığı kelimenin "*kargaşa*" anlamında olması gerektiği bağlamdan anlaşılacaktır. Lügatten "*kargaşa*" sözcüğü taratıldığında bulunan kelimelerden biri "*fevzâ*"dır. Bu sözcük "*belâ*" ve "*peydâ*" ile seci oluşturduğu için de metin tashihi için "*fevzâ*" ile yapılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Her üç nüshada "*...ḥulefâdan mu'âşırları Mervân ve 'Abdü'l-Melik ve Velîd idi. Menâkıb-ı 'aliyyeleri ise taşavvurât-ı nâsdan şerîd idi (Donuk 2020b: 607).*" şeklinde yazılmış bir cümle vardır. Anlam ve seci beraber düşünüldüğünde buradaki "*şerîd*" biçiminde yazılan kelimenin aslında "*ba'îd*" sözcüğünün muharref hali olduğu anlaşılacaktır.



Yukarıda açıklandığı üzere müstensih emin olmadığı kelimelerin harflerini kendisinin bildiği kelimelerin yazı karakterlerine benzetmek veya bu kelimelere benzer görüntüde çizmeye çalışmak suretiyle imlayı bozmaktadır. Bu bilgi doğrultusunda metin neşircisi hatalı yazılan kelimenin grafik görüntüsünü düşünüp yazılışı buna benzeyen sözcükler aramalıdır. Mesela bağlamdan bir yerleşim yeri adı olması gerektiği anlaşılan kelime “niyyet (نیت)” biçiminde yazılmışsa bu sözcüğün benzer yazılıştaki “Tübbet (تبت)” olabileceğini düşünmelidir. “Şāhibdür” kelimesiyle seci oluşturması gereken, ancak “rā’idür (راعیدر)” biçiminde yazılmış sözcüğün benzer görünüşteki “rāğibdur (راغیدر)” olması gerektiğini bilmelidir.

Arap alfabesiyle yazılmış tarihî bir kitabı neşredek bir araştırmacı eserin metnine imlası açık olmayan kelimelerin ne şekilde okunacağı noktasında bilimsel yetkinliğiyle müdahale edebilir. Ancak ortada söz konusu araştırmacının bilimsel yetkinliğini aşan bir durum da olabilir. Bu takdirde araştırmacı metni müellifin elinden çıkmış şeklienden uzaklaştırmış olacaktır. Ancak burada araştırmacının yaptığı metin müdahalelerini aparatı ayrıntılı bir biçimde izah etmesi son derece önemlidir. Naşir böylece problemi ve kendisinin bulunduğu çözümü ortaya koymuş, takdiri yayıma hazırladığı kitaptan istifade edecek araştırmacılara ve okurlara bırakmış olacaktır. Metin neşircisi nüshalarda “Egerçi bu aḥvāli Merdāvic miş ve yaş iştidi (H 237b).” şeklinde yazılmış cümleyi “miş ve yaş” ibaresini anlamsız bulunduğu için “Egerçi bu aḥvāli Merdāvic-i evbāş iştidi.” olarak metne alabilir. Ancak bundan daha makul bir tashih seçeneği de olabilir. Örneğin “miş ve yaş”, eski Anadolu Türkçesinde kullanılan bir deyim muharref şekli olabilir. Naşir yaptığı tamir veya tashihi dipnotta ayrıntılı şekilde izah ettiğinde metindeki probleme kendisinin bulunduğu çözümü göstermiş, konuya vakıf okurların da kendilerince tercih yapabilmesinin yolunu açmış olacaktır.

Arapça ve Farsça bilmeyen bir müstensih bu dillerdeki ibareleri anlaşılmas bir biçimde kopya edeceği yukarıda belirtilmişti. Naşir metinde yer alan Arapça ve Farsça manzume ve kalam-ı kibarları kaynağa ulaşmak suretiyle tashih edebilir. Ancak müellifin eseri için yazdığı, dolayısıyla başka bir yerde bulunmayan Arapça ve Farsça manzumeler de olabilir. Naşir bunları kendi Arapça, Farsça ve belagat bilgisiyle tashih etme yoluna gidecektir. Bununla birlikte müstensihlerin işin içinden çıkılamayacak denli aslından uzaklaştırdığı manzumeler de çıkabilir. Bu tür durumlarda naşir metnin kaynaklarından birinde yer alan, bozuk manzumeyle aynı dil ve bağlamda olan bir manzumeyi son çare olarak metne alabilir. İmlası bozuk şiiri dipnotta alıp durumu izah edebilir.

Bu hususun metin neşrinin özünü oluşturan “müellifin elinden çıkmış metnin aynı olan metne ulaşmak” ilkesiyle uyuşmadığı açık bir olgudur. Ancak imlası sarıh nüsha bulunmadığından mecburen başvuru bir işlem olduğu başka bir olgudur. Nitekim restorasyon uzmanları bir parçası zayı olmuş bir eseri benzer bir malzeme kullanmak suretiyle onarırlar. Bununla birlikte bu tür yama tarzı tamir işleminin sınırlı sayıda kalması ve yapılan işlemin izahatı ile metne ait bozuk manzumenin mutlaka dipnotta verilmesi gerektiği hatırd tutulmalıdır.

Biz *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün metnini kurarken On İki İmam Hal Tercümeleri bölümünde müstensih dahilyle anlaşılmas hale gelen üç rubainin yerine bölümün kaynaklarından olan Hüseyin Kāşifi'nin *Ravzatü's-*





şühedâ'sından bağlama uygun manzumeler yerleştirdik. Örneğin Kербela hadisesinde Hür b. Yezîd'in gösterdiği kahramanlıkların anlatıldığı yerde her üç nüshada;

آن کرده کربلا که کر شدی  
ز می خون جگر دوست به دشمن

ز می و آن سر که نخونا نه فکندي  
توشان بیکانه نوازي رجه کند یربي (Donuk 2020b: 507)

biçiminde yazılmış, anlamını çözemediğimiz bir manzume vardır. Biz bunun yerine *Ravzatü's-şühedâ*'da Hür b. Yezîd'in yiğitliğini konu edinen;

[خوشا حرّ فرزانه نامدار  
ز رخش تکبر فرود آمده

که جان کرده بر آل احمد نثار  
شده بر براق شهادت سوار]<sup>7</sup>

manzumesini metne aldık. Bunu yaparken metne aldığımız manzumeyi köşeli parantezde ([ ]) gösterip, dipnotta ise tasarrufumuzu ayrıntılı bir biçimde açıkladık.

Problemler ve tespitler bölümünde açıklandığı üzere işini suiistimal eden müstensihlerin çoğalttığı nüshalarda metnin bazı yerleri bütün sözcükleri hatalı yazılmış, anlamlı bir cümleye çevrilemeyen kelime yığınları olabilir. Metin neşircisinin anlamsız yazıları makul bir cümleye dönüştürmesinin tek yolu müellifin söz konusu bilgiyi iktibas ettiği kaynak esere ulaşmasıdır. Naşir sorunlu yerin kaynakta yer alan bir kısım ile örtüştüğünü düşünüyorsa burada müellifin üslubuna, eserin yazıldığı çağın dil hususiyetlerine uygun bir şekilde metin tamiri yapmalıdır. Örneğin *Künhü'l-ahbâr* II. Rükün'ün mevcut nüshalarda “ ‘Amr bin Hāzmu'ñ (N) / Cemev'ũñ (R, H) İm'āz ve Mes'ūd Hāllād nām evlādı vardır. Menāf nām yine yine tūyup gitdi (N) / Menākıb nām yine tūyup gitdi (R) / Menākıb nāyına tūyup gitdi (H).” şeklinde yazılmış ibareleri makul bir anlam ifade etmemektedir.

*el-Bidāye ve'n-Nihāye*'yi incelediğimizde sorunlu kısmın burada Benî Seleme kabilesi reisi Amr b. Cemūh'un oğullarının isimlerinin sıralanıp Menāt adlı putu imal etmesi hadisesinin anlatıldığı yere tekabül ettiğini gördük. *el-Bidāye*'yi esas alarak problemlili yeri “ ‘Amr bin Cemūh'ũñ Mu'āz ve Muavviz [ve] Hāllād nām evlādı var idi. [Evinde şecerden] bir büt düzup Menāt nāmı virdi (Donuk 2020b: 620).” şeklinde tashih ve tamir ettik.

Yukarıda imlası problemlili nüshalar hakkında yapılan tespitlerden biri metindeki cümle öğelerinin yerlerinin değiştirilmesinden kaynaklı bariz sentaks kusurlarının ve cümlede yer alan gereksiz sözcüklerin büyük bir ihtimalle müstensih kaynaklı olduğu idi. Metin neşircisi böyle bir durumda sentaks hatası gördüğü cümlelerin öğelerini doğru dizilişi verecek şekilde değiştirmeli, gereksiz olduğunu düşündüğü ibareleri metin dışı bırakmalıdır. Bu iki durumda da yaptığı düzeltmeleri dipnotta izah etmelidir. Metin dışı bıraktığı ibareyi de mutlaka dipnotta yerleştirmelidir.

Mevcut nüshalarda “Anlar cenginde Yaḥyā bin Zeyd ve kendüye hem-rāh olan aşḥāb-ı şa'īd sa'ādet-i şehādet ile dāḥil-i ḥuld-i berīn oldı cümle tevābī'i ile (Donuk 2020b: 470).” şeklinde yazılan cümlelerin sonundaki “cümle

<sup>7</sup> “Ne güzel ki meşhur bilge Hür, Hz. Muhammed'in ailesi için canını saçtı. Kibir atından inip şehitlik Burak'ına bindi.” (Hüseyn Kâşifi 1388: 547)



tevâbî'î ile" ibaresini tashih edip metnin ortasına aldık. "Anlar cenginde Yaḥyâ bin Zeyd ve kendüye hem-râh olan aşḥâb-ı şa'îd cümle tâbî'în sa'âdet-i şehâdet ile dâḥîl-i ḥuld-i berîn oldu." biçimine gelen cümlenin sentaks sorunu ortadan kalktı.

Nüshalarda "Ve sinn-i şerîfleri ḥîn-i şehâdetlerinde yetmişden efzûn idi. Ve Ḥazret-i Resûl'den otuz üç ḥadîs-i şerîf rivâyet itmişlerdür (Donuk 2020b: 363)." cümlelerinin ortasında "şalb itdi" biçiminde bir ibare yazılıdır. Sentaks gereği bu ibareyi metne dahil etmedik. Her iki müdahalemizi dipnotta izah ettik. Metin dışı bıraktığımız ibareyi kaydettik.

## SONUÇ

El yazması kitaplar çoğaltan müstensihlerin bazıları görevlerini bilerek veya bilmeyerek suiistimal edebilmiştir. Bu tür müstensihlerin istinsah ettiği nüshalarda metnin pek çok yerinin imlası herhangi bir anlam yüklenemeyecek kadar kötü olabilmektedir. Osmanlı döneminde yazılmış eserlerden bazıları sadece bu nitelikteki yazmalarla günümüze kadar gelebilmiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr* adlı eserinin II. Rükûn'ü üç nüsha ile günümüze intikal etmiştir. Bu nüshaların müstensihleri sıradan kelimeleri bile yanlış yazmış, başlıkları metin dışı bırakmış, cümle öğelerinin yerlerini değiştirmiştir. Seciyi bozmuş, metne gereksiz sözcük veya ibareler dahil etmiş, Arapça ve Farsça kısımları anlamsız kelime yığınlarına çevirmiştir. Bir naşirin edisyon kritiğin bilindik kaideleriyle bu vasıftaki nüshalar üzerinden kuracağı tenkitli metin müellifin elinden çıkmış orijinal metinden epey farklı olacaktır. Ancak metin neşircisi çalıştığı eserin muhtevası hakkında araştırmalar yaparak, klasik Osmanlı nesir dili bilgisini ve günümüzün teknolojik imkanlarını kullanarak metnin pek çok kısmını tamir veya tashih edebilir. Tıpkı bir arkeolojik, kodikolojik veya mimari restoratör gibi çalışarak kurtardığı eserin tenkitli metnini müellifin elinden çıkmış haline yakın bir surette neşredebilir. Bunun için eserin kaynaklarına ulaşmalı, iki yerdeki anlatımları mukayese etmelidir. Nüshalarda boş bırakılan başlık ve diğer kısımları kaynak eser yardımıyla tamamlamalıdır. İmlası bozuk kelime, terkip veya ibareleri kaynaktaki anlatımlar doğrultusunda müellifin üslubu ve çağın dil hususiyetleriyle tamir etmelidir. Mevcut nüshalarda yanlış veya muğlak yazılan şahıs ve yer adlarını kaynak eser veya başka bilgi mecraları doğrultusunda tashih etmelidir. Kaynak eserlerin çoğu Arapça veya Farsça olacağı için metin neşircisinin Osmanlı Türkçesinin yanı sıra bu iki dildeki kaynaklardan istifade edebilecek yetkinlikte olması son derece önemlidir.



## KAYNAKÇA

- Ateş, Ahmet (1942). "Metin Tenkidi Hakkında (Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman Münasebeti ile)", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt 7, 253-267.
- Ay, Ümran (2014). "Münîr", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muniri-mdbir> (E. T: 18.03.2021)
- Bekiroğlu, Harun (2019). "Yazma Eserlerden Kodikolojiye: Tahkike Giriş", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 23, Sayı 2, Aralık 2019, ss. 855-889.
- Bilgin, Orhan (2013). "Yazma", *İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 369-373.
- Bozkurt, Nahide (1997). "Hâdî-İlelhak", *İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 16-17.
- Bozkurt, Nebi ve Kaya, Nevzat (2001). "İstinsah", *İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 369-371.
- Cunbur, Müjgan (1982). *Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları (Menâkıb-ı Hünerverân)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Doğruyol, Hasan (1992). "Buhtîşû", *İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 378-380.
- Donuk, Suat (2013). "Cevrî ve Nazm-ı Niyâz Mesnevisi", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)*, S. XXXIII, Bahar, s. 93-126.
- Donuk, Suat (2018). "Fazla Sayıda Yazma Nüshası Bulunan Hacimli Bir Eserin Nüsha Ailesinin ve Tenkitli Metnin Kurulması Hakkında Değerlendirmeler: Kühü'l-ahbâr Örneği", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 21, İstanbul, s. 115-146.
- Donuk, Suat (2020a). *Kühü'l-ahbâr 1. Rükün Gelibolulu Mustafa Âlî*, (ed.) Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Donuk, Suat (2020b). *Kühü'l-ahbâr 2. Rükün Gelibolulu Mustafa Âlî*, (ed.) Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Âlî (1277). *Kühü'l-ahbâr*, İstanbul: Takvimhâne-i Âmire.
- Gelibolulu Mustafa Âlî (yz.). *Kühü'l-ahbâr 3. Rükün*, Mısır Milli Ktp, No. Tarihi Türkî 426. (T)
- Gelibolulu Mustafa Âlî (yz.). *Kühü'l-ahbâr 3. Rükün*, Topkapı Sarayı Müzesi, No. H. 1358. (H)
- Gündüz, Hüseyin (2015). "El Yazması Restorasyonuna Dair", *Klasik Sanatlar Yıllığı 2 2014*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hüseyin Kâşifi (1388). *Ravzatü's-şühedâ*, (thk.) Muhammed Şu'â' Fâhir, Mektebetü'l-haydariyye.
- İbn Kesîr (1992). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-maârif.
- İbn Sabbâğ (1422). *el-Fusûlü'l-mühimme fi Ma'rifeti'l-e'imme*, Müessesetü Dârü'l-hadis's-sakâfiyye.
- Kılıç, Hulusi (1993). "Cevherî, İsmâil b. Hammâd", *İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 459.
- Merçil, Erdoğan (2009). "Salgurlular", *İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 29-31.



Okuyucu, Cihan (2009). "Tenkitli Metin alışması ile İlgili Fikirlerim", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları 1,2,3, 19-20 Nisan 2008*, İstanbul, s. 442-445.

Osman Abdusselam Ömer (2012). *Enzarû Mâzâ fı's-Semâvât ve'l-Arz*, Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye.

