

Külliyyat

OSMANLI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

SAYI: 17
AUGUST 2022

ISSUE: 17/AUGUST 2022

ISSN: 2587- 117X

Külliyyat

OSMANLI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

EDİTÖRDEN

Değerli bilim insanları,

KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları dergisinin Ağustos 2022 sayısı ile karşınızdayız. Bu sayımızda 11'i edebiyat, 1'i sosyoloji, 3'ü tarih alanında olmak üzere 15 araştırma makalesi yer almaktadır.

Dergimize makale göndererek katkı sağlayan yazarlarımıza, kıymetli vakitlerini ayırarak hakemlik yapan değerli hocalarımıza ve saygıdeğer kurul üyelerimize şükranlarımız arz ederiz.

İlgi, katkı ve desteklerinizle yeni sayılarda buluşmayı diliyor, selam, saygı ve muhabbetlerimizi sunuyoruz...

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
International Refereed Journal

Baş Editör/Chief Editor

Prof. Dr. Bahir SELÇUK-Fırat Üniversitesi

Sayı Editörü/Volune Editor

Prof. Dr. Nazmi ÖZEROL-Inönü Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Editor Assistants

Dr. Mesut ALGÜL-Hakkari Üniversitesi

Uzm. Ferdi ÖZAVCI-MEB

Sayı Alan Editörleri/Issue Field Editors

Dr. Abdulsamet DEMİRBAĞ (Edebiyat) Munzur Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat ALANDAĞLI (Tarih) Hakkari Üniversitesi
Muhammet FIRAT (Sosyoloji) Fırat Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Bahir SELÇUK

Prof. Dr. Beyhan KESİK

Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK

Doç. Dr. F. Gül KOÇSOY

Doç. Dr. Hasan ŞENER

Doç. Dr. Nazmi ÖZEROL

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK

Dr. Yunus DOĞAN

Öğr. Gör. Mesut ALGÜL

Uzm. Muhammed ÜLGİN

Uzm. Selahattin TOPBAŞ

Uzm. Erhan ÖZDEMİR

Türkçe Redaksiyon/Turkish Redaction

Öğr. Gör. Dr. Mesut ALGÜL

Uzm. Ferdi ÖZAVCI

Grafik-Tasarım/Graphic-Design

Turan KOCA

Yazışma Adresleri/Correspondences

<http://dergipark.gov.tr/kulliyat>

kulliyatdergisi@gmail.com

Külliyyat'ta yer alan yazılardaki fikir ve görüşler tamamen yazarlara ait olup Külliyyat yönetiminin görüşlerini yansıtmazlar.
The opinions and views expressed in the articles are the authors' solely and do not reflect the views of the Külliyyat's owners.

Bilim ve Danışma Kurulu/Science And Advisory Board

Prof. Dr. Abdulhalim AYDIN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	Emekli Öğr. Üyesi
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KARTAL	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Amila BUTUROVIĆ	York University
Prof. Dr. Aydın ÇELİK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan KANTER	Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan KESİK	Giresun Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan AKPINAR	Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Cafer MUM	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Claudia Römer	University of Vienna
Prof. Dr. Enver ÇAKAR	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ercan ALKAYA	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan BADA	Hakkari Üniversitesi
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. H. Mustafa SIVACI	Yıldırım Bayezid Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim YAKAR	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAVRUK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. İ. Halil TUĞLUK	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. İdris KADIOĞLU	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLEÇ	Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Kâzım YOLDAŞ	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Lars JOHANSON	Johannes Gutenberg University
Prof. Dr. Murat SUNKAR	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KARABULUT	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Mücahit KAÇAR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Osman UMAR	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık YAZAR	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Tarık ÖZCAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Yavuz UNAT	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Yüksel ARSLANTAŞ	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Zahir KIZMAZ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Adnan OKTAY	Mardin Artuklu Üniversitesi

Doç. Dr. Amina Siljak JESENKOVIĆ
Doç. Dr. Bekir KAYABAŞI
Doç. Dr. Berat AÇIL
Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK
Doç. Dr. Edith Gülçin AMBROS
Doç. Dr. Ercan Çağlayan
Doç. Dr. Fatih Ramazan SÜER
Doç. Dr. F. Gül KOÇSOY
Doç. Dr. Fatih ARSLAN
Doç. Dr. Fatih ÖZEK
Doç. Dr. M. Gökhan DALYAN
Doç. Dr. M. Said KIYMAZ
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKA
Doç. Dr. Metin KOPAR
Doç. Dr. Mutlu DEVECİ
Doç. Dr. Özcan BAYRAK
Doç. Dr. Serdar YAVUZ
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK
Doç. Dr. Veysel ŞAHİN
Dr. Ayad Kamil İBRAHİM
Dr. Öğr. Üye Mesut SERT
Dr. Öğr. Üye. Ramazan TURGUT

University of Sarajevo
Adıyaman Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
University of Vienna
Muş Alparslan Üniversitesi
Cumhuriyet Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
University of Zakho
Hakkari Üniversitesi
Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri/Referees of This Issue

Prof. Dr. Adem CEYHAN
Prof. Dr. Beyhan KESİK
Prof. Dr. Hanife Dilek BATİSLAM
Prof. Dr. Yüksel ARSLANTAŞ
Doç. Dr. Abdulkadir ERKAL
Doç. Dr. Cemal BAYAK
Doç. Dr. Hasan EKİCİ
Doç. Dr. Gülay KARAMAN
Doç. Dr. Hamza KOÇ
Doç. Dr. Özkan ÇİĞA
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKA
Doç. Dr. Serkan TÜRKÖĞLU
Doç. Dr. Şerife AĞARI
Doç. Dr. Togay Seçkin BİRBUDAK
Dr. Öğr. Üyesi Emrah BİLGİN
Dr. Öğretim Üyesi İdris SÖYLEMEZ
Dr. Öğretim Üyesi Ramazan TURGUT
Dr. Öğretim Üyesi M. Felat AKTAN
Dr. Öğretim Üyesi T. Yasir CEVHER

Cumhuriyet Üniversitesi
Giresun Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Anadolu Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
Aksaray Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Giresun Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Karabük Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Ardahan Üniversitesi
Nevşehir Üniversitesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Hakkari Üniversitesi

Dr. Betül KARCI

Dr. Engin KORKMAZ

Dr. Kudret Safa GÜMÜŞ

Dr. Mehmet CİHANGİR

Dr. Muhammed ÜLGEN

Dr. Nurten ÇELİK

Dr. Sedat KOCABEY

Dr. Selahattin TOPBAŞ

Dr. Sinan CEREYAN

Dr. Süleyman YILMAZ

Dr. Veysi TURAN

MEB

Hakkâri Üniversitesi

Aksaray Üniversitesi

Dicle Üniversitesi

MEB

MEB

Sakarya Üniversitesi

MEB

Dicle Üniversitesi

Hakkâri Üniversitesi

MEB

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER



Google Scholar



ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
International Refereed Journal

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDEBİYAT/LITERATURE

Araştırma Makalesi/Research Article

- AKIN, Mehmet, **RUŞUKLU MEHMET HAYRİ BEY VE BELAGAT İSİMLİ ESERİ**, *Ruşuklu Mehmet Hayri and Her Work Called Belagat*.....01-19
- ARSLAN, Ömer, **XVI. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN SENÂYÎ'NİN "NEYİSTÂN-I ZÜLÂL"İ**, *Neyistân-ı Zülâl of Senâyî, a 16th Century Poet*..... 21-39
- AYDIN, Metin, **MUVAKKİT-ZÂDE MUHAMMED PERTEV DÎVÂNÎ'NDA AŞK İLE İLGİLİ TEŞBİHLER**, *Similes About Love in Muvakkit-zâde Muhammed Pertev 's Dîvân*.....41-57
- BATUR, Halil, **İKİ ŞAİR, BİR ŞEHİR: REMZÎ VE RİFKÎ'NİN KAHİRE ŞİİRLERİ**, *Two Poets, One City: Cairo Poems by Remzî and Rifkî*.....59-72
- CİVELEK, Nilay KINAY, **ŞAİR BİR SULTANIN GÖZÜNDEN SULTAN-I ENBİYÂ TASAVVURU: MURÂDÎ DİVANI**, *The Description of the Sultan-I Enbiya through the Eyes of a Poet Sultan: The Muradi Divan*.....73-84
- GÖLLÜ, Bilge KARGA, **NECMÎ'NİN BİLİNMEYEN TÜRKÇE ŞİİRLERİ**, *Necmi's Unknown Turkish Poems*.....85-100
- GÜMÜŞ, Mustafa Yunus, **İÇEDÖNÜK VE DIŞADÖNÜK KİŞİLİK BAĞLAMINDA ŞEYYÂD HAMZÂ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ MESNEVİSİ**, *Şeyyâd Hamzâ's Yusuf u Züleyhâ Masnavi in the Context of Introverted and Extroverted Personality*.....101-117
- HAYAL, Züleyha, **AHMED PAŞA DÎVÂNÎ'NDA ANADİLİ ZEVKİ**, *Taste Of Mother Tongue in Ahmed Pasha's Divan*.....119-134
- KARDEŞ, Seyhan, **SÛRÛRÎ'NİN MESNEVÎ ŞERHİNİN MÜELLİF NÜSHALARI**, *Author Copies of Sûrûrî's Commentary of Mesnevî*.....135-146
- ÖZÇAKMAK, Fatma, **BİR MESNEVÎ ŞARİHİ OLARAK VEHB-İ YEMANİ VE MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNDE UYGULADIĞI ŞERH METODU**, *Vehbi-i Yemani as A Mesnevi Commentator and the Commentary Method Applied in the First 18 Couplets of Mesnevi*..... 147-177

ÖZMEN, Abdulsamet, H^VÂB-NÂME-İ RÂSİM HİKMET ADLI ESERDE YER ALAN KERBELA HADİSESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME, *An Evaluation on The Karbala Event in the Work Titled Hab-Name-i Râsim Hikmet*.....179-192

SOSYOLOJİ/SOCIOLOGY

Araştırma Makalesi/Research Article

GÜNĞEN, Barış ; SELÇUK, Ali, TOPLUMSAL HAFIZANIN KUTSAL MEKAN ÜZERİNDEN KURGULANIŞI: VEYSEL KARENİ TÜRBESİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI, *The Construction of Social Memory through Sacred Space: A Field Study on Veysel Karâni Mausoleum*.....193-204

TARİH/HISTORY

Araştırma Makalesi/Research Article

KORKMAZ, Engin, ŞEYH MAHMUT BERZİNCİ’NİN EMPERYALİZM İLE MÜCADELESİ, *Sheikh Mahmut Berzinci's Fight With Imperialism*.....205-217

KEKLİK, Ebubekir, TURUK VE MAÂBİR MEKTEBİ VE İLK NİZAMNAMESİ (1862), *Roads and Bridges Engineering School and Its First Regulation (1862)*.....219-236

TAŞKAYA, Arzu BAYKARA, FRUIT GROWING IN CHIOS IN THE OTTOMAN EMPIRE, *Osmanlı Devleti’nde Sakız Adası’nda Meyvecilik*..... 237-269

RUSÇUKLU MEHMET HAYRİ BEY VE BELÂĞAT İSİMLİ ESERİ¹ *Rusçuklu Mehmet Hayri and Her Work Called Belagat*

Mehmet AKIN

Doktora Öğr., İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmetakin45@gmail.com,
orcid.org/0000-0002-9509-4710

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 15.07.2022
Kabul/Accepted: 08.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1144055

Anahtar Kelimeler

Rusçuklu Mehmet Hayri Bey,
belâgat, meânî, beyân, bedî.

Keywords

Rusçuklu Mehmet Hayri Bey,
eloquence, meani, beyan,
bedi.

ÖZ

Rusçuklu Mehmet Hayri Bey, Osmanlının son dönemlerinde (1855-1909) yaşamış bir şair, yazar ve devlet adamıdır. Düzenli bir eğitim alan ve Osmanlının çeşitli vilayet ve sancaklarında memur olarak görev yapan yazar, İstanbul'da çıkardığı Sûha dergisiyle yayın faaliyetlerine başlamıştır. İzmir ve Aydın'da basın-yayın faaliyetlerini sürdürmüştür. Özellikle eserlerinin önemli bir kısmını bu dönemde yazmıştır. Birkaç dil bilen Hayri Bey'in dokuz eseri bulunmaktadır. Belâgat adlı eseri de lise ders kitabı olarak hazırlanmış seksen altı sayfalık bir ders kitabıdır. Mehmet Hayri Bey'in İzmir İdadisindeki ders notlarından oluşan eser 1890'da yayımlanmıştır. Kitapta konular fazla derine inilmeden otuz beş derse ayrılarak ele alınmıştır. Eserde belâgatle ilgili konular meânî, beyân ve bedî ana bölümlerine ayrılarak anlatılmaktadır. Meânî bölümü diğer bölümlere göre uzundur. Eser, belâgat konularını kısa, anlaşılır bir şekilde izah etmektedir. Klasik belâgat anlayışının hâkim olduğu eser için Hayri Bey, ehil kişiler tarafından okutulduğunda belâgati hakkıyla öğreteceğini söylemiştir. Eserin sonunda noktalama işaretleriyle ilgili bir bölüm bulunması belâgat kitaplarında pek rastlanmayan bir durumdur.

ABSTRACT

Rusçuklu Mehmet Hayri Bey is a poet, writer and statesman who lived in the last periods of the Ottoman Empire (1855-1909). The writer, who received a regular education and worked as a civil servant in various provinces and sanjaks of the Ottoman Empire, started his publishing activities with Sûha magazine, which he published in Istanbul. He continued his media activities in İzmir and Aydın. In particular, he wrote a significant part of his works during this period. Hayri Bey, who speaks several languages, has nine works. His work called Belagat is an eighty-six-page textbook prepared as a high school textbook. The work consisting of Mehmet Hayri Bey's lecture notes in İzmir High School was published in 1890. The topics in the book are divided into thirty-five lessons without going too deep. In the work, the subjects related to rhetoric are explained by dividing the main parts of meani, statement and body. Meani section is longer than other sections. The work explains the subjects of rhetoric in a short and understandable way. For the work in which the classical rhetoric understanding is dominant, Hayri Bey said that he will teach rhetoric properly when taught by competent people. Having a section on punctuation marks at the end of the work is not uncommon in rhetoric books.

Atıf/Citation: Akın, M. (2022), "Rusçuklu Mehmet Hayri Bey ve Belâgat İsimli Eseri", *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 01-19.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Mehmet AKIN, mehmetakin45@gmail.com

¹ Bu makale İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Prof. Dr. Süleyman Çaldak danışmanlığında hazırlanan Rusçuklu M. Hayri'nin Belâgat'i -İnceleme-Metin-Terimler Dizini- (Malatya 2016) adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

GİRİŞ

Bu çalışmada Ruşçuklu Mehmet Hayri Bey ve Belâgat isimli eseri tanıtılacaktır. Edebiyat tarihlerinde ve biyografik eserlerde Ruşçuklu Mehmet Hayri ile ilgili oldukça sınırlı bilgiye rastlanmaktadır. Nerelerde, hangi görevlerde bulunduğu dair çok az kayıt bulunmaktadır.² Daha geniş bilgi elde etmek için Ruşçuklu Mehmet Hayri Bey'in Osmanlı arşivinde yer alan sicil kaydı bulundu, sicilinde özellikle memuriyet hayatıyla ilgili detaylı bilgilere ulaşıldı.

Şükrü Karabiber, Belâgat isimli eseri yeni harflere aktararak Ali Nihat Tarlan danışmanlığında bir lisans tezi hazırlamıştır.³ Karabiber'in bu çalışması ve tarafımızca hazırlanan yüksek lisans tezi haricinde eserle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Birçok eser yazan, önemli yayın faaliyetlerinde bulunan Ruşçuklu Mehmet Hayri Bey'in ve "Belâgat"inin tanıtılması klâsik Türk edebiyatı için önem arz etmektedir.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ruşçuklu Mehmet Hayri'nin hayatı, ilmî ve edebî kişiliği, eserleri incelenmiştir. İkinci bölümde Belâgat isimli eserin şekil ve içerik bakımından tanıtımı yer almaktadır. Üç ana bölümden oluşan eser bu bölümler esas alınarak tanıtıldı.

1. Ruşçuklu Mehmet Hayri Bey

1.1. Ruşçuklu Mehmet Hayri Bey'in Hayatı (1855- 1909)⁴

Mehmet Hayri Bey, Osmanlı ordusunda mirlivalığa⁵ kadar yükselmiş olan Hacı Ali Paşa'nın oğludur. 18 Muharrem 1272 /30 Eylül 1855'te İzmir'de doğmuştur.⁶ Ruşçuk ayanı Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın erkek kardeşinin torunudur. Sultan II. Mahmut Dönemi'nde Rumeli'de ve Anadolu'da ayanların nüfuzunu kırma mücadelesine girişildiğinde Sultan, Ali Paşa'yı ve ailesini de Ruşçuk'tan aldirarak İzmir'e yerleştirmiş, Mehmet Hayri Bey de İzmir'de dünyaya gelmiştir (Pekgirgin 1968: 4954).

İlk ve orta eğitimine sıbyan ve rüştiye mektebinde devam ederken, bir yandan da klasik medrese müfredatına göre sarf, nahiv, mantık, belâgat vb. araç ilimlerine (ulûm-ı âliye/علوم آلیه) ve tefsir, hadîs, kelâm vb. amaç ilimlerine (ulûm-ı 'âliye/علوم عالیه) dair dersler almıştır.

² Huyugüzel Ö.Faruk, İzmir Fikir ve Sanat Adamları, (1. baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, İzmir 2000, s.343-344
Gökhan, İlyas, Başlangıçtan Kurtuluş Harbine Kadar Maraş Tarihi, (1.baskı), UKDE, Kahramanmaraş 2011, s.321-322
Koyuncu, Fatih, Son Dönem Osmanlı Âlim ve Ediplerinden Ruşçuklu Mehmed Hayri ve Siyer-i Fârûk İsimli Eseri, Turkish Studies, Eylül 2015, C.10/16, ss. 897-922.

Yetiş, Kazım, Halid Ziya Uşaklıgil'in Bilinmeyen Bir Eseri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı dergisi, 1997, C. 27, ss. 321-329.

Pekgirgin, Orhan, İstanbul Ansiklopedisi, C. 9, (ed. Reşad Ekrem Koçu), Koçu Yayınları, İstanbul 1968, s. 4954.

³ Karabiber, Şükrü (1971). Ruşçuklu M. Hayri'nin Belâgat' Adlı Eseri. Lisans Bitirme Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

⁴ Bu bölüm hazırlanırken Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığının DH SAID 00002 00366 numaralı defterinin 730-731 sayfalarından ve DH SAID 00080 00088 numaralı defterinin 173-174 sayfalarından yararlanılmıştır.

⁵ Askerî rütbelerden birinin adıdır. Miralay terfi edince mirliva, mirliva terfi edince ferik olurdu. Miralaya kadar askerî erkâna "bey" denildiği halde mirliva ile ondan yukarıdaki rütbede bulunanlara paşa denilirdi. Elkâp olarak saadetlü efendim yazılırdı (Pakalın 1993: 543).

⁶Yüksek lisans tezimizde İstanbul Ansiklopedisi'ndeki bilgilere ulaşamadığımız için yazarın doğum yerini Ruşçuk olarak belirtmiştik. Fakat İstanbul Ansiklopedisi'nde Hayri Bey'in doğum yeri olarak İzmir geçmektedir.

Henüz on altı yaşındayken 1871'de Rusçuk sancağı tahrirât kalemine⁷, birkaç ay sonra da Tuna vilayeti mektupçu kalemine⁸ atandı. Bu kalemde kademe kademe yükselen Mehmet Hayri, 1875'te meclis idaresi ikinci kâtipliğine getirildi. 1876'da Rusçuk'taki yüksek mahkeme kıraat memurluğuna tayin oldu, aynı yıl bu kurumda zabıt kâtipliği ve 1877 senesinde levazım komisyonu kâtipliği kendisine ek memuriyet olarak verildi. 93 harbi diye bilinen Rus istilası⁹ sebebiyle buradan ayrıldı. 1882 senesine kadar Bulgaristan'daki emlak arazisiyle ilgili bazı özel işlerle meşgul oldu. Aynı yılın sonlarında ma'arif nezareti mektupçu kaleminde maaşsız olarak işe başladı. 1883'te Karahisar-ı Şarkî (Şebinkarahisar), 1884'te Sivas vilayeti merkez sancakları tahrirât müdürlüğüne¹⁰ tayin oldu. Burada gazete yazarlığı da yapan Hayri Bey'e 23 Nisan 1884'te rütbe-i sâniye¹¹ sınıf-ı sâni verildi.¹²

19 Mart 1886'da Aydın vilayeti başkâtipliğine atanan Rusçuklu Mehmet Hayri'ye 13 Kasım 1886'da üçüncü rütbeden Mecidî Nişanı¹³ ve 28 Ocak 1887'de rütbe-i saniye mütemayizi¹⁴ unvanı verildi.

İzmir'de ortaya çıkan kolera salgını sırasında hizmetlerinden dolayı 7 Mayıs 1894'te üçüncü rütbeden Nişan-ı Âl-i Osmâniyye layık görüldü. 27 Mayıs 1894'te İzmir Vilayeti Mektupçuluğuna tayin olup buradaki üstün hizmet ve gayretlerinden dolayı terfi ederek rütbe-i ulâ sınıf-ı sâni¹⁵ makamına yükseltildi, kısa zaman sonra da -26 Kasım 1898'de- rütbe-i ulâ sınıf-ı evveline¹⁶ terfi etti.

İzmir'in meşhur saat kulesi Hayri Bey'in mektupçuluğunda onun teşebbüsleriyle yapılmış, hatta bir rivayete göre bu kulenin resmini de kendisi çizmiştir (Pekgirgin 1968: 4954).

1900 yılında Kırşehir sancağı mutasarrıflığına¹⁷ tayin oldu. Bu göreve başlamasından kısa süre sonra ikinci dereceden Nişan-ı Ali Osmani ile ödüllendirildi. Kırşehir sancağındaki mutasarrıflığı sırasında buraya hastane, şadırvan, şose ve kaldırımlar kazandırdı. Buranın havasına uyum sağlayamadığı için bir dilekçeyle Mersin'e naklini istedi, bu istek komisyonca 15 Temmuz 1901'de uygun görüldü. Bu nakilden sonra 3 Eylül 1901'de birinci rütbeden Mecidî Nişanı -23 Şubat 1902'de- altın liyakat madalyasıyla taltif edildi.

⁷ Resmi dairelerin yazı işleriyle meşgul kalemlerine verilen addır (Pakalın 1993: 377).

⁸ Resmi dairelerde yazı işleriyle meşgul olan daire ve kalemin başında bulunan memurun unvanıydı. Vazifesi vilayete ait yazışmaları temin etmektir (Pakalın 1993: 486).

⁹ 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı- Rus savaşından sonra Osmanlı önemli miktarda toprak kaybetti. Balkanlardaki Türk nüfusunun önemli bir bölümü topraklarını terk etmek zorunda kaldı. Ruslar planlı olarak Tuna bölgesindeki Türk ahaliyi, bu bölgeden göç ettirmek için baskı ve katliamlar yaptı. Bunun sonucu olarak da Tulca, Rusçuk, Tırnova, Eski Cuma, Filibe, Kızanlık, Eski Zağra, Lofça gibi yerlerde bulunan Türkler yaşadıkları yerleri terk ederek Edirne, İstanbul, Çanakkale, İzmir gibi bölgelere yerleşmek zorunda kaldılar (Afyoncu 2004: 145).

¹⁰ Devlet dairelerinde resmi yazıları yazmakla vazifelendirilen tahrirat kalemlerinin başındaki memura verilen unvandır (Pakalın 1993: 377).

¹¹ Mülkiye rütbelerinden birinin adı olan rütbe-i saniye on mülkiye rütbesi içinde yedinci sırada bulunuyordu. En üstte birinci sırada bulunanı vezirlik rütbesiydi. Salise rütbesinin iki derecesinden biriydi. Öteki mütemayiz rütbesiydi. 1843'te salisenin bu iki derecesi kaldırılarak yalnız salise olarak kalmıştır (Pakalın 1993: 205).

¹² Sözü edilen hizmetlerinden nakil, ayrılma, istila suretiyle yer değiştirmiş, memurluk görevinden dolayı suçlanmış ve yargılanmıştır. Mehmet Hayri Bey'in, Karahisar sancağındaki hizmetleri, oranın idare meclisinden verilen mazbata ve sahip olduğu rütbeler, Rusçuk Mekteb-i Rüştîyesinden aldığı diploma, Sivas Vilayeti Meclis-i İdaresinde kayıtlı olduğu bilgisi sicil kaydında geçmektedir.

¹³ Sultan Mecid'e nisbetle bu adı alan Mecidî Nişanı iyi hizmet edenlere verilen bir ödüldür (Pakalın 1993: 428).

¹⁴ Mülkiye rütbelerinden beşincisiydi (Pakalın 1993: 69).

¹⁵ Mülkiye rütbelerinden dördüncüsüydü (Pakalın 1993: 69).

¹⁶ Mülkiye rütbelerinden üçüncüsüydü (Pakalın 1993: 69).

¹⁷ Sancak adı verilen teşekkülün başında bulunan memur hakkında unvan olarak kullanılan bir tâbirdir (Pakalın 1993:586).

Mersin mutasarrıflığı sırasında hakkındaki bazı suçlamalardan dolayı görevinden azledildi. Yapılan soruşturma neticesinde Mehmet Hayri'nin, isnat edilen suçlarla doğrudan ilgisinin olmadığı, sorumluluğu altında bulunan memurların görevlerini kötüye kullandığı anlaşıldı. Nihayetinde mahkemenin beraat kararıyla kendisine mazûliyet maaşı da verilmiştir. 9 Temmuz 1906'da Divaniye sancağı¹⁸ mutasarrıflığına tayin olup bu görevde birtakım imar faaliyetlerinde bulundu, ayrıca sancağa su da getirtti. Ancak Divaniye'nin ileri gelenleriyle uyuşmadığı için görevinden kısa sürede azlini istedi.

13 Eylül 1908'de Maraş sancağı mutasarrıflığına tayin olan Mehmet Hayri Bey, şehrin yakınında yapılan çeltik ekiminden dolayı görülen sıtma hastalığının sebep olduğu ölümler yüzünden bir meclis kararı aldirıp çeltik ekimini şehirden uzaklaştırdı. Fakat Maraş'ın nüfuzlu kimseleri bu durumundan rahatsız olup Hayri Bey'e bir komplo hazırladı. 9 Ocak 1909'da Ulu Cami'de hatibin bir ayet-i kerimeyi okumasına binaen hatibe müdahale etmesi halkın tepkisine sebep oldu ve Hayri Bey'in konağına saldırıldı. Akabinde Maraş mutasarrıfı Hayri Bey, ahalinin dini inançları ile alay ettiğine dair yapılan şikâyetler üzerine görevinden azledildi, bu elim olaydan dolayı çok korkan Hayri Bey bir hafta sonra da üzüntüden vefat etti. Hayri Bey'in başından geçen bu olaydan dolayı bir komisyon tarafından tahkikat yapıp olayda sorumluluğu bulunanlar tespit edilerek mahkemeye çıkarılmış ve cezalandırılmıştır (Gökhan 2011: 321-322).

Tahrirât kalemi, mektupçu kalemi, meclis idaresi ikinci kâtipliği, yüksek mahkeme kıraat memurluğu, zabıt kâtibî, levazım komisyonu kâtipliği, tahrirât müdürlüğü, başkâtiplik, vilayet mektupçuluğu, mutasarrıflık, gazete yazarlığı, lisan-ı Osmanî ve hat muallimliği Hayri Bey'in yürüttüğü görevlerden bazılarıdır.

Mehmet Hayri Bey'in üç oğlu vardır. Bunlardan en küçüğü tanınmış yazar ve sanatçı Münir Hayri Egelî'dir (Pekgirgin 1968: 4954). Diğer oğlu birkaç dönem milletvekilliği yapmış, İstanbul başta olmak üzere çeşitli illerde valilik yapmış olan Mithat Bey'dir (TBMM Albümü 2010: 171). Üçüncü oğluyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunamadı.

1.2. İlmî ve Edebî Şahsiyeti

II. Abdulhamit Dönemi'nde İstanbul'da basın-yayın dünyasınca tanınan Hayri Bey; Arapça, Farsça, Rumca, Bulgarca ve Fransızca bilir. İstanbul Ansiklopedisi'nde İngilizce de bildiği yazmaktadır (Pekgirgin 1968: 4954).

İstanbul'da Süha (1882) isimli bir dergi çıkaran Mehmet Hayri'nin adı derginin bütün sayılarının kapağında muharrir kısmının karşısında yer alır, derginin refik-i muharrir kısmının karşısında ise Muallim Naci'nin ismi bulunur.

İstanbul'da yayınlanan Süha dergisinin dört sayısı mevcuttur. Mecmuada Muallim Nâci, Mehmet Hayri dışında Nusret Ali Han, Ahmed Cemal, İsmail Paşazade Hakkı Bey'in yazıları bulunmaktadır (Hayri 1882: 41-52).

¹⁸ Osmanlı Dönemi'nde Bağdat'a bağlı bir sancak.

Bütün kapaklarda derginin Babiali civarında Ebussuud Caddesinde Mahmut Bey Matbaasında İstanbul'da 1300/1882-1883 yılında basıldığı yazılıdır. Derginin arka kapaklarında yazarın "Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi Hediye" ve "Türkçe Avamil Tuhfesi"nin kitapçılarda bulunduğu haber verilmektedir.

Derginin birinci sayısının girişinde Mehmet Hayri, vatan evladına bu dergiyle küçük de olsa bir yarar sağlamak istediğini söyler. Yazar, bu eserin ilk bakışta küçük olduğunun hemen fark edileceğini, bundan dolayı ismini "Sühâ" koyduğunu belirtir. Girişten sonra II. Abdulhamit'e olan hürmetini dile getirir. Derginin sonraki bölümünde Rusçuklu Mehmet Hayri'nin II. Abdulhamit için yazdığı otuz iki beyitten oluşan kaside vardır (Hayri 1882: 3).

Matla beyti:

Âferîn ey kâ'inâtın akl-ı evvel dâveri

Levha yaz artık 'adâlet-nâme-i nâm-âveri

Tac beyti:

Biz kuluz Hayrî bize kulluk gerek çün durma hiç

Bârgâh-ı Hakka arz eyle duâ-yı bihteri

Kasideden sonra Muallim Naci'nin bir gazeli, Bağdatlı Rûhî hakkında bilgi, camın icadıyla ilgili malumat ve birkaç kıta ve beyit yer alır.

Sühâ'nın ikinci sayısının başında Bahar İçinde Hazan, Fuzûlî'nin Tercüme-i Hâli, Bazı Ebyât, Fıkra-i Târîhiyye, Varaka, Bir Hanım Tarafından Gönderilen Diğer Varaka, Latife başlıkları vardır.

Üçüncü sayısında "Mektup, Tebrik, Gazel, Bazı Cümel u Ebyât, Gazel, Garip Bir Fıkra-ı Târîhiyye, Varaka, Bir Zarif Uşak" başlıkları yer almaktadır. Dergide yer alan aşağıdaki gazel Rusçuklu Hayri'nin kendisine aittir.

GAZEL

Kevkeb-i bahtıma gör kim ne füsûn etti felek

Nûr-ı memdûdunu maksûr u zebûn etti felek

Kan akar dîdelerimden elem-i dehr ile hep

Çün iki çeşmimi ser-çeşme-i hûn etti felek

Etmemek lâzım esef hiç felegin tavrına kim

Kendi kadrin dahi zulmü ile dûn etti felek

Kays-ı ikbâl asâletle sürerken ömrün

Zülf-i Leylî ile meclûb-ı cünûn etti felek

Dehrden eyleme ümmîd-i vefâ ey Hayrî

Nice erbâb-ı mezâyâyı nigûn etti felek

“Sühâ”nın dördüncü sayısında “Kaside, Coğrafyaya Dair Bazı Malûmât, Şeker, Varaka, Bazı Ebyât, Gazel” başlıklarına yer verilmiştir. Bu sayıdaki gazel Muallim Naci’ye aittir. Bu dergideki başlıklara dikkat edilirse okuyucu mektuplarından, tarıma, coğrafyaya, edebi bilgilere kadar birçok mevzu ele alınmıştır. Bu da derginin girişindeki “Siyasetten başka her şeyden bahseder.” ilkesiyle örtüşmektedir.

Mehmet Hayri, Sivas ve İzmir gibi şehirlerde de yayın faaliyetlerinde bulundu. Özellikle İzmir’de bulunduğu yıllar yazarın en üretken dönemidir.

Mehmet Hayri, İzmir’de resmî Aydın gazetesini çıkarmış ve kitaplar yayımlamıştır. Halit Ziya, hatıralarında Hizmet gazetesinin çıkışını anlatırken Hizmet’in fikir babasının kimliği konusunda Mehmet Hayri Bey ve Mahmut Esat Efendi arasında tereddüt geçirdikten sonra şunları söylemektedir: “Hayri Bey, Rusçuklu Hayri imzasıyla zaten gazetecilik âleminde tanınmıştı. Yazarlıkta ve devlet memurluklarında pişkin ve dolgun bir eda alan üslubuyla (gazeteye) ara sıra İcmâl-ı Ahvâl adıyla tanınan başmakaleler yazardı” (Huyugüzel 2000: 343).

Halit Ziya’nın Mehmet Hayri’yi yakından tanınmasında İzmir İdadisinde aynı yıllarda görev yapmalarının da etkisi vardır. Bu okulda Halit Ziya’nın Fransızca dersi verdiği, Mehmet Hayri’nin ise “Lisan-ı Osmanî ve Hat muallimi” olduğu 1308 tarihli Aydın salnamesinde geçmektedir (Yetiş 1997: 321). Burada görev yaptığı sırada araştırmamıza konu olan Belâgat isimli kitabını çıkarmıştır. Kitap İzmir İdadisinde okuttuğu dersin ürünüdür. Bu kitabı bastırdıktan sonraki yıllarda salnamelerde adının geçmemesi, buradaki görevinin uzun sürmediğini gösterir.

Mehmet Hayri Bey’in İzmir basınındaki ilk yazıları, 1886 Kasım’ından itibaren Hizmet gazetesinde çıktı. Buradaki yazıları dışında, diğer İzmir gazete ve dergilerinde kendi adıyla yayınlanmış bir yazısı yoktur. Ancak bugün elimizde koleksiyonu bulunmayan Aydın gazetesini bir süre çıkardığı ve burada birçok yazı kaleme aldığı düşünülmektedir. Nitekim 1887’de Aydın Vilayeti Salnamesi’nde, “Matbaa-i Vilâyet” kısmında, “başmuharrir” olarak adı geçer. Bu kayıtlar 1893 yılına kadar sürmekte, bu tarihten sonra ise kayıtlarda adı “matbaa nazırı” olarak geçse de bu görevdeyken ayrıldığı tarihe kadar gazetede ne tür yazılar yazdığı tam olarak belli değildir (Huyugüzel 2000: 343).

Sık sık görüştüğü şair Eşref’in, yazarın yaklaşık on beş sene görev yaptığı İzmir’den ayrılması dolayısıyla söylediği bir kıta kaynaklarda yer almaktadır. Hikâyeye göre Hayri Bey’in tayin olması, yerine de Ahmet Bey’in getirilmesiyle ilgili dost meclisinde Eşref’ten bir tarih kıtası istenince o da şu kıtayı söylemiştir.

Mîr Ahmet oldu mektupçu sevenler oldu şâd

Sevmeyen yoktur desem İzmir’de mahzûn ola!

Çıktı üç kel Ermeni kıptîsi târîhin dedi

Mîrimiz Çingene’ye oldu halef meymûn ola!

Kinayelerle dolu bu kıtada “Çingene” sözüyle kastedilen Hayri Bey’dir (Huyugüzel 2000: 344). “Meymun” ola ifadesi de yine şair Eşref’in söylediği bir tehzilden dolayı Hayri Bey’in dostları arasında “maymun oynatan” olarak anılmasına bir göndermedir (Yücebaş 1984: 199).

1.3. Eserleri

Ruşçuklu Mehmet Hayri Bey’in dokuz eseri vardır. Bunlar daha çok İstanbul ve İzmir’de bulunduğu dönemlere aittir. Aşağıdaki eserlerin çoğu 1882- 1890 arasında kaleme almıştır.

1.3.1. Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi Hediye: Bu eser 9 Zilhicce 1299/22 Ekim 1882’de İstanbul’da Mahmut Bey Matbaası’nda basılmıştır. Eser yüz elli bir sayfadan oluşmaktadır. Mısırlı sûfi ve şair Muhammed b. Said el-Bûsîrî’nin (öl.695/1296) Hazret-i Muhammed (s.a.v.) için yazdığı manzumenin Türkçe tercümesidir. Eser mensur olarak tercüme edilmiştir (Koyuncu 2015: 904). Mehmet Hayri, Kasîde-i Bürde’nin şerhini bitirdikten sonra eserinin sonuna kendisine ait kırk altı beyitlik naata yer verir (İpek 2021: 36). Eserle ilgili Muhammed Resul İpek bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹⁹

1.3.2. Türkçe Avâmil Tuhfesi: Osmanlı medreselerinde okutulan Mehmet Birgivi’nin (öl.1635) el-Avâmil isimli eserinin tercümesidir. Eser 1300/1882 yılında İstanbul’da basılmıştır. M. Hayri her ilim ve fennin insana kendi lisaniyla okutulur, anlatılırsa daha kolay öğretilceğini, bundan dolayı ilm-i nahvi (cümle bilgisi/sentaks) konu alan bu eseri Arapçadan tercüme ettiğini söyler (Hayri 1882: 3). Eser elli bir sayfadan oluşmaktadır.

1.3.3. Siyer-i Fârûk: Hz. Ömer’in hayatından bazı önemli kesitlerin anlatıldığı mensur bir eserdir. 1303/1885-86 yılında yayımlanan kitapta yazar, öncelikle Hz. Ömer’in künyesini ele almış, akabinde onun Müslüman oluşunu anlatmıştır. Daha sonra Hz. Ömer’in faziletlerini, hilafeti zamanında yapılan Suriye, İran ve Filistin seferlerini; özellikle de Kadisiye Savaşı’nı detaylı olarak ele almıştır. Eser Hz. Ömer’in şehit edilmesi ve hilyesinin anlatımıyla son bulur (Koyuncu 2015: 897). Elli bir sayfadan oluşan kitabın kapağında, Rusçuklu Hayri’nin Aydın Vilayeti İdare Meclisi Başkâtibi olduğu yazılıdır. Eserle ilgili olarak Fatih Koyuncu’nun bir makalesi bulunmaktadır.²⁰

1.3.4. Hediye-i İhvân: İnsanın yaratılışı, itikat, ibadet ve ilmihal bilgilerinin yer aldığı konuları kısaca soru-cevap şeklinde izah eden bir kitaptır. Eser 1304/1886 yılında Mehmet Hayri’nin Aydın Vilayeti İdare Meclis Başkâtipliği sırasında Aydın Vilayet Matbaası’nda basılmıştır (Koyuncu 2015: 904).

Eserin arka kapağında muharririn “asar-ı sairesi” başlığı altında yazara ait neşredilen ve neşredilmeyen kitaplarının isimleri verilmiştir. Burada yer alan bilgiye göre muharririn neşredilen eserleri şu şekildedir: Türkçe Kasîde-i Bürde Şerhi Hediye, Türkçe Avâmil Tuhfesi, Siyer-i Fârûk, Sühâ, Esrâr-ı Gülistân, Târîhçe-i Ümem. Neşredilmeyen eserler ise şunlardır: Riyâzü’s-Siyer, Esrâr-ı Gülistân, Çile-i ‘Aşk (Hayri 1886: arka kapak).

¹⁹ İpek, Muhammed Resul, Rusçuklu Mehmed Hayri’nin Türkçe Kasîde-i Bürde Şerhi “Hediye”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırklareli, 2021.

²⁰ Koyuncu, Fatih, “Son Dönem Osmanlı Âlim ve Edeplerinden Rusçuklu Mehmet Hayri ve Siyer-i Fârûk İsimli Eseri”, Turkish Studies, Eylül 2015, C.10/16, ss. 897-922.

1.3.5. Tarihçe-i Ümem: Hediyetü'l-ihvan adlı eserin arka kapağında Târîhçe-i Ümem için “Sivas vilayetinin 1300 senesi salnâmesinde mündericidir.” bilgisinin dışında herhangi bir malumata ulaşılamamıştır (Hayri 1886: arka kapak).

1.3.6. Riyâzû's-Siyer: Peygamberimizin siyerinin anlatıldığı bir eserdir (Hayri 1886: arka kapak).

1.3.7. Çile-i 'Aşk: Hediyetü'l-ihvân adlı eserin arka sayfasında bu eserin on kısımdan oluşan bir roman olduğu ve yazımının devam etmekte olduğu bildirilmektedir (Hayri 1886: arka kapak).

1.3.8. Esrâr-ı Gülistân: Eserin ismi yazarın sicil kaydında geçmektedir. Yazarın sicil kaydında eserin adı zikredilse de içeriği hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Hediyetü'l-ihvân adlı eserin arka kapağında yer alan bilgiye göre eserin iki cüzü Aydın gazetesinde parça parça neşredilmiştir. Sayfanın devamında yer alan diğer bir bilgiye göre ise eserin ilk iki cüzünün devamı olan fakat neşredilmeyen iki cüzünün mevcut olduğu ifade edilmiştir (Hayri 1886: arka kapak).

1.3.9. Belâgat: Yazarın İzmir İdadisindeki ders notlarından oluşmuş ve 1890'da yayımlanmış bir ders kitabıdır. Seksen altı sayfalık eser otuz beş dersten oluşmaktadır.

Bu eserler dışında M. Hayri'nin Belâgat adlı kitabının Hatime bölümünden önce, 34. dersin sonunda **Usûl-ı Şî'r ve İnşâ** isimli bir eser yazmayı planladığı anlaşılmaktadır. M. Hayri zikrettiği söz ve anlam sanatlarının hem nazımda hem nesirde olduğunu, bunlardan başka yalnız nazımda olmak üzere daha birtakım sanatların bulunduğunu, onları da Usûl-ı Şî'r ve İnşâ risalesinde beyan edeceğini söylemektedir. Bu konu ile ilgili yapılan araştırmalarda söz konusu eserin yazılıp yazılmadığına dair bir bilgiye ulaşılamadı.

2. Rusçuklu Hayri Bey'in Belâgat'i

Türk edebiyatında belâgat ile ilgili çalışmalar çok eskilere dayanmaz. Osmanlı Dönemi'nde önce Arapça sonra Türkçe belâgat kitapları görülür. Bunlardan medrese çizgisini takip eden kitaplar Arapça yazılmıştır ve belâgatin Türkçeye ve Türk edebiyatına uygulanması noktasında olumsuz tesiri olmuştur. Medrese çizgisi dışında yazılan belâgat ile ilk eserler ise Türkçe kaleme alınmıştır. Bu eserler doğrudan belâgat eserleri değildir (Saraç 2013: 26-27).

Batı etkisindeki Türk edebiyatı döneminde yazılan en önemli belâgat kitapları Ahmed Cevdet Paşa'nın (öl. M.1895) “Belâgat-i Osmaniyye” (İstanbul H. 1298) ve Recâizâde Mahmut Ekrem'in (öl. M. 1914) “Talim-i Edebiyat” adlı eserleridir. Talim-i Edebiyat ders kitabı olmaktan ziyade Arap belâgatiyle hesaplaşmamızı başlatan önemli bir işaret taşıdır (Tanpınar 1997: 496).

Cevdet Paşa'nın Belâgat-i Osmaniye'si Arap belâgatinin etkisiyle yazılmıştır. Eski edebiyat taraftarları bu eseri yeni edebiyata, bu arada Recaizade'nin Talim-i Edebiyat'ına karşı bir müdafaa silâhı olarak kullanmıştır (Banarlı 2004: 961). Belâgat-i Osmaniye yayımlandıktan sonra edebiyat dünyasında geniş yankı uyandırmış ve klasik belâgat anlayışını sürdüren birçok yazarı etkilemiştir. Bunlardan biri de Rusçuklu M. Hayri'dir. İki kitap

karşılaştırıldığında içerik ve verilen örnekler bakımından genellikle birbirine yakın oldukları görülür. Belâgat-i Osmaniye'deki bazı tanım ve örnekler Hayri Bey'in Belâgat'inde de benzer şekilde yer almaktadır.

Belâgat ile ilgili eserlerin yoğun bir şekilde yazıldığı bu dönemde kitapların çoğu eğitimdeki yeniliğin bir sonucu olarak açılan rüştiye ve idadi gibi okullarda okutulmak için kaleme alınmıştır (Çaldak 2004: 249). Rusçuklu M. Hayri'nin Belâgat isimli eseri de idadî (lise) düzeyinde bir ders kitabıdır. Bu dönemde idadî ve sultanîler için yazılan diğer ders kitapları şunlardır:

Mihâlicî Mustafa Efendi, Zübdetü'l-Beyân (H.1297/M.1880)²¹

Manastırlı Mehmet Rifat, Mecâmiü'l-Edeb (H.1308/M.1891)

İbnü'l-Kâmil Mehmet Abdurrahman, Belâgat-i Osmâniye (H.1309/M.1891)

İdadiler için hazırlanan eserlerin çoğu Ekrem'in izindedir (Topçuoğlu 2003: 378). Fakat Rusçuklu Hayri'nin Belâgat'i klasik belâgat anlayışını yansıtan Cevdet Paşa'yı takip eder.

2.1. ESERİN ŞEKİL BAKIMINDAN TANITIMI

Seksen altı sayfadan oluşan eser, lise ders kitabı olarak düşünüldüğünden konuyla ilgili diğer eserlere göre kısadır. Eserin kısa olduğunu yazar Hutbe bölümünde kendisi de belirtir. Yazar eserini otuz beş derse ayırır.²²

Belâgat, "Hutbe" denilen bir sayfalık takdimle başlar. Bu bölümü "Mukaddime" takip eder. Mukaddime/ön söz eserin içeriğinden bahseder. Bundan sonra "Meânî, Beyân, Bedî" olmak üzere belâgat ilminin üç dalı gelir. Bunlar içinde meânîyle ilgili bölüm, diğer iki bölüme göre daha uzundur. Son bölüm ise Hatime'den oluşmaktadır.

2.2. ESERİN İÇERİK BAKIMINDAN TANITIMI

Hutbe başlığı ile verilen takdim ikinci sayfada yer almaktadır ve bir sayfa kadardır. Burada Sultan II. Abdülhamit övgüyle anılmış, ona duyulan saygı dile getirilmiştir. Yazar, eserin kısa olmasına rağmen ehli tarafından okutulması şartıyla içerdiği otuz beş derste belâgat ilmini öğreteceğinden şüphe etmemekte ve edebiyatımıza böyle bir eser kazandırdığından dolayı iftihar etmektedir.

Mukaddime yazar, insanın duygu ve düşüncelerini dile getirirken sözü durumun gerektirdiği şartlara uyarlamak, edebi sanatları yerli yerince kullanmak için meânî, beyân, bedî gibi üç disiplini bilmesi gerektiğini vurgular. Bu üç ilmin temel niteliklerini vererek açıklar. M. Hayri bu açıklamadan sonra bu üç disiplinin de "belâgat" olarak adlandırıldığını belirtir.

²¹ "Zübdetü'l-Beyân, belagatin meânî, beyân ve bedî şeklinde sınıflandırılan üç şubesinden sadece beyân kısmını ele alır" (Uyan 2018: 479).

²² Kitabın otuz beş derse ayrılması bir eğitim-öğretim döneminde yaklaşık otuz beş hafta olmasıyla ilgilidir. Nitekim o dönemdeki askerî rüştiyelerde birinci dönem on altı, ikinci dönem on altı hafta olmak üzere bir ders yılı otuz iki hafta sürmekteydi. (İgüs, 2008: 116) İdadilerde de bir ders yılında aşağı yukarı eğitim-öğretim bu kadar sürmekteydi.

2.2.1. Meânî

Mukaddimeden sonra Meânî bölümüne geçilir. Meânî, birinci dersten yirmi üçüncü derse kadar devam eder. Otuz beş dersten yirmi üçünde meânî konuları işlenmiştir. Elli iki sayfadan oluşan bu bölüm diğer bölümlere göre daha ayrıntılıdır.

Mehmet Hayri'ye göre **belâgat** fesâhate riayet etmek koşuluyla durumun gereğine uygun söz söylemektir. "Muktezâ-yı hâl" ise sözün doğru olsun, yalan olsun yer, zaman ve muhatabın durum ve konumuna uygun olmasıdır.

"Fesâhat" durumun gereğine uygun olsun, olmasın, düzgün ve pürüzsüz olarak söylenen sözde ve o sözü söyleyendeki özelliştir. Fesâhat, hem kelime hem söz hem de konuşanda aranan niteliktir.

Kelimede fesâhat, sözün benzer seslerin bir arada olmasından dolayı kulağı tırmalayan, dil sürçmesine neden olan (tenâfür-i hurûf); yazım ve dil bilgisi kurallarına aykırı olan (kıyasa muhalefet) ve okuyucu için yabancı olan (garabet) kelimeleri barındırmaması şeklinde tanımlanmıştır.

Kelâmda fesâhat ise sözün şu kusurlardan beri olmasıdır: Fasih olan kelimelerin ibarede bir araya gelmesiyle ortaya çıkan ses uyumsuzluğu (tenâfür-i kelimât/kelime çatışması); dil kurallarına, yazar ve hatiplerce benimsenen usullere aykırı ifade biçimi (za'f-ı te'lîf/anlatım yetersizliği); ikiden fazla sözcüğün art arda tamlama yoluyla birbirine bağlanması (tetâbu'-ı izâfât/zincirleme tamlamalar); bir kelimenin fazla tekrar edilmesi (kesret-i tekrar/sözcük tekrarı), kelime düzeyindeki yanlış kullanımlar (şiveye mugâyeret/yanlış kullanım); sözdizimindeki (lafzî) ya da düşüncedeki (manevî) yetersizlikten kaynaklanan anlam belirsizlikleri (ta'kid/düğümleme).

M. Hayri **selâseti** ise dilde kolaylıkla söylenebilen ve kulağa hoş gelen fasih kelimelerden oluşan sözdeki nitelik olarak tanımlamıştır. Selâseti; "aheng-i selâset", "kelâm-ı metîn", "kelâm-ı latîf" olmak üzere üç kategoride ele alır.

M. Hayri bu bölümden sonra **delâlet** bahsine geçer. Delâleti, "Bir şeyin bir hâl üzere olmasıdır ki o şeye vukuf diğer şeye vukufu iktiza eder." diyerek klasik belâgat kitaplarındakine benzer bir tanım yapar. Delâleti "delâlet-i lafziye", "delâlet-i gayr-ı lafziye" olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan her birini de "vaz'ıye, akliye, tabi'ıye" olmak üzere üç başlık altında inceler.

Üzerinde durulan bir diğer konu **taksîm-i elfâz**dır. Burada, yalnız bir anlama delâlet eden sözcükler (elfâz-ı münferide), "insân" ile "beşer", "baş" ile "kafa" ve "kelle" lafızları gibi tek bir anlama delâlet eden birçok sözcük (elfâz-ı müteradife), birkaç manaya delâlet eden sözcükler (elfâz-ı müstereke) olmak üzere elfâzın üçe ayrıldığı anlatılır.

Ruşçuklu M. Hayri sözdizimi ve anlambilim ile ilgili mühim bir konu olan "kelâm"ı da izah edip detaylı bir şekilde tasnif eder ve kelâmın bütün öğelerinin tanımını verir: Kelâm, "tam nisbeti ifade eden", yani tam bir yargıyı ifade eden cümledir. Cümle "müsned" ve "müsnedün ileyh"ten oluşur. Belâgat ilminde özne (mübteda/fail), "müsnedün ileyh", yüklem (haber/ fiil) ise "müsned" diye adlandırılır. Bunlardan başka "kelâm"da yer alan "meful" (nesne-tümleç), "hâl" (durum zarfları), "zarf" (yer ve zaman zarfları) gibi öğeler de (kayıdlar)

“mütemmimât-ı kelâm (söz tamamlayıcıları) diye adlandırılır. Ayrıca “müsnedün ileyh” ile “müsned” arasındaki nisbete “isnad”; “müsnedün ileyh” ile “müsned”e “‘umde”; “mütemmimat-ı kelâm (söz tamamlayıcıları)” ise “fazla” diye isimlendirilir.

Aynı bölümde “kelâm”ın, “cümle-i haberiyye” (kelâm-ı ihbârî/ haber) ve “cümle-i inşâ’îyye” (kelâm-ı inşâ’î/ tasarı) diye ikiye ayrıldığı belirtilir. Ayrıca bu haber ve tasarı cümlelerinin hangi özelliklere sahip olması gerektiği örnekleriyle anlatılır.

Mehmet Hayri, **kelâm-ı ihbârî** (haber cümlesi) için kelâmın ister doğru ister yalan olsun üç zamanın birinde dış gerçeklikle olumlu (nisbet-i sübûtiye) veya olumsuz (nisbet-i selbiyye) olarak bağlantısı bulunan söz olduğunu belirtir. Ayrıca nisbet-i haberiyyenin özelliklerini ve türlerini yine örneklerle izah eder. Bu açıklamaların ardından bir cümlenin doğru ve yalan olması durumu değerlendirilir. Cümlelerin gerçeğe uygunluğu varsa bu tür cümlelere “cümle-i sâdikâ” ve gerçekte karşılığı yoksa buna da “cümle-i kâzibe” dendiğini belirtilir.

Yine “kelâm”ın ikinci kısmı olan “kelâm-ı inşâ’î”nin (tasarı cümlesi) doğru ve yalan olma ihtimali bulunmayan söz olduğu belirtilir. Kelâm-ı inşâ’î ikiye ayrılır. Birine “inşâ-i talebî” diğerine “inşâ-i gayr-ı talebî” denir. **İnşâ-i talebî**, gerçeğe ilgisi olmakla birlikte bir işin zihinde ya da gerçekte ortaya çıkmasının beklendiğini ifade eden sözdür. “İstifhâm”, “emir”, “iltimâs”, “du’â”, “istirhâm”, “niyâz”, “neyh”, “tenbih”, “nidâ” ve “temennî” inşâ-i talebîdendir.

Ruşuklu Hayri, **istifhâmı** “istifhâm-ı tasavvurî ve istifhâm-ı tasdikî” olmak üzere iki kısma ayırır. İstifhâm-ı tasavvurî özne ve özneye ilgili olan öğelerin sorulmasıdır. İstifhâm-ı tasdikî yüklem gerçeğe gerçekleşmediğinin sorulmasıdır. İstifhâm genellikle “mi” edatı ile yapılır. Eğer “mi” soru edatı yüklemden başka öğeden sonra getirilirse bu mutlaka istifhâm-ı tasavvurîdir. Fakat yüklemden sonra getirilirse “istifhâm-ı tasavvurî” ya da “istifhâm-ı tasdikî” olabilir.

İstifhamdan sonra **emir** konusuna geçilir. Emirler; zorunluluk, serbest bırakma, gözdağı veya öğüt verme, saygı gösterme, alay etme, iki fiilin neticesinin eşit olduğunu bildirmek, dinleyeni zor durumda bırakma gibi gizli anlamları içerir. Yazar bu tabirleri tanımlamadan örnek vererek açıklamayı tercih etmiştir. Hayri Bey, bu kısımdan sonra **nidâ** ve **temennîden** bahseder.

Kelâm-ı inşâ’înin diğer türü olan **inşâ-i gayr-ı talebîyi**, yazar haber cümlesi olduğu hâlde inşâ/tasarı cümlesi işlevinde olan kelâm diye tanımlar. Bu dersin devamında “**tereccî**”nin sözlük (ummak) ve terim anlamı (ümit etmek) verilerek tereccîye özgü edatlardan bahsedilir.

Belâgat’teki bir diğer konu **müsnedün ileyh** (özne) için yazar sözün birinci temel ögesi olduğunu söyler. Mehmet Hayri dilimizde cümle yapmak için öncelikli şartın müsnedün ileyh olduğunu ve sonra “nesne, hâl, temyiz, zarf” gibi öğelerin ve nihayet müsnedin getirilmesinin kural gereği olduğunu belirtir.

Eserde diğer bahis “ta’rif” ve “istiğrâk”tır. Türkçede “**ta’rif**”in (belirlilik) üç çeşidi olduğu söylenmiştir. Birincisi “ta’rif-i vaz’î”, ikincisi “ta’rif-i lafzî”, üçüncüsü “ta’rif-i manevî”dir. “**İstiğrâk**” da iki türüdür. Birisi “istiğrâk-ı hakikî” diğeri “istiğrâk-ı örfî”dir.

Ruşçuklu Mehmet Hayri, müsnedün ileyhın zamirlerle marife/belirli kılınabileceğini söyledikten sonra, bunun da makamın, “tekellüm” (birinci şahıs), “hitap” (ikinci şahıs), “gaybet” (üçüncü şahıs) olmasıyla ilgili olduğunu söyler. Müsnedün ileyhın zamir ile marife/belirtili olmasının özel isimin doğasındaki belirlilik gibi olduğunu ifade eder.

Ruşçuklu Mehmet Hayri, “**müsned**” (yüklem) konusu ile ilgili de değerlendirmelerde bulunur. Müsned, sözün temel unsurlarındandır ve daima müsnedün ileyhten sonra gelir.

Hayri Bey bu açıklamalardan sonra “**tağlib**” konusuna kısaca değinir. Eğer müsnedün ileyhler birden fazla ve çeşitli, yani kimi gâ’ib (üçüncü şahıs), kimi muhatab (ikinci şahıs), kimi mütekellim (birinci şahıs) olursa müsned/yüklem tağlib yoluyla müsnedün ileyh/öznelerin üstün olanına tâbi olur. Tekellüm hitaptan ve hitap gaybetten üstündür. Şöyle ki tekellüm (birinci şahıs) ve hitâbın (ikinci şahıs) ya da gâ’ib (üçüncü şahıs) ve tekellümün (birinci şahıs) bir araya gelmesi durumunda müsned/yüklem çoğunlukla cem-i mütekellim (birinci çoğul şahıs) şeklinde gelir.

M. Hayri **isnâd** konusu üzerinde de durur. “İsnâd, bir şeyin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini beyan etmektir.” İsnâdda müsnedün ileyh ile müsnedin zatı itibarıyla bir, anlam itibarıyla farklı olmaları şarttır. Böyle olmazsa verilmek istenen mesaj muhataba ulaşmamış olur.

İsnâda isim cümlelerinin olumlularında “-dır” ve olumsuzlarında “değil” edâtları delâlet eder. “Var, yok” lafızları da isnâda delâlet edebilir.

Yazar yukarıdaki açıklamalardan sonra cümledeki **tamamlayıcı unsurlar (yardımcı ögeler)** konusuna geçer. Sözdeki amacı isnâddaki hükümden daha fazla detaylandırmak için cümleye “sıfat, hâl, temyiz, mefûl, zarf” gibi birtakım unsurlar eklenirse haberin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Eklenen bu ögelerden her birine “kayd” denir. Kelâmda müsnedün ileyh/özne ile müsned/yüklemden başka hangi kayıt/öge mevcutsa yargının odak noktası odur ve kayıt/tamamlayıcı ögeler birden fazla ise yargının odak noktası müsned/yükleme en yakın olanıdır.

Mehmet Hayri Bey’in “me’ânî” bölümünde üzerinde durduğu diğer konu **kasr**dır. Kasr, lugatte “kısaltmak, hapsetmek” anlamlarındadır. İstılahta ise bir şeyi diğer bir şeye özgü kılmaktır ki bu da müsnedün ileyh ile müsnedin ya da nesne, tümleç gibi tamamlayıcı ögelerin ibaredeki yerlerinin değişmesiyle ortaya çıkar.

Nesne, tümleç vb. yardımcı ögelerin konumunun değişmesinden ortaya çıkan kasrlarda fiile en yakın bulunan sözcük ya da sözcük grubu üzerinde kasrın hükmü (cümle vurgusu) gerçekleşir. Türkçede kasr için “ancak, fakat değil, başka, yalnız, hemen, illa, mâ’ada, belki” edatları kullanılır. M. Hayri, bu dersin devamında kasrlarla ilgili bazı sınıflandırmalar yapmıştır.

Kasrdan sonra “**atıf**” konusu ele alınmıştır. M.Hayri’ye göre atıf ya bir kelimeyi diğer bir kelimeye ya da bir cümleyi diğer bir cümleye bağlamaktır. Türkçede atıf “de” bağlacıyla yapılır. Mehmet Hayri “ve” bağlacının konuşma dilinde kullanılmaması sebebiyle bazı dilcilerin “ve”yi Türkçe bir bağlaç olarak kabul etmediklerini, fakat yazı dilinde kullanımına duyulan büyük ihtiyaçtan dolayı bir bağlaç olarak kabul edilmesinin uygun olacağını söyler.

Mehmet Hayri Bey, **îcâzı** ise az ifade ile istenilen manayı tamamen anlatmak olarak tarif eder. Îcâza örnek olarak da fıkıh usulünün bir ilkesi olan “Kelâmın i’ mâli ihmâlinden evlâdir.” sözünü getirerek konuyu açıklar. Kanunların

düzenlenmesinde, ilim ve fen kitaplarının yazımında anlaşılmalardan uzak olmak koşuluyla îcâza uyulması gerektiğini belirtir. Fakat söz, istenilen manadan az olursa ve anlam hakkıyla ifade edilemezse, “îcâz-ı muhil ya da ihlâl” denilir ki bu tür îcâzın, maksadı ve sözün ahengini bozacağından belâgatçe makbul sayılmayacağını söyler.

Mehmet Hayri îcâzdan sonra **itnâb** bahsine geçer. Itnâbı, söylenmek isteneni bir amaca binaen, istenilenden daha fazla sözle anlatmaktır, diye tanımlar. Ona göre bir şeyi icmâl ve sonra tafsil etmek de itnâb kabul edilir. Buna konuyla ilgili şu bilgileri de ilave eder: Eğer fazla söz fayda sağlamıyor ama maksadı da ihlâl etmiyorsa “tatvîl” denir. Eğer sözü ziyadeleştirme hem fayda sağlamıyorsa hem de maksadı ihlâl ediyorsa “haşv” denir.

2.2.2. Beyân

Meanî bölümünden sonra kitabın ikinci ana bölümü olan **beyân** konusuna geçilir. Bölüm, on beş sayfa olup 24. dersle başlayıp 29. dersle son bulan altı dersi kapsamaktadır. Beyân ana başlığı altında, maksadın hakikat, mecâz, kinaye olmak üzere üç yol ile dile getirilebileceği belirtilir: Sözün, gerçek anlamıyla kullanılması “hakikat”; gerçek anlamının dışında kullanılması “mecâz”; gerçek manasıyla anlaşılmasına engel bir ipucu (karîne-i mânia) bulunmamakla beraber çağrıştırdığı (lâzım) anlamlardan birinde, yani mecâzî anlamda kullanılması “kinaye”dir.

Mecâz, “aklî” ve “lugavî” olmak üzere iki grupta ele alınır. Sözün ya da sözcüğün gerçek anlamının dışında kullanılmasını sağlayan sebebe “alâka” denir. Mecâzî kullanımlar “alâka”larına göre sınıflandırılır. Cümle içinde mûsnedün ileyh/özne ile mûsned/yüklem arasındaki “isnâd” a dayanan “aklî” mecâz, bir eylemi eyleyeninden başkasına, yani eylemin gerçekleştiği yer, zaman vb. (mûlabis) unsurlara ait göstermek diye tanımlanır. “Lugavî” mecâzlar, anlam aktarımı benzerlik alâkasına dayanıyorsa “isti’âre”; benzerlik alâkası dışında, parça-bütün, iç-dış vb. alâkalara dayanıyorsa “mecâz-ı mürsel” diye iki şekilde ele alınır.

Türkçede en çok kullanılan başlıca “mecâz-ı mürsel” alâkaları şu şekilde sıralanmıştır:

1. **Külliyet-cüz’iyet alâkası (parça-bütün ilişkisi):** Bütün zikredilerek parça kastedilir ya da parça zikredilerek bütün kastedilir.
2. **Hâliyyet-mahalliyyet alâkası (iç-dış ilişkisi):** Ya mahal (yer, mekân) zikredilip hâl (o yerde bulunan şey veya kişi), ya hâl zikredilip mahal kastedilir.
3. **Sebebiyyet-müsebbebiyyet alâkası (sebeup-sonuç ilişkisi):** Sebep zikredilip sonuç ya da sonuç zikredilip sebep kastedilir.
4. **Umumiyet-hususiyyet alâkası (genel-özel ilişkisi):** Genel anlama delâlet eden bir kelimenin özel anlamda kullanılması ya da özel anlamdaki bir kelimenin genel anlamda kullanılmasıdır. İlkine “zıkr-i âmm (genelin söylenmesi) irâde-i hâs” (özelin kastedilmesi), ikincisine “zıkr-i hâs irâde-i âmm” denir.
5. **Âliyyet alâkası (araç ilişkisi):** Bir şeye mahsus olan aleti zikrederek o şeyi irade etmektir.
6. **Evveliyyet-kevnîyyet alâkası (Öncelik-sonralık ilişkisi):** Bir şeyi sonradan alacağı isimle zikretmeye “evveliyyet”, bir şeyin önceki ismini söyleyip şimdiki hâlinin ismiyle zikretmeye “kevnîyyet” denir.

Bu bölümde ele alınan konulardan biri de “teşbîh /benzetme”dir. Teşbîh, bir şeyi nitelikte ortaklığı bulunan bir başka şeye benzetmek diye tanımlanır. Teşbîhin “müşebbeh” (benzeyen), “müşebbehün bih” (kendisine benzetilen), “vech-i şebeh” (benzetme yönü), “edât-ı teşbîh” (benzeme edatı) olmak üzere dört ögeden meydana geldiği belirtilir. Ayrıca teşbîhte, “tarafeyn” diye adlandırılan “müşebbeh” (benzeyen) ile “müşebbehün bih”in (kendisine benzetilen) bulunmasının şart olduğu ve bazen bir karineye binaen taraflardan birinin söylenmeyebileceği ifade edilir.

Yazar, teşbîhte “vech-i şebeh” (benzetme yönü) ile “edât-ı teşbîh” (benzeme edatı) ögelerinin kullanılıp kullanılmamasına göre “teşbîh-i mufassal, teşbîh-i mücmel, teşbîh-i mürsel, teşbîh-i belîğ” şeklindeki dörtlü tasnifi anlatır. Sonra da bunların yapılarına göre birbirleriyle eşleştirilebileceğini belirtir: “teşbîh-i mufassal-ı mürsel”, “teşbîh-i mufassal-ı belîğ”, “teşbîh-i mücmel-i mürsel”, “teşbîh-i mücmel-i belîğ”. Hayri, bu özgün tasniften sonra belâgat açısından birinci derecede “teşbîh-i mücmel-i belîğ”in, ikinci derecede ise “teşbîh-i mufassal-ı belîğ”in muteber olduğunu vurgular.

Mehmet Hayri Bey, vech-i şebehin bilinirliği bakımından teşbîhi iki grupta ele alır. Birincisi “teşbîh-i âdî” ya da “teşbîh-i karîb-i mübtezel”, ikincisi “teşbîh-i garîb” ya da “teşbîh-i ba’id-i garîb”tir. Teşbîh-i âdî, vech-i şebehin ilk nazarda hatıra gelebileceği teşbîhlerdir. Teşbîh-i garîb, vech-i şebehin belirlenmesinde fikir yürütmeye ihtiyaç duyulan benzetmelerdir.

Yazar, teşbihin iki temel ögesinin (tarafeyn) yapıları, sayıları bakımından farklı sınıflandırmalara tabi tutulduğunu belirtir, bunların bütün çeşitlerinin tanımını yaparak örneklendirir: Birincisi “basitin basite”, ikincisi “mürekkebin mürekkebe”, üçüncüsü “basitin mürekkebe”, dördüncüsü “mürekkebin basite” benzetilmesidir. Teşbîhin iki tarafı bazen çoğul olur. Eğer iki tarafı çoğul olur da müşebbeh ile müşebbehün bihler ayrı ayrı yan yana gelirse buna “teşbîh-i mefrûk” denir. Eğer müşebbehler bir tarafta ve müşebbehün bihler bir tarafta bulunursa buna da “teşbîh-i melfû” denilir.

Teşbîhte iki temel öge (tarafeyn) arasındaki ilişkiye değinen Hayri, “vech-i şebeh” olan özelliği ve hususu kendinde barındıran ve bu yönüyle ünlenmiş olan şey genellikle teşbîhin “müşebbehün bih” tarafıdır. Diğer bir ifade ile nitelik bakımından güçsüz olan taraf o niteliğiyle güçlü olan tarafa benzetilir. Fakat bazen bunun aksi olur, yani “vech-i şebeh” yönüyle daha güçlü olan “müşebbeh”, zayıf olan ise “müşebbehün bih” olur. Buna da “teşbîh-i maktûb” denir.

Mehmet Hayri Bey, teşbîhi tüm yönleriyle ortaya koyduktan sonra sözü teşbîh alakasına dayanan **isti’âre** konusuna getirir. Kelimenin sözlük, ıstılâh anlamını verdikten sonra isti’âre ile anlam aktarımını gerçekleştiren kimseye “müste’âr”, müşebbehün bihe “müste’âr” ve bunun manasına “müste’ârün minh”, müşebbehin anlamına “müste’ârün leh” denildiğini belirtir.

Hayri Bey isti’âreyi, “isti’âre-i müfrede”ve “isti’âre-i mürekkebe” olmak üzere ikiye ayırır. Müfret isti’âre tek kelimededen meydana gelen isti’âredir. Bu da ikiye ayrılır. Birincisine “isti’âre-i musarraha” (açık isti’âre) ikincisine “isti’âre-i mekniyye” (kapalı isti’âre) denilir. İsti’âre-i musarraha, müste’ârün minh sözü söylenerek karîne delâletiyle müste’ârün lehi kastetmektir. “İsti’âre-i asliye”, müste’ârün minhin zikredilen sözünün cins isim ya da

mastar olmasıdır. “İsti’âre-i tebe’iyye”, müste’ârün minhin sözünün fiilin kendisi, sıfat-fiil ya da harf olmasıdır. Özel isimlerde isti’âre yapılmaz.

İsti’âre-i musarraha üçe ayrılır. Bunlar “mutlaka”, “mücerrede”, “müreşşaha”dır. “İsti’âre-i mutlaka”, müste’ârün minhe uygun olarak ipuçlarından başka bir şey söylenmemesidir. İsti’âre-i mutlaka, müste’ârün minhe ve müste’ârün lehle ilgili olarak ipucundan başka bir şey zikredilmemesidir. “İsti’âre-i mücerrede” yalnız müste’ârün lehi açıklayıcı bir unsurun kullanılmasıdır. “İsti’âre-i müreşşaha”, yalnız müste’ârün minhle ilgili açıklayıcı unsurun söylenmesidir.

“İsti’âre-i mekniyye”, müste’ârün minhin söylenmemesi ve müste’ârün leh ile müste’ârün minhe dair bir özellik, bir durum, bir eylem ya da olgunun söylemesidir. İsti’âre-i mekniyyenin karînesi isti’âre-i tahyiliyyedir ve bunlar birbirinden ayrılmazlar.

İsti’âre-i mürekkebe, temsil yoluyla yapılan isti’âredir. Burada vech-i şebeh ortaktır. Buna “isti’âre-i temsiliyye” de denir. İsti’âre-i temsiliyye yaygınlık kazanarak hakkında bir toplumsal mutabakat gerçekleşmiş ise “darb-i mesel adını alır.

Yazar, istiarenden sonra maksadı dile getirmenin yollarından üçüncüsü olan **kinâye** bahsine geçer. Kinayenin, sözlükte gizlemek anlamına geldiğini, terim olarak ise, bir sözü gerçek anlamıyla kullanılmış olmasına engel bir karine bulunmamakla beraber gerçek anlamın çağrışımlarından (lazımlarından) birinde kullanmaktır, diye tarif eder. Bu şekilde kullanılan söze “meknî bih” ve bunun gösterdiği (delalet ettiği) anlama da “meknî anh” dendiğini belirtir. Kinaye ile kastedilen şey (meknî-i anh) ya nesnenin kendisi (zât) olur, “ümmü’l-habâ’is” (kötülüklerin anası) sözüyle “şarab”ı kastetmek gibi, ya sıfat olur, “sade dil” ifadesi ile birinin “ahmak” olduğunu kastetmek gibi ya da bir ilişki, bağ, rabita (nisbet) olur, bir “kapısı açık” ifadesiyle kişinin “misafir-perver”liğine işaret edilmesi gibi.

2.2.3. Bedî

Yazar, otuzuncu ders de dâhil kitabın son bölümünü belâğatin üçüncü kısmı olan “bedî”ye ayırır. Beş dersten oluşan bu bölüm on iki sayfa kadardır. Bedî’in tarifiyle konuya giriş yapılmış ve bedî’in, “sanâyi-i maneviye” ve “sanâyi-i lafziye” olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. “Sanayi-i maneviye”nin anlama ait sanatlar olduğunu ifade eden yazar, Türkçede kullanılan anlam sanatlarının on dört kadar olduğunu belirtir:

1. Tıbbâk; “tezâd” (zıtlık), “icâb” (olumlu fiil veya isimler arasındaki karşıtlık) ve “selb” (bir ibarede aynı kökten gelen kelimelerden gramer açısından birinin olumlu diğerinin olumsuz olmasıyla sağlanan karşıtlık) gibi karşıtlık ifade eden durumları bir ibarede bir araya getirmektir. Buna “tezâd, mutâbakat” da derler.

2. Mürâât-ı nazîr, aralarında anlam ilişkisi olan kelimeleri bir arada kullanmaktır.

3. Müşâkale, bir kere söylenen bir sözün ikinci defa önceki anlamının dışında az çok farklı olarak tekrar söylenmesidir.

4. Aks, bir mısra ve cümlelerin bir kısmını başa bir kısmını sona getirerek söylemektir. “Kavmin seyyidi onların hâdimidir, kavmin hâdimi onların seyyididir.” gibi.

5. Rücû, bir sözü daha parlak, daha etkili söylemek için önceki söylenen sözden geri dönmektir.

6. Leff ü neşr, birkaç söz söylendikten sonra bunların her biriyle ilgili diğer sözlerin söylenmesidir. İkiye ayrılır: Birincisine “leff ü neşr-i müretteb”, ikincisine “leff ü neşr-i müşevveş” denir. Leff ü neşr-i müretteb, ilk söylenen sözlerin tertibine uyarak her birine ait diğer sözlerin kullanılmasıdır. Leff ü neşr-i müşevveş, ilk söylenen sözlerin tertibine riayet etmeksizin her birine ait diğer sözlerin kullanılmasıdır.

7. Hüsn-i talîl, bir olgu ve olayı bir nükteye binaen doğal sebebinin dışında hayali ve şairane bir sebebe bağlamaktır.

8. Mübâlağa, bir şeyi niteliğinin ya birkaç derece üstüne çıkarmak ya da aşağısına indirerek anlatmaktır. Mübâlağa üçe ayrılır: Birincisine “teblîğ”, ikincisine “iğrâk”, üçüncüsüne “gulûv” denir.

9. Teşhîs ve intâk, insan dışındaki varlıkları konuşmaktır. Burada teşhîs ve intak için aynı açıklamanın verilmesi genel temayüle aykırıdır. Burada yapılan tanım intak için geçerlidir. Zira insan dışındaki varlıkları konuşmaya intak denir. Teşhîs ise insan dışındaki varlıklara kişilik özelliği kazandırmaktır. İntak bu kişilik özelliklerinden sadece biridir.

10. İltifât, bir üslupta söz söylerken diğer bir üsluba geçmektir. Yani söz arasında o anda doğan bir duygunun etkisiyle -konu dışına çıkmadan- sözü hitap edilen kişiden bir başkasına yöneltmektir. Bu duyanın heyecanını tazelemek ve dikkatini çekerek uyarmak gibi güzel nüktelere bağlı bir durumdur. Bu da tekellümden (1.şahıs) gaybete (3.şahıs), hitâbdan (2.şahıs) gaybete (3.şahıs), gaybetten (3.şahıs) hitaba (2.şahıs) ve bunların aksine olur.

11. Tecâhül-i ârifâne, bilinen bir şeyi incelikten dolayı bilmezlikten gelmedir.

12. Berâat-ı istihlâl, konuşmanın başında konuyu ima eden söz bulundurmak.

13. Edeb-i kelâm, ifadesi kaba görünecek düşünce ve hususları edibane bir tavırla söylemektir.

14. Telmîh, bir beyitte ya da bir nesir parçasında bilinen bir olaya ya da bir söze işaret etmektir.

Mehmet Hayri Bey **sanâyi-i lafziyenin** (söz sanatları) dilimizde sayısının dokuz olduğunu söyler ve bunların anlamlarını ve çeşitlerini örnekler vererek açıklar:

1. Cinâs, anlamları farklı olduğu hâlde telaffuzda birbirine benzeyen sözcüklerle kelâmı süslemektir. Birçok çeşidi vardır: Bunlardan biri olan “cinâs-ı tâm” anlamları farklı olan iki sözün harf (Arap alfabesindeki aynı harflerin kullanılması), hareke (Arap ve Osmanlı alfabesinde harflerin nasıl seslendirileceğini göstermek için üzerlerine veya altlarına konan üstün (fetha), esre (kesre) ve ötre (zamme) işaretlerinden her biri) ve sükûn (Arap ve Osmanlı alfabesinde bir harfin harekelendirilmemesi, üstün, esre, ötre ile okunmaması durumu, sâkin olma) bakımından bir olmasıdır. Bu da iki kısımdır: Birincine “cinâs-ı tâm-ı basit”, ikincisine “cinâs-ı tâm-ı mürekkeb” denir. Cinâs-ı tâm-ı basit, tek bir kelimededen meydana gelen cinaslardır. Cinâs-ı tâm-ı mürekkeb, cinası oluşturan sözcüklerin en az birinin iki kelimededen meydana gelmesidir. “Cinâs-ı muharref”, aynı cinsten olan sözcüklerin

harflerde birlik ve hareketlerde farklı olmasıdır. “Cinâs-ı kalb”, cinâsı meydana getiren harflerin sıralanışının farklı olmasıdır. “Cinâs-ı nakısta”, harflerin sayısı farklıdır. “Cinâs-ı müzâride”, ihtilâf harflerin türündedir. “Cinâs-ı lâhik”, cinâslı olan sözcüklerin aralarında telaffuz yakınlığının bulunmamasıdır. “Cinâs-ı musahhaf”, Arap alfabesine göre, cinâslı sözcüklerde, yazılıştta yalnız nokta değışikliğı olan cinastır. “Şevk(شوق)–sevk(سوق)” sözcükleri gibi.

2. Seci, kelâmın fasıla diye adlandırılan anlamlı kelime öbeklerinin sonlarındaki ses birliğinden ibarettir. Bu sanatın çeşitli türleri bulunmaktadır: “Fâsıla”, nesirde fıkraların, nazımda mısraların son kelimeleridir.

Mehmet Hayri Bey seciyi üçe ayırır: Bunlar “seci-i mütevâzî”, “seci-i mutarraf”, “seci-i murassa”dır. Seci-i mütevâzî, fâsılların hem veznen hem kafiye bakımından birlik olmasıdır. Seci-i mutarraf, fasılların veznen farklı olmasıdır. Seci-i murassa, fasılların kendinden evvelki kelimelerin ikiden fazlasının hem veznen hem kafiye olarak eşit olmasıdır. Secide fasılların anlamında birlik olmaması şarttır.

3. Teşdid, fasıllarda seci mevcut ve yeterliyken ondan evvelki harflerde ve sözlerde de seciyi tekrar etmektir. Buna “iltizâm-ı mâ-lâ yelzem” de denir.

4. Muvâzene, kelâmın fasıllarının yalnız veznen eşit olmasıdır.

5. Tevriye, bir sözden bir nükteye bağılı olarak uzak anlamını kastetmektir. Mehmet Hayri Bey, bazılarının tevriyeyi anlam sanatlarından kabul ettiklerini belirttikten sonra söz sanatlarından kabul eden Cevdet Paşa gibi büyük edebiyatçıların haklı görülmesi gerektiğini söyleyerek kendisinin de söz sanatı olarak değerlendirmekten yana olduğunu göstermiştir. Zira bu sanat ile süslü bir söz başka bir dile aktarıldığında sanat zayı oluyor, diyerek bu görüşüne delil getirir.

6. Reddül-acuz ale’s-sadr, bir nesir parçasının ya da mısranın son kelimesini diğeri nesir parçası veya mısranın başına getirmektir.

7. İştikâk, esasen bir kökten türeyen birkaç kelimeyi bir ibarede bulundurmaktır.

8. İktibâs, şiiir ya da nesirde bir âyet-i kerîme ya da hâdis-i şerifin tamamının veya bir kısmının alınıp sözün güzelleştirilmesidir.

9. Telmi, Arapça ya da Farsça birtakım güzel parçalar/ibareler alarak sözü süslemektir.

Mehmet Hayri Bey, sanayi-i maneviye ve lafziyenin hem nesirde hem nazımda bulunduğunu söyler. Bunlardan sadece nazımda olan birtakım sanatların da görüldüğünü ve onları da “Usul-ı Şi’r ve İnşa” isimli risalesinde açıklayacağını bildirir. Fakat bu eseri yazdığına dair bir bilgiye ulaşamadık.

Ruşçuklu Mehmet Hayri son ders olan otuz beşinci derste **Hatime** bölümüne geçer. Bu bölümde **secaventin** kırâat ilminde “vakf” (durak), “rücû” (dönüş), “intihâ” (son bulma) gibi durumları dolaylı olarak gösteren birtakım işaretler ve alametler olduğunu bunlara secavent dendiğini ve Osmanlı ediplerinden bazılarının “işârât-ı zimniye” ve bazılarının da Fransızcadan çevrilmiş “alâmet-i tenkit” ismini verdiklerini söyler.

Mehmet Hayri, dilimizde kullanılan noktalama işaretlerini şu şekilde vermiştir: “Nokta-i intihâ’iye” (.), “nikât-ı müfessire” (:), “nikât-ı mürsele” (...), “müfriz” (,), “müfriz-i menkut” (;), “alâmet-i istifhâm” (?), “alâmet-i istiğrâb” (!), “keşide” (-), “keşide-i menkut” (-.), “tırnak” (“ ”) “muterize” ((), [], { }). Bundan sonra bu noktalama işaretlerinin hangi durumlarda kullanıldığı ile ilgili bilgiler verilmiştir.

Şinasi ile birlikte kullanılmaya başlanan noktalama işaretlerinin bu eserde açıklanması belâgat kitaplarında pek rastlanmayan bir durumdur.

SONUÇ

Ruşçuklu Mehmet Hayri 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başlarına kadar yaşamış bir devlet adamı, yazar ve şairdir. Ruşçuk’ta henüz on altı yaşındayken devlet memurluğuna başlamıştır. Bundan sonra Tuna, Şebinkarahisar, Sivas, Aydın, İzmir, Kırşehir, Mersin, Divaniye, Maraş’ta devletin çeşitli kademelerinde çalışmıştır. 1886-1900 yılları arasında görev yaptığı Aydın ve İzmir vilayetlerinde yayın faaliyetlerinde bulunmuştur. Maraş mutasarrıfı iken elli dört yaşında vefat etmiştir.

II. Abdulhamit döneminde basın-yayın çevrelerinde adını duyuran Mehmet Hayri, İzmir’de resmî Aydın gazetesini çıkarmış ve kitaplar yayımlamıştır Farsça, Rumca, Bulgarca İngilizce ve Fransızca bilen Mehmet Hayri, Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi Hediye, Türkçe Avâmîl Tuhfesi, Siyer-i Fârûk, Esrâr-ı Gülistân, Tarihçe-i Ümem, Riyâzü’s-Siyer, Çile-i Aşk ve Belâgat isimli eserleri yazmıştır.

Ruşçuklu Mehmet Hayri Belâgat isimli eserini İzmir İdadisindeki derslerinden oluşturmuştur. Eser, 1890’da yayımlanan muhtasar ders bir kitabıdır. Seksen altı sayfadan ve otuz beş dersten meydana gelmektedir. Kitap; Meânî, Beyân ve Bedî ana bölümlerinden oluşmaktadır. Meânî dışındaki bölümler çok detaylı işlenmemiştir.

M. Hayri konuları verirken çok detaylı açıklamalar yapmamıştır. Konunun temel noktalarına değindikten sonra anlaşılır kısa örneklerle konuyu açıklamıştır. Bu durum eserin kısa olmasına neden olmuştur. Eserin liseler için yazıldığını göz önünde bulundurursak bu durum olağandır.

Eserde konular tanım, örnek, açıklama şeklinde bir sistem takip edilerek verilmiştir. Bu bir belâgat kitabının anlaşılması için genellikle takip edilen bir yöntemdir. M. Hayri Bey bunu uygularken açıklama ve örnek sayısını bazen az tutmuştur.

M. Hayri Bey eserine örnek seçerken Fuzûli, Bâkî, Nef’i gibi eski dönem şairlerinin yanı sıra Hamit, Naci gibi çağdaşlarından da örnekler almıştır. Bunun yanında hem kendi döneminden hem eski dönemlerden nesir parçaları aldığını da görmekteyiz.

KAYNAKÇA

Afyoncu, Erhan (2004). Sorularla Osmanlı İmparatorluğu I. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Banarlı, Nihat Sami (2004). Resimli Türk Edebiyatı Tarihi II. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Çaldak, Süleyman (2004). “Belâgat”. Felsefe Ansiklopedisi. C.II. İstanbul: Etik Yayınları.

Gökhan, İlyas (2011). Başlangıçtan Kurtuluş Harbine Kadar Maraş Tarihi. Kahramanmaraş: UKDE.

Huyugüzel, Ömer Faruk (2000). İzmir Fikir ve Sanat Adamları. İzmir: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- İgüs, Esmâ (2008). II. Abdulhamid Dönemi Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askerî Rüşdiyeler. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.
- İpek, Muhammed Resul (2021). Rusçuklu Mehmed Hayri'nin Türkçe Kasîde-i Bürde Şerhi "Hediye". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi.
- Koyuncu, Fatih (2015). "Son Dönem Osmanlı Âlim ve Edeplerinden Rusçuklu Mehmet Hayri ve Siyer-i Fârûk İsimli Eseri". Turkish Studies. 10 (16): ss. 897-922.
- Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. DH SAID 00002 00366. s.730-731.
- Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. DH SAID 00080 00088. s.173-174.
- Pakalın, Mehmet Zeki(1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I. II. III. İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pekgirgin, Orhan (1968). EGELİ (Münir Hayri), İstanbul Ansiklopedisi, C. 9. İstanbul: Koçu Yayınları.
- Rusçuklu M. Hayri (1882) Süha, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- Rusçuklu M. Hayri (1890). Belâgat. İzmir: Aydın Vilayet Matbaası.
- Rusçuklu M. Hayri (1886). Hediye'tü'l-İhvân. İzmir: Aydın Vilayet Matbaası.
- Saraç, M.A. Yekta. (2013). Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat. Gökkubbe. İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997). 19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Çağlayan Kitapevi.
- Topçuoğlu, Hayriye (2003). "Cumhuriyet Öncesinde Yazılmış Ders Kitaplarında Dil ve Edebiyat Öğretimine İlişkin Görüşler ve Uygulamalar" TÜBAR, (13): ss.373-406.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (2010). TBMM Albümü 1920-2010 I. Ankara: TBMM Basın ve Halk ile İlişkiler Müdürlüğü Yayınları.
- Uyan, Ömer (2018). "Mihalicî Mustafa Efendi'nin Zübdetü'l-Beyân İsimli Belâgat Kitabı (Tahlil-Metin)". Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature. 4 (2), 473-522.
- Yetiş, Kazım (1997). "Hâlit Ziya Uşaklıgil'in Bilinmeyen Bir Eseri". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı dergisi, 27 (0): ss. 321-329.
- Yücebaş, Hilmi (1984). Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları. İstanbul. Dilek Yayınevi.

XVI. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN SENÂYÎ'NİN "NEYİSTÂN-I ZÜLÂL"İ *Neyistân-ı Zülâl of Senâyî, a 16th Century Poet*

Ömer ARSLAN

Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, omer.arслан@istanbul.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9085-3426.

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 08.07.2022

Kabul/Accepted: 02.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1142630

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk Edebiyatı, XVI. yüzyıl
Türk Edebiyatı, Muamma,
Şebistân-ı Hayâl, *Neyistân-ı
Zülâl*, Senâyî.

Keywords

Classical Turkish Literature, XVIth
Century Turkish Literature,
Enigmatic Poetry, *Şebistân-ı
Hayâl*, *Neyistân-ı Zülâl*, Senâyî.

ÖZ

İran edebiyatının önde gelen isimlerinden olan Fettâhî-i Nîşâbüri (ö. 852/1448-9?)'nin *Şebistân-ı Hayâl* adıyla şöhret bulan eseri, klasik Türk edebiyatında hem tercüme, şerh ve nazireler yoluyla hem ta'miye yöntemleriyle yazılmış şiirlerin tarzını tarif için kullanılan "*Şebistân-ı Hayâl tarzındadır*," gibi ifadelerle kendisinden söz ettirmiştir. Senâyî'nin *Neyistân-ı Zülâl* adlı eseri de Fettâhî'nin eserine yazılmış bir naziredir. XVI. yüzyılda Şehzâde Mustafa Manisa sancağındaiken bu şehirdeki edebî muhite mensup bir şair olan Senâyî'nin bu eserinden birçok kaynakta bahsedilmektedir. Yalnızca, Fettâhî'nin *Şebistân-ı Hayâl*'i tarzında yazılmış olduğu kaydedilen bu eser üzerine müstakil bir çalışma bulunmamakta ve eseri konu alan bibliyografik başlıklarda kaydedilenler oldukça sınırlı kalmaktadır. Söz konusu eserin bu yazıda tanıtılan nüshası Yahya Efendi Dergâhında Mahmud Efendi'nin kurduğu kütüphaneden 1940 yılında Süleymaniye Kütüphanesine geçen yazmalar arasında olup Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2051 numarada kayıtlıdır. Herhangi bir maddi eksiklik tespit edilmeyen bu nüsha 95 varaktan oluşmaktadır. Çalışmamızda müellifin hayatı ve eseri hakkında kaynaklarda yer alan kayıtlar, söz konusu nüshadaki bilgilerle karşılaştırılarak değerlendirilmiş, eldeki nüshanın biçim ve içerik özelliklerinden yola çıkılarak *Neyistân-ı Zülâl*'in klasik Türk edebiyatındaki *Şebistân-ı Hayâl* literatürü içindeki yerinin tespitine çalışılmıştır. Bunların yanı sıra eserin içerdiği başlıklara kısaca değinilmiş, eserde kullanılan ta'miye tarzına yönelik bir çözüm örneği ile ek olarak sebep-i telif ve hatime bölümlerinin transkripsiyonlu metinlerine yer verilmiştir.

ABSTRACT

The work of Fettâhî-i Nîshapûri (d. AH 852/AD 1448-9?), one of the leading names in Persian literature, which became famous with the name *Şebistân-ı Hayâl* has been known for critical identification such as "the style of *Şebistân-ı Hayâl*", which is used to describe the style of poems written by ta'miye methods and through translations, commentaries and naziras of *Şebistân-ı Hayâl* in classical Turkish literature. Senâyî's *Neyistân-ı Zülâl* is also a nazira on Fettâhî's *Şebistan-ı Hayâl*. In the XVIth century, when Prince Mustafa was the governor of Saruhan province, Senâyî, a poet in literary circles Manisa, was mentioned in many sources with *Neyistân-ı Zülâl*. However, there is no study focused on this work, and mentions in historical sources are limited to the knowledge that *Neyistân-ı Zülâl* was written in the style of Fettâhî's *Şebistan-ı Hayâl*. The copy of the work introduced in this study is among the manuscripts transferred to the Süleymaniye Library in 1940 from the library established by Mahmud Efendi in the Yahya Efendi Lodge and is registered in Hacı Mahmud Efendi Collection number 2051. This copy, which has no material deficiency, consists of 95 leaves. In our study, the records about the author's life and works in the sources were evaluated by comparing them with the information in the aforementioned copy of the author's work, and it was tried to determine the place of *Neyistân-ı Zülâl* among the works based on *Şebistan-ı Hayâl* in the classical Turkish literature, in terms of form and content features of the copy. In addition to these, the chapters of the text were briefly summarized, an explanation of the ta'miye style used in the work, and the transcribed texts of its prologue and epilogue were given.

Atıf/Citation: Arslan, Ö. (2021), "XVI. Yüzyıl Şairlerinden Senâî'nin *Neyistân-ı Zülâl'i*", *Külliyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 21-40.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Ömer ARSLAN, omer.arslan@istanbul.edu.tr

GİRİŞ

Kaynaklarda adı geçmesine rağmen günümüze kadar ele geçmemiş eserlerin zamanla ortaya çıkması, klasik Türk edebiyatının zenginliğini her gün yeniden hatırlatmaktadır. Klasik Türk edebiyatı, divanlar, mesneviler, tezkire, şerh ve inşa gibi rağbet edilen manzum, mensur metinler dairesinde verilmiş klasik eserlerin yanı sıra bu dairedeki metinlerin biçim, tertip ve içerik özelliklerini paylaşan ancak bunları farklı tarzlarda işlemek yönüyle çizginin dışında kalan birçok eseri de içermektedir. XVI. yüzyıl şairlerinden Senâî'nin *Neyistân-ı Zülâl'i* de bu türden bir eserdir. Fettâhî-i Nîşâbü'rî'nin (ö. 852/1448-9?) *Şebistân-ı Hayâl*'ine nazire olan *Neyistân-ı Zülâl*'in bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2051 numarada kayıtlıdır.¹

Kaynaklardaki değerlendirmelerden, XVI. yüzyılın oldukça renkli ve zengin edebî hayatında mütevazı bir yere sahip olduğu anlaşılan Senâî, şiiirleriyle ve müstakil eserleriyle, yaşadığı dönemde Manisa'daki şairler muhitinin bir mensubu olarak tanınmış, o sırada sancakta bulunan Şehzâde Mustafa'nın yakınındaki isimlerden olmuştur. *el-Maksûd* gibi, Arapça sarfa dair bir eseri şerh etmesi ve *Şebistân-ı Hayâl* gibi, Farsça olmasının yanı sıra tarzıyla da oldukça çetrefil bir esere nazire yazması onun üç dildeki yetkinliğinin işaretlerindedir.

Bu çalışmada müellifin hayatı ve eserlerine kısaca değinildikten sonra Türk edebiyatında *Şebistân-ı Hayâl* literatürü ve *Neyistân-ı Zülâl*'in bu literatür içindeki yeri değerlendirilecek, ardından eserin elde bulunan nüshasının fizikî tavsifi ile içerdiği fasıllarda işlenen konulara kısaca değinilecek, sonuç bölümünde eserin genel değerlendirmesi yapılacak ve ek olarak eserin sebeb-i telif ve hatime fasıllarının transkripsiyonlu metinleri verilecektir.

¹ Eserin varlığından haberdar eden Prof. Dr. Sadık Yazar ve Prof. Dr. Mücahit Kaçar'a teşekkür ederim.

1. Senâyî, Hayatı ve Eserleri

Müellifin adı *Osmanlı Müellifleri'*nde Mehmed Çelebi (Saraç 2016: II/541), *Neyistân-ı Zülâl'*de ise Seyyid Ali olarak geçmektedir. Yine kendi eserinde müellif, doğum tarihini 914 (/1508-09) şeklinde kaydetmiştir. Şehzâde Mustafa, Manisa sancağındaiken mülazım olan Senâyî, kadılık mesleğine girdikten sonra şehzade ile birlikte Amasya'ya gitmiştir. *Osmanlı Müellifleri'*ne göre şair, Manisa'da Şehzade Mustafa'ya hocalık yapmıştır (Kılıç 2010: III/1489; Saraç 2016: II/541). Senâyî, *Keşif-nâme* adlı eserinde Konya, Antakya, Halep, Hama, Humus ve Şam'a seyahat ettiğini, Kudüs'te bir buçuk yıl kaldığını ifade etmektedir (Dörtbudak 2004: 205). Manisa'da Câmi'î, Sâmi'î ve Kâni'î'nin çağdaşı olan Senâyî'nin kaside-i masnuaları, gazelleri ve *Şebistân-ı Hayâl* tarzında *Neyistân-ı Zülâl* gibi bir eseri bulunmasına rağmen şöhret kazanmadığını söyleyen Âşık Çelebi, şairin, şiirde inceliğe, mana, akıcılık ve hoş edaya sahip olduğunu düşünse de Gelibolulu Mustafa Âli, şairden alıntılacağı bir beyitteki kafiye kusurundan ötürü onun bedii kurallarını iyi bilmediğinin anlaşıldığını ifade etmektedir (İsen 2017: 121; Kılıç 2010: III/1489; Tıgılı 2010: 233). Bursalı Mehmed Tahir, şairin 970/1562-63'te Amasya'da vefat ettiğini bildirir (Saraç 2016: II/541). *Sicill-i Osmânî'*ye göre Senâyî'nin ölüm tarihi, Şehzade Mustafa'nın da vefat ettiği yıl olan 960/1553'tür (Akbayar 1998: V/1495). Senâyî, *Neyistân-ı Zülâl'*de eserini tamamladığı yılı bir tarih kitabı içinde 970/1562-63 şeklinde kaydetmiştir. Buna göre *Sicill-i Osmânî'*deki kayıt, hatalı olmalıdır. *Osmanlı Müellifleri'*ndeki ölüm tarihine ise tam olarak eserin tamamlandığı tarihe denk geldiği için şüpheyle yaklaşmakta fayda vardır. Senâyî'nin kaynaklarda ve kataloglarda adı geçen eserlerinden birinin medreselerde okutulan Arapça sarf kitabı *el-Maksûd'*a yazdığı *Şerh-i Maksûd'*u olduğu kaydedilmiştir (Kutluk 1989: II/241). *Keşif-nâme* adıyla da anılan *Menâkıb-ı Emîr Sultan Muhammed Şemseddîn-i Buhârî* adlı, manzum parçalar da ihtiva eden menakıbnamesi ise 1289/1872-73 yılında tabedilmiştir (Saraç 2016: II/541; Dörtbudak, 2004: 205-218). Ayrıca Kanuni devrinde yaşamış Senâyî mahlaslı bir şaire ait *Süleymannâme'*nin ona aidiyetine dair tartışmalar vardır; fakat eldeki bilgilerle kesin bir hüküm vermek mümkün değildir (Düzenli ve Akgül 2018: 150). Bunların yanı sıra kaynaklarda müellif ile anılmadıkları hâlde Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan Bölümü 1326 numarada kayıtlı *Terceme-i Şevâhidü'n-Nübüvve* (Gündoğdu 2019: 17) ve Revan 1480'de kayıtlı *Menâkıb-ı Pîrî Baba* adlı eserlerin de mütercimi ve müellifi olarak da Senâyî Mehmed Çelebi görünmektedir. Müellifin bu yazıda konu edilecek eseri ise kaynaklarda *Şebistân-ı Hayâl* tarzındadır ifadesiyle anılan *Neyistân-ı Zülâl'*dir (Kılıç 2010: III/1489; Saraç 2016: II/541).

2. Türk Edebiyatında Şebistân-ı Hayâl'ler ve Neyistân-ı Zülâl

Asıl adı Muhammed b. Yahyâ Sîbek olan Fettâhî-i Nişâbü'rî'nin, *Şebistân-ı Nukât ve Gülistân-ı Lugat* adını verdiği, ancak *Şebistân-ı Hayâl* adıyla şöhret bulan eseri (Alioğlu 1988: 31), çeşitli temaları içeren sekiz bapтан oluşmaktadır. Bu baplarda iman ve İslam, padişahlık, ilm, zühd ve ibadet, ahlaki özellikler, lezzet veren şeyler, arzu edilen şeyler, hayatın evreleri gibi konular işlenmektedir (Alioğlu 1988: 32). Her bap altında yer alan fasıllarda ilgili konulara dair kavramların lafız ve manalarının ta'miye yöntemleriyle işlendiği *Şebistân-ı Hayâl* mensur-manzum karışık biçimde yazılmış bir metindir. Eserin hatimesinde tamamlanma tarihi olarak 843/1439-40 yılı kaydedilmiştir (Alioğlu 1988: 33).

Türk edebiyatında *Şebistân-ı Hayâl*, Fettâhî-i Nîşâbü'rî'nin aynı adlı eserinin tercüme, şerh ve nazireleriyle oluşmuş literatürün yanı sıra edebî bir tarz olarak ta'miye yöntemleriyle yazılmış şiirleri tarif etmek için kullanılan bir kavram olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle tezkirelerde, muammaya benzer, harf ve kelime oyunlarına dayanan ve dikkat isteyen şiirler, "*Şebistân-ı Hayâl tarzındadır*" denilerek tarif edilmiştir. Bu tür şiirlerin muammalardan ayrıldığı nokta, muammalarda insan isimleri ve lakapları şifrelenirken *Şebistân-ı Hayâl* tarzı şiirlerde çoğunlukla kavramlara dair kelime ve harf oyunlarının bulunmasıdır (Erkal 2009: 39). Bunun yanında *Şebistân-ı Hayâl* ve nazirelerinde Allah'ın isimlerine, sıfatlarına ya da insan isimlerine dair kısımlar da bulunmaktadır; ancak bu isim ve sıfatlar muammalarda olduğu gibi gizli tutulmaz, açıkça zikredilir ve ta'miye yöntemleriyle yorumlanır ya da başka kelimelere dönüştürülerek işlenir.

Türk edebiyatında *Şebistân-ı Hayâl* literatürünü oluşturan eserler kronolojik olarak sıralandığında, ilk sırayı XV. yüzyıl şairlerinden Yûsufî'nin *Şebistân-ı Hayâl* ya da *Şebistân-ı Yûsufî* adlı mesnevisi (Beşenk 2016: 9) almaktadır. Bu eser, biçim, içerik, tarz ve anlatımındaki açıklık itibarıyla Fettâhî'nin eserinden ayrılmaktadır (Bayak 2017: 253). Ayrıca XVI. yüzyılda Kurbî mahlaslı bir şairin *Şebistân-ı Hâyâl'i* tercüme ettiği bildirilse de bu esere henüz rastlanmamıştır (Canım 2018: 449). Yine XVI. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı şairlerinden Gubârî'nin de *Şebistân-ı Hayâl'i* bulunmaktadır. Eser Farsça bir mesnevidir. Tarzı, kaynak eserle örtüşse de Gubârî eserini yalnızca aşka dair kavramlara hasretmiştir (Gökmen 2015: 34; Kaçar ve İpek 2020: 730). Fettâhî'nin *Şebistân-ı Hayâl'ine* yapılmış iki şerh bulunmaktadır. Bunlar XVI. yüzyıldan Sürûrî ve XVII. yüzyıldan Şifâyî'nin eserleridir. İki şerhte de kaynak eserin tertibine sadık kalınarak Fettâhî'nin ifadeleri ve ta'miye yöntemleri açıklanmıştır (Elbir 2005: 628; Bilgiç 2019: 22).

Şebistân-ı Hayâl şârihi Sürûrî'nin de Senâî ile aynı dönemde Şehzâde Mustafa'nın hocası olarak bulunması ve Gubârî'nin bu görevi kabul eden Sürûrî'yi tarizi üzerine iki şairin atışmaları (Kılıç 2010: III/1489; Kutluk 1989: II/513), esere ilgi duyan şairlerin edebî muhitlerinin yakınlığına dair ayrıntılardır. Bu bilgiler ışığında, şu an için elde bulunan eserler arasında Senâî'nin *Neyistân-ı Zülâl'i*ni, Türk edebiyatında Fettâhî'nin *Şebistân-ı Hayâl'inin* tertip ve tarzını tamamen yansıtan yegâne nazire olarak değerlendirmek mümkündür.

Senâî'nin *Neyistân-ı Zülâl'i*, Fettâhî'nin 843/1439-40'ta tamamladığı *Şebistân-ı Hayâl* adlı, mensur fasıllar içinde manzum parçalara da yer ver vermek suretiyle tertip ettiği ve çeşitli temalara dair kavramların lafız ve manalarını ta'miye yöntemleriyle işlediği eserine naziredir. Senâî, *Neyistân-ı Zülâl'*de hem *Şebistân-ı Hayâl'in* tertip ve tasnifini örnek almış hem de kaynak eserin muamma tarzı, manzum kısımlardaki edası, mensur kısımlardaki secii gibi üslup özelliklerini takip etmiştir.² Bunun yanında kaynak eserdeki başlıklara sadık kalarak eserini tevhit, naat, münacat ve sebab-i telifin yer aldığı giriş bölümünü takip eden, farklı temaların işlendiği sekiz ana başlıkla bölümlendirmiştir. Buradaki her ana başlık, ele alınan temaya uygun dört ila on dört arasında değişen alt başlıkları içermektedir. Alt başlıklarda zikredilen kavramların lafız ve manaları ta'miye yöntemleriyle işlenmektedir. Senâî, sebab-i telif bölümünde eserini Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğunu belirtmiştir.

3. Nüshanın Fizikî Tavsifi ve İçeriği

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2051 numarada yer alan eserin şu an için bilinen bu tek nüshası 185x100, 115x65 mm. ölçülerinde, kahverengi meşin ciltlidir. 95 yapraktan oluşan nüshanın her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Nesih hattın kullanıldığı nüshada, baplar ve fasıllar kırmızı mürekkeple yazılmış olup yer yer yaldızlı mürekkep de kullanılmıştır. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesine, Yahya Efendi Dergâhında Hacı Mahmud Efendi'nin kurduğu kütüphaneden geçmiştir; nitekim *Osmanlı Müellifleri*'nde "Neyistân'ın bir nüshası Yahyâ Efendi'de vardır," ibaresiyle bu nüshaya işaret edilmektedir (Saraç 2016: II/541).

Eserin söz konusu yazma nüshasının başında, metindeki her faslın ayrı ayrı numaralandığı bir fihrist bulunmaktadır. Bu fihristten sonra temellük kaydı olmaksızın yalnızca eserin isminin bulunduğu bir zahriye gelmektedir:

[1a] Kitābu *Neyistân-ı Zülâl*'dür ber-â-ber-i *Şebistân-ı Hâyâl*
 'İbâretleri Mu'ammâ San'atlarını Mütezammın Bir Sihr-i Helâldir.

Asıl metnin başladığı sayfanın ilk satırı aşağıdaki gibidir:

[1b] Minnet ol Mennân'a manşûşdur ki süfre-i mîm-i en'âmın açduğça nân-ı imtinânı...

Metin hatime faslındaki aşağıdaki beyitle sonlanmaktadır:

نیستان من شکرستان جان [95b]
 نیستان بقشرت این نیستان

25

Metnin sebab-i telif faslında müellif, doğum tarihini, adını ve eserini kime sunduğunu belirtmiştir. Buna göre 914/1508-09 tarihinde doğan müellifin adı Seyyid Alî'dir ve *Neyistân-ı Zülâl*'i devrin padişahı Kanuni Sultan Süleyman'a sunmuştur.³ Eserin tamamlanma tarihi de hatime faslında bir tarih kıtası içinde verilmiştir. Burada geçen "bir kand-i mükerrer" + "kand" ibarelerinin ebced hesabına göre sayı değeri cümel-i sagîr ile açığa çıkacak biçimde 970'e denk gelmektedir; bir sonraki beyitte ise tarih açıkça zikredilmektedir. Miladi takvime göre eser 1562-63 yılında yazılmıştır:

[95a] Tārîh-i *Neyistân* ey lebleri sükker
 Bir **kand-i mükerrer** bir **kand-i mükerrer**
 Tokuz yüze yetmiş yetmiş senesinde
 Oldı bu muhaqqar yümn-ile müyesser

² Eserin içeriği ile ilgili bilgi veren tek kaynak olan *Kanûnî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*'nda, *Neyistân-ı Zülâl* çeşitli konular hakkında bilgi veren ansiklopedik mahiyette bir eser olarak kaydedilmiş, metnin ta'miye tarzı ile işlendiğine değinilmemiştir; (bkz. Çelebioğlu, 1994: 114).

³ Eserin sebab-i telif ve hatime fasıllarının transkripsiyonlu metni yazının ekinde verilmiştir.

Bu nüshanın başında yer alan fihrist, üç fasıldaki takdim-tehir istisna olmak üzere, eserin asıl metnindeki bap ve fasılların sıralamasına göre dizilmiştir. Aşağıdaki listede, sol baştaki fasıl numaraları fihristteki sıralamaya göre, bunların sağ tarafında ise ilgili bap ve fasılın nüsha içindeki varak numarası tarafımızca yazılmış olup işlenen konulara kısaca değinilmiştir:⁴

Fihrist-i Kitâb-ı Neyistân-ı Zülâl

1. Tevhîd-i Bârî 'azze ismuhû ve müsemmâhu: (1b) Tevhit.
2. Na' tü'n-Nebiyy 'aleyhi's-selâm: (3b) Naat.
3. Münacât-ı Kıbletü'l-Hâcât: (7a) Münacat.
4. Fî ebvâbi't-te' lîfî ve i' tâbi't-taşnîfi: (8b) Sebeb-i telif.
El-bâbü'l-evvel fi şerâ'itî'l-hamsi li-İslâmi: (11b) Birinci bap İslam'ın beş şartına dairdir.
5. Faşl fi'l-îmâni ve'l-İslâmi : (11b) İmana ve İslam'a dair.
6. Faşl fi's-salâti ve ve mâ yunâsibuhâ: (14a) Namaza dair.
7. Faşl fi'z-zekâti: (17a) Zekâta dair.
8. Faşl fi's-savmi: ⁵ (15b) Oruca dair.
9. Faşl fi'l-haccî: (18a) Hacca dair.
El-bâbü's-sânî fi zikri'l-mülûki ve's-selâtinî: (19a) İkinci bap, saltanata ve sultanlara dairdir.
10. Faşl fi'l-adli: (19a) Adalete dair.
11. Faşl fi'l-a'yâni ve'l-erkâni: (20b) Devletin ileri gelenlerine dair.
12. Faşl fi'l-çihâdi: (21a) Cihada dair.
13. Faşl fi's-şikâri: (24a) Avcılığa dair.
14. Faşl fi'l-çalemi: (25a) Kalem ve kitabete dair.
15. Faşl fi's-şî'ri: (26a) Şiire dair.
16. Faşl fi tezkîreti's-su'arâ': (27b) Şairleri anmaya dair.
El-bâbü's-sâlis fi eşnâfi'l-ulemâ ve evşâfi'l-fuzalâ: (30a) Üçüncü bap, âlimlere ve erdemlilere dairdir.
17. Faşl fi şerefi'l-ilmî ve beyâni eşrâfihi: (30a) İlmin şerefi ve eşrafa dair.
18. Faşl fi'l-vâ'izi: (33b) Vaizliğe dair.
19. Faşl fi'l-hatîbi: (34a) Hatipliğe dair.
20. Faşl fi'l-imâmî: (34b) İmamlığa dair.
21. Faşl fi'l-mu'allimî: (35b) Muallimliğe dair.
22. Faşl fi'l-mu'arrifi: (36a) Arifliğe dair.
23. Faşl fi'l-hâfîzi: (36a) Hafızlığa dair.
24. Faşl fi't-tabîbi: (37b) Tabipliğe dair.
25. Faşl fi'l-müneccimî: (38a) Müneccimliğe dair.
26. Faşl fi'n-nücûmî: (38a) Yıldızlara dair.
27. Faşl fi'l-burûci: (40a) Burçlara dair.
28. Faşl fi'r-remmâli: (41b) Remilcilliğe dair.
29. Faşl fi's-şeyyâdi: (42a) Meddahlığa dair.
El-bâbü'l-râbi' fi'z-zühdi: (42b) Dördüncü bap zahitliğe dairdir.
30. Faşl fi's-sa'âdeti'l-ibâdeti ve's-şekâveti: (42b) İbadet ve meşakkate dair.
31. Faşl fi's-şülûki ve'l-hırka: (43b) Tarikate girme ve hırka giymeye dair.
32. Faşl fi'l-fakri ve't-taşavvufî: (47b) Varlıktan arınmaya ve tasavvufa dair.

⁴ Bölüm içeriklerine kısaca değinilmesinin sebebi, temaların ve bu temalarla alakalı kavram ve isimlerin her bölümde birbirine benzer şekilde ta'miye usulleriyle işlenmiş olmasıdır. Örneğin "Fî Tezkîreti's-Su'arâ" başlığında Ahmed Paşa, Necâtî, Âhî, İshâk, Şeyhî, Zâtî, Me'âlî, Figânî, Hamdî, Lâmi'î, Gazâlî, Mesîhî, Yahyâ, Câmî'î gibi şairler anılsa da bunlarla ilgili biyografik ya da monografik bilgilere yer verilmemektedir; yalnızca mahlaslarının ta'miye usulleriyle işlenmesi söz konusudur, diğer bölümlerde de durum böyledir.

⁵ Kitabın içeriği itibarıyla 9. sırada gelmektedir.

El-bâbü'l-ḥamse fi'l-eşrâfi ve mâ yezudduhâ min ehli'l-isrâfi : (48b) Beşinci bap şerefli kimseler ve müsrifler gibi çeşitli ahlaki karakter özelliklerine dairdir.

33. Faşl fi zikri's-şerîfi ve'l-keşîfi: (48b) Şerefli ve kalbi açık kimselere dair.
34. Faşl fi'l-kerîmi ve'l-le'îmi: (46a) Cömert ve cimri kimselere dair.
35. Faşl fi's-şâbiri ve'l-kâni'i: (50a) Sabırlı ve kanaatkâr kimselere dair.
36. Faşl fi's-şidki ve'l-kizbi: (51a): Dürüst ve yalancı kimselere dair.
37. Faşl fi'l-aḥbâbi ve'l-a' dâ'i: [sayfa numarasız⁶, dijitalde 54. poz] Dostlara ve düşmanlara dair.
38. Faşl fi'l-batâleti ve'l-a'âleti: (49b) Cesarete ve ataletle dair.
39. Faşl fi'l-felâhati ve'l-fellâhi: (52a) Tarıma ve çiftçiye dair.
40. Faşl fi'l-mâ'iyeti'l-besâtini: (53a) Bahçe hizmetkârlarına dair.
41. Faşl fi's-seferi ve'l-ḥazari: (54a) Yolculuğa ve konaklamaya dair.
42. Faşl fi't-ticâreti ve mâ yunâsibuhâ (55a) Ticaret ve ticarete münasip şeylere dair.
43. Faşl fi aşhâbi's-sûki: (57a) Esnaflara dair.

El-bâbü's-şâdis fi'l-mütelezzât ve's-şehvât: (60a) Altıncı bap lezzetli ve hoş giden şeylere dairdir.

44. Faşl fi'l-ğimâ'i ve'l-câhi: (60a) Zenginliğe ve makama dair.
45. Faşl fi'l-eşvâbi ve sāyiri'l-esbâbi: (63a) Giyime ve kıyafetlere dair.
46. Faşl fi'l-ḥuyûli ve'l-cimâli: (65a) Atlara ve develere dair.
47. Faşl fi'l-üsârâ: (64a) Esirlere dair.
48. Faşl fi'l-emâkini ve'd-devri: (66b) Mevkiler ve devre dair.
49. Faşl fi eşrefi'l-büldâni: (68b) Beldelerin en şerefisine dair.
50. Faşl fi'l-bahâri ve'l-envâri: (70a) Bahara ve nurlara dair.
51. Faşl fi'l-eşmâri: (72a) Meyvelere dair.

El-bâbü'sâbi' fi'l-müştehiyyâti'l-mübâhât: (74a) Yedinci bap nefsin hoşuna giden mübah şeylere dairdir.

52. Faşl fi't-ṭâ'âmi ve bezli'l-âmi: (74b) Yemeğe ve halka ikrama dair.
53. Faşl fi'l-eşribeti ve'l-enbîzeti: (76a) Şerbetlere ve şaraplara dair.
54. Faşl fi'l-edvâri ve'l-ağânî: (79b) Edvar ve şarkılara dair.
55. Faşl fi'l-lu'bi ve'l-lehvi: (81a) Oyun ve eğlenceye dair.
56. Faşl fi esbâbi'l-ḥüsni: (82b) Güzelliği sağlayan şeylere dair.
57. Faşl fi'l-aşq ve'l-âşîki: (86a) Aşka ve âşığa dair.
58. Faşl fi'l-mükâşeretü ve'l-mübâşeretü: (87a) Cinsî münasebete dair.

El-bâbü's-şâmin fi revâyici'n-naşâyîhi: 89a

59. Faşl fi'l-esnâni'l-ömrü ve ezmânihi: (89a) Ömrün aşamaları ve devirlerine dair.
60. Faşl fi'l-ḥayâti ve'l-memâti: (90b) Hayata ve ölüme dair.
61. Faşl fi'n-naşîhati ve mâ yecîbu ictinâbehü: (92a) Nasihatler ve kendilerinden uzak durulması gereken şeylere dair.
62. Faşl fi'l-ḥâtîme: (94b) Eserin sonu

4. Neyistân-ı Zülâl'de Kullanılan Ta'miye Yöntemine Dair

Bu bölümde, eserin edebî tarzının daha kolay anlaşılabilmesi için örnek olmak üzere, sebab-i telif bölümünde müellifin mahlasını, doğum tarihini ve adını ta'miyeli bir şekilde ifade ettiği kısımların çözümü verilecektir. Metnin yazma nüshasında, ta'miyeli olduğunu belirtmek için üzerine kırmızı çizgi çekilmiş kelimeler, aşağıda kalın punto ile yazılmış olup yine yazma üzerindeki ipuçları da ilgili kelimenin yanına parantez içinde italik harflerle eklenmiştir.

“Bende-i mücrim-i dâ'î **Şenâyî** ki gûşe-i şevâbâ **ba'îd** ü **nâyîdür**(*ırak*)”: “Gûşe-i sevâb”dan kasıt, kelimenin köşesi yani ilk harfi olan (ث)dir. Senâyî kelimesi, tahlil yöntemiyle iki parçaya ayrılıp (ث) harfi ve (نایی) lafzi elde edilmiştir. Teradüf yöntemiyle “na'y” kelimesinin Farsça'daki “uzakta olmak” anlamı kastedilmiştir.

⁶ Dijital kopyada 54. poza denk gelen bu sayfaya varak numarası verilince nüsha üzerindeki numaralandırma bir sayı atlayacağı için karışıklığa mahal vermemek adına numarasız bırakılmıştır.

Böylece, "Günahkâr ve duacı bir kul olan Senâî, sevaba [hatta sevâbın baş harfi (ث)ye bile] uzaktır," anlamına ulaşılmaktadır.

"Târîh-i vilâdeti muqatta'ât-ı hürüfdan 'alâ sebîli't-tertib ا ب ج ح ث ت ب ا vâkı' olup (914)...": Müellifin kendi doğum tarihini ve ismini verdiği cümlelerin ilk kısmında alfabetik şekilde sıralanmış harflerin ebced karşılıklarının cümel-i sagîr usulüyle toplamı 914/1508-09 yılına denk gelmektedir.

"... ا ب ج ح ث ت ب ا vâkı' olup⁷ nâm-ı hâk-sâr-ı mezbûr olan ism-i Seyyid 'Alî hafî olmaya ki hürûf-ı mezbûrdan bi-tarîki't-ta' miyye bedîdâr olur. Meşelâ ism-i elif taşhîf ve terâdüf ile harf-i با س; یا şekli-i یا ve yâhod و olmağ i' tibârıyla یا olup; تا cümel-i şağîrde çâr; تا sûret-i تا'da olup dört yüz olmağ i' tibârıyla şems ع; [9a] cîm ve lâm ve şaff-ı zülfi-i cânân olmada müterâdifân olup; ح raqam-ı kavş ü kemândur ی." İlk yarısından müellifin doğum tarihinin çıkarıldığı bu cümlelerin devamında, aynı harfler ta'miye yöntemleriyle dönüştürülerek müellifin adı olan Seyyid Alî elde edilmektedir. Buna göre (ا) harfi tesmiye ile elif lafzına dönüştürülmüş, elif lafzından tashif ve terâdüf yöntemleriyle (س) harfi elde edilmiştir. "Şekil" kelimesi taşhîf işaretlerindedir; bu sebeple (ب) harfi (ی) harfine dönüştürülmüştür. (ت) harfinin cümel-i sagîrde dört sayısına denk geleceği söylene de kastedilen cümel-i asgâr olmalıdır. Cümel-i sagîrde lafzın içindeki harflerin ebced karşılıkları toplanırken cümel-i asgârda harflerin sayı değerleri kalanlı bölme işlemine tabi tutularak 12'ye bölünür ve işlem sonucunda "kalan" hanesindeki sayı dikkate alınır. Buna göre harfin ebceddeki karşılığı olan 400, 12'ye bölündüğünde kalan dördtür ve bu sayı da (د) harfine denk gelmektedir. Taşhîf işaretlerinden biri olan "sûret" kelimesi (ث) harfinin bir noktasının atılarak (ت) harfine dönüştürülmesi gerektiğine işaret eder; daha sonra (ت) harfi ile ebced değeri aynı olan "şems" kelimesinden (س+م+ش=300+40+60), terâdüf yoluyla güneş anlamına da gelen 'ayn kelimesi dolayısıyla (ع) harfi elde edilir. (ج) ve (ل) harfleri ta'miyede teşbîh yöntemiyle "zülfi"e benzerlikte ortak kullanılırlar ve birbirlerine işaret ederler, bu şekilde (ل) harfi bulunur. (ح) harfi on iki burçtan "yay"ın sembolüdür, muammalarda "yay", "kavş", "kemân" ve müteradifleriyle (ی) harfinin tesmiyesi olan (یا / ی) ile de aynı şekilde bu kelimelere işaret edilebilir; bu yöntemle göre (ح) harfinden (ی) elde edilmiş olur. Özetle ا ب ج ح ث ت ب ا harfleri çeşitli ta'miye işlemleriyle Seyyid Alî (سید علی) isminin harflerine dönüştürülerek müellifin ismi muamma yoluyla ifade edilmiştir.

SONUÇ

Fettâhî-i Nîşâbûrî'nin *Şebistân-ı Hayâl*'ine nazire olarak yazılan ve şu an için bilinen tek nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2051 numarada kayıtlı bulunan *Neyistân-ı Zülâl*, Türkçe yazılmış, mensur-manzum karışık biçimli, çeşitli kavramların tematik şekilde tasnif edildiği, metnin tamamının ta'miye yöntemleriyle işlendiği bir metindir. 970/1562-63 yılında tamamlanan eser, Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuştur. Müellifin, metinde kendi adını ve doğum tarihini yazması biyografik bilgilerin güncellenmesi açısından önemlidir. Söz konusu nüshada yer alan ipucu mahiyetindeki işaret ve ibareler de *Şebistân-ı Hayâl* tarzının çözümlenmesinde yardımcı olacak unsurlardır.

Neyistân-ı Zülâl, tevhit, naat, münacat ve sebep-i teliften oluşan girişten sonra sekiz bap ve 62 fasıldan meydana gelmektedir. Her fasıl altında çeşitli kavramlar, nükte, hikâye ve kıta, mesnevi gibi farklı biçimlerde ele alınıp ta'miye yöntemleriyle işlenmektedir. Ta'miyenin doğası gereği eserin dili, örtük ve oyunludur, metinde sıkça tesci ve tekrare başvurulmuştur. Bazı kısımlarda teşbih, terâdüf, ebced ve diğer ta'miye unsurları ile gizlenmiş ibarelerin ayrıca kırmızı mürekkeple yazıldığı görülmektedir. Eserin hatime faslında müellife ya da müstensihce dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Sadece kaynaklardaki bilgilerden yola çıkıldığında bile *Neyistân-ı Zülâl*'in klasik Türk edebiyatında *Şebistân-ı Hayâl* literatürü içindeki müstesnalığı anlaşılabilir, metnin kendisi de bu durumu doğrulamaktadır. *Neyistân-ı Zülâl*'in

⁷ Kırmızı mürekkeple "914" yazılmıştır. Miladi takvime göre Senâî'nin doğum tarihi 1508-09 yılı olmalıdır.

şu an için tespit edilen yegâne nüshasının fizikî tavsifinin yapıldığı ve içeriğinin, metin örnekleriyle incelendiği bu yazının kapsamı dolayısıyla eserin bir bütün olarak Fettâhî'nin *Şebistân-ı Hayâl*'inden ne derecede ayrıldığını ve ne denli özgün bir mahiyet taşıdığını değerlendirmek mümkün olmayacağı için bu tespitleri, metnin tamamını yayımlayacağımız ve kısa sürede tamamlanmasını umduğumuz çalışmaya bırakıyoruz.

KAYNAKÇA

- Alioğlu, Güler (1988). *Fettâhî Nîşâbü'rî ve Hüsn ü Dil*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Akbayar, Nuri, S. A. Kahraman (hzl.) (1996). *Sicill-i Osmânî*. C. IV. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bayak, Cemal (2017). "Klasik Türk Edebiyatında Şebistân-ı Hayâl ve Yûsufînin Şebistân-ı Hayâlî". *International Journal of Language Academy* 5(19): 246-258
- Beşenk, Gamze (2016). *Yûsufî'nin Şebistân-ı Hayâl Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Bilgiç, Gökhan (2019). *Dervîş Muhammed Şifâyî, Şerh-i Şebistân-ı Hayâl (İnceleme-metin-sözlük-tıpkı basım)*. Doktora Tezi. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.
- Çelebioğlu, Amil (1994). *Kanûnî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: MEB.
- Canım, Rıdvan (hzl.) (2000). *Latîfî - Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Ankara: AKM.
- Dörtbudak, M. Veysi (2004). "Manisalı Mehmed Senâyî Çelebi ve Risâle-i Menâkıb-ı Emîr Sultân (Keşifnâme) Adlı Eseri". *Bursada Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*. yay. hzl. Ramis Dara. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları. 205-218.
- Düzenli, M. Bayram, A. Akgül (2018). "Senâyî'nin Süleymaniyye Adlı Eseri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (21): 147-160.
- Erdem, Sadık (2004). "XV. ve XVI. Yüzyılda Yaşamış Manisalı Divan Şairleri". *Türkbilig* (8): 74-107.
- Erkal, Abdulkadir (2010). "Divan Şiirinde Şebistân-ı Hayâl Tarzı Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16(41): 35-45 .
- Elbir, Bilal (2003). *Sururî'nin Şerh-i Şebistan-ı Hayâl'i- Metin, İnceleme*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Elbir, Bilal (2005). "XVI. Yüzyıl Şerh Edebiyatı İçinde Şerh-i Şebistân-ı Hayâl'in Önemi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 13(2): 623-632.
- Elbir, Bilal (2007). "Surûrî'nin Şerh-i Şebistân-ı Hayâl'indeki Şerh Metodu ve Hurûfilik Yansımaları". *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları* 2(3): 212-229.
- Gökmen, Gökhan (2013). *Abdurrahmân Gubârî'nin Şebistân-ı Hayâl Adlı Eseri (metin-inceleme-çeviri)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Gökmen, Gökhan. (2015). *Gece Diyarından Hayaller-Şebistân-ı Hayâl*. İstanbul: Büyüyenay Yay.
- Gündoğdu, Sevgi (2019). *Senâî Mehmed Efendi'nin Abdurrahman Câmî'ye Ait Şevâhidün-Nübüvve İsimli Eserinin Tercümesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

- İsen, Mustafa (hzl.) (2017). *Mustafa Âlî, Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Kaçar, Mücahit, İ. İpek (2020). "Gubârî'nin Misâhat-nâme'si ve Kânûnî Devrinde Ka'be'de Yapılan Tamiratlara Dair Tanıklıkları". *Cemal Aksu Armağanı*. ed. Müslüm Yılmaz ve Ayşe Aksu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları. 725-781.
- Kılıç, Filiz (hzl.) (2010), *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şuarâ*. C.III. İstanbul: İstanbul Araştırma Enstitüsü.
- Kutluk, İbrahim (hzl.) (1989), *Kınalı-zade Hasan Çelebi. Tezkiretü's-Şuarâ*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Özdemir, Mehmet (2017). "Dervîş Muhammed Şifâyî'nin Şerh-i Şebistân-i Hayâl'indeki Muammâ Çözüm Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme. *Journal of History Culture and Art Research* 6(2): 336-357.
- Saraç, M. A. Yekta (hzl.) (2016) *Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri*. C. II. Ankara: TÜBA.
- Tıgılı, Fatih (2010). "Klasik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Camîî'nin Manisa Şehrengizi" . *TUDED* 39: 229-248 .
- Yazıcı, Tahsin (1995). "Fettâhî". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 485-486.

EK-1: *Neyistân-ı Zülâl*'in “Sebeb-i Telif” ve “Hatime” Fasıllarının Transkripsiyonlu Metni

[8b] Faşl fi Ebvâbi't-te'lîfi ve İ'tâbi't-taşnîfi

Bende-i mücrim dâ'î Şenâyî ki gûşe-i şevâba ba'îd ü nâyîdür.⁸ Târîh-i vilâdeti muḳatṭa'ât-ı ḥurûfdan 'alâ sebîli't-tertib ۱ ج ث ت ب ا vâkı' olup⁹ nâm-ı ḥâk-sârı mezbûr olan ism-i Seyyid 'Alî ḥafî olmaya ki ḥurûf-ı mezbûrdan bi-ṭarîki't-ta' miyye bedîdâr olur. Meşelâ ism-i elif taşhîf ve terâdüf ile ḥarf-i س; با şekli-i یا ve yâḥod و olmak i' tibârıyla یا olup; تا cümel-i şağırde çâr; تا şüret-i تا'da olup dört yüz olmak i' tibârıyla şems ع; [9a] cîm ve lām ve şaff-ı zülfi-cânân olmada müterâdifân olup; ح raḳam-ı ḳavs ü kemândur ى. Pes dâ'î-yi mezbûr çeşm-i cihân-bin-i cânla nazar idüp gördi ki çeşm-i cihân, nâzır-ı cân, ve cân, manzar-ı çeşm-i cihân, ve deyr-i dil, vîrân-ı ile'l-ân olup üss-i âsmân, ser-nigûn-nâm u merâm, ser-i meşâḳḳat ile râm; maẓhar-ı i' tibâr, mânzar-ı 'ayn-i tebâr, iftiḥâr-ı gül-zâr, âfet-i ḥâr; devâ 'illet ile dâ'; nevâ, rüy-ı nefrîn ile vâ; cefâ, şuretâ ḥafâ, ser-i vefâ, şekli-i müşt-i ḳafâ; dâr, iki zülfi-dil-dâr ve ol dâr ser-i ḡurûrla ḡaddâr; kemâl, ser-i kibrle mâl ve mâl, gûşe-i lu'ble melâl; sehm, ehl-i nazar-ı eṭrâfdan semm; ve 'ayn-ı ni'am, vâsıta-i nem; ve her nem, nişâne-i yem; edâ-yı ri'âyeti, cevher-i 'âriyet, kirâ-yı risâleti, ser-gerdân-ı tûh-i kerâhiyet; ḡimâsı 'ayn-i 'anâ olduḡı meşhûr ve ifnâsı dilde ânifen-mezkûr olmaḡın cân heves çeşmin cihândan yumup dâ miyânında 'ayn-ı 'aṭâ vâsıta-i devâ olup 'uḳbâda du'â-içün bir eşer ḳıldum. Ḥâtıra oldı kim mişâl-i ebr tâze vü ter, ârzü nihâline ber vire. Ḳıṭ'a:

[9b] [fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün]
Oldı ḡaraz cânâ çü 'arz-ı du'â
İtse revâ terk-i ser-i iddi'â

Ârzü-yı ḳatre-i raḫmetdedür
Genc-i dil-âşüfte vü mâ ve'd-du'â

Nükte: Pes *Şebistân-ı Ḥayâl* ber-â-beri *Neyistân-ı Zülâl* demekle müsemmâ bir risâle-i ḳamer-râyla yek-sâle zuhûra geldi kim neyistân-ı şekeristân-ı ṭütî-maḳâl olup sâf-ı zülâlîne cidâl iden lâl; ve bir mâhdur ki ümîd-i vişâl iden zâl olur. Ḳıṭ'a:

[fe' ilâtün / mefâ' ilün / fe' ilün]

هر ورق محزن و مائلش مال
كيرداز پای اختلال ملال

[Her bir yaprağı bir defter ve çayırı boldur. Payeden (temelden) sıkıcılık ihtilalini (bozukluğunu) kaldırır.]

نقطه حای که درةالتاج است
همچو خالی برو خوب خیال

[Onun Dürretü't-Tâc'ındaki (tacının incisi olan) noktalar hayâldeki güzelin yüzündeki benler gibidir.]

این نیستان زلال غیرى را
گفت حقًا که نیستان زلال

[Bu *Neyistân-ı Zülâl*'in saf suyu[nun lezzeti] bir başka eserde yoktur.]

⁸ Kelimenin üstüne ipucu olarak kırmızı mürekkeple “arâḳ” yazılmıştır.

⁹ Kırmızı mürekkeple “914” yazılmıştır. Miladi takvime göre Senâyî'nin doğum tarihi 1508-09 yılı olmalıdır.

Nükte: Bu *Neyistân-ı Zülâl*, sihr-i helâl olduğına delîl-i dâl, sihr-mişâl sırda heşt ve ehl-i sır arasında behişt olup mânend-i lafz-ı helâl sekiz bâbı müstemildür ki süddesine varınca tolu le'âl ve lâmı mâh-ı dil-i ehl-i hâl olup fihrist-i heştî behište südde-i bâb ve deryâ-yı ma'rifetde kâse-i ser-i habâb olup 'unvân-nâme-i nâmı zıkr-i şehensâh-ı mu'azzam, mihr-i felek-i a'zam hazret-i [10a] **Sultân Süleymân bin Selîm Hân**'dur ki nâm-ı şerîfi şecere-i aşda semere-i hüsn ü ân ve nazm-ı belâgatde 'unvân-ı yümn ile vedd ü maḥabbet-efrâzı derûn-ı selmân; âşüfte-i mâh-rif'ati felekde hümâ; beste-i rismân-ı elif-mehâbeti 'unq-ı 'ankâ; şavt-ı şavleti hâle-i mâh-ı evc-i rif'ati; şıyt-ı şıyâneti câmi'-i ân-ı hüsn-i velâyet, şâd-ı ruḥşatı raḥt-ı baḥt-ı kâmrânda merkûm; izdiyâd-ı furşatı ḳurşa-i mihr-i âsmânda mersûm; kemânından sîmâ-yı cem ḥam; sinânından çeşm-i 'adû nâzır-ı 'ademdür.¹⁰ Meşnevî:

[mefâ'îlün / mefâ'îlün / fe'ülün]
'Adû-yı dîv için nâm-ı Süleymân
Sinân nevkinde şan teşvîş-i yalman

Münebbih zîr-i mehde nâm-ı mer'î
Süleymân olduğu aşlı vü fer'î

Ḥayât âbına¹¹ Ḥaḳḳ itmiş ḥavâlî
Bu mihr ü mâh u bircîs ü hilâlî

Olur mı ğarḳ-ı ğuşşa keştî-i cân
Kenâr-ı nâm-ı sultânda bu liman

Sarây-ı düşmen-i dîni tamâmî
Yıḳar mevciyle seyl-i devr-i nâmı

Nükte: Ve ol naḥl-i sa'âdetüñ fer'î, mer'î-i dâyre-i sa'âdet, 'ayn-i inâyet ile mer'î, 'aḳl-ı selîm Ḥazret-i Sultân Selîm'dür ki [10b] şems-i ma'ârifte meyl-i dili müstaḳîm ve ol mâha ufḳ dâyre-i sîmdür. Meşnevî:

[fe'îlâtün / mefâ'îlün / fe'îlün]
İşigi Ka'be-ḳadr ḥüsni celîl
Şemse-i âfitâb u devr-i mîl

Nâm-ı 'irfânı gösterür her ân
Kâse-i mihr ü meh mey-i devrân

Virdi İslâm'a şavlet-ile vücûd
Silm-i bî-ğayet-ile ol yem-i cûd

Ol şehensâha olmağa hem-nâm
Güneş oldı ruḥ-ı kelîm-i hümâm

¹⁰ Kelimenin üstüne ipucu olarak kırmızı mürekkeple "dem" yazılmıştır.

¹¹ Kelimenin üstüne ipucu olarak kırmızı mürekkeple "mâ" yazılmıştır.

[94b] **Faslün fi'l-ḥātmeti:** Şenāyī-i dā'īnün bu risāle-i muḥaqqarı ki *Neyistān-ı Zülāl* ü siḥr-i ḥelāldür, ol şürü'ı bir şeb-i garrā-yı yekşenbe ve bidāyet ü nihāyeti bir sāl-i mecāl-i maḳālde ser-i sevdā ile ziyet-ārā-yı mecālis-i ehl-i ḥāl olduḡına 'utārid-i leyl gibi delīl-i dāldur ki menḳūḡı ḥurūf-ı ziyet-i mücerredleri ḥarf-i sāl-i sükkerleri, ney ḳalemde nāl ü hilāl ü yekşenbe vü sāldür.¹² **Ḳıṭ' a:**

[mefā' ilün / mefā' ilün / mefā' ilün / mefā' ilün]
Şebistān gerçi ezḥār-ı ḥayālāt-ile büstāndur
On artuḡ resm-i büstāndan neyistān ber-gülistāndur

Dimek kim Zāl-i 'ālem aşl vü anuñ fer' idür Rüstem
Kime kim baḥt-ı devlet vire destānıyla destāndur

Nükte: Egerçi Fettāḡı tīşe-i zebān ile bu resme ḡişe [95a] ve kilīd-i endişenün müşkil-güşā vü fettāḡı olmaḡ-ıla şuret-i fenāda ḡayy ü maṭl-i āfitāb-ı matla' da ziyāde olmaḡın bidāyet-i beytde dā vü keyydür; ammā ol ki rāy-ı 'ālem-ārā-yı erbāb-ı fiṭnatdur. Şun' -ı 'amel-i kemāli ḡāyete yitmek ile şan' atdur. **Ḳıṭ' a:**

[mefā' ilün / mefā' ilün / mefā' ilün / mefā' ilün]
Egerçi muḳtedā-yı ibtidādur ism-i bismillāḡ
Gören Allāḡ'ı ḡazır şübhe yoḡ şānī dūrūdu'l-ḡāḡ

Kemāl evvelde olmaz olmasa lā-büd kem ü nāḳıs
Kemālin bulmaz olsa dāmeninde ehl olan kütāḡ

Nükte: Bu neyistān-ı şekkeristān-maḳālāt, ibtidāsına biḡ-ı nihāl ve intihāsına tāriḡ-ı kemāl şerbet-i zülāl¹³ vāḳı' olup ḡaşb-i ḡāldür. Tāriḡ-ı manzūme:

[mef' ülü / fe' ülün / mef' ülü / fe' ülün]¹⁴
Tāriḡ-ı Neyistān ey lebleri sükker
Bir ḳand-i mükerrer bir **kand**-i mükerrer¹⁵

Ṭokuz yüze yetmiş yetmiş senesinde
Oldı bu muḡaḳḳar yümn-ile müyesser

Nükte: Şükr şeker-i cān-mezāḳına ki [95b] bu neyistān-ı dilsitānuñ tamāmı ser-i itmāma ḳarīn ve itmāmı nazar-ı hidāyet ile ihtimāma rehīn olup pāyānı zevḳ-i eḡibbāya zülāl, ve 'unvānı dīde-i ā' dāya neyistān, nīstān mişāldür. **Ḳıṭ' a:**

[fā' ilātün / fā' ilātün / fā' ilātün / fā' ilün]
Bu *Neyistān-ı Zülāl*-i āteşin-dil mişāl
Ni' met-i cennet gibi olsa revādur ne zülāl

Oldı heft iḳlīme bir tuḡfe on iki māhda
İki lafz-ı dāl vü on ḡarf-i cemāl ü yidi ḡāl

¹² Kelimenin üstüne ipucu olarak kırmızı mürekkeple "ḡavl" yazılmıştır.

¹³ Kırmızı mürekkeple yazılan "şerbet-i zülāl" terkibi ile de eserin tamamlanışına tarih düşürülmüştür. Terkinin altına ebced hesabındaki sayı deḡeri olan "970" yazılmıştır.

¹⁴ Türk edebiyatında yaygın kullanılan bahirler içinde yer almayan bu kalıbın, kıtadaki tekrīrlere sebebiyle müellifin kendi tasarrufu olma ihtimali bulunmaktadır.

¹⁵ "Bir ḳand-i mükerrer" + "ḳand" ibarelerinin ebced hesabına göre sayı deḡeri 970'e denk gelmektedir; bir sonraki beyitte tarih açıkça verilmiştir. Miladi takvime göre eser 1562-63 yılında yazılmıştır.

Münâcât

İlâhî 'aţâyâ-yı vâhibü'l-'aţâyâdan mütevaqqı' u me'mûl ü mütażârı' u mes'ûldur ki ol dem ki hestî-i neyistân-ı vücûd nist, ve qarîn-i ân-ı pâyân ola, zülâl-i pâyânda pây-ı zilletden maşûn it ki hem-demüm elif lâm řâ hâ ve yâ sîn, hem-nefesüm îmân-ıla Qur'ân ola. Âmin. Beyt:

[mefâ'îlün / mefâ'îlün / fe'ülün]

نیستان من شکرستان جان
نیستان بقشرت این نیستان

[Neyistân'im/sazlığım canın şeker tarlasındandır. Neyistân (sazlıktaki kamışlar) kabukludur;¹⁶ ama benimkinde (kabuk) yoktur.]

م

¹⁶ Farsça kabuk anlamına gelen "kişr" kelimesi ile yazımı aynı olan ve "talihsiz olmak", "uğursuzluk getirmek" anlamına gelen "kaşr" kelimesi iham edilmektedir.

EK-2: Hacı Mahmud Efendi 2051 numarada kayıtlı *Neyistân-ı Zülâl* nüshasından sebab-i telif [8b-10b] hatime [94b-95b] ve Fî Tezkîreti'ş-Şu'arâ [27b-30a] fasılları.

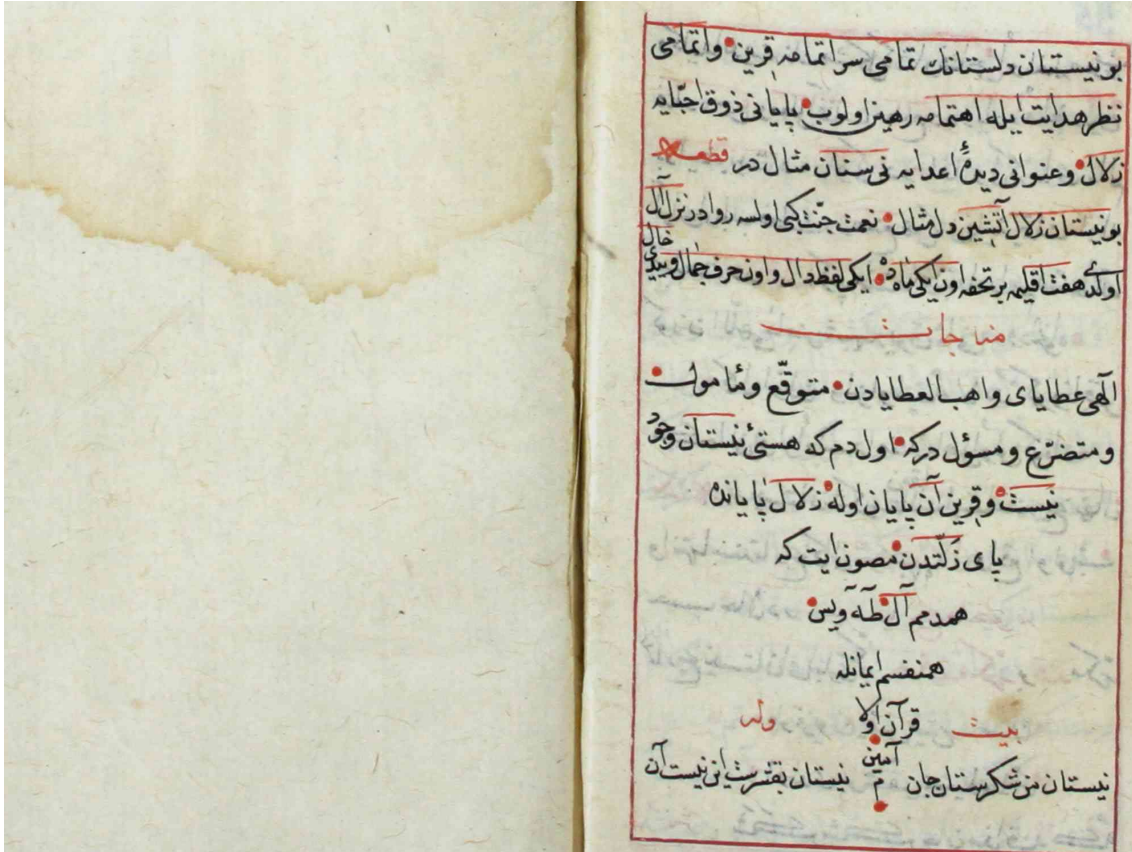


11
مشایخ معتمد الكل بیانند در که خاک قدملوی نظام نظما
آب وکل در **باب خامس** سماخ چرخه آوازده اخلاصه
منعکس دخی هر خام بی رحس و قلب سخت ایله من اولند
بیانند در **باب سادس** سر سنبله ده داوچ
اولوب مست لذات اولند لک مستلذاتی بیاننده
باب مایع آرزوی دل عباس علی اولن ماء عذب قرآ
بیاننده در که منبع و مجری آبی آفتاب طالع اولوب دخی
پریشان سباع نفس اولند لره آسمان اشته هاده لامع اولند
بیانند در **باب ثامن** سبیکه سیم طرفند عن
وسر ثبات و امن ایله متین اولغین ازمان طفل صیغین
واسنان شبان اهل الحسن دخی شیوخ المسن بیانند اولوب
دخی حیاتنی و محات دینی و تشریح دینی بیاننده **خاتمه**
خامه خاتمه که جوفند حرف آنها غایت و برخا تو در که نها
واسطه مهر کجیت هدا یتدر مطلع خرشیددن ناهیدن
وارجی آقره اولن وصف نیستان حصال و تاریخ

95
وکلید اندیشه نک مشکل کشتا و فشاخی اولمخله صوت
فناده حی و مطل آفتاب مطلع ده زیاده اولغین
بدایت بیت ده داوکی در اما اول که رای عالم
آرای ارباب فطنت در صنعت عمل کمال غایت یتک ایله
صنعت دن **قطعه** اگرچه مقشدا ای ابتدا در اسم بسط الله
کون اللهی حاضر شبیه یوق ثانی در دو کجوه
کمال اولن اولمز اولمسه لاید کهر و ناقص
کمان بولمز اولسه دامنند اهل اولن کوتاه
نکته بو نیستان شکرستانک ابتدا سنه بیخ نهان
وانتهاسننه تاریخ کمال **شربت زلال** واقع اولوب
حسب حال در **تاریخ منظومه**
تاریخ نیستان ای بلبری کر **برقند مکر** برقند مکر
• طوقریون یتمش یتمش سنه سندن
• اولدی بو محقق بمنیله میسن
نش شکرشکر جان مذاقده کاه

شمس معارف میلادی مستقیم اولما هرق دایره سیم
منشی لفظ ماه الحیات شاه سلیم که آشفته سیل چشمه میم
اشکی کعبه قدر حسن جلیل • شمس آفتاب دور میل
نام عرفانی کوستر هر آن • کاسه مهر و صبحی دور آن
و برده اسلامه صولتیه و جو • سلیم بی غایتیله اولی وجود
اول شهنشاها اولغره هم نام • کوش اولدی رخ کلیم هم
الباب الاول فی الاسلام و ایمان القام یعنی اسلام اولم
و مجمع سعادت نام اولدغن اعلام اولوب اعتراف واحد که
نتیجی دار اسلام دن و ایمان ایمن ساعتدن انکشت نهاد
اعلان اولدغن بیاننده **باب ثانی** رسم بانی جهان بانی
در که مفتوح مناقب سعادت نظامی سزاوار سیم المثنی
باب ثالث علماء دین و فضلاء اهل یقین بیانند
الف قلم واسطوری واسطه ثلث عبرت نما و علم علم علما
بال ذی بالوری کی اول الف ایله بالا و اهل علم اولکله علم
علما اولور **باب مایع** رسم غبار اهل دل و عیار خاکها

قطعه ملحد که عکس حلو اقامت یدر دلیل
حلم حلیمه دال بعید اتسه سر نکون
اولور پان پان سزایع شرعه کرمیلی نه پیمان وحددن اولور
فصل فی الخاتمه ثانی
داعینک بو رساله محقری که بیستان زلال و سحر جلال
اول شروعی بر شب عن یکشینه و بدایت و نهایی
برسال مجال مقالده سر سود ایله زینت آرای مجالس
اهل حال اولدغنه عطار دلیل کجی دلیل دال در که
منقو طحی حروف ذیبت مجر لری حرف سال مکر لری
فی قلم ده نال و هلال و یکشینه و سال در **قطعه**
شبیستان کرچه ازهار خیا لایتله بیستاندر
• اون ارتق رسم بیستاندن نیستان برکلتا
دیمک که زال عالم اصل و آنک فرعیدر دستم
• کیه که بخت دولت و بره دست آینه دستا
نکته اگرچه فشاخی تیشه زبان ایله بور سیم حیشه







MUVAKKİT-ZÂDE MUHAMMED PERTEV DÎVÂNÎ'NDA AŞK İLE İLGİLİ TEŞBİHLER

Similes About Love in Muvakkit-zâde Muhammed Pertev 's Dîvân

Metin AYDIN

Dr, İzollu Ç.P.A.L, aydin_metin@msn.com, orcid.org/0000-0002-2446-397X

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 21.06.2022

Kabul/Accepted: 05.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1134065

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk şiiri, aşk, Muvakkit-zâde Muhammed Pertev, teşbihler.

Keywords

Classical Turkish poetry, love, Muvakkit-zâde Muhammed Pertev, similes.

ÖZ

İnsana has duyguların başında gelen aşk, dünya edebiyatlarının tamamında birçok sanatçının eserine konu olmuştur. Aynı şekilde aşk konusu Klasik Türk şiirinde, bütün şairler tarafından hem mecâzî hem de ilâhî açıdan sıklıkla işlenmiştir. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev de aşk temasını başarılı şekilde şiirlerinde işlemiştir. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev 18. Yüzyılın ikinci yarısı ile 19. Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan bir divan şairidir. Divanında yer alan şiirlerde hayal inceliğini görmek mümkündür. Kendisi de önemli bir şair olan Hoca Neş'et'in öğrencisi olarak uzunca bir süre ondan ders almıştır. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev, devlet büyüklerini övecek kasidelerden ziyade âşikâne, rindane gazeller yazmayı tercih etmiştir. Bu çalışmada Muhammed Pertev Divânî'nda yer alan aşk ile ilgili teşbihler saptanmaya çalışılmıştır. Aşk ile at, ateş, bahçe, bela, berat, bezm, cehennem, mücevher, çarşı, damga, dava, deniz, güneş, hevâ, lügat, mabet, mekteb, meydan, meyhane, pazar, rebab, serab, sır, söz, sultan, mey, taht, tekke gibi birçok kavram arasında ilgi kurulmuş, benzetmeler yapılmıştır.

ABSTRACT

Love, which is at the forefront of human emotions, has been the subject of many artists' works in all world literatures. Likewise, the subject of love in Classical Turkish poetry has been frequently dealt with both metaphorically and divinely by all poets. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev also successfully handled the theme of love in his poems. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev is a divan poet who lived in the second half of the 18th century and the first quarter of the 19th century. It is possible to see the subtlety of imagination in the poems in his divan. As a student of Hoca Neş'et, who was also an important poet, he took lessons from him for a long time. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev preferred to write rindane ghazals rather than odes to praise the statesmen. In this study, similes about love in the Divan of Muhammed Pertev were tried to be determined. A relationship has been established and analogies have been made between love and many concepts such as horse, fire, garden, trouble, berat, bezm, hell, jewellery, bazaar, stamp, lawsuit, sea, sun, desire, vocabulary, temple, school, square, tavern, market, rebab, mirage, secret, word, sultan, mey, throne, dervish lodge.

Atif/Citation: Aydın, M. (2022), "Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânî'nda Aşk ile İlgili Teşbihler", *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 41-57.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Metin AYDIN, aydin_metin@msn.com

GİRİŞ

Sevgi ya da aşk, hem yaratılmışlar arasındaki bağlantı için hem de yaratılmışlarla yüce Allah arasındaki bağlantı için kullanılan genel bir kavramdır (Pürcevâdî 1998: 354). Divan şiirinde her ne kadar farklı konular bulunsa da

genel olarak işlenen konu aşktır. Klasik Türk şiirinde şairlerin aşkı hem ilahî hem de mecazî boyutta işledikleri görülür.

Divan şiirinde aşk-âşık-maşuk-rakip kavramlarının kendine has bir kapsamı ve mecaz alanı mevcuttur. Gerek mecazî gerekse ilahî boyutta aşkın sıklıkla işlendiği Divan şiirinde, ön planda olan ma'şuktur. Aşk ma'şuğundan başkasına yer tanımaz (Dînânî 2008: 36). Dolayısıyla aşığa sevgiliden gelecek olan ne varsa değerlidir. Sevgilinin aşığına eziyet etmesi dahi âşık tarafından genellikle şikâyet edilen bir durum değildir. Âşığın kaderi ayrılık ve hasret üzerine kuruludur. Âşık, sürekli hasret çeker, sevgiliye kavuşma fırsatı bulsa bile, bir engel çıkar ve bu fırsattan yararlanamaz (Çeltik, 2010: 139).

Rakip ise hiçbir şekilde seilmeyen, sevgili ile âşık arasında engel oluşturan; kara yüzlü, köpek, şeytan, düşman gibi birçok olumsuz benzetmenin odağı olan kişidir. Ayrıca âşık, hiçbir vakit rakibi gerçek âşık olarak tanımaz.

Divan şiirinde aşk söz konusu olduğunda teşbihler genel olarak teşbih-i belîğdir. Teşbih edatı ve vech-i şebeh'in her ikisinin de söylenmediği teşbihe belîğ teşbih adı verilir (Saraç 2010: 131).

Başı ucında zebân-ı hâl ile 'ışk âyetin

Öldüğünde tîşesi Ferhâd'a telkin eylemiş (Nev'î- G. 200/2)¹

Cân satıp her birisi oldu belâ müşterisi

Aşk şehrinde budur san'ati dervîşlerin (Ahmed Paşa - K. 7/3)

Hezâr Ka'be yapardun sen iy Halîl-sıfat

Bu nâr-ı 'ışkı bana eylesen eger gülzâr (Süheylî - K. 42/22)

Bezm-i fenâda urdı sada çâr 'unsurum

Rakkâs-ı 'ışk elinde meger çâr-pâredür (Figânî - G. 14/3)

Yine Mecnûn gibi divânelük var

Şarâb-ı aşk ile mestânelük var (Haletî-i Gülşenî - G. 46/1)

¹ Makalede nazım şekillerini ifade etmek için kullanılan kısaltmalar şunlardır: G. (Gazel), K. (Kaside), M. (Murabba), Tah. (Tahmis).

Aşk ve aşkla ilgili yapılan çalışmalar² bakıldığında da yine teşbih-i belîğ düzeyinde pek çok benzetmenin varlığına şahit oluruz. Bu aşkla ilgili bu benzetmelerin Divanı'nda³ sıklıkla görüldüğü şairlerden biri Muvakkit-zâde Muhammed Pertev'dir.

Ekrem Bektaş'ın hazırladığı *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı* isimli çalışmada, birçok farklı kaynağa⁴ dayanılarak verilen bilgilere göre Pertev, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış bir divan şairidir. Düzenli bir eğitimden geçmemiştir. Henüz on altı yaşında iken Hoca Neş'et'e intisap etmiş ve onun öğrencisi olmuştur. Nakşibendi tarikatına ilgi duymuştur. Pertev mahlasıyla şiirler yazmadan önce babasının kendisine verdiği *Nûrî* mahlasını kullanmıştır. Memuriyete, Anadolu Muhasebe Kaleminde başlamıştır. Divanından başka *Vakayî-nâme* ve *Şerh-i Yek-Beyt-i Süleymân Neş'et* (Bu eserden kaynaklar bahsetmemekte fakat Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu'nda Pertev adına kayıtlı bu isimde bir eser mevcuttur.) isimli eserleri olan Pertev, 1222 H.=1807-8 M. tarihinde vefat etmiştir.

Bu çalışmada Pertev Divanı'nda yer alan aşk ile ilgili teşbihler belirlenmiş, alfabetik sıraya göre gösterilmiştir. Anlam yakınlığı bulunan kavramlar, tek başlık altına alınmıştır. Böylelikle Muvakkit-zâde Muhammed Pertev'in aşka dair görüşleri ve üslubu hakkında fikir edinilmeye çalışılmıştır.

AŞK İLE İLGİLİ TEŞBİHLER

1. Aşk-At

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan at, divan şiirinde de adı sıklıkla geçen hayvanlardandır. Hatta sadece atlar için yazılmış olan adına rahşiyeye denen kaside ve mersiyeler bulunmaktadır. Bu durum edebiyatımızda atlara gösterilen ilginin ve sevginin önemli bir tezahürüdür. *Burhân-ı Katı* sözlüğünde tevsen için umumen vahşi ve hususen serkeş, bî-talim, harun ve sıçrağan at tanımlaması yapılmıştır (Öztürk ve Örs 2009: 774).

Sevgili yeter ki aşk meydanında cirit oynamaya niyetlensin, gör bak ne cânlar onun aşk atının ayakları altında kalır, çiğnenir.

Ne cânlar pâ-y-mâl-i tevsen-i 'aşkı olur Pertev

O şûhî mâ'il-i la'b-i cirîd olsun da seyr eyle (G. 489/5)

2 Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Ekici, Hasan (2017). "Nev'î Divanı'nda Aşk Üzerine Teşbihler". Külliyyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi (1) 21-36; Ekici, Hasan (2018). *Sünbülzâde Vehbî Divanı'nda Aşka Dair Tasavvurlar*, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları. C.1 s. 344-361; Ekici Hasan (2019). "Hasan Hilmî Divanı'nda Muhabbet Kavramı," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 9, S. 17, s. 357-379; Kuzubaş, Muhammet (2010). "Muhibbî Divanı'nda Aşk Üzerine Teşbihler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (10): 409-419; Yağcıoğlu, Songül (2010). "Fuzuli ve Baki Divanlarında Aşk Anlayışı ve Sevgili Tipi". *Turkish Studies*, 5 (3): 559- 587; Zöhre, Armağan (2014). "Muhibbî Divanı'nda Aşk ve Âşığa Dair Benzetmeler". *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 2 (3): 85-98.

3 Bu çalışmada Ekrem Bektaş tarafından 2004 yılında hazırlanmış olduğu olan *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Divanı* esas alınmıştır.

4 *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zürefâ)*. Dersaadet: İkdâm Matbaası. 63-64, Ârif Hikmet. Tezkire. Millet Ktp. Ali Emîrî. No: 798. yk. 7a; Mehmed, Fatîn (1271). *Hatimetü'l-eş'âr*. 23, Franz Babinger (2000). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. Çev. Coşkun Öçok. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 367; *Osmanlı Müellifleri*. C. III. İstanbul. 33; Mehmet Nâil Tuman (2001). *Tuhfe-Nâ'ilî (Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*. hzl. Cemâl Kurnaz, Mustafa Tatçı. C. I. Ankara: Bizim Büro Yay. 117; İlhan Genç (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye (İnceleme-Metin)*. Ankara: AKM Yay. 199.

2. Aşk-Ateş/Kıvılcım/Alev

Ateş; gerçek anlamı dışında mecâzî olarak aşk, ayrılık, hasret, azap, hiddet, öfke vb. duyguların yakıcı etkisini anlatmak için kullanılır (Ayverdi 2010:81).

Ateş, divan şiirinde bir benzetme unsuru olarak, duyguların somutlaştırılmasında ve mecâzî kullanımlarıyla birçok örnekte yer alır (Ekinci 2016:27).

Anâsır-ı erba'adan olan ateş, yakıcı özelliği ile mecâzî olarak divan şairlerince sıklıkla kullanılmıştır. Âşık âhını zabt etse, âşkın ateşini gizlese de gönlündeki ateşin alevi sinesinden çıkar.

Zabt-ı âh itsem de nâr-ı 'aşkum itsem de nihân
Şu'le-i sûz-ı derûnum sîne dâğından çıkar (G. 177/4)

Şair, ay yüzlü sevgiliden ayrı kaldığı gecede âh eylese aşkın kıvılcımlarının fişek olacağını dile getirir.

Fürkat şebinde Pertev o meh-rûydan cüdâ
Âh eylesem şerâre-i 'aşkum fişeklenür (G. 124/5)

Şairin aşkın alevi o kadar etkilidir ki bu aşk alevinin ışıkları, sevgilinin evinin penceresinden gün gibi doğar ve onu uyandırır.

Pertev-i şu'le-i 'aşkum görüp olmuş bîdâr
Gice gün togdı sanup revzen-i kâşanesine (G. 486/5)

3. Aşk-Bağ/Bahçeler/Gül Bahçesi

Bahçeler yeşilliğin, suyun ve çiçeklerin bulunduğu kuşların uçup ağaçların dallarına konduğu bir huzur mekânıdır. Bahçelerin en büyük özelliği tabiat unsurlarının çoğunun içinde bulunduğu yer olmasıdır. Dîvân şiirinin bahçesi içinde ağaçlar bulunan, bülbüllerin güllerle coştduğu yemyeşil idealize edilmiş bir aşk mekânıdır (Koştan 2020:118).

Âşğın inlemelerinden dolayı bahçedeki kuşlar yanıp kavrulsa şaşılır mı? Onun inlemelerinden dolayı tüyleri dökülmüş kuşlar ateş kesildi.

Olsa kebâb 'aceb mi ki mürgân-ı bâğ-ı 'aşk
Âteş kesildi nâlelerümden tûlekleri (G. 523/2)

Eğer sevgili, âşık için gölgesini saçmayı kabul etmezse, ona yâr olmazsa sıkıntı değil; uğurlar olsun. Aşkın bahçelerinde her yıl nice serviler yetişir.

O olmaz ise eger sâye-rîz ugur olsun
Riyâz-ı 'aşkda her yıl ne servler yetişür (G. 92/2)

Sevgili, öldürmek kastıyla âşığına hançer çekse âşık yaralanmak korkusuyla onu terk eylemez. Âşık, gül bahçesinin yüreği yaralı bülbüldür. Yeni açılmış gönül goncası onun yuvasıdır.

Cânuma kasdıyla çeksen hançerün bıçag ile

Ben seni terk eylemek mümkün mi zahm urmag ile

Güllerün pür-hûn ider dil ol Kızılırmag ile

“Bülbül-i gülzâr-ı’aşkam sîne-i pür-dâg ile

Nev-şüküfte gonçe-i dil âşiyânumdur benüm” (Tah. 31/36)

4. Aşk-Bela/Dert/Musibet

Aşkın sıklıkla benzetildiği kavramlardan biri de beladır, derttir ve bu derdin genellikle dermanı yoktur. Buna rağmen âşıklığın gereği bu derdi kabullenmek ve bundan dolayı feryat etmemektir.

Tasavvufî anlayışa göre aşk, mahiyeti gereği belâ ve ıstırap demektir. Ezâ ve cefayla azalmaz; nimet ve ihsanla artmaz. Aşkta sıkıntı asıldır (Üstüner 2007: 91). Aşk belasına düşen şair, kuvvetsiz kalır; sevgilinin ayağına düşmeye tâkati kalmaz.

Belâ-yı ‘aşka düşdün ey gönül pek nâ-tüvân kaldun

Çü Pertev düşmege pâyına yârun kudretün yokdur (G. 125/5)

Aşk öyle bir beladır ki aşka düşen kişinin evvel aklına zarar verir. Eflatûn dahi derdine derman olamaz. Kurnazlığı ile bilinen akıl, aşkın pençesi karşısında çaresizdir. Aslan pençesi karşısında tilki ne yapabilir ki?

Bir belâdur ‘aşk kim her kim ki duş olsa eger

Neş’esi evvel be-evvel ‘aklına virür zarar

Olsa ‘âşık şaşırır tedbîri Eflatûnlar

“Çâresüzdür pençe-i ‘aşkunda ‘aklı hîleger

N’işler ol rûbâh kim kalsa dehân-ı şîrde” (Tah. 41/2)

Âşık, aşk derdine sabredip bundan dolayı şikâyet etmez. Buna rağmen vefâsız sevgili ona küser ve âşığın suçunun ne olduğunu da söylemez.

Derd-i ‘aşka sabr idüp bir hâm teklîf itmedüm

Söylemez cürmüm nedür ol bî-vefâ küsmiş bana (M. 2/1)

5. Aşk-Berât

Berât; Osmanlı devlet teşkilatında birisine tahsis edilen nişân, rütbe, memurluk, maaş vs., bir yazılı belge ile vesikalandırılırdı. Beratın üzerinde padişâhın tuğrası bulunurdu. Divan edebiyatında sevgilinin yüzü bir berâtı andırır. Üst kısmında tuğra kâküller, onun altında kaşlar, gözler, ayva tüyleri vs. ile yazılmış bir fermân vardır (Pala 2002: 77).

Şair, sevgilinin kâkülünü berâta benzettiği aşkına tuğrâ olarak görmüştür. Sevgilinin yüzündeki ayva tüylerini de kurtuluşu için imza olarak tasavvur etmektedir.

Kâkül berât-ı 'aşkuma tuğrâ mîdur disem

Hat hüccet-i ferâgate imzâ mîdur disem (G. 338/2)

6. Aşk-Bezm

Muhabet meclisi, eğlence cemiyeti (Salâhî 2019: 143) anlamlarına gelen bezm, aşkın benzetildiği kavramlardan biridir. Rind-meşrep olan şair, takvâyı önelemeyen bir anlayışla aşk meclisinde birçok kadehten içki içtiğini ifade etmektedir.

Bezm-i 'aşkun çok müselsel câminî nûş eyledük

Meşreb-i rindâneye takvâyı rû-pûş eyledük (G. 293/1)

7. Aşk-Bisütun

Bîsütun dağı, Ferhâd'ın sevgilisi Şîrin'in emriyle Kermanşah civarında deldiği dağdır (Devellioğlu 2012: 124). Bu aşk hikâyesinin önemli bir ismi de Hüsrev'dir.

Hüsrev, Şirin'e olan aşkıdan dolayı dillere destan olmuş, tarihi kişiliği ortadan kalkarak tamamen efsânevî bir karaktere bürünmüştür. Divan edebiyatında da bu kimliğiyle karşımıza çıkar (Tökel, 2016:140).

Hüsrev ü Şirin hikâyesinin asıl kahramanları olan Hüsrev ile Şirin dışında hikâyenin üçüncü önemli karakteri Şirin'e sonradan âşık olan Ferhâd'dır. Ferhâd, Hüsrev'in sevgilisi olan Şirin'e bir saray yapımında çalışan mimardır. Hikâyede Şirin'e o da âşık olmuştur (Kaçar vd. 2016: 534).

Şirin gibi tatlı dudakları olan o sevgili için aşkın Bî-sütûn dağında, dağ kazan Ferhad dışında birçok Hüsrevler vardır.

Bî-sütûn-ı 'aşkda Şîrin veş ol şîrin-lebün

Bir nice Husrevleri var Kûh-ken'den mâ-'adâ (G. 6/4)

8. Aşk-Cehennem

Kutsal metinlerde, ölüm sonrasında inkârcıların, ilahî emirleri yerine getirmeyenlerin, kötülük işleyenlerin cezasını çekeceği yer olarak belirtilen cehennem, edebî metinlerde de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Aşk ateşiyle cehennem ateşi arasında teşbihe ve mukayeseye dayalı anlatımların sergilendiğini görmekteyiz. Şair, aşk ateşini zaman zaman cehennem ateşinden daha şiddetli kabul etmektedir (Nazik 2015: 368).

O sevgili, cehennem lafzını dahi bilmez ama birçok sâf sûfiyi aşk cehennemine koymuştur.

Çok sûfi-i sâfiyi komış dūzeh-ı 'aşka

Bir mug-beçe kim lafz-ı cehennem bile bilmez (G. 202/4)

Pertev, Nahîfî'nin bir gazeline yapmış olduğu tahmiste, sevgilinin aşkını cehenneme benzetmektedir. Kendisini yakan bu aşktan dolayı âh eden şair, âhının mermerleri dahi erittiğini fakat yine de sevgilinin kalbine tesir etmediğini söyler.

Ben eylemedüm sevmeye bi'llâh seni tedbîr

Sen şâha esîr itdi beni sâ'ik-i takdîr

Olmam tatalum dûzeh-i 'aşkunla 'alev-gîr

"Ey seng-dil itmez mi senün kalbüne te'sîr

Hârâları hâkister iden âteş-i âhum" (Tah. 15/4)

9. Aşk-Cevher/Mücevher/Hazine

Var olan bir şeyin özü, esâsı, varlığındaki maya gevher, elmas, zümrüt, pırlanta gibi değerli süs eşyası, mücevher, gevher, güher (Ayverdi 2010:193-194) anlamlarına gelen cevher; aşkın benzetildiği kavramlardan biridir. Pertev aşağıdaki beyitte gönüldeki çılgınlığın aşk cevherine zarar veremeyeceğini dile getirmektedir.

Virmez ziyân cevher-i 'aşka cünûn-ı dil

Hârâ-yı kûh-kûh-ı gama tîşe şîşedür (G. 186/4)

Eskiden banka, emniyet sandığı gibi teşekküller olmadığı, hırsızlık ve yağma da çok olduğu için halk paralarını bir çömlük veya tencere içinde yere gömerlerdi (Onay 2019: 132). Hazinesin kolay bulunmaması için ise virâneler tercih edilirdi. Bu inanıştan hareketle Pertev de gönlünü viraneye sevgilinin aşkını da mücevhere benzetmiştir. Virân haldeki gönül sevgilinin aşkıyla dopdoludur.

Dil-i virân güher-i 'aşkun ile mâl-â-mâl

Pertev-i dil-şüde ol gencde gencûrundur (G. 191/6)

Hazineler söz konusu olduğunda önemli ayrıntılardan biri de onların korunmasına yönelik inanışlardır. Gûyâ bazı zenginlerin, hükümetin, pâdişâhın altın ve mücevherât gibi servetleri yere gömülürken, kimsenin el sürmemesi veya çalmaya teşebbüs edememesi, edeceklerin bir fenalığa uğraması için tılsım yapılmış; bu defineleri muhafazaya birer korkunç yılını muvazzaf tutarlarmış (Onay 2019: 121).

Mûy-ı âteş-dîde veş pür-ıztırâb iken gehî

Kâkûl-i âteş-ruhâna ugrayor gönlün rehi

Sâlikân-ı râh-ı kenz-i 'aşkun olsun âgehi

"Mâr veş pür-pîç ü tâb oldıgumuz sanman tehî

Biz tılsım-ı dahme-i sırr-ı hakikat beklerüz" (Tah. 38/5)

10. Aşk-Çarşı

Osmanlı Devleti'nde ticarî hayatın önemli mekânlarından biri olan çarşı, aynı zamanda aşkın benzetildiği kavramlardan biri olarak kullanılır.

Bî-çare âşık, avareliğinden dolayı aşk çarşısında bir kâr elde edemez.

Bir başlı kâra başlayamaz sûk-ı 'aşkda

Bî-çare 'âşıkun olalı ser-serî seri (G. 562/5)

11. Aşk-Dava

Pertev, İzzet Beg'in bir gazeline yapmış olduğu mutarraf tahmiste, aşkı davaya benzetmiştir ve âğyârın bu davayı terk etmesi gerektiğini söylemektedir. Şair aynı zamanda sevgiliyi güle, rakibi ise dikene benzetmekte ve kendisinin feryadının sona ermesi için gülün dikenini terk etmesi gerektiğini söyler.

"Ol terk ide rakîbi idem ben de zârı terk"

Güldür yakışmaz itmek ana gerçi hârî terk

Da'vâ-yı 'aşkı eylesün âgyâr barî terk

Ey nâle itme sende ki nâmûs u 'ârî terk

"Dil-berle dil ikisi de bî-râhat olmasun" (Tah. 48/3)

12. Aşk-Deniz

Divan edebiyatında da denizin önemli yeri vardır. Aşkın deniz olarak ele alınırken âşığın yaşadığı zorluklar ve tehlikeler denizde yaşanan zorluklara benzetilir (Mutlu 2012:22).

Sevgilinin dudakları için ölenler tekrar yaşamak istemezler. Aşk denizine düşenlerin oradan çıkmak gibi bir istekleri yoktur.

Lebünçün ölenler hayât istemez

Düşen bahr-i 'aşka necât istemez (G. 228/1)

13. Aşk-Gam, Tasa, Keder

Gam, insanları üzüntüye, karamsarlığa, kaygı ve tasaya sevk eden hal ve halleri ifade eden bir kelimedir. Şüphesiz bu çağrışım ve anlam değerleri ile olumsuz kavram alanına sahip bir kelimedir (Yıldırım 2015:233). Âşığın, sonsuz aşktan şikâyet etmeye hakkı yoktur. Aşk derdini kendisi istemiştir.

Şikâyet itme gönül 'aşk-ı bî-nihâyetden

Sen eyledün gam-ı 'aşkı taleb kimün suçu var (G. 138/4)

Ruhlar aleminden beri, aşk derdine düşmüş olan âşık, çektiği derdi kendisinden evvelkilerin bilemeyeceğini söyler.

Biz 'âlem-i ervâhda düşdük gam-ı 'aşka

Ol çekdigimiz derdi mukaddem bilebilmez (G. 202/5)

14. Aşk-Heva

Muvakkitzâde Pertev Divanı'nda aşk için kullanılan benzetmelerden biri de hevâdır. Hevâ kelimesinin Kamus-ı Türkî'de arzu, meyl, heves, aşk, alaka, huzûzât-ı nefsâniyye (nefse hoş gelen şeyler), sefâhet gibi karşılıkları bulunmaktadır (Sami 2008:1514).

Gönül için yaşlanmaz derlerdi, bu doğruymuş. Aşk arzusunda gençlik ve yaşlılık arasında fark yoktur.

Belî gönül kocamaz dirler idi gerçek imiş

Hevâ-yı 'aşkda fark-ı şebâb u şeyb itmeme (G. 335/4)

Aşk hevâsı ile gümüş denizde olan şair, biraz durup dinlenebildiği için şükreder.

Hevâ-yı 'aşk ile deryâ-yı sîm-âbî idüm evvel

Bi-hamdi'llâh bu günlerde biraz ârâm buldum ben (G. 402/6)

15. Aşk-Hükümdar/Padişah/Sultan

Benzer manalara gelen şâh, şeh, şehryâr, padişâh kelimeleri, divan edebiyatında birçok şiirde benzetme amacıyla kullanılmıştır.

Padişah kelimesi, Mütercim Âsım Efendi'nin Burhân-ı Katı sözlüğünde şu şekilde yer almaktadır: Furs-i kadim lügatinde zikrolunan pâd ile şâh'tan mürekkeptir. Pâd hâfız, murâ'i, devam, sebat, mal, menâl ve taht manasıdır. Şâh asıl, sahib, hüdâvend ve damat manalarıdır (Öztürk ve Örs 2009:574).

Aşk bir padişahdır ve bu hükümdarlığın kapısı da aşğın gönlüdür.

'Aşk bir şehryârdur Pertev

Der-i devlet-me'âbidur gönlüm (G. 357/5)

Aşk padişahın gönül tahtına çıkışı ile birlikte gam ve keder tebrik için önde bulunmaya çalışır.

Endûh u gam birbirini sebkat iderek

Tebriğe geldiler şeh-i 'aşkun cülûsına (G. 453/4)

Aşk padişahının fermanına uyulduktan sonra âşğın başı göklere yükselir. Aşk padişahının kapısına köle olanların en alt seviyede olanı dahi cihan padişahına boyun eğmez.

Şâh-ı'aşkun biz ki mahkûm olalı fermânına

Başumuz irdi semânun küngür-i eyvânına

Eylerüz çîn-i cebîn Çîn ü Hoten Hakânına

“Ser-fürû itmez en endâmuz cihân sultânına

Bendeyüz ammâ der-i Şâh-ı Velâyet beklerüz” (Tah. 38/4)

Âşıklar, sevgilinin kapısında hizmet eder. O kapıda, saadet bekleyen kapıcılar gibidirler, büyük bir vakarla hürmetle beklerler. Perişan bir haldedirler fakat padişah kapısında beklerler. Aşk sultanının askerleridirler, velâyet beklerler.

Hâle çesbân biz der-i cânânda hizmet beklerüz

Sanki der-bân-ı şehir bâb-ı sa’âdet beklerüz

Lîk biz o bâbda bâ-fer ü haşmet beklerüz

“Hâksârânuz velî dergâh-ı devlet beklerüz

Leşker-i sultân-ı ‘aşkuz kim velâyet beklerüz” (Tah. 7/1)

16. Aşk-İlim

İlim; bilme, biliş (Ayverdi 2010:553) anlamlarına gelmektedir. Arap dilinde tür itibarıyla mastar olan “ilm” için, Türkçede verilen karşılıkların da mastar ağırlıklı olduğu görülmektedir (Kocatürk 2015:3).

Pertev; “gönül yarasının kitabını açıklıyorsak buna şaşılmamalı” der. Çünkü aşk ilminde usta olmuştur.

Şerh-i kitâb-ı dâğ-ı derûn eylesek n’ola

Pertev fûnûn-ı ‘aşkda mâhir bulunmuşuz (G. 203/6)

17. Aşk-Kadeh

İçine içki konan küçük bardak (Onay 2019:234) anlamına gelen kadeh de Pertev’in benzetme amacıyla kullandığı kavramlardan biridir.

Aşğın gözyaşları kıvılcım saçır gibi dökülür. Nar tanesi gibi, la’l-i Bedahşan gibi, mercân gibi dökülür. Gözlerinden aşk kadehine kızıl kan dökülür.

Didemün katreleri kim şerer-efşân dökülür

Sanki nâr dânesi çün la’l-i Bedahşân dökülür

Sâhil-i eşke kıyâs itmege mercân dökülür

“Gözlerümden kadeh-i ‘aşka kızıl kan dökülür” (M. 1/1)

18. Aşk-Kafile

Kafile; birlikte yolculuğa çıkan topluluk, aynı yöne giden taşıt veya yolcu topluluğu (TDK 2005:1033) anlamlarına gelmektedir. Pertev aşağıdaki gazelinde aşk ile kafile arasında benzerlik ilişkisi kurmuştur.

Ayrılık gecesinde yolunu kaybedenler için, aşk kafilesinin meş’alesi sevgilinin nurudur.

Şeb-i deycûr-ı firâkunda olurduk güm-râh

Meş'al-i kâfile-i 'aşk senün nurundur (G. 191/5)

19. Aşk-Kitap/Kâtip/Kütüphane

Aşk kâtibi sevgilinin güzelliğini akarsu olarak yazmış. Aktığı yönü aşğın gönlünde göstermiş, gizli yazmış.

Debîr-i 'aşk hüsn-i yâri bir âb-ı revân yazmış

Ki mecrâsın dil-i 'âşıkda göstermiş nihân yazmış (G. 243/1)

Muhabet dersinin halkasında aşk kitabı okunurken divane gönül Mecnûn ile arkadaştır.

Kitâb-ı 'aşk okurken halka-i ders-i mahabbetde

Dil-i şeydâmuzun Mecnûn-ı hem-zânûlarındanur (G. 93/5)

Çektiğin sıkıntıları anlatan bir aşk kitabı yaz ki inleyen âşıklar için bu durum bir gün sohbet konusu olur.

Yaz çekdigün cefâları kıl bir kitâb-ı 'aşk

'Uşşâk-ı zâra bir gün ola hasb-i hâl olur (G. 122/3)

Âşık, aşk kütüphanesinin her ilminin üstadıdır, buranın kapıcısı değildir.

'Allâme-i her-fenn-i kütüb-hâne-i 'aşkam

Bir medresede sen beni bevvâb mı sandun (G. 307/2)

20. Aşk-Mektep

Mektep de Pertev Divanı'nda aşkın benzetildiği kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pertev, aşkın edep öğreten mektebinde aşk kitabını kimsenin anlamadığından, söyleyecek kimse bulamadığından şikâyetçidir.

Bu mekteb-i edeb-âmûz-ı 'aşkda Pertev

Kitâb-ı 'aşkı kim anlar kimünle söyleşeyüm (G. 333/5)

21. Aşk-Meydan

Yarışma, eğlence veya karşılaşma yeri (TDK 2005:1385) olan meydan, aşk söz konusu olduğunda samimiyetin kanıtlanacağı mekândır. Pertev'in aşağıdaki beyti de bu manayı taşımaktadır.

Başını ortaya koyabilecekler aşk meydanına gelsin, elini bu fani dünya hayatının suyundan yıkamış olanlar gelsin.

Bu gavgâgâh-ı 'aşka başın ortaya koyan gelsün

Elin âb-ı hayât-ı dehr-i fânîden yuyan gelsün (G. 405/1)

Aşğın samimiyeti sevgili uğruna mücadele etmesidir. Pertev de bu anlayıştan hareketle: "Sevgili uğruna aşk meydanında ağyar ile savaşmışlığın var mı?" demektedir.

Girüp agyâr ile meydân-ı 'aşka yâr için böyle

Senün merd-i neberd-i rezm ü perhâş oldıgun var mı (G.563/5)

22. Aşk-Meyhane

Şarapçı dükkânı, içki satılan ve içilen yer (Özön 1988:502) anlamlarına gelen meyhane, Osmanlı toplumunda gayri müslim tabakaya hitap eden, genellikle yerleşim yerlerinden uzakta kurulan mekânlardır (Küçük 2021:105).

Âşık olan kişi, sâkînin yarım kadehlik içkisine minnet etmez. Onun gönlü aşk meyhanesinin dolu şarap küplerindedir.

Senün ol nîm-sâgar bâdene yok minnetüm sâkî

Dilüm mey-hâne-i 'aşkun hum-ı memlûlarındandır (G. 93/6)

23. Aşk-Pazar

Âşık, aşk pazarında kâr-zarar edeceğinden dolayı korku ya da ümit taşımaz çünkü onun güçsüz, kuvvetsiz canı aşk pazarında çaresiz kalmıştır.

Ne var sûd u ziyândan bîm ü ümmîd itmesem cânâ

Bu cân-ı nâ-tüvân bâzâr-ı 'aşkunda cebâ kaldı (G. 569/2)

24. Aşk-Rebab

Rebab; Türkiye, İran, Arabistan, Kuzey Afrika, Afganistan, Pakistan, Hindistan ve Cava gibi ülkelerde çeşitli biçimleri olan bazı mızraplı ya da yaylı çalgıların ortak adıdır (Kaya 1998:19).

Âşık içinde bulunduğu durumdan dolayı öyle bir haldedir ki, nâlesi aşkın rebabı, canı aşkın kebabı olmuştur. Canı yansa dahi aşk kadehine aşkın şarabını istemektedir.

Nâlemüz oldı rebâb-ı 'aşkun

Cânumuz oldı kebâb-ı 'aşkun

Sâgar-ı 'aşka şarâb-ı 'aşkun

Yana ko ko yana cânım yana ko (M. 8/4)

25. Aşk-Serap

Atmosferde ışık ışınlarının kırılmasından doğan ve çöllerde kolaylıkla gözlemi yapılabilen optik yanılma, uzaktaki bir cisme bakarken sanki bir su yüzeyinden yansıyor gibi, cisimle birlikte ters görüntünün oluşumu (TDK 2005: 1732) anlamına gelen serap, Pertev Divanı'nda aşkın benzetildiği kavramlardan biridir.

Gönülde olan sadece hararettir, serinlik bulunmaz. Biz gam çölünde aşk serabıyız.

Âb yok dilde tâbdan gayrı

Deşt-i gamda serâb-ı 'aşkuz biz (G. 214/2)

26. Aşk-Sır

Varlığı veya bazı yönleri açığa vurulmak istenmeyen, gizli kalan, gizli tutulan şey (TDK 2005: 1756) anlamına gelen sır, âşıklar tarafından sıklıkla kullanılan, aşkın benzetildiği önemli kavramlardan biridir.

Pertev aşkı sırrının saklanması hususunda sevgiliye korkmaması gerektiğini, bu sırrı saklamakta ondan daha özenli, gayretli olduğunu söyler.

Havf itme sevdigüm iderem ihtimâm-ı tâm

Ben ketm-i sırr-ı ‘aşkda senden ziyadece (G. 463/5)

Aşk sırrını gönlünde can gibi sakla, halkın diline düşüp herkes tarafından bilinmesinin ne anlamı var!

Derûnda cân gibi esrâr-ı ‘aşkı gizleyegör

Lisân-ı halka düşer dâstân olur da n’olur (G. 65/5)

27. Aşk-Şarap

Divan şiirinde aşkın sıklıkla benzetildiği unsurlardan biri olan şarap, aşkın vermiş olduğu mutluluğun ve kendinden geçişin somut karşılığıdır.

Pertev, Neş’et’in bir gazeline yapmış olduğu mutarraf tahmiste, aşk şarabına gönlünün kadeh olduğunu, üstâdların böyle buyurduğunu söyler.

“Neş’etâ ben mey içmeyem mi müdâm”

Ki mey-i ‘aşka kalbüm olmuş cân

Böyle buyrur iken üstâd-ı be-nâm

Pertev olsun mı neş’eden nâ-kâm

“Ser-girânem humâr var serde” (Tah. 8/5)

28. Aşk-Taht

Padişahlığın önemli sembollerinden olan taht; divan şiirinde aşktan, sevgiliden bahseden şiirlerde de kullanılmıştır. Pertev de birçok farklı benzetmeleri bir arada kullandığı aşağıdaki tahmisinde, padişaha benzettiği sevgili için aşk tahtının süslendiğini söyler.

Şâhum senünçün oldı müzeyyen serîr-i ‘aşk

Togdı cemâl-i pâküne mihr-i münîr-i ‘aşk

Emr itdi sana bendeligümi emîr-i ‘aşk

“Mühr urdı mihri gencine sînemde mîr-i ‘aşk

Ham kaddüm ana hâtem ü göz ana kaşdur” (Tah. 14/4)

29. Aşk-Tekke

Pertev Divanı'nda, bir tarikata mensup olanların hususî mekânı olan tekke ile aşk arasında benzerlik ilişkisi kurulduğu görülmüştür. Âşık, aşk tekkesinin zâkiridir ve onun iniltilerinin etkisi ile hal ehli feryat etmektedir.

Te'sîr-i nâlemüz ile nâlândur ehl-i hâl

Biz hânîkâh-ı 'aşkda zâkir bulunmuşuz (G. 203/2)

Pertev'in gönlü ne haldedir sorusu sevgilinin hatırına gelirse o aşkın tekkesinde kalenderler gibidir, maddi varlığından tamamen soyutlanmıştır.

Pursîş-i hâl-i dil-i Pertev gelürse hâtıra

Tekye-i 'aşkunda 'uryândur kalenderler gibi (G. 532/7)

30. Aşk-Tıp

Pertev'in aşağıdaki tahmininde aşk, tıp ilmi ile benzerlik içerisinde ele alınmıştır. Şair aşk tıbbında çalıştığından beri inleyen gönlün derdine çare bulmaya uğraştığını fakat aşktan kaynaklı hüzn ve inlemelere çare bulmakta aciz olduğunu dile getirir.

Tıbb-ı 'aşka ideliden berü Pertev verziş

İderem çâre-i derd-i dil-i zâra kûşîş

'Âciz oldukda 'ilâcında be-hüzn ü nâliş

"Neş'et'e hâl-i dil-i zârdan itdüm pürsîş

Didi bî-çâre-i 'aşkun niçe bin çâresi var" (Tah. 6/7)

31. Aşk-Umman

Çok büyük engin deniz, okyanus (Ayverdi 2010: 1284) anlamına gelen umman; şiirlerde aşkın büyüklüğünü, tesirini anlatmak amacıyla kullanılmıştır.

Aşk öyle bir ummandır ki denizler ona nispetle damla kadardır. Dalgalar, aşğın gözyaşlarının taşkınlığını görse utanır.

'Ummân-ı 'aşka nisbet ile katredür bihâr

Kim görse cûş-ı eşküm olur şermsâr mevc (G. 51/4)

32. Aşk-Ülke

Aşk ülkesinde derde deva beklemek mümkün değil, zannımca oranın derde deva olabilecek hoş havası, suyu yoktur.

Zannum bu gûnedür ki hoş âb u hevâsı yok

'ilâc itmek diyâr-ı 'aşkda hiç 'akla gelsün mi (G. 280/2)

33. Aşk-Yol

Aşk yolu bitip tükenecek bir yol değildir. Aşk yolu yokluk çölünün yollarının en ilerisindedir.

Sen râh-ı ‘aşkı bir tükenür yol mı anladun

Deşt-i ‘adem menâzilinün en berîsidür (G. 139/4)

Tespit edilen bu benzetmelerin yanında Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Divanı’nda aşk; damga, gül suyu, güneş, maya, kilise, lügat, mabet, zincir gibi kavramlara da benzetilmiştir.

SONUÇ

Divan edebiyatından bahsederken akla gelen ilk kavramlardan biri, şüphesiz ki aşktır. Muvakkit-zâde Muhammed Pertev de aşkı çeşitli teşbihlerle şiirlerinde kullanmıştır. Pertev, aşkı birçok farklı mekâna, kişiye, nesneye benzeterek somutlaştırmıştır. Pertev’in aşkı anlatmak için kullandığı teşbihler onun aşka dair düşüncelerini anlayabilmemiz açısından da önemlidir. Pertev için aşk; sonu olmayan bir yol, uçsuz bucaksız bir deniz, saklanması gereken bir sır, edep öğreten bir mektep, önemli bir ilim, gönül tahtında oturan padişah, herkesin üzerinde konuşamayacağı bir dava, kıymeti itibarıyla mücevher, derde devanın bulunmadığı bir ülke, vermiş olduğu acıdan dolayı bela ve cehennemdir. Bunlar arasında aşkın en fazla benzetildiği unsurların hükümdar, ateş, gül bahçesi ve cevher olduğu görülmektedir.

Çalışmada tespit edilen benzetmelerin genel itibarıyla diğer klasik Türk şairlerinin kullandığı benzetmelere yakın olduğu görülmektedir. Bu tür çalışmaların divan şiirindeki aşk anlayışının daha iyi kavranması noktasında faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Altunel, İbrahim (1988). *Hâletî-i Gülşenî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Arslan, Mehmet (hzl.) (2003). Mehmed Cemâleddin, *Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zürefâ*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
- Ayverdi, İlhan (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Çeltik, Halil (2010). “Âşığın Trajik İkilemi: Vuslat ve Ayrılık”. *Turkish Studies* 5 (3) 135-145.
- Çiftçi, Ömer (1996). *Hâtimetü’l-Eşâr (Fatîn Tezkiresi)*. Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Devellioğlu, Ferit (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Ekici, Hasan (2017). “Nev’î Divanı’nda Aşk Üzerine Teşbihler”. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* (1) 21-36.
- Ekici, Hasan (2018). *Sünbülzâde Vehbî Divanı’nda Aşka Dair Tasavvurlar*, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları. C.1 s. 344-361.

- Ekici, Hasan (2019). "Hasan Hilmî Divanı'da Muhabbet Kavramı," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 9, S. 17, s. 357-379.
- Ekinci, Hilal Nayır (2016). *Divan Şiirinde Ateş*. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Erdem, Sadık (2014). *Tezkire-i Şu'arâ 'Ârif Hikmet (İnceleme-Çeviriyazı-İndeksli Tıpkı Basım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Franz Babinger (2000). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Öçok. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Harmancı, M.Esat (2017). *Süheylî Divanı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbrahim-i Dînânî, Gulamhuseyn (2008). *Akıl Defteri Aşk Ayeti*. Çev. Talip Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Genç, İlhan (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye (İnceleme-Metin)*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kaçar, Mücahit vd. (2016). *Osmanlı Edebi Metinlerini Anlama Kılavuzu*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karahan, Abdulkadir (1966). *Figânî Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kaya, M. Refik (1998). *Dünden Bugüne Rebab ve Yeniden Ele Alınması*. Sanatta Yeterlilik Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Kocatürk, Olcay (2015). *Nev'î'nin Şiirinde İlim: "Netâyicü'l-Fünûn" Merkezli Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Koştan, Mikail (2020). "Enderunlu Hasan Yâver'in Dîvânı'nda Tabiat Unsurları". *International Journal of Filologia* 3 (3): 91-136.
- Kurnaz, Cemal, Mustafa Tatçı. (hzl.) (2001). *Mehmed Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî - Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri. C.I*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Kuzubaş, Muhammet (2010). "Muhibbî Divanı'nda Aşk Üzerine Teşbihler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (10): 409-419.
- Küçük, Zikrullah (2021). *Emrî Divanı'nda Sosyal Hayat*. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yüzyıl Üniversitesi.
- Mutlu, Betül (2012). *Divan Şiirinde Deniz İmgesi ve Şiir Öğretiminde Kullanılması*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Nazik, Sıtkı (2015). *Klasik Türk Şiirinde Cennet ve Cehennem*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Onay, Ahmet Talât (2019). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı)*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Özön, Mustafa Nihat (1988). *Küçük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Öztürk Mürsel, Derya Örs (2009). *Mütercim Âsım Efendi Burhân-ı Katı*. İstanbul: TDK Yayınları.

- Pakalın, Mehmet Zeki (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü 1*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İskender (2002). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Pürcevadi, Nasrullah (1998). *Can Esintisi*. çev. Hicabi Kırilangıç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Salâhî, Mehmed (2019). *Kâmûs-ı Osmânî*. İstanbul: İstanbul Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sami, Şemseddin (2008). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı
- Tarlan, Ali Nihat (1992). *Ahmet Paşa Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tökel, Dursun Ali (2016). *Divan Şiirinde Şahıslar Mitolojisi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları.
- Tulum, Mertol, M. A. Tanyeri (1977). *Nev'î Divan (Tenkidli Basım)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Üstüner, Kaplan (2007). *Divan Şiirinde Tasavvuf*. Ankara: Birleşik Yayınları.
- Yağcıoğlu, Songül (2010). "Fuzuli ve Baki Divanlarında Aşk Anlayışı ve Sevgili Tipi". *Turkish Studies*, 5 (3): 559- 587.
- Yıldırım, Ali, "Hayretî Divanında Geçen 'Gam' Kelimelerinin Tasarımları". *Doğu Esintileri Dergisi*, 2015, S.3, s.229-247.
- Zöhre, Armağan (2014). "Muhibbî Divanı'nda Aşk ve Âşığa Dair Benzetmeler". *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 2 (3): 85-98.

İKİ ŞAİR, BİR ŞEHİR: REMZÎ VE RİFKÎ'NİN KAHİRE ŞİİRLERİ

Two Poets, One City: Cairo Poems by Remzî and Rifkî

Halil BATUR

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, halilbaturr@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7742-6339

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 12.06.2022

Kabul/Accepted: 24.07.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1129671

Anahtar Kelimeler

Şehir şiirleri, Kahire, Kayserili Remzî, Kilisli Rifkî.

Keywords

City poems, Cairo, Remzî from Kayseri and Rifkî from Kilis.

ÖZ

Klasik Türk edebiyatı temsilcileri doğdukları, bir vesile ile ziyaret ettikleri ya da bir süre yaşadıkları mekânlar, şehirler, kasabalar ile ilgili şiirler yazmışlardır. Şehirlere dair yazılan şiirlerde o şehrin tarihî ve doğal güzellikleri, iklimi, coğrafyası, şehrin kültürel mekânları, eğitim durumu ve müesseseleri, meşhur şahsiyetleri, mimari yapıları, dergâhları, zirai mahsulleri, şehrin olumsuz yönleri ve sosyal hayatı hakkında bilgiler bulmak mümkündür. Osmanlı şehirleri arasında hakkında en çok şiir kaleme alınan şehirler genellikle Osmanlı devletine başkentlik yapmış veya şehzadelerin yetiştirilmek üzere gönderildikleri şehirlerdir. Günümüzde farklı siyasi idareler altında yönetilen ancak vaktiyle Osmanlı toprakları içerisinde bulunan birçok şehir, kasaba veya bölge hakkında da şairlerin divanlarında şiirler bulunmaktadır. Divan ya da mesnevilerde muhtelif nazım şekilleri ve başlıklar altında yer verilen şehir şiirleri, çoğu zaman şehir methiyesi tarzında yazılmakla beraber şehir hicviyesi tarzında da karşımıza çıkabilmektedir. Adına şiir yazılan şehirlerden biri de geçmişte yaklaşık dört asır Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Kahire'dir. Çalışmamızda XVIII. asırda yaşamış çağdaş iki şair olan Kayserili Remzî ve Kilisli Rifkî'nin Kahire ile ilgili yazmış oldukları şiirler, şekil ve muhteva açısından karşılaştırılacaktır.

ABSTRACT

The representatives of classical Turkish literature have written poems about the places, cities or towns in which they were born, which they happened to visit or in which they lived for a while. In the poems written mainly about cities, there is also information about the historical and natural beauties, the climate, the geography, the cultural sites, the level of education, the educational institutions, the famous personalities, the architectural structures, the lodges of the dervishes, the agricultural products and the social life of these cities. These poems also provide information about the negative characteristics of the cities. Most Ottoman city poems were usually written about the cities that served as the capital of the Ottoman state or where Ottoman princes were sent for education. The poets' divans also contain poems about various cities, towns, and territories that are now administered by other political entities but were once part of the Ottoman Empire. City poems, included under various verse forms and titles in the diwan or masnavi, are often written in the style of praise of cities, but may also appear in the style of city satire. Cairo, which was under Ottoman administration for about four centuries, is one of the cities for which poems were written. The present study aims to compare the poems about Cairo by Remzî from Kayseri and Rifkî from Kilis, two contemporary poets who lived in the 18th century, in terms of form and content.

Atıf/Citation: "İki Şair, Bir Şehir: Remzî ve Rifkî'nin Kahire Şiirleri", *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 59-72.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Halil BATUR, halilbaturr@gmail.com

GİRİŞ

Klasik Türk edebiyatı temsilcileri doğup büyüdükları, hayatlarını sürdürdükları, muhtelif vesilelerle ziyaret ettikleri, gezip gördükleri çeşitli yerleşim yerleri ve şehirleri, edebî eserlerinde konu olarak ele almışlardır. Söz konusu eserler, genellikle manzum olmakla beraber mensur olarak kaleme alınanlar da vardır. Müelliflerin yazdıkları bu eserler, divan edebiyatında yeni edebî türlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Klasik Türk edebiyatında herhangi bir şehrin ya da yerleşim yerinin konu olarak işlendiği edebî türe “bilâdiye” denmektedir. Halkın gezip dinlendiği mesire alanlarını anlatan manzumelere “mesâir”, genellikle bir şehrin esnaftan olan güzellerinin övüldüğü, onlara duyulan sevgi ve aşkı dile getiren eserlere “şehrengîz” denmektedir (Aksoyak, 2007: 37-38; Kutlar, 2004: 284; Tezcan, 2001: 162). Müstakil olarak sadece şehir ya da yerleşim yerlerinin konu olarak işlendiği yukarıda adları anılan eserlerin yanı sıra mesnevî, kaside, gazel ve diğer nazım şekilleri ile yazılmış manzumeler içerisinde de kimi şehirlerin söz konusu edildiği, hatta bu şiirlerde redif olarak söz konusu şehrin ya da yerleşim yerinin adının kullanıldığı manzumeler de kaleme alınmıştır.

Divan edebiyatında üzerine en çok şiir yazılan şehir, İstanbul olup şu ana dek İstanbul hakkında tespit edilen 59 şiir bulunmaktadır. Bir şehir olarak İstanbul ile ilgili müstakil olarak yazılan şiirlerin yanı sıra İstanbul’un muhtelif semtlerine dair şiirler de yazılmıştır. İstanbul’dan sonra en çok Edirne, Bursa, Bağdat ve Konya ile ilgili şiirler yazılmıştır. Yapılan bilimsel çalışmalarda şu ana dek 200 civarında şairin, toplam 116 şehir hakkında şiir yazdığı tespit edilmiştir (Arslan, 2018: 48).

Şehir şiirleri incelendiğinde genellikle bu şiirlerin methiye türünün kapsamı içerisinde olduğu görülmektedir. Bu tür şiirlerde söz konusu şehrin kültürel ve doğal güzellikleri, iklimi, mimari eserleri, sosyal hayatı, ahalisinin ahlakı ve alışkanlıkları gibi o şehir ile ilgili ayrıntılara yer verilir (Kaplan, 2020: 444; Yekbaş, 2015: 379). Klasik edebiyatta şehirler üzerine yazılan şiirlerin çoğunluğunun şehrin insanlarının, güzellerinin ya da mekânlarının övülmesi maksadıyla yazıldığı görülmektedir. Sayı itibarıyla daha az olmakla beraber bazı şairler; şehirleri eleştirmek, hicvetmek, kötülemek, şehirlere dair hoşlarına gitmeyen unsurları dile getirmek amacıyla da şiirler yazmışlardır. Şairler, şehirlere dair hicivleri genellikle gittikleri ya da yaşadıkları şehirleri beğenmeme, söz konusu şehrin ahalisini veya tabiatını sevmeme, o şehirde umduğunu bulamama gibi muhtelif sebeplerle kaleme almışlardır. Bu tür şiirler genellikle “hiciv, hezel, zem, tehzil...” gibi türler ile ilişkilendirilmiştir. Şehirleri hicveden şiirlere Türk edebiyatının yanı sıra Arap ve Fars edebiyatlarında da rastlanmaktadır (Kutlar, 2011: 2-3).

Şehir hicviyelerinde şairlerin, gittikleri şehirlerde umduklarını bulamadıkları, beğenmedikleri ve hoşlanmadıkları şehirleri genellikle isminden ya da halkının özelliklerinden hareketle hicvettikleri görülmektedir. Hakkında hicviye yazılan bazı yerleşim yerleri şunlardır: Sivrihisar, Manastır, İzmir, İzmit, Eflâk, Boğdan, Kırkağaç, Edirne, Bergama, Rum, Mısır, Darende, Hasan Abdal, Antep, Çorum, Aydın, Rusçuk, Mihaliç (Karacabey), Kepsud, Fırt (Susurluk) ve Bursa (Güven, 1997: 210-217).

Şairlerin şehirlere bahsederken kimi zaman mekân ya da belde adlarını tevriyeli bir biçimde kullandıkları göze çarpmaktadır (Kurnaz, 1997: 231). Şehirlerin övgü veya yergisinin yapıldığı şiirlerin yanı sıra bir şehrin

kaybedilmesi sebebiyle kaleme alınan şehir mersiyeleri de şehir şiiirlerinin bir türü olarak değerlendirilmiştir (Batislam, 2009: 485).

XVIII. asır şairlerinden Kayserili Remzî ve Kilisli Rıfkî de şehirler ile ilgili şiiir yazan şairler arasında yer almaktadırlar. Çalışmamızda öncelikle Kahire şehri ile ilgili bilgiler verilecektir. Sonrasında üzerinde duracağımız şairler tanıtılacak, çağdaş olan bu iki şairin Kahire hakkında yazdıkları manzumeleri biçim ve içerik bakımından karşılaştırılacaktır.

1. Kayserili Remzî ve Kilisli Rıfkî'nin Kahire Şiiirleri

1.1. Kahire Şehri

Kahire, günümüzde Mısır'ın başkenti olup Arap âleminin ve Afrika'nın en büyük şehirlerinden biridir. Şehrin büyük bir kısmı Nil Irmağı'nın doğu kıyısında, ırmağın Reşid ve Dimyat kollarına ayrıldığı noktanın altında bulunmaktadır. Şehir, 1300 yıldan uzun bir zamandır aynı adla anılmakta ve aynı alanda yer almaktadır. Hz. Ömer zamanında Mısır'ın fethedilmesiyle birlikte Kahire, Afrika'daki en büyük ve önemli İslam şehirlerinden biri olmuştur. Eyyubîlerin kurucusu Selahaddin Eyyubî (ö. 589/1193), Kahire ve Fustat'ı tek bir sur içine alarak Kahire'yi daha da büyük bir şehir hâline getirmiş ve geniş bir alanı kaplayan topraklarını buradan idare etmiştir.

Memlûk hükümdarı Baybars'ın tahta geçmesiyle Memlûklerin (650/1252) merkezi olan Kahire daha da genişledi ve yeni bir şekil kazandı. Şehirdeki en önemli mimari yapılar bu dönemde inşa edildi. 1340'larda beş yüz bine varan nüfusuyla Afrika, Avrupa ve Ortadoğu'nun en büyük şehri durumuna gelmenin yanı sıra Doğu ile Batı arasındaki ticarete kilit nokta olma özelliği kazandı. El-Ezher Üniversitesi, Kahire'nin aynı zamanda Müslüman âlemi için İslam bilimlerinin merkezi olmasını da sağladı.

Yavuz Sultan Selim döneminde Memlûkler ile Mercidabık'ta yapılan savaşı Osmanlılar kazandı ve Suriye Osmanlı idaresine geçti. Sonrasında Ridaniye'de Memlûk direnişi kırıldı, Osmanlı kuvvetleri Kahire'yi fethetti. 1517'de Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin kurulması ile beraber merkezi Kahire olan bir eyalet oluşturulmuş, Kahire'deki Osmanlı yönetimi bir şekilde 1914 yılına kadar sürmüştür.

Kahire üzerine yazılan şiiirlerini inceleyeceğimiz her iki şairin de yaşadığı XVIII. asrın sonunda Kahire'nin genel yapısı, geleneksel Arap şehirlerinin yapısına uygundur. Şehir, Ezher Külliyesi etrafında ekonomik faaliyetlerin esasını bir araya toplayan çarşıdan oluşan merkez ile yerleşime ayrılmış birtakım semtlerden oluşmaktaydı. Bu yüzyılda Kahire şehri, ticaret merkezinden itibaren dairesel olarak genişliyor; yoksul kesimlerin ikamet ettiği yerler, şehri daha çok kirleten iş yerleri ve tarım sahaları şehrin kenar mahallelerini oluşturuyordu. Ana faaliyet bölgesinin etrafında tüccar ve şeyh evlerinin bulunduğu rahat ve zengin bir yerleşim alanı yayılıyordu. Ekonomik seviyesi yüksek kesimin oturduğu avlulu evler, orta hâlli insanların yaşadığı evler ve şehrin kenarında havuz tipinde bir avluya bakan sıradan evler sıralanmıştı. Kahire, 250 yıl boyunca Mısır'ın gelişme ve refah dönemi olan 1730-1770 yıllarında doruk noktasına ulaşan bir şehircilik gelişmesi yaşamıştır. Bu yüzyılda Kahire, o güne dek tarihinde görülmemiş oranda geniş ve 300.000 civarında nüfusuyla oldukça kalabalık bir şehir hâline gelmiştir (Seyyid Fuad, 2001; Raymond, 2001).

Klasik Türk edebiyatında farklı yüzyıllarda farklı şairler gerek mensur gerekse manzum eserlerinde Mısır'ı, Kahire'yi eserlerinde konu olarak işlemişlerdir. XVI. asrın en önemli tarihçi ve devlet adamlarından olup tarihî ve edebî kıymeti haiz pek çok eser kaleme alan Gelibolulu Mustafa Âli'nin (1541-1600) *Hâlâtü'l-Kahire mine'l-âdâtî'z-zâhire* adlı eseri Mısır'a iki defa seyahat eden müellifin bu bölgeye ait hatıra ve gözlemlerini konu almıştır. Söz konusu eser, XVI. asrın sonlarında Mısır'da yaşanan gelişmeleri, şehrin sosyal ve siyasi durumunu ve Anadolu halkının Mısır'a ve halkına bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda iyi bir şair olan Gelibolulu Mustafa Âli'nin Kahire'yi divanında yer alan kimi şiirlerinde de kullandığı görülür:

Diyâr-ı Kâhire'nün kahrı cûy-ı Nîl gibi

Mükedder itdi zülâl-i hayâtı fevkal-had (Aksoyak, 2018: 577)

Türk edebiyatının en önemli gezi yazarı olarak kabul edilen XVII. asır seyyahlarından Evliya Çelebi'nin yaşamının son on yılını geçirdiği ve *Seyahatnâme*'sinin son düzeltmelerini yaptığı şehir, Kahire'dir. Çelebi, 1671 yılında Kahire'ye gitmiş ve ömrünün son yıllarını burada geçirmiştir. Ünlü seyyah Hicaz bölgesini ziyaret edip hac farzasını gerçekleştirdikten sonra Mısır'a geçmiş; burada iken bütün bölgeyi, Sudan ve Habeşistan'ı da dolaşmıştır. *Seyahatnâme*'nin son cildi birdenbire eksik bir şekilde sona ermektedir. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin son seyahat ettiği bölge Mısır ve Afrika'daki bazı bölgeler olmuştur (İlgürel, 1995; Tezcan, 2009: 286). Evliya Çelebi, eserinin onuncu ve son cildinde Mısır halkının sosyal hayatını, Mısır'ın coğrafi özelliklerini, şehirlerini, idari ve askerî yapısını, mimari eserlerini, esnaflarını ve ilginç taraflarını ve bir bütün olarak Mısır ülkesini anlatmaktadır (Kahraman, 2011).

Klasik edebiyatta Mısır şehri, şairlerin çeşitli teşbih, tevriye ve telmihler vesilesi ile kullandıkları şehir isimlerinin başında gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "ahsenü'l-kasas" olarak tavsif edilen Yusuf suresinde anlatılan Yusuf ile Züleyha'nın maceraları Mısır'da geçmektedir. Mısır'ı anlatan kaynaklarda ve ansiklopedik eserlerde Nil nehrine özel bir yer ayrılarak nehir hakkında pek çok bilgi verilir.

Edebî metinlerde Nil nehri, genellikle âşğın gözyaşlarıyla benzerlik münasebetiyle kullanılır. Şairler, şiirlerinde Nil nehrinden bahsederken Hz. Musa ve Hz. Yusuf'un kıssalarına telmih yoluyla çokça yer verirler. Ayrıca şiirlerde Mısır'dan sosyal hayatın bir parçası olarak Nil nehri ve kıyılarının gezinti ve seyir yeri olması yönüyle de bahsedilir. Nil nehri, Mısır'ın hayat kaynağıdır. Yine Hz. Yusuf'un güzelliği hatırlatılarak sevgilinin yüzü Mısır'a, kendisi de sultana benzetilir. Ülke, Mısır'da bolca yetiştirilen şeker kamışı yönü ile de mevzu edilir. Mısır'da imal edilen kılıçlar da eskiden beri oldukça kıymetli kabul edilirdi. Ayrıca Mısır sözcüğünün "ülke, memleket" anlamıyla da çoğu zaman tevriyeli olarak kullanıldığı da görülmektedir (Pala, 1995: 327).

1.2. Kayserili Remzî ve Kilisli Rifkî

Kayserili Remzî: Tezkirelerde ve biyografik kaynaklarda Kayserili Remzî ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Şaire ait *Fehmînâme* adlı eseri, "*Bir Hayriyye Naziresi: Fehmînâme*" adıyla neşreden Enes Yıldız, şairin söz konusu eserindeki bilgilerden ve mesnevinin sonunda 1128/1716 olarak kaydedilen eserin telif tarihinden hareketle şairi, XVIII. yüzyıl şairleri arasında göstermiştir. Dolayısıyla şaire dair tek bilgi kaynağımız elimizdeki bu eserdir.

Fehmînâme'de Kayserili olduğunu açıkça ifade eden şairin eserini adına kaleme aldığı Fehîm Çelebi adında bir oğlu vardır. Kadirî tarikatına mensup olan Remzî, memleketi Kayseri ve üzerinde duracağımız Kahire şiirleri dışında İstanbul'a dair de bir manzume kaleme almıştır. Şairin elimizde bulunan eseri incelendiğinde iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. *Fehmînâme*'deki ayet ve hadis iktibasları, şairin kullandığı şiir dili ve üslubu, İslam dini ile ilgili öğüt ve tavsiyeleri, âlimler ve eserleriyle ilgili ifadeleri onun iyi bir eğitim aldığı, dahası eğitime fevkalade önem verdiğinin göstergeleridir. Eserinin birçok yerinde cehaletin çirkinliğinden ve ilim tahsil etmenin ehemmiyetle vurgulanmasından hareketle Remzî'nin "hocalık" sıfatına sahip olduğu düşünülebilir.

Remzî'nin şu ana kadar tespit edilebilen tek eseri olan *Fehmînâme*, nasihatname türünde kaleme alınan bir mesnevidir. Eserin tek nüshası Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümü 237/811 arşiv numarasıyla kayıtlı olup 45 varaktan oluşmaktadır (Yıldız, 2021: 15-26). Üzerinde duracağımız Kahire şiiri, mesnevinin 596-614. beyitleri arasında yer almaktadır.

Kilisli Rıfkî: XVIII. asır şairlerinden olan Rıfkî, Kilis'te doğmuş, küçük yaşında ailesiyle birlikte Adana'ya göç edip burada ilim tahsil etmiştir. Biyografik kaynaklarda Rıfkî, çirkin görünüşlü, kara yağız, köse, tuhaf yüzlü; çok zeki, hafızası güçlü, âlim, faziletli ve oldukça öfkeli olduğundan fitraten hicve meyilli biri olarak tavsif edilmiştir. Beş cüz miktarı bir divanın olduğu ve talik hattına vâkıf bir zat olduğu için sürekli eser yazmakla meşgul olduğundan bahsedilir (İpekten vd., 1988: 385; Gülhan, 2018: 87; Yıldız, 2021: 2150; Batur, 2022: 152).

Rıfkî'nin şiirlerinde yer alan bilgilerden hareketle ilim tahsili yapan, hasretini çektiği; İbrahim Halil adında bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır (Gülhan, 2018: 87). Kaynaklarda Kilisli Rıfkî'nin güzel söz söylemede ve bilhassa rubai yazmada kabiliyetli olduğu vurgulanmıştır. Adanalı Sürurî'nin Rıfkî'nin vefatı münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesine göre Rıfkî, 1197/1782-83 yılında Adana'da vefat etmiştir (Güzeller, 2007: 175).

Kilisli Rıfkî'nin bir divanı olup eserin tek nüshası Balıkesir Mutasarrıf Ömer Âli Bey Yazma Eser Kütüphanesinde 394 arşiv numarasında kayıtlı olan şiir mecmuasının 84b-110b varakları arasında bulunmaktadır. Söz konusu mecmuada şaire ait olduğu tespit edilen 8 kaside, 20 tarih manzumesi, 3 murabba, 1 muhammes, 1 müseddes, 7'si Farsça olmak üzere 81 gazel ve 2 de mesnevi mevcuttur (Gülhan, 2018: 91).

Kilisli Rıfkî, Anadolu'nun muhtelif yerlerini ve Mısır'ı gezdikten sonra tekrar Adana'ya dönmüştür. Nitekim Rıfkî, bu çalışmada üzerinde duracağımız Kahire şehrini anlattığı şiirinin yanı sıra yaşadığı ya da seyahat ettiği birçok yerleşim yerine dair şiirler de kaleme almıştır. Konya, Kesdel, Kızıldağ, Tekfur ve İstanbul, şairin çeşitli vesilelerle hakkında şiir yazdığı yerleşim yerleridir. Şairin ayrıca Mısır, Irak, Bağdat, Adana, Tarsus gibi yerleşim yerlerini de şiirlerinde andığı görülmektedir. Şairin şiirlerinde yer verdiği bu mekân ya da şehir adlarından hareketle pek çok yeri gezip gördüğü ve bu mekânlar ile ilgili intibalarını ifade ettiği görülmektedir (Gülhan, 2018: 88; Yıldız, 2021: 2151). Kilisli Rıfkî'nin Kahire hakkındaki şiiri söz konusu mecmuanın 85b-86a varaklarında bulunmaktadır.

1.3. Kayserili Remzî ve Kilisli Rıfkî'nin Kahire Üzerine Yazdıkları Şiirler ve Şiirlerin Karşılaştırılması

1.3.1. Şekil Özellikleri

Kayserili Remzî'nin Kahire'ye dair "şehir methiyesi" türünde kaleme aldığı şiiri, *Fehmînâme* adlı mesnevi nazım şekliyle telif ettiği eserinin 16a-17b varakları arasında ve 596-614. beyitleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu şiir de eserin tamamında olduğu gibi mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır. Şair, "Fî Medhi'l-Kâhire" başlığı altında Kahire'yi methedeceğini vurgulayarak manzumesine başlamış ve daha sonra "Tavsiyyet-i fi'l-Konstantiniyye" serlevhası ile İstanbul şehri ile ilgili olan şiirine geçmiştir. *Fehmînâme*'de aruzun kısa kalıplarından remel bahrinin "fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün" kalıbı kullanılmış olup Kahire Methiyesi, toplamda 19 beyitten oluşmaktadır. Şair, bu bölümde mahlasını kullanmamıştır. Manzume, mesnevi nazım şekli ile yazıldığı için muhtelif kafiye türlerine rastlamak mümkündür. Aşağıda kafiye türlerine örnekler verilmiştir:

Mücerred kafiye:

Ne kadar var ise aksam-ı hüner

Bulunur şimdi Mısır'da dirler

Anda var şeyh-i hadîs-i ekmele

Olmuş ol fende 'azîz ü efdal

Mürdef kafiye:

Mevlid ü menşe-i aşhâb-ı rüsûh

Terbiyet-hâne-i eşnâf-ı şüyûh

Sıyyemâ 'ilm-i hadîs ü tefsîr

O şehirde olunur hep tenkîr

Kilisli Rıfkî'nin Kahire'ye dair "şehir hicviyesi" türündeki şiiri ise 12 beyitlik bir kasidedir. İçinde bulunduğu mecmuanın 85b-86a varakları arasında yer almaktadır. Şair, söz konusu manzume için herhangi bir başlık kullanmamış olup şiirin son beyti olan 12. beytinde "Rıfkî" mahlasını kullanmıştır. Kasidede aruzun remel bahrinin "fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün" kalıbı kullanılmıştır. Kafiye türü ise mücerred kafiye türüdür.

Tablo 1: Şiirlerin Şekil Özelliklerinin Karşılaştırılması

Şekil Özellikleri	Remzî	Rıfkî
Nazım Şekli	Mesnevi	Kaside

Beyit Sayısı	19	12
Aruz Vezni	fe'ilâtün/fe'ilâtün/fe'ilün	fe'ilâtün/fe'ilâtün/fe'ilâtün/fe'ilün
Kafiye	-	Kafiye-i mücerred
Redif	-	-dür
Başlık	Fî Medhi'l-Kâhire	-

1.3.2. Muhteva Özellikleri

Kayserili Remzî Efendi'nin "şehir methiyesi" türünde telif ettiği "Kahire Methiyesi" adlı manzumesi *Fehmînâme*'nin içerisinde yer almaktadır. Eser, şairin manzum bir nasihatnâme mesnevisi olup bu eserin değerini arttıran bir özelliği de Türk edebiyatı nasihatnâme geleneğinde çok önemli bir yere sahip olan *Hayriyye-i Nâbî*'nin bir naziresi olmasıdır. Urfalı Nâbî, *Hayriyye* adlı eserini yedi yaşındaki oğlu Ebu'l-Hayr Mehmet Çelebi için yazdığı gibi Kayserili Remzî de *Fehmînâme*'yi oğlu Fehîm Çelebi'ye ve onun şahsında tüm çocuklara ve gençlere nasihat etmek maksadıyla yazmıştır. Dolayısıyla tıpkı *Hayriyye* gibi *Fehmînâme* de didaktik nitelikli bir eserdir. Eserde baştan sona kadar Kahire şehrinin övüldüğü görülmektedir. Remzî'nin şehrin daha çok ilim, maneviyat, eğitim gibi özelliklerinden bahsettiği, maddi ve somut ifadeler gibi ayırıcı gerçek durum ve varlıklardan söz etmediği görülmektedir. *Fehmînâme*'nin başka herhangi bir yerinde Mısır ya da Kahire'ye dair bir bilgi veya işaret bulunmamaktadır. Şairin kullandığı bu üslup, gerçek anlamda Kahire'ye gidip şehri gezmediği, şehir ile ilgili kitaplarda okuduklarından ya da çevresinden duyduklarından hareketle manzumesini yazdığı ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitte Remzî'nin "Ne kadar hüner ve sanat türü varsa şimdi Mısır'da bulunur, derler." anlamındaki ifadeleri kullanması, Mısır'a dair bilgileri, bizzat gezip görerek edinmediği, bu bilgileri kulaktan, etrafından duyma ihtimalini güçlendirmektedir:

Ne kadar var ise aqsâm-ı hüner

Bulunur şimdi Mısır'da dirler

Klasik edebiyatta şehir methiyeleri türünde kaleme alınan manzumeler incelendiğinde genellikle şehrin doğal ve tarihî güzellikleri, mimari yapıları, havası, suyu, iklimi, ahalisi vurgulanarak tanıtılıp methedildiği görülmektedir. Ancak Remzî, belki de âlim bir kişi olup ilme verdiği ziyade hürmet ve ehemmiyetten olacak ki manzumesinin genelinde şehrin ilim yuvası, âlimlerinin çokluğu ve manevi faziletleri üzerinde durmuştur. Şair 1-13. beyitlerde Kahire'yi ilim ve âlimleri ile övmekte, 14-19. beyitlerde oğlu Fehîm Çelebi'ye ve dolayısıyla çocuklara ve gençlere şunları anlatmaktadır:

Ey edep burcunun ışık saçan ay'ı ve babasının gönlünün ve gözünün nuru olan oğlum! Kahire, kendisi ile iftihar edilecek ilim ve kitap ile dolu bir şehir olduğu için mutlaka oraya git. Kahire, ilimde derinleşen zatların, din büyüklerinin vatanı olmuş bir şehirdir. Hünere, sanata dair her ne var ise Mısır'da mevcut olduğu söylenir. İlim ve fenler hususundaki en son ve önemli çalışma ve gelişmeler orada olmaktadır. Bu ilimlerden bilhassa hadis ve

tefsir ilmi konusunda şehrin bir öncülüğü ve derinliği vardır. Hazinenin bulunduğu mekâna bir kapıdan girildiği gibi talebeyi de ilim hazinesine ulaştıran kapı da kitaptır. Zira kendisi ile övünülecek kitaplar ve nadir eserleri Kahire'de bulabilirsin.

Kahire'de özellikle hadis ilminde yetkin olan kişileri bulup bu ilimde sen de kendini geliştirebilirsin. Bu şehirde ilim ve şeref mertebelerini kat edip geçmiş asırlarda yaşamış âlimlerin ilim ve irfanlarını keşfedebilirsin. Dünyada ne kadar kemal ehli var ise bu şehirde ilim tahsil ederek olgunluğa erişmişlerdir. Ey oğulcuğum, babasının canı, sen de kendini yetiştirmek için kendine bir yer bul.

Her ne kadar Kahire ilim, irfan ve kitap yuvası olsa da şükürler olsun ki bizim şehrimiz olan Kayseri'de de ilim tahsil etmek için mekânlar ve ilimden anlayan insanlar mevcuttur. Dolayısıyla gurbetin ızdırabını çekmeye ihtiyaç, cefasını da çekmeye takat yoktur. Zira hüner, sanat ve ilmin meyvelerinden yemek için kişiye vatanından daha iyi bir yer olamaz. Eğer sen de kendini geliştirmek istiyorsan kendi şehrinde sebat etmelisin. Taş bile yerinden kımıldamayınca onun yerinde bir şey bitmez. Ey oğlum, bil ki vatan sevgisi imandandır. O yüzden sen de yaşayacağın yer ve mesken olarak doğduğun yeri tercih et.

Kilisli Rifkî, Remzî'nin aksine şiiri için herhangi bir başlık kullanmamıştır. Dolayısıyla doğrudan şiirin yazılış amacı belirtilmemiştir. Ancak kaside okunduğunda bunun bir "şehir hicviyesi" olduğu anlaşılmaktadır. Şairin ifadeleri dikkatle incelendiğinde bizzat Kahire'yi, Mısır ülkesini ziyaret ettiği kesin olarak anlaşılmaktadır. Zira şair; mısralarında tasvirî anlatım şekli ile oldukça canlı ve gerçekçi bir şehir portresi çizmekte, okuyucuya şehirde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Baştan sona kadar 12 beyit boyunca şair, Kahire'yi muhtelif ifadelerle kötülemektedir. Şairin şehrin ahlaksızlığından, her türlü fenalığın serbestçe ve alenen işlenmesinden, sokaklarının kirliliğinden bahsederek insanlara kesinlikle bu şehre uğramamaları konusunda şiddetli tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Şair, kasidesinde özetle şunları ifade etmektedir:

Hiç şüphesiz kim Mısır'a meyledip oraya gidiyorsa onun akli ve izanı yoktur. Nesi var ki Kahire'nin... Bu şehir, kahredici günahların işlendiği bir yerden ibarettir. Şair burada "Kâhire" kelimesini hem kahredici hem de şehir anlamında tevriyeli bir biçimde kullanmıştır. Takva ehline bu şehirde nadiren rastlarsın, o yüzden bu şehir günahlar şehri olarak tanımlanmaya müstahaktır. Her ne kadar çarşı pazarı, geçim durumu ve zenginlik itibarıyla müreffeh ise de ne fayda olacak ki zarar içinde zarar olan bir şehirdir. Temiz, haramı helali bilen bir semti, bırakın Kahire'de, Mısır'ın tamamında arasan bulamazsın. Cümle ülke, baştan başa âdetâ rezilliklerin yuvasıdır.

İnsanlar burada ne abdeste ne de taharete önem verirler. Şehir, namazdan ve oruçtan uzak, hırsızlık yapan insanlar ile doludur. Açık saçıklığı bunlar âdetâ mübah görürler. Ne erkeklerinde iffet var ne de kadınlarında tesettür. Kadınlarına baksan yüzlerine güya peçe çekerler ancak gerdanları açıktır. Herhangi bir meclise girseler gerdanları gümüş kâse gibi parlar.

Arkadaş, sen kendini helak edip bu hastalık dolu şehre girme. Zira açık bir şekilde çok tehlikeli bir şehirdir, adı üstünde "Kâhire"dir yani kahreden bir şehirdir. Şairin burada da Kahire'yi tevriyeli bir biçimde kullandığı görülmektedir.

Yolları mezbelelik, pis ve fena kokularla doludur. Kirli bir belde olup âdeta cehennemın ikizi denmeye layık, çirkin ve sıkıntılı bir şehirdir. Buradaki bunca âmâ insanı görüp de şehrin nasıl bir yer olduğunu idrak et. Zira burada göz iltihabı hastalığı oldukça yaygındır.

Şehir ahali, çok kötü kimseler sınıfına dâhil olup zina yapan alçak insanlardır. Çünkü bunların nesebi, aslı Firavun'a dayanır, kâfir bir soydur.

Son beyitte kendisine seslenen şair sır ehli, gizliliklere vâkıf olanların ne ararlarsa bulduklarını ancak kendi sözünün açık olduğunu, şehri olduğu gibi tasvir ettiğini ifade eder.

2. Metinler

2.1. Kayserili Remzî'nin Kahire Methiyesi

Fî Medhi'l-Kâhire

fe'ilâtün / fe'ilâtün / fei'lün

Ey meh-i nûr-dih-i burc-ı edeb

Rûşenâ-bâş-ı dil ü dîde-i eb

Qâhire fâhiredür eyle 'ubûr

Oldı 'ilmle vü kitâb ile buhûr

Mevlid ü menşe-i aşhâb-ı rüsûh

Terbiyet-hâne-i eşnâf u şüyûh

Ne kadar var ise aqsâm-ı hüner

Bulunur şimdi Mışırda dirler

Her 'ulûma o şehirdür mi' yâr

Virilür anda fûnûna miqdâr

Siyemâ 'ilm-i hadîş ü tefsîr

O şehirde olunur hep tenkîr

Anda vardır nüsaḥ-ı nâdireler

Anda mevcûd kütüb-i fâhireler

Ṭalibi 'âlim iden oldu kitâb

Gence nâ'îl olunur mı bî-bâb

Anda var şeyḥ-i ḥadîş-i ekmel

Olmuş ol fende 'azîz ü efḍal

Ġavrına vâşıl olursun anda

Dirseñ ol dem ki bilürdüm ben de

Andadur mertebe-i 'ilm ü şeref

Feth olur anda tılsımât-ı selef

Ne kadar var ise aşḥâb-ı kemâl

Anda mekş ile bulur istikmâl

Lîk pendüm saña ey cân-ı peder

Beñle yirüñi şaḡın olma be-der

Ḥamdulillâh şehrimüz dâr-ı 'ulûm

Bulunur bunda hep erbâb-ı fuhûm

Kürbet-i ğurbete ḥâcet yokdur

Hem cefâsına da tākât yokdur

Olmaġa mîve-ḥor-ı bâġ-ı hüner

Olmaya cây-ı vaṭandan bihter

Kendi şehrüñde olasın şâbit

Tâ ola sende ma'ârif nâbit

Olıcağ seng yirinden gerdān
Münbit olmağ olımağ şāyān

Bil ki ĩmāndan imiş ħubb-ı vaşan
Maskaş-ı re'süni eyle mesken (Yıldız, 2021: 185-187).

2.2. Kilisli Rıfkı'nın Kahire Hicviyesi

fe'ılātün fe'ılātün fe'ılātün fe'ılün

Meyl ider Mışr'a o kim bī-dil ü bī-bāřradur
Nesi var meyl idecek mefsaqa-i Qāhire'dür

Aña dāru'l-feşeqa kavli muşaddağ ħağğā
Ehl-i taqvā arasañ anda şatı nādiredür

Gerçi sükkānı ma'ışetde müreffeh ammā
Neylesün līk çe sūd ařter ten-i ħāsiredür

Nefs-i Mıřrī'de hele semt-i vera' itme şama'
Vādī-i veyle hemān cümlesi bir dā'iredür

Ne mürā'āt-ı vuzū' var ve ne istibrāsı
Çoğunuñ řavm u řalāt u 'ameli nāsiredür

Keř-i 'avret dir iseñ anlara gūyā ki mübāh
Ne ricālinde ta' affuf ne nisā sātiredür

Zenleri rūyına burqa' -keř u gerden 'uryān
Bezm-i manzarda gümüş kāse gibi nāyidedür

İtme bu dâr-ı pür-emrâzda zâtuñ ihlāk
Nâmı çün Qāhire'dür mehleke-i bāhiredür

Rehleri mezbele-veş necisle bed-rāyiḥa pür
Külḥanuñ tev'emidür belde-i nâ-ṭāhiredür

Bunca a' māyı görüp ḥāl-i havāsın derk it
Āfet-i hevl-i remed dāhiye-i ḡādiredür

Ehli bed-zümre-i eṣrār u zinā-kār-ı le'îm
Aşlı Fir'avn'a varur silsile-i kāfiredür

Ehl-i bâṭın ne arar var ise de ey Rıfkî
Bize andan ne zarar çün sözümüz zāhiredür (Rıfkî, 85b-86a)

SONUÇ

İslamî Türk edebiyatı sahasında gelişen şiir türlerinden biri de şehir şiirleridir. Şehirler hakkında yazılan şiirler, genellikle methiye türünde olmakla birlikte hicviye ve bazen de mersiye türünde yazılanlar olmuştur. Şairler gezip gördükleri, gitmeyi istedikleri ya da sevdikleri şehirler ile ilgili şiirler kaleme almışlar, bu şehirlere dair olumlu veya olumsuz intibalarını nazmen aktarmışlardır. Mısır ve başkenti Kahire ile Nil nehri, çeşitli telmih, tevriye ve teşbihlerle Türk edebiyatında gerek manzum gerekse mensur eserlerde kullanılmıştır.

XVIII. yüzyılda yaşamış ve birbirinin çağdaşı olan Kayserili Remzî ve Kilisli Rıfkî'nin Kahire'yi konu aldıkları birer manzumeleri vardır. Remzî'nin şiiri *Fehmînâme* adlı mesnevisinin içerisinde yer alıp mesnevi nazım şekli ile yazılmışken Rıfkî'nin şiiri kaside nazım şekli ile yazılmış olup divanının içerisinde yer almaktadır.

Aynı asırda yaşamış olmalarına rağmen iki şairin aynı şehre bakış açılarının tamamen zıt yönde olması oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Remzî, "şehir methiyesi" türünde, Rıfkî ise "şehir hicviyesi" türünde şiirlerini yazmışlardır. Remzî, Kahire'nin daha çok eğitim, bilim ve kültürdeki gelişmişliğine vurgu yapmış, daha soyut ifadeler ile şehri methetmiştir. Remzî'nin kullandığı ifadelerden hareketle şairin Kahire'yi oldukça sevdiği, özellikle şehrin dinî ilimlerdeki üstünlüğü ve eğitim-öğretim konusundaki gelişmişliğini vurguladığı görülmektedir. Rıfkî ise şehrin ahlaksızlığı, kirliliği ve maneviyattan uzaklığına dikkat çekerek şehri hicvetmiş; kimsenin oraya gitmemesi gerektiğini daha canlı ve gerçekçi bir üslupla ifade etmiştir.

Remzî, şiiri için bir başlık kullanmış ancak Rıfkî kasidesi için herhangi bir başlık kullanmayı tercih etmemiştir. Remzî'nin şiirinde kullandığı dil Rıfkî'nin diline göre daha sade ve anlaşılırdır.

KAYNAKÇA

- Aksoyak, İ. H. Hakkı (2007). "Fezullah Efendi'nin Mesâiri ile Lutfi'nin Ferdî'nin Bilâdiyesine Zeyli". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı*, 37-51.
- Aksoyak, İ. Hakkı (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî, Divanlar*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 08.06.2022).
- Arslan, Mehmet (2018). "Divan Edebiyatında Şehirler Üzerine Yazılan Şiirler ve Bunlar Arasında Amasya Şiirleri". *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni 04-06 Ekim 2018 Amasya Bildiriler Kitabı*. M. F. Köksal, S. Murat, M. İlhan (ed.), Ankara: KIBATEK Yayınları.
- Batıslam, H. Dilek (2009). "Şehir Şiirleri ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın Edirne Gazelleri". *Atatürk Üniversitesi TAED*, 39, 483-498.
- Batur, Halil (2022). "Kilisli Rıfkî'nin Tarih Manzumeleri". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 7, 150-165.
- Eymen, Fuâd Seyyid (2001), "Kahire", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kahire#1-kurulusu-ve-osmanli-oncesi> (07.06.2022).
- Gülhan, Abdülkerim (2018). "Rıfkî ve İstanbul Şehrengizleri". *Journal of Turkish Language and Literature*, 4(1), 86-100.
- Güzeller, Özlem (2007). *Sürurî Divanı'ndaki Manzum Tarihler* (sayfa 250-322). Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- İlgürel, Mücteba (1995) "Evliya Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/evliya-celebi> (08.06.2022).
- İpekten, H.; İsen, M.; Toparlı, R.; Okçu, N.; Karabey T. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kahraman, Seyit Ali (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Günümüz Türkçesiyle)*. 10. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaplan, Hasan (2020). "Bir İstanbul methiyesi: İzzet'in Bilâdiyesi". *Çukurova Üniversitesi Türkojoloji Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), 442-487.
- Kurnaz, Cemal (1997). "Arayıcızâde Hüseyin Ferdî ve Derviş Ömer Efendi'nin Bilâdiyeleri". *Divan Edebiyatı Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 230-252.
- Kutlar, F. Sabiha (2011). "Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasîdesi". *Turkish Studies*, 6/2, 1-16.
- Pala, İskender (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Akçağ, Ankara.
- Raymond, André (2001), "Kahire", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kahire#2-osmanli-donemi> (07.06.2022).

Rıfkî. "Mecmua-i Eşâr, Rifkî Divanı" Mutasarrıf Ömer Âlî Bey Yazma Eser Kütüphanesi, no. 394,84b-110b.

Taştan, Yahya Kemal (2011), "Evliya Çelebi' de Mısır: 16. ve 17. Yüzyıllarda Meşrutiyet ve Muhalefet". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XI/2 (Kış), s.13-68.

Tezcan, Nuran (2001). "Güzele Bir Şehrengizden Bakış", *Türkoloji Dergisi*, cilt: XIV, s. 163-194.

Tezcan, Nuran, (2009). *Çağının Sıradışı Yazarı ve Eseri: Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yekbaş, Hakan (2015). "Malatyalı Necâtî ve Şehir Methiyeleri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (15), 377–401.

Yıldız, Enes (2021). "Kilisli Rifkî'nin Kesdel, Tekfur ve Kızıldağ Methiyeleri". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20(4), 2144-2164.

Yıldız, Enes (2021). *Bir Hayriyye Naziresi: Fehmînâme*. İstanbul: DBY Yayınevi.

ŞAİR BİR SULTANIN GÖZÜNDEN SULTAN-I ENBİYÂ TASAVVURU: MURÂDÎ DİVANI

The Description of the Sultan-i Enbiya through the Eyes of a Poet Sultan: The Muradi Divan

Nilay Kınay CİVELEK

Dr. Öğr. Üyesi., Hakkâri Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, nilaykinay@gmail.com, orcid.org/0000-0001-6326-3586

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 11.06.2022

Kabul/Accepted: 08.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1129228

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk edebiyatı, siyer, şair sultan, Hz. Peygamber, III. Murad.

Keyword

Classical Turkish Literature, sirah, poet sultan, the prophet, III. Murad.

ÖZ

Türk edebiyatı geleneğinde dinî nitelikte eser veren şairlerin Hz. Peygamber'e duydukları sevgi ve saygı şiirlerin temel konusu ve kaynağı olmuştur. Özellikle mesnevilerde edebî tür olarak bu konu müstakil yazılmıştır. Şairlerin divanları incelendiğinde tevhid ve münacat kısımlarından sonra Hz. Peygamber ile ilgili bölüme geçilir ve Hz. Peygamber için sıfatların, övgülerin en güzelleri sıralanır. Klasik Türk edebiyatı eserlerinin geneline bakıldığında şairlerin şiirlerine en çok kaynaklık eden Hz. Peygamber'in şahsı olmuştur. Onun hayatı, mucizeleri, iç ve dış karakter özellikleri ilham vesilesi olarak şiirlerde yerini almıştır. Hz. Peygamber, İslam dini ile ilgili yazılı edebiyat ürünlerinin verilmeye başladığı andan itibaren hemen her şairin şiirinde güzellikleriyle yerini almıştır. Şairler içinde sultan olanların divanları ve şiirleri incelendiğinde dinî unsurlar ve bu unsurlar arasında Hz. Peygamber olgusu görülmektedir. Bu çalışmada da devlet yönetiminin başında olan bir padişahın kaleme aldığı şiirlerde, Hz. Peygamber'in vasıflarının nasıl ifade edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı devletindeki şair padişahlardan biri de Murâdî mahlasıyla şiirler yazan Sultan III. Murâd'dır. Murâdî divanında, önemli bir ümmet anlayışı tasavvuru dikkat çekmektedir. Peygamber iletisi etrafında verilen ümmet anlayışı ile Murâdî şefaahat beklediğini söylemektedir. Padişahın iyi bir eğitim aldığı ve bu doğrultuda dinî ve tasavvufi bilgilere vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgiye hem Hz. Peygamber hem de diğer peygamberler için yazdığı dizelerden ulaşılmaktadır.

ABSTRACT

The love and respect that the poets who workwd in the field of Islam in the tradition of Turkish literature felt for the prophet Muhammad became the main subject and source of their poems. Especially, this topic is written separately as a literary genre in masnavis. When the divans of the poets are examined, after the parts of tawhid and münacat, the part about the prophet Muhammad is covered and the most beautiful adjectives and praises for the prophet Muhammad are listed. Considering the general works of classical Turkish literature, the prophet Muhammad was one of the most used sources of poets. His life, miracles, internal and external personalities took their place in poems as a source of inspiration. Hz. Prophet Muhammad took his place in the poetry of almost every poet with his beauties from the moment the written literary products related to the religion of Islam began to be produced. When the divans and poems of the poets who were sultans are examined, religious elements and phenomenon of the prophet Muhammad among these elements are seen. In this study, the prophet Muhammad's qualifications were shown in the poems written by a sultan who was at the head of the state administration.

One of the poet sultans in the Ottoman empire was Sultan Murad III, who wrote poems under the pseudonym Muradi. An important concept of ummah draws attention in the Muradi divan. Muradi said that he expected intercession because of the understanding of the ummah given around the messages of the prophet. It is understood that the sultan was knowledgeable in religious and mystical knowledge in line with the education he received. This information can be inferred from the verses he wrote for the prophet Muhammad and other prophets.

Atıf/Citation: Civelek, Nilay Kınay (2022). "Şair Bir Sultanın Gözünden Sultan-ı Enbiyâ Tasavvuru: Murâdî Divanı". *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 73-84.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Nilay Kınay Civelek, nilaykiny@gmail.com

GİRİŞ

Tarih boyunca milletlerin çeşitli coğrafyalarda yaşadıkları görülür. Bu çeşitlilik medeniyetlerin de kurulmasına yol açmıştır. Osmanlılar değişik coğrafyalarda büyük bir medeniyet inşa eden devlettir. Osmanlı ailesinden olanların neredeyse tamamı şiirle uğraşmışlardır. Bu durum dünya tarihinde tek örnek olarak verilebilir. (Kalkandelen 2021: 19). Osmanlıda hemen hemen bütün hükümdarlar, şehzadeler hatta hanım sultanların şiir söylediği ve şairlere değer verdiği bilinmektedir. "Sultan İkinci Murad'a (1404, 1421-1451) kadar Osmanlı sultanlarının şiirleri şüyu yoluyla bize ulaşmış, bundan sonraki sultanlar ise ya divan tertip etmişler veya divançe ölçüğünde şiir söylemiştir." (Kırkkılıç 2015: 11). İlk divan sahibi olan padişah Avnî mahlasıyla şiirler kaleme alan Fatih Sultan Mehmed (öl. 1481)'dir. Fatih'i Adlî mahlasıyla Sultan II. Bayezid (öl. 1512) takip eder. Şehzade Korkut (öl. 1513), Cem Sultan (öl. 1495), Farsça divanıyla Yavuz Sultan Selim (öl. 1520) ve Kanuni (öl. 1566) diğer klasik edebiyat şairlerindedir. Muhibbi mahlasıyla şiirler yazan Kanuni Sultan Süleyman'ın divanı çok hacimli bir eserdir. Güzel şiirleriyle bilinen Sultan II. Selim (öl. 1574) ve Murâdî mahlaslı Sultan III. Murad (öl. 1595) da şiir söyleyen Osmanlı padişahlarındandır. III. Murad'dan sonraki sultan şairler ise; Adni mahlasıyla III. Mehmed (öl. 1603), Bahtî mahlaslı I. Ahmed (öl.1590), Farişî mahlaslı II. Osman (öl.1622), Murâdî mahlaslı IV. Murad (öl.1640), Vefaî mahlaslı IV. Mehmed (öl.1687), Ahmed mahlaslı II. Ahmed (öl.1693), İkbâlî mahlaslı II. Mustafa (öl.1703), Necibî mahlaslı III. Ahmed (öl.1730), Sebkatî mahlaslı I. Mahmud (öl.1754), Cihangir mahlaslı III. Mustafa (öl.1774), İlhamî mahlaslı III. Selim (öl. 1807), ve Adlî mahlasıyla II. Mahmud (öl.1839)'dur.

Bir güç, kudret, cesaret ve hâkimiyet makamında olan sultanların güçlü bir iradeye, bilgiye ihtiyaçları vardır. Bunlara sahip olan saltanat makamındakiler estetik duygu ve ruhlarına hitap eden uğraşlara yönelmişlerdir. Şehzadeler çocuk yaşlarda eğitime başlardı. Eğitimlerinde Kur'an, hadis ve diğer dinî ilimlerle birlikte Arapça, Farsça, Latince, Yunanca, Rusça ve Sırpça gibi dil ve lehçelerden birkaçını öğrenmişlerdir. (İsen vd. 1997: 43). Şehzadelerin aldıkları bu eğitimlerin yanı sıra kendilerinden önce gelen padişah baba-dedeler gibi büyüklerinin şiirlerini okudukları ve şiir bilgisi eğitimi aldıkları da bilinmektedir. Çoğu Osmanlı padişahları gibi III. Murad da iyi bir sanat eğitimi almış, şiir ve edebiyatın yanında hat sanatıyla da ilgilenmiştir. (Kütükoğlu 2020: 31). Kanuni'den sonra en fazla şiiri olan Murâdî'nin iyi bir eğitim aldığı şiirlerinde görülmektedir. Dönemin önemli hocaları olan İbrahim Çelebi ve Saadetin Efendi gibi şahsiyetlerden ders almıştır. (İpekten 1996: 126). Eğlenceye düşkünlüğü ile bilinen hayatının aksine şiirlerinde tasavvufi unsurlar ve dinî öğeler ön plandadır. Etrafına topladığı müneccimleri, şeyhleri ve şairleri toplayan padişah, zevke ve eğlenceye düşkündür. (Ak 2001: 229).

Murâdî'nin şiiirleri İslam dini maneviyatını hissetmeyi ve onun takva sahibi olduğunu görmemizi sağlamaktadır. Şiiirlerinde dinî öğeler olarak İslam dini unsurları, Allah'a yakın olmayı isteme, peygamberler ve kıssalarına telmihler ile Hz. Peygamber'e bağlılık ve ona duyulan muhabbet bulunmaktadır. Edebî eserlerde na't türü olarak adlandırılan Hz. Peygamber ile ilgili formlar, Murâdî divanında özel bir başlık halinde bulunmamaktadır. Na't türünde şiiir yazan şairler, nazım şekli olarak herhangi bir forma bağlı değildir. (Yeniterzi 2006: 436). Bu doğrultuda bakıldığında Murâdî'nin divanında na't başlığı altında bir şiiir görülmemektedir. Gazelleri içinde Hz. Peygamber ile ilgili kısımlar bulunur. Şairler şiiirlerinde na't yazmayı ibadet hükmünde görmektedirler. Bu düşünceyle hareket edip na't türünde eserler vermişlerdir. Çünkü şairler şefaata isteyerek, dua bekleyerek bir mümin gibi davranmaktadırlar. Na't türü, Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi, hürmeti, hayranlığı estetik biçimde ve uygun söyleyişler ile dışa vuruluşunun bir imkânı olarak yazılmaktadır. Klasik edebiyat sanatçıları köklerini dinî değerlerden alıp bu idrak ile bir varlık oluşturmuşlardır. Bu şairler eserlerinde özellikle na't türüne önem vermişler; tevhid ve münacattan sonra üçüncü sıraya muhakkak bir na't koymaya özen göstermişlerdir. (Andı 2017: 13).

Murâdî'nin divanında Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarından bahsetmesi ona olan sevgisini göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in mucizeleri ve diğer peygamberlerin kıssalarının da işlendiği divanda bu konular telmih şeklinde yazılmıştır. Bu konuların açıklamalarına gidilmeden kısaca ma'lumun i'lamı bakış açısıyla anlatılmıştır.

Murâdî mahlaslı III. Murad özel hayatı, İslam'a olan sevgi ve saygısı, ilahi aşk yönünün baskınlığı ile hacimli divanı çerçevesinde incelenmeye haiz bir şahsiyettir. Babası II. Selim, annesi Haseki Afife Nurbanu Sultan olan III. Murad on ikinci Osmanlı padişahıdır. Manisa'da doğmuş ve eğitimlerini burada almıştır. Şiiirlerinde kullanıp sanatlı söyleyiş yapacak kadar Arapça ve Farsça bilgisine sahiptir. Padişahın, Arapça ve Farsça'nın yanında batı dillerinden de bazılarını bildiği söylenmektedir. (Kaplan 2005: 67). Divanı göz önüne alındığında Murâdî'nin kelimelerin anlamlarını, bütün inceliklerini bilecek kadar bilgili olduğu görülür. "Haftanın dört günü divan üyeleriyle toplanırdı. Toplantıların ardından cüceleri, soytarıları ve onu eğlendirmekle görevli diğer kimseleri de yanına alarak saray bahçesindeki havuzları ve hayvanları seyrederek ve bu sırada bir saat kadar yürüyüş yapardı. Öğle yemeğine kadar biraz daha çalışır, yemekten sonra bahçede dolaşır, öğle namazından sonra akşam namazına kadar haremde vakit geçirirdi." (Çakır 2018: 490). Özel hayatı için bu şekilde tanımlanan sultanın şiiirleri din ve tasavvuf olgusu ile işlenmiştir. Murâdî'nin tasavvufi vadede şiiir yazması, onun eğlence hayatından hoşlanmaması ve tasavvufu bir sığınak olarak görmesiyle açıklanabilir. (Kırkkılıç 2015: 24). Onun şiiirlerinin dili işlek ve sadedir. Sanatlı söyleyişlerin çok fazla görülmediği şiiirlerde konuşma üslubu dikkati çekmektedir. XVI. yüzyılda yetişen çok fazla şair vardır ve Sultan III. Murad bunlarla irtibat hâlinde olmuştur. Osmanlı devleti yöneticilerinin sanatçılara ve ilim adamlarına verdiği destek ile döneminde kültür ve sanat hayatı canlılığını korumuştur. (İsen vd. 1997: 9). Özellikle Sultan III. Murad zamanında bu canlılık çok artmıştır. Çünkü Murâdî'nin kendinden sonraki padişahların hepsinden fazla olarak sanata ve edebiyata ilgisi olmuştur. (Sakaoğlu 1999: 197).

Murâdî divanında¹ bulunan 1565 gazelin tetkiki ile oluşturulmuş bu çalışmada Peygamber tasavvuru “Bir İnsan ve Kul Olan Hz. Muhammed”, “Bir Peygamber Olan Hz. Muhammed” başlıklarına uygun konular ile incelenmiş ve ilgili beyitler yorumlanmıştır.

1. Bir İnsan ve Kul Olan Hz. Muhammed

1.1. İsimleri-Sıfatları

H. Peygamber, Allah'ın resulü ve peygamber olarak yaratılmasının dışında bir birey olarak, insan ve kul kimliğiyle de edebiyata yansımıştır. En çok bilinen ve kullanılan ismi Muhammed dışında Ahmed, Mahmud, Mustafa da diğer bilinen isimlerdir. Bu isimlerin anlamlarına bakıldığında ümmetin peygamber sevgisi ve bağlılığının yansıması olduğu görülmektedir. Esmâ-i hüsnâ kullanımı ile birlikte esmâ-i nebîler edebî bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerde H. Peygamber zikredilip onun isim ve sıfatları açıklanır. Esmâ-i Nebî türü olan bu eserlerde; H. Muhammed (sav)'in adları ve künyeleri bir araya getirilmektedir. Bunlar Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde, diğer semâvî kitaplarda anılan isimleri ile dinî kültürde O'na verilen adlar ve künyelerden oluşur. H. Peygamber'in isimlerinde ezeli ve ebedî üstünlükleri, hidayeti, rahmeti, şefaati, her yönden seçkinliği, ümmetin yanındaki değeri ve O'na duyulan sevgi ve saygı dile getirilir. Na't türünde de bu isimlere yer verilirken, şiirlerde bu adlar şairane benzetmeler veya hüsn-i ta'lillerle ele alınmaktadır. (Yeniterzi 2006: 31).

Divanında H. Peygamber'in isimlerinden Ahmed ve Mustafa'yı zikreden Murâdî, sıfat olarak seçilmiş anlamlarına gelen “murtazâ, müctebâ” ve önderlik eden, kendisine uyulan anlamına gelen “muktedâ” kelimelerini seçmiştir.

Allah'ın birliğinden Ahmed yaratıldı ve dünyaya geldiği zaman ona Muhammed denildi, beyit açıklaması ile Murâdî, Ahmed isminin yazımı ile (احمد) ehad kelimesinin yazım (احد) benzerliğine dikkat çekerek H. Peygamber'in hem Ahmed hem de Muhammed isminin kullanımını örneklendirmiştir.

Ehaddan oldı zâhir çünki Ahmed

Çü geldi 'âleme dindi Muhammed (G.266/1)

En birinci sıfatlar onda toplanarak dünyaya gelmeden ismini Ahmed koydular, beyit açıklaması ile H. Peygamber'in nurunun ilk yaratılan varlık olarak var edildiği ve isminin de Ahmed koyulduğu belirtilmiştir.

Müctemi' oldı çün sıfât-ı ehad

Kodılar gökde ismini Ahmed (G.273/1)

Murâdî'nin sözlerini bilmek istersen, H. Peygamber'in eşliğinde okuyup dinlemelisin! diyen Murâdî, H. Peygamber'in Mustafa ismini de yazmıştır.

İster isen bilmege kavli-i Murâdîden beyân

Okusunlar âsitân-ı Mustafâda sâmi' ol (G.758/5)

Murâdî, “O seçilmiş, önder olan, kendisine uyulandır (varlıktır), O her zaman Allah ve doğru ile beraber olmuştur” açıklaması ile bu beytinde de H. Peygamber'in sıfatlarını sıralamıştır.

¹ Tetkik edilmesi üzere tercih edilen eser: Murâdî-haz. H. Ahmet Kırkkılıç. Murâdî Dîvânı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı İstanbul 2015'te basılan eserdir.

Murtaza vü müctebâ vü muktedâ vü Mustafâ

Her nefesde Hakk ile tahkik ikân eylemiş (G.626/4)

1.2. Emîn olması

Hız. Peygamber kendisine peygamberlik gelmeden önce ve peygamberlik geldikten sonra yaşadığı toplumda davranışlarıyla insanlara örnek bir şahsiyetti. Her zaman güvenilir bir insan olarak yaşamını sürdürmüştür. Güvenilir olma özelliğinden dolayı kendisine emîn sıfatı verilmiştir. Gerçekten Hız. Peygamber gerek risalet öncesi gerekse risalet sonrası hayatında söz ve davranışlarıyla farklı bir hayat tarzı takip etmemiş, risalet öncesi söz ve davranışları, risaletiyle birlikte getirdiği prensipleriyle tezat teşkil etmemiştir. (Kapar 2003: 40).

Divan'da da Hız. Peygamber'in her zaman güvenilecek kişi olduğu ve bunun için her zaman onunla beraber olunacağı yazılıdır.

Her dem emînüm oldı Muhammed Habîb-i Hak

Oldur anunla her dem iden bizi âşinâ (G.4/3)

1.3. Ahlaki Özellikleri

Hız. Peygamber'in yaratılış amaçlarından biri güzel ahlak tamamlayıcısı olmaktır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiştir.² Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de "Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır,"³ buyrulmuştur. Klasik Türk edebiyatı eserlerinin Hız. Peygamber ile ilgili olanlarında Hız. Peygamber'in üstün ahlakı için bahisler önemli yer tutar. Bu konu ile ilgili Ahlakü'n-Nebî adı ile bir edebî tür vardır. Murâdî de bu teâmülü sürdüren şairlerdendir. Onun şiirlerinde Hız. Peygamber için; övülecek tek kişi, hem içinin hem de dışının güzelliğinin vurgusu, onun ahlakıyla ahlaklananların en üst mertebede olacağı yazılmıştır. Divandaki beyitlerden anlaşılan ahlaki özellikler arasında erdemli olmak, kanaat sahibi olmak, tevekkül, hayâ, adalet gibi sıfatlar bulunmaktadır.

Sireti suret olarak gösteren ayna bekâ sahibinin medhini yine onunla övdü, açıklamasıyla bu beyitte Murâdî, Hız. Peygamber'in iç güzelliğinin dışına yansıdığını ve her iki güzelliğinin de övülecek özellikte olduğunu söylemiştir.

Medh ile medhin eyledi çün zât-ı zî'l-bekâ

Mir'ât-ı suret eyledi 'aks-i siyer-nümâ (G.5/1)

Ey Murâdî! Her kim Hız. Peygamber'in ahlakını öğrenirse o kişinin yeri her iki dünyada da en yüksektedir diyen şair, Hız. Peygamber'in ahlakının yüceliğine vurgu yapmış ve onu öğrenenin kurtuluşa ereceğini söylemiştir.

Menzil-i 'ulyâdadur hem 'arş-ı a'lâ meskeni

Ey Murâdî Mustafânun kim hısâlin öğrene (G.1272/5)

² Kalem suresi 68/4.

³ Ahzâb suresi 33/21.

1.4. Fiziksel Özellikleri

Murâdî divanında Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerine de temas edilmiştir. Onun fizikî özellikleri onun yolunda gidenler için hep bir merak konusu olmuştur. Bu konuda yazılmış eserlerde, Hz. Peygamber'i görenlerin anlattığı doğrultusunda özellikler ve benzetmeler hep yapılagelmiştir. Nitekim Allah, Hz. Peygamber'i en güzel surette yaratmıştır. (Çetişli 2012: 145). Edebî eserlerde en güzel suret çiçeklerin güzeli gül ile tasvir olunur. Diğer şairlerde de rastlanıldığı gibi Murâdî de Hz. Peygamber'in yüzü için gül sıfatını kullanmıştır. Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerinin anlatıldığı hilye türlerinde boyu için "uzuna yakın orta boylu" olarak tasvir edilir. Klasik edebiyatta ise servi ağacı her zaman sevgilinin boyunu anlatmak için kullanılan terimdir. Klasik şiirinde en çok bahsedilen ağaç servidir. Divan şiirinde uzun ve düzgün boyu sebebiyle sevgili, serviye benzetilmiştir. Murâdî de yazdığı beyitte, ne zaman bir servi ağacına baksam senin boyunu hatırlarım, diyerek Hz. Peygamber'in boyu için servi ağacı terimini kullandığı görülmektedir.

Boyunu anaram itsem eger nezar serve

Yüzünü fikr iderem beslesem gül-i ra'nâ (G.112/3)

2. Bir Peygamber Olan Hz. Muhammed

2.1. Gösterdiği Mucizeler

Allah'ın habibi olan Hz. Peygamber, birçok mucize göstermiştir. Peygamberlik vasfı verildiğinde müşrikleri dine davet etmek, peygamberliğine ikna etmek ya da ümmetine yardım için Allah'ın verdiği güç ile peygamberin gösterdiği olağanüstü durumlar bulunmaktadır. Bu durumlar sıradan insanların yapamayacağı işlerdir. Murâdî divanında bu mucizevî hâllerin üçüne değinilmiştir.

Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki diğer büyük mucizelerinden biri şakk-ı kamerdir. Ayın ikiye bölünmesi hadisesi Kur'an'da bildirildiğine göre; Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamberden 'eğer gerçekten Allah'ın resulü ise- bir mucize göstermelerini istemesi üzerine gerçekleşmiştir.⁴ Murâdî de divanında bu mucizeden bahsederek sadece ayın değil, güneş ve yıldızların da onun hizmetinde olduğunu söylemektedir.

Çün ezel yazdı "ena'llâh" âyetin şakku'l-kalem

Mu'cize olsa Muhammedden ne var şakku'l-kamer (G.364/4)

Kameri bir işâret itdi iki

İki dünyâyı kıldı bir varak (G.712/4)

Çünkü şakk oldı işâretle semânun kameri

Mihr-i enver meh ü encüm benüm için hademe (G.1350/3)

Her peygamber gönderildiği kavmini ikna amacı için çeşitli mucizelere sahiptir. Hz. Musa'nın, Allah'ın emri üzerine asasını bir taşa vurduğunda taştan su çıkması hadisesi⁵ ile Hz. Peygamber'in, ümmetinin su ihtiyacını karşılamak için parmaklarından su akıtarak susuzluklarını gidermesi mucizesi hep karşılaştırılmıştır. Hz. Peygamber, yanında

⁴ Kamer suresi, 54/1-2.

⁵ Bakara suresi, 2/60.

bulunanların susuzluğunu bu şekilde giderdiği için Murâdî de divanında susamış iken Hz. Peygamber'in gösterdiği mucizeye inananlardan olmak gerektiğini söylemektedir.

Sen Muhammed kadrini atşân iken mi anladun
Olduğı dem parmağı naşire-i âb-ı zülâl (G.777/4)

H. Peygamber'in en önemli mucizelerinden olan miraç hadisesi, Murâdî divanında anılmıştır. "İki yay kadar yakın" açıklaması ile ayetten iktibas edilen "kabe kavseyn"⁶ ifadesi miraç mucizesinde Allah ile Hz. Peygamber'in görüşmesindeki yakınlığı bildirmektedir.

Kâbe kavseyn üzre iki şâhid oldu iki kâf
İkisi dahı olur ism-i Muhammedde dü-mîm (G.903/2)

2.2. Yaratılan İlk Varlık Olması

Tasavvuf alanında bir kavram olan nur-ı Muhammedî; Allah'ın kendi nurundan yarattığı ilk nur, Hz. Peygamber'in nuru demektir. İlk yaratılan Hz. Âdem olsa da Hz. Peygamber'in nuru bütün yaratılmışlardan önce ve bütün yaratılmışların varlık sebebi olan hakikat-i Muhammedî'dir. Hz. Âdem insanların bir cisim olarak varlığının atası (ebu'l-beşer), Hz. Muhammed ise ruh olarak varlığının babasıdır (ruhu'l-ervâh) (Demirci 1997: 180). Murâdî de mâ-ı ve't-tîn lafızları ile iktibas ettiği beyitte, Hz. Peygamber, Hz. Âdem su ve toprak arasında iken dini ile birlikteydi demiştir. "Henüz Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim." (Aclûnî 1351: 132), mealindeki hadis ile oluşturulan bu beyitte, Hz. Peygamber'in yaratılan ilk cevher ve kâinatın yaratılış sebebi olduğuna dikkat çekilir.

Miyân-ı mâ-ı ve't-tîn iken âdem
Resûl idi özi dini mü'eyyed (G.266/3)

2.3. Şefaât Eden Peygamber

H. Peygamber hesap gününde Allah'ın şefaât izni verilenlerin başıdır. Şairlerin eserlerinde Hz. Peygamber'i anlatmalarının ve onun güzelliğini, özelliğini yazmalarının en önemli sebebi onun şefaatine nail olma isteğidir.

Ey her elini uzatana yardım eden (Allah'ım) Senden şefaât-i Mustafa'ya nail olanlardan olmayı istiyoruz:

Yâ men lehü'l 'inâyetü fî külli mâ 'atâ
Nercû 'ani's-sikâti şefa'ati Mustafa⁷ (G.4/1)

Salli 'alâ Muhammedin kâne Resûle müctebâ
Seyyidenâ şeffi'anâ sırri fu'âdi enbiyâ (G.100/1)

⁶ Necm suresi 53/9.

⁷Arapçadan Türkçeye tercüme için H. Ahmet Kırkkılıç, Murâdî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli metin), eserinden faydalanılmıştır fakat bir kısmı için müdahale söz konusudur.

Bu beyitte yine Hz. Peygamber'in şefaati ile ahirette varılacak yere gidilebileceği belirtilir. Murâdî, güçlülerin sayesinde dağların eriyebildiği gibi Hz. Peygamber'in şefaati ile göklerden geçelim, demiştir.

Ey Murâdî çü erün himmeti kal' ide cibâl

Himmet-i Ahmed ile 'arş-ı ulâdan geçelim (G. 916/5)

Hz. Peygamber, Şefî' sıfatı ile beyitte geçmektedir. Şairler genellikle bu sıfatla yakararak ondan şefaah istemektedirler. Murâdî de Hz. Peygamber'den yüzünü görmeyi isteyerek ondan şefaah dilemektedir.

Yâ şefî'e'l-müznibîn ü yâ delile'l-'âcizîn

Yâ resula'llah ayırmagıl cemâlünden beni

Lutf u ihsân u mürüvvet eyle bana yâ şefî'

Yâ resula'llah ayırmagıl cemâlünden beni (G.1462/2-3)

2.4. Peygamberler Arasında En Üstün Olanı

Murâdî divanında Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere göre en üstün, en mükemmel insan olarak yaratıldığı yazılır. Onun ilk ve son olarak yaratılan her şeyin sebebi ve hakikat sırrının onda olduğu, âlemlerin yaratılma sebebi olduğu, bütün meleklerin ona secde ettiği, mahşer gününde diğer peygamberlerin de ondan şefaah beklediği belirtilmiştir.

Sırr-ı hakikatün odur mazharı fî'l-ezel ebed

Sırrına tutdı âyine sırrı bekâ-yı evliyâ (G.100/2)

(Ey Allah'ım!) Mahşer gününde bizi Hz. Peygamber'in gölgesi altında kıl, bizi kimsesiz bırakma, diyerek Hz. Peygamber'in bütün inananları koruyacağı söylenmektedir.

Kıl habibüne bizi hem-sâye

Rûz-ı mahşerde koma bizi garîb (G.153/4)

Habib'in aşkı ile bu varlığım olduğu zaman bütün melekler ona secde ettiler, diyerek Murâdî Hz. Peygamber'in bütün yaratılmışlardan daha üstün yönünü vurgulamıştır.

Olalı 'ışk-ı habîb ile muhammer bu vücûd

Eyledi cümle melâ'ik ana 'ışk ile sücûd (G.255/1)

Murâdî: Ey Allah'ım! Bizi Habibinin şefaahinden, sevgisinden mahrum etme ki şeytan bize musallat olmasın, diyerek Allah resulünün inayetinin olduğu yere şeytanın uğrayamayacağını söylüyor.

Kerîmâ kird-gârâ rahmetünden eyleme mahrum

Habîbün hürmeti kasd itmesün şeytân îmâna (G.1314/3)

Bütün ışık saçan şeyler onun nuruyla oluştu, dünyadaki bütün her şey onun sebebiyle yaratıldı, açıklaması ile bu beyitte de Hz. Peygamber'in en üstün yönü ortaya koyulmuştur.

Lem'asından zâhire geldi tavâli'le burûk

Neşri der âlemde anı cümle esbâb eyledi (G.1448/2)

2.5. Hz. Peygamber'e olan Sevgi-En Sevilen Olması

Hız. Peygamber, ümmetinin en sevdiği, yaratılmışların en hayırlısı olan varlıktır. Ona olan sevgi günümüze kadar çeşitli vesilelerle hem yazılı hem de sözlü olarak bildirilmiştir. İnsanların içindeki sevgiyi dile getirdikleri edebî türler oldukça fazladır. Bu tür eserlerde Hz. Peygamber'e olan sevgi, bu sevgiden kaynaklı mutluluk, çeşitli teşbih, en güzel sıfatlar ve hitaplarla anılır. Murâdî de eserinde bu sevgiyi gösteren şairlerdendir. Senin kapında can veren âşıklar cennetin en güzel yerlerine giderler, diyerek Hz. Peygamber'in sevgisinin yüceliğini söylemektedir.

Çekilür sidre-yi a'lâya ya 'adn uçmagına

Kangı 'âşık ki işigünde bulur ise memat (G.181/3)

Ey şahım, sevgilin Mustafa'nın hakkı için bize inayet eyle, çünkü seni zikretmekten bir an geri durmak istemem, dizeleriyle Murâdî Hz. Peygamber'in şahsında Allah'ı sevmenin durumunu belirtmiştir.

'Inâyet eylegil şâhâ habîbün Mustafâ hakkı

Ki zikründen senün bir an İlâhî olmayan epsem (G.871/13)

Murâdî; Bir başka yol bilmez, başkasının sözünü dinlemeyiz. Biz sadece Hz. Peygamber'in gittiği yolu isteriz, diyerek Hz. Peygamber'in yolunu seçtiğini ve onu her şeyden üstün gördüğünü söylemiştir.

Gayra biz baş egmezüz her bir tariki n'eylerüz

Ahmed-i Muhtâr ol basduğı izi isterüz (G.565/4)

2.6. Ümmet Olma Bilinci

Hız. Peygamber kendisine inananları İslam inancı ve ahlakı ile ümmet olma bilincine ulaştırmıştır. Ümmetinin onu sevdiği gibi o da ümmetini çok sevmektedir. Hz. Peygamber dünyada hidayet vesilesi, ahirette de şefaatiyle ümmetinin iki cihanda koruyucusudur. O'nun isteği ümmetinin kurtuluşudur. (Yeniterzi 2013: 403). Murâdî de divanında Hz. Peygamber'e ümmet olmanın önemine vurgu yapmaktadır:

Sür pâyına Murâdî yüzünü Muhammedün

Sensin anı bile viren oldur seni ana (G.4/5)

Bu cihanda seni bilen seni tanıyan mutlu olur, Murâdî de senin aşkın ile bu zevki tatmıştır, diyen Murâdî, bu beyit ile Hz. Peygamber'in yolundan gitmenin mutluluğunu anlatmıştır.

Oldı Murâdî 'ışk ile zevküni hâsıl itmede

Ferruh odur cihânda kim ola senünle âşinâ (G.100/5)

Ey Murâdî! Ümmetin hayırlısı olmak istersen Ahmed'in harflerinden mim harfini almalısın, açıklaması ile Hz. Peygamber'in şahsında Allah sevgisi vurgulanmıştır. Asıl söylenmek istenen, Ahmed'i severek Ehad'ı bulmayı murat etmektir.

Mim-i Ahmedden eger aldunsa ümmet mîmini

Anlagıl mîm-i Murâdî olasın hayrû'l-ümem (G.898/5)

Biz her işe başlamadan önce Allah'a anarız, her zaman Allah'ın resulüne yüzümüzü döneriz, beyit açıklaması da İslam yolunda Hz. Peygamber izinde ümmet olma bilinciyle ilerlediğini söylemektedir.

Bizüm her kârumuz fethinde biz Allâha yüz tutduk

Dem-â-dem mu'ciz-i rûh-ı Resûlü'llâha yüz tutduk (G.681/1)

Murâdî, Ey Allah'ın resulü ve sevgilisi beni güzelliğinden ayırma! duası ile her daim Müslüman olarak kalmak istediğini söylemektedir.

Yâ habiba'llah ayırmagıl cemâlünden beni

Yâ resula'llah ayırmagıl cemâlünden beni (G.1461/1)

3. İsmi Geçen Peygamberler

Murâdî divanını oluştururken Hz. Peygamber ile birlikte Kur'an-ı Kerim'de adı geçen diğer peygamberlere de değinmiştir. Adı geçen peygamberler bazen mucizeleriyle bazen hayatları ile bazen de telmih yoluyla anlatılmıştır. Bu peygamberlerden bahsedilirken de Hz. Peygamber iletisi yapılmaktadır. Peygamberler şu yönleriyle ele alınmıştır: Hz. Musa, Tur dağında Allah ile konuşması⁸ ve kendine inanmayanlara gösterdiği yed-i beyza mucizesi⁹ ile geçmektedir. Hz. Âdem, ilk yaratılan insan olması¹⁰, Hz. Yusuf, güzelliği¹¹, çektiği sıkıntıları¹² ve yaptığı rüya yorumları¹³ ile geçmektedir. Hz. Nuh, tufan hadisesi¹⁴ ve gemisi¹⁵ ile Hz. İsa, babasız doğumu¹⁶ ve ölülere diriltmesi¹⁷ ile Hz. Davud indirilen Zebur kitabı ve sesinin gürlüğü ile geçmektedir.¹⁸ Hz. Süleyman, Belkis ile olan taht hadisesi¹⁹ ve karınca hadisesi²⁰ ile Hz. İbrahim, halil sıfatı²¹ ve ateşe atılıp yanmaması²² ile Hz. Hızır ile Hz. İlyas da deniz ve karadaki görevleriyle²³ geçmektedir.

Murâdî divanında Hz. Peygamber haricinde bahsedilen dokuz peygamber ve hakkında verilen bilgilerin Kur'an-ı Kerim'deki bilgiler ile aynı olduğu görülür. Buradan da Murâdî'nin bu konular için Kur'an-ı Kerim'i kaynak aldığı sonucu doğmaktadır.

SONUÇ

Klasik Türk edebiyatında manzum ve mensur olarak hakkında en fazla eser verilen Hz. Peygamber, sultan bir şair olan Murâdî divanında da karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatı etrafında teşekkül eden bu eserlerin

⁸ Murâdî Divanı, G.29/3.

⁹ Murâdî Divanı, G.81/7.

¹⁰ Murâdî Divanı, G.108/5.

¹¹ Murâdî Divanı, G.181/4.

¹² Murâdî Divanı, G.226/2.

¹³ Murâdî Divanı, G.1098/4.

¹⁴ Murâdî Divanı, G.236/3.

¹⁵ Murâdî Divanı, G.722/3.

¹⁶ Murâdî Divanı, G.201/2; 275/6.

¹⁷ Murâdî Divanı, G.267/3.

¹⁸ Murâdî Divanı, G.281/2.

¹⁹ Murâdî Divanı, G.426/4.

²⁰ Murâdî Divanı, G.996/4.

²¹ Murâdî Divanı, G.1105/2.

²² Murâdî Divanı, G.1182/6.

²³ Murâdî Divanı, G.1356/5.

amacı, eser sahiplerinin düşünce ve gönül dünyalarındaki Hz. Peygamber düşüncesidir. Murâdî divanındaki Hz. Peygamber imgesi lirik değil düşünce ağırlıklıdır. Hz. Peygamber'in isimlerinden Ahmed, Mustafa; sıfatlarından murtazâ, müctebâ ve muktedâ kullanılmıştır. Kullarına şefaet etmesi ile şefi sıfatı zikredilmiştir. Murâdî divanında kâinatın gayesi olan nûr-ı Muhammedî anlatılmıştır. Ayrıca ahlaki ve fiziksel özellikleri, mucizeleri gibi konulara da değinilmiştir.

Murâdî divanında "insan" ve "peygamber" olarak ayrı başlıklarda incelenen Hz. Peygamber genel bir tasavvur doğrultusunda beşer üstü bir algıda örneklenmiştir. Onun için isim, sıfat, insani özellikler gibi unsurları kullanması, Murâdî'nin Hz. Peygamber'e olan sevgisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu tıpkı aşğın maşuğunu tanıma ameliyesine benzemektedir. Ahlakın en yücesiyle yaratılan Hz. Peygamber en çok sevilen insan, peygamberler arasında en üstün olma özelliklerini taşımaktadır. Murâdî, Hz. Peygamber'in şahsında hakke'l-yakîn ile Allah'ı anlatmıştır.

Hz. Peygamber ile birlikte divanda dokuz peygambere daha yer verilir. Kur'an kaynaklı olan bu peygamberlerin bahisleri Murâdî'nin bu bilgileri Kur'an-ı Kerim'den aldığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

El-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1351). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* 1-2, Beyrut.

Ak, Coşkun (2001). *Şair Padişahlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Andı, M. Fatih (2017). *Şiirin Ufku Hz. Peygamber'i Şiirle Sevmek*. İstanbul: Şule Yay.

Çakır, İbrahim Ethem (2018). "İslam Tarihi ve Medeniyeti", *Osmanlılar -1- (Siyasî Tarih)*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yay.

Çetişli, İsmail (2012). *Türk Şiirinde Hz. Peygamber*. Ankara: Akçağ Yay.

Demirci, Mehmet (1997). "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 15. İstanbul: TDV Yay. 179-180.

İpekten, Haluk (1996). *Divan Edebiyatının Edebî Muhitler*. Ankara: MEB Yay.

İsen, Mustafa, A. F. Bilkan (1997). *Sultan Şairler*. Ankara: Akçağ Yay.

İsen, Mustafa, A. F. Bilkan, T. I. Durmuş (2012). *Sultanların Şiirleri Şiirlerin Sultanları*. İstanbul: Kapı Yay.

Kalkandelen, Ayşe Hilal (2021). "Yavuz Sultan Selim'in Şiirlerinde Hz. Peygamber". *Akademik Siyer Dergisi* 4. 17-31.

Kapar, M. Ali (2003). "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği", *İstem* 1, 39-48.

Kaplan, Sadettin (2005). *Sultanların Şiirleri Şiirin Sultanları*. İstanbul: Saka Yay.

Kırkılıç, Halil Ahmet (hızl.) (2015). *Murâdî Dîvânı (Sultan Üçüncü Murad)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.

Kütükoğlu, Bekir (2020). "III. Murad", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 31. Ankara: TDV Yay. 172-176.

Sakaoğlu, Necdet (1999). *Bu Mülkün Sultanları*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Yeniterzi, Emine (2006). "Na't". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 32, 436-437. İstanbul: DİA Yay.

Yeniterzi, Emine (2006). "Edebiyatımızda Hazret-i Peygamber'in İsimleri ve Harflere Dair", *Yüzakı* 14, Nisan, 13-21.

Yeniterzi, Emine (2013). "Hulâsatü'l-hakâyık'ta Hz. Peygamber'in Üstün Özellikleri", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. Ed. Cengiz Gündoğdu. 2/393-405. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 25-26 Nisan.

NECMÎ'NİN BİLİNMEYEN TÜRKÇE ŞİİRLERİ *Necmi's Unknown Turkish Poems*

Bilge KARGA GÖLLÜ

Dr., Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bilgekarga2011@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6786-3842.

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 15.05.2022

Kabul/Accepted: 06.08.2022

DOI:10.51592/kulliyat.1116971

Anahtar Kelimeler

Necmî, Türkçe şiirler, Divân, XIX. yüzyıl.

Keywords

Necmi, Turkish poems, Diwan, 19th century.

ÖZ

Ömer Necmî Efendi (H. 1230?/M. 1815-H. 1307/M. 1889) şiirlerinde Necmî mahlasını kullanır. *Tuhfe-i Vahdet*, *Kaside-i Elifiyye*, *Türkçe Divân* ve *Farsça Divânçe* olmak üzere ulaşılabilen dört eseri vardır. Çağının tanınan şairleri arasında yer almamasına rağmen XIX. yüzyılın edebî değişimleri içinde divan şiiri geleneğini devam ettirir ve divan edebiyatının en uzun kasidelerinden birini yazar. Biyografik ve bibliyografik çalışmalarda şairin Farsça şiir yazma konusundaki başarısından söz edilir. *Divânçe*'si ve Farsça tahmisleri Necmî'nin Farsçaya hâkimiyetini önemli ölçüde gösterir. Yine de kaynakların dile getirdikleri ve şimdiye kadarki çalışmalar şaire dair yeterli bilgi sunmaz. Yapılan araştırmalar Necmî'nin şiirlerini içeren bazı eserlerin varlığına işaret eder. Bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alır. Eser, H. 1325/M. 1907 tarihinde şairin beğenilen şiirlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Esere düşülen notlar Ömer Necmî Efendi'ye dair bilgiler de verir. İçinde Necmî'nin basılı divanında (H. 1284/M. 1867) bulunmayan şiirlere rastlanır. Şairin bilinmeyen Türkçe şiirlerinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan bu çalışmayla onun *Türkçe Divân*'ında bulunmadığı tespit edilen şiirleri üzerinde durulmuştur.

ABSTRACT

Omer Necmi Efendi (1230?/1815-1307/1889) uses the pen name Necmi in his poems. He has four works that can be accessed: *Tuhfe-i Vahdet*, *Kaside-i Elifiyye*, *Turkish Diwan* and *Persian Diwanche*. Although he is not among the well-known poets of 19th century, he continues the tradition of diwan poetry in the literary changes of the century and writes one of the longest odes of diwan literature. In biographical and bibliographic studies, the poet's success in writing poetry in Persian is mentioned. His *Diwanche* and Persian tahmis show Necmi's dominance of Persian to a great extent. However, the information given by the sources and the studies done so far do not provide sufficient information about the poet. Researches indicate the existence of some works containing Necmi's poems and there are poems that are not found in Omer Necmi Efendi's printed diwan (1284/1867). One of them is in the Süleymaniye Library. The work was created in 1325/1907 by bringing together the poet's favorite poems. Notes on the work also provide information about Omer Necmi Efendi. In this study, which aims to bring the unknown Turkish poems of Necmi to literature, the poems of the poet that are not found in the *Turkish Diwan* are discussed.

Atf/Citation: Karga Göllü, Bilge (2022). "Necmî'nin Bilinmeyen Türkçe Şiirleri". *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 85-100.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Bilge KARGA GÖLLÜ, bilgekarga2011@gmail.com

GİRİŞ

Asker bir şair olan İstanbullu Ömer Necmî Efendi'nin doğumuna dair biyografi kaynaklarında belirgin bir tarih bulunmamakla birlikte, şairin bazı eserlerinde söyledikleri H. 1230/M. 1815'te doğmuş olabileceğini göstermektedir (Paşazade 2002). Necmî, Manisa Kula'da Redif binbaşılığı yapmış, emekli olduktan sonra bir süre Alaşehir'de kalmıştır (Bursalı Mehmed Tahir 1333: 468). 24 yaşında içine aşk ateşi düştükten sonra Halvetî, Şâzelî, Rifâî tarikatlarına intisap etmiştir. H. 1260/M. 1844'te doğum yeri olan İstanbul'a dönmüş, H. 1277-78/M. 1860-61 yıllarında şeyhinden icazet almıştır. Emekli olduğu H. 1291/M. 1874'e kadar hem manevi vazifelerini hem de mesleğini yerine getirmiştir (Paşazade 2002). Ömrünün son zamanlarını İstanbul'da geçiren şairin mezarı Hırka-i Şerîf'te bulunmaktadır (Kurnaz ve Tatcı 2001: 1034).

Necmî, dinî-tasavvufi bir özelliğe sahip olan şiirlerinde rint bir duruş sergiler. Sade bir dili vardır. Didaktik yönü öne çıkan *Tuhfe-i Vahdet* ve *Kasîde-i Elifiyye*'de daha yalın bir dil kullanır. *Türkçe Dîvân*'ında hece vezniyle şiirleri de bulunur (Paşazade 2002). 165 gazel, 7 musammat ve 1 müstezattan oluşan *Türkçe Dîvân*'ındaki bazı şiirler ile 54 gazel 1 müstezattan meydana gelen *Farsça Dîvânçesi*'ndeki 5 şiir herhangi bir vezne uymaz. Necmî'nin şiirleri bütünüyle incelendiğinde en hacimli eserlerinde bile vezne ve nazım şekline bağlı kaldığı dikkati çeker. 1000 beyitten oluşan *Kasîde-i Elifiyye*'sinde vezne riayet eder, beyit sayısının fazlalığına rağmen kafiye kullanımında başarılıdır. Manzum-didaktik eserler yazan kimi şairlerin, vezni dünyaya bağlılık olarak gördükleri (Köksal 2011: 14), bu yüzden şairlikten kaçtıkları göz önüne alınırsa şöhretten korktuğu için divanını geç bastıran Ömer Necmî Efendi'nin (Paşazade 2002: 18-22) vezni dünyevi arzu olarak görüp bilinçli bir tavır sergilediği söylenebilir. Şairin vezne uymayan şiirleri, eserlerindeki din ve tasavvufun işleniş şekli, dili kullanışı onun edebî yanı hakkında çoğunlukla benzer düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlar. Şiirlerinde derinliğin bulunmadığı, nazımın hatalı ve tasavvufi şiirlerinin geleneğin bir tekrarı olduğu ileri sürülür. Bu nedenle onun "*çok eski asırların beylik tasavvuf ruhunu terennüm*" ettiği vurgulanır (Kocatürk 1970: 622). Hatalı nazımına rağmen yaşadığı dönemde şair farklı bir özelliğiyle anılır. *Osmanlı Müellifleri*'nde Necmî'nin Farsça şiir yazma ve okumada becerikli olduğu, bunun *Dîvân*'ından ve diğer manzumelerinden anlaşıldığı belirtilir (Bursalı Mehmed Tahir 1333: 468). Kaynaklar ona Farsça şiir söyleyen Osmanlı şairleri arasında yer verir (Değirmençay 2013: 475) ve XIX. yüzyılda Farsça divan veya divançe kaleme alan Ayıntablı Aynî, Seyyid Nigârî Karabağî, Şeyhülislam Ârif Hikmet, Halid Ziyaeddin ile birlikte Ömer Necmî Efendi'yi de sayarlar (Aydın 2004: 32-37). Necmî'nin *Farsça Dîvânçe*'si (Karga Göllü 2021a) dışında tespit edilen şiirleri onun Senâ'î, Şems-i Tebrizî, Hayâlî ve İbn İmâd gibi büyük şairlerle boy ölçüşebilecek kadar Farsçaya hâkim olduğuna işaret eder (Karga Göllü 2021b). Gerek *Türkçe Dîvân*'ında (Karga Göllü 2021c) gerekse bazı mecmua ve eserlerde dağınık olarak bulunan şiirleri yaşadığı yüzyılda adından Farsça şiirleriyle söz ettirdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

XIX. yüzyıl divan şairleri arasında adına pek rastlanmayan Necmî'yle ilgili biyografi kaynaklarında belirtilenler şairin hayatını, edebî yönünü ve çağındaki konumunu anlamak için yeterli değildir. Kendi eserleri şair hakkında daha geniş bilgi sunar. Örneğin Necmî'nin ilahi aşk yolculuğunu anlatan *Kasîde-i Elifiyye*'si, şairin hem bu yolda çektiği sıkıntılarının hem de hayatının bazı aşamalarının (evliliği, ne zaman İstanbul'a döndüğü, hangi tarikatlara bağlandığı vb.) anlaşılmasına aracı olur (Paşazade 2002). Bu nedenle bilinmeyen eser veya şiirlerinin ortaya

çıkarılıp incelenmesi Necmî'nin edebî yanına katkıda bulunmak ve çağdaşı olan şairler arasındaki yerini aydınlatılmak için faydalıdır.

Ömer Necmî Efendi'nin *Türkçe Dîvân*, *Tuhfe-i Vahdet* ile *Kasîde-i Elifiyye* adlı eserleri ilk defa bir yüksek lisans çalışmasına konu olmuştur (Paşazade 2002). Son zamanlarda şairin *Farsça Dîvânçe'si* inceleme ve metin olarak yayımlanmış, her beyit günümüz diliyle ifade edilmiştir (Karga Göllü 2021a). *Türkçe Dîvân* üzerine yapılmış çalışmaya dâhil edilmeyen Farsça tahmisler (Karga Göllü 2021b) ve diğer Farsça şiirler ayrıca değerlendirilmiştir (Karga Göllü 2021c). Sürdürülen araştırmalarla ise Necmî'nin şiirlerinin, ölümünden 22 yıl önce basılan divanı ve divançesiyle (Ömer Necmî Efendi H. 1284/M. 1867) sınırlı olmadığı anlaşılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'ne ait bir yazma eserde (Demirbaş No: 257) Ömer Necmî Efendi'nin beğenilen şiirleri bulunur. Eserdeki *Kasîde-i Elifiyye*, *Sâkînâme-i Necmî Bâbâ*, *Şem'a-nâme-i Necmî* ve *Tuhfe-i Vahdet* isimli şiirlerin arasında *Türkçe Dîvân*'da olmayan şiirlere rastlanır. Eserin bir yerine yazılan H. 1325/M. 1907 tarihi ile şair hakkındaki notlar şiirlerin şairin ölümünden sonra bir araya getirildiğini gösterir. 116 sayfadan oluşan metin içindeki notlar ve bazı cümleler, Necmî'nin bilinmeyen yönlerine de ışık tutar¹.

Necmî'nin *Türkçe Dîvân*'ında Bulunmayan Şiirleri

Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu'ndaki (Demirbaş No: 257) başlıksız bir yazma eserde şairin basılı *Dîvân*'ında bulunmayan biri murabba diğerleri gazel nazım şekliyle yazılmış 5 şiiri vardır. 13 bentten oluşan murabbada bent sonundaki mısralar tekrar etmez ve birbirine kafiye ile bağlanır. Bu yönüyle Necmî'nin şiiri müzdeviç murabbadır (İpekten 2007: 84). Murabba nazım şekliyle tevhid, münacat, naat, methiye ve mersiyeler kaleme alınmıştır (Gökalp 2011: 238-239). Konuları oldukça geniş olan murabbalar övgü, yergi ve mersiyelerde, dinî-öğretici konularda, manzum mektuplarda kullanılmıştır (İpekten 2007: 85). Ömer Necmî Efendi'nin murabbaında ise bir âşğın Allah'ın yüce kudreti karşısındaki hâli anlatılmaktadır.

Eserde murabba dışında beyit sayısı 7-18 arasında değişen dört gazel bulunur ve bu şiirlerin her biri yek-ahenk gazeldir. Özellikle 11 beyitten oluşan "görünür" redifli gazelde yek-ahenkliğin yanı sıra redif kullanımının da bütünlüğe etkisinden söz edilebilir. İlahi aşkın konu edildiği mısralarda Allah'ın yaratılan her varlıkta tecelli etmesi şiir boyunca ifade edilir ve "görünür" redifi anlatımı daha da güçlendirir. 18 beyitten meydana gelen iki gazelin hemen her beytinde rint-zahit çatışması işlenir. Birbirinin devamı gibi görünen bu dinî-tasavvufi metinlerden şairin divan şiiri geleneğini sürdürdüğü anlaşılır. 7 beyitten oluşan gazelde ise ilahi aşk ile yüce Allah'ın kâinatı ve evrendeki varlıkları yaratma gücü anlatılır.

Necmî, hem murabba hem de iki gazelini edebiyatımızda XVII. yüzyıla kadar birkaç örneği görülen ve Tanzimat döneminden sonra kullanımı artan (İpekten 2007: 209-210) *Müstef'ilâtün Müstef'ilâtün* aruz kalıbıyla yazar. Diğer gazellerinde *Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün* ile *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* vezinlerini tercih eder. Şairin şiirlerinin genelinde olduğu gibi bu şiirlerinde de aruz hataları gözlenir.

¹ Eserle düşülen notlar ve şairin sâkînâmesi şu çalışmada değerlendirilmiştir: Karga Göllü, Bilge (2022). "XIX. Yüzyıldan Bir Sâkînâme Örneği: Sâkînâme-i Necmî Baba". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28: 173-201.

Tespit edilen şiirler aşağıda Latin harflerine çevrilip günümüz diline aktarılmıştır. Çeviriye yapılan eklemeler köşeli parantezle gösterilmiş, metinlerin dizilişinde eserdeki sıra gözetilmiştir. Nazım şekli ve vezinle ilgili bilgiler her şiirin üzerine yerleştirilmiştir. Yüzyılın dil özellikleri dikkate alınarak yazılan metinler transkripsiyon harfleriyle ifade edilmemiş, imlada sadece ayın ve hemze işaretleriyle uzunluklar belirtilmiştir. Çalışmanın ekine de metnin aslı konulmuştur.

Gazel

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

(Fâ'ilâtün)

(Fa'lün)

1. N'oldu ey çeşm dü-âlem sana zindân görünür
Cennete girse de yârsız sana nîrân görünür
2. Hâk-pâyından o yârın iktihâl eylerisen
Her neye kılsan nazar tâ vech-i cânân görünür²
3. Kibr ü hem 'ucb u riyâ şirki terk eylersin
Ol zamân her bir şahısta sana îmân görünür
4. Gayr zî-rûhumu görürsün zerre vü eşyâyı sen
Hele im'ân-ı nazar kıl cümlede cân görünür
5. Kendiden gayrıya vermez cenneti zâhid nahîl
Ana zîrâ ehl-i 'aşkın fi'li 'isyân görünür
6. Artırır 'ucb u riyâsın gün-be-gün kibri anın
Bu sebebden ana şeytân fi'l-i Rahmân görünür
7. Hazer et giryemden ey sûfi bu 'aşk-ı yâr ile
Eşkimin her katresinde sana tûfân görünür
8. Haste-dilsin sen riya vü 'ucb u kibrinle yazık
Ben tabîbim zâhidâ sözümde dermân görünür
9. Mâ-sivâdan olup 'uryân giyerim 'aşkın hil'atin
Ma'nen a'mâsın sana bu cismim 'uryân görünür
10. Gerçi yanmış dūd-ı âhın ile âlemler senin
Lîk bâkî bes sana dil vech-i cânân görünür
11. Görmez olduñ dü-cihânı n'oldu ey Necmî sana
Her neye kılsan nazar tâ nûr-ı Yezdân görünür

1. Ey göz! Ne oldu? İki âlem sana zindan görünür;
cennete girse de sevgili olmadan [burası] sana
cehennem görünür.
2. [Eğer] o sevgilinin ayağının toprağından sürme
çekersen her neye baksan sevgilinin yüzü görünür.
3. [Ne zaman] kibri, ikiyüzlülüğü ve müşriklığı terk
edersen o zaman her insan sana inançlı görünür.
4. Canlı bedenim dışındaki bütün varlıkları zerre [gibi]
görürsün; dikkatle bakarsan her şeyde can görünür.
5. Zahit zayıftır, kendinden başkasına cenneti
vermez. Çünkü aşk ehlinin yaptıkları ona isyan
görünür.
6. Onun kibri günden güne kendini beğenmişliğini ve
ikiyüzlülüğünü artırır; bu nedenle ona şeytan Allah'ın
işî/ilahi bir varlık görünür.
7. Ey sofı, gözyaşından sakın! Sevgilinin bu aşkı
nedeniyle gözyaşımın her damlasında sana tufan
görünür.
8. Yazık, senin gönlün ikiyüzlülük ve kibir ile hastadır.
Ey zahit! Ben doktorum, sözümde derman vardır.
9. Dünyaya ait şeylerden arınıp aşkın kaftanını
giyerim; ruha körsün [o yüzden] bu bedenim sana
çıplak görünür.
10. Âlemler senin ahının dumanıyla yanmıştır; ama
sana [iki âlem de] sevgilinin yüzü gibi görünür, bu sana
ebediyen yeter.

² İlk ve son tef'ileler dışındaki bazı cüzler (ör.: fe'ilâtün>fâ'ilâtün/2. beyit 2. mısra) değişkenlik göstermektedir. 5. beytin ilk mısrasının son cüzü "fâ'ilün" şeklindedir. 6, 8 ve 9. beyitlerde de vezin kusurları vardır. Bu duruma Necmî'nin şiirlerinin çoğunda rastlanır.

11. Ey Necmî! İki cihanı görmez oldun. Sana ne oldu?
Her neye baksan Allah'ın nuru görünür.

Murabba

Müstef'ilâtün/Müstef'ilâtün

1. Ey yakdı cânım 'aşkın bu nârı

Tâ 'arşa vardı tutmaz karârı

Encüm-şümârdır anın şerârı

Yaksa 'aceb mi heft-semâyı

2. Bu nâra dûzah hayrette kaldı

Ehlin³ anın san râhatda kaldı

Nisbetle bana cennette kaldı

Zâhid ne bilsin sırrdır burayı

3. Cümle melâ'ik hayrân bu hâle

Sığmaz bu sözler kıl ü kâle

Bilir bu sırrı eren visâle

Bu nâr içinde zevk ü safâyı

4. Yandıkça yanmak ister bu cânım

Tâ cümle varım hep hân mânım

Kaç sûfi benden âteş-zebânım

Tagyîr ne mümkün hükm-i kazâyı

5. Ta'n etme zâhid sen ehl-i 'aşka

'Aşk başkadır zühd ü takvâ başka⁴

Zühd ü ver'ala vuslat yok Hakk'a

Biz 'aşkda bulduk hakdır rızâyı

6. Gel düşme zinhâr sen 'aşka zâhid

Takvâ vü zühdün olmaya fâsid

Bu 'aşk ki mutlak 'uşşâka 'â'id

Kurtulmanın hiç yokdur kolayı

7. Sûfi Hudâ'dan cennet dilersin

Hûrîler ile vuslat dilersin

Cennette nefse lezzet dilersin

Istabla sandın belki orayı

8. Mahsûlü 'aşkın gam ile derddir

Eyler tahammül 'aşk ehli merddir

1. Ey! Aşkın bu ateşi canımı yaktı; [ateş] yerinde durmaz, arşa kadar vardı. Onun kıvılcımı yıldızlar kadardır; yedi göğü yaksa buna şaşılır mı?

2. Bu ateşe cehennem hayret etti; cehennemdekiler [bu ateş karşısında] sanki daha rahat bir yerde kalmış oldu. Bana kıyasla zahit cennette kaldı, burayı nereden bilsin? [O] gizlidir.

3. Bütün melekler bu hâle hayrandır; bu sözler konuşulanlara sığmaz. Bu sırrı, bu ateş içindeki zevk ve eğlenceyi visale eren bilir.

4. Bu canım bütün varım yoğum, evim barkım yok oluncaya kadar yandıkça yanmak ister. Ey sofu! Ben ateş dilliyim benden kaç; Allah'ın emrini değiştirmek nasıl mümkün olur?

5. Ey zahit! Sen aşk ehlini azarlama; korkarak ibadet etmek başka, aşk başkadır. Korkuyla ibadet ederek Allah'a ulaşılmaz; biz Allah'ın rızasını aşkta bulduk, doğrudur.

6. Ey zahit! Sen gel aşka düşme [de] korkun boşa çıkmasın. Bu aşk mutlaka âşıklara aittir; [ondan] kurtulmanın hiçbir kolayı yoktur.

7. [Ey] Sofu! Allah'tan cennet istersin, hurilere kavuşmayı dilersin. Cennetten güzel lezzetler umarsın, belki de orayı ahır sandın.

8. Aşkın sonu gam ve derttir; aşk ehli merttir, sabreder. [Ey] Zahit! Aşk denizinin rüzgârı serttir; sen karada otur.

9. Cennet havası ortalığı karıştıranlara satılmış; bedavadır, karşılığında hiçbir şey alınmaz. Nefsini

³ Asıl metinde "ehlini" şeklinde yazılmış, vezin nedeniyle burada "ehlin" olarak okunmuştur.

⁴ Metinde "'Aşk başkadır zühd ü takvâ da başka" yazmaktadır; ancak "da, de" bağlacı vezni bozduğu için metinden çıkarılmıştır. İkinci mısradan da vezinde hata vardır.

Deryâ-yı 'aşkın rûzgârı serddir

Sen mesken eyle zâhid karayı

9. Muhille bey'miş cennet hevâsı

Bâd-ı hevâdır hîçdir bahâsı

Nefsin huzûzu derdin devâsı

Dünyâda sevdin bâd-ı hevâyı

10. Zâhid murâdın hûrî vü gilmân

Etmek tasarruf anları her ân

'Âr eyle bir dem sen Hak'dan utan

Dershâne sandın zannım orayı

11. Yâhûd sanırsın serçe yuvası

Şehvet esîri olmuşsun 'âsî

Sil 'aşk-ı Hakk'la dilden o pâsı

Terk eyle bir dem 'ucb u riyâyı

12. Mevlâ kulundan râzî olursa

Cennet ne söz hep saña derilse

Derdim sana ben bana kalırsa

Hûrşîdi gören görür mü ayı

13. Dil mâ-sivâdan her dem hurûc et

Semt-i visâle durma vülûc et

Necmî semâdan 'arşa 'urûc et

Lâ-şekk görürsün vech-i Hudâ'yı

sevinci, derdin devası [olan] dünyada heves rûzgârını sevdin.

10. [Ey] Zahit! İsteğin her an cennetteki hurilere ve genç delikanlılara sahip olmaktır. Sen bir an olsun Allah'tan utan; orayı herhalde ders verilen yer sandın.

11. Ya da serçe yuvası sanırsın. [Ey] Şehvet esiri, asi olmuşsun! Allah aşkıyla o pası gönülden sil; bir an olsun kibri ve ikiyüzlülüğü bırak.

12. Allah kulundan razı olursa, cennet hep senin için hazırlansa/bir araya gelse [buna] ne söylenebilir? Bana kalırsa ben sana [şöyle] derdim: Güneşi gören ayı görür mü?

13. [Ey] Gönül! Dünyaya ait şeylerden her zaman kurtul; durmadan kavuşma yerine git. [Ey] Necmî! Gökyüzünden arşa yüksel; şüphesiz [ki] Allah'ın yüzünü görürsün.

Gazel

Müstef'ilâtün/Müstef'ilâtün

1. Halvet-nişînim vahdet-serâda

Zâhid mukîmdir dâr-ı riyâda

2. 'Uşşâk cefâ-keş olmuş ne çâre

Sûfî müdâvim olsun safâda

3. Derdlidir âşık bu derd-i 'aşka

Sıhhatle zâhid kalsın şifâda

4. Deryâ-yı 'aşkda gark olmuş 'âşık

Zâhid selâmet bulsun karada

5. 'Uşşâkın 'aklin almış o dilber

Zühhâdın 'aklı düşmüş fesâda

6. 'Uşşâk fedâ-yı cân etdi yâre

1. Vahdet sarayında halvetteyim; zahit ikiyüzlülük kapısında oturur.

2. Âşıklar eziyet çeker, çare var mıdır? Sofu [ise] eğlenceye [eğlence mekânlarına gitmeye] devam etsin.

3. Âşık bu aşk derdinden gamlıdır; zahit sağlıklı iyilikte kalsın.

4. Âşık, aşk denizinde boğulmuştur; zahit [ise] karada kurtuluş bulsun.

5. O gönül alan güzel, âşıkların aklını almış; zahitlerin [ise] aklı kötülüktedir.

Zühhâdın 'ömrü olsun ziyâde
 7. Zâhid bahîldir geçmez bu cândan
 Ölmezden evvel ölmez fenâda
 8. Hamr-ı tahûrâ ancak ki 'aşkıdır
 'Uşşâka mahsûs sûfi bu bâde
 9. İçmek dilersen ammâ ne mümkün
 Sen bu şarâbı dâr-ı bekâda
 10. Dildir bu 'aşkın sûfi kitâbı
 Sen kaldın ancak ak u karada
 11. Gel düşme 'aşka rüsvâ olursun
 'Uşşâk gibi ey sûfi arada
 12. Şatranc-ı 'aşkda şâh olmuş 'âşık
 Zâhid değilsin belki piyâde
 13. 'Aşktan ba'îd ol zâhid ki zühdün
 Mânend-i 'uşşâk düşer kesâda
 14. 'Uşşâk 'aşkı zann etme kesbî
 Vehbîdir el-hakk olmaz i'âde
 15. Bahş-ı Hudâ'dır 'âşık ne etsin
 'Aşkın elinde emr ü irâde
 16. 'Ucbla kalbin mermer mi olmuş
 Te'yîd eder mi sana ifâde
 17. Sen kadr-i 'aşkı anlarsın ammâ
 Zâhid ne çâre rûz-ı cezâda
 18. Münkerdir 'aşkı gam çekme zâhid
 Bak zevke Necmî varsın semâda

Gazel

Müstef'ilâtün/Müstef'ilâtün

1. Sâkî dü-çeşmimsin la'l-i lebde
 Âyine vechin her rûz [u] şebde
 2. Câm-ı cihân-bîn olmuş cemâlin
 Bu sırrı duydum bintü'l-'inebde
 3. Ben bezm-i 'aşkda beytütet etdim
 Sûfi otursun beyt-i şagabda
 4. Ben pâyin öpdüm sâkî rindin

6. Âşıklar sevgiliye canını feda etti; zahitlerin ömrü uzun olsun.
 7. Zahit cimridir, bu candan geçmez; ölmeden önce dünyada ölmez.
 8. [Ey] Sofu! Bu temiz şarap aşkıdır; bu şarap ancak âşıklara mahsustur.
 9. Eğer bu şarabı ahirette içmek istersen, [bu] nasıl mümkün olur?
 10. [Ey] Sofu! Bu aşkın kitabı gönüldür; sen [ise] ak ve karada kaldın/hâlâ inat ediyorsun.
 11. Ey, sofu! Gel [sen] aşka düşme, âşıklar gibi arada rezil olursun.
 12. [Ey] Zahit! Âşık, aşk satrancında şah olmuş, [sen] belki piyade [bile] değilsin.
 13. [Ey] Zahit! Aşktan uzak ol ki âşıklar gibi [sonra] dünya kaydın eksilir.
 14. [Ey] Âşıklar! Aşkı kazanılan bir şey zannetmeyin; gerçekten Allah vergisidir, geri çevrilmez.
 15. Âşık ne yapsın [aşk] Allah vergisidir, ferman aşkın elindedir.
 16. Kendini beğenmişlikle kalbin mermer mi olmuş; sana [bunu] anlatmak seni [buna] inandırır mı?
 17. Zahit, sen aşkın kıymetini ancak hesap gününde anlarsın; ama ne çare?
 18. Zahit! Onun aşkı kabul edilmez, dert etme. [Ey] Necmî, zevkine bak. [Sen] Gökyüzünde [bile] varsın.

1. [Ey] Sâkî! Kırmızı dudağınla iki gözüksün; parlak yüzün her gece ve gündüzde[dir].
 2. Güzelliğin dünyayı gösteren kadeh olmuş; bu sırrı şaraptan duydum.
 3. Ben aşk meclisinde geceledim; sofu [ise] fitne evinde otursun.
 4. [Ey] Saki! Ben gece gündüz onun şerefine içtiğim her bir şarapta rindin ayağını öptüm.

Leylen nehâren⁵ her bir nahabda

5. Dil ders-i 'aşkı pîr-i mugândan

Hâlî değildir her şeb talebde

6. Rindânın 'aklı sâkî vü meyde

Sûfînin akli sîm ü zehebde

7. Gel kaçma sûfî bu bezm-i 'aşkıdır

Çokdur kerâmet bintü'l-'inebde

8. 'Aşk âteşiyle yanıp tutuşdum

Nîl oldu eşkim her şeb ta'abda

9. Eşcâr-ı semer cennette dâ'im

Olmaz fevâkih kuru hatabda

10. Envâ'-ı mîve eşcârda hâsıl

Sûfî ne buldun meksûr-haşebde

11. Eşcâr nahrın derler harâmdır

Derler ne söz bu kaldım 'acebde

12. Hakdır hakîkî fâ'il muhakkak

Hâzır müsebbib her bir sebebde

13. Dildir kitâbı 'aşkın mücerred

Kilkdir zebânım anı ketebde

14. Bu 'aşkı inkâr etdi çu sûfî

Gam çekme ey dil Ebû Leheb de

15. Ben bahr-ı 'aşkda seyrân ederken

Gark oldu sûfî bahr-ı şî'abda

16. Sûfî teccüs tahkîke düşdün

Sen ehl-i hâlî kaldın ta'abda

17. Bisyârdır 'uşşâk imdi her ânda

Kible şimâl ü şarkda garbda

18. Necmî hevâ-yı 'aşka düşelden

Şevk ile her şeb raks u tarabda

5. Gönül aşk dersini her gece mürşitten istemeden durmaz.

6. Rintlerin akli saki ve şarapta; sofunun akli gümüş ve altında[dır].

7. [Ey] Sofu! Bu aşk meclisidir, gel sen [bu meclisten] kaçma; şarapta keramet çoktur.

8. Aşk ateşiyle yanıp tutuştum. Gözyaşım her gece [bu] eziyet içinde Nil oldu.

9. Meyve ağaçları daima cennette[dir]; meyve kuru odunda olmaz.

10. [Ey] Sofu! Kırılmış odunda ne buldun? Çeşit çeşit meyve [ancak] ağaçlarda olur.

11. Ağaçları kesmek için "Haramdır" derler; [sonra da] "Nasıl söz bu, şaşkırdım kaldım" derler.

12. Gerçek yaradan mutlaka Allah'tır; her sebepte sebep olandır.

13. Aşkın kitabı sadece gönüldür; dilim [ise] onu yazmakta kalemdir.

14. Ey gönül! Dert etme. Sofu gibi Ebû Leheb de bu aşkı inkâr etti.

15. Ben aşk denizinde dolaşırken sofu küçük bir akarsuda boğuldu.

16. [Ey] Sofu! Doğruluğunu araştırmaya başladın; çekilen sıkıntılardan uzak kaldın.

17. Kible güney doğu ve batıda[dır] [buralarda] şimdi birçok âşık vardır.

18. Necmî aşk hevesine düştüğünden beri şevkle her gece dans eder [ve] eğlenir.

Gazel

Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün

1. Ey gönül var ise bahş-ı cânını cânân için

Çünkü yokdur başka varın vermeğe sultân için

2. Tarfetü'l-'ayn içre kabz etsem hezârân cânları

1. Ey gönül! Sevgili için feda etmeye canın varsa [feda et]; çünkü sultan için verecek başka bir şeyin yoktur.

⁵ Kur'ân-ı Kerîm/Yûnus: Bu surenin 24. ayeti dünyanın gelip geçiciliğiyle ilgilidir. Ayetteki "leylen nehâren" sözüyle bir gece ve bir gündüz kadar kısa sürede dünya hayatının yok olabileceği anlatılmaktadır.

Olmazam mes'ûl dedi o nice yüz bin cân için
 3. İşbu dâreyin ü mâ-fihâsını halk etdim zihî
 Sevdığım Ahmed Muhammed zübde-i insân için⁶
 4. Mahfî idim ezeli-zâtında ben kenz-i 'azîm
 Bir tecellî eyledim tâ zâtımı i'lân için⁷
 5. Bir dem esmâ'-ı sîfâtım mülkine kıldım vülûc
 Andan ef'âlim vücûda geldi tâ bünyân için
 6. *Kün*⁸ deyince buldu enâm vücûdu bi't-tamâm⁹
 Hâzır etmişdim ezelde zâtıma bürhân için
 7. Besledim sahrâ-yı çerhde keş İsmâ'il gibi
 Necmiyâ 'ıyd-ı visâl mi seni kurbân için

2. Binlerce canı göz açıp kapayıncaya kadar öldürsem
 o kadar canın sorumluluğunu almam, dedi.
 3. Şu iki dünya ve onun içindekileri insanın özü [olan]
 sevdiğim Hz. Muhammed için yarattım.
 4. Ben varlığımın öncesinde gizli bir hazineydim;
 kendimi göstermek için tecelli ettim.
 5. Bir an vasfımın isimlerini senin bulunduğun yere
 dâhil ettim ondan sonra yaratmaya başladım.
 6. "Ol" deyince bütün yaratılanlar ortaya çıktı; ezelde
 varlığıma delil için [onları] hazırlamıştım.
 7. Ey Necmî! Feleğin çölünde İsmail gibi koç besledim;
 seni kurban etmek için kavuşma bayramı mıdır?

SONUÇ

Necmî'nin bu çalışmada üzerinde durulan dinî-tasavvufi 5 şiirinin 4'ünde rint-zahit çatışması işlenir. Bu nedenle şiirler konu bakımından şairin diğer şiirlerine benzer. Ömer Necmî Efendi'nin 13 bentten oluşan müzdeviç murabbaî ve 7-18 beyitten meydana gelen 4 gazeli şairin nazım şekillerindeki tasarrufuna dair bilgi verir. Yüzyıl içinde gazellerin beyit sayısı azalırken Necmî 18 beyte varan gazeller yazarak dönem şairlerinin edebî anlayışından farklı bir yol izler.

Necmî'nin şiirlerinden seçilen metinlerin bir araya geldiği eser, Necmî'nin ölümünden yaklaşık 18 yıl sonraya aittir. Bu da çalışmada ele alınan şiirlerin Necmî'nin seçkin şiirleri arasına konulacak kadar beğenildiğini gösterir. Ayrıca Necmî'nin bu şiirlerinin, basılı divanında (H. 1284/M. 1867) bulunmaması, onun başka bir eseri daha olabileceğine ya da divanı dışındaki şiirlerinin kaydedildiğine işaret eder.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet, H. Gökalp, İ. Kocakaplan (2011). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit.

Aydın, Şadi (2004). "Türk Edebiyatı'nda Farsça Divân ve Divânçeler". *Nüşa* 15: 31-40.

Bursalı Mehmed Tâhir (1333). *Osmanlı Mü'ellifleri* II. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Değirmençay, Veyis (2013). *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

İpekten, Haluk (2007). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh.

Karga Göllü, Bilge (2021a). *Ömer Necmî Efendi Farsça Divânçe (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Kesit.

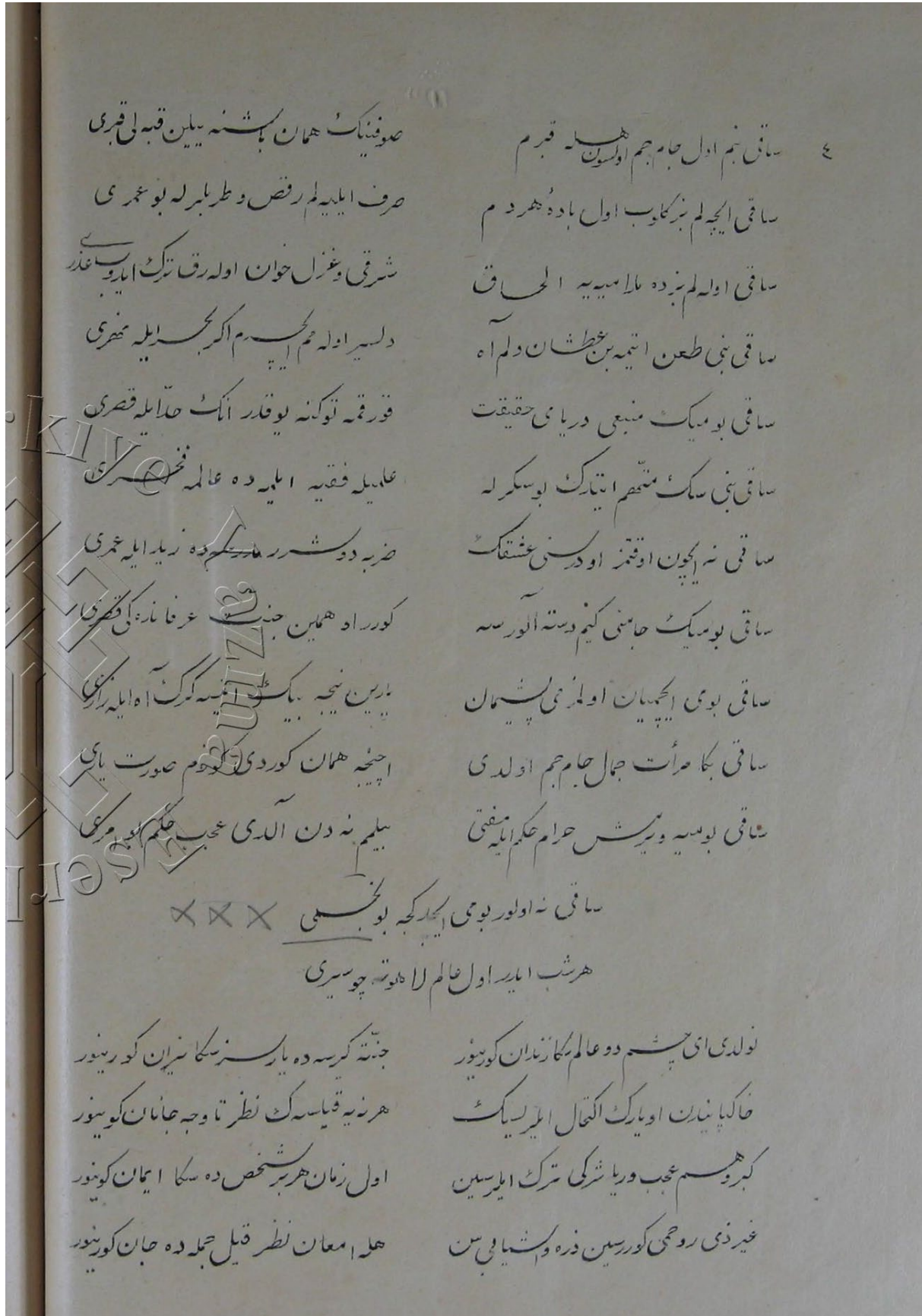
⁶ Beyitte "*Levlâke levlâk le-mâ halaktü'l-eflâk*/Sen olmasaydın felekleri (kâinâtı) yaratmazdım" hadisine (Yılmaz 1992: 113) gönderme vardır.

⁷ Beyitte "Küntü kenzen mahfiyen/Ben bilinmeyen gizli bir hazîne idim, bilinmeyi diledim, birtakım kimseleri yarattım, onlara kendimi bildirdim ve onlar da beni bildiler" hadisine işaret edilmektedir. Bu sözü hadis bilginleri uydurma hadisler arasında gösterirler.

⁸ Kur'ân-ı Kerim, Yâsîn (36/82): İnnemâ emruhu izâ erâde şey-en en yekûle lehu kun feyekûn[u]/Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı "Ol!" demekten ibarettir. Hemen olurur.

⁹ Metinde "كُن" şeklinde yazılmıştır; ancak "bi't-tamâm" beytin anlamına daha uygundur.

- Karga Göllü, Bilge (2021b). "Ömer Necmî Efendi'nin Türkçe Dîvân'ındaki Farsça Tahmisler". *Littera Turca Journal of Turkish and Literature* 7(4): 1355-1375.
- Karga Göllü, Bilge (2021c). "Necmî'nin Türkçe Dîvân'ındaki Farsça Şiirler". III. *Uluslararası Türkiye-İran Dil ve Edebiyat İlişkileri Sempozyumu Türkçe Bildiriler Kitabı (22-23 Eylül 2021)*. (ed. Nihat Değirmenci). İstanbul: Demavend. 56-78.
- Karga Göllü, Bilge (2022). "XIX. Yüzyıldan Bir Sâkinâme Örneği: Sâkinâme-i Necmî Baba". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28: 173-201.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1970). *Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (1993). haz.: Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş. Ankara: TDV Yayınları.
- Kurnaz, Cemal ve M. Tatçı (2001). *Tuhfe-i Nâ'îlî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri II*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Okuyucu, Cihan, A. Kartal, F. Köksal (2011). *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*. İstanbul: Kesit.
- Ömer Necmî Efendi (H. 1284). *Dîvân-ı Necmî*. Dârü'l-hilâfeti'l-'aliyye Esad Efendi Matbaası.
- Ömer Necmî Efendi (H. 1325/M. 1907). *[Eserin başlığı yoktur]*. Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu. Demirbaş No: 257. 116 sayfa.
- Paşazade, Erhan (2002). *Necmî Ömer Efendi'nin Dîvan, Tuhfe-i Vahdet ve Kasîde-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Dîvanı'nın İncelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Yılmaz, Mehmet (1992). *Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.



35

اگلا زيرا اهل عشقك فعلی عصیان کویونور
 بوسیدن اگلاک طمان فعلی رضان کویونور
 اشکاکت هر قطره سناده سکا طوفان کویونور
 بن طبیبم زاهد سوز مده دربان کویونور
 معنا اعلا سکا سکا بوسم غریبان کویونور
 لیک باقی بس سکا دل وجه جانان کویونور

کندیان غیر ییه ویر فرجبتی زاهدی
 ارشیر عجب وریاسن کون بکون کبری اگلاک
 حارایت کبری مدان ای صوفی بو عشق یارلم
 خسته دلک سن ریا و عجب دکبر کله یازق
 ناسودن اولوب غریبان کیوم عشقک خلعتک
 کورچه یا نمش دود اهاک ایله عالم لرسناک

کور فر اولدک دو جهانی نولدی ای نجی سکا
 هر یه قیاسک نظر تانور یزدان کویونور

تاعرش واردی طومر قراری
 یا قسه عجب می هفت سامی
 اهلنی اگلا صمان رحمتده قالدی
 زاهد نه بیلسون سردر لورالی
 صغیر بوسور لر قیل ایله قاله
 بو ناز ایچنده دوق و صفائی
 تا جمله وارم عیب خانانم
 تغییر نه ممکن حکم قضائی
 عشق بشقه در زهد و تقوی ده بشقه

ای یقادی جانم عشقک بوناری
 انجم شمار در اگلاک شاری
 بولور دوزخ حیرتده قالدی
 حیرتده ده قالدی
 جمله ملائک حیران بو حاله
 بیلیر بوسری ایرن وصاله
 یاندقچه یا منق استر بوجانم
 قیاج صوفی بدن اتش زبانه
 طعن ایته زاهد سن اهل عشقه

زبده در غله وصلت لوق حقه
 کل دوشمه زخمه سن عشقه راهه
 بو عشق که مطلق عشاقه عامه
 صوفی حدادان جنت دیر ساک
 جنت ده نغمه لذت دیر ساک
 محبوی عشق غم ایله درد در
 در یای عشق روزگاری سرد
 محله همیشه جنت صواسی
 نقاب حظوظی دردکن دواسی
 زاهد مرادک سوری و غلمان
 غار ایله بردم سن حقدان اومان
 یا خود صانتر ساک سرچه یواسی
 سبیل عشق حقل دلدن او پاسی
 مولای قولندن راضی اولور
 دیردم سکا بن باکه قالدور
 دل ماسوادن هر دم خردج
 نجمنی سوادن سرشه غروج آیت
 بر عشقه بولوق حقدن رضانی
 تقوی و رهاک اولمایه فاسد
 قور تلمناک هیچ لوق قدر قولانی
 حور میر ایله وصلت دیر ساک
 اصطله صاندرک بلکه اورانی
 ایله تحمل عشق اهلی مرصه در
 سن مکن ایله قرانی
 باد هوادر سجد مهابت
 دنیا ده سودک باد هوانی
 ایتک تصرف و الهی هر آن
 در سخا صاندرک نظم لورانی
 شویوت اسیری اولش سین حاکم
 ترک ایله بردم عجب و ربانی
 جنت نه سور هپ سکا دیر لسه
 خورشیدی کورن کوررمی آبی
 سمت وصاله طوره لوج آیت
 لاشاک کوررمین وجه خدای

36

۷ زاهد مقیم در دار ریاده
 صوفی مداوم اولسون صحفاده
 صحفه زاهد قالسون شفاوه
 زاهد سلامت بولسون قراده
 زهادک عقلی دوشمش فساده
 زهادک عمری اولسون زیاده
 اولزدن اول اولمز فناوه
 عشاقه مخصوص صوفی برپاده
 سن بو شرابی دار بقاده
 سن قالدوک الحن آق وقراده
 عشاق کبی ای صوفی اراده
 زاهد دکلسن بلکه پاده
 مانند عشاق دوشش کساده
 و هبیر الحن اولمز اعاده
 عشقک الله امر و اراده
 نایید ایدرمی سکا افاده
 زاهد نه چاره روز جزاده

خلوت نشینم وحیات سراده
 عشاق جفاکش اولمش نه چاره
 در دلیدر عاشق بودد عشقه
 در یای عشقه غرق اولمش عاشق
 عشاقک عفتک المش اود لبر
 عشاق فداى جان ایتدی یاره
 زاهد بخیلیدر کچمز بو جانین
 حور زهرا الحن عشقده
 میچکک دیر ساکت امانه ممکن
 دلدر بو عشقک صوفی کتابی
 کل دوشمش عشقه رسوا اولورسن
 (شطرنج عشقه شاه اولمش عاشق
 عشقدن بعید اول زاهد که زهدک
 عشاق عشقی ظن اتمه کسبی
 بخش جذاور عاشق نه ایتون
 عجیله تلک مرمری اولمش
 سن قدر عشقی اکلار ساکت اما

باق ذوق نجی وارسن سمانده ۴۴

۱ منکر در عشقی غم چکه زان

ایینه و جھنک هر روز شبد

بو سرتی دو ویدم بنت العنبد

صوفی اولورسون بیت شعبده

لیلا کفارا هر شهر بخود کل

حالی د کلار هر شهر شب طلبده

صوفی نیک عقلی رحیم و ذهبده

چو قدر کرامت بنت العنبد

نیل اولدی اشک هر شهر شب تعبده

اولمه فواکه قوری حطیم ده

صوفی نه بو لاک ماسور خشد

دیر لرنه سور بو قالدیم شجبد

حاضر مسبب هر بر سببد

کلک در زبام انی کتبد

غم چکه ای دل ابو لوب ده

عزق اولدی صوفی بحر شعبده

ساقی دو چشم سن لعل لب ده

جام جھان بین اولمش جھانک

بن بزم عشقده بیوتت ایتدم

بن پایک او ویدم ساقی زیزک

دل درس عشقی پیر معاندن

رناناک عقلی ساقی دینده

کل قاچه صوفی بو بزم عشقده

عشق آتیه یالوب طوطشدم

اشجار شمر جنت ده دائم

انواع میوه اشبارده حاصل

اشجار محرک دیر لر حراملر

حقدر حقیقی فاعل محقق

دلدر کتابی عشقک مجرد

بو عشقی کنار ایتدی چو صوفی

بن بحر عشقده سیران ایدر کن

37

سن اهل حالی فالدک تعبده
قبله شمال و شرق و ده غربده
شوقیده هر شب رقص و طربده

صوفی تجسس تحقیقه دوشدک
بیاید در عشاق امدی هر انده
بھی هوای عشقه دوشدک

غزل

چونکه یوقدر شبقه وارک ویریکه سلطان
اولم رسول دید او نیجه یوزیک جان ایچون
سویدیکیم احمد محمد زبده النمان ایچون
بر تخی ایلدم تا ذاتمی اعلان ایچون
اندن افعالم وجوده کلاری تا بنیان ایچون
حاضر اتمشدم از لده ذاتمه بهان ایچون

اھد کو کل وار ایسه بخش جانکی جانان ایچون
طرقتہ العین ایچره فص ایسم هزاران جان
اشب و داین و ما فیهینی خلق ایدم زھمی
فصی ایلم از ل ذاتمه بن کمر عظیم
بردم اسما صفاتم ملکہ قیلدم دلوج
کن دینجه بولدی انعام وجودی بالتمام

بیایدم صحرای چرخه کبش ساعیل کبی

بھیاید وصالی سنی قربان ایچون

İÇEDÖNÜK VE DIŞADÖNÜK KİŞİLİK BAĞLAMINDA ŞEYYÂD HAMZÂ'NIN YÛSUF U ZÜLEYHÂ MESNEVİSİ

Şeyyâd Hamzâ's Yusuf u Züleyhâ Masnavi in the Context of Introverted and Extroverted Personality

Mustafa Yunus GÜMÜŞ

Dr., mygumus@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-2432-2955

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 15.07.2022

Kabul/Accepted: 13.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1144175

Anahtar Kelimeler

Yûsuf ile Züleyhâ mesnevisi,
Jung, İçedönük tip, Dışadönük
tip.

ÖZ

Günlük hayatın birçok aşamasında birbirinden farklı insan tipleriyle birlikte hayatımızı sürdürmekteyiz. Bu insanların kendilerine has psikolojik özellikleri bulunmakta ve bu özellikler onları kendilerine özgü birey olmalarını sağlamaktadır. Zaten hayatın en önemli unsuru olan insan, doğumundan ölümüne kadar geçen süre zarfında birçok yönden edebiyatın konusu olmuştur. Hayatın her köşesinde karşımıza çıkan tip ve/veya karakterler edebî eserlerde de yerini almıştır. Bu eserlerde insanın bedensel varlığıyla birlikte ruhsal durumu da irdelenmiş ve kahramanların psikolojik durumları bu eserlere doğrudan yansıtılmıştır. Hz. Yusuf'u konu edinen Yusuf u Züleyha mesnevileri edebiyatımızda oldukça rağbet görmüştür. Çalışmamızda Şeyyâd Hamza'nın Anadolu sahasının ilk mesnevileri arasında yer alan Yûsuf u Züleyhâ adlı mesnevisi, Jung'un ortaya koyduğu dışadönük ve içedönük tipler bağlamında incelenmiştir. Jung'un sekiz psikolojik tip olarak sınıflandırdığı bu tiplerin özellikleri ile ilgili kısaca bilgi verildi. Mesnevide yaptığımız incelemede Jung'un sınıflandırdığı tiplerden beş tipin özelliklerini yansıtan örnekler tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz bireylerin kişiliklerini yansıtan beyitler, örnek veya atıf gösterilerek değerlendirme yapıldı.

ABSTRACT

Keywords:

The masnavi of Yusuf and
Züleyhâ, Jung, Introverted type,
Extroverted type.

In many stages of our daily life, we continue our lives with different types of people. These people have unique psychological characteristics and these features make them unique individuals. Man, who is already the most important element of life, has been the subject of literature in many ways during the period from his birth to his death. Types and/or characters that we encounter in every corner of life have also taken their place in literary works. In these works, the spiritual state of the human being was examined along with the physical existence and the psychological states of the heroes were directly reflected in these works. Hz. Yusuf u Züleyha masnavis, which is about Yusuf, has been very popular in our literature. In our study, Şeyyâd Hamza's masnavi named Yûsuf u Züleyhâ, which is among the first masnavis of the Anatolian field, has been examined in the context of extrovert and introverted types revealed by Jung. Brief information was given about the characteristics of these types, which Jung classified as eight psychological types. In the examination we made in the masnavi, examples reflecting the characteristics of five types of types classified by Jung were identified. The couplets reflecting the personalities of the individuals we identified were evaluated by showing examples or references.

Atıf/Citation: Gümüş, M. Y. (2022). "İçedönük ve Dışadönük Kişilik Bağlamında Şeyyâd Hamzâ'nın Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi". *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 101-117.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Mustafa Yunus GÜMÜŞ, mygumus@hotmail.com

GİRİŞ

İnsan doğar, yaşar, ölür ve bu süreç bütün insanlar için ara vermeksizin aynı şekilde devam eder. Doğum ile başlayıp ölüm ile sona eren insanın hayatı, daima edebiyatın konusu olmuş ve sanatçılar insanı anlamaya/anlatmaya çalışmışlardır. Zaten edebiyatı diğer sanatlardan ayıran en önemli özellik, edebî eserlerdeki kurmaca yapının bir insana bağlı/bağımlı oluşudur. Destan, masal, fabl, roman, hikâye, şiir gibi edebî türlerin merkezinde daima insan olmuştur. Aslında bugüne kadar yazılan, bundan sonra yazılacak olan bütün anlatı, sadece insanı anlatmaktadır/anlatacaktır.

Elbette kompleks bir varlık olan insanı anlamak ve anlatmak da aynı ölçüde karmaşıktır. Binlerce yıllık tecrübeye sahip olan bu varlığı tanımak ve/veya tanımlamak için sosyoloji, psikoloji gibi doğrudan insan ile ilgilenen disiplinlerin desteğine ihtiyaç vardır. Psikoloji de bu disiplinlerden biri olup edebiyatı bu disiplinden bağımsız düşünmek neredeyse imkânsızdır.

Sanat olayı birbirine ayrılmaz bağlar ile bağlanmış sanatçı, sanat eseri ve alımlayıcıdan oluşan üç unsurdan müteşekkildir. Sanatçı ve alımlayıcıyı birbirine bağlayan sanat eseridir. Birey, bir metni okurken sadece eserin yazarını, herhangi bir bireyi ve davranışı anlamakla/tanımlamakla kalmaz, bütün insanlığı ilgilendiren bir tanıma/anlama eylemine yönelir. Böylece bu üç unsur, kendi çevrelerini kuşatan duvarları/sınırları yıkarak uçsuz bucaksız bir dünyada bütün insanlık evrenine ulaşmaya çalışırlar. İnsanın olduğu her ortam, her mekân, her yer edebiyatın da sınırları içindedir.

Ali Güneş, *Edebiyat ve Toplum* adlı çalışmasında Elif Şafak'tan şunları aktarmaktadır:

“Geçmiş yüzyıllarda yaşayan bu ‘sıradan’ insanlar nasıl yaşadı, ne yiyip ne içti, nerelere gülüp nelere ağladığı? Bunların nasıl çeşitli, birbirlerinden nasıl farklı olduklarını ve birbirlerine benzemeyişlerinde bile ne kadar aynı olduklarını kim bilmektedir? Sultanın kamera gözü bunları yakalayamadı. O, sokağın seslerini, günlük yaşamın süslerini, bir kültüre hayatîyet ve ayırt edici bir özellik kazandıran bazı ehemmiyetsiz ayrıntıları kaydetmekte başarısız olmuştur... Sanat, tarihin dışlayıp önemsiz gördüğü her şeyi konu edinir. Hikâye yazmak, önemsiz görülen şeyleri merkeze getirip seslerinin duyulmasını sağlayan yollardan birisidir. Resimler de bir ülkenin hikâye ve farklı gölgelerini yakalamak, bir kültür kolektivizmine karşı bireyi üstün tutmanın diğer bir yoludur.” (Güneş, 2007: 70-71)

İnsanlar fiziki görünüşleri, tutum ve davranışları itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Her insan kendine özgüdür ve insanın dış görünüşü, konuşma tarzı, sesi, tepkileri, beklentileri onu diğer insanlardan ayırır. Bu farklılıkları ortaya çıkaran kişilik kavramı insanı başka insanlardan ayıran, doğuştan veya sonradan kazandığı davranışlar, yetenekler, mizaçlar, değerler, görüşler, sosyal, bilişsel ve fiziksel özelliklerin bütünü olarak tanımlanabilir (Kurnaz, 2019, s. 27). Yani kişilik bir insanın hayatı boyunca yaptıklarının, elde ettiklerinin, öğrendiklerinin ve özelliklerinin toplamıdır.

Sosyal ve ruhsal etmenlerin oluşturduğu bir bütün olan kişiliğin oluşmasında birçok değişkenin etkisinden söz edilebilir. Kalıtsal ve çevresel faktörlerin bir bileşeni olarak ortaya çıkan kişiliği başta aile olmak üzere, komşular,

arkadaşlar, okul, mahalle gibi sosyal çevreler ile birlikte içinde yaşadığımız ülkeye ait sosyokültürel değerler/unsurlar şekillendirir (Kurnaz, 2019, s. 32).

Her insan ılımlı, uysal, olumlu; problemlili, saldırgan, geçimsiz gibi farklı kişilik özelliklerine sahip olabilir. Bu yönüyle insanın roman, hikâye veya şiirde yer alması edebiyatı zenginleştirmiş ve sanatçı/yazar/şairin işini kolaylaştırmıştır.

1. Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi

Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi, Şeyyâd Hamza'nın en meşhur eseri olup Anadolu sahasının ilk mesnevileri arasındadır. 1529 beyitten oluşan mesnevi, aruzun "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de de geçen hikâyenin kısa özeti şöyledir:

Kenan şehrinde yaşayan Hz. Yakup'un on iki oğlu vardır. O, çocuklarının içinden Yusuf'u diğer çocuklarından daha farklı görür ve ona zarar gelmesinden korkmaktadır. Bir gece Yusuf rüyasında on bir yıldız ile ay ve güneşin kendisine secde ettiğini görür ve rüyasını babasına anlatır. Yakup, gördüğü rüyadan kardeşlerine bahsetmemesini tembih etse de kardeşleri bu rüyadan haberdar olurlar. Rüya olayını öğrendikten sonra Yusuf'u önceden de kıskanan kardeşlerin Yusuf'a olan öfkeleri iyice artar. Bir gün Yusuf'u kırlara çıkarıp güzel zaman geçirmek bahanesiyle babalarından izin alırlar. Aslında onu öldürmek isteseler de sonunda onu bir kuyuya atarlar ve gömleğini kana bulayarak Yusuf'un kurt tarafından parçalandığını söylerler. Sürekli ağlayan Yakup'un gözleri bir süre sonra kör olur. Bununla birlikte Mısır'a giden bir kervan Yusuf'un içinde olduğu kuyuya yakın bir yere konaklar. Kervandan bir kişinin kuyudan su almak için daldırdığı kovaya yapışan Yusuf, böylece yukarı çıkar. Kervandakiler yanlarına aldıkları Yusuf'u Mısır'da köle olarak satılığa çıkarırlar ve Mısır azizinin karısı Züleyha onu satın alır. Züleyha, Yusuf'a âşık olur fakat Yusuf ona karşılık vermez. Bu durumdan haberdar olan Mısır'ın asil kadınları Züleyha'yı ayıplarlar ve Züleyha onları evine davet eder. Misafirlerin önüne meyve tabakları ile birlikte keskin birer bıçak koydurur ve Yusuf'u içeriye çağırır. Yusuf'un güzelliğini gören kadınlar şaşkınlıktan meyve yerine ellerini keserler. Her şeye rağmen Züleyha, Yusuf'u elde etme hirsinden vazgeçmez. Bir gün ondan kaçan Yusuf'un peşine düşer ve tam onu yakalayacağı sırada gömleğini arkadan yırtar. Olayın iç yüzünü öğrenen kocası asıl suçlunun Züleyha olduğunu bilmesine rağmen dedikodulardan çekinerek Yusuf'u zindana attırır. Zindanda iken peygamberliğe eren Yusuf'a rüyaları tevil etme bilgisi de verilir. Mısır hükümdarının rüyasını tabir edince zindandan kurtulur ve ülkenin mali işlerinden sorumlu olur. Hükümdarın rüyasından yola çıkarak alınan tedbirlerle yedi yıl süren bolluk zamanında erzak biriktirilir ve daha sonra yedi yıl süren kıtlık döneminde ülkeyi büyük bir sıkıntıdan kurtarır. Farklı yerlerden birçok insan geldiği gibi Yusuf'un kardeşleri de erzak almak için Mısır'a gelirler. Kardeşlerini tanıyan Yusuf kendini tanıtmadan küçük kardeşi Bünyamin'i bir bahaneyle yanında alıkoyar. Gömleğini kardeşleriyle babasına gönderir ve Yusuf'un kokusunu alan Yakup, gömleği gözlerine sürünce gözleri görmeye başlar. Yusuf bütün ailesini Mısır'a davet eder, Yakup da Mısır'a gider. Hz. Yakup ve oğulları selamlamak için Yusuf'un önünde eğilirler ve çocukken gördüğü rüya gerçekleşir (Koncu, 2013, s. 38-39).

Edebî eserlere konu olan bu hikâye Kur'an-ı Kerim'deki olay örgüsünden biraz farklıdır. Bu eserlerde Züleyha, Mağrip hükümdarı Taymus'un kızıdır. O, rüyasında Yusuf'u görür ve âşık olur. Bu rüyada Yusuf kendisinin Mısır azizi olduğunu ve evleneceklerini, bundan dolayı hiçbir erkeğin evlenme teklifini kabul etmeyip kendisini beklemesini ister. Evlenecek yaşa geldiğinde Züleyha, gördüğü rüyadan dolayı hiç görmediği Mısır azizi Kotifar

(Kıtfir) ile evlenir. Kıtfir, Züleyha'nın rüyasında gördüğü kişi değildir. Yıllar sonra Kıtfir, Yusuf'u köle olarak eve getirir ve Züleyha onun rüyasında gördüğü kişi olduğunu anlayarak ona kavuşmaya çalışır (Öztürk, 2013, s. 552). Şeyyad Hamza'nın mesnevisinde de olay örgüsü buna uygundur.

Kenan ve Mısır arasında geçen hikâyede geçen diğer mekânlar şunlardır: kuyu, Züleyha'nın evi, zindan, Beynan, Benlus, Kudüs ve Aris illeri, Yusuf'un yaptırdığı Harmen şehri, Züleyha'nın odası.

Bireyler beslenme, korunma, aile, bağlanma, kabullenilme ve sosyal statü gibi doğuştan veya sonradan ortaya çıkan beklentileri gerçekleştikçe olgunlaşır. Bu arketipik gerekliliklerin gerçekleşmesinde ya da gerçekleşmemesinde her kültürün kendine ait tecrübeleri vardır. Bireyler de belirttiğimiz süreçleri kendilerine özgü şekilde tecrübe ederler. Bu sürecin sağlıklı bir şekilde devam etmesinde ebeveynlerin de üzerlerine düşen görevlerini yerine getirmesi gerekir (Stevens, 2014, s. 105). Hz. Yusuf kıssasını anlatan mesnevi de Yusuf'un babası Yakup'un onu koruma refleksiyle başlar:

Ya'kûb eydür dinlenüz uşbu sözi
Düşüm oldur görürem on bir kozi

Güder-iken kozılarum tağilur
Arasında körpe kozım kurd alur

İmdi korkaram düşüm gerü görem
Gördüğüm düşden dahı kaygu yerem

Siz varasız dümügesiz oyına
Korkaram kim Yûsufuma kurt yöne (46-49)

2. Dışa Dönük Tıp ve İçe Dönük Tıp

Dışadönük ve içedönük kişilik kavramları ilk kez Jung tarafından ele alınmıştır. Ona göre bireye yolunu bulduracak en iyi yol, doğanın ona yüklediği davranışlar olduğu için ömrün ilk yarısında yaradılıştan gelen yatkınlık ağır basar. Bununla birlikte ömrün ikinci yarısında karşıt davranışlara karşı dikkatli olmak gerekir. İçedönük ve dışadönük davranış şekillerine kontrollü ve itidalli şekilde yaklaşılmalıdır. Bu davranışlardan birine aşırı yönelip diğer davranış tipleri göz ardı edilirse nevroz adı verilen psikolojik bunalım ortaya çıkar. Buradaki amaç ruhsal bütünlüktür. Jung psikolojik tipleri şu şekilde sınıflandırır: dışadönük düşünsel, dışadönük duygusal, dışadönük duygusal, dışadönük sezgisel, içedönük düşünsel, içedönük duygusal, içedönük duygusal, içedönük sezgisel (Jung, 2006, s. 39).

Psikolojik tipler yaklaşımını ortaya atan Jung, bu tipleri dışadönük ve içedönük tipler olarak iki temel gruba ayırmış ve bunları şöyle tanımlamıştır:

“Objeler ve objektif hakikatlere olan yönelmeler baskın olup, kesin karar ve aksiyonlarda, objektif bağlar sübjektif değerlerden daha çok rol oynayacak olursa, dışadönük davranışla karşılaşmış oluruz. Bu şekilde düşünen, hisseden ve davranışta bulunan veya kısaca, doğrudan doğruya objektif hal ve şartlara uyabilen kimselere ‘dışadönük tipler’ denir. Dışadönük şuur bütünüyle dışa doğru yönelmiştir. Mühim ve kesin kararlar ona daima hariçten gelir. Alâka ve dikkatleri de objektif vakiaları takip eder. Dışadönüğün aksiyonlarını

tanzim eden ahlâk kanunları, içinde bulunduğu cemiyetin ahlâk kaidelerine aynen uymaktadır. O, sadece muhitin kendisinden o anda beklediği şeyleri yapar. Dış dünyaya doğru yönelme temayülü o kadar kuvvetlidir ki, kendi vücut durumu gibi en bariz sübjektif vakıalara dahi kâfi derecede dikkat etmez. Onun için vücut objektif değildir. Dışadönük objelerin uğruna kendini o kadar kaptırmıştır ki, kendini tamamen unuttur. Bu durumdan meydana gelen fonksiyonel ve fizikî bozukluklar gayet dikkate değerdir ve süjeyi gayrişuurî olarak kendini kayıt altına almaya mecbur eder. İçedönük tipler ise dışadönük tiplerin zıddı olup, sübjektif faktörlerin tesiri altındadırlar. Sübjektif değer ve bağlara göre düşünür, hisseder ve davranışta bulunur.” (Aşkın, 1972, s. 101).

İçedönük bireyler; içe kapanık, objelerden kaçınan, çekingen, düşünceye dalmaya meyilli, savunma durumuna geçmeyi tercih eden, kendine güvenmeyen kişilerdir. İçedönük davranış geri çekilmeci bir davranıştır. İçedönük kişilerde psikik enerji de içe doğru akmaktadır. Bundan dolayı hâkim etken “iç gereksinme”dir. İnsanlara ve nesnelere karşı güvensiz olan bu bireyler, sosyalleşemezler ve hareket etmektense düşünmeyi tercih ederler. Dışadönük bireyler ise içinde bulunduğu ortama hemen uyum sağlayan, başkalarıyla ilişki kurmakta zorlanmayan, hayatında kuruntuya yer vermeyen, atılgan davranışlar sergiler. Dışadönük tip, sosyal bir tiptir ve çevresiyle iyi geçinir. Etrafındaki insanlarla herhangi bir problem yaşadığında içedönük tipler gibi bir yana çekilmek yerine tartışmayı, kavga etmeyi tercih ederler ya da bu çevreyi kendine uygun bir hâle dönüştürmeye çalışır (Jung, 2006, s. 126; Fordham, 2008, s. 36). Dışa yönelen bu kişiler, başka bireyler ile birlikte olmaktan hoşlanırlar (Kavut, 2020, s. 688). İçedönük ve dışadönük davranış şekli hiçbir zaman yalnız başına görülmez ve biri diğerinin tam zıddı olarak bir arada varlıklarını sürdürür. Birbirleriyle çatışmadıkları müddetçe biri diğerini tamamladığı için bir arada uyumlu bir şekilde yaşarlar. Jung, psikolojik tipleri dışadönük ve içedönük şeklinde iki temel gruba ayırır ve bunları da kendi içinde toplam 8 tip olarak sınıflandırır. Bu bölümde dışadönük ve içedönük tipleri tanıtıp *Yûsuf u Züleyhâ* adlı mesnevide geçen tipleri değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Dışadönük Düşünen Tip

Dışadönük düşünen tipler düşünüp taşınarak hareket ederler ve nesnel verilere dayanarak “gerçek” dedikleri sonuçlara ulaşırlar. Bu tip, nesnel gerçeklikten oluşan bir kaideyi ilkesel olarak yüceltir ve bu kaideye göre iyi-kötü, güzel çirkin kavramları anlam kazanır. Ona göre bu kaideye uyan her şey doğrudur, onunla çelişen her şey ise yanlıştır. Yaşamlarını ilkeler üzerine inşa eden bu tipler, mantık ve düzenden vazgeçemezler. Diğer insanların da kendileri gibi düşünüp yine kendileri gibi davranmalarını isterler. Bundan dolayı yakın çevrelerinde bulunan insanları yönlendirmek, kendi istekleri konusunda ısrar etmek onlar için ahlaki bir görev olmuştur. Her ne kadar akılcı olduğunu iddia etse de kendi değer yargılarına aykırı hareket eden her şeyi/bireyi uzaklaştırmakta ve reddetmekte sakınca görmez. İnsanların zayıflıklarını umursamaz ve onları anlamak için hiçbir çaba sarf etmez. İlkelerinden taviz vermeyen bu tip, genellikle aile fertleri ve arkadaşlarıyla pek başarılı bir ilişki sürdürülemez (Jung, 2020, s. 335; Fordham, 2008, s. 44-45). Bununla birlikte Jung, bu tiplerin kendi ideallerine ulaşmak için çabalarken yalandan ve uçkağıtılıktan çekinmeyeceklerini söyler. Hedefe giden her yolu mubah olarak görürler (Jung, 2020, s. 337). İçinde büyüttüğü nesnel gerçeklikten dolayı iç dünyasındaki hareketliliği bastırmaya çalışır. Bu özelliklere

sahip insanlar genellikle bilim ve teknolojiye ilgi duyarlar. Kişisel ilişkilere olan kayıtsızlığından dolayı soğuk ve mesafeli olarak değerlendirilirler. Daha çok erkekler arasında görülen bu tipin özelliklerine sahip olanlar, bir dine ya da politik görüşü kolayca benimseyemezler (Akça, 2017, s. 10).

Yahûda

Düşünüp taşınarak ve “gerçekler” dediği nesnel verilere dayanarak hareket eden dışadönük düşünen tipe Yusuf'u öldürmek isteyen kardeşlerine öldürme olayından sonra başlarına gelecekleri söyleyen ve durum değerlendirmesi yapan Yahûda örnektir. Yusuf, kendisini öldürmek isteyen kardeşlerinden merhamet dilenir ancak hiçbirinden olumlu dönüş alamaz. Sıra Yahûda'ya gelince o, Yusuf'un sözlerinden etkilenir:

Yûsuf eydür kim babam şol vakt size
Ne dedi ismarladı kamunuza

Bir sığıncak sandum id'ichümde ben
Gelür-iken sizün-ile bunda ben

Kişinün kim bunca kardaşı ola
Yâ anun bunca bile işi ola

Kardaşa kardaş dedüm nite kıya
Bu hayâl geçdi içümden ey uya (78-81)

Yusuf'un öldürülmesine karşı çıkan Yahûda, önerisi ve uyarısı ile kardeşlerini büyük bir yanıştan döndürür. Düşünmeye hissetmekten daha fazla önem veren dışadönük düşünen tipin özelliklerini yansıtan Yahûda, öfkeleriyle hareket eden diğer kardeşlerinin şiddetli tepkilerine rağmen kendi görüşünü kabul ettirmeyi başarmıştır:

Döndi eydür bize bu iş hoş degül
Kardaşını öldüren kardaş degül

Ger kılursanız bunu siz dünyâda
Bırağa Tanrı sizi yarın oda

Kalasız tamu dibinde siz ebed
Kılmaya hergiz size kimse meded

Tevbe kılun bu işe gelün yola
Yoksa Tanrı'dan gelür size belâ

Döndiler Yahûda'ya söylediler
Ko anı biz öldürevüz dediler

Yahûd' eydür sözümi dinlen uya
Bırağalum Yûsuf'ı biz kuyuya

Anda ol gide vü siz kurtulasız
Kim ne hâcet siz bunu öldüresiz (87-93)

Çevresindeki insanları kontrol etmekte oldukça başarılı olan Yahûda, sıkıntılı durumlarda sorunu çözmek için ortaya çıkar. Çünkü o, hedefe ulaşmak için diğer insanların ne düşündüğünü önemsemeyen ve bildiğini okur. Hikâyenin sonuna doğru Yusuf, yanında kalmasını sağlamak için Bünyamin'in çantasına değerli bir eşya bırakır.

Bu eşyanın ortaya çıkması üzerine hırsızlık ile suçlanan Bünyamin hapsedilmek üzere alıkonur. Hikâyenin başında Yusuf'un kaybolmasından dolayı babalarının güvenini kaybeden kardeşler, Bünyamin'in bu şekilde alıkonduğunu babalarına nasıl anlatacakları endişesiyle korkuya kapılırlar. Hatta hepsi bir ağızdan Bünyamin'in serbest bırakılıp kendilerinin tutuklanmasını isterler. Yusuf, suçsuz insanları mağdur etmenin zalimlik olacağını söyleyerek bu teklifi reddeder. Bunun üzerine Yahûda, babasına cevap veremeyeceği için Bünyamin'i onlardan geri almak amacıyla kılıç kuşanıp ölene kadar savaşmayı teklif eder. Bu durumdan Yusuf'un haberi olmasıyla onun önerisi gerçekleşmez ve kardeşler, olan biteni babalarına anlatmak için dönerler. Fakat Yahûda, Bünyamin'i yalnız bırakmak istemediğini söyler ve Mısır'da kalır (1138-1179. beyitler). Bu örnekte de onun kendi doğruları dışında diğer doğruları kabullenmediği ve bu entelektüel kaideye göre davrandığı görülmektedir. Olumsuz özelliklere sahip olmasına rağmen Yahûda'nın kritik durumlarda üretken ve çözüm bulucu yönü ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca yola çıkarken kardeşleri gibi düşünen Yahûda'nın daha sonra diğer kardeşlerinin aksine Yusuf'a karşı merhametli davranması, onu öldürmek yerine kuyuya atıp cezalandırma teklifini yapması onun anne kompleksiyle hareket ettiğini göstermektedir. O, "kendisi" olamamış fakat anneye özdeşleşme olarak adlandırılan bir duyguyla onun öldürülmesine karşı çıkmıştır (82-89. beyitler).

2.2. İçedönük Düşünen Tip

İçedönük düşünmeyi öznel etken yönlendirir ve bu düşüncü, somut ya da soyut nesne olup olmadığına bakılmaksızın, nihai noktalarda öznel verilerin yönlendirdiği görülür. Özneye başlar, tekrar özneye döner. "Soruları açıklar, teoriler yaratır, yeni beklentilerin ve yeni iç görülerin yolunu açar ama olgular konusunda tutumu çekingendir." (Jung, 2020, s. 363).

İçedönük düşünen tip gerçeklerle ilgilenmez, onların odak noktası fikirlendir. Bu tip hakkında Jung şunları söyler:

"Genellikle içedönük, dış gerçeklere yönelik görünmekten hoşlanır; ancak, dış gerçeklikler bu düşünmenin hedefi ve kökeni değildir... Bu düşünce ortaya sorular atar, kavramlar yaratır, geniş bakış açıları ve derinlemesine kavrayış sağlar. Yine de gerçeklerin karşısında mesafeli bir davranış içine girer. Gerçekliklerin açıklayıcı örnekler olarak değerleri vardır, ama egemen olmamalıdır. Bir kuram için kanıt ya da örnek olarak toplanırlar; fakat asla gerçeğin kendisini saptamak için değil... Bu düşüncenin gerçek gücü, onun dış gerçekler için var olmamasına karşın, dış gerçeklere en uygun soyut açıklamayı getiren fikri de üretebilme olgusu ile kanıtlanır." (Fordham, 2008, s. 46)

İçedönük düşünen tiplerin düşünceleri kendilerine dönüktür. İçedönüklüğün ilerlemesi durumunda birey gerçeklikten kopup şizofrenik olabilir. Bu tip, kendisini duygularından korumak için tıpkı dışadönük düşünen tip gibi duygularını bilinçdışına iter. Bu şekilde, yani kendisine duygusuz ve uzak bir insan imajı vererek düşünceleriyle baş başa kalmayı amaçlar. Çevresinde fazla kişiyi istemez ve yakınındakilerden başka diğer insanlar onu ilgilendirmez. Genel olarak inatçı, huysuz, bildiğini okuyan, hoşgörüsüz, çevresindekileri küçümseyen, kibirli, iğneleyicidir. Bundan dolayı yaklaşılması ve tahammül edilmesi oldukça zor bir insandır (Jung, 2020, s. 367; Gençtan, 1998, s. 199). İç kriterleri tarafından yönlendirilen ve iç gerçeklere tutku ile bağlanan bu tip, dışarıda

olup bitenle ilgilenmezler. Çünkü onlar için önemli olan teorilerdir. Her ne kadar entelektüel aktiviteleri olsa da duygularını aktarma konusunda yetersizdirler. Yayılmadan çok yoğunlaşmayı amaçlayan bu tip, en büyük problem olarak kendini görür ve kendini anlamaya, çözmeye yoğunlaşır (Akça, 2016, s. 48). Kişisel ilişkilerinde az konuşan ve kendisini anlamayan insanlara sığınan bu tipin, yeterince tanımayanlar, düşüncesiz ve despot olduğunu düşünürler. Ayrıca yabancılar onları huysuz, yanına yaklaşılmaz, kibirli ve somurtkan olarak değerlendirir. Fakat iyi tanınmaya başlanmasıyla işler onun lehine döner ve yakınındakiler onun bu içtenliğini görürler (Jung, 2020, s. 368). Fordham, içedönük düşünen tiplerin, dışarıdan bakıldığında, garip bir kişilik olarak görüldüğünü ifade eder (Fordham, 2008, s. 46).

Yusuf'un Kardeşleri

Yahûda haricindeki diğer kardeşlerin tavırları içedönük düşünen tipi düşündürmektedir. Babalarının Yusuf'a yaklaşımını kıskanan kardeşler, kendilerinin geri planda kaldıklarını düşünürler. Bundan dolayı babalarının kıymetlisi konumundaki Yusuf'tan kurtulmak isterler. Önce onu öldürmeye karar veren kardeşler, Yahûda'nın teklifiyle Yusuf'u bir kuyuya atmaya karar verirler.

Yusuf'un öldürülme planı ile ilgili Yahûda'nın yaptığı itiraz mantıklıdır fakat diğer kardeşlerin özellikle Şem'un'un kuyuya atılmadan önce Yusuf'a şiddet uygulaması, düşündüklerini başkalarının kabul edip etmemesiyle ilgilenmeden bildiğini okuması onun/onların bu tipe ait özellikleri sergilediğini gösterir. Bununla birlikte Yusuf'u öldürmeye karar veren kardeşler Yahûda'nın ettiği yeminden dönmesini eleştirmesi de onların, kendi fikirlerinden başka fikirlere tahammülü olmadığını göstermesi açısından önemlidir (69-74; 84-92; 95-96. beyitler).

Babalarının yanına gelmeden önce kendi aralarında ahitleşen kardeşler, Yusuf'u bir kurdun yediğini söylemeye karar verirler. Ağlayarak ve dövünerek babalarının yanına varan kardeşler, babalarını ikna edebilmek için yalanlarını söylemeye devam ederler (139-147. beyitler).

Hikâyenin devamında kıtlık zamanı Mısır'a buğday almaya giden kardeşler, Bünyamin'i yanlarında götürmezler. Mısır'a gelen on kardeş ile karşılaşan Yusuf, Bünyamin'i getirirlerse onlara daha fazla buğday vereceğini söyler. Bunun üzerine kardeşler babalarını ikna ederek Bünyamin'i de Mısır'a götürürler (967-1023. beyitler).

Kardeşlerin yaptıklarına baktığımızda onlar için önemli olan şey, kendi fikirleri ve hedefleridir. Onlar için dışarıda yaşananlar, yani babaları Yakup'un yaşayacağı üzüntü ve hasret önemsizdir. Duygularını bilinçdışına iten kardeşler inatçı, huysuz, bildiğini okuyan, hoşgörüsüz, acımasız özellikleriyle bu tipin örnekleri arasındadır.

2.3. Dışadönük Duygusal Tip

Genellikle kadınlar arasında rastlanan bu tipin en önemli özelliği duyguların düşünceye egemen olmasıdır. Bu tip insanlar ömürleri boyunca hislerini rehber edinerek peşinden giderler. Onlara göre düşünme, hissetmeyi bozacağı için mümkün olduğunca düşünmeyi askıya alırlar. Fakat bu söylemlere bakarak onların hiç düşünmediğini söyleyemeyiz. Onlar sadece hissiyatlarını bozacak ve/veya engelleyecek düşünmeyi, ne kadar mantıklı olursa olsun reddederler. Dışa dönük hisseden tip, her şeyden daha çok düşünmeyi baskılar ve düşünmeyi hissetmeyi en çok bozan işlev olarak değerlendirirler (Jung, 2020, s. 343-344). Duruma ve ortama göre hareket eden bu tip, uyumsuz ve kaprislidir. Hayatlarında ortaya çıkan küçük değişikliklerden bile etkilenirler ve duyguları değişime

uğrar. Sürekli kendilerinden söz eden, gösteriş meraklısı bu insanların duygusal tepkileri andan ana değişir. Düşünce işlevleri gelişmemiş bu tipin sevgileri kolay bir şekilde nefrete dönüşebilir. Çok konuşkan, coşkulu ve huysuzlardır. Yeni tecrübeler yaşamaktan ve yeni arkadaşlar edinmekten hoşlanan bu tip insanların sıkı görünen ilişkileri bile geçicidir. Duygusal yönlerini abartılı şekilde yansıttıkları için bu tipleri Jung güvenilmez olarak görür (Akça, 2016, s. 48-49; Gençtan, 1998, s. 199-200). Jung, bu tipin bilinçdışında en başta gelen düşünme işlevinin kendine özgü; çocukça, ilkel ve olumsuz olduğunu söyler. Akılcı davranmaya çalıştıklarında derin düşünemedikleri için fanatikleşebilirler. Bu tipler, ruhsal çöküntü yaşamaları hâlinde histeri ve mani geliştirme eğilimi gösterirler (Stevens, 2014, s. 129). Mesnevide dışadönük duygusal tipi yansıtan karakter tespit edilememiştir.

2.4. İçedönük Duygusal Tip

İçedönük duygusal tipe de daha çok kadınlar arasında rastlanmaktadır ve “durgun sular derin akar” sözü bu tipi en doğru anlatan ifadedir (Jung, Psikolojide Tipler, 2020, s. 370). Bu tip bireyler duygularını diğer insanlardan gizler ve sessiz, ilgisiz, ilişki kurulması ve anlaşılması zor insanlardır. Görünüşte çekingen olmalarına karşın yakın arkadaşlarına karşı sevgi dolu ve anlayışlıdır. Genellikle melankolik olsalar da kendilerine yeten ve huzurlu birey izlenimine sahiptirler. Beklenmedik anlarda duygusal patlamalar yaşayabilirler (Jung, Psikolojide Tipler, 2020, s. 371; Gençtan, 1998, s. 200; Fordham, 2008, s. 49). İçedönük duygusal bireyler, duygularını kendilerine sakladıkları için çevreleri üzerinde gizli bir nüfuza sahip olurlar. İçinde buldukları grubun ahlaki omurgasını teşkil etmekle birlikte başkalarını etkileme, yönlendirme veya değiştirme amacı gütmeyenler (Stevens, 2014, s. 130). Çünkü onlar çevrelerindeki bireylere karşı davranışları uyumlu, başkalarını etkileme, hayran bırakma veya herhangi bir şekilde değiştirme amacı gütmeyen sevgi dolu ve anlayışlıdır. Fakat bu durum yabancılara karşı biraz farklıdır. Bu tip yabancılara karşı dostluk göstermedikleri gibi sıcak bir karşılık bile vermezler. Bundan dolayı oldukça soğuk ve mesafeli olarak değerlendirilen bu tipi hissiz olarak değerlendirilir. Fakat onların hisleri yaygın değil yoğundur. Yani onların hisleri derinlemesine gelişir (Jung, Psikolojide Tipler, 2020, s. 371-372; Akça, 2017, s. 20).

Jung, “ben”in kendini bilinçdışı özneye tabi hissettiği, hissin Ben’den daha güçlü ve yüksek bir şeyi fark ettiği sürece bu tipin davranışlarının normal olacağını söyler. Fakat benmerkezci özne, değeri düşen nesnenin gücünü ve önemini hissetmeye başlamasıyla birlikte bu tip “başkalarının ne düşündüğünü” hissetmeye başlar. Böyle düşünen tipe göre diğer insanlar her türlü kötülüğü ve entrikayı yapabilecek potansiyele sahip oldukları için erkenden davranmalı ve onların komplolarına karşı önlem almalıdır. Önü alınmaz söylentilerin artmasıyla daha çok çaba gösteren bu tip, bu mücadele sırasında kendi erdemlerini bir kenara bırakarak hiçbir rezillikten ve bayağılıktan kaçınmaz. Jung, böyle bir durumun sonunun tükenmişlik olduğunu söyler (Jung, 2020, s. 372-373).

İçedönük hisseden tipin gölgesi, dışadönük düşünen tiptir. Bundan dolayı bu tip, olayları mantıksal çerçevede düşünemeyebilir ve ilkel saplantılara takılıp depresyona girebilir (Snowden, 2013, s. 149).

Züleyha

Mağrip hükümdarının kızı olan Züleyha, güzelliğiyle dillere destandır. Rüyasında Mısır aziziyle evlendiğini gördüğü için kararlı bir duruş göstererek başkalarının evlilik teklifini kabul etmez. Sonunda Mısır azizine Züleyha ile evlenmesi için haber gönderilir. Rüyasında gördüklerinden hareket eden Züleyha bu haliyle “içedönük sezgisel tip”in özelliklerini yansıtmaktadır.

Züleyha, Mısır aziziyle evlendikten sonra evlendiği kişinin rüyasında gördüğü kişi olmadığını fark edince müteessir olur (363-365). Rüyasında gördüğü kişiyi bulana kadar içindeki kavuşma arzusu ve hırsı tükenmez. Köle satıcılarının Yusuf'u sattığını görünce onun alınmasını ister ve Mısır azizi Kotifar yüklü miktarda altın vererek Yusuf'u köle olarak satın alır. Burada da görüleceği üzere Züleyha, istediğini elde etmek için hiçbir şeyden çekinmez ve kaçınmaz:

Anı görür Kotifar döner gerü
Devşürür Zelhâ ögin turur örü

Söyler eydür bu degül benüm begüm
Uyur-iken düşde üç kez gördüğüm

Eytdiler sabr eyle eresin ana
Sabr eden hayra erer öndin sona (363-365)

Eydür ol üç kez düşümde gördüğüm
Budur âhir dereyüm bir dem ögüm

Ne ki mâlum var-isa verün ana
Satun alun getirün anı bana

Sözi muhtasar kılalum ey yarâ
Haber eydürler varup Kotifar'a

Geldi gördi Yûsuf'ı râcebledi
Oldı hayrân bir zamân key tanladı

Çünkü gördi Yûsuf'ı kıldı râceb
Hem satun almağlığa kıldı taleb

Kotifar söyler bezergân hocaya
Kes bahâsın kulunı eyt neçeye

Döndi eydür tartalum terezüden
Ağırınca kıymetî her nesneden (375-382)

Züleyha, sevgisini o kadar derinlemesine yaşar ki Yusuf'tan karşılık alamadığı için ölmeyi arzular (454. beyit). Öyle ki onun duyguları tanımlanması zor olsa da çevresindekilere sirayet eder ve onları etkisi altına alır. Zeliha, Yusuf'u etkilemek için bir saray yaptırır ve duvarına birbirine sarılı hâlde resimlerini nakşettirir. Bu resim karşısında Yusuf utanırken Züleyha'da utanmaya dair hiçbir belirti görülmez (478-492. beyitler).

O, Yusuf'a olan duygularını tapındığı putlardan başkasına açamaz. Çünkü hem evlidir hem de Yusuf'un efendisidir. Önceleri toplumsal statüsünü düşündüğü için içindeki aşkı gizler. Fakat aşk duygusunun verdiği ıstıraplar ve kavuşma arzusu Züleyha'nın içini yakıp kavurur. Sonunda duygularını Yusuf'a açar ve rüyasında gördüğü günden beri Yusuf'a âşık olduğunu, yokluğuna tahammül edemediğini ve artık kavuşmak istediğini söyler (487-501).

Çünkü but-hâneye bunlar geldiler
İçerü butlar katına girdiler

Zelhâ eydür yâ sanem anla hâlüm
Âşık oldum göynürüm tutgil elüm

Sana eytdüm bildürem eşit hâli
Severem lâyıq midur uşbu kuli (432-434)

İçinde bulunduğu duruma baktığımızda Züleyha'nın duygusal yönden oldukça hassas ve sevgiye muhtaç olduğu görülmektedir. Hikâyenin devamında Züleyha, Yusuf'u elde etmek için elinden geleni yapar. Her ne kadar Zeliha'ya karşı gönülsüz olmasa da Yusuf, meşru olmayan bir ilişkiden dolayı Allah'a sığınır ve onun arzularından kaçır (531-547. beyitler). Züleyha'nın istediği Yusuf'tur ve bundan dolayı insanların vereceği tepkileri umursamaz. Onu elde edinceye kadar bu davranışlarını yapmaya devam eder. Yusuf kaçarken Zeliha'nın müdahalesi sonucu gömleğinin arka kısmı yırtılır. En son kapıdan çıkacağı sırada efendisi Kotifar ile karşılaşır. Yusuf her ne kadar Züleyha'yı o, kendini haklı çıkarmak için eşine yalan söyler ve Yusuf'un kendisine karşı kötülük etmek istediğini söyler (546-552. beyitler). Hikâyenin hemen her yerinde Züleyha'nın Yusuf'a olan aşkı hâkim olmasına rağmen bu olayda duygularına karşılık bulamayan Züleyha'nın tepkisi dikkatleri çekmektedir.

Züleyha'nın Yusuf'a olan hislerinin Mısır'da birçok kişi tarafından konuşulduğunu da bilmesine rağmen Züleyha, aşkıdan geri adım atmaz (569-570). Kendisini çektiiren Mısır'ın gözde kadınlarını sarayında misafir ederek onlara ders vermek ister. Davete gelen kadınların önüne turuncu ve keskin bıçak bırakılır ve o anda Yusuf içeri çağırılır. Yusuf'un içeri girmesiyle birlikte kadınlar meyve yerine ellerini keserler. Bu şekilde Züleyha, dedikodusunu yapan kadınlardan intikamını alır ve içinde bulunduğu durumun ne kadar zor olduğunu onlara gösterir (579-597. beyitler). Yaptığı bütün hamleler boşa çıkan Züleyha, Yusuf'u elde edemeyince onu zindana attırır. Yaşadığı çaresizlik ve hırs, daha büyük yanlışlar yapmasına neden olur. Elde etme arzusu, artık bir güç gösterisine dönüşmüş ve öfkesi sevgisine galebe çalmıştır (600-606. beyitler).

İçedönük duygusal tipin örneği olan Züleyha, duygularını yoğun ve derinlemesine yaşar. Kotifar'ın ölümüyle Mısır azizi olan Reyhan, Yusuf'un haksız yere zindanda olduğunu öğrenir ve Züleyha'dan bunun hesabını sorar. İşte burada sürülmeyi bile göze alan Züleyha, utanmayı bir kenara bırakır ve Yusuf'a olan aşkını itiraf ederek bu konuda asıl suçlunun kendisi olduğunu söyler (744-750. beyitler). Sosyal ve ahlaki normları bir kenara bırakan Züleyha, rezil olmaktan ve ayağa düşmekten korkmaz. Jung'un dediği gibi böyle bir durumun sonu tükenmişliktir ve hikâyenin devamında Züleyha'nın da tükendiği görülmektedir. Sürgüne gönderilen Züleyha, zenginliğini ve güzelliğini kaybeder. Yıllar sonra karşılaştığı Yusuf'a seslenir fakat Yusuf onu tanıyamaz. Kendisini tanıtan Züleyha, ona karşı duygularının devam ettiğini ve yardım etmesini söyler (892-900. beyitler).

Hikâyenin ana kahramanlarından biri olan Züleyha'nın Yusuf'u elde etmeye çalışırken yaptıkları veya yapmaya çalıştıkları bu tipin özelliklerini yansıtmaktadır. Yusuf'u başkalarıyla paylaşmaktan ve kaybetmekten korkan Züleyha'da bilinçdışı düşünüş muhalefet etmeye başlar ve o bilinçdışını yansıtır. Başkalarının ne düşündüğünü hissetmesiyle birlikte diğer insanları kötü olarak görür ve onların her türlü entrikaya başvuracaklarını düşünür. Bir rüya ile başlayan Züleyha'nın aşkı, hayatını çepeçevre sarmış ve onun bütün davranışlarına sirayet etmiştir. Sevdiğini elde etmek için maddi ve manevi yönden tükenmeyi göze alan Züleyha'nın davranışlarında mantıksal bir çerçeve yoktur.

2.5. Dışadönük Duyusal Tip

Dışadönük duyusal tip daha çok erkekler arasında rastlanır ve bu bireyler gerçekçi, pratik ve aklına koyduğunu yaparlar. Bu tipteki bireyler dış gerçeklikle ilgilenirler fakat bu gerçekliklerin anlamları üzerine düşünüp yorum yapmazlar. Her ne kadar zevk ve heyecan veren şeyleri sevseler de duyguları yüzeyseldir. Dış dünyadan gelen uyarılara dönük yaşayan bu tipler arasında, duylara yönelik tutumlarından dolayı ilaç bağımlılığı ve cinsel sapkınlık eğilimleri daha fazla görülmektedir (Gençtan, 1998, s. 200). Jung, onların daha alt düzeyde maddi gerçekliğe sevdalı olduklarını, yansıtma eğilimlerinin az olduğunu ve egemenlik arzularının olmadığını ifade eder ve bu tipin her zaman duyumsamak ve elden geldiğince bundan keyif almak istediğini belirtir. Ona göre dışadönük duyumsal tipin amacı neşeyi hissetmek, duyular edinmek ve mümkün olduğunca edindiği duyumlardan zevk almaktır (Jung, 2020, s. 348-349). Geleceği düşünmektense an'ı yaşarlar ve bundan dolayı çevresindeki bireyler onlarla vakit geçirmekten hoşlanırlar. Onların düsturu yaşam kısa olduğu için "ye, iç ve eğlenmene bak"tır. Her ne kadar samimiyetsiz ve ruhsuz bir imajları olsa da iyi bir arkadaş olabilirler (Stevens, 2014, s. 125). Dışadönük duyusal tip, soyut olan her şeyden nefret eder. Yeni bir şeyler keşfetmek, yeni yerler görmek, yeni insanlar tanımak istemelerine rağmen bunları anlama konusunda istekleri yoktur. Bu tipteki bireyler dış görünüşlerine, yiyip içmeye önem verirler. Düşünceden ve bir amaç uğruna yaşamaktan nefret ederler (Akça, 2016, s. 50). Mesnevide dışadönük duyusal tipin özelliklerini yansıtan herhangi bir karakter tespit edilememiştir.

2.6. İçedönük Duyusal Tip

İçedönük duyusal tip, akıldışı bir tiptir. Olayların akışında bireyi aklî yargı değil olagelenler yönlendirir. İçedönük duyusal tip, dış dünyadan uzak durup kendi dünyasına yönelir. Onlar, iç dünyalarını dış dünyadan daha ilginç görürler. Jung, dışadönük duyusal tipi nesnel etkilerin yoğunluğunun; içedönük tipi ise nesnel uyarılarla harekete geçen öznel duyusunun yoğunluğunun yönlendirdiğini söyler (Jung, 2020, s. 376; Stevens, 2014, s. 125). Bu tipteki bireylere dışarıdan bakanlar onları sakin, hareketsiz ve davranışlarını kontrol altında tutan biri olduklarını söylerler. Bununla birlikte duygu ve düşüncelerindeki sınırlılıktan dolayı insanların dikkatlerini çekmezler (Gençtan, 1998, s. 200).

Estetik ve stile önem veren içedönük duyusal tipteki bireyler, kendilerini ifade etmek için sanatı kullanırlar. Detaylara takılıp kalan bu tip, sezgi fonksiyonunu bastırıldığı için gerçeğin arka planındaki karanlık ve tehlikeli olanın peşinden gider ve sürekli komplo teorileri üretir. Gerçek hayatta yeri olmayan varlıkları/kişileri gördüklerini zannederler. Otobüs ve tramvaylara bakarken ateş kusan canavarları, insan yüzlü ağaçları görürler. Psikik duygulara saplanıp kaldıkları için gerçek dünyayla bağlantı kurmazlar. Bundan dolayı ruhsal bir travma yaşadıklarında paranoyak tavırlar sergileyebilirler (Akça, 2016, s. 51; Fordham, 2008, s. 51; Stevens, 2014, s. 126). Mesnevide içedönük duyusal tipin özelliklerini yansıtan herhangi bir karakter tespit edilememiştir.

2.7. Dışadönük Sezgili Tip

Dışadönük sezgili tipteki insanlar, nesnel gerçeklerle baş edebilmek için sezgileriyle hareket ederler. Onlar nesnelere nasıl olduklarıyla değil, ne işe yaradıklarıyla ilgilenirler. Bu tipteki kişiler, bir probleme farklı bakış açılarıyla bakıp değerlendirmek isterler ve bundan mutlu olurlar (Stevens, 2014, s. 130; Snowden, 2013, s. 149). Dışadönük sezgili tip, herhangi bir durumla ilgili olasılıkları hemen fark eder ve gelecek olayları tahmin eder.

Yenilikleri seven bu tip, rutin ve alelade olan şeylerden hoşlanmaz ve çabuk sıkılır. Bundan dolayı düşünmeyi ön plana çıkarmadıkları hiçbir projeyi yürütemez. Sürekli yeni arkadaşlar, hobiler ve fikirler edinen bu tip, eskiye ait olana bağlı kalmada ısrar etmeyip eskiyi hemen terk eder (Stevens, 2014, s. 131).

Dışadönük sezgisel tip, duygu ve düşünceyi sezgilerinin önündeki engel olarak görür. Herhangi bir konuda karar verirken sezgilerini kullandıkları için bir karar üzerinde sabit kalamazlar. Bununla birlikte sürekli fırsat peşinde koştukları için, önlerine çıkan fırsatları değerlendirmede oldukça ustalardır. Duyularını önemsemedikleri için fiziksel ihtiyaçlarının farkında olmayan bu tipteki bireyler, anlamsız fobiler geliştirir ve fiziksel ihtiyaçları konusunda sağlıklı davranışlar sergilerler. Güvenilir ve yerleşik şeylerden hoşlanmayan bu tip, geleneklere karşı saygılı değildir. Özellikle yeni bir şeyi elde etmek için çabalarken diğer bireylerin yaşadığı maddi ve manevi buhranları önemsemeyiz. Onlar için dinî ve sosyal normların herhangi bir kutsiyeti söz konusu değildir. Sadece kendi sezgisel bakışlarına özgü bir ahlak anlayışı olan bu kişilere göre fırsatları kaçırmak aptallık ve korkaklıktan başka bir şey değildir. Çevrelerindeki sıkıntılı durumların ortadan kaldırılmasına liderlik etmelerine rağmen maceraperest olmalarından dolayı hiçbir işte istikrarlı değildirler (Jung, 2020, s. 353; Akça, 2017, s. 51-52; Fordham, 2008, s. 52; Stevens, 2014, s. 131). Fordham bu tip ile ilgili şunları söyler: “Bu tip adamın karşılaştığı tehlike, ektiğini hiçbir zaman biçmemesidir. Başkası onun enerjisinin ve girişimciliğinin meyvelerini toplarken o, yaşamını olasılıklar peşinde harcar. ... Bir kadına bağlı kalmak ona çok zor gelir. Evlendiğinde ev onun için kısa sürede hapishaneye dönüşür.” (Fordham, 2008, s. 52).

Gerçek hayatta veya yazınsal eserlerde kahramanın kendini ispatlaması için birçok sıkıntı ile karşılaşması ve bu zorlukları yenmesi gerekir. Annesini kaybetmiş Yusuf’un kahramanlık öyküsü de tek dayanağı olan babasından ayrılarak başlar. Bu durum onun, hayatta bir yer edinebilmesi için gereklidir. Yusuf gördüğü rüyayı yorumlaması için babasına anlatır ve babası bu rüyadan kardeşlerine bahsetmemesini söyler. Fakat kardeşleri, bu rüyadan bir şekilde haberdar olurlar. Onlar, bu rüyanın yorumunun gerçekleşmesi hâlinde Yusuf’un güç sahibi olacağını ve bundan dolayı ondan kurtulmaları gerektiğini düşünürler. Kardeşlerin bazı davranışları, Jung’un dışadönük sezgisel tipinin özelliklerini barındırır. Kendilerine has ahlak anlayışı olan kardeşler, amaçlarına ulaşmak için öldürmek dâhil her yolu denerler (33-43. beyitler). Gelenek ve göreneği umursamayan Yusuf’un kardeşleri, istediklerini elde edebilmek için “öteki” kişileri ezip geçmekte beis görmezler. Fırsatçı bir anlayışa sahip olan kardeşler, hikâyenin ilerleyen kısmında da görüleceği üzere, Yusuf’u öldüremeseler de onu bir kuyuya atarak öncelikli amaçlarına kavuşmuşlardır. Kardeşlerin Yusuf’u kuyuya atmaları, olumsuz bir durum olsa da, bir amaç elde edebilmek için yapılmıştır. Kendi hikâyelerinin gidişatını değiştiren bu durum, önceleri bir düşmandan kurtulmanın rahatlığını verse de sonraları daha büyük sıkıntıların nedeni olmuştur. Fordham’ın da belirttiği gibi bu tipin gösterdiği çabalar çoğu zaman sonuçsuz kalır ve onlar ektiğini biçemez. Onların Yusuf’tan kurtulma çabaları, hikâyenin asıl kahramanı Yusuf’un olgunlaşmasına hizmet etmiş ve sonunda Mısır azizi olmasını sağlamıştır. Yani onların çabalarının karşılığını bir bakıma Yusuf almıştır.

2.8. İçedönük Sezgili Tip

İçedönük sezgili tip, dışsal olasılıklardan çok, dışsal nesnenin barındıklarıyla ilgilendir. Bunlar; cisimleştirme yönleri daha etkin olduğu için düşüncelere, imgelere birer nesneymiş gibi davranırlar. Bundan dolayı onlar için nesnelere

esas değerini bilinçdışı imgeler belirler. Jung'a göre bu tip olmasaydı kutsal topraklardan bir peygamber bile çıkmazdı (Stevens, 2014, s. 131-132). Çevreleri tarafından bir muamma olarak nitelenen bu tipler, çözülmesi güç bir bilmeceye benzetilir. Kendilerini dahi olarak gören bu tipteki birey, dış gerçeklerle ve alışıl gelmiş şeylerle iletişimleri zayıf olduğu için insanlarla iletişimi de zayıftır. Günümüzde bu bireyler garip olarak görülür ve deli olarak adlandırılır. (Snowden, 2013, s. 151; Gençtan, 1998, s. 200-201; Fordham, 2008, s. 53). Jung içedönük sezgili tip hakkında şunları söyler:

“İçedönük sezginin kendine özgü doğası üstünlük kazanırsa, kendine özgü bir insanı tipi yaratır: Bir yandan gizemli hayalci ve kâhin, öte yandan sanatçı ve tuhaf biri. Sanatçıya bu tipin normal temsilcisi diye bakılabilir, kendini sezginin algılayıcı karakteriyle sınırlı tutma eğilimindedir. Sezgisel biri, algıda durur, onun asıl problemi algılama ve –yaratıcı sanatçı durumunda algısına biçim vermektir. Ama tuhaf biri kendisini biçimlendiren ve belirleyen görsel fikirle yetinir. Sezginin yoğunlaşması sonucunda haliyle birey dokunulan gerçeklikten sıklıkla olağanüstü uzaklaşır; yakın çevresi için tam bir muamma hâline bile gelebilir.” (Jung, 2020, s. 381)

Hz. Yakup

Erkek çocuk için baba, önemli bir figürdür ve anneye göre daha yakındır. Çünkü baba, daha güçlü bir bilince sahiptir ve kendine göre daha zayıf bilinci olan çocuğa yol göstererek yardımcı olur (Tokyay, 2011, s. 200). Bu hikâyede de Hz. Yakup, çocuk-bilince sahip Yusuf'un gördüğü rüyayı anlattığında, bu rüyayı bir başkasına anlatmaması konusunda onu uyarır. Daha güçlü bilince sahip Yakup, çocuğa göre olayların gidişini yorumlayabilmektedir. Baba arketipi olarak değerlendirebileceğimiz Yakup, hikâyenin birçok yerinde koruyuculuğu ve güçlü bilinci ile varlığını göstermektedir.

Yusuf'un hikâyesi, kendi geleceğini şekillendirecek olan bir rüyayı babası Yakup'a anlatmasıyla başlar. Bir peygamber olan Hz. Yakup, rüyasındaki işaretlerden yola çıkarak onun ileride sultan olacağını söyler ve rüyasını kardeşlerine anlatmaması için Yusuf'u uyarır (18-30. beyitler). Hz. Yakup'un bu ön görüşüne, onun bir peygamber olduğunu bir yana bırakarak baktığımızda, o sezgisel algılarına dayanarak yorum yapmaktadır. Ön görüşünün gerçekleşeceğine inanır ve bunun akıl ile anlaşılmasını da beklemez (Jung, 2020, s. 382). Çünkü sezgi, nebevi gücün akli yönünü oluşturur. Peygamberlerin, bu özellikleri sayesinde, herhangi bir öğretim sürecinden geçmeden birçok ilme bir anda sahip olmaları mümkün kılınmıştır. Bununla birlikte sezginin insani bir tecrübe veya olgu olarak pek çok insanın tecrübe ettiği bir gerçeklik olduğu da unutulmamalıdır. İbn Sina “rüyanın yorumunun doğru yapılarak aslın bilinmesi”ni sezgi fiiliyle anlatmış ve rüyaların yorumunun doğru bir şekilde yapılması, rüyada görülen imgelerin aslının bilinmesini sezgi fiiline bağlamıştır (Gürsoy, 2015, s. 86). Yani Yakup peygamberin rüyalara ve bu rüyaların yorumuna inanmasının temelinde sezgi vardır.

Yine hikâyenin ilk bölümünde kardeşleri Yusuf'u gezdirmek istediklerini söylediklerinde Yakup, gördüğü bir düşten bahseder ve bu düş ile ilgili düşüncelerinin gerçekleşeceğinden emin olarak konuşur (44-49. beyitler). Hz. Yakup, içedönük sezgisel tipin gerçekler yerine hayal ve rüyaları önemseme özelliklerini barındırır (Fordham, 2008, s. 53). O, sadece rüya görmez, başkalarının gördükleri rüyaları da yorumlar. Hikâyenin ilerleyen bölümünde

Yusuf'u gezmeye götüren kardeşlerin Yusuf olmadan dönmeleri onun sezgilerinde yanılmadığını göstermesi açısından önemlidir (69-150. beyitler).

Hikâyenin sonuna doğru buğday almak için Mısır'a giden kardeşler geri döndüklerinde Mısır azizinin Bünyamin'i görmek istediğini söylerler. Bunun üzerine Yakup'un sezgileri yine ortaya çıkar ve tıpkı Yusuf gibi onun da gidince bir daha geri dönmeyeceğini söyleyerek buna itiraz eder (1007-1012. beyitler). Hz. Yakup'un Azrail ile Yusuf'un ahvali ile ilgili görüşmesi de onun dünya dışındaki varlıklar ile ilişkisini gösterir (1212-1216. beyitler). Hikâyenin sonunda Yakup ve oğulları Mısır azizi olan Yusuf'un sarayına gelir. Yusuf'un çocukluğunda gördüğü rüyada olduğu gibi babası ve kardeşleri hürmet ile önünde eğilir. Böylece Yusuf'un rüyasını yorumlayan Yakup'un dedikleri gerçekleşir.

Hz. Yusuf

Hikâye; Yusuf'un rüyada ay, güneş ve on bir yıldızın önünde hürmet ile eğildiğini gördüğünü babasına anlatması ile başlar (21-28. beyitler). Yakup, rüyanın yorumunu yapar ve rüyayı kardeşlerine anlatmamasını söyler. Fakat Yusuf'un üvey kız kardeşi Dünya Hatun anlatılanları duyar ve kardeşlerine anlatır. Bunun üzerine kardeşler Yusuf'u kıskanır ve ileride sultan olmasından çekinerek onu ortadan kaldırmaya karar verirler. Aslında buraya kadar söylediklerimizde ilginç bir durum görülmemektedir. Fakat kardeşlerin bir düştene yola çıkarak Yusuf'u öldürmeye varan düşüncelere dalmaları oldukça ilginçtir. Hikâye baştan sona bu rüya üzerine kurgulanmıştır. Her ne kadar kardeşlerinin yaptıklarına direnip tepki gösterse de gördüğü rüyanın gerçekleşeceğine olan inancı ve teslimiyeti dikkat çekicidir (69-101. beyitler). Yusuf kuyuya atılır atılmaz Cebrail kuyuya gelir ve ona cennetten bir gömlek getirir. Bununla birlikte kuyunun yapıldığı dönemde peygamber olan Hz. Hud da kuyuya gelir ve Yusuf'un güzelliğine hayran olur (102-112. beyitler). Hikâyenin birçok yerinde Cebrail'in varlığı görülmektedir. Yusuf'u kuyudan çıkaran Hoca da o kuyuyu düşünde görür ve bu şekilde Yusuf kuyudan çıkarılır (166-190. beyitler).

Yusuf'un hapse düşmesinden bir müddet sonra Kutayfer ölür ve yerine kardeşi Melik Reyhan geçer ve gördüğü rüyayı yorumlaması için Yusuf'a başvurur. Yusuf'un yorumunu beğenen sultan, onu hapisten çıkarır ve Mısır azizi yapar (705-759. beyitler). Bir rüyadan dolayı ölümden son anda kurtulup kuyuya atılan Yusuf, Hoca'nın gördüğü rüya ile kuyudan çıkarılır ve bir başka rüyayı yorumlaması sayesinde ise sultan olur. Hz. Yusuf da babası gibi rüyaların etkisi altındadır; gördüğü bir rüya ile hayatı alt üst olan Yusuf, başka bir rüya ile ilk gördüğü rüyanın gerçekleşmesine zemin hazırlar.

SONUÇ

Anadolu sahası Türk edebiyatının ilk şairlerinden olan Şeyyâd Hamza'nın *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisi Carl Gustav Jung'un psikolojik tipleri bağlamında incelenmiştir. Çalışmamızda bu eseri tercih etmemizin nedeni, Anadolu sahasında yazılan ilk mesnevilerden olan eserin, Jung'un psikolojik tiplerine uygun olmasıdır. Mesnevide Jung'un sekiz psikolojik tipinden dışadönük düşünen tip, içedönük düşünen tip, içedönük duygusal tip, dışadönük sezgisel tip ve içedönük sezgili tipin özelliklerini taşıyan karakterler tespit edilmiştir.

İçedönük ve dışadönük tipler bağlamında değerlendirdiğimiz mesnevide dışadönük düşünen tipin özelliklerini yansıtan Yahûda, düşünerek ve nesnel verilere dayanarak hareket eder. Bu şekilde hem kardeşlerini kardeş katili

olmaktan kurtarır hem de Yusuf'un sultanlığa giden yolun kapılarını açar. Yahûda hariç Yusuf'un diğer kardeşleri, içedönük duygusal tipin özelliklerini yansıtır. Babalarının Yusuf'a kendilerinden daha çok değer verdiğini düşünen kardeşler, ondan kurtulmak için kardeşlerini öldürmek dâhil her şeyi göze alırlar. İç kriterleri tarafından yönlendirilen kardeşler için, sadece iç gerçekler vardır ve dışarıda yaşanan/yaşanacak olan ile ilgilenmezler. Yusuf'un kuyuya atılmasından sonra babalarının çektiği hasret ve üzüntünün onlar açısından hiçbir ehemmiyeti yoktur. Onlar için asıl olan kendi amaçlarıdır. Bununla birlikte kardeşlerin davranışları, Jung'un dışadönük sezgisel tipinin özelliklerini de yansıtmaktadır. Kardeşlerin ahlak anlayışlarına göre, amaçları için gerekirse adam bile öldürülebilir. Onlar, hiçbir sosyal değeri umursamaz ve fırsatçıdır. Her ne kadar Yusuf'u öldürmeyi başarmasalar da kuyuya atarak bir süreliğine ondan kurtulurlar. Genellikle ektiğini biçemeyen bu tipin özelliklerini taşıyan kardeşler de hikâyenin ilerleyen kısmında yaptıkları olumsuz eylemin karşılığını daha büyük sıkıntılar yaşayarak almışlardır. Mesnevide içedönük sezgisel tipin özelliklerini taşıyan iki kişi vardır: Hz. Yakup, Hz. Yusuf. Zaten Jung'a göre bu tip olmasaydı kutsal topraklarda peygamber çıkmazdı. Rüya ve rüyanın yorumu ile başlayan hikâye, bu rüyanın yorumunun gerçekleşmesi ile neticelenmiştir. Ayrıca hikâyenin farklı yerlerinde yine rüya ve yorumları ile ilgili örnekler mevcuttur. Hz. Yakup, gerçekler yerine rüyayı daha önemli gören bir tavır sergiler. Yani rüyalara yaptığı yorumun gerçekleşeceğine duyduğu inanç, onun hayatına yön vermektedir. Yusuf da içedönük sezgili tipin özelliklerini taşır ve babası gibi onun hayatında da rüya farklı yer tutar. Bir rüya ile başlayan macera, başka rüyalar ile şekillenip ilk gördüğü rüyanın yorumunun gerçekleşmesi ile son bulur.

Yusuf u Züleyhâ adlı mesnevideki kişilerin davranışlarının, Jung'un psikolojik tipleri bağlamında değerlendirildiği çalışmamız ile divan şiirine ait metinlerin psikolojik yönden de ele alınabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Akça, Hilâl (2016). *Kemal Tahir'in Romanlarında Yolculuk Arketipi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Akça, Hilâl (2017). Gözyaşı çeşmesi/Kırım'da son düşün romanında Jung tipolojisi. *Electornic Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12(22), 1-26.
- Aşkın, M. (1972). İçedönüklük-Dışadönüklük Şahsiyet Vasıfları ile İdrakler Arasındaki İlişkiler. *Psikoloji Çalışmaları*, 10(0), 97-179.
- Fordham, Freida (2008). *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Say.
- Gençtan, Engin (1998). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi.
- Güneş, Ali (2007). Edebiyat ve Toplum. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 4(13-14), 69-94.
- Gürsoy, Adnan (2015). *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Jung, Carl Gustav (2006). *Analitik Psikoloji*. İstanbul: Payel.
- Jung, Carl Gustav (2020). *Psikolojide Tipler*. İstanbul: Pinhan.
- Kavut, Sevgi (2020). Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 6(2), 681-695. doi:10.46442/intjcss.620975
- Koncu, Hanife (2013). Yûsuf ve Züleyhâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44, 38-40. Türkiye Diyanet Vakfı.

- Kurnaz, Süleyman (2019). *İçe Dönük-Dışa Dönük Kişilik Yapısı Dindarlık İlişkisi: SDÜ Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Öztürk, Zehra (2013). Züleyha. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44, 552-553. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Snowden, Ruth (2013). *Jung Kilit Fikirler*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Optimist.
- Stevens, Anthony (2014). *Jung*. (N. Öрге, Çev.) İstanbul: Dost.
- Tokyay, Nefrin (2011). Perseus kahramanlık mitinin arketipsel sembollerle incelenmesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(19), 193-205.

AHMED PAŞA DÎVÂNİ'NDA ANADİLİ ZEVKİ¹ *Taste Of Mother Tongue in Ahmed Pasha's Divan*

Züleyha Hayal

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, hayalzuleyha@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0101-1564

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 14.07.2022

Kabul/Accepted: 23.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1143859

Anahtar Kelimeler

Ahmed Paşa, üslûp, söz varlığı, Eski Anadolu Türkçesi.

ÖZ

Ahmed Paşa (ö.1496-97) XV. yüzyıl Türk edebiyatının önde gelen şahsiyetlerindedir. II. Murad (ö.1451), II. Mehmed (ö.1481) ve II. Bayezid'in (ö.1512) saltanat devirlerini görmüştür. Müderrislik, kazaskerlik, sancak beyliği, padişah musahipliği, vezirlik gibi vazifelerle devlet hizmetinde bulunmuştur. İstanbul'da ve Bursa'da edebî muhitin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Dilde ve edebiyatta son derece geniş bir müktesebata sahip olan şâir, yaşadığı çağda Sultân-ı Şuarâ-yı Rûm olarak anılmıştır. İlmiye sınıfından gelme, iyi eğitilmiş ve kültürlü biri olan Ahmed Paşa çok dilli bir şâirdir. Mülemma gazelleri ile Arapça ve Farsça şiirleri *Dîvân*'ında toplanmıştır. Bu makalede şâirin anadilindeki tercihleri ve tasarrufları incelendi. Bunlar kelime, deyim, atasözü türlerindeki söz varlığı, redif, kafiye, vezin gibi ahenk unsurları ve yineleme, diyalog gibi bazı söyleyiş özellikleri üzerinden değerlendirildi. Sunulan örneklerle anadilinin üslûba etkisi incelendi.

Keywords

Ahmed Pasha, style, vocabulary, Old Anatolian Turkish.

ABSTRACT

Ahmed Pasha is one of the leading characters of 15th century Turkish literature. He lived through the reigns of Murad II, Mehmed II and Bayezid II. He has served the state as mudarris, qadi 'asker, banner lord, companion of padishah, vizier. He made important contributions to the development of the literary circle in Istanbul and Bursa. The poet, who has an extremely wide acquis in language and literature, was called as Sultan of Anatolian Poets in his age. Ahmed Pasha, a well-educated and cultured man from the lore class, was a multilingual poet. Macaronic ghazels and Arabic and Persian poems were collected in his divan. In this article, the poet's preferences and dispositions in the mother tongue were examined. These were evaluated in terms of vocabulary in word, idiom, proverb, elements of harmony such as repeated voice, rhyme, rhythm and some expression features such as reduplicative types, dialog. The effect of the mother tongue on the style was examined with examples presented.

Atf/Citation: Hayal, Z. (2022), "Ahmed Paşa Dîvânı'nda Anadili Zevki", *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 119-134.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Züleyha HAYAL, hayalzuleyha@gmail.com

¹ Bu makale "Ahmed Paşa, Dîvân (İnceleme-Tenkitledi Metin-Çeviri-Sözlük)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Ahmed Paşa XV. yüzyılın önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Kısaca hayatının ilmî, edebî ve idarî mahfillerde geçtiğini söyleyebiliriz. İyi bir medrese tahsilinden sonra müderrislik ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuştur. Hünerli kişiliği ve zekasıyla dikkat çektiğinden yolu saraya uzanmış; hükümdar muallimi ve musahibi olarak vezirlik payesine erişmiştir. İstanbul'da saray merkezli edebî muhitin oluşumunda önemli katkıları olan Ahmed Paşa, şiirin ve şâirlerin gelişmesi yönündeki gayretlerini sancak beyi olduğu Bursa'da sürdürmüştür.

XV. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin kültür ve medeniyette ilerleme dönemidir. Bu sırada kültür hareketini başlatan, koruyup geliştiren, Türkçenin büyük devlet dili olmasına zemin hazırlayan şahsiyet Sultan II. Murad olmuştur. Fatih Sultan Mehmed devrinde devletin gelişmesine paralel olarak Türk dili ve edebiyatı da Anadolu'da büyük bir ilerleme kaydetti. İstanbul'un fethi daha önce oluşmaya başlayan saray edebiyatını güçlendirdi. İstanbul'un devlet merkezi olmasıyla da sanatkârlar, şâirler ve âlimler bu merkez çevresinde toplanmaya başladılar. II. Bayezid devrine gelindiğinde Anadolu ve Rumeli artık şâirler kaynağı, başkent İstanbul da Doğu'nun kültür ve bilim merkezi haline geldi (Şentürk vd. 2011: 201-211).

Türkiye Türkçesinin Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan sonra XIII- XV. yüzyıllar arasındaki yazı dili Eski Anadolu Türkçesi olarak adlandırılır.

"XV. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ve siyasi birliğin kurulmasıyla Anadolu'da yazı dili birliği de kurulmuştu. Ancak büyük bir imparatorluğun devlet dili haline gelmeye başlayan Türkçe, gittikçe eski sadeliğini kaybedip yabancı unsurlarla yoğunlaşarak halkın dilinden ayrı bir nazım ve nesir dili halinde gelişme kaydetti. Bu dönemde de sade dille yazılmış eserlere rastlanmakla birlikte, önceki dönemlerde görülen sade Türkçe hareketi zaafa uğramış; açık ve anlaşılır ifade tarzı, yerini karışık ve çetrefil bir ifade tarzına terketmiştir. Bu dönem Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine bir geçiş olarak değerlendirilebilir." (Özkan 2009: 85).

Şüphesiz anadilinin imkânlarını kullanma yeteneği, şâirin yetkinliğini ve gücünü gösterir. *Ahmed Paşa Dîvânı* üzerinde yaptığımız detaylı araştırmada kayda değer miktarda Türkçe söz varlığı tespit ettik. "Bir dilin söz varlığı denince, yalnızca, o dilin sözcüklerini değil, deyimlerin, kalıp sözlerin, kalıplaşmış sözlerin, atasözlerinin, terimlerin ve çeşitli anlatım kalıplarının oluşturduğu bütünü anlıyoruz." (Aksan, 2004: 7). *Dîvân*'ın söz varlığı unsurlarından bazılarının kısmen ele alındığı az sayıda eski tarihli tez ve makale çalışması yapılmıştır.² *Dîvân*'ın Türkçe, Arapça, Farsça yapısının incelendiği anlam merkezli doktora tezinden yola çıkarak Ahmed Paşa'nın şiirine Türkçenin penceresinden bakmaya çalıştığımız bu araştırmada, adı geçen söz varlığı unsurlarının bazı anlatım teknikleri ve sanatlarla birleşerek şiire nasıl yön verdiği ele alındı. Bahsedilen unsurlar *Dîvân*'ın bütününde ciddi bir hacme ulaştığı için örnekler makale sınırları dahilinde tutulmuş; yine de zengin bir dil malzemesi sunulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle ilgili alt başlıklarda üslûp açısından dikkat çeken, konu bütünlüğüne yönelik, Türkçe söz ve söyleyişin önde olduğu şiirler örnek olarak seçilmiştir. Seçilen beyit örneklerinin altında veya karşısında köşeli parantez içinde günümüz Türkçesine çevirileri de verilmiştir.

² Bahsi geçen çalışmalar için bkz. (Öge 2001), (Baştürk vd. 2010: 96-104), (Uluocak 2010: 121-137).

1. *Dîvân*'ın Türkçe Söz Varlığı

1.1. Sözcükler

Dîvân'da Eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanımda olan pek çok sözcük bulunmaktadır. Ahmed Paşa bu sözcükleri hem mısra içine hem de mısra sonuna (redif) yerleştirerek ses, söz ve anlam çerçevesinde çeşitli şekillerde vezin el verdikçe kullanmıştır.

Türkçe sözcüklerdeki sesteşlik ve ses yakınlığı özelliklerinin başarılı bir şekilde kullanıldığı, ikinci mısraların tamamına yakını Türkçe sözcüklerden oluşan aşağıdaki beyitlerde söylem dikkat çekicidir. İlk beyitte vezinde imâle zaruretine rağmen *yakayı ele vermek* ve *oda yakmak* deyimleri mısralara ustaca sokulmuş, *yaşam* sözcüklerinin sesteşliğinden ve anlam farkından yararlanılarak cinas sanatı yapılmış, dostuyla dertleşen birinin samimî anlatışı ortaya çıkarılmıştır. Türkçe söz birimleri sanatlı ve ustaca kullanılarak söylem ve anlam renklendirilmiştir. Diğer beyitte Arap harfli yazılışları aynı, söyleyişleri benzer olan *yaş* ve *yoş* sözcükleri arasında da cinas sanatı vardır.

*vérip sitem-i 'ışkuñ eline **yaşam** éy dost*

*kim dérdi ki ben kend'özüm oda **yaşam** éy dost* (Tarlan 1966: G/17-1)

[= Ah dostum, kim derdi ki yakamı aşk zulmünün eline vereceğim de kendimi ateşte yakacağım.]

gün yüzüñ berç urmuş aħmed'le rakîbüñ çeşmine

*bu ğarîbüñ gözlerin **yaş** ol itüñ **yoş** eylemiş* (Tarlan 1966: G/133-7)

[= Ahmed'in ve rakibin gözlerinde güneş yüzünün şimşeği çakmış. Bu garibin gözleri yaşarırken o itinki fersiz kalmış.]

Çoğunun karşılığını ancak tarama ve derleme sözlüklerinde bulabileceğimiz sözcüklerin bazıları şunlardır:

ağ-: tırmanmak, yükselmek; **azırğa-**: az görmek, azımsamak; **başlu-**: yaralı; **beze-**: bezemek, süslemek; **boyun-**: vücudun bir bölümü, kefil; **böyü-**: büyümek, boyu uzamak; **çalab-**: tanrı; **çat-**: birbirine bağlamak; **çav-**: şöhret, nâm; **çavı çık-**: tanınmak, meşhur olmak; **çézgin-**: dönmek, dolaşmak; **çin-**: doğru, gerçek, öz, katıksız; **çin seher-**: sabah erkenden, tan yeri ağarmakta olduğu zaman; **çıñrat-**: çınlatmak, ses çıkartmak; **çiğün-**: omuz, omuz başı; **deg-**: düşmek, yakışmak, ulaşmak; **depren-**: kımıldamak, salınmak, hareket etmek; **devşür-**: toplamak, dermek; **dutma-**: hizmetçi, işçi, uşak; **dutuğ-**: perde, peçe, yaşmak, duvak; **dürt-**: sürmek, sürtmek; **düzet-**: yoluna koymak, düzenlemek, düzeltmek, yapmak; **em-**: ilaç, deva; **eyt-**: söylemek, demek, anlatmak; **geyicek-**: geyikçik; **göynük-**: yanık, yanmış, dert; **günüle-**: kıskanmak, haset etmek, sakınmak, korumak; **ır-**: ayırmak, uzaklaştırmak; **is (issi)-**: sahip, mâlik; **kimerde-**: bazen, ara sıra; **néşe/néte-**: niçin, nasıl; **oynamacuk-**: birbiriyle oynamak, **öñdül-**: ödül, mükafat; **öñürdi-**: önce; **şuvar-**: sulamak, su vermek; **söyündür-**: söndürmek; **uşan-**: kırılmak, parçalanmak; **uşat-**: parçalamak, ufatmak; **uvağ-**: ufak, küçük, kırıntı; **uyar-**: yakmak, uyandırmak; **vérbî/verebi-**: göndermek; **yar-**: salya, tükürük; **yaşa-**: kurmak, hazırlamak; **yaşdan/yaştan-**: dayanmak, yaslanmak; **yavu kıl-**: kaybetmek; **yél-**: gezmek, aşağı yukarı yürümek, koşmak; **yiğ-**: engel olmak, esirgemek, saklamak; **yoş-**: yorgun, fersiz.

1.2. Deyimler

İfade gücünü artırmak için bir araya getirilen ve genellikle gerçek anlamları dışında bir anlam kazanarak kalıplaşan kelime öbeğine deyim denir (Ayverdi 2010: 279). “Deyimler dili konuşan toplumun anlatımdaki gücünü ve başarısını, benzetmeye, nükteye olan eğilimini ortaya koyan önemli öğelerdir.” (Aksan 2004: 31).

Ahmed Paşa'nın dilde en çok kullandığı kalıp sözler deyimlerdir. Deyimler yoluyla şiirde düşüncüyü somutlaştırırken anlama açıklık, söze renk katmıştır. *Dîvân* gayet zengin bir deyim içeriğine sahiptir. Örnek olarak seçilen bazı organ adlarının deyimlerle genişleyen anlam daireleri şöyledir:

ağız: Yüzde bulunan, nefes almak ve yemek için kullanılan boşluk.

- **ağız aç-:** Konuşmaya başlamak.
- **ağıza ne gelse söyle-:** Ağzına geleni söylemek, uluorta konuşmak.
- **ağzı var dili yok:** Sessiz sakin, uysal.
- **ağzına düş-:** Dedikodu konusu yapılmak, herkes tarafından lafi edilmek.
- **ağzını dut-:** Ulu orta konuşmamak, dilini tutmak, boşboğazlık etmemek.

ayak: Vücutun yere basıp durmayı ve yürümeyi sağlayan kısmı.

- **ayak altına al-:** Ayak altında çiğnemek, değer vermemek.
- **ayağa düş-:** Kıymetini, itibarını kaybetmek, olur olmaz kimselerin eline düşmek.
- **ayağa şal-:** Ayak altında bırakmak, ayak altına atmak.
- **ayağı bağılu:** Bir bağı olan, özgür hareket edemeyen.
- **ayağı tozı ile gel-:** Gelir gelmez, hemen, dinlenmeden.
- **ayakda kal-:** Ayakta durmak, oturmamak, ayak üstü dikilmek.

baş: Kafa; yara, çiban.

- **baş aç-:** Yüksek bir makamın huzurunda hâlini arz etmek. Eskiden bazı duaların ve bedduaların baş açık yapılırsa çabuk kabul olunacağına inanılırdı ve kişi baş açık, yüksek sesle duasını ederdi.
- **baş çat-:** Baş başa vermek.
- **baş çek-:** Karşı gelmek, isyan etmek, serkeşlik etmek, başta gitmek.
- **baş eg-:** Karşısındakinin üstünlüğünü kabul edip ona boyun eğmek, itaat etmek.
- **baş götür-:** Başını kaldırmak.
- **baş ko-:** Can feda etmeye hazır olmak, saygıyla baş eğmek.
- **baş koş-:** Baş başa vermek, fikir birliği etmek, yarış etmek.
- **baş oyna-:** Hayatını tehlikeye atmak, canını feda etmekten çekinmemek.
- **baş üzre gel-:** Saygı ile eğilmek.
- **baş vér-:** Kendini feda etmek, ölümü göze almak.
- **başdan ayağa:** Tamamen.
- **başın ortaya ko-:** Başını ileri sürmek, can vermeye hazır olmak.

- **başına çık-**: Çok şıarmak, tepesine çıkmak.
- **başına gün/güneş doğ/toğ-**: Talihi rast gidip sonu kendisi için çok iyi olabilecek olaylarla karşılaşmak, eline büyük bir fırsat geçmek.

dil: Ağız boşluğundaki konuşma ve tatma organı; söyleme, konuşma, söyleyiş tarzı.

- **dil aç-**: Dile gelmek, konuşmak.
- **dil uzat-**: İleri geri konuşmak, haddini aşırp kötü söz söylemek.
- **dile al-**: Bahsetmek, hakkında konuşmak.
- **dile gel-**: Konuşmaya başlamak.
- **dili bağılu**: Konuşamaz halde.
- **dili var-**: Söylemeye cesaret etmek.
- **dilini dut-**: Gerektiği yerde susmasını bilmek, ağzını tutmak.
- **dillü dilince**: Her biri kendi lisanında.

el: Kolun bilekten itibaren avuç ve parmakları içine alan iş görmeye, tutmaya yarayan kısmı.

- **el çek-**: Vazgeçmek, ilgisini kesmek.
- **el götür-**: Dua ve yalvarmak için el açmak.
- **el kavşur-**: El pençe divan durmak, el kavuşturmak.
- **el şun-**: El uzatmak, dokunmaya kalkmak.
- **el ur-**: El uzatmak, el atmak, yapışmak, el sürmek, dokunmak.
- **el uzat-**: Uzanmak, sahip olmaya, dokunmaya, almaya kalkmak.
- **el uzunluğu**: El çabukluğu ile bir şeyler aşırp, hırsızlık.
- **el vér-**: Yardım etmek, fırsat vermek.
- **el yu-**: Vazgeçmek, el çekmek.
- **elden çık-**: Yitirmek, kaybetmek, artık onun olmamak.
- **elden ele var-**: Gördüğü ilgi sebebiyle bir kimsenin elinden diğerine geçmek, herkesin elinde dolaşmak.
- **elden gel-**: Gücü yetmek, yapabilmek, mümkün olmak.
- **elden git-**: Varlığından mahrum olmak, elden kaçırmak, yok olmak.
- **elden ko-**: Elden bırakmak, terk etmek.
- **elden ne gelür**: Yapılacak bir şey yok anlamında çaresizlik sözü.
- **ele gir-**: Ele geçmek, elde edilmek.
- **eli ér-**: Vakit bulmak, meydan, fırsat bulmak, gücü yetmek.
- **elinde ol-**: İsteyince bir işi yapabilmek.

yürek: Kalp; duyguların kaynağı ve merkezi, iç.

- **yüregi döyme-**: Yüregi dayanmamak, heyecan içinde kalmak, üzülecek bir durum olacak diye içinde endişe ve huzursuzluk duymak.
- **yüregi kan ol-**: Derinden acı duymak, çok üzölmek.

- **yüregi oyna-**: Birden heyecanlanmak, korkuya kapılmak, yüreği hop etmek.
- **yüregi yan-**: Çok fazla acımak, üzölmek, içi yanmak.
- **yüregine şu sep-**: Kaygı sebebinin ortadan kalkması, ferahlamak.
- **yüregini kan ét-**: Bir kimseye derin bir acı ve keder vermek.
- **yüregini yak-**: Çok ızdırıp vermek.

yüz: Başın ön kısmı, çehre.

- **yüz ağart-**: İftihar kaynağı olmak, beğenilecek davranışlarda bulunmak.
- **yüz bul-**: Gördüğü ilgiyle cesaretlenmek.
- **yüz döndür/çevir-**: Birine karşı tavrını değiştirip soğuk davranmak, ilişkisini kesip ilgilenmemek.
- **yüz döy-**: Bir şeye hiç dayanmamak, tahammöl edememek.
- **yüz dut-**: Yönelmek, bir yöne dönmek.
- **yüz düzen-**: Süslenmek, makyaj yapmak.
- **yüz göster-**: Kendini göstermek, görünür olmak, meydana çıkmak; ilgili görünmek, iltifat etmek, yüz vermek.
- **yüze gül-**: İçinden gelmediğı halde fazlaca iltifat etmek, riyakarca davranmak.
- **yüze yüz:** Yüz yüze, karşı karşıya.
- **yüzi kara:** Kara yüzlü, bir ayıbı, utanılacak bir kusuru olan.
- **yüz kararı:** Utanılacak şey, ayıp.
- **yüz şuyı:** Hatır, şeref, yücelik.
- **yüz sür-**: Sevgi ve saygı ifadesi olarak huzurunda yere kapanmak.
- **yüz ur-**: Başvurmak, müracaat etmek; yüz sürmek, secdeye kapanmak; yüz tutmak, yönelmek.
- **yüzi ağar-**: Yüzü ak olmak; ağarmak, kırışmak, ak duruma gelmek, saç sakal ağartmak.
- **yüzi kızar-**: Utanmak, sıkılmak.
- **yüzi üzre:** Yüz üstü durmak.
- **yüzi yere düş-**: Çok utanç duymak.
- **yüzine bakma-**: Darlıp hiç konuşmamak.
- **yüzine bakılma-**: Değer verilmemek.

1.3. Atasözleri

Bir düşünceyi, gerçek ve hikmeti veciz şekilde anlatan, atalardan bugüne gelmiş ve halka mal olmuş kısa söze, darb-ı mesele denir (Ayverdi 2010: 80). Belâgatte bir fikri ispat için bir atasözünü veya hikmetli bir sözü delil getirmek serikât-ı şîriyye ve müşterek malzemeyi kullanmaya dayalı söz sanatlarından îrâd-ı mesel veya irsâl-i mesel sanatıdır. Bu sanatlar çoğu zaman bir temsilî teşbihten ibarettir (Saraç 2000: 277).

Türkçenin îcazlı yapısı dile gelmesi zor duygu ve düşünceleri kolayca anlatmaya imkân verir. Ahmed Paşa da anadilinin bu özelliğinden yeterince istifade etmiştir. Veciz söylem Ahmed Paşa'nın şiirde sıkça tuttuğı bir yoldur. Arapça ve Farsça şiirlerinde de bu dillerin atasözlerini kullanır. Etraflı bir anlamı az ve öz sözle dile getirmeyi sever.

Atasözlerini veya atasözü mahiyetindeki cümleleri vezne uydurarak şiir malzemesi hâline getirmek zordur. Ahmed Paşa'nın bu zorluğu genellikle aştığını söyleyebiliriz. Özellikle uzun atasözleri, vezinde imâleye mecbur etse de düşüncede vurgu amacını yerine getirmektedir. *Dîvân*'da atasözü kullanılarak anlam ve söylem bütünlüğünün güçlendirildiği birkaç örnek aşağıda sunulmuştur:

'âşıkā yā şabr u yā sefer: "Âşık kişiye ya sabır ya sefer gerek." Aşkın zorluğuyla başa çıkmakta sabırdan veya yolculuktan başka çare yoktur.

*kıldum belā-yı 'ışk ile ben mübtelā sefer
meşhürdur ki 'âşıkā yā şabr u yā sefer* (Tarlan 1966: G/74-1)

[= Aşk belasına tutulunca yollara düştüm. Meşhur sözdür: Âşık için ya sabır ya sefer derler.]

beşerdür kıl günāh eyler kimerde: "İnsan beşer, kuldur şaşar." Kişinin zaman zaman şaşırmasını, yanılmasını hoş görmek gerekir.

*severem dēdügüm ma'zūr dut kim
beşerdür kıl günāh eyler kimerde* (Tarlan 1966: G/265-3)

[= Seviyorum değişimi mazur gör. Kul dediğin insandır, bazen günah işler.]

issin ağırlayan itine üstüñ~ān vérür: "Sahibini ağırlayan kişi onun köpeğine kemik verir." Birini susturmak için ona bir çıkar sağlanır.

*her dem rakībi göñlüm içind'añduğum bu kim
issin ağırlayan itine üstüñ~ān vérür* (Tarlan 1966: G/95-3)

[= Her an/nefes rakibi gönlümde anıyorum; çünkü sahibini ağırlayan, itine kemik verir.]

kan eyle kânün eyleme³: "Kan dök ama kanun yapma." (Kanun ve töre sınırlarını aşma).

*cān ise maqşūduñ al cānā cefā resmin götür
nev-cevānsın dostum kan eyle kânün eyleme* (Tarlan 1966: G/276-4)

[= Cânım! İstedığın can almaksa al da zulüm âdetini kaldır. Toysun dostum, kan dök ama kanun çıkarma.]

kendü düşen ağlamaz: Kendi zararına kendisi neden olanın yakınmaya hakkı olmaz.

*kendü düşen ağlamaz dērler ben ol hayretdeyem
kim saña düşeli n'içün aqıdur hün-āb göz* (Tarlan 1966: G/123-7)

[= Kendi düşen ağlamaz derler ama sana düşeli gözüm niçin kanlı yaş akıtıyor, ben ona hayret ediyorum.]

yañlış döner bağıdāddan: "Yanlış hesap Bağdat'tan döner." Yanlışlık mutlaka anlaşılır.

*şām-ı zülfüñ mısr-ı hüsñüñden çevürdiyse yüzün
aşma ol miskini kim yañlış döner bağıdāddan* (Tarlan 1966: G/240-4)

[= Zülfünün Şam'ı, güzelliğinin Mısır'ından yüz çevirdiyse o serseriye asma; çünkü yanlış hesap Bağdat'tan döner.]

³ Bu atasözü Ali Nihad Tarlan neşrinde "kan ile kânün eyleme" olarak kayıtlıdır (Tarlan 1966: G/276-4, 302).

yapışur bulduğına olur ise mār dahı: “Denize düşen yılan sarılır.” Güç bir duruma düşenlerin bundan kurtulmak için her çareye başvurmaları olağandır.

*şarmaşur zülfüne dil gam deñizinde ki garîk
yapışur bulduğına olur ise mār dahı* (Tarlan 1966: G/301-7)

[= Gam denizinde çırpanın gönül zülfüne sarılıyor. Denize düşen, bulduğına yılan bile olsa sarılır.]

yārsuz kalur cihānda ‘aybsuz yār isteyen: “Kusursuz dost arayan dostsuz kalır.” Kusursuz kişi olmadığından, kendisine kusursuz bir dost arayan kimse aradığını bulamaz, dostsuz kalır.

*ahmed’ün ‘aybı güzeller sevmek ise gam degül
yārsuz kalur cihānda ‘aybsuz yār isteyen* (Tarlan 1966: G/226-7)

[= Ahmed’in ayıbı güzelleri sevmekse gam değil. Dünyada kusursuz dost arayan dostsuz kalır.]

yérüñ kulağı var: Konuşurken dikkatli olmak gerek, çok gizli söylenen söz umulmadık yerden duyulabilir.

*güş-ı benefşeden şakin ey ‘andelîb-i mest
gül hüsni rāzın açma ki yérüñ kulağı var* (Tarlan 1966: K/34-14)

[= A sarhoş bülbül! Menekşenin kulağına dikkat et, gülün güzelliğinin sırrını açma, yerin kulağı var.]

1.4. Atasözü Mâhiyetinde Sözler

Atasözlerinin tanımında bunların halka mâl olmuş, yani söyleyeni bilinmeyen anonim ürünler olduğu belirtilmişti. Bu bölümde ele alınan söz yapısı şâire ait olup atasözüne yakın hikmette bir anlama sahip olan, kolayca ezberlenen, söyleyiş güzelliğine sahip olan, darb-ı mesel hüviyetinde veya buna yakın ifadelerdir. Şâire ait kabul edilen bu ifadelerin kendilerine veya varyantlarına sözlüklerde rastlanmamıştır. Tesirli anlama sahip bir hükmün tek mısradaki toplanarak ifade edildiği bu sözler veciz söz söyleme yeteneğiyle ilgilidir. Bir önceki başlıkta atasözü ve benzerlerinin şiir dilinde söylenme güçlüğünden ve Ahmed Paşa’nın veciz sözleri sıkça tercih ettiğinden bahsedilmişti. Söylenmesi kolay olup vezinli kafiyeli söz diziminde geliştirilmesi gayet zor olan bu türlü ifadelerin, şâirin gücünü gösteren bir hüner olduğu belirtilmelidir. Şâirin, hayat tecrübelerini sanki çok uzun bir zamanın süzülüşlüğü içinde bir çırpıda ve ustaca söylediği bu sözlerden birkaç örnek aşağıda sunulmuştur:

‘âkil iseñ eyleme mecnûnı mağrem rāzuña: “Akıllıysan deliyi sırrına ortak etme.” Bir deliye sır vermek hiç akıllıca değildir; çünkü o sırrı mutlaka açık edecektir.

*el-emānet açma dildāruñ lebi rāzın dile
‘âkil iseñ eyleme mecnûnı mağrem rāzuña* (Tarlan 1996: G/279-4)

[= Sevgilinin dudağının sırrı emanettir. O sırrı gönle açma. Akıllıysan bir deliye sır verme.]

âyinelerde görinen şüretüñ i’tibarı yok: “Aynadaki görüntünün bir değeri yok.” Aynanın yansıtma işlevi görüntüden ibarettir, aslı yoktur, kalıcı ve gerçek değildir.

*mîhr yüzini gösterür ‘âşıka ruğlaruñ velî
âyinelerde görinen şüretüñ i’tibarı yok* (Tarlan 1966: G/146-3)

[= Yanakların âşıklara güneş yüzünü gösteriyorsa da aynada görünen sûretin itibarı yok.]

biñ kez ölmek yég cihānda bir yaramaz addan: “Dünyada bir kötü ad bırakmaktansa bin kez ölmek daha iyidir.” Kişi iyi bir adla anılmalıdır, aksi takdirde yaşamının gereği yoktur.

sür çapuñdan tek beni bir görme her nā-cins ile

biñ kez ölmek yég cihānda bir yaramaz addan (Tarlan: 1966: G/240-5)

[= Beni aşağılık kimselerle bir tutma da istersen kapından kov. Dünyada yaramaz bir ad bırakmaktansa bin kez ölmek daha iyidir.]

binā muğkem olur seng ile bünyād édicek: “Taşla yapılan binâ sağlam olur.” Yapı malzemesi taş olan binâ kolay yıkılmaz.

mihrüm artar dil-i senginüñi yād étmek ile

kim binā muğkem olur seng ile bünyād édicek (Tarlan 1966: G/153-2)

[= Taş yüreğini anmakla sevgim artıyor; çünkü taşla yapınca binâ sağlam olur.]

ğalvāya heves kılan üşenmez megesinden: “Tatlı isteyen kişi sinekten iğrenmez.” Çok istenen bir şey uğruna hoş olmayan bazı şeyler göz ardı edilebilir.

dil la'lüñe kâsd étdi beñinden hâzer étmaz

ğalvāya heves kılan üşenmez megesinden (Tarlan 1966: G/235-3)

[= Senin dudağını almak isteyen gönül, beninden çekinmiyor. (Elbette) tatlıya heveslenen, sinekten iğrenmez.]

söyledür ağıza ne gelse gönül darluğı: “İç sıkıntısı ağza geleni söyler.” anlamındaki mısra, tecrübe edilen bilgi bakımından bu başlıktaki diğer örnekler kadar güçlü bir yargı içermese de söyleyiş dikkat çekicidir. *Ağıza ne gelse söylemek* deyimini üzerine kurulmuş, goncanın gerçekten dar olan biçimi çağrıştırılmış ve tamamen Türkçe sözcüklerden oluşan bir akıcılık sağlanmıştır.

öykünürem dér ise gonca lebüñe ne 'aceb

söyledür ağıza ne gelse gönül darluğı (Tarlan 1966: K/29-11)

[= Gonca senin dudağına özendiğini söylese şaşacak ne var? Gönül darlığı ağza ne gelse söyler.]

uyma her bîgāneye kim hayr gelmez yaddan: “Ellere uyma, yabancından hayır gelmez.” Kişi dostundan ve ahabbından ayrılmamalı, yabancıya güvenmemelidir.

āşinā cem'ün sebsüz tağıdup zülfün gibi

uyma her bîgāneye kim hayr gelmez yaddan (Tarlan 1966: G/240-8)

[= Dostların cemiyetini sebepsiz yere saçların gibi dağıtma. Ellere uyma, yabancından hayır gelmez.]

2. Bazı Söyleyiş Özellikleri ve Ahenk

Bu başlıkta Türkçenin öne çıktığı bazı söz yapıları ve ahenk unsurları alt başlıklarda incelenerek konulara ilişkin örnekler verilmiştir.

2.1. Yinelemeler

Şiirde anlatımı güçlendirme tekniklerinden olan yinelemeler *tekrar* ve *ikileme* olarak ayrı ayrı ele alınmıştır. *Dîvân*'da sıkça kullanıldığını gördüğümüz bu yapılar birkaç Türkçe örnek sunularak açıklandı.⁴

2.1.1. Söz Tekrarları

Tekrar ile asıl maksat ifadeyi pekiştirmektir. Tekrar teknikleri Türk şiirinin en önemli hatta bazı durumlarda vezin ve kafiye öncesi gelen ses araçlarıdır (Saraç, 2000: 196-97). Söz ve ses gruplarının belirli aralıklarla tekrar edilmesi metne ritmik akışkanlık kazandırmaktadır (Macit, 2016: 21-22).

Dîvân'da bu teknikle yapılmış tekli, ikili, üçlü ve daha fazla birimde, paralel ve çapraz yönde veya aynı mısradaki çok fazla tekrar tespit edilmiştir. Kelime grubundaki tekrarlar da deyimler de vardır. Anlam vurgu aracı ve âhenk unsuru olarak kullanılan tekrarların yer yer bazı söz ve anlam sanatlarıyla birleştiği birkaç örnek aşağıda sunulmuştur:

anuñ'cün étdi çarh anı bu deñlü mu'teber

anuñ'cün étdi halk aña bu deñlü i'tibār (Tarlan 1966: K/42-3)

[= Onun için felek onu bu kadar üstün tuttu. Onun için halk ona bu kadar itibar etti.]

gözden ırağ édüp 'aceb urur cefā okın

urılmaya ırağa atılsa nişān gerek (Tarlan 1966: G/167-6)

[= Beni gözünden uzaklaştırdığı halde acaba bana nasıl cefa oku atıyor? Halbuki hedef o kadar uzağa konulsa ok isabet etmemesi gerek.]

demişsin ki yolumda ölmez ahmed

bir öldüm bir de tekrār öldürürsin (Tarlan 1966: G/253-3)

[= Ahmed yolumda ölmez demişsin. Bir kere öldüm, sen beni tekrar öldürüyorsun.]

Tekrarla sağlanan ve bütüne yayılan ahengiyle murabbası, Türk şiirinin en güzel örneklerindedir:

yāruñ itden çoğ uyar ardına ağyār dirîğ

bize yār olmadı ol şūh-ı sitemkār dirîğ

kıldı bir dilber-i hercāyī dildār dirîğ

vay gönül vay bu gönül vay gönül éy vay gönül (Tarlan 1966: G/173-5)

[= Yârin arkasına köpekten çok rakip takılmış. O zâlim güzel bize yar olmadı, yazıklar olsun.

Gönül vefasız bir dilbere tutuldu. Ah gönül, ah bu gönül, vah gönül, eyvah gönül.]

Aşağıdaki örnekte azı çoğa saymak/tutmak deyimini akis sanatıyla birleştirilmiştir:

şabrum 'ināyetüñ gibi az ise çoğa şay

cevrüñ gözüm yaşı gibi çoğ ise aza tut (Tarlan 1966: G/15-5)

[= Benim sabrım senin iyiliğin gibi az ise azı çoğa say. Ettiğin cefâ gözyaşlarım gibi çoksa onları da az kabul et.]

⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. (Dilçin 2010), (Macit 2016), (Eroğlu 2010: 169-183).

Aşağıdaki beyitte *artmak* ve *eksilmek* eylemleri arasındaki tezat vurgusu ve samimî söyleyiş dikkat çekmektedir:

arturdu yâr nâzını müşkil budur ki âh

eksilmedi gönülden ümîd-i vefâ henüz (Tarlan 1966: G/119-7)

[= Yâr nazını artırdı. İşin çetin tarafı şu ki gönülde vefâ ümidi hâlâ eksilmedi.]

2.1.2. İkilemeler

“Dilin söz varlığı unsurlarından olan ikileme, anlatım gücünü artırmak, anlamı pekiştirmek, kavramı zenginleştirmek amacıyla aynı sözcüğün tekrar edilmesi veya anlamları birbirine yakın yahut karşıt olan ya da sesleri birbirini andıran iki sözcüğün yan yana kullanılmasıdır.” (Hatiboğlu 1981: 9).

Türkçenin çok eski dönemlerinden beri kullanılan ikilemeler Ahmed Paşa'nın sıkça kullandığı söz türlerindedir. İkilemeler ses tekrarıyla âhenge, pekiştirme gücüyle anlama katkı sağlamıştır. Aşağıda sunulan, tekrara ve karşıtlığa dayalı Türkçe ikileme örneklerinde aynı beyitte birden fazla ikileme kullanıldığı da görülmektedir. Ahmed Paşa, ikilemeleri bazı anlam incelikleri elde etmede başarıyla kullanmıştır. İlk beyitte ikileme çevresinde gelişen *kapı kapı dolaşmak* deyiimiyle ortaya çıkan dilenci hayali üzerinden mahrumiyet şikâyeti anlatılmıştır. Son beyitte ise *yok yok* ikilemesi ve *dehen* kelimesi arasındaki çağrışımdan faydalanılarak ifadedeki sanat artırılmıştır.

ne revâdur ki cihân lutfuña gark olmuş iken

kapu kapu tolanam bulamayam nân-ı kerem (Tarlan 1966: K/28-31)

[= Dünya senin lutfun içinde yüzerken kapı kapı dolaşıp bir parça eklemek bulamayışım revâ mı?]

şādî günini gam buldı kapladı dirîğ

yéllerle yér ü gök dün ü gün ağladı dirîğ (Tarlan 1966: K/30/1-12)

[= Sevinç gününü gam bulutu kapladı eyvah! Rüzgârlarla yer gök, gece gündüz ağladı eyvah!]

gâh olur ol meh-liqâ mihr ü vefâlar gösterür

geh döner bir lutfına biñ biñ cefâlar gösterür (Tarlan 1966: G/40-1)

[= O ay yüzlü bazen sevgi ve vefâ gösterir bazen de döner bir iyiliğine karşı bin türlü cefâ gösterir.]

şayyâd-vâr ol âhû-yı miskîn-kemendüñ uş

her lahza itlerine sözi oş oşdur (Tarlan 1966: G/49-3)

[= O misk kementli ceylanın, köpeklerine avcı gibi her an ettiği söz hoş hoşttur.]

râz-ı dehenüñ beyâna şıgmaz

yoğ yoğ ne beyân gümâna şıgmaz (Tarlan 1966: G/115-1)

[= Ağzının sırrı beyana sığmaz. Yok yok! Ne beyanı... Şüpheye bile sığmaz.]

2.2. Diyaloglar

Tekrarlar konusuna da dahil edebileceğimiz bu yapı belâğatin suâl-cevâb sanatlarından. “Sorulu cevaplı anlatım tarzı (diyalog), divan ve halk şiirinde ifadeye canlılık ve doğallık katmak ve muhatabın dikkatini çekmek gibi sebeplerle kullanılır. Halk şiirinde dedim-dedi’li koşmalarda, divan şiirinde müracaat adı verilen gazellerde bu sanat esas alınır.” (Coşkun 2010: 200).

Klasik şiirde genellikle gazellerde kullanılan, konusu seven ve sevilenin aşk ve âşıklık hakkında konuşmaları olan bu tekniği Ahmed Paşa oldukça farklı biçimlerde kullanmıştır. Konuşma dilinin doğallığından faydalanırken bazı söz ve anlam sanatlarını beyitlere ustaca dahil etmiştir. Klasik şiirin en ağır formu olarak bilinen kasideye yerleştirdiği diyaloglar şiir akışında ve kompozisyonunda gayet uygun bir sırada ve yerde ortaya çıkararak dikkati çekmekte; tek düzeliği güzelce bozmaktadır. Âşıkın sitem aracı olan diyalog, kasidede övgü aracına dönüşmüştür.

Tabiat varlıkları arasında hükümdarın azametinin konuşulduğu şu diyalog teşhis ve intak sanatına da hoş bir örnektir:

bu medh redifinde söz açup dédi sūsen [= Susam çiçeği bu methiyenin redifinden söz açıp
götüre mi ol kұлzüm-i zehhārî benefşe “Menekşe o coşkun denizi götürebilir mi?” dedi.]

gerdūn işidüp dédi kaçan zabt éde heyhāt [= Bu sözü duyan felek: “Eyvah! O cihan sahibi
evşāf-ı feridūn-ı cihāndārî benefşe Feridun’un vasıflarını menekşe nasıl tutsun?” dedi]

(Tarlan 1966: K/26/43-44)

Enikonu bir insan kabul edilen göz şu beyitte dile gelmiştir:

dédüm gözüme ne çok yunduñ ağlayup dédi kim
hayālî muşhafını okımağa pāk oluram (Tarlan 1966: G/208-4)

[= Gözüme ne çok yıkandın dedim. O da ağlayarak “Sevgilinin hayalinin mushafını okumak için temizleniyorum.” dedi.]

Gazellerde bilindik şekliyle canlı ve samimî pek çok diyaloga rastlarız. Aşağıdaki on beyitlik gazelin ikinci yarısı söyleşmedir:

dédüm sürsem yüzüm ol āsitāna [= “Yüzümü o eşiğe sürseydim göğün tepesine
ka-dem farkına kırdum āsumānuñ ayak basmış olurum.” dedim.]

dédi anda néce gelürsin aḥmed [= “Ahmed sen oraya nasıl geleceksin? Kanlı gözyaş-
bulurlar kanlu yaşuñdan nişānuñ larından izini bulurlar.” dedi.]

dédüm sır sözün açarsın rakıbe [= “Sır olan sözü rakibe açıyorsun. Senin gizli
anuñladur senüñ rāz-ı nihānuñ sırların onunla.]

bir itüñ gūşına lāyık mıdur kim [= İnci saçan dudağının, bir köpeğin kulağına
cevāhir ṭaka la’l-i dūr-feşānuñ mücevher takması yakışıyor mu?” dedim.]

dédi bezm-i cemālüm şem’isin sen [= “Sen cemâlimin meclisinin mumusun. Onun
anuñ’çün nūr-baḥş olur zebānuñ için dilin nur bağışlıyor.” dedi.]

(Tarlan 1966: G/170/6-10)

Aşağıdaki beyitte diyalogun doğal anlatımının yanı sıra Ahmed Paşa’nın en sık kullandığı söz sanatlarından olan cinasın, Türkçe ifadelerle sağladığı ses tekrarlarıyla söylemi ve anlamı renklendirdiği görülmektedir:

dédüm ki yāra kılam dédi bu sözi yazanuñ
kesem kalem gibi başın dilin de yara kılam (Tarlan 1966: G/200-6)

[= Sevgiliye onun kulu olduğumu söyledim. O ise “Bu sözü yazanın kalem gibi başını keser dilini de yararım.” dedi.]

Diyaloglar bazen de rakip ve düşmanlarla alay vasıtası olmuştur:

*dün raķibe yarı gördüñ mi dedüm dedi ki yok
gör ne bî-endîşeyem şeytândan imân isterem* (Tarlan 1966: G/220-3)

[= Dün rakibe sevgiliyi gördün mü diye sordum, o da yok dedi. Düşüncesizliğime bak, Şeytan'a imân sormuşum.]

Ali adlı bir gencin ölümüne düşürdüğü tarihte, cennet bekçisi melekle olan diyalog şâirin hayal gücünün genişliğini ve renkliliğini gösterir. Sesteş *geyicek* sözcükleri arasındaki cinaslar, söyleme yine tat katmıştır:

*seyrüm oldı gece rıdvâna dedüm
geldi mi bu çemene bir geyicek
dedi geldi yaraşur mı gör e
egnine hulle-i sündüs géyicek* (Tarlan 1966: T/27)

[= Gece rüyamda Rıdvân'a dedim ki: "Bu çayıra bir geyikçik geldi mi?"

Dedi ki: "Geldi, bak bakalım sırtına cennet elbisesi giyince yakıştı mı?"]

2.3. Ahenk

Vezinle birlikte şiir ritmini belirleyen diğer âhenk unsurları kafiye ve rediftir. Çalışmanın fikrî temelinde Türkçe söz olduğu için ses tekrarları ve kafiyeden ziyade, söz tekrarı redifler üzerinde kısaca durulacaktır. Klasik şiirde redifler çoğunlukla Türkçedir. *Dîvân'* da Arapça, Farsça redifli gazellerin oranı yüzde on yedi civarındadır. Türkçenin vokal uyumundan gelen kalın veya ince tek sıra ritim, özellikle çekimli eylemden oluşan rediflerle söyleyişe sürat ve akıcılık katan bir âhengi ortaya çıkarmıştır. Genel olarak müreddef yapıdaki *Dîvân'* da ek, ad, çekimli eylem, deyim, kelime grubu gibi türlerde çeşitlilik gösteren Türkçe rediflerden bazıları şunlardır:

"şalup, tüt, tamar, andadur, olacaķdur, uğurlar, yatur, ile oynar, gibi gelür, elümden ne gelür, ne bilür, eyler, tutar, götürür, güniler, kimüñ var, dökilür, olup gider, tütup-durur, bağlanır, yaraşur, oturur, yéter, yaraşmaz, döymez, olmaz, istemez, göz, olmamış, var imiş, eylemiş, güneş, étsem gerek, imiş bildük, gelmez iseñ, kaşuñ, göñlümüñ, bulduñ, eksük degül, degül, mı déyelüm, yalvaralum, n'édelüm, -dan ayrıldum, yazmışam, oluram, isterem, bilür mi bilmezem, olmayan, yandum elüñden, yavuz gözden yavuz dilden, -dur n'eylesün, sen bilürsin, olasin sen, bu gece, eyler kimerde, olmasun kimse, üstine, ola, olmasa, kucmağa, oldı yine, beni, düşdi, gibi, sen gideli, daķı, ét beni, ayruluķı, dedükleri, oynamacuķ hoşca degül mi, egri, - den yüz çevürdi, uyħusu..."

3. Yalın İfade Örnekleri

Ele aldığımız konuları örnekleyen, daha önce verilen ve açıklanan örneklerle üslup yönüyle benzeşen, Türkçe söz yapısının ve sade söyleyişin öne çıktığı bazı beyitler bu başlıkta sıralanmıştır.

Aşağıdaki beyitler şâirin rahat ve akıcı bir söyleyişle sevgi, dostluk, vefâ, cefâ, keder, sitem, ümit gibi duygu ve hâlleri samimiyetle dile getirdiği örneklerdir. Beyitlerde anlatım deyimlerle, kalıp sözlerle, Türkçe sözcükler arasında tezatla, çağrışımla, ses ve söz tekrarlarıyla daha etkili ve doğal bir hale getirilmiştir:

*öldürürem dér imişsin demidür egleme gel
biñ kez öldür beni tek eyleme bizârluķı* (Tarlan 1966: K/29-6)

[= Beni öldüreceğini söylüyormuşsun. Tam zamanı, geciktirme. Bin kere öldür beni, yeter ki usanma.]

*ol ki yoluñda fedâ eyledi evvel dil ü cān
senden ol şaķına mı gérü kalan varluğı* (Tarlan 1966: K/29-7)

[= Yolunda ilk önce canını ve gönlünü fedâ eden biri, geri kalan varlığını senden esirger mi?]

*sen elüñden geleni cevreden eksük kıomadüñ
ne déyeyin saña éy yâr elümden ne gelür* (Tarlan 1966: G/58-8)

[= Elinden gelen hiçbir eziyeti eksik bırakmadın. Ah yâr, sana ne diyeyim, elimden ne gelir?]

*ben ağzum açmadum bu ne sırdur ki şehirde
sen serveri sever déyü her gün haber çıkar* (Tarlan 1966: G/68-5)

[= Bu nasıl bir sır ki ben ağzımı açmadığım halde sen sultanı seviyor diye şehirde her gün haber çıkıyor.]

*kanlu yaşın çeşmümüñ kaçma süreyin boynuña
kana girme key şaķın boynuñdadur kanum benüm* (Tarlan 1966: G/187-4)

[= Kaçma da kanlı gözyaşımı boynuna süreyim. Çok dikkat et, kana girme. Benim kanımın vebâli senin boynunadır.]

*ben de aħmed gibi zülfine tolaşdum ki benüm
başuma ne getürür bu kıuru sevdâyı görem* (Tarlan 1966: G/202-5)

[= Ben de Ahmed gibi onun saçlarına dolaştım. Bakalım bu kuru sevda başıma neler getirecek?]

*va'de-i vaşluñ işitsem ölürem şevkımdan
döyimez yüregüm ol va'de kaçandur démege* (Tarlan 1966: G/281-6)

[= Vuslat sözü verdiğini duysam heyecanımdan ölürüm. O gün ne zaman diye sormaya yüreğim dayanmaz.]

*aħmed'i öldüriserin dér idüñ
'ahde vefâ eylemedüñ öyle mi* (Tarlan 1966: G/308-5)

[= Ahmed'i öldüreceğim diyordun. Sözünde durmadın öyle mi?]

*inanurmuş benüm için yaramazdur déyene
éy dirîgâ kim éyü bilmez imiş yâr beni* (Tarlan 1966: G/319-6)

[= Benim için yaramazdır diyene inanıyormuş. Eyvahlar olsun! Yâr beni iyi bilmezmiş.]

*şu gelür hânım elüñden yüzüme bakmayasın
hele şu gelmez elüñden ki gönülden çıkasın* (Tarlan 1966: Mf/ 40)

[= Sultanım! Yüzüme bakmamak elinden gelir de gönülden çıkmak elinden gelmez.]

Aşağıdaki beyitlerde rakibe duyulan hınç ve öfke duyguları, tehdit sözleri deyimlerle daha etkili bir şekilde söylenmiştir. İkinci beyitte *çok görmek* ve *gözüne sokmak* deyimlerinin bir arada kullanılma başarısının yanında, göze sokulacak nesnenin ok olması, doğal anlamı bir espriyle daha hoş hale getirmiştir:

*diş bilermiş la'line yârüñ rakîb-i seng-dil
varsun ögütsün eger kıalursa dendâni dürüst* (Tarlan 1966: G/21-5)

[= Taş yürekli rakip, yârin dudağına iştahlanıyormuş. Eğer dişleri sağlam kalırsa varsın ısırısın.]

tîr-i cefâdur andan éren baña éy rakîb

çok gördüñ al anı dahı gözüñe şok (Tarlan 1966: Mf/ 1)

[= Ey rakip! Ondan bana gelen, cefâ okundan başka bir şey değil. Onu da çok gördün, al gözüne sok!]

SONUÇ

XV. yüzyıl, kültür ve medeniyetin genişleyen devlet sınırlarıyla paralel ilerlediği bir çağdır. Dil açısından Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine geçiş süreci olarak kabul edilen yüzyılın bu özelliği *Ahmed Paşa Dîvânı*'na yansımıştır. Eser, özellikle Farsça ile dil alışverişinin kaçınılmaz olarak arttığı bu dönemde, değişmekte olan edebiyat dili çehresinin açıkça görüldüğü bir örnektir. Ahmed Paşa Arapçayı ve Farsçayı bu dillerde şiir yazacak derecede iyi bilen, kendi dilinde yetkinliği ve üstatlığıyla tanınan öncü bir şâirdir. Ahmed Paşa anadili ve diğer dillerin katkıları arasında mutedil bir denge kurmayı başarmıştır. Başarısını birkaç noktada değerlendirdik. İlk olarak ad, eylem, deyim, atasözü, atasözü benzeri ifadeler, ikileme gibi söz varlığı öğelerini büyük ölçüde kullanarak şiir dilini zenginleştirmiştir. Deyimler dilde en çok faydalandığı kalıp sözlerdir. Şiirde veciz söylemleri sıkça tercih eder. Gerek dilin anonim unsurları olan atasözlerini gerek kendi irâd ettiği atasözü mâhiyetindeki sözleri kullanarak şiirinde veciz söyleyişler geliştirmiştir. Şiir diline taşınması kolay olmayan bu etkin söz yapılarını büyük ölçüde başarıyla oluşturmuş; böylece düşünceyi somutlaştırırken söylem ve anlam bütünlüğünü güçlendirmiştir. İkinci olarak, söz varlığını tekrar, yineleme, diyalog gibi bazı tekniklerin yanında söz ve anlam sanatlarıyla birleştirerek anlatımı daha etkili, canlı ve renkli hâle getirmiştir. Özellikle diyaloglarda doğal dille hayal gücünün birleştiği ilginç ve özgün örnekler ortaya koymuştur. Söz tekrarları söylemde âhenge; pekiştirme gücüyle anlama katkı sağlamıştır. Derin duygu ve düşüncelerini veya alayla karışık nüktelerini bazen gayet sade bir dille söylemiştir. Klasik şiirin en önemli âhenk araçlarından biri olan rediflerin çoğunu Türkçe tercih ederek şiirde anadilinin ritmik sesini yükseltmiştir. Ahmed Paşa anadili zevki olan bir şâirdir. Türkçe'nin imkânlarını ve inceliklerini şiirde kullanmayı bilmiş; çeşitli yollarla bunu üslûbuna yansıtmıştır.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan (2004), *Türkçenin Sözvarlığı*, 3. Baskı, Ankara: Engin Yay.

Ayverdi, İlhan (2010), *Kubbealtı Lugatı, Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Yay.

Baştürk, Şükrü, E. Oğur (2010), "Ahmet Paşa'nın Divan'ındaki Türkçe Söz Varlığı", *Bursalı Şair Ahmet Paşa ve Dönemi, Şair Ahmet Paşa Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Bilal Kemikli, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. 96-104.

Coşkun, Menderes (2010), *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yay.

Dilçin, Cem (2010), *Fuzulî'nin Şiiri Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Kabcacı Yay.

Eroğlu, Süleyman (2010), "Ahmet Paşa'nın Şiirlerinde Ahenk", *Bursalı Şair Ahmet Paşa ve Dönemi, Şair Ahmet Paşa Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Bilal Kemikli, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. 169-183.

- Eyüboğlu, E. Kemal (1973), *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 2 C., İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii.
- Hatiboğlu, Vecihe (1981), *Türk Dilinde İkileme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şentürk, Ahmet Atilla, A. Kartal (2011), *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul: Dergah Yay.
- Kut, Günay (1989), "Ahmed Paşa, Bursalı", *İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 111-112.
- Macit, Muhsin (2016), *Divan Şiirinde Ahenk Unsurları*, 3.Baskı, İstanbul: Kapı Yay.
- Öge, Sevil (2001), 15. yy. Şâirlerinden Mesîhî, Cem Sultan, Ahmed Paşa, Necâtî Beg, Üsküplü İshak Çelebi ve Şeyhî'nin Dîvânlarında Atasözleri ve Deyimler, Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Özkan, Mustafa (2009), *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, 3. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Saraç, M. A. Yekta (2000), *Klâsik Edebiyat Bilgisi, Belâgat*, İstanbul: Gökkuşbu Yay.
- Tanyeri, M. Ali (1999), *Örnekleleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Ankara: Akçağ Yay.
- Tarama Sözlüğü (2009), *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, I (A-B) 4. Baskı, II (C-D) 3. Baskı, III (E-İ) 3. Baskı, IV (K-N) 3. Baskı, V (O-T) 3. Baskı, VI (U-Z) 3. Baskı, VII (ekler), VIII (dizin) 3. Baskı, Ankara: Türk Dili Kurumu Yay.
- Tarlan, Ali Nihad (hzl.) (1966), *Ahmed Paşa Divanı*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Tulum, Mertol (2011), *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Türk Dil Kurumu, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, <https://sozluk.gov.tr>.
- Uluocak, Mustafa (2010), "Ahmet Paşa'nın Şiir Dilinde Kalıp İfadeler", *Bursalı Şair Ahmet Paşa ve Dönemi, Şair Ahmet Paşa Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Bilal Kemikli, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. 121-137.

SÜRÛRÎ'NİN MESNEVÎ ŞERHİNİN MÜELLİF NÜSHALARI¹

Author Copies of Sürûrî's Commentary of Mesnevî

Seyhan KARDEŞ

Arş. Gör., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, seyhankardes@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0484-1996

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 30.06.2022

Kabul/Accepted: 29.07.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1138241

ÖZ

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed'in Mesnevî'si tasavvufî ve edebî açıdan çok değerli bir eserdir. Eser, yazıldığından bu yana büyük bir ilgi ile okunmuş ve eserin birçok dilde şerhi yapılmıştır. Bu şerhlerden biri de Sürûrî'nin Şerh-i Mesnevî adlı eseridir. Bu eser Anadolu'da yazılan ilk tam şerh olması ve kendinden sonra gelen şerhlere örnek olması bakımından çok önemlidir. Söz konusu eser, müellifin en değerli eseri olup yaklaşık yirmi yılda tamamlanmıştır. Eser o kadar takdir görmüştür ki müellifine Şârih-i Mesnevî unvanını kazandırmıştır. Aynı zamanda Sürûrî, Osmanlı'daki ilk belagat kitabı kabul edilen Bahrü'l-Ma'ârif adlı bir eser de kaleme almış ve bu eser tek kitap olarak medreselerde yıllarca okutulmuştur. Müellif bu belagat alanındaki hâkimiyet ve birikimini Mesnevî şerhine de yansıtmıştır. Sürûrî, Mesnevî beyitlerinde bulunan teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi söz sanatlarını âyetler, hadîsler, hikâyeler ve şiirler ile herkesin anlayabileceği sade ve yalın bir şekilde izah etmiştir. Sürûrî Efendi; tefsîr, hadîs, fıkıh, tıp, mantık ve edebiyat alanında Türkçe, Arapça ve Farsça yazdığı otuzdan fazla eseri ile o dönemin büyük bir ilim adamı olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Sürûrî'nin hayatı, edebî kişiliği, eserleri, eserleri üzerine yapılan akademik çalışmalar ve Şerh-i Mesnevî adlı eserinin kendi el yazısı ile yazdığı beş nüshası hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Mevlânâ, Mesnevî, Sürûrî, Mesnevî Şerhi.

Keywords

Mevlânâ, Mesnevî, Sürûrî, Mesnevî Commentary.

ABSTRACT

The Mesnevî of Mevlânâ Celaleddin Muhammad is a very valuable work in mystical and literary terms. The work has been read with great interest since it was written and the work has been commented on in many languages. One of these commentaries is Sürûrî's Şerh-i Mesnevî. This work is very important in that it is the first full commentary written in Anatolia and is an example for the commentaries that came after it. The work in question is the author's most valuable work and was completed in about twenty years. The work was so appreciated that it earned its author the title of Sharih-i Mesnevî. At the same time, Sürûrî wrote a work called Bahrü'l-Ma'ârif, which is accepted as the first rhetoric book in the Ottoman Empire, and this work was taught as a single book in madrasahs for years. The author also reflected his dominance and experience in this field of rhetoric in his Mesnevî commentary. Sürûrî explained the rhetoric such as simile, metaphor, trope and metaphor found in the Mesnevî couplets in a plain and simple way that everyone can understand with verses, hadiths, stories and poems. Sürûrî; he stands out as a great scholar of that period with more than thirty works written in Turkish, Arabic and Persian in the fields of tafsir, hadith, fiqh, medicine, logic and literature. In this study, information will be given about Sürûrî's life, literary personality, works, academic studies on his works and the five copies of Şerh-i Mesnevî written by his own handwriting.

Atf/Citation: Kardeş, S. (2022), "Sürûrî'nin Mesnevî Şerhinin Müellif Nüshaları", *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 135-12.

¹ Bu makale "Sürûrî'nin Mesnevî Şerhi (I. Cilt)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Mevlânâ'nın kaleme aldığı eserler; tasavvufî, dinî, ilmî ve edebî açıdan büyük önem taşımaktadır. Bu eserler arasında "Mesnevî-i Ma'nevî" daha büyük bir öneme sahip olup yazıldığı günden bu yana büyük ilgi görmüş ve günümüze kadar en çok istifade edilen eserlerin başında gelmiştir. Molla Câmî'nin Mevlânâ için söylediği "Peygamber değil, ama kitabı vardır" sözü Mesnevî'nin ne kadar değerli bir eser olduğunu apaçık ortaya koymaktadır. Ayrıca bu ehemmiyetine binaen Mesnevî, binlerce esere kaynaklık etmiş, yüzlerce kez basılmış ve bu değerli eserin farklı dillerde birçok şerhi ve tercümesi yapılmıştır.

Mesnevîyi anlamak ve anlatmak adına yazılmış pek çok eser arasında, XVI. yüzyılda Muslihuddîn Mustafâ b. Şa'bân Sürûrî Efendi (Gelibolu, 1491- İstanbul, 1562) tarafından kaleme alınan şerh, Anadolu sahasında yazılmış Farsça ilk tam şerh olması bakımından çok önemlidir. Sürûrî Efendi; tefsîr, hadîs, fıkıh, tıp, mantık ve edebiyat alanında Türkçe, Arapça ve Farsça yazdığı otuzdan fazla eseri ile o dönemin büyük bir ilim adamı olarak öne çıkmaktadır (Akün 1979: 249). Mesnevî, Gülistân, Bostân ve Hâfız Dîvânı için yazdığı şerhler, Sürûrî'nin en meşhur eserleri arasındadır. Müellif Osmanlı medreselerinde uzun yıllar müderrislik yapmış olup ayrıca Kanûnî'nin büyük oğlu Şehzade Mustafâ'nın hocalığı görevinde bulunmuştur (Güleç 2010: 171).

Sürûrî birçok eser kaleme aldığı için Kanûnî döneminin en tanınmış şârihlerinden biridir (Reşât 1312: 27). Tezkirelerde eserlerinin çokluğu ve dinî ilimlere olan rüshiyeti takdir edilmiştir (Güleç 2010: 171). Sürûrî için şerh ve mu'amma konusunda çok maharetli olduğu ifade edilmiştir (Çelebi 2018: 418). Ayrıca ilimlerin çoğuna vukufiyeti olduğu ve yıllarca medreselerde Mesnevî dersleri verdiği bilinmektedir (Beg 2017: 64). Uzun yıllar müderrislik yapan müellif; tasavvufî, edebî ve ilmî yönünün yanında kişilik olarak da çok sevilip saygı gören biri olmuştur.

1. Hayatı

Kaynaklarda müellifin adı Mustafa, lakabı Muslihuddîn, mahlası ise Sürûrî olup tam adı Muslihuddîn Mustafa b. Şa'bân olarak geçmektedir. Sürûrî 1491 yılında Çanakkale'nin Gelibolu ilçesinde doğmuştur (Reşât 1312: 27). Babası "Hoca Şa'bân" adında zengin bir tüccardır (Sâmî 1311: 2558) ve bu servetini Sürûrî'nin iyi bir eğitim alması için severek harcamıştır. Babası, II. Bayezid'in şehzâdeliği sırasında kısa bir süreliğine Amasya defterdarlığı görevini ifa etmiştir (Akün 1979: 249).

Sürûrî, ilim tahsiline ilk adımı memleketi Gelibolu'da atmış ve sonra İstanbul'da devam etmiştir. Tahsil gördüğü yıllarda babasının her türlü desteğini alan Sürûrî, dönemin ileri gelen hocalarından ders almış ve eğitimini tamamladıktan sonra, Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin İstanbul kadılığı döneminde, bab mahkemesi nâibliğiyle memuriyete başlamıştır (Akün 1979: 249). Bir süre sonra Fenârîzâde ile aralarında bir kırgınlık oluşmuş, bu sebeple Sürûrî nâiblikten istifa edip hacca gitmiştir. Hac dönüşü tekrar Fenârîzâde'nin ilgi ve alakasına mazhar olmuş ve devamında yaklaşık on yıl farklı medreselerde müderrislik yapmıştır (Atâyî 1268: 24). Fenârîzâde'nin ölümünden çok etkilenen Sürûrî, bu olaydan sonra bütün mal varlığını satarak evinin yanında kendi adına bir cami

yaptırmış ve burada inzivaya çekilmiştir. Bu süre içerisinde Mora yarımadasının Sancak beyi olan Kasım Paşa'nın isteği üzerine haftada bir gün Mesnevî dersleri yaparak müderrisliğe başlamıştır. Daha sonra gelen bir teklif üzerine Kanûnî Sultân Süleymân'ın oğlu Şehzâde Mustafa'nın hocalığını üstlenerek Karaman'a gitmiş ve burada Şehzâde'nin arzusu üzerine çeşitli kitaplar kaleme almıştır. En tanınan eserlerinden biri olan Bahrü'l-Maârif adlı eseri bunlardan biridir. (Reşât 1312: 28)

Kanûnî Sultân Süleymân'ın verdiği bir emirle Şehzâde Mustafa'nın katlettilmesi, Şehzâde ile yakın bir dost olan Sürûrî'yi derinden üzmüştür. Sürûrî de buna tepki olarak devlet tarafından verilen hiçbir görevi kabul etmeyerek İstanbul'da kendi adına yaptırdığı mescidinde inzivaya çekilmiştir. Bu süreçte maddî ve manevî olarak çok büyük sıkıntılar yaşamışsa da kimseden medet ummadan kendi yazdığı kitapları satarak geçimini sağlamıştır. Yani Sürûrî, hayatının sonuna kadar mal mülk biriktirmemiş ve dünyaya meyl etmemiştir. Sürekli ilim peşinde koşmuş, ilim öğretmiş, insanlara faydalı olmak için çaba sarf etmiş ve bu fedakârlığından ötürü gönülleri fetheden büyük bir şahsiyet olmuştur. İstanbul'da kısa bir hastalıktan sonra 1562'de hakkın rahmetine kavuşmuş ve kendi mescidinin avlusuna defnedilmiştir (Reşât 1312: 27).

2. Edebî Kişiliği

Sürûrî, döneminin en tanınan muhaddis, müfessir ve belâgat âlimlerinden biridir (Latîfî 1314: 186). Arapça, Farsça ve Rumca'yı iyi derecede bilen Sürûrî; tefsîr, tıp, hadîs, fıkıh, mantık, edebiyat ve şerh gibi alanlarda Arapça, Farsça ve Türkçe birçok eser telif etmiştir. Bu telifler içerisinde en meşhur eserleri; şiir sanatlarını ve edebî usullerini ele aldığı "Bahrü'l-Maârif" adlı kitabı ile Mevlânâ Celâleddîn Muhammed'in "Mesnevî-i Ma'nevî" kitabına yazdığı şerhtir (Reşât 1312: 26). Bu şerh müellife "Şârih-i Mesnevî" unvanını kazandırarak diğer Mesnevî şârihleri arasında farklı bir konum sağlamıştır. Söz konusu eser, "Mesnevî-i Şerîf" üzerine yapılan ilk şerhlerden biri olduğu için daha sonra gelen Mesnevî şârihlerine örnek olmuş ve öncülük etmiştir. Ayrıca müretteb bir dîvân sahibi olan yazarın, kendi ifadesiyle 500 gazeli mevcuttur (Akün 1979: 249). Şairliği de dönemine göre orta seviye olarak kabul edilmiş (Tahir 1972: 347) ve üç dilde şair olduğu ifade edilmiştir (Süreyyâ 1996: 1556)

Sürûrî Kanûnî döneminin en meşhur şârihlerinden biridir. Tezkirelerde eserlerinin çokluğu ve dinî ilimlere olan vukufiyeti takdir edilmiştir (Güleç 2010: 171). Sürûrî için şerh ve mu'amma konusunda çok maharetli olduğu söylenmiştir (Çelebi 2018: 418). Ayrıca birçok ilimde söz sahibi olduğu ve yıllarca medreselerde Mesnevî dersleri verdiği bilinmektedir (Beg 2017: 64). Uzun yıllar müderrislik yapan müellif; tasavvufî, edebî ve ilmî yönünün yanında kişilik olarak da çok saygı gören biri olmuştur. Bu saygıdan ötürü oturduğu mahalleye Sürûrî ismi verilmiştir.

3. Eserleri

Sürûrî'nin eserleri hakkında kaynaklara bakıldığında farklı rakamlar ifade edilse de onun 36 eseri (Çelebi 2018: 419) olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde müellifin 150 adet eserinin (Çelebi 1314: 426) olduğunu söylese de bu bilgi pek itibar görmemiştir. Sürûrî, Arapça ve Farsçayı kitap yazacak kadar iyi bilir ve Arapçayı ilim dili, Farsçayı da edebiyat dili olarak kullanmıştır. Sürûrî'nin eserlerinin birçoğu şerh ve haşiyelerden oluşmaktadır. Ayrıca müretteb bir dîvân sahibidir (Tahir 1972: 347). Sürûrî bu eserlerin bir kısmını

talebeleri için, bir kısmını da hocalık yaptığı Şehzâde Mustafa'nın arzusu üzerine kaleme almıştır (Akün 1979: 249). Sürûrî, eserlerini; Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde yazmıştır. Yazarın tespit edilen başlıca eserleri şunlardır:

Arapça Eserleri

- Şerh-i Buḥârî
- Şerh-i Hidâye
- Şerh-i Mişbâḥ fî'n-Naḥv
- Şerh-i Tefsîr-i Kazî Beyzâvî
- Hâşiye-i Telvîh
- Şerh-i Merâḥ
- Şerh-i Îsâḡocî
- Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf
- Şerh-i Binâ
- Şerh'ül-Emsile
- Şerh-i Gülistân
- Şerh-i Mû'cez mine't-Ṭib

Farsça Eserleri

- Şerh-i Mesnevî
- Şerh-i Bostân

Türkçe Eserleri

- Baḥrû'l-Ma'ârif
- Şerh-i Dîvân-ı Ḥâfız
- Şerh-i Şebistân-ı Ḥayâl
- Şerh-i Mu'ammâ-yı Mollâ Câmî
- Şerh-i Mu'ammeyât-ı Mir Ḥüseyn
- Şerh-i Mu'ammâ-yı 'Alî Ker.
- Tercüme-i Acâib-i Mahlûkât
- Tercüme-i Zaḥîretü'l-Mülûk
- Târîḥ-i Ḥitâ vü Ḥuten ü Çin ü Mâçin
- Dîvânı

4. Eserleri Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar

- 1) Şafak Yakup, Sürûrî'nin Bahrû'l-Me'ârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991. (Dnş. Doç. Dr. Ömer Okumuş)
- 2) Baştürk Orhan, Sürûrî'nin Mesnevî Şerhi, Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin (v. 1b- 40a) (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997. (Dnş. Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)

- 3) Güleç İsmail, Bahrü'l-Me'ârif'e Göre Edebî Kavramlar, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997. (Dnş. Doç. Dr. Atilla Şentürk)
- 4) Elbir Bilal, Sururi'nin Şerh-i Şebistân-ı Hayâl'i (Metin-İnceleme), (doktora tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. (Dnş. Doç. Dr. Nezahat Öztekin)
- 5) Hidayatov Rashadat, Gelibolulu Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Bina Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009. (Dnş. Doç. Dr. Rahmi Yaran)
- 6) Ortaç Oğuz Meral, Sururi'nin Şerh-i Divân-ı Hafız'ı, (yüksek lisans tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998. (Dnş. Yrd. Doç. Dr. Nezahat Öztekin)
- 7) Çelik Ahmet Faruk, Sürûrî'nin Hafız Divanı Şerhinin İncelenmesi, (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996. (Dnş. Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak)
- 8) Başkan Gülhan, Manisa il halk kütüphanesi'nde 45 Hk. 5355 no'da kayıtlı Sürûrî Çevirisi Acaibü'l-Mahlûkat Adlı Eserin Minyatürlerinin İncelenmesi, (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008. (Dnş. Doç. Dr. Yıldırım Özbek)
- 9) Ünver Niyazi, Gelibolulu Sürûrî ve Divanı, (doktora tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. (Dnş. Prof. Dr. Ahmet Mermer)
- 10) Okur Hüseyin, Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011. (Dnş. Doç. Dr. Ahmet Bostancı)
- 11) Bülbül Oğuz Betül, Sürûrî'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i Üzerine Gösterge Bilimsel Bir İnceleme, (doktora tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014. (Dnş. Prof. Dr. Ayşe İlker)
- 12) Bağcı Ali, Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu Merâhi'l-Ervâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, (yüksek lisans tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015. (Dnş. Yrd. Doç. Dr. Najmaddin ALİSSA)
- 13) Öntürk Tolga, Sürûrî'nin Şerh-i Mu'Amme-yât-ı Mîr Hüseyin Adlı Eseri (İnceleme-Tenkitli Metin) (doktora tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. (Dnş. Doç. Dr. Murat Öztürk)
- 14) Bujan Funda, Sürûrî Terceme-i Zahîretü'l-Mülûk (İnceleme-Tenkitli Metin-Özel Adlar Dizini) (doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020. (Dnş. Prof. Dr. Özge Öztekin)
- 15) Aydın Hatice, Muslihiddin Mustafa Sürûrî ve Tefsir Metodolojisi Açısından Yusuf Sûresi Tefsiri, (yüksek lisans tezi), Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. (Dnş. Dr. Öğretim Üyesi Şükrü MADEN)
- 16) Kabak Rıdvan, Gelibolulu Muslihuddîn Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Ravzu'r-Reyyâhîn fî-Hikâyâti'ssâlihîn Tercümesi Adlı Eseri (İnceleme-Metin), (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. (Dnş. Prof. Dr. Ali Çavuşoğlu)
- 17) Gücük Tolga, Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (II. Cilt) (Farsça Metin-Dizin), (yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. (Dnş. Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)

18) Türkmen Ahmet, Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (III. Cilt) (Metin-Dizin), (yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. (Dnş. Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)

19) Dolgun Muhsine Beyza, Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (IV. Cilt) (Farsça Metin-Dizin), (yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. (Dnş. Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)

20) Jawadi Zeyneb, Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (V. Cilt) (Farsça Metin-Dizin), (yüksek lisans tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021. (Dnş. Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)

5. Mesnevî Şerhinin Müellif Nüshaları

Yurt içi ve yurt dışı yaptığımız kütüphane ve katalog taraması sonucunda Muslihuddîn Mustafa b. Şa'bân Sürûrî'nin "Şerh-i Mesnevî"si adına kayıtlı 32 kütüphanede 6 deftere ait toplam 102 adet nüsha tespit edilmiştir. Tespit edilen bu 102 adet nüshadan 86 adet nüsha tedarik edilip incelenmiştir. Bu incelemeler neticesinde bu nüshalar arasında beş adet müellif nüshası tespit edilmiştir. Bunlar: I. Defter'e ait Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, A. 1361-1 numarada kayıtlı nüsha; II. Defter'e ait İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 643 numarada kayıtlı nüsha; III. Defter'e ait Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3770 numarada kayıtlı nüsha; IV. Defter'e ait Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3780 numarada kayıtlı nüsha ve V. Defter'e ait Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3769 numarada kayıtlı nüshalardır.

1-) Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, A. 1361

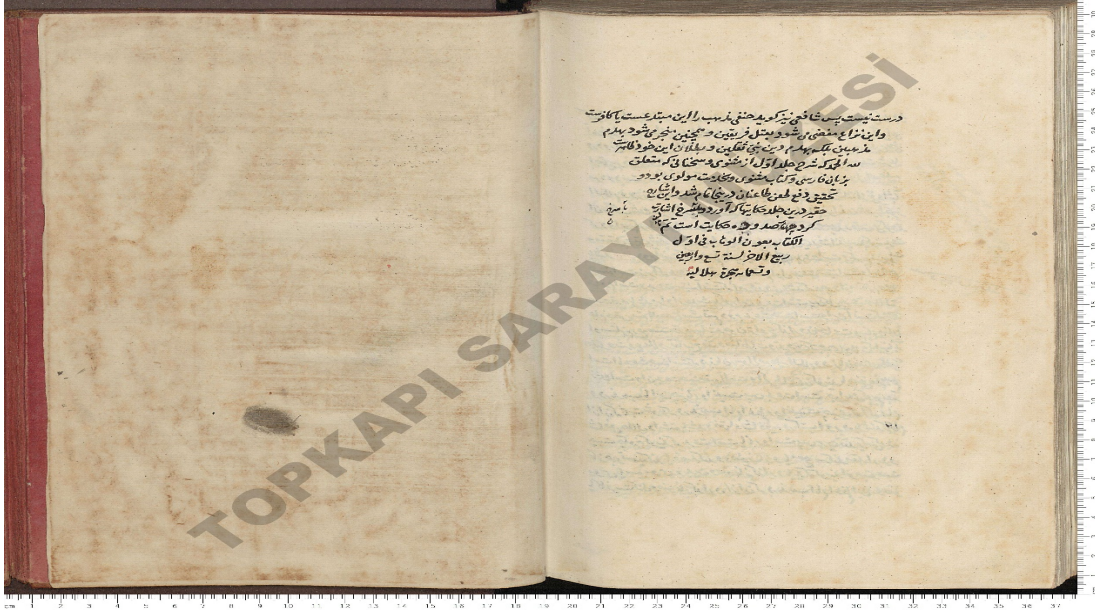
Varak Sayısı: 438 Satır Sayısı: 25 Yazı Türü: Talik Cilt: I

Müstensih: Müellif

Telif tarihi: 949 h. (1542 m.)



Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, A. 1361 numarada kayıtlı müellif nüshasının ilk sayfası.



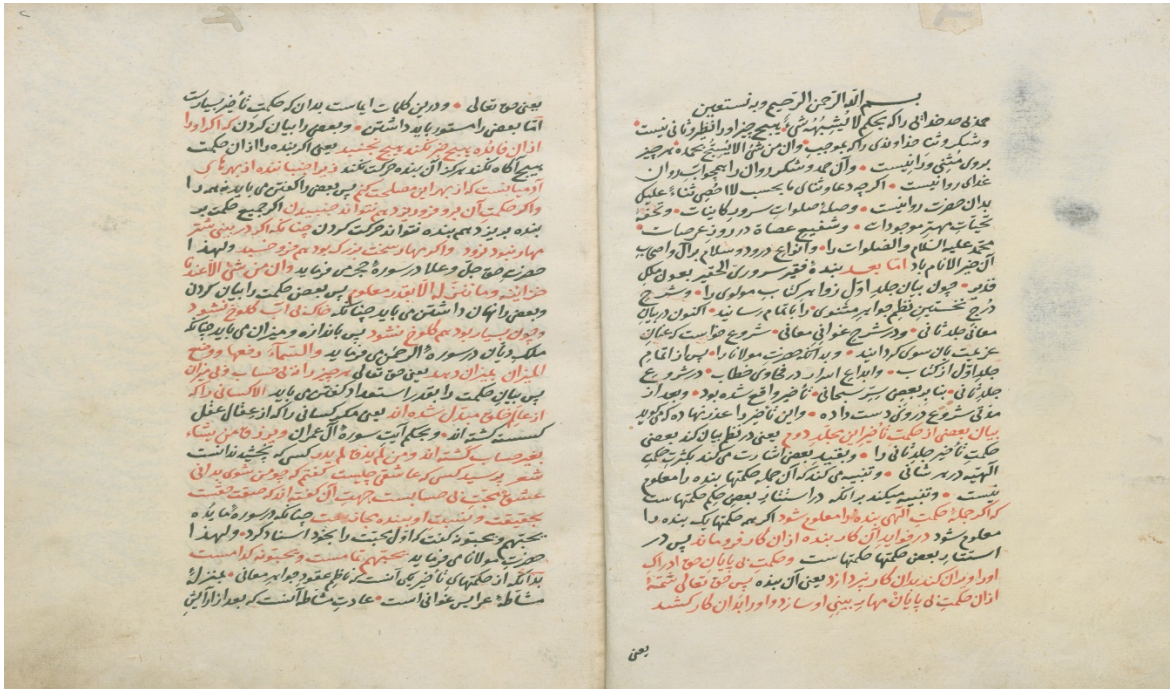
Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, A. 1361 numarada kayıtlı müellif nüshasının son sayfası.

2-) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 643

Varak Sayısı: 82 Satır Sayısı: 25 Yazı Türü: Nestalik Cilt: II

Müstensih: Müellif

İstinsah tarihi: İstinsah tarihi bulunmamaktadır.



İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 643 numarada kayıtlı müellif nüshasının ilk sayfası.



Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 643 numarada kayıtlı müellif nüshasının son sayfası.

3-) Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3770

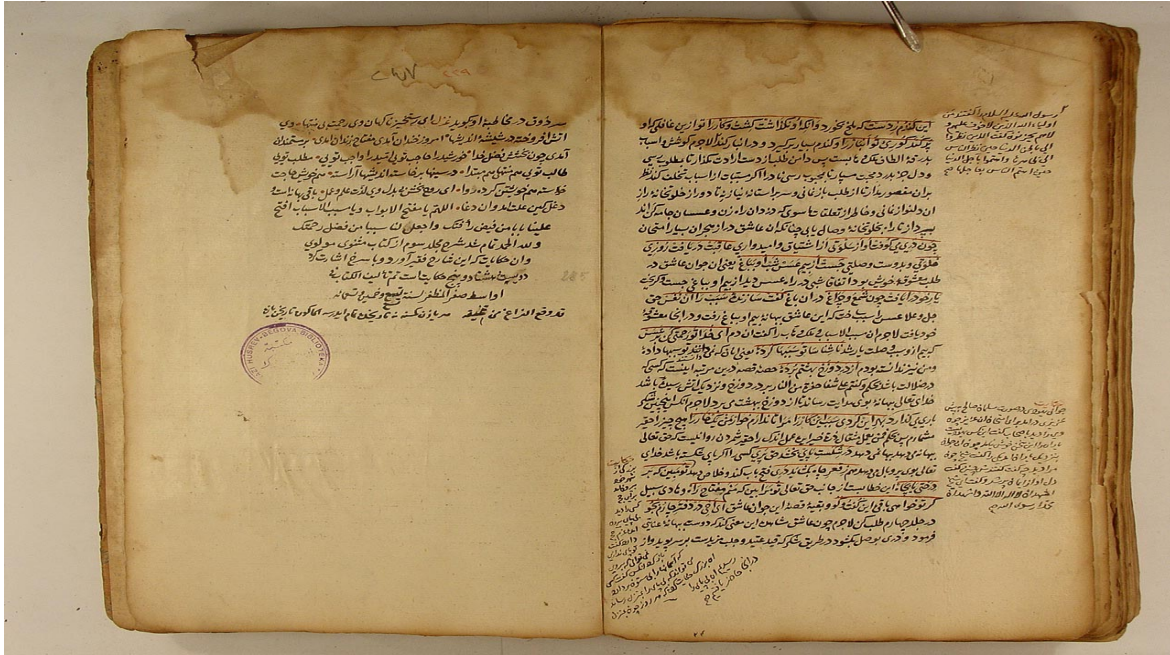
Varak Sayısı: 369 Satır Sayısı: 28 Yazı Türü: Talik Cilt: III

Müstensih: Müellif

Telif tarihi: h. 959 (m.1552)



Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3770 numarada kayıtlı müellif nüshasının ilk sayfası.



Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3770 numarada kayıtlı müellif nüshasının son sayfası.

4-) Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3780

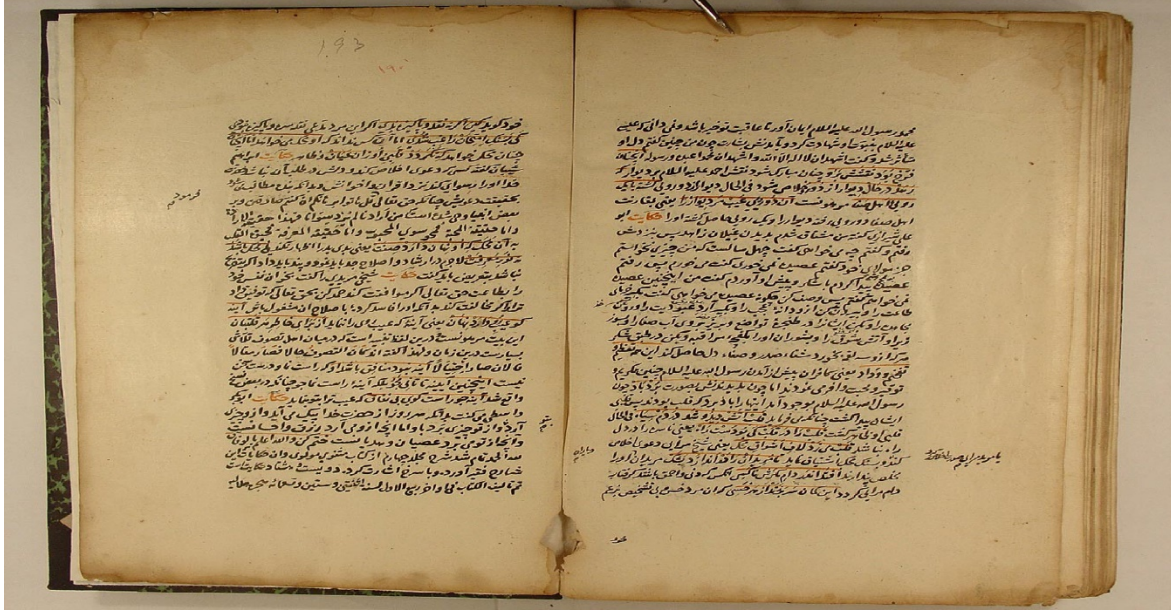
Varak Sayısı: 190 Satır Sayısı: 25 Yazı Türü: Nesih Cilt: IV

Müstensih: Müellif

Telif tarihi: h. 959 (m.1552)



Bosna Hersek Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 3780 numarada kayıtlı müellif nüshasının ilk sayfası.



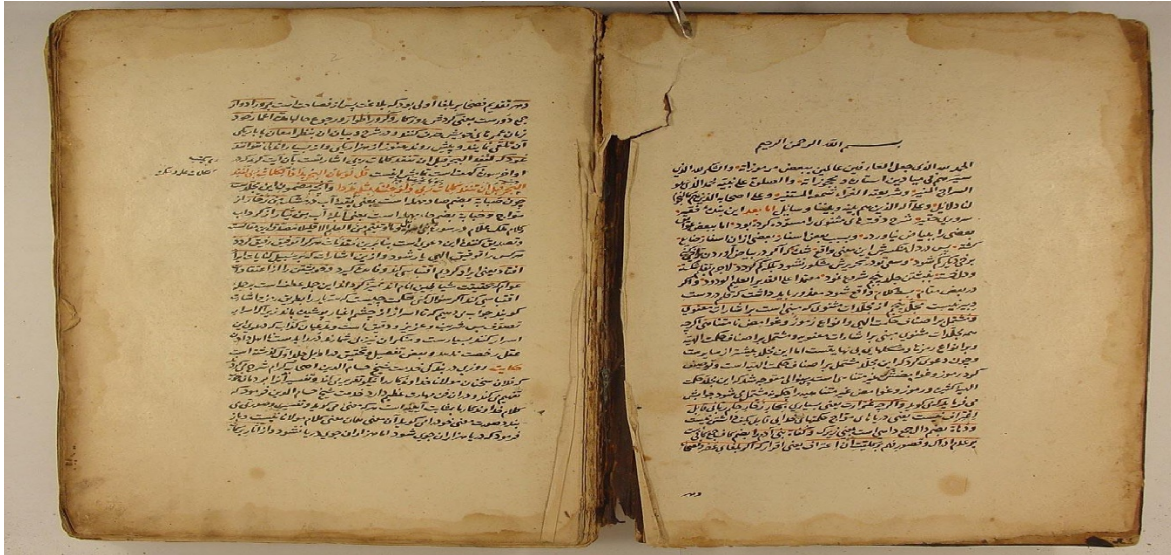
Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3780 numarada kayıtlı müellif nüshasının son sayfası.

5-) Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3769

Varak Sayısı: 279 Satır Sayısı: 25 Yazı Türü: Talik Cilt: V

Müstensih: Müellif

Telif tarihi: h. 963 (m.1556)



Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3769 numarada kayıtlı müellif nüshasının ilk sayfası.



Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3769 numarada kayıtlı müellif nüshasının son sayfası.

SONUÇ

Yazıldığından bu yana üzerine birçok eser kaleme alınan Mevlânâ'nın Mesnevî'si, farklı kültürleri bir arada buluşturan değerli bir eserdir. Türk, Fars ve Arap edebiyatları başta olmak üzere pek çok milletin edebiyatına büyük etkileri olan bu eser hakkında Osmanlı sahasında yazılmış en meşhur şerhlerden biri de Muslihuddîn Mustafa Sürûrî'nin altı defterden oluşan eseridir.

Sürûrî'nin şerhini önemli kılan en önemli özelliklerinden biri dilinin sade, akıcı ve kolay anlaşılır olmasıdır. Müellif bunu özellikle istemiş ve böylelikle herkesin Mesnevî'nin sırlarından ve inceliklerinden haberdar olmasını arzu etmiştir.

Sürûrî'nin şerhi; âyetler, hadîsler, hikâyeler, şiirler, beyitler, peygamber kıssalarından müteşekkil zengin bir içeriğe sahiptir. Bunun yanında yazarın edebî ve tasavvufî sahada söz sahibi olması sebebiyle bu şerh güvenilir bir kaynak eser niteliğine bürünmüştür. Müellif, hikâyeleri zaman, mekân ve kişilerden bağımsız olarak aktarmış ve hikâyeler genellikle salih amel, takva, mükâfât, mücâzât, keşfiyât ve kerâmetler gibi konuları içermektedir. Görüldüğü gibi Sürûrî, şerhinde hikâyeleri genellikle tasavvuf dünyasından seçmiştir. Bunun başlıca sebebi, eserin dinî, tasavvufî ve ahlâkî mesajları insanlara yaymak olarak düşünülebilir.

Sürûrî'nin Şerh-i Mesnevî'sinin el yazma nüshaları hakkında en kapsamlı ve ciddi çalışma Mehmet Önder ve arkadaşlarının hazırladığı "Mevlânâ Bibliyografyası" adlı çalışmadır. Bu eserde müellif nüshası olarak sadece Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki nüshadan söz edilmektedir. Ancak hazırladığımız bu çalışmada ilk beş cilde ait müellif nüshaları tespit edilmiş sadece son deftere ait müellif nüshası tespit edilememiştir.

Kısacası, Mesnevî şerhleri arasında Anadolu'da kaleme alınmış ilk Farsça tam şerh olması bakımından ayrı bir öneme sahip olan Sürûrî'nin Mesnevî şerhi, üzerinde daha birçok araştırma yapmaya imkân tanıyacak bir zenginliğe sahiptir. Farklı alanlardan araştırmacıların katkılarıyla bu konudaki çalışmaların artarak devam edeceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Akün, Ömer Faruk (1979). "Sürûrî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 249-250.
- Ateş, Ahmet (1979). "Mesnevî". *İslam Ansiklopedisi*, C. 8. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 127-133.
- Baştürk, Orhan (1997). *Sürûrî'nin Mesnevî Şerhi (Tanıtım-İndeks- Tenkitli Metin 1b-40a)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Ceyhan, Semih (2009). "Mesnevî". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 325-334.
- Dolgun, Muhsine Beyza (2019). *Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (III. Cilt)*. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.
- Çelebioğlu, Âmil (1998). *XIII-XV. (İlk Yarısı) Yüzyıl Mesnevilerinde Mevlânâ Tesiri*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Gölpınarlı, Abdülbakî (1994). *Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu, I-IV*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gücük, Tolga (2019). *Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (II. Cilt)*, Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.
- Güleç, İsmail (2010). "Sürûrî, Muslihuddin Mustafa". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 170-172.
- Jawadi, Zeyneb (2021). *Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (V. Cilt)*. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.
- Kınalızade, Hasan Çelebi (1978). *Tezkiretü's Şuârâ*. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu yay.
- Latîfî (1314). *Tezkire-i Latîfî*. İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Mevlâna Celâleddin (2012). *Mesnevî*. çev. A. Karaismailoğlu. C. I-III. Ankara: Akçağ Yay.
- Önder, Mehmet, İ. Binark, N. Sefercioğlu (1973). *Mevlâna Bibliyografyası I-II*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Reşât, Fâik (1312). *Eslâf*. C. 2. İstanbul: Âlem Matbaası.
- Türkmen, Ahmet (2018). *Mustafa Sürûrî Efendi'nin Mesnevî Şerhi (III. Cilt)*. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.

BİR MESNEVÎ ŞÂRİHİ OLARAK VEHBÎ-İ YEMÂNÎ VE MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNDE UYGULADIĞI ŞERH METODU

Vehbi-i Yemani as A Mesnevi Commentator and the Commentary Method Applied in the First 18 Couplets of Mesnevi

Fatma ÖZÇAKMAK

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fatma.ozcakmak@atauni.edu.tr,
orcid.org/0000-0003-0364-3709

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 26.07.2022

Kabul/Accepted: 23.08.2022

DOI:10.51592/kulliyat.1149201

Anahtar Kelimeler

Mesnevi-i Manevi, ilk 18 beyt, şerh metodu, Vehbi-i Yemani, Kitab-ı Ruhani fi Şerh-i Mesnevi-i Muhtasar-ı Nurani.

Keywords

Mesnevi-i Manevi, first 18 couplets, method of commentary, Vehbi-i Yemani, Kitab-ı Ruhani fi Şerh-i Mesnevi-i Muhtasar-ı Nurani.

ÖZ

Hüsameddin Çelebi'nin Hz. Mevlânâ'dan Senai'nin *İlâhî-nâme*'si, Feridüddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ı gibi bir eser kaleme almasını istemesi üzerine Hz. Mevlânâ'nın sarığının altından ilk on sekiz beyti içeren kâğıdı uzatmasıyla yazımına başlanan *Mesnevi*, tarihte birçok şekilde şerhe tabi tutulmuştur. Bu şerhler; bir beytin, bir hikâyenin, bir bölümün, bir cildin, aynı konu etrafında toplanan beyitlerin, seçkinin ve tamamının şerhi olarak gerçekleştirildiği gibi, hem bizzat Mevlânâ tarafından yazılması hem de Mevlevîlikte 18 rakamına yüklenen anlamlar dolayısıyla, "ilk 18 beyit şerhi" şeklinde de yapılabilmektedir. Şerhlerde *Mesnevi*'nin özü, esas olarak kabul edilegelen ilk 18 beyte ayrı bir önem verilmiş ve bu kısım şârihin şerhteki maharetini de işaret eder olmuştur. *Mesnevi-i Manevi*'yi şerh eden müelliflerden biri de XVII. yüzyılda yaşamış olan Vehbî-i Yemânî'dir. Bu makalede, Vehbî-i Yemânî'nin Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si özelinde kaleme aldığı iki eserinden biri olan *Kitab-ı Rûhânî fi Şerh-i Mesnevi-i Muhtasar-ı Nûrânî* adlı eseri inceleme metni olarak ele alınacaktır. Söz konusu eser, tasnifi itibarıyla sadece ilk 18 beytin şerhini içeren müstakil bir şerh olmayıp tamamı *Mesnevi*'nin ilk 143 beytine yapılan şerhi kapsamaktadır. Fakat bu çalışmada hem şârihin şerh metodunu tespit etme kısaca ön ayak olduğu için hem de ilk 18 beytin *Mesnevi* için ayrı bir önemi haiz olduğundan konu sınırları bu hâliyle belirlenmiştir.

ABSTRACT

The *Mesnevi*, which was started when Hüsameddin Çelebi asked Mevlana to write a work such as Senai's *İlâhî-nâme* and Feridüddin Attar's *Mantıku't-Tayr*, and Mevlana gave him the paper containing the first eighteen couplets under his turban, has been commented on in many ways in history. These annotations; It can be done as an annotation of a couplet, a story, a chapter, a volume, couplets gathered around the same subject, the selection and the whole, as well as the "first 18 couplet commentary". Because the first 18 couplets were written by Mevlana himself and the number 18 was given a lot of meaning in Mevlevi. The first 18 couplets, which are accepted as the essence of the *Mesnevi* in the commentaries, have been given special importance and this part has also been pointing out the skill of the commentator in the commentary. One of the authors who commented on *Mesnevi-i Manevi* is Vehbi-i Yemani, who lived in the 17th century. In this article, *Kitab-ı Rûhânî fi Şerh-i Mesnevi-i Muhtasar-ı Nurani*, which is one of the two works written by Vehbi-i Yemani specifically for Mevlana's *Mesnevi*, will be discussed as a review text. The work in question is not a stand-alone annotation containing only the first 18 couplets in terms of its classification, but it includes the annotation made on the first 143 couplets of the *Mesnevi*. However, in this study, the boundaries of the subject were determined as it is both because it briefly took the lead in determining the commentary method of the commentator and because the first 18 couplets had a special importance for the *Mesnevi*.

Atıf/Citation: Özçakmak, F. (2022), "Bir Mesnevî Şârihi Olarak Vehbî-i Yemânî ve Mesnevî'nin İlk 18 Beytinde Uyguladığı Şerh Metodu", *Külliyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 147-8

Sorumlu yazar/Corresponding author: Fatma ÖZÇAKMAK, fatma.ozcakmak@atauni.edu.tr

GİRİŞ

Edebi metinler; yazarının elinden çıktığı andan itibaren sınırları genişleyen, hitap ettiği kitle vasıtasıyla pasif bir şekillenirken aktif bir dimağın hareket kazandırdığı, anlamını bu noktadan sonra okuyucunun zihninde tamamlayan eserlerdir. Bu yönüyle gelişen, değişen toplum ve içinde bulunduğu ortam itibarıyla bu metinlerin mahiyetleri değişmeye ve dönüşmeye devam etmektedir. Tüm bu evrelere karşı koyup geçen yüzyıllara rağmen hâlâ güncelliğini koruyabilen ve hâlâ keşfedilecek, aktarılacak yönleri bulunan eserler ise yazarının, onu kaleme alırken diletiği "adının gök kubbede baki kalması" niyetini hâsıl edebilmiş, edebî değeri yüksek, kıymetli eserlerdir. XIII. yüzyılda Mevlana tarafından yazılan *Mesnevî-i Manevî* de bu eserlerden biridir.

Mesnevî'nin; yazılış amacına, bağlı olduğu dini-tasavvufi literatüre, içine doğduğu ve içinde doğduğu topluluğa binaen açıklanmaya, anlaşılmaya muhtaç bir tarafı hep var olmuştur. Bu sebepten yazıldığı andan itibaren birçok dile tercüme edilmiş, esere birçok dilde şerhler yazılmıştır. Bu tercüme ve şerhler *Mesnevî'nin* bazen bir beytine, bir cildine, bir bölümüne; bazen bir hikâyesine yahut tamamına olduğu gibi en çok da bizatihi Mevlana eliyle kaleme alınmış "ilk on sekiz beyt"ine yapılmıştır (Güleç 2014: 61). Bu yönüyle yukarıda bahsettiğimiz edebî metinler için canlılığını koruma bahsi, *Mesnevî* özelinde ona yazılan şerhler için de geçerlilik kazanmaktadır. Öyle ki *Mesnevî-i Manevî* şerhi; "Bir meselenin nakline yer veren statik, durağan ve dogmatik bir metinden ibâret değil; aksine dinamik, güncel, bilimsel verilerden de beslenen bir metin olarak görülebilir (Öteleş 2020: 361)."

Şerh ve bir yönüyle de *Mesnevî* şerhi; kaynak metnin ağırlığı, gizli anlam dünyası ve Mevlana'nın dahi kendini soyutlayarak İlahi bir etkiyle yazdığını ifade ettiği özel dünyası düşünüldüğünde, her müellife nasip olmayan her müellifin de vakıf olamayacağı bir durumdur. Dolayısıyla şârih vasfını taşıyanın, inşirah içinde olması beklenildiği (Ece 2013: 1) ölçüde Mevlana'nın da *Mesnevî* şârihinden daha doğru ifadeyle *Mesnevî*'yi anlayabilecek olandan birtakım beklentileri vardır. *Mesnevî-i Şerif'in Üçüncü Beytine Farklı Bir Şerh Denemesi* başlıklı çalışmada İsmail Güleç, Mevlana'nın derdinin;

-Sînesi ayrılık acısıyla yarılmış ve aşkın ne olduğunu bilen kimselerce,

-Kalbi her türlü kötülükten ve pislikten temizlenmiş, ilim ve irfan zezemi ile yıkanarak marifet ve hakikat ile dolmuş kimselerce,

-Kaderinde kendisine bu dünyada âşık olmak düşen ve aşkından gönü parçalanmış kimselerce anlaşılabilirliğini kastettiğinin ifade edilebileceğini belirtmektedir (2014: 67-68). Bu bağlamda şerhin bir tanımında da mevcut olan "Bir metnin daha iyi anlaşılın diye, o metni başkalarından daha iyi anladığı kanaatinde olan kişiler tarafından açıklanması (Kortantamer 1994: 1)" durumuna binaen *Mesnevî*'yi şerh edenlerin de buna cesaret edip bu türden bir iddia içinde oldukları söylenilebilir. Böyle bir düşünce içinde olup olmadığı bilinmez, fakat bu çalışmanın bir

tarafını oluşturan *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî*¹ adlı eserinde “Murâdum Meşnevî-i Şerîf’den birkaç söz söylemekdür. Huşûsâ bu maqûle resâyilden gayrı şerh-i muhtasar-ı Meşnevîde iki mücellid kitâb söylemişüz ve şevk-i ‘aşk-ı Mevlânâ ile şorsalar bilmezüz ne dimişüz. Ma‘ahazâ ‘aqlımızda mezîd-i nisyan ve şevkimüzde noqşân yokdur.” şeklinde ifade ettiği niyet ve içinde bulunduğu hal ile, *Mesnevî’ye şerh yazanlardan biri de XVII. yüzyıl müelliflerinden Vehbî-i Yemânî*’dir.

Bu çalışmada XVII. yüzyıl *Mesnevi* şârihlerinden Vehbî-i Yemânî’nin kısaca hayatı ve eserlerine değinilecek, *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî* adlı *Mesnevi* şerhinin mahiyeti, yazılış amacı, yeri, tarihi ifade edildikten sonra ilk 18 beyitte uyguladığı şerh metodu hakkında şerhin bölümlerini de belirleyerek bilgi verilecek ve bu bölümlerden “*Beytin Şerhi*” başlığı altında ayrıca ilk 18 beytin şerhi özetlenecektir.

1. ŞÂRİH VEHBÎ-İ YEMÂNÎ VE ŞERHİNE DÂİR

1.1. Vehbî-i Yemânî

Hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgiler çok sınırlı olan müellif² Vehbî-i Yemânî’nin, asıl adı Abdülkadir b. Osman’dır. Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin* adlı eserinde ondan Abdülkadir b. Osman el-Bigavî olarak bahsetmekle beraber Kadrî ve Vehbî’yi mahlas olarak kullandığını belirtmektedir (Bağdatlı 1951: 601-602) Nitekim eserlerinin çoğunda ismini kendisi de “el-müsemma bi-Kadri” şeklinde kaydetmiştir. Kadri Efendi’den bahseden bir başka kişi; Bursalı Mehmet Tahir, “*Kadri Mehmed Efendi*” maddesinde onun ulemadan tabiat-ı şiiiriyeye malik fazıl bir zat olup Bigalı olduğunu, tahsil ve icazet aldıktan sonra ilmini arttırmak için Arabistan’ın Yemen kıtasına gittiğini ve uzun bir müddet kalıp ilm tahsilini aksatmadan marifet istihsal etmesinin akabinde memleketine geri döndüğünü, sonrasında da İstanbul’da tedris ve telif işleriyle meşgul olduğunu ve de Yemen’de uzun müddet kaldığı için Vehbi-i Yemani’yi mahlas olarak kullandığını ifade etmektedir (Saraç 2016: 421).

Vehbi-i Yemani, XVII. yüzyıl Sultan IV. Murad (1623-1640) zamanında yaşamıştır. *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî* adlı *Mesnevi* şerhinde sultan için yazılmış “nakş” redifli bir kasidesi de bulunmaktadır. Doğum tarihi bilinmeyen müellifin ölüm tarihi de net değildir. Eldeki bilgilere göre son eseri olan *Şerh-i Kasîde-i İbn Düreyd*’in, H. 1065/ M. 1654-1655 tarihli olmasından dolayı vefatının bu tarihten sonra olduğu söylenilebilir. Telif ettiği eserlerde kendine ve eserlerine dair bilgiler de kaydeden şârihin Berlin Devlet Kütüphanesi Hs.or. 5088 numarada kayıtlı 106 varaktan oluşan, altı müstakil eserini ihtiva eden yazma nüshanın³ başında “Li-Vehbî-i Yemânî kaydıyla” düştüğü Arapça tarihten hareketle; 1036 yılında İbrahim adında bir oğlu olmuş fakat “şehr-i Cemâziye’l-âhîr’ün evâyilinde” vefat etmiştir.⁴

¹ Söz konusu eser tarafımızdan doktora tezi olarak çalışılmaktadır.

² Müellifin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özçakmak 2022: 177-190.

³ Söz konusu yazma eser bu makalenin yazarı tarafından çalışılmaktadır.

⁴ Berlin Devlet Kütüphanesi Hs.or. 5088, vr. 1^a.

Yaşadığı dönemin velud mülliflerinden biri olduğu anlaşılan Vehbî-i Yemânî'nin, yaptığımız araştırma ve incelemeler neticesinde, telif ettiği eserler listesi şu şekildedir: *Genc-i Nihâni ve Kenz-i Meânî*⁵, *Kitâb-ı Şerh-i Hamriyye-i Fârîziyye*, *Risâle-i Gülzâr-ı Hakâyık ve Esrâr-ı Dekâyık*, *Risâle-i Beşâret ve Makâle-i İşâret*, *Risâletü'l-Meşâyih ve Makâletü'ş-Şemârih*, *Risâletü't-Tevbe ve'l-Mücâhede ve Makâletü'l-Havbe ve'l-Mukâbede*, *Risâle-i Sükût ve Makâle-i Uzlet ve Sumût*, *Risâle-i Yunûs ve Makâle-i Mûnis*⁶, *Risâle-i Ezkâr ve Makâle-i Esrâr*⁷, *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî*, *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Tenvîrü'l-İrfân*, *Terceme-i Câmiü's-Sağîr*, *Şerh-i Kasîde-i İbn Düreyd*.⁸

1.2. Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî adlı Mesnevi şerhi

Vehbi-i Yemani'nin *Mesnevî-i Manevî* özelinde kaleme aldığı iki şerhinden biridir. Müellifin, *Mesnevi* şerhi olarak telif ettiği ilk eseri, iki ciltten oluştuğu bilgisi kendisi tarafından verilen fakat şu an için ilk cildinin bilgisine ulaşabildiğimiz; *Genc-i Nihâni ve Kenz-i Meânî*'dir.

Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî, Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Manevî*'sinin ilk 143 beytinin şerhini içermektedir. Bir başka deyişle ilk 143 beyit içerisinde yer alan *Padişah ve Hasta Cariye* hikâyesinin bir bölümünün de şerhini kapsamaktadır ve manzum-mensur karışık bir şekilde kaleme alınmıştır.

Şârih, şerhine besmeleyle başlamış ve sonrasında Büyük Hacet Duası'nı da içinde barındıran Arapça bir dua metnine yer vermiştir. Vehbi-i Yemani, *Mesnevî*'nin dibacesini şerh etmemiş, “Eyle olsa hâzret-i kâmil-i ‘âlim ü ‘âmil ve mazhar-ı nûr-ı celâyil ü şemâyil Mevlânâ-yı pesendide haşâyil ki evşâf-ı celîle-i cemîleleri lisân-ı kâl u kıldan ğayr-ı kâbildür ibtidâ-yı *Meşnevî-i Ma‘nevi*lerinde buyururlar ki (3b)” ifadeleriyle *Mesnevî*'nin ilk beytinin Farsçasını kaydetmiştir. Hicri 1037 (1628) yılında yazımı tamamlanan eserin, müellif nüshası olduğuna kanaat getirdiğimiz ve aynı zamanda da bilinen tek nüshası Fransa Milli Kütüphanesi'ndedir. Şerh, 131 varaktan oluşan nüshanın 3^b varağında başlayıp 127^a varağında son bulmaktadır. Şerhin sonunda müellif; “İmdi felek-i kıbâb melik-i bevâb kuṭb-ı felek-i me‘ânî hâvî-i hikmethâ-yı Yûnânî hûlâşa-i vücûd-ı haḳîkî-i insânî nûr-ı şems-i sipihr-i emânî tuğrâ-yı menşûr-ı sırr-ı Sübhânî mir‘ât-i cemâl-i kerâmet-i nûrânî vü rûhânî hâzret-i Mevlânâ'nuñ fuḳarâ vü dervîşân ve aḥbâb u aşhâb u aḥdânından bu kitâb-ı kalîlül-bizâ‘ ayı, ki anuñ feyzân-ı deym-i etemminden kaçredür, görüp le ‘âlî vü derârîsinden maḥzûz olduklarında bu kaçreden kemter ü haḳîr olan **Vehbî-i Yemânî ki el-müsemmâ bi-Ḳadri'dür** kaçarât-ı şebnem-i şehâb-ı du‘âdan ferâmûş buyurmayalar. Ve tenevvür-i cemâl-i du‘âları ile kabr-i maḥşûr ve ḳalb-i maḳbûrumuzı rûşen eyleyeler ve ecr-i a‘mâl-i ḥayrî Hüdâ'dan bileler (126^b-127^a)” şeklinde dua etmektedir.

Bu çalışmada ilk 18 beyti söz konusu edilip bu beyitlerde uyguladığı şerh yöntemine değinilecek olan eserini müellif “muhtasar” bir şerh olarak değerlendirmektedir. Şerh boyunca çeşitli vesilelerle yer verdiği; “Eger esmâ

⁵ Bu eser, Halime Çavuşoğlu tarafından çalışılmaktadır.

⁶ Bu eserin bilgisi *Risâle-i Beşâret ve Makâle-i İşâret* adlı eserde (vr. 66^b) geçmektedir.

⁷ Bu eserin bilgisi *Risâle-i Beşâret ve Makâle-i İşâret* adlı eserde (vr. 66^b) geçmektedir.

⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, müellifin *Gülistânü'l-Uşşâk ve Bustânü'l-Müştâk* adında bir eserden daha bahsetmektedir (Bağdatlı 1951: 601). Fakat bu eser şu an için tespit edilememiştir.

vü şifâtuñ haķıķatinden keşf-i maķâl olunursa bu bâbda güftâr- ı istiksâr olunur. Bizüm ise murâdımuз tevâşşuť u tatvîl mâbeyninde ihtiyâr-ı ihtisârdur (123^b).”; “Eger kelâm-ı beyânda ifrâť u tefrîť ve izdiyâd-ı taħlîť bulunmasa bundan ziyâde tebsîť ve ķarîlere sebep-i tenşit olunurdu (17a).”; “Dirîgâ ħavf-ı tafşîl olmasa bunuñ emsâli ehl-i ħâlûñ bu maķûle ķîl ü ķâlî şerħ ü beyân olunırdı (7^b).” ifadeleri bu yaklaşımı belirleyici niteliktedir. Eserde her beyit aynı ölçüde şerħ edilmeyip kimisi müellifin gerekli gördüğü ölçüde diğerlerine göre ayrıntılı bir şekilde şerħe tabi tutulmuştur.

Müellifin, *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerħ-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî* yi kaleme alırken aktardığı birikimi Yemen’deyken kazandığını “Ĥuşûşâ bu ķillet-i bizâ‘ at Yemen tağlarında evķât-ı izâ‘ atde taħşîl olmuştur (127^a).” şeklindeki tevazu cümlesine ve ilim tahsil etmek için Yemen’e gittiği bilgisine dayanarak ifade etmek mümkündür. Nitekim Vehbi-i Yemani’nin derin bir ilmî ve tasavvufi bilgiye sahip olduğu telif ettiği eserler ve bilhassa *Mesnevi* şerħleri ve özelde *Kitâb-ı Rûhânî* göz önünde bulundurulduğunda görülmektedir. Arapça ve Farsçaya oldukça hâkim olan şârih, bu eserinde Abdülkerim Kuşeyri’nin, *Risâle’si*; Abdülkadir Geylani’nin *Fütûhu’l-Gayb’ı*; Aynülkudat Hemedani’nin, *Temhidât’ı*, Fahreddin Irakî’nin, *Lema’ât’ı*; Cîlî’nin, *el-İnsânü’l-kâmil fi Ma’rifeti’l-Evâhir ve’l-Evâ’il*, *Levamiü’l-Berk*, *Lisânü’l-Kader bi Nesîmi’s-Seher’i*; Gazalî’nin, *İhyâü Ulûmi’d-din’i*; İbnü’l-Arabî’nin, *Ankau Muğrib fi Ma’rifeti Hatmi’l Evliyâ ve Şemsi’l-Mağrib*, *Fusûsü’l-Hikem*, *Mevâiz-i Hasene*, *Mevâkiü’n-Nücûm* ve *Risâletü’l-Envâr’ı* (vd.) gibi birçok tasavvufi kaynakla şerħini desteklemiştir.

Vehbî-i Yemânî, eseri kaleme alırken asıl niyetinin herhangi bir geçim kaygısı olmadığını ve bu eseri telif etme sebebini şerħin, uygun gördüğü farklı farklı yerlerinde: “Ve bu kadar maķâl-i bisyâr ve güftâr-ı keşret-âşârdan murâdımuз geçinmek degildir. Belki bizden şoñra gelen ve gencür u künûz-ı kemâl olan ihvân-ı nihâna mazmûn-ı kitâb ve melfûz-ı ħitâbımuз târiĥ olsun ve lem‘a-i bâriķa-i du‘âlarına vâsıta-i tevessül bulunsun dimektür. Ve ruĥsâre-i mes‘ûli revzene-i ma‘mûlden göstermekdür (103^b).”; “Murâdum Meşnevî-i Şerîfden birkaç söz söylemekdür. Ĥuşûşâ bu maķûle resâyilden ğayrı şerħ-i muĥtaşar-ı Meşnevî’de iki mücelled kitâb söylemişüz ve şevķ-i ‘aşķ-ı Mevlânâ ile şorsalar bilmezüz ne dimişüz. Ma‘ahazâ ‘aķlımuзда mezîd-i nisyan ve şevķimuзде noķşân yoķdur. Bu cihetden ki ‘âlem-i mişâlde bir ‘azîm kitâb ve şem‘-i şebtâb ile ħânemüzi münevver idüp taķâttur-ı ğamâm-ı ikrâmları birle çemen-i cânımızi müzehher itmegile bu kadar maķâl ve kelâm-ı lufûz lisân-ı aķlâm u erkâm olmuştur ve anlarıñ irşâd-ı şerîfi ile muķarrer olan ma‘ârif-i me‘ânî zuhûrâ gelmişdür. Ve beş altı pâre kitâbuñ icâdından şoñra ol derûnımuзда olan tâb-ı iltihâb-ı şem‘-i kerâmete ve işti‘âl-i nâr-ı ‘aşķ u muĥabbete noķşân u ferâğat gelmemişdür (76^b-77^a).” şeklinde belirtmiştir.

Bununla birlikte müellif şerħini bitirirken *Kitâb-ı Rûhânî*’nin sonunda bunu yine “İstedüm ki bundan ziyâdece âyîne-i dilden manzûr u cilve-ger olan ma‘nâ-yı mu‘teber ve ķavl-i maķbûl ü ezherden şerħ-i Meşnevî-i müşkilâtda ĩşâr-ı dürer ü ğurer eyleyem ve câm-ı cihân-nümâ-yı dilde zâhir olan şâhid-i cemâl-i muĥabbetden söz söyleyem (126^b).” cümleleriyle dile getirmiştir.

Vehbi-i Yemani bu eserini, Mısır'da kaleme almıştır. Nitekim şârihin, 30^b varağındaki; “Bu muhtaşarâti yazarken Mısır'da ser-i sūk-ı Hayyâmîn'de evkâf-ı Hârameyn-i Şerîfeyn'de bir harâbe-i harâb-âbâd ziyâde bî-bünyâd olduğundan bir iki cidâr-ı hâne-i harâbesi esâs-ı şabr-ı bî-bünyâd-ı ‘âşık gibi yıkılıp bir memlûk-ı müşterâmuz altında helâk olup vâlî-yi memleket ve nâzır-ı zallâm-ı bî-hürmet ü merhamet ile vâkı‘ olan kürbet ü kıasâvet zehr-i helâhil-i melâlet olmuşdur ve bu evrâk-ı perîşân dahı ol kürbet ü kıasâvet arasında yazılmışdur.” ifadelerinde bunu açıkça görmek mümkündür.

2. ŞERHİN BÖLÜMLERİ

2.1. Zemin metin

Klasik şerh geleneğinde öncelikle şerh edilecek ana metne yer verilmekte, metnin şerhiye bundan sonra gelmektedir. Bu eserde de şârih, öncelikle ilk 18 beytin metnine yer vermiş ve beyitleri tek tek şerh etmiştir. Vehbi-i Yemani, zemin metin olarak ifade ettiğimiz *Mesnevî* beyitlerini paylaşırken ilk 18 beyitte şu ifade biçimlerini kullanmıştır: “Mevlânâyı pesendîde hasâyil *Mesnevî-i Manevî*’lerinde buyururlar ki, keşf-i esrâr-ı ulûm buyururlar, pes ol misbâh-ı envâr ve miftâh-ı esrâr buyururlar, li-Mevlânâ kuddise sirruhü, li-Mevlânâ kuddise sirruhü'l-azîz, kâle kuddise sirruhü, ve kâle kuddise sirruhü'l-azîz, hazret-i Mollâ Celâl buyururlar.”

2.2. Beytin tercümesi

Şârihin, *Mesnevî* beyitlerini tercüme ederken onları şeklen; ya mısra mısra ya da beyit bütünlüğünde tercüme ettiği görülmektedir. Mısra mısra yahut beyit beyit tercüme etme yoluna gidilen *Mesnevî* beyitlerinin tercümesi muhteva olarak değerlendirildiğinde ise bunlar; ya büyük ölçüde ana metinle uyumlu ya da müellifin tasarrufuna bağlı olarak çeşitli ekleme ve yorumlarla yapılmış içerikte tercüme olarak değerlendirilebilmektedirler.

a. Şekil itibarıyla

a.1. Beyit Tercümesi

Şârih, şerhinde çoğunlukla beytin iki mısrasını farklı yerlerde ayrı ayrı tercüme etmek yerine bir bütün hâlinde zemin metnin verildiği ilk yerde tercüme etmiştir. Aşağıda, bu türden ifade biçimlerini göstermesi bakımından birkaç örnek paylaşılmıştır.

4. beyit: “Herkesî k’û dūr mând ez aşl-ı h’îş

Bâz cüyed rûzgâr-i vaşl-ı h’îş⁹

İmdi kendü aşlından dūr olan kendü rûzgâr-ı vaşlına tâlîb olur, diyü buyururlar.”

8. beyit: “Ten zi cân u cân zi ten mestür nîst

Lîk kes râ dîd-i cân destür nîst¹⁰

⁹ “Aslından uzak kalırsa bir kişi

Arar durur tekrar kavuşacağı günü”, Kanar 2014: 71.

¹⁰ “Beden candan, can bedenden ayrı değil

Ya' nî ten cāndan ve cān daḥı tenden mestūr u maḥcūb degil iken her dīdeye dīd-i cān için destūr yokdur (21^a).”

12. beyit: “*Hemçu ney zehrî u tiryākî ki dîd*

Hemçu ney demsâz u muştākî ki dîd¹¹

Ya' nî ney-i nālân gibi kimse zehr ü tiryāk ve demsâz-ı müştāk görmemişdür diyü buyururlar (29b).”

a.2. Mısra tercümesi

Mısra tercümesi yapılırken zemin metnin mısraları müstakil olarak ele alınarak çevrilmiştir.

Vehbi, 15. beytin şerhinde mısra mısra tercüme yoluna gitmiştir: “Beyt-i şānīde روزها بیگاه شد / *Rūzhā bigāh šod* diyü buyururlar. Ya' ni eyyām-ı bî-hengām oldu ve evkāt-ı ‘ömr geçdi aḥşam oldu. Mıṣra‘: روزها با سوزها همراه شد / *Rūzhā bā sūzhā hemrāh šod*. Ya' nî günler yanup yakılmağa yoldāş u hemrāh u qarındāş oldılar (33a).”

b. Muhteva itibarıyla

b.1. Metne uygun tercüme

Metne uygun olarak gerçekleştirilen tercümede, beytin tercümesi Farsça aslına en yakın yalınlıkta ifade edilmektedir.

Müellif,

“*Herkesî k’û dūr mānd ez aṣl-ı ḥ’iṣ*

Bāz cūyed rūzgār-i vaṣl-ı ḥ’iṣ¹²”

şeklindeki 4. beyti aslına uygun olarak tercüme ederek bunu; “İmdi kendü aṣlından dūr olan kendü rūzgār-ı vaṣlına tālīb olur diyü buyururlar (13^a).” şeklinde Türkçeye aktarmıştır.

b.2. Yorumlu, genişletilmiş tercüme

Şârih, bu türden bir tercümede beyte çeşitli şekillerde eklemeler yapmakta ve yorumlar katmaktadır.

“*Sine ḥ’āhem şerha şerha ez-firāk*

Tā be-güyem şerḥ-i derd-i iştiyāk¹³”

şeklindeki 3. beyit şerhinde: “Ya' nî şol ‘arāyis-i ebkār-ı vuṣlatuñ firākından sine-i bî-kīne-i kemīneyi isterem ki şerḥa şerḥa eyleyem öyle ‘arūslar ki 14 لَمْ يَطْمِئْتُهُنَّ إِنْ سُنَّ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ anlaruñ beyān-ı şānındandır.” ifadeleri;

Kimseye canı görece göz verilmiş değil”, Kanar 2014: 71.

¹¹ “Ney gibi zehri, panzehiri kim gördü?”

Ney gibi kafa dengini, müştakı kim gördü?”, Kanar 2014: 71.

¹² “Aslından uzak kalırsa bir kişi

Arar durur tekrar kavuşacağı günü”, Kanar 2014: 71.

¹³ “Ayrılıktan dilim dilim yarılmış göğüs isterim

Ayrılık derdini ben açıklamak isterim”, Kanar 2014: 71.

¹⁴ “Onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.”, Rahman: 55/74.

“Herkesi ez zann-i hod şod yâr-i men

Ez derûn-i men necost esrâr-i men”¹⁵

şeklindeki 6. beyit şerhinde: “Ya’ nî ber-mücib-i 16 إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ Li-ķavlihi te’âlâ 17 وَلَا تَقُفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ 17 Herkes kendü zann-ı beyhüdesinden ney-i nâlândan ‘ ibaret olan mürşid-i kâmile yâr oldum geçer ve aĥvâl-i esrâr-ı ‘ âlem-şümülün bildüm añladum kıyâs ider. Lakin ĥayâl-i bâtılda ve efkâr-ı ‘ âtılda kalmışdur (17^a).” ifadeleri ve

“Der neyâbed ĥâl-i poĥte hiç ĥâm

Pes soĥen kûtâh bâyed, ve’sselâm”¹⁸

şeklindeki 18. beyit şerhinde; “Ya’ nî bir dil-i bî-müstehâm âteş-i şevķ-i ġarâmdan cüş u ġalıķde olmaya ve ĥâl-i puĥte-diller mertebesin bulmaya ĥâm u nâ-fercâm ve bir baĥt-ı bî-encâmdur. Ma’ arif-i ĥayy-ı ber-devâmdan ki yenâbî’-i bedî’ merâmdur bî-ke’s ü câmdur, ana bu maķûle tefcîr-i yerâ’ vü aķlâmdan ne ĥâşıldur. İĥtitâm-ı kelâm ile ve’s-selâm diyü buyururlar (34^a).” ifadeleri bu tercüme şekline örnek teşkil etmektedirler.

Bunlarla birlikte şârihin bir başka yerde;

“Ney ĥadîs-i râh-i porĥûn mî koned

Ķışşehâ-yi ‘ ışķ-i Mecnûn mî koned”¹⁹

şeklindeki 13. beytin şerhindeki; “Ya’ nî ney-i nâlân-ı dil şâĥib-i ġüş olan erbâb-ı kerâmet ü fezâyile sâĥat-ı râĥ-ı pür-ĥûndan kışşahâ-yı ‘ aşķ-ı Mecnûn söyler ve maĥla’-ı cemâl-i Leylâ’dan nûr-ı mihr-i celâli ĥikâyet eyler.” ifadesinde de benzer durum söz konusudur.

2.3. Harf ve kelimelerin Açıklanması

İlk on sekiz beytin şerhi boyunca harfe kadar indirgenerek açıklanmasına gerek görülen sadece bir kelimeye yer verilmiştir. Şârih, birinci beytin şerhinde “ney” kelimesini ñ ve ı harflerinin ebced değeri (ñ: 50, ı: 10) olan altmışla ifade ederek Hz. Peygamber’in isimlerinden biri olan Sîn ile bağlantı kurmuştur: “Ĥuşuşâ lafz-ı neyde bu esrâr ber-vech-i izmâr zâhir ü âşikârdur. Zîrâ **ney lafzı iki harf bir suĥandır**. Anlar **nûn** u **yâ** olduġı mu’ ayyendür. Pes nûn ile yâ ‘ adedde altmışdur ve ism-i Muĥammed’dan ‘ ibaret olan Sîn daĥı altmışdur (4^b).”

¹⁵ “Herkes aklısına oldu benim yârim

Gönlümde aramadı, nedir benim sırlarım”, Kanar, *Mesnevî*, s. 71

¹⁶ “Ey iman edenler! Zannın çoġundan sakının; çünkü **bazı zanlar ġunaĥtır**. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin ġıybetini yapmayın; herhangi birinin, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bak bundan tiksindiniz! Allah’a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur.”, Hucurat: 49/12.

¹⁷ “**Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme.**”, İsrâ: 17/36.

¹⁸ “Ham kişi anlar mı pişenin halini?

İyisi mi, sözü kısa kesmeli”, Kanar 2014: 71.

¹⁹ “Ney kanlı yollardan söz eder

Mecnun’un aşķ kışsalarını söyler”, Kanar 2014: 71.

Lügattaki anlam: Şârih, kelimelerin lügat anlamları üzerinde de pek durmamakta ve lügat anlamlarını da çoğu kez vermemektedir.

2. beytin şerhinde “neyistan” kelimesini lügat anlamıyla ifade etmiştir: “**neyistân** mecma‘ -ı kaçabdur ki kenâr-ı enhâr ve cây-ı cüybârda çoğ olur. Kimi kıyım ve kimi maşrû‘ ve kimisi müteferrih ve kimisi mecmû‘ dur (8a).”

Metin içi anlam: Vehbi-i Yemani’nin ilk on sekiz beyit şerhinde en çok takip ettiği usûl, kelimelerin metin içindeki bağlamda ne anlamda kullanıldıklarına yer vermektir:

2. beytin şerhinde, lügattaki anlamını da verdiği neyistan için: “Lâkin bu maħalde **neyistân** haķıķat-i ruh-ı Muħammed'den ‘ibâret olan zât-ı Yezdân'dur. Ta‘ ayyün-i evvel ile cem‘ ü'l-cemden kinâyetdür ve ism-i a‘ zamdan işâret olan nûr-ı Muħammed ve haķıķat-i ruh-ı Aħmed'dür şallallâhu ‘aleyhi ve sellem.” açıklamasını yapmıştır.

Aşağıda kelimelerin metin içi kazandığı anlamlarıyla verilmelerine birkaç örnek daha kaydedilmiştir:

2. beytin şerhinde: “Ve mışra‘ -ı şânîde **nefir**den murâd olunan mürşid-i kâmilûn şol şıyt u şadâlarıdur (8^b).”

5. beyit şerhinde: “Pes **bed hâlân**dan murâd-ı şerîfleri münkirân nev‘ inden olan ehl-i ‘itirâz ve seng-endâz-ı inķıbâzdur (15^b).”

Yine 5. beyit şerhinde: “**Hoş-hâlân** diyü buyurdıkları anlardır ki mertebe-i nefis-i muṭmainneye vâşıl olmuşlar ve mescid-i ten ü bedende seccâde-i sine üzre muķâbil-i mihrâb-ı cân ve mülâzım-ı tâ‘at ü ‘ibâdet-i raħmân olan ‘ârifân mertebesin bulmuşlar ve derece-i tekmi‘ ü hidâyete irişmişler ve mevâni‘ -i tesvîfden kırtulmuşlar (16^b).”

Şerh boyunca, gerek duyulduğu yerde kelimeler, şerh edilen ana metnin yanı sıra iktibas edilen beyitlerde de açıklanmıştır. Dolayısıyla kelime açıklamasına gitmek için sadece zemin metnin (*Mesnevi*) esas alınmadığı söylenilebilir. Örneğin, birinci beytin şerhi sırasında İbnü'l-Farız *Dîvân*'ından iktibas edilen;

Şi‘r (İbnü'l-Farız 1985: 34)

الى كم او اخی الستر هاقد هتكته

²⁰وحل او اخی الحجب فی عقد بیعتی

beytinin açıklamasında “**Evvelki evâhî** mülâzemet-i muvâhâtdur ve feth-i elif ile **evâhî-i şâni** dâbbe vü hayvân bağlıcaķ ḥabl-ı meşdüddan ‘ibâretdür ki ṭaraf-ı vetede merbûṭ u mazbûṭ kıılmaķdan işâretdür. Meşâliḥ-i dîniyye vü dünyevîyye taķyîd-i nüfûş için ḥıfz-ı adâb-ı mevzû‘ adan kinâyetdür.” şeklinde, beyitte geçen ilk ve ikinci “evâhî”nin ne anlama geldiğini ifade etme yoluna gidilmiştir.

Bununla birlikte şerhe yardımcı olarak paylaşılan manzumeleri yardımcı şerhiyle paylaşırken müellifin, bunlarda geçen kelimeleri de çoğu zaman lügat anlamlarıyla değil metin içinde kazandıkları anlamlarıyla açıkladığı görülür. Nitekim *Mesnevi*'nin 3. beytinin şerhinde İbnü'l-Farız'ın Taiyye'sinden yapılan üç beyitlik iktibasın,

²⁰ “Nice kardeşlerime ceketler aldım. Yıprattılar onu. Kardeşlerim benimle yaptıkları alışverişte engelleri ortadan kaldırdı.”

Şi'r (İbnü'l-Farız 1985: 43)

فغاية مجذوبى اليها ومنتهى

مراديه ما اسلفته قبل توبتى²¹

şeklindeki ilk beyti için yapılan “Ve âhîr-i beyt-i evvelde tevbeden murâd-ı şerîfleri ifâkat-ı sekr-i hâlden soñra maķâm-ı cem' den cânib-i tefriķaya rücû' larıdır (9^b).” açıklamasında bu türden bir durum söz konusu olmuştur.

2.4. Beytin şerhi

Müellif, şerhte çoğunlukla beytleri mısra mısra ayırmaksızın bir bütün halinde şerh etmiştir. Fakat bazen beytleri mısra mısra şerh ettiği bazen de şerhi beytler arası bağlantıyla desteklediği türden bir yöntemle, şerh ettiği görülmektedir.

a. Mısra mısra şerh:

1. beyit şerhinde, ilk mısraya tekabül eden ney ve anlam dünyası şerh edildikten sonra “**Ve mısra' -ı şânide:** از جداییها شکایت میکند / *Ez codâyihâ şikâyet mîkoned* diyü buyururlar (4^b)” deyip bu mısra şerhine geçilmiş, cüda düşme konusu açıklanmış ve “Yâ firâķ u cüdâlıkdan şikâyet ne hikmetdür dinilürse bir iki vechle cevâb (5^a) kâbil-i şavâbdur.” ifadesiyle birlikte devamında da cüdalıktan şikâyet mevzuuna değinilmiştir.

Şârih,

“*Kez neyistân tâ merâ bübride end*

*Ez nefîrem merd ü zen nâlîde end*²²”

şeklindeki 2. beytin şerhinde birinci mısradan “neyistan” etrafında, “Ma' lûm-ı ihvân-ı şafâdur ki neyistân mecma' -ı kâşabdur ki kenâr-ı enhâr ve cây-ı cüybârda çoğ olur. Kimi kâyim ve kimi maşrû' ve kimisi müteferriķ ve kimisi mecmû' dur. *Muallaķât-ı Seb' a*daki *Ķaşıde-i Lebid'*de mezkûrdur. Lâkin bu maħalde neyistân haķiķat-ı ruh-ı Muħammed'den 'ibâret olan zât-ı Yezdân'dur. Ta' ayyün-i evvel ile cem' ü'l-cemden kinâyetdür ve ism-i a' zamdan işâret olan nûr-ı Muħammed ve haķiķat-ı ruh-ı Aħmed'dür şallallâhu 'aleyhi ve sellem.” ifadeleriyle söze girip bunun etrafında birinci mısrayı açıkladıktan sonra; “**Ve mısra' -ı şânide** nefîrden murâd olunan mürşid-i kâmilüñ şol şıyt u şadâlarıdır ki füyûzât-ı kudsiyye ve nefehât-i sübûhiyyeden ķalb-i nevvârlarına vürüd u nüzül eyledükde anlar daħı ol esrâr-ı maķâl-i mülâķâtı mânend-i miyâh-ı cüybâr-ı cedâvil-i gülşen-i hayât-ı fâlibâna işâr iderler ve ol enhâr-ı envâr ile bâğ-ı vücûd-ı sâlikânı muħađđar u müzehher ķılurlar (8^b)”şeklinde ikinci mısradan “nefir” etrafında bu mısranın şerhini yapmıştır.

²¹ “Son derece beni kendisine çekiyor ve sonsuza dek, tevbe etmeden önce onun için ona beslediğim bir amaçtı bu.”

²² “Sazlıktan kestiklerinden beri beni

Feryadımdan inler kadını erkeği”, Kanar 2014: 71.

Yine Vehbi-i Yemani,

"Āteşest ĩn bang-i nāy u nĭst bād

Herki ĩn āteş nedāred nĭst bād²³"

şeklindeki 9. beytin şerhinde Hafız *Divan'*ından alıntıladığı;

Nağd-i şūfĭ ne heme şāfĭ-i bĭğāş bāşed

Ey besā hırka ki mustevcib-i āteş bāşed²⁴

beytinden sonra mısra kaydıyla " Her ki ĩn āteş nedāred nĭst bād²⁵"şeklindeki ikinci mısraya yer vermiş ve "Fĭl-vāķi' 'ömr-i insāndan her nefes ĥarāc-ı dü cihān dökerken (27^b) lezzet-i muĥābbet-i Ĥüdā'suz geçe ve hemān ĥayvān gibi hevāsına tābĭ' olup yiye ve içe ve beđāyi'-i 'ırz-ı nāsı kese ve nice sāğar-ı mey-i ġurūrdan içüp geçe böyle gencĭne-i aĥāir-i zāĥāir-i 'ömr-i 'azĭzi zāyi' eyleye ve nāy-ı vücūduv hevā-yı māsivādan ĥālĭ kılup enfās-ı mürşid-i kāmile menzil ü me'vāya eylemeye anuñ yoğ olması lāyĭkdur." yorumunu getirmiştir.

b. Beytler arası bağlantıyla şerh:

Müellif, bazı beytlerin şerhinde daha önceki beyitlerde geçen, açıklığa kavuşturduğu mevzuları bir başka beytin şerhinde yardımcı olarak da kullanır.

Üçüncü beytin şerhinde "Ya' nĭ şol 'arāyis-i ebkār-ı vuşlatuñ firākından sĭne-i bĭ-kĭne-i kemĭneyi isterem ki şerĥa şerĥa eyleyem öyle 'arūslar ki 26 لَمْ يَطْمِئْتُنَّ إِئْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ anlaruñ beyān-ı şānındandır. Ya' nĭ anlaruñ nūr-ı cemālĭ ve fūrūğ-ı şems-i ĥışālĭ nūr-baĥş-ı mücāvĭrāt-ı kubb-e-i eflāk iken bu miĥnet-serāy-ı ĥāke düşdüm ve lezzet-i istiğrāk-ı müşāhede-i cemāl-i vişālden ba'ĭd oldum ve şĭmār-ı ma'ārif ü leĥāyifĭ büstān-ı muvāşalatdan yed-i müfāraķat ile yoldum diyü (9^a) zebān-ı zāĥir-i neyden ĥikāyet yüzinden şüret-i şĭkāyetdür ve illā evliyā-yı kümmelin vaşlı kaķ' dur ve kaķ'ı vaşldur." ifadeleriyle beytin tercümesini verip açıklamaya geçerken 3. beyitteki durumu "zebān-ı zāĥir-i neyden ĥikāyet yüzinden şüret-i şĭkāyetdür" cümlesiyle ifade etmesi 1. beytle bağlantı kurduğunu göstermektedir.

Yine şārihin 7. beytin şerhi esnasındaki; "Bi'l-cümle ekābir-i evliyādan bu maķūle maķālāt ve bu ġüne kelimātuñ nazāyiri çoķdur ve ehl-i iĥlāş ĥaķķında ġüftāre-i ġarĭbe nihāyet yoķdur ve bunlarda olan şıyt u şadā ġüyā şecer-i vücūddan ve ney ü kaşab-ı şuhūddan zāĥir olan velvele-i ġülgüledür ki dilleri rüşen ü ġülşen idüp şen ider (20^a)" ifadelerinde Mesnevi'nin ilk iki beytinin anlam dünyası hissedilmektedir.

²³ "Hava değil ateştir bu neyin sesi

Kimde bu ateş yoksa, yok olsun, daha iyi", Kanar 2014: 71.

²⁴ "Sūfinin nakdi her zaman olmaz tam ayarlı sikke

Of of! Öyle hırkalar var ki atılması gerek ateşe", Kanar 2011: 389.

²⁵ "Kimde bu ateş yoksa, yok olsun, daha iyi!", Kanar, *Mesnevĭ*, s. 71

²⁶ "Onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.", Rahman: 55/74.

İlk on sekiz beyit şerhinin özeti:

1. Beyit şerhi:

Vehbi-i Yemani, *Mesnevî*'nin ilk beytini “hâzret-i kâmil-i ‘âlim ü ‘âmil ve maẓhar-ı nûr-ı celâyil ü şemâyil Mevlânâ-yı pesendîde haşâyil ki evşâf-ı celîle-i cemîleleri lisân-ı kâl u kıldan ğayr-ı kâbildür ibtidâ-yı *Mesnevî-i Ma‘nevî*lerinde buyururlar ki (3^b)” şeklindeki Mevlana övgüsüyle kaleme aldığı ifadelerle paylaşmıştır.

“*Bişnov ez ney çun hikâyet mîkoned*

*Ez codâyhâ şikâyet mîkoned*²⁷”

şeklindeki ilk beytin şerhinde şârih ön bir bilgi vererek bu beyte daha önce yazdığı *Genc-i Nihani ve Kenz-i Meani* adlı eserinde değindiğini, buradaki mananın orada da beyan edildiğini dile getirmektedir. Şerhe “ney” kelimesinin metin içinde taşıdığı anlamı ifade ederek başlayan müellif, bu surette “ney didükleri heykel-i câmi‘ -i fâzıl vücūd-ı ferd-i ğavş-ı kâminden kinâyet ü müste‘ârdur (3^b)” açıklamasını yaptıktan sonra üzerine söz söylemek gerektiğini belirtmiştir. Buna göre; insan ile ney arasında şekil yönünden benzerlik bulunmaktadır. İnleyen neyin içi baştan ayağa boştur. Bundan dolayı içinden geçecek bir nefese dahi müştaktır. Şârih bu ifadelerini Baki'nin *Divân*'ından aldığı ve “Li-Mevlânâ Bâkî” başlığıyla belirttiği şu iki beyitle desteklemiştir;

Pür-hevâdur ney gibi ‘aşkuñla tab‘ -ı pür-heves

Derd-i dilden bâ-ğaber ‘âlemde yok bir hem-nefes (Küçük 2011: 229)

Kim güş ururdu kavline meclisde def gibi

Nây olmayaydı nâle-i ‘uşşâka hem-nefes (Küçük 2011: 228)

Yukarıda alıntılanan beytlerin şerhi, ana şerhe destek olmuş ve şârih beytten yola çıkarak bunu şöyle değerlendirmiştir: Neyden çıkan ses, seçkin bir dosttan gelirmiş gibidir. Eğer dudak bu dosttan bir nefes ayrılırsa sesi kesilir. Bu manadan hareketle; “Bundan ma‘lûm u mefhûmdur ki kaçan mürîd ü tâlib envâ‘ -i şedâyid-i meşâyib ü metâ‘ib ile ber-vech-i taqvâ vü riyâzat kaṭ‘ -ı merâtib eyleyüp vücūdından (4^a) ney gibi fâriğ olsa enfâs-ı mürşid-i kâminden kabûl-i nefes-i irşâd u isti‘dâd kıılır ve ber-vaḫt-i irâdet-i üstâd-ı edeb şıyt u şadâya gelür. Vücūd-ı şegaf-ı küllî ile vaṭan-ı me‘lûf-ı aşlıden dem-zen olur ve mekmen-i ğayb u maḫâm-ı esrâr-ı lâ-reybden ki ‘âlem-i bâṭındur saḫat-ı şahrâ-yı şehâdete velvele-i ğulğule şalar. Zîrâ hicâb-ı zulmânî ve küdürât-ı muḫtezâ-yı nefsanîden hulâşa ihtîşâs bulıcaḫ maḫâl-i ḫâli ḫâl-i maḫâl-i ḫavâş u ḫâşşü'l-ḫâş olur.” şeklinde beytin şerhine yer verilmeyle başlanmıştır.

²⁷ “Dinle neyi, nasıl hikâye ediyor
Ayrılıklardan şikâyet ediyor”, Kanar 2014: 71.

Şerhte Hz. Muhammed'in yolunda olan ariflerin sözlerinin; enbiya ve eyliyalının hallerinin, fiillerinin Allahu Teâlâ tarafından; evliyalardan duyulan sözlerin de Hz. Peygamber'den olduğu ifade edilerek ney ile Hz. Peygamber arasında bağlantı kurulmuştur; "Huşûşâ lafz-ı neyde bu esrâr ber-vech-i ızmâr zâhir ü âşikârdur. Zîrâ ney lafzı iki harf bir suhandur. Anlar nûn u yâ olduğu mu' ayyendür. Pes nûn ile yâ 'adedde altmışdur ve ism-i Muḥammed'den 'ibâret olan Sîn daḥı altmışdur (4^b).” Buna göre ney yazılış itibarıyla iki harf bir kelimedir. Ney'deki nun ve ya harfleri altmış sayısına tekabül etmektedir ve Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olan Sin de altmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Sin adıyla-ney arasında benzerlik kurulmuştur.

Mısra mısra şerh yönteminin uygulandığı birinci beytin şerhinde; ikinci mısradaki "ayrılıktan şikâyet" mevzu için ise şârih şu yorumu getirmiştir: "İmdi nây-ı nâlânun ki kuṭb-ı felek-i vücûd-ı insândan 'ibâretdür. Şavma' a-i derûni eşi' a-i hürşîd-i şuhûddan münevver iken 'âlem-i firâk-ı zulemânîden dem-be-dem şikâyet ve aḥvâl-i pür-ğuşşasın hikâyet Allâhu a'lem bu cihetdendir ki hâlet-i istiğrâkdan dūr düşer ve tecrîd ü tefrîd ve gaybet-i teferrûd-i müeyyedden ba'îd olur zîrâ ehl-i ittîsâle hîç lezzet-i istiğrâkdan lezîz ü bihter bir hâlet-i maḳbûl ü mu'teber olmaduğı muḳarrerdür (5^a).”

Vehbi-i Yemani'nin söz konusu *Mesnevi* şerhinde, ilk 18 beyit içerisinde şerhi en uzun süren birinci beyittir. Yukarıda söylenilenlere ek olarak bu beytin şerhinde neyin nale yüzünden sedası ve velvelesi "işaret-i aşk u tevhid" olarak düşünülmüş; insanın neyden ibaret olduğu ve Allah ile olmadığı her an için ölü hükmünde bulunduğu; kabiliyetli talip bulamayan mürşidan-ı gavsın da ney gibi feryad ettiği ifade edilmiştir.

Birinci beytin şerhi; Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l Arabî, İbnü'l-Fârız, Şeyh Muhammed Vefâ, Mevlânâ, Baba Figâni-i Şîrâzî, Muhammed Şîrîn Mağribî, Hâfız ve Örfî'nin *Divân*'larından; Şebusterî'nin *Gülşen-i Râz*'ından; Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden ve çokça *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerden yapılan iktibaslarla desteklenmiştir.

2. Beyit şerhi:

"Kez neyistân tâ merâ bübrîde end

Ez nefîrem merd ü zen nâlîde end²⁸"

şeklindeki beytin şerhinde öncelikle neyistan kelimesinin açıklamasını yaparak söze başlayan şârih, "neyistan"; "Ma' lûm-ı ihvân-ı şafâdur ki neyistân mecmâ' -ı қаşabdur ki kenâr-ı enhâr ve cây-ı cûybârda çoğ olur. Kimi kâyim ve kimi maşrû' ve kimisi müteferriḳ ve kimisi mecmû' dur. *Muallaḳât-ı Seb' a*'daki *Ḳaşîde-i Lebid*'de mezkûrdur. Lâkin bu maḥalde neyistân ḥaḳîḳat-i ruḥ-ı Muḥammed'den 'ibâret olan zât-ı Yezdân'dur. Ta' ayyün-i evvel ile cem' ü'l-cemden kinâyetdür ve ism-i a'zamdan işâret olan nûr-ı Muḥammed ve ḥaḳîḳat-i rûḥ-ı Aḥmed'dür şallallâhu 'aleyhi ve sellem." şeklinde açıklamıştır. Sonrasında eser bilgisini vermeksizin *Gülşen-i Raz*'dan "Onun gönüller açan durağı 'Cem'ul-Cem' durağıdır; canlara can katan yüzü, güzelliği, toplumun mumudur, ışığıdır." anlamına gelen beyti paylaşarak "cemü'l-cem" etrafında şerhine devam etmiştir. Beyitte neyistan

²⁸ "Sazlıktan kestiklerinden beri beni
Feryadımdan inler kadını erkeği", Kanar 2014: 71.

“makam-ı Muhammedî” olarak değerlendirilmiştir.²⁹ İkinci mısradaki geçen “nefir” kelimesi için “mürşid-i kâmilün şol şıyt u şadâlarıdur (8^b)” denmiştir. Beytin şerhi Hayali Bey ve Hafız *Divân*'ından yapılan beyit iktibaslarıyla tamamlanmıştır.

3. Beyit şerhi:

Mesnevî'nin, “Kâle kuddise sırruhü” ifadesiyle yer verilen,

“Sîne h̄ âhem şerha şerha ez-firāk

*Tâ be-güyem şerh-i derd-i iştîyāk*³⁰”

şeklindeki üçüncü beytinin şerhinde, şârih kelime anlamlarına değinmeksizin direkt mısra tercümesine geçmiş ve bunu da hemen ardı sıra beytin şerhi izlemiştir. Devamında İbnü'l Farız *Divân*'ından:

Şi'r (İbnül Farız 1985: 43)

فوصلى قطعى واقتراپى تباعدى

وودى صدی وانتهائى بدأتى

şeklindeki beyit paylaşılmış ve “Ya' nî ef' âl-i hâzret-i maḥbûb benüm ḳatumda merḡûb ve rızâya maşḡûbdur. Firḳat ü vuşlat ve ḳurb u ba' id ve vüdd ü şad ve râḫat u kedd cānib-i cānāneden baña ḫazz-ı vecddür ve bu eşyâ-yı mezkûre yanumda müstevî vü seyyān ve berāber ü yeksāndur dimekdür.” ifadeleriyle asıl şerhi, bu beytin yardımcı şerhi takip etmiştir. Şerhte, aşğın “ism ü resm ü künyeti”ni “aşğ-ı maḥbûbda mahv etme”si gerektiği söylenmiş ve Zümer suresi 22. ayeti, Lokman suresi 33. ayeti şerhte dayanak olarak kullanılmıştır.

“Bi'l-cümle evliyâda yoḡdur keş ü kerāmât ve irşād u ḫālāt sekr-i ḫamr-ı tecelliyât-ı ilāhiyyatdan ba' de'l-ifāḳatdür (9^a).” ifadesiyle şerhin bir yönünü özetleme yoluna giden Vehbi-i Yemani bununla ilgili olarak “li-Münşiih” başlığıyla,

“Cenāb-ı izzetüñ faẓlı ne çoḡdur

Ki yoḡluḡ feyz-i zāt-ı Ḥaḳḳ'da yoḡdur

Çekenler ḫamr-ı cām-ı nūr-ı zātı

Muḫabbet sofrasından gözi toḡdur”

manzumesini paylaşmıştır. Beyitte “şeyḫ-i şerîf ve 'arif-i münîfün yolunda iki ḫaṭve (9^b)”nin olduğu bunların da cem ve sahv makamları olduklarına değinilmiş ve “Nitekim şâhib-i *Gülşen-i Râz* bu maḳâmdan ser-âgâz itmiştir.” denilerek *Gülşen-i Raz*'dan iki beyit³¹ iktibas edilmiştir. Beytin şerhi, yedi etvar-ı kalbînin açıklaması, Şeyhü'l-

²⁹ Bkz. *Kitâb-ı Rûhânî*, vr. 8^b.

³⁰ “Ayrılıktan dilim dilim yarılmış göğüs isterim

Ayrılık derdini ben açıklamak isterim”, Kanar 2014: 71.

³¹ Bkz. *Kitâb-ı Rûhânî*, vr. 9^b.

Ekber İbnü'l Arabî'nin Divan'ından ve *Mevakîü'n-Nücum*'undan paylaşılan iki manzume ve yine *Mevakîü'n-Nücum*'dan kaynak belirtmeksizin yapılan, eserdeki "kalp feleği" başlığından alınan görüş iktibasları ve birçok sureden yapılan ayet iktibaslarıyla son bulmaktadır.

4. Beyit şerhi:

Şârih, *Mesnevi*'nin;

“*Herkesî k’û dūr mând ez aşl-ı h’îş*”

*Bâz cüyed rûzgâr-i vaşl-ı h’îş*³²”

şeklindeki dördüncü beyit şerhine “İmdi kendü aşlından dūr olan kendü rûzgâr-ı vaşlına t̄alib olur, diyü buyurırlar (13a).” diyerek beyitten herhangi bir kelimeyi müşkül bulmayıp doğrudan beytin tercümesini vererek başlamıştır. Sonrasında beytin şerhini yapan müellif, “Lâkin bilmek gerekdür ki aşl nedür ve dūr ne nesnedür. Zîrâ eşer elbette mü’essire tâbî’dür. Mü’essir-i haqîkatden evvel şadır olan eşer ki kendü şuret-i esmâ vü şıfâtı üzerine halk olmuştur ve vücûd u ‘adem ve hüdûş u kâdem mâbeynine vâşıta ve râbıta kılınmıştır. Ol rûh-ı a‘zâm u enver ve hâlîfetu’llâh-ı ekberdür (13^a).” değerlendirmesiyle şerhine yön vermiş; Hz. Adem ve Havva kıssası mevzu itibarıyla konu edinilerek “Hâzret-i Adem ile Hâvvâ ‘aleyhimü’sselâmda olan meyl ü muhabbet ve ‘âşh u meveddet gibi anlarda dağı şöyle bir hâlet zühür itmiştir ve kâzâ-yı İlahî dağı bunların izdivâc u zühür-ı nesl ü nitâclarına iktizâ göstermiştir. Fi’l ü te’sîr yönünden zükûret rûh ve te’essür ü infi’âl yüzünden ünüşet nefis bulunmuştur.” yorumuyla erkeklik ruha; dişilik nefse atfedilmiştir. Kainatın ruh ve nefsten meydana gelmesi gibi zürriyâtın da Adem ile Havva’dan doğduğu belirtilmiştir. Nur-ı ünsiyet tarafından ruha akl-ı evvel, nefse de akl-ı sani denildiği bilgisi verilmiştir.

5. Beyit şerhi:

Burada şerh,

“*Men be her cem’iyyetî nâlân şodem*”

*Cüft-i bed hâlân u hoş hâlân şodem*³³”

şeklindeki beytin ikinci mısrasında yer alan “bed hâlân” terkininin “bed hâlândan murâd-ı şerîfleri münkirân nev’inden olan ehl-i ‘itirâz ve seng-endâz-ı inkıbâzdur (15^b)” ifadesi doğrultusunda anlama kavuşturulmasıyla başlamaktadır. Sonrasında inkârcılık, kibr ve Şeytan’ın bunlarla bağlantısı noktasındaki anlamları içeren altı Farsça beyitle şerh desteklenmiştir. Şeytan tabiatlı olanlar kendi meclislerinde, asık çehreli ve mahbuslardır. Onlar “Âyîn-i hâzret-i Mevlânâ olan faşl-ı nâyden firâr (16^a)” etmişlerdir. Vehbi de böyle kişileri “*Li-münşî’ihi*” başlığıyla kaydettiği;

³² “Aslından uzak kalırsa bir kişi

Arar durur tekrar kavuşacağı günü”, Kanar 2014: 71.

³³ “Her toplulukta inledim durdum ben

İyi hallisine, kötü hallisine eş oldum ben”, Kanar 2014: 71.

“Tağılan seyr-i semâ' eylemeden meclisten

Çâr-pâlar gibidür k'anları tutmuş bügelek”

beytiyle eleştirmiştir. Bununla birlikte “mecâlis-i evliyâ ve meḥâfîl-i ' ulemâ vü fuzelâ cânib-i rüşd ü hidâyetden tevḫîk-i Ḥaḫḫ'a ḳâyid ve hevâ-yı nefs-i emmâreyi ḳâhir ü ḫâriddür (16^b)”ler. Hoş halliler ise nefs-i mutmainneye ve ariflerin mertebesine ulaşmışlardır.

6. Beyit şerhi:

Altıncı beyit, şerhlerde çok sık rastlanmayan bir şekilde ayetlerin desteklediği bir şerh ile başlamaktadır. Müellif Hucurat süresinin “*Bazı zanlar günahıdır* (Hucurat: 49/12)” ve İsra suresinin “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme* (İsra: 17/36)” ifadeleriyle meal verilen iki ayrı sure ve ayet iktibasının ardından “Herkes kendü zann-ı beyhüdesinden ney-i nâlândan ' ibaret olan mürşid-i kâmile yâr oldum geçer ve aḫvâl-i esrâr-ı ' âlem-şümûlün bildüm aḫladum ḳıyâs ider. Lakin ḫayâl-i bâḫılda ve efkâr-ı ' âḫılda ḳalmışdur. Zannîdür ' ilm-i yaḫîmî degildür (17^a).” diyerek *Mesnevî*' nin;

“*Herkesî ez zann-ı ḫod şod yâr-i men*

*Ez derûn-i men necost esrâr-i men*³⁴”

şeklindeki altıncı beytini şerhe başlar. Burada “mertebe-i yakın”ın üç mertebesi olan; “ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, ve hakke'l-yakîn” mevzuları söz konusu edilmiştir. Buna göre ilme'l-yakin, şart ve burhan ile; ayne'l-yakin hükmi beyan ile ve hakke'l-yakin de na't-ı ayan iledir. Yine ilme'l-yakin ashab-ı ulum için; ayne'l-yakin erbab-ı kulub için ve de hakke'l-yakin ashab-ı maarif içindir.

7. Beyit şerhi:

“*Sırr-i men ez-nâle-i men dūr nîst*

*Lîk çeşm u gûş râ an nūr nîst*³⁵”

beytinin hitap ettiği kitle; ihvan-ı safa ve yaran-ı vefadır. Beyitte geçen göz ve kulağın sahipleriye inkar yolunu tutan, enbiya ve evliyaı görmeyip can veren sözlerini işitmeyenlerdir. Onlar için enbiya ve evliyanın hakikatini görebilmek ve tevhid sırlarına erebilmek hayaldir.

Beyitte ele alınan bir diğer konu insan-ı sûrî ve insan-ı manevidir. Buna göre; “İnsân-ı şûrî odur ki nuḫfe-i emşâc ve ' anâşır-ı pür-iḫtilâcdan ḫayât ile imtizâc itmiş ola (18b).” İnsan-ı manevi için ise şunlar söylenmektedir: “İnsân-ı ma'nevî nūr-ı ḫürşîd-i felek-i ' aşḳ-ı Ḥüdâ'dan zâhirdür ve mecmû'-ı mevcûdât u kāyinâtdan aḳdem idügi bâhirdür... Bunlar sâdât-ı evliyâdur (18^b).”

³⁴ “Herkes aklısına oldu benim yârim
Gönlümde aramadı, nedir benim sırlarım”, Kanar 2014: 71.

³⁵ “Benim sırrım nâlemden değil uzakta
O nur yok ama göz ile kulakta”, Kanar 2014: 71.

Müellif bu beytini Hz. Ali'nin sözleriyle, İbn Arabî'nin *Kitabü'l İsrâ ila Makami'l Esra'sından* yaptığı iktibasla, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Keşfü Vücûhi'l-Gur li-Ma'ânî Nazmi'd-Dür* adlı eserinden aktardıklarıyla, İbnü'l-Farız ve İbn-i Vefa'nın *Divan'ından* alıntılarla ve neyname olarak nitelendirebileceğimiz kendi manzumesiyle destekleyip zenginleştirmiştir.

8. Beyit şerhi:

Şârih, *Mesnevi'nin*;

“*Ten zi cān u cān zi ten mestūr nīst*

*Līk kes rā dīd-i cān destūr nīst*³⁶”

şeklindeki 8. beyti için “Ya' nî ten cāndan ve cān daḥı tenden mestūr u maḥcüb degil iken her dīdeye dīd-i cān için destūr yokdur.” tercümesini yapmıştır. Tercümeyi Hafız-ı Şirazi'nin *Divan'ından* aynı gazelin iki farklı beytinin birer mısrasıyla oluşturulmuş beyit iktibasını takip etmektedir. Vehbi burada “Pes bundan mefhūm olan budur ki dīde-i münkirān ve çeşm-i maḥcüb-ı ceḥūdān bī-rūḥ olan ebdāndur ve enbiyā vü evliyā içlerinde mānend-i cāndur. Bu cihetden görmezler ve ḳadr-i cānı bilmezler. Zīrā a' mālar ve mevtālardur (21^a).” deyip şerhte ayet ve beyitlere yer vermiştir. Bu beytin şerhinde ilk 18 beyit haricindeki, *Mesnevi'nin* diğer beyitlerine de bu beyti destekleyecek minvalde yer verilmiştir.

9. Beyit şerhi:

Vehbi-i Yemani bu beytin şerhine de “Ya' nî buyururlar ki bu derūn-ı nāy-ı nālāndan 'alev-i ber-efrāşte olan bād-ı pindāşte olmañuz. Bu bir nārdur ki anuñ ḥaḳīḳati nūr-ı zuhūr ve sırr-ı mevḫurdur ki 'ālem-i mişālden 'ibāret olan 'ālem-i ḥayāalde ol ḥazret-i ḡayb ma'lūmātuñ şūret-i ḥazreti üzredür.” şeklindeki tercüme ve yorumuyla başlamıştır.

“Hava deḡil ateştir bu neyin sesi

Kimde bu ateş yoksa, yok olsun, daha iyi”

şeklinde Türkçe'ye tercüme edilebilen 9. beyit, ilmin suret-i lebene olan teşbihini, şecer-i Tur'da görünenin nar deḡil nur oluşu bilgisini, Hz. Musa'nın vadi-i Eymen'de Tuva'da yaşadıklarını, eniyet mevzuunu ve müellif tarafından eser ve müellif bilgisi paylaşılarak yapılan Abdülkerim Cîlî ve eseri *İnsan-ı Kamil'den* alıntılanan görüşleri ve de çokça ayet iktibasını ihtiva etmektedir. 9. beyit, birinci beyitten sonra, şerhinin en uzun tutulduğu ikinci beyittir.

³⁶ “Beden candan, can bedenden ayrı deḡil
Kimseye canı göreceğ göz verilmiş deḡil”, Kanar 2014: 71.

10. Beyit şerhi:

Mesnevî'nin

“Âteş-i ʿışkest k'ender ney futâd

Cûşiş-i ışkest k'ender mey futâd³⁷”

şeklindeki onuncu beyti, şerhte özellikle “ihvan-ı nihân” baz alınarak “İhvân-ı nihâna nihân degildir ki nây-ı nâlânda olan âteş ıkalb-i mürşid-i kâmilde olan cûşiş-i ʿaşk-ı dil-keşdür ki cânib-i muhabbet-i İlahiyye'den nefsi-pîr-i kâmil ile muķârin ü hem-demdür.” şeklinde tercüme edilmiştir. İnceleyen nâyda olan ateş Hz. Muhammed'in gayb âlemi semalarından mürşid-i kâmilin şehadet âlemine iner.

Beyitte peygamberlerin mucizelerine yer verilmiş, Hz. İbrahim'in tasarrufunun “tasarruk-ı narda”; Hz. Musa'nın “mâ vü arzda”; Süleyman aleyhisselâmın “teshir-i hevada”; kimisinin de melekut-ı semada olduğu bilgisi verilerek Hz. Peygamber'in de şakk-ı kamerde olduğuna telmih yapılmıştır (27^b-28^a).

Şerhte, beytte geçen mey mevzuuna da değinilmiş ve “mürşid-i şâhib-i tedbîrûn nefes-i şerîfi şahbâ-yı şâfiye-i safâ-yı muhabbetdür. Ol bâde-i nûrânî cûşiş-i cezbe-i rûhânîden mânend-i yâķût-ı rümmânîdür (28a).” denmiştir. Aslolan mana üzerine de “Ve bu mestân-ı bezm-i elestün mestâneliği şûrb-i şarâbdan degildir. Leb-i sâkî-i şîrîn-ı hîţâbdandır (28^a).” ifadesi düşülmüştür. Bu beyitte de manayı destekleyici olarak *Mesnevî'nin* diğer beytinden iktibas yapılmış ve

“Bunu şu kimse bilir: Birkaç gün diri olmuştur

Canın canının elinden bir kadeh içmiştir”

şeklinde mana verilebilen *Mesnevî* beyti için, asıl beyte yardımcı olarak şerhi yapıldığı yerde; “Ya ʿnî ģazret-i Mevlânâ-yı ģüdâvendigâr ki dânen-de-i esrâr-ı perverdigârdur. Mevzi ʿ-î âģirde bunu ol kimesne bilür ki bâde-i ʿaşk-ı ģüdâ'dan zinde ola ve cânlar cânı olan cânândan cân-ı cân u celâleti rübûde olup şarâb-ı tevģîķi sâģar-ı taģķîķden nûşîde olmadan ģâlî olmaya (28^b)” denmiştir.

11. Beyit şerhi:

Bu beyitte şerhin muhatap alındığı kitle, “râģıb-ı maķâmât-ı esrâr olan tâlîb-i ʿaşk-ı perverdigâr”dır. Şârihin son birkaç beyitte yaptığı gibi bunda da “mürşid-i kâmilün nazâr-ı ģürşîd-eşeri ile ol mürîd manzûr u maģzûz olur ki kendüden bürîde vü münkaţı ʿ ve ķabûl-i ma ʿ rifet-i zât u şîfât ile ģâţır-ı perîşânı müctemi ʿ ola ve ķuvvet-i taģķîķ-i tevģîd ile te ʿ eyyüd bula ve kendüyi مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا³⁸ maķâmına vâşıl kıla böyle olup şehevât-ı nefsanîyye ve ʿalâyîķ-ı ekvânîyyeden inķîţâ ʿ bulursa nây-ı nâlâna ģerîf ü yâr ve muşâģib-i ģam-ģ ʿ ar olur ve sırr-ı enfâs-ı nâyı bilmeģe ķâbiliyyet ü istidâd bulur ve derece-i memâtdan mertebe-i ģayâta yetişür (28^b).” şeklindeki ifadelerden

³⁷ “Neye düşen, aşkın ateşi

Meye düşen, aşkın coşkusu”, Kanar 2014: 71.

³⁸ “Ölmeden önce ölüünüz.”, Yılmaz 2013: 550.

hareketle tercüme ve şerh iç içedir. Nâyın nağmeleri, çeşitli makamları, hallerin perdeleridir. Talibin nefis mertebelerinden ibaret olan karanlık örtüleri kaldırıp karşısına pir-i müminden aşk ve muhabbet çerağını tutar. Burada Vehbi-i Yemani şerhini hem kendi yazdığı sema manzumesiyle hem de Baki'den yaptığı;

“Virür şevk ehline zevki dem-â-dem

Şeb-i ‘ışretde bir yel mümıdur nây” beyit iktibasıyla desteklemiştir.

12. Beyit şerhi:

Mesnevi'nin,

“*Hemçu ney zehrî u tiryâkı ki dîd*

*Hemçu ney demsâz u muştâkı ki dîd*³⁹”

şeklindeki 12. beytin şerhinde müellif, “Yani” diye söze başlayıp “Ya’ nî ney-i nâlân gibi kimse zehr ü tiryâk ve demsâz-ı müştâk görmemiştir diyü buyururlar (29^b).” ifadesiyle önce beytin tercümesini vermiş sonrasında ise Mevlana’nın bundan muradı ve maksuduna değinerek “Murâd-ı şerîf ve maşşûd-ı münîfleri mürşid-i kâmilün sâlik-i râh-ı haqîkat ile olan mu’âmele-i lûtf u kâhırdur. Yolda kalmasun ve zâyî’ olmasun diyü menâzil-i şabâh ve merâhil-i revâhıdan sürüp ve zâviye-i zamân ve buğ’ a-i mekândan geçürüp câmi’ -i ceberût ve gülşen-i melekûta götürür ve bu kân-ı imkândan cevher-i zâtın nazar-ı şarrâf-ı haqîkate yetürür. İmdi cevâhir-i zevâhirün kân-ı ‘âlemden vücûda gelüp meşhûd olması tîşe-i gâm-pîşesüz degıldür. Pes mürebbî-i ‘âlem olan şeyh-i kâmil-i efhamun dahı sâlikleri lûtf u kâhr ile terbiyeleri muqarrerdür. Bu ma’nâ-yı râ’ nâ şıfat-ı tiryâk u zehrdür. ” ifadeleriyle beyti anlamlandırıp şerhine yer vermiştir. Şârihe göre buradaki zehr; akrepte, yılanda olan öldürücü zehir olmayıp “Murâd olunan zehr kâhr-i ma’ kûlâtdur.” Öyle ki mürşid-i kâmilin nefesi ve ağız suyudur. Hz. Muhammed’in yolu üzere sabitkadem olan mürşid, şüphesiz ki büyük bir yılan olan nefsi emmareye en büyük panzehirdir. Beytin şerhine buradaki anlam dünyasını tamamlayıcı olarak Örfi’den ve İbnü’l-Farız’ın *Taiyye*’sinden alınan beyit iktibasları dâhil edilmiş ve müellif alıntılıdığı beyitlerin hem tercümesine hem de şerhine yer vermiştir. Örneğin *Taiyye*’den alınan;

ويطرف طرفي ان هممت بنظرة

⁴⁰وان بسطت كفي الى البسط كفت

beyti için, “Ya’ nî cemâl-i cânâna kaşd-ı nazar ve himmet-i başâr eyledükçe şavârif-i heybet ve şavârim-i şadmet ruhsâr-i pür-envâr-ı yârdan başarımı şarf ider ve kezâlik müşâhede vü mükâleme için kaşd-ı mubâseţet itsem

³⁹ “Ney gibi zehri, panzehiri kim gördü?”

Ney gibi kafa dengini, müştaki kim gördü?”, Kanar, 2014: 71.

⁴⁰ İbnü’l-Farız 1895: 33. “Ben o hazretin müşahedesine ve cemaline nazar etmeğe niyet etsem, benim gözüm heybetten çevrilir, eğer ben onunla konuşmaya ve ünsiyete girişsem azametden dolayı benim bu teşebbüsüm men olunur.”, Demirci 2007: 148.

mevânî' -i ' azamet kaşdı mı men' ider. Bundan murâd zât-ı maḥbûbedeki şıfât-ı kendüye ruḳabâ vü ru' âtdur (30^a).” ifadelerinde bunu görmek mümkündür.

13. Beyit şerhi:

“Li-Mevlânâ ḳuddise şırruhü 'l- ' azîz” başlığıyla verilen,

“Ney ḥadıṣ-ı rāh-i porḥûn mî koned

Ḳıṣṣehâ-yi 'ıṣḳ-i Mecnûn mî koned⁴¹”

şeklindeki 13. beytin şerhinde şârih yine “Ya' nî ney-i nâlân-ı dil şâhib-i gûş olan erbâb-ı kerâmet ü fezâyile sâhat-ı rāh-ı pür-ḥûndan ḳıṣṣehâ-yı ' aşḳ-ı Mecnûn söyler ve maṭla' -ı cemâl-i Leylâ'dan nûr-ı mihr-i celâli ḥikâyet eyler (31^a).” şeklindeki ifadesiyle tercümesini vermiş ve tercümeyi beytin şerhi takip etmiştir. Beyitte Hz. Peygamber ile bir kadın arasında geçen “hurafe” konulu rivayete⁴² yer verilmiş, hadis ve ayetlerden, Fuzuli *Divan*'ından, *Mesnevî*'den yapılan iktibaslarla beytin şerhi tamamlanmıştır.

14. ve 15. beyit şerhi:

Şârih ilk 18 beytin, 14 ve 15. beyitlerinin zemin metinlerini ard ard kaydederek birlikte şerh etmiştir. 15. beyitten sonra “Ya' nî bu ' aḳl u ḥuşûn maḥrem-i serâperde-i esrârı mecâzib ü mecânîndür ki cihânda reşḳ-i selâtin ü ḥavâḳîndür.” ifadesiyle 14. beytin tercümesini yapmış ve şerhe devam ederken “ve beyt-i şânide روزها بیگانه شد / *Rūzhā bigāh şod* diyü buyururlar. Ya' ni eyyâm-ı bî-hengâm oldu ve evḳât-ı ' ömr geçdi aḥşam oldu. Ya' nî taḥzîr-i mürîdân ve taḥvîf-i sâlikândur ki evliyâ vü enbiyâ bu güzergâh-ı fenâdan ' âlem-i beḳâyâ riḥlet ü ' azîmet ü müsâferet itdiler. Evḳât bir seyf-i ḳâti' -i ḥayâtdur. Gözün aç tesvîfde ve la' allede ḳalma dimekdür (32^a)” ifadeleriyle 15. beytin ilk mısrasının anlamını vererek şerhini sürdürmüş, ikinci mısrasını ise ayrı yerde “Mıṣra' : روزها با سوزها همراه شد / *Rūzhā bā sūzhā hemrāh şod*. Ya' nî günler yanup yaḳılmağa yoldaş u hemrāh u ḳarındāş oldılar. Bu cihetden ki enbiyâ vü evliyâ rāh-ı imtihân ü belâdan ' âlem-i ' uḳbâyâ çekildiler. Anlara meserret ü şâdmânî ve bize firâḳlarından miḥnet ü ḳasâvet-i firâvânî ḥâşıl olmuştur ve anlara imtihân-ı maḥbûb-ı pesendide vü mergûb gelmişdür ve rû ' yet-i miḥen ve ' ayn-ı miḥnet ve ḥazḳ u sa' âdet düşmüşdür (33^a).” şeklindeki ifadeleriyle ayrı ayrı yeri geldikçe söz konusu etmiştir.

16. Beyit şerhi:

“Ve ḳâle ḳuddise sırruhü” başlığıyla paylaşılan,

“Rūzhā ger reft, gū, rev, bāk nîst

Tū bemân ey anki çun tu pāk nîst⁴³”

⁴¹ “Ney kanlı yollardan söz eder

Mecnun'un aşk kıssalarını söyler”, Kanar, 2014: 71.

⁴² Söz konusu rivayet için bkz. Yavuz 1998: 382.

⁴³ “Günler geçiyorsa, geçsin, korkumuz yok

şeklindeki 16. beytin şerhi oldukça kısa olmakla birlikte diğerlerinden farklı olarak kastedilen anlamın ihtimalleri paylaşılmıştır. Vehbi-i Yemani bu beyit için düşüncelerini “Bu beyt-i garrâ ve nazm-ı ra‘nâ yâ şâh-ı ‘aşk u muhabbete râci‘dür ve yâhûd kâmil ü mükemmel ve mükerrer ü mübeccel olan maşrûk-ı mihr-i kemâl **Şems-i Tebrîz**-i kerâmet-ıhşâl tarafına işaretdür ve yâhûd bundan murâd u ma‘lûb **Selâhaddîn Zerkûb**’dur ki meclâ-yı cemâl-i nûr-ı zâtıdur (33^a).” şeklinde paylaşmış ve “ba‘z-ı ‘ârif-i şâhib-i yakîn”in ise buradaki maksudun **Hüsâmeddin Çelebi** olduğunu ifade ettiklerini belirtmiştir.

17. beyit şerhi:

Şârih 17. beyti *Mesnevi*’den olduğu bilgisine yer vermeksizin;

“Her ki coz mâhî zi âbeş sîr şod

*Her ki birûzîst rûzeş dîr şod*⁴⁴” şeklinde “beyt” başlığıyla paylaşmış söze de “Bu kelâm-i emşâl A‘câm’ dandır. Dirler ki هر که کرسنه است روز او را دیر می آید / Her ki gorosneest rûz-i ü râ dîr mi âyed⁴⁵.” ifadeleriyle temsil bir kelamla başlamış, beytin anlamı ve şerhine geçmiştir; “Fi’l-vâki‘ ehl-i meşakkat ü ihtiyâcuñ günü uzun ve hâli dîger-gündür. Ya‘nî merd-i cāyî‘üñ ezyâl-i hâşiye-i nehârî şeb-i yeldâ gibi tavîldür hâlbûki nehâr-ı ciyâ‘ u iftikârûñ ğubâr-ı rûzgârî âsumân-ı i‘tibârda farq-ı Ferqadâna iklîldür. Ve mâhîden murâd-ı şerîfleri tâliban u kâbilandur ki mâhîler mişâlinde deryâya tâlibler ve ka‘r-ı bahrdan çıkmâğa râğıblardur. Lâkin terk-i lezzât-i deryâya kâdir degiller. Bu cihetden gevher-i şâdef-i maşşûda vâşıl degillerdür (33^a).” Burada Hayali Bey’in;

“Cihân-ârâ cihân içindedür ârâyı bilmezler

Şu mâhîler ki deryâ içredür deryâ-yı bilmezler” beyti de şerhi destekleyici olarak kullanılmıştır.

18. beyit şerhi:

“Li-Mevlânâ quddise sırruhü’l-‘azîz” başlığıyla paylaşılan;

“Der neyâbed hâl-i pohte hiç hām

*Pes sohen kûtâh bāyed, ve’sselām*⁴⁶”

şeklindeki beyt-i şerife şârih “Ya‘nî bir dil-i bî-müstehâm âteş-i şevk-i ğarâmdan cûş u ğalîkde olmaya ve hâl-i puhte-diller mertebesin bulmaya hām u nâ-fercâm ve bir baht-ı bî-encâmdur... Ana bu maşûle tefcîr-i yerâ‘ vü aqlâmdan ne hâşıldur. İhtitâm-ı kelâm ile ve’s-selâm diyü buyururlar (34^a)” ifadeleriyle anlam vermiştir. Müellifin kendisi de burada;

Sen kal; çünkü senin gibi temiz yok”, Kanar 2014: 71.

⁴⁴ “Balık bir yana, herkes kandı suyuna

Günü bitirmek bilmedi, kimin rızkı yoksa”, Kanar 2014: 71.

⁴⁵ “Aç olanın rızkı gecikir.”

⁴⁶ “Ham kişi anlar mı pişenin halini?

İyisi mi, sözü kısa kesmeli”, Kanar 2014: 71.

“Keşf-i esrâra rızâ virmedi sultân-ı kazâ

Yoğsa çok hâtırıma nükte-i ‘irfân geldi” beytiyle ilk 18 beyit için sözünü noktalamıştır.

2.5. Şerhi destekleyici dayanaklar

Klâsik şerhlerde kullanılan yöntemlerden biri de açıklığa kavuşturulmak istenen mevzuu, öne sürülen fikirleri gerek *Kuran-ı Kerim*, dini kaynaklar, hadis kitapları gerekse de çeşitli kaynaklardan dayanaklarla desteklemektir. Bu dayanaklar çoğu kez “*ayet, hadis, şiir, din ve tasavvuf büyüklerinin sözleri, menkıbeler bazen de şârihlerin kendi söylemleridir* (Tanyıldız 2007: 140).” İncelenen şerhte de müellifin ilk 18 beyitte; ayet, hadis, dini kaynakları; Arap, Fars ve Türk edebiyatı edebi metinlerinden manzumeleri, din ve tasavvuf büyüklerinin hal ve sözlerini ve kendi manzum söylemlerini şerhe destek için kullandığı görülür.

2.5.1. Peygamberler tarihi, din ve tasavvuf büyüklerinin menkıbeleri

Vehbi-i Yemani, şerhte anlatımı desteklemek için uygun düştüğü yerde peygamberler tarihinden birtakım olay ve durumlara; din ve tasavvuf büyüklerinin söz, davranış, menkıbelerine yer vermiştir.

“Nitekim mehatt-ı riḥâl-i risâlet ve mehbîṭ-i envâr-ı nübüvvet şalla'llâhu ‘aleyhi ve sellem cenâbına bir gün **Ebû Cehl** gelüp kendü şıfatına lâyıḳ ve ḳabâyiḳ-i cehâletine muvâfiḳ bir söz söyledükde **ḫâzret** gerçesin didiler ve **Ebübekr** gelüp nûr-cemâl-i **Muḫammed**'i medḫ eyledükde anı daḫı taşdıḳ idüp yâ **Şiddîk** gerçesin diyü buyurdılar. Aşḫâb-ı güzîn Rıdvânullâhu te‘âlâ ‘aleyhim ecma‘în bu bâbda evşâf-ı iḫtilâfa düşdiler ve...(17^b)”

“Kemâ tâbe **Müsâ** ‘aleyhi'sselâm fî ḳavlihi te‘âlâ: فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ⁴⁷ (9^b)

“**Ḫâzret-i Âdem ile Ḫavvâ** ‘aleyhimü'sselâmda olan meyl ü muḫabbet ve ‘aşḳ u meveddet gibi anlarda daḫı şöyle bir ḫâlet zuhûr itmîşdür ve kazâ-yı İlâhî daḫı bunlarıñ izdivâc u zuhûr-ı nesl ü nitâclarına iḳtizâ göstermişdür (13^b)”

“Nitekim **ḫâzret-i Yûsuf** ‘aleyhi'sselâm ḳarındaşların şüret-i kevâkibde görmüş idi (22^b).”

“Ol maḳûle ‘ilmüñ keşfi ḫayırlu olsa **ḫâzret-i Müsâ** kendülerin âḡâḫ iderdi. Ammâ ol ‘ilmüñ ḫaḳḳ-ı ri‘âyetine ḳâdir olmadıḳların ḫâzret-i Müsâ bilmiş idi. Anuñçün keşfi cenâb-ı ‘İzzet'den **Müsâ'ya** emr olmadı (24^b)”

“Ve ma‘lûm-i iḫvândur ki ḫacer-i mermerden **ḫâzret-i Müsâ'ya** muḳteziyât-ı şıfât-ı seb‘a-i İlâhîyye üzerine yedi elvâḫ virildi. Anuñ levḫ-i evveli nûr ve levḫ-i şânîsi levḫ-i ḫikmet idi (24^b).”

“Bu cihetden mu‘cizât u ḫavârîḳ-ı ‘âdât bunlardan derecât üzredür ve bunlardan kimisinüñ taşarrufi taşarruf-ı **İbrâḫîm** ‘aleyhi'sselâm gibi **taşarruḳ-ı nârdadur**. Ber-muḳtezâ-yı taḳdîr-i Ḫayy-ı Ḳâdir melekût-ı nârdâ tedbîri vardur ve kimisinüñ **mâ vü arzda** fecr ü tefcîr ile ḫâzret-i **Müsâ** ‘aleyhi's-selâm gibi taşarrufi vardur ve kimisinüñ

⁴⁷ “Müsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Müsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.'”, Araf: 7/143.

taşarruf-ı Süleymân ‘aleyhisselâm gibi teshîr-i hevâda (28^a) hüküm ü taşarrufi muqarrerdür ve kimisinün taşarrufi melekût-ı semâdadur. Şakı-ı kamer de hazret-i risâlet-penahuñ taşarruflarıdır ve bunlardan kimisine bisât-ı zamân u mekân maṭvî olur ve lemḥa-i Vâhid'de ğarâyib-i âşâr ve ‘acâyib-i eṭvâr zuhûra gelür ki ğayrılara ol taşarrufât müddet-i evkât-ı tavîlede ancak hâşıl olur (27^b-28^a).”

“ḥurâfet-i ma‘lûm-ı erbâb-ı ma‘rifetdür ki bir gice hazret-i risâlet şalla'llâhu ‘aleyhi vesellem evvâcdan ümmehât-ı mü'minîn ile mühâdeşet üzre iken içlerinden bir ḥatun-ı ‘ismet-i maşûn didi ki (31^a).”

“Bu cihetden Ebu Medyen hazretlerine abdâl-ı ricâlden ba‘z-ı kimesneler gelüp bir mes‘ele su‘âl itdüklerinden soñra âḥir-i mes‘elede dimişler ki (12^b).”

“Nitekim hikâyet iderler ki zıkr olunan Şeyh Medyen hazretleri, mevtinden bir iki sâ‘at-i muqaddem bir iki sâ‘at miqdârı kuṭb olmuşlar (13^a).”

“Şeyh-i Ekber hazretleri buyurırlar ki: Hazret-i şeyhü'l-şüyüh Ebû Yezîd Bestâmî hazretlerin ‘âlem-i rû‘yâda gördüm ve ol vâris oldukları maḳâm-ı imâmdan şordum (13^a).”

“Cüneyd-i Bağdâdî ki bu kavm-i meşâyıhuñ merd-i şâhib-i isti‘dâdı olan şeyh-i rüşen-nihâdudur. Bir gün kendülere vâkı‘ olan inḳibâz-ı kabzdan su‘âl olunup şabâḥ-ı şabâḥat-ı nehârîñuzda bu aşâr-ı zulmet-i ğam-ı bisyâr nedür didüklerinde fe-kâle... (32^b).”

2.5.2. Ayetler ve hadisler

Vehbi-i Yemani, klasik şerhe tabi metinlerde en çok takip edilen yollardan biri olan; şerhi ayet ve hadislerle destekleme usulünü ilk on sekiz beyit şerhinde kullanmıştır. Şerhte, şahid getirilen ayet ve hadis iktibasları bir hayli fazladır. Şârih, ayet ve hadisleri naklederken genellikle –ayet ve hadislerin kendi içinde- aynı kalıp ifadeleri kullanır. Ayetler için; “Kâla'llâhu te‘âlâ, kemâ kâle, kâle te‘âlâ, kemâ üşîr bi-ḳavlihi; hadisler için; kâle'n-nebiyyi, kemâ kâle ‘aleyhi’sşalâtü ve’sselâm, Kemâ kâle'n-nebiyyü şalla'llâhu ‘aleyhi ve sellem” ifadeleri en çok tercih edilenlerdir. Aşağıda metin içi göndermelerden bazılarına yer verilmiştir.

“Nitekim hazret-i Celîl-i Cebbâr celle ve ‘azze eṭ-ṣünñün ve'l-efkâr kitâb-ı kerîm ü Qur‘ân-ı ‘azîmde... (4^a)”

“Nitekim hazret-i Celîl-i Cebbâr bu eṭvâr-ı ğarîbeden izhâr-ı ihbâr buyurmuş: ⁴⁸ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (10^a).”

“Kemâ üşîr bi-ḳavlihi: ⁴⁹ رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (4^a)”

“Ve kâle te‘âlâ ⁵⁰ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ (4^a)”

⁴⁸ “Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır.”, Nuh: 71/14.

⁴⁹ “Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lutufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah her şeyi iştirmektedir, her şeyi bilmektedir.”, Enfal: 8/17.

⁵⁰ “Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorlar, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah’a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah’a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.”, Fetih: 48/10.

“Gerçi ber-müciib-i خيرالناس من ينفع الناس⁵¹ (5^a)”

“Nitekim hadîs-i kudside bu ma‘nâ şadedimize maqründur. Kâle ‘aleyhi’sşelâtü ve’sselâm...(31^b)”

“Nitekim lisân-ı nebîden şalla’llâhu ‘aleyhi ve sellem hadîs-i kudside vârid olmuştur. Hâzret-i Hâkık buyurmuşdur: 52
Pes nev‘-i insân mezâhir-i zât ve meclâ-yı şifâtdur dimekten beyândur (6a)”

“Hâbîb-i Raḥmân ‘ilm-i ulûhiyetden zât u şifât ‘ilmin *Furḳân* u *Ḳur’ân*’da ne güzel beyân itmişdür ve hâzret-i Bârî anları bir âyet-i vâhîde cem‘ idüp buyurmuşdur...(26^b)”

Şerhte aynı zamanda, şerhe dâhil edilen hadislerin müellif tarafından tercüme ve açıklamasının yapıldığı ve bu yönüyle de yardımcı şerhin bir tarafını oluşturdukları gözlemlenmektedir: “Nitekim ان الله خلق آدم على صورته⁵³ bu ma‘nâdan kinâyet ve bu mazmûn-ı meymûne işâretdür. Ya‘nî şunûf-ı şüret-i nev‘iyye-i insânî feyz-i fazl-ı Yezdânîsinden mir‘ât-i cemâl-i zâtı ve mezâhir-i kemâl-i şifâtı ve meclâ-yı celîl-i ef‘âlî kılmışdur ve hürşîd-i nûr-ı vişâli maşrîḳ-ı vücûd-ı inşândan ṭâlî‘ ü tâbân olmuştur (7^b).”

“Bu hadîs-i şerîfden ma‘lumdur ki ehl-i vecd ü istiğrâkuñ, ki zümre-i evliyâ ve fırka-i aşfiyâdur, rûḥları ḥ‘âb u nevmde bile terâḳḳî vü şafâdadur ve sırr u sırru's-sırr daḥî bu nev‘ indendür (5^a)”

2.5.3. Tasavvufi eser ve görüşlerine yer verilen müellifler ve zikredilen eserleri

Şârih; metnini sağlam bir zemine oturtmak, ifade ve yorumlarını desteklemek ve şerhinin mahiyetini arttırmak için tasavvuf büyüklerinin görüşlerine yer vermiş ve eserlerinden faydalanmıştır. Vehbî-i Yemânî'nin, ilk on sekiz beytin şerhinde Ebu'l-Kasım Kuşeyrî'nin *Risale*'sinden; İbnü'l-Arabî'nin *Divan*, *Füsûsu'l-Hikem*, *Ankau Muğrib ve Mevakiü'n-Nücûm*'undan; Abdülkerim Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil*'inden ve birçok tasavvuf büyüğünün görüşlerinden destek aldığı görülmektedir. Şârih, bu eser ve müelliflerin bilgilerini çoğu zaman vermekle birlikte hiçbir gönderme yapmaksızın da iktibasta bulunmuştur.

Şârih, “Sırr u sırru's-sırr daḥî bu nev‘ indendür ki üstâd **Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî** raḥmetu'llâhi ‘aleyh anı daḥî kavâlibde ervâḥ-ı mişâlinde laṭîfe-i mevdü‘adur, diyü buyurmuşlar (5a)” diyerek devam eden anlatımına *Risale*'den “⁵⁴و يطلق لفظ السر على ما يكون مكتوما بين العبد والحق سبحانه و تعالى من الاحوال” ifadesini dâhil etmiştir. Aşağıda bu başlık altında değerlendirilen ifade ve durumlara yer verilmiştir:

“**Şems-i Tebrîz** ki nefes-i şerîfleri ke'l-ibrîzdür, buyurmuşlar ki şeş sâl eṭrâf-ı ‘âlemi gerdide vü ser-â-pâ-dide oldum hâzret-i Mevlânâ Celâle'ddîn Rumî'den ğayrı ḳuddise sırruhü bir merd-i ḳâbil bulmadum (7a)”

“Li-**Şeyḫü'l-Ekber**, **Şi‘r** (İbnü'l-Arabî 1996: 32):

وكلما لاح في الاشغاف من بدع

⁵¹ “İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır.”, el-Acluni 2019: 371.

⁵² “(Ey Muhammed), evreni (eşyayı) senin için, seni benim için yarattım.”, Yılmaz 2013: 199.

⁵³ “Allah, Âdemi (insanı) kendi suretinde yarattı.”, Yılmaz 2013: 256.

⁵⁴ “Kul ile Hakk Sübhânehu ve Taâlâ arasında saklı ve gizli kalan (mektûm, masûn) hallere de sır denilir.”, Uludağ 2003: 182.

⁵⁵ وفي السراير معلوم و موزون

“Hâzret-i Şeyh-i Ekber, ki ‘âlî menzilet ü muhâbbetdür, felek-i islâm ve felek-i îmândan ve hâlâ şadedinde oldığımız felek-i kâlb-i insândan envâ‘-ı ta‘bîr ü beyân buyurmışlar ve demişler ki... (11^a)”

“Şeyh-i Şerîf ü Ekber kavî-i ezher ü mu‘teberde buyururlar ki... (11^b)”

“Şeyh-i Ekber hâzretleri *Füşûş*’da beyân buyurmışlar ve nây-ı vücûd-ı erbâb-ı şuhûdî mücib-i ihtirâk u hayret kılmışlar (25^b).”

“Şeyh-i Ekber hâzretleri kitâb-ı *Ankâu Muğrib*’de kelâm-ı mu‘cib buyurmışlar ve demişler ki... (35^a)”

“Nitekim hâzret-i Bâyezîd-i Bisâmî buyururlar: لوان العرش وما حواه ⁵⁶ (11^b) زاوية من زوايا قلب مائة ألف مرة في مرة في 56 (11^b) العارف ما أحس به

“Ve hâzret-i Haydar-ı Kerrâr-ı Dülül-süvâr rağiye ‘anhü'l-Gaffar: انا كلام الله الناطق ⁵⁷ (18^b)”

“Ve Zü'n-nün-ı Mışrî ki ‘amüd-ı ‘aşrî ve ‘imâd-ı Mışrî imişler. Buyurmışlar ki ثلاث من علامت الاخلاص استواء ⁵⁸ (21^a)”

“Ve Abdülkerîm Cîlî hâzretleri kitâb-ı *İnsân-ı Kâmil*’de beyân-ı eniyyetde... (23^a)”

“Kemâ kâle’s-Şibli rahmetu'llâh... (32^b)”

2.5.4. Edebi metin iktibasları

Vehbi-i Yemani, şerhinin hem edebî değerine katkıda bulunmak, sözü güzel eylemek hem de şerhin güvenilirliğini arttırmak, ifadelerini sağlam kılmak için Arap, Fars ve Türk edebiyatlarından birçok eserden, metin parçalarından faydalanmış, iktibasta bulunmuştur. Bunlar mısra, tek beyit, bend, aynı manzumeden seçilen -anlatılan konu etrafında birleşen- birden fazla beyit gibi çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadırlar.

2.5.4.1. Arap, Fars ve Türk edebiyatından iktibaslar

İlk 18 beytin neredeyse tamamında Arap, Fars ve Türk edebiyatlarının edebi eserlerinden iktibasa yer verilmiştir. Söz konusu iktibaslar fazla olduğundan birkaçını şöyle ifade etmek mümkündür:

1. beytin şerhinde; Baki, Hallac-ı Mansur, İbnü'l Arabî, İbnü'l-Farız, Şeyh Muhammed Vefa (İbn-i Vefa), Züheyr bin Ebu Sülma, Mevlana, Baba Figani-i Şirazi, Muhammed Şirin Mağribî, Hafız ve Örfî'nin *Divan*'larından; Şebusterî'nin *Gülşen-i Raz*'ından.

2. beytin şerhinde; Şebusterî'nin *Gülşen-i Raz*'ından, Hayali Bey'in *Divan*'ından.

⁵⁵ “Her ne zaman kalplerde bir kıpırtı uyansa bu gizli sırlar arasında hemen bilinir ve ortaya çıkar.”

⁵⁶ İbn Arabî 1907: 141. Muhyiddin bin Arabî 2016: 110. “Eğer arş ve arşın hâvî olduğu şey, yüz bin kerre bin olduğu hâlde, ârifin kalbinin köşelerinden bir köşede olaydı onu duymazdı.”, Konuk 2017: 468.

⁵⁷ “Ben Allah’ın konuşan bir kelâmıyım.”, Müstakimzade, 233.

⁵⁸ “Şu üç şey ihlas alametidir; Kişinin nezdinde halkın övmesi ve yermesi eşit olmak, amelde amelî görmeyi unutmak (çalışmak, fakat çalışmaya kıymet vermemek), amelin ahirette sevap gerektirdiğini unutmak.”, Uludağ 2003: 290

9. beytin şerhinde; Örfî Şirazi, İbnü'l-Farız ve Mevlana'nın *Divan*'larından; Şebusteri'nin *Gülşen-i Raz*, Gülşeni'nin *Gülşen-i Manevî*'sinden yapılmış iktibaslar şeklindedir.

Bununla birlikte şârih, bazen metnine dâhil ettiği eserlerin bazen de müelliflerinin bilgisini vermektedir:

“Nitekim şâhib-i *Gülşen-i Râz* bu maķâmdan ser-âgâz itmişdür... (9^b)”

“Nitekim **İbnü'l-Farız** hâzretleri bu ma' nâdan hâber virmiş (9^b)”

“Sādât-ı meşhûreden **şeyh Muhammed Vefâ hâzretlerinin Dîvân**'larında olan ebyât-ı kerâmet-i beyyinâtdandır ki her bir beytinde nûr-ı terbiyet-i hürşid-i işrâķ olduğı erbab-ı firâset ü istiħķaķa nihân degildür (15^a)”

“Nitekim nûr-baħş-ı mücâverât-ı ķubbe-i eflâķ ve ser-defter-i şüfiyân-ı 'âlem-i hâķ hürşid-i envâr **Şeyh 'Attâr** buyurur... (22^a)”

“ķuķb-ı felek-i esrâr h̄'âce '**Attâr** buyurur... (35^b)”

“Ve **Züheyr bin Ebü Sülme** dimişdür ... (22^a)”

“**Şeyh Gülşenî** ki hâķipâyî ehl-i ebşâruñ kuķl-i rûşenidür. Bu bâbda buyurmışlar ... (24^a)”

“Ve **Mollâ Câmî**-i devrân ki 'uşârât-ı ebyâtı müskir-i revândur. Bu ma' nâdan beyân buyurlar... (28^b)”

“Mazhar-ı 'inâyet-i Hâllâķî **Mollâ Bâķî** buyurur... (29^a)”

2.5.4.2. Kendi manzumeleri

Vehbi-i Yemani, şerhinde kendi manzumelerine de sıkça yer vermiştir. Manzumelerinde Vehbî ve Kadri mahlaslarını kullanan şârih, şerhte bahsi geçen ilgili konularla bağlantılı birçok manzumesini “*Li-münşî'ihî*” başlığıyla paylaşmıştır. Müellif, bunu bazen üzerinde durduğu konuyu daha açık ve anlaşılır kılmak için bazen de kelamın hâsilını ifade etmek için tercih etmiştir. Bunlar arasında 11. beytin şerhinde paylaştığı sema konulu manzumesi ve 7. beytin şerhindeki ney manzumesi “*Mesnevi, Mevlevilik ve Mevlana*” özelinde ayrı bir önem arz etmektedir. Nitekim ney manzumesi *Mesnevi*'nin ilk 18 beytinden mülhem olarak ilk 18 beytin 62 beyitle kaleme alınmış nazmen tercümesi gibidir. Şârihin şiirlerini metinde “*li-muharririhî*” vs. başlığıyla değil de “*li-münşî'ihî*” olarak vermesi yazdığı metne yüklediği manayı ve kendine atfettiği sıfatı vermesi bakımından da özel bir tercih olarak düşünülebilir.

Şârih, kendi manzumelerine ya metinde anlatılmak istenen nazmın tesir edici gücünden yararlanarak ifade etmek, konuyu bağlamak için yahut da anlatının nihayetini toparlamak için yer verir.

Mesnevi'nin birinci beytinin, “*از جداییها شکایت میکند / Ez codâyihâ şikâyet mîkoned*” şeklindeki ikinci mısrasını şerh ederken müellif, “Evliyâ-yı kümmel ü 'âlî-maħal daħı emr-i Hâlık'a itâ'at için ol lezzet-i istiğrâķdan mufârâķat ķılıp bizüm gibi giriftâr-ı taķayyüdât-ı nefsanıyyeyi himmet-bülendleri ile hâlâş idüp ercümend ü behre-mend iderler ve ol derbederî eline yapışup yederler (5^b).” şeklindeki düşüncelerini;

“Der-i 'ulyâña mensûb eyledüm bu derbeder gönlüm

Getürdüm âdem itdüm eyledivir derbeder cigerüm” beytiyle anlamsal bağlamda tamamlar.

Mesnevî'nin,

“*Der neyâbed hâl-i pohte hiç hām*

*Pes sohen kūtāh bāyed, ve'sselām*⁵⁹”

şeklindeki 18. beytinin şerhindeyse Vehbi, hem beyitle aynı minvalde, onu tamamlayıcı olarak hem de sözü toparlayıp nihayete erdirmek için “li-münşî’ihi” ifadesiyle aşağıdaki üç beyti kaydetmiştir;

Li-münşî’ihi:

‘Ayn-ı insân-ile insânı gören insândur

Ḳalb-i insân gözine göz gibi insân geldi

Keşf-i esrâra rızâ virmedi sulṭân-ı ḳazâ

Yoḥsa çok ḥâṭırına nükte-i ‘irfân geldi

Li-münşî’ihi:

Ḳadriyâ ḳadrüni fehmi eylemeyen nādānuñ

Varma dârına deri dergeh-i sulṭân olsa (34^a)

2.6. Yardımcı şerh

Vehbi-i Yemani, bu yöntemi kullanırken zemin metni destekleyici olarak paylaştığı ifade, söz, beyit, mısra her ne varsa ihtiyaç duyulması halinde bunların da açıklamasını yapmıştır. Aşağıda, metinde bu türden bir uygulamaya örnek teşkil edecek kısımlara yer verilmiştir:

5. beyit şerhinde,

فخل لها خلى مرادك معطيا

قیادک من نفس بها مطمئنة⁶⁰

beyti iktibas edilmiş ve “Ya’ nî ḥazret-i maḥbûb ve cenâb-ı maṭlûba zimâm-ı ḳıyâd ve ‘inân-ı murâduñi teslîm ü ṭâ‘at yüzünden ṭabşur ve nefsi muṭma‘inneyi bârgâh-ı ḥazret-i cānâna ulaşdur diyü ṭâ‘atde ḳadem-i ihlâş ile teḳarrüb-i maḥbûba ihtişâşdur (16^b).” ifadeleriyle buradaki beyit açıklanmıştır.

⁵⁹ “Ham kişi anlar mı pişenin halini?

İyisi mi, sözü kısa kesmeli”, Kanar 2014: 71.

⁶⁰ “Kendini teslim ederek dingin bir ruha, o dünyadan sakın! Sakın ki amacına ulaşasın.”

9. beyit şerhindeki; “وما كان قولى لهم الا ان اعبدوا الله ربي وربكم”⁶¹ Ya' nî murād-ı fevāyidüm olan haqîkat-i İlähiyye ile nefsi ben yalıñuz taḥşîş eylemedüm. Belki bu ma' nâyı cümlesine ıtlâk eyledüm ve didüm ki cenâb-ı eḫadiyyet celle şānühü niçe benüm Rabbüm ve haqîkatüm ise kezâlik sizün daḥı öylecedür. Bu levḥ-i keşretde elif-i vaḥdetden ğayrı yoĝdur didüm (26^b).” ifadelerinde de benzer durum söz konusu olmuştur.

Yine, bir başka yerde 12. beyit şerhinde aşığıdaki beyit paylaşılmış ve sonrasındaki açıklama dile getirilmiştir:

“ويطرف طرفي ان هممت بنظرة

⁶²وان بسطت كفي الى البسط كفت

Ya' nî cemâl-i cānāna kaşd-ı nazār ve himmet-i başar eyledükçe şavārif-i heybet ve şavārim-i şadmet ruḥsār-i pür-envār-ı yārdan başarımı şarf ider ve kezâlik müşāhede vü mükāleme için kaşd-ı mubāseḫet itsem mevānî'-i 'azamet kaşdımı men' ider (30^a).”

Örnek teşkil eden diğerkısımları şöyle çoğaltmak mümkündür:

10. beyit şerhinde: “این کسی داند که روزی زنده بود”

⁶³از کف ان جان جان جامی ربود

Īn kesî dāned ki ruzî zinde būd

Ez kef-i ān cān-i cān cāmî rubūd⁶⁴

Ya' nî ḫazret-i Mevlānā-yı ḫüdāvendigār, ki dānende-i esrār-ı perverdigārdur, mevzi'-i āḫirde bunu ol kimesne bilür ki bāde-i 'aşq-ı Ḥüdā'dan zinde ola ve cānlar cānı olan cānāndan cām-ı cāh u celāleti rübūde olup şarāb-ı tevfiķi sāğar-ı taḫķiķden nüşide olmadan ḫālî olmaya (28^b).”

Yine 12. beytin şerhinde: “Ez nigāh-i germ u düşnām-i leb-i mey-gün-i ü

Nüş ber leb zehr gerded zehr der dil mî şeved⁶⁵

İmdi nazār-ı pîr-i kāmîl ile istinās-ı liķā ve nūr-ı vech-i beķā tiryāķdur ve dehşet-i muķtezā-yı şehvet zehr-i ķātildür ve bā'z-ı 'ārif-e ḫālet-i şaḫv tiryāķdur ve ḫālet-i maḫv zehrdür (29^b).”

⁶¹ Krş. “وما كان قولى لهم الا ان اعبدوا الله ربي وربكم”, el-Cilānî 1986: 69. “Sen benim Rabbim, hakikatim olduğunu onlara bildirdim.”, el-Cilî, 371.

⁶² İbnü'l-Farız 1895: 33. “Ben o hazretin müşahedesine ve cemaline nazar etmeğe niyet etsem, benim gözüm heybetten çevrilir, eğer ben onunla konuşmaya ve ünsiyete girişsem azametten dolayı benim bu teşebbüsüm men olunur.”, Demirci 2007: 148.

⁶³ Nicholson 1386: 667.

⁶⁴ “Bunu şu kimse bilir: Birkaç gün diri olmuştur

Canın canının elinden bir kadeh içmiştir”, Kanar 2014: 360.

⁶⁵ “Onun sıcak bakışıyla ve şarap gibi dudacağının azarından ötürü
Bal, dudakta zehre dönüşür; zehir gönülde meye dönüşür”

2.7. Nasihat, tavsiye, Soru-cevap, eleştiri

Müellif, şerh ettiği ilk 18 beytin bazılarında, beyitte geçen mevzular üzerinden muhataplarına nasihat, tavsiye ve eleştiri üslubunu kullanarak birtakım göndermelerde bulunur. Bazen de bir nevi muhatabını da işin içine katarak söylenenlerin kavranmasına yönelik olarak soru-cevap tekniğinden faydalanır. Bu yöntem aynı zamanda okuyucunun dikkatini de sual olunan mevzuya vermesini sağlamaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki; eleştiriden kasıt şerh metinlerinde rastlanan; kendinden öncekiler ve onların metni yorumlama biçimlerine yönelik olmayıp daha çok konu etrafında muhataplara verilmek istenen mesajlar nispetindedir. Zira Vehbi-i Yemani şerhinde kendinden önceki şârihlere dair düşüncelerine yer vermemiştir. Aşağıda ilgili başlıklar altında şerhteki bu türden ifadelerle işaret edilmiştir.

Nasihat: “Pes imdi ey sâlik-i rāh-ı perverdigār bu şeğafdan ‘ibâret olan şelâse-i envār ve ‘aṭiyye-i esrār-ı bisyārdan **haber dār olmak murād-ı nihādūñ ise** Mecnūn-ı namdār ve Ferhād-ı bî-ķarār ve Hüsrev ü Şirīn-i rüzgār kıışşaların hāṭır-ı nevvāre getüresin ve andan şoñra merṭebe-i rābī‘ a olan ṭavr-ı çehārumı **bilesin** (10^b)”

“İmdi bu felek-i pür-aḫter bir su‘bān-ı heft-serdür. Anuñ ḫalka-i kemerinden ve zehr-i zararından **ḫalāş u menāş murādūñ ise** tiryāk-ı tedbīr-i pīr-i kāmile **irīşegör** ve ḫaml-i meşakḫāt-i ḫahr u zecrine ihtimāl-i taḫāmmül ile **ṭurīşagör** tā ki iṣār-ı raḫmeti ile āşār-ı zaḫmetūñ izāle bula ve ‘aḫreb-i raḫīb-i bed-liḫādan yedigün zehr-i helāhil-i ‘ayn-ı şifā ola (30^a).”

Tavsiye: “Ve mürīd-i ḫābilde nişān-ı ḫābiliyyet ve aṣār-ı ḫabūl-i ḫikmet ü ma‘rifet budur ki iltizām-ı ‘ubūdiyyet ve mülāzemet-i ḫidmet ile mir‘āt-ı vücūd-ı insān-ı kāmilde müşāhede-i maḫāsin-i cemāl-i nūr-ı mücellā eyleye ve mürşid daḫı ḫalb-i ṭālib-i sālīkde kendü şüret-i cemāl ve çehre-i kemālin müşāhede ḫıla tā ki ⁶⁶ المؤمن مرآت المؤمن mazmūn-ı şerīfinden ma‘nā-yı maḫzar-ı hasenātların zuḫūra gele ve ma‘nā-yı şerī‘ at ü ḫaḫīḫat bulına (7^a).”

Soru-Cevap: “**dirseñ ki** evliyā-yı ümmet post-ı vücūd-ı beşeriyetden ṭaşra gelmişler ve cüdālıḫdan ḫalāş u menāş bulmuşlar ve ḫuvvet-i nūrāniyyet ü rūḫāniyyet ile sāḫat-ı feyz-i semāḫat-i nāsūtdan ‘arşa-i mümteni‘ü'l-mesāḫa-i melekūta at şalmışlar ve şāhid-i ‘aşḫ-ı maḫşūdı aḫsen-i cemāl-i bī-şüret ile meclā-yı nazarlarında cilve-ger bulmuşlar. **Yā firāk u cüdālıḫdan şikāyet ne ḫikmetdür dinilürse** bir iki vechle cevāb (5^a) ḫābil-i şavābdur.”

“Pes mürşid-i kāmīl ol nefis-i şerīfī ṭālib-i ḫābilden dirīg itmez ve bārān-ı iḫsānı yaḫdurmaḫdan üşenmez. Lākin **arż-ı meyyiteden ne biter?** ḫanı bir çemen-i cān ve gülşen-i revān ki sehāyib-i fevāyid-i irşād-ı bāḫbān-ı ḫaḫīḫatden gül-i ḫandān ve lāle-i nu‘mān bitüre ve şükūfe-i gün-ā-gün getüre (6^b)”

Eleştiri: Şārih, 1. beytin şerhinde neyin feryadı konusunu şerh ederken: “Pes mürşidān-ı ḫavsuñ ney gibi bir feryādı daḫı bu cihetdendür ki ṭālib-i ḫābil görmezler **zamāne ṭālibleri şehri şerī‘atden kūy-ı ḫaḫīḫate uymazlar.** Evliyā sözlerin dinleyen ve ḫāle getirüp inleyen mülāḫide vü zenādīḫa oldı şanurlar (6^b)” ifadeleriyle zamane taliplerini eleştirmektedir.

⁶⁶ “Mümin, müminin aynasıdır.”, Yılmaz 2013: 556.

SONUÇ

Mevlana'nın *Mesnevi-i Manevî'si*; örtülü anlam dünyası, bağlı olduğu tasavvufi ilmin kendine özgü bir disiplininin bulunması, *Kur'ân-ı Kerîm*'in özü addedilecek kadar ondan izler taşıması, Farsça olarak kaleme alınmış olması gibi sebeplerden ötürü tarihte birçok şekilde şerhe tabi tutulmuştur. Bu şerhler; bir beytin, bir hikâyenin, bir bölümün, bir cildin, aynı konu etrafında toplanan beyitlerin, seçkinin ve tamamının şerhi olarak gerçekleştirildiği gibi, "ilk 18 beyit şerhi" şeklinde de yapılabilmektedir. Şerhlerde *Mesnevî*'nin özü, esas olarak kabul edilegelen ilk 18 beyte ayrı bir önem verilmiş ve bu kısım şârihin şerhteki maharetini de işaret eder olmuştur. Dolayısıyla şerh yazmak özellikle de *Mesnevi* gibi bir eseri şerhe girişmek, şârihlere bu noktada önemli sorumlulukları da beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmada XVII. yüzyıl *Mesnevi* şârihlerinden Vehbi-i Yemani ve *Mesnevî*'nin ilk 143 beytine yazdığı şerhi ihtiva eden *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî* adlı eseri söz konusu edilmiş, ana çalışma konusu olarak şârihin ilk 18 beyitte uyguladığı şerh metodu hakkında şerhin bölümleri de belirlenerek bilgi verilmiştir. Bu bölümlerden "*Beytin Şerhi*" başlığı altında ayrıca ilk 18 beytin şerhi özetlenmiştir. Yapılan çalışmaya bağlı olarak şârih, anılan *Mesnevi* şerhi ve bu eserde ilk 18 beyit için uygulanan şerh yöntemi hakkında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür:

Genc-i Nihânî ve Kenz-i Meâni, Kitâb-ı Şerh-i Hamriyye-i Fârîziyye, Risâle-i Gülzâr-ı Hakâyik ve Esrâr-ı Dekâyik, Risâle-i Beşâret ve Makâle-i İşâret, Risâletü'l-Meşâyih ve Makâletü'ş-Şemârih, Risâletü't-Tevbe ve'l-Mücâhede ve Makâletü'l-Havbe ve'l-Mukâbede, Risâle-i Sükût ve Makâle-i Uzlet ve Sumût, Risâle-i Yunûs ve Makâle-i Mûnis, Risâle-i Ezkâr ve Makâle-i Esrâr, Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî, Tefsîrü'l-Kur'ân ve Tenvîrü'l-İrfân, Terceme-i Câmiü's-Sağîr, Şerh-i Kasîde-i İbn Düreyd gibi çoğu derin dinî tasavvufi bilgiye ve ana dili dışında Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti gerekli kılan eserlere imza atan Vehbi-i Yemani; sufi tabiatlı velud bir müelliftir. Müellifin "muhtasar" olarak değerlendirdiği *Mesnevi* şerhi Hicri 1037 (1628) yılında, Mısır'da, "geçinmek için değil kendinden sonra gelen 've gencür u künüz-ı kemâl olan ihvân-ı nihâna mazmûn-ı kitâb ve melfûz-ı hitâbı(muz) târîh olsun ve lem'a-i bârika-i du'âlarına vâsiya-i tevessül bulunsun." diye yazılmıştır. Şârih bu eserinde daha çok klasik şerh üsul ve üslubunu takip etmiştir. İlk on sekiz beyti şerh ederken öncelikle "zemin metin" olarak ele aldığımız *Mesnevi* beyitleri verilmiş, sonrasında ilgili beyit tercümesi bazen mısra mısra bazen beyit; bazen metin içinde bağlamın gerektirdiği yerde bazen de yorum katılarak yapılmıştır. Şerhte harf açıklamalarına çok az yer verilirken kelime açıklamaları da lügat anlamlarıyla değil daha çok kelimenin bağlamda kazandığı anlamlarıyla yapılmıştır. Beytin şerhi çoğunlukla mısra mısra ayırmaksızın bir bütün halinde yapılmakla beraber, şerhin mısra mısra yapıldığı ve şerhte beyitler arası bağlantıdan faydalandığı da olmuştur. Vehbi-i Yemani şerhini destekleyici olarak birçok kaynağa başvurmuştur. Başta *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadisler olmakla birlikte peygamberler tarihinden, din ve tasavvuf büyüklerinin menkıbelerinden; Arap ve Fars edebiyatının tasavvufi eserlerinden, eser müelliflerinin görüşlerinden; Arap, Fars ve Türk edebiyatı edebî metinlerinden iktibaslarla şerh zenginleştirilip sağlamlaştırılmıştır. Müellif şerhinde konuyu toparlayıcı, destekleyici ve edebi yönüne katkı olarak kendi manzumelerine de yer vermiştir. Şârih beyitleri şerh ederken metne dâhil ettiği Arapça ve Farsça iktibasları da kendince tercüme ve şerh etmiş, dolayısıyla bu kısımları ana metne yardımcı destek şerhler olarak kullanmıştır.

Vehbi-i Yemani, şerhinde konuyu daha anlaşılır hale getirmeye ve muhatabın dikkatini ilgili mevzular üzerinde tutmaya yönelik olarak “nasihat, tavsiye, soru-cevap ve eleştiri” teknik ve üsluplarına da başvurmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim bin İbrahim el-Cîlânî (1986). *el-İnsânü'l-kâmil fi Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâ'il*. Matbaat-i Hicazî.
- Adü'l-kerim b. İbrahim el-Cîlî (ty.). İnsan-ı Kamil (1-2). trc. Seyyid Hüseyin Fevzi Paşa. İstanbul: Kitsan Yay.
- Bağdatlı İsmail Paşa (1951). *Hadiyyât Al-Ârifîn Asmâ' Al-Mu'allifîn ve Âsâr Al-Musannifîn*. Ankara: MEB Yayınları.
- Demirci, Mehmet (2007). *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi Makasid-ı Aliyye fi Şerhi't-Taiyye*, İstanbul: Vefa Yay.,
- Ece, Selami (2013). *Hüsnüne Aşk Olsun*, Erzurum: Fenomen Yay.
- Güleç, İsmail (2014), “Mesnevî-i Şerîf'in Üçüncü Beytine Farklı Bir Şerh Denemesi”, *Türkiyat Mecmuası*, C. 24, s. 59-71.
- İbn Arabi (1907). *Kitabu Mevâkiü'n-Nücûm*, Mısır: Matbaatü's-Saâde.
- İbnü'l-Arabi (1996). *Dîvân-ı İbn-i Arabî*. hzl. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Farız (1895). *Divânü'l-Fârız*. Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye.
- İsmail b. Muhammed el-Acluni(2019). *Keşfü'l- Hafâ*, çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yay.
- Kanar, Mehmet (2011). *Hâfız Dîvânı (1-2)*. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Kanar, Mehmet (2014). *Mesnevi (1-3)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Konuk, Ahmed Avni (2017), *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi 1. Cilt*. hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M. Nedim Tan, Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
- Kortantamer, Tunca (1994). “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. VIII. 1-10.
- Küçük, Sebahattin (2011). *Bâkî Dîvânı*, Ankara: TDK Yay.
- Muhyiddin İbn Arabi (2016) , *Füsusu'l-Hikem*. Şrh. Abdürrezzak Kâşânî. Kahire: Darü'l-Afak.
- Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi (ty.). *Hazret-i Ali Divanı*. İstanbul: Derin Yay.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1386). *Mevlana Celaleddin Muhammed-i Belhî Rumî, Mesnevî-i Manevî*. İran: İntişarat-ı Dustan.
- Özçakmak, Fatma (2022). “İbn Düreyd'in el-Maksure'sine 17. yüzyılda Yazılan Türkçe Bir Şerh; Vehbi-i Yemani'nin Şerh-i Kaside-i İbn Düreyd Adlı Eseri”. *Asos Journal* 10 (125): 175-190.
- Saraç, M. A. Yekta (2016). *Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri*. Ankara: TÜBA Yay.
- Uludağ, Süleyman (2003). *Tasavvuf İlimine Dair, Kuşeyrî Risâlesi*, İstanbul: Dergah Yay.
- Vehbî Yemani. *Kitâb-ı Rûhanî fî Şerh-i Mesnevî Muhtasar-ı Nûrânî*. Fransa Milli Kütüphanesi. Türkçe Yazmalar Koleksiyonu. Regius. 131 vr.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1998). “Hurafe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 18, İstanbul, TDV Yay.
- Yılmaz, Mehmet (2013). *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yay.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>

H'ÂB-NÂME-İ RÂSİM HİKMET ADLI ESERDE YER ALAN KERBELA HADİSESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on The Karbala Event in the Work Titled Hab-Name-i Râsim Hikmet

Abdulsamet ÖZMEN

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, asametozman@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2714-2653

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 22.06.2022

Kabul/Accepted: 02.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1134438

Anahtar Kelimeler

Karbela hadisesi, klasik Türk edebiyatı, H'âb-nâme-i Râsim Hikmet.

Keywords

Karbala incident, classical Turkish literature, Hâb-nâme-i Râsim Hikmet.

ÖZ

İslâmî edebiyatta Kerbela hadisesi, birçok müellif tarafından kaleme alınan bir konudur. Bu hadiseyi dile getiren metinlerde Hz. Hüseyin ve aile fertlerinin Kerbela'da şehit edilmesi konusu ele alınmıştır. 61/680 yılında Hz. Hüseyin'in şehâdetiyle sonuçlanan Kerbela Savaşı meydana geldiği günlerden beri Müslümanlar arasında derin bir etki bırakmıştır. Bu hadise tarih ve siyer kitaplarında yer aldığı gibi edebî metinlerin muhtevasına da girmiştir. Kerbela hadisesi İslâmî edebiyatın yanında klasik Türk edebiyatının bazı metinlerine de konu olmuştur. Bu konu bazen müstakil eserleri teşkil etmiş bazen de eserlerin içinde bir bölüm olarak yer almıştır. Kerbela vakası bakış açısı olarak birçok noktadan değerlendirilebilir. Bu olayda şehit edilen Hz. Hüseyin, metanet ve yiğitliği ile İslâm âleminde çok sevilmiş, yüceltilmiştir. Edebî eserlerde Kerbela olayı anlatılırken, hem olayın cereyan şekline yer verilirken hem de Hz. Hüseyin'e olağanüstü vasıflar yüklenmiştir. Böylece tarihî bir olay olan Kerbela hadisesi, efsanevî niteliğe bürünmüştür. Tarihî bir şahsiyet olan Hz. Hüseyin ise, olağanüstü vasıflara sahip menkıbevî bir kişi olarak tarihe geçmiştir. Bu çalışmanın konusu, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü T 06739 numarasıyla kayıtlı H'âb-nâme-i Râsim Hikmet adlı eserin Kerbela hadisesini anlatan bölümüdür. Çalışmada adı geçen müellifin Kerbela hadisesi hakkındaki görüşlerinden oluşan metin transkribe edilerek dil içi çevirisi yapılmıştır.

ABSTRACT

The incident of Karbala in Islamic literature is a subject written by many authors. In the texts describing this event, The Hazret-i Husseyin The subject of the martyrdom of Husseyin and his family members in Karbala was discussed. In 61/680 The Hazret-i Husseyin The Battle of Karbala, which resulted in the martyrdom of Husseyin, has had a profound effect on Muslims since the day it took place. This event has been included in the content of literary texts as well as in the books of history and biography. The Karbala incident has been the subject of some texts of classical Turkish literature as well as Islamic literatures. This subject sometimes constituted stand-alone works and sometimes took place as a part of the works. The Karbala case can be evaluated from many points of view. Hazret-i Husseyin was loved and exalted in the Islamic world with his fortitude and bravery. While the event of Karbala is described in literary works, both the way the event takes place and the way of Hazret-i Husseyin was endowed with extraordinary qualities. Thus, the event of Karbala, which is a historical event, has become legendary. A historical figure, Hazret-i Husseyin, on the other hand, went down in history as a legendary person with extraordinary qualities. The subject of this study is the part of the work Hâb-nâme-i Râsim Hikmet, which is registered with the number T 06739 of the Department of Turkish Manuscripts of the Rare Books Library of Istanbul University, describing the event of Karbala. The text consisting of the views of the author mentioned in the study about the Karbala incident was transcribed and translated into language.

Atıf/Citation: Özmen, A. (2022). "H'âb-Nâme-i Râsim Hikmet Adli Eserde Yer Alan Kerbela Hadisesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 179-192.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Abdulsamet Özmen, asametozen@gmail.com

GİRİŞ

Kerbela isminin Akkadca "sivri külâh" anlamındaki *karballatu* kelimesinin Orta İbrânîce ve Ârâmîce'de aldığı *karbalâ* şeklienden Arapça "Bâbil çevresi" manâsına gelen *Küver Bâbil*'den ve yine Arapça "ayakların yumuşak zemine batması" anlamındaki *kerbele* kökünden geldiği yolunda bazı görüşler ileri sürülmüşse de kesin bir sonuca varılamamıştır. 634 yılında Hâlid b. Velîd'in Hîre'nin fethinden sonra ordusuyla Kerbela'ya indiği ve burada birkaç gün konakladığı bilinmektedir. Hz. Ali'nin de Enbâr yahut Siffin'den Kûfe'ye dönüşünde buraya uğradığı ve beraberinde bulunanların susuzluktan endişe ettikleri; ancak bir kuyu bulup su içtikleri rivayet edilir. Bu bilgiler, Kerbela'nın İslâm öncesinde kurulmuş bir belde olduğunu göstermektedir (Öz 2002: 271).

1. Kerbela Şehri ve İslam Tarihindeki Konumu

Bağdat'ın yaklaşık 100 km güneybatısında yer alan Kerbela'nın İslâm tarihindeki şöhreti, Hz. Hüseyin ile aile fertlerinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevîlerce şehit edildikleri yer olması ve kabirlerinin burada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Kerbela, Hz. Ali'nin medfun olduğuna inanılan Necef'ten sonra ikinci kenttir.

Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan yetmişten fazla Müslümanın 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Kerbela'da, Emevî Halifesi I. Yezid'e bağlı kuvvetler tarafından şehit edilmesi ile vuku bulan Kerbela hadisesi, İslâm coğrafyasını derinden sarsmıştır. Her şeyden önce tarihî bir vaka olan bu olay, ilk olarak ahbâr, tarih, ensâb kitaplarında "maktel" başlığı altında değerlendirilmiş zamanla edebî bir türe dönüşmüştür. Bu muhtevanın sıklıkla konu edilmesiyle edebî sahada "Kerbela mersiyeleleri", "muharremiyeler", "maktel-i Hüseyinler" müstakil bir tür olarak yer almıştır (Alp 2020: 3).

2. İslam Literatüründe Kerbela

Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın oğlu Hz. Hüseyin, özellikle de yaşadığı trajedik bir hadise olan Kerbela hadisesi nedeniyle kaynaklarda geniş yer tutmaktadır. Bu nedenle Hz. Hüseyin ve Kerbela olayı hakkında yazılan eserler oldukça fazladır. Kerbela olayı ile ilgili temel İslam kaynakları, edebiyat kaynakları ve çağdaş kaynaklarda birçok eser kaleme alınmıştır (Aksu 2010: 341).

2.1. Temel İslâm Kaynaklarında Kerbela

Bu başlık altında tefsir, hadis, İslam tarihi, ensab, coğrafya, şehir tarihçiliği ve tabakat kaynaklarında Kerbela hadisesi ile ilgili bilgilere yer verilecektir.

Tefsir kaynaklarının tamamına yakını Kербela hadisesi ile ilgili doğrudan bilgi vermemektedir. Bunun sebebi de Kербela olayının tefsir kaynakları ile doğrudan ilgisinin olmamasıdır. Ancak Şii tefsir kaynaklarında Kur'an'dan bazı ayetler¹ yorumlanırken Kербela olayı ya da Hz. Hüseyin ile irtibatlandırılmışlardır.

Hadis kaynaklarında Kербela hadisesinden ziyade Hz. Hüseyin'in doğumu, isminin konulması, akika kurbanının kesilmesi, kulağına ezanın okunması, Hazret-i Peygamber'e benzerliği, Hazret-i Peygamber'in Hüseyin'e olan sevgisi, Hasan ile Hüseyin'in cennetin gençlerinin iki efendisi oluşu, Hüseyin'in kendisinden kendisinin de Hüseyin'den olduğu, Hz. Hüseyin'in Ehl-i Beyt'ten oluşu ve Hz. Hüseyin'in şehit edileceği konusunda haber vermesi hususlarına değinilmektedir (Aksu 2010: 342).

Kербela hadisesi, İslam tarihi kaynaklarının yanında ensab eserlerinde de zikredilmektedir. Özellikle Belâzûrî'nin *el-Ensab*'ı Kербela olayı hakkında detaylı bir şekilde bilgi vermektedir. Diğer ensab eserleri Kербela olayına değinmemekte, sadece Hz. Hüseyin'in biyografisine dair kısaca bilgiler vermektedirler. Şehir tarihçileri Hz. Hüseyin'e yer ayırırlarken Kербela olayına fazla değinmemektedirler. Kербela literatürü dediğimizde coğrafya kaynaklarından bahsetmekte yarar vardır. Yakut el-Hamevi başta olmak üzere diğer coğrafya eserleri Kербela olayına girmeksizin Kербela şehri hakkında coğrafi açıdan bilgi vermektedirler (Aksu 2010: 342-43).

Hz. Hüseyin hakkında bilgi veren kaynak türlerinden bazıları da tabakat ve biyografik eserlerdir. Bu eserler Hz. Hüseyin'i müstakil olarak ele almaktadırlar. Bunlar daha çok Hz. Peygamber'in Hz. Hüseyin hakkında söylediği sözler, şemali, Cemal ve Siffin savaşları ile babası dönemindeki Haricilere karşı verilen mücadeleye katılışından bahsetmektedirler. (Aksu 2010: 343).

Yukarıda zikredilen kaynaklar dışında Hz. Hüseyin hakkında hadis, siyer ve meğazi kaynaklarında az da olsa bilgi yer almaktadır. Kербela hadisesi ise daha çok genel İslam tarihi, edebiyat ve edebiyat türleri içerisinde detaylı bir şekilde yer almıştır.

2. 2. Edebiyat Kaynaklarında Kербela

Hz. Hüseyin'in Kербela'da siyasi amaçlar uğruna hunharca şehit edilmesi Müslümanların vicdanında onarılmaz derin yaralar açmış ve ilk günden itibaren Kербela hadisesi, Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şehit edilmesiyle ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Başta İran edebiyatı olmak üzere Arap ve Türk edebiyatında Kербela ile ilgili sayısız eserler kaleme alınmıştır.

Kербela şehri ve hadisesi İslâm aleminde ve İslâmî edebiyatlarda birçok eserin -doğrudan veya dolaylı olarak- muhtevasına etki etmiştir. Kербela hadisesi hakkında İslâmî edebiyatlar içerisinde en fazla eser Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında verilmiştir. Aşağıda Kербela hadisesinin Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki yeri hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir.

a) Arap Edebiyatında Kербela: Hz. Hüseyin'in Emevîler tarafından Kербela'da şehit edilmesi, bütün Müslüman milletlerin edebiyatlarını etkilemiş, bu alanda mensur ve manzum birçok eser kaleme alınmıştır. Kербela hadisesi

¹ Ahzab, 23, 33; Hud, 88; Kasas, 21-22; Nisa, 78; Tevbe 52; Yunus 21, 71; Bakara 156 ve Fetih 10.

ve bunu izleyen olaylar üzerine yazılan şiirler, Arap edebiyatında önemli bir yer tutar. Ca'fer es-Sâdık gibi Ehl-i Beyt imamlarının konuyu işleyen şairler hakkında teşvik edici sözler söylemeleri, bu tür eserlerin yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Kurtuluş 2002: 272-73).

Arap edebiyatında Kerbela hadisesi ile ilgili bilinen ilk şiir Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) ait bir gazeldir. İmam Hüseyin'in şehadeti de ilk defa Arap tarihçileri tarafından hikâye olunmuştur. Bir görüşe göre de Câbir b. Yezîd el-Câbi'nin (ö. 128/746) *Kitâbu Makteli'l-Hüseyin* adlı eseri ilk maktel sayılmaktadır. (Türkoğlu 2012: 40-41)

b) Fars Edebiyatında Kerbela: Fars edebiyatında konuyla ilgili ilk örnekler daha çok manzum ürünlerle ortaya çıkmıştır. İran'da Şîî mezhebinin yaygınlık kazanmasından sonra Kerbela hadisesine verilen önem artmış ve düzenlenen yas törenlerinde mersiye okuma geleneğine bağlı olarak birçok şiir yazılmıştır. Dinî mersiye türünün en önemli bölümü hâline gelen Kerbela edebiyatı, başta Hz. Hüseyin olmak üzere onun yakınlarının şehâdeti etrafında odaklanmış, şehitler yüceltilip katiller şiddetle yerilmiştir (Kurtuluş 2002: 272-73).

İlk Farsça Kerbela mersiyesi 12. yüzyılda Kavvâmî-i Râzî tarafından yazılmıştır. Daha sonraki yüzyıllardan günümüze kadar birçok manzum-mensur eser kaleme alınmıştır. (Türkoğlu 2012: 44-45)

c) Türk Edebiyatında Kerbela: Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini anlatan manzum ve mensur eserlerle bu konuda yazılmış mersiyeler başta olmak üzere Kerbela adı Türk edebiyatında önemli bir motif olarak yer alır. Türk muhayyilesinde Kerbela, Hz. Hüseyin'le ailesinin ve yakınlarının topluca şehit edildiği bir yerin adı olmanın dışında bu elîm vak'ayı anlatan pek çok şair ve edip bu konuyu âdeta bir remiz ve mazmuna dönüştürerek "vak'a-i dilsûz-i Kerbela, haber-i Kerbela" gibi adlarla da anmışlardır (Uzun 2002: 274-75).

Türk edebiyatında Kerbela olayını ele alan lirik eserlerin pek çoğu manzum olmakla birlikte manzum-mensur karışık ve sadece mensur eserler de kaleme alınmıştır.

Mevcut bilgilerimize göre Anadolu sahasında Kerbela hadisesini anlatan ilk eser, 14. yüzyıl müelliflerinden Kastamonulu Şâzî (ö. 1362 den sonra) tarafından kaleme alınan *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin* adlı eserdir. Daha sonraki yüzyıllarda ise konu ile alakalı birçok eser telif edilmiştir². Bu eserlerden biri de 19. yüzyılda yaşamış şâir, müellif ve âlim kimliğiyle öne çıkan Hoca-zâde Muhammed Râsim Hikmet³ tarafından kaleme alınmıştır. Adı zikredilen müellifin *H'âb-nâme*⁴ adlı eserinin 68a-73a varakları, Kerbela hadisesi ile alakalıdır. *H'âb-nâme* adlı eserde konuşmalar ve konular -deve gibi hayvanlar da konuşturulmak suretiyle- diyalog şeklinde okuyucuya

² Konu ile alakalı detaylı bilgi için bk. (Alp 2020: 59-87; Türkoğlu 2012: 48-57)

³ Muhammed Râsim b. Ali b. Rızâ b. Süleyman el-Malatyavî ismini taşıyan müellif, Müftü Ali Rızâ Efendi'nin oğlu olup resmi kayıtlarda (H.1255/ M.1839) Malatyâ'da tevellüd etmiştir. *H'âb-nâme*'nin dışında kalan eserlerinin ekserisinde ismi Hoca-zâde Muhammed Râsim olarak geçmektedir. *H'âb-nâme*'de ve *Tuhfetü'l-Âşîkîn Hediyetü'l-Ma'sûkîn* adlı eserlerde Hoca-zâde Seyyid Muhammed Râsim Hikmet olarak geçmektedir. Babasının eski müftülerden olması ve ailece ilimle iştigal etmelerinden dolayı mukîm çevre bu isimle (Hoca-zâde) anılmıştır. (Aktan, 2019, s. 23) Müellifin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri için bk. (Aktan 2019: 21-40)

⁴ Müellifin diğer eserleri *Tuhfetü'l-Âşîkîn* ve *Hediyetü'l-Ma'sûkîn*, *Kâşifü't-Te'vilât*, *Tefsîr-i Âlemgîr*, *Şerh-i Müntehebât-i Mesnevî*, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, *Kimyâu's-Saâde*, *El-Bedriye alâ Metni'l-Gurer*, *Tercümetü'l-Akâidü'l-Kibrîti'l-Ahmer*, *Nuhbetü'l-Bülâğa*, *El-Mincât ale'l-Mirkât*'dir. (Aktan 2019: 34)

aktarılmıştır. Bu durum, hem konuşma dilinin tabiliği ve canlılığını ortaya çıkarmış hem de karşılıklı konuşmalar konunun daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır.

Eser, 19. Yüzyılda kaleme alınmasına karşın eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini barındırmaktadır. Metin sade denilebilecek bir üslûpla kaleme alınmıştır. Eser devenin intak yoluyla Kerbela hadisesi hakkında sorduğu bir soru ile başlamış, Hazret-i Hüseyin'in verdiği cevap ile devam etmiştir. Eserde İslam hizmetkarı kişiler övgüyle anılmıştır. Müslüman olmayan veya dine zararı olan kişiler ise -genel olarak- lanetle yad edilmişlerdir. Bu durum eserin üslûbu hakkında bilgi edinmek açısından önem arz etmektedir. Müellif eserde savunduğu fikirleri ispat edebilmek için bazı ayet ve Arabî ibarelerden yararlanmışır. Müellifin eserinde tasarruf ettiği üslûp çeşitlerinden biri de eserinde kullanmış olduğu manzumelerdir. Eserde kullanılan manzumeler müellifin şairlik yeteneğini ortaya koymakla beraber onun duygu dili hakkında bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Çünkü nesir düşüncenin dili şiir ise duygunun dilidir.

Üzerinde çalışma yapılan *H'âb-nâme-i Râsim Hikmet* adlı eser, daha önce Muhammed Felat Aktan tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır. Ancak metin okunurken bazı okuma hatalarının yapıldığı tespit edilmiştir. Bu bölümde müellifin vermek istediği mesajları doğru okumak ve okuyuculara aktarmak için metin baştan tekrar okunmuş ve dil içi çevirisi yapılmıştır. Okunan metin, transkripsiyonlu olarak Latin harflerine aktarılmış ve dil içi çevirisi dipnotta verilmiştir.

[H'âb-nâme-i Râsim Adlı Eserin Kerbela Hadisesini Anlatan Bölümü (vr. 68a-73a)]

^[68a] **Şütür** eyitdi: “Vağ'a-yı Kerbelâ'ya ne dersin? Ol günde ki Hazret-i Hüseyin Kerbelâ'da bezl-i cân şarf-ı muhtedirat idüp evlâd ü aħbâbı şehîd olduĝda ancak Zeyne'l-Âbidîn kalıp vâlid-i büzürgvârın tenhâ görüp kendüye esbâb-ı harbi müretteb kılıp 'azîmet-i meydân itmekte iken...” **Hazret-i Hüseyin** eyitdi: “Ey nûr-ı dîde! Hâlâ saña ruşşat-ı şehâdet yokdur. Zîrâ silsile-i siyâdet saña merbûtdur ve beğâ-yı nesl-i Muşşafâ vü Murtażâ seniñ vücûduña meşrûtdur.”

Hazret-i Zeyne'l-Âbidîn eyitdi: “Hâşâ ki ben şerbet-i şehâdetden bî-naşîb ve devlet-i dîdâr-ı şerîfînden mahrûm kalam.”

Hazret-i Hüseyin eyitdi: “Ey ciger-güşem! Bezm-i belâda câm-ı şehâdet nüş itmege henüz saña nevbet gelmemişdir ve sâķi-i ecel seni henüz yâd idegelmemişdir. ‘An-ķarîb sen dahı bu şerbetden nüş idip ^[68b] bize mülħak olsañ gerek ve murâdıncâ bu ħvân-ı muşşebetden naşîb olsañ gerek.” Ba' deżâ cedd ü âbâdan mevdü' emânetleri ol ħazrete tevdî' itdi ki muşşaf-ı Fâţıma ve cifr-i ebyaz ve cifr-i câmî' ve 'ilm-i ķiyâfet ve 'ilm-i ferâset ve bâķî 'ulûm ki evlâd-ı Resûl'den ĝayrı kimseye zabtı mümkün degil aña teslîm idüp **وَكَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا** kelimesin yâd idip 'arşa-yı meydâna yüz tıtdı. Tîze-i cân-sitâni dil-i ħâke istidâr kılıp âĝâz itdi ki ba' z-ı ebyâtındandır: **Şi'r:**

خيرة الله من الخلق أبي / ثم امي وأنا بن الخيرتين / فضة قد خلقت من ذهب / وأنا الفضة ابن الذهبين / فاطمة الزهراء ا مي أبي / وارث رسول
الثقلين / من له جد كجدى في الورى / أو كشيخي وأنا ابن العالمين / ذهب في ذهب في ذهب / والجين في الجين في الجي

Şi'r: Ol benim ki cedd-i pākimidir ķerâĝ-ı enbiyâ

Āftâb-ı evc-i himmet serv-i bāĝ-ı ıstıfâ

Ol benim ki ma' den-i dürr-i vücudumdur ' Alî
Şâh-ı erbâb-ı hâkîkat şem' -i cem' -i evliyâ
Ol benim ki şem' -i nûr-ı hilkatımdır Fâtıma
Gevher-i kân-ı şeref şem' -i şebistân-ı hayâl
Ben nihâl-i gülşen-i ' adl u riyâz-ı ' işmetem
Ey fesâd ehli! Nedir bunca baña cevri ü cefa?
Dökdüñüz bir bir atıp seng-i sitem evrâkıımı
Çoduñuz tenhâ beni ğurbetde bî-berg ü nevâ
Hâliyâ katlim temennâsında kılmışsınız ğulüvv
Çankı mezhebde benim kaç' -ı hayâtımdır revâ

الله وانا ابن رسول الله وانا ابن على ولي الله diyip bir na' ra urdu ki ol şadâdan cem' -i eczâ-yı terkib-i kâinât mütehalhil olup felek-i devvâr hareketden mütevaqqıf ve arz-ı sâkin mütezelzil oldu. [69a] Her cânibe teveccüh kıldıkça a' dâyı helâk eyler idi. ' Âkıbet piyâde kalıp vücud-ı şeriflerinde dağı yetmiş üç yerde zağm olmağla ' atş dağı bir taraftan galebe idip tâkatı bî-tâb oldu. Nihâyetü'l-emr iş bu şekâvet iki kimseye münhasır oldu. Biri Sinân bin Enes ve biri Şimr bin Zî'l-cevşen. Sinân-ı bed-baht istedi ki ol emr-i kabîhe mübâşeret kıla. Şimr-i la' in-i bî-devlet sebkat idip ol hazretiñ sine-i ' âliyyesine kadem başdı. Ol hazret göz açıp didi: "Ey bed-baht! Saña kim dirler?"

Ol mel' ün dedi: "Ben Şimr'im." Hazret-i Hüseyin eyitdi: "Dâmen-i zırhı çehre-i nâ-pâkiñden ref' eyle seni göreyim." Ol bed-baht dâmen-i zırhı ref' itdikde çehre-i nâ-pâki görüldükde dişleri hınzır diş gibi dehân-ı pelidinden tışarı çıkmış.

Hazret eyitdi: "Şadake Resûlullâh." Zîrâ Hazret-i Resûl kâtilinden ' âlem-i menâmda haber virmişdi. Ol Hazret eyitdi: "Ey Şimr! Benim katlim saña muqadder olmuşdur. ' Ameliñde taqşir itme; ammâ ey Şimr! Bu vaqt ne

Deve dedi: "Kerbela hadisesine ne dersin? O günde ki Hazret-i Hüseyin Kerbela'da can verip güçlerini sarf ederek çocukları ve dostları şehit oldukları zaman sadece Zeyne'l-Âbidîn kalıp büyük babasını yalnız görüp kendisine savaş gereçlerini tertip edip (savaş) meydanına gitmekte iken..." **Hazret-i Hüseyin** dedi: "Ey göz nuru! Henüz sana şehâdet izni yoktur. Çünkü seyyidlik zinciri sana bağlıdır ve Mustafa ve Murtezâ'nın neslinin devamı senin varlığına bağlıdır."

Hazret-i Zeyne'l-Âbidîn dedi: "Allah göstermesin ki ben şehadet şerbetinden nasipsiz ve senin şerefli çehrenin saadetinden mahrum kalayım."

Hazret-i Hüseyin dedi: "Ey evlâdım! Keder-ğam meclisinde şehadet kadehini içmeye sana henüz sıra gelmemiştir ve ecel sâkîsi seni henüz hatırlamamıştır. Çok geçmeden sen dahi bu şerbetten içip [68b] bize katılman ve isteğine göre bu belâ hânından (meclisinden) nasib(ini) alman gerek." Bundan sonra dede ve babalardan tevdi edilmiş emanetleri o hazrete verdi ki Fatıma'nın Mushaf'ı ve cifr-i ebyaz, cifr-i cami, kıyafet ve feraset ilimleri ve bundan başka ilimler ki Resûlullah'ın çocuklarından başka kimseye mal etmek mümkün değil, ona teslim edip "Şahit olarak Allah yeter." (Kur'ân-ı Kerîm, Feth/28) ifâdesini hatırlayıp geniş meydana yöneldi. Can alıcı keskinliği toprağın altına yuvarlanmaya başladı ki bazı beyitlerindendir: Şiir: Allah babamı yaratılmışların en hayırlısı kıldı. Sonra annemi ve beni iki hayırlıya oğul etti. Gümüş altından yapılır. Ben de iki altının gümüşüyüm. Fâtimetü'z-Zehra annem ve babam. İki cihan Resulü'nün varisi... Arkanıza bakın kimin dedesi benim dedem gibi. O benim büyüğüm ve iki alemin oğluyum. Altın altından altından... Genim geninde geninde...

Şiir: O benim ki (nesli) temiz ecdâdım; nebilerin mumu, gayret doruğunun güneşi, seçkin bahçenin selvisidir. O benim ki Alî; vücudumun incisinin madeni, hakikat ehlinin şâhi, veliler topluluğunun mumudur. O benim ki Fatıma; yaratılış nurumun mumu, şeref ocağının cevheri, hayal dairesinin mumudur.

vahtdür ve bugün ne gündür ve bu ay ne aydur?” Şimr-i bed-baht eyitdi: “Muharrem ayı ve cum‘a günü ve namāz vahtidir.”

Ol Hāzret eyitdi: “Ey zālīm bunuñ gibi şehir-i harām ve rüz-ı cem‘iyyet ve vaht-i şalāt ki huṭebā-yı İslām re’s-i menābirde ceddīm evşafını beyān iderler hāşş ve havāşşu’l-havāşş ve ‘avām müteveccih-i dergāh-ı ma‘būd olup edā-yı ‘ibādet kırlarlar. Sen ki bu emr-i kabīhe iḳdām idersin, bārī ey Şimr! Sīnem üzerinden dūr olup bir miḳdār mühlet vir ki ben daḫı leb-i teşne ile şalāta meşḡul olam.

[69b] Zirā şalātda şehīd olmaḫ baña mevrūs-ı pederdir.” Ol dem kıbleye teveccüh idip namāza şurū‘ itdikde ol vaht bir vaht idi ki huṭebā-yı ümmet minberde بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ mev‘izesin zālīmle ilḳā ve mü‘ezzinler minārelerde إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ zezemesin cihāna şalmışlar idi.

El-kışşa Hāzret-i Hüseyñ şalāta meşḡul olup secdede iken Şimr-i bed-baht baş ḳaldırmaḡa mühlet virmeyip şerbet-i şehādet içirdi.

El-kışşa şühedā başları mızrāḳlar üzerinde olduḡı hādde bu sitāyiş ile Küfe‘ye duḡul idüp ‘Ubeydullāh Ziyād’ın huṭūr-ı nā-pākine ehl-i Resūllullāh’ı iḫzār itdiklerinde muḫadderāt-ı Ehl-i Beyt’den Zeyneb binti ‘Alī ol ‘Ubeyd-i mel‘ūna iltifāt itmeyip bir küşede ḳarār ṭutdı. ‘Ubeyd-i mel‘ūn, Hāzret-i Zeyneb’in istiḡnāsından ḡāzabnāk olup eyitdi: “Bu kimdir ki henüz eşer-i tuḡyān şüret-i aḫvālınden melḫūz olunur.” Didiler: “Bu hemşire-i Hāzret-i Hüseyñ.”

Mel‘ūn eyitdi: “Ey ḫātūñ şükr ü sipās ol ma‘būda ki sizi hāş u ‘ām içinde maḡlūb idip buṭlānıñızı iḫhār itdi.” Hāzret-i Zeyneb eyitdi: “كنبت يا عدو الله” Ey kezzāb! Sipās-i bī-ḳiyās ol vācibü’l-vücūda ki bizim ḫānedānımız şeref-i nübüvvetle mu‘azzez ve mükerrem ḳılıp إِنَّ اللَّهَ يُدْهِبُ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ beşāretile kerāmet ḳıldı. Ey zālīm! Bize vāḳı‘ olan aḫvālden ceddimiz ḫaber virmiş idi, vuḳū‘una muntazır idik. [70a] El-minnetullāh ki ceddimiz iñ şıḳ-ı ḳavline şüret-i aḫvālimiz maḫzar-ı vāḳı‘ olup derece-i iḳbāl مع الصّٰٓئِرِيْنَ müyesser oldı. ‘Anḳarīb size daḫı ser-encām ne olacağı ma‘lūm olacağıdır ve herkes cezā-yı ‘amelin kārḡāh-ı ‘adlden bulacağıdır.”

Ben adalet bahçesinin ağacı ve (günahsızlık) temizlik bahçesiyim. Ey fesat ehli! Bana (yapılan) bunca eziyet nedir? Zulüm taşını birer birer atıp yapraklarımı döktünüz. Beni gurbette geçinecek şaysız, yalnız bıraktınız. Şimdi de beni öldürme isteğinde haddi aşmışsınız. Beni öldürmek hangi mezhepte revâdir? “Ben Allah Resûlü’nün oğluyum ve Allah’ın velisi Ali’nin oğluyum” deyip yüksek sesle bağırdı ki, o sestən kainatı oluşturan kısımların tamamı parçalara ayrılıp, dönen gökyüzü hareketini durdurup, hareketsiz olan dünya titremeye-sallanmaya başladı. Yöneldiği taraflardaki düşmanları öldürdü. Sonunda yaya kalıp mübârek vücutlarında dahi yetmiş üç yerde yara olmasıyla susuzluk dahi bir taraftan galip gelip kuvveti gitti. İşin sonunda bu talihsizlik, iki kişiye mahsus kaldı. Biri Sinân bin Enes ve biri Şimr bin Zî’l-cevşen. Talihsiz Sinân istedi ki o kötü işe başlaya. Zavallı lanetlenmiş Şimr, ilerleyip o hazretin yüce göğsüne ayak bastı. O hazret göz açıp dedi: “Ey talihsiz! Sana kim derler?”

O lanetli dedi: “Ben Şimr’im.” Hazret-i Hüseyñ dedi: “Zırhını temiz olmayan yüzünden kaldır seni göreyim.” O talihsiz, zırhını kaldırdığında temiz olmayan yüzü görüldüğü zaman dişleri domuz dişi gibi pis ağızından dışarı çıkmış.

Hazret dedi: “Resûlullah doğru söyledi.” Çünkü Hazret-i Resûl katilinden rüyâ aleminde haber vermişti. O hazret dedi: “Ey Şimr! Benim katlim sana takdir edilmiştir. İşinde kusur etme; ama ey Şimr! Bu vakit hangi vakittir ve bu gün hangi gündür ve bu ay hangi aydır?” Talihsiz Şimr dedi: “Muharrem ayı ve Cuma günü ve namaz vaktidir.” O hazret dedi: “Ey zālīm! Bunun gibi haram ay ve toplanma (Cuma) günü ve namaz vakti ki İslam hatipleri minberlerin başında ecdadımın vasıflarını beyān ederler, saygın (insanlar) ve (insanların) en saygın ve sıradan olanları, Allah’ın dergahına yönelip ibadet ediyorlar. Sen ki bu kötü işe çalışırsın, bārī ey Şimr! Benden uzak durup bir miktar süre ver ki ben dahi susamış dudak ile namazla meşḡul olayım.

Mel'ün, Zeyneb'den i' rāz idip Zeyne'l-Ābidīn'e teveccüh kılp eyitdi: “Bu kimdir?” Didiler: “Alī bin Hüseyn'dir” Eyitdi: “Alī maḳtūl olduđı istimā' olundu.” Didiler: “Ol 'Alī Ekber idi.” Zeyne'l-Ābidīn müteḥammil olmayıp eyitdi:

“الله ان له مطالب يوم القيامة” ey mel'ün! Ol benim birāder-i büzürgvārım idi. Ḥattā ki āḥiretten muḳaddem dünyāda anıñ intikāmın alanlar 'anḳārīb peydā olur.” Mel'ün gāzab idip emr itdi ki ol mazlūmı ḳatlı ideler.

Ḥazret-i Zeyneb dest-i mübārekin Zeyne'l-Ābidīn'ın dāmen-i şerīfine muḳkem idip bünyād-ı nevḫa ḳıldı ki “Ey bed-baḫt zālīm! Eger henüz āteş-i tuğyānıñ seyl-i ḥün-ı şühedā-yı Ehl-i Beyt-i Muştafā'dan teskīn bulmadıysa bunuñ yerine beni şehīd eyle. Zīrā ḥānedān-ı nübüvvetde ve düdmān-ı velāyetde bundan gāyrı yādigār ḳalmadı.” Ḥazret-i Zeyne'l-Ābidīn 'amme-i muḫteremesinden 'inān-ı tekellüm alıp meydān-ı feşāḫatde güftāra gelip eyitdi: “Ey İbn Mercāne! Baña ḳatlden tevehhüm mi verirsin? Bizlere ḳatlı u ḳıtāl, sermāye-i feyz-i şehādetdir ve hemīşe gāzā kılp şehīd olmaḳ bize resm ü 'ādetdir. Peyveste-i ḫayātımız zülāl-ı şimşīr-i ābdār ile sebze ve ḫürremdir. Ḳazāya rızā ve meşā'ibe şabr itmek bize müsellemdir.” Ol mel'ün gördü ki maşdüḳa-i وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى vāḳı' olan ḳavmle [70b] münāzara fāide ḳılmaz ve müte'allim-i mekteb-i 'ilme şedīdü'l-ḳuvāya mübāḫeşede gālib olmaḳ olmaz nā-çār sākit olup der-'akeb “Bunlar Yezīd'e hediyyedir” diyü Yezīd-i pelīde irsāl eyledi.

El-ḳışşa leşker-i Yezīd menāzil ü merāḫil ḳat' idüp ve her menzilde bir kerāmet ve her merḫalede bir beşāret görüp şehri Dımışḳ'a ḳarīb olduḳda ḫaber-i vuşūlleri ḫāş u 'āma şüyü' bulduḳda Yezīd-i 'anīd vāḳıf olup mesned-i ḫükümetine envā'-ı tekellüfātla zīb ü zīnet virip ve meclis-i 'iḫ u 'iḫret müretteb kılp ve cemī'-i erḳānı ḫaşmet ve a'yān-ı ḫükümeti elbise-i fāḫire ve esbāb-ı mülükāne ile müzeyyen bārgāhına cem' oldılar ve tamam-ı şehriñ ḫalḳı mu'āmelātndan fāriğ olup temāşā için istikbāle teveccüh kıldılar.

Vaḳtā ki muḫadderāt-ı Ehl-i Beyt sarāy-ı Yezīd'e duḫūl itdiklerinde Ḥazret-i Hüseyn'ın ser-i mübārekin bir ḫabaḳ derūnuna vaz' idüp ḫuzūr-ı Yezīd'e getirdiler İttifaḳan ol bī-devletiñ yedinde bir tāziyāne var idi. Anıñ ile mübārek

Çünkü namazda şehit olmak bana babamın mirasıdır.” O zaman kıbleye dönüp namaza başladığında o zaman öyle bir zaman idi ki ümmetin hatipleri minberde “Kesinlikle Allah adaleti ve iyiliği emreder.” (Kur'an-ı Kerim, Nahl/90) öğütünü zalimlere telkin; müezzinler, minarelerde “Kesinlikle Allah ve melekleri nebinin üzerine salavat getirir.” (Kur'an-ı Kerim, Ahzâb/56) nağmesini dünyaya salmışlardı.

Sözün özü, Hazret-i Hüseyin namaz kılmak için secdede iken talihsiz Şimr, başını kaldırmaya mühlet vermeyip şehadet şerbetini içirdi.

Hulâsa, şehitlerin başları mızrakların üzerinde olduğu halde bu övgü ile Kûfe'ye girip Ubeydullah Ziyâd'ın pis huzuruna Resûlullâh'ın torununun başını getirdiklerinde Ehl-i Beyt'in örtülü kadınlarından Zeyneb binti Alî o lanetli Ubeyd'e iltifat etmeyip bir köşede oturdu. Lanetlenmiş Ubeyd, Hazret-i Zeyneb'in istig'nâsından öfkelenip dedi: “Bu kimdir ki şimdi kızgınlık alâmeti dış görünüşünden anlaşılıyor.” Dediler: “Bu Hazret-i Hüseyin'in kız kardeşidir.”

Mel'ün dedi: “Ey hatun! O Allah'a şükür olsun ki sizi herkes içinde mağlup edip yanlışlığımızı meydana çıkardı.” Hazret-i Zeynep dedi: “Yalan söyledin ey Allah'ın düşmanı! Ey yalancı! Sonsuz şükür o varlığı lüzumlu olan Allah'a ki bizim aile ocağımızı peygamberlik şerefiyle izzetli ve saygıdeğer kılp “Kesinlikle Allah Ehl-i Beyt'in üzerinden kötülükleri kaldırmayı ister. (Kur'an-ı Kerim, Ahzâb/33)” işaretiyle saadeti “Sizleri temizledik siz de temizlendiniz. (Kur'an-ı Kerim, Ahzâb/33)” müjdesiyle ikram etti. Ey zālīm! Bize başımıza gelecek durumlardan ecdadımız haber vermişti, meydana gelmesini beklerdik. Minnet ancak Allah'adır ki, dedelerimizin doğru sözlülüğüne dış görünüşümüz şahit olup şanslı bir şekilde “Kesinlikle Allah sabredenlerle beraberdir. (Kur'an-ı Kerim, Bakarâ/153)” ayetiyle müjdelendik. Çok geçmeden size dahi sonunda ne olacağı ortaya çıkacaktır ve herkes amelinin cezasını adalet mekanizmasından bulacaktır. Mel'ün, Zeynep'ten yüz çevirip Zeyne'l-Ābidīn'e yüzünü çevirip dedi: “Bu kimdir?” Dediler: “Alī bin Hüseyn'dir.” Dedi: “Alī öldürülmüş olduğu duyuldu.” Dediler: “O büyük Alī idi.” Zeyne'l-Ābidīn tahammül etmeyip dedi:

leb ü dendânına işâret itdikle Nümeyr bin Cündeb meclisde hâzır idi mütehammil olmayıp eyitdi: “قطع الله يدك Ey bî-edeb! Bu mülâ’abe kıldığıñ leb ü dehen büse-gâh-ı Hâzret-i Resûlullâh’dır.”

Yezîd gâzabnâk olup eyitdi: “Ey Nümeyr! Eger hürmet-i şoĥbet-i Resûlullâh olmasaydı saña siyâset ider idim.” **Nümeyr** eyitdi: “Ey bed-baĥt! Şoĥbet-i Resûlullâh’a hürmet olup evlâdınıñ hürmeti olmamaĥ ne münâsibdür?” Huzzâr-ı meclis bu kelimâtdan müte’essir olup, Yezîd-i pelîd fitneden tevehhüm idip Nümeyr’i [71a] meclisden iĥrâc itdiler. Ba’ dehû hükm itdi ki Ehl-i Beyt’den ba’zı kimesneyi iĥzâr ideler. Ümmü Gülsüm ve Zeyneb ve Zeyne’l-’Âbidîn hâzır olup perde altından Zeyneb’iñ naẓar-ı mübâreki Hâzret-i İmâmıñ ruĥsâr-ı şerîfine düşüp bî-iĥtiyâr feryâda gelip eyitdi: **Şi’r:**

Ey felek! Şerm et ne bid’ atdur ki bünyâd eylediñ

Ĥanedân-ı Aĥmed-i muĥtâra bî-dâd eylediñ

Ehl-i Beyt-i Muştafâ’ya biñ sitem gördüñ revâ

Tâ Yezîd-i pür-cefânîñ gönîlünü şâd eylediñ

Bu ne fikr-i bâtıl u endîşe-i beyhüdedir

Kim yıķıp biñ Ka’be bir büthâne âbâd eylediñ

Ey Yezîd-i pür-cefâ her kimse bir ad eylemiş

Sen daĥı bu zûlm ile ‘âlemde bir ad eylediñ (Fuzûlî, Hadîkatü’s-Süedâ s. 462)

Yezîd eyitdi: “Bu kimdir?” Didiler: “Hemşire-i Hüseyin bin ‘Alî’dir” Ümmü Gülsüm daĥı bir cânibden ĥurûşa gelip eyitdi: “Ey Yezîd! Ruĥşat ver ki Hâzret-i Hüseyin ile bir daĥı mülâkât idip vedâ’ idem.”

“Allah’a yemin ederim ki, kıyamet günü hak iddia edecek. Ey lanetlenmiş! O benim saygıdeğer kardeşim idi. Üstelik ahiretten önce dünyada onun intikamını alanlar sonunda ortaya çıkar.” (O) mel’ûn hiddetlenip emr etti ki o mazlumu katl edeler.

Hazret-i Zeynep, mübârek eliyle Zeyne’l-’Âbidîn’in şereflî eteğini sağlam tutup aĥıt yakıp dedi ki: “Ey talihsiz zalim! Eĥer şu an azgınlık âteşin Mustafa’nın (Hazret-i Peygamber’in) Ehl-i Beyt’inin şehitlerinin kanının selinden vazgeçmediyse bunun yerine beni şehit eyle. Çünkü Hazret-i Muhammed’in ailesinde ve velayet ocağında bundan başka yadigar kalmadı.” Hazret-i Zeyne’l-’Âbidîn muhterem halasından konuşma iznini alıp fesahat meydanında söze başlayıp dedi: “Ey Mercâne’nin oĥlu! Bana katlden tevehhüm mü verirsin? Bizlere öldürme şehadet feyzinin sermayesidir ve her zaman savaşıp şehit olmak bize adettir. Hayatımızın her anı parlak kılıcın tatlı suyu ile yeşil ve tazedir. Kazaya rıza göstermek ve musibetlere sabr etmek bize göre doğruluĥu tartışılmazdır.” O mel’ûn gördü ki “O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Kur’an-ı Kerîm, Necm/3)” Doğru sözü gerçekleştirmiş olan bir kavim ile münazara fayda etmez ve ilim mektebinin öğrencisi ile kuvvetli bahse girişme konusunda galip olunamaz, ister istemez susup sonunda bunlar Yezîd’e hediye eder.” diyerek (bunları) pis Yezîd’e gönderdi.

Netice itibariyle Yezîd’in askerleri birçok yeri geçip ve her menzilde bir kerâmet ve her konakta bir müjde görüp Şâm şehrine yakınlaştığıında kavuşma haberleri herkes tarafından duyulduğunda çok inatçı Yezîd ayaĥa kalkıp hükümet makamını çeşitli gösterişlerle süsleyip ve eĥlence meclisi tertipleyip ve bütün büyüklere nezâket ve hükümetin ileri gelenlerini kıymetli elbise, hükümdara yakışacak vasıtalarla süslenmiş (olarak) yanına topladılar ve bütün şehir halkı işlerinden vazgeçip (onu) seyretmek için (onu) karşılamaya yöneldiler.

Ne vakit ki Ehl-i Beyt’in örtülü kadınları Yezîd’in sarayına girdiklerinde Hazret-i Hüseyin’in mübârek başını bir tabak içine koyup Yezîd’in huzuruna getirdiler. Tesadüfen o uğursuzun elinde bir kırbaç vardı. Onun ile mübârek dudak ve dişine işâret ettiğinde Nümeyr bin Cündeb mecliste hazırdı dayanmayıp dedi: “Allah elini kessin. Ey edepsiz! Bu oynadığın dudak ve aĥız, Hazret-i Resûlullâh’ın öpücük yeridir.”

İcâzet hâşıl idip ol demde ser-i mübâreki eline alıp râyiha-yı gîsü-yı müşg-bârından bir zamân bî-hûş olup üzerine geldikde eyitdi:

“Ey Yezîd! Ümîdvârım ol vâcibü'l-vücûd dergâhından ‘azâb-ı âhiretten muqaddem ‘azâb-ı dünyâyâ giriftâr olup murâdına yetmeyesin.” **Yezîd** eyitdi: “Ey hâtûn! Da‘ vâ-yı kâzibeñiz ne netice verdi?” **Ümmü Gülsüm** eyitdi: “Ey Yezîd! *إِنَّ كَادِيُونَ الْمُنَافِقِينَ*” andan i‘râz idüp Zeyne‘l-‘Âbidîn’e hitâb itdi.

Hüseyn istid‘â kıları ki minberlerde cilve kıla ve huḫbeler beyân ide *المتة لله* cilvegâhı re’s-i rimâh oldı ve benim devletim anı maḫhûr ve maḫzûl kıldı. **Hâzret** eyitdi:

Eyleseñ tûḫî ile gurâbı hem-nişîn bir kâfese

Yine şekvâyı gurâb eyler garâbet bundadır

[71b] Ey Yezîd! Binâ-yı minber benim ecdâdımdan mıdır yâ seniñ ve resm-i huḫbe bizim hâlimizden midir yâ seniñ? Devlet devlet-i uḫrevîdir ol bize müyesserdir ve sa‘âdet bâkîdir ol bize muḫarrerdir. Ey gâfil! Saña daḫı itdigîñ ‘amel cezâsı ‘anḫârîb ‘â’id olmaḫ muḫarrerdir. Yezîd anıñ kelimâtından gâzabnâk olup katline emr itdi. **Ümmü Gülsüm** ve **Zeyneb** feryâda gelip eyitdiler: “Ey zâlim-i bî-dîn! Bu tıfıdan gayrı hânedân-ı nübüvvetde şâhib-i velâyet kılmadı bu ne zulm-ı şariḫdir **Şi‘r** :

انا ديك يا جداه يا خير مرسل/ حسينك مقتول ونسالك ضايع

Yezîd bu kelimâtıdan ḫavf idip katlından güzer eyleyip ri‘âyet eyledi ve eyitdi: “Ey Zeyne‘l-‘Âbidîn! Her ne hâcetiñ var ise benden istid‘â kııl. Ol **hâzret** eyitdi: “Bugün Cum‘a günüdür ruḫşat ver ki, minbere şu‘ûd idip bir huḫbe kıra‘at idem.”

Yezîd eyitdi: “Bu istid‘â kabûldur; ammâ be-şarḫ-ı ân ki huḫbede menâkıb-i âl-i Ebî Süfyân idesin.”

Yezîd öfkelenerek dedi: “Ey Nümeyr! Eğer Resûlullah’ın sohbetinin hürmeti olmasaydı seni idam ederdim.” Nümeyr dedi: “Ey talihsiz! Resûlullah’ın sohbetine hürmet edip evladına (Hz. Hüseyn’e) hürmet etmemek uygun değildir.” Mecliste hazır bulunanlar, bu kelimelerden üzüldü, pis Yezîd fitneden korkup Nümeyr’i meclisten dışarı çıkardılar. Ondan sonra Ehl-i Beyt’ten bazı kimseleri huzûra getirmeye karar verdiler. Ümmü Gülsüm ve Zeynep ve Zeyne‘l-‘Âbidîn hazır olup perde altından Zeyneb’in mübarek bakışı Hazret-i İmâmın temiz/şereflî yanağı/yüzüne düşüp kendiliğinden feryat edip dedi: Şiir: “Ey felek! Utan ne bid‘attır ki meydana getirdin?/ Hazret-i Peygamber’in seçkin ailesine zulüm eyledin/ Hazret-i Peygamber’in Ehl-i Beyt’ine bin (türlü) zulmü revâ gördün/ Sıkıntılarla dolu Yezîd’in gönlünü sevinçli eyledin/ Bu ne batıl fikir ve boş endişedir/ ki bin Ka‘be yıkip bir puthâne mamûr eyledin/ Ey (gönlü) sıkıntılarla dolu (olan) Yezîd! Her kişi namını bir şekilde duyurmuş/ Sen de bu zulümle dünyada bir nâm yaptın”

Yezîd dedi: “Bu kimdir?” Dediler: “Ali oğlu Hüseyn’in kız kardeşidir.” Ümmü Gülsüm dahi bir taraftan heyecan/çoşkuya gelip dedi: “Ey Yezîd! İzin ver ki Hazret-i Hüseyn ile bir daha görüşüp vedâ edeyim.”

İzin alıp o zamanda (Hz. Hüseyn’in) mübarek başını eline alıp misk yağdıran elbisesinin kokusundan bir zaman akılı başından gidip (tekrar akılı başına) geldiğinde dedi:

“Ey Yezîd! O Allah’ın adaletinden ümitliyim ahiret azabından önce dünya azabına yakalanıp muradına ermeyesin” Yezîd dedi: “Ey hatun! Yalan davanız ne netice verdi?”

Ümmü Gülsüm dedi: “Ey Yezîd! ‘Münafıklar iki yüzlüdürler (Kur’an-ı Kerîm, Münafikun/1)’” ondan yüz çevirip Zeyne‘l-‘Âbidîn’e hitap etti.

Ol h azret minbere çıkıp mesned-i Res lull h'ı v c d-ı Őerifiyle münevver kılıp bir hutbe-i belig eda kıldı ki kemend-i idrak-ı naziri k ng re-i evŐan-ı evŐafına vasi olma  da'ire-i imkana girmez ve derya-yı tefekkür mazm n ve 'ibaretinde 'aql-ı serasime saħile ihtimal virmez.

Cem'i'-i ehl-i meclis meft n oldu da eyitdi: "Ey kavm! Mesned-i hilafet-i ma' nevi canib-i valid-i b z rg-varım dan baħa mevhubdur ve serir-i saltanat-ı Őuri canib-i valide-i 'ali mi darımdan baħa mensubdur." Ol bülbül-i g lzar-ı feŐahat ve ol t ti-i Őekeristan-ı belagatuħ [72a] kelimat-ı hikmet-aŐardan Yezid-i pelid m 'eŐŐer görüp m 'ezzine işaret itdi ki kamet getire.

M 'ezzin ayağa  urup eyitdi: "Allahu Ekber" H zret eyitdi: "لا شك فيه ولا شبهة ولا شيء اكبر منه" M 'ezzin eyitdi: "أشهد أن لا اله الا الله وأن لا اله الا الله" H zret eyitdi: "أشهد بهالحمى و دمي" M 'ezzin eyitdi: "وأشهد أن محمدا رسول الله"

Ol H zret 'imame-i Şerifin fark-ı m barekinden alıp m 'ezzin oħune bırakıp ğis -yı mu' teberin peris an idip eyitdi: "Ey m 'ezzin! Bu zikr itdiĝin Muhammed ha k ' n bir dem Şabr eyle." M 'ezzin hamuŐ oldu da Şeh-zade raŐŐ-ı feŐahatı meyd n-ı 'ibarete bırakıp hararet-i 'iŐmet ve c r'et-i 'ur k-ı H Őim  c Őa gelüp bi-muħab  didi: "Ey Yezid-i g mr h   la'in! Bu Res l-ı kerim ki zikri ziver-i menabirdir ay  seniħ ceditiħ midir ya benim? Ve bu Őaħib-i Şan-ı 'azim ki vasfidir ve ekabir ve aŐaĝirdir. Ay  saħa mı akrebdir ya bana?" Eger dirseħ "Bilmezem." Bu kemal-i tecah ld r. Ve eger dirseħ ki "Bilirim." Ay  ne hayal-ı ğala  ve endişe-i ba ıldur bu ki zeħarif-i d ny -yı bi- i' tibar i n seray-ı 'akibetiħ v ran idip na d-i Res lullah'ı teşne v  hayran kılıp ve muħadderat-ı Ehl-i Beyt'i n -maħremlele Şehirden Şehre gezdirep m btela-yı mihnet-i ğurbet kıldıħ. Eger hilkatinde eşer-i Isl m var ise nedir bu istiħf f-ı nukaba-yı Isl m? Ve eger yo  ise nedir bu mescid   miħrabı alude kılıp 'adet-i ba ıla kıyam   i d m etmek?

Yezid ol kelim tdan kemal-i infi' al bulup ayağa  urup m 'ezzine emr itdi ki kamet getirip meŐĝ l-ı nam z oldular.

[72b] Nam zdan soħra def'-i mazanne için cem'i'-i  mer -yı Şam u K fe'yi h zır idip izhar-ı te'ess f kıldı ki "Ben H zret-i Hüseyin' in katline razi degil idim. La'net 'Ubeydullah ziyade ki bu emr-i kaħiħe i d m idip beni 'Ir k ve Şam' da bed-nam itdi."

Hüseyin yalvararak isterdi ki minberlerde g r ne ve hutbeler okuya. Minnet ancak Allah'adır. Mızrak başı göründü ve benim devletim onu kahr   peris an etti. Hazret dedi: "Papaĝan ile kargayı bir kafeste beraber oturtsan/ Gariplik bundadır ki Őikayeti yine karga eder.

Ey Yezid! Minberin yapımı benim ecdadımdan mıdır ya da senin? Ve hutbe tertibi bizim yapımız ya da senin? Saadet ahiret saadetidir. O bize kolay gelir. Ve mutluluk daimidir o bize kararlaştırılmıştır. Ey ğafil! Sana dahi ettiĝin işin cezasi -çok geçmeden- verilmesi kararlaştırılmıştır." Yezid onun sözlerinden öfkelenip (onun) katl edilmesini emr etti. Ümmü Gülsüm ve Zeynep baĝırıp dediler: "Ey dinsiz zalim! Bu k  k çocuktan başka peygamberlik ocaĝında velayet sahibi kalmadı, bu ne açık zulümdür. Şiir: Ey hayırlı elçi ve dedem! Ben horozum./ İyiliĝin öldürülmüş ve sorularımız kayıptır."

Yezid bu kelimelerden korkup katlinden (vaz) geçip saygı gösterdi ve dedi: "Ey Zeyne'l- bidin! Her ne ihtiyacın var ise benden iste." O hazret dedi: "Bu gün Cuma günüdür izin ver ki minbere çıkıp bir hutbe okuyayım.

Yezid dedi: "Bu istek kabul d r; ama Şu Őartla ki hutbede Eb  S fy n'ın ailesinin övgülerini edesin." O hazret minbere çıkıp Res lullah'ın makamını temiz/Şerefli vücuduyla nurlandırıp düzgün bir hutbe okudu ki benzerine dünyada kavuşmak mümkün deĝildir ve kavram ve cümlelerini tefekkür etmek sersem aklın işi deĝildir. Meclisin içindeki herkes, ŐaŐırdıĝında dedi: "Ey kavm! Manevi halifelik makamı büyük babam tarafından bana verilmiş ve geçici saltanat tahti deĝeri fazla annem tarafından bana verilmiştir." O fesahat g l bahçesinin bülbülü ve o belagat sahasının papaĝanının hikmetli kelimelerinden pis Yezid'in etkilendiĝini görüp müezzine işaret etti ki kamet getirsin.

Hakim eyitdi: “Çün hikmet-i bâliğa-i Rabbânî binâ-yı mükevenât ve kudret-i kâmile-i Sübhânî müşavver-i eşkâl-ı mevcûdât böyle iktizâ kılmış ki bünye-i vücûd-ı beşer mazhar-ı cemî‘-i şîfât olup gâh efvâr-ı sûtüdeleri a‘ mâl-ı zemîmelerine gâlib düşüp rif‘at-ı iktidârları melâ‘ikeden a‘lâ ola ve gâh ef‘âl-ı kabîheleri ahlâk-ı hamîdelerine fâ‘îk olup rütbe-i i‘tibârların İblis’den ednâ kıla.

Ve ba‘zî erbâb-ı hakâyîk ki ‘âlem-i kevn ü fesâda insân-ı kebîr demiş bu ma‘nâyı mutazammındır ki şüret-i ‘âlem hemîşe mütenevvî‘ ve mütelevvindir. Gâh mesned-i hilâfetde hülefâ-yı ‘adâlet-şî‘âr ve selâfîn-i re‘fet-dişâr olmağda istiklâl bulup erbâb-ı küfr u tuğyân mağhûr olur. Ve gâh serîr-i eyâletde mülûk-ı cefâ-pîşe ve hükkâm-ı sitem-endîşe mütemekkin olup aşhâb-ı ‘âkl ü îmânı mağbûn ve mağzûl kılar. Hakîm-i mutlaka i‘tirâz vârid olmaz ki Hüseyin-i mazlûmı ağladıp Yezîd-i fâciri çerâ güldüre. Zirâ Yezîd’in eyyâm-ı istiklâl-ı hükûmeti ki cemî‘-i ef‘âl-ı zemîmeyi câmi‘ olup cihânı fışk u fesâdla dârü’l-fesâd itmiş idi ve Hazret-i Hüseyin-i mazlûmuñ zamân-ı istilâ-yı muhtefî ki tamâme-i ahlâk-ı kerîmeye mazhar vâkı‘ olup ‘âlem-i şüretde muşîbet ve melâlî kemâle yetmiş idi.”

Üstür eyitdi: “Mâdem ki Hüseyin-i mazlûma ^[73a] bu zâlimler bu zulmu itdi gerek idi ki kâtilerîñ ve fâ‘illeriñ yüzleri siyâh olmağ lâzım gelür idi. Nitekim Hazret-i Nüh’îñ oğlu pederi haqqında bir cürmü sebebiyle yüzü siyâh renk olup hattâ Hâm evlâda dağı ilâ yevminâ hazâ reng-i siyâh intikâl eyledi.”

Hakim eyitdi: “El-cevâb, Hâm’îñ ve evlâdlarınıñ yüzleriniñ siyâh olduğı ol cihetden degildir ancak iklîm-i arzîñ iktizâsından oldı.”

Müezzin ayağâ kalkıp dedi: “Allahü ekber” Hazret dedi: “Bu ne bir şek ve şüphe ne de ondan daha büyük bir şey vardır.” Müezzin dedi: “Şehadet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur.” Hazret dedi: “Etimi ve kanımı ona şahit tutuyorum.” Müezzin dedi: “Ve şehadet ederim ki Muhammed Allah’ın elçisidir.”

O hazret, şerefli sarığını mübarek başından alıp müezzin önüne bırakıp saygın saçını dağıtıp dedi: “Ey müezzin! Bu bahsettiğın Muhammed hakkı için biraz sabr eyle.” Müezzin sustuğında hükümdar oğlu fesahat hünerini cümlelere döküp Haşimî ailesinin samimiyet ve cesaretini çoşturup çekinmeden dedi: “Ey lanetli ve doğru yoldan ayrılmış Yezîd! Bu büyük resul ki (onun) anılması minberlerin süsüdür. Acaba (o) senin ecdâdın mı yoksa benim ecdâdım mı? Ve bu (Hazret-i Muhammed) büyük şöhrat sahibi olmak onun vasfıdır ve büyüklük ve küçüklüktür. Acaba sana mı yakındır yoksa bana mı? Eğer dersin “Bilmem.” Bu tam bir cahilliktir. Ve eğer dersin ki “Bilirim.” Acaba bu ne yanlış hayal ve boş endişedir ki itibarsız dünyanın gösterişleri için ahiretini yıkip Resûlullah’ın serveti(olan Hazret-i Hüseyin)ni susamış ve şaşkın edip ve Ehl-i Beyt’in namuslu kadınlarını yabancılarla (nikah düşmeyen erkek) şehir şehir gezdirip gurbet sıkıntılarına müptelâ ettin. Eğer yaratılışında İslâm’dan bir eser varsa bu İslâm’ın ileri gelenlerini küçük görmenin sebebi nedir? Eğer (İslâm’dan bir eser) yok ise bu mescit ve mihrabı pisleyip batıl adeti yaşatmak nedir?

Yezîd o kelimelerden tam gücendi/kırıldı ayağâ kalkıp müezzine emr etti ki kamet getirip namaz kılmaya başladılar.

Namazdan sonra varsayılanları def etmek için Küfe ve Şâm’ın emirlerinin hepsini hazır edip teessüf kıldı ki “Ben Hazret-i Hüseyin’in katline razı değildim. Lanet Ubeydullah’(a) çok olsun ki bu kötü işi yapıp beni Irak ve Şâm’da kötü olarak tanıttı.”

Bilgin dedi: “Mademki kainatta Allah’ın bütün hikmeti ve kudreti kainattaki varlıkların tasvirleri böyle gerektirmiştir ki insan vücudunun bünyesi bütün (Allah’ın) sıfatlarına mazhar olup bazen övülmeye değer tavırları yerilmeye layık işlerine galip gelip iktidarlarının gücü meleklerden daha yüksek ola ve bazen kötü fiilleri övülecek huylarına üstün olup itibâr derecelerini Şeytân’dan daha aşığı kıla.

Ve bazı hakikat sahipleri ki dünyaya büyük insan demiş bu manayı içine alıyordur ki dünya her zaman türlü türlü ve renklidir. Bazen halifelik makamında adaletli halifeler ve çok merhametli sultanlar oldukları zaman küfür ve günahkarlar kahr olur. Ve bazen memleket tahtında zalim hükümdarlar ve zulmü düşünen hakimiler oturup akıl ve iman sahiplerini şaşkın ve perişan kılar. (O) büyük hakime itiraz olmaz ki niçin mazlum Hüseyin’i ağlatıp kötü Yezîd’i güldürdü. Çünkü Yezîd’in yönetim zamanı ki kötü işlerin tamamını içinde barındırıp dünyayı hainlik ve fesatla fesat yeri etmişti. Mazlum Hazret-i Hüseyin’in gizlenmiş istilâ zamanı ki güzel huyların mazhar olup görünen alemde musibet tamamlanmıştı.”

SONUÇ

Hız. Hüseyin ve beraberinde bulunanların şehit edilmesi ile vuku bulan Kerbela hadisesi, İslâm toplumlarında geniş bir zeminde yer almıştır. Türk edebiyatında bu hadiseyi birçok müellif kaleme almıştır. Bu hadiseyi ele alan metinlerden biri de Hocâ-zâde Muhammed Râsim Hikmet tarafından telif edilen *H'âb-nâme* adlı eserin 68a-73a arasındaki varaklardır. Müellifin bu eserinin mezkur bölümünden hareketle şu çıkarımlara ulaşılabilir:

Eserin Kerbela hadisesini anlatan bölümü kısmen manzumelerden oluşmakla birlikte genel olarak mensur olarak kaleme alınmıştır. Müellifin Kerbela hadisesi hakkındaki duyguları, duygu dili olan manzumelerle; mezkûr hadise hakkındaki düşünceleri ise düşünce dili olan mensur ibârelerle dile getirildiği gözlemlenmiştir.

Eserin bu bölümü sade denilebilecek bir üslûpla kaleme alınmakla beraber eserin telifinde -az da olsa- eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerinden yararlanmış ve Arapça, Farsça terkip ve tabirler kullanılmıştır. Bu durum eserin üslûbu hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlamıştır.

Eserdeki bu bölüm devenin Kerbela hadisesi hakkında sorduğu bir soru ile başlamış ve Hz. Zeynel Abidîn, Hz. Hüseyin, Hz. Zeynep ve Yezid gibi kişilerin karşılıklı konuşmalarıyla devam etmiştir. Bu durum esere üslûp olarak sohbet havasını katmıştır.

Eserin karşılıklı iddialar çerçevesinde telif edildiği görülmüş olup Hz. Hüseyin taraftarlarının savundukları fikirleri ispat etmek için bazı ayetler ve Arabî ibârelerden yararlandıkları görülmüştür. Bu durum, münazara havasında yazılan bu metinde Hz. Hüseyin taraftarlarının haklı çıkarılmaya çalışıldığı kanısına varılmıştır.

Müellif olayı anlatırken canlı ve birinci kaynak denilebilecek bir dil kullandığı görülmüştür. Bunu görülen geçmiş zaman eki olan “dı,di” ekleriyle sağlanmış. Kullanılan bu üslûp eserde anlatılan olayın inandırıcılığını artırmıştır.

Netice itibarıyla 19. yüzyılda kaleme alınan *H'âb-nâme* adlı eserin Kerbela hadisesini anlatan bölümü, Hocâ-zâde Muhammed Râsim Hikmet farklı bir üslûpla kaleme alınmıştır. Bu üslûp ise yazarın edebî kişiliğinin anlaşılması ve hadiselere bakış açısının görülmesi açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Aksu, Ali (2010). *Çeşitli Yönleriyle Kerbela, (Tarih Bilimleri) I. Cilt*. Sivas: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu &Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Aktan, Muhammed Felat (2019). *“Hoca-zâde Muhammed Râsim Hikmet'in H'âb-nâme'si (1b-168a) (İnceleme-Metin)*. Basılmamış Doktora Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Deve dedi: “Mademki mazlum Hüseyin'e bu zalimler bu zulmü etti (o zaman) katillerin ve faillerin yüzleri(nin) siyah olması gerekirdi. Nitekim Hazret-i Nûh'un oğlu babası hakkında bir günahı sebebiyle yüzü siyah olup hatta oğul Hâm'a dahi bu güne kadar siyah renk intikal eyledi.”

Bilgin cevaben dedi: “Hâm'ın ve evlatlarının yüzlerinin siyah olması ol sebepten değildir dünyanın ikliminden oldu.”

Alp, Gökhan (2020). *Türk Edebiyatında Kerbela Hadisesi: Konuyu Kendi Realitesine Uygun Konumlandırma Çabası - Eksiklikler, Tespitler, Literatür*. International Journal of Filologia (IJOF) Yıl: 3, Sayı: 4. s. 56-89.

Bulut, Faik (2002) "Kerbela", Atlas Dergisi, sayı:108, s. 30-49.

Devellioğlu, Ferit (2002). *Osmânîca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay.

Kurtuluş, Rıza (2002). "Arap ve Fars Edebiyatında Kerbela". TDVİA C. 25, İstanbul. s. 273-275.

Onat, Hasan (2007). "Kerbela'yı Doğru Okumak". Akademik Orta Doğu II. Cilt, Sayı 1. s. 2-9.

Öz, Mustafa (2002). "Kerbela". TDVİA C. 22, İstanbul. s. 273-275.

Türkoğlu, Serkan (2012). "Bekâi Kitâb-ı Kerbela". Basılmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Uzun, Mustafa (2002). "Türk Edebiyatında Kerbela". TDVİA C. 25, İstanbul. s. 274-275.

Yazma Nüshalar

Hoca-zâde Muhammed Râsim Hikmet. "H'âb-nâme-i Râsim Hikmet". İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü T 06739. Vr. 68a-73a.

TOPLUMSAL HAFIZANIN KUTSAL MEKÂN ÜZERİNDEN KURGULANIŞI: VEYSEL KARÂNİ TÜRBESİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI¹

The Construction of Social Memory through Sacred Space: A Field Study on Veysel Karâni Mausoleum

Barış GÜNĞEN

Yüksek Lisans Öğr., Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı, baris.gungenn@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6251-5312

Ali SELÇUK

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi, aliselcuk33@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5326-8113

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 28.06.2022

Kabul/Accepted: 02.08.2022

DOI: 10.51592/kulliyyat.1137316

Öz

Genelde toplumların ve özelde inanç gruplarının geçmişten bugüne değin kutsallık atfettikleri mekânları ziyaret etme pratiğine sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Bu davranışın temelinde, ekseriyetle manevi bir arayış, psikolojik bir rahatlama ve ruhsal yenilenme gibi süreçlerin etkili olduğu söylenebilir. Ziyaret olgusunun da en önemli sacayaklarından birisini oluşturan ve kutsallık atfedilen türbe mekânlarının ziyaretçilerin yoğun ilgisine mazhar olan yerler olduğu söylenebilir. Halk inancında kutsallık atfedilen türbeler, insanların dinî, kültürel ve sosyal hayatlarını etkileyen yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bütün olarak ziyaret fenomeninin muhtevasına içkin olarak değerlendirilebileceğimiz türbenin ziyaret edilmesi, kutsallığın deneyimlenmesi, ziyaretlerin ekseriyetle inanç grupları şeklinde olması gibi süreçlerin varlığı, toplumsal ve kültürel değerlerin taşıyıcısı konumunda bulunan hafızanın da varlığına işaret edici bir özelliktir. İnanışların, kültürlerin ve zihniyetlerin toplamından oluşan bir hafızanın kendi tezahürlerini bir yönüyle ve özellikle kutsal mekân üzerinden kurguladığını ve sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Türbeler, toplumların sahip oldukları inanışların, kültürlerin ve zihniyetlerin somut olarak tecrübe edildiği ve bunun yansımalarını kendisinde barındıran en önemli yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hafızanın muhtevasını oluşturan unsurları –inanç, dil, mekân, ritüel, anlatı, gelenek, tarih- göz önüne aldığımızda, hafızanın inşasında ve yaşanmasında ciddi bir referans ya da nirengi noktasında duran bir mekânın hafızanın içeriklerini kendisinde taşıması ve koruması doğal bir durum olarak karşılanabilir. Bu çalışma, Siirt ili, Baykan İlçesi Ziyaret Beldesi'nde bulunan Veysel Karâni Türbesi örneğinden hareketle bu türbe mekânına atfedilen kutsallık üzerinden toplumsal hafızanın inşasında ve sürekliliğinde mekânın rolünün ne olduğuna dair bir çerçeve sunma girişimidir. Toplumsal hafızanın inşasında önemli bir kavram ve yapı olan mekânın hangi noktalarda hafızanın oluşumuna ve sürdürülmesine imkân sunduğunun incelenmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Mekân, Hafıza, Kutsallık, Ziyaret, Veysel Karâni Türbesi.

Keywords

Space, Memory, Holiness, Visit, Veysel Karâni Mausoleum.

ABSTRACT

It is a well-known fact that societies in general and faith groups in particular have a practice of visiting places to which they attribute holiness from the past to the present. At the heart of this behavior, it can be said that processes such as spiritual search, psychological relaxation and spiritual renewal are mostly effective. It can be said that the places of shrines that constitute one of the most important sacayaks of the phenomenon of visiting

¹ Bu araştırma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalında hazırlanan ve danışmanlığını Prof. Dr. Ali Selçuk'un yaptığı "Mekan-Ritüel Bağlamında Toplumsal Hafızanın İnşasında Ziyaret Fenomeninin Rolü(Veysel Karani Örneği)" adlı yüksek lisans tezinin verilerinden üretilmiştir.

and are attributed to the sacrament are places that are of great interest to visitors. Shrines, which are attributed to holiness in folk belief, come across as structures that affect the religious, cultural and social lives of people. The presence of such processes as visiting the mausoleum, which we can evaluate as intrinsic to the content of the phenomenon as a whole, experiencing the sacrament, visits are mostly in the form of faith groups, is a hallmark of the presence of memory, which is the carrier of social and cultural values. We can say that a memory consisting of a collection of beliefs, cultures and mindsets constructs and maintains its own manifestations in one aspect and especially through the sacred space. Shrines are the most important structures in which the beliefs, cultures and mindsets that societies have are experienced concretely and contain reflections of this in themselves. When we consider the elements that make up the content of memory –faith, language, space, ritual, narrative, tradition, history- it can be considered as a natural situation that a place that stands at a serious reference or triangulation point in the construction and life of memory carries and protects the contents of memory in itself. This study is an attempt to provide a framework for what is the role of space in the construction and continuity of social memory through the holiness attributed to this shrine space based on the sample of Veysel Karâni Mausoleum located in the Baykan District of Baykan, Siirt Province. It aims to examine at what points space, which is an important concept and structure in the construction of social memory, allows the formation and maintenance of memory.

Atif/Citation: Günğen, B.-Selçuk, A. (2022). "Toplumsal Hafızanın Kutsal Mekân Üzerinden Kurgulanışı: Veysel Karâni Türbesi Üzerine Bir Alan Araştırması". *Külliyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 193-204.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Barış GÜNĞEN, baris.gungenn@gmail.com

GİRİŞ

Anadolu ve dünyanın çeşitli yerlerinde geçmişten bugüne değin gerek bireysel gerekse gruplar halinde insanlar, kendilerini, kutsallık atfettikleri şahıs, olay ve nesne gibi şeylere yakın olarak konumlandırma arzusunda olmuşlardır. İnsanlar, manevi arayışlarına cevap bulmak amacıyla ziyaret ettikleri bu mekânlar sayesinde sosyal bir ortama dâhil olurlar ve kendi sahip oldukları tarihsel ve kültürel kodlarının tezahürünü buldukları bu mekânlar ile hatırlama ekseninde bir hafıza inşa ederler. Türk toplumunda ziyaret mekânları ve türbeler, halkın hafızasında ciddi öneme sahip yerlerdir. Araştırmamıza konu olan Veysel Karâni Türbesi, farklı bölgelerden insanların ziyaretine muhatap olan ve ziyaret eden grupların sahip oldukları inançların karşılığını bulduğu ve bunların somut olarak deneyimlendiği bir mekân özelliği gösterdiğini söylemek mümkündür. Gündelik hayatın fiziksel mekânlarından ayrıştırılan bu türbenin, söz konusu ziyaretçilerin hafızasında önemli bir mekân olarak yer edindiğini söyleyebiliriz. Ziyaretçilerin bu türbe mekânı üzerinden kültür ve inanç kodlarını hatırladıklarını ve aidiyetlerini güçlendirdiklerini ifade edebiliriz. Bu durumun varlığı, yani insanların kültürlerini, inançlarını ve aidiyetlerini hatırladıkları ve mekânda deneyimleyip tezahürünü buldukları mekânlarının olmasını aynı zamanda bu mekânların bir hafıza mekânı olarak değerlendirilebilir bir zemine sahip olduğunun göstergesi olarak okuyan Çınar, konunun ilişkilendirilme biçimini şu şekilde kurar: "Hafıza mekânları, insan etkileşimi ve toplumların kendilerini anlamlandırma biçimlerini sabitler, bu sabitlenen anlamıyla nesilden nesle aktarır" (Çınar, 2020: 102). Aynı şekilde Pierre Nora da hafıza mekânlarının var olma nedenini ifade ederken, "zamanı durdurmak, unutmama işini engellemek, nesnelere durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek" (Nora, 2006: 32) olduğunu belirtir. Böylelikle hafıza mekânları üzerinden toplumların veya grupların ortak arşivi veya deposu olarak görebileceğimiz toplumsal hafızanın inşa süreci teşekkül eder ve bu mekânlar üzerinden sürekliliği sağlanır.

Bu mekânların varlığının, insanların hafızalarının sahip olduğu içeriklerin mekân üzerinden demirlenmesini sağladığını söyleyebiliriz. Kendi inancındaki ve kültüründeki sembol ve imgelerin taşıyıcısı konumunda bulunan

bu hafıza mekânları, insanların ziyaret ettikçe hatırlama eksenli hafızalarının yeniden üretimini beraberinde getirdiği söylenebilir. Hatıraların veya anıların birikimi sonucu ortaya çıkan hafıza, mekân üzerinden kendi anlam içeriklerinin korunmasını sağlar. Bu durum aynı zamanda inşa edilen hafızanın nesilden nesle aktarılması noktasında işlevsel bir yapı olarak karşımızda belirir. Mekânın somut olarak yaşanmış anı ve hatıralara ev sahipliği yapması, sonraki hatırlamaların içeriklerine dair unsurların mekân ile özdeşleşmesini beraberinde getiriyor. Örneğin daha önce bir mekânda yaşadığımız bir olay ya da durumun belirli bir zaman geçtikten sonra aynı mekânı yeniden ziyaret ettiğimizde ya da o mekânı bize hatırlatacak anımsatıcı bir şey ile karşılaştığımızda, yaşadığımız önceki şeylere ait içerikleri genellikle söz konusu hatırlatıcı unsur olarak devreye giren mekân üzerinden yaptığımız söylenebilir. Ya da hatıralar biriktirdiğimiz bir şehre yıllar sonra gittiğimizde ve şehrin örgütlenme biçimi çok değişmemişse, oradaki yerler üzerinden “evet, şurada şöyle bir şey yaşamıştık, ya da başımıza şu mekânda hatırlıyor musun neler” gelmişti tarzında düşüncelerin geldiğini fark ederiz. O an çok farkına varamazsak da bu hatırlamaların içeriklerinin hatırlanması noktasında mekânın anımsatıcı bir kavram olarak üstlendiği rolün hakkını da vermemiz gerektiğini söyleyebilmek mümkündür. “Anı, mekânsal haliyle kafamızda canlanmaktadır. Mekân, anının somut göstereni olarak anıyı belleğimizde arşivlemekte, belleğimize sabitlemektedir” (Çınar, 2020: 102). Hafıza ya da hafıza mekânları kayıt altına aldığı anlam yapıları ile sonraki durumlara uygun sabiteler sunan bir kavramdır. Çünkü “Hafıza somuta, uzama, harekete, imgeye ve nesneye kök salmıştır” (Nora, 2006: 19). Bundan dolayı hatırlanma etkinliğinin anımsatıcısı olarak birey ve grubun sahip olduğu hafızanın içeriklerini kendisinde mühürlemiştir. Hem geçmişi hem bugünü hem de yarını anlamlandırma noktasında toplumlara ve gruplara referans noktası sunan bir yapıdır. Örneğin kutsal bir mekânı ziyaret etme pratiği ve gerçekleştirilen bedensel pratikler, daha sonraki ziyaret pratiğinin nasıl olacağına dair hafızada depolanmış bir anlam ve davranış örüntüsü sunar. Bu kayıt altına alınmış davranış örüntüsü üzerinden kişiler ve gruplar hayatını idame ettirmeye ve yarının öngörülebilir bir zemine oturtulmasını sağlarlar.

Şimdi hafızanın sosyal bağlamı meselesine gelmeden önce açıklama ihtiyacı hissettiğimiz bir durumu izah edelim. Sosyal bilimlerde hafıza konusu kadar netameli az konu vardır. Disiplinler arası bir alan olduğundan ve sınırlarının net bir şekilde şimdiye değin çizilememiş olması -belki çizilememesi de olumlu bir durumdur- hafızaya dair yaklaşımların çok incelikli ve derinlikli bir kapsamda ele alınmasını gerektiriyor. Hafıza konusuna dair Aristoteles ve Platon’a hatta öncesine kadar gidilebileceği bir zeminde hepsinin görüşlerine yer vermek ve detaylı analizler yapmak alan araştırması ağırlıklı bir makalenin sınırları ve imkânları içinde pek mümkün gözükmemektedir. Onun için bu makalenin imkânlarını ve sınırlarını göz önüne alarak, daha çok hafızanın sosyal bağlamına yoğunlaşacağımızı ifade etmek isteriz.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Hafızanın Sosyal Bağlamı

Geçmişten günümüze değin hafızanın bireysel yönüne vurgu yapan çalışmalar olduğu gibi, hafızanın toplumsal olduğunu ve sosyal olarak inşa olduğunu ifade eden çalışmalar da yapılmıştır. Hafıza kavramı ilk olarak felsefi/psikolojik bağlamlarda tartışılmaya ve tanımlanmaya çalışılmıştır. Sonrasında hafızanın her ne kadar sosyolojik ve tarihsel bağlarına odaklanan ve bu alanda yapılan çalışmaların hatırı sayılır bir düzeye ulaştığı ifade edilse de aslında, hafıza kavramının kendisi felsefi-psikolojik çalışmalar ile temelleri atılmış ve bugün bu disiplinlerin geliştirdiği bir kavram olarak sosyal bilimlerde kullanıldığını söyleyebilmek mümkündür. Hafıza konusunda felsefenin ve psikolojinin bu alana katkısı yadsınamaz. Ama bu, diğer alanların hafıza konusuna kayıtsız kaldığını söylemek anlamına gelmemektedir. Sosyal bilimlerde kullanılmaya başlamasıyla hafıza toplumsal hafıza olarak adlandırılması ve içinde toplumsallığı barındırmasıyla sosyoloji, tarihsel boyutunun da hesaba katılmasıyla -geçmiş ve gelecek- tarihin ilgi alanına ve iktidarların toplumsal hafızaya müdahale ve toplumsal hafızayı biçimlendirme eğilimlerinin de açığa çıkmasıyla siyaset alanına da dâhil olmaya başlamıştır. *“Toplumsal hafıza, geçmişte ne olduğuyla ilgili olması bakımından tarihin; bireylerin yaşadıkları farklı kaydetmeleri açısından psikolojinin; her toplumda ve kültürde hatırlama ve unutma pratiklerinin farklılaşması sebebiyle sosyoloji ve antropolojinin; tüm bu disiplinlerden beslenen, hatırlama ve unutmaya dair bireysel ve toplumsal yaşanmışlıkların kaydedilmesi açısından da edebiyatın bir alanıdır”* (Karaarslan, 2014; akt. Seda Naniç, 2019).

Burada ortaya konan tanımdan hareketle hafızanın disiplinler arası bir alan olduğu ve her disiplinin de kendi perspektifine göre hafızaya dair yorumlar getirdiğini söylemek mümkündür. Fakat hafıza konusu 20. yüzyıla kadar gerek felsefe geleneği içinde gerekse de psikoloji geleneği içerisinde olsun bireysel temelli bir inşa süreci olarak kabul görmüştür. Bunun da temelleri, yani hafıza konusu Aristoteles ve Platon’a, ondan sonra Augustinus, Sigmund Freud ve Henri Bergson gibi düşünürlerce de tartışılmıştır. Bu düşünürler de hafızayı Antik Yunan geleneğinden etkilenerek bireysel ve salt bir zihinsel faaliyet alanı olarak değerlendirmişlerdir. 20. yüzyılın başlarından itibaren hafızanın sosyal ve kolektif boyutuna dikkat çeken düşünürlerin başında Maurice Halbwachs gelmektedir. Onun hem izinden giden hem de ortaya attığı ‘hafızanın toplumsal çerçevelerini, yorumlayan, eleştiren ve revize etmeye çalışan Paul Connerton, Pierre Nora, Jan Assmann gibi düşünürler olmuştur. Halbwachs’ın hafızanın toplumsal olarak inşa olduğuna dair fikirleri sosyal bilimlerde hemen gündeme gelmez ve belli bir sükut dönemi yaşandıktan sonra tartışılmaya başlar. Traverso, hafızanın sosyal bilimlere geç girdiğini ve bu nedenle yayılmasının ilginç olduğunu dile getirirken, *“Bellek” kadar heder edilmiş kelime enderdir* (Traverso, 2009: 1) ifadesini kullanır. Hafıza kavramının toplumsal olarak belirlendiğine dair görüşler üzerinde pek çok spekülasyon yapıldığını ve bu durumun hafızaya dair net bir tanımın yapılması noktasında bir engel teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür.

İnsan hafızasının kolektif boyutuna dikkat çeken ve bu alanda teorik tezleri ortaya atan ilk isimlerden birisi olan Halbwachs, insanın hafızasının kolektif olarak inşa olduğuna ve bundan dolayı insanın hatıralarına, bulunduğu ya da üyesi olduğu toplum içerisine ulaştığını ifade eder. O, hatırlamanın çerçevesini toplum olarak belirler ve hatıraların toplum içerisinde hatırlandığını ve aynı şekilde onların toplum içerisinde hatıraları tanıyıp konumlandığını belirtir (Halbwachs, 2016: 16). Ekseriyetle hatırlama etkinliğinin içine dâhil olduğumuzda,

hafızanın sahip olduğu ya da inşasında ön plana çıkan sosyal süreçlerin dayandığı zemini dikkate aldığımız söylenebilir. Etkileşimlerin veya ilişkiselliklerin içeriklendirildiği bir hafızanın, hatırlamalarını da bu çerçevede üzerinde yapması son derece olağan bir durumdur. Halbwachs'ın belirttiği gibi, “Bir şeyi hatırlamamın sebebi, çoğu zaman başkalarının beni bunu hatırlamaya teşvik etmesi, onların hafızalarının benimkinin yardımına gelmesi, benim hafızamın ise onlarınkine dayanmasıdır” (Halbwachs, 2016: 17). Bu durumu, hafızanın sahip olduğu sosyal bağlam ile ilişkilendirebiliriz.

Halbwachs, insanın hatıralarının her ne kadar kendisine ait olduğunu daha doğru bir ifadeyle, kendi kişisel deneyimi ile ilgili olduğunu ifade ederse de aslında, bunların kişinin yaşadığı toplum ve grubun dinamiklerinden bağımsız olmadığını ve aksine bu hatıraların mensup olunan toplum ve grup hayatının ilişkisellikleri içinde üretildiğini ifade etmekten geri durmaz (Halbwachs, 2016: 64). Böyle bir düşüncenin varlığı, hafızanın inşası noktasında sosyal bağlamın dikkate alınmasının önemini ve hafızanın içeriklerinin toplumsal etkileşimler sonucunda teşekkül ettiğini göstermektedir. Nitekim Halbwachs'ın daha veciz bir ifadesiyle,

“Ne kadar kişisel olursa olsun, yalnızca bizim tanıklık ettiğimiz olaylara dair olan anılar ile ifade edilmemiş düşünce ve duygulara ait olan anılar da dâhil her anı, elimizde bulunan pek çok başka kavramın bulunduğu bir kavramlar bütünüyle, kişiler, gruplar, mekânlar, tarihler, kelimeler ve dil biçimleriyle, uslamamalar ve fikirlerle, yani ait olduğumuz ya da ait olmuş olduğumuz toplumların tüm maddi ve ahlaki yaşamlarıyla ilişki içindedir. Bir anıyı hatırladığımızda ve onu konumlandırarak belirlediğimizde, yani sonuç olarak bir anıyı tamamladığımızda, onu, etrafını saran şeylerle ilişkilendiririz” (Halbwachs, 2016: 64).

Bu ilişkiselliklerin hafızanın inşasında ön plana çıkması bize hafızanın toplumsal, kültürel ve siyasi bir zeminde varlık kazandığının işaretleri olarak okunabileceğini gösteriyor.

Toplumsal hafızanın mekân üzerinden kurgulanışının Veysel Karâni örneğinde araştırıldığı bu çalışmada, türbe mekânını ziyaret edenlerin hafızaları ile ilgili sorular sordüğümüzde, ekseriyetinin “öteki” ile olan ilişkisellikler sonucu teşekkül eden gelenek, inanç, kültür gibi yapılara atıfta buldukları gözlemlenmiştir. Bu durum hafızanın sosyo-kültürel bağlamda inşasının gerçekleştiğinin göstergesidir. Bunu ifade ederken, hafızanın bireysel olarak da inşa edileceğini inkâr ediyor değiliz, sadece alan araştırmasında olduğumuz örnekleme dâhil olan ve bir mekânı ziyaret etme pratiğine sahip olan kişi ve grupların inşa ettikleri hafızanın sosyal bağlamını tespit etmeye çalışıyoruz. Bu mekânı ziyaret etme pratiğinde ortak geçmiş tasavvuru ve beklenti ufkunun ön plana çıktığının ve hafızanın içeriklerinin belirlenimi noktasında bunların işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Assmann'ın ifadelendirmesinde,

“Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir ‘sembolik anlam dünyası’ yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlar. Bu yapı aynı zamanda, önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme hâlindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak, dünle bugünü birleştirir. Tek tek bireyleri böyle bir “biz”de birleştiren, bir yandan ortak

kurallar ve değerlere bağlılık, öte yandan ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve kendini algılayış biçiminin oluşturduğu bağlayıcı yapıdır” (Assmann, 2015: 23).

Grupların ve bireylerin ortak beklenti ve tasavvurlara sahip olmaları aralarında ortak bir hafızanın da var olduğunu gösterir. Örneğin türbe ziyaretçilerinin bereket, hayır ve şifa çerçevesinde bir araya gelmeleri ortak bir arzuyu ifade eder. *“Bu türbenin şu için bu için ziyaret ediliyor demek ne kadar doğru olur bilmiyorum. Yani burada insanın her ne muradı varsa onun için gelir. Kimisi çocuk sahibi olmak kimisi şifa ve dua için kimisi hayır ve bereket için geliyor. Daha belki başka şeyler için de gelenler vardır ama önemli olan insanın buraya gelirken samimi ve saf bir niyete sahip olmasıdır.”* G-19 (58 yaş, kadın, ev hanımı)

Bu durum da bu kişiler arasında etkileşimler meydana getirir ve hafızanın inşasında tohumlar atılır diyebiliriz. Bunu sağlayan sürecin temelinde, ortak bir mekânın varlığı ve bu mekânın gruplar arası etkileşimlerin sağlanması noktasında yapıcı bir rol oynaması yatmaktadır. *“Genelde şifa için, bereket için ve hayır için dualar ederiz. Sonra Ya Veysel Karâni! Sen bizim duamızı peygambere, oradan da Allah’a ulaştır diye yakarırız. Bu mekânda ve bu evliyaların yanında dua etmek daha makbuldür daha iyidir.”* G-6 (54 yaş, erkek, esnaf)

Genelde ziyaretçilere türbede neler yapıldığına dair bir soru sorduğumuzda, ortak bir arzu ve ihtiyaç çerçevesinde kümelenen cevapların varlığı görülebilir. *“Burada mevlitler veriyoruz, küçük çocukları sevindirmeye çalışıyoruz, içerideki hayır kutusuna para atıyoruz, Yasin ve Kuran okuyoruz, namaz kılıyor ve dualar ediyoruz. Hayır için, bereket için ve şifa için gibi.”* G-10 (47 yaş, erkek, personel)

Tabi ortak arzu, ihtiyaç ve beklentinin varlığı, ziyaretçiler arasında aynı zamanda ortak hafızaların da teşekkül etmesini sağlar. *“Ben buraya şifa için geldim. Gözlerimden ameliyat olmuşum onun için belki daha çabuk iyileşir diye geldim. Burada bu büyük evliyanın türbesinde senin ne muradın varsa inşallah samimi ve kalbi dua edersen kabul olur. Ben sırf onu ziyaret etmek için geldim.”* G-14 (38 yaş, kadın, ev hanımı)

Kutsal bir mekânın hemen hemen aynı amaçlar için ziyaret edilmesi aynı zamanda toplumsal bir hafızanın inşasını da mümkün kılmaktadır. *“Yarabbi şifa ver, haram şeyler nasip etme, biz buraya Veysel Karâni ye geldik bizim ellerimizi boş çevirme. Biz ellerimiz oraya sürüp yüzümüze saçımıza sürüyoruz. Üç defa orayı öpüyoruz. Veysel Karâni Allah’ın dostudur ve biz o ahşap bölmeyi hayırlıdır diye öpüyoruz. Ellerimizi sürüyoruz öpüyoruz şifa dileriz. Ben mesela çocuğumu da götürdüm ellerimiz oraya sürüp onun da yüzünü sürdüm. Biz bunu şifa için hayır için yaparız. Orada daha bir huzurlu oluyoruz.”* G-18 (47 yaş, kadın, ev hanımı)

Bir görüşmecimizin ziyaret ettiği ve kutsallık atfettiği mekânı, genel olarak bütün Müslümanların inançlarının merkezinde olan ve kutsal olan Kâbe üzerinden okuması ve o mekânın bir pratiği olan Hac vazifesini ziyaret ettiği Veysel Karâni ile ilişkilendirmesi hafızanın sosyal inşası noktasında bizlere çok şey söyler. Müslüman olan insanların ortak hafızasıyla bir temas ya da ilişki kurmanın yolu olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde ziyaret edilen mekânın daha yüksek derecede kutsallık atfedilen bir mekânla ilişkilendirerek, kendi ziyaret ettiği mekânın daha da önemini arttırmak ve kutsallaştırmak için yapılmış olabileceği de söylenebilir.

“Biz buraya hayır için geliyoruz. Şifa için, bereket için, güzellikler nasip olsun diye. Dua ederiz ve şifa dileriz. Yani Veysel Karâni peygamberin dostudur ve ona hırkasını hediye olarak göndermiştir. Peygamberimizin onun hakkında şöyle bir hadisinin olduğunu da duymuştum: ‘Beni ziyaret etmek

imkânına erişemediğinizde, kardeşim Veysel Karâni'yi yani makamını ziyaret edin' demiştir. Biz nasıl onu ziyaret etmeyelim. Ben bu sene ile beraber 5 senedir üst üstte geliyorum. Virüsün olduğu iki sene zaten kapalıydı gelemedik. Ama iki sene daha gelirim inşallah 7 yıla tamamlayıp hac vazifesini yerine getirmiş olacağım. Buna da yoksulların hacı diyoruz işte.” G-11 (60 yaş, kadın, ev hanımı)

Kolektif hafızanın, diğer bir deyişle, hafızanın sosyal yönüne dikkat çeken yapısının insanlara aynı anlam-değer dünyalarına ait içerikleri hatırlatması ve mensubiyet duyan insanlar arasında inşa ettiği birliktelik ve huzur, hafızanın sosyal bağlamına dikkat çeken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Ben şahsen buraya geleceğim zamandan beri bir heyecan içindeydim ve daha buraya ilk atım attığım andan itibaren tüylerim diken diken oldu. Burayı çok seviyorum. Bu duyguyu daha önce Kabe'yi ziyaret ettiğimde yaşamıştım. İnsan buraya gelince buradaki insanlar ile beraber olunca Müslüman olduğunu hatırlamaya başlıyor ve işte Müslümanlık budur diyor. Beraber birçok insan buraya gelince manevi olarak çok huzurlu hissetmeye başlıyoruz. Bu mekân o kadar güzel ki...” G-1 (35 yaş, erkek, tüccar)*

Bu cevaplardan anladığımız kadarıyla, türbe ziyaretinde bulunan bireylerin ve grupların sahip oldukları toplumsal hafızalarını oluşturan yapıları, yani kendi kültür, değer, inanç ve pratiklerini kutsallık atfettikleri şahıs ve mekân üzerinden -başka yapılar üzerinden de elbette hatırlanabilir- hatırlayabildiklerini gösterir. Ortak bir geçmiş ve deneyim tasavvurunun ancak ortak ve sosyal olarak veri girdisi sağlanabilecek bir yapının var olmasıyla ilgili bir durumdur. Veysel Karâni Türbesi üzerinde yaptığımız alan araştırmasının bulgularına bakıldığında, türbeyi ziyaret eden bireylerin ve grupların kutsal mekân üzerinden inşa ettikleri hafızanın bireysel niteliğinden ziyade sosyal niteliğinin ön plana çıktığı gözlemlenmiştir.

1.2. Hatırlamanın ve Hatırlanmanın Mekânsallaşması

Jan Assmann, insanın biriktirdiği hatıraların veya anıların kendilerini sabitleyebilecekleri, varlığını devam ettirebilecekleri bir nirengi noktasına ve mekânsal bir çerçeveye ihtiyaç duyduklarını ve hafızanın da mekânsallaştırma eğilimi içerisinde olduğunu ifade eder (Assmann, 2015: 47). *“Hatıralar aynı şekilde yaşanan bir mekâna dayanırlar. Aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy ve vadi, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekânsal hatırlama çerçevesini oluşturur”* (Assmann, 2015: 47). Bu hatırlama çerçeveleri üzerinden hafıza dediğimiz yapı teşekkül eder ve insanların hayatını belirli referans noktalarına dayandırmalarını sağlar. *“Mekân, kim olduğunu unutan özneye, kendisini hatırlaması için çağrıda bulunmaktadır. Böylece hatırlanması istenen anlam, bir mekân üzerinde cisimleştirilerek sabitlemekte, anlamın sürekliliği ve gücü mekânla özdeşleşecek biçimde kurulmaya çalışılmaktadır”* (Çınar, 2020: 106). Hatırlamaların mekân üzerinden gerçekleşmesi, mekânın hatırlama etkinliğine dair içerikleri kendisinde sabitlediğinin koruduğunun ve taşıdığıın göstergesi olarak okunabilir. Hafızanın mekânla kurduğu ilişkinin neticesinde bu ilişkisellik, bir taraftan geçmişi bugünde ve şimdide inşa etmeye veya kurgulamaya, diğer taraftan “geçmişin” sahip olduğu izden şimdide ve yarına dair tahayyüle olanak sağlayan çift taraflı bir işlevi yerine getirir. Genel olarak bakıldığında, bireylerin ya da grupların hatırlamalarının perspektifini ve çerçevesini belirleyen de kendi hatıralarını özdeşleştirdiği mekânlar üzerinden yaptıklarını görebiliriz (Çınar, 2020: 100). Hafızanın aynı zamanda

mekân üzerinden geçmişe dair inşa ettiği içeriklerini şimdiye ait kılmanın ipuçlarını aradığı söylenebilir. Nitekim Giddens'in da belirttiği üzere, *"bellek geçmişin şimdiye çağırılmasıdır"* (1990: 90).

Veysel Karâni Türbesi üzerine yaptığımız alan araştırması aşamasında, türbe ziyaretçilerine türbe ziyaretlerini gerçekleştirdikleri mekânın ve ortamın kendilerine ne hissettirdiğini ve neyi hatırlattığını sorduğumuzda, verilen cevapların ağırlık noktasının mekân üzerinden geçmişlerini, geleneklerini, inançlarını vb. gibi kavramları hatırlattığını ileri sürdükleri söylenebilir. Katılımcılardan birinin cevabı şu şekilde olmuştur: *"Bu türbe mekânlarında insan dinî hatırlıyor ve bu mekânlar da insana dinini hatırlatıyor. Bu gibi yerler aynı zamanda insana ölümün var olduğunu ve bu dünyanın geçici bir yer olduğunu hatırlatıyor. İnsan burada bu büyük evliyaları, peygamberi ve Allah'ı hatırlıyor. Bu manevi mekânlara girince insan olarak inancımız yenileniyor gibi hissediyor. Böyle kutsal mekânların içinde yatan insanların etrafa bir manevi hava ve enerji verdiğini insan fark ediyor."*G-8 (35 yaş, kadın, öğretmen)

Bir diğer katılımcımız da insanın geldiği yeri ve kim olduğunu unutmaması noktasında türbe ziyaretlerinin gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir: *"Ben buraya bu mübarek zatlar bizden daha çok Allah'a yakın oldukları için belki onların sayesinde bizde bunlara yakın olursak Allah'a daha yakın olacağız heyecanıyla geliyorum. Hem böyle evliyaları insan ziyaret eder ki, nereden gelmiş nereye gideceğinin de hesabını yapsın. Sonuçta bunlar evliyadan olan insanlar ve Allah dostlarıdır. İmkân buldukça ziyaret edip, insana kim olduğunu hatırlasın."* G-9 (42 yaş, kadın, ev hanımı)

Yine bir başka katılımcımız da, ziyaret ettiği bu türbe mekânının kendisine Allah'ı ve Veysel Karâni'nin aynı zamanda bu kadar sevilmesinin de temelinde bulunan bazı özelliklerini hatırlattığını ifade etmiştir: *"Bu türbeye geldiğimizde Allah'ı hatırlıyoruz. Allah'ın sevgili kullarından haberdar olmaya başlıyoruz. Peygamberi, Veysel Karâni ve Peygamberin arasındaki muhabbeti, Veysel Karâni'nin annesine karşı olan hürmetini, sözünden çıkmamasını ve Allah aşkı ile kendinden geçmesini hatırlıyoruz."* G-3 (40 yaş, kadın, sufi)

Bir başka katılımcımıza "Daha önce bu türbeyi ziyaret ettiniz mi?" sorusunu sorduğumuzda, benzer bir cevap vermekle insana dinî, maneviyatı, güzelliği hatırlatan yerlerin ziyaret edilmesi ve hatırlanması gerektiğini belirtmiştir: *"Evet, daha önce burayı çok ziyaret ettim. Buraya özel olarak gelmesem de yine buradan geçerken bir fatiha okurum. Bu mübarek insanları sürekli hatırlamak gerekiyor bu bazen bir fatiha ile olur bazen de türbesini ziyaret etmekle olur. Çünkü böyle evliyalar insana dinî, maneviyatı, güzelliği ve iyiliği hatırlatıyor. Buraya gelince insanın kalbi yumuşuyor."* G-15 (50 yaş, kadın, ev hanımı)

İnsanlar nasıl ki bu türbe ziyaretlerini kendi kültür ve inanç kodlarını hatırlamak için ziyaret ediyorlarsa aynı zamanda kendilerinin de kutsallık atfedilen şeyler tarafından hatırlanma arzusu içinde olduklarını söyleyebiliriz. Burada hem mekânın ziyareti sırasında kutsal olan'a yakın olma durumundan kaynaklanan bir hatırlanma biçimi ve bir de vefat ettikten sonra buraya defnedilme arzusunda olma gibi bir düşünceye sahip oldukları verilen cevaplardan anlaşılmuştur. Katılımcıların vefat ettikten sonra kutsallık atfettikleri 'mübarek olan'a yakın olma arzularının temelinde, hatırlanmalarını kolaylaştırma ve kendisine faydası dokunacağına inanma biçimi vardır: *"Mübarek olan'a ne kadar yakın olursam benim için o kadar iyi olur ve unutulup gitmem gibi"* bir düşüncenin yansıması olarak okunabilir. *"Ya bunlar Allah'ın güzelleri ne kadar yakın olursak o kadar iyi ve burada dua etmek*

*daha makbuldür. Böyle mübarek zatlar Allah'a daha yakın oldukları için bizde bunlara yakın olunca kendimizi Allah'a daha yakın hissetmiş gibi oluyoruz."*G -10 (47 yaş, erkek, personel)

Bir görüşmecimizin kutsal olanın yakınında bulunup, kendisine fayda sağlayacağını ifade etmesi ve yakınında defnedilme arzusu, kutsal olana yakınlığın kendisinin hatırlanması noktasında kolaylık ve unutulup gitmesine izin vermeyeceği gibi bir inanma biçimine sahip olduğunu gösterir: *"Ben öldükten sonra oğullarıma vasiyet etmişim beni Veysel Karâni' ye getirip gömsünler. Çünkü bu evliyalar Allah'ın güzelleridir. Bunlar yanında belki Allah bize de rahmet eder. Onun yakınında bulunmak bize fayda sağlar."* G-21 (56 yaş, kadın, ev hanımı)

Görüşmecilerden birisinin kendini somut olarak kutsallık affettiği bir şahıs üzerinden daha üst bir kutsal ile ilişkilendirme biçiminin varlığı, insanların içindeki mistik arzuya tekabül ediyor. Yani buradaki kutsal olan yakın olma daha üst bir kutsal tarafından bağışlanmayı getirebilir, fikri beliriyor. *"Mesela burası kutsal bir yerdir. Ben öldükten sonra buraya mezarımı yapsınlar diye çocuklarıma vasiyet ettim. Çünkü burada Allah ın güzelleri var onların ayaklarının dibinde olmak bizim günahlarımızın affı için bir sebep olur belki inşallah."* G-18 (47 yaş, kadın, ev hanımı)

Bir başka katılımcımız da, insanların öldükten sonra mezarının Veysel Karâni'nin olduğu çevrede olmasını arzuladıklarını ve bunun da bu çevrede yani Veysel Karâni'nin yakını olanlara kabir azabı yokmuş gibi bir inanışa dayandığını ifade etmiştir: *"Bu insanlar Allah'ın sevdiği kullar ve Allah'ta onları sürekli hatırlar. İnsan Allah tarafından sürekli hatırlanan insanların yakınında olmak ister ki belki kendisi de hatırlansın. Mesela bu türbenin olduğu çevrede insanlar mezarının olmasını istiyorlarmış çünkü Veysel Karâni'nin etrafında kurulan mezarlara kabir azabı da yokmuş."* G-15 (50 yaş, kadın, ev hanımı)

Günay, bu topraklarda daha doğru bir ifadeyle, bu coğrafyalarda ikamet eden bireylerin ve grupların türbe mekânlarına yönelmesinin altında yatan temel meselenin, ziyaret edilen yerin kendileri için manevi bir doyum sağlayacakları, feyiz ve bereket ile hemhal olacakları kutsal bir alan oluşturduğu inancından geldiğini belirtmektedir. Bu şekilde manevi bir doyum, psikolojik bir rahatlık, feyz ve bereketin menşei olarak görülen mekânlara gidilerek, orada kutsallık atfedilen şeylerle iletişim kurma becerilerini elde ederler ve bunun sonucunda kendilerine bir yararının dokunacağına inandıklarını söyler (Günay, 2002: 453).

Kutsallık atfedilen şahsın üzerinden bu kutsallığın mekâna sirayet etmesi mekân üzerinde çift yönlü bir akış ortaya çıkarmıştır. Bir taraftan insanlar kutsallık atfettikleri mekân üzerinden kendi gelenek, kültür ve inanç biçimlerini hatırladıklarını ifade ediyorlar, diğer taraftan bazı kişilerin de mekânın çevresinde defnedilme arzularının temelinde kendilerinin bu defa hatırlanma ihtiyacı içinde olduklarını belirtiyorlar. Demek istediğimiz, kutsallık atfedilen mekân üzerinden hatırlamanın ve hatırlanmanın mekânsallaştığını söyleyebiliriz.

2. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

2.1. Araştırmanın Konusu

Tarihin hemen hemen her döneminde farklı inanç grupları kutsallık atfettikleri kişileri, nesnelere ve olayları ziyaret etme ve yakınında bulunma arzusunda olmuşlardır. Kişilerin ve grupların kutsallık atfettikleri kişilere, mekânlara ve nesnelere yakın olma arzusunun temelinde, ekseriyetle kutsal olanın arayışı, ona yakınlık kurma duygusu ve ondan medet umma gibi inançların yönlendirdiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Yeğin, 2012: 56). Bu çalışma, Türk toplumunun dinî hayatının önemli bir boyutunu oluşturan ziyaret fenomeninin muhtevasına içkin unsur olan mekânın toplumsal hafızanın kurgulanışındaki rolünü incelemektedir. Araştırmanın temel problem cümlesi “Toplumsal hafızanın inşasında ve sürekliliğinde mekânın rolü nedir?” sorusudur. Bu sorunun çerçevesinde kutsallık atfedilen bir mekânın hafıza kurgulamadaki rolüne odaklanmak ve imkânlarını araştırmaktır.

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, toplumsal hafızanın mekân üzerinden nasıl kurgulandığının dinamiklerini araştırmayı amaçlamaktadır. Amacımız, toplumsal hafızanın inşasında, taşınmasında ve sürekliliğinin sağlanmasında mekân eksenli bir okuma girişimi yapmaktır. Aynı zamanda örneklem olarak seçtiğimiz Veysel Karâni Türbesini ziyaret eden toplumsal grupların hafızalarının kurgulanışında, kutsal olarak görülen mekânın rolünü tespit etmeyi amaçlamaktadır. Mekânı ziyaret eden bireylere ve gruplara bakıldığında, hafızanın buradaki inşası ekseriyetle halk inancında kutsal olarak kabul edilen mekân üzerinden gerçekleştiğini belirtmemiz gerekiyor. Buradaki hafıza öncelikle kutsallık atfedilen şahsın türbesinin burada olması ve hakkında anlatılan hikâyeler ile mitleştirilmesi ve kült bir yapıya bürünmesi ile oluştuğunu da ifade edebiliriz. Ama bu hafıza bunlarla yeterli kalmamış ve inançların somut olarak deneyimlendiği bir mekân üzerinden taşınmıştır. Söz konusu çalışmada, bu süreçlerin sonucunda inşa edilmiş olan hafızanın mekân eksenli dinamiklerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın kendisine bahis konusu kıldığı konunun henüz istenen seviyede sistematik çalışmalara konu olmaması ve yeterince referans alabileceğimiz kaynakların yokluğundan neşet ettiğini söyleyebiliriz. Literatür taraması sonucunda daha önce ziyaret fenomeni çerçevesinde birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen bu çalışmaların ekseriyeti konunun dinî boyutuna ağırlık veren araştırmalar olduğu görülmüştür. Ekseriyetle ziyaret fenomeni çerçevesinde yapılan çalışmalarda türbe ziyaretlerinde gerçekleştirilen inanç ve uygulamaların bahis konusu kılındığı belirtilmelidir. Türbe ziyaretlerinin mekânsal yönüne dikkat çekip bunun toplumsal hafızanın kurgulanışındaki rolüne alan araştırması şeklinde yaklaşan pek bir çalışmaya rastlanılmaması önemli bir eksik olarak değerlendirilmelidir. Bizim üzerinde çalışmayı hedeflediğimiz konunun sadece makale düzeyinde birkaç araştırmaya konu olması böyle bir çalışmanın yapılmasını gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Amacımız, sonraki çalışmalara küçük de olsa kaynaklık edebilecek bir literatür bırakmak ve bu konuda daha sağlıklı, sınırları net olarak çizilmiş çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamaktır.

1.3. Yöntem

Bu çalışmada, konunun daha derinlikli bir şekilde anlaşılması için nitel araştırma yöntemleri kullanıldı. Çalışmada, nitel araştırma yöntemleri olan yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat ve katılımlı gözlem tekniği kullanılmıştır. Bu çalışma, Siirt ili, Baykan ilçesine bağlı olan Ziyaret Beldesi'nde yer alan Veysel Karâni Türbesini ziyaret eden insanların mekân üzerinden toplumsal hafızalarını nasıl kurguladıklarını ve sürdürdüklerinin incelenmesine odaklanmaktadır. Bu amaçla 12 Mayıs-29 Mayıs 2022 tarihleri arasında Veysel Karâni Türbesi'ni ziyaret eden bireyler ve gruplar bizim doğal çalışma alanımızı oluşturmuştur.

Çalışmanın örneklemini 15 kişi oluşturmaktadır. Çalışmanın bu örneklemini 2022'de gelen ziyaretçilerin tamamını kapsamı mümkün değildir. Genel bir kanaatin oluşması adına açık uçlu sorularla ve farklı farklı kişilere sorulmaya çalışılarak araştırmanın temsil edebileceği evren genişletilmeye çalışılmıştır. Türbeyi en çok ziyaret edenlerin kadınlar olduğunu ve bundan dolayı kadınlara ağırlık verildiğini oranlara bakıldığında görmek mümkündür. Ziyaretçilerin ağırlık noktasını onlar oluşturmaktadır. Çünkü kadın ziyaretçilerin sayısındaki üstünlük söz konusu çalışmanın temsil edeceği evreni de onlar üzerinden okumanın daha doğru olabileceğini gösterir. Veysel Karâni Türbesini ziyaret eden ziyaretçiler arasında araştırma örnekleminize katılanların 4'ü "erkek" (%27), 11'i (%73) "kadın"dır.

SONUÇ

Çalışmamızda örneklem olarak seçtiğimiz Veysel Karâni Türbe mekânına bireylerin ve grupların kutsallık atfetmesinin, mekânın ve hatırlanmaların yeniden üretilmesi noktasında bir imkân sağladığını söyleyebiliriz. Bu çalışma, toplumsal hafızanın kendisini inşa ederken ve sürekliliğini sağlamaya çalışırken mekânın sahip olduğu imkânları kullanır düşüncesinin analizini yapmaya çalışmıştır. Mekânın toplumsal hafızaya dair içeriklerin hatırlanması noktasında hafızaya bir mekânsal çerçeve ve dayanak sunduğu söylenebilir. Mekân ve sosyal etkileşimler üzerinden inşa edilen hafızanın geçmişten günümüze doğru somut bir şekilde varlığını devam ettirmekle kalmayıp aynı zamanda hafızanın içeriklerini hissettirir bir özellik de kazandığını söyleyebiliriz. Hafızanın somut olarak mekân üzerinden kendisini duyumsatması, hafızanın canlılığının ve sürekliliğinin sağlanması noktasında işlevsel bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şunu da belirtmek gerekir ki mekânın kutsal bir yapı ya da kutsal olarak görülmesi tamamen halk inancında veli diyebileceğimiz ve kutsiyet atfedilen bir şahsın mekânda mezarının ya da makamının bulunmasıdır. Aslında söz konusu türbenin kendi başına burada bulunması bile mekânın sembolik anlam-değer yüklü bir şahıs etrafında nasıl kurgulandığı ve hafızada ne anlam kazandığı noktasında bize ipucu veriyor. Kutsal mekânlar üzerinden hatırlanan geçmişe dair imgesel değer yüklü anlamlar aynı zamanda hatırlamayı da kolaylaştırmaktadır. Ekseriyetle bu değer yüklü geçmişi, "geçmişin versiyonlarını, geçmişi kendimize, onu temsil eden sözcüklerle ve imgelerle yeniden sunarak koruruz" (Connerton, 1999: 113). Çünkü hatırlanan şey anlam-değer yüklü bir şey ise hatırlanması noktasında da kolaylık sağlar. Mekân söz konusu hafızayı koruyup onun bir süreklilik kazanmasına yardım eder. Mekân, grupların sahip olduğu hafızaya somut bir sosyal çerçeve sunar ve hafızanın sınırlarını

belirlemiş olmak gibi bir görev de üstlenir. Hafızanın, imgelerini bir bütün olarak korumak ve dağılmasının önüne geçmek için, mekân üzerinden kendi mevcudiyetini sabitlemesi gerekiyor. Çünkü bireylerin hafızalarında bulunan içeriklerin somut bir mekânda tecelli edememesi durumunda dağılabilir olmaları imkân dâhilindedir. Nora'nın hafızaya dair anlam içeriklerinin devamlılığının sağlanması noktasında mekânı görmesi de bu duruma işarettir: "Süreklilik duygusunun kökü mekândadır" (Nora, 2006: 17). Kısacası, türbe mekânı ziyaretinde bulunanların kolektif bir hafızaya sahip olduklarını ve hatırlamalarının da mekânsallaşan yönünün ön plana çıktığını söyleyebilmek mümkündür. Sonuç olarak bu çalışmanın daha sonra ziyaret fenomeni perspektifinde kutsal mekânın toplumsal hafıza inşasındaki rolünün tespiti konusunda yapılacak çalışmalar için ilham kaynağı olmasını temenni ediyoruz.

Elbette gerek yöntem, analiz ve yaklaşım konusunda gerekse de yorumlama girişimlerimizde noksanlıkların olacağı muhakkaktır. Beklentimiz söz konusu noksan yerlerin sonraki araştırmacılar tarafından tespit edilmesi ve daha doyurucu cevapların üretilmesidir. Son söz olarak denilebilir ki, bu çalışmadan ümit ve beklentimiz "kuyuya atacağımız taşların ehlince kuyudan çıkarılması" olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Assmann, Jan (2015). *Kültürel Bellek* (Çev: Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar* (Çev: Alaadin Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çınar, Reyhan Ünal (2020). *Ecdadın İcadı -AKP İktidarında Bellek Mücadelesi-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Günay, Ünver (2002). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Giddens, Anthony (1990). *Toplumun Kuruluşu -Yapılaşma Kuramının Ana Hatları-* (Çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Halbwachs, Maurice (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* (Çev. Büşra Uçar), Ankara: Heretik Yayınları.

Nora, Pierre (2006). *Hafıza Mekânları* (Çev. Mehmet Emin Özcan,) Ankara: Dost Kitabevi

Traverso, Enzo (2009). *Geçmişin Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika* (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Versus Yayınları.

Naniç, A. Seda (2019). *Medyanın Toplumsal Hafıza Üzerindeki Rolü -Bosna Savaşı Örneği-*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

ŞEYH MAHMUT BERZİNCİ'NİN EMPERYALİZM İLE MÜCADELESİ

Sheikh Mahmut Berzinci's Fight With Imperialism

Engin KORKMAZ

Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi Çölemerik Meslek Yüksekokulu, engin3065@outlook.com, orcid.org/0000-0002-6219-1186.

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 04.05.2022

Kabul/Accepted: 25.07.2022

DOI:10.51592/kulliyat.1112556

Anahtar Kelimeler

Şeyh Mahmut, Irak, İngilizler.

Keywords

Sheikh Mahmut, Iraq, British.

ÖZ

Emperyalistler Orta Doğu coğrafyasını yeniden şekillendirirken önce bölgede yaşayan halklara bazı vaatlerde bulunmuş, amaçlarına ulaştıklarında da bölgede yaşayan millet veya etnik gruplara sırtını dönmüşlerdir. İngilizlerin I. Dünya Savaşında Irak'ı işgal etmeleriyle birlikte Irak'ta bulunan halklar söz konusu vaatlerden nasibini almıştır. İngilizlerin Kürtlere karşı da düalist bir politikası olmuştur. Bu anlamda İngilizler I. Dünya Savaşında Irak'ı işgal ederken onların burada yürüttüğü düalist politikalara karşı Süleymaniye'de yaşayan Şeyh Mahmut Berzinci, 1919'da bir başkaldırı hareketi başlatmıştır. Şeyh Mahmut'un amacı, Irak Kürtlerinin İngilizlerin veya Arapların egemenliği altına girmeden bağımsız bir statü kazandırması olmuştur. Bu makalede, 1919 yılından başlayıp 1930 yılına kadar devam eden Şeyh Mahmut Berzinci hareketi tarihi malumatlara dayanarak açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışma literatür okumasına dayanan nitel bir araştırmadır. Çeşitli kitap, dergi, tez ve makalelerden derlenen bu çalışma ile Şeyh Mahmut hareketinin sebep ve sonuçları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu araştırmayı önemli kılan esas ise Şeyh Mahmut hareketi ile ilgili farklı kaynaklardaki parçalı verilerin bütünleştirilmesidir. Böylece aslında ciltler dolusu bir muhtevaya sahip Şeyh Mahmut hareketinin derli toplu bir izahının ilgisine ulaştırılması amaçlanmıştır.

ABSTRACT

While the imperialists were reshaping the Middle East Geography, they first made some promises to the people living in the region, and when they achieved their goals, they turned their backs on the mentioned nations or ethnic groups. With the British occupation of Iraq in the First World War, the peoples in Iraq got their share of these promises. The British also had a dualist policy towards the Kurds. In this sense, Sheikh Mahmut Berzinci, who lived in Sulaymaniyah against the dualist policies pursued by the British during the First World War invading Iraq, started a revolt in 1919. Sheikh Mahmud's aim was to give the Iraqi Kurds an independent status without falling under the domination of the British and Arabs. In this article, the Sheikh Mahmut Berzinci movement, which started in 1919 and continued until 1930, was tried to be explained based on historical information. The study is a qualitative research based on literature reading. With this study, which was compiled from various books, journals, theses and articles, the reasons and results of the Sheikh Mahmut movement were tried to be explained. The reason that makes this research important is to integrate the fragmented data from different sources about the Sheikh Mahmut movement. Volumes of books have been written on the Sheikh's movement, and in this article, only a brief summary of the aforementioned studies has been tried to be given.

GİRİŞ

Milletlerin tarihine yön veren kişilikler ve olaylar her zaman olmuştur. Bu tarihin olumlu veya olumsuz şekillenmesini tarihin akışı belirlemiştir. Lakin bu değişimin ilk kıvılcımını tutuşturan şahsiyetler, olaylar her zaman için önemli unsur olmuştur. Medeniyetler içerisinde kahramanlar kadar milletlerin tarihine ihanet edenleri de barındırmaktadır. Örneğin Dünya liderlerinden Gandhi, Atatürk, Mandela, Castro vb. şahsiyetler halklarının bağrından çıkıp emperyalizme, ırkçılığa ve sömürüye başkaldırmışlardır. Bu tarihi liderlerin kimisi mücadelesinin meyvelerini zamanında toplamış, kimisi ise sonunu göremediği mücadelesi ile ardıllarına huzurlu bir yaşam fırsatı bırakmıştır. Irak bölgesinde Osmanlı egemenliğinin zayıflaması üzerine bölge sömürgeci devletlerin iştahını kabartmıştır. Irak'ın Orta Doğu'nun merkezinde yer alması ve zengin petrol yataklarına sahip olması bu durumun en önemli sebebidir. Asırlarca Osmanlı Devleti bölgeyi tarihi, kültürel bağlarla yönetmiş, buradaki halkların din, dil ve kültürlerine karışmadan onlarla birlikte yaşamının koşullarını sağlamıştır. Oysa Osmanlı bölgeden çekildikten sonra İngiltere bölge halkının hamiliğine soyunarak, bağımsızlık, eşitlik, adalet vb. parlak vaatlerle buradaki insanların yıllarca acı çekmesi, katliam uğraması ve yoksulluk çekmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda konuya yaklaşıldığında, araştırmanın başlığında geçen "emperyalizm" kavramının da açıklanması gerekmektedir. Emperyalizm ekonomik, askeri ve politik anlamda güçlü toplum veya toplumların geri kalmış ve gelişmekte olan topluluklar üzerinde kurduğu baskı olarak adlandırılmaktadır (Sunar, 2008:193). Dolayısıyla emperyalizm çıkar üzerine inşa edilmiş ilişki biçimlerinin yanında bu çıkarın uyumlulaştırması için milletleri parçalama politikasının bir tezahürüdür. Bu çalışmada XIX. yüzyıldan itibaren o zamanki koşullarda dünyanın en önde gelen devleti olarak İngiltere'nin bitmek bilmeyen genişleme politikasının sonucunda işgal ettiği toprakların kadim halklarını çıkarları doğrultusunda nasıl yönlendirdiği Şeyh Mahmut Berzinci örneği üzerinden işlenmiştir.

İngiltere'nin, bu bölgedeki emellerine son vermek ve kendi yönetimini kurmak için Irak Kürt bölgesinde 1919 yılında başlayan özgürlük mücadelesini veren Şeyh Mahmut Berzinci, Kürt tarihine ismini yazdırmış şahsiyetlerden biridir. Çalışmada Şeyh'in hayatı, İngilizlerin bölgedeki çelişkili politikalarına karşı vermiş olduğu mücadele genel hatları ile açıklanıp analiz edilmiştir.

Şeyh Mahmut'un Hayatı

Şeyh Mahmut, Irak'ta köklü bir geçmişe sahip olan Berzinci ailesindedir. Dedesi Şeyh Kak Ahmedi, babası ise Şeyh Said Berzinci'dir. Şeyh Mahmut, 1881 yılında Süleymaniye'de doğmuş ve iyi bir eğitim almıştır. Çocukluğunda babası ile Padişah Abdülhamit'in çağrısı üzerine İstanbul'a gitmiştir (Suveyriki 2006:373). Osmanlı sarayında bir süre kalmıştır. İstanbul dönüşü ailenin dini gücü ile belirli sorumluluk ve saygınlık kazanmıştır ve aynı zamanda saray adabı, aristokrasiyi yakından görme fırsatına kavuşmuştur (Yüce 2018:1). Şeyhin ailesi, Irak'taki çoğu Kürt aile gibi Abdülkadir Geylani hazretlerinin tarikatına nispetle, Kâdirilik tarikatı mensubu olmuştur (Azamat 2001:131-136). Abdülkadir Geylânî'nin oğullarından Seyyid Abdülaziz'in (ö.602/1206) 580/1185'li yıllarda Musul'un Sincar bölgesine yerleşmesiyle başlayan faaliyetleri, Kâdiriliğin erken dönemde Musul ve çevresinde yayılmasını sağlamıştır. Aynı bölgede Kürtler arasında saygın bir yer edinen ve Behdînân

beylerinin de şeyhleri olduğu belirtilen Zivkî şeyhlerinin, Kâdiriliği temsil ettikleri ve tarikat silsilelerinin Seyyid Abdülaziz yoluyla Abdülkâdir Geylânî'ye dayandığı bilinmektedir (aktaran: Kavak 2015:31). Kadiri Tarikatının Şehrizar ve civarında yayılmasında Berzinci ailesinin büyük katkıları olmuştur. Kubreviyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Ali Hemedani'nin iki oğlu Seyyid Musa ve Seyyid İsa'nın Şehrizar vilayetinde bulunan Berzinci köyüne yerleşmesiyle aile, Berzinciler olarak anılmaya başlanmıştır. Berzinciler hem soylarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) torunu Hz. Hüseyin'e dayanması hem de kurdukları medreselerde ilim, tedrisat ve irşat faaliyetleriyle uğraşmaları sebebiyle Şehrizar halkı arasında saygın bir konum elde etmişlerdir. Berzinci ailesi özellikle Osmanlı döneminde hem Şehrizarı yöneten Kürt mutasarrıfları hem de devlet ricali nezdinde muteber bir yer edinmişlerdir. Nakşibendi-Muceddidi şeyhi Mevlana Halid-i Bağdadi (o. 1242/1827)'nin hocaları olan Seyyid Abdulkerim Berzinci (o. 1213/1798) ve kardeşi Seyyid Abdurrahim Berzinci (o. 1215/1800) ile aynı aileden Şeyh Ma'ruf Berzinci (o. 254/1839), Süleymaniye şehrinde Baban beylerinden Abdurrahman Paşanın adını taşıyan medresede uzun yıllar baş müderris olarak görev yapan Berzinci âlimleridir. Berzinci ailesinin en çok tanınan mensupları arasında Irak'ta Seyyid Musa Berzinci, Seyyid İsa Berzinci, Seyyid Baba Resul Berzinci, Seyyid Muhammed el-Medeni el-Berzinci, Muhammed Berzinci (Kibrit-i Ahmer), Şeyh Hasan Gelezerdi, Şeyh İsmail Vulyani, Şeyh Ma'ruf Berzinci, Kake Şeyh Ahmedî Berzinci ve Kurdistan Kralı ilan edilen Mahmut Berzinci, Anadolu'da Şeyh Mekki Efendi, Abdurrahman Harputi ve Kastamonu Kadısı Ahmed Faiz Berzinci yer almaktadır (Kavak 2018:422-423).

Şeyh Mahmut'un dedesi Şeyh Kak Ahmedî, Kadirilik tarikatı üyesi olarak toplum içinde saygı gösterilen, dini bütün ve köylülerce üzerine yemin edilen bir şahsiyet olmuştur.¹ Şeyh Kak Ahmedî'nin Irak Kürtleri arasındaki şanı önce oğlu Sait ve sonrasında torunu Şeyh Mahmut'a kalmıştır. Şeyh Mahmut'un ailesi seyitlik unvanını da taşıdığı için Kürtlerce ayrıca saygı duyulmuştur. Şeyh Mahmut ailesel mevkiinin dışında, zeki, uyanık, cesur bir kişiliğe sahip olmuştur. Şeyh Mahmut daha genç yaşta iki büyük Kürt aşireti olan Caf ve Hemavent aşiretlerine karşı savaşmıştır (Hilmi 2010:24-25; Karademir 2019:75). Şeyh Mahmut'un babası Şeyh Sait'in Osmanlı devleti ile ilişkileri iyi olmuştur. Osmanlı idaresinin Şeyh Sait'e maaş bağlandığını döneme ait arşiv belgelerinden anlayabilmekteyiz² (BEO. 444/33240). Aynı şekilde bu yakınlaşma ve samimiyetin bir nişanesi olarak II. Abdülhamit Şeyh Sait'e gizli muharebe şifresi vermiştir. Fakat bu yakınlaşma uzun sürmemiştir. 1908 yılında Mahmut Şevket Paşa'nın ordusu Selanik'ten İstanbul'a gelerek Abdülhamit'i tahtından uzaklaştırarak Abdülhamit'e yakınlık duyduğu kesimlere de baskı uygulamıştır. Baskı uygulanan liderlerden biri de Şeyh Mahmut'un ailesidir. Sonuçta Şeyh Sait ve ailesi Musul'a sürgün edilmiştir (Hilmi 2010:25). Bu sürgünlere rağmen içerinden Şeyh Mahmut'un da bulunduğu pek çok Kürt lider, Osmanlı idaresine karşı dostane duygular beslemiştir. Nitekim Mustafa Barzani İngiliz sömürgesinin Irak üzerinde olduğu zamanlarda şu meşhur sözü kullanmıştır: *"Kendimi İngiliz uşaklarına teslim etmektense düşmanlarım olan Türklere teslim olmayı yüz kere yeğ tutarım....."*. Barzan şeyhi bu söylemi, İngiliz yüksek komiseri Yüzbaşı Holt'a açıkça söylemiştir (Nikitine 2010:329). Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere, her ne kadar

¹ Kürtler arasında bir kişinin başı üzerine yemin etmek bir adet olmanın ötesinde, o kişiye büyük bir saygı ve güvenin belirtisidir. Türkiye Kürtleri arasında da bu durum mevcuttur. Örneğin "serî şêxi (şeyhin başı için), serê axa vb.. yemin etme şekilleri vardır. ² "Sadat-ı Berzinciye'den ve Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriye şeyhlerinden Said Efendi'ye münasip miktar maaş tahsisi hakkında Musul Vilayeti tahriratının takdimini havi, Dahiliye Nezareti'nden meb'us tezkirenin leffen gönderildiği" BEO.444/33240, T.16 Temmuz (1)310/M.28 Temmuz 1894.

tarihin bazı bölümlerinde Kürt ile Türkler arasında istenmeyen hadiseler vücut bulmuşsa da iki halk arasında hiçbir zaman tarihi ve kültürel değerler kaybolmamıştır.

Berzinci, Osmanlı devleti ile olan ilişkilerinde o dönemdeki politik gerçeklere göre pozisyon almıştır. Mesela I. Dünya Savaşında (1914-1918) daha önceki yerel özerkliğini korumak adına Osmanlı ile beraber hareket ederek, birlikleri ile beraber Ruslara karşı savaşmıştır (Tan 2020:2).

Şeyh Mahmut'un İngilizlerle Mücadelesi

İngiliz Hükümeti, 1914 yılında I. Dünya Savaşından hemen önce Irak'ın güneyinden ilerleyerek 1915'te Musul ve Basra'yı, 1917'de ise Bağdat'ı işgal etmiştir (Hilmi 2010:24). 1916 yılında imzalanan Sykes-Picot Antlaşması ile İngiliz, Fransız ve Ruslar Ortadoğu'yu kendi aralarında paylaşma planı yapmışlardır. 1917 yılında Rusya'daki Bolşevik Devrimi ile Ruslar bu antlaşmayı ifşa etmişlerdir. Bu antlaşmaya göre bölge kırmızı, mavi gibi renklere ayrılmıştır. Kırmızı renk, Britanya hakimiyetinde kalacak olan Irak ve Mezopotamya'daki bazı bölgelerdir. Mavi renkteki alanlar Suriye, Doğu Akdeniz ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi gibi Fransa'ya bırakılan yerlerden oluşmuştur. Ruslara da Trabzon, Erzurum, Van ve Bitlis dolayları bırakılmıştır (Wagner 2004:32). Fakat Bolşevik devrimden sonra Rusya bu paylaşımından çekilmek zorunda kalmıştır. İngilizlerin amacı, kendilerine bağlı irili ufaklı sömürge devletleri kurmak olmuştur. Nitekim bu amaçla, I. Dünya Savaşı'nın bitmesinin akabinde İngilizlerin Filistin'de bir İsrail devleti kurmaya çalışması Mekke Şerifi Hüseyin'i öfkelenmiştir. Çünkü İngilizler, Osmanlıya isyan etmesi halinde kendisine Büyük Arabistan Krallığı sözünü vermişlerdir. Ancak sözünde durmayan İngilizler, 1921'de Şerif Hüseyin'in oğlu Abdullah'ı Ürdün Emiri, diğer oğlu Faysal'ı ise Irak Kralı yapmışlardır (23 Temmuz 1921). Bu durumda Şerif Hüseyin'e sadece Suudi Arabistan Krallığı kalmıştır (Yılmaz 2014:297-298).

Irak'ın İngilizler tarafından işgal edilmesi ile birlikte, bölge üç fırkaya bölünmüş: birincisi, Kürtlerin kurtuluşu için savaşan Şeyh Mahmut ve taraftarları; ikincisi İngiliz sempatanları; üçüncüsü ise Türklerden yana olan kesim olmuştur. 1908 yılında Şeyh Mahmut'un babası Şeyh Sait ve Kardeşi Şeyh Ahmet'in Musul'da öldürülmesi sonucu Şeyh Mahmut Osmanlı-İran sınırından Süleymaniye'ye dönmüştür. Şeyh Mahmut belli bir süre Musul'da gözüaltına alınmışsa da halkın tepkisinden olacak ki serbest bırakılmıştır. O dönem Musul Valisi Reşit Paşa Şeyh'in babası ve kardeşini öldürülenleri tutuklamıştır. I. Dünya Savaşından sonra İngilizler 1918 yılında Basra, Amara, Kut ve Kerkük'e kadar ilerlemişlerdir. Şeyh Mahmut bin kişilik bir süvari grubu ile İngilizlerin ilerleyişi karşısında Osmanlı birliklerine yardım etmiştir (Hilmi 2010:26-29). Bu olayların akabinde başlayan Şeyh Mahmut Berzinci'nin mücadelesinin esası, İngiliz emperyalizmine ve onların Kürtler üzerindeki arzularına karşı olmuştur. Bu mücadele Şeyh Ahmet Barzani tarafından da desteklenmiştir (Barzani 2006:29). İngilizlerin Kürtlerle ilk teması, 1917 yılında Hanekin, Tuzhurmatu, Kerkük, Kifri gibi yerleri işgal etmesi ile başlamıştır. İngiliz General Niessel, "Kürdistan Kürtlerindir" sloganı ile önce özerk sonrasında bağımsız bir devlet projesi ile Kürtlere yaklaşmaya başlamıştır (Şirin 2017: 206). 1918 yılından itibaren Irak'ta kendine göre bir yönetimin temelini atmaya çalışan İngilizler, Musul'un kontrolü için Kürtlere vaatlerde bulunarak planlarını uygulama koymuş ve Kürtleri Osmanlıya karşı harekete geçirmiştir (Celil, Lazarev ve diğ 1998:126). Emperyalistler, Kürt meselesini kendi aralarındaki çıkar çatışmasında birbirlerine karşı koz olarak kullanmışlardır. Nikitine'ye göre İngilizlerin Irak'taki politikasının temeli bir dizi yoklama, ilerleme ve gerileme üzerinden okunabilmektedir (Nikitine 2010:370). Bu politika pragmatist güç

ilişkilerine göre şekil almıştır. Mesut Barzani'ye göre İngilizler ve müttefikleri, Kürtlerin acıları pahasına kendi aralarında antlaşmalar yaparak, Kürt topraklarını paylaşmışlardır (Barzani 2006:17). Osmanlı Devletinin I. Dünya Savaşından yenik çıkması, İngiltere ve müttefiklerinin zafer kazanması sonucu bu devletlerin Orta Doğu'ya "kurtarıcı" olarak gelmesine de neden olmuştur. Örneğin İngilizler Irak'a geldiklerinde buradaki halklar yukarıdaki saikin etkisi ile onları dostça karşılamışlardır. Mesela İngilizler I. Dünya Savaşında Nasturileri kullanıp kuzeye doğru ilerleyişini sağlamak için onlara etnik ve dini aidiyet ile yaklaşp onları Osmanlı Devletine karşı ayaklandırmıştır (Korkmaz 2021:102). İngilizler aynı şekilde I. Dünya savaşının bitimi ile Osmanlı Devletinden boşalan Irak Kürt bölgesini de hakimiyetine almak için Kürtlere geçici bir hükümet kurmuş ve en önemli misyon temsilcilerini buraya göndermiştir. İngiliz Subayı Noel, 1918 yılı sonunda Süleymaniye'ye gitmiştir. Noel'in mensubu olduğu devletten gelen ve kendisinin de uygulamakla yükümlü olduğu misyonu: Irak'ta düzeni sağlamaktan ibaret olmuştur. Bu düzen nasıl sağlandığı tarihi malumatlarla sabittir. Söz konusu düzenleri, özellikle Kürt bölgesinde kendi sömürülerini yürütmek, idarelerindeki siyasi subayları veya resmi temsilcileri vasıtasıyla bunu hayata geçirmek olmuştur. Öte taraftan Kürtlerin ulusal bağımsızlık isteklerine de kayıtsız kalmamışlar ve kendilerini bu isteklerin savunucu olarak göstermişlerdir. Aynı zamanda Kürt aşiretleri arasına nifak sokarak Kürtlerin birlik olmasını da engellemişlerdir (Celil, Lazarev ve diğ 1998:127). Şeyh Mahmut, İngilizlerden özerk bir Kürt devletinin kurulmasını beklerken, İngilizler bu bölgeyi kendi mandaları altına alarak yıllarca buraları sömürmeyi amaçlamışlardır. Mondros Mütarekesinin 24. maddesi yukarıdaki açıklamanın en önemli dayanaklarındadır. Mondros'un 24. maddesinde "*Vilayet-i sittede bir huzursuzluk olduğu takdirde müttefikler bu vilayetin bir bölümünü alma hakkını saklı tutarlar*" denilmektedir (Kurubaş 2004:31). Bu madde, itilaf devletlerine istediği zaman istediği toprak parçasına müdahale fırsatı vermektedir. İngilizler Sevr Antlaşmasında Kürtlere bir takım siyasi statülerin verilmesini isterken sonraki süreçte özellikle de Lozan Antlaşmasında Kürtlere yönelik politika değişikliğine gidip Irak'ta Kürtlerin bağımsızlık çabalarını baltalamıştır. Aynı şekilde İngilizler Türkiye'de yaşayan Kürtleri de Türkiye devletine karşı bir baskı aracı olarak kullanmaya çalışmıştır (Celil, Lazarev ve diğ 1998:113).

Yukarıdaki havadisler yaşanırken, Şeyh Mahmut Berzinci, 1919'da İngiliz emperyalizmine başkaldırmış ve bu uğurda mücadelesini sürdürmüştür (Barzani,2006:17-20). 1918 yılında Şeyh Mahmut ve bazı adamları Osmanlıya isyan ettiği için Musul'a sürgün edilmiştir. Halk tepkisinden dolayı Şeyh Mahmut'un tekrar Bağdat'tan Süleymaniye'ye dönmesine izin verilmiştir. Bununla beraber, Türkiye ve Şeyh Mahmut arasında vuku bulan bir olaydan dolayı Şeyh Mahmut ile Türklerin arası açılmıştır. Türklerin Süleymaniye komutanı Mustafa Bey, Şeyh Mahmut'u tutuklatmış ve acele ile kurulan mahkemede şeyh idama mahkûm edilmiştir fakat bu karar halk tepkisinden dolayı uygulanmamıştır (Duru 2010:2; Tan,2020; Hilmi 2010:197). Süleymaniye'ye geri dönünce, bağımsızlığını ilan etmiş ve kendisini Kürt kralı olarak atamıştır. Şeyh Mahmut egemenliğinin nişanesi olarak bayrağını dalgalandırmış, adına posta pulları bastırmış ve İngilizlerle her türlü iletişimi kesmiştir (Karademir, 2019:98). Şeyh Kürtlerin bağımsızlığını ilan edince İngilizler Kürtlere karşı acımasız saldırılara başlamıştır. İngilizler, Kürtlerin binlerce köyünü bombalayarak, binlerce kişiyi öldürerek ve bazen de ölenlerin cesetlerini meydanlarda yakarak çok sayıda katliam ve yıkım gerçekleştirmiştir (Bruinessen 1993:52; Barzani, 2006:22; Celil,

Lazarev ve diğ 1998:127; Minorsky&Bois 2008:126; Natali 2009:73). İngiliz kuvvetleri 22 Temmuz 1919 tarihinde Süleymaniye merkezine girerek Kürtlere çok acı olaylar yaşatmıştır. İlk başlarda Kürtlere çeşitli vaatlerde bulunan İngiliz Emperyalistler, sonrasında devamlı olarak Şeyh Mahmut'un nüfuzunu kırmaya ve halkı aldatıp kendi yanlarına çekmeye çalışmışlardır (Hilmi 2010:42; Selvi 2010:794). İngilizlerin güven kırıcı siyasetleri karşısında Şeyh Mahmut, Kürt aşiretleri ile görüşmelerde bulunup başkaldırı hazırlığı yapmaya başlamıştır. Şeyh bu amaçla Dızlı Aşireti lideri Mahmut Han'dan, Süleymaniye'yi almasını istemiştir (Celil, Lazarev ve diğ 1998:129). Bunun üzerine Mahmut Han, silahlı güçleriyle 21 Mayıs 1919'da Süleymaniye'yi ele geçirmiştir (Gündüz 2010; Karademir 2019:96-97). Aynı zamanda İran Kürtlerine bağlı birçok aşiret, hükümete karşı ayaklanarak İran ile Irak Kürtlerinin birleşmesi ve Şeyh Mahmut öncülüğünde büyük bir Kürdistan'ın kurulmasını talep etmişlerdir. Süleymaniye'de başlayan ayaklanma kısa sürede birçok Kürt yerleşim yerine yayılmıştır. Şeyh Mahmut da ordusuyla birlikte Derbendi Baziyan'da konumlanmıştır. Bir bölük İngiliz askeri de Çemçemal'de 17 Haziran 1919'da Şeyh Mahmut kuvvetlerine saldırmak için bekletilmiştir. İngiliz kuvvetleri Derbendi Baziyan'ı arkadan kuşatarak, Kürt kuvvetlerini bombardımana tutmuş ve bu sırada Şeyh Mahmut yaralanmıştır (Tan, 2020:2). Şeyh Mahmut'un yaralanmasıyla birlikte öndersiz kalan Kürt kuvvetleri dağılmaya başlamıştır. İngilizler Şeyh Mahmut'u ve damadı Şeyh Hama Garib'i yaralı ele geçirip Bağdat'a göndermişlerdir (Hilmi, 2010). İngilizler şeyhi yargılarken şeyh onlara gülümseyerek şu karşılığı vermiştir: *"Kürtlerin özgürlük haklarına kefil olmanız nedeniyle size Kürdistan'a giriş izni verdik. Ancak çeşitli oyun ve hilelerle sözünüzde durmadınız ve bize savaşmaktan başka bir seçenek bırakmadınız. Ben şu an savaş esiriyim. Düşmanlarımdan iyilik beklemiyorum ve ölmeye hazırım". Yenilgiye rağmen bu hareket Irak halkının 1920 yılında güçlü ulusal kurtuluşu için bir ümit olmuştur* (Tan 2020:5; Celil, Lazarev ve diğ. 1998:131). Sonraki süreçte Şeyh Mahmut Hindistan'a sürgün edilmiştir. Bundan sonra Amadiye, Akra gibi bölgelerde yer yer isyanlar olmuşsa da pek fazla ses getirmemiştir. Fakat halkın bağlılığı neticesinde 10 Ekim 1922'de Şeyh Mahmut tekrar Süleymaniye'ye getirilmiştir (Dağdeviren 2020:157; Selvi 2010:799). Şeyh bir hükümet kabinesi kurmuş ve bu kabinede aşağıdaki isimler yer almıştır.

1-Başkomandan: Şeyh Kadiri Hefid

2- Dışişler Bakanı: Şeyh Mahmut

3- Bayındırlık Bakanı: Umer Ağa

4- Adalet Bakanı: Şeyh Ali Kelederi

5- İçişleri Bakanı: Şeyh Muhammed Garip

6- Maliye Bakanı: Abdulkerim Alaka

7- Eğitim Bakanı: Mustafa Nemrut Paşa

8- Savunma Bakanı: Salih Zeki Sahibkiran

8 bakanlıktan oluşan Şeyh Mahmut hükümeti Kürdistan'ın başkenti de Süleymaniye olarak ilan edilmiştir (Hilmi 2010:156).

Bu hükümet Şeyh Mahmut'un vermiş olduğu mücadelenin resmîyet kazanması ve kararlılığının bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Şeyhin İngilizlerle bazen uzlaşan bazen de uzaklaşan siyaseti içinde temel kaygı halkının geleceği olmuştur. Çalışmanın çoğu yerinde belirtildiği gibi Şeyh Mahmut bu mücadelesini ömrünün sonuna kadar vermiştir. 1919'da Şeyh Mahmut İngiliz Emperyalizmine karşı durduğunda, Şeyh Ahmet Barzani onu desteklemiştir. Barzani, Bahdinan bölgesindeki aşiret liderleri ve şeyhlerine mektuplar yazarak onları Şeyh Mahmut mücadelesine yardım etmeye çağırmıştır. Ayrıca Barzani direnişe fiilen destek vermek için silahlı güçlerini göndermiştir. Fakat bu mektupların bir kısmı Musul'daki İngilizlerin eline geçmiş ve İngilizler intikam almaya karar vermişlerdir. İngilizler bu seferde Asurileri Kürtlere karşı kullanmak istemişler fakat Kürtler bu bölgede hiçbir zaman Asurilerle anlaşmazlık yaşamamışlardır (Barzani 2006:29). İngiliz siyasi temsilcisi Yarbay Soane'nin atanması ile çeşitli provokasyonlar sonucu Şeyh Mahmut savaşın ve sorunların içine çekilmiştir. Şeyh 1919'da Derbendi Baziyan'da yaralı yakalandıktan sonra idama mahkum edildiğini yukarıda arz ettik, sonraki süreçte Şeyh'in yerine de Binbaşı Soane getirilmiştir. Fakat halkın isteği ve bölgede başka bir etkin isim olmadığının sonucu olarak İngilizler Şeyh'i geri getirmek zorunda kalmışlardır. Şeyh Mahmut tekrar Süleymaniye hükümdarı yapılmıştır (Hilmi 2010:152-154; Barzani 2006:22).

İngilizler, I. Dünya Savaşı'nın ardından Kürt ayaklanmalarına somut destek vermemişlerdir. İngilizler çıkarları bağlamında, bir Kürt devleti kurulması ihtimalini tartışmış ve Kürtlere destek verileceği imajı yaratmıştır. Lakin bu durum vaat olmaktan ileri olmamıştır (Selvi 819-827). İngilizler Sevr'in 62-63-64. maddelerinde Kürt devletinin kurulması bir takım şartlara bağlanmıştır. Bu şartlar aşağıdaki gibidir:

"Bu Anlaşma'nın yürürlüğe konuluşundan bir yıl sonra, 62. maddede belirtilen bölgelerdeki Kürtler, bu bölgelerdeki nüfusun çoğunluğunun Türkiye'den bağımsız olmak istediklerini kanıtlayarak Milletler Cemiyeti Konseyi'ne başvururlarsa ve Konsey de bu nüfusun bu bağımsızlığa yetenekli olduğu görüşüne varırsa ve bu bağımsızlığı onlara tanımayı Türkiye'ye tavsiye ederse, Türkiye bu tavsiyeye uymayı ve bu bölgeler üzerinde bütün haklarından ve sıfatlarından vazgeçmeyi, şimdiden kabul eder"(Barzani 2006:18).

Bu maddeden de anlaşılacağı üzere, Türkiye bu duruma olumlu yanıt vermeyince İngilizler tekrar Kürt kartını kullanmaya başlamış ve Musul üzerinden Türkiye'ye yüklenmek için Kürtlere onların yanında olduğunun imajını vermeye başlamıştır. Türkiye Musul'u Misak-ı Milli sınırları içinde görüyordu, İngilizler ise Kürtleri ve onların haklarını öne sürerek Musul üzerinde hak talep etmişlerdir (Natali 2009:68; Meray 1969:348-350; Yıldız 2005:207). Bu ikiyüzlü politika ile İngilizler tekrar Şeyh Mahmut'a yaklaşmıştır ve ikinci defa Şeyh Mahmut İngilizlerce Kürdistan yönetici olarak tanınmıştır. Bu mücadeleye öncülük edenler: Sımkoyê Şikaki, Seyit Taha-i Nehri gibi Kürtler arasında bilinen şahsiyetler olmuştur. Fakat İngilizler tekrar Kürtler üzerine kısımlara devam etmişlerdir.

İngilizler Binbaşı E. Noel'i Kürdistan'a göndererek oradaki Kürtlerin taleplerini yerine getirmek için taraftar bulmaya çalışmıştır. Fakat dünya siyaseti bu dönemde dinamik olduğu için, İngiltere Kürt politikasını her zaman değiştirmiştir. İngilizler Irak topraklarındaki birden çok etnik ve dini grup (Kürt, Arap, Asuri vb..) arasında Arap kimliğini öncelemişlerdir. Bunun yanında aşiret gruplarını ve Kral Faysal'ın iktidarını denetlemek için toprak

anlaşmazlıkları kışkırtarak, söz konusu gruplar arasında iç düşmanlıkları körüklemişlerdir. İngilizler ayrıca Kürtleri tutukladılar, Kürt elitlerini sürgüne tabi tutmuşlardır. Krallık Hava Güçleri (RAF) ve Irak silahlı kuvvetleri ayırım gözetmeden Kürt köylerini bombalamışlardır (Natali 2009:68-70).

Yukarıda da anlatıldığı gibi, 24 Aralık 1922'de Irak ve İngiltere hükümetleri, Irak sınırları içinde yaşayan Kürtlere kendi hükümetlerini kurma hakkı tanımışlardır. Böylece Kürt aşiretleri bir araya gelerek hükümetlerinin şekli ve sınırlarını, ayrıca ekonomik ve politik isteklerini İngiliz ve Irak hükümetlerine bildirmek amacıyla Bağdat'a yetkili bir delegasyon gönderme amacı taşırlarken Şeyh Mahmut ve İngiliz destekçileri arasında görüş ayrılıkları baş göstermiştir. Şeyh Mahmut'un giriştiği hareketler RAF saldırılarına maruz kalmıştır. Şeyh Mahmut Berzinci Serdeşt'e sığınarak orada Bangi Heq (Gerçeğin Sesi) gazetesini çıkarmış ve İngiliz mandasının sona erdiği 1930 yılına kadar burada kalmıştır (Minorsky&Bois 2008:128; Natali 2009:68-73).

24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşması ile Sevr hükümsüz kalmış ve Kürtlere verilen vaatler de tarihin derinliklerindeki poslu yerini almıştır. Lozan Konferansı, Kürt Kurtuluş Hareketine ciddi bir darbe indirmiştir. Bu konferansın sonuçları Kürt hareketi için Sevr'e göre geriye atılan bir adım olmuştur. Lozan Konferansı, Batı'nın emperyalist devletlerinin Kürt Sorunu, Musul vilayeti için rekabetinde geçer akçe olarak ele aldığı göstermiştir. Emperyalistler amaçlarına ulaştıncaya, Kürtlerin ulusal özlemlerini küçümseme ve ulusal bağımsızlık hareketini bastırma "hakkı" sağlamışlardır (Celil, Lazarev ve diğ. 1998:126). Musul meselesi de bu antlaşmaya göre Milletler Cemiyetine götürülmüş ve 1926 yılında, Türkiye-İngiltere arasında imzalanan Ankara Antlaşması ile "Bürüksel Hattı"³ kararı doğrultusunda mesele çözülmüştür.

İngiliz askeri raporunda geçen bazı ifadeleri aşağıya alma gereği duyduk.

"Şeyh Mahmut'un yaralanması ve esir alınması ile (Derbendi Bazyan'da) Kürt kuvvetleri lidersiz kaldı ve dağılmaya başladılar. Çeşitli kavimlerden oluşan İngiliz ordusu Kürtleri yendi. Kürt kuvvetleri 48 ölü ve birçok yaralı verdi, 120 kişide esir edildi. Şeyh Mahmut'un akrabalarının da aralarında bulunduğu kişilerde ölenlerin arasındaydı." (Hilmi 2010:52).

Şeklinde yaygaralarla Kürt hareketinden ümit kesilmeye çalışılmıştır. Fakat gerçekte Şeyh Mahmut İngilizlere önemli kayıplar verdirmenin yanında, Kürtlerin İngilizlerden kurtuluşuna ve Kürtlerin kendi kendini yönetmenin anahtarını almıştır. Şeyh Mahmut hareketinden sonra Barzani hareketi ortaya çıkmış ve Irak topraklarında verdiği mücadelenin sonucunda başarılı olmuştur. Şeyh yakalandıktan sonra yaraları tedavi edilmiş ve Bağdat'ta mahkeme edilmiştir. Bu mahkemede Şeyh'in üzüldüğü durum Kürtlerinde aleyhinde şahitlik yapması olmuştur. Mahkemenin emri ile Şeyh Mahmut on yıl hapse ve sonrasında Hint Okyanusundaki Andaman Adasına sürgüne gönderilmiştir. Fakat Wilson, Şeyh Mahmut'un hayatta kalmasının kendileri için büyük tehlike olduğunu söylemiştir (Hilmi 2010:52).

17 Haziran 1923'te İngilizler Süleymaniye'den çekilince Şeyh Mahmut tekrar buraya döner ve üçüncü hükümetini kurmuştur (11 Temmuz 1923). Fakat İngilizler Berzinci'nin kanunsuz iş yaptığını 20 Mayıs 1924'e kadar teslim

³ Bürüksel Hattı: Lozan Antlaşmasının imzalanmasından sonra, Brüksel'de Milletler Cemiyeti tarafından Türkiye-İrak sınırını belirlemek için oluşturulan konseydir. Bu konseyde Macar Tiliki, İsveç Firsén, Belçikalı Pols görevlendirilmiştir (Barzani 2006 :19).

olmasını aksi takdirde kentin tekrar bombalanacağını bildirmiş, şeyh teslim olmamış ve tekrar Süleymaniye bombalanmıştır (Mayıs 1923). Bu olayın sonucunda Süleymaniye yakılır yıkılır Şeyh Mahmut da İran'a gitmiştir (Tan 2020:4; Hilmi 2010).

Ekim 1924'te Berzinci tekrar Süleymaniye'ye dönmüş, daha önce karşısında olan aşiretleri affetmiş ve birlikte hareket etme kararı almıştır. Şeyh Mahmut 1925-1926 yılları arasında da mücadelesini İran-İrak sınırlarında devam etmiştir. Öte yandan çok sayıda İran Kürtünün destek verdiği İngiliz ve Irak ordusu şeyh güçlerine saldırmıştır. Fakat şeyh her şeye rağmen Irak'ta yaşayan Kürtlerin ulusal mücadelesini tüm kişisel çıkarlarının üstünde tutmuştur. 1926 yılında İngiliz orduları yenilmiş ve pilotlarından birisi esir alınmıştır. Bunun neticesinde İngiliz hava kuvvetleri tarafından yüksek komiser Cornwallis şeyhle uzlaşma görüşmeleri başlatmıştır. Cornwallis bu görüşmede, şeyhe Irak topraklarından gelir verileceğini ve kendisine İran'da yer tahsis edeceklerini ifade etmiştir. Bunun anlamı şeyhin sürgün edilmesidir fakat şeyh halkının özgürlük mücadelesi ve arzusunun bireysel çıkarlarının üzerinde olduğunu İngiliz temsilcisine söyleyip uzlaşma sağlanamamıştır. Bunun üzerine İngiliz uçakları tekrar Kürtlere saldırmıştır. Aynı dönemde Irak'ta faaliyet gösteren çok sayıda dernek şeyhin mücadelesine destek vermiştir (Kutschera 2006:134-136). 1926 yılında Türkiye ile İngilizler arasında Ankara Anlaşması yapılmış ve Irak'ın şimdiki sınırları çizilmiştir. Bu sınırların çizilmesi ile Türkiye ve Irak'taki Kürtler arasında da sınır konulmuştur (Aydoğan, 2013:190).

Şeyh Mahmut Berzinci hareketi ve kararlılığı genel olarak değerlendirildiğinde hareketin simgesi olan bayrak, yeşil zemin üzerinde kırmızı daire, kırmızı daire içinde beyaz hilal olmuştur. Şeyh Mahmut kendisine ait posta pulları bastırmıştır. Ayrıca o dönemde çıkarılan gazeteler şunlardır: Bangi Heq, Roji Kürdistan, Bangi Kürdistan, Umedi İstiklal gibi gazetelerdir. Bu dönemde kurulan okullar: Mehmedi Ortaokulu, Kadiri İlkokulu, Rüfi İlkokuludur. Kürt halkının İngilizlere karşı mücadelesini yürüten Şeyh Mahmut, nihayet 09 Ekim 1956 yılında hayata gözlerini yummuştur. Fakat Şeyh kendisini tanıyanların anılarında ve sonraki Kürt liderlerine ümit olmuş bir liderdir. Refik Hilmi'ye göre Şeyh Mahmut mücadelesinin başarıya ulaşmamasında Türkiye Kürtlerinin de payı olmuştur. Eğer Türkiye'deki Kürt liderleri, İngilizlere karşı Şeyh'e destek verseydi Irak hareketi ile Türkiye hareketi birleşirdi ve başarı şansı yükselmiş olurdu (Yüce 2018:5; Kutschera 2010:84; Hilmi, 2010). Bu mücadelenin başarıya ulaşmamasındaki diğer nedenler ise; ayaklanma geniş boyutlar almasına rağmen, genel Kürt ayaklanmasına dönüşmemiştir. Bunda Kürdistan'ın bölünmüşlüğü ve Kürt reisler arasındaki iç çatışmalar etkili olmuştur. İkinci sebep, açık politik amaçların yokluğudur. Bu durum Kürtlerin taleplerinin karşılık bulmasını bazen İngiliz, bazen de Türklerden beklemeleridir. Diğer önemli sebep ise, ulusal kurtuluşları uğruna mücadele veren Arap ile Kürtler arasında eylem uyumsuzluğu ve donanım eksikliğinden yararlanan İngilizler, emperyalist hülyalarını gerçekleştirmenin peşinden gitmeye devam ettirmişler (Celil, Lazarev v.d. 1998:132-133). İngilizler de Kürt liderlerini geri plana atıp aşiret liderlerini önceleyerek kendilerine bağlı bölünmüş ve monarşik yapıları desteklemiştir. Bu bağlamda Bedirhan ailesi İstanbul'da, Şeyh Mahmut ailesini Süleymaniye'de, Ca'lı Ahmet Muhtar Beyi Halepçede ve Seyit Taha ailesini İran-İrak sınırında ayrı ayrı desteklemiştir (Natali 2009:75-76). Böylece Kürtlerin birlikte hareket edilmesi engellenmek istenmiştir. Irak'ın Osmanlı hâkimiyetinden çıkıp, İngilizlerin sömürsü altına girmesinden sonra, Kuzeyde Kürtler, Güneyde ise Araplar bu duruma karşı

çıkışlardır. Bu iki halk ölmüş, öldürmüş, kıyıma ve işkenceye uğramış fakat toprakları üzerinde özgürce yaşama savaşından geri kalmamışlardır (Celil, Lazarev v.d. 1998:140) Fakat gerek içeriden ve gerek dışarıdan çeşitli ihanetler olmuştur. Mesela Kürt Aşiretlerinden bir kısmı Şeyh Mahmut'u desteklerken bir kısmı ise İngiliz tarafgirliği yapmıştır. Örnek vermek gerekirse, o dönemde Kerkük'te çıkan Necme (Yıldız) Gazetesi bile emperyalistlerden yana yayınlar yapmıştır (Hilmi 2010:106).

Mesut Barzani'nin belirttiği gibi Şeyh Mahmut ve sonrasında Barzanilerin vermiş olduğu mücadelenin amacı mal ve makam hırsı olmayıp uluslarının kendi topraklarında huzur ve güven içinde yaşama arzusu olmuştur (Barzani 2006:32). Bu uğurda Şeyh Mahmut'un 1919'da başlattığı hareket ve akabinde 2003 Baas Rejiminin yıkılması ve bağımsızlık sürecine kadar Kürtler Irak devletine karşı onlarca defa isyan etmiş, Halepçe gibi kıyımlara maruz kalmıştır. Bu kıyımların yanında 1991'de devam eden Körfez Savaşı ile Kürtler göç etmek zorunda kalmışlardır. Nihayetinde verilmiş bedellerin sonucunda bugün Kuzey Irak veya resmi tabir ile Kürdistan Bölgesel Yönetimi altında kendilerine ekonomik ve siyasi bir statü kazanmışlardır (Mohialdeen, 2019:180).

Kürtlerin 1920'li yıllardaki en büyük umudu Cemiyet-i Akvam'ın 1925'teki kararına göre eğer Irak'ta İngiliz mandası kalkarsa Kürtlerin haklarına kavuşacağı beklentisi olmuştur. Fakat 1930'lu yıllarda gerek Irak hükümeti başbakanı Nuri Sait ile veliaht prens Gazi ve gerekse İngilizlerin yerel temsilcileri söz konusu karara rıza göstermedikleri gibi Kürtlere karşı şiddet eylemlerini arttırmışlardır. Şeyh bu havadisler içinde İngiliz temsilcilerine mektup yazarak Kürtlerin Araplarla bir arada yaşama imkânlarının kalmadığını iletmiştir. Sonuç olarak Şeyhin tüm uzlaşma talepleri karşılıksız kalınca şeyh 1931 yılının sonunda İngilizlere teslim olmuştur (Kutschera 2006:138-139).

Şeyh Mahmut'un mücadelesinde başarısız olmasının birbiri ile alakalı birkaç sebebi vardır. Bunlardan birincisi Süleymaniye'de ortaya çıkan münferit bir mücadelenin dönemin güçlü donanmasına sahip İngilizlerle girdiği asimetrik güç ilişkisidir. Zaman zaman Kürtler bu orduyu yenmiş olsa da İngilizler çabuk toparlanmışlardır. Diğer neden Kürtlerin iç birlikteliğinin olmaması ve Şeyhin baskıcı yönetimidir. Ayrıca Şey Mahmut'un ordusu ileri savaş tekniklerinden yoksun olmuştur (Karademir 2019:103).

SONUÇ

Çeşitli kaynaklara dayandırarak derlemeye çalıştığımız bu makalede, Şeyh Mahmut Berzinci ya da Hefid'in Irak'ta Kürdistan'ın kuruluşu için Emperyalizme karşı vermiş olduğu mücadele ana hatları ile anlatılmaya çalışılmıştır. Elbette bu satırları kaleme alırken fiilen 1918 yılından başlayıp Şeyh'in vefatına kadar süren mücadele derinlemesine araştırmak bu makalenin sınırlarını aşmış olacaktı. Fakat Şeyh Mahmut'un mücadelesi dışta Arap ve İngilizlere karşı olurken içte de Kürtlerin kendi içinde ve harekete muhalif kesimler ve İngilizlerle işbirliği yapan kesimlere karşı olmuştur. Mesela Kerime Fettah ve Pışder aşireti lideri Abbas Ağa gibi şahsiyetler Şeyh Mahmut'un yanında görünerek aslında karşı kutuplarda çıkara dayalı bir siyaset güttüklerini bu konuda yazılan kaynaklardan anlıyoruz.

Makalenin çeşitli yerlerinde değindiğimiz gibi İngilizlerin 1916 yılından itibaren bu bölgedeki temel amacı, Kürtler üzerinde Musul meselesini lehine çözmek olmuştur. Fakat bu politika 1920'li yıllarda Türk-Yunan savaşı

tarafından şekillenmiştir. Eğer ki Türkler Yunanlılara karşı başarı elde etseler o zaman Kürt kartını ortaya atmışlardır. Tersi durumda İngilizler, Yunanlıların ara sıra elde ettiği başarılarında etkisi ile Kürtleri ikinci plana atmışlardır.

Şeyh Mahmut Sevr Antlaşmasının ilgili maddelerinin oyalama politikası olduğunu sezmiştir. Nitekim Sevr Antlaşmasında Kürtlere verilen vaatler Lozan'da unutulmuştur. Tüm bunlara rağmen Şeyh Mahmut'un derdi, halkının kendi topraklarında rahat yaşamasıydı ve bu uğurda gerekirse İngilizlere de hizmet etmeyi görev saymıştır fakat İngilizler onu rüşvet ve para ile aldatmaya çalışmışlardır. Şeyh Mahmut bu oyunlara gelmemiştir (Hilmi 2010:158). Öte yandan Türkler de Musul'u İngilizlerden almak için Kürtlere tarihi bağlar üzerinden yaklaşmıştır. Bu amaçla Türkiye ve Irak'taki önemli aşiret liderlerini buluşturup İngilizlere karşı destek aranmıştır. Bu dönemde Süleymaniye'de Ahmet Taki, Şemdinan'da Şeyh Abdülkadir, Diyarbakır'da Kadri Bey, İran Kürtlerinden Simkoyê Şikaki gibi şahsiyetler üzerinden taraftar toplamaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Kürtler İngilizler ile Türkler arasında sıkışıp kalmıştır. Türkiye'nin Irak'taki politikası, 1915'e kadar Osmanlı Devleti'nin mahiyetinde olan bölgenin tarihsel ve toplumsal yönleri üzerinde bina edilmiştir. İngilizlerin Irak'taki politikası oradaki halkları parçalayıp amaçları doğrultusunda dönüştürmek olmuştur. İngilizler, ticaret ve ekonomik çıkarları için bir halkı kendi topraklarında sömürerek kendisine alan açmak istemişlerdir. İngilizler bunda kısmen başarılı olmuşsa da geriye, yıkım, acı, katliam kısacası kan ile yazılan bir tarih bırakmışlardır. Aynı şekilde diğer emperyalist devlet olan Amerika'nın 21. yüzyılda Irak'a getirmiş olduğu sözde barış, eşitlik ve demokrasinin neticesinde ülke kan ve gözyaşından kurtulamamıştır. Geline aşamada İngilizler, Irak'taki kritik dengeler bağlamında Kürtleri yanında tutabilmek için onlara vaatler vermiştir. Fakat Şeyh Mahmut Berzinci gibi bir Kürt milliyetçisi ortaya çıkıp herhangi bir devletin mahiyetinde kalmadan ulusunun kaderini belirlemeye kalktığında İngilizler hemen Kürtler üzerine baskı politikasını devreye koymuşlardır. Şeyh Mahmut liderliğindeki Kürt mücadelesi, İngiliz emperyalizminin Kürtlere yönelik değişken politikasını ortaya çıkartmıştır. Bu mücadele Irak'ta sonradan gelen Şeyh Ahmet Barzani ve Mele Mustafa Barzani mücadelesi için ön açıcı olmuştur.

KAYNAKÇA

Aydoğan, Erdal (2013). *Mustafa Kemal Atatürk Döneminde Dış Politika, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Dersi II*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları.

Azamat, Nihat (2001). *Kâdiriyye*. DİA, C: 24, İstanbul.

Barzani, Mustafa (2006). *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi*. Cilt: I, İstanbul: Doz Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), BEO 444-33240, 24.01.1312.

Bruinessen, Van Martin (1993). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. Çev. Komisyon, İstanbul: İletişim Yayınları.

Celil, Celil, Lazarev Mihoyan ve diğerleri. (1998). *Yeni ve Yakın Çağda Kürt Siyaset Tarihi, Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi ve Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği Kürt Komisyonu*. Çev. M. Aras, İstanbul: Peri Yayınları.

- Dağdeviren Zülfü (2020). Türkiye İle Irak Kürdistan Bölgesel Yönetimi Arasında Siyasi İlişkiler: Devlet-Hükümet İlişkileri. *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, Cilt:3, Sayı:2, s.151-198.
- Duru, Ogün (2010). "İrak Kürt Muhalefet Hareketinde Uluslararası Boyut: 1918-1975 Arası Dönemin Analizi". *Alternatif Politika*, Özel Sayı 1, 74-112.
- Korkmaz, Engin (2021). *1914-1924 Yılları Arasında Hakkari'deki Nasturi Olaylarının Sosyo-politik Analizi*. Van: Peywend Yayınları.
- Hilmi, Refik (2010). *Anılar: Tanığının Dilinden Şeyh Mahmut Berzinci Hareketi*. A. Pışderi (Çev.), İstanbul: Peri Yayınları.
- Karademir, Nihat (2019). *İngiltere'nin Kürt Politikası (1918-1932)*. İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Kavak, Abdulcebbar (2015). "XVIII. Yüzyılda Kuzey Irak'ta Tasavvufi Faaliyet Yürüten Kâdirî Şeyhleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX-II.
- Kavak, Abdulcebbar (2018). "Anadolu'nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Öne çıkan Berzinci Uleması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, yıl: 9 cilt: IX, sayı: 20.
- Kurubaş, Erol (204). *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kutschera, Chris (2006). *Kürt Ulusal Hareketi*. Çev. F. Başkaya, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Meray, Seha (1969). "Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler". Cilt: I, *Araştırma Merkezi Dergisi*, C. 21, S. 63.
- Minorsk, Vilademir & Bois, Thomas (2008). *Kürt Milliyetçiliği*. Çev. E. Karahan, H. Akkuş, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Natali, Denis (2009). *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*. Çev. İ. Bingöl, Avesta Yayınları.
- Mohialdeen, Haval Azad (2019). Geçmişten Günümüze İran'ın Irak Kürtleriyle İlişkileri ve Bağımsızlık Referandumuna Yaklaşımı. *Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, 3(2), s. 162-188.
- Selvi, Haluk (2010). İngiltere'nin Musul Politikası Karşısında Osmanlı Devleti Ve Bölge Aşiretleri (1918-1920). *Bellekten Türk Tarih Kurumu Dergisi*, Cilt: 74, Sayı: 271, s.789-832.
- Suveyriki, Muhammed Ali (2006). "Mucemu Alami'l-Kurd, Suleymaniye: Binkey Jin", 558, Aktaran: Kavak, 2018.
- Sunar, Lütfi (2008). Türkçe'de Emperyalizm Literatürü. *Sosyoloji Dergisi*, dizi: 3, sayı: 16, s.193-222.
- Şirin, Selçuk (2017). Mr. Alex K. Helm'in Doğu Anadolu ve Karadeniz Gezisi (1929). ISSN: 1309 4173 (Online) 1309 - 4688 (Print) Volume 9 Issue 2, A Tribute To Prof. Dr. Ali BİRİNCİ, p. 205-223.
- Tan, Altan (2020). Ortadoğu'nun Notları (26): "Şeyh Mahmut Berzinci 1". *Independent Türkçe*, erişim: 29.06.2022.
- Tan, Altan (2020). Ortadoğu'nun Notları (27): "Şeyh Mahmut Berzinci 2". *Independent Türkçe*, erişim: 29.06.2022.

- Gündüz, A. (2010). Türkiye Diyanet Vakfı Dergisi, “Süleymaniye” maddesi.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/suleymaniye—irak>, erişim:30.06.2022.
- Wagner, Heather Lehr (2004). *The Division of the Middle East: The Treaty of Sèvres*. Chelsea House Publishers.
- Wikiwand, EarlyKurdishNationalism, www.wikiwand.com/en/Early_Kurdish_nationalism , Erişim: 03.12.2018.
- Yılmaz, H. (2014). “Mustafa Kemal Paşa-Emir Faysal Anlaşması ve Milli Mücadele Döneminde Suriye ve Irak”.
Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi, Yıl 10, Sayı 20, (Güz 2014),s. 289-306.
- Yıldız, Hadiye (2005). *Fransız Belgeleri ile Sevr-Lozan-Musul Üçgeninde Kürdistan*. İstanbul: Doz Yayınları.
- Yüce, İsmet (2018). “Kürdistan Kralı: Şeyh Mahmut Berzinci”, Rudav Gazetesi: Görüş,
<http://www.rudaw.net/turkish/opinion/13072018>, Erişim: 02.12.2021.

TURUK VE MAÂBİR MEKTEBİ VE İLK NİZAMNAMESİ (1862)

Roads and Bridges Engineering School and Its First Regulation (1862)

Ebubekir KEKLİK

Dr., ebubekirkeklik@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-7982-8980

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 08.07.2022

Kabul/Accepted: 26.07.2022

DOI: 10.51592/kulliyat.1144963

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Eğitimi, Turuk ve Maâbir Mektebi, Mülkiye Mühendis Mektebi, Sivil Mühendislik Okulu, Yollar ve Köprüler.

Keyword

Ottoman Education, Turuk and Maâbir School, Civil Engineering School, Roads and Bridges.

ÖZ

Turuk ve Maâbir Mektebi Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan ilk sivil mühendislik okuludur. Okulun açılmasında başlıca etken ülkede yeni yol ve köprülerin inşası ve eskilerinin ıslah edilmesi için ihtiyaç duyulan mühendislerin yetiştirilmesi düşüncesidir. Bu amaçla ilk olarak Tanzimat döneminde ülkenin mühendis ihtiyacını karşılamak amacıyla Ticaret Nezaretine bağlı bir sivil mühendislik okulunun açılması tasarlanmış hatta Turuk ve Maâbir Mektebi adıyla açılması tasarlanan bu okul için 1862'de bir de nizamname kaleme alınmıştır. Ancak sivil mühendislik mektebinin bu tarihte açılıp açılmadığı bilinmemektedir. Ne var ki yaygın görüş Turuk ve Maâbir Mektebinin 1874'te açıldığı yönündedir hatta 1874 yılı Türkiye'de sivil mühendislik eğitiminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Ancak kaynaklardan 1868'den itibaren Mülkiye Mühendis Mektebi adıyla bir sivil mühendislik okulunun faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. 1868 ila 1871 arasında faaliyet gösteren ilk sivil mühendislik okulu sadece dört yıl eğitim-öğretime devam ettikten sonra kapatılmış 1874 yılında yeniden açılmıştır. Bu çalışmada arşiv kaynaklarından da yararlanılarak Türkiye'de sivil mühendislik eğitiminin başlangıç tarihine ve ilk sivil mühendislik okuluna dair yeni bazı tespitler yapılmaktadır. Turuk ve Maâbir Mektebinin 1862 tarihli söz konusu nizamnamesi de ayrıntılı bir şekilde ele alınacak okulla ilgili daha önce hiç temas edilmeyen kaynaklara dayanılarak yeni bilgiler verilecektir.

ABSTRACT

Turuk and Maâbir School is the first civil engineering school established in the Ottoman Empire. The main factor in the opening of the school was the idea of training the engineers needed for the construction of new roads and bridges in the country and the improvement of the old ones. For this purpose, it was planned to open a civil engineering school affiliated to the Ministry of Commerce in order to meet the engineering needs of the country during the Tanzimat period. In fact, a regulation was written in 1862 for this school, which was planned to be opened under the name of Turuk and Maâbir Mektebi. However, it is not known whether the civil engineering school was opened on this date. However, the common view is that the Turuk and Maâbir School was opened in 1874, but it is understood from the sources that a civil engineering school has been operating under the name of Mülkiye Mühendislik Mektebi since 1868. The closure of the first civil engineering school, which was active between 1868 and 1871, after continuing education for only four years, misled the researchers, and 1874, the second opening date of the school, was accepted as the starting date of civil engineering education in Turkey. In this study, some new determinations are made about the start date of civil engineering education and the first civil engineering school in Turkey by making use of archival sources. The said regulation of the Turuk and Maâbir School dated 1862 will also be discussed in detail, and new information will be given based on the sources that have never been contacted before.

Atf/Citation: Keklik, E. (2022). "Turuk ve Maâbir Mektebi ve İlk Nizamnamesi (1862)". *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 219-236.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Ebubekir KEKLİK, ebubekirkeklik@hotmail.com

GİRİŞ

Türkiye'nin siyasi tarihindeki gelişmelerle eğitim alanındaki gelişmeler arasında büyük bir paralellik mevcuttur. Batı ülkeleri karşısında özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren, art arda gelen siyasi ve askeri yenilgiler, Osmanlı idarecilerini geleneksel kurumların yeniden tanzim edilmesine zorladı. Batıyla ilk karşılaşma öncelikle savaş meydanlarında olduğu için Batının üstünlüklerinin ilk görüldüğü yer de savaş meydanları oldu. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak Osmanlı modernleşmesi ilkin askeri kurumlarda başladı. İlhan Tekeli'ye göre Osmanlı toplumunda hiçbir kesim ordu gibi bir sınanma içinde değildi dolayısıyla ilk yenilikler de ilk sınanan kurumda yani orduda başladı (Tekeli 2012: 465).

Askeri alanda yapılan reform çalışmaları ister istemez başka alanlara da sirayet edecekti. Modern bir askeri teşkilat için bütün devlet yapısının modernleştirilmesi gerekliydi. Öncelikle sağlam bir mali yapı ve vergi sistemi kurulmalıydı, sağlam bir mali yapı ve vergi sistemi bunları idare edecek iyi yetişmiş bir bürokratik kadro ile mümkündü. Ayrıca yeni sistemi yönlendirecek gelişmiş bir adli nizama ihtiyaç vardı. Bütün bunlar ancak iyi işleyen ve ihtiyaca cevap verebilecek bir eğitim anlayışıyla tesis edilebilirdi. Bunun için eğitim sisteminin de yeniden yapılandırılması gerekmiştir (Ortaylı 2010: 27; Somel 2010: 36).

Ordunun Avrupa usullerine göre yeniden yapılandırılıp eğitilmesiyle başlayan modernleşme süreci, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren askeri mühendishanelerin kurulmasıyla başlayıp XIX. yüzyılda ordunun cerrah ihtiyacını karşılamak için açılan askeri tıp okulunun ve harp okulunun tesisiyle ileri bir safhaya ulaştı. Mekteb-i Tıbbiyenin kurulmasında öncelikle ordunun doktor ihtiyacının karşılanması düşüncesi vardı (Berkes 2003: 186; Lewis 1993: 85). Nitekim ilk modern Osmanlı sivil mekteplerinin ortaya çıkması da yenilenen askeri kurumların ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgilidir. Başlangıçta yeni kurulan askeri okullara sıbyan mekteplerinden çıkan çocuklar alınıyordu. Ancak sıbyan mekteplerinde çoğu kere çocuklara temel okuma yazma becerisi bile kazandırılmadığı için askeri okullarda işe en başından başlanmak zorunda kalınıyordu. Bu durum askeri okullardaki eğitim seviyesinin arzu edilen noktaya gelmesini engelliyor, zaman kaybına sebep oluyordu. Hâlbuki ordunun subay ihtiyacı zaman kaybına tahammül edilemeyecek vaziyetteydi. Bu, ilkin sıbyan mektepleri konusunun yeniden ele alınmasını, sıbyan mekteplerinin ıslahı konusunda arzu edilen sonucun elde edilemeyeceği anlaşılınca askeri okullara kaynak sağlayacak yeni tarz okulların tesis edilmesini kaçınılmaz bir zorunluluk hâline getirdi (Alkan 2005: 148).

Askeri alanda yapılan reformlar ve ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için kurulan eğitim kurumları da Osmanlı Devleti'nin sorunlarına çare olamadı. Bu durum, Osmanlı idarecilerine sorunun çok daha köklü sebeplere dayandığını göstermesi bakımından önemlidir. İşte Tanzimat, sorunların çok daha köklü tedbirlerle çözülmesi için atılmış en önemli adımlardan biridir. Tanzimat döneminde eğitim meselesi artık sadece iyi asker yetiştirmek için lazım olan bir vasıta olarak ele alınmaktan çıkmıştır.

Tanzimat döneminde başlayan reformların başarıya ulaşmasını eğitime önem verilmesine bağlayan Sultan Abdülmecid, 1845'te Bâbâliyi ziyaret ederek devlet adamlarının dikkatini bu noktaya çekmiş ve bir hatt-ı hümayun

yayımlamıştır. Tanzimat idealinin başarıya ulaşması için başta devlet ileri gelenleri olmak üzere bütün imparatorluk halkının bu idealleri benimseyecek bir bilince sahip olması gerekiyordu. Sultan, hatt-ı hümayunla devlet ilerigelenlerini sert bir dille azarlamış ve uyarmıştır (Erdoğan 1996: 193). Padişah, devlet adamlarına hitaben, ahalinin refahı için her türlü önlemi alınız diyor, terakki yollarını gerek din gerek dünya işlerinde bilgisizliğe son verilememesine bağlıyordu. İlimlerin ve fenlerin öğretileceği sanayi okullarının kurulmasına öncelik verilmesini istiyordu (Sakaoğlu 1991: 73; Akyüz 2011: 14).

Tanzimat döneminde eğitim alanında yapılan modernleşme çalışmalarının en önemli adımı 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin yayımlanmasıdır. Bu nizamname Osmanlı eğitim tarihinde bir dönüm noktasıdır. Fransız eğitim sisteminin etkisi altında hazırlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, merkezde ve vilayetlerde genel eğitimi sağlam bir düzene sokmayı hedefleyen ilk kapsamlı metindir (Somel 2010: 116). Eğitimde ilk modernleşme hareketlerinin başlangıcından beri farklı ve bazısı resmi olmayan kuruluşlarca parça parça yürütülmeye çalışılan Osmanlı eğitim işleri ve ıslahat çalışmaları ilk defa olarak bir bütünlük içinde bu nizamname ile ele alındı.

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, okulları mekatib-i umumiye ve mekatib-i hususiye olarak ikiye ayırıyordu. Umumi mekteplerin denetim ve idaresi devlete ait olacak, özel okulların ise sadece gözetimi devlete, kuruluş ve idareleri kişilere veya dinî cemaatlere ait olacaktı. Mekatib-i hususiye Müslümanlar tarafından açılan özel okullar ve gayrimüslimler tarafından açılan özel okullar olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Gayrimüslimler tarafından açılan hususi mektepler de üçe ayrılıyordu. Bunlar, cemaatler ve patrikhane tarafından kurulan milli mektepler, şahıslar tarafından açılan eşhas mektepleri ve ecnebi mektepleridir. Umumi mekteplere gelince, ilk derecedeki mektepler, sıbyan mektepleri ve rüştiyeler; ikinci derecedekiler, idadi ve sultaniler ve üçüncü derecedekiler mekatib-i âliye yani yükseköğretim kurumları olarak üç ana kısma ayrılmaktaydı. Nizamnameye göre, Osmanlı eğitim sistemi sıbyan, rüştiye, idadi, sultani ve âli mektepler olmak üzere beş dereceden oluşacaktı.¹

**

Tanzimat döneminde ülke yönetimi ve bayındırlık işlerine dair de bazı yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler içerisinde özellikle konumuz açısından önemli olan Meclis-i Maâbirin kurulmasını zikretmek gerekir. Meclis-i Maâbir ülkede yol, köprü, kanal, bina gibi imar işlerini müzakere etmek amacıyla Nafia Meclisinin bir alt şubesi olarak 1857'de kuruldu. Meclisin üyeleri Avrupa'dan getirilen mühendislerden ve ülkenin durumuna vâkif kişilerden oluşmaktaydı (Akyıldız 1993: 264). Ticaret Nezaretine bağlı olan Meclis-i Maâbir yeterli ve yetişmiş personelle donatılacak ve yabancı dil bilen elemanlarla takviye edilecekti (Çadircı 1991: 154). Meclis-i Maâbir miri ormanların muhafazası, ağaç kesim vaktinin belirlenmesi, orman memurlarının tayinine dair layiha tanzimi gibi konuların yanı sıra; bentler, su kemerleri, köprü ve kanalizasyon inşası gibi imar faaliyetleri ile ilgili konularda hükümete görüş beyan etmekle mükellefi (Keskin 2005: 19).

14 Eylül 1858 tarihli bir nizamname ile Meclis-i Maâbirin çalışma esasları belirlendi. Meclis-i Maâbirin görevleri nizamnamenin birinci maddesinde dokuz başlık altında sayılmaktaydı. Buna göre ülkedeki bütün yol, köprü, sokak, demiryolu, talî yollar ve geçitlerin tesviyesi, inşası, yolcu ve eşyalara mahsus nakliyenin temini, ticaret

¹ "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" metni için bakınız, *Düstur, I. Tertip, c. II. 184-219*; Tam metin Transkripsiyonu için bakınız: (Özalp 1982: 165-197); (*Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme 2014*. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları. 103-215). Nizamnamenin özeti için bakınız: (Antel 1999: 450-461).

limanı yapmak için limanlarda gerekli olan rıhtım, set, havuz gibi şeylerin inşası, nehir ve ırmakların seyr-i sefaine elverişli hâle getirilmesi, lüzumlu bent ve setlerin inşasıyla gerekli yerlerin temizlenmesi, sulama kanallarının açılması, bataklıkların ıslah edilerek ziraate açılması, maden ve taş ocakları açılması, su ile çalışan makinelerin kurulup çalıştırılması, şehirlere su getirilip dağıtılması, su kemerleri ve kanalizasyon sisteminin inşası, şehirlerin aydınlatılması, devlete ait ormanlardan odun kesilmesi, padişaha ait binalar ve inşaatların bütün işlerine bakılması hakkında her türlü görüşme ve teklif Meclis-i Maâbir tarafından yürütülecekti. Nizamnamenin ikinci maddesine göre ise yukarıda zikredilen konularla ilgili her türlü talimat, mazbata ve layiha Meclis-i Maâbir tarafından hazırlanacak ve onay için Bâbîâliye sunulacaktı (Tozlu 1999: 647). Öte yandan deniz ve nehirlerdeki ulaşım konuları da bu meclise havale edilmişti.

Meclis-i Maâbirin çalışmaları sonunda, yol yapımı belirli kurallara bağlanmış yeni yasal düzenlemeler yapılmıştır. Karayolları konusundaki ilk nizamname de bu arada 1861’de, *Memalik-i Mahruse-i Şahane Yollarının Tanzim ve Tesviyesi Hakkında Nizamnamedir*² adıyla hazırlanmıştır. Altı bölüm ve 31 maddeden oluşan söz konusu nizamname 14 Ağustos 1869 tarihine kadar yürürlükte kalmıştır (Çadircı 1991: 154). Nizamname ile ülke genelinde yollar, ilk üçünde araba işlemek üzere dörde ayrılmaktaydı. İlk bölümde yapılacak yolların teknik özellikleri gösterilmekteydi. İkinci bölümde mevcut yolların tamir ve düzenleme esaslarına yer verilmekteydi. Burada yol yapımında görev yapacak kalifiye personel arasında mühendis, yardımcı mühendis ve üç sınıf amele reisi sayılmaktadır. Nizâmname ile Meclis-i Maâbirin içinde bir müdürün yönetiminde, yeterli sayıda mühendis, müfettişler ve hizmetin gerektirdiği kadar memurdan oluşacak yeni bir birim, Turuk ve Maâbir idare-i mahsusası kurulmaktadır (Yazıcı 1992: 362-363). Söz konusu nizamnamenin 15. maddesi konumuz açısından son derece önemlidir zira bu maddede “muktedir mühendisler yetiştirilmek için mühendislik sanatına lüzumu olan şeyler tederrüs ve talimi zımında köprü ve kaldırım mektebi küşad olunacaktır” denilmektedir.

İlk Turuk ve Maâbir (Yollar ve Köprüler) Mektebi

Yukarıda da ifade edildiği üzere 1861 tarihli *Memalik-i Mahruse-i Şahane Yollarının Tanzim ve Tesviyesi Hakkında Nizamname*’nin 15. maddesinde “muktedir mühendisler” yetiştirilmek üzere mühendislik sanatında lazım olan şeylerin öğretilmesi için bir “köprü ve kaldırım” mektebi açılmasının gerekliliğinden bahsedilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Meclis-i Maâbir tarafından bu okulun Turuk ve Maâbir Mektebi adıyla açılması için çalışmalar yürütülmüş hatta 1862’de bir nizamname layihası hazırlanmıştır. Ancak Turuk ve Maâbir Mektebinin bu tarihte açılıp açılmadığına dair elimizde somut bilgi yoktur. Ne var ki okulun ilk defa 1874’te Darülfünunun bir şubesi olarak açıldığına dair bilginin yanlış olduğu da ortadadır.³ Zira 1868, 1869, 1870, 1871 tarihli devlet salnamesine göre İstanbul’da bir Mülkiye Mühendis Mektebi olduğu görülmektedir. Mülkiye Mühendis Mektebi okulun Turuk ve Maâbir Mektebi adını almadan önceki ismidir. Nitekim 1874’te Darülfünunun bir şubesi olarak açılan Mülkiye Mühendis Mektebi bir yıl sonra Turuk ve Maâbir Mektebi adını almıştır.⁴ Bu durum 1874’ten önce Meclis-i Maâbirin öngördüğü gibi bir Mülkiye Mühendis Mektebi/Turuk ve Maâbir Mektebi açıldığını ancak henüz

² Nizamnamenin tam metni için bakınız: “Memalik-i Mahruse-i Şahane Yollarının Tanzim ve Tesviyesi Hakkında Nizamnamedir”, *Düstur, I. Tertip*. c. IV. 522-530.

³ Hem Ekmeleddin İhsanoğlu (2010: 15) hem de Emre Dölen’e göre (2009: 144) okulun ilk açılış tarihi olarak 1874’tür. Hasan Ali Koçer (1992: 77) kaynak göstermeksizin 24 Ocak 1866’da bir Mülkiye Mühendis Okulu açıldığını ancak bunun bir okuldan çok dershane durumunda olan bir eğitim yeri olduğunu söylemektedir.

⁴ 1292 tarihli devlet salnamesinde Mülkiye Mühendis Mektebi (s.134); 1293 tarihli devlet salnamesinde Turuk ve Maâbir Mektebi (s.136-137).

bilinmeyen bir sebeple kapandığını göstermektedir. Nitekim Osman Nuri Ergin 1865 tarihli bir Meclis-i Vâlâ mazbatasına göre eski Darülfünun binasında bir Mülkiye Mühendis Mektebi açılmak istenildiğini ancak başarılı olunmadığını dolayısıyla ilk Mülkiye Mühendis Mektebinin 1874'te Galatasaray'da açılan yeni Darülfünunun bir şubesi olarak açıldığını söylemektedir (Ergin 1977: 333). Görüldüğü üzere Osman Nuri Ergin yanılmaktadır zira yukarıda zikredilen devlet salnamelerinde 1874'ten önce de bir Mülkiye Mühendis Mektebi açıldığı görülmektedir. Ancak 1871 tarihli devlet salnamesinde Mülkiye Mühendis Mektebi kaydının üzerinde "Darülfünunda idüğü" ifadesinin bulunması Ergin'in söylediklerini bir yönüyle desteklemektedir. Söz konusu ifade devlet salnamelerine göre en azından 1868 ila 1871 arasında faaliyet gösterdiği anlaşılan ilk Turuk ve Maâbir mektebinin eski Darülfünun binasında eğitim-öğretim yaptığını düşündürmektedir.

Bu ilk Turuk ve Maâbir Mektebinin tam olarak hangi tarihte açıldığı, kaç yıllık bir okul olduğu ve eğitim-öğretime hangi binada devam ettiğine dair yukarıda zikredilen ipuçları dışında elimizde somut bilgi yok. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Meclis-i Maâbir tarafından 1862 tarihinde bir Turuk ve Maâbir Mektebi nizamnamesi hazırlandığı ve söz konusu nizamnamenin Ticaret Nezareti tarafından Sadarete sunulduğu açıktır (A. }DVN.MKL. 75-20). Ticaret Nezaretinden Sadarete gönderilen 8 Nisan 1862 tarihli bir yazıda *Memalik-i Mahruse-i Şahane Yollarının Tanzim ve Tesviyesi Hakkında Nizamname*'nin 15. maddesinde belirtildiği üzere bir Turuk ve Maâbir Mektebi kurulmasının gerekliliğinden bahsedilmektedir. Söz konusu yazıda eğer bir Turuk ve Maâbir Mektebi açılırsa ilerde büyük faydalarının görüleceği, böyle bir okulun açılması için gösterilecek fedakârlığın elde edilecek menfaatler düşünüldüğünde çok cüzi kalacağına açık olduğu vurgulanmaktadır. Belgenin devamı hem Osmanlı ülkesindeki yol ve köprülerin durumu hem de mühendis ihtiyacı açısından çok dikkat çekicidir:

"Böyle bir mektep tesis olunursa bunun mülk ve milletçe pek çok faydası görülecektir. Bunun için gösterilecek fedakârlıkların elde edilecek menfaatler düşünüldüğünde çok cüzi kalacağı açıktır. Osmanlı ülkesindeki yollar hiçbir şekilde bu kötü hâlde bırakılamaz. Yolların ıslah ve tesviyesi gerekmektedir. Bu cihetle zikr olunan yolların ıslahı/tesviyesi ve harap halde bulunan köprülerin tamir ve inşası, bazı nehirlerin mecrasının değiştirilmesi ve bu gibi işlerin icrası için iki yüz-üç yüz mühendis istihdamına ihtiyaç olacağına binaen bir Turuk ve Maâbir Mektebi tesisi icab etmektedir..." (MVL.848-1)⁵

Meclis-i Maâbirin öngördüğü Turuk ve Maâbir Mektebinin nizamnamesi bile hazırlanmış olmakla birlikte okulun açılıp açılmadığına dair somut bilgi bulunmadığı yukarıda ifade edilmişti. Ancak 1868, 1879, 1870, 1871 tarihli devlet salnamelerinden İstanbul'da bir Mülkiye Mühendis Mektebi'nin açılmış olduğu kesin olarak bilinmektedir. Burada sorun, bu okulun ne zaman açıldığının ve 1871'den sonra niçin kapandığının tespit edilememesidir. 1868 tarihli devlet salnamesine göre Mülkiye Mühendis Mektebinin müdürü Hacı Hafız Ali Efendi'dir. Okulda sadece riyaziye, resim ve Fransızca derslerinin okutulduğu görülmektedir. Riyaziye hocası Binbaşı Ahmed Efendi, resim hocası Yüzbaşı Şahabeddin Efendi, Fransızca hocası ise İstefan Efendi'dir. Burada okulun öğrenci mevcuduna dair herhangi bir kayıt yoktur (Salname-i Devlet-i Aliyye 1285: 92). 1869 tarihli devlet salnamesine göre ise okulun müdürü Cemal Bey, riyaziye hocası Binbaşı Ahmed Efendi ve resim hocası Hüsnü Efendi'dir. Bir önceki yıl okulun dersleri arasında gösterilen Fransızca dersinin burada gösterilmediği dikkat çeker. Ayrıca okulun 35 öğrencisi bulunmaktadır (Salname-i Devlet-i Aliyye 1286: 109). 1870 ve 1871 tarihli devlet salnamelerinde

⁵ Belgenin tamamı için Ek I'e bakınız.

derslerin ve hocaların bir önceki yılın aynısı olduğu görülmekle birlikte okulun müdürünün kim olduğuna dair kayıt bulunmamaktadır. Öte yandan 1870’te okulun öğrenci sayısının 35 olduğu görülmekte 1871’de ise öğrenci sayısı belirtilmemektedir (Salname-i Devlet-i Aliyye 1287: 118; Salname-i Devlet-i Aliyye 1288: 135). Öğrenci sayısının 1869 ve 1870 yıllarında değişmemiş olması Mülkiye Mühendis Mektebinin açıldıktan sonra bir kereye mahsus öğrenci almış olduğunu düşündürmektedir.

Turuk ve Maâbir Mektebinin 1862’de Meclis-i Maâbir tarafından hazırlanan ilk nizamnamesi kırk altı maddeden oluşmaktadır. Nizamnameye göre Turuk ve Maâbir Mektebi teşkilinden maksat köprü mühendislerine devlet tarafından ihale olunan hizmetler için mühendis yetiştirilmesidir. Okul İstanbul’da açılacak ve Ticaret Nezaretinin idaresinde olacaktır. Okula alınacak öğrenci sayısı ihtiyaç duyulan mühendis miktarına göre Ticaret Nezareti tarafından belirlenecektir.

Turuk ve Maâbir Mektebi biri idadi şubesi diğeri asıl/büyük mektep olmak üzere iki kısımdan meydana gelecektir. İdadi şubesinde okutulacak dersler büyük mektebe alınacak öğrencilerden istenecek bilimlere dair olacağından mecburen riyaziye, fizik, kimya, kozmografi ve meteoroloji derslerini içerecektir. Büyük mektepte okutulacak dersler karayolları, demiryolları, köprü inşaatı, su yolları ve bataklık olan arazilerin kurutulmasına dair olacağından mühendisler için gerekli olduğu kadar matematiği, mimariyi, teknoloji ve mülki idareyi içerecektir.

Turuk ve Maâbir Mektebi idadi kısmına veya büyük mektebe girmek isteyen öğrencilerin yaşı yirmi beşten büyük on sekizden küçük olmayacak ve öğrenciler okula sınavla alınacaktır. Okulun müdürü maâbir mühendisleri arasından seçilecek ve Meclis-i Maâbir üyesi olacaktır. Dersleri Harbiye Nezareti tarafından uygun görülen bütün Mekteb-i Harbiye öğrencileri de dinleyebilecektir. Herhangi bir hastalığı bulunan veya vücutları maâbir hizmetlerine uygun olmayan kimseler okula kesinlikle kabul edilmeyecektir.

Turuk ve Maâbir Mektebinin idadi kısmı iki senelik olacak, dersler eylülde başlayacak ve sekiz ay devam edecektir. Büyük mektebin dersleri ise üç sene devam edecek, bir eğitim-öğretim dönemi ekimden başlayarak altı ay sürecektir. Ancak herhangi bir zorunluluk durumunda eğitim-öğretim süresi kısaltılabilecektir. Büyük mektebin öğrencileri yaz döneminde İstanbul civarında veya çeşitli vilayetlerde karayolu ve demiryolu çalışmalarında bulunmak üzere bir müdür idaresinde staja gönderilecek, mühendislik tecrübesi kazanmaları sağlanacaktır. Ders dönemi sonunda maharet ve liyakatleriyle öne çıkan öğrenciler yurt dışına gönderilecektir.

Turuk ve Maâbir Mektebi yatılı olmayacak ancak öğrenciler Ramazan ayıyla Cuma ve Pazar ve diğer tatil günleri dışında okulda bulunacaktır. Disiplinsiz hareket eden ve okulun kurallarına uymayan öğrenciler sınıfta bırakılacak, gerekirse de okuldan atılabilecektir. Öğrenciler her birine okula kayıt yaptırdığında birer aba ve her sene için ikişer takım elbise verilecektir. Mezun oldukları zaman da aynı şekilde öğrencilere birer aba ve ikişer takım elbise verilecektir. Ayrıca öğrencilere aylık maaş bağlanacaktır. İdadi şubesi öğrencilerine hangi sınıfta olursa olsun seksen, büyük mektep birinci sınıf öğrencilerine yüz elli, ikinci sınıf öğrencilerine iki yüz ve üçüncü sınıf öğrencilerine iki yüz elli kuruş aylık maaş verilecektir. Öte yandan büyük mektep öğrencilerine görevli olarak taşraya gönderilmeleri durumunda aylık bin iki yüz kuruş öğrenci maaşı ve bin kuruş harcırah verilecektir. Derslerini tamamlayarak büyük mektepten mezun olan öğrencilere “mühendis-i maâbir sınıf-ı sâlis” ünvanıyla beraber fiilen göreve başlayacakları tarihe kadar taşrada görevlendirilen öğrenci maaşı tahsis edilecektir. İdadi veya büyük mektepte bulunan ancak bir üst sınıfa geçemeyen öğrenciler en fazla bir yıl daha okula devam edebilecekler aksi takdirde kayıtları silinecektir (A.}DVN.MKL. 75-20).

İlk Turuk ve Maâbir Mektebinin kısa süre eğitim-öğretime devam ettikten sonra kapandığı ve ikinci defa 1874'te Darülfünununun bir şubesi olarak yeniden açıldığı bilinmektedir. İkinci Turuk ve Maâbir Mektebi de tıpkı ilki gibi Mülkiye Mühendis Mektebi adıyla açılmıştır.

İkinci Turuk ve Maâbir Mektebi

1874 yılı başlarında sivil mühendis yetiştirmek amacıyla dört yıllık bir okul açılması konusunda bir irade çıkmış ve Maarif Nazırı Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında Şura-yı Devlet reisi muavini, Nafia Nazırı Edhem Paşa, Maarif Müsteşarı Salih Efendi, Mekteb-i Sultani Müdürü Mösyö Grana ve Nafia Meclisi üyelerinden Mösyö Rithe'den oluşan bir komisyon kurulmuştur. Komisyonunda yapılan müzakereler sonucunda bir Mülkiye Mühendis Mektebi kurulması kararlaştırılmıştır (Dölen 2009: 143-144).

Komisyon tarafından bildirilen görüş sonucunda 8 Nisan 1874 tarihinde Sadarete bir rapor sunulmuş, tasarlanan dört yıllık Mülkiye Mühendis Mektebinin Mekteb-i Sultani dahilinde (ŞD. 207-32) iki yıllık bir okul olarak kurulması öngörülmüştür. Buna sebep olarak da Mülkiye Mühendis Mektebinin ilk iki yıl derslerinin Mekteb-i Sultani dersleriyle aynı olması ve buraya Mekteb-i Sultaniden mezun olan öğrencilerin alınması durumunda öğretim süresinin iki yıl kısalacak olması gösterilmiştir (İhsanoğlu 2010: 155). Söz konusu komisyon tarafından okulun nizamnamesi de hazırlanmıştır. Altı maddeden meydana gelen nizamnameye göre okulun kontenjanı 12 ila 15 kişi arasında sınırlandırılmıştır. Adaylar okula sınavla alınacak, sınavlar Nafia Nezareti mühendisleri tarafından yapılacak ve adaylarda en az Mekteb-i Sultani mezunları derecesinde bilgili olma şartı aranacaktır. Mülkiye Mühendis Mektebi Maarif Nezaretine bağlı olacak ancak Nafia Nezareti tarafından üç ayda bir teftiş edilecektir. Mezunlar Nafia Nezaretinde önce mühendis muavini ve daha sonra mühendis olarak istihdam edilecektir (İhsanoğlu 2010: 156; Dölen 2009: 144).

Birinci yılın sonunda Turuk ve Maâbir Mektebi adını alan Mülkiye Mühendis Mektebinin kuruluşunda Paris'te 1747'de açılan *Ecole des Ponts et Chaussees* adlı mühendislik mektebi örnek alınmıştır (İhsanoğlu 2010: 155). Birinci yılın sonunda öğrenim süresi dört yıla çıkarılan Turuk ve Maâbir Mektebi 19 Nisan 1874'te resmen kurulmuştur. Mekteb-i Sultani müdürü Sava Paşa'nın Mekteb-i Sultaninin 1875 yılı tevzi-i mükafat töreninde yaptığı konuşma Turuk ve Maâbir Mektebinin önemini göstermesi açısından çok dikkat çekicidir:

“Mülkiye Mühendis Mektebinden çıkacak talebenin emniyet-i istikbali (gelecek güvencesi) de hukuk doktorlarından hiç aşağı değildir. Çünkü Osmanlı hükümeti matematik ve fen bilimlerinde üstün maharetleri bulunan memurlara muhtaçtır. Ayrıca ülkemizde her gün demiryolları inşası ve maden aranması ve bu gibi daha pekçok sanatların icrası için çok sayıda şirket kurulmakta ve bu şirketler için lazım olan mühendisler şimdilik Avrupa'dan getirilmektedir” (İhsanoğlu 2010: 156; Dölen 2009: 145).

Turuk ve Maâbir Mektebi 1876'da yürürlüğe giren Hukuk Mektebinin nizamnamesine⁶ göre idare edilecek ve mezun olanlar Nafia Nezaretinde istihdam edilecektir. Turuk ve Maâbir Mektebi mezunlarından doktor ünvanını alan mühendisler uygun rütbelere mühendis olarak, doktor ünvanını alamayanlar ise kondüktör ünvanıyla kondüktörlük veya kondüktörlüğe denk memuriyetlerde istihdam edilecektir (Mahmud Cevad 2002: 144; İhsanoğlu 2010: 156).

⁶ Hukuk Mektebi Nizamnamesi için bakınız: (Özalp 1982: 279-284).

Sava Paşa'ya göre Turuk ve Maâbir Mektebinde okutulan dersler şu şekildedir (Dölen 2009: 148; İhsanoğlu 2010: 157):

Birinci Sene: Deskriptif geometri (birinci kısım), analitik geometri, endüstriyel fizik, trigonometri (düzlemsel ve küresel), topografya (arazi ölçümü), yüksek cebir, endüstriyel kimya, çizgisel resim (gölge ve sepya).

İkinci Sene: Diferansiyel ve integral hesap, endüstriyel kimya, uygulamalı deskriptif geometri (taş kesme ve ahşap tasarımı), endüstriyel fizik, genel mekanik, jeoloji ve mineraloji, topografya (arazi tesviyesi ve uygulamaları), analitik geometri, çizgisel resim (perspektif).

Üçüncü Sene: Malzemenin mukavemeti ve yapıların stabilitesi, jeoloji ve mineraloji, uygulamalı mekanik, arazide uygulama, yolların ve köprülerin inşaatı, deniz (su) yapıları (setler, barajlar, bataklıkların kurutulması, sulama), hidrolik, resim (konstrüksiyon).

Dördüncü Sene: Makineler, Yolların ve köprülerin inşaatı, deniz (su) yapıları, mimarlık (sivil yapılar), madenlerin aranması, teknoloji (malzemenin aranması ve hazırlanması), resim (endüstriyel ve mekanik), jeodezi (haritalar), keşif, rapor ve projelerin yazılması (idari işler).

Turuk ve Maâbir Nizamnamesinde de okulun bir ders programı bulunmaktadır (Özalp 1982: 268). Ancak nizamnamedeki derslerle Sava Paşa'nın verdiği çizelgedeki dersler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Burada görülen en önemli farklılık nizamnamede yer alan derslerden biri olan "demiryollarının tesviye ve inşası"na Sava Paşa tarafından verilen çizelgede yer verilmemiş olmasıdır.

Turuk ve Maâbir Mektebinde ders veren öğretmenler olarak Mösyö Briot, Mösyö Lambert, Mösyö Frade, Mösyö Girard, Mösyö Fleury, Mösyö Charrel, Mösyö Abrami, Mösyö Pinar, Kolağası Refik Efendi, Binbaşı Ahmed Efendi, Kolağası Rifat Efendi, Kolağası Edhem Efendi, Yüşbaşı Dâniş Efendi, Hüsnü Bey, Aziz Bey, Hayri Bey, Zeki Bey, Mösyö Gazier, Muallim Muavini Yüzbaşı Emin Efendi, Kondüktör Mösyö Cassan, Mösyö Orpilidi İskanovi, Mösyö Depro ve Lökök Bey görülmektedir. Okulda temel bilim derslerinin Mekteb-i Sultani hocaları tarafından, teknik derslerin ise Mühendishane-i Berri-i Hümayunda öğretmenlik yapan subaylar tarafından yürütüldüğünü belirtmek gerekir (Dölen 2009: 146).

1874'te Mülkiye Mühendis Mektebi adıyla yeniden açılan Turuk ve Maâbir Mektebinin ilk eğitim-öğretim yılında (1874-75) beş öğretmeni bulunduğu görülmektedir. 1875 tarihli devlet salnamesinde okulun öğretmenleri ve verdikleri dersler belirtilmekle birlikte öğrenci sayısına dair kayıt yoktur (Salname-i Devlet-i Aliyye 1292: 134). Ancak Ekmeleddin İhsanoğlu okulun ilk açıldığında yirmi altı öğrencisi bulunduğunu söylemektedir (İhsanoğlu 2010: 158). İkinci eğitim-öğretim yılında (1875-76) ise okulun öğretmen sayısı 10'a yükselmiştir. Öğrenci sayısına dair yine herhangi bir kayıt bulunmamaktadır (Salname-i Devlet-i Aliyye 1293: 136-137). Devlet salnamelerinde Turuk ve Maâbir Mektebiyle ilgili en son kaydın yer aldığı 1877 yılında okulun öğretmen sayısının 15'e yükseldiği görülür. Bu tarihte okulun öğrenci sayısı ise 43'tür (Salname-i Devlet Aliyye 1294: 383).

1877-78 eğitim-öğretim yılında Darülfünunun derslerine ara verilmesinden dolayı Turuk ve Maâbir Mektebinde de derslere ara verilmiştir ancak okul 1878-79 eğitim-öğretim yılında tekrar açılmıştır (İhsanoğlu 2010: 158). Ancak okul bu tarihte Turuk ve Maâbir Mektebi adıyla değil Mühendisin-i Mülkiye Mektebi adıyla açılmıştır. "Mekteb-i Sultaniye merbut" olarak açıldığı görülen bu mektepte sadece iki öğretmen bulunduğu ve fenn-i inşaat, şimendifer, turuk ve maâbir, resm-i hatt olmak üzere dört ders okutulduğu görülmektedir (Salname-i Devlet-i

Aliyye 1297: 400). Bunlar Turuk ve Maâbir Mektebiyle ilgili elimizdeki son bilgilerdir. Bu tarihten sonra Turuk ve Maâbir Mektebi hakkında herhangi bir bilgi veya belgeye rastlanmamaktadır.

SONUÇ

Türkiye'nin siyasi tarihindeki gelişmelerle eğitim alanındaki gelişmeler arasında büyük bir paralellik olduğu görülmektedir. Osmanlı modernleşmesi ilkin askeri kurumlarda başlamıştır. Askeri alanda yapılan reform çalışmalarının başka alanlara da yansması kaçınılmazdı. Modern bir askeri teşkilat için bütün devlet yapısının modernleştirilmesi gerekiyordu. Öncelikle sağlam bir mali yapı ve vergi sistemi kurulmalıydı, sağlam bir mali yapı ve vergi sistemi bunları idare edecek iyi yetişmiş bir bürokratik kadro ile mümkündü. Ayrıca yeni sistemi yönlendirecek gelişmiş bir adli nizama ihtiyaç vardı. Bütün bunlar ancak iyi işleyen ve ihtiyaca cevap verebilecek bir eğitim anlayışıyla tesis edilebilirdi.

Eğitimin modernleştirilmesi demek ülkenin ihtiyacı olan bütün alanlarda istihdam edilebilecek yetişmiş eleman ihtiyacını karşılamak demektir. Bu alanlardan biri de şüphesiz ülkenin yol ve köprülerinin tamir ve ıslahıyla ilgiliydi. Bunun için ise mühendislerle dolayısıyla mühendis yetiştirecek eğitim kurumlarına ihtiyaç vardı. Gerçi daha XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren -mühendishanelerin kurulmasıyla birlikte- Osmanlı Devleti mühendis yetiştiriyordu ama ülkede sivil mühendislik okulları mevcut değildi. Mühendis ihtiyacı genellikle Avrupa ülkelerinden karşılanıyordu. Bu durum Tanzimat dönemi idarecilerini bir sivil mühendislik okulu açmaya sevk etmiş ve bu konuda 1860'lı yıllardan itibaren çalışmalar başlatılmıştır. Bu dönemde ülkenin mühendis ihtiyacını karşılamak amacıyla Ticaret Nezaretine bağlı bir sivil mühendislik okulunun açılması tasarlanmış hatta Turuk ve Maâbir Mektebi adıyla açılması tasarlanan bu okul için 1862'de bir de nizamname kaleme alınmıştır. Ancak sivil mühendislik mektebinin bu tarihte açılıp açılmadığı bilinmemektedir. Ne var ki yaygın görüş Turuk ve Maâbir Mektebinin 1874'te açıldığı yönündedir ancak kaynaklardan 1868'den itibaren Mülkiye Mühendis Mektebi adıyla bir sivil mühendislik okulunun faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu durum 1874'ten önce de bir sivil mühendislik okulu açıldığını kesin olarak göstermektedir. 1868 ila 1871 arasında faaliyet gösterilen ilk sivil mühendislik okulunun sadece dört yıl eğitim-öğretime devam ettikten sonra kapatılması araştırmacıları yanıltmış, okulun ikinci açılış tarihi olan 1874 tarihi Türkiye'de sivil mühendislik eğitiminin başlangıç tarihi kabul edilmiştir. Turuk ve Maâbir Mektebinin açılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1860'lı yılların ortalarında açıldığı tahmin edilebilir. Okul kaynaklarda bazen Mülkiye Mühendis Mektebi bazen Mühendisin-i Mülkiye Mektebi ve bazen de Turuk ve Maâbir Mektebi olarak geçmektedir. 1880'den itibaren ise Turuk ve Maâbir Mektebi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Doğrusu ülkenin mühendis ihtiyacının karşılanması yönünde atılmış çok önemli bir adım olan böyle bir teşebbüsün niçin başarısızlıkla sonuçlandığı ve sivil mühendislik okulunun neden kısa aralıklarla açılıp kapandığını açıklamak mümkün olamamaktadır.

Turuk ve Maâbir Mektebi Nizamnamesi

Birinci Bab

Mektebin Teşkiline Dairdir.

Birinci Bend: Turuk ve Maâbir Mektebi teşkilinden maksad maâbir mühendislerine devlet tarafından ihale olunan hizmet için mühendis yetiştirilmesidir.

İkinci Bend: Mekteb-i mezkûr Dersaadet'de bulunarak Ticaret Nezareti zîr-i idaresinde olacaktır.

Üçüncü Bend: Mektebe alınacak şakirdanın mikdar-ı adedi maâbir hizmetinin ihtiyacına kâfi olmak üzere beher sene canib-i nezaretten tahsis buyurulacaktır.

Dördüncü Bend: Mekteb-i mezkûr biri idadiye ve diğeri asıl mekteb olmak üzere iki kısma münkasım olacaktır.

Beşinci Bend: İdadiyede talim olunacak dersler asıl mektebe alınacak şakirdandan matlub olan uluma dair olacağından behemehal ulum-ı riyaziye usulünü ve giderek fizik yani hikmet-i tabi'iyeye ve kimya yani ilm-i terkiib ve tahlil-i ecsam ve kozmografi yani mukaddemat-ı ilm-i heyet ve meteoroloji yani alâim-i semâviyeye müteallık usul ve kavaid talimini şamil olacaktır.

Altıncı Bend: Asıl mektebde okunacak dersler turuk-ı âdiye ve şose ve demiryolları ve köprü inşasına ve taksim-i miyâh ve bataklık olan arazi kurutulması suretine dair olacağından maada mühendisler için lüzumu olduğu derece ilm-i cebir-i eşkâl ile fenn-i mimarî-i beledî ve teknoloji yani ilm-i külliyyat-ı sana'iyeye ve idare-i mülkiye usulünü şamil olacaktır ve gittikçe nehir mecraları ıslahatına ve deniz limanları inşası imalatına ve ale'l-umum berren ve bahren mevkillerin birbirleriyle iştirakine medâr olacak turuk ve mesaile dair mahsus dersler okutturulacaktır.

İkinci Bab

Şakirdanın Mektebe Alınacakları Suretine Dairdir.

Yedinci Bend: Gerek idadiyeye ve gerek asıl mektebe alınacak şakirdan hakkında bi'r-rekabe imtihan usulü icra olunarak imtihana talib olanlar beyninde hangileri ziyade ibrâz-ı liyakat ederler ise kabul olunub sairleri kabul olunmayacaktır. Şu kadar ki asıl mektebde açık bulunacak şakird yerlerinin sülûsânı devletin mekatib-i idadiyesi mahrecleri için tevkif kılınacaktır.

Sekizinci Bend: Teb'adan olub telkih olunmuş veyahut çiçek illetini çıkarmış olduğunu ve idadiyeye veyahut büyük mektebe girmeğe talib olduğu vakit yaşı yirmi beş seneyi tecavüz etmemiş idüğünü veyahut on sekiz ve yirmi seneyi geçmiş bulunduğunu isbata muktedir olmayanlar bi'r-rekabe icra olunacak imtihanlara dahil olamazlar.

Dokuzuncu Bend: Ber-vech-i bâlâ bi'l-imtihan mektebe alınacak şakirdandan maada mekteb-i harbiye şakirdanından olub canib-i ser-askerîden tensib buyurulacak kimseler mekteb-i mezkur derslerini istima'a mezun olacaktır.

Onuncu Bend: İmtihanların hangi mevada dair olacağını ve imtihanlara mübaşeret olunacak gün hangisi olduğunu tahsis edilmesi maâbir nazırı bulunacak zatın idaresine menût olacaktır. Şu kadar ki bu babda ıslahat meclisinin re'yi alınmak lazımedendir. Kezalik imtihan-ı mümeyyiz efendiler dahi canib-i nezaretten tayin buyurulacaktır.

On Birinci Bend: İmtihanlar hitam bulduktan sonra mektebe alınacak ve mektebden çıkacak şakirdan imtihanına memur olan mümeyyizler mekteb müdürünün riyaseti tahtında olarak akd-ı meclis birle mektebe dahil olmağa müstahak buyurulacak talebenin defterlerini tanzim edeceklerdir. Ve işbu meclis azasının sülûsânı hazır olmadıkça müzakerata mübaşeret olunamayacaktır.

On İkinci Bend: Sekizinci bendin ahkâmını icra birle imtihan-ı meclis defterinde mukayyed bulunanlar maâbir nazırının emriyle şakirdan silkine dahil olacaktır. (...) üçüncü bendde zikr olunan mikdarı tecavüz etmeyerek yedinci bendde beyan olunan ahkama riayet oluna.

On Üçüncü Bend: Bir illetden dolayı veyahut hasbe'l-vücut maâbir hizmetlerine nâ-kabil olanlar kat'an ve kat'iyeten kayd ve kabul olunmayacaktır.

Üçüncü Bab

Mekteb Memurlarına Dairdir.

Fasl-ı Evvel

Mekteb İdaresi Beyanındadır.

On Dördüncü Bend: Mekteb idaresine memur olacak müdür maâbir mühendislerinden ve meclis-i maâbir azasından olması lazımeden olarak nazır hazretlerinin arzı üzerine bâ-irade-i seniyye tayin buyurulacaktır ve müdür-i mumâleyhin memuriyeti mektebin her bir umuruna şamil olub kâffe-i nizamatin fiile getirilmesi uhdesine muhavvel olacağından talim ve taallüm ve zabıta ve idareye dair bi'l-cümle hususatı canib-i nezarete arz ve ifade eyleye ve nazır efendi hazretlerinin gaybubetinde mekteb meclis riyasetinde îfâ-yı vekalet edecektir.

Fasl-ı Sâni

Muallimlere Dairdir.

On Beşinci Bend: Talimde istihdam olunacak muallimînin aded ve ünvanı ber-vech-i âtî beyan olunur.

1 fenn-i mimarî muallimi

1 fûnun-ı tabi'iyeye ve külliyyat-ı sana'iyeye muallimi

1 ulum-ı riyaziye ile cebir-i eşkâl ilminin edevât-ı inşaiyye mukavemetine ve ebniye metanetine tatbiki muallimi

1 hendese-i resmiye ile resim ve harita ameliyatı hocası

On Altıncı Bend: Lüzum-ı hakikisi tebeyyün edüb mekteb meclis tarafından iltimas olunduğu halde bâlâda zikr olunan dersler için canib-i nezaretden birer hoca muavini tayin olunabilecektir.

On Yedinci Bend: Kezalik meclisin iltiması üzerine müzakereci namıyla bir veyahut müteaddid mühendisler tayinine nezaret-i müşârünileyhâ mezun ola ve işbu müzakerecilerin vazife-i memuriyetleri hocaların zîr-i idaresinde olarak şakirdanın talimatını tahkik ve takdir ile talim olunan derslerden imtihanlarda hocalara îfâ-yı lazime-i muavenet eylemekden ibaret olacaktır.

On Sekizinci Bend: Bunlardan maada meclisin iltiması üzerine tedrisi hususunda hocalara îfâ-yı lazime-i muavenet zımında çend nefer müsteidd şakirdanın sınıfbaşları olmak üzere canib-i nezaretden tayin olunmaları caiz olacaktır. Ve bu makule sınıfbaşlarının vazife-i memuriyetleri hocalardan doğrudan doğruya aldıkları dersleri hemsınıfları bulunanlara beyan ve ifade etmek ve şayet müşkilat zuhurunda bunların hal ve izâle suretini hocalardan sual eylemekden ibaret olacaktır.

On Dokuzuncu Bend: Hocalar ecnebiden olmadıkları halde mekteb meclisi tarafından takdim olunacak defterden alınarak bâ-irade-i seniyye tayin buyurulacaktır. Hoca muavinleri ve müzakereciler ise mekteb meclisi tarafından arz olunarak canib-i nezaretden ve sınıfbaşları muallimleri arzı üzerine mekteb müdürü tarafından tayin kılınacaktır.

Fasl-ı Sâlis

Mekteb Muhasebesine Dairdir.

Yirminci Bend: Meclis mekteb-i maâbir nazırı bulunan zatın gaybubetinde müdür-i mektebin zîr-i riyasetinde bulunmak üzere mekteb müdürü ve canib-i nezaretten tayin buyurulacak meclis-i maâbirden iki aza ve mekteb hocalarından ibaret olacaktır.

Yirmi Birinci Bend: Meclise davet maddesi reisin mukteza-yı memuriyetinden olub meclis-i mezkûr iktiza etdikçe ve hiç olmaz ise ders ayları içinde iki ayda bir kere olsun akd oluna ve meclis azasının nisfından velev bir olsun ziyadesi hazır olmadıkça müzakerata mübaşeret olunmaya ve tasdik olunmak üzere cemi' kararları canib-i nezarete takdim kılınacaktır.

Yirmi İkinci Bend: Meclis-i mezkûr şakirdanının mektebden tard ve ihraçları veyahut buldukları sınıfdan sınıf-ı âhere nakilden men' ve tevkifleri misillü şakirdanın emvâl ve keyfiyatına dair olan kâffe-i mevâdd hakkında icra-yı müzakerat ede ve ders cetvelleriyle beraber şakirdanın âsâr-ı dersiyelerini takdir zımnında mer'î tutulacak kavâid ve usulünü canib-i nezarete ifade ve tebliğ eyleye ve beher sene hitamında ders ve imtihan cetvellerinde lazım görülen ta'dilatı ıslahat meclisine arz ve ifadeye mezun olacağı misillü canib-i nezaretten havale buyurulacak kâffe-i hususata dair i'tâ-yı re'ye sâlim ola.

Fasl-ı Râbi'

Mektebin İdaresinde Müstahdem Olacak Memurîne Dairdir.

Yirmi Üçüncü Bend: Mektebin idare-i dahiliyesinde istihdam olunacak memurînin aded ve ünvanı ber-vech-i âfî beyan olunur.

1 müfettiş namıyla bir zabıt

1 kütüb ve âlât ve müzehane muhafazasına memur olacak kâtib

1 muhasebeci hizmetine istihdam olunacak ressam

1 kapıcı

Münasib mikdar resimci ve muvakkaten alınacak yazıcılar ile iktiza eden odacı ve hademe

Yirmi Dördüncü Bend: Bend-i ânifde zikri sebkat edib daimî surette istihdam olunacak memurîn ve saire mekteb müdürü arzı üzerine nazır hazretleri tarafından tayin oluna ve muvakkaten istihdamına lüzum görülenler müdür tarafından intihab olunacaktır.

Dördüncü Bab

Islahat Meclisine Dairdir.

Yirmi Beşinci Bend: Şakirdanın istihsal ettikleri talimat-ı dersiyelerini heyet-i mecmualarınca tahkik ve takdir ve mektebin umur-ı tahsilîyesini ikmal hususunda fâidesi melhuz olan tedabiri iş'ar ve tezkir zımnında beher sene-i dersiye hitamında ıslahat meclisi namında olarak bir komisyon-ı mahsus teşkil kılına.

Yirmi Altıncı Bend: Meclis-i mezkûr mekteb müdürü zîr-i riyâsetinde olmak üzere duhuliyeye ve hurûciyeye imtihanlar mümeyyizleri ve iki hoca ve Meclis-i Maâbirden iki aza ve iki nefer maâbir mühendisinden ibaret olacağından meclis-i mezkura dahil olacak Meclis-i Maâbir azasıyla maâbir mühendisleri beher sene nezaret canibinden mekteb hocaları ise mekteb meclisi tarafından tayin olunacaktır.

Yirmi Yedinci Bend: Beher sene ber-vech-i bâlâ teşkil olunacak ıslahat meclisinin vazife-i memuriyeti iki nev' olub evvel emirde hocaların muvakkat olmak üzere tanzim eyledikleri defter mucebince şakirdanın her birine tahsis ve ihsan buyurulacak mükafat defterini kat'iyen tertib eyleye şu kadar ki dahil-i meclis olmayan hocalar dahi bu babda cârî olacak müzakeratda hazır olarak re'y vermeksizin mücerred kendi re'yelerini ifadeye mezun olduklarından maada bunlardan her biri talim etmiş olduğu dersine gelince re'y itasına dahi müstahak olacaktır. Ba'dehu meclis-i mezkûr mektebin umur-ı tahsiliyesini ikmal zımında dermeyân olunan tedabir üzerine sarf-ı efkâr birle faidesi melhuz olan tedabiri mazbatalarda kayd ile cenab-ı nezarete iş'ar ve tebliğ ede ve nazır-ı müşârunileyh bu makule maruzat üzerine mekteb meclisinin re'yini almadıkça bir türlü emr ısdâr etmeye.

Beşinci Bab

Umur-ı Tahsiliyeye Dairdir.

Fasl-ı Evvel

İdadiye Mektebine Dairdir.

Yirmi Sekizinci Bend: İdadiye mektebi talimi şifahen okunacak dersler ile resim ve harita ameliyatını şamil olacaktır.

Yirmi Dokuzuncu Bend: İdadiyede okunacak dersler müddeti iki senelik olacağından mezkur dersler ve talimat beher sene eylül ibtidasında mübaşeret birle ramazan şehri müstesna tutularak sekiz ay mütemâdî olacaktır.

Fasl-ı Sâni

Büyük Mektebe Dairdir.

Otuzuncu Bend: Büyük mektebin usul-i tedrisiyesi iki nev' olub mekteb talimiyle taşraya gönderilecek şakirdanın ameliyatını şamildir.

Otuz Birinci Bend: Asıl mekteb talimi şifahen okutulacak dersler ve resim fenni ve müzekkere tertibi ve turuk ve köprü misillü fenne müteallık hususata dair bi'r-rekabe layiha tahriri ve kimya(?) ameliyatıyla bina levazımatı tecrübesi sureti ve harita ve satih tanzimi usulü tedrisinden ibaret olacaktır. Münasib düşdükçe şakirdana kabarık tezgâhları[?] gezdirilecektir.

Otuz İkinci Bend: Büyük mektebin dersleri nihayet üç sene mütemâdî olacak ise de halât-ı zaruriye vuku'unda müddet-i mezkurenin taklil ve taksiri caizdir ve mekteb dersleri ve talimatı beher sene teşrin-i ûlâ ibtidasından bed'en şürû' birle mâh-ı ramazan müstesnâ tutularak altı ay mütemâdî olacaktır.

Otuz Üçüncü Bend: Yaz mevsiminde şakirdan Dersaadet civarında veyahut eyâlâtda der-dest-i inşâ bulunan âdi yollar ve demiryollar ve saire imâlâtına memuren gönderilerek bir müdürün zîr-i idaresinde buldukları halde mühendislik fenni ameliyatında kesb-i tecrübe edeceklerdir. Ber-vech-i bâlâ memuren gönderilecek şakirdan

uhdelerine ihale olunacak memuriyetlerine dair olacağı hususu meclis tarafından arz olunarak canib-i nezaretten tasdik buyurulacaktır.

Otuz Dördüncü Bend: Memuren gönderilecek şakirdanın birer jurnalleri olacağından esnâ-yı memuriyetlerinde destres olacakları malumat ve ameliyât-ı mücerrebelerini ve her hususa dair mütalaat-ı vakı'alarını mezkur jurnalde derc ve işaret etmek lazımeden olarak sene-i âtiye-i dersiyenin hitâmında vukubulacak taksimlerinde jurnallerinin kadr ve ehemmiyeti ve esnâ-yı memuriyetlerinde izhar eyledikleri mehâret ve hamiyetleri takdir kılınacaktır.

Otuz Beşinci Bend: Sene-i derkiye-i âhire hitâmında mektebe ikâmetleri esnasında ziyade izhar-ı liyakat ve ibraz-ı maharet etmiş olan şakirdanın memalik-i ecnebiyeye memuren gönderilmeleri caiz olacaktır.

Altıncı Bab

Mektebin Nizamat-ı Dahiliyesine Dairdir.

Fasl-ı Evvel

Zabıta-i Dahiliyeye Dairdir.

Otuz Altıncı Bend: Maâbir Mektebi şakirdanı haricî olub mektebde beytütet etmeyecekler ise de derslerinde her gün yani ramazan şehriyle cuma ve pazar ve sair tatil günlerinden maada mektebin idare-i dahiliyesi kanunnamesince tahsis olunacak saat-i muayyenede mektebde hazır olmaları lazımedendir.

Otuz Yedinci Bend: Şakirdanın şayet ifâ-yı lazıme-i zimmetleri tekâsülleri vukuunda muallim ve muallim muavinleri tarafından icra olunacak tedbiratdan maada mektebin zabıtasına muhalif hareket edenleri hakkında cünhalarının evâmir defterine derc ve tezkiri ve meclisce ta'zîrleri ve yukarı sınıfa nakilden men' ve tevkifleri ve mektebden tard ve ihracları misillü te'dibât caiz ola. Şu kadar ki ileri sınıfa nakilden men' ve tevkîf ve mektebden tard ve ihrac te'dibâtı mücerred meclis tarafından arz olunarak canib-i nezaretten hükm olunabilecektir.

Fasl-ı Sâni

Şakirdana İta Olunacak Maaş ve Saireye Dairdir.

Otuz Sekizinci Bend: Şakirdanın her birine mektebe alındığı vakit birer aba ve beher sene ikişer tam elbise takımı verileceği misillü mektebden hurucları vakit dahi birer aba ve ikişer tam elbise takımı ita kılınacak ve herbirlerine ber-vech-i âfî şehriye maaş tahsis olunacaktır. Şöyle ki idadiye şakirdanından her birisine hangi sınıftan olursa olsun seksen, asıl mekteb birinci sene şakirdanına yüz elli, ikinci sene iki yüz, üçüncü sene iki yüz elli guruş maaş verilecek olduğundan maada sınıfbaşı olunacak şakirdana ilaveten maaş olarak şehriye yüz guruş ita olunacaktır.

Otuz Dokuzuncu Bend: Memuren irsal olunacak asıl mekteb şakirdanına esna-yı memuriyetlerinde bin iki yüz guruş maaş ve mesarîf-ı râhiyelerinden maada yol tedarikleri için başkaca bin guruş mekteb canibinden verilecektir.

Yedinci Bab

Şakirdanın Sınıflara Taksim Sureti ve Mükafatlarına ve Mektebden Huruçları Vaktinde Onlara Verilecek Rütbelere Dairdir.

Kırkinci Bend: Sınıflarda şakirdanın birbirlerine nisbeten ehliyet-i müktesebelerine göre tayin ve tahsis kılınacağından ehliyet-i müktesebeleri takdiri hususu öyle bir tarz üzere icra olunacaktır ki derslerde gösterdikleri müdavemetleriyle beraber sene-i dersiyenin esnasında veyahut hitamında vaki' olmuş imtihanlarda zuhura gelmiş olan derece-i malumatlarına ve kaleme aldıkları layiha ve müzekerelerin hüsn-i tertibine ve ameliyatca veyahut memuren irsal olundukları vakitte ibraz ettikleri liyakate layıkı vech üzere riayet oluna. Şöyle ki derece-i müdavemetleri ve imtihanlarında veyahut kaleme aldıkları tahriratda ve her nevi ameliyatda ibraz eyledikleri liyakatleri erkâm-ı mahsusa ile işaret olunacak ve şakirdanın her biri için mektebe duhulü gününden beri ayrı ayrı hesap tutulacak olduğundan erkâm-ı mezkûre bu makule hesab defterinde tahrir olundukça herbirlerinin ehliyet-i vaki'ası tebeyyün edecektir.

Kırk Birinci Bend: Bi'r-rekabe icra olunacak her bir nev' imtihanlarda tahsis kılınacak mükafatın derece ve ehliyetleriyle beraber şakirdanın bir sınıfdan diğer sınıfa nakilleri veyahut mektebden huruçları suretleri mekteb meclisinde ba'de't-tezekkür canib-i nezaretde tasdik buyurulacak kanunname-i mahsusada tayin ettirilecektir ve bu makule imtihanlarda şakirdanın ihraz edecekleri erkâm-ı mezkûreden maada takdim olunan layihaların en a'lâsı olmak üzere hükm olunacak iki layihanın mertebelerine mükafat verilecek ve işbu mükafat kütüb veyahut hendese ameliyatında ve satıl tertibinde isti'mal olunan âlât olmağlığı şakirdan-ı merkumenin re'y ve ihtiyarlarına ihale kılınacaktır.

Kırk İkinci Bend: Mekteb kanunnamesi mucibince derslerini tekmiil birle mektebden huruc edecek olan şakirdan mühendis-i maâbir sınıf-ı sâlis ünvanıyla beraber fiilen hizmete davet olunacakları güne değin otuz dokuncu bend iktizasınca memuren taşra irsal olunan şakirdan maaşı ita buyurulacaktır.

Kırk Üçüncü Bend: İdadiyede veyahut asıl mektebde bulunub birinci veyahut ikinci sene-i dersiyeden sonra ileri sınıflara tensib kılınmamış şakirdan meclisin arzı üzerine nazır hazretlerinin emri ile bir sene dahi mektebde ikamet edebilecektir. Şu kadar ki bir seneden ziyade bu makulelerin mektebde ikametleri vechen mine'l-vücûh tecviz kılınamayacaktır.

Sekizinci Bab

Mektebin Mesarısına Dairdir.

Kırk Dördüncü Bend: Mektebde muallim hizmetinde bulunacak mühendislerin her birine hangi rütbede olursa olsun maaş-ı mahsusundan maada zamîmen maaş olarak nazır tarafından senevî bir nev' tazminat akçesi tayin olunacağından işbu zamîmen maaş olacak meblağ mühendis maaşı nisfından dîn olamayacağı misillü hiç olmaz ise ayda her bir muallime üç bin ve her bir muallim muavinine iki bin ve her bir müzekkereciye bin beş yüz gurus verilme üzere tahsis olunacaktır.

Kırk Beşinci Bend: Yirmi üçüncü bendde beyan olunduğu üzere mekteb idaresinde müstahdem olacak memurîn maaşı nazır tarafından tayin buyurulacaktır.

Kırk Altıncı Bend: Mektebin varidat ve mesarıf-ı seneviyesi defteri devletin irâd ve masraf layihasında gösterilecek tahsisatca ve her sene hizmetin ihtiyacat-ı vakı'asına göre nazır hazretleri tarafından bâ-buyuruldu tanzim kılınacaktır.

KAYNAKÇA

I. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi (BOA)

Meclis-i Vâlâ Evrakı (MVL.848-1).

Sadaret Divan Mukavelenameler (A.)DVN.MKL. 75-20).

Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD. 207-32).

II. Devlet Salnameleri

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1285, Def'a 23.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1286, Def'a 24.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1287, Def'a 25.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1288, Def'a 26.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1292, Def'a 30.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1293, Def'a 31.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1294, Def'a 32.

Salname-i Devlet-i Aliyye, 1297, Def'a 35.

III. Resmi Yayınlar

“Hukuk Mektebi Nizamnamesi”. *Düstur, I. Tertip.* c. IV. 444-450.

“Maarif-i Umumiye Nizamnamesi”. *Düstur, I. Tertip.* c. II. 184-219.

“Memalik-i Mahruse-i Şahane Yollarının Tanzim ve Tesviyesi Hakkında Nizamnamedir”. *Düstur, I. Tertip.* c. IV. 522-530.

“Turuk ve Maâbir Mektebinin Nizamât-ı Dahiliyesidir”, *Düstur, I. Tertip.* c. III. 242-243.

IV. Telif ve Tetkik Eserler

Akyıldız, Ali (1993). *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Akyüz, Yahya (2011). “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1 (2): 9-22.

Alkan, Ö. Mehmet (2005). “İmparatorluktan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”. *Osmanlı Geçmişi ve Günümüz Türkiye’si. Derleyen. K. Karpat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 73-242.

- Antel, Sadrettin Celal (1999). “Tanzimat Maarifi”. *Tanzimat I*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. 450-461.
- Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme* (2014). İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2003). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çadırcı, M. (1991). “Tanzimat Döneminde Karayolu Yapımı”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 15 (26): 153-167.
- Dölen, Emre (2009). *Türkiye Üniversite Tarihi I -Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922-*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, Teyfur (1996). “Maarif-i Umumiyye Nezareti Teşkilatı I”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 51 (1): 183-247.
- Ergin, Osman Nuri (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi Cilt I-II*. İstanbul: Eser Matbaası.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin (2010). *Darülfünun Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı Cilt 1*. İstanbul: IRCICA Yayınları.
- Keskin, Özkan (2005). *Osman ve Ma’adin Nezareti’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Koçer, Hasan Ali (1992). *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Lewis, Lewis (1993). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. çev. M. Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mahmud Cevad İbnü’ş-Şeyh Nâfi, (2002). *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*. (Yayına Hazırlayanlar: M. Ergün, T. Duman, S. Arıbaş, H. Dilaver). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2010). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları
- Özalp, Kazım (1982). *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Sakaoğlu, Necdet (1991). *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somel, Selçuk Akşin (2010). *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekeli, İlhan (1985). “Tanzimattan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. C. II. İstanbul: İletişim Yayınları. 456-475.
- Tozlu, Selahattin (1999). “Osmanlı Yol Düzenlemeleri (1839-1908)”. *Osmanlı*. C. III. İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları. 644-662.
- Yazıcı, N. (1992). “Tanzimatta Haberleşme ve Kara Taşımacılığı”, *OTAM* (3): 332-376.

EKLER

Ek I

BOA, MVL.848-1

Makam-ı celil-i sadaret-penâhîye

Ma'ruz-ı çâker-i kemîneleridir ki

Tesviye-i turuk ve maâbire dair olan nizamnamenin onbeşinci maddei iktizasınca ihdas ve tesisi lazım gelen Turuk ve Maâbir Mektebi hakkında bu kerre meclis-i maâbir tarafından kırkaltı bendi şamil kaleme alınmış olan nizamname ol babda tanzim olunan mufassal mazbata-i esbab-ı mucibe ile beraber manzur-ı âlî-i hazret-i vekâlet-penâhîleri burulmak züere leffen takdim-i pişgâh-ı sâmi-i hidivîleri kılınmış ve sâye-i şevket-vâye-i hazret-i şahanede âsâr-ı himem-i celile-i cenâb-ı dâver-i ekremîleriyle Deraliyyede böyle bir mekteb vaz' ve tesis buyurulduğu halde bunun mülk ve milletce pek çok menâfi' ve muhsinâtı müşâhede olunacağı ve bu babda ihtiyar buyurulacak bazı mertebe fedakarlık dahi bunun ileride husûle getireceği menâfi'a nisbetle cüz'iyatdan kabilinden add olunacağı derkâr bulunmuş olduğuna ve her ne vakit olsa saltanat-ı seniyye-i memalik-i mahrûse yollarını bu hal-i nâ-marzîde bırakamayub bunların ıslah ve tesviyesi esbabını istihsale mecbur olarak bu cihetle zikr olunan yolların tesviyesi ve hal-i harabîde bulunan köprülerin tamir ve inşası ve bazı enhârın tağyir-i mecrası ve sair bunlara müteferri' ameliyâtın icrası için iki-üçyüz nefer mühendis istihdamına muhtac olacağına binaen ve bu cihetle bir Turuk ve Maâbir Mektebi vaz' ve tesisi icab-ı halden ve bu dahi emr ve irade-i cenab-ı hidivü'l-hamiyyetlerine mütevakkıf mevâddan bulunduğu muhât-ı ilm-i âlî-i hazret-i vekâlet-penâhîleri buyuruldukda ol babda ve her halde emr ü ferman hazret-i men lehü'l-emrindir. Fî 8 Şevval sene 1278. [8 Nisan 1862]

FRUIT GROWING IN CHIOS IN THE OTTOMAN EMPIRE

Osmanlı Devleti'nde Sakız Adası'nda Meyvecilik

Arzu BAYKARA TAŞKAYA

Dr. Öğretim Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Dış Ticaret Bölümü, a.baykara20@gmail.com, orcid.org/0000-0002-1712

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:

04.06.2022

Kabul/Accepted:

16.08.2022

DOI:

10.51592/kulliyat.1125963

Keywords: Chios, Fruit Growing and Diseases, Miri Mübayaa, Sülüsan Affi, Amnesty, Mukataa.

Anahtar Kelimeler: Sakız Adası, Meyvecilik ve Hastalıklar, Miri Mübayaa, Sülüsan Affi, Mukataa.

ABSTRACT

Chios is an island of Greece in the Aegean Sea. The island, which is connected to the North Aegean region of the country, is separated from Turkey by the Strait of Chios. It is famous for mastic trees and mastic gum obtained from these trees. Shortly before the death of Suleiman the Magnificent, the island, which joined the Eyalet of the Archipelago (*Eyālet-i Cezāyir-i Bahr-i Sefid in Ottoman Turkish*) in the Ottoman Empire, was conquered by Kapudan Pasha Piyale Pasha in 1566. Due to the mountainous nature of Chios, a small part of its land is suitable for agriculture. A very small part of the population that made up the island was Muslim. Throughout history, the most important products of the island were mastic, citrus, lemon and orange, almond, pomegranate, olive trees. Citrus products such as fresh lemons, lemon juice, citrus and citron, which constitute the island's most important source of income, were sent to Istanbul to the palace *halvahane* (Ottoman hist. a section of a sultan's kitchen where desserts and candies were made) under the name "*Miri Mübayaa*". The material cost of these purchased products was also covered from the *mukataa* of the island. The problems encountered in the years when products could not be obtained from these trees were also reflected in the documents. In the state yearbooks (*salname*), a disease called "Kermez" was mentioned, which we cannot get any information about exactly. In the orchards created by two sample farms, it was tried for three years to fight the diseases. This study was conducted by a businesslike science officer. Agriculturalists who became quite skilled in this business were also sent to treat citrus diseases that occurred in other provinces. Olive and the oil obtained from it was one of the pure products of the island. However, the tithes (*öşür*) tax obtained from olive cultivation, which is available enough to meet the needs of the island, was collected through *mukataas* and this income was used for the needs of the state, especially the treasury. The main sources of our article are the documents, the state yearbooks, reports and of course travel books in the Ottoman Archives of the Presidency of the State Archives. All kinds of information reflected in the archive about fruit production in Chios and these products, diseases infesting trees, export of fruits, all documents in the archive about trees are explained in detail.

ÖZ

Sakız Adası, Yunanistan'ın Ege Denizi'nde yer alan bir adasıdır. Ülkenin Kuzey Ege bölgesine bağlı olan ada, Türkiye'den Sakız Boğazı ile ayrılır. Sakız ağaçları ve bu ağaçlardan elde edilen damla sakızı ile ünlüdür. Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatından çok kısa bir süre önce, Osmanlı Devleti'nde Cezayir-i Bahri Sefid Vilayeti'ne bağlı olarak katılan ada 1566'da Kaptan-ı Derya Piyale Paşa tarafından fethedilmiştir. Sakız Adasının dağlık olması nedeniyle arazisinin az bir kısmı ziraata elverişlidir. Adayı meydana getiren nüfusun çok az bir kısmı Müslümandır ve tarih boyunca adanın en önemli ürünlerini sakız, turunc, limon ve portakal, badem, nar, zeytin ağaçları oluşturuyordu. Adanın en önemli geçim kaynağını oluşturan taze limon, limon suyu, turunc, ağaç kavunu gibi narenciye ürünleri "Miri Mübayaa" adı altında İstanbul'a saray helvahanesine gönderiliyordu. Bu alımı yapılan ürünlerin maddi bedeli de adanın mukataasından karşılanmıştır. Bu ağaçlardan ürün alınmadığı yıllarda karşılaşılan problemler de evraklara yansımıştır. Salnamelerde "Kermez" adı verilen tam olarak ne olduğu hakkında bilgi alamadığımız bir hastalıktan bahsedilir.

Kurulan iki numune çiftlik yoluyla oluşturulan bahçelerde, hastalıklarla mücadele için üç yıl süreyle uğraşmıştır. Bu çalışma işten anlayan bir fen memuru tarafından yürütülmüştür. Bu işte oldukça mahir hale gelen ziraatçılar başka vilayetlerde meydana gelen narenciye hastalıklarını tedavi için de gönderilmiştir. Zeytin ve ondan elde edilen yağ adanın halis olan ürünlerinden biridir. Ancak adanın ihtiyaçlarını temin edecek kadar var olan zeytincilikten elde edilen öşür vergisi mukataalar yoluyla toplanmış ve bu gelir başta hazine olmak üzere devletin ihtiyaçları için kullanılmıştır. Makalemizin temel kaynakları Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan evraklar, salnameler, raporlar ve tabikii seyahatnameler ile inceleme eserleridir. Sakız'da meyve üretimi ve bu ürünler hakkında arşive yansıyan her türlü bilgi ağaçlara musallat olan hastalıklar, meyvelerin dışa satışı, ağaçlar hakkında arşivde bulunan bütün evraklar detaylı olarak anlatılmıştır.

Atıf/Citation: Taşkaya, A. B. (2022). "Fruit Growing in Chios in The Ottoman Empire". *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 237-269.

Sorumlu yazar/Corresponding author: Arzu BAŞKAYA TAŞKAYA, a.baykara20@gmail.com

INTRODUCTION

Chios is one of the largest islands of the Aegean Sea. It is far from the western coast of Aydın Province and opposite the districts of Çeşme and Karaburun (1319 CBV Yearbook, 235). Oranges, tangerines, lemons, figs, almonds were the exported fruits of Chios. In addition, grain production on the island did not meet the needs of the island population. We also know that the deliciousness of the wines obtained from the grapes and the quality of the oil extracted from the olives were legendary. The oil obtained from olives was also sold abroad. Mandarin and lemon trees were abundant on the island. Mandarin (*Citrus reticulata*) is a type of fruit belonging to the citrus (Rutaceae) family that grows in temperate climates.¹ Lemon (*Citrus × lemon*) is a small tree species and fruit of this tree that continues to grow throughout the year. Kermez disease, which was seen in many places, caused the decrease in the yield of tangerine and lemon trees (1311 CBV Yearbook, 188). At this time, no cure was found for this disease. An income of approximately 300 thousand liras was obtained from exporting fruit production to foreign countries (1318 CBV Yearbook, 246).

Mastic production from trees on the island has been studied before (Emecen, 2011: 1-16). In our article, all kinds of fruit production activities on the island have been tried to be explained as far as the Prime Ministry Ottoman archive documents allow. In this respect, the history of the island has been examined not only with its social but also with its economic dimension.

Villalon, who came to the island in the 16th century, says that even on the rocks in Chios, there are many gardens that produce oranges and all kinds of fruits. (Villalon, 1995: 71) In the first information given at the beginning of the 18th century, it is stated that the island is a source of citrus fruits and mastic. According to the botanist Tournefort, the island is perfect. He pointed out as "*Apart from oranges, lemon trees, olive trees, mulberry trees, myrtles, pomegranate trees, lentils and terebinthes, all you see is missing: the country is simply devoid of grain,*

¹ **Turunç** (*Citrus aurantium*) is the name given to the evergreen tree that grows in all the Mediterranean coastal countries and the coasts of Southeast Asia, and the fruit of this tree, which resembles an orange, but has a bitter juice.

Citron is used to make jam, just like an orange. However, since citron is a fruit with very strong effects and aroma, it is absolutely necessary to peel the skins of the fruits and soak them in water beforehand, and let them release their bitterness.

the barley and wheat harvested there are barely enough for your residents to eat for three months. (Tournefort 1717: 62).² The Chios Plain, north of the town of Chios, is a beautiful country, about two leagues long and one league wide; it is covered with groves of orange and lemon trees (Pococke, 1745, vol 2, :2).³ We learn from another foreign author that Chios is mountainous. The principal mountain, called the ancient Pelinaeus, presents a long, high string of bare rocks reflecting the sun; but the indentations on its feet are elaborately carved and reward the farmer with rich produce. The slopes are covered with vines. Orchards of regularly planted lemon, orange, and lemon trees simultaneously sweeten the air with the scent of their flowers and pleasing to the eye with their golden fruit. It is interspersed with myrtle -jasmynes, olive -palm trees and cypresses. Among them, tall mosque minarets rise and white houses shimmer, dazzling the beholder (Chandler, ,1817, Vol.II:53).

Newton, who explained that the houses are full of orange trees around the houses, notes that such fertile fruit trees of the island were affected negatively by the frost, which will not be forgotten two years ago. All the consuls who have served so far have stated that such a frost has not occurred for fifty years, unfortunately, many trees of that age have disappeared due to the frost (Newton, 1865: 215).

Evlia Çelebi, who came to the island in the middle of the 18th century, also repeated the information given by foreign travelers. Evliya Çelebi, who came to Chios, gives information about the vineyards here as.

“There are seventy seven thousand acres of vineyards on the island. He informs that there are five thousand kulleli vineyard and vineyard ayans. He describes each vineyard as full of lemon, citrus and cypress trees (Evlia Çelebi, 1935: 125-126).

Gouffier's accounts of the island at the end of the XVIII century are interesting. He describes the island to us without excesses with its good and bad sides.

“It is possible to come across astonishing things in the Archipelago. The island is cut by several arid mountain peaks; however, the valleys irrigated by many streams are full of orange, lemon and pomegranate trees. Landscapes of these luscious trees everywhere provide the most seductive pictures. The vines of Chios have always been famous. They are still the main wealth of this feast. The wines that the ancients praised highly still deserve their reputation. Many silk, gold and silver fabrics are made on the island. However, the number of artisans has decreased a lot for several years, but there is another branch of trade unique to the island, which, although very limited, brings in a considerable amount: Mastic. The inhabitants of the island constantly chew this gum, called chewing gum, which Turkish and Greek ladies consume a lot. This essence gives their breath an aromatic odor that perhaps cannot be found. They send to the palace only the amount that is not of the first quality, enough to make sixty thousand pounds. This is the tax that the agha farmer has to send to the sultan's palace every year. “Three thousand pounds or two thousand crowns collected in cash from each village; “even in the worst years, much more is always collected than this amount. The state is also “adept at punishing the peasants who sell mastic illegally. Sometimes the aga, which receives the government's farm, the tributes and customs of the island, also receives the mastic, the harvest of

² Terebinthe'(Menengiç) is a tree species from the mastic tree family.

³ Leagues is a unit of length, it is of two types: Sea league: 5555 m. Land league: 4444 m.

which in a common year weighs one hundred and fifty thousand pounds. Almost all island residents have cottages with large gardens, which are quite neglected, but where nature makes up for the flaws of art. A wheel filled with earthen pots and very much like a wheel turns to raise the water of a stream or fountain, then distribute it over the entire width of the garden and water the orange.⁴ Lemon and pomegranate trees fill the whole place. All kinds of vegetables are in abundance under these trees, and there are especially large quantities of melons and cucumbers. This machine is the same machine we used in Egypt to raise the waters” (Gouffier, 1782:152-153).

Judging by the XIX century, the splendor of the island's trees still endures. Near Chios, a vast forest of orange and lemon trees surrounding the city emanated a sweet scent, felt in the sea far from the shore, in the flower season. They once earned about five million francs each year from the sale of their fruit. These trees were grown in adjacent gardens but separated by high rows. Each contained a fountain whose water flowed into a large walled reservoir, whose water was drawn through a noria and distributed by canals around the trees. The affluent cottages of Chios lived in these gardens, which, even after the various destructions they had to endure, sufficiently testified to their former prosperity that Lamartine spoke of long ago. Nothing in Europe offered a greater spectacle of wealth than the gardens of Chios with orange and lemon trees (Cuinet, 1892: 412).

The information given about the population of the island is also interesting. The number of inhabitants located in the center of the island was calculated as one hundred thousand; five thousand of them were Turks and the rest are all Greeks residing in many towns and villages. The island consisted of spaces other than a continuous garden, where orange, citron, lemon, myrtle, pomegranate and olive trees mingled with each other and covered with houses forming a soft irregularity that could be imagined. (Sandwich, ,1799: 317). The total population of the island was 56,500 Greek Orthodox, 1,500 Muslims, 1,350 Catholics, 250 Jews and in total 59,600 (Cuinet, 1892: 407). Collas gives the population in 1864 as 60,000, of which 57,000 were Greeks. The people of the island are hardworking, intelligent, thrifty and honest; they devote themselves to industry, agriculture, trade and navigation. (Collas,1892: 221). Şemsettin Sami, in his work published in 1898, emphasizes that in addition to this population, the Genoese who came to the island are now Greeks, and their number is 1400. (Şemsettin Sami, 1316, vol.5: 2485).

The information Collas gave about the trade of the island is very important. The first merchants of Turkish ports were usually from Chios (Chiotas). The richest of the commercial enterprises established by the Greeks in Europe was from this island. The main products were: mastic, oranges, lemons, almonds, silk, grains, pulses, oil, wine, cotton and fruits. Introduced in 1853, the alizars (rubia tinctorum-madder) were brilliantly successful; in a few years these roots would become one of the most important sources of local trade. There was no forest on the island and there was very little wood there. The coast was not in contact with the interior of the country due to the absolute lack of roads; transport from the production areas to the port of loading was done with great difficulty, mostly on the backs of mules. If the island was far from yielding all that might be expected of its bounty,

⁴ **Noria** is a hydraulic machine used for irrigation, in which an endless chain is wound on a rumble and attached to a series of boxes that draw water from a well or watercourse.

it was because of this deplorable state of government; this situation should have been in the interests of its own finances as well as the interests of the island. Chios was not irrigated by any waterway; for eight months of the year the countryside was subject to drought. The landlords compensated for this by digging deep wells that in winter received enough water with mastic to irrigate the orange and lemon trees that made up the country's agricultural wealth. The products of the island were exported to Istanbul, the Danube and Russia by the inhabitants themselves. The people of the island used to get provisions from Izmir and Istanbul. They imported manufactures, hardware, iron chains, anchors, and iron directly from England; they imported almost all sugar and coffee from France and small neighboring islands; Russia supplied butter and tallow. There were successful tanneries in Chios; they were exporting their products to France, Italy and Egypt. Leather manufacture had reached 1,196,000 francs in 1862. This production looked like it would receive a significant expansion. There were also brandy (raki) factories and sail-cloth factories. Constantinople was the main market for these two industries (Collas, 1864: 289-290).

There were also tanneries in Chios that supplied leather from Buenos Aires and Egypt. These establishments exported their products and were rich. Two marine insurance companies were established in Chios. Their capital consisted of shares committed by the merchants themselves. The risks they cover annually were estimated at 50 million cents. Traders from Chios were not only fond of export and import trade; they served the ships that sailed, operated or chartered between foreign ports. The table below shows the trading capacity:

Table 1 .The Commercial Structure of Chios (Collas,1892 :221-222).

Exports (Franc)		Imports (Franc)
1854	3,391,000	2,610,625
1855	3,546,250	2,600,750
1856	3,915,125	4,251,750
1857	4,787,500	3,436,750
1858	3,819,875	3,656,250

The export and import figures given in the table above refer to Chios, which has 220 ships of 150 to 200 tons, and a few ships of larger tonnage, built in Syra and sailing under the Greek flag (Collas, 1892: 221-222).

Şemsettin Sami states that thanks to the hard work of the people of Chios, they created olive groves by blocking the mountainous areas and that the olives are enough to meet the needs of the island. He also indicates that there are 10 oil houses on the island (Şemsettin Sami, 1316, vol.5:2485).



Map ,Chios (Vlasto, 1913:1)

A small part of Chios land was suitable for agriculture. Throughout history, mastic, citrus, lemon and orange trees formed the most important products of the island. Citrus fruits such as fresh lemons, lemon juice, citrus fruits and citron were sent to Istanbul to the palace *halvahane*. The non-Muslim population paid only the jizya tax and the 5,000 piastres (*kuruş*) Tax for Trees (Vlasto, 1913:69). The most important product unique to the island was mastic. The Ottoman State had created a special financial unit for mastic. The villagers of the *Mastaki Mukātaa* unit, consisting of twenty-one villages, were engaged in mastic production. The monopoly in mastic production continued throughout the Greek domination after the occupation. According to 1978 data, 213.5 tons of mastic was obtained from 1 million trees on the island (Örenç, 2009, c.36: 6-10).

The mild temperate climate of the island had led the inhabitants to fruit cultivation. Most of these products were sent to the Ottoman Empire to the palace. A large part of the hardworking people of Chios, who developed their trade capacity with their own ships, were also Greeks.

1—Product Supply to the Palace: The official Ottoman purchase regime (Miri Mübayaa)

The food supply of Istanbul was one of the main problems that directly concerned the state. One of the taxes taken at the beginning of the XIX century was “**Miri Mübayaa**”. This tax is the collection of basic foodstuffs such as cereals and meat, which are needed by Istanbul, by official officials over the price determined by the state, not over the **narh** (fixed price). In the ruling in 1580 (H 987) for the provision of Istanbul, it was requested to send “**Meyve-I Huşk and Revgan-ı zeyt**” (Dried fruit and olive oil) from Aydın, Saruhan and Menteşe Sanjaks for Imperial Cellar (**Kilar-i Amire**) and deliver it to the cellars. In 1583 (991), it was requested to supply and deliver materials such as almonds, sesame, and cowpea as well as dried fruit; the same request was repeated in 1586 (994) (Emecen 1989:262; Arkan 2006: 9; Mantran, 1987: 169-170). It is also known that from time to time, due to the demand for grain, the sanjak lords experienced friction and created oppressive conditions on the villagers (Emecen 1989: 245).

We also see that the cost of the products that went to the Ottoman palace kitchen was covered from the Chios **Mukaata**. It is possible to define tax farming as a general model by weeding out the basic elements that emerged from the various changes it has undergone throughout its long history: we can define it as an element consisting of legal and/or shar'i taxes, which were generally limited to a certain place by the state. Taxation of mukātaa units is open to competition, they are issued for a limited time (bonds), most often for a certain annual price, which is determined by auction and part of which is required to be paid in advance. Here, the taxpayer who receives the mukataa accepts the profit and loss as his own, and the transfer is made in return for surety. The identities of tax farmers as a social group, the degree and nature of the competition between them, their relations with the guarantors, the duration of the right to taxation, the determination of the amounts to be paid and down payments, the payment methods have varied throughout history (Genç, 2000, vol 22:154-158). The term **ocaklık** was used to refer to the delivery of products from the island of Chios. In some laws and **risâles** written in the Ottoman period, the legal and administrative status of the sancaks of the **ocaklık** were explained. According to this, the Sancaks of Ocaklık were the places left to the local lords or amirs, who were served during the conquest, mostly as their own lands, with names such as government, **yurtluk-ocaklık**. Sanjaks called "government" were given by means of ownership, and sanjaks of **yurtluk-ocaklık** were given by means of benefice (**arpalık**) and sanjak goods. As a requirement of the **timar** system (landholding system), census was not done in government sanjaks, namely, there were no **timar** and **zeamet (ziamet)** allocations in such sanjaks (Kılıç,2007,vol .33:317).

Ottoman Empire fruits were important products for the palace cuisine. It was known that the grown summer fruits were obtained with great effort, it was known that the fruit was consumed raw as well as used in meals in Ottoman cuisine. This increased the importance of fruit intake. Among the fruits taken into the kitchen were melons, watermelons, apricots, grapes, pears, tree strawberries, citrus, lemons, sour cherries, plums, vermicelli, figs and peaches. There were also many kinds of fruits in the Ottoman Empire. For example, black, Frank, Izmit and Egypt grapes; Akça and Mustafa Bey pears; sour and jade plums were frequently used in the palace cuisine.

It is understood that the most expensive fruit was the raspberry and it was provided almost gram by gram. (Oğuz,2018: 346).⁵

The first supply of products to the palace took place at the beginning of the 17th century. In the document dated 19 May 1607 (22 Muharrem 1016) and sent to the Chios **Mukataat** inspector and Kadi of Kos, it was requested to purchase 30 **kıyye** of lemon juice, chervil, citron and citrus fruits, which had become a tradition to be sent every year for the needs of **Halvahane-i Amire**. It was also stated that the products should be loaded on ships for sending to Imperial Cellar.(Kallek ,2007,338) ⁶. A document was sent to show that Ali Bey, one of the Hassa halvah makers, received seventy thousand akçe from the Jewish Abraham, **Mukaatat Mültezim** in Chios, İzmir Nablus, to buy lemon juice etc. for his needs of **Matbah-i Amire** (BOA TS.MA.d 7290 - 4).

In the document dated 3 May 1672 (5 Muharrem 1083) written to the Kadi of Chios and Kos, a memorandum was sent for the purchase of pure lemon juice and fresh lemon for **Halvahane-i Amire**. Places with fresh lemons in 1083 were included in this memorandum (BOA, İE.SM.. 12 - 1164).

After six years, in the document dated 30 August 1678 (12 Recep 1089), 12,9000 akçe indicating the receipt showing that lemon, currant, melon and citrus costs were paid for the **Halvahane** in accordance with the documents of Mehmed Efendi, the Kadı of Chios (the inscription on the back of the paper), were delivered by Elhac Hasan to **Halvahane** (BOA İE.SM.. 7 - 683)

We see that products were supplied to the palace from many places. The records of the documents sent to **Halvahane-i Amire** for the Palace in 1682 from Bursa, Mardin, Edirne, Chios, Kos and Osmancik to send lemons, melons, roses, Mardin plums and other fruits and materials were indicated (BOA AE.SMMD.IV. / 94 – 11128).⁷

Table 2.Materials List and Prices for the Palace in 1682

Place	Year	Paid (Akçe)	Goods
Çorum(Osmancık)	-	50.000	Lemon, Melon, Rose,
Hüdavendigâr (Bursa)	-	28.000	Lemon, Melon, Rose,
Chios & Kos Island	1682(1093) year	92.000	Lemon and Melon
Edirne	-	16.000 -8000	Gülbeşeker ⁸ (rose jam) ve unripe lemon
Mardin	1683(1094) year	-	Plum

⁵ Although there are many varieties of lemon, we do not know what kind of frankish lemon is given here.

⁶**Kıyye (Okka)** is a measure of weight used in the past. It is also called Kıyye-i atika. It is now 1282 grams.

⁷ According to the tahrir dated 1530, it was noted that Çorum, one of the six sanjaks connected to **Vilayet-i Rum-i Kadim**, was a county between 1856 and 1894, then it was turned back into a sanjak and remained connected to Sivas for more than three centuries and Ankara in the last period of the state (Isik, 2020:1053).

⁸ **Gülbeşeker** A kind of sweet, rose jam in the consistency of a paste made from rose petals.

In the document here, we see that fruit was taken from various places to the palace kitchen. The highest paid amount belongs to Chios & Kos Island. We see that the date of the materials taken from some regions is not specified.

There was no supply of goods from the island to the palace for ten years. In the document dated October 10, 1692 (29 Muharrem 1104), the material list of Hacı Mehmet bin Ali, one of the Hassa Halva makers including, 200 melons for jam, 500 pieces of lemon complex (paste)⁹ and 8000 chives of lemon, 8000 citruses were given together with 14,000 minced lemon juices needed by *Halvahane-i Amire* on the 23rd day of zilhijja 1103. For the year 1104, 7000 coins were collected from Kozi veled-i Kastalo, the *Emin* of the Chios Mukataa. In addition, it was stated that 5500 akces were given for the maintenance of the trees belonging to the *halvahanes* on the island, and that the money amounted to 152,000 coins. (BOA TS.MA.e 1069 - 12).

Although it is stated in the documents reflected in the archive that fruit was purchased from Chios every year, we cannot see regular documents every year in the archive documents. In the document dated July 11, 1699 (13 Muharrem 1111), a document (waybill) stating that the lemon juice and melon fee for the Sultan was paid 97.000 piastres by Emin Yeğen Mehmet Ağa from the *mukataa akçe* of Chios and İzmir Customs was sent (BOA İE.SM.. 22 - 2308).

After three years had passed, in the document dated July 7, 1702 (11 Safer 1114), the fee for lemon juice and lemon and various materials for the Sultan was collected in accordance with the document (*hüccet-i zahriyesi*)¹⁰ sent by Mevlana Mustafa, the Naib of İzmir. A receipt for the year 1113 of the expense amounting to 129,333 piastres from the goods of the Customs of Chios was given by the Al-Hac Mehmed Ağa, *Emin* of Customs (BOA İE.SM.. 20 - 2042).

In the document dated 9 July 1706 (27 Rebiül Ahir 1118), the fee of lemon juice, melon and orange and various products purchased for the Sultan from Chios and Kos was collected in accordance with the document of Mevlana Halil, the *Kadı* of İzmir. A receipt was sent stating the cost of 97.000 kurus from *Mukataas* of the Chios Customs goods made by El-Hac Mehmed Ağa, *Emin* of Customs (BOA İE.SM.. 24 - 2516).

We see that the products to be purchased on behalf of the palace are purchased through certain intermediaries. The broadest meaning of a broker is "a person who acts as an mediator between the parties of a contract for the account of their client". However, by Islamic jurists, a person who buys or sells for a fee on his own behalf, but on behalf of his client, is specifically meant to exclude consignment sales. Although *munâdi*, *dellal* and *sâih* are generally used in the same sense in Arabic; in custom, different meanings can be attributed to broker and *dellal*. For example, when a broker finds a customer and takes it to the property or its owner; *dellal* is looking for a buyer for the commodity he is showing around (Kallek, c. 37, 215-218). In the document dated October 1, 1730 (18 Rabiül before 1143), it is decided to give the *dellallik* and brokerage of the lemon and citrus orchards in Chios to Mustafa Ali, for the year 1142. (BOA AE.SAMD.III ,20 -1883).

⁹ We couldn't pinpoint exactly what lemon complex is.

¹⁰ *Zahriye* is the official document shown to prove the veracity of a claim.

In the document dated April 9, 1740 (12 Muharrem 1153), it was requested to collect 1000 *kiyyes* of pure lemon juice, citrus and various supplies, which were customary to be purchased for the sultan every year, to pay the necessary fee and to send the products to Istanbul. A memorandum was sent to the *Kadis* of Chios and Kos in order to cover the cost of 808 kurus from the *Mukataa* of Chios goods in 87 year. In addition, the chief accounting is notified for the payment and dispatch of the given amount by the treasury (BOA, C.. SM.. 129 - 6464).

In the document dated September 7, 1741 (25 Jamazialahir 1154), which came a year later, it was stated that the payment of the fee of 3000-4000 minced lemon juice and tree melons, which were the custom of being sent from Chios to the palace *halvahane*, was loaded on ships from the *Mukataa* goods to the ships for the year 1154 and delivered to the headman (BOA C.). SM.. / 56 - 2839).

Flowers were added to the supply of goods sent from the island for the palace and this time it was requested that the fee be covered by the *Mukataa* of Izmir. In the document dated July 9, 1748 (13 Recep 1161), it was requested that the fee of 18 mold lemon juice and scurvy, flower jam (murabba)¹¹, flower and lemon juices, which were the custom to be sent from Chios, to the palace cellars should be sent from İzmir Customs as *ocaklık* (BOA C.. SM.64 - 3226).

In the document dated September 24, 1755 (17 Zilhijja 1168), which came after a seven-year interval, it was requested that the fee of lemons, melons, sugar and various products needed for *Halvahana-i Hassa*, which amounted to 129,333 coins, be covered by the *Mukataa* of Chios (BOA AE. SOSM. III 87 - 6740).

We see that no documents came to the archive for six years. In 1761, we see that materials were sent twice for the palace from the island. In the document dated 27 July 1761 (24 Zilhijce 1174), a fee of 97.000 coins was given for 3000 *kiyyes* of pure lemon juice, citron, lemon, and various materials supplied to *Halvahane-i Mamure* every year from Chios and Kos for the palace. The products were delivered to *Halva* maker Mehmet Ağa from the *Mukataa* of Chios goods for the year 74 (BOA AE.SMST.III 321 - 25808). In the document that came within a week, it was repeated that the material fee was paid from the *Mukataa* of İzmir and Chios Pier Customs Office under the administration of Seyyid İshak Ağa (BOA AE.SMST.III / 263 - 21085). In the document that came two weeks later, it is stated that the price of 14000 okkas of lemon juice, citron, citrus, lemon complex, citrus and various products supplied in Chios and Kos, amounting to 90,000 akce, was taken from the *Mukataa* of Chios commodity belonging to the 74 year (BOA, C..SM.. / 74 - 3734).

¹¹ *Murabba*, as used in the sense of ice cream after boiling and coming to a consistency; It also means fruit juice dessert, jam & paste.

In some years, when products were not received, we come across several documents in the archive in the years when products were sent to the palace. In the document dated 1 May 1764 (29 Şevval 1177), it had become a custom to transfer iskorçine (oyster)¹², flower *murabbas* (jam), *şükufe* juice (ab-ı şükufe), lemon juice and other materials to the Palace School (Enderun-i Hümayun) cellar, which was procured and purchased from Chios for the palace. It was requested that the 560 kurus fee for the year was given to the *emin* of customs by the initiatives of Hafız Mustafa from the *Mukataa* of Izmir Customs goods as *ocaklık*. A document (*derkenar*) was written to *Kilerbaşı Ağa* for the products to be delivered to Imperial Cellar to be transferred to *Dersaadet* (Gate of Felicity), (BOA AE.SMST.III 267 - 21329). Three weeks later, the document submitted to the bailiff in the *sene-i mübareke*¹³ and prepared by the captain pasha was reported to the frigate captain İbrahim Kaptan, one of the residents of Kos. Some people did not want to give products from the gardens of the island to the palace by saying that we donated the lemon gardens to the *waqf*. Gate of Felicity wanted these people to be warned to give their goods, and sent documents to Hassa halvah makers for this job. In the document prepared by *Hassa Halvacıbaşı*, registered households, which were obliged to give various fruits such as lemons and citrus fruits, which were bought every year from Chios and Kos gardens for the Sultan, were asked to be warned for not wanting to give their products. (BOA C..SM.. / 113 – 5655). In the name of the Sultan, 97,000 piastres were given for 14,000 okka lemon juice, citron, frankish lemon, lemon complex, citrus and various products obtained from the islands of Chios and Kos. It was requested that the collection be made from the Mukataa of Chios goods for the year 76 and sent from the chief accounting. A document (*emri şerif*) was written in relation to this work, addressed to the regents of Kos and Chios, in the *zilkade* of *sene-i mübareke*.



¹² *İskorçine* (oyster) (*Scorzonera hispanica*) are from the daisy family. It was used against snake bites during the Ottoman period. They are not found wild in our country, they are rarely produced. However, in Eastern Anatolia, the roots of some oyster species are eaten fresh and cooked under the name of "manger". Oyster has breast softening, diaphoretic, and diuretic effects.

Şükufe is used in the sense of unopened flower, bud.

¹³ *Sene-i mübareke* is the blessed months are the months of Rajab, Shaban and Ramadan.

Picture

Harbour of Chios (Chouseul-Gouffier, 1782:76)

Four years later, in the document dated 5 April 1768 (17 Zilkade 1181), it was requested that the price of 97.000 coins belonging to 81 years of the 14.000 kıyye lemon juice brought from Chios and Kos every year for the Palace **Halvahane** to be paid by the Mukataa of Chios Customs (BOA C..SM..8 - 354). A year later, in the document dated 6 May 1769 (29 Zilhicce 1182), it was stated that lemon juice, melons and various products to be supplied for the palace from Chios and Kos should be delivered to **Halvahane-i Mamure**. In addition, a memorandum was sent for the payment of the price of the specified products from the Izmir Pier and Chios and its affiliated (Tevabii) Customs **Mukataa**, which was under the administration of Mehmet Emin Efendi, by giving 129,333 coins (BOA AE.SMST.III / 225 - 17763).

In the document dated August 11, 1771 (29 Rebiül Ahir 1185), it was requested that 14 thousand kıyyes of lemon juice, melons and various products be reported to the Chief Accountant, which became the custom for the sultan to bring the **Halvahane-i Amire** f every year from Chios and Kos sides (BOA). , C..SM.. 122 - 6136).

After a three-year hiatus, materials were requested from the island to the palace again. 1774, we see two deliveries made from the island. In the document dated March 13, 1774 (29 Zilhicce 1187), it was requested that lemon juice, melon and various materials required for **Halvahane-i Amire** be procured from Chios and Kos, and the price of 97.000 piastres to be procured from 86 year and loaded onto suitable ships. (BOA,AE.SMST.III / 260 - 20834). In the document five months later, purchase of 14000 kıyye lemon juice and citron from the islands of Chios and Kos were requested for the Sultan. It was requested that the annual fee of 97.000 from the Mukataa of Chios goods be purchased by the bailiff appointed by the **Halvahaneyi Mamure**, for the year 87. Some individuals stated that they do not want to give these products to be taken from their gardens. **Halvacı Ağa** prepared documents to make the purchase, and products were procured from orchards belonging to the palace (**Haremeyn-i şerifin**) and non-Muslim (**gebran**) foundations in Kos (BOA, C..SM. 150 - 7533, Baykara Taşkaya , 2022, 39). When we follow the process from the documents, the first thing considered was the collection of the fee from the **Mukataa** of Chios, but since the product could not be supplied, goods had to be purchased from some foundations.

Table 3.Fruits Destined to Chios and Kos to Halvahane-i Mamure, Affiliated with Halvahane-i Hassa

Date	Place	Product	Payment – Delivery
January 9, 1775 (7 Zilkade 1188) (BOA,C..SM.. 132 – 6619)	Islands of Chios and Kos	808 piastres fee for thousand kıyye pure lemon juice, citron and various products	Recording of the goods belonging to the year 87 of the Mukataa of Chios to the chief accounting
20 March 1678 (26 Muharram 1089) (BOA AE.SMMD.IV.69 – 8128).	Sent from Bahçe-i Hassa in Chios	The transportation fee of the lemon (navl-ı sefain cost)	143,000 akçe from Mukataa of İzmir Pier Customs

December 29, 1785 (26 Safar 1200) (C..SM.. / 141 – 7066).	Islands of Chios	iskorçine (oyster) ¹⁴ , flower <i>murabbas</i> (jam), <i>şükufe</i> juice (ab-ı şükufe) and various products	808 piastres from Mukataa of İzmir Pier Customs- A bailiff was appointed by the palace to supply and send the fee.
12 May 1786 (13 Recep 1200) (BOA C..SM.. / 58 - 2943).	Islands of Chios and Kos	14000 kıyye pure lemon juice, citron, currant, lemon complex, citrus and various products	The fee, which was 97.000 akce, was paid from Mukataa of Chios as <i>ocaklık</i> .
April 16, 1791 (12 Şaban 1205)(BOA C..SM.. / 40 - 2035).	Islands of Chios and Kos	lemon juice, citron, citrus and various ingredients	For the year 1215, a bailiff was appointed for the payment of the 97.000 kurus cost of the goods taken to the palace (eşya-yı kilere) from the Mukataa of Chios
March 16, 1793 (3 Safar 1207) (BOA, C..SM.. 123 – 6170)	Islands of Chios and Kos	14.000 kıyye of pure lemon and citron, Frankish lemon, citrus, other materials	A document (derkenar) was written to the chief accountant for the appointment of bailiff from the hassa halva makers and the delivery of the fee 97.000 akce to be delivered for the 1207 year from the Mukataa of Chios goods.
17 March 1800 (20 Şawwal 1214)(BOA C..SM.. / 32 - 1601)	Islands of Chios and Kos	400 kıyye of pure lemon and citron, Frankish lemon, citrus, other materials	Recording 97.000 akce from the Mukataa of Chios goods to the chief accounting to be given for the year 1214 - A bailiff was appointed by the palace to supply and send the fee.
March 24, 1802 (20 Zilkade 1216) BOA AE.SSLM.III 313 - 18213).	Island of Kos	Lemon juice, Frankish lemon, citron, citrus and various products	Sending documents to the chief accounting officer by the customs <i>emin</i> for the year 1216 in order to collect the 808 piastres fee from the Chios Customs
26 February 1814 (6 Rabiul Ahir 1229) (BOA C..SM.. / 72 - 3622).	Island of Kos	Lemon juice, Frankish lemon, citron, citrus and various products	Documents (derkenar) to the Chief Accountant to be collected from the Mukataa of Chios goods as <i>ocaklık</i> for the year 1226 and sent to Istanbul Halvahane
15 March 1816 (15 Rabiulahir 1231) BOA C..SM..82 - 4124).	Islands of Chios and Kos	14.000 kıyye of pure lemon and citron, Frankish lemon, citrus and lemon complex	The money amounting 97.000 akçe from the Mukataa of Chios goods was paid for the year 1231 -the bailiff was appointed from the hassa halva makers- Bailiff made the collection and loaded it on the ships, and the materials were delivered to the halvahane-yi mamurure.
May 2, 1817 (15 Cemazielahir 1232) (BOA C..SM.. / 51 - 2556).	Mukataa of Chios Customs	Lemon juice, citron, lemon complex, and citrus	Registration of 808 piastres per year in the chief accounting for the goods of the year 1232
26 March 1819 (1 Cemazievvel 1234) (BOA AE.SMHD.II. / 87 – 7037).	Islands of Chios and Kos	Lemon juice, Frankish lemon, lemon complex, citron, citrus and various products	Payment of 129,333 piastres from the Mukataa of İzmir and Chios Piers Customs under the administration of Osman Ağa, one of the <i>Dergah-i Ali Kapıcıbaşı</i> ,

¹⁴ **İskorçine (oyster)** (*Scorzonera hispanica*) are from the daisy family. It was used against snake bites during the Ottoman period. They are not found wild in our country, they are rarely produced. However, in Eastern Anatolia, the roots of some oyster species are eaten fresh and cooked under the name of "manger". Oyster has breast softening, diaphoretic, and diuretic effects.

Şükufe is used in the sense of unopened flower, bud.

February 9, 1822 (17 Cemazievvel 1237) (BOA, C..SM.. / 151 – 7590).	Islands of Chios and Kos	14.000 kıyye pure lemon juice, citron, citrus and other supplies	97,000 akçes were given annually from the Mukataa of Chios goods. Registration of the collected money belonging to the year 1237 in the Chief Accountant and payment of the fee with a memorandum
18 April 1897 (29 Cemaziel ahir 1201) (BOA,C..SM.. 158 - 7941).	Islands of Chios and Kos	Desired 14,000 kıyye pure lemon juice	808 piastres, 5 coins and 97.000 akçe were given from the goods of Chios mukataas as ocaklık during <i>Sene-i mübareke</i> , Shipment of goods by loading on appropriate vessels.

Island of Chios, which supplied goods to the palace until 1897, which started in 1607, preferred to meet these fees from the **Mukataa** of Izmir, especially from the **Mukataa** of the island. In 1912, we see that the island was occupied by the Greeks. (Örenç 2009,c.36, 9)

2-Destruction of Trees

There are many diseases, pests and weed species that harm citrus trees alone or together. The most important of these can be listed as follows; Mediterranean Fruit Fly, Citrus Mealybug, Citrus Yellow and Red Cochineal and various diseases (Özkan et al., 2001: 139-143 and Citrus Integrated Struggle Technical Instruction, 2017,21).).

The first record in the document dated December 20, 1893 (8 Kanuni evvel 1309) was related to the disease "Kermez" within the province. A team was formed in the province for the treatment and measures needed to combat this disease. The delegation consisted of the mufti of the 4th division and İhsan efendi, and this team was asked to write a report on the subject. It was stated that this disease was most felt in Chios in the province, and a method was suggested for the practice of the people. It was requested that the parts of the trees above one and a half meters were pruned, lime was added at the rate of one-eighth to some water, and the medicine prepared by adding the material mixed with petroleum into this mixture, was sprayed onto the trees with pumps. This medicine was sprinkled on the branches and leaves of the trees three times a day in the early morning and in the evening when the sun's intensity decreased. In accordance with the decision taken by the commission formed by the people in Chios, this process was implemented for two years. An allocation of 50.0000 kuruş was requested for the procurement of civil servants and workers, the purchase of pumps, transportation and various transactions that was required for this job. Science officer was also employed for these processes. While it was easy to obtain this money from the people who were in a good financial situation, it was ensured that the Ziraat Bank mediated this work since it was difficult to get it from the people with weak materiality. It was stated that this process would be implemented in one or two gardens in both Chios Island and Rhodes, and with the positive result obtained from the beginning of the year until the end of the year, the public would look at this work positively. First, it was requested that the expenses of this work be covered by the committees formed on the islands. It was decided to take one kuruş from each crate of oranges, tangerines and lemons to be implemented for one year. It was stated by the local committee that 25 cents per crate of 250 or more oranges, tangerines and lemons loaded into the crates; instead of one penny, 4% of the oranges and lemons should be taken from each crate, and this process could be applied for up to five years. It was also ensured that the financial burden of this work was covered by the customs taxes collected from the goods to be sold from the customs. It was deemed

appropriate to supply 30,000 kuruş from Rhodes and 5000 kuruş from Chios. During the export of lemon, orange and tangerine, a 4% tax would be collected as 100 kuruş from each crate. With this transaction, an income of 35,000 kuruş was obtained and 20 pumps were purchased with this fee. When the process was over, these pumps would be delivered to the state. It was requested that 21,300 kuruş of the remaining money be used for the subsistence to be given to the officers struggling with phylloxera, a vineyard disease, to be employed in Aydın Province. It was stated that the treatment of the kermez disease would be carried out by the public and that the daily fee to be given to the science officers was 13,400 kuruş, and that with this process performed by the people, better results would be obtained for fruit growing with the sulfur applied to powdery mildew disease. (BOA,,ŞD,2351,27-8).

a-Fight Against Disease: Appointment of Science Officer

With the emergence of the disease, the people became desperate because they wanted to make a living. In order to find a solution to this problem, it was requested to bring an expert who understands this business.

The document in which the disease was first reported was 1897. In the document dated September 16, 1897 (18 Rabiül ahir 1315), the whole population was devastated because the lemon tree, the main crop of Chios, was infected with diseases and tobacco was forbidden by the influence of Nikola Kovalas, who was also one of the rich people of tobacco (*tönbekü*) agriculture. In order to prevent the attack and intervention of the aforementioned person, a petition was written to the Governor of the Eyalet of the Archipelago by Meblitaris Enderos (BOA, BEO 1008 - 75575).

In order to educate the public on how to fight against disease seen in lemon and orange trees in Chios, the relevant science officers were requested to be employed in the document dated October 3, 1899 (27 Cemazielevvel 1317). For this purpose, the documents sent from the Ministry of Forestry, Mining and Agriculture to the Tanzimat Office (*Tanzimat Dairesi*) by the transfer of the Council of State were read. In order to be implemented by the Provincial Agricultural Inspector, it was considered that a good officer in this job would be employed to increase the yield of the products and to eliminate the disease, in a position created in a garden for the purpose of growing fruit trees and vegetables in peat. With the creation of a general field from these products, another field was created outside this field and applied to the diseased lemon and orange trees in a garden in the Aposlaki region by Hakikatullah Efendi, the Director of Evkaf on the island. Apart from these, it was requested to create another sample field in a location called Papa Ferke. It was emphasized that the expenses of both fields should be covered by the ministry, and this process should be continued for three years. In the document prepared by the administrative council of province, an experienced science officer was requested to be appointed for this job. This officer's salary of 600 piastres and some agricultural expenses were obtained from the customs. The immediate implementation of the procedure and the commencement of the officer's employment were also specified by the island's Chamber of Commerce. The salary of this person was requested to be given from the Ministry of Agriculture and the Chamber of Commerce of the Island, and in case of permission from the Sublime Porte, the Eyalet of the Archipelago and the Ministry of Internal Affairs were informed about the course of events (BOA İ.. OHM.. 6 - 15).

The fight against the disease continued unabated. In the document dated August 25, 1899 (17 Rebiül Ahir 1317), the situation was reported to the Ministry of Forestry, Mines and Agriculture in accordance with the decision taken by the administrative council of the Eyalet of the Archipelago, Chios, the municipal councils and the chamber of commerce and agriculture. Documents were written to the Provincial Administrative Council; As a result of the negotiations with the Chamber of Agriculture and the Municipal Council delegations, the Ministry requested the determination of the salary to be given to the science officer to be employed for the treatment of the disease that infects the lemon and orange trees on the island. Medicines and treatments to be applied to vegetables, and new medicine to be obtained from the products from the sample field will be distributed to the people. Since the appointment of a skilled science officer in this business would be in the interest of the whole island in order to ensure the continuation of trade on favorable terms, it was requested to use the income to be taken from taxes for these expenses. Receiving of the receipt of this revenue, it was requested that its expenses be kept under the responsibility of the science officer by the Board of the Chamber of Commerce and Agriculture. The tax that was planned to be collected was considered to be collected at the beginning of the year or in November. In the documents written to the Chamber of Commerce and Agriculture, it was decided that the tax would start to be applied from the 1st day of November (*teşrini sani*). Since it was known that the oranges and tangerines to be sold abroad would not set off without the receipt certificate (ilmühaber) of the Chamber of Agriculture, it was requested to submit documents to the *Rüsumat Emaneti* (custom services). Due to this situation, the information of the Chamber of Commerce and Agriculture was sent to the Custom Services and the Custom Services of Chios with a motion dated 9 November 1898 (28 Teşrini 1314) to the Eyalet of the Archipelago (BOA, ŞD 2357-16-7).

The correspondence of the island with the center was informative about the process followed about the island. In the document dated October 9, 1899 (3 Cemazilahir 1317) written to the Internal Medicine, Forest and Mining, Custom Services, it was stated that a sample field was created to eliminate the disease affecting orange and lemon trees in Chios. The mandate of the Tanzimat Office of Council of State reached the grand vizier (BOA BEO / 1383 –103702). Twenty days later, a document was written to the Algerian province of Bahr-i Sefid and stated that the status of the officer appointed for the disease in the orange trees in Chios would continue until the taxes to be taken from this business at the end of three years were canceled. It was stated that if allowed by the Sublime Porte, the necessary decision would be taken by the Tanzimat Office of the Council of the State. (KT.2262 -10).

In the document dated October 22, 1901 (9 Recep 1319), a document was sent to the Ministry of Forestry, Mines and Agriculture for the fight against the disease and the status of the salaries of science officers (BOA,ŞD.530 - 15). In order to cover various expenses on the island, it was requested from the Chios Custom Services to charge a tax of 19 piastres and 5 coin from each box of the fruit annually, to be applied for each 1000 of the bulk lemon and orange tangerines to be exported for a period of three years. The island, which would use this tax, was not allowed to sell tangerines, oranges and lemons without obtaining the Certification of the Chamber of Commerce. Since there was no need to collect taxes at the end of the three-year period, a science officer was appointed to

this *mutasarrıflık* with the permission of the state, and various products were sent by continuing the process with the pesticides applied to the sample field. It was stated that the sample field of the treatment and pesticides to be applied to the lemon and orange trees, which was registered by the Agriculture Commission of the island, didn't yield results. It was also emphasized that the tax on oranges and lemons, which would be exported from the island in the near future, would not be enough to cover the salary of the treatment and science officer of this established sample field. It was reported by the Minister of Forestry, Mines and Agriculture that the tax would continue for one more year and that the civil servant would continue his duty during this period.

In the document dated 9 December 1901 (27 Şaban 1319) written to the Ministry of Forestry, Mining and Agriculture, the taxation of the products in Chios, which would be sold out of the Custom Services of Chios, continued. Since the continuation of the tax with the permission granted by the state for three years in the villages was also considered, it was requested to continue with the tax. A mandate was sent to Ministry and the Custom Services about the situation (BOA, İ..OM.. 7 – 42). Since the spraying technique applied to the products in the area used as a sample field for the examination of the trees, the various expenses incurred in the field, and the salary of the science officer working in the field amounting to 600 piastres were also needed, the Custom Services of Chios was asked to continue the fruit tax to be sold to the outside. It was stated that the sample field obtained from various products applied to the trees in accordance with the local agriculture commission mandate has just started to give results for the treatment of the disease. Since the costs were known to be high, it was requested that the tax continue for one more year and that the officer should continue his job for three more years (BOA, İ..OM.. 7 - 42 -2).

We see that the disease that infected lemon and orange trees in Chios disappeared in 1905 and the wages allocated for this work were accumulated. In the document dated 12 February 1905 (7 Zilhicce1322), the situation was reported to the Ministry of Internal Affairs, Forestry, Mines and Agriculture, and the Chamber of Agriculture. It was requested that the money was allowed to be used and that the remaining part of it after all agricultural expenses had been covered did not need to be returned, that the money should be spent on agricultural works or transferred to the Ministry of Internal Affairs and that the necessary information about the situation should be given to the Ministry of Forestry and Mining and Agriculture. (BOA BEO 2505 - 187843 -2). Since the disease infected to the citrus trees in Chios was over, there was no need to employ the officer who was intended to be hired for the control of the trees, and in the document dated March 25, 1905 (20 Zilhicce 1322), the Ministry of Forestry, Mines and Agriculture informed the Finance Department of State of the Council. Since 16,000 piastres were left, it was requested to be returned. The Eyalet of the Archipelago and the Governor of Chios were informed about the remaining amount being spent on the local gas storage planned to be built on the island and the *zabitan dairesi* (officer's mess) of the *Nizamiye* Barracks. The situation was written to the Provincial Assembly Administration and the Ottoman Bank, and in response to the letter of the *Mutasarrıflık*, it was reported to the assembly administration of the *liva* that the remaining money was spent on the agricultural works of the region. In response to the letter of the *Mutasarrıflık*, the remaining 16,000 kuruş are not returned and the said local gas tank and the *Nizamiye* Barracks officer's mess were requested to be returned to the

Ministry of Forestry and Mining Agriculture from the Ministry of Internal Affairs (BOA, DH. MKT. 934 – 11). In the document received five days later, the Ministry of Forestry, Mines and Agriculture found it appropriate to give the remaining money to the parties as there was no need to collect the tax because the disease was over; it was approved by the document written to the Minister of Forestry and Mines and Agriculture from the Chamber of Commerce and Agriculture for the expenditure of the local gas tank and the Nizamiye Barracks officer's mess (BOA, ŞD. 534 – 47).

We see that the disease in the orchards, which started in 1897, was completely eliminated only in 1905 with the sample farms established with the measures taken, and with the employment of a competent science officer.

The island became quite experienced due to long-term agricultural diseases. The Chios Agricultural Officer was sent to help with diseases that arose in other provinces. In the document dated March 30, 1903 (18 Muharram 1321), it was requested that the Chios Agricultural Officer who was sent for the treatment of the disease seen in the orange and lemon trees in the Province of Tripoli be kept there for a while. A total of 6000 piastres expenses were incurred to be given to this person's daily wage expenses amounting to 40 piastres. It was reported to the Ministry of Forestry Mines and Agriculture that 3500 piastres of this money would be given from the allocation of 1903 and the remaining 2500 piastres would be given from Ziraat Bank (BOA, İ. OHM.. 9 - 3). In the document three months later, the Minister of Trade and Agriculture stated that the duty of the Chios Agricultural Officer was extended for another five months and that the 6000 kurus to be given to the person would be paid from the agricultural allocation of the next year. In order to fight diseases, 10.000 piastres was sent for the trees by the Ministry of Forestry and Trade, and a document (memorandum) was written for this money to be given through Ziraat Bank. (BOA, BEO / 2097 – 157269). In the letter written by the Minister of Trade and Public Works for the transfer of the money from the General Administration of the Bank, it was stated that he made a second request to the Ministry in return for the expenses. Since 6000 piastres was used to reduce the disease, it was deemed appropriate to return the remaining 6500 piastres from the money. (BOA BEO / 2097 – 157269-4).

b-Severe Winter

The impact of the severe winter season on citrus fruits primarily depends on the tree variety, but also on the growing conditions of the citrus fruit. Resistance to cold depends primarily on the type of tree, the age of the tree, its structure, and the duration of exposure to cold. A brief frost at the end of the night followed by a nice sunny day with positive temperatures shouldn't cause any damage. The differences between the cold tolerances of citrus species are not very clear. Resistance to cold also varies according to the condition of the tree. For example, whether the tree is fruity or fruitless changes the effect of cold damage. Trees with fruit show more severe and short-term cold damage. The frost event is also affected by the tree's growth period or resting, youth and old age. When it comes to cold damage, only frost damage should not come to mind. Low temperatures that will not cause frost can also cause cold damage that can be considered serious in economic terms (Citrus Breeding, 2010 :45).

In the document written to the province, the damage caused by the cold to the trees was mentioned. In the document dated 28 October 1754 (11 Muharram 1168) written to the Governor of Eyalet of the Archipelago, it was stated that trees such as lemon, orange, citrus, mastic perished due to the severe cold in Chios, and that time was needed for them to produce again. This document is the first record given in the archive documents. For this reason, this situation was examined in the Accounting Finance Council, the people of Kos were asked to postpone the tax for a year due to the destruction of lemon trees, and the administrators of Chios asked to determine how much damage would be incurred. The determination of the amount of the damage was found appropriate with the parliamentary mandate. The people requested for amnesty (*sülüsünün affi*) to be applied to taxes or for tax reductions. It was requested to determine how long the postponement would be made by the district governor, the members of the council and the local army officers (*çorbacı*). (BOA C..ML.. 689 - 28251). We cannot follow the situation as there is no other document.

Since trees such as olives and oranges were damaged in Chios, Lesbos and Ayvalık due to the severity of winter, it was reported in the document dated July 3, 1806 (22 Şaban 1266) that the ferry ship Hümayun in Rhodes came to the island to find a solution if the people were harmed by this situation. The Governor of Eyalet of the Archipelago listened to the people's concerns personally and supported them in any means necessary. (BOA A.) MKT. UM.. 21 -47).

Newton, who came to the Chios, talks about the damage to the trees, "*the island's fruit trees, so fertile of which were dry up by frost two years ago, which will not be forgotten*". *All the consuls who have served so far have stated that such a frost has not existed for fifty years, and unfortunately, due to frost, many trees of that age have disappeared* (Newton, 1865, 215). This period he is referring to is the frost that occurred in 1850. In the document dated October 15, 1850 (8 Zilhicce 1266), documents (*şukka*) were sent to the governor of Chios to apply to the state about not receiving the annual rents from the garden renters because the lemon and orange trees in Chios perished due to the severe cold (BOA, A.) MKT.DV.. 29-29). In the document dated 19 May 1853 (10 Şaban 1269), the document about the lemon and orange trees that burned in 1266 due to the severe cold of the people in Chios Town was sent from the governor of the Eyalet of the Archipelago to the Supreme Council for Judicial Ordinances (*Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye*) (BOA, A.)MKT.NZD. / 78 - one hundred). In another documents, it was stated that the taxes were forgiven in a five-year period. It was stated that the trees froze due to the severe winter in 1265, and 60,000 kurus, which was kept annually until 1270, was forgiven. BOA,ŞD. / 285 -13).

The damage to trees was also reflected in the economic dimension. In the document submitted to the Ministry of Finance dated September 28, 1880 (23 Shawwal 1297), it was requested that the tax required to be paid on the lemon, orange and almond orchards of Chios, which were devastated by the severity of the severe winter, be forgiven for a period of five years. Two documents given by the people were sent with the certificate of the administrative council of the Eyalet of the Archipelago, since it was known that the products would not yield only this year; it was requested that the annual tax to be paid for the two varieties of orange and tangerine with the amount of 77,214 piastres and that this fee should not be collected this year. It was also emphasized that these

trees are the source of livelihood of the people, and a situation was written to ministry for the implementation of the amnesty. (BOA,ŞD. / 285 -13). In the document sent to the Internal Affairs Department of the Ministry of Finance, which came ten days later, it was requested to forgive the tax to be paid for five years on the fruit trees burned in winter. The certificate of approval, which was held in the Internal Affairs Department of the State, was accepted by the Eyalet of the Archipelago assembly administration (BOA İ.ŞD.. 52 - 2885 -2). It was emphasized that there was no need to delay for five years, since it was known that orange and lemon trees would not yield any crops this year, and that the number of almond trees was low and this did not constitute a large proportion in the general total. (BOA. İ.ŞD.. 52 - 2885).

The extent of the damage to the trees had emerged over time. Chios was an island that gave fruit saplings to the surrounding islands. In the document that was sent to the Council of State from Eyalet of the Archipelago, dated January 11, 1890 (19th of Cemaziel, 1307) and read, it was stated that while there was a few *yük*¹⁵ piastres a year, this income was no longer there. Since the existing lemon trees in Kos Island was infected for twenty years, it was emphasized that the effects of this disease decreased for several years, and it was reported that only 1% of the trees remained pure (clean) due to the effect of the disease. For fifty years, disease had decreased in trees. Therefore, it was reported to the Custom Services and the *Mutasarrıflık* of the island that no tax should be collected from the saplings brought from Chios and planted for five years (BOA, ŞD. / 2341 - 66).

The favorable geographical conditions of Chios continued to produce fruit even after the island came out of Ottoman reign. During the Republican Period, we can follow from the archive documents that individuals brought fruit saplings from the island through Izmir. In the document dated March 11, 1942, Mehmet Eldemir, Fehmi Öz, Kelami Ertan's saplings were allowed to be brought from Chios in order to restore the fruit saplings that were spoiled by the cold and to produce new fruit saplings. The importation of citrus saplings from Çeşme Port into Turkey for once was permitted by the decision of the Ministry of Agriculture and the Enforcement Deputies dated March 11, 1942. BCA, 97 - 127 - 12).

Diseases and frosts during cold seasons have affected the condition of the trees on the island. While fighting against diseases, the state has provided various facilities such as tax amnesty for the people of the island, who have difficulty in subsistence due to the trees affected by seasonal conditions, and has supported the people of the state.

3-Customs (Sales) and Taxes

Customs is the place where goods are checked at border crossings in interstate trade, and the taxes taken during this crossing are called "customs tax". In the Ottoman customs regime, taxes were collected separately from the goods when they entered and exited the customs area. This was probably a measure taken to ensure that the goods were sold where they were brought. (Kütükoğlu, ,1996, vol:14.263).

¹⁵ Yük, is goods or amount of one hundred thousand piastres.

The state that had particular trouble at customs was Russia. In the first document dated October 18, 1800 (23 Cemeziel Ahir 1318), the state was asked to take measures against the reduction of the customs duty by Russia of lemons, oranges, tangerines, almonds, olives, olive oil and anise produced in Chios and generally exported to Russia. Since the products rotted in a way that they could not be exported because the products were waiting at the customs, the certificate received from the governorship of the region was sent to the Eyalet of the Archipelago with the certificate issued by the Chios Chamber of Commerce for the necessary action to be taken by the state (BOA, DH.MKT. 2416 - 11). In the document dated April 23, 1803 (1 Muharram 1218), it was stated that Russia wanted to give 20-30 cents to the products bought and sent from Chios, although 3% customs duty was charged on the oranges and lemons they exported from Chios to foreign countries. A document was sent by the Cyprus *kadi* stating that the Russian consul insisted on applying a tax of twenty-five per thousand in accordance with the customs tariff. Realizing that Russia could not buy the most valuable product of Chios, the orange, in this way, it was seen that Russia wanted to buy the product by loading it on the *reaya* boats. Russia continued this insistent attitude through embassies (BOA C..HR.. 6 - 253). Three weeks later, it was repeated that the Russian trader insisted on this situation by wanting to give low customs tax, although 25 akce was issued for each thousand oranges on the tariff book of the Russian consul for the lemons and oranges that the Russian merchant bought from Chios. It was stated that Russia does not want this tariff, which is currently being applied. It was stated that a tax of 50-60 cents was collected from each thousand of the oranges, and this was a situation that was applied due to state customs. It was also stated in the sent documents written by the *Kadı* of Chios that the Russian merchant had to pay the 3% customs tax like with the other foreign states that traded with the Ottoman Empire (BOA C..HR.. 126 - 6257)

We see that the taxation conditions applied to the products were realized with certain rules. A document (*şukka*) was sent from the Silahşöran-ı Hassa to Kadri Ağa *Muhassıl* of Chios and the *Nazır of İhtisab* Fethullah Ağa regarding the amount of collection of debts from lemon. In the document dated February 11, 1831 (28 Şaban 1246), 10 coins for each thousand for oranges and citrus, which were defined as low quality (rotten) in Chios; 30 coins for each thousand of oranges and lemons, and 20 coins for each thousand of sweet lemons were asked to be taxed. From this year forth, it was requested to add to the book and keep a record with the registration of the neighborhood starting from the 27th day of Rebiülahir. It was pointed out again that the transportation and collection of the products from the taxes in the customs and the delivery to the treasury month by month (BOA, AE.SMHD.II.123 - 10119).¹⁶

It also came to the fore whether the dividend tax would be charged due to the damage to the fruits. Some people wanted to abuse this situation. Even though dividend tax was wanted to be included in the tax exemption

¹⁶ Fulfilling the orders of the *Kadı*, the *Ağa of İhtisab* would wander around the city from time to time in the entourage of the grand vizier, deal with the prices and check whether the shopkeepers obeyed the laws, and with such powers, he formed an important element of economic and social life by regulating the relations between the people and the tradesmen. Muhtesibin, who served as a *Kadı's* assistant especially in economic matters, had a great influence over the shopkeepers, as he also protected their guilds and all their rights. Opening new workplaces, issuing *murur tezkires*, collecting taxes under the name of "ihtisâbiyye" from imported goods and tradesmen that could compete with local goods, distribution of *İhtisab* revenues to the necessary places and clothing were in his field of duty. (Kazıcı, 1998, vol .18:143).

implementation, the state did not take kindly to this situation.¹⁷ In the document dated 4 May 1897 (2 Zilhicce 1314) written to the Minister of Finance, Eyalet of the Archipelago was asked whether the people of Chios were exempt from the tithe tax collected from trees such as oranges, tangerines, olives, almonds and gum, whether those who were not engaged in trade should be counted as farmers (zürra) and also exempted from the dividend tax. (BOA ŞD. / 370 – 20). Since the people had to be taxed due to the product they sold, the situation was sent to the general tax office with the decision of the Supreme Council for Judicial Ordinances. In the document that came six days later, the memorandum, which was transferred from the Ministry of Finance to Council of State, was read in the Ministry of Finance, due to the fact that the inhabitants of Chios Island were charged dividend tax from crops such as oranges, tangerines, olives, almonds and mastic. It was also stated that there were many people who were not related to trade to sell the crops of orange, tangerine, olive and almond trees. Since the island was exempt from tax, the province of Eyalet of the Archipelago was asked for the dividend tax exemption, they were exempted from the tithe due to the tax being taken from the crop, and the dividend was asked to be taxed as before (BOA BEO / 949 - 71136).

Meanwhile, due to the excess customs tax, it was seen that those who came to the ports of Chios to buy goods began to divert to other ports. Apart from the fact that the disease seen in the lemon and orange orchards on the island in the document dated May 15, 1899 (4 Muharram 1317) hindered the trade, the petition sent to Perikli, the Deputy of Chios Ceziresi, who demanded the cancellation of the heavy tax demanded by the Chios Port and Dock Company against the contract and specifications. (BOA ŞD. / 2992 - 14 -3). While it is thought that the commercial capacity would increase after the dock was built in the island's port; the island representative, who stated that the opposite situation was realized, and also stated that heavy taxes should be abolished immediately.

We know that the fruits of the trees, which were the livelihood of the island, were sold abroad. We can see from the documents that sometimes the residents of the island and sometimes the states that buy these products, such as Russia, complained about the heavy taxes applied at the customs.

4-Citrus Wrapping Papers: from Italy

After the harvest, citrus fruits are exposed to rot and losses caused by various factors such as storage for a long period of time, which is bad and not in accordance with technical conditions, and keeping them waiting during transportation. Today, citrus fruits are packaged with various chemicals and sometimes with normal paper, as they are subjected to various processes (Salih -Cengiz,1976.47-54).

There was only one example of packaging applied in fruits in archival documents. In the document dated 6 May 1902 (R 23 April 1318) written to the Ministry of Trade and Public Works, information was given about the papers used for wrapping lemons sent to the Merchant Mormaki, who lived in Chios, by the Carmelo Galatti Company in the city of Catania, located in the Sicily region of Italy. Eyalet of the Archipelago reported that the paper

¹⁷ In these censuses, which took place in 1840 and 1845, annual income estimates of the lands owned by the taxpayers, houses, shops, animals, traders and artisans, and the taxes paid in the previous years were recorded. A tax determination was made based on this information, and dividend tax was collected.

samples were not required to be sent and the transaction was cancelled. The use of papers is prohibited because the pictures on them are similar to the Cretan flag. The situation was reported to the Custom Services of Chios and to the *Mutasarrıflık* of Gum to be sent to Custom Services of State (BOA ZB. / 361 - 108). It was reported that the use of lemon wrapping papers sent to the merchant Mormaki was not approved in the documents of the Minister of Internal Affairs sent to the Ministry of Foreign Affairs. It was stated in the document given by the Italian Consulate in Chios on 14 December 1902 (1 Kanuni evvel 1318) that it would be returned in addition to the guarantee document. Later, a suitable certificate was given by the state consul (*şehben*) who came to the neighborhood. Information about the situation was sent to the Eyalet of the Archipelago (BOA HR.TH.. / 291 - 42).

In the certified copy sent to the Italian Embassy, on the document dated 6 July 1903 (10 Rebiülahir 1321), it was reported that the papers for wrapping lemons, which were returned with the consent of the owner, as a guarantee due to some inconveniences, reached the place where they came from, the transaction was closed and the fee was refunded.(BOA, DH.MKT . / 733 – 50). In the document dated April 22, 1906, which was sent from Sublime Porte to the embassy, it was requested that these papers be given to the consulate of the locality to be returned to Italy, as there was no need to collect the papers, although the Custom Services would not permit the sale of these papers due to the shapes resembling idols. The situation was closed in this way, the Ambassador of the Italian State in Gate of Felicity gave information about the work done to the Eyalet of the Archipelago. (BOA, DH.MKT. / 733 – 50—5).

Since it was very important to protect the produced goods in the period until the sale, keeping them without decaying was also a troublesome process. We do not know what kind of process the citrus fruits were subjected to after being picked on the island. We could only follow from the archive documents that it was wanted to be sold as soon as possible and that it was tried not to rot. We were able to trace from the documents that the papers brought from Italy by one of the local merchants from Chios to wrap oranges were not requested by the Ottoman Government because they were deemed appropriate.

5- Olive Cultivation

The olive tree (*Olea europaea*) is an evergreen tree or shrub with densely branched, broad-topped, evergreen leaves, native to the Mediterranean, Europe, Asia and Africa. Olive oil quality is affected by such things as olive variety, environmental factors, cultural practices, and technological factors. The quality is determined by the effects of these factors (Karanfiloğlu, 2019: 5-6).

It was seen that there were conflicts in the olive groves on the island. In the document dated 17 February 1862 (17 Şaban 1278), the governor of the island of Chios, Hasan Bahri Efendi, sent documents to stop the interventions made by the people of Ayadano village on the fields and olive and fig trees belonging to the Amosra and Aya Yorgi Churches in the Ogutini Village on the island (BOA, A. }MKT.UM.. / 541 – 27)

The prohibition of domestic sale of olive oil caused the price of olive oil to fluctuate. In the document dated February 2, 1909 (11 Muharram 1327), which was written by the Governor of Eyalet of the Archipelago, Ekrem

Bey, it was stated that the export ban, to be put on olive oil was not in accordance with the economic rules, and it was requested to be cancelled. In the document written to the Ministry of Internal Affairs, it was stated that the ban that started to be implemented in Rhodes increased the price of oil up to 9.5 piastres. A motion was issued by the Provincial Assembly Administration on the grounds that it restricted local exports (BOA, .DH.MKT. 2727 - 83). It was stated that since this meant that oil would be sold to Gate of Felicity more expensive, it also caused the oil to be sold for 9 cents more in Lesbos; it was emphasized that the sale of plain oil was banned for the provinces of Arabia. Although this situation was found appropriate by the Provincial Assembly Administration, it was requested to be removed. (BOA, DH.MKT. 2727 – 83-2).

Forgery is unfortunately also seen in documents as a method applied by human beings in every period. In the document dated June 1912 (22 Cemazielahir 1330), some measures were requested to be taken against the mixing of olive oil, with other substances (adulteration), which was the main source of income of the Eyalet of the Archipelago. Upon the application made to the Provincial General Assembly, the situation was reported to the Civil Service Department. While it was reported to Sublime Porte that the goods sold might be defective, the necessary notification was sent to the Ministry, since the General Provincial Assembly requested documents (mandatory certificate) (BOA, ŞD. / 2370-4).

a-Use in Food and Illumination

Olive oil was used primarily as a cooking material. From the archive documents, we see that olive oil was used as food for 90 soldiers, including a captain in Chios. In the document dated 10 January 1830 (11 Recep 1245), a record of the expenses of one month's bread, meat, oil and grains (grain) was sent by the Guard Yusuf Pasha for the *Dergah-ı Âli* artilleryman, officers and soldiers who served in the protection of the castle in Chios. In order to meet this fee from the *mukataa* treasury, a document (takrir) was given to the *kethüda* master. It was requested that the money be given to the customs enforcement officer after the calculations were made by the *Nazır* of the Imperial Foundry (*Tophane-i Amire*). The monthly fee was 4925 piastres and 325 piastres discount was made from this fee (BOA, C..AS..265 – 11013-4). Two of the ledgers kept for one month were arranged. We see that the goods were purchased in this way.

Table 4. Sakız Adası Muhafızları Harcama Kalemleri (BOA ,C..AS..265 – 11013-1 ve BOA,C..AS..265 – 11013-2).

Year	Year
1245 March (The monthly fee)	1245 March (The monthly fee)
Product	Expence
Rice (for soup)	430 piastres 90 coin
Lamp meat & for rice (Lahm-ı Ganem) - Butter (Sadeyağ)	233 piastres 10 coin
Candle (Şem-i Revgan)	15 piastres
Olive Oil (Revgan-ı Zeyt)	5 piastres 20
Onion	11 piastres 10 coin
Honey (nahıl)?	15 piastres 30 coin
Salt	4 piastres 20 coin
Soap	10 piastres 25 para
Honey (nahıl)	120 piastres
Meat (Lahm)	24 piastres 10 coin
Bread (Nan-ı Aziz)	1210 piastres
Total, sum	270 4 piastres 14 coin

Oil lamps and candles were used for illumination purposes in ancient times and later in the century. Until the 12th century, illumination with candles and oil lamps continued in this way. Olive oil given with the *kıyye* calculation was used to illuminate the spaces. Again, *şem* (candle) was recorded among the expenses of waqfs for the same purpose. (Baykara Taşkaya, 2022a:73). The use of olive oil for illumination was very common. In the document dated April 30, 1632 (10 Shawwal 1041), it was stated that Hacı İsa, who was a servant (çeraği) at the Sultan Suleiman Mosque in Chios, received a fee of 1041 kurus from Mehmet Bey, who was the deputy *Nazır* of mukataa, for 220 kıyye olive oil that the mosque needed. (BOA, TS.MA.e 1069 -11). In the document dated 19 August 1665 (7 Safar 1076), the receipt fee of 25 piastres for the oil and rush mate price of the Sultan Süleyman Mosque in Chios was sent (BOA, İE.EV.. 21 - 2544).

Lighthouses have been the eyes of sailors since ancient times. In the Ottoman Empire, after Istanbul, we see that lighthouses were started to be established in İzmir and Eyalet of the Archipelago to ensure the functioning of ship traffic (Baykara Taşkaya, 2016, 14 and 87). From the beginning of the 18th century until the middle of the 19th century, the oil needs of the lighthouses located at the entrance of the state island of Chios were met by the state. In the document dated March 17, 1722 (29 Cemazievvel 1134), it was requested to pay 18.000 and 10.037 akçe for the year 1717/ 1130 from the *Mukataa* of Chios goods for the price of olive oil, which costed one and a half kıyye a day and 534 kıyyes per year, for lighthouse (fanus) that been lit for guiding the ship arriving and departing from Chios Port (BOA, C..BH..168 – 7924).

In the document dated March 8, 1769 (29 Şevval 1182), the oil fee for the lighthouse in Chios Port was paid from the Chios Customs, amounting to a total of 7965 piastres, since the beginning of the month of Şaban in 1773. Cafer Hoca, who received the concession from İzmir Customs, and Zuhâl Elhac Hasan Ağa, from the goods of Chios Customs, which belong to his account for the year 80, made the payment to Mehmet Ağa (BOA,C..BH.. / 126 - 6137).

Materials were also allocated to lighthouses from customs agreements. In the document dated 5 October 1842 (29 Şaban 1258), it was requested that the oil fee of one and a half kilos per day for the lighthouse, which was put up to assist the ships entering and leaving the port of Chios on one side, be given from the Custom Mukataa of Chios. Although this money was wanted to be covered by the income of year 56 by writing to *kuyucubaşı*, the fee was reported to the district governor of the island with the regulation issued in 1842. (BOA, C.BH.. / 91 – 4390).

In the document dated 13 September 1844 (29 Şaban 1260) for the lighthouses on the harbor bastion in Chios, the cost of the olive oil burned in a year from the fiscal year of April 1259 to the beginning of 1260 was requested. It was ensured that the cost of 45 kıyyes in total for a period of 12 months was met from the goods of Chios Customs. It was requested that the fee be given to Chios Castle Colonel Emin Bey. We see that the money, which was 540 kıyye and 2695 piastres, was given to the customs officer of the island, Mahmut Baliğ Efendi, including the burning fee. For this, it was requested to keep an expense book, 5 money as burning fee and this process costed a total of 66 cents. This transaction was requested to be paid by the customs officer of the island, Mahmut

Baliğ Efendi, from his property for 60 years, including the four months of May, June, July and August. It was also emphasized that 180 kıyye olive oil costs and the fee of the lighthouse were added to the August expense book.(BOA, C..BH.. / 183 – 8617).

Although the olive oil produced and consumed on the island is of high quality, it was used both as an edible material and for illumination purposes in the domestic market.

b- Tithe and Mukataa of Olive

In the Ottoman land system, the places where grain was produced were generally in the status of mîrî land and were divided into timars. According to theoretical approaches, considering the actual situations, it was argued that Rumeli, together with the Aegean islands, should be *harâcî* lands, and Anatolia should be mostly tithe lands. Apart from cereals, the tithe rates taken from the production of fiber and oil plants such as mulberry, rice, hemp, hemp, cotton, sesame, olive were kept less (Tabakoğlu 20007,vol .34:100-103). Öşür (tithe), which is the Turkish form of the word *uşr* (plural uşûr, a'şar) meaning "one-tenth" in the dictionary, refers to zakat collected from soil products in fiqh (Islamic jurisprudence) (Erkal, 2007, vol . 34:100-103). The tax was collected in kind. Olive tax was charged per tree. We see that the excess of olive trees was put out to tender and this amount went into the state coffers in advance.

There are also records of olive revenue in the island in the archive. In the document dated 1827/1828 (1243), a ledger showing the olive oil revenues obtained from the olive trees in Chios, whose real estate was registered to the public by the *Mukataat* Treasury, was given. In this book, which we read one by one, we see that the lands were generally registered to individuals (BOA, D..BŞM.MKH.d... 42798). Many of the people in the notebook were tradesmen and non-Muslims. 36,033 piastres and 30 coin were given as total income.

Table 5. The Olive Oil Total Income And Acres

Person	Acres	Person	Acres
Yakup Şerif	25	Sadakçı Mehmet	120
Mehmet Hoca	25	Tevhuri Ağa Mebuli	18
Panayot Parli	3	Baba Yuni	25
Hacı Turak	25	Vela oğlu	10
Kapayali Hasan	100	Batu Aksalı Marina	5
Semameke Tahra	5	Dimitri Hahaki	10
Posta Aded	90	Yorgi Kırbotaki	15
Hacı Menol	25	Deli Ali Nehvas	5
Gümrükçü Ali Efendi	150	Papas Ani	61
İsmail Hoca	50	Cena Tuton	15
Tarlı Nikola	50	Papa Dimitri	10
Sağır Marko	15	Akzi Fakana	5
İslam Çavuş	200	Mihaliki	15
Yorgi Dimitri	35	Nikola Huli	24
Marangoz Suke	40	Barer Akçe Mustafa	7
Marangoz Dimitri	50	Tiryaki oğlu Mustafa	5
Mimar Yorgi	50	Anastozi Mısrın	2
Marangoz Petro	50	Senciti oğlu Hasir	28
Marangoz Nikola	45	İsmail Çavuş	3
Marangoz Dimitri	40	Mertenhe Mustafa	3
Marangoz Katati	25	Tahta Çavuş oğlu Ömer	10
Demircibaşı Santut	25	Barir oğlu Halil	20

Sanikol Biraderi Hasan	50	İmam Ahmet Efendi	25
Bacakçı oğlu Mahmut	100	Deve Salih	5
Duvarcı Esnafı	50	Halil Çavuş oğlu Halil	10
Bakriti	3	Kasap Ömeraki	120
Frankodu	65	Persamacı Hoca	70
Mebke Akazi	65	Emin Mehmet oğlu Ali	50
Matur Yani	20	Kasap Salih	5
Makde oğlu Süleyman	30	Şeker Mehmet	25
Livadyalı Yorgi Trafa	8	Evrub Koçlu Ali	25
Makde oğlu Ahmet	30	Solkal Ağası	30
Kasap oğlu Mehmet	25	Mehmet Asinti oğlu	120
Anton Alacı	15	Yapıcı Dala	7
Nikol Curi	26	Kolcu İsmail	28
Ahmet Efendi	100	Hacı Ali Reis	40
Katatin Lula	20	Hasancık	5
Merse Vernodari	7800	Kebrir Akif Ahmet	25
Elhac Ahmet Ağa	30	Harputlu Mustafa	30
Eğri oğlu Mehmet Reis	15	Kebrir Sarı İbrahim	10
Dimitri oğlu Hasan Hüseyin	15	Dimitri Kızlu	15
Cerheci Cu Ağa	20	Liboş	70
Emin Çavuş	15	Burgucu Yorgi Avnaki	30
Ahmet Bey	30	Herköy Vese	2100
Ali Halil oğlu	65	Kebiri Mustafa	17
Giladir oğlu Hasan	8	Kebiri Süleyman	30
Züfti Mesden	15	Atnas Poni	5
Katiti Baluri	10	Merdo İronlu	1050
Eman Efendi	8	Anton Mamu	5
Bakkal Musa	5	Yani Astaki	10
Küçük Piri	60	Anton Penotori	28
Selli Efendi	15	Veledi Uslus	1800
İbrahim Ağa	30	İstifani Selontari Mesa	35
Cezalı Seydi Ahmet	85	Ankab Ahab	6
Efendi Yani	15	İmam Hasan	30
Kapıcı Mehmet Emin	20	Merd Muma	1100
Süleyman Kalfa	10	Katitin Zimni	25
Liman Reis oğlu	25	İspanyol Kuşuşu	30
Giritli Emin Ağa	180	İstanbulu Elhac Ahmet	20
Maraşlı oğlu Mehmet	8	Kürd Dururata	1150
Akam Başı	11	Tunuslu Baba Ahmet	60
Bardakçı oğlu Mehmet	90	Kebiri Bakkal Mustafa	55
Arap oğlu	120	Ahmet Çavuş	65
Kızıl Efendi	80	Çalık Hasan	14
Sarraç Hüseyin	10	Merd Anton	1150
Seydi Memiş	20	Anton Zimni	25
Francisken	15	Ali Hoca	10
Beste Mustafa	10	Memiş Oğlu	21
Kapamalı oğlu Mustafa	80	Kürt Tesana	2700
Musa Çavuş oğlu Mehmet	25	Tahana Mustafa	65
Bekir Beşe oğlu Osman	70	Aci Nikola Zevro	20
Muhtar Halil Ağa	2	Yanaki Yani	6
Berber Hacı Hasan	20	Aliz Ahmet	25
Kızak oğlu Hüseyin	20	Kürt Nuri	1500
Ali Minek	15	Hükm Danko	40
Kızıncı Baklorinye	15	Barut Ömer oğlu Mehmet	30
Teber Minek Mehmet Çavuş	30	Nagceci(?) Hacı Ali	15
Hacı Gras	5	Pazarmancı Halil Ağa	60
Basmacı Selim	20	Yuvabucu	3
Bektaş Ağa	30	Anton Kuyu	5
Vaçbu Nikore Kasap Mustafa	120	Basaku Keşiş	30

Babacı Çavuş	135	Nikola İskolonko	6
Mahmut Efendi	60	Manastır Ayonelon	3900
Mariye Batno	21	Acı Keman Kalesi Sonu	28
Total :28.827 piastres 50 coin		& Total, sum :36.033 piastres 30 coin	

The operation of olive revenues with mukataas was not a profitable situation. In the document dated September 30, 1885 (20 Zilhicce 1302), it was requested that the olive tithes be given as deposit in order to facilitate the needs of the treasury. Since the targeted income was not received in this way, the commission formed from the public and state officials demanded the closing of the deficit part of the treasury by going to a cash auction, since the olive revenue was also just in time. Since it was known that 600 thousand piastres was missing from the 98-99 proceeds of the Hüdavendigâr Province 96-97 tender; due to the need for coins, documents were sent to the Ministry of Finance about the tender of olive tithes in Bursa, Karesi, Eyalet of the Archipelago and Aydın Province. (BOA, MV.5 -28). It was stated that this job, which was given to the administration as deposit, did not provide sufficient income, and due to the bad management of the system, it caused losses to both the people and the treasury. Due to the situation, petitions were received from the commissions. For the two-year cash tender of olive tithe in Hüdavendigâr, Karesi, Eyalet of the Archipelago and Aydın provinces, the certificate of entitlement of the Majlis-i Vükela was presented (BOA, Y..A...RES.30 -65) It was requested that the new auction to be held, which was the time of the olive harvest, should be applied according to the method and importance (Table 6).

Table 6.1896-1899 Tithe Tender

Year	Fee given (piastres)
96-97 years Tender price	17.84000 30.00.000
Total, sum	47.84000
Revenues of 98-99 years raw income (Net)	40.07214 11.82458
Total, sum	40.07214
The Revenues of the Eyalet of the Archipelago for the years 98-99 ¹⁸	47.43516

We see that the state met the needs of the soldiers from the tithe revenues. We see that various needs in the province were met from olive tithe *mukataa*. In the document dated April 15, 1897 (13 Zilkade 1314), the necessary documents were sent to the Seraskerlik, Internal Medicine and the Supervision of the Navy for the salaries of the zaptiahs and the 400 zaptiahs located in the Eyalet of the Archipelago, which were supposed to be taken to ensure the security of Chios and the surrounding islands. The Ministry of Finance stated that the salaries of these officials would be given in Lesbos olive tithes, and the situation would be reported to the headquarters if an application is made to the command (BOA, BEO, 935 – 70062).

In the document dated April 2, 1903, it was seen that the military equipment and food and beverage (iane) fees were covered by the amount taken from the grain and olive tithe. It was requested that the wages be given from the Lesbos Farm in 1318 (Table 7). It was stated that the cost amounted 1888 piastres 90 coin was sent by the

¹⁸ This province has been giving olive tithes as deposit since 96 years.

Administration of the Real Estate-i Hümayun, the Director of Chios Tahrirat, and was delivered to the Chios Post Office.

Table 7. Military Equipment Expenses (BOA, ML.EEM. 442 - 16).

Year	Location	Goods	Fee
1898	Lesbos Farm	Olive tithe	7 piastres 50 coin
1899	Lesbos Farm	Grain tithe	92 piastres 56 coin
1899	Lesbos Farm	Olive tithe	26 piastres 50 coin
1900	Lesbos Farm	Grain tithe	62 piastres 24 coin
Total, sum			1888 piastres 90 coin

The state recorded every land to be taxed in the treasury. In the document dated March 19, 1907 (4 Safer 1235), it was requested that these areas, where olive trees cover 4770 fathoms of Chios, to be registered with the Imperial Mint, while the income registration of the olive tree fields inherited from the father to the Imperial Mint was requested¹⁹. However, it was seen that the registration of waqf lands was especially requested; It was emphasized that all kinds of gardens and fields affiliated with the Cebel Ahmet Bey Waqf should be registered with the Imperial Registry (*Defterhane-i Amire*) in this way. (BOA, C..DRB. 47 – 2344).

The general expenses of the province were also covered by the olive tithe. In the document dated 26 December 1908 (2 Zilhijce 1326), a part of the needs of the Eyalet of the Archipelago was paid from the Treasury, and a source of income was sought for the general expenses of 14.000 liras, which the central province needed until the end of the year. For this year, it was reported to the Ministry of Finance that 10,000 liras must be paid from Lesbos olive tithe (BOA, DH.MKT. / 2693 - 8). In the document that came three days later, it was emphasized that no money was sent to the Ministry of Finance from the capital and that 10,000 lira was required to cover the expenses of the province. In the telegram sent to the Eyalet of the Archipelago, it was reported to the Ministry of Finance that five thousand liras would be left from the olive tithe revenues to collect the expenses until the end of the year. Further efforts were requested to speed up this process. (BOA, DH.MKT.2695 – 49). Again, in the document given to the Ministry of Internal Affairs, District Governor Faik Efendi stated that 3000 liras had been taken from Lesbos, since it was understood that this money could not be fully received by the money order made so far; he requested that a comparison chart be drawn up for the allocation of assets last year and this year in order to be taken from the general expenses of the province. The document was transferred to the accounting of the province, and a document was prepared by the Governor of the Eyalet of the Archipelago, Ekrem Bey, for the subsistence allowance and the transfer of the fee from the *Mutasarrıflık* of Lesbos (BOA, DH.MKT.2695 - 49-3).

¹⁹ Kulaç ,the Turkish word for “kol” and “aç”, which is said in the people's mouth as “kolaç” a decollate in accordance with the original, is of course a measure of length and is the distance between the middle finger tips of the two arms that are opened to the sides.

We see that olive and the oil obtained from it were also used for illumination purposes other than cooking. The state received tax from the olive tree grower, and with the tithe collected from these trees, it provided income to Chios and the central the Eyalet of the Archipelago through *mukataas*.

CONCLUSION

Chios, which was connected to the Eyalet of the Archipelago, is one of the largest islands in the Aegean Sea. There are olive, grape, almond and pomegranate trees as well as many fruit species such as lemon, tangerine, citrus and citron on this island. The citrus trees of the island were met by the state from *mukataa* and provided the fruits needed by the palace. We see that some households did not want to produce products by saying that they were waqfs products. In particular, we did not include the mastic trees belonging to the island, since they have been studied before. Again, we can determine that the goods purchased through the *kapikethüdas* and brokers to the Ottoman Empire palace were delivered to the palace by the bailiffs. The problems encountered in the years when products could not be obtained from these trees were also reflected in the documents. In the yearbooks, a disease called "Kermez " was mentioned, which we cannot get any information about exactly. In the meantime, we also see that there was damage to the trees due to cold and frost in some periods. It took five years of effort to fight diseases in the gardens created through two sample farms. These studies were carried out by a science officer who understands the business. In the fight against the disease, economic resources were tried to be provided with the taxes added to the customs. The money left over from this work was used for the agricultural struggle and the construction of the buildings planned to be built on the island. Again, we were able to follow up that the trees that were sensitive to the cold froze in various years, the people applied to the state to be exempted from taxes in these periods, and the state applied tax amnesty in this case, not making the people aggrieved.

The trade capacity and commercial vitality of the island also increased due to its location. High customs taxes taken from the island diverted trade to other ports. We see that the paper required for wrapping citrus fruits was supplied from Italy. It was stated that olive and the oil obtained from it were also used for illumination purposes besides cooking; we were able to follow from the documents that although the olive production on the island was of very high quality, its export to foreign countries was limited. The income from olive trees was collected through *mukataas* with the tithe collected from this product. The state used the olive tithe *mukataa* in the province to meet the services in various places. In our article, which we wrote by benefiting from the Prime Ministry Ottoman Archives, we tried to give information about the number of fruit trees, where they were sent inside and outside, taxation rates, the operation of customs and transportation and transportation methods. From the information here, we can have information about the fruits consumed by the Ottoman Palace cuisine, albeit indirectly.

REFERENCES

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi (BOA)

Ali Emiri (Mahmut II) AE.SMHD.II.123 – 101199 , 87 – 7037

Ali Emiri (III.Ahmet) AE.SAMD.III ,20 -1883

- Ali Emiri (III. Mustafa) AE.SMST.III / 260 - 20834 ,321 – 25808, 263 – 21084 ,225 - 17763 ,263 - 21085 , 267 – 2132
- Ali Emiri(III. Selim) AE.SSLM.III 313 – 18213
- Ali Emiri (III.Osman)AE.SOSM.III 87 – 6740
- Ali Emiri(IV.Mehmet) AE.SMMD.IV. / 94 – 11128 ,.69 – 8128
- Bab-ı Ali Evrak Odası BEO / 2097 – 157269 ,1008 - 75575 , 2505 - 187843 , 1383 – 103702 , 949 - 71136 ,935 – Bab-ı Ali Evrak Odası BEO / 2097 – 157269 ,1008 - 75575 , 2505 - 187843 , 1383 – 103702 , 949 - 71136 ,935 – 70062
- Bab-ı Defteri Defterleri D..BŞM.MKH.d... 42798
- Cevdet Tasnifi (Askeriye)C..AS..265 – 11013
- Cevdet Tasnifi (Bahriye)C..BH.. / 126 – 613, 183 – 8617, 91 – 4390,.168 – 7924
- Cevdet Tasnifi (Darphane)C..DRB. 47 - 2344
- Cevdet Tasnifi (Hariciye) C..HR.. 6 - 253 , 126 - 6257.
- Cevdet Tasnifi (Maliye)C..ML.. 689 - 28251
- Cevdet Tasnifi (Saray) C..SM..8 - 354, 123 - 6170 ,129 - 6464 ,56 – 2839, 72 - 3622 ,58 - 2943 ,151 – 7590 ,51 – 2556,.64 - 3226 ,158 - 7941., 122 – 6136, 132 - 6619 ,150 - 7533 ,113 – 5655 ,74 - 3734 ,82 - 4124 , 32 - 1601 ,40 – 2035, 141 – 7066
- Dahiliye Nezareti Mektubi DH.MKT.2262 -10, 2416 - 11 ,934 – 11 ,733 – 50 ,2693 – 8 , 2695 – 49 ,2727 - 83
- Hariciye Tahrirat HR.TH.. / 291 - 42
- İbnülemin İE.SM.. 12 - 1164 , 20 – 2042 , 22 - 2308 ,7 - 683 , 24 - 2516 .
- İbnülemin Vakıf İE.EV.. 21 - 2544
- İrade (Orman Maden) İ..OM.. 7 - 42, 9 - 3 , 6 – 15
- Maliye Nezareti Emlak-i Emiriyye Müdüriyeti ML.EEM. 442 - 16
- Meclisi Vükela Mazbataları MV.5 -28
- Sadaret (Mektubi Kalemî Evrakı) A.}MKT.UM..21 -47, 541 – 27
- Sadaret(Nezaret ve Devair Evrakı) A.}MKT.NZD. / 78 – 100
- Sadaret(Deavi Evrakı) A.}MKT.DV..29-29
- Şurayı Devlet ŞD. / 2992 – 14.,530 -15 , 2357-16 , 370 – 20 ,52 - 2885 ,2341 – 66 , 534 – 47 , 285 -13 , 2370 - 4 , 2351- 27
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı TS.MA.e 1069 – 12, 1069 -11.
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri TS.MA.d 7290 - 4
- Zaptiye ZB. / 361 – 108
- Yıldız Resmi Maruzat Y..A...RES.30 -65
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi BCA, 97 - 127 - 12**

Annuals (Salnameler) and Published Works

- 1311 ,1318 and 1319 Cezayir-i Bahr-i Sefid Vilayeti Salnamesi ,Rodos.
- Arıkan, Zeki (2006). “Midilli-İstanbul Arasında Zeytinyağı Ticareti”. *Ankara Üniversitesi.Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Tarih Araştırmaları Dergisi. XXV (40): 1-28.*
- Baykara Taşkaya Arzu (2016) . *İzmir Sancağı'nda Fener Teşkilatı.* Ankara: Sage Yayınevi.

- Baykara Taşkaya Arzu (2022) .”Kos Island Foundations according To The Evkaf Book No.21096”, *International Liberty Interdisciplinary Studies Conference* ,,January 16-17, 2022 / Manhattan, New York. Liberty Academic Books,USA, Editors:Thaís B. BoscoFlavio A. S. Gonçaves Wesley A. de Souza 11-39.
- Baykara Taşkaya Arzu (2022a) . “Rodos Adası’nda Para Vakıfları ”. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 14: 61-94.
- Choiseul-Gouffier, Marie-Gabriel-Auguste-Florent (1782). *Comte de. 1752-1817 Voyage pittoresque de la Grèce*,Paris .
- Chandler, R (1817). *Travels in Asia Minor and Greece; or, an Account of a Tour*, 3rd ed., in Two Volumes, Vol. I, Cuinet.Vital (1892). *La Turquie D’asie Geographie Administrative Statistique Descriptive Et Raisonnee De Chaque Province De L’asie Mineure* .Paris. E. Leroux. Volume 1.Tome Premier,Paris.
- Collas, M.B.C (1864) . *La Turquie En 1864*. Paris.
- Dal, Dilara (2008). *XVIII. Yüzyılda Sakız Adası...Basılmamış Yüksek Lisans Tezi* Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Evliya Çelebi (1935) .*Anadolu Suriye, Hicaz, 1671-1672*, cilt 9,İstanbul:Devlet Matbaası.
- Emecen F. M (1989).*XVI. Asırda Manisa Kazası*. Ankara:TTK.
- Emecen, F M (2011). “Sakız Adasının Sakızları: Küçük Bir Osmanlı Tarım İşletmesi”. *Osmanlı Araştırmaları*, S.37. .1-16.
- Erkal, Mehmet (2007).“Öşür”.. :İslâm Ansiklopedisi. c. 34.İstanbul :Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,97-100.
- Genç,Mehmet (2000). “İltizam “ .İslâm Ansiklopedisi c 22. İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 154-158.
- Işık, Zekeriya (2020) .“Osmanlı İmparatorluğu’nda Çorum Şer’iyye Sicillerine Göre Gayri Müslimlerin Sosyal Çevreyle İlişkileri (1839-1909)” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-19/2 (Aralık 2020).1047-1085.
- J. Aegidius Van Egmont– John Heyman. (1759).*Travels through part of Europe, Asia Minor, The islands of the Archipelago, Syria, Palestine, Egypt, Mount Sinai etc.*, Vol. I-II. London: L. Davis and C. Reymers Publication.
- Kazıcı ,Ziya (1998) . “İhtisab”. İslâm Ansiklopedisi c 18. İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 143-145
- Karanfiloğlu ,Hüseyin,(2019). *Zeytin Yetiştiriciliği* Lefkoşe .KKTC: Tarım ve Doğal Kaynaklar Bakanlığı.
- Kallek, Cengiz, (2007),”Okka” , İslâm Ansiklopedisi .,C 33, İstanbul : TDV İslâm Ansiklopedisi .338-339 .
- Kallek Cengiz (2009). “Simsar” , İslâm Ansiklopedisi c.37, İstanbul : TDV İslâm Ansiklopedisi. 215-218 .
- Kütükoğlu, Mübahat S (1995).“Osmanlı Sosyal ve İktisadi Kaynaklarından Temettü Defterleri”. *Belleten*, C. LIX, No: 225.395-418.
- Kütükoğlu Mübahat S (1996). “Gümrük” . İslâm Ansiklopedisi c 14. İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 263-268.
- Kılıç, Hasan (2007) . “Ocaklık” . İslâm Ansiklopedisi. C.33.İstanbul :TDV İslâm Ansiklopedisi.317-318
- Mantran Robert (1987). “XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Ticaretin Değişmesi”. *Tarih İncelemeleri Dergisi III*. Ege Üniversitesi. 169–170.
- Newton T (1865) . *Travels & Discoveries in the Levant*. London .
- Oğuz,Gülser (2018) “17. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı Saray Mutfağına Bir Aylık Sebze ve Meyve Alımı “,Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 2018. 5 (18). 341-372

- Örenç Ali Fuat (2009). "Sakız , İslâm Ansiklopedisi c.36, İstanbul : TDV İslâm Ansiklopedisi. 6-10.
- Özkan Ahmet ve devamı (2001)."Antalya İli turunçgil bahçelerinde entegre mücadele çalışmaları (1995-1999)", *Bitki Koruma Bülteni*. 41 (3-4) : 135-166.
- Pococke, R. (1745) .*A Description of the East and Some Other Countries*. W. Bowyer: London.vol 2.
- Salih, Hasan - Cengiz Adil (1976) . "Turunçgil Meyvelerinde Hasat Sonrası Çürüklüklerine Karşı Mücadele İmkânları Üzerinde Ön Çalışmalar" *Bitki Koruma Bülteni* .CİLT 16, No. 1 Mart 1976.47-60.
- Sandwich, John Montagu (1799). Earl of, A Voyage Performed By The Late Earl Of Sandwich round the Mediterranean in the years 1738 and 1739.* London .
- Şemsettin Sami (1316) .*Kâmûsü'l-A'lâm* ,Cilt 6 . İstanbul :Mihran Matbaası.
- Tabakoğlu Ahmet(2007)."Öşür " . İslâm Ansiklopedisi c.34, İstanbul : TDV İslâm Ansiklopedisi 100-103.
- Turunçgil Entegre Mücadele Teknik Talimatı* (2017). Tarımsal Araştırmalar ve Politikalar Genel Müdürlüğü. ,Ankara: Gıda ve Kontrol Genel Müdürlüğü
- Tournefort, Joseph Pitton de Fontenelle (1717).*Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du roy : contenant l'histoire ancienne & moderne de plusieurs isles de l'archipel, de Constantinople, des côtes de la Mer Noire, de l'Armenie, de la Georgie, des frontieres de Perse & de l'Asie Mineure : enrichie de description & de figures d'un grand nombre de plantes rares, de divers animaux, et de plusieurs observations touchant l'histoire naturelle* .French.
- Vlasto ,Alexander M (1913).*A History of the Island of Chios*. London.
- Villalon, C. de (1995). *Pedro'nun Zorunlu İstanbul Seyahati, 16. Yüzyıl'da Kanuni Döneminde Türkler'e Esir Düşen Bir İspanyol'un Anıları*. (çev.Fuad Carım). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- Wittman, W (1804) .*Travels in Turkey, Asia Minor, Syria and Across the Desert into Egypt during the years 1799, 1800 and 1801 in Company with the Turkish Army and the British Military Mission*, Philadelphia Published: United States-Pennsylvania- Philadelphia.