

Cilt: 7 Sayı: 4
Aralık 2024

ISSN : 2651-3013

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal Of Old Turkish
Literature Researches

Editör:
Doç. Dr. İlyas KAYAOKAY

Cilt: 7 Sayı: 4
Aralık 2024

ISSN : 2651-3013

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal Of Old Turkish
Literature Researches

Editör:
Doç. Dr. İlyas KAYAOKAY

ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

VOLUME/CİLT: 7

ISSUE/SAYI: 4

DECEMBER / ARALIK 2024

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/estad>

ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

(ULUSLARARASI, HAKEMLİ VE ALAN İNDEKİLİ BİR DERGİDİR)

İMTİYAZ SAHİBİ VE EDITÖRÜ

Doç. Dr. İlyas KAYAOKAY (Munzur Üniversitesi)

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Cumhuriyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan TAŞ (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL (Kültür Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Nur DOĞAN (Arel Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. İsrail BABACAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Şevkiye KAZAN NAS (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Grafik- Tasarım

Doç. Dr. İlyas KAYAOKAY

Kapak

DBY Yayınları

Yazışma Adresleri

ilyaskayaokay@munzur.edu.tr / kayaokay_2323@hotmail.com

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Halil eltik (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL (Kültür Üniversitesi)

Prof. Dr. İlhan GENÇ (Düzce Üniversitesi)

Prof. Dr. Vildan SERDAROĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı İbrahim DEMİRKAZIK (Bilecik Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. İsrail BABACAN (Yıldırım Bayazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Hanife KONCU (Mimar Sinan Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehtap ERDOĞAN TAŞ (Cumhuriyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Kürşat Şamil ŞAHİN (Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Cemal BAYAK (Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Hakan YALAP (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülçin TANRIBUYURDU (Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Lokman TAŞKESENLIOĞLU (Giresun Üniversitesi)

Doç. Dr. Orhan KILIÇARSLAN (Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülay KARAMAN (Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Şebnem Şerife ŞAHİNKAYA (Hacı Bektaş Veli Üni)

Dr. Öğr. Üyesi Bülent KAYA (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Göker İNAN (Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı)

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞIRMALARI DERGİSİNİN
TARANDIĞI ALAN İNDEKSLERİ (MLA) VE DİĞER
İNDEKSLER



INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L



استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

EDİTÖRDEN

Değerli Meslektaşlarım, Kıymetli Okuyucular...

Eski Türk Edebiyatı çalışmalarına yayım imkânı sağlamak amacıyla 2018 (Mart) ayında ilk sayısını çıkaran ESTAD'ın 18. sayısı (Cilt: 7 Sayı: 4) yayımlanmıştır. 18. sayımıza katkı sunan, yazı gönderen araştırmacılara; bu yazılara, iş yoğunluklarına rağmen, hakemlik yapmayı kabul eden, makaleleri büyük bir titizlikle inceleyen sayı hakemlerine ve dergiyi takip eden, teveccüh gösteren ilim âlemine içtenlikle teşekkür ediyoruz. Dergimizin 2024 yılının son sayısında birbirinden önemli konulara temas eden, her biri farklı sahalara temas eden yazılmış 8 (sekiz) önemli araştırma makalesi yer almaktadır.

Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi ESTAD'ın 19. sayısı olan (Cilt: 8, Sayı: 1) Mart 2025 sayısı 30 Mart 2025 tarihinde neşredilecektir. Nitelikli çalışmalarınızı bekliyor, kolaylıklar diliyoruz.

Makale gönderimi başlangıç tarihi **01.01. 2025**

Makale gönderimi son tarih: **12.02.2025**

Yayım Tarihi: **30 Mart 2025**

EDİTÖR

Doç. Dr. İlyas KAYAOKAY

Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [ESTAD]

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

İÇİNDEKİLER

JENERİK

EDİTÖRDEN

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Prof. Dr. Mahmut KAPLAN-** VATİKAN KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN TÜRKÇE SÖZLÜKLER 1335-1345
- Prof. Dr. Aysun SUNGURHAN-** MURÂD-NÂME'DEN HAREKETLE 15. YÜZYILIN ÇOCUK YETİŞTİRME VE TERBİYE ANLAYIŞINA BAKIŞ 1346-1361
- Dr. Öğr. Üyesi Milad SALMANİ-** MÜZİK VE EDEBİYAT ÇALIŞMALARINDA TARİHİ SÖZLÜKLERLERİN ÖNEMİ: FERHENG-İ REŞİDÎ'DE MÜZİK TERİMLERİ 1362-1382
- Dr. Öğr. Üyesi Bülent KAYA** SANAT HAMİSİ FATİH SULTAN MEHMET'İN EDEBİ YÖNÜ: BAZI YABANCI KAYNAKLAR IŞIĞINDA 1383-1404
- Dr. Nurgül ÖZCAN-** KLASİK TÜRK ŞİİRİNİN PENCERESİNDEN ANBER VE ANBER ÇEŞİTLERİ 1405-1439
- Dr. Nesibe KABLANDER-** SEKSEN YAŞLARINDA BİR OSMANLI ÂLİMİNE AİT İKİ RİSALE: AŞERE-İ MÜBEŞŞİRE VE SEB'A-İ MÜNZİRE 1440-1468
- Dr. Ramazan Tugay ÖZDEMİR-** TARİKATÇI EMİR MUSTAFA BİN ABDULLAH OSMANCIKÎ'NİN TEZAKİRÜ'N-NÂSİN FEZÂİL-İ YÂSİN ADLI ESERİ 1469-1491
- Yüksek Lisans Seyfettin AKDÖL-** 16. YÜZYILDA YAZILMIŞ MUHTASAR BİR VEFÂT-I İBRÂHİM MANZUMESİ 1492-1523

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1576672

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1335-1345

Makalenin Geliş

Tarihi

31/10/2024

Makalenin

Kabul Tarihi

04/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

VATIKAN KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN TÜRKÇE SÖZLÜKLER¹

Mahmut KAPLAN²

ÖZET

Bu makale Yunus Emre Enstitüsü'nün Vatikan Kütüphanesi'nde bulunup da Ettore Rossi kataloğunda yer alan Türkçe yazmalarını tespit projesi kapsamında yaptığımız çalışmanın neticesinde hazırlanmıştır. Bu projede Prof. Dr. Belkıs Gürsoy, Prof. Dr. Rinaldo Marmara, Prof. Dr. Mehmet Gümüşkılıç, Taceddin Kayaoğlu, Prof. Dr. Mahmut Kaplan ve Vatikan Kütüphanesi görevlisi Dr. Proverbio yer almıştır. Katalog taramalarından ve Proverbio'nun tespit ettiği toplam 102 eserin katalogda yer almadığı görülmüş ve bu eserler incelenmiş, sonuç bir raporla Yunus Emre Enstitüsü müdürlüğüne sunulmuştur. Tespit ettiğimiz sözlükler arasında çokça bilinen eserler bulunduğu gibi, yazarı bilinmeyen bazı sözlükler de yer almıştır. *Lugat-ı Bahriye* (Dictionnaire de Marine) adlı Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Türkçe hazırlanmış çok dilli bir Türkçe sözlük oldukça dikkat çekici bulunmuştur. Bu sözlük Rüstem Bey adlı bir bahriye subayı tarafından hazırlanmış ve Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir. Yazımızda bu sözlükler kısaca tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Vatikan, Yunus Emre Enstitüsü, Sözlük, Yazmalar.

¹ Bu makale Yunus Emre Enstitüsü'nün Vatikan Kütüphanesinde bulunan ve Ettore Rossi'nin kataloğunda bulunmayan yazmaların tespiti projesi kapsamında hazırlanmış olup 5-6 Mayıs 2014'te Şanlıurfa'da düzenlenen III. Milletlerarası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu'nda sunulan bildirden hazırlanmıştır.

² Prof. Dr., İstanbul Beykent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı ABD., mahmutkaplan53@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5592-8461

TURKISH DICTIONARIES IN THE VATICAN LIBRARY

ABSTRACT

This article is the result of our work within the scope of the Yunus Emre Institute's project to identify the Turkish manuscripts in the Vatican Library and included in the Ettore Rossi catalog. Prof. Dr. Belkıs Gürsoy, Prof. Dr. Rinaldo Marmara, Prof. Dr. Mehmet Gümüşkılıç, Taceddin Kayaoğlu, Prof. Dr. Mahmut Kaplan and Dr. Proverbio from the Vatican Library took part in this project. A total of 102 works identified by Proverbio and catalog scans were not included in the catalog and these works were examined and the result was presented to the Yunus Emre Institute directorate with a report. Among the dictionaries we identified, there were some dictionaries with unknown authors as well as well-known works. *Lugat-ı Bahriye* (Dictionnaire de Marine), a multilingual Turkish dictionary prepared in French, English, Italian and Turkish, was found quite remarkable. This dictionary was prepared by a naval officer named Rüstem Bey and presented to Sultan Abdülmecid. In this article, these dictionaries are briefly introduced.

Keywords: Ottoman, Vatican, Yunus Emre Institute, Dictionary, Manuscripts.

GİRİŞ

Yunus Emre Enstitüsü'nün projesi kapsamında gittiğimiz Vatikan Kütüphanesi'nde Ettore Rossi Katalogu'nda bulunmayan 102 eser tespit edildi. Bu yazmaların listesini proje ortağı Proverbio tarafından çıkarılıp tarafımıza verildi. Ayrıca kütüphanedeki Arapça, Farsça ve Ermenice yazma kataloglarını taradık ve Türkçe yazılmış bazı eserlerin bu kataloglarda yer aldığını gördük. Bu sebeple makalemizde bazı başlıklar altında bu lügatleri tanıtmaya çalışacağız. Rossi kataloğunda bulunmayan belli başlı lügatler şunlardır:

I. Türkçe Yazmalar Arasında Yer Alan Sözlükler:

Lugat-ı Bahriye:

(Dictionnaire de Marine). Demirbaş no: **Vat. Turc. 377.** Müellif Adı: **Rüstem Bey.** Telif tarihi: **1848.** Telif yeri: **Costantinopol.** **Dili:** Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Türkçe Yazı Çeşidi: Türkçe kısımlar Nesih diğer diller latin harfleriyle yazılmıştır.

Ölçüsü: 32x20/26x14. Satır Sayısı: 25. Sayfa Sayısı: 324. **Kâğıt Özelliği:** Sarı, kalınca kâğıt. Tezhip Özelliği: İlk yaprak mihrabiyesi tezhipli, cetveller altın yaldızlıdır. **Cilt Özelliği:** Mor renkli kadife cilt. İki kapakta da padişah tuğrası vardır. Restorasyon: Cilt kapağı yazmadan kopmuş durumdadır.

Başı: 4b. "Bu abd-i divâne ya'nî Rüstem-i kemîne on beş seneden beri..."

Sonu: 324: “Les zones glaciales, İng. The frigid zones., itl. le zone frigide o glaciale. Turc: Mıntıka-i müncemide”

İçindekiler: Eser Sultan Abdülmecid’e sunulmak üzere 1848’de hazırlanmış olup Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Türkçe bir denizcilik lügatidir. Eser sayfa sayfa numaralanmıştır. Eserin başında Padişah Abdülmecid’e şu ithaf yazısı vardır: “Şehinşâh-ı muazzam ve padişah-ı Dârâ-hıdem sultân-ı selâtîn-i cihan ve hâkân-ı havâkin-i zaman Es-sultan ibni’s-sultan Es-Sultan Abdülmecid Hân Efendimiz hazretlerinin tûtiyâ-yı çeşm-i âlemiyan olan hâk-i pâ-yı maâli-intimâ-yı mülûkânelerine musannıf-ı lügat işbu eserini bi’l-acz ve’l-iftikâr arz ve takdime ictisâr eylemişdür.” Daha sonra İthafın İtalyancası verilmiş ardından başlıksız sebep-i telif bölümü eklenmiştir. Bu kısımdan sonra eser ve müellifi hakkında Osmanlı Türkçesi ve ardından İtalyanca bilgi verilmiştir. 8. sayfada Osmanlı Türkçesi ile mukaddime, 10-12. sayfalarda Fransızca mukaddime ve kısaltmalar verilmiş, 13.sayfadan itibaren sözlük metni başlamıştır. Telif tarihi Costantinopol 1848 olarak kaydedilmiştir.

Farsça-Türkçe Lügat

Barb. Or. 58. İçinde takvim bulunan yazmanın II. kitabı Farsça Türkçe bir sözlüktür. Bu sözlük, kelimelerin anlamları altlarına yazılarak tertip edilmiştir. Eserin adı belirtilmemiştir.

Tuhfe-i Şâhidî

Demirbaş no: Vat. Sbath 655. Müellif Adı: Şahidi İbrahim. **Dili:** Türkçe-Farsça.**Yazı Çeşidi:** Harekeli nesih. **Ölçüsü:** 20x15/17.3x11.5. **Satır Sayısı:** 14. **Yaprak Saayısı:** I+21+II. **Kâğıt Özelliği:** Kalın, krem renkli kâğıt. **Tezhip Özelliği:** Tezhipsiz, başlıklar kırmızı. **Cilt Özelliği:** Sırtı deri, yıpranmış karton cilt. **Restorasyon:** Bazı yapraklar kopmuş durumda.

Başı: 2b.

Be-nâm-ı Hâlık-ı Hayy ü tüvânâ

Qadim ü Qadir ü Bînâ vü dâna

Sonu: Eser Farsça bir cümle ile sona ermektedir.

Bu nüshanın telif ve istinsah tarihi verilmediği gibi istinsah yeri hakkında da bir bilgi bulunmamaktadır.

İçindekiler: Şâhidî İbrahim Dede’nin yazdığı manzum Türkçe Farsça sözlüktür. Şâhidî, çocukken babasının kendisine manzum lügatler okuttuğunu, en çok *Tuhfe-i Hüsâmî*’yi beğendiğini ona nazire yazmak istediğini söyler:

- 3a. Diledüm ki yazam bir hoşça nâme
Nazîre ola ol Tuħfe Ĥüsâma
- 3b. Ki ola Fârisî bir mısra'ı hem
Biri Tûrkî ola ne bîş ü ne kem
Çü elĤâf-ı Ĥudâ gösterdi itmâm
Didüm ben daħı Tuħfe Şâhidî nâm

2a'da bu nüshanın, "Ĥaza Kitabu Yûsuf ibn 'Abdunnûr min tâife-i Süryân fi-Ĥaleb fi-sene elf ve mi'ete ve seb'ate (1107)" ibaresinde Yûsuf adlı Süryani bir şahsa ait olduğu belirtilmiştir. İlk yaprak boş olup 1a'da kurşun kalemle Eş'ar-ı Şâhidî ibaresi vardır. 2b-3a'da satır altı Arapça tercüme vardır. Daha sonra bu tarz terk edilmiş. Nüsha çift sütun halinde yazılmış olup cetveller kırmızıdır. Yine başlık ve aruz vezinleri de kırmızı ile yazılmıştır. Bazı beyitlerde kelime altlarında Arapça anlamları yazılmıştır. 12b derkenarda eksik beyit yazılmıştır. 15a'da iki beytin üzerine iptal çarpısı konmuş. İki beyit sayfanın üstüne yazılmıştır. 21a'da eserin ebcelele telif tarihi vardır:

Bu kitâb üzre it bu mısra'da şümâr
Kaldı senden Şâhidî nev yâdigâr

Tuħfe-i Şâhidî:

Müellif Adı: İbrahim Şâhidî. **Demirbaş No:** Vat. Pers. 63. **Konu:** Dil (Lügat).

Müstensih: İbrahim Hasûb, **İstinsah Tarihi:** 1150/1738-9.

Nüshanın **Dili:** Türkçe, Farsça, **Yazı Çeşidi:** Harekesiz Talik (Manzum).

Ölçüsü: 20,5x14; 15x10,5. **Satır Sayısı:** 15. **Yaprak Sayısı:** 97. **Kâğıt**

Özelliği: Kalınca krem ve beyaz renkli kâğıt. **Cilt Özelliği:** Kitap bordo renkli deri kaplı şirazesı var. Cildin üzerinde cetvelle çizilmiş bir dikdörtgen bulunmaktadır. Bu dikdörtgenin içinden çizgiler geçirilmiştir. **Restorasyon Durumu:** Cildin bazı sayfaları kopmak üzeredir.

İçindekiler: Mecmuada iki eser yer almaktadır. Birisi Türkçe, diğeri Farsça. 1b'den önceki sayfada ve 97b'de Vatikan Kütüphanesi'nin mührü bulunmaktadır. **I. Eser:** 1b-20a arasındadır. 1b'de kitabın başlığı yer almaktadır. Bu başlık kırmızı ile yazılmıştır ve beyit şeklindedir:

"Kitâb-ı Şâhidîdür ezber eyle
Derûnuñ nazm-ıla pür-güher eyle"

Bu başlığın yanında 1b-3a varakları arasında kitabın mukaddimesi yer almaktadır. Burada Cenâb-ı Hak, Hz. Muhammed (as) ve ashap övgüsü yapıldıktan sonra Şâhidî eseri kaleme almasında merhum babasından okuduğu kitapların ve sözlüklerin önemli rolü olduğundan bahsetmektedir. Birçok lügati, özellikle manzum lügatleri okuduğunu ifade etmiştir. Daha

sonraki beyitlerde Şâhidî, Mevlânâ'dan çok etkilendiğini ve Mevlevî olduğunu dile getirmiştir. 2a'da kendisinin yazdığı bu lügatte *Mesnevî*'den çok örnek verdiğini bu sebeple bu Türkçe-Farsça lügate Mevlevî'lerin rağbet etmelerini umduğunu belirtmektedir.

Şâhidî eserinin adını 2b-5. beyitte yazmaktadır:

“Çü eltâf-ı Hudâ gösterdi itmâm
Didüm ben dahı Tuḥfe Şâhidî nâm”

Müellif ayrıca 2b-3a varakları arasında yazdığı lüğatin manzum olduğundan hareketle en çok korktuğu şeyin öğrencilere lüğatini okutacak muallimlerin cahilliği ve vezni bilmemeleri olduğunu belirtir. Yani kendisi kitabının bir lügat olmakla birlikte hikmetler taşıdığını ileri sürmektedir. 4b'de:

“Açık küşâde vü pişâni alın ebrû kaş
Dahı birâder hem-râh kardaş yoldaş;

5a'da “Karın şikem nâfe göbek beldür miyân kuşak kemer
Şâhidî eserini çeşitli kıtalara ayırmıştır. Bu nüshada kıtaların sonunda kıtaların vezinleri ve öğüt mahiyetindeki mısraları kırmızı mürekkeple (bazen siyah mürekkep) yazılmıştır. Kıtaların sonlarındaki beyitlerin bir mısraı Farsça, diğeri, bu mısra'ın Türkçesi veya tam tersidir. Meselâ 5a-7. beyitte

“Sühân-dârem ez-dürr be ez men sitâd
Sözüm var eyü incüden benden al”

3a-4a varakları arası “Kıt'atu'l-Evvel” söz konusudur. Bu bölümün sonunda kıtanın veznini, “Müfteilün Fâilün müfteilün fâilün” olarak vermiş ve bundan sonra da “Kim bu kitabı okur 'ilm olur aña kolay” mısraı vardır. Kitapta farsça başlıklandırılmış 24 kıta vardır.

Tuḥfe-i Fedâyî:

Müellif Adı: Muhammed (Mehmed) Fedâyî. **Demirbaş No:** Sbath 638. **Telif Tarihi:** H. 1053/1643. Yazmanın müstensihi, istinsah tarihi ve yeri belirtilmemiştir. **Dili:** Türkçe. **Yazı Çeşidi:** Harekesiz nesihtir. **Ölçüsü:** 20,5x13; 12x8. **Satır Sayısı:** 8. **Yaprak Sayısı:** 53. **Kâğıt Özelliği:** Beyaz, normal kâğıt. **Cilt Özelliği:** Sırtı deri ön ve arka kapak sarı kartondur. Kitabın ön kapağından sonraki sayfada “Kitâb-ı Fedâyî Efendi” ve kitabın sahibi Anton Basil olduğunu belirten bir not vardır.

İçindekiler (Özet): Eser manzum yazılmış Türkçe-Arapça bir lügat ve konuşma kitabıdır. 15 kıta başlığı söz vardır. 52a-52b arasında “Hâtimetü'l-

Kitâb”, 52b-53b arasında ebcet hesabı ve kitabın yazılış tarihi yer almıştır. Kıtaların sonunda kırmızı mürekkeple şiirlerin vezinleri vardır. Kıtalar da kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. Müellif ilginç bir metotla Arapça-Türkçe kitabını oluşturmuştur. Şiir şeklinde yazılan beyitlerdeki kelimelere “1, 1; 2, 2; 3, 3; 4, 4; 5, 5; 6, 6; 7, 7; 8, 8; 9, 9” şeklinde rakamlar konmuş ve bu rakamlarla önce Türkçe, sonra Arapça veya Arapça önce, Türkçe sonra gelmek suretiyle kelimeler birbirleriyle eşleştirilmiştir. Bu eşleştirme Türkçe veya Arapça cümleler ve deyimler için de söz konusudur.

Arapça-Farsça-Türkçe Lügat.

Demirbaş No: Vat. Turc. 56 (Vat. Per. 82). **Müellif Adı:** Yok. Telif tarihi bulunmayan eserin istinsah tarihi Rebiülevvel 965/Ağustos 1557 olup müstensihî Mustafa adında bir hattattır. **Dili:** Arapça-Farsça-Türkçe. **Yazı Çeşidi:** Harekeli Nesih (Mensur). **Ölçüsü:** 21x15,5; 17x12. **Satır Sayısı:** 8(1b-31b); 12(32a-35a). **Yaprak Sayısı:** 35. **Kâğıt Özelliği:** Beyaz renkli, kaba kâğıt.

İçindekiler (Özet): Eser, Farsça yazmalar arasında iken Türkçe yazmalara yerleştirilmiş. Bu sebeple iki kayıt numarası vardır. Kitap Arapça-Farsça-Türkçe bir sözlüktür. Eserin ön kapağından sonraki iki sayfası boştur. Sonraki sayfada kitabın mühtevası ve yazılış tarihi ile ilgili (Hicrî ve Mîlâdî tarih yazılmaktadır) 10 satırlık Latince bir ibare vardır. Sonraki sayfada el yazısıyla yine Latince iki satırlık bir ibareye yer verilmiştir. Daha sonraki sayfada kırmızı mürekkeple yazılmış “Hâzâ kitâbu Hamd u Senâ ‘Arabî budur Ketebetü’l-Fakîri’l-Hakîr Mustafâ, târih sene 965” şeklindeki bir ibareye ve başka bir takım yazılara tesadüf edilmektedir. Kitaptaki yukarıda belirttiğimiz ifade kitaba evvel emirde bakanları yanıltmıştır. Çünkü kitaba göz atıldığında Arapça kökenli kelimeler daha çok olmakla beraber kitapta her alınan kelimenin Arapça, Farsça kökenlileri büyük olarak metinde ve bunların bazen altlarında ve bazen üstlerinde küçük harflerle Türkçeleri yer almaktadır. Arapça, Farsça kökenli kelimelerin tamamı Türkçe kelimelerin ise bazıları harekelidir. 2a’dan itibaren pek çok kelimenin üzerlerine veya altlarına çok küçük Latin harfleriyle Latinceleri yazılmıştır. Bu kelimeler kitaba muhtemelen daha sonra eklenmiştir. Kitabın son sayfasında (35b’de) “temmet”ten sonra altta ve der-kenarlarda Türkçe ve Farsça beyitler yer almaktadır. 35b’den sonra 36 ile numaralan sayfada bazı hadis-i şerifler bulunmaktadır. Aynı sayfada Vatikan Kütüphanesi’nin mührü yer almaktadır. Bundan sonra gelen sayfada bir takım dualar vardır. Sonraki sayfada “Arap harfleri **elif be**’den **ye**’ye kadar sıralanmış ve bunların üstlerine Latin harfleri

gösterilmiştir. Sonraki sayfada da Farsça bir beyit ve “Alî” ismi bulunmaktadır. Bundan sonra gelen iki sayfa boştur.

Kitap esas olarak üç bölüm hâlinde okuyucuya sunulmuştur. Birinci bölüm “ibtidâ” adı altında 2a-32b arasında yer almaktadır. Burada kelimeler tek tek ve birkaç kelimedenden oluşmuş olarak deyimsel bir şekilde ele alınmıştır. Meselâ: 2a’da “hatm ve ihtitâm-ı beyâbân bürden-i kâr (burada kelimelerin bitimine yakın bir yerde üzerine) kelimelerin Türkçe karşılığı olarak “işî âhirine iletmek” ifadesi vardır. 3a’da mürâfakat hem-râhî-kerden kelimelerinin üzerinde (son kelimenin, yani hem-râhî-kerden kelimesinin,) yoldaşlık eylemek şeklinde Türkçesi yazılmıştır. 5b’de “müstefid ve muktebis fâyide-gîrende” kelimelerinin üzerinde “fâyide dutıcı” şeklinde Türkçesi belirtilmiştir. 9b’de “istikşâf ve isti’lâm ve istiḥbâr ve istitlâ’, ḥaber-ḥâsten kelimelerinin üzerine (en son kelimenin üzerine) “haber dilemek” biçiminde Türkçesi gösterilmiştir. 13a’da “inzivâ der-kûşe-nişesten” kelimelerinin üzerine “Bir köşede oturmak” şeklinde Türkçe karşılığı verilmiştir. 13a-13b’de “hirâset ve ri’âyet, ve ḥuyâtat ve savn ve sıyânet ve ḫapt ve himâyet ve ḥıfz nigâh-dâšten kelimelerinin (son kelimenin) üzerine “saklayu dutmak” şeklinde Türkçesi yazılmıştır. 16a’da “mürâfa’at kaḫıyye be-pâdişâh yâ be-kâḫi ber-dâšten kelimelerinin üzerinde “kaḫıyye’i pâdişâha yâ kadıya anlatmak” ifadesi bulunmaktadır. 20a’da “mefkûd güm-kerde” kelimelerinin altına “yavı kılmış” şeklinde Türkçesi gösterilmiştir. 21a’da “‘avâyık ve mevâni’ (ayın ile) çîzhâ ki ez-kâr bâz-dârend kelimelerinin altına “ol nesnelerdür ki âdemi işden girü kor” biçiminde Türkçesi yazılmıştır. 22a’da “teblîg ve isâl ve irsâl resâniden” kelimesinin altında “irişdürmek” biçiminde Türkçesi bulunmaktadır. 22b’de “ḫalef ferzend-i nîk” kelimelerinin altında “eyü oḫul” tarzında Türkçesi yazılmıştır. 23a’da “mu’ânaka dest der-gerden-i bâ-yek diger âverden “eli birbirinün boynına komak”; 23b’de “mâlik, ḫudâvend-i çîzi” kelimelerinin üstüne “nesnenün ıssı”; 24b’de “temettü’ ve istimtâ’ ber-ḫördârî giriften” kelimelerinin altına berḫordarlık dutmak; 24a’da “taḫsîr ve tefrît süstî-kerden” kelimelerinin altına “süstlık eylemek” 25a’da “ ‘adl ve insâf ve ma’ dilet dâd-dâden” kelimelerinin altına “dâd virmek”; 27a’da “siyâdet ve seydüdet mihterî” kelimelerinin üstüne “ululuk”; 27a’da “indifâ’ bâz-dâšte şüden” kelimelerin altına “girü dutulmuş olmak”; 27b’de “ ḫavl ve ḫadem (hı) ve ḫaşem (ha) ve ḫâşiye (ha) ve ḫafd ḫizmetkârân” kelimelerinin altına “ḫizmetkârlar (dal); 27b’de “mütecemmil-i fâ’il” kelimelerini altına “eyü hâl gösterici”; 30b’de “in’âm bâ-kesî nîküyî-kerden” kelimelerinin altına “bir kimseye eylik eylemek”; 32a’da “mükâberet çîzi râ ki dâned ve inkâr koned” kelimelerinin altına “ol nesnedür ki bile daḫı inkâr eyleye” şeklinde Türkçeleri belirtilmiştir.

Eserin ikinci bölümü 32b-34a arasındadır ve “el-Faşlu’s-şânî fi’l-Mürekkebatî” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde genellikle birleşik kelimeler ve tamlamalar gösterilmiştir. Kısaca bir bölümdür. Meselâ 32b’de “Şıdķ u niyyetin ve ħulûs u tavıyyetin râstî niyyet” kelimesinin altına ‘niyet torğılığı’; 32b’de “muntazamu’l-ĥâl nîkû-ĥâl kelimelerinin altına “eyü ĥallü”; 33a’da “bevâyîķ-i zamân saĥtihâ-yı rûzgâr” kelimelerinin altına “ruzgâr kıtlıkları (katılıkları)”; “celâ’îlü eşġâlin şuġulhâ-i büzrûġ” kelimelerinin altına ulu şuġuller”; 33b’de “an-ķaribü’z-zamân ez-müddet-i nezdîk” kelimelerinin altına “yakın zamandan” biçiminde Türkçe anlamları yazılmıştır.

Kitabın üçüncü bölümü 34a-35b varakları arasındadır ve “el-Faşlu’s-şâlişü fi’l-Ezdâd” başlığını taşımaktadır. Burada birbirine zıt Arapça, Farsça, kelimeler sıralanmıştır. Bu kelimelerin kendi aralarındaki karşılıklarının kolayca kitapta anlaşılabilmesi için müellif Arapça “1 ve 2 rakamlarını kelimelerin altlarına koyarak kelimeleri birbiriyle eşleştirmiştir.” Kelimelerin Türkçe karşılıkları son iki kelimenin altlarına belirtilmiştir. Kitapta farklı kelimelere, birleşik kelimelere ve zıt kelimelere geçildiğinde kırmızı mürekkeple duraklar belirtilmiştir.

Farsça-Türkçe Lügat

Demirbaş no.: Barb.Or.58/II(11a-21b. Müellifi yazılmamış olan eksik bir lügattir. Lügatte Kelimelerle Farsça tamlama ve cümleciklerin anlamları kelime altlarında verilmiştir. Lügat **P** harfine kadar yazılmıştır.

Tevekkül ber-Huda kerdem: Tevekkül Huda’ya eyledüm./ Ez Huda inayet hastem: Tanrıdan inayet diledim gibi.

II. Farsça yazmalar Arasında Türkçe Lügat:

Lessico İtaliano-Persiâni-Turc

Demirbaş no.:Borg. Persiano 14. (Yk.242. St.20/21). Kâğıt kahverengiye mail aharlı.

Müellif ve müstensih adı yazılı olmayan lügatin telif ve istinsah tarihleri de yazılmamıştır. Eser, İtalyanca’ya göre düzenlenmiştir. İtalyanca kelimelerin önce Farsa karşılığı daha sonra Türkçe anlamları verilmiştir.

Baş1. Basso: Pâyîn/aşaka. **Sonu:** Zuccaro vadato: Benefşe perverde

Müstensih ve istinsah tarihi olmayan lügatin yaprak numaraları Latin ve Arap harfleri ile verilmiştir. s.242a'de sıralama Türkçe-İtalyanca-Farsça biçimindedir. s.242b'de tekrar ilk haline göre sıralanmıştır. Lugatte sadece kelimeler değil bileşik fiiller ve deyimlere de yer verilmiştir. Bazı sayfa kenarlarında ermeni yazısı ile notlar düşülmüştür. 238b'de sayfanın yarısında İtalyanca kelimeler yoktur. Sadece Farsça ve Türkçe kelimeler vardır.

Lessicon Arabo Turco

Vat. Pers, 99/II(13-33): Bir nüshası da Borg pers 17'de kayıtlıdır.

Lugat-ı Halîmî'nin bir nüshası bulunmaktadır.

III. Ermenice yazmalar Arasında Türkçe Lugat:

Lexicon Italico-Turcicum (XVIII. Yy)

Demirbaş: Borgiani Armeni 22(Olim L.II.23). Lugat 170 yapraktır.

Lügatte, İtalyanca kelimeler İtalyan alfabesi ile yazılmıştır. Türkçe kelimeler Ermeni harfleri ile yazılmış. 3a'da "nefret itmek" Osmanlı harfleri ile yazılmıştır. 20a'da irişmek, hâsıl itmek: Osmanlı harfleri ile yazılmış.

Lugatte Aa, Ab-Ac gibi Z'ye kadar bütün harflerdeki kelimelere yer verilmiş, daha sonra aynı şekilde Ba-Bb-Bc biçiminde devam edilmiştir. 55b Osmanlı harfleriyle yazılmış. Ayrıca 55b, 83a, 87b,91a,95b,99a102b, 103a, 108a, 108b, 109a, 116a, 116b, 126b,129a, 158a,165a,169a' 169b de bazı kelimeler eski harflerle yazılmıştır.

Eser üzerinde sonradan düzeltmeler yapıldığı görülmektedir. Eser, kütüphane tarafından sonradan mavi-krem bir kapakla ciltlenmiştir.

Vatikan Kütüphanesinde ayrıca aşağıdaki lügatler de bulunmaktadır:

Lexicon Italico-Turcicum, Borgiani Armeni no: 22. *Sözlük (Türkçe- Arapça)*, Sbath, no:640.

IV. Ettore Rossi tarafından hazırlanan katalogta yer alan bazı lügatleri şöyle sıralayabiliriz³:

³ Ettore Rossi, *Elenco Dei Manoscritti Turchi Della Biblioteca Vaticana Vaticani-Barberiniani-Borgiani-Erossiani-Chigiani*, Cita Del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.

Lugat-ı Ferišteoğlu, Vat.Turco 44. *Lessico Turco-Latino*, Vat.Turco 57. *Lugat-ı Ahterî*: Borg.Turco 78. *Lehçetü'l-lugat*: Vat. Turco 179. *Lugat-ı Mahmudiyye*, Borc.Turco 74/1, *Lugat-ı dusturu'l-esâmî*, Borc. Turco 74/2, *Lugat-ı Mirkât*: Arapça-Türkçe lugat. Vat.Arab. 332.

SONUÇ

Türkçenin tapu senetleri olan elyazması eserlerin dünyanın birçok kütüphanesinde bulunduğu yapılan çalışmalarla ortaya çıkarılmıştır. Özellikle Yunus Emre Enstitüsü desteğiyle yapılan projelerle eserlerimizin birçoğu tespit edilerek dijital ortama aktarılmış, Asıl iş bundan sonra başlamaktadır. Bu eserlerin incelenerek bilim dünyasına sunulması ile Türkçenin pek çok meçhul kalmış güzellikleri ve söz varlığı ortaya çıkacaktır. Biz de Yunus Emre Enstitüsü'nün desteğiyle Vatikan Kütüphanesi'nde henüz kataloğa girmemiş 102 eser tespit ettik. Yaptığımız araştırmada Bazı Türkçe eserlerin Arapça, Farsça ve Ermenice eserlerin yer aldığı kataloglara kaydedildiğini gördük. Çalışmamızda bu kataloglardaki eserlere de yer verdik. Bu eserlerin künyelerini ve özelliklerini titizce inceleyip kayıt altına alıp bir rapor halinde enstitü müdürlüğüne arz ettik. Bu projenin ürünü olarak Vatikan Kütüphanesinde tespit ettiğimiz Türkçe yazmaları ilgililerin bilgisine sunmak üzere bu makaleyi kaleme aldık. Toplam 102 yazma içinde 20 sözlüğün bulunması ve bu sözlüklerin Türkçe-Arapça, Türkçe Farsça, Türkçe İtalyanca, Türkçe İtalyanca, Fransızca ve İngilizce olması dikkat çekicidir. Özellikle Rüstem Bey tarafından Sultan Abdülmecid'e sunulmak üzere hazırlanan *Lugat-ı Bahriye* dört dille kaleme alınmış olması ve bahriye ile ilgili kelime ve kavramlara yer vermesi bakımından oldukça önemlidir. Tanıttığımız diğer sözlüklerden *Tuhfe-i Şahidî* ve *Lugat-ı Halimî* yeni harflerle yayımlanarak ilgililerin istifadesine sunulmuştur. Tespit edip tanıttığımız diğer sözlükler üzerinde yapılacak çalışmaların Türkçenin söz varlığına önemli katkıları olacağı açıktır. Özellikle *Lugat-ı Bahriye* adlı sözlük alanında önemli bir başlığı doldurmaya aday görünmektedir diyebiliriz.

KAYNAKÇA

Arapça-Farsça-Türkçe Lügat, Demirbaş No: Vat. Turc. 56 (Vat. Per. 82). Ettore Rossi, *Elenco Dei Manoscritti Turchi Della Biblioteca Vaticana* Vaticani-Barberiniani-Borgiani-Erossiani-Chigiani, Cita Del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.
Farsça-Türkçe Lugat, Demirbaş no.: Barb.Or.58/II(11a-21b).

- Farsça-Türkçe Lügat*, Barb. Or. 58
Lehçetü'l-lugat: Vat. Turco 179
Lessico Italiano-Persiani-Turc, Demirbaş no.:Borg. Persiano 14. Yk.242. St.20/21
Lessico Arabo Turco, Vat. Pers, 99/II(13-33): Bir nüshası da Borg pers 17
Lessico Turco-Latino, Vat.Turco 57
Lexicon İtalicum-Turcicum (XVIII. Yy), Borgiani Armeni 22(Olim L.II.23)
Lexicon İtalicum-Turcicum, Borgiani Armeni no: 22.
Sözlük (Türkçe- Arapça), Sbath, no:640
Lugat-ı Ahterî: Borg.Turco 78
Lugat-ı dusturu'l-esâmî, Borc. Turco 74/2,
Lugat-ı Ferišteoğlu, Vat.Turco 44
Lugat-ı Halîmî, Vat. Pers, 99
Lugat-ı Mahmudiyye, Borc.Turco 74/1
Lugat-ı Mirkât: Arapça-Türkçe lugat. Vat.Arab. 332
Rüstem Bey, *Lugat-ı Bahriye* (Dictionnaire de Marine), Demirbaş no: Vat. Turc. 377
Muhammed (Mehmed), Fedâyî. *Tuhfe-i Fedâyî*: Demirbaş No: Sbath 638
Şahidî İbrahim, *Tuhfe-i Şâhidî*, Demirbaş no: Vat. Sbath 655
Şâhidî İbrahim, *Tuhfe-i Şâhidî*, Demirbaş No: Vat. Pers. 63.

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1572625

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1346-1361

**Makalenin Geliş
Tarihi**

30/10/2024

**Makalenin
Kabul Tarihi**

03/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

MURÂD-NÂME'DEN HAREKETLE 15. ASRIN ÇOCUK YETİŞTİRME VE TERBİYE ANLAYIŞINA BAKIŞ

Aysun SUNGURHAN*

ÖZET

Erdemli veya ideal insan, iyi ahlak, güzel huy, hoşgörü, merhamet, yardımseverlik, dürüstlük, çalışkanlık, zarafet gibi nitelikleri eğitim, öğretim, yazılı veya sözlü geleneksel kültür aktarımıyla kazanır. Kültür aktarımı da öncelikle ailede başlar. Aile, çocuğun sosyal deneyim kazandığı; dinî, ahlâkî değerleri vs. öğrendiği ilk yerdir. Bu temelin sağlam olabilmesi için ailelere büyük görevler düşmektedir. Ancak birey hayat yolculuğunu aklıyla, bilgisiyle, iyi ahlakıyla, yaşamı boyunca kazandığı hüner ve kabiliyetleriyle gerçekleştirir. Bu doğrultuda klasik Türk edebiyatında bireyi hayata hazırlamak, yetiştirmek adına manzum, mensur veya manzum-mensur tarzda "nasihat-nâme" veya "pend-nâme" adı altında birçok eser kaleme alınmıştır. Ziyarogullarından Emîr Unsûrû'l-Ma'âlî Keykâvus'un, oğlu Geylân Şâh ve onun şahsında gençlere ahlâkî öğütler ve hayat dersi vermek için 1082 yılında yazdığı Farsça mensur bir nasihat-nâme olan *Kabus-nâme* de eğitimi hedefleyen eserlerdendir. *Kabus-nâme*'nin defalarca farklı dillere çevirileri yapılmış; altı, yedi defa da Türkçeye çevrilmiştir. Bu çevirilerden biri de 1404-5 yılında doğan Bedr-i Dilşâd'a aittir. Bedr-i Dilşâd'ın 1427 yılında *Kabus-nâme*'nin manzum ve genişletilmiş bir tercümesi olarak yazdığı *Murâd-nâme*, çeşitli bilgilerin yanı sıra 15. yüzyılın çocuk yetiştirme ve terbiye anlayışına dair önemli bilgiler içermektedir. Bu çalışmada

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı ABD., aysunsungurhan@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1350-4075

Murâd-nâme'nin ebeveyn ve çocuk ile ilgili kısımları belirlenmiş; 15. yüzyılın çocuk yetiştirme ve terbiye etme anlayışı ve yöntemiyle birlikte ebeveyn ve çocukların birbirlerine karşı sorumlulukları ve hayata karşı nasıl bir duruş sergilemeleri gerektiği üzerinde durulmuş; konuyla alakalı tavsiye ve öğütlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bedr-i Dilşâd, çocuk, aile, 15. yüzyıl, Murâd-nâme

A LOOK AT THE UNDERSTANDING OF CHILD-REARING IN THE 15TH CENTURY BASED ON MURÂD-NÂME

ABSTRACT

A virtuous or ideal person acquires qualities such as morality, good manners, tolerance, compassion, benevolence, honesty, diligence, and grace through education, training, and written or oral traditional cultural transmission. Culture transmission starts in the family. The family is the first place where the child gains social experience and learns religious and moral values. In order for this foundation to be strong, families have great duties. In classical Turkish literature, many works have been written in verse, prose or verse-mensur under the name of “*nasihat-nâme*” or “*pend-nâme*” in order to prepare and educate the individual for life. *Kabus-nâme*, which is a Persian prose advice-nâme written by Amîr Unsûrû'l-Ma'âli Keykâvus, one of the Ziyaroğulları, in order to give moral advice and life lessons to his son Geylân Shah and young people in his person in 1082, is also one of the works aiming at education. *Kabus-nâme* has been translated into different languages many times and translated into Turkish six or seven times. One of these translations belongs to Bedr-i Dilşâd, who was born in 1404-5. *Murâd-nâme*, written by Bedr-i Dilşâd in 1427 as a verse and extended translation of *Kabus-nâme*, contains important information about the child rearing and upbringing of the 15th century as well as various information. In this study, the parts of *Murâd-nâme* related to parents and children are determined; the responsibilities of parents and children towards each other and what kind of a stance they should take towards life are emphasized together with the understanding and method of child upbringing and upbringing of the 15th century; and relevant advice and recommendations are given.

Keywords: Bedr-i Dilşâd, child, family, 15th century, Murâd-nâme

GİRİŞ

Bireylerin sahip oldukları nitelikler, yaşadıkları toplumun kültürünü de temsil eder. Bir birey seçkin bir aileden gelse bile hayat yolculuğunu aklıyla, bilgisiyle, iyi ahlakıyla, yaşamı boyunca kazandığı hüner ve kabiliyetleriyle gerçekleştirir. İyi olarak addedilen bu nitelikleri bünyesinde barındıran ideal veya erdemli insanda güzel ahlak, hoşgörü, merhamet, yardımseverlik,

dürüstlük, çalışkanlık, zarafet, bilgi, kültür vs. aranır. Toplumunu meydana getiren insanların nezdinde bu değerler önemlidir ve bireyin toplumda kazandığı saygınlığın temelinde de aslen bunlar yatar. Böylece kültürün önemli bir parçası olan bu değerler, insana nasıl bir birey olduğu veya olması gerektiği konusunda yol gösterir. Erdemli veya ideal insan, bütün bu nitelikleri eğitim, öğretim, yazılı veya sözlü geleneksel kültür aktarımıyla kazanır. Kültür aktarımı da öncelikle ailede başlar. Aile, çocuğun sosyal deneyim kazandığı ilk yerdir ve çocuğa yaşanılan toplumda uyulması gereken kuralları öğreten ilk mercidir. Klasik Türk edebiyatında bireyi hayata hazırlamak, yetiştirmek adına manzum, mensur veya manzum-mensur tarzda “nasihat-nâme” veya “pend-nâme” adı altında birçok eser kaleme alınmıştır. Ziyaroğullarından Emîr Unsûrû'l-Ma'âlî Keykâvus (d.1021?-ö.1082'den sonra)'un, oğlu Geylân Şâh ve onun şahsında gençlere ahlakî öğütler ve hayat dersi vermek için 1082 yılında yazdığı Farsça mensur bir nasihat-nâme olan *Kabus-nâme* de eğitimi hedefleyen eserlerdendir (Ceyhan, 1997: I/44-45). İnalçık (2007: 1/236-240) “*Kabus-nâme*'de kadim İran geleneğine göre insanı toplum hayatında mutlu kılacak davranış biçimleri anlatılmakta, musâhibin efendisine öğretmesi gereken konular ele alınmaktadır.” demekte ve İslamî adabın kaynağını kadim İran geleneğine dayandırarak “Düşünce, söz ve davranışta zarafet” diye tanımlanan adaba erişebilmek için belli kuralları öğrenmek, uygulamak ve “itidal”i yani “orta yol”u bulmak gerektiğini belirtmektedir. Anadolu sahasında yazılmış hâl tercümelerinde de bu adap kurallarını benimsemiş kişiler için “zurefâ” tabiri kullanılmaktadır. Zurefâyâ geleneksel kültür adabını öğreten kılavuz olmasından kaynaklı 44 baptan oluşan *Kabus-nâme* defalarca farklı dillere ve altı, yedi defa da Türkçeye çevrilmiştir (Ceyhan, 1997: I/45; İnalçık, 2007: 1/240). Bu çevirilerden biri 1404-5 yılında doğan Bedr-i Dilşâd'a aittir (Ceyhan, 1997: I/23). Bedr-i Dilşâd tarafından mesnevi nazım şekliyle 1427 yılında tercüme edilen *Murâd-nâme*, muhteva bakımından bir siyaset-nâme, nasihat-nâme, fütüvvet-nâme ve kısmen de ansiklopedi niteliğinde bir eserdir. *Murâd-nâme*, ilimlerin taksimi, tıp, nücüm, remil, şiir, musikî, ava çıkmak, gûy u çevgân oynamak, misafir olmak veya misafir etmek vs. ile ilgili çeşitli bilgilerin yanı sıra 15. yüzyılın çocuk yetiştirme anlayış ve terbiyesine dair önemli bilgiler de içermektedir.

51 baptan oluşan *Murâd-nâme*'nin “Bâb-ı Sivünühüm Ender Perveriş-i Ferzend”, “Bâb-ı Bîstüçehârum Ender Fuzûnî-i Hüner”, “Bâb-ı Bîstüsivüm Ender Şinâhten-i Hakk-ı Pezer ve Mâzer” ve “Bâb-ı Çihlüşeşüm Ender Pîri ve Cuvânî” başlıklı bölümleri bizzat çocuk yetiştirme ve terbiyesiyle; çocuğun hayatta başarılı olabilmesi için öncelikle kazanması gereken hünerlerle ilgilidir. Eserin her bir babında ana konuyla ilgili “Hikâyet” başlığı altında

değişkenlik gösteren sayılarda hikâyeler ve “Hâtîme” yer almaktadır. Klasik Türk edebiyatı şair ve yazarları bu nitelikte yazdıkları eserlerde İslam ahlakını esas alarak genellikle ayetlere, hadislerle, atasözlerine, kıssa, menkıbe ve hikâyelere yer vermekte; önemli âlimlerin, filozofların sözlerinin yanı sıra kendi deneyim ve gözlemlerini katarak öğütlerde bulunmaktadır. Bedr-i Dilşâd tarafından manzum tercüme bir eser olarak kaleme alınan *Murâd-nâme* de bu hususiyetleri taşımaktadır.

Erkek Çocuğunun Yetiştirilmesi ve Terbiye Edilmesi

Eserin 180 beyit, 1 mısra, 1 rubai, 2 hikâyet ve 1 hâtîmeden oluşan “Bâb-ı Sivünühüm Ender Perveriş-i Ferzend” (Ceyhan, 1997: II/863-878) başlıklı otuz dokuzuncu babı, kız veya erkek çocuğunun yetiştirilmesine yönelik ana-babalara çeşitli nasihat ve tavsiyeler içermektedir. Bu bölüme sahip olunan çocuğun cinsiyetinden ötürü ailelerin üzülmelerini doğru bulmayarak başlayan Bedr-i Dilşâd, cinsiyet ayrımı gözetmeksizin çocuklara iyi bakılması gerektiğini düşünmektedir. Bedr-i Dilşâd’a göre evladın cinsiyetinden ötürü üzülmek Allah’ın takdirine karşı çıkmaktır ve büyük günahdır.¹ Gazzâlî (d.1058-ö.1111) de çocuğu ana-babaya verilmiş kutsal bir emanet olarak görmekte ve babanın erkek çocuğu olduğunda çok sevinmemesini, kızı olduğunda da üzülmemesini tavsiye etmektedir (Tunalılar, t.y., 884).

Ailenin yapması gereken ilk şey, yeni doğan çocuğa onun şahsiyetini olumlu yönde etkileyecek güzel, muteber bir ad vermektir. Özellikle ana-baba manası kötü, söylenmesi zor, toplumda ayıplanmaya sebep olacak adlardan kaçınmalıdır.² Bedr-i Dilşâd, adın çocuğun karakterinde ve toplum içindeki konumunda etkin rol oynadığını düşünmektedir. Oğuz Türkleri de çocuğun adı ile alın yazısı arasında ilgi kurmuşlardır. 15. yüzyılın Osmanlı sultanı II. Murad (d.1404-ö.1451)’ın oğlu Fatih Sultan Mehmed (d.1432-ö.1481) muteber adlar arasında gördüğü Oğuz Han, Dede Korkut adlarını torunlarına vermiştir (Küken, 2001: 121). Bilindiği gibi *Oğuz-nâme*’nin anlatıcısı olan Dede Korkut, halkın atası, kabilenin reisi, yol göstericisi, bilgin ve güçlü bir ulus ozanıdır. Halk arasında büyük saygı ve kutsallık kazanan, bilgin, şair, filozof veya kamlar için kullanılan “Dede” ve “Ata” unvanları, yüklendiği anlamlardan kaynaklı çocuklar için itibar edilen adlardan olmuştur (Ergin, 1989: 26). Günümüzde de aileler, genellikle kendileri veya toplum için önemli şahısların adlarını çocuklarına ad olarak vermeyi uygun görmekteirler.

¹ Oğul kız ne kim vire ol Pâdişâh/Yirinme kazanmagıl ulu günâh (Ceyhan, 1997: II/863)

² Ana evvelâ bir iyü ad ko/Ki ol ismün ola müsemması o

Şol adı koma kim güc ola dimek/Dimeklige anı çekeler emek

Pes anla ki vâcib bu-y-imiş ki er/Ogula kıza ad koya mu’teber (Ceyhan, 1997: II/863, 865)

İslamiyet öncesinde Araplar arasında yaygın bir geleneğe göre yeni doğan çocuklar iki yaşına gelinceye kadar çölde bir sütanneye verilmektedir (Küken, 2001: 95-106). Bedr-i Dilşâd da yeni doğan erkek çocuğunun beslenmek üzere akıllı, inançlı, temiz, şefkatli, merhametli, güzel konuşan bir sütanneye verildiğini ifade etmektedir.³ Şaire göre erkek çocuk üç yaşına girip akli başına geldiğinde ise Kur’ân okuması öğretilmelidir.⁴ Bu bilgilerden 15. yüzyılda küçük yaşta erkek çocukların geleneksel eğitime tâbi tutularak öncelikle Kur’ân eğitimi aldıkları ve ailenin dinî eğitime önem verdiği anlaşılmaktadır. Eğer erkek çocuk zeki ise biraz daha büyüdüğünde ilim ve edep öğrenmek için mektebe gönderilmelidir.⁵ İlim ve akla önem veren Yûsuf Has Hâcib (d.1017-ö.1077) *Kutadgu Bilig*’inde “Tanrı kime anlayış, akıl ve bilgi verirse, o pek çok iyiliklere elini uzatır. Bilgiyi büyük ve anlayışı ulu bil; seçkin kulu bu iki şey yükseltir.” (Arat, 1988: 22) diyerek akıl ve bilginin insanı değerli kıldığını söylemekte; bilginin ve bilgeliğin önemine “Bilgisizin ibâdet ile meşgul olmasından, bilginin uyumasının sevâbı daha çoktur” (Arat, 1988: 237), “Bilgisiz adam boş bir kalıptan ibâettir; bilgili kimsenin yeri gökten daha yüksektir” (Arat, 1988: 182) sözleriyle dikkat çekmektedir. Kaşgarlı Mahmûd (11. yy.) *Dîvânü Lugâti’t-Türk*’ünde “Kut belgüsi bilig” (Devlet alâmeti bilgidir) atasözünüyle bilgiyi yüceltmektedir (Atalay, 1985: 1/428). Edîb Ahmed Yükneki (12. yy.) *Atabetü’l-Hakâyık*’ında bilginin faydası, bilgisizliğin zararları üzerinde “*Bilgiden (ma’lûmâtta) söylüyorum, sözümü dinle (kulak isal et). Ya dost ma’lûmâta nefsinin isâl et. İlim ile bilinir sa’âdet yolu. İlim bil tâ ki sa’âdet yolunu bulasın. Bilgili kişi kıymetli dinârdır. Bu câhil, bilgisiz [de] değersiz[dir]. Bilgili bilgisiz nasıl denk olur? Ma’lûmâtlı dişi (kadın) er[dir], câhil er dişi[dir]. Kemiğe ilik ne ise erene (insâna) da bilgi [odur]. Erin güzelliği akıldır, kemiğinki ilikdir. Bilgisiz, iliksiz kemik gibi hâlîdir. İliksiz kemiğe el sunulmaz. İlim bilen er ma’rûf oldu. Bilgisiz diride güzellik gâ’ib (yok)dir. Bilgili er öldü (fevt oldu) adı ölmedi. Bilgisiz sağ iken adı ölü (müteveffâ)dür. Bir bilgiliye bin bilgisiz. Tecrübe-kâr bilginin dengini denedi (tecrübe etti, mihenge vurdu). Bakagör (var bak) imdi akla kıyâs ederek. Nen var (neye mâliksin) ilimden faydaca ileri? Âlim bilgi ile yükseldi. Bilgisizlik insânı çökerte koydu. İlim öğren usanma bil ki o Hak Resûl ‘Bilgi kimde ise siz iktidâ edin’ dedi.” (Çakmak, 2019: 155-158) şeklinde durmaktadır. Yunus Emre de insanın kendisini bilmesinin ilim öğrenmekten*

³ Bu-kez anı bir pârâ dayeye/Vire tâ ki besleyüben ayaya
Gerekdür ki ol dâye key mihrüban/Ola oğlana âşikâr ü nihân
Dahı ‘âkile hem sahun-dân gerek/Ki tâ terbiyetde ola yigrek (Ceyhan, 1997: II/865)

⁴ Eger ercügez toğa üç yaşına/Girincek ki ‘aklı gele başına
Anı mektebe vir okısun Kitab/Ki andan bula cennete feth-i bâb
Ki bâtın da zâhir de Kur’ân’durur/Hem evvel de âhir de Kur’ân’durur (Ceyhan, 1997: II/865)

⁵ Eger zîrek olursa oglun ana/Nedür vâcib olan diyeyim sana
Gerekdür ki ‘ilm ü edeb öğrene/Yazup okımağa taleb öğrene (Ceyhan, 1997: II/866)

geçtiğini “İlm okumak bilmeklik kendözünü bilmekdir/Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin” sözleriyle ifade etmektedir (Tatcı, 2021: 28).

Bedr-i Dilşâd'a göre mektepte öğretmeni tarafından bir şiddete maruz kalan çocuğa ana-baba yersiz şefkat göstermemeli ve duruma müdahale etmemelidir. Çocukların ilim ve sanatı, ceza korkusuyla öğrendiklerine inanan şair, dayağı bir ceza ve terbiye yöntemi olarak görmekte ve onların iyiliği için olduğunu düşünmektedir.⁶ Günümüzün eğitim anlayışında bu tutum ve davranış kesinlikle yanlış olmakla birlikte eski dönemlerde maalesef dayak eğitimin bir parçası hâlinindedir. Sa'dî-i Şîrâzî (d.1213?-ö.1292) *Bostan*'ında “Bilmiyor musun, henüz ova geçmemiş, deniz aşmamışken, muradını Sadi nereden buldu? Çocukluğunda büyüklerinden tokat yedi. Tanrı da büyüklüğünde ona sefa verdi. Buyruğa boyun eğen, çok geçmeden buyruk sahibi olur.” (İlaydın, 1975: 245) diyerek dayağın çocuk üzerinde olumlu etkiler yarattığını, kendisini de örnek göstererek dile getirmektedir. Augustinus (d.354-ö.430) da çocuk yaşlarda öğrenmede tembellik gösterdiğinde büyükleri tarafından kendisinin dövüldüğünü ve büyüklerin bu yöntemi desteklediklerini ifade etmektedir (Küken, 2001: 142). İbn Haldun (d.1332-ö.1406) ise eğitimde şiddet uygulamanın çocuğa faydasından çok zararının olacağını düşünmekte ve bu konudaki fikirlerini “*Talim esnasında verilen ağır cezalar (şiddet, severity) talebeler, bilhassa küçük çocuklar için muzırdır. Çünkü şiddet kötü meleke (hasıl eden şeyler)dendir. Eğer bir talebe veya bir köle veyahut da bir hizmetçi kahr ve zulm (eza ve cefa) altında yetişirse, kahr (ve ezmek) onu pençesi altına alır. İnbisatı itibariyle nefsi daraltır, (baskı altında tutarak ruhi kabiliyetlerin genişlemesine ve gelişmesine engel olur. Teşebbüs ve hamle kudretini ve) hevesini yok eder. Bu suretle o kimseyi tembelleğe sürükler. Kahredici ellerin kendisini pençesi altına alacağından korktuğu için yalancılığa ve habasete, yani içinde olanın aksini açıklamaya (riyaya ve münafıklığa) sürüklenir. Bundan yakasını kurtarması için, ona adam aldatma ve atlatmanın yollarını öğretir. (Netice itibariyle) bu hal onun âdeti ve huyu haline dönüşür, ictima ve temeddün itibariyle mevcut olan ve nefsinin ve hanesinin himaye ve müdafaa etmekten ibaret bulunan kendisindeki insani vasıflar (ve meziyetler) fesada uğrar. Bu hususta başkalarının sırtına yük olur. (Onlar tarafından korunmaya ve bakılmaya muhtaç bir hale düşer). Daha açıkçası (bu duruma düşen bir kimsedeki ruh ve) nefis (tembelleşerek) faziletleri ve iyi huyları kazanma halinden uzaklaşır. Bu yüzden nefis inkıbaz haline düşerek gayesine ve insanıyeti itibariyle hedefi olan noktaya ulaşamaz. (Kabiliyet ve istidatlarını son haddine kadar ve azami*

⁶ Bu-kez çün viresin mu'allim anı/Döge yara başını aka kanı
Kogıl şefkat ile ara yire sen/Giri yürüme hayrına iresen (Ceyhan, 1997: II/866-867)

derecede gerçekleştirmenin çok gerisinde kalır). Onun için de tepetaklak döner, esfel-i safiline doğru yüz tutar.” (Uludağ, 2009: 2/990) şeklinde açıklamaktadır.

Murâd-nâme, erkek çocuğa babanın nasıl davranması gerektiği konusunda da tavsiye ve öğütler içermektedir. Bedr-i Dilşâd’a göre bir saygısızlık yapan erkek çocuğuna baba kesinlikle fiziksel şiddet uygulamamalıdır. Eğer baba böyle bir eylemde bulunursa çocuk, kinlenip babasının ölmesini isteyebilir. Bu bakımdan babanın yapması gereken doğrudan çocuğunun hocasını bilgilendirmek ve cezanın çocuğa hoca tarafından verilmesini sağlamaktır.⁷

Bedr-i Dilşâd, kendi isteğine bırakılan çocuğun şehzade bile olsa cehaletinden kaynaklı bilmeden beladan belaya düşeceğine; terbiye edilmediği takdirde çiğ, alçak, hiçbir işe yaramayan bir kişi olacağına; terbiye edildiğinde ise itibarını yücelteceğine, belalardan uzak duracağına inanmakta ve bütün bunların babanın sorumlulukları arasında olduğunu dile getirmektedir.⁸ Yetiştirdiği aile ortamından fazlaca etkilenen çocuğa ana-baba, doğru rol model olmalı, onunla ilgilenmeli ve kesinlikle başıboş bırakmamalıdır. İyilik ve doğruluğa önem veren Yûsuf Has Hâcib “Oğulu başı-boş dolaşmağa bırakma; başıboş kalırsa, her tarafa gider ve yazık olur” (Arat, 1988: 326), “Kötü söğülür, iyi öğülür; iyice dikkat et, canın hangisini ister. Kötülük âteştir, âteş ise, yakıcıdır; onun yolunda geçilebilecek bir geçit yoktur.” (Arat, 1988: 28-29) derken aslında toplumdaki herkesi eğitmeyi hedeflemekte; kişilere toplumdaki vazifelerini öğretmeye çalışmaktadır. Sa’dî-i Şîrâzî de “Oğlunu hoş tut, rahat ettir ki onun bunun elinde gözü kalmasın. Her kim çocuğu ile kaygılanmazsa, onunla başkası ilgilenir ve çocuğu baştan çıkarır.” (İlaydın, 1975: 245) derken Bedr-i Dilşâd gibi düşünmekte ve özellikle çocukla ilgilenilmediği takdirde başkalarının çocuğu olumsuz yönde etkileyeceğine dikkat çekmekte, bu konuda babaları uyarmaktadır.

İşsiz, hünersiz insanın bir yerde tutunması, barınması mümkün değildir. Özellikle baba varlıklı değilse mutlaka oğluna bir iş ve sanat öğretmelidir. Hatta o dönemlerde çevre, varlıklı bir ailenin çocuğuna bir iş ve hüner edinmeyi yakıştırmasa da baba oğluna bunları kazandırmaya çalışmalı ve onu

⁷ Edepsüzlük iderse oğlun sakın/Dögeyim dime kim gümânsız yakın
Sana gönli gâyetde tar olırsar/O döğdüğüne kine-dâr olırsar
Senün öldüğünü umırsar müdâm/Ki hep mâlünü yiye içe müdâm
Evet anı üstâdına di-ki ol/Döğüben ana togru gösterde yol (Ceyhan, 1997: II/867-868)

⁸ Şol oğlan ki kendü genine kala/Özini belâdaya sala
Eger şâh-zâdeyse benzer kula/Cehâletde bendeş olur her kula
Kul olursa hod katı echel ola/Ne iş dutsa kamusu mühmel ola
Kişi terbiyet yimese hâm olur/Ki bir hâs işe yaramaz ‘âm olur (Ceyhan, 1997: II/867)

saadet yoluna yönlendirmelidir. Hayatta insanın başına ne geleceği bilinmediğinden varlıklı olsun veya olmasın aileler, çocuklarının bir iş ve hüner sahibi olmaları için gayret göstermelidir.⁹ Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre çocuk hayatta her türlü zorluğa dayanabilecek şekilde yetiştirilmeli, nazlı büyütülmemelidir. Bu bakımdan aile varlıklı bile olsa mutlaka çocuğa iyi bir eğitim vermeli, meslek ve hüner edinmesini sağlamalıdır (İlaydın, 1975: 244-245).

Farsça bir isim olan "hüner", "ma'rifet, bilme, biliş, ma'lûmât, ustalık, mahâret, beceri isteyen ustalık, bir el becerisi işi beceriklilik, beceri, el becerisi, san'at: şî'r ü inşâ, yetenek, bir başarı, liyakat" demektir (Devellioğlu, 1986: 465; Şemseddin Sami, 1987: 1513; Muallim Naci, 1995: 946; Türkçe Sözlük, 2005: 908; Redhouse, 2015: 2172). Çocuğun kazanması gereken hünerler, 339 beyit, 4 mısra, 4 hikâyet ve 1 hâtimeden oluşan "Bâb-ı Bistüçehârum Ender Fuzûnî-i Hüner" (Ceyhan, 1997: I/446-472) başlığı altında yirmi dördüncü bapta ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Bu bölüme "Hünersiz kişileri yemişsiz ağaca"¹⁰ benzeterek başlayan Bedr-i Dilşâd, hüner sahibi olmanın önemine dikkat çekerken "hüner" sözcüğünü "kötülüğe karşı iyilik etmek, ümitli olmak, tartışmamak, sorup öğrenmek, daima edep dâhilinde davranmak, dostların tavsiyelerinden veya düşmanların tenkitlerinden faydalanmak" gibi anlamlara gelecek şekilde kullanmaktadır. Şaire göre hünerlerin içinde en iyi hüner "edep"tir. Kaynaklarda "âdâb, terbiye, iyi terbiye, iyi ahlak, hüsn ahlak, hicâb, hayâ, naziklik, akıllılık, usluluk, zariflik; davet, incelik, kibarlık, alışkanlık, âdet; toplum töresine uygun davranma" (Devellioğlu, 1986: 241; Şemseddin Sami, 1987: 83; Çağrıcı, 1994: 10/412-413; Muallim Naci, 1995: 39; Türkçe Sözlük, 2005: 600) olarak tanımlanan edep, Cahiliye devri ile İslamî dönemin başlangıcında daha çok din dışı alanda ve ahlakî muhtevada kullanılırken, İslamî tesirle dinî ve ahlakî anlamları kapsamaya başlamış ve zamanla aydın olabilmek için gerekli bilgileri ve genel kültürü ifade eden bir terim hâline gelmiştir (Çağrıcı, 1994: 10/414). İslam filozofları, temeli Kur'ân ve sünnete dayalı İslâm ahlakını, eski Yunan filozoflarının ahlakî tarif ve tasniflerinden, bazı kelamcılarının, mutasavvıfların âdâb, nasihat ve irşad konularında yazdıkları eserlerinden faydalanarak açıklamaya çalışmışlardır (Aydın, 1989: 2/10).

⁹ Elin boş koma oğlunun bir zemân/Ki şerrinden anun bulasın emân

Evet sen gözetgil atalık hakın/Anı şöyle câhil komagıl sakın

'Avâm oğluna farzdur pişesin/Tamâm öğrede pişe endişesin

Yaraşmaz evet bilse key hübdur/Ki vakti-y-ile pişe mergübdur

Kişiyi san'at gereklü-y-imiş/Bilen kimsenün bahtı görklü-y-imiş (Ceyhan, 1997: II/868, 871)

¹⁰ Yemişsiz agacdur hünersiz kişi/Hünersiz kişilerin onmaz işi (Ceyhan, 1997: I/446)

Bedr-i Dilşâd'a göre edepliye Allah'ın lütfu ulaşır. Bu lütfu erebilmek için daima hüner öğrenip hünerli olmaya çalışmalı, ömrü hüner yoluna harcamalı, ne kadar hüner sahibi olursa da arttırmalı, hünerliye hizmet etmeli, onun arkasından gitmeli ve o kişiden bol bol istifade edilmelidir. Cahile nazar eylendiğinde o kişinin cahilliğinden sakınmalı ve kişi bir kusuru varsa onu duyduğunda düzeltmelidir. Ululuğu bulmak için herkese gerekli olan hünerdir. Hünerle insan mutlu, huzurlu olur; selamet ve saadet bulur; el üstünde tutulur.¹¹ Birçok filozof da erdemli insan olmanın önemi üzerinde durmuştur. Sokrates (d.469-ö.399)'e göre erdem, ahlakî mükemmellik; Platon (d.428-ö.348)'a göre insanı iyiye, mutluluğa ulaştıracak şeydir (Topakkaya ve Taşdelen, 2014: 83-84). Aristoteles (d.384-ö.322) için de iyinin belirleniminde ahlak, gelenek ve örfün etkisi kaçınılmazdır ve eğitimin temel amacı erdemli bir hayat sürmektir (Topakkaya, 2014: 234, 236).

Hünersiz kişinin ne kendisine ne de bir başkasına faydası vardır. Hüneri olmayan kişi, soylu, mevki sahibi bir aileye mensup olduğu takdirde saygı görür. Ancak herkes fazilet ve edebin asil bir sülaleye mensup olmaktan daha iyi olduğu konusunda hem-fikirdir. Kişi, ana-babasının saygınlığıyla veya verdiği isimle değil, kendi kazandığı hünerlerle övünmelidir. Eğer insan hem asil hem de hünerli bir kişi bulursa onun yanından ayrılmamalı ve feyz almaya çalışmalıdır. Bedr-i Dilşâd'a göre adaletli davranan adalet bulur, adaletsiz olan da aynı karşılığı alır. Bu yüzden iyilik yolundan ayrılmamalı ve başkalarına da daima iyilik yolunu göstermelidir. Kişi iyilik de kötülük de yapsa aslında hep kendisine yapmaktadır. Hünerli kişiler bağışlayıcı, hünersizler ise hata işleyenlerdir. Hünerli nice yerde can kurtarıırken, hünersiz can verdirir.¹² Fârâbî (d.871?-ö.950)'nin de ahlâk felsefesinin esasını eğitim ve iyi davranışlar, neticesini ise mutluluk oluşturmaktadır (Kaya, 1995: 12/153).

¹¹ Hünerlerde yigrek hünerdür edeb/Edeb saklayana irer lutf-ı Rab
Hüner öğrenigör hüner-mende var/Ana hıdmet eyle yüri bende-var
Ne kim görsen öğrenmek ardınca ol/Ki andan fevâyid ire sana bol
Şu hâl ile olgıl ki bir lahzacuk/Fikir gözini yummagıl ko açuk
Hüner artmadın koma 'ömri geçe/Melâmet tozını yüzüne saça
Bulamayasın kim hüner alasin/Hünerlü kişiden güher alasin
Bu kez câhil olana eyle nazar/Ki cehlinden anun idesin hazer
Ne 'aybı ki düşmenden işidesin/Anı terk eyleyüp iş idesin
Uluya kiçiye gerekdür gerek/Hüner öğrenme kim ola yigrek
Hünerden bulur kişi serverliği/Yarenleri üstine mih-terliği
Eger sen hünerle beşâset bulup/Hünerlülüğünden selâmet bulup
Hüner yoluna 'ömri sarf idesin/Sa'âdetlülere uyup gidesin
Dahı her ne denlü kazansan hüneri/Hüner gevherine yine kıl sefer (Ceyhan, 1997: 1/456-458)
¹² Ne kendüye assı ider n(e)'ayruğa/Ne öğüde baş kor ne hod buyruğa
Neseblü kişidür yine muhterem/Neseblüden irer kişiye kerem
Evet bu neseb gevherinden haseb/Yig oldı husûsâ ki bula edeb

Bedr-i Dilşâd için kendini âlim bilen aslında özünde cahildir ve ilmiyle övünen cehalet içinde kalandır. Eğer bir dost sıkıntıdaysa gönülden onun derdini paylaşmalı, onu teselli etmeye çalışmalıdır. İnsan, düşmanı bile olsa böyle davranmalıdır. Kişi bu güzel davranışları sergilediği takdirde hep iyilikle anılır ve düşmanı dahi ona dost olur.¹³ Mevlânâ da “Ben dünyada araştırdım da iyi huydan güzel yetkinlik görmedim” (Kırlangıç, 2015: 2/205) derken kişinin yüce ahlak sahibi olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Netice itibariyle hünerli kişilerin kendi yaşamını güzelleştireceği ve hünersizlere göre daha iyi yaşayacağı düşünülmekte ve mutluluk eğitimin amacı olarak görülmektedir. Mutlu yaşayabilmek için neyin iyi, kötü, aşırı veya normal olduğunu ayırt edebilmek gerekmektedir.

“Bâb-ı Bîstüçehârüm Ender Fuzûnî-i Hüner” bölümünün “Hikâyet” kısmında ok atmak, yazı yazmak, ata binmek, yüzme bilmek sahip olunması gereken hünerler arasında sayılmaktadır. Bu bakımdan erkek çocuğu biraz büyüdüğünde yaşanan dönem gereği de tehlikelerden korunabilmek adına bu tarz hünerleri öğrenmelidir.¹⁴ Oğuz Türklerinde de kız ve erkek çocukları bedensel güce dayanan bu tarz hünerleri öğrenmişlerdir (Ergin, 1989: 13, 28).

Edeb 'akla key ulu âletdürür/Edeblünün işi hidâyetdürür
 Ki bizden ilerü gelen kişiler/Eger irkek idi ve ger dişiler
 Kamu mütefekkindür ki fazl u edeb/Bih ü bihterstü zi asl u neseb
 Şol ad kim anı ata kodı/Sana her işinde anı okudı
 Sakın kılma ol adıla iftihâr/Ki bu fahrıla cânun oda yanar
 Ad oldur ki kişiye koya hüner/Hem ol adıla arta dura Güher
 Hünerlüye hem-sohbet olımaya/Olursa dahı zevkı bulımaya
 Eger sen bu iki güherlü kişi/Bulasın be-gâyet hünerlü kişi
 Murâd idin anı mürid ol ana/Dürüş cehd idüp bul ara yol ana
 Sakın kimse gammına şâd olmagıl/Sen adıla sengin-nihâd olmagıl
 Kişi dâd virse yine dâd alır/Yâ bi-dâd olan kimse ne dâd alır
 Eyülük kulavuzla gördüğüne/Eyülük getür dâyimâ öğüne
 Ki hayra delâlet iden her zamân/Anı işleyenler gibidir hemân
 Eyülük yavuzluk ne kılsan bana/Hakikatde yine sanadur sana
 Elün irdüğince kazangıl hüner/Hünerdür kişiye dükkenmez Güher
 Hünerlü kişiler 'atacı olur/Hünersüz olanlar hatâcı olur (Ceyhan, 1997: I/446-448)
¹³ Pes anla ki kendüyi 'âlim bilen/Cehilden hem özini sâlim bilen
 Pes anla ki 'ilmine garre olan/Kimesne-y-imiş cehl içinde kalan
 Eger döstun bir işe uğraya/Dürüş yolına sen dahı uğraya
 Anun rencini çek ten ü mâl ile/Teselli idedur anı kâl ile
 Eger girçek isen bu lutfi hemân/Sana düşmen olana kıl her zemân
 Ki düşmenün dost ola sana/Bu kez söger isen sögesin bana
 Eger hişün ahbâbun iy pür-kerem/Selama geleler inen muhterem
 Dutagör ki sana haris olalar/Bu hırs ile her birisi tolalar
 Bu kez ululuğun olma ziyâd/Eyülük ile kala 'âlemde ad (Ceyhan, 1997: I/467)
¹⁴ Silâh ehli-y-isen ana dahı pes/Silâh-şôr olmaga ilet heves
 Eger yüzmek öğretdürürsen hemân/Bulısar niçe yirde andan emân (Ceyhan, 1997: II/865-866)

Bu hünerleri öğrenen daima himmet görürken, cevherler kazanırken; hünersiz ise hayatı boyunca çok sıkıntı çekecektir.¹⁵

İnsanın önemli vasıflarından biri de konuşmadır ve fesahat, belagat, zarafet hep konuşma sayesinde. Bu bakımdan konuşma, çocuğın kazanması gereken en önemli h nerlerdendir.¹⁶

Ergenlik  ağına gelen, güzel ahlaklı, iş güç sahibi erkek çocuğunu iyi bir ailenin kızıyla evlendirmek de babanın görevleri arasındadır. Eserde kız veya erkek olsun evlendirirken çok dikkatli davranmak, dost çevresini genişletmek için yabancı yerden akraba olmak tavsiye edilmektedir. Erkek evladın işi gücü yoksa iyi huylu değılse, zaman onu d zeltene kadar evlendirmekten kesinlikle kaçınmalıdır.¹⁷

Kız  ocuğunun Yetiştirilmesi ve Terbiye Edilmesi

Kız çocuğı olan aile, onu beslenmesi için inançlı bir dadiya teslim etmeli, yedi yaşına geldiğinde dinin esaslarını bizzat öğretmeli ya da okuma yazma bilen bilgili bir kadına göndermelidir. Bedr-i Dilşad, ailenin kız ve erkek  ocuğaa eğıtim konusunda eşit muamele yapması gerektiğini belirtirken Hz. Muhammed'in "İlim istemek kadın, erkek her Müslüman'a farzdır." hadisini anar.¹⁸ Ahmed-i Yesev , hikmetlerinin birinde Hz. Muhammed'in bu hadisini

¹⁵ Dükeli hünerden kazanmış idi/Gerek olacağını sanmış idi
Ok atmak yazı yazmak olmak s v r/Dahi ne gerekl  hünerler ki var
şu denli d r şdi y ziciliğe/Y z ben g herler s ziciliğe
Ki gel iy sa'adetli devletli er/H nerl l ğ nden kazandun güher (Ceyhan, 1997: I/449, 453)

¹⁶ Fes hat belagat taravet dahi/Letafet zarafet sefahat dahi
Kişiden kişiye srayet eder/Bunı ehl-i batın dirayet ider (Ceyhan, 1997: I/463)

¹⁷ Sal hın fes dın bilirse tam m/Begenirse dirliğini h s u ' m
Ev   'avret oğlan başarmaklığaa/Anun d 'im işi yaşarmaklığaa
Yararsa dahi virme hergiz em n/Bir ebn -yı cins n kızın al hem n
O hakkı da yerine getirmiş ol/Sa'adetl l ge kulavuzla yol
Evet dinle benden bu ince sözi/Ogul kız eversen aasın g zi
Yine kendü hısmuna ulaşma sen/Ki cevr   cefadan olasın esen
Dahi bir bu kim yada ulaşıcak/Hus s  ulu-zada ulaşıcak
Ve ger oğlunun devleti yog ise/Evet maslahatsuz işi og ise
Sal h u fes dın gözetmez ise/Dahi zulm u d dın gözetmez ise
Evermegil anı sakın zinhar/Kogil kim düze devre-i r zig r
Nedür ol hüner nutk-ı ademdir r/Ki ins n o nutkıla a'lemdir r
Bu nutk oldu ins nı tafsil iden/Kamu c nlular üzre tafdil iden
Fes hat belagat bu nutk iledür/Taravet zarafet bu nutk iledür (Ceyhan, 1997: II/871-872)

¹⁸ Gerekdür ki mest re bir dayeye/Viresin anı bisleye ayaya
Yidi yaşına irişince anı/Diri kor ise ol Kerim   Ganı
Ya  ğret ya bir okımış 'avrete/Viribi ki geçmeye hadden  te
Nam zun orucun şur tın bile/Hem erk n-ı şer'i ri'ayet kıla
Ki 'ilm istemek anlar isen 'aziz/Dahi sözi sözden idersen temiz
Hem irkege hem dişiye farzdur/Res l' n sözi uř sana 'arzdur
"Taleb 'l-'ilmi farizat n 'al /Külli müslimin ve m slimetin" Ceyhan, 1997: II/872-873)

anarak “Diri varsınız, ta ölüne dek okuyun, dostlar” diyerek tüm insanlara seslenir (Bice, 2018: 353). *Kutadgu Bilig*'te de “Oğul-kıza bilgi ve edep öğret; bu her iki dünyada onlar için faydalı olur.” (Arat, 1988: 326) denilmektedir.

Belli bir yaşa gelen kız evladı evlendirmek ebeveynlerin görevleri arasındadır. Baba, evlilik yaşına gelen kızını, kesinlikle istemediği, çirkin, cahil, dengi olmayan biriyle evlendirmekten kaçınmalı, onun mutsuz olmasına sebebiyet vermemelidir. Kızın yaptığı evlilikten dolayı ileride yaşayacağı sıkıntılar aileyi de olumsuz yönde etkileyeceğinden baba, bütün bunları düşünerek hareket etmelidir.¹⁹ Eğer damat adayı bilgili, inançlı, iş gücü sahibi biri ise baba, kızını evlendirmeli; ancak teklifin karşıdan gelmesini beklemelidir.²⁰ Evlilik konusunda kendi şahsî fikirlerine yer vererek tavsiyelerde bulunan Bedr-i Dilşâd'a göre baba, dua almak istiyorsa bu evlilikten bir maddî kazanç gütmemeli, karşı taraftan çok talepte bulunmamalı²¹ ve damadıyla iyi geçinmek, rahat etmek istiyorsa da onun mevki, kazanç ve itibar bakımından kendisinden biraz altta olmasına dikkat etmelidir.²² Kız evlat evlenmediği sürece de merhametle bakmalıdır.²³

Ana-Baba Hakkını Bilmek

Eserin 66 beyit ve 1 hâtimedden oluşan “Bâb-ı Bistüsüvüm Ender Şinâhten-i Hakk-ı Pezer ve Mâzer” (Ceyhan, 1997: I/441-446) başlıklı yirmi üçüncü babında insanın bu dünyaya gelmesine vesile olan ana-baba hakkı üzerinde durulmaktadır. Çocukların vazifesi ana-babasına saygı göstermek, hürmet ve hizmet etmektir. Ebeveynler çocuklarını besleyip büyütebilmek için birçok sıkıntıya göğüs germektedirler. Özellikle anne dokuz ay çocuğunu karnında taşımakta, doğururken çok acılar çekmekte, gece gündüz onu beslemek için etrafında pervane gibi dönüp dolaşmakta, çevredeki diğer çocuklardan daha

¹⁹ Anun-çün ki kız büyüdüğü zemân/Ya erde ya yirde yaraşur hemân

Dahı kızını zîşt ere virmegil/Anun sonra gavgâsına irmegil

Ki 'avret kaçır zîşt olıncak eri/Ne varsa virür olur andan beri

Eger kurtılursa sınır kıymeti/Kız olmayıcak nideler 'avreti

Ve ger kurtılamazsa evbâş olur/Kimünle diler ise oynaş olur

Atasın anasıyla bed-nâm ider/Münevver olan subhını şâm ider

Kaçan bir muvâfık yigit bulna/Gerek dürişesin anun yolına (Ceyhan, 1997: II/873, 876, 877)

²⁰ Pes anla ki kişi kızın hûb-rû/Yigide virürse olur bahtlu

Eger 'âlim olursa hem pâk-dîn/Ana küymegil vir kızını hemîn

Kaçan bir muvafık yigit bulna/Gerek dürişesin anun yolına

Sen olmaya duhter-fürüş olasın/Dilersen ki sonucu hoş olasın (Ceyhan, 1997: II/876, 877)

²¹ Gerek ana az nesne-y-ile kızı/Viresin ki ana du'adan sizi

Yarar bu ki himmetle ev yapasın/Yaramaz bu kim akçaya tapasın (Ceyhan, 1997: II/878)

²² Dahı güyegün senden alçak gerek/Dimegil ki ben andan alçak gerek

Ki ta dirlügünüz katı hûb ola/Kamu hâs ile 'amâ mrgüb ola

Eger senden uluya kız viresin/Göresin ki ne mihnete iresin (Ceyhan, 1997: II/878)

²³ Ne denlü evündeysel vacib sana/Budur merhametlü bakasın ana (Ceyhan, 1997: II/873)

iyi olması için temizliğine dikkat etmektedir. Baba da tıpkı anne gibi bütün zamanını, varını yoğunu çocuğu için harcamakta, çalışıp çabalamaktadır.²⁴ Bedr-i Dilşâd çocukların bütün bunları idrak ederek hareket etmeleri gerektiğini ifade ederken *Kur'ân-ı Kerîm*'de (İsra 17/23-25; Ankebut 29/8; Lokman 31/14, 15; Ahkaf 46/15) ana-babaya hürmet ve itaatin emredildiğini hatırlatmakta ve "Allah'a itaat edin Peygamber'e ve sizden olan idarecilere de itaat edin" (Nisa, 4/59) ayetindeki "uli'l-emr"i bazı müfessirlerin "anne-babadır" şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir. Annelik ve babalık görevlerini yerine getiren ebeveynlere itaat eden, onların isteklerini yerine getiren çocuklar, Allah'ın emrine de itaat etmiş olmaktadır. Evlatlarını besleyip eğitenler, başlarına kötü bir şey gelmesin diye uğraşanlar, onlar üzüldüğünde üzülenler, edep öğretenler hep ebeveynlerdir. Bu yüzden anne, babanın azarlamalarına çocuk gücenmemeli ve kendi iyiliği için olduğunu bilmelidir. İnsan saadeti, mutluluğu yakalamak istiyorsa ebeveynlerine iyi davranmalı, onların sözünden asla çıkmamalıdır.²⁵

Allah, ana-babaya "uf" demeyi bile yasaklamıştır (Kur'ân-ı Kerîm, İsra 17/23). Ana-baba hakkını gözeteni, Allah da gözetir. Ana-babasının hakkını bilmeyen başkasının hakkını hiç bilemez. İnsan, ana-babasına nasıl davranıyorsa gün geldiğinde çocuklarının da kendisine öyle davranacağını bilmelidir. Çocuk nasıl ana-babasından sevgi, saygı bekliyorsa, ana-baba da aynı sevgi ve saygıyı görmek istemektedir. Rızık, ezelde takdir ve taksim edilmiştir. Evlat,

²⁴ Bu mülki görürsin iy şehriyâr/Hayât ile nice müzeyyen diyâr
Kişinin vücuduna ana ata/Sebebdür ki rahme düşüben yata
Tokuz ay geçince bir oğlan ola/Bulardan kopup ol da bir cân ola
Pes anlara şevk ile hizmet gerek/Olurun hukukına himmet gerek
Ana tokuz ay sana hammâl olur/Togurınca renc ile bi-hâl olur
Yine bisleyici dahı anadur/Gice gündüz üstüne pervânedür
Ata da ana gibi mihnet görür/Seni bislemekde meşakkat görür
Dürüşür dokınur ki sen artasın/Bilür kişinün mâl ile artasın
Seni pâk pâkize saklar temiz/Ki konş(u) oğlanından olasın 'azîz
Kamu rüzgârın sana sarf idüp/Dahı yog u varın sana sarf idüp (Ceyhan, 1997: I/441-442)

²⁵ Pes anla olara itâ'at kılan/Ki hıdmetlerini sanâ'at kılan
Kodı Tanrı yolına dilden boyun/İtâ'at fezâsında oynar oyun
Didi Tanrı bana itâ'at kılun/Resüle uli'l-emre tâ'at kılun
Müfessirler envâ'-ı tefsir ile/Dimişler uli'l-emri tahrîr ile
Dirâyetde evceh rivâyet olan/Bu hâle münâsib 'ibâret olan
Uli'l-emr ata ana olmakdurur/Tanış 'akla gör ya ne olmakdurur
Vücüh ile 'akl anı isbât ider/Uli'l-emr ata ana olsa nider
Ki anlardan irer sana perveriş/Olar gösterür togru yola varış
Dahı nen harâb olsa 'âmir olar/Sen anlara me'mûr u âmir olar
Dahı sana bunlardan irer edeb/Vücüduna dahı bulardur sebeb
Pes anlara hizmetde kıl ihtimâm/Her işlerde it i'tizâz ihtirâm
Bularun gücenmegil âzârına/Kogul âdemün uyma âzârı ne
Sa'âdetlü olmağa fermân-ber ol/Mahabbetlü kullarıla hem-ser ol (Ceyhan, 1997: I/442-443)

dünya malı için ana-babasının ölümünü kesinlikle istememeli, onları kırıp incitmemeli, sözünü daima yumuşaklıkla söylemelidir.²⁶

Eserin 145 beyit, 2 mısra, 3 rubai, 3 hikâyet ve 1 hâtimedede oluşan “Bâb-ı Çihlüşeşüm Ender Pîri ve Cuvânî” (Ceyhan, 1997: II/951-963) başlıklı kırk altıncı babında çocukluktan ergenliğe ulaşan gençlerin, ebeveynlerinin dışında yaşlılara da saygıyla yaklaşımları gerektiği üzerinde durulmaktadır. Gençler kendilerini yaşlılardan daha bilgili gibi görseler de bunu yaptıklarıyla gösteremezler. Bu yüzden gençler yaşlılarının yanı sıra yaşlılarla da sohbet etmeli, yaşlılara hürmette kusur etmemeli, onların sözlerini dikkate almalı ve hayat tecrübelerinden istifade etmeye çalışmalıdırlar.²⁷

SONUÇ

Murâd-nâme'de söylediklerini ayet, hadis, atasözleri ve hikâyelerle destekleyen, bazen önemli filozof, hükümdar veya kavimlere ait sözlere, kendi şahsî düşüncelerine yer veren Bedr-i Dilşâd, hem ana-babaya hem de çocuklara önemli tavsiye ve öğütlerde bulunurken, ebeveyn ve çocukların birbirlerine karşı sorumluluklarını, hayata karşı nasıl bir duruş sergilemeleri gerektiğini belirtmekte ve erdemli veya ideal insan tipi çizmektedir.

Bedr-i Dilşâd, Allah'ın emaneti olarak gördüğü çocukların yetiştirilmelerinde, hayata hazırlanmalarında aileye özellikle de babaya büyük görevlerin düştüğünü dile getirirken, 15. yüzyılın çocuk yetiştirme anlayışına ışık tutmakta; kişinin eğitilmiş, iyi huylu, ahlaklı, inançlı, dürüst, çalışkan, saygılı,

²⁶ Didi Tanrı anlara uf dimegil/Yâ bi-hûze endişeler yimegil
Bu kanda ki incidesin anları/Şikâyet ide Tanrı'ya cânları
Velâ tekul lehümâ uffin velâ tenher-hümâ vekul lehümâ kavlen kerîmâ
Şu kimse ki ata ana hakkını /Görür gözedür gözedür Hak anı
Ata ana hakkın sakınmayan/Eyü adı andan dakınmayan
Varur hakkını mı bilir yâdun ol/Yanına mı varur eyü adun ol
Ne-kim ataya anaya kılâsın/Umadurgıl oğlun sana kılâsın
Ki oğul yimişdür ata an(a)'agaç/Sen anlar neden nehyi der ise kaç
Eger sen atanıla ananıla/Eyü dirlik itdünse hıdmet kıla
Senün yimişün-dahı çak şöylece/Sana hıdmet ider gönülde ece
Sakın imdi mirâs için bunlara/Ölüm isteme uyma magbûnlara
İrer sana rızkun ne-kim var ise/Sögülme-y-içün dutma gözün ise
Ki her kişinin rızkı maksümdür/Vukûf anlayan kimse mahrumdur
Yimeklik için key sakın gam yime/Bu yıl yine ne yiyeyim dime (Ceyhan, 1997: I/443-445)

²⁷ Yigitler ile itme sohbet müdâm/Dilersen ki var ola sohbet müdâm
Kocalar da gereklüdür sohbe/Ki sohbet mü'eddi ola sıhate
Sen anlardan olma sakın zînhâr/Ki pîr eyleye seni Perverdigâr
Dahı pîr olanlara hürmetler it/Mübârekdür onlara hizmetler it
Ne söz kim işidür isen pîrden/Öğünde dut ikiden ü birden (Ceyhan, 1997: II/955)

becerikli, alçak gönüllü, anlayışlı, hoş-sohbet, merhametli, yardımsever vs. olması gerektiği üzerinde durmakta; bilgiyi, bilgeliği, hüner sahibi olmayı önemsemekte; cahilliğin kötülüğüne ve kişiye vereceği zararlara dikkat çekmekte; insanı her iki dünyada mutlu kılacak davranış biçimlerini anlatmaktadır.

Eserde çocuk yetiştirme ve terbiye anlayışına yönelik verilen tavsiye ve öğütlerin çoğu önceki dönemlerde kaleme alınan eserlerle benzerlik içerisindedir. Bu bakımdan 15. yüzyılda, İslam kültürü etkisinde gelenekselleşmiş bir çocuk yetiştirme ve terbiye anlayışına bağlı kalındığını söylemek mümkündür.

Farsçadan Türkçeye tercüme bir eser olan *Murâd-nâme*, çocuk yetiştirme ve terbiyesine dair, büyük bir kısmı günümüzde de geçerliliğini koruyan tavsiye ve öğütlerle Türk toplumunda sevilerek okunan eserlerden biridir.

KAYNAKÇA

ARAT, R. R. (1998). *Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ATALAY, Besim (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, C.1, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

AYDIN, M. S. (1989). "İslâm Felsefesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.2, s.s. 10-14.

BİCE, Hayati (2018). *Hoca Ahmed Yesevi, Divân-ı Hikmet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

CEYHAN, Adem (1997). *Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-nâmesi*. 2 C, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

ÇAĞRICI, Mustafa (1994). "Edep", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.10, s.s. 412-414.

ÇAKMAK, Serkan (2019). *Atabetü'l-Hakâyık-Edîb Ahmed Yükneki*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1986). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.

ERGİN, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı I-Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- İLAYDIN, Hikmet (1975). *Sadi-Bostan*, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- İNALCIK, Halil (2007). “Klasik Edebiyat Menşei: İranî Gelenek, Saray İşret Meclisleri ve Musâhib Şâirler”, Türk Edebiyatı Tarihi 1, (Ed: Halman, T. S. ve diğ.), İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.s. 233-294.
- KAYA, Mahmut (1995). “Fârâbi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.12, s.s. 145-162.
- KIRLANGIÇ, Hicabi; ÖRS, Derya (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî-Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KÜKEN, Gülnihal (2001). *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- MUALLİM Naci (1995). *Lugat-ı Naci*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ÖZEK, A ve diğ. (1993). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- REDHOUSE, S J. W. (2015). *Turkish and English Lexicon New Edition*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ŞEMSEDDİN Sami (1987). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- TATCI, Mustafa (2021). *Yûnus Emre-Divân-Seçmeler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- TOPAKKAYA, Arslan (2014). “Eğitim Felsefesi Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması, Ankara: Nobel Yayınları, s.s. 225-236.
- TOPAKKAYA, Arslan; TAŞDELEN, Mustafa (2014). “Ethik Anlayışları Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması, Ankara: Nobel Yayınları, s.s. 83-118.
- TÜRK DİL KURUMU (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (2009). *Mukaddime-İbn Haldun*, C.2, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- https://www.ahmettunalilar.com/Kitaplar/ihyau_ulumiddin_ekitap_mobi_epub.pdf (E.T.: 11.10.2024).

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1573970

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1362-1382

Makalenin Geliş

Tarihi

25/10/2024

Makalenin

Kabul Tarihi

11/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

MÜZİK VE EDEBİYAT ÇALIŞMALARINDA TARİHİ SÖZLÜKLERİN ÖNEMİ: *FERHENG-İ REŞİDÎ* DE MÜZİK TERİMLERİ

Milad SALMANI¹

ÖZET

Tarihî süreçte çeşitli dillerde yüzlerce sözlük kaleme alınmış ve bu sözlükler sayesinde önceki asırlarda yazılan ve günümüze ulaşan eserlerin anlaşılması kolaylaşmıştır. İnsanlar yüzyıllardır farklı dillerde yazılan eserleri okumak ve anlamak amacıyla diğer dillerin gramerini ve kelimelerini öğrenmeye ihtiyaç duymuşlardır. Bu bağlamda, edebiyat ve filoloji sahasının ürünleri olan sözlükler, müzik metinlerini doğru anlamak ve yorumlamakta çok kritik bir rol oynar. Türk edebiyatı ve Türk müziğinin İran edebiyatıyla sıkı etkileşimi sonucu, Türkçe ve Farsça arasında kelime ve terminoloji alışverişleri olmuştur. Türk müziğindeki terminolojinin azımsanmayacak bir kısmı Farsçadır.

Bu çalışmada müzik ve edebiyat alanlarında tarihî sözlüklerin önemi üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda Türkçe literatürde daha önce üzerine kapsamlı hiçbir çalışma yapılmadığı tespit edilen Abdürreşid Tetevi'nin *Ferheng-i Reşidî* adlı sözlüğü örneklem olarak seçilmiştir. XVII. asırda Hindistan sahasında yazılmış olan bu Farsça-Farsça sözlük, tarihî süreçte Farsça sözlükler arasında önemli bir konuma sahiptir. Çalışmada öncelikle sözlüğün yazarı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmiş, ardından müellifin eserleri tanıtılmıştır. Çalışmanın devamında *Ferheng-i Reşidî*'nin içeriği incelenmiş ve daha sonra bu sözlükte bulunan müzik literatürüyle

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzik Bilimleri ve Teknolojileri Fakültesi/Müzikoloji Bölümü, milad.salmani@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4261-8760

İlgili kelimeler ve terimler seçilip Türkçeye tercüme edilmiştir. Nitel araştırma yöntemi, tarihî belge ve kitapların analizine dayanan bu araştırmanın amacı *Ferheng-i Reşîdî* örneğinde tarihî sözlüklerin müzik ve edebiyat çalışmalarındaki önemini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Müzik ve Edebiyat, Müzik Terimleri, Abdürreşîd Tetevî, *Ferheng-i Reşîdî*

THE IMPORTANCE OF HISTORICAL DICTIONARIES IN MUSIC AND LITERATURE STUDIES: MUSIC TERMS IN *FARHANG-E RASHIDI*

ABSTRACT

Hundreds of dictionaries have been written in various languages in the historical process and thanks to these dictionaries, it has become easier to understand the works written in previous centuries and those that have survived to the present day. For centuries, people have needed to learn the grammar and vocabulary of other languages in order to read and understand works written in different languages. In this context, dictionaries, which are products of literature and philology, play a critical role in understanding and interpreting music texts correctly. As a result of the close interaction of Turkish literature and Turkish music with Persian literature and music, words and terminology have been exchanged between Turkish and Persian. A considerable share of the terminology used in Turkish music consists of Persian words.

In this study, the importance of historical dictionaries in music and literature studies is emphasized. In this direction, Abdorrashid Tatavî's *Farhang-e Rashidi*, which has not been extensively studied in Turkish literature, was chosen as a sample. This Persian-Persian dictionary, written in India in the XVIIth century, has an important position among Persian dictionaries in the historical process. In the study, firstly, information about the author of the dictionary and the period in which he lived is given, and then his works are introduced. In the rest of the study, the content of *Farhang-e Rashidi* is analyzed and then the words and terms related to music literature in this dictionary are selected and translated into Turkish. The aim of this study, which is based on qualitative research method and the analysis of historical documents and books, is to reveal the importance of historical dictionaries in music and literature studies with the example of *Ferheng-i Reşîdî*.

Keywords: Music and Literature, Music Terms, Abdorrashid Tatavî, *Farhang-e Rashidi*

GİRİŞ

Sözlük yazımı, dillerin tarihi seyri ve gelişiminde atılan en önemli bilimsel çalışmalardan biridir. İnsanlar çeşitli maksatlarla sözlük yazmıştır. Kimileri yabancı dilde yazılan metinleri anlamak ve o yabancı dili öğretmeyi

amaçlarken kimileri de kendi ana dilini yabancılara öğretmek amacıyla sözlük yazma girişiminde bulunmuştur. İslam bağıyla birbirine bağlanan Arapça, Farsça ve Türkçe konuşan ve yazan âlimler zaman içinde gerek iki dilli (örneğin sadece Arapça-Türkçe) gerekse üç dilli (Arapça-Farsça-Türkçe) sözlükler yazmışlardır. Kaşgarlı Mahmud, XI. asırda *Dîvânü Lügâti't-Türk* adlı Araplar'a Türkçe öğretmek amacıyla ilk Türkçe sözlüğü kaleme almıştır. Araplar'da sözlükçülük çok daha önce ve Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) atfedilen *Kitâbü'l-ayn* adlı çalışmayla başlamıştır.² İranlılar'da ise ilk sözlükle ilgili netlik yoktur. Bazı araştırmacılara göre ilk Farsça sözlük IV. hicri (X. milâdi) asırda Arap vezinleriyle ilk Farsça şiirleri söyleyen şâir olarak tanınan Ebû Hafs Sugdî tarafından kaleme alınmıştır. Sugdî aynı zamanda iyi bir musiki âlimi olmakla beraber, "şâhrûd" isimli sazın mucidi olarak da tanınır (Khaleghi-Motlagh, 1983). Sonraki asırlarda Farsça sözlük yazarlarının bazıları kendi eserlerini yazarken *Ferheng-i / Risâle-i Ebû Hafs* diye bir esere atıf yapmışlardır. Ne var ki muhtemelen sözlük yazarlarının atıf yaptığı Ebû Hafs başka bir Ebû Hafs'tır (Mir Ansari, 1399). İlk dönemdeki sözlük yazarlığı faaliyeti zamanla hız kazanmıştır ve sonraki asırlarda farklı kültürlerde çeşitli sözlükler ortaya konmuştur. Farsça sözlükçülük faaliyetleri açısından özellikle XVII. asır ve Hindistan coğrafyası bir dönüm noktası sayılır. Zira XVI. asrın başında Hindistan'da yönetimi ele geçiren Babürlü Türkler'in (1526-1858) hükümdarları, sanatçıları ve âlimleri himâye ederek çeşitli bilimsel ve sanatsal çalışmaların artmasını desteklemişlerdir. Tarih boyunca yazılmış Farsça-Farsça sözlükler arasında müstesna bir yere sahip olan *Burhân-ı Kâti* ve *Ferheng-i Reşidî*, iki sene arayla Hindistan coğrafyasında kaleme alınmıştır.³

Farsça-Farsça bir sözlükte yer alan müzik terimlerinin Türkiye'de yapılan müzik ve edebiyat çalışmalarına katkısı son derece önemlidir. Zira Anadolu'da teşekkül eden edebiyat ve müzik alanlarındaki bilimsel faaliyetlerde kullanılan kelimeler ve terimlerin büyük bir kısmı Arapça, Farsça ve Türkçenin oluşturduğu müşterek dil havuzundan beslenerek ortaya çıkmıştır. Bu minvalde, Türk müziği ve İran müziğinde kullanılan çalgı adları, makamlar ve diğer müzik terimleri incelendiğinde bu durum net bir şekilde anlaşılır. Kâzım Uz (2023) tarafından kaleme alınan *Müzik Terimleri Sözlüğü* veya Melih Duygulu'nun (2014) neşrettiği *Türk Halk Müziği Sözlüğü* incelendiğinde birçok müzik teriminin bahsi geçen müşterek mirasın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kelimelerin müzik kültüründeki karşılığını bilmek, tarihî süreçte yazılmış ve çoğu Farsça terkipler şeklinde Türkçeye geçen kelime ve

² Detaylı bilgi için bk. (T. Editors of Encyclopaedia, 2024; Topuzoğlu, 1997).

³ Tarihi süreçte Farsça-Farsça sözlüklerle ilgili kapsamlı bilgi için bk. (Debirsiyaki, 1375). Ayrıca bk. (Kâsımnejad, 1381).

kelime gruplarının da doğru anlaşılıp yorumlanması açısından önem arz etmektedir. Bu durum da Türkiye’de yapılan müzikoloji, edebiyat ve Türk müziği araştırmaları açısından ehemmiyetlidir. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak bu çalışmada “*Ferheng-i Reşîdî*”de müzik terimleri de yer almış mıdır?” sorusundan hareketle adı geçen eserdeki müzikle ilgili kelimeler ve terimler, iki ciltlik eser taranarak istihraç edilmiştir. Çalışmada öncelikle Abdürreşîd Tetevî’nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, akabinde *Ferheng-i Reşîdî*’de bulunan müzik terimleri Türkçeye aktarılmıştır.

1. Tetevî ve Eserleri

Çalışmanın bu bölümünde, var olan kaynaklar ve özellikle de kendi eserlerinden hareketle Abdürreşîd Tetevî’nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

1.1. Hayatı

Hindistanlı filolog Abdürreşîd Tetevî, telif ettiği Farsça sözlüğünde kendi adını ve künyesini Abdürreşîd b. Abdülgafûr el-Hüseyinî el-Medenî e’t-Tetevî olarak kaydetmiştir. Tetevî’nin hayatı hakkında bilgiler oldukça kısıtlıdır. Soyadındaki Tetevî kelimesi, bugün Pakistan İslam Cumhuriyeti’nin coğrafi sınırlarında yer alan Tet(t)e şehrine mensup olduğunu ve muhtemelen bu şehirde doğduğunu göstermektedir. Bununla birlikte babasının Medine seyyidlerinden olması hasebiyle adını yazarken Medenî kelimesini de kullanmıştır. Tetevî’nin eğitim hayatı hakkında net bilgiler olmasa da onun Arapça ve Farsça yazdığı sözlükler dikkate alındığında sıkı bir dil ve edebiyat eğitimi gördüğü anlaşılmaktadır. Onun hayatı Hindistan’da üç asırdan fazla hüküm süren Babürlü Türkler Dönemi’ne denk gelir. Eserlerinden anlaşıldığı üzere Tetevî Babürlülerin iki büyük hükümdarı Şah Cihan (1628-1658) ve Evrengzîb’in (1658-1707) himâyelerini görmüştür. Tetevî, Şah Cihan’ın tahta geçtiği yıl için tarih düşürmüştür:

[müfte’ilün müfte’ilün fâ’ilün]
Âmede târîh-i cülûseş zi-gayb
Şâh-1 cihân bâşed Şâh-1 Cihân⁴

Muhammed Muhammedlû-yı Abbâsî’nin aktardığı bilgilere göre Abdürreşîd Tetevî, Şah Cihan’dan sonra hükümdar olan Evrengzîb’in tahta geçişi için ise

⁴ Tercümesi: Onun cülus (tahta oturma) tarihi gaipten şöyle bildirildi: Cihanın şahı Şah Cihan’dır. Ebced hesabına göre ikinci mısra yani (شاه جهان باشد شاه جهان) ibaresi 1037/1628 yılına tekabül eder.

Nisa Suresi'nin 59. ayetinin bir kısmını⁵ tarih olarak göstermiştir (Medenî-i Tetevî, 1337: XIV).

Tetevî'den günümüze ulaşan şiirler onun başarılı bir şâir olduğu kanaatini uyandırmaktadır (Kazeroni ve Radmanesh, 2016: 270). Tetevî 1077/1666-67 yılında vefat etmiştir. *Hazâne-i Âmire* adlı tezkireye göre Mâhir Ekberâbâdî (ö. 1089/1678) isimli bir şâir Tetevî'nin vefatı için yedi tarih düşürmüştür. Tezkireye alınan madde (Âzâd-ı Belgerâmî, 1390: 631) şu şekildedir:

[müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün]
Seyyid-i Abdürreşîd bâd be firdevs pâk⁶

1.2. Eserleri

1.2.1. Müntehabü'l-lügât-ı Şah Cihânî

Tetevî'nin ilk eseri, *Reşîd-i Arabî* veyâ *Müntehabü'l-lügât-ı Şah Cihânî* adıyla bilinen Arapça-Arapça sözlüğüdür. Şah Cihan adına yazdığı bu eseri, önemli Arapça sözlüklerden sayılır. Yazar, eserini 1046/1636-37 yılında telif etmiş ve eserinin sonuna düşürdüğü tarihte hem başvurduğu kaynakları hem de eserin tamamlanma tarihini yazmıştır. Tetevî bu sözlüğü yazarken Arapça-Arapça sözlüklerden yola çıkarak sadece yaygın olan kelimeleri kendi eserine almış ve açıklamıştır. Dönemin literatüründe yaygın olmayan ve az kullanılan kelimeleri sözlüğüne almamıştır. Tetevî, kendi sözlüğünü hazırlarken *Kamûsü'l-muhît*⁷ dokuz yönden eleştirir ve kendi çalışmasında eleştirdiği yönleri düzeltmeye çalışır. Birçok yazma nüshası bulunan bu sözlük şimdiki kadar bir defa neşredilmiştir (Safa, 1369: 410-411).

1.2.2. Ferheng-i Reşîdî

Tetevî, *Ferheng-i Reşîdî* olarak adlandırdığı Farsça-Farsça sözlüğünü hicrî 1064 (milâdî 1653-54) yılında telif etmiştir. Bu eser Farsça-Farsça sözlükler arasında kaleme alınan ilk eleştirel sözlük olarak nitelenir (Kazeroni ve Radmanesh, 2016: 267). Tetevî, eserini “ferheng” olarak adlandırmasının sebebini kısaca şöyle açıklar:

⁵ (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم) ayetinin ebced hesabı karşılığı 1068/1658 yılına tekabül eder.
⁶ Ebced hesabına göre (سيد عبدالرشيد باد به فردوس پاک) mısramın karşılığı 1077'dir. Mısramın anlamı “Seyyid Abdürreşîd temizce cennete/ temiz cennete gitsin!” şeklindedir.
⁷ Şirazlı âlim ve müfessir Mecdüddin Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) en çok tanınmış eserlerinden biri olan *Kamûsü'l-muhît*, tarihi süreçte yazılmış en mühim Arapça-Arapça sözlüklerden biri sayılır. Bu sözlük Türkçeye tercüme edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. (Kılıç, 2001).

Farsça *ferheng* kelimesi Arapça *edep* kelimesi ile eş anlamlıdır. *Edep* ise her şeyin hududunu bilmektir. *Sarf*, *nahiv*, *iştikak* ve *metnü'l-lügat* gibi Arapça ilimlere “*ulûm-ı edebiyeye*” denmesinin sebebi *i'râb*, *hareke*, *iştikâk* ve *lafızların* şeklinin kayıt altına alınması ve korunmasındandır. Ayrıca Farsça kitaplarda da Farsça kelimelerin hareketleri (*telaffuzu*), *müfret* veya *mürekkep* olup olmadıkları kayıt altına alınır. (Medenî-i Tetevî, 1337: 45).

Tetevî, her ne kadar ilk eserini bir hâmiye sunmuş olsa da bu eserini hiçbir yöneticiye sunmamıştır.⁸ Eser geleneğe uygun olarak tevhit ve naat ile başlar ve devamında Farsça dilbilgisi konuları tartışılır.⁹ Abdürreşid Tetevî'nin bu eserini hiçbir hükümdara sunmamasına gerekçe olarak eserin tamamlanma tarihinde Şah Cihan'ın çocukları arasında taht kavgası ve yönetimdeki çekişmeler gösterilmiştir (Kazeroni ve Radmanesh, 2016: 272).

Abdürreşid Tetevî'nin sözlüğü, yazarın kendi ifadesiyle “bir mukaddime”, “birkaç bâb”¹⁰ ve “hâtime”den oluşmaktadır (Medenî-i Tetevî, 1337: 13). Ne var ki eserin yayınlarında veya tespit edilen nüshalarında hâtime bölümü bulunmamaktadır. Ayrıca, müellif “Erganûn” maddesinde bu enstrümanın şeklini eserin hâtime bölümünde çizeceğini belirterek (Medenî-i Tetevî, 1337: 96) normalde sözlüğünde bazı resimlerin de bulunacağını belirtmesine rağmen söz konusu bölüm ve resimler hiçbir nüshada bulunmamaktadır. Kanaatimizce diğer araştırmacıların da belirttiği üzere, o dönemki siyasi çekişmeler, eserini hiçbir devlet görevlisine ithaf etmemesine sebep olmakla birlikte muhtemelen hızlı bir şekilde tamamlanmasına yol açmış olabilir. Tetevî, sözlüğünde “bâb” olarak belirttiği bölümlerden maksat kelimelerin ilk harfi; “fasıl”dan ise kelimelerin ikinci harfi olduğunu iki beyitlik bir şiir ile belirtmiştir (Medenî-i Tetevî, 1337: 47). Üçüncü ve dördüncü harflerde ise genellikle özensiz bir şekilde davranmış ve alfabetik sırayı dikkate almamıştır. Tetevî, mukaddimesinin son bölümünde Farsçanın toplam yedi çeşit olduğunu belirtir. Bunların dördünün “metrûk” yani terk edilmiş veya ölü dil olduğunu

⁸ Nimet Yıldırım *Fars Edebiyatında Kökenbilim* adlı kitabında (2012: 387) Tetevî'nin sözlüğü hakkında şöyle der: “... daha önceleri Şahcihân adına *Muntahabu'l-luğa-yi Şahcihânî*'yi 1046/1636 yılında kaleme alan yazar, on sekiz yıl sonra bu eserini de yine aynı sultan adına hazırlamıştır.” Ne var ki incelediğimiz neşirde eserin Şah Cihan adına hazırlandığına dair bir ifade tespit edemedik.

⁹ Batı'daki ilk Farsça gramer kitabı Splieth tarafından *Kavâid ve Zavâbit-i Zebân-i Pârsî* adıyla yayımlanmıştır. Splieth, tamamı Farsça olan bu eserini Tetevî'nin sözlüğünde mukaddimedede kaydettiği Farsça gramer bilgilerinden hareketle hazırlanmıştır (Medenî-i Tetevî, 1337: XII). Bununla birlikte Splieth eserini yazarken *Burhân-ı Kâti* ve *Hetf Kulzum* adlı eserlerden de faydalandığını (Medenî-i Tetevî, 1337: XII; Splieth, 1846) belirtmiştir.

¹⁰ Tetevî “birkaç” ifadesini kullansa da Nimet Yıldırım (2012: 387) “birkaç” ifadesi yerine “24 bab” demiştir.

kaydeder ve sırasıyla Hirevî, Segezî (Secezî), Zâvilî ve Sogdî olduklarını aktarır. Diğer üç Farsçayı ise Pârsî, Pehlevî ve Derî olarak niteler. Bunlardan ilki yani Pârsî, Pars beldelerinde konuşulandır. Pehlevî, şehirlilerin Rey, Isfahan, Hemedan ve Nihavend gibi bölgelerde konuştuğu Farsçadır ve Derî ise köylerde konuşulan, diğer dillerle çok alışverişte bulunmayan katıksız Farsçadır (Medenî-i Tetevî, 1337: 45-47).

Tetevî'nin sözlüğünde birçok Türkçe kelime de bulunmaktadır. Bununla birlikte eserinin mukaddimesinde Farsça ve Türkçeyi imla açısından karşılaştırır: “Farsçada dammeden sonra vav ve kesreden sonra ya harfini yazmak yaygın değildir ancak Türkçede yaygın olarak dammeden sonra vav, kesreden sonra ya ve fethadan sonra elif yazılır.” (Medenî-i Tetevî, 1337: 34) diyerek Türkçeye de aşina olduğunu belirtir.

Sözlüğün müellifi eserini özellikle Sürûrî'nin¹¹ (ö. 1036/1627) *Mecma'u'l-Fürs* ve Cihângîrî'nin¹² (ö. 1035/1624-25) *Ferheng-i Cihângîrî* olarak tanınan sözlüklerinden yola çıkarak telif etmiştir. Nitekim Tetevî kendi sözlüğünün sebab-i telif kısmında bu konuyu açıkça dile getirmiştir: “... Cihângîrî ve Sürûrî'nin sözlüklerini mütâlaa ettiğimde onları en kapsamlı sözlükler olarak gördüm ancak eserlerin içinde uzak durulması gereken bazı hususlar vardı.” (Medenî-i Tetevî, 1337: 11). Devamında, onlara dört eleştirisini şöyle sıralamıştır:

1. Kelimeleri açıklarken sözü uzatmak, tekrara düşmek ve çok fazla âtil şiir örneği göstermek.
2. Bazı kelimelerde “gerektiği kadar” “i'râb”, “tenkîh” ve “tashîh” yapmamış olmak.
3. Farsça olmayan bazı Arapça ve Türkçe kelimeleri sözlüğe alıp Farsça olmadıklarını vurgulamamak.
4. “Tashif” hatalarından dolayı bazı kelimeleri farklı kelimeler olarak algılayıp tekrar etmek. (Medenî-i Tetevî, 1337: 11).

Bu dört gerekçeyi sıraladıktan sonra Sürûrî ve Cihângîrî sözlüklerinde bulunan bazı kelimeler üzerinden eleştirilerini örneklendirmiştir.¹³ Akabinde sözlük içinde “Ferheng” kelimesinden kastının “Ferheng-i Cihângîrî” olduğunu

¹¹ Asıl adı Muhammed Kâsım b. Hâcî Muhammed Kâşânî'dir ve Sürûrî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Hayatı ve eseriyle ilgili bk. (Dilek, 2010; Sürûrî-i Kâşânî, 1338).

¹² Şiraz'daki İncü hanedanından olan Mîr Cemâleddîn Hüseyin b. Fahreddin Hüseyin İncü Şirazî, genç yaşında Hindistan'a göçen İranlılardanır. Ekber Şah'ın çevresinde bulunarak yönetime girmiş ve yükselmeyi başarmıştır. Eseri *Ferheng-i Cihângîrî*'yi de Ekber Şah adına yazmıştır. Bk. (İncü, 1351).

¹³ Tetevî'nin bazı eleştirileri ve tespit ettiği hatalar doğru değildir. Bk. (Medenî-i Tetevî, 1337: 12 (dipnot)).

belirtmiştir. Müellif, kendi sözlüğünü “*Ferheng-i Reşîdî*” olarak adlandırdığını ve telif tarihinin 1064/1653-54 olduğunu bir beyit ile belirtmiştir:

[fe’îlâtün fe’îlâtün fe’îlün]
Geşt târîh-i vey ez-rûy-i kabûl
Bâd Ferheng-i Reşîdî makbûl¹⁴

Gerçekten de sözlüğünü oluştururken sıklıkla bu iki kaynaktan bahsetmiş ve yer yer onları eleştirmiştir. Ne var ki müellif sadece bu iki eseri incelemekle yetinmemiş, yüzlerce başka kaynağı da incelemiştir. Tetevî, eserini yazarken sadece kendisinden önce telif edilen sözlüklere değil; divanlar, tefsirler, tarih kitapları, şerhler başta olmak üzere birçok kaynağa ulaşmıştır.¹⁵ Bu kaynaklar arasında müzik çalışmalarının da önemli bir kaynağı olan Kutbuddîn Şirazi’nin (ö. 710/1311) *Dürretü’t-tâc* adlı ansiklopedik çalışması da yer almaktadır. Birçok tarihi kaynağa kolaylıkla ulaşması, Tetevî’nin iyi bir kütüphaneden faydalanma şansı olduğunu gösterir.

Tetevî’nin sözlüğünde 9,100’den fazla kelime ve istiare açıklanmıştır (Kazeroni ve Radmanesh, 2016: 270).¹⁶ Bununla birlikte Tetevî bazı kelimeleri açıklarken o kelimenin Farsçanın çeşitli lehçelerinde karşılığı varsa belirtmiştir ki bu durum onun İran’daki lehçelere de aşina olduğunu gösterir. Ayrıca, Tetevî bazen kelimelerin Türkçe, Arapça ve Yunanca başta olmak üzere başka dillerdeki karşılığını da verir (Kazeroni ve Radmanesh, 2016). Bu yönüyle ve özellikle de Türkçe kelimeler içermesi hasebiyle *Ferheng-i Reşîdî* dikkate alınması gereken çalışmalardan biridir. Bu sözlüğün diğer önemli hususiyetlerinden biri çok sayıda şahit beyit ihtiva etmesidir. Tetevî, sözlüğünü hazırlarken birçok divan ve mesneviye bakmış ve onlardan seçtiği bazı beyit veya mısraları eserine almıştır. Eserde dikkat çeken yönlerden biri özellikle Mevlânâ’nın (ö. 672/1273) *Mesnevî-i Ma’nevî* ve *Divan-ı Kebîr*’inden çokça alıntı yapmasıdır. Tetevî, şâhid gösterdiği şiirleri bazen tek mısra, bazen tek beyit ve nadiren iki veya üç beyit olarak eserine almış ve çoğunlukla şiirin şâirini belirtmiştir. Bu minvalde sözlükte toplamda 5371 şiirin aktarıldığı ileri sürülmüştür (Kazeroni ve Radmanesh, 2016, 273). Tetevî’nin sözlüğünün o döneme kadar yazılan diğer sözlüklerden en önemli farkı, sözlüğün oldukça az

¹⁴ Kabul gördüğü için onun (sözlüğün) tarihi şöyle oldu: Ferheng-i Reşîdî (Reşîdî’nin Sözlüğü) makbul olsun! Beytin ikinci mısraı (باد فرهنگ رشیدی مقبول) Ebced hesabına göre 1064 yılına denk gelir.

¹⁵ Tetevî’nin bu sözlüğü hazırlarken başvurduğu kaynaklarla ilgili detaylı bilgi için bk. (Kazeroni, 1394; Sadeghi, 1393).

¹⁶ Yıldırım’a (2012:421) göre eserdeki kelime sayısı 8500’dür. Bu fark muhtemelen istiarelerin sözlük maddesi olarak sayılıp sayılmamasından kaynaklanmıştır.

ve öz bir şekilde tasarlanmış olmasıdır. Tetevî, şâhid gösterdiği şiirleri bile tekrar etmekten çekinmiş ve aynı şiiri tekrar etmek yerine “falanca maddede örneği verilmiştir” şeklinde metin içinde atıflar yapmıştır. Bir maddeye şâhid şiir bulamayınca da “Bu kelimeye şâhid bulamadım.” şeklinde açıklama yapmıştır. Örneğin “hıfenc (خفنج)” kelimesini açıklarken bu kelimeye eski kaynaklarda şâhid gösterilecek şiir bulamadığını açıklamıştır (Medenî-i Tetevî, 1337: 600). Tetevî, anlamı herkesçe bilinen kelimelerde “marûf” kelimesini yazarak o kelimenin yaygın bir şekilde anlamının bilindiğini açıklar ve devamında aynı kelimenin yaygın olmayan anlamlarını aktarır. Bu duruma örnek olarak yaygın anlamıyla toprak olarak bilinen hâk (خاک) kelimesi gösterilebilir (Medenî-i Tetevî, 1337: 562). Bütün bunlar, Tetevî'nin asla tekrara düşmediği anlamına gelmez. Mesela müzik terimleri olarak çalışmamızın devamında da yer alan “Râh”¹⁷ (Medenî-i Tetevî, 1337: 726) ve “Hüsrevânî” (Medenî-i Tetevî, 1337: 592) maddelerindeki bilgiler neredeyse aynı şekilde tekrar edilmiştir.

Ferheng-i Reşîdî şimdiye kadar İran ve Hindistan'da üç defa (Kazeroni ve Radmanesh, 2016: 284) neşredilmiştir. Bunlardan ilki Hindistan'ın Kalküta şehrinde ve 1873 yılında yayınlanan versiyondur. Eserin künyesindeki bilgilere göre bu yayını Farsça hocası olan Mevlevî Ebû Tâhir Zülfikâr Âli Mürşîdâbâdî ile Arapça ve Farsça hocalığı yapan Mevlevî Azîzü'r-Rahmân hazırlamışlardır. Bu yayın sekiz yazma eserden hareketle hazırlanmıştır (Maulawi Zulfaqar Ali ve Maulawi Aziz Urrahman, 1873).¹⁸ Eserin ikinci neşri İran'da yapılmıştır. Muhammed Muhammedlû-yı Abbâsî'nin tahsihiyle yayımlanan bu yayında yayına hazırlayanın ifadesine göre birçok yazma nüshanın yanı sıra Kalküta neşri de dikkate alınmıştır (Medenî-i Tetevî, 1337). Eserin üçüncü ve bugüne kadar olan son neşri ise yine İran'da yayımlanmıştır (Medenî-i Tetevî, 1386). Bunların yanı sıra, bazı araştırmacılar Tetevî'nin eserinin yeni nüshalarına ulaşarak bu sözlüğün tekrardan neşredilmesi gerektiğini savunmaktadırlar (Kazeroni ve Radmanesh, 2016).

2. *Ferheng-i Reşîdî*'de Müzikle İlgili Kelimeler

Burada, Tetevî'nin sözlüğündeki müzikle ilgili kelimeler ve terimler sıralanmıştır. Çalışmamızda sadece doğrudan müzikle ilgili olan kelimeler

¹⁷ Müzik terimi olarak râh, İslâmiyet sonrası “edvâr” ve “makam” sistemlerine geçiş yapmıştır. Bk. (Hüseyni, 2023).

¹⁸ Yıldırım'ın (2012: 387) ifadesiyle “Eser, Lucknow'da 1835, 1869; Bombay'da 1862 yıllarında ve daha başka yerlerde defalarca basılmıştır.” Makaleyi hazırlarken sadece Kazeroni ve Radmanesh'in (2016: 284) bahsettiği üç neşre ulaşabildik. Dolayısıyla Yıldırım'ın söz ettiği baskıların Kalküta neşrinden farklı olup olmadığını tespit edemedik.

seçilmiş ve Tetevî'nin verdiği açıklamalar Türkçeye aktarılmıştır. Kelimenin müzik terimi dışında başka anlamı varsa çalışmamıza alınmamıştır. Bununla birlikte Türkçeye yaptığımız tercümede anlam bütünlüğünü sağlamak için tarafımızca eklenen açıklamalar [] köşeli parantez, eş anlamlı veya yakın anlamlı önerilerimiz ise () parantez ile gösterilmiştir. Tetevî'nin sözlüğü Farsçaya alfabesine göre hazırlanmıştır. Ne var ki makale kapsamında tespit edilen maddeler Türk alfabesine göre sıralanmıştır:

Âbisten-i feryâd-hân (آبستن فریادخوان): Berbat (enstrüman). [Terkibin Türkçe anlamı 'öten hamile' anlamındadır ki berbat sazının teknesinin büyüklüğünden kaynaklanır.]

Aceb-rûd (عجب رود): Bir saz adıdır. Ayrıca Zebûr surelerinin ilahi olarak okunuşuna da denir [yani Mezâmîr].

Âheng (آهنگ): Kelime anlamı maksattır. Hânende, hânendelik sırasında sesini "çeker" [ve yön verir]. Nağmelerin ne tarafa yöneleceği belli olur.

Ankâ (عنقا): Meşhur bir saz adıdır [saz, adını ankâ kuşundan almıştır].¹⁹

Arûs-ı Arganûn-zen (عروس ارغنون زن): Zühre yıldızı [gezegeni].²⁰

Âvâ/ âvâz (آواز): Herkesin duyacağı yüksek ses.

Âvâze (آوازه): İki makamdan oluşan besteye denir. Makam sayısı on iki olduğuna göre âvâze altıdır.²¹

Âzâd-vâr (آزادوار): Bir beste adı.

Bâd-âver/ bâd-âverd (بادآور، بادآورد): Hüsrev Perviz'in hazinelerinden biri ve müzikte bir beste adı.

Bâğ-ı Siyâveşân (باغ سیاوشان): Müzikte bir beste adı.

Bâğ-ı Şîrîn (باغ شیرین): Müzikte bir beste adı.

Bâhazer (باخزر): Musikideki 48 güşeden biri.

Bâng-i Ankâ (بانگ عنقا): Müzikte bir perde adı.

Bâr (بار): Müzikte perde ve mutriplerin çaldığı saz.

Bârbed (باربد): Perviz'in mutribi. Cehrümlü idi. 'Hüsrevânî' olarak bilin müsecca' (yani seci'li, kafiyeli) bir [mensur] şiiri Hüsrev'in meclisinde okudu. Ötre ile okunuşu [yani Bârbod şeklinde] hatalıdır. Zira 'izin' ve 'ruhsat' anlamına gelen 'bâr' ve 'tanrı, sahip, efendi' anlamına gelen 'bod' kelimelerinden mürekkeptir. Çünkü Perviz ona her zaman meclislere girebileceğine dair izin vermişti.

Bâtere (باتره): Def, dâire.

Behâr-i bişkene (بهار بشکنه): Müzikte bir beste adıdır.

¹⁹ Ankâ kuşu ile ilgili detaylı bilgi için bk. (Pala, 1991; Şentürk, 2016: 326-330).

²⁰ Zühre kelimesi Arapçada parlayan demektir. Bu kelime İslâm öncesi İran'da doğurganlık, aşk, müzik ve eğlence gibi birden fazla kavramın sembolü (tanrıçası) idi Anahita veya Nâhîd olarak anılırdı. Kelime, Türk edebiyatında da asırlardır kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. (Amini Lari ve Mahmoodi, 2010; Yılmaz ve Köse, 2024).

²¹ Âvâze ve benzeri gibi İran müziği terimleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. (Lucas, 2019).

- Behmen (بهمن): Müzikte bir beste adıdır.
- Bend-i şeh-r-yâr (بند شهریار): Müzikte bir beste adıdır.
- Berbed (بربد): Bk. Bârbed.
- Bergû (برغو): İçi boş daldır ki 'nefir' gibi çalarlar.
- Beste (بسته): Müzikte beste-nigâr dedikleri bir ses var ki hisâr, hicâz ve segâhtan oluşur.
- Bezle (بذله): Şiiri âhenk (vezin) ile okumak.
- Bezm (بزم): Şarap, ziyafet ve eğlence meclisi.
- Cerres (جرس): İki şeyin çarpması sonu çıkan ses.
- Cüft-sâz (جفت ساز): Sâzendelikte bir tekniktir. Ayrıca telli sazların bir çeşididir. Diğer çeşitleri ise 'râst-sâz' ve 'yek-ü-nîm-sâz' şeklindedir.
- Cürre (جره): Şütürgü'ya²² benzeyen ama ondan daha küçük olan bir saz.
- Çalab (چلب): Pirinçten yapılan iki geniş tabak. 'Sinc' de denir.
- Çâme-gû (چامه گو): Gazel-hân, gazel okuyan.
- Çâr-tâ (چارتا): Tanbûr ve dört telli rebâb.
- Çarh (چرخ): Dervişlerin sema sırasında dönmeleri.
- Çegân/ çegâne (چغان، چغانه): Hallaçların kullandığı muştaya benzer bir ahşap çubuk ki ucunu yarararak birkaç halka takarlar ve usulleri onunla tutarlar. Çegâne ise müzikte bir perdedir.
- Çenber (چنبر): Dâire ve def.
- Çeste (چسته): Nağme
- Çevgân (چوگان): Nakkare ve küçük davul çalımında kullanılan ucu eğik çubuk.
- Çürger (چرگر): İlk anlamı 'müftü'dür. Ne var ki mugannî ve murtip anlamında da kullanılmıştır.
- Dâd-âferîd (دادآفرید): Beste adıdır.
- Dergam (درغم): Beste adıdır.
- Deskire (دستکره): İçinde içki ve gınâ (müzik) âletleri olan Acem hanları.
- Destân (دستان): Nağme. Bu yüzden bülbüle "hezâr-destân" denir. *Dürretü't-tâc*'da "Destan, telli sazların sapında bulunan ve belli bir nağmenin çıkış yerini gösteren işaret" şeklinde denmiştir.
- Destîne (دستینه): Rebâb ve ûdun sapına bağlanan ipek. [Destîne normalde bilezik demektir ve ûd gibi çalgıların sapına bağlanan ipek de bileziğe benzetilmiştir.]
- Don-büre/ don-büre (دنبوره، دنبوره): Aslında dñnb-berre yani koyun kuyruğu demektir. Koyun kuyruğuna benzeyen bir sazdır. [Dombra]

²² Şütürgü olarak bilinen saz şidîrgü şeklinde de telaffuz edilir.

Efser (افسر): Eskiden Sistan bölgesinde meşhur olan bir saz. Efser-i Segezî [Efser-i Segezî hem yaylı bir enstrüman hem de kadim bir beste adı olarak bilinir.]

Ergan/ ergûn/ erganûn (ارغون، ارغون، ارغون): Eflâtun'un yaptığı meşhur saz.

Fergâne (فرغانه): Nihâvend'in bir şubesi [nihâvendek de denir].

Ferruh-rûz (فرخ روز): Bârbed'in otuz bestesinden biri.

Gaçek/ Gajek (غچک، غچک): Meşhur bir sazdır, kemeñçe de derler.

Gâv-düm (گاو دم): Nây-ı Rûmî'dir ki inek kuyruğu şeklinde yapılır ve savaş sırasında çalınır. Nefîr de derler.

Genc-dâr (گنج دار): Müzikte bir beste adıdır.

Genc-i bād-âverd/ genc-i bād-âver/ genc-i bād (گنج بادآور، گنج بادآور، گنج باد): Bârbed'in bestelerinden biri.

Genc-i Feridûn (گنج فریدون): Bir beste adıdır.

Genc-i gâv/ genc-i gâvân/ genc-i gâv-mîş (گنج گاو، گنج گاوان، گنج گاو همیشه): Bârbed'in bestelerinden biri.

Genc-i sũhte (گنج سوخته): Bârbed'in bestelerinden biri.

Gonçe-i Kebk-i Derî (غنچه کبک دری): Bârbed'in bestelerinden biri.

Gunâve (غنابه): Bir saz adıdır.

Gûş (غوش): Rebaþ ve benzeri sazlar için mızrap yaptıkları sert bir ağaç.

Gûlzâr (گلزار): Müzikte bir beste adıdır.

Hanc (خنج): Tareb, eğlence; insanların bir araya geldiklerinde söyledikleri şarkı.

Hâr-keş/ hâr-ken (خارکش، خارکن): Bir beste adı ve aynı zamanda besteyi yapan kişinin adıdır. Ayrıca, neşe ve mutluluk veren bir beste olduğu için gönülden dikenleri çıkardığı için bu ad verilmiştir. [hâr-keş ve hâr-ken kelimelerinin anlamı diken çeken veya diken koparan şeklindedir.]

Har-nây (خرنای): Ker-nây olarak da bilinen büyük ney.

Har/ harak (خر، خرک): Tanbûr, ûd, rebâb, kemeñçe ve benzerinde kâseye eklenen ve telleri onun altına çektikleri ağaç parçası. [Har kelimesinin en yaygın anlamı "eşek"tir. Bu minvalde harak ise "eşekçik, küçük eşek" anlamına gelir.]

Hisâr (حصار): Şehir adı, müzikte bir şube adıdır.

Hokka-i Kâvûs (حقه کاوس): Bârbed'in bestelerinden.

Hoş-engüş (خوش انگشت): Sâzende

Hunyâ (خنیا): Şarkı.

Hunyâger (خنیاگر): Mutrib.

Hûz (هوز): Pirinç tas veya benzerinden çıkan ses.

Hüneyde (خنیده): Dağ, tās (bakır leğen, kadeh) ve benzeri gibilerinden yükselen ses. Ayrıca, şarkı söylemekte becerikli olan.

- Hünyâger-i felek (خنياگر فلک): Zühre.
- Hüsrevânî (خسروانى): Bir çeşit müsecca' şarkıdır ki Bârbed, Hüsrev Perviz meclisinde söylerdi. Kimileri 'Hüsrevânî' Farslar'a mahsus, hüsrevlere (padişahlara) mensup bir şarkıdır. Ve 'râh-ı hüsrevânî' dedikleri özel bir nağme (beste) adıdır.
- İbrişim (ابريشم): Sazların teli.
- İşkine (اشكنه): Bir beste adı.
- Jah (ج): Çingirak ve benzeri gibi hüzünlü ses.
- Kâseger (كاسه گر): Çini kâseleri güzel çalan bir mutrip adıdır.
- Kavl-i Kâseger (قول كاسه گر): Müzikte bir kavil [şarkı] adı.
- Kebk-i derî (كېك درى): Müzikte bir beste adıdır.
- Kebkân-ı bezm (كېكان بزم): Sâkiler, şahidler ve mutripler(e verilen adı).
- Kemânçe (كمانچه): Meşhur bir saz adıdır.
- Kemîçe (كميچه): Kemeçe.
- Kîn-i İrec/ Kîne-i İrec (كين ايرج، كينه ايرج): Bârbed'in otuz bestesinden biri.
- Kîn-i Siyâveş/ Kîne-i Siyâveş (كين سياوش، كينه سياوش): Bârbed'in otuz bestesinden biri.
- Kingire (کنگره): Hindistan'da bir saz adıdır.
- Kufl-i Rûmî (قفل رومى): Bârbed'in otuz bestesinden biri.
- Kûk/ kûkâ (كوك، كوكا): Yüksek ses (ile şarkı söylemek), sazları veya sesleri hem-âhenk yapmak [akort].
- Kûsân (كوسان): Kadim padişahlar döneminde olan bir beste adı. Aynı zamanda bir çeşit hânendelik.
- Lebînâ (لبينا): Müzikte bir beste adıdır. Muhtelemeden tam adı 'Nûş-i Lebînâ' şeklindedir.
- Mâh-ber-kûhân/ Meh-ber-kûhân (ماه برکوهان، مه برکوهان): Müzikte bir beste adıdır.
- Mâye (مايه): Müzikteki altı âvâzededen biri.
- Mergûl/ mergûle (مرغول، مرغوله): Kıvrımlı veya bükümlü kuş sesi ve mutrip nağmesi.
- Meşkûye (مشكويه): Bârbed'in otuz bestesinden biri.
- Mihri (مهرى): Mutriplerin çaldığı çeng.
- Mihrigân-ı büzürg (مهرگان بزرگ): Müzikte bir makam adıdır.
- Mihrigân-ı hurd/ mihrigân-ı hurdek (مهرگان خورد، مهرگان خوردک): Müzikte bir makam adıdır.
- Murg-ı Tareb (مرغ طرب): Mecâzen muganni (mutrip) ve bülbül.
- Mûye-i zâl (مویه زال): Bir beste adıdır.
- Mürvâ-yı nîk (مروای نیک): Bârbed'in otuz bestesinden biri.
- Müşk-dâne (مشكدانه): Bârbed'in otuz bestesinden biri.

Nâ-enbân/ Nây-enbân (نا انبان، نای انبان): Meşhur bir saz adıdır ki ney-enbân da derler.

Nâ/ nây (نا، نای): Ney.

Nâkûsî (ناقوسی): Bârbed'in otuz bestesinden biri.

Nâr-1 şîrîn (نار شیرین): Müzikte bir beste adıdır.

Nây-meşkek (نای مشکک): Nây-enbân.

Nây-mûs (نای موس): Mûsikâr.

Nâyec (نایچ): Mutriplerin çaldığı ney.

Nâz u nûz (ناز و نوز): Müzikte bir beste adıdır.

Nebvetî (نوبتی): Nakkâre çalan.

Nehâvend (نهاوند): Müzikte bir şube.

Nehâvendî (نهاوندی): Müzikte 'Nihâvendî' diye perde vardır ki 'Nihâvend' ile ilgisi yoktur.

Nev-bahârî (نوبهاری): Bârbed'in bestelerinden.

Nevâ (نوا): Nağme, âhenk. Müzikteki on iki makamdan biri.

Nevâ-yı çekâvek (نواى چکاوک): Müzikte bir beste adı.

Nevâ-yı hâkî (نواى خاکی): Bir beste adıdır.

Nevâ-yı hârken (نواى خارکن): Bir beste adıdır.

Nevâ-yı hüsrevâne/ Nevâ-yı hüsrevânî (نواى خسروانه، نواى خسروانى): Hüsrev Perviz'in meclisinde Bârbed'in okuduğu bir beste. Müsecca ve baştan sona Hüsrev'e methiye idi, içinde manzum söz hiç yoktu. Bu sebeple bu çeşit nağme ve bestelere hüsrevânî dendi.

Nevâger (نواگر): Sâzende ve güyende.

Nevâyiden (نواييدن): Ses ve nidâ çıkarmak.

Nevbet (نوبت): Nakkâre

Nevrûz-1 hârâ (نوروز خارا): Nevâ makamında bir şube.

Nevrûz-1 Hord (نوروز خرد): Müzikte bir beste.

Nevûz-1 Büzürg (نوروز بزرگ): Müzikte bir beste.

Nısfî (نصفی): Bir çeşit çeng.

Nigisâ (نگیسا): Hüsrev Perviz'in çengîsi ki Bârbed gibiydi.

Nîm-râst (نیم راست): Müzikte bir perde.

Nîm-rûz (نیم روز): Bârbed'in otuz bestesinden biri.

Nûş-bâd/ nûş-bâde (نوش باد، نوش باده): Müzikte bir beste.

Nûş-1 lebinâ (نوش لبینا): Müzikte bir beste.

Pâ-renc (پارنج): Şâir, elçi, mutrip ve benzerine verilen altın.

Pâlîz-bân/ Pâlîz-vân (پالیزبان، پالیزوان): Bahçıvan. Müzikte -muhtemelen bir bahçıvanın yaptığı- bir beste adıdır.

Pence/ penje (پنجه، پنجه): Bir topluluğun ele tutuşup oynadığı bir çeşit dans (raks).

Perde (برده): Makamları bellemek ve parmakları koymak için sazların sapına bağlanan ip. Ayrıca, çoğunlukla makamlara da perde denir.

Perde-i Çegâne (برده چغانه): Müzikte bir beste adı.

Perde-i dîr-sâl (برده دیرسال): Müzikte bir beste adı.

Perde-i hürrem (برده خرم): Müzikte bir beste adı.

Perde-i kumrî (برده قمری): Müzikte bir perde adı.

Perde-i yâkût (برده یاقوت): Müzikte bir perde adı.

Perde-i zenbûr (برده زنبور): Müzikte bir beste adı.

Perde-şinâs (برده شناس): Ârif, mutrip.

Perestende-i hayâl (پرستنده خیال): Şâir. [Terkibin anlamı 'hayale tapan' şeklindedir.]

Pers (پرس): Perde.

Püşgân (پوشگان): Müzikte bir beste adıdır.

Ra'nâ-yı Sâhib-berbat (رعناى صاحب بربط): Zühre.

Râh (راه): Tarîk, yol, müzikte makam ve perde. Râh müzikte bir terim olduğu için 'râh-ı hüsrevânî' özel bir ad olmayıp 'hüsrevânî şarkı' demektir.

Râh-ı bekâ (راه بقا): Müzikte bir beste adıdır.

Râh-ı gül (راه گل): Müzikte bir şarkı adıdır. 'râh-ı hüsrevânî'de olduğu gibi 'râh' kelimesi şarkı anlamında olup terkiye dahil edilmeyebilir. [Bu durumda 'gül' kelimesinin şarkı anlamı taşıdığı anlaşılmaktadır.]

Râh-ı Kalender (راه قلندر): Müzikte bir beste adıdır.

Râh-ı Şebdîz (راه شبدين): Bârbed'in bestelerinden biridir.

Râh-zen (راهزن): Şarkı söyleyen, şâir. [Yaygın anlamıyla râh-zen hırsız demektir.]

Râhevî (راهوی): Müzikte bir makam adıdır ki rûhâvî olarak da bilinir. Rûhâvî, avamın telaffuzudur.

Râm (رام): Veys u Râmîn hikayesindeki Râmîn karakterinin adıdır ki "çeng" sazının mucidi olarak anılır. [Râm adı Râmîn, Râmîne, Râmî ve Râmtîn olarak da bilinir. Râm, mutluluk, eğlence ve tereb anlamındadır.]

Râmiş (رامش): Eğlence ve tereb anlamındadır. [Râmeşt ve râmeşg de aynı anlamdadır.]

Râmiş-hâr (رامش خوار): Başka bir beste adıdır.

Râmiş-i cân (رامش جان): Bârbed'in bestelerinden biridir.

Râmişger (رامشگر): Mutrib anlamındadır. [Râmişîn ve râmişî de aynı anlamdadır.]

Rehâvî (رهایی): Müzikte makam adı. [Bk. Râhevî].

Revâve (رواه): Rebâb; hüzünlü bir sesle inleyen. ‘Rev’ hüzünlü ses ve ‘âve’ çıkararak, getiren anlamındadır. Dolayısıyla ‘rebâb’ kelimesi ‘revâve’nin Arapçası olabilir.

Rûd (رود): Sazın teli.

Rûd-sâz (رودساز): Sâzende.

Sadâ (صدا): Kubbe ve dağda dalgalanan ses.

Sâz (ساز): Ney ve çeng gibi [müzikte] çalınan her şey.

Sâz-ı Nevrûz (ساز نوروز): Bârbed’in bestelerinden biri.

Se-târe (ستاره): Tanbüre sazı. [kelime anlamı üç telli demektir.]

Sebz-der-sebz/ sebz-ender-sebz/ sebze-ender sebze (سبز در سبز، سبز اندر سبز، سبزه اندر سبزه): Bârbed’in bestelerinden biri.

Sebze-behâr/ sebz-behâr (سبزه بهار، سبز بهار): Müzikte bir beste adı.

Selâ (سلا): Bir müzisyen adı.

Selmek (سلمك): Müzikteki altı âvâzeden biri.

Ser (سر): Bir çeşit dans/raks.

Ser-endâz (سرانداز): Müzikteki usûllerden birinin adı.

Ser-hân (سرخوان): Okumayı başlatan hânende.

Serâyiden (سراییدن): Şarkı/şiir söylemek.

Serkeb/ serkeş (سرکب، سرکش): İki meşhur mutribin adı.

Serv-i sehî (سرو سهی): Bârbed’in bestelerinden biri.

Servistân (سروستان): Bârbed’in bestelerinden biri. [Bu terkip Tetevî’nin sözlüğünde ‘Serv-i Sitâh’ (سرو ستاه) şeklinde de kayıtlıdır.]

Sî-lahn (سی لحن): Bârbed’in Hüsrev Perviz’e çaldığı otuz bestesi. Her birinin adı vardır: 1. Ârâyis-i Hurşîd, 2. Âyîn-i Cemşîd, 3. Evrengî, 4. Bâğ-ı Şîrîn, 5. Taht-ı Tâkdîsî, 6. Hokka-i Kâvûs, 7. Râh-ı rûh, 8. Râmiş-i Cân, 9. Sebz-der-sebz, 10. Servistân, 11. Serv-i Sehî, 12. Şâdürvân-ı Mürvârîd, 13. Şebdîz, 14. Şeb-i Ferruh, 15. Kufî-i Rûmî, 16. Genc-i Bâd-âverd, 17. Genc-i Gâv, 18. Genc-i Sûhte, 19. Kîn-i İrec, 20. Kîn-i Siyâveş, 21. Mâh-ber-kûhân, 22. Müşk-dâne, 23. Mürvâ-yı Nîk, 24. Müşk-mâlî, 25. Mihr-i Mânî, 26. Nâkûsî, 27. Nev-behârî, 28. Nûşîn-bâde, 29. Nîm-rûz, 30. Nahçîr-gân. Lakin Şeyh Nizâmî üç besteyi (yani Âyîn-i Cemşîd, Râh-ı rûh, Nev-behârî) zikretmemiş ve bunların yerine dört beste adı (Sâz-ı Nevrûz, Gonca-i Kebk-i derî, Ferruh-rûz, Keyhüsrevî) saymış ve her biri için bir beyit saymıştır. Bu durumda toplam otuz bir beste adı anmıştır oysa ki otuz beste olarak meşhurdur. Belki de bir beyit daha sonra eklenmiştir.²³

²³ “Bârbed ve otuz bestesi” ile ilgili bu makalenin yazarı müstakil bir akademik yazı kaleme almıştır. Bahsi geçen çalışma yayın sürecinde olup yakın zamanda yayımlanacaktır.

Sipehbüdân (سپهبدان): Taberistan hükümdarlarından birine atfedilen bir beste adı.

Sivâr-ı tîr (سیوار تیر): Bir beste adıdır.

Sür-nây (سرنای): Tören ve ziyafetlerde çalınan ney. [Sür, tören ve düğün anlamındadır ki imla olarak sür şeklinde yazılmıştır.]

Sürûd (سرود): Güyendelik ve hânendelik.

Şâdgûne (شادگونه): Mutribe (kadın mutrip).

Şâdürvân-ı mürvârîd (شادروان مروارید): Bârbed'in otuz bestesinden biri. Zira Bârbed bu besteyi yaparken Hüsrev'in gölgeğinde oturmuştu ve Hüsrev ödül olarak ona inci saçtı [Şâdürvân gölgelik, mürvârîd ise inci anlamındadır].

Şâh-ı güyendegân (شاه گویندگان): Hz. Peygamber.

Şâh-rûd/ Şeh-rûd (شاهرود، شهرود): Bir çeşit saz. Sazlara bağlanan bam teli.

Şebdîz (شبدیز): Bârbed'in otuz bestesinden biri; Hüsrev Perviz'in atı.

Şeker-rîz (شکرریز): Güzel ses, mutriplerin güyendeliği (okuması).

Şelîh (شلیخ): Ses, sada.

Şepîl (شپیل): Safîr (ıslık).

Şerfâk (شرفاک): Ayak sesi veya her türlü yavaş ses. (Şerfek ve şerfânek telaffuzu da vardır.)

Şest (شست): Mızrap.

Şeş-tâ (ششتا): Altı telli tanbûr.

Şeypûr (شپیور): Savaş meysanında çalınan 'nây-i rûmî'; Arapçada 'şebbûr' olarak bilinir.

Şikenc (شکنج): Usûl, ses, sada.

Şiven (شیون): Nevha [Mersiye, ağıt].

Tâ (تا): Târ kelimesidir. Bazen ölçü anlamında kullanılmıştır. Bu sebeptendir ki dü-târe (iki telli) ve se-târe (üç telli) sazlara dü-tâ ve se-tâ derler. Yani iki adet veya üç adet veteri (kirişi) vardır.

Taht-ı Erdeşîr (تخت اردشیر): Müzikte bir beste adıdır.

Taht-ı Tâkdîs (تخت طاقدیس): Bârbed'in bestelerinden biridir.

Tâkdîsî (طاقدیسى): Bârbed'in otuz bestesinden biri.

Tebîr/ tebîre (تبیر، تبیره): Davul.

Tegâb/ tegâv (تگاب، تگاو): Müzikte bir perde.

Tereng (ترنگ): Müzik aletinin telinden çıkan ses. "Dereng" ile eş anlamlıdır.

Tîf-i genc (تيف گنج): Müzikte bir beste.

Tîzî-i bâhzer (تیزی باخزر): Müzikte bir perde

Tîzî-i râst (تیزی راست): Müzikte bir perde

Tübûrâk (تبوراک): Dervişlerin çaldığı ney. Çiftçilerin kuşları kovmak için kullandıkları küçük davul.

Tünbeg (تنبگ): Oyuncuların çaldığı (dümbek). Kilise çanı veya çingirak gibi yüksek ve tiz ses.

Tünbek/ tanbûr (طنبک، طنبور): Tâ'y-ı karaşat²⁴ ile yazılır. Daha önce açıklandılar [Yani bir sonraki maddede yazılan imla].

Tünbek/ tünbîk (تنبک، تنبیک): Oyuncuların oyun sırasında elde çaldıkları küçük davul.

Zahme (زخمه): Sazı çaldıkları küçük ağaç parçası, Arapçada mızrap dedikleri şey.

Zanbûre/ zenbûrek (زنبوره، زنبورک): Meşhur bir saz adıdır ki Hindistan'da ona 'kengerî' denir.

Zâvül/ Zâbül (زاول، زابل): Müzikteki kırk sekiz 'güşe'den biri.

Zengâne-rûd (زنگانه رود): Zengîlerin çaldığı bir saz.

Zengül/ zengüle/ zengüle (زنگوله، زنگه، زنگول، زنگول): Şatırların çaldığı çingirak. Müzikteki on iki makamdan birinin adı.

Zîr-efken/ zîr-efkend (زیرافکن، زیرافکند): Müzikteki yirmi dört şubeden biri.

Zîr-i büzürgan (زیر بزرگان): Müzikte bir beste adı.

Zîr-i hord (زیر خورد): Müzikte bir beste adı.

Zühre-nevâ (زهره نوا): Sesi güzel (olan).

SONUÇ

Bu çalışmada öncelikle XVII. asırda Hindistan'da Babür Türklerinin sarayında görev yapan filolog Abdürreşîd Tetevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Akabinde Tetevî'nin *Ferheng-i Reşîdî* olarak adlandırdığı Farsça-Farsça sözlüğü tanıtılmış ve incelenmiştir. Bununla birlikte çalışmanın hedefi olarak bahsi geçen sözlükteki müzik terimleri derlenmiştir. Bu sözlükte kayıt altına alınan kelimeler incelendiğinde aşağıdaki hususlar dikkat çekmektedir:

- Tetevî, kendi eserini çoğunlukla önceki asırlara ait yazılı kaynaklara atıf yaparak derlemiştir.
- Sözlüğün yazarı "erganun" örneğinde olduğu gibi bazı müzik enstrümanlarının resmini çizeceğini dile getirse de herhangi bir sebeple bunu yap(a)mamıştır.
- Tetevî'nin eserinde müzik terimleri az ve öz olarak açıklanmıştır.
- Sözlükte müzik terimleri ile ilgili dikkat çeken en önemli hususlardan biri, kelimelerin harekelenmesi ve birden fazla okunuşu varsa -Bârbed örneğinde olduğu gibi- doğru olanının tartışılmasıdır.

²⁴ "Karaşat" ibaresi, Arapça harfleri Ebced hesabında kullanmak üzere sıralayan hesap sistemidir. Tâ-yı karaşattan maksat te (ت) harfidir. Ebced hesabıyla ilgili kapsamlı bilgiler için bk. (Yakıt, 2022).

- Tetevî, sözlüğünü yazarken Attar ve Mevlânâ gibi tasavvuf ehli şâirlerden şâhid şiirler göstermiş olmasına rağmen “raks” ve “semâ” gibi tasavvufî müzik terimlerine eserinde yer vermemiştir.
- *Ferheng-i Reşîdî*deki müzik terimlerinin büyük bir kısmı beste adlarına tahsis edilmiştir; “râh-ı kalender, “perde-i yâkût” veya “sipehbüdân” gibi. Anlaşılan o ki eski dönemlere ait birçok meşhur beste vardı ve bu besteler eski dönemdeki metinlere yansıtılırdı. Söz konusu besteler zamanla kaybolsa da adları literatürde kalmaya devam etmiştir.
- *Ferheng-i Reşîdî*de birçok müzik âletinin adı da zikredilmiştir: Bâr, tûbûrâk, çenber ve har-nây gibi.
- Tetevî'nin eserinde bazı istiarelere de yer verilmiştir. Örneğin “Şâh-ı Hânendegân” terkininin mecâzi anlamının Hz. Peygamber, hünyâger-i felek terkininin ise mecâzi anlamının Zühre gezegeni olduğu gibi.

Bu çalışma, esasında daha kapsamlı bir çalışmanın küçük bir parçasıdır. Çalışmada “Tarihî sözlüklerde müzik terimlerinin yeri ve önemi nedir?” sorusundan hareketle *Ferheng-i Reşîdî* örneğinde birçok müzik teriminin sözlüklere yansıtıldığı ve böylelikle söz konusu terimlerin kayıt altına alındığı gösterilmiştir. İleride yapılacak araştırmalarda diğer tarihî sözlükler de mercek altına alınarak yüzyıllar bazında müzik terimleri ele alınabilir. Ayrıca Tetevî'nin sözlüğündeki terimler ve diğer sözlüklerdeki terimler arasındaki ilişki incelenebilir. Bununla birlikte söz konusu terimlerin edebiyat, tarih ve müzik metinlerinde izleri araştırılabilir. Bu öneriler doğrultusunda yapılacak olan araştırmalar, önceki asırlarda kaynaklara yansıyan müzik terimlerinin ne kadarının Anadolu'ya intikal ettiğini ve ne gibi anlam değişimlerine uğradığını tespit etmek hasebiyle edebiyat ve müzikoloji çalışmalarında önem arz edecektir.

KAYNAKÇA

AMİNİ LARİ, Leila; MAHMOODİ, Kheirolah (2010). “Nahid, Manifestation of Holiness or Fancy”, *Textual Criticism of Persian Literature* Cilt: 2, Sayı: 3, s.s. 51-64.

ÂZÂD-I BELGERÂMÎ, Gulâmali (1390). *Hazâne-i Âmire*, (Haz. Nâsır Nikubaht ve Şekil Eslembeyg). Tahran: Pejuhişgah-ı Ulum-ı İnsani ve Mutalaat-ı Ferhengi.

DEBİRSİYAKİ, Seyyid Muhammed (1375). *Ferhenghâ-yı Farsi be Farsi ve Farsi be Zebanhâ-yı Diğer ve Ferhenghâ-yı Mevzûi ve Gûyîşhâ-yı Mahallî ve Ferheng-gûnehâ*, Tahran: İntişârât-ı Ârâ, 2. Basım.

- DİLEK, Kaan (2010). “Sürûrî-i Kâşânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 38 s.s. 173-174.
- DUYGULU, Melih (2014). *Türk Halk Müziği Sözlüğü*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- HÜSEYİNİ, S. M. T. (2023). “Kutb-i Nâyî Osman Dede’ye Göre İran Klasik Müziğinde Heft Destgâh”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21(3), 100-115.
- İNCU, Mir Cemaleddin Hüseyin (1351). *Ferheng-i Cihangiri*, (Haz. Muhammed Afifi), Meşhed: İntişarat-ı Danişgah-ı Meşhed, 2. Basım.
- KÂSIMNEJAD, A. (1381). Vâjenâme. (Ed. H. Enuşe), *Ferhengnâme-i Edebî-i Fârsî, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Istilâhât, Mevzûât ve Mezâmîn-i Edeb-i Fârsî* (2. bs, C. 2, ss. 1400-1410). Tahran: Sazman-ı Çap ve İntişarat-ı Vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslami.
- KAZERONİ, Asiyeh (1394). “Menâbi’-i Ferheng-i Reşîdî”, *Vije-name-i Name-i Nigaristan (Ferheng-nüvisi)* Sayı: 10, s.s. 63-76.
- KAZERONİ, Asiyeh; RADMANESH, Ata-Mohammad (2016). “The Farhang-e Rashidi and its manuscripts”, *Ayine-i Miras* Cilt: 14, Sayı: 1, s.s. 267-288.
- KHALEGHİ-MOTLAGH, Djalal (1983). “Abû Hâfş Soğdî”. *Encyclopædia Iranica*. C. I/3, s. 294, <https://www.iranicaonline.org/articles/abu-hafs-sogdi-one-of-the-so-called-first-poets-in-new-persian> (E.T. 12.10.2024)
- KILIÇ, Hulusi (2001). “el-Kâmûsü’l-muhît”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, s.s. 287-288.
- LUCAS, Ann E (2019). *Music of Thousand Years: A New History of Persian Musical Traditions*, Oakland: University of California Press.
- MAULAWÎ Zulfaqar Ali ve MAULAWÎ Aziz Urrahman (Haz.) (1873). *The Farhang i Rashidi: A Persian Dictionary by Sayyid Abdurrashid of Tattah*. Calcutta: Baptist Press.
- MEDENÎ-İ TETEVÎ, Abdürreşîd (1337). *Ferheng-i Reşîdî*, (Haz. Muhammed Muhammedlu-yı Abbasi), Tahran: Kitabfuruşî-i Barani,.
- MEDENÎ-İ TETEVÎ, Abdürreşîd (1386). *Ferheng-i Reşîdî*. (Haz. Ekber Beharvend), Tahran: Sima-yı Daniş.
- MİR ANSARİ, Ali (1399). “Ebû Hafs Sugdî”. *Dâiretü’l-me’ârif-i Büzürğ-i İslâmî*, <https://www.cgie.org.ir/fa/article/226450> (E.T. 10.10.2024)
- PALA, İskender (1991). “Anka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 3 s. 15.
- SADEGHİ, Ali Ashraf (1393). “Ferheng-i Reşîdî”, *Danışname-i Zeban ve Edeb-i Farsi*, (Ed. İsmail Saadet), Tahran: Ferhengistan-ı Zeban ve Edeb-i Farsi, C. 5, s.s. 51-54.
- SAFA, Zebihullah (1369). *Tarih-i Edebiyat der-İran*, Tahran: İntişarat-ı Firdevs, Cilt: 5/1, 5. Basım.
- SPLİETH, Ludwig (1846). *Grammaticae Persicae praecepta ac regulae quas lexico Persico*, Berlin: Halis.

- SÜRÜRİ-İ KÂŞÂNİ, Muhammed Kasım (1338). *Ferheng-i Mecma'u'l-Fürs*, (Haz. Muhammed Debirsiyaki). 3 Cilt. Tahran: Kitabfuruşi-i Ali Ekber İlmi.
- ŞENTÜRK, Ahmed Atilla (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, İstanbul: OSEDAM, Cilt: 1.
- T. EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. "Al-Khalil ibn Ahmad | Middle Eastern, Islamic Scholar, Linguist | Britannica", *Britannica*, 2024. <https://www.britannica.com/biography/al-Khalil-ibn-Ahmad#ref29356> (E.T. 12.10.2024).
- TOPUZOĞLU, Tefvik Rüştü (1997). "Halil b. Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 13, s.s. 309-312.
- UZ, İsmail Kazım (2023). *Müzik Terimleri Sözlüğü*, (Haz. Mehmet Öncel), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- YAKIT, İsmail (2022). *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YILDIRIM, Nimet (2012). *Fars Edebiyatında Kaynakbilim*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 1. Basım.
- YILMAZ, Sueda; KÖSE, Sema (2024). "Klasik Türk Şiirinde Zühre", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* Sayı: 14, s.s. 128-144.

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1579635

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1383-1404

Makalenin Geliş

Tarihi

05/11/2024

Makalenin

Kabul Tarihi

20/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

SANAT HAMİSİ FATİH SULTAN MEHMET'İN EDEBİ YÖNÜ: BAZI YABANCI KAYNAKLAR IŞIĞINDA

Bülent KAYA¹

ÖZET

Osmanlı padişahları, yönetici kimlikleri yanında şair kimlikleriyle de bilinirler. İyi birer eğitim alan padişahların şiir sahasında da var olmaları, Osmanlı'daki sanata ve sanatçıya verilen önemin göstergelerinden biridir. Bu noktada padişahların bizzat kendileri model olmuşlardır. Hususen Fatih Sultan Mehmet dönemini müteakip birçok padişah divan tertip etmiş, şairleri koruyup teşvik etmişlerdir. Bu bakımdan Osmanlı'daki patronaj sistemi önemli bir yere sahip olmuştur. Osmanlı yönetici sınıfının, başta padişahlar olmak üzere sanatı ve sanatçıyı koruyup desteklemeleri, kökü eskiye uzanan hamilik geleneğiyle irtibatlıdır. Konuyla ilgili Türkçe kaynaklarda önemli bilgiler olduğu kadar, ağırlıklı Batılı Osmanlı tarihleri ve biyografik eserlerde de malumatlar aktarılır. Bu malumatlar içerisinde eleştirel perpektiften konuyu değerlendiren yazarlar da bulunmaktadır. Kaynaklarda ilk divan sahibi Osmanlı padişahı olarak kabul edilen Fatih Sultan Mehmet'in bir edebiyat hamisi ve şair olarak yabancı kaynaklardaki görünümü, bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Bu kaynaklarda Fatih Sultan Mehmet'le ilgili verilen bilgiler ve yazarların eleştirel bir perspektifle yaptıkları değerlendirmeler ortaya konularak yabancı kaynakların bakış açısı sistematik şekilde sergilenmeye çalışılacaktır. Kaynaklarda, Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşamış ve sultanın yakınında olmuş bazı şairlere ve şairlerle ilgili

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı ABD., bulentk24@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7970-5059

anekdotlara da yer verilecektir. Böylelikle yabancı kaynakların bir hami ve şair olarak sultana bakışıyla Osmanlı edebî rönesansının öncülerinden olan Fatih Sultan Mehmet'in kaynaklarda öne çıkan edebî yönü ve kaynaklarda Fatih dönemi içerisinde ismi geçen bazı şairler verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fatih Sultan Mehmet, Avnî, hamilik, yabancı Osmanlı tarihi, klasik Türk şiiri

THE LITERARY ASPECT OF THE PATRON OF ART FATİH SULTAN MEHMET: IN THE LIGHT OF SOME FOREIGN SOURCES

ABSTRACT

Ottoman sultans were known for their poet identities as well as their ruler identities. The fact that the sultans, who received a good education, also existed in the field of poetry is one of the indicators of the importance given to art and artists in the Ottoman Empire. At this point, the sultans themselves became models. Especially after the reign of Fatih Sultan Mehmet, many sultans organised divans and protected and encouraged poets. In this respect, the patronage tradition in the Ottoman Empire had an important place. The fact that the Ottoman ruling class, especially the sultans, protected and supported art and artists is linked to the tradition of patronage, which has its roots in the past. While there is important information on the subject in Turkish sources, Western Ottoman histories and biographical works also provide information on the subject. Among this information, there are also authors who evaluate the subject from a critical perspective. The main axis of this study is the appearance of Fatih Sultan Mehmet (Avnî), who is accepted as the first Ottoman sultan to have a divan, as a literary patron and poet in foreign sources. The information given in these sources about Mehmet the Conqueror and the evaluations made by the authors with a critical perspective will be revealed and the point of view of foreign sources will be tried to be exhibited systematically. Some poets who lived during the reign of Mehmed the Conqueror and were close to the sultan and anecdotes about them will also be included in the sources. Thus, in addition to the perspective of foreign sources on the sultan as a patron and poet, some of the prominent features of the period of Sultan Mehmet the Conqueror, who is accepted as one of the pioneers of the Ottoman literary renaissance, and the poet cadre will be given.

Keywords: Fatih Sultan Mehmet, Avnî, patronage, foreign Ottoman history, classical Turkish poetry

GİRİŞ

Fatih Sultan Mehmet'in Osmanlı tarihindeki yeri ve öneminden birçok kaynakta söz edilir. Özellikle İstanbul'un fethi ve sonrasında sanat ve kültür alanındaki gelişmeler, Fatih'in bu husustaki atılım ve faaliyetleriyle hamilik yapması, kaynakların temas ettiği konular arasındadır. Başta şair tezkireleri

olmak üzere biyografik kaynaklarda Fatih'in hayatıyla beraber edebî kişiliğine de değinilmiştir.

Osmanlı'da yönetici sınıfın sanata ve sanatçıya büyük önem verdiği bilinir. Yönetici sınıfın desteklediği, taltif ve himaye ettikleri arasında şairler de yer alır. Osmanlı'daki hamilik geleneğinin ilk ve en önemli temsilcisi Fatih Sultan Mehmet'tir (II. Mehmed).

Avnî mahlasıyla şiirler yazmış olan sanat hamisi Fatih'in şiirlerini topladığı divanı fazla hacimli olmayıp daha çok divançe niteliğindedir. Mürettep bir divan tertip etmemiş olmasına rağmen, iyi bir şair olduğu buradaki şiirlerinden anlaşılmaktadır (Kılıç, 2003: 86). Şiirlerinde daha çok Ahmed Paşa'nın etkisinde kalmıştır. Lirik ve söz oyunlarına dayalı beyitleri vardır. Kimi kaynaklarda iyi, kimi kaynaklarda vasat bir şair olarak görülür. Konuyla ilgili değerlendirme yapan Kut, onun genel olarak orta hâlli bir şair olduğunu fakat yer yer iyi söylenmiş beyitlerinin de bulunduğunu belirtir. Şiirlerinde kimliğini ve duygularını açıkça yansıtan Fatih'in şiirlerinden örnek veren Kut, onun, *Bir şaha kulam kulu Sultan-ı cihândır*² mısrasının kolay söylenmeyecek bir berceste olduğunu ifade eder (Kut, 2014: 162).

Edebiyatla ilgili bir hükümdar olan Fatih'in farklı bilim dallarına da ilgi gösterdiği, bu hususta farklı coğrafyalardan Ali Kuşçu (ö. 1474) gibi önemli bilim adamlarıyla, bazı sanatçıları getirttiği bilinmektedir. Meşhur ressam Bellini (ö. 1507) de İstanbul'a gelip onun portresini resmetmiştir (Kut, 2014: 164).

Sultan şairler içerisinde ilk divan sahibi şair olan (Sakaoğlu, 2015: 99) Fatih Sultan Mehmet'in üslubu akıcı olup şiir dili çok sanatlı değildir. Başarılı tasvirleriyle mazmunlarındaki zenginlik dikkat çeker. Arapça-Farsça tamlamalardan ziyade Türkçelerini kullanmayı tercih etmiştir. Şiirlerinde klasik üslubu kullanan şairin şiirlerindeki konu çeşitliliği fazladır. Şiirlerinde aşk, sosyal hayat, tasavvuf ve tarihî hikâyeler gibi birçok konuya yer vermiştir (İnalçık, 2010: 193).

Fatih'in İstanbul'u fethi, hayatı, edebî kişiliğiyle ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. *İstanbul'un Fethine Dair Literatür Değerlendirmesi* başlıklı çalışmada (Başar, 2010) bu döneme dair yazılmış Türkçe kaynakların (bildiri, makale, kitap) yanında bazı yabancı kaynaklardan da kısaca söz edilmiştir.

Fatih'in biyografisiyle ilgili önde gelen yabancı çalışmaların ilki Franz Babinger'in *Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı* isimli çalışmasıdır³. Fatih Sultan

² *Bir şaha kulam kim kulu sultân-ı cihândur/Mihr-i ruhu şems-i felege nûr-feşândur* (Doğan, 2023: 223).

³ Osmanlı tarihi çalışmalarıyla tanınan Alman tarihçi Babinger'in İstanbul'un fethinin 500. yılı dolayısıyla yazdığı çalışmanın özgün adı, *Mehmed der Eborer und Seine Zeit* şeklindedir. Eser,

Mehmet'in hayatı ve dönemi hakkında bilgi veren ilk oryantalist çalışmadır. Döneminde büyük ilgi görmüş, içeriğinde kaynaklara yer verilmemesinden dolayı özellikle Türk bilim adamlarınca eleştirilmiştir. Konuyla ilgili Halil İnalçık da 1960 yılında İngilizce bir makale yazmıştır. İlgili makalenin tercümesi kendi izniyle Babinger'in eserinin sonuna eklenmiştir. Babinger'in eserinde çok sayıda harita, kroki, portre, gravür, minyatür ve resim yer alır (Başar, 2010: 158). Babinger'in eserinde Fatih'in edebî kimliğiyle ilgili diğer yabancı kaynaklara nazaran daha fazla bilgi ve değerlendirme yer almaktadır. Eserde Fatih Sultan Mehmet dönemindeki sanat ve edebiyatın görünümünü içerisinde çeşitli şairlerden de söz edilmiştir. Özellikle de eserin yedinci bölümündeki, *Sanat, Edebiyat ve Bilim* kısmında (Babinger, 2022: 391-416) konuyla ilgili geniş malumat vardır.

Konu hakkındaki kaynaklardan Kritovulos'un *Kritovulos Tarihi (1451-1467)* isimli çalışmasında ise Fatih'in dönemindeki tarihî hadiseler üzerine yoğunlaşılırken, sultanın edebî kişiliğiyle ilgili fazla bilgi yer almaz. Kitabın ön sözünü kaleme alan Ari Çokona, Kritovulos'un kitabın ithaf mektubunda, Fatih'in eserlerinin Makedonyalı İskender'in eserleriyle boy ölçüşecek seviyede olduğundan söz ettiğine değinir. Yine yazarın aktardığına göre Fatih de aynı görüştedir. Kritovulos'a göre Fatih, Büyük İskender'i Arap ve Fars edebiyatıyla şair Ahmedî'nin (ö. 1410'dan sonra) yazdığı *İskendernâme* adlı mesneviden zaten tanımaktaydı (Kritovulos, 2020: XIV).

Osmanlı tarihleriyle biyografik ve kültürel eserler dışında yabancı seyahatnamelerde de şairler hakkında bilgiler yer alır. Klasik Türk edebiyatının yabancı seyahatnamelerdeki yansımalarıyla ilgili yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri, Egüz'ün, *Yabancı Seyyahların Gözüyle Klâsik Türk Edebiyatı* (Egüz, 2014) isimli makale çalışmasıdır. Egüz'ün çalışmasında; Murad Efendi, Galland, Garnett, Edmondo de Amicis, Stephan Gerlach, H. C. Andersen, Julia Pardoe, Aleksandr Puşkin, Joseph de Tournefort ve Dwight gibi seyyahların eserlerinden istifade edilmiştir (Egüz, 2014: 54). Yabancı seyyahların bakış açısından klasik Türk edebiyatı, şair ve şiirlerle ilgili seyahatnamelerdeki bilgilerin aktarıldığı eserde, seyahatnamelerde verilen bilgilerin karşılaştırması da yapılarak bu bilgilerin objektif ve subjektif yönlerine değinilmiştir. Egüz'ün çalışmasında Osmanlı kültür ve edebiyatıyla ilgili önemli tespitler yapan Bernard Lewis gibi oryantalistlere ve bunların yaptıkları tespitlere ise yer verilmemiştir.

Bahsi geçen çalışmada; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Âşık Paşa, Yazıcıoğlu Muhammed, Şeyhî, Âşık Çelebi, Ahmed Paşa, Necâtî, Hayâlî, Mesihî, Zeyneb

yazılışından 50 sene sonra fethin 550. yılında notlandırılmış, gözden geçirilmiş İngilizcesinden Türkçeye tercüme edilmiştir (Başar, 2010: 158).

Hanım, Zâtî, Mihrî Hatun, Fuzûlî, Adnî (Mahmud Paşa), Şeyh Gâlib, Fıtnat Hanım gibi çok sayıda şair yer alır. Bunların yanında Fatih Sultan Mehmet'in bir şair olarak seyahatnamelerdeki görünümüne de yer verilmiştir (Egüz, 2014).

Çalışmamızda bazı öne çıkan Osmanlı tarihleriyle özellikle Fatih Sultan Mehmet dönemi hakkında yazılmış diğer yabancı biyografik ve tarihî kaynaklar esas alınmıştır. Çalışmada istifade edilen kaynakların listesi orijinal adlarıyla şu şekildedir:

Angold, Michael - *Kostantiniye 1453 Fetih/Düşüş (The Fall of Constantinople to the Ottomans)*

Babinger, Franz - *Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı (Mehmed der Eroberer und seine Zeit)*

Clot, Andre - *Fatih Sultan Mehmet (Mehmet II. Le Conquérant)*

Crowley, Roger - *Son Büyük Kuşatma 1453 (1453 The Holiywar Four Constantinopol)*

Diehl, Charles (2006). *Bizans İmparatorluğu Tarihi (Histoire de l'Empire Byzantin)*

Distria, Dora - *Osmanlılarda Şiir (La Poesie Des Ottomans)*

Dohsson (?) - *XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler⁴*

Freely, John - *Osmanlı Sarayı Osmanlı Sultanlarının İstanbul'daki Özel Hayatları (Inside the Seraglio: Private Lives of the Sultans in Istanbul)*

Gibb, E. J. Wilkinson - *Osmanlı Şiir Tarihi I-II (A History of Ottoman Poetry)*

Gordlevski, Vladimir - *Anadolu Selçuklu Devleti (Gosudortsvo seldzhukidov malo j azii)*

Greene, Molly - *Osmanlı Devleti ve Rumlar (The Edinburg History of The Greeks, 1453 to 1768: The Ottoman Empire)*

Harl, Kenneth W. - *The Ottoman Empire Course Guide book.*

Kritovulos - *Kritovulos Tarihi (1451-1467)*

McCharty, Justin - *Osmanlı Türkleri 1281'den 1923'e (The Ottoman Turks: An Introductory History to 1923)*

Murad Efendi, *Türkiye Manzaraları (Türkische Skizzen)*

Norwich, John Julius (2013). *Bizans III Gerileme ve Çöküş Dönemi (Byzantium, The Decline and Fail Vol. 3)*

Poole, Stanley Lane - *Ulusların Öyküleri Osmanlı Tarihi (The Story of Turkey)*

Runciman, Steven - *Kostantiniye Düştü (The Fall of Constantinople)*

Schwoebel, Robert - *Hilâlin Gölgesi Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517) (The Shadow / The Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*

⁴ XVIII. Yüzyıl Türkiye'sindeki Örf ve Âdetler adıyla yayımlanan bu kitap, D'Ohsson'un Tableau General de l'Empire Ottoman adlı dev eserinin dördüncü cildinin önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Solnon, Jean François - *Sarı ve İstanbulun Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa: XIV. - XIX. Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık* (Le turban et la Stambouline : l'Empire Ottoman et l'Europe, XIVE-XXe siècle, affrontement et fascination réciproques)

Thornton, Thomas - *Bir İngiliz Tacirinin İzlenimleriyle Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din, Yönetim* (*The Present State of Turkey or a Description of Political, Civil and Religious, Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire*)
Yorgios Sfrancis - *İstanbul'un Fethi'nin Son Tanığı Yorgios Sfrancis'in Anıları*, (*Chronicon Minus*)

Bu çalışmaların dışında, yerli Türkçe kaynaklardan da konularla bağlantılı olarak yararlanılmış, burada yer alan bilgilerle yabancı kaynaklardaki bilgiler arasındaki benzerlik ve farklılıklar da yer yer gösterilmeye çalışılmıştır.

Klasik Türk edebiyatı hususunda yabancı kaynaklara dayalı ve bu kaynaklardaki bilgi ve değerlendirmeleri ele alan çalışmaların sayısı sınırlıdır. Bu kaynaklardaki bilgiler zaman zaman hatalar da içerse, klasik Türk edebiyatına bakışı yansıtması bakımından önemlidir. Çalışmamızda literatürde önemli addedilen yabancı kaynaklardaki bilgi ve değerlendirmeler, Fatih Sultan Mehmet'in sanat hamiliği ve edebî kişiliği noktasında incelenmiştir. Böylelikle kaynakların bakış açısını sistematik bir şekilde ortaya koymak amaçlanmıştır. Kanuni Sultan Süleyman (Muhibbî)⁵ ile birlikte yabancı kaynaklarda hakkında en fazla bilgi yer alan Fatih Sultan Mehmet'i, şair ve sanat hamisi kimliğiyle ortaya koymak önem arz etmektedir.

Çalışmanın amacı, bahsi geçen kaynaklardaki bu bilgileri, Fatih Sultan Mehmet'in sanat hamisi olarak rolü ve edebî kişiliği noktasında ortaya koyarak eleştirel bir perspektifle kaynaklardaki bilgileri değerlendirmektir. Aynı zamanda Fatih'in yabancı kaynakların gözünden bu noktadaki algılanışı ve sultan hakkındaki değerlendirmeler verilmeye çalışılmıştır. Yabancı kaynaklarda Kanuni Sultan Süleyman (Muhibbî) ile birlikte hakkında en geniş

⁵ Örnek oluşturması açısından Fatih Sultan Mehmet dışında Kanuni Sultan Süleyman'ın şairliği hakkında bilgi veren bazı yabancı kaynaklar için bkz.:Harl, Kenneth W. (2017). *The Ottoman Empire Course Guide book*, Virginia: The Greatest Courses; Boom, Henk (2012). *Büyük Türk Muhteşem Süleyman'ın İzinden 1494-1566* (Çev: Lon Mutlu Briet ve Gül Özlem), İstanbul:Kitap Yayınevi; Şutko, Oleksandra (2017). *Hürrem Sultan* (Çev: Yalın Hazal), İstanbul: Kitap Yayınevi; Palmer, Alan (1995). *Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Çöküşün Tarihi* (Çev: Belkıs Çorakçı Dişbudak), 5.baskı, İstanbul: Bilgin Yayıncılık; Mantran, Robert (2020). *İstanbul Tarihi* (Çev: Teoman Tunçdoğan), 5.baskı, İstanbul: İletişim Yayınları; Freely, John (2020). *Osmanlı Sarayı Osmanlı Sultanlarının İstanbul'daki Özel Hayatları* (Çev: Ayşegül Çetin Tekçe). İstanbul: Alfa Tarih Yayınları.

malumat olan sultan şairlerden Fatih'le ilgili bu bilgilerle alana katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. Sanat ve Edebiyat Hamisi Olarak Fatih Sultan Mehmet

Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethinden sonra şehir, önemli bir kültür-sanat merkezi hâline gelmiştir. Şehrin özellikleriyle kültürel bir merkez oluşuna yabancı kaynaklar da dikkat çekerek yer yer şehrin bu özelliklerine gönderme yapmışlardır. Bu noktada yine kaynaklarda, İstanbul'da, özellikle de saray ve çevresinde gelişen edebiyata temas edilmiştir. Bu hususta Green (2018:10), önde gelen Müslüman kenti olan İstanbul'un İslam mimarisinin vitrini, şairlerin, hattatların ve bilginlerin saray tarafından himaye edildiği bir yer olduğunu söyler. Aynı zamanda bir dünya kenti olan İstanbul'a yeryüzünün başka yerlerinden insanların geldiğini ifade eder.

Yönetici sınıfın; âlimleri, sanatçıları ve şairleri himaye etmesi, Osmanlı ile başlayan bir gelenek olmayıp örnekleri başka toplumlarda ve medeniyetlerde de vardır. 12. yüzyıl Bizans'ının kültür derecesi hakkında bilgiler veren tarihçi Diehl (2006: 126), Bizans imparatorlarının retoriği güçlü olan hatiplerle saray şairlerini himaye etmeyi şeref saydıklarını söyler. Ayrıca o dönemde sanatın Bizans'taki gelişmişliğine vurgu yapar.

Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu dönemlerinde de sanatçıları ve şairleri himaye edilmiş, hükümdarlar tarafından desteklenmiştir. Konu üzerinde duran isimlerden Mccharty (2015: 44), Anadolu Selçuklu hükümdarlarının geleneksel İslami hükümdarlar gibi yaşadıklarından, büyük sanat ve mimari eserler yaptırarak din adamları, şair ve sanatçıları himaye ettiklerinden söz eder. Anadolu Selçuklularının sanata ve sanatçıya değer vermesi hususunda I. Alâeddin Keykubad'ı (ö. 1237) örnek veren Rus Türkolog Gordlevski (1988: 300) ise onun Farsça rubailer yazdığını, birçok hükümdar gibi sanata ve şiire düşkün olduğunu vurgular. Hükümdarların sanata düşkünlüğü ve şiir yazmaları hususunda Osmanlı şiirini örnek veren Harl (2017: 107) ise, Osmanlı şiir geleneğinin yönetici sınıfı, bakış açısı ve ortak dille birbirine bağladığını, böylelikle yönetici sınıfın aynı anda hem İslami bir kültür dünyasının hem de bilgili bir askerî sınıfın üyeleri olmasını sağladığını söyler. Yönetici sınıfın bilgili olmasında çoğu zaman mükemmel bir klasik eğitim almalarının rolü olduğunu ifade eden Mccharty (2015: 204) ise, bazı sultanların şiirde, müzikte ve devlet işleri teorisinde uzmanlaştıklarını söyler. Şairler, hükümdarların kendilerini himaye etmelerine karşılık olarak zaman zaman onları öven eserlerini onlara takdim etmişler, karşılığında türlü ihsanlar almışlardır. Sanatkârların ve şairlerin hükümdarlara sundukları eserler karşılığında makam, mevki, aylık ve çeşitli hediyelerle ödüllendirilmeleri, İslam dünyasında oldukça yaygın bir gelenektir.

Osmanlı'dan önce de birçok İslam medeniyetinde bunun örnekleri görülmüştür (İpşirli, 2021: 29).

Yönetici sınıfın, bilhassa padişahların şiirle meşguliyeti, şairleri ve sanatçıları desteklemeleri belirli bir dönemden sonra azalmaya başlamıştır. Konu hakkında bilgi veren Distria (1982: 30); Şehzade Korkud (Harîmî/ö. 1522-1523), Şehzade Mustafa (Muhlisî/ö. 1553), Şehzade Cihangir (ö. 1553), II. Selim (Selîmî/ö. 1574), III. Murad (Murâdî/ ö. 1595), I. Ahmed (Bahtî/ö. 1617), II. Osman (Fârisî/ö. 1622), II. Ahmed (ö. 1695), III. Selim (İlhâmî/ ö. 1808), II. Mahmud (Adlî/ ö. 1839) ve Hibetullah Sultan'da (ö. 1841) var olan şiir yeteneğinin Osmanlı'nın eski görkemli zamanlarını kaybetmesiyle kaybolmaya yüz tuttuğunu söyler.

Fatih Sultan Mehmet'in yabancı kaynaklarda en çok üzerinde durulan yönlerinden biri Türk kaynaklarında da sıklıkla geçen âlim, sanatçı ve şairlere hamilik yapmasıdır. Birçok yabancı kaynakta sultanın bu hususta yaptıklarından örnekler verilir. Şairlerin maddi-manevi açılardan desteklenmesi ve özellikle de bir hami tarafından himaye edilmesi, yalnızca Fatih Sultan Mehmet'e has bir durum da değildir. Konuyla ilgili, Osmanlı'daki sanatı ve sanatçıyı himaye ve teşvik etme geleneğiyle paralel *Quattrocento* İtalya'sından örnekler veren Babinger (2002: 397), o dönemde prenslerin, isimlerinin ebediyen anılmasında yazarların etkisini bildikleri için onlara kıymet verip maddi-manevi destek çıktıklarını belirtir. Prenslerin destanlar, mersiyeler, lirik şiirler, methiyeler, mektuplar ve mezar kitabeleri karşılığında ödülleri verdiklerinden söz eder. Babinger'in verdiği bilgiler aynı zamanda sanatın ve sanatçının hükümdarlar tarafından desteklenmesinin başka toplumlarda da var olduğunu göstergesidir. Sanatçı ve şairler hükümdarların aynı zamanda sesi ve onların isimlerini duyuran, hafızalara kazıyan en önemli kişiler oldukları için değer görmüşlerdir.

Fatih'in entelektüel yönüne temas eden birçok kaynakta, onun şair ve âlimlere kıymet veren bir şahsiyet olduğu üzerinde önemle durulur. Babinger (2002: 409), Fatih'in boş zamanlarını âlim ve şairlerle geçirdiğini ve onları tartışmaya teşvik ettiğini söyler. Dohsson (? :74), ilme düşkün, edebiyatçıları özellikle de hukukçuları koruyan bir padişah olduğunu, böylelikle örfü yani ulema sarığını kabul ettiğini söyler.

Fatih'in hayatı ve şairliği hakkında diğer kaynaklara nazaran daha detaylı bilgiler veren Babinger'e (2004: 399) göre, padişahın döneminde saray edebiyatçılığı saygın bir meslek olmamıştır⁶. Fatih'in buna rağmen çok

⁶ İncelenen yabancı kaynaklar ışığında Fatih Sultan Mehmet'in övgü ve ihsanına mazhar olmak için şiir yazan, ona takdim eden herhangi bir şairden söz edilmemiştir. Ahmed Paşa gibi şairlerin padişaha yakın olduğuna değinilirken, şairin hükümdara yazdığı kaside ya da övgü şiirlerinden bahsedilmeyerek bu konularda teferruta girilmemiştir.

uzaklardaki Herat'ta bulunan şairlere armağanlar yollamasını oldukça şaşırtıcı bulur. Örnek olarak padişahın vezir Gilanlı Ebu'l-Fadl Mahmud ibn Şeyh Muhammed'e her yıl ihsan olarak bin altın yolladığını söyler. Aynı şekilde meşhur Doğu şairi Mollâ Câmî'ye (ö.1492) de aynı miktarı gönderdiğini belirtir. Babinger'e göre Fatih'in bu ihsanları, örneğin Molla Câmî'yi Hoca Ataullâh El-Kirmânî aracılığıyla sarayına davet etmesi, padişahın bu tür sanatçıları sarayına çekmek arzusunun desteklemektir.

Fatih'in Doğu coğrafyasından, Fars dili ve edebiyatı havzasından münevver ve şairleri kendi sarayında görmek istemesi, Babinger'e (2004: 399) göre, onun Farsçayı, İran edebiyatını ve Acem ruhunu yeğlediğini göstermektedir. Nitekim bu doğrultuda Fatih, İranlılar'ı devlet içinde yüksek mevkilere getirmiş, ömrünün sonuna kadar en çok onlara yakın olmuştur. Bu durum Türklerde kıskançlık ve rahatsızlık yaratmıştır.

Babinger (2004: 399), Fatih'in Fars şairleriyle Fars edebiyatına ve diğer edebiyatlara karşı olumlu tavrının, birkaç hiciv şairinin şiirlerinde onun gözüne girmenin yolunun Acem, Yahudi veya Frenk olmaktan geçtiğini işleyen şiirler yazmaları sonucunu doğurur. Konuyla ilgili Tokatlı Leâli (ö. ?)'yi örnek veren yazar, şairin Fatih'in bu bakış açısından istifade etmek istediğini ve bu doğrultuda İranlılarla yakınlık kurarak Farsça öğrendiğini söyler. İstanbul'a derviş olarak gelen Leâli'nin daha sonra padişahın huzuruna çıktığını, Fatih'in onu Acem zannedip Yedikule civarında harap bir Rum kilisesini kendisine tekke olarak armağan ettiğini söyleyen yazar, kendisini kıskananlar sebebiyle durumun ifşa olup Fatih'e ulaştığını belirtir. Sultan bunun üzerine armağanı geri alıp Leâli'nin maaşını kesmiştir. Yazar ayrıca sonrasında Leâli'nin ömrünün geri kalanını Vardar Yenicesi'nde maddi zorluklar içerisinde geçirdiğini, bu süre zarfında düşmanlarına acı bir hiciv yazdığını aktarır.

Osmanlı Sarayı Osmanlı Sultanlarının İstanbul'daki Özel Hayatları isimli eserinde Freely (2022: 41), birçok kaynağın temas ettiği gibi Fatih Sultan Mehmet'in sanatı ve sanatçıyı kolladığına değinirken, dönemin Türk kaynaklarını da referans göstererek hükümdarın otuz Osmanlı yazarının hamiliğini yaptığından bahseder. Fatih'in mahlasından söz ederek geriye büyük İranlı şair Hâfız'ın (ö. 1390 ?) eserlerinin tefsirlerinden oluşan birkaç Farsça gazelden oluşan divan bıraktığını belirtir. Padişahın zamanında edebiyat dilinin Farsça, İslam biliminin dilinin ise Arapça olduğuna değinen yazar, Fatih'in şiirlerinin çoğunlukla Türkçe konuşma dilinde yazıldığını söyler.

Fatih Sultan Mehmet'in otuz civarında şaire ihsanda bulunması birçok kaynakta değinilen bir husustur. Fatih'in otuz şaire destek verdiğini söyleyen

yazarlardan biri de Babinger'dir (2002: 401). Yazar, sultanın bu şairlere aylık bin akçe gönderdiğini, bunun da sultanın cömertliğinin kanıtı olmakla beraber şiire eleştirel açıdan yaklaştığının kanıtı olamayacağını ifade eder. Babinger'e göre Fatih döneminin en önemli şairi Ahmed Paşa'dır (ö. 1496-1497). Şairin aile kökenine değinerek onun soyunun peygambere uzanan bir aileden geldiğini ifade eder. Şairin yeteneği ve zekâsı sayesinde kısa sürede Fatih'in gözüne girip güvendiği kişilerden biri olduğundan bahseder. Ayrıca Babinger (2002: 397), geçimini Fatih'e şiirler yazıp yaltaklanarak sağlayan tek bir şair hatta tarihçi bile olmadığını söyler. Sultana bazı gayrimüslimlerin methiyeler yazdığını fakat bunda sultanın herhangi bir teşviki olmadığını belirtir. Fatih'in saray mensuplarının unutulmaktan kurtulmasının bir yolu olarak şairlerin edebî yeteneklerinden istifade edilmesiyle ilgilenmediğini söyler.

Fatih'in çevresindeki edebî ortama⁷ ve şairlere değinen bir başka yazar Clot (1994: 153) ise, Bursalı Ahmed (Paşa), Kudsi (?), Kâtibi (ö. 1499-1500), Şâhidî (ö. 1504-05 ?), Haydar (ö. 1495'ten sonra) gibi şairlerin padişahın yanında olan, önemli görevler üstlenmiş şairler olduğunu söyler⁸. Osmanlı biyografik kaynaklarında Clot'un saydığı şairlerden daha fazlası yer almaktadır (Akyol, 2013: 93-122). Şairlere ve dönemin entelektüellerine önem veren Fatih'in, devrindeki sanat etkinliklerini yakından takip ettiğini belirterek birçok kaynağın vurguladığı üzere sultanın otuz kadar şairi aylığa bağladığını belirtir. Aylığa bağladıkları arasında Hintli Yazar Hoca Câmî, İranlı şair Mollâ Câmî gibi yabancı isimler olduğunu da ekler. Clot, incelenen diğer yabancı kaynaklarda yer almayan bir bilgiye de yer verir. Yazar, Türk şairlerin yabancılarından daha fazla maaş aldıklarından söz eder.

Edebî Kişiliği ve Şiirleri

Yabancı kaynaklarda Fatih Sultan Mehmet'in edebî yönü hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu noktada kimi kaynakların özellikle şairin hayatına dair bazı ayrıntılarla ilgili Osmanlı kaynaklarından ve tezkirelerden istifade etmiş olmaları muhtemeldir. Yalnızca tespit noktasında kalan kaynaklar olduğu gibi sultanın bilhassa şairliği hakkında eleştirel perspektiften yaklaşan eserler de vardır. Bazı kaynaklarda şiirlerinde taklitçi

⁷ Konuyla ilgili bir makale için bkz.: (Akyol, 2013).

⁸ *Fatih Sultan Mehmet Dönemindeki Edebî Çevreler* isimli makale çalışmasında (Akyol, 2013), başta tezkireler olmak üzere biyografik kaynaklara dayalı verilen bilgiler arasında Clot'un çalışmasında adı geçen *Kudsi* yer almamaktadır. Ayrıca Clot'un Fatih'in yanında olan şairlerden saydığı *Şâhidî* ile ilgili yine aynı çalışmaya bakıldığında, şair adı geçmekle birlikte böyle bir bilgi yer almaz. Yine aynı şekilde *Haydar (Çelebi)* hakkında da Fatih'in yanında olduğuyula ilgili Clot'un söylediğiyle paralel bir bilgi yoktur. Yazar bu bilgiyi hangi kaynağa dayandırdığıyla ilgili malumat vermez. Nitekim yabancı kaynakların bazılarında bu tür bilgilerle ilgili herhangi bir kaynak gösterilmemiştir.

bir şair olduğu, bazılarında şiirlerinin vasat sayılması gerektiği, bazı kaynaklarda ise yüzeysel ve detaya girilmeden iyi bir şair olduğu yönünde görüşler vardır. Bunların dışında diğer kaynaklarda onun edebî kişiliğini, entelektüel yönünü geliştiren eğitim hayatına da hususen temas edilmiştir. Şiirlerinden örneklerin verildiği kaynaklarda şiirler daha çok örnek niteliğinde ve bağlama uygun olarak verilmiş olup ek bir açıklama ya da şerh yapılmamıştır. Bunların dışında Fatih döneminin önemli şairleri, Fatih'le bu şairler arasındaki anekdotlara da yer verilmiştir. Özellikle bazı kaynaklarda dönem şairlerinden söz edilirken Fatih'e ve onun dönemine de atıflar yapılmıştır.

Fatih'in edebî yönü hakkında bilgi veren en önemli kaynaklardan biri Franz Babinger'in *Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı* isimli eseridir. Şüphesiz ki diğer eserlere nazaran daha detaylı bilgiler vermesi kaynağı önemli hâle getirmektedir. Eserde, Fatih'in sanatçıları himaye etmesi, şairlerle olan ilişkisi, yakın ve uzak coğrafyalardaki âlimlere ve şairlere olan ilgisi ve ihsanları, döneminde İran edebiyatının popülerliği, şiir sanatı gibi hususlara yer verilmiştir (Babinger, 2002).

Babinger (2002: 397), Fatih'in şairleri teşvikten⁹ uzak bir padişah olmasına rağmen, şiirden veya tarihten anlamadığını söylemenin doğru olmayacağını ifade eder. Birçok medrese yaptırdığını, kendi tarzınca edebiyatın hamisi olduğunu fakat şairliği, asla ismini yüceltmek için kullanmadığını söyler. Nitekim Fatih'in şiir sanatına ilgisi ve entelektüel yönüne dair Al-Saalabi (2009: 189) de, onun üç dili (Arapça, Farsça ve Türkçe) akıcı bir şekilde konuştuğunu aynı zamanda bir şair olup şiir kitabı yazdığını belirtir (Al-Saalabi, 2009: 185). Fatih'in Osmanlı edebiyatı uzmanı olup hükümdarlığı boyunca edebî rönesansın öncüsü olduğunu vurgulayan yazar, onu büyük bir şair olarak niteler.

Fatih'in öğrendiği, bildiği ve konuştuğu diller arasında yabancı kaynaklar farklı bilgiler aktarır. Bahsedildiği üzere Al-Saalabi (2009: 185) üç dili (Arapça, Farsça, Türkçe) akıcı bir şekilde konuştuğuna değinirken, bildiği başka diller hakkında bilgi aktarmaz. Sultanın aldığı eğitim, bildiği diller ve ilgisinin olduğu alanlarla alakalı bilgiler veren Crowley (2007: 51), Fatih'in Kur'an'ı özümlediğini, Arapça ve Farsça dillerinin yanı sıra Yunanca, Slav diyalektleri ve biraz da Latince konuşabildiğini söyler. Ayrıca Fatih'in üstün zekâsıyla tarih ve coğrafya gibi bilim dallarıyla edebiyata olan ilgisine atıf yapar. Fatih'in başta Molla Gürânî (ö. 1488) gibi hocalardan iyi bir eğitim aldığını söyleyen Runciman (1972: 97), sultanın İslami edebiyatla Yunan edebiyatında da iyi bir

⁹ Babinger'in Fatih'in şairleri teşvik etmediğini söylemesi, sultanın sanata ve sanatçıya değer vermesiyle beraber şaire ve şiire karşı eleştirel bir göze sahip olmayışı ve kendisine övgü şiirleri yazılıp yazılmamasıyla çok ilgilenmemesiyle alakalı olmalıdır.

eğitim aldığı ekler. Fatih'in ana dili Türkçenin yanı sıra Arapça, Latince, Farsça ve İbranice'de kusursuz konuştuğunu belirtir. Hilmi Yücebaş (1981: 13), çocuk denilebilecek yaşta Arapça ve Farsça öğrenen sultanın bu diller vasıtasıyla edebiyata da merak sardığını söyler. Thornton (2010: 93), Doğulu milletler arasında dindarlığıyla bilinen bir entelektüel olduğundan ve birçok yabancı dile hâkimiyetinden söz eder. Bu kaynakların dışında Solnon (2013:59), sultanın Arapça ve Farsça yazma eserleri topladığını, Doğu şiiri ve tarihine ilgi duyduğunu, böylelikle İslam bilgisini derinleştirmeye uğraştığını söyler. Yazara göre Fatih aynı zamanda Batı kaynaklarının belirttiği üzere kültür anlamında Hıristiyan âlemine de yönelmekteydi. Fatih'le ilgili bilgi veren isimlerden Al-Saalabi, Fatih'in şair olarak büyüklüğüne vurgu yaparken, konuyla ilgili teferruat vermeyip üstünkörü bir bilgi aktarır. Babinger (2002: 400) ise, Fatih'in şairliği ve şiir sanatıyla eleştirel bir gözle bazı tenkitlerde bulunur. Özellikle de onun şiirlerinin orijinallliğini sorgulayarak eleştirir ve taklitçiliğe kaçtığını söyler. Fatih'in Avnî mahlasıyla sekiz şiirden oluşan¹⁰ Türkçe bir divan yazmasını şaşkıncı bulur. Aradaki birkaç şiirin Hâfız'dan (ö.1390 ?) alıntı gazellerden oluştuğunu söyler. Şairin şiir sanatıyla da ilgili değerlendirmeler yapan yazar, Avnî'nin Osmanlı şairlerinin en büyüklerinden biri olarak gösterilmesine rağmen bu övgüyü hak etmediğini söyler¹¹. Şairin gazellerini yüzeysel incelemenin bile bu görüşü destekleyeceğini belirtir. Ona göre sultanın örnek bir gazelini incelemek bile onun imge ve metafor kullanımıyla düşüncelerinde orijinal olmadığını ortaya koymak için yeterlidir. Sultanın dizelerinde anlatılanlar daha önce çok kere daha iyi şekillerde söylenmiştir. Yazar, tarafsız bir eleştirmenin bu şiirleri bir başyapıt olarak göremeyeceğini belirtir. Babinger'in Fatih'in şiiri hakkındaki bu görüşlerini değerlendiren Atabey Kılıç (2003: 86), bu görüşlere katılmayarak Fatih'in şiirlerindeki hayal zenginliği ve orijinal buluşlara dikkat çeker. Şiirlerinde rindâne ve âşıkâne söyleyişlerle beraber hükümdarlığını yansıtan örnekler olduğunu ifade eder. Kılıç, söz sanatlarının da olduğu sultanın aşağıdaki beytini örnek gösterir.

Bizümle saltanat lâfın idermiş ol Karamanî

Hudâ fırsat virüse ger kara yine karam anı Matla. 79 (Doğan, 2023: 550).

¹⁰ Avnî hakkında bilgi veren başta tezkireler olmak üzere biyografik kaynaklar esas alındığında, Babinger'in Fatih'in sekiz şiiri olduğuna dair kaynak göstermeden verdiği bilgi teyide muhtaç, ihtiyatla yaklaşılması gereken bir malumdur.

¹¹ Babinger Fatih'le ilgili tespit ve değerlendirmelerinde, konuyla ilgili herhangi bir kaynak göstermemiştir. Fatih'in hangi kaynaklarca büyük şair addedildiği noktasında detaylı bilgi vermez.

Fâtih Divânı Şerhi'nde beyitle ilgili Doğan (2023: 550) ise şunu ifade eder:

"Beyitte "karam anı" ibaresi, "onu karıştıracağım, batıracağım" anlamındadır. Beyitte, Fâtih Sultan Mehmed'in, Karamanoğlu Beyliğini ortadan kaldırması hadisesine işaret vardır. Fâtih, düşmanları ile ittifak ilişkisine giren Karamanoğlu Kasım Bey'in ülkesini fethetmiş ve 1472 yılında bu beyliği ortadan kaldırmıştır."

Fatih dönemindeki klasik şiirin genel durumuyla öne çıkan şairlerden söz eden Babinger (2002: 400), bu dönemde Farsça kafiyeli şiirlerin sayısının zirveye çıktığını, Farsça yazmayanların ise Acem tarzını taklit ettiğini ya da Türkçeleştirmeye çalıştığını söyler. Nizâmî'nin (ö. 1209) hamseleriyle Firdevsî'nin (ö. 1020) *Şehnâme* adlı eserinin defalarca çevrildiğini, Türkçeye uyarlandığını veya taklit edildiğini belirtir. Bu hususta dönemin tanınmamış şairlerinden Kastamonulu Şehdî'yi¹² (ö. ?) örnek veren yazar, Fatih Sultan Mehmet'in zaferlerini anlatmak isteyen şairin bu hususta *Şehnâme*'yi örnek aldığını söyler. Bunu Farsça bir şiirle yapmaya çalışan Şehdî, Arapça ve Farsça'ya hâkim olmasına rağmen dört yüz beyit yazdıktan sonra eseri yarım bırakmıştır¹³. Bu hususta subjektif bir tespit yapan Babinger (2002: 400), bunun Osmanlı edebiyatı ve sultanın şöhreti açısından bir kayıp olmadığını söyler. Sonrasında Ali Şir Nevâî'ye temas ederek onun, dönemin en önemli şairi olduğunu ve İran'ın usta şairlerinin de kendisinden istifade ettiklerini vurgular.

Doğu'daki şehzadeler gibi Fatih'in de şiire ilgi duyduğunu söyleyen Clot (1994: 154-158) ise, dönem şiirinin özelliklerini de dikkate alarak Fatih'in şiirleri ve şairliği hakkında bazı tespitler yapıp iki gazelinden örnekler verir. Fatih'in şairleri himaye edici yönü, etrafındaki şairler, yaşadığı dönemin bazı meşhur şairleri, dönem edebiyatının genel özellikleri, şiirlerde kullanılan dil gibi birçok konuya temas eder.

Fatih'in şiir diliyle ilgili bilgi veren yazarlardan Poole (2002: 232), onun mısralarının vasat olduğunu, edebiyatı ve edebiyatçıları himaye eden bir padişah olduğunu söyler. Fatih döneminin iki kadın şairinden Zeynep Hatun (ö. 1474-1475) ve Mihri Hatun'a (ö. 1514-1515) değinen yazar, bunların önemli ve kadim şairler olduklarını söylemekle yetinir ve başka detay vermez.

¹² 15. yüzyıl şairlerinden olan Şehdî'nin doğum ve ölüm tarihi belli değildir. *Şehnâmecî Şehdî* olarak da bilinir. İyi derecede Farsça bilen şair Fatih Sultan Mehmet'in emriyle *Şehnâme* vezninde Farsça *Tevârih-i Âl-i Osmân* kaleme almışsa da eserini tamamlayamadan vefat etmiştir (İsen, 1994: 138-139).

¹³ Şehî Bey Tezkiresi'nde eserin on bin, diğer birçok kaynakta ise dört bin beytinin yazıldığı ve şairin vefat ettiği bilgisi vardır (Karagözlü, 2013).

Fatih'in birçok Doğulu şehzade gibi şiire ilgi duyduğunu ifade eden Clot (1994: 154), o zamanın şiirini lirik ve yürekten gözyaşlarıyla sevgiliye yazılan şiirler olarak niteleyerek dinsel ve edebî eğretilmelerin kullanıldığından söz eder. Klasik şiirin İran şiiriyle olan benzerliğine de vurgu yapan yazar, aynı zamanda Abbasi dönemi şiiriyle de bir bağlantı kurar. Şiir diline değinerek dilin Arapça ve Farsça karışımı ve uydurulan kelimelerden oluştuğunu ifade eder. Şiir dilinin çok süslü olduğuna değinerek Fatih'in Avnî mahlasıyla şiirler yazdığını söyler.

Clot'un (1994: 154) hıristiyan papaz için yazıldığını söylediği gazel şu şekildedir:

Bir güneş yüzlü melek gördüm ki âlem mâhıdur
Ol kara sünbülleri âşıklarınun âhıdur

Karalar geymiş meh-i tâbân gibi ol serv-i nâz
Mülk-i Efrengün meger kim hüsn içinde şâhıdur

Ukde-i zünnârına her kimse kim dil bağlamaz
Ehl-i îmân olmaz ol âşıklarun güm-râhıdur

Gamzesi öldürdüğüne lebleri cânlar virür
Varısa ol rûh-bahşun dîni Îsâ râhıdur

Avniyâ kılma gümân kim sana râm ola nigâr
Sen Sitanbul şâhısun ol [da] Kalâtâ şâhıdur¹⁴

Clot'un hıristiyan papaz için yazıldığını söylediği yukarıdaki gazele bakıldığında yazarın divan şiirindeki aşk anlayışına ve benzetmelere hâkim olmadığı söylenebilir. Bahsi geçen gazelde hıristiyanlık simgeleri (zünnâr, Hz. Îsâ) kullanılmış olmasına rağmen, şair bunlar üzerinden âşığa zulmedici ve divan şiirinde zaman zaman kafir olarak da nitelenen sevgilinin vasıflarını anlatmaktadır. Bu bakımdan yazarın gazelle ilgili verdiği bilginin oldukça sığ ve hatalı olduğu açıktır.

Fatih Sultan Mehmet'e ait başka bir gazel örneği veren Clot (1994: 155-156), aşk konulu gazelle ilgili herhangi bir açıklama yapmaz:

Dili bülbül kılupdur ârızun üstündeki güller
Beni sevda ile başdan çıkarmışdur o kâküller

¹⁴ Bkz. : (Doğan, 2023: 171).

Eger uşşâka derd ü mihnet ise ışkdan hâsıl
Bi-hamd'illâh ki vâfirdür bize ışkunda hâsiller

Saba ıkd-ı ser-i zülfünü hall itmekde âcizdür
Beli her kişiye âsân degüldür hall-i müşkiller

Ne nisbet aramızda kim gelür çün nûş-leb yârun
Bana zehr-i gamı helvâ rakıbe zehr-i kâtiller

Senün ışkun ile divâne oldı nice ferzâne
Senün sevdân ile mecnûn olupdur nice âkiller

Ne lâzım tig-i müjgânı seni katl eylesin dimek
Bilürsüz ehl-i hâl olan olur bu söze kâiller

Eger deyr-i mugân tavrın ideydün Avniyâ bir gün
Görürdün âteş-i meyden fûrüzân şem-i mahfiller¹⁵

Fatih'in hayatından kısa bir anekdot aktaran Freely (2020: 31), İstanbul'un fethini müteakip Ayasofya'yı gezdikten sonra büyük Bizans Sarayı'nın yıkıntılarını incelediğini, sarayın viran olmuş koridorlarında yürürken müessir olup İranlı büyük şair Sâdi'nin (ö. 1292) aşağıdaki beytini söylediğini belirtir:

Perdedârî mi küned der tâk-ı kisrâ ankebût
Bûm nevbet mi zened der kal'a-i Efrâsiyâb¹⁶

Bizans tarihi yazarlarından Norwich (2013: 361) ise aynı şekilde Fatih'in Ayasofya'dan çıktıktan sonra imparatorun sarayına geldiğini söyler. Freely'de olmayan detaya da yer veren yazar, Fatih'in çakıl kaplı tozlu mozaik döşemeler üzerinde ilerlerken odaların ihtişamına hayran kalarak bu dizeleri mırıldandığını söyler. Norwich, Freely'den farklı olarak bu dizelerin anonim olduğu görüşündedir¹⁷.

Aynı beyte atıf yapan Runciman (1972: 233-234) ise Fatih'in Ayasofya'dan ayrıldıktan sonra atına binip imparatorun sarayına geldiğini, sarayın harabeye dönmüş salonlarında dolaşırken yanındakilerin sultanın meşhur bir İranlı

¹⁵ Bkz. : (Doğan, 2023: 151).

¹⁶ Çeviri hatalarıyla ilgili eleştirel bir yazısında Akyavaş (2011: 601), "Örümcek Kayserin sarayında ağlarını öreerek perdedarlık ediyor. Efrâsiyab'ın sarayının kubbesinde baykuş nöbet tutuyor." çevirisini doğru çeviri olarak aktarır.

¹⁷ Kitabın ilgili kısmına düşölen dipnotta bu beytin Norwich'in aksine Sâdi'ye ait olduğu bilgisi verilmiştir.

şaire ait olan bu beyti mırıldandığını duyduklarını söyler. Yazar, Norwich gibi beytin kime ait olduğunun bilinmediğini ifade eder. Aynı mısraları paylaşan bir başka yazar Angold (2018: 11), Fatih'in bu mısraları Ayasofya'yı cami hâline getirdikten sonra yapının içini hayret ve şaşkınlıkla seyrederken söylediğini ifade eder. Yazara göre bu mısralar, Sasanilerin çöküşünden esinlenen imgeler taşımaktaydı. Angold, bu dizelerin biraz da Fatih'in artık sahip olduğu Konstantinopolis'i ne yapacağını tam olarak bilemediğini ifade etmekteydi. Angold'un Ayasofya'nın koruma altına alınıp camiye dönüştürüldükten sonra Fatih'in bu dizeleri söylediğini belirtmesi, beytin manasıyla örtüşmemektedir. Nitekim diğer birçok kaynakta bunun aksi bilgiler yer alır. Kaynakların bazılarında bu mısraların okunduğu mekân Ayasofya olarak verilmişken, çoğunda İmparatorluk Sarayı olarak verilmiştir. Sâdi'ye ait olduğunu söylediği bu beyte atıf yapan Crowley (2007: 298) ise beytin Pers İmparatorluğu'nun Araplar tarafından miladi 7. yüzyılda yıkılışını anlattığını söyler. Fatih'in sarayın yıkıntılarına bakarken, dünyanın süreklilik arz etmekten yoksun olduğunu düşünerek bu beyti anımsadığını ifade eder. Padişahın biyografisi ve dönemi hakkında bilgiler veren Babinger (2002: 98) ise bu sözlerin Acem bir şaire mi, yoksa Fatih'e mi ait olduğu noktasında ihtilaf olduğunu vurgular. Thornton (2010: 93) ise Doğulu milletler arasında dindarlığı ve entelektüel kimliğiyle tanınan Fatih'in, bahsi geçen beyti Sezar'ın sarayına girdiğinde söylediğini belirtir. Yazara göre bu beyitle insanların sahip olduğu kudretin geçiciliği vurgulanmıştır. Konuyla ilgili Türkçe kaynaklardan *Tursun Bey Tarihi*'nde Fatih'in bu mısraları söylediği mekânın Ayasofya olduğunu belirten bilgi yer alır (Tulum, 1974: 64). İstanbul'un fethinin ardından Ayasofya'ya giden Fatih'in, buranın fethine kadar geçen dönemde savaşlar ve isyanlar neticesinde tahrip edilen ve mühendislik hatalarıyla belli kısımları çöken mabedin bu durumuna üzülmekle bu mısraları söylediği belirtilir (Tulum, 1974: 64; Akbay, 2023: 76).

Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep İzmir ve İstanbul isimli eserde tarihî ve kültürel bir geçmişi olan Galata'dan söz edilirken, buraya yapılan göndermelerin çoğunun Hıristiyanlıkla özdeşleşen günahkarlığa örnek olarak şarap ve zevk konusu üzerine olduğu belirtilir. Eserde Fatih Sultan Mehmet, Osmanlı şairlerinin en saygını olarak görülürken, Galata tasvirini içeren bir gazellenden örnekler verilir (Eldem, 2017: 182):

Bağlamaz firdevse gönlini Kalâtâyı gören
Servi anmaz anda ol serv-i dil-ârâyı gören

Bir Firengî şîvelü İsâyî gördüm anda kim
Lebleri dirisidür dir idi İsâyı gören

Akl ü fehmin dîn ü imânın nice zabt eylesün
Kâfir olur hey müselmânlar o tersâyı gören

Kevseri anmaz ol içdüğü mey-i nâbı içen
Mescide varmaz o varduğı kilisâyı gören

Bir Firengî kâfir olduğun bilürdi 'Avniyâ
Belün ü boynunda zünnâr ü çelîpâyı gören¹⁸

Fatih'in yazdığı bir şiirde, "En ciddi isteğim kâfirleri ezmektir" kısmına gönderme yapan Crowley (2007: 53), bu şiirin sultanın hıristiyan kentlerini fethetme ve Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olma projesinin dışavurumlarından biri olduğunu ifade eder. Crowley'in bahsettiği beytin hangisi olduğu tespit edilememiştir.

Fatih'in divanından yapılan tarama sonucunda Crowley'in belirttiği bağlama en uygun beyitlerden birisi aşağıdaki gibidir. Fakat buradaki söylemin ise sevgiliyle alakalı metaforik bir söylem olduğu görülmektedir. Crowley'in aşağıdaki beyit ya da benzer bağlamlardaki beyitleri bu şekilde yorumlamış olma ihtimali olmakla birlikte, kastettiği başka bir beyit de olabilir:

Mest çıkmış müje tiği-y-ile İslâm ehli

Hey meded komañuz ol kâfiri kim kan eyler G. 16/2 (Doğan, 2023: 184)

Fatih Sultan Mehmet dönemi bazı kaynaklarca edebî açıdan dönüm noktası olarak görülür. *Osmanlılar'da Şiir* isimli eserinde Distria (1982: 18) bu hususta Osmanlı edebiyatının önemli kaynaklarından Firdevsi'nin *Şehnâmes*'ne temas ederek Fatih döneminde imgelemin Osmanlılar'ın tüm Ari soyun kendi yasalarını tanımak zorunda kaldığına inandıracak duruma geldiğini söyler. Yazar ayrıca Türk şiirindeki *Hüsrev ü Şirin* mesnevilerinin Çelebi Mehmet döneminden (1413-1421) itibaren orijinal örneklerinin görüldüğünü, bu bakımlardan taklidin azalıp edebî zevkin gelişmeye başladığı dönem olarak Fatih'i milat kabul etmenin yanlış olacağı görüşündedir (Distria, 1982: 38).

II. Mahmud'un (Adli, ö. 1839) edebiyatla uğraşan son padişah olduğunu söyleyen Distria (1982: 30), sultanın seleflerinden I. Süleyman (Muhibbi, ö. 1566), I. Selim (Selimî, ö. 1520) , IV. Murad (ö. 1640) gibi sultan şairler

¹⁸ Avni G. 61 (Doğan, 2023: 446).

arasında II. Mehmet'i (Avnî, ö. 1481) de anarak bunların dönemlerinin seçkin birer şair olduğunu, II. Mahmud'un ise bunu bilmediğini söyler.

Hilâlin Gölgesi Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517) adlı eserde Fatih dönemiyle ilgili bilgiler veren Schwoebel (2013: 240), Fetih'ten sonra köle olarak satılan kızları ve kayınvalidesi için Filelfo'nun Fatih'e serbest bırakılmaları için bir kaside yazdığını şu şekilde aktarır:

“...Fakat Konstantinopolis neredeyse hiç yardım görmeksizin son büyük sıkıntısı ile yüz yüzeyleken Filelfo'nun dikkati V. Nikolas tarafından onurlandırılmak ve Muhteşem Alfonso tarafından resmi saray şairi olarak itibar edilmek üzere gittiği Roma ve Napoli'ye müteveccihdi. Kayınvalidesi ile kızlarının esaretini ancak 1453 sonbaharında Milano'ya döndüğü zaman öğrenmişti. Onlar, Konstantinopolis alındığı zaman yakalanıp köle olarak satılmışlardı. Filelfo, kendisi için aşık olan yolu seçmişti. Türk Sultanı'na yazıp, karısının ailesinin serbest bırakılmasını istemişti. İşi sağlama almak için Fatih'in yaptıklarını ve faziletlerini öven Rumca bir kaside eklemiştir...”

Halil İncalcık (2019: 696) konuyla ilgili İtalya'da Fatih'e yazılmış çok sayıda kaside olduğunu söylerken, bunlardan biri olan Filelfo'nun Latince kasidesinde Fatih'in övüldüğünü söyler.

Rumca kaynaklardan Yorgios Sfrancis'den¹⁹ bilgiler aktaran İncalcık (2019: 500), bahsi geçen kaynakta yazarın Fatih'in bilime olan ilgisinin muhteşem olduğunu, beş dil bilip konuşabildiğini (Türkçe, Farsça, Arapça, Rumca, Latince) şiirlerinde Farsçayı tercih ettiğini söylediğini aktarır.

Yabancı kaynaklarda Fatih dönemi şairleri de zikredilmiştir. Bu şairlerden Ahmed Paşa'nın üslubunun akıcı olduğunu ve şairin dile hâkimiyeti sayesinde kolaylıkla şiir yazabildiğine değinen Babinger (2022: 402), Ahmed Paşa'nın ve Fatih Sultan Mehmet'in de yer aldığı bir anekdot aktarır:

"Söylendiğine göre, bir gün Mehmed arkadaşlarıyla birlikte, Doğu'da popüler olan ve sortes *Virgiliariae*'nin Müslümanlar karşılığı olan fal oyununu oynarken, Ahmed Paşa da oyuna katılmıştı. Bu oyunda Kur'an -ya da Acemler oynuyorsa genellikle Hâfız'ın şiirlerinin bulunduğu bir kitaptan kapalı gözlerle açılır, yedi sayfa geriye gidilir ve sonra ilk paragraf okunup, kehanet olarak kabul edilir. Sultan, Hâfız'ın divanında şu dörtlüğe rast gelmişti.”

Fatih döneminin Ahmed Paşa ile birlikte diğer önemli şairi Necâti'ye (ö. 1509) de temas eden Babinger (2002: 402-403), her iki şairin gazel ve kasidelerinin çekiciliğini yitirip günümüzde alıntılarının bile kalmadığını ifade eder. Yazara göre sonraki yüzyıl yazarlarınca Fatih dönemi altın çağ olarak övülse de Adnî (ö. 1474) mahlasıyla şiirler yazan Mahmud Paşa dışında vasatın üstünde şair olmadığını, çoğunun unutulduğunu söyler. Adnî hakkında bilgi veren diğer

¹⁹ Bkz. : (Yorgios Sfrancis 2009). Levent Kayapınar'ın çevirisiyle.

isimlerden Murad Efendi (2007: 361) ise Fatih'in sadrazamı olan Mahmud Paşa'nın şair Adnî olarak tanındığını, ilim âlemine çokça hizmetinin olduğunu, medreseler yaptırdığını, perşembe günleri şairleri evine yemeğe davet ettiğini söylerken, şairliğiyle ilgili Babinger gibi herhangi bir değerlendirme yapmaz. Fatih döneminde yaşamış, Fatih'le de irtibatı olmuş şairlerden Zeynep Hanım'a değinen Distria (1982: 28), onun Fatih'e gönderdiği bir şiirinde divanını ona ithaf ettiğini belirtir. Fatih dönemindeki şairlerden Melîhî'ye (ö. 1494-1495) değinen Murad Efendi (2007: 86), şairin başından geçen ve birçok tezkirede zikredilen (Egüz, 2014: 71) bir olaya eserinde yer verir. Bahsi geçen hadise, Fatih Sultan Mehmet'in taltif ettiği, yakın çevresine aldığı Melîhî'nin çokça ses getiren bir skandalıyla ilgilidir. Hadise Fatih'le şair arasında geçmektedir.

Osmanlı Şiir Tarihi eserinin yazarı Gibb (Gibb, 1999: 539) ise Fatih dönemi şairlerinden Gülşeni'ye değinir. Şairin eserini Fatih'e ithaf ettiğini söylerken, Gülşeni'nin münzevi bir derviş olduğunu belirtir. Gibb'in eserinde ayrıca Fatih döneminin diğer şairleri de geçmektedir.

SONUÇ

Yabancı kaynaklar, özellikle de Batılı tarihlerle biyografik eserler, klasik şairler ve sultan şairler hakkında bilgiler ihtiva etmesi yönüyle önemlidir. Fatih Sultan Mehmet, gerek tarihî kişiliğiyle gerekse şair yönüyle bu kaynaklarda bahsedilen bir hükümdar olmuştur. Bazı yabancı kaynaklarda Fatih Sultan Mehmet'in edebî kişiliği ve bir sanat hamisi olarak misyonu ile ilgili daha teferruatlı bilgiler yer alırken, bazılarında ise daha kısmi bilgiler yer alır. Kaynakçaya konuyla ilgili yeterli bilgi tespit edilemediği için dâhil edilmeyen kimi yabancı kaynaklarda ise Fatih Sultan Mehmet'in edebî kimliğinden ziyade Osmanlı tarihindeki bir padişah olarak yaptıkları ön planda tutulmuştur. Hatta bazı tarihî kaynaklarda sultanın edebî kişiliğinden neredeyse hiç bahsedilmemiştir. Konuyla ilgili en fazla malumatı veren yazar Franz Babinger'dir. Bunun dışında Andre Clot gibi sultanın biyografisi hakkında bilgi veren kaynaklarda da malumat fazladır.

Fatih Sultan Mehmet'in sanat hamiliği ve şair kimliğiyle ilgili verilen bilgilerin bir kısmı anlaşıldığı kadarıyla başta tezkireler olmak üzere Osmanlı kaynaklarından alınmıştır. Bu bilgilerin bazısı objektifken, bazısı yazarların kendi bakış açılarını da yansıtan subjektif yönler taşır. Sultanın bir hamisi olarak sanata ve sanatçıya bakış açısıyla bu noktadaki faaliyetleri, birçok kaynakta öne çıkmış ve olumlu olarak aktarılmıştır. Kimi eserlerde iyi bir sanat hamisi olmasına rağmen şairleri teşvik etmediği söylenirken, diğer bazı kaynaklarda ise bunun tam zıddı görüşler mevcuttur.

Fatih Sultan Mehmet'in edebî kişiliği, şiire ve şaire bakışı noktasında detay veren kaynaklar olduğu gibi yüzeysel bilgiler aktaran kaynaklar da mevcuttur. Bu hususta incelenen eserlerde verilen bilgi ve değerlendirmelere bakıldığında, bunların hangi kaynaklara dayandığı bazen muğlak kalmıştır. Kaynak eserlerin bazılarında Fatih, iyi bir şair olarak verilmişken, bazılarında vasat olarak nitelenmiştir. Konuyla ilgili en fazla teferruat veren yazar Babinger'dir. Yazar genel olarak Fatih'in şiirlerinin İran edebiyatı tesirini çok fazla barındırdığını, taklidi ve orijinaliteden uzak olduğunu söyler.

Çalışmaya konu olan kaynaklarda Fatih Sultan Mehmet'in haricinde, daha çok Osmanlı tarihinde yaptıklarıyla adını duyurmuş Kanûnî Sultan Süleyman, III. Selim ve Mahmud Nedim Paşa gibi sultan ve yöneticilerin edebî kişiliklerine de temas edilmiştir. Konu hakkında şimdiye kadar yabancı kaynakları esas alan, sistematik bir çalışma yapılmamıştır. Osmanlı yönetici sınıfının şair kimlikleriyle yabancı kaynaklardaki görünümü ve algılanışı hususunda başka çalışmalara da ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bu kaynaklardaki bilgilerin tespit edilerek eleştirel bir gözle Türkçe kaynaklar da dikkate alınarak ortaya konulması önem arz etmektedir. Hususen oryantalist yazarların bu noktadaki bakış açısı, sultan şairlerin edebî kimlikleri yanında patronaj geleneğindeki yerlerine dair verilen bilgiler de dikkate alınarak ortaya konulmalıdır.

KAYNAKLAR

- AKBAY, Esmâ Kişmiroğlu (2023). "Fetih Sonrası Ayasofya'sının İslam Medeniyet Tasavvuru Değerleri Bağlamında Okunması", *Otuz Yedi Sanat ve Tasarım Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, s.s. 72-91.
- AKYAVAŞ, Beynün (2011). "Bir Çeviri Faciası", *Bellekten*, Cilt: 75, Sayı: 273, s.s. 579-608.
- AKYOL, İbrahim (2013). "Fatih Sultan Mehmet Dönemindeki Edebî Çevreler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, s.s. 93-122.
- ANGOLD, Michael (2018). *Kostantiniye 1453 Fetih/Düşüş*, 2.baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- BABINGER, Franz (2002). *Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı* (Çev: Dost Körpe), İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- BAŞAR, Fahameddin (2010). "İstanbul'un Fethine Dair Literatür Değerlendirmesi", *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 16, 61-100.
- CLOT, Andre (1994). *Fatih Sultan Mehmet* (Çev: Necla Işık), 2.baskı, İstanbul: Milliyet Yayınları.

- CROWLEY, Roger (2007). *Son Büyük Kuşatma 1453* (Çev: Cihat Taşçıoğlu), Ankara: April Yayıncılık
- DIEHL, Charles (2006). *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (Çev: A Göke Bozkurt), İstanbul: İlgı Yayınları.
- DISTRİA, Dora (1982). *Osmanlılarda Şiir* (Çev: Semay Taneri), İstanbul: Havass Yayınları.
- DOĞAN, Muhammed Nur (2023). *Fâtiḥ Divânı ve Şerhi*, 3.baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- D'OHSSON (?). *XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Âdetler*, İstanbul: Tercüman Yayınları.
- EGÜZ, Esra (2014). "Yabancı Seyyahların Gözüyle Klâsik Türk Edebiyatı", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 49, s.s. 53-93.
- ELDEM Edhem; GOFFMANN Daniel; MASTERS Bruce (2010). *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir ve İstanbul* (Çev: Sermet Yalçın), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- FREELY, John (2020). *Osmanlı Sarayı Osmanlı Sultanlarının İstanbul'daki Özel Hayatları* (Çev: Ayşegül Çetin Tekçe), İstanbul: Alfa Tarih Yayınları.
- GİBB, E. J. Wilkinson (1999). *Osmanlı Şiir Tarihi I-II (A History of Ottoman Poetry)* (Çev: Ali Çavuşoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları.
- GORDLEVSKI, Vladimir. (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti* (Çev: Azer Yaran), Ankara: Onur Yayınları.
- GREENE, Molly (2018). *Osmanlı Devleti ve Rumlar* (Çev: Zeynep Roma). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- HARL, Kenneth W. (2017). *The Ottoman Empire Course Guide book*, Virginia: The Greatest Courses.
- İNALCIK, Halil (2010). *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1301-1481)*, İstanbul: İsam Yayınları.
- İNALCIK, Halil (2019). *İki Karanın Sultanı, İki Denizin Hakanı, Kâyser-i Rum Fâtiḥ Sultan Mehmed Han*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İPŞİRLİ, Mehmet (2021). *Osmanlı İlmîyesi*, İstanbul: Kronik Yayınları.
- İSEN, Mustafa (1994). *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- KARAGÖZLÜ, Volkan (2013). "Şehdî, Mehmed Şehdî Çelebi, Şeh-nâmece Şehdî", <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sehdi-mehmed-sehdi-celebi-sehnameci> (E. T.: 29. 10. 2024).
- KILIÇ, Atabey. (2003). "Fatih Devri Türk Edebiyatına Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 1 Sayı: 14, s.s.85-92.
- KRİTOVULOS (2020) (Ed. Koray Karasulu). *Kritovulos Tarihi (1451-1467)* (Çev: Ari Çokona), 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- KUT, Günay (2014). "Payitaht İstanbul'un Sultan Şairleri (Seyf Ve'l Kalem Sahipleri)", *İlmî Araştırmalar*, Sayı: 9, 161-178.
- MCCHARTY, Justin (2015). *Osmanlı Türkleri 1281'den 1923'e* (Çev: Timur Demirtaş), İstanbul: T&K Yayınları.
- MURAD EFENDİ (2007). *Türkiye Manzaraları* (Çev: Alev Sunata Kırım), İstanbul, Kitap Yayınları.
- NORWICH, John Julius (2013). *Bizans III Gerileme ve Çöküş Dönemi (MS 1082-1453)* (Çev: Selen Hırçın Riegel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- POOLE, Stanley Lane (2022). *Ulusların Öyküleri Osmanlı Tarihi* (Çev: Yavuz Alogan), İstanbul: Say Yayınları.
- RUNCIMAN, Steven (1972). *Kostantiniye Düştü* (Çev: Derin Türkömer), İstanbul: Milliyet Yayınları.
- SAKAOĞLU, Necdet (2015). *Bu Mülkün Sultanları, İstanbul*: Alfa Tarih Yayınları.
- TULUM, Mertol (1974). *Tursun Bey Tarih-i Ebü'l- Feth*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- SCHWOEBEL, Robert (2013). *Hilâlin Gölgesi Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517)* (Çev: Eşref Bengi Özbilen), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- SOLNON, Jean François (2013). *Sarı ve İstanbulun Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa: XIV. - XIX. Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık* (Çev: Ali Berktaş), İstanbul: Doğan Kitap.
- THORNTON, Thomas (2010). *Bir İngiliz Tacirinin İzlenimleriyle Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din, Yönetim (1793-1807)* (Çev: Ercan Ertürk), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- YORGİOS Sfrancis (2009). *İstanbul'un Fethi'nin Son Tanığı Yorgios Sfrancis'in Anıları, Chronicon Minus* (Çev: Levent Kayapınar), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- YÜCEBAŞ, Hilmi (1981). *Fatih Sultan Mehmed Kültür Dünyası Menkıbeleri Şiirleri*, İstanbul: Memleket Yayınları.

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1571821

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1405-1439

**Makalenin Geliş
Tarihi**

23/10/2024

**Makalenin
Kabul Tarihi**

04/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE ANBER VE ANBER ÇEŞİTLERİ

Nurgül ÖZCAN¹

ÖZET

Yaşamın her alanında etkili olan koku, bütün toplumlarda özellikle sosyo-kültürel açıdan önemli bir yere sahiptir. Tarih boyunca kokuyla ilgili buluşlar yapılmış, ticari pazarlar kurulmuş, meslekler oluşmuştur. Koku meselesi milletlerin toplumsal ve kültürel hafızası açısından mutlaka incelenmesi gereken çok boyutlu bir konudur. Koku oluşumunda kullanılan koku maddeleri ve özel karışımlar bu konunun temelini oluşturmaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız 'anber' en önemli koku maddelerinin başında gelir. Kaynaklarda anberle ilgili değişik rivayetler bulunmaktadır. Çoğu zaman bu bilgiler birbiriyle karıştırılmıştır. Anber denildiği zaman akla ilk gelen şey şüphesiz güzel koku, aksesuar, kozmetik ve ilaç sanayidir. Günümüzde de hala önemini kaybetmemiş olan 'anber', insanlık tarihinde ticaretten, tababete, kişisel bakımdan, sosyal hayattaki ritüellere kadar zengin bir kullanım alanına sahiptir. Bu çalışmada; anber, divan şiirindeki kullanımları ile ele alınmış, koku tarihinde kayda değer bir yere sahip olan anber ve anber çeşitlerinin klasik edebiyatımıza nasıl yansıdığı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültür tarihi, Osmanlı, anber, koku, klasik Türk edebiyatı

AMBER AND AMBER TYPES FROM THE WINDOW OF CLASSICAL TURKISH POETRY

¹ Dr., Eski Türk Edebiyatı, Bir Kuruma Bağlı Değildir, nurgulozcan34@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5285-6554

ABSTRACT

The sense of smell, which affects every aspect of human life, holds significant socio-cultural importance in all societies. Throughout history, there have been discoveries related to fragrance, commercial markets have been established, and professions have emerged. The issue of fragrance is a multi-dimensional topic that must be studied in terms of the social and cultural memory of nations. The fragrance materials and special mixtures used in the creation of scents form the basis of this subject. 'Amber', which we address in our study, is among the most important fragrance substances. Various sources contain different accounts regarding amber. Often, these pieces of information have been mixed up. When amber is mentioned, the first thing that comes to mind is undoubtedly its pleasant scent, use in accessories, cosmetics, and the pharmaceutical industry. Even today, 'amber' has not lost its importance and holds a rich background in human history, from trade to medicine, personal care to social rituals. In this study, the subject of amber is examined from the perspective of classical Turkish literature, and how amber and its varieties, which hold a significant place in the history of fragrance, are reflected in our classical literature is evaluated.

Keywords: Cultural history, Ottoman, Amber, fragrance, Classical Turkish literature

GİRİŞ

Dünyada, Hindistan, Çin, Japonya, Amerika, İrlanda ve Bahama adalarında çıkarılan 'anber'in oluşumuyla ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Tarihte İpek Yolu, Baharat Yolu gibi önemli yolların yanında bir de Anber Yolu'ndan bahsedilmektedir. Anber Yolu, Baltık Denizi'nden başlayıp tüm Avrupa kıtasını kuzeyden güneye geçerek Venedik'ten Roma'ya ulaşırdı (Şahin B. ve Erenel, 2021: 727). Kuzey Denizi ve Baltık Denizi'nden çıkarılan anberin ticaretinin yapıldığı bir yoldu. Anber, bu yol üzerinden kuzeyden güneye Adriyatik Denizi'ne ve sonrasında Akdeniz'e taşınıyordu. Anber Ticaret Yolu'nun kontrolü bir dönem Habsburg İmparatorluğu'yla Rusya'nın eline geçmiş, bu durum Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmıştı (Aslaner ve Yentürk, 2011: 129-130). Dünyanın büyük bir bölümünde geniş kullanım alanına sahip olan anber, ülkelerin ekonomisinde ve ticari ilişkilerinde her dönemde önemli bir yere sahip olmuştur.

Anber denildiği zaman akla ilk gelen şey şüphesiz güzel koku, aksesuar ve kozmetik sanayiidir. Günümüzde de hala önemini kaybetmemiş olan 'anber', insanlık tarihinde ticaretten, tababete, kişisel bakımdan, sosyal hayattaki ritüellere kadar zengin bir arka plana sahiptir. *"Hemen bütün dillerde ambra ve anber şekillerinde bulunan anber kelimesinin aslında Arapça anber olduğu ve İspanyolca aracılığıyla Avrupa dillerine geçtiği kabul edilmektedir. Mevcut bilgilere göre anber, Avrupa'ya XIII. yüzyılda Endülüs Arapları tarafından*

tanıtılmış ve ambra/anber kelimesi de o devirden itibaren Orta Latince'ye girmiştir” (Sargon, 1991: 7). Dünyaya denizciler yoluyla tanıtıldığı söylenen bu siyah renkli, güzel kokulu madde aynı zamanda tıp ve eczacılık tarihi açısından da önemlidir. Anberin çıkarılışı ile ilgili kaynaklarda çelişkili ifadeler bulunmaktadır. “Anber, ispermeçet balinasının midesinde oluşan bir sindirim artığı olup hayvanın kusmasına sebep olan ve bunun da zamanla kütle boyutuna gelerek denizin yüzeyine çıkan, zamanla gri, siyah, mor renklerini alan yapışkan bir maddedir. Anber, topraklar halinde, bir deve veya büyük kaya parçası büyüklüğünde bir deniz artığıdır. Bu anber tortularının büyüklüğü kafatası kadar ağırlığı bin miskal olabiliyordu. Şiddetli rüzgârlar ve dalgalar anberin deniz kenarına vurmasına neden olurdu. Sahil yüzeyine çıkan anber ilk başta kaynar vaziyette olduğu için toplanması mümkün olmaz ancak birkaç gün sonra katı form haline gelmesi beklenirdi” (Çakır, 2021: 45). Mütercim Âsım, anberi denizin ortasından kaynayan daha sonra yüzeye çıktığında donan yağlı bir madde olarak tanımlar. Donan maddeyi balıklar yedikten sonra ölür. Denizciler ölen balıkların karnını yarararak anberi çıkarır. Buna ek olarak şu bilgiyi ekler: Anber, Hind adalarındaki arıların güzel kokulu bitkilerden emerek yaptıkları bir bal çeşididir. Yağmur yağıp kuvvetli rüzgârlar estiği zaman rüzgârın şiddetiyle bu ballar denize doğru sürüklenir. Eriyip denize karışır, geride muma benzeyen bir madde kalır. Buna anber adı verilir (Mütercim Âsım Efendi, 2013: 2207-2208). Kolay eriyen, bal mumu kıvamında, yandığı zaman parlak bir alev çıkaran, çok güzel kokulu nesnedir. Kül rengi olan pek kıymetli bir cinsi sıcak denizlerde yaşayan, anber balığı veya ada balığı denen bir balığın bağırsaklarında toplanır ve dışkı ile dışarı atılıp su üzerinde yüzer halde bulunur. Bazı ağaçlardan çıkarılan, eczacılık ve koku sanayiinde kullanılan reçineye de anber denir (Ayverdi, 2011: 51).

Tarihin her döneminde ispermeçet balinasından elde edilen anberle kehribar birbirine karıştırılmıştır. Balina gemilerinde denizcilik yapan ünlü Amerikalı yazar Herman Melville (ö.1891) üç yıl boyunca denizlerde yaşadığı olayları not etmiştir. Herman Melville’in en ünlü eseri 1851 yılında kaleme aldığı *Moby Dick/Beyaz Balina*’dır. Yazar, bu eserinde denizcilikle ilgili önemli bilgiler verir. *Beyaz Balina* romanında ‘anber’ ile ilgili müstakil bir bölüm bulunmaktadır. Yazar burada anber ve kehribarın birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı unsur olduğunu anlatır: “*Ambregis, sözcüğü Fransızca ‘kül rengi kehribar’ anlamına gelir; oysa kehribar ile anber apayrı nesnelere. Kehribar, zaman zaman deniz kıyılarında bulunmakla beraber, denizlerden çok uzakta, toprağın içinde de bulunur; anbere ise ancak denizlerde rastlanır. Üstelik kehribar, katı, saydam, kolay kırılan, kokusuz bir maddedir. Ağzıklarda ve incik boncukta kullanılır. Anber ise, yumuşaktır, balmumuna*

benzer, öylesine baharlı ve güzel kokuludur ki parfüm üretmekte, emilen haplarda, kıymetli mumlarda, saç pudralarında ve yüz kremlerinde kullanılır. Türkler, anberi yemeklere katar ve Kâbe'ye götürürler. Hıristiyanların Roma'daki San Petro kilisesine buhur götürdükleri gibi. Kimi tüccarlar, kırmızı şaraba bir parçacık anber koyarlar, güzel koksun diye" (Melville, 1987: 401). Kehribar ve anberi renklerine bakarak ayırmak mümkündür. Kehribar, bir fosil reçinedir, rengi sarıdır, turuncuya yakın olanı da vardır ve kokusuzdur. Yakıldığı zaman sadece yanık kokusu verir. Daha çok tespih, kolye, küpe gibi aksesuar yapımında kullanılır. Kehribar, koku ile ilgili hiç bir üründe kullanılmaz. Balinadan elde edilen anber ise gri renklidir ve kokuludur.

Tarih öncesi dönemlerden günümüze hemen her medeniyette anberle ilgili çeşitli bilgilere rastlanmaktadır. "Homeros destanlarında Olympos tanrıları "ambrosia" ve "nektar" ile beslenirler. Ölümsüz anlamına gelen ambrosia birçok çiçek özlerinin katıldığı bir çeşit baldır. Ambrosia ile beslenen tanrılar yaralanmaz olurlar, bu büyümlü bal insanlara içirdi mi, onlara gençlik, mutluluk ve ölümsüzlük sağlar" (Erhat, 1996: 91). "Grek ve Latin yazarının açıkladığına göre ambrosia, mitolojide tanrıların ölümsüz olmalarını temin eden ve yiyen, fanileri ölümsüzleştiren özel yiyeceğin adıdır. Güzel kokan bu yiyecek aynı zamanda tanrılar tarafından vücutlarına ve saçlarına da sürülürmüş" (Erdem, 1991:7). "İmparatoriçe Zoe (ö.1050) ve kardeşi Theodora'nın (ö.548) döneminde kadınlar vücutlarını anber ve misk bazlı kokular ile ovuyorlardı" (Yentürk, 2005: 21). İran mitolojisine göre mücevherleri ilk işleyen Cemşid, güzel kokuyu keşfetmiş, misk, öd ve gülsuyunun yanında, anberi de bulmuştur (Gümüş, 2022: 63). Eski Hind ve Çin medeniyetlerinde anber, koku olarak kullanılmasının yanında tıp ve eczacılıkta da yaygın olarak kullanılırdı. 14. yy.da Avrupa'da 'pomander' denilen koku kapları anberle ilgilidir. Bu özel koku kaplarına, "içine daha çok misk ve anber konulması nedeniyle "pomme d'amber" (anber elması) adı verilmiştir" (Topal, 2007: 112). 'Pomander'in 17-18. yy.da Avrupa'da banyo yapmanın yaygınlaşmaya başladığı döneme kadar kullanıldığı görülür. "17. yüzyıl Fransa'sında pomander çok modaydı. Genellikle altından veya başka kıymetli madenlerden yapılmış portakal görünümündeki bir kabin içerisinde altı çeşit koku bulunurdu. Soylu kadınlar bunu bir zincirle dekoratif bir tarzda bellerindeki kemerlerde taşıyorlar ve bu kokuların kendilerini salgın hastalıklardan koruyacaklarına inanıyorlardı" (Kılıç, 2020: 39).

Dünya koku tarihinde önemli bir birikime sahip olan Araplarda anber, tek başına kullanılmasının yanında farklı koku terkiplerinde de tercih edilmiş özel bir maddedir.

Anberin, uluslararası ticaretteki yeri ve önemi günümüze kadar devam etmiştir. İslam'ın kabulünden sonra İslam peygamberinin güzel kokuya verdiği önem ve yüklediği manevi anlamdan dolayı misk, anber, kâfûr vb. koku maddeleri bayram, fetih, kutlama gibi hususi günlerde özellikle tercih edilmiştir. Bir gün bir sahabe Hz. Aişe'ye (ö.678) peygamberin koku sürünüp sürünmediği ile ilgili bir soru sorar. Hz. Aişe, İslam peygamberinin koku süründüğünü, özellikle renksiz olanını kullandığını ve misk ile anber kokularını tercih ettiğini söyler (Tirmizi, Cenâiz, 16; Nesâî, Zinet, 3; Ebû Dâvud, Cenâiz, 3). Hz. Muhammed'in (ö. 632) güzel kokuya verdiği önem sadece koku sürünmek ve ikram etmekten ibaret değildir. Bazı kaynaklarda, evinde "misk, kâfur, anber, üd/öd gibi ağaç yongalarının yakılarak güzel kokularla tütsü yapıldığı da rivayet edilir. Kaynağını tespit edemediğimiz bir hadiste Tuba ağacının toprağının misk, anber ve sarı kâfûrdan olduğu söylenir. Hz. Ömer'in (ö.644) hilafeti zamanında geçen bir olayda; 'anber' in ne kadar kıymetli olduğuna dair bir hadise vuku bulur. "Hz. Ömer, Ya'lâ ibn Ümeyye'yi deniz kıyularına zekât toplama memuru olarak tayin eder. Ya'lâ, deniz kıyısında bulunan bir anber hakkında Hz. Ömer'den yazılı görüş ister. Hz. Ömer de ashapla yaptığı istişareden sonra şöyle görüş bildirir: "Şüphesiz anber, Allah'ın nimetlerinden biridir. Anberde ve onun gibi denizden çıkarılan diğer kıymetlerde 1/5 (oranında zekât borcu) vardır" (Keskin, 2013: 132). İbni Abbâs, anberin bir gömü ve define olmadığını, aksine denizin dışarıya attığı bir nimet olduğunu belirtmiştir (Buhari: Zekât). Belki de Evliya Çelebi, *Seyahat-nâme*'sinin giriş bölümünde önemli dinî karakterlerin kokularını değişik kokulara benzettiği bölümde, Hz. Ömer'in kokusunu bu sebeple 'anber'e benzetmiştir (Çelebi, 2005: 1/12).

Önemli İslam âlimlerinden Celâleddin es-Suyûtî (ö.1505), güzel kokuları ele aldığı eserinde anberle ilgili bölümde önemli bilgiler vermektedir. Suyûtî anber hakkında şöyle söyler: "Ey anber! Sen, fazilet ve üstünlük noktasında miskten sonra gelirsin. Mizaç planında da ondan sonraki sıradasın. Ama bilinmelidir ki miskten gayri diğer bütün güzel kokuların en üstünüsün." Meşhur botanikçi Endülüslü İbnü'l-Baytar'a göre 'anber, kokuların efendisidir (Çiçek, 2018: 152).

Osmanlı Devleti'nde anber, sosyal hayatta oldukça rağbet edilen bir koku maddesiydi. Özellikle koku sektöründe, buhur/tütsü yapımında, tıpta, eczacılıkta yaygın olarak kullanılırdı. İstanbul başta olmak üzere pazarlarda yüksek statülü insanlar uçucu yağları, özellikle misk ve anberi öncelikli tercih ederlerdi (Diktaş, 2012: 16-17). Evliya Çelebi, güzel kokuyla ilgili meslekleri listelediği bölümde 'esnâf-ı üd u anberciyân' zümresinden bahseder (Çelebi, 2005: 1/326). Bahar mevsiminde nevrûz törenlerinde sarayda hekimbaşı;

misk, anber, türlü baharat ve kokulu otlar ilavesi ile yaptığı macunu, porselenden yapılmış kapaklı kâseler içinde akşamdan padişaha takdim ederdi. Nevrüziye macunu kadın efendilere, sultanlara ve önemli şahsiyetlere de verilir ve bu macundan yemenin kuvvet ve şifa verici bir tesiri olduğuna inanılırdı (Karaman, 2008: 131). Zigetvar Seferi'nde ölen Kanûni'nin cesedinin, askerlerin ayaklanmalarının önlenmesi için korunması gerekiyordu. Bu sebeple cesedin iç organları, kalbi ve ciğerleri çıkarılarak bulunduğu yere yakın bir çadır içine gömüldü. Sultanın cesedi anber, misk ve tuz kullanılarak tahnit edildi (Sezer ve Erer, 2004: 41). Osmanlı kadını, anberi sadece parfüm olarak kullanmamıştır. Banyo yaptığı suya güzel kokular eklemeyi adet edinmiştir. Çamaşır bohçalarının içine ufak astar keseyle anber, yonca, tefarik, ada çiçeği, misk veya misk kuyruğu gibi güzel kokular koymuştur (Abdülaziz Bey, 2002: 277).

Osmanlı sosyal hayatında bu kadar yaygın kullanılan anber, şairler tarafından da farklı yönleriyle ele alınmıştır. Divan şiirinde anberin geçmediği bir divana rastlamak neredeyse mümkün değildir. “Klasik şiirimizde anber, kokusu ve rengi ile sık sık karşımıza çıkar. Sevgilinin saçı, rengi ve güzel kokusu yönüyle anbere benzetilir. Yine ayva tüyleri ve benler anber olarak değerlendirilir” (Doğan, 2011: 116). Kasidelerin nesib bölümlerindeki bahar tasvirlerinde baharın kokusu, memduhun huyu, yaratılışı ve nefesinin kokusu, mürekkep ve kâğıdın kokusu, şiirin muhataplarda uyandırdığı tesir vb. pek çok şey anbere teşbih edilir.

Çalışmamızda, ‘anber’in Klasik Türk şiirinde nasıl kullanıldığına dair detaylı bir değerlendirme yapılacaktır. Daha önce hazırlanan divan tahlillerinde koku maddeleriyle ve anberle ilgili genel değerlendirmelerde bulunulmuş ama ‘anber’ konusunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Anber, çok geniş bir konu olduğu için bu çalışma sadece ‘anber çeşitleri’ ile sınırlandırılmıştır. Anber çeşitlerinin, farklı dönemlerde nasıl kullanıldığını ve çeşitliliğini görebilmek için yüzyıl sınırlaması yapılmamıştır. Bunun için her yüzyıldan çok sayıda divan taranmış anber çeşitlerinin kullanım alanıyla ilgili beyitler tasnif edilmiştir. Bölüm başlıkları alfabetik sıraya göre listelenmiş, başlıklar altında ele alınan beyit örnekleri yüzyıllara göre kronolojik sıralanmıştır. Bazı başlıkların daha net görülebilmesi için değerlendirmeler tablo olarak gösterilmiştir. Konu için seçilen örnekler, sadece divanlardan seçilmiştir. Beyitlerin sonunda şairin mahlası verilmiş, tercih edilen metnin nazım şeklinin ne olduğu numarasıyla birlikte kısaltma olarak gösterilmiştir (Gazel: G.22/1, Kaside: K, 11/9 vb). Tasnif edilen beyitler incelenip tahlil edilmiş,

divan şiirinin ve şairinin penceresinden dönemin sosyal hayatında anberin yeri, önemi, kullanım alanı hakkında kapsamlı bir değerlendirme yapılması hedeflenmiştir.

1. Anber Çeşitleri

Tüm medeniyetlerde kullanılan anberin, çok sayıda çeşidi vardı. Anber, çıkarıldığı bölgeye, bölgenin iklim şartlarına, denizin tuzluluk oranına, ısı durumuna, balığın özelliğine, çıkarılma esnasındaki şartlara ve çıkarıldıktan sonraki işlem aşamalarına göre değişiklik gösterirdi. Dünya pazarlarında kalitesine göre pazarlanır, kullanılacağı alana göre ticaret dünyasında yerini alırdı. Bu hususi maddenin kıymeti işlenişine göre değerlendirilmekteydi. Çok pahalı olduğu için zenginlerin dünyasında vazgeçilmez bir statü göstergesi sayılırdı. Her değerli üründe olduğu gibi anberin de üretimi esnasında bazı hilelere başvurulurdu. Anberi çoğaltmak için içine farklı maddeler karıştırılırdı. Anberin kalitesini test edip onaylayan uzmanlar sözü geçen hususiyetlere göre anber çeşitlerine farklı isimler verirdi.

Tarihi kaynaklarda tespit ettiğimiz anber çeşitleri şöyledir: Ak anber, anber-i ter (anber-i latif, taze anber), Hindî anber, Kâkûlî anber (diğerlerine göre görüntüsü kuru, kalitesi daha düşük olan parlak görünümlü gri anber.) Kerekî anber (Umman anberi), Mağribî anber (Endülüs diyarından çıkarılan kalitesiz, ucuz anber), Menâkirî anber (siyah bir kuşun gagasına yapışan anberlerle birlikte ölmesiyle elde edilen anber), nidd/mand (kötü kokulu anber), saf anber (anber-i hâm/anber-i nâb/ anber-i sârâ), Selâhitî anber (mavi anber, aşırı derecede yağlıdır, genellikle parfüm ticaretinde kullanılır), Semekî anber ispermeçet balığının karnından kesilerek alınan anber), Şihri anber (Eşhebi, ak anber, şemâme-i anber), zencî anber (Yıldırım, 2022: 354), (Çakır, 2021: 45,46).

Burada geçen anber çeşitlerinin tamamı divanlarda geçmemektedir. Şairlerin daha çok güzel kokulu ve kaliteli anber çeşitlerini kullanmayı tercih ettikleri düşük kalitedeki anber çeşitlerini kullanmaya rağbet göstermedikleri görülmektedir.

2. Divanlarda Geçen Anber Çeşitleri

Anber-i Hâlis

Anber-i Ter (anber-i latîf, taze anber)
Hindî Anber
Mağribî Anber
Mavi Anber
Saf Anber (anber-i hâm/anber-i nâb, anber-i sârâ),
Şihri Anber (Eşhebî, ak anber, şemâme-i anber)

a. Anber-i Hâlis

Ticari hayatta ulaşılması çok kolay olmayan anber, sadece koku sektöründe değil ilaç yapımında, kuvvet macunu yapımında da önemli bir yere sahipti. Hafızanın kuvvetlenmesinde, psikolojik rahatsızlıklarda, sınırları güçlendirme ve sakinleştirmede, ihtiyarlık hastalıklarında, felç hastalarının tedavisinde önemli bir yere sahipti (Sargon, 1991: 7). Afyon, safran gibi bitkilerle karıştırılıp afrodizyak ve ağrı kesici olarak kullanılırdı (Mat, 2010: 286). Divan şiirinde, anberin tababette kullanılması ile ilgili epey örnek mevcuttur. Divanlarda, 'anber-i hâlis' tamlamasının sadece sağlıkla ilgili olarak kullanılmış olması dikkat çekicidir. Bu sebeple anber-i hâlis saf anberden ayrı bir madde olarak ele alınmıştır.

Edirneli Nazmî'ye (ö.1585/86?) göre sevgilinin anber kokulu ayva tüylerini hayal etmek âşık için şifa vesilesidir. Çünkü ayva tüyleri, rengi ve kokusu münasebetiyle halis anbere benzer. Halis anberin kokusu ise insanı rahatlatır, kalbe ferahlık bahşeder:

Yârun nola her gâh hayâl-i hatın itsem
Zirâ ki virür kalbe ferah 'anber-i hâlis (Edirneli Nazmî, G.2085/4)

Nazmî'nin beytine benzer bir kullanıma Vusûlî Divanı'nda da rastlanmıştır. Vusûlî'ye göre güzelin anberle kokulanmış saçları, hâlis anberin kalbe huzur ve ferahlık vermesi gibi âşığın gönlünü sükunetli ve istikametli bir olgunluğa ulaştırmıştır:

Kıldı gönlümüzü ol zülf-i mu'anber hâlis
Getirir kalbe safâ ger ola 'anber hâlis (Vusûlî, G.87/1)

b. Anber-i Ter (Taze Anber)

Taze anber, çok değerli ve pahalı olduğu için sahte olma ihtimaline karşı bazı işlemlere tabi tutulurdu. Anber, ateş üzerinde bırakılarak sahte olup olmadığı anlaşılırdı. Eğer anber, kaynamayıp kazanın dibinde durgun bir çökelti şeklinde ondan bir parça bulunursa ve bu çökelti tuzlu olursa sahte olduğu, keskin kokusu etrafa yayılırsa gerçek olduğu bilgisine ulaşıldı (Şirvânî, 2023: 54).

Taze anber, divanlarda ‘anber-i ter’ tamlamasıyla farklı mecaz ve benzetmelerle kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte, güzelin saçları abîr, alnı ise taze yaban gülüdür. Abîr; sümbül, gül, iğde çiçeği, turunç, beyaz sandal ve anber gibi kök ve koku maddelerinin dövülüp, karıştırılmasıyla elde edilen özel bir kokudur (Özön, 1979: 4). Sevgilinin yanakları güle, yanağın üzerindeki beni de taze anbere benzetilmiştir. Aşağıdaki beyitte, övülen kişinin ilkbahara benzeyen tazeliği, güzel kokular ön plana çıkarılarak anlatılmıştır:

Abîr ü tâze nesrinden sana zülf ü cebîn ider
Gül-ile ‘anber-i terden sana hadd-ile hâl eyler (Ahmedî, G.180/2)

Sözleri şeker gibi tatlı, saçları taze anber gibi simsiyah ve güzel kokulu olan sevgilinin yanında âşığın canının zerre kadar kıymeti yoktur. Bu muhteşem güzellik karşısında âşığın varlığı ancak boş bir dedikodudan ibarettir:

Sözün şeker ü gîsûlarun ‘anber-i terdür
Cân kadri nedür kîl ile bu kâl arasında (Kadı Burhaneddin, G.1237/2)

Bir başka beyitte âşık, tecrid sanatıyla gönlünü karşısına alır ve ona bir tavsiyede bulunur. “Ey gönül, eğer denizin üstünde taze anber görmek istersen, (git) sevgilinin kâkülünün denize yansımısını seyret. Hayal âleminde sana huzur verecek bir manevi gezinti yap.” der. Beyitte, sevgilinin yüzü deniz, yüze düşen kâküller ise taze anber olarak düşünülmüştür:

Ey dil gözümde kâküli ‘aksin teferrüc it
Deryâda görmek ister isen ‘anber-i latîf (Hamdullah Hamdî, G.82/4)

Ahmet Paşa, duyduğu kıskançlığı veciz bir şekilde ifade eder. Sevgili, âşığın gözünün önündedir, âşık onu görür ama ona dokunamaz. Oysa sevgilinin zülfü her daim sevgilinin boynuna dokunmaktadır. Burada asıl kıskanılan şey sevgilinin boynuna dolanan ve tenine değen saçlarıdır. Klasik şiirde sevgilinin boynu, bazen beyazlığından dolayı ‘şem’-i kâfûrî’ye (kâfûrlu mum) benzetilir (Kufacı, 2020: 191). Şair, kâfûrlu mumu taze anberden kıskanıyor. Burada taze anberle sevgilinin saçları arasında bir ilişki söz konusudur:

Döyimez dide ki zülfün uzada boynuna el
Şem´i kâfûriyi gör´anber-i terden küniler (Ahmet Paşa, G.69/7)

Yaratılışın ve kâinatın güzelliklerinin tasvir edildiği bir kasidede, emsalsiz güzelliklerle donatılmış cihanın zeminindeki toprak, taze anbere, su kenarında yetişen nergisler de uğurlu, bereketli bir eyvana teşbih edilmiştir. “Eyvan, binaların ortasında bulunan ve iç avluya açılan üç tarafı kapalı, üstü tonoz örtülü bir mekândır” (Beksaç, 1995: 12). Anadolu-Türk evlerinde iki yanı iki oda ile sınırlanmış ve tek taraftan hayat ya da sofaya açılan mekâna da eyvan denir (Tanyeli ve Sözen, 2010: 105). Beyitte, koyu rengi münasebetiyle eyvan ve taze anber, sarı renk yönüyle de nergis ve altın sıva arasında anlam bağlantısı kurulmuştur:

Zemîni ‘anber-i terden sıvası altundan
Kenâr-ı cûyda nergis huçeste bir eyvân (Tâcî-zâde Ca’fer Çelebi, K.26/15)

Revânî (ö.1523-24), Sultan Mahmud’un vefatı için kaleme aldığı mersiyesinde, üzüntüsünü cenaze merasimindeki ritüelleri kullanarak hüsn-i ta’lil yoluyla anlatmıştır. Şaire göre buhurdan, Sultan Mahmud’a karşı son vazifesini yapmak için cenazesinin uğurlandığı bu şerefli, kutlu mecliste kendini ateşlerde yakmıştır. Taze anber de temiz ahlaklı sultanın yasını tutmak için karalar giymiştir.

Padişah veya hanedandan herhangi bir kimsenin cenaze merasiminde, cenaze yıkanırken ya da cenaze sonrası dinî ritüellerde buhur yakılırdı (Ertuğ, 1999: 150). Sultanın naaşı yıkanırken cenazeye su döküldükçe görevliler, ellerindeki gümüş buhurdanlarla ölenin etrafında dönerlerdi. Buhurdanlardan yükselen öd ve anber kokuları etrafa yayılırdı (Ortaylı, 2008: 78).

Tayyib ahlâkıyîçün ‘anber-i ter geydi siyâh
Bezm-i garrâsı içün odlara yandı micmer (Revânî, M.2-III/5)

Lâzikî-zâde Feyzullah Nâfiz (ö.1767), taze anberle ilgili orijinal bir benzetme yapmıştır. Sevgilinin çenesine anber-laden karışımından kondurulmuş yapma beni, çini Hâtâyî fincan üzerine yapıştırılmış kabartma süse benzetmiştir. Söz konusu beytin tamamı geleneksel süsleme sanatlarıyla kurgulanmıştır. Hatâyî motif, geleneksel Türk süsleme sanatlarında, özellikle tezhip, çini, cilt ve tekstil sanatlarında severek ve yoğun olarak kullanılan bir motif çeşididir

(Karaca, 2021: 7084). Şair, sevgilinin çenesini Hatâyî motifli fincana, çene üzerindeki taze anberi de (sunî ben) çini desenlerinin üzerinde kabartma teknikle yerleştirilmiş süse benzetmiştir:

Bün-i zekanda degil müşk-i Çînî-i hâli
Yapışmış anber-i ter bir Hatâyî filcândır (Lâzikî-zâde Nâfız, G.162/2)

c. Hindî Anber

Hindistan'ın anberle olan ilgisi çok eskilere dayanmaktadır. IX. yy.da Ebû Zeyd es-Sîrâfî, bazı Müslüman seyyahların Çin, Hindistan, Horasan ve Arabistan'ın güney kıyıları ile Zengibar ve diğer bazı ülkelere yaptıkları seyahatlerini anlattığı *Ahbârü's-Sîn Ve'l-Hind* isimli seyahatnâmede (Cilacı, 1998: 493) Kızıldeniz sahillerinde görülen anberlerin buraya Hind denizinden geldiğini söyler. (Ebu Zeyd, 2012: 67)

Klasik Türk şiirinde anberin ana vatanının Hindistan olduğu şiirlerde sık sık kullanılmıştır. Anber çıkarılan coğrafyalar arasında beyitlerde en fazla geçen ülke Hindistan'dır. Hindî anber, kaynaklarda sevgilinin saçları, beni, ayva tüyleri, en çok da kokusuyla ilgili olarak geçer. Bunun yanında; ticari bir meta olması, Osmanlı-Hindistan arasındaki siyasi münasebetlerde resmî hediyeleşme ve haberleşmelerde kullanılması, İslam ve Hindü inancıyla dinî ritüellerle ilgili olarak ele alınması yönüyle karşımıza çıkar.

Aşağıdaki beyitte, sevgilinin anber kokulu saçını arzulayan âşıklara, anber diyarı olan Hindistan'a sefere çıkmaları tavsiye edilir. Âşık için sevgiliye ulaşmak, onun anber kokulu saçlarına kavuşmak Hindistan'a gitmek kadar zorludur:

Anber saçun hevâsına dilden düşenlere
Hindüsîtân diyârına cânâ sefer gerek (Adnî, G.45/3)

Hindistan'ın Osmanlı Devleti ile münasebeti 15. yy.ın ortalarında gelişmeye başlar. Tarihi vesikalarda, bu münasebetin 17. yy.da epey geliştiği ve iki ülkenin hükümdarlarının birbirlerine karşılıklı hediyeler gönderdikleri kayıtlıdır. Hindistan'dan Osmanlı Devleti'ne gönderilen hediyelerin arasında 'anber' önemli bir yere sahiptir. Resmî bir belgede, Hint elçisinin padişaha birbirinden değerli hediyeler getirdiği görülüyor: Yirmi şişe amber-i şahî, iki şişe itr-şahî, kârhane-i evvel işi şal seccade... İki kapıcı tarafından taşınan iki küçük sandık ak anber (her sandıkta yarım kantar ak anber) vs. (Açıkgöz Ünyay, 2018: 1684-1685). İki ülke arasında gerçekleşen siyasi

hediyelerlerin beyitlere de yansıdığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitte, sevgilinin yanağı üzerindeki anber kokulu ben, Hindistan'dan Osmanlı ülkesine gelen Hindî anbere benzetilmiştir:

'Arızı üstinde cânânun bu hâl-i 'anberin
Rûma gelmiş tuhfe-i Hindûstanîdür gönül (Şâhî, G.87/3)

Sevgilinin göz kamaştırıcı güzelliğiyle karşılaşan güneş ve ay, onun güzelliği karşısında aciz kalır. Bu eşsiz güzellik karşısında kendini yetersiz hisseden biri daha vardır: Hint anberi. Güzel kokusuyla meşhur olan Hint anberi, sevgilinin zülfünün kokusunu görünce ona imrenir, adeta kendi kokusunu küçük görür:

Hüsnüne olsa mukâbil mihr ü mâh olur hacil
Bûy-ı zülfüne şehâ Hindû-yı 'anber imrenür (Muhibbî, G. 752/3)

Gönül, sevgilinin ayva tüylerinde ve beninde bir nebze de olsa vefanın kokusunu arzu eder. Mahbubun yüzündeki ayva tüyleri ve ben, siyah rengi ve kokusundan dolayı Hindistan anberi olarak düşünülmüştür. Âşığın hasret dolu gönlünün vefa kokusuna talip olan gönül sanki Hind ülkesine gider, anber arar:

Hatt u hâlinde vefâ bûyına dil tâlib olur
Güiyâ memleket-i Hind'e varur anber arar (Mânî, G. 28/4)

Sevgilinin yanağının üzerinde anber kokusu saçan ben, sıcak bir havada güneşe karşı uykuya dalmış Hintli bir tacire benzer. Anber ile ilgili beyitlerin çoğunda anber satıcıları Hintli tacirlerdir. Bunda anberin Hindistan menşeli olmasının yanında Hint halkının ten renginin esmer olmasının da etkisi vardır. Şairler genellikle anber, koku, siyah renk ve Hindistan'ı bir arada kullanırlar:

Görenler hâl-i 'anber-bârunı ruhsârun üstinde
Didiler âftâba karşı varmış hâba bir Hindû (Süheylî, G.282/2)

d. Mağribî Anber

İspanya kıyılarından çıkarılan Mağribî anberin Yemen ve Hindistan anberinden daha düşük kalitede olduğu ifade edilmektedir (Yurtseven, 2024: 280). Mağribî anber, tacirler tarafından Mısır'a getirilmiştir. Diğerlerine göre

makbul olmayan bu anber türü bazen görünüş olarak Şihri anberle karıştırılmıştır (Çakır, 2021: 47).

Aşağıdaki beyitte şair Mağribî anberi tevriyeli kullanmıştır. Ay yüzlü güzelin saçının kıvrımları yanağındaki benin etrafını çevreleyince ortaya güzel bir tablo çıkar. Divan şiirinde sevgilinin cemali hazine olarak düşünülür. Zülfün kıvrımları arasında kalan ben, hazinenin yanı başında anberle tütsü yapan bir Mağribî'ye benzetilmiştir. Bu beyitte, yapılan tütsünün Mağribî anberle yapıldığı anlaşılmaktadır. Eski zamanlarda hazinelerin saklanması veya ortaya çıkarılmasında tılsımlı sözlerle sihir yapılırdı. (Karaman, 2015: 258) Klasik Türk şairleri Mağrib diyarını hazinelerin bulunduğu ve bu hazineleri ortaya çıkarmak için birtakım sihir uygulamalarının yapıldığı büyümlü bir diyar olarak ele alırlar (Çetin, 2018: 38). Kara yüzlü büyücüler için Mağribî sıfatı yaygın kullanılan bir sıfattır. Fasihî'nin beytinden bu tılsımların yapımında anber kullanıldığı anlaşılmaktadır:

Halka-i zülfünde hâlün gördüm ey meh-rû didüm
Güiyâ bir magribî 'anber yakar gencînede (Fasihî, G. 284/4)

e. Mavi Anber

Taradığımız divanlarda her ne kadar doğrudan mavi anberi karşılayan kelime ve tamlamayla karşılaşmamış olsak da sümbül-anber, menekşe-anber geçen beyitlerde kastedilen anberin, anber çeşitlerinden mavi anber olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple mavi anberi ayrı bir başlık altında değerlendirmenin daha uygun olacağını düşündük. Mavi anber, diğer bir deyişle mavi kehribar, "gösterişli rengi, az bulunuşu, renginin oluşumunun ilginçliği nedeniyle büyüleyici bir süs taşı olmuştur. Reçinenin yer altında gömülü kaldığı süreçte meydana gelen bir volkanik patlama sonucunda oluşan kızgın lavların üstten akıp geçmesi sırasında sıcaklık etkisi ile ilk rengin önce yeşile sonra maviye dönüştüğü iddia edilir."² Kaynaklarda Hindistan'ın Sofala bölgesinde imal edilen, Selâhitî anber olarak anılan aşırı yağlı bir anberin de mavi renkte olduğu ve özellikle gâliye yapımında kullanıldığı bilgisi mevcuttur.

Nesimî Divanı'nda gülün üzerinde dağınık duran sümbül, anber sıfatlı olarak tasvir edilir. Bu beyitte sümbül, rengi yönüyle anbere benzetilmiştir:

²https://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/Kehribar%20Ta%C5%9F%C4%B1n%C4%B1%20%C4%B0%C5%9Fleme.pdf ET: 28.08.2024

Şol gül üzre dağılan anber sıfatlı sünbüle
Anber ü reyhan aceb yâ müşk-i ter dersem n'ola (Nesîmî, G.391/3S317)

Aşağıdaki beyitte şaire göre menekşe rengindeki saçlar hareket ettikçe, ham anber döker gibi etrafa güzel kokular yayar. Alna büklüm büklüm dökülen saçlar da misk saçar. Burada, menekşe ve sünbül, maviye ve laciverde çalan renklerinden dolayı muhtemelen mavi anberle ilgili düşünülmüştür. Ham anber, sevgilinin saçlarının kokusunun yanında, saçının kıvrımlarını da hissettirmek için -kelimenin yazılışındaki benzerlikten dolayı-tevriyeli kullanılmıştır:

Yine gîsû-yı benefşe döküben ‘anber-i hâm
Sünbülün turreleri misk-feşân olsa gerek (Karamanlı Aynî, G. 293/5)

Güzelin saçlarının, şekli, kokusu ve rengi yönüyle sünbüle benzetildiği malumdur. Aşağıdaki beyitte şair, güzelin saçlarını Hindistan’dan gelen anber olarak düşünmüştür. Bunun karşısında yanağındaki beni ve ayva tüylerini de Rûm diyarının dilberlerine benzetir:

Sünbülün Hind vilâyetlerinün ‘anberidür
Ruhdaki hâl ü hatun Rûm ili dilberleridür (Mesihî, G.44/1)

f. Saf Anber (Anber-i Hâm/Anber-i Nâb/ Anber-i Sârâ)

Divan şiirinde anberle ilgili en fazla tercih edilen anber çeşidi saf anberdir. Saf anber, her dönemde anber-i hâm, anber-i nâb, anber-i sârâ tamlamalarıyla karşımıza çıkar. Bu tamlamaların tamamı aynı anlama geldiğinden çalışmamızda ayrı maddeler halinde ele alınmamış, daha çok saf anberin nasıl kullanıldığı üzerinde durulmuştur.

Anber, ilk çıkarıldığı zaman o kadar güzel kokmaz. İlk çıktığında rengi siyah ya da koyu kahvedir. Bazı kaynaklarda rengi için ‘siyaha maildir’ ibaresi geçer (Kaplan, 2021:72). Kurudukça, tuzlu deniz suyuyla ve güneş ışınlarıyla temas ettikçe, bekledikçe rengi koyulaşır, kokusu güzelleşir. Yoğun hali insanı rahatsız etse de seyreltildiği zaman çok güzel kokar.³ Saf anber, başta misk olmak üzere çok sayıda koku maddeleriyle karıştırılarak farklı koku terkiplerinde kullanılır.

Saf Anber/ Ateş, Buhur, Buhurdan

³ <https://www.youtube.com/watch?v=6tLo0A86qHo>, (E.T.: 02.11.2023)

Saf anber, başta parfüm sanayisi olmak üzere -çeşitli maddelerle birlikte- tıp, eczacılık, kimya, gastronomi vb. farklı alanlarda kullanılır. İçerisinde anber kullanılan kokular, kalıcılığını uzun süre muhafaza ettiği için parfüm imalatında kokuyu sabitleme işlemi saf anberle yapılırdı. Saf anber çok serttir ve sadece ısıyla açılabilir. Büyük ihtimal bu özelliğinden dolayı buhur yakılmasında çok tercih edilmiştir.

Saf anber, klasik Türk edebiyatında daha çok buhurla ve buhurun yakıldığı kap olan micmerle ve ateşle birlikte kullanılır. (Pala, 1995: 37)
Aşağıdaki beyitte, âşığın gönlünde aşktan dolayı İbrahim'in ateşi yanmaktadır. Bu ulvî, mukaddes ateşi tutuşturan, sevgilinin saf anbere benzeyen zülûfleridir. Şair, beyitte âşığın gönlünü, aşk ateşiyle yandığı için buhurdana, sevgilinin siyah zülûflerini de rengi ve kokusu yönüyle saf anbere benzetmiştir:

Yandı gönülümde İbrâhîm 'odı

Çünkü zülfi 'anber-i sârâ durur (Kadı Burhaneddîn, G.963/ 2)

Osmanlı Devleti'nde günlük hayatın bir parçası olan buhur geleneği, şairlerin sanatında da önemli bir yere sahiptir. Anber, her divanda mutlaka buhur, buhurdan (micmer), ateş kavramlarıyla birlikte kullanılmıştır. Osmanlı sosyal hayatında, resmî ve gayr-i resmî merasimlerin tamamında buhur-tütsü yakma geleneği çok yaygındı. Mevlidlerde, sakal-ı şerif merasimlerinde, hafızlık törenlerinde, iftardan önce, devlet törenlerinin tamamında farklı karışımlarla buhur yakılması adettendi (Gedük, 2013: 131). Bu törenlerde kullanılan buhur karışımları arasında anber, olmazsa olmaz bir maddeydi. Mesela; "misk, kitre, pelesenk ve öd ağacı yağı, gül yağı, kömür tozuyla yapılan buhurların saf anber kabuğu, anber, ardıç tohumu, günlük, sandal tozu gibi cinsleri vardı" (Abdülaziz Bey, 1995: 87). Buhurun bir çeşidinde "Anber tozundan yoğrularak mum haline getirilen madde micmere dikilerek yakılırdı" (Pakalın, 1970: 532). Şairler, anberle buhur yakma geleneğinin tüm ayrıntılarını sanatlarında kullanmış, bu konuda orijinal söyleyişler yakalamışlardır.

Aşk buhurunda can buhuru yandığı zaman ne Tatar'ın miskine ne de saf anberin kokusuna ihtiyaç olur. Burada saf anber ile Tatar miski aşk ile mukayese amaçlı kullanılmıştır. Saf anberin kıymeti arka planda, kıymetinin azlığı ile ele alınmıştır:

Yakarlar micmer-i işka gönül çün cân buhûrından
Niderler müşg-i Tâtârı niderler ‘anber-i nâbı (Revânî, G.458/2)

Osmanlı döneminde buhur yakma geleneğinin sosyal hayatta önemli bir yeri vardı. Sarayda kullanılan güzel kokuları temin etmek için oluşturulan resmî vazifeli gruba “Cemaât-i Buhurcıyân-ı Hâssa” denirdi. 16. ve 18. yüzyıldaki buhurculara karşılık “Cemaât-i Amberîne” grubu bulunmaktaydı. Buhurcuların 16. yüzyılda padişaha vermiş oldukları hediyeler arasında “bir kutu fitil buhur, bir top amber, bir sepet buhur yağı” gibi çeşitli hediyeler bulunmaktaydı (Gedük, 2013: 130-131).

Nefî (ö.1635), dönemin padişahını methettiği “*Der Medh-i Sultân Ahmed Hân*” başlıklı kasidesinde padişah meclisinde kullanılan buhurdanda tütsü olarak yakılan üd ile anberin Hindistan şâhı tarafından verildiğini söyler. Nefî’nin bu beyiti 17. yy.da iki devlet arasındaki hediyeleşmelere kaynak teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir:

Micmer-fürûz-ı bezmine hod üd u anberi
Şâhenşeh-i memâlik-i Hindûstân verir (Nefî, K.5/40)

Nesim rûzgârı, bahar mevsiminde hafif esen ılık bir rûzgârdır. Divanlarda daha çok güzel kokularla birlikte geçer. Çünkü ‘enfâs-ı nesim’ adı verilen rûzgârın, cihanı güzel kokularla doldurduğuna inanılır (Kurnaz, 1987: 500). Nefî, nesim rûzgârını bu özelliğinden dolayı buhur yakan bir buhurcuya, laleyi de şeklinden dolayı buhurun hazırlandığı havana benzetir. Şaire göre nesim rûzgârı, gül meclisinde buhur yakmak için lale havanında ham anberi dövmeden kullanmayı tercih ediyor. Gül meclisinin çok daha güzel kokmasını arzu ediyor. Çünkü işlem görmeyen, dövülmeden kullanılan ham anberin kokusu işlenmiş ya da bir karışımda kullanılmış anbere göre daha yoğundur:

İtrsüz olmağ için bezm-i güle dahi nesim
Hâven-i lâlede sahk etmez idi anber-i hâm (Nefî, K.50/32)

Sevgilinin yanağı üzerindeki ayva tüyleri (hatt), siyah renkli olduğu için genellikle misk ve anber gibi güzel kokularla birlikte ele alınır. Sevgilinin yanağındaki hatlar ateş üstüne konulan saf anbere benzetilmiştir. Yanağın kırmızılığı ateş, ayva tüyleri de tütsü yakmak için ateşe atılan anber olarak düşünölmüştür:

Degül ruhında hat-ı müşg-fâm ey Yârî
Komışlar âteşün üstinde anber-i sârâ (Yârî, G.5/5)

18. yüzyıl şairlerinden Tekirdağlı Lutfî (ö.?), saf anberi -tarihten günümüze önemli bir ritüel olan- cenaze merasimlerinde buhur yakma geleneği ile birlikte kullanmıştır. Ölüm törenlerinde buhur yakma geleneği, çok eski dönemlerden günümüze pek çok millette ve inanç sisteminde önemli bir yere sahiptir. Eski Ön Asya toplumlarının cenaze törenlerinde de tütsü yaktıkları kaynaklarda geçmektedir (Mutlu, 2021: 223). Eski Türk geleneklerinde cenaze törenlerinde matem işareti olarak tütsü kullanılmış ve tütsülü matem meşalesi yakılmıştır. (Togan, Kara & Baysal, 2006: 126) Anadolu'da çok yerde ölü, yıkanmak için teneşir tahtasına konduğunda kötü kokusunu gidermek için buhur yakılır ve üç beş defa ölünün etrafında gezdirilir (Örnek, 1971: 50). Tekirdağlı Lutfî, “Eğer sevgilinin hayalini arzu ederken ölürsem, cenazem giderken naşımın önünde saf anberden tütsü yaksınlar” diyor. Şairin vasiyet mahiyetinde bu arzusu daha çok eski Türklerde cenazenin önünde tütsü yakılması geleneğini hatırlatmaktadır. Şairin naşımın önünde saf anber yakılmasını istemesi, büyük ihtimalle anber-i sârânın sevgilinin kokusunu hatırlatmasından dolayıdır. Âşık, hayattayken vuslatına teşne olduğu sevgilinin kokusunu hatırlatan anber kokusuyla ebediyete gitmek istiyor:

Eger kim ârzu-yı hayâl ile ölürsem ey Lutfî
Giderken na‘şım önünde yakalar anber-i sârâ (Lutfî, G.19/1-5)

Lutfî, başka bir beytinde saf anberi -son dönem Osmanlı hayatında önemli gelişmelerle birlikte anılan- fesle birlikte ele almıştır. Sevgilinin başına giydiği beyaz fes, gümüşten imal edilmiş buhurdana, fesin etrafına sardığı puşi ise buhurdan üzerine konulmuş saf anbere benzetilmiştir. Osmanlı Devleti'nde bazı askerler fesin üzerine ucu saçaklı puşi sarardı (Mahmut Ş. Paşa, 1983: 73). Tarihi kaynaklarda beyaz fes ve sim fes, iki ayrı fes çeşidi olarak geçmektedir. Kadınların terekelerinde; sim fes, sırma fes, sırma işlemeli beyaz fes ve kebir fes gibi feslerin kullanıldığı bilgisi vardır (Özlü, 2004: 114). Burada adı geçen beyaz fes büyük ihtimalle kaynaklarda sim fes olarak geçen festir. Beyitten de anlaşıldığına göre fesin etrafına sarılan püsküllü kumaş parçasının rengi siyahtır. Puşi, bu sebeple anberle bağlantılı olarak kullanılmıştır:

Dedi Lutfî beyâz fes üzre püşisin görüp yârin
Sanasın micmer-i sim üzre konmuş ‘anber-i sârâ (Lutfî, G.8/7)

Sünbül-zâde Vehbî, gönlünü micmere, aşkının ateşini eserine, sözlerini de saf anbere benzetir. Şiirlerinin adeta anber yakılan buhur misali etrafa güzel kokular saçmasıyla iftihar eder:

Micmer-i dilde olursa eser-i âteş-i aşk
Neşr eder râyahasın anber-i sârâ-yı sühan (Sünbül-zâde Vehbî,
K.64/14)

Saf Anber/Ben (Hâl)

Saf anberin rengi siyah olduğu için saç, ben, ayva tüyü, kaş, gece gibi siyah renkli unsurlara teşbih edilir. Sevgilinin beni; siyah rengi, kokusu ve şekli itibarıyla farklı benzetmelerle ele alınmıştır. Osmanlı döneminde kadınların geleneksel süslenme anlayışında ‘ben’ in önemli bir yeri vardı. Eğer kadının yüzünde ben yoksa ya da eksikse bu eksiklik mutlaka suni benle tamamlanırdı (Yentürk, 2009: 351). Bu yapay bene ‘hâl-i ârizî’ de denilirdi (Çetinkaya, 2010: 78). Suni ben için laden zamkı (laden denilen çalının reçinesi) ile güzel kokulu bir madde olan anber karışımından elde edilen hamur henüz yaşken koparılır, küçük parçalar halinde yüze yapıştırılırdı (Erdem, 1991: 7-8). Anberle karıştırılan ‘lâden’ maddesi, Girit Adası’nda yetişen bir çalıdan çıkan bir zamkın balmumu kıvamına getirilmesiyle elde edilmekteydi (Koçu, 1967: 33). Benin hem renginin siyah olması hem de yapma bende anber kullanılması, ben geçen beyitlerde anberin sıkça tercih edilmesine sebep olmuştur. Klasik şiirimizde, sevgilinin yanakları kırmızı olduğu için ateş gibi düşünülür. Yanağındaki beni ise şekli ve renginden dolayı saf anbere teşbih edilir. Beyânî (ö.1597), sevgilinin güzellik unsurlarıyla karanlık bir akşamda yakılan, etrafa kokuların yayıldığı bir buhur ve buhurdan tablosu resmetmiştir. Bu tabloda sevgilinin yüzü buhurdan, yanakları buhuru tutuşturan ateş, beni de buhur için yakılan saf anber olarak ele alınmıştır. Sevgilinin bu yakıcı hayali, âşığın bitmek tükenmek bilmeyen uzun karanlık gecelerini aydınlatır. Sevgilinin yanağının ateşiyle tutuşan anberli ben, güzel kokular hissedilmesine vesile olur:

Yakınca ‘anber-i sârâ-yı hâlün âteş-i ruhda
Mu‘attar eyledün zeyl-i şeb-i yeldâ-yı deycûrı (Beyânî, G.784/4)

Nedîm ise şüh edasıyla bir heykel kadar güzel olan sevgiliyi çeşit çeşit kokular satan attâr olarak tasavvur eder. Güzellik dükkânının attârı olan sevgilinin yanağındaki beni, rengi ve kokusu yönüyle ham anbere benzetilir. Şair, gönül verdiği güzelin beni için: “Anber olsun da nasıl olursa olsun, ham olsun,

önemli değil” der. Şairin bu sözlerinden iki anlam çıkarmak mümkündür. Birincisi, şiirin yazılmasına vesile olan muhatabın yaşı oldukça küçüktür. İkincisi ise; Nedîm’in dönemde de ham anber, sevgili gibi el değmemiş (işlenmemiş) bir varlık için kıyas unsuru olacak kadar değerlidir. :

Ey büt-i attâr bana hâl-i müşğînin gibi
Anber olsun da biraz hâm olsa da mâni‘ değil (Nedim, G.74/5)

Saf Anber/ Hatt

Saf anberin, sevgilinin ayva tüyleriyle ilgili beyitlerde de rengi ve kokusu yönüyle yaygın olarak kullanıldığı görülmüştür. Ayva tüyleri sanki anberle yazılmış gibi etrafı güzel kokulara gark eder (Erdoğan, 2013: 247).

Hayâlî’nin (ö.1556-57) bir beytinde dünya üzerinde hakiki saf anberi satan bir tacir yoktur. Bu kıymetli koku maddesini sadece sevgilinin misk kokulu ayva tüyleri satar. Bunun yanında yanakları şefkat ve muhabbet, benleri de sevda satmaktadır. Divan şiirinde sevgilinin en büyük sermayesi olan güzellik, zaman zaman müşterilerine pahalı şeyler satan bir pazar, bir dükkân olarak tasavvur edilir. Eski zamanlarda, kumaş, mücevher, koku vb. satan hususi pazarlar kurulurdu (Tolasa, 2001: 145). Halk en önemli ihtiyaçlarını buralardan giderirdi. Ticari hayattaki bu canlılık şairlerin şiirlerinde çeşitli sembollerle kendini gösterir. Beyitte “satmak” fiilin kattığı anlamlar da önemlidir. İlk mısradaki satmak fiili ‘kendini olduğundan değerli göstermek üzere caka satmak’ anlamında da kullanılmıştır. İkinci mısradaki ise ‘davet etmek, haber vermek olarak ele alınmıştır:

Hatt-ı miskînün lebünde ‘anber-i sârâ satar
Ruhların mihr ü mahabbet benlerün sevdâ satar (Hayâlî Bey, G.171/1)

Edirneli Nazmî Divanı’nda, sevgilinin yüzündeki ayva tüyleri Anadolu diyarına saf anber satmaya gelmiş Hintli bir tacire benzetilmiştir. Hindistan, anber çıkarılan ve anber ithal edilen ülkelerden biri olduğu için beyitlerde sık sık anberle birlikte kullanılır. Hintlilerin ten renginin normalden daha koyu olması ile anberin rengi arasında gizli ya da açık ilgi kurulur:

Tâcir-i Hindûdur hâlün ‘izârunda kim ol
Rûma gelmişdür hatundan ‘anber-i sârâ satar
(Edirneli Nazmî, G. 2034/7)

Klasik Türk şiirinde güzellik, bazen bahar olarak düşünülür. Sevgili o kadar güzeldir ki âşık bu güzellik karşısında hayret eder, çaresiz kalır. Aşağıdaki beyitte şair, sevgilinin yüzündeki ayva tüylerini neye benzeteceğini bilememiş, şaşkına dönmüştür. Baharda çıkan karıncaya, yeşil çimene, sayfaya yazılmış yazıya ve saf anbere benzetmiştir Anber-i sârânın son benzetme olarak tercih edilmesi boşuna değildir. Süheylî (ö.1633-34), hat için yaptığı benzetmelerde en çok da anberi vurgulamak istemiştir. Çünkü yukarıdaki unsurların tamamı güzel kokuyla ilgili kavramlardır. Karınca 'Mühr-i Süleymânî' olduğu için, satıra yazılan yazı da güzel koktuğu için beraber ele alınmıştır. Çünkü eskiden mühürlere de hat için kullanılan mürekkebe de içine anber eklenen bir koku terkibi konulmuş:

Mûrlar mîdur bahâr-ı hüsnüne çıkmış yahûd
Hat mîdur ya sebze mi ya 'anber-i sârâ mîdur (Süheylî, K.47/10)

Daha önce bahara, pazara benzetilen güzellik bu defa deniz olarak ele alınmıştır. Cihân sakinlerinin aklını başından alan o şuh güzelin yanağında etrafa güzel kokular saçan şey, ayva tüyleri değil de sanki güzellik denizinin yüzüne çıkmış işlenmemiş saf anberdir:

Degül rûyında ol şûh-ı cihânun hatt-ı müşk-âsâ
Melâhat bahrinün çıkmış yüzine 'anber-i sârâ (Hâletî, G.8/1)

Aşağıdaki beyitte şair, ham anber ile kendisi arasında bir ilişki kurmuştur. Bu ilişkiyi de sevgilinin ayva tüyleri aracılığıyla resmetmiştir. Âşık, ayva tüyelerinin gamıyla ham anber gibi yanmakta bu vesileyle pişmekte olgunlaşmaktadır:

Şimdi yanmakta gam-ı hattun ile Yahyâveş
Dahı çok puhte olur pâdişehim anber-i hâm
(Şeyhülislam Yahyâ, G.235/5)

Saf Anber/ Kaş

Anber-ben ilişkisinin anlatıldığı bölümde, misk ve anberin laden zamkıyla birlikte karıştırılarak bununla da sahte ben yapıldığından bahsedilmişti. Kadınlar, güzel kokulu bu karışımdan sahte kaş da yaparlardı (Çakır, 2021: 3). Ahmet Paşa, saf anberi sevgilinin yaya benzeyen kaşlarıyla kıyaslar. Sevgili, yaya benzeyen kaşlarıyla muhababına bir nazar eder, sevgilinin eşsiz güzelliği karşısında anber-i nâb toz olur yani toz kadar değersiz kalır ya da

oradan hızla uzaklaşır. Burada şair, kaş ile anber-i nâb; müşteri ile toz olmak arasında hüsn-i ta'lil sanatı yapılmıştır. Divan şiirinde kaşla ilgili beyitlerde genellikle misk ve anber, anberli miskli tozlu keman (anberîn, miskîn keman) kavramları birlikte kullanılmıştır. Şairler saç, kaşa, bene, sakala koku sürme geleneğini okuyucuya sanatlı bir üslupla anlatmak için farklı kullanımlara başvurmuştur. Kaşın yay ile benzerliği malumdur. Özellikle sevgilinin kaşlarının yaya benzetilmesi hâlinde kaşlar ısrarla misk yahut amber tozlu bir yay olarak nitelendirilir (Şentürk, 2016: 319). Beyitte 'toz olmak' deyimiyle farklı çağrışımlar hedeflenmiştir. Yayların nem ve ısıdan zarar görmemesi için yayın kabzası üzerine sürülen kayın ağacı kabuğuna ve kirişine de toz adı verilmektedir (Pala, 1995: 543). Bu işlem yapılırken yayların güzel kokması ve bu kokunun kalıcı olması için kullanılan yapıştırıcı maddeye anber ve misk karıştırılmaktadır (Coşkun, 2023:122). Üçüncü olarak da çok pahalı olan anbere toz katarak miktarının çoğaltılmasına da işaret edilmiştir:

Kaşun bir kavs çekdi müşteriye
Ki toz olmuşdur ana 'anber-i nâb (Ahmet Paşa, G.13/3)

Saf Anber/Saç

Divan şairleri, saç ile saf anberi her dönemde hem rengi hem de güzel kokması yönüyle birlikte kullanmışlardır. Sevgilinin diğer güzellik unsurları ile kıyaslandığında saç ile anberin daha fazla birlikte kullanıldığı görülmektedir. 15. yy.ın önemli şairlerinden Ahmedî (ö.1412-13), saf anberle saç, saba rüzgârını da kullanarak renkli bir hayalle okuyucusuna aktarmıştır. Bilindiği üzere saba rüzgârının pek çok özelliği yanında en önemli görevlerinden biri güzel kokuyu etrafa taşıması, dağıtması ve yaymasıdır. Saba rüzgârı sevgilinin güzel kokan saçlarını çözer, dağıtır, uçurur. Ahmedî'ye göre saba rüzgârı -ilim tahsil eden bir şahıs misali- seher vakti sevgilinin saçlarının özelliklerini okurken, bahçelerde esen havanın dimağı saf anberle dolar. Saf anberin kokusu tüm tabiatı mest eder. "Ağaçların gölgesi, kâğıdın satırları, amberli mürekkeple yazılması sebebiyle şiirler, kalemler ya amber kokar ya da amber gibi koyu renklidir" (Özlük, 2024:589). Burada yazı esnasında sayfalara ve mürekkebe koku karıştırma geleneğine işaret edilmektedir. Kitabın sayfalar aralandıkça etrafa güzel kokular yayılmaktadır:

Sabâ saçun sıfatından ohır-iken bir bâb
Çemende toldı hevânun dimâğı 'anber-nâb (Ahmedî, G.61/1)
Âşığın sevgiliden murat alma duygusu öyle boş bir hayal değildir. Onu arzu etmesi için sayısız sebebi vardır. Sevgilinin sînesi saf gümüş, saçları saf anber, dudakları saf şaraba benzer:

Sinesi vü zülfidür dahı lebi yârun murâd
Sîm-i hâm u ‘anber-i hâm şarâb-ı hâmdan (Edirneli Nazmî, G. 4983/2)

Sevgilinin zülûflerinin kokusu, âşîğın aklını başından almıştır. Âşık, gece sevgilinin zülfünü dağıtıp kendini perişan eden saba rüzgârından davacı olur. Saba rüzgârı gelsin de neye sebep olduğunu görsün, der. Zülûf kokusunun ne kadar sarhoş edici olduğunu anlatmaları için de ham anber ve Hitâ miskini şahit olarak çağırır. Çünkü sevgili zülûflerine bu iki kokuyu sürmüştür. Dağılan zülûf hem amber hem miskten daha güzel kokar:

Gice zülfün perişân eylemiş bâd-ı sabâ gelsün
Bilüp miskînligin hâm ‘anber ü müşk-i Hitâ gelsün
(Peşteli Hisâlî, G.318/1)

Saf Anber/Şair, Şiir

Şairler, kasidelerin fahriye bölümlerinde, gazellerde, sanatlarıyla ilgili değerlendirme yaptıkları beyitlerde kendi şiirleriyle saf anber arasında benzerlik kurarlar.

Ahmet Paşa, sanatıyla övündüğü bir beyitte, saf anberi, ateş ve buhur ile birlikte kullanmıştır. Ona göre, sevgilinin âlemi aydınlatan, muhatapların gönlüne ferahlık veren saçları üzerine yazdığı şiirler, saf anber üzerine konulan ateş gibidir. Şairin sözleri buhur misali etrafa güzel kokular saçır:

Dir gören eş‘arumı ol zülf-i pür-tâb üstine
Bu ne âteşdür ki düşdi ‘anber-i nâb üstine (Ahmet Paşa, K.16/8)

Nevî (ö.1599), şiirinin başka şairlerin sözleriyle kıyaslanmasının doğru olmadığını söyler. Çünkü onun şiirinin yanında diğer şairlerin şiirleri soğana benzer. Kendi şiirleri de saf anber gibidir. Zira soğan kokusuyla saf anber kokusunun kıyaslanması abestir:

Benüm sen nazmumı iller kelâmına kıyâs itme
Piyaz ile kaçan bir ola bûy-i ‘anber-i sârâ (Nevî, K. 4/17)

Bâkî de (ö.1600) kasidelerinden birinde Nevî'nin beytine benzer bir beyit kaleme almıştır. Bâkî'ye göre başka şairlerin şiirleri olgun olabilir ama onların nazmı olgun soğan gibidir. Olgun soğan ne kullanılır ne de kokusuna tahammül edilir. Kendi şiirleri ham olabilir ama ham anber gibidir.

Olgunlaşmamış olsa da saf anber gibi güzel kokar ve değerlidir. Yani şair, burada daha önce başkası tarafından kullanılmamış bîkr-i mana içeren sözleri için de ham kelimesini tercih etmiştir:

Puhtedür gayrılar eş'âr-ı veli puhte piyâz
Hâm anberdür eger hâm ise de bu eş'âr (Bâkî, K.18/50)

Süheylî, sanatıyla övünürken deniz ve anber arasındaki münasebeti kullanmayı tercih etmiştir. Şiirinde kullandığı her sözü, belâgat deryasından çıkarılan bir inciye, her bir nefesini de saf anbere benzettir:

Her bir sühenüm bir dür-i deryâ-yı belâgat
Her bir nefesüm olsa n'ola 'anber-i sârâ (Süheylî, K.48/72)

Fahriyede üstad olan Nefî de kendi sözündeki kudreti ifade etmek için kıyas unsuru olarak saf anberi kullanmayı tercih etmiştir. Şair, kasidede ortaya koyduğu kaliteyi kendine has bir üslupla değerlendirir. Yazdığı şiirin satırlarındaki güzelliğin, memduhun yaratılışının kokusunun vasfından mı yoksa şairin söz deryasının dalgalarında suyun yüzüne çıkan saf anbere benzeyen sözlerinden mi geldiğini sorgular:

Vasf-ı bûy-ı hulkı mı satr-ı hat-ı şâirde yâ
Mevc-i deryâ-yı sühende anber-i sârâ mıdır (Nefî, K. 6/27)

Nedim (ö.1730), yeni bir aşka düşüp kalemiyle saf anber gibi güzel şiirler yazmayı arzu eder. Ona göre aşk ateşiyle yanan âşığın şiirleri, saf anberin ateşe düştüğünde saçtığı kokular gibi tesirli olacaktır:

Bâri dût olsan yine bir aşka zîrâ kim senin
Nükhetin sûzişle hoşdur anber-i sârâ gibi (Nedim, K16/6)

18. yy şairlerinden Mekkî (ö.1797) Hakimzâde Ali Paşa'ya ithafen yazdığı bir kasidede şairlik edasını şiir buhurdanında yakılan ham anbere benzettir. Şair burada, ham anber ibaresiyle şiirinin henüz pişmekte ve olgunlaşmakta olduğuna işaret eder ama bir yandan da gizliden gizliye şiiriyle övünür. "Benim şiirim hamdır ama ham anber gibi de kıymetlidir" der. Şiirinin ne kadar orjinal olduğuna dikkat çeker (bîkr-i mana):

Setr eder dâmen-i afvın umarım sultânım
Hâm anber gibidir micmer-i nazmımda edâ (Mekkî, K.5/27)

Saf Anber/Toprak

Divan şiirinde toprak, sevgilinin değerini, ne kadar yüksek bir makamda olduğunu anlatmak için bir araç olarak geçer. Âşık için en önemli toprak, sevgilinin ayak bastığı toprak ya da onun mahallesinin, sokağının toprağıdır (Batislam, 2005: 468). Gelibolulu Âli Divanı'nın kasideler bölümünde saf anber iki yerde, övülen kişinin yaşadığı toprağın değerini ifade etmek için kullanılmıştır. İlkinde; memduhun kapısının lütufla, ikramla dolu toprağı saf anbere benzetilmiştir. Diğerinde ise şair övdüğü kişiye seslenerek: "Sana zerre kadar iltifat etsem, iltifatımı duyup haber veren rûzgâr, saf anber gibi senin toprağının değerini artırır" der:

Lutf u ihsân ile meşhûr-ı cihân ola tapun
Bileler hâk-i derûn 'anber-i sârâ-yı kerem (Gelibolulu Âli, K.72/36)

İltifât itsem eger bir zerre peyk-i rûzgâr
Arturur kadrini hâkûn 'anber-i sârâ gibi (Gelibolulu Âli, K.15/6)

Onun toprağı misk ve gül suyuyla yoğrulan memduhun taşı, taze elmadır; toprağı saf anbere benzer:

Anun tahmîr olundu toprağı misk ü gülâb ile
Taşı elmâs-ı terdür toprağıdur anber-i sârâ (Nevî, K. 4/6)

Mahbubun, hoş kokulu toprağını görenler, denizin sahiline saf anber çıkartıldığını zanneder:

Gören kimesne anun hâk-i pâk-i hoş-büyün
Sanur ki çıkdı leb-i bahre 'anber-i sârâ (Hâletî, K.34/23)

Toprakla anberin bir arada kullanıldığı beyitlerin tamamı kasidelerde geçmektedir. Övülen kişinin toprağının değeri, anbere teşbih edilerek okuyucuya aktarılır.

Saf Anber/ Diğer

Osmanzâde Tâ'ib (ö.1724), halkın çektiği ekonomik sıkıntıları tasvir etmek için yazdığı "Kaside-i Arîzatu'l-Fukarâ" adlı kasidesinde saf anberi alışılmış kullanımlardan farklı ele almıştır (Çınarcı 2016: 207). Şair, dönemindeki eşitsizlik ve liyakatsizliği kendine has üslupla eleştirmiştir. Tâ'ib'e göre, eşitlik terazisinde karagünlük ile saf anber aynı değerde tartılmaktadır. Anadolu'da

karagünlük, sıgla ağacı, anber ağacı olarak bilinen bu ağaç ülkemizin endemik tür ağaçlarından. Odunu güzel kokuludur. Ayrıca gövdesinden elde edilen yağ, parazit düşürücü olarak ve deri hastalıklarında ve parfüm endüstrisinde kullanılır. (Arslan ve Şahin, 2016: 112). Karagünlük bitkisi bu özelliklerinden dolayı ticari ve sosyal hayatta her zaman kendisinden daha değerli olan hakiki anberle karıştırılmıştır. Şair bu karışıklığı sosyal eşitsizliği anlatmak için malzeme olarak kullanmıştır. Ta'ib'e göre; eşitlik, içinde tütsü yakılan bir buhurdandır. Eşitlik buhurunda yakılan kara günlük ve saf anber aynı değerlendirilmektedir. Yani liyakatsiz insanların layık olmadıkları mevkide bulunmalarından duyulan rahatsızlık sembollerle dile getirilmiştir:

Cilve-ger micmer-i tesâvide

Karagünlükle anber-i sârâ (Osmanzâde Ta'ib, K.40/41)

g. Şihri Anber (Anber-i Eşheb/Anber-i Eşhî/Şemâme-i Anber):

Şihri anber-anber-i eşheb, kaynaklarda ak anber olarak geçer. Anberin hakiki rengi ya siyahtır ya da siyaha yakın kül rengidir. Anber-i eşheb daha açık renkte bir anber çeşididir ve gayet makbul bir cinstir (Erdem, 1991: 8). Ak anberin içinde ekseri mürekkep balığı gibi sefalopodların sırt kısımlarına ait parçalar bulunur. Bu anber çeşidi ağırlık yönünden hafif olup kokusu miske göre daha azdır. Açık havada siyah, kırıldığında ise, kırmızımsı siyah bir renktedir (Çakır, 2021: 46). Bazı kaynaklarda anber-i eşhebin; şemâme, haşhâşi, tabaka, fıstıkî olmak üzere dört nev'i olduğu söylenir (Demir ve Kılıç, 2003: 58). 18. yüzyılda sarayda başkullukçu⁴ olarak çalışan Derviş Mehmet anber-i eşheb (ak anber) hakkında şunları söyler: "İnd-i hakîrânemde makbûl olanı anber-i eşhîdir ve şemâme olmaga şayestede ve eşribeler gâyet a'lâ kokar." (Sarı ve Ramazan, 2009: 73). Ak anber, Çin, Madagaskar, Bengal, Java ve Sumatra gibi tropik memleketlerin sahillerinde de görülür. Sudan daha hafif olduğundan denizin üstünde yüzer ve sahile atılır.⁵ Haşmet Divanı'nda, anber geçen bir beyitte sevgilinin anbere benzeyen beni ile Bengal arasında ilişki kurulmuştur. Haşmet'in şiirinde kastettiği anber çeşidinin ak anber olma ihtimali çok yüksektir:

Anberi hâlinde rüyunda kumâş-ı hüsni gör

Tut yükün ey dil metâ-ı Sûrat ü Bengâle'den (Haşmet, G.193/39)

⁴ Padişahın yemek, şerbet ve ilaçlarını hazırlayan, bunların tadını ve kokusunu ayarlayan görevliler.

⁵ <https://www.rehberansiklopedisi.com/akamber/?print=pdf>

Ak anber, divanlarda anber-i eşheb, şemâme şemâme-i anber olarak geçer. Osmanlı döneminde şemâme kelimesinin birden fazla anlamda kullanıldığı görülür. 1. Şemâme-i anber. 2. Güzel kokusu için top veya hap şeklinde elde tutulan, sık sık koklanan nesne (Sarı ve Ramazan, 2009: 47). 3. Güzel kokan ama yenmeyen, üzeri benekli bir kavun çeşidi.⁶

Ahmed-i Dâî, tamamen saç ve koku üzerine kurguladığı beytinde saçın kokusunu abir ve anber kokusuyla kokulandığını hissettirir. Şair, burada anberine ve eşheb kelimeleriyle ne anlatmak istediğini detaylandırmıştır. Burada ‘anberine’ hem koku maddesi anber hem de takı olarak iki ayrı anlamda kullanmıştır. Anberine kelimesi, *Gencîne-i Güftâr*’da ise “anberçe” kelimesinin eş anlamlısı olarak geçer. “Kadınların misk ve anber gibi şeylerden yapıp boyunlarına taktıkları gerdanlık” anlamındadır (Şükûn 1984: 1375). Beyitte, sevgili koku maddelerinden yapılan kolyesini takmış, saçları da bu kolyeye değdikçe abir ve anber kokmuştur. Zülfün kokusunun asıl kaynağı anber-i eşhebden gelir. Sevgilinin tercih ettiği anber çeşidi anber-i eşhebdir:

Saçun ‘abîridür kokan ol ‘anberînden
Zülfün kokusudur ne kim ol eşhebündedür (Ahmed-i Dâî, G.41/4

Ahmedî’ye göre sevgilinin dişleri inci, dudakları nar kırmızısı renginde la’l taşı, beni ve ayva tüyleri de misk ile anber-i eşhebdir:

Dür mi bu yâ la’l-i rümmânî bu dendân u bu leb
Müşg mi yâ ‘anber-i eşheb bu hatt-ıla bu hâl (Ahmedî, G.410/6)

Ak anber çeşitlerinden şemâmenin hangi anlamlarda kullanıldığı daha önce ifade edilmişti Osmanlı sosyal hayatında, yazı tepsilerinin üstünde şemâme olarak anılan ceviz büyüklüğünde anber bulundurmak çok yaygın bir âdetti (Abdülaziz Bey, 1995: 353). Bu küçük koku topları, kıyafetlerin güzel kokması için, yazı takımında güzel koku yayması için kullanılırdı (Yentürk, 2015).

Azmizâde Hâleti, sevgilinin çenesindeki ayva tüylerini şemâme-i anbere benzetir. Memduh, bir gece çenesindeki hatları okşar. Okşamasiyla beraber etrafa anber-i şemâme gibi güzel kokular yayılır. İkinci olarak da çenesini okşadıktan sonra şemâme-i anberin kokusu elinden hâli olmaz yani elinden gitmez:

Bu gice hatt-ı zenahdânın ohşayup dil-ber
Elinden olmadı hâli şemâme-i ‘anber (Hâleti G.160/1)

⁶ <https://lugatim.com/s/%C5%9Femame>

Nefî, Sadrazam Nasûh Paşa'ya ithaf ettiği kasidesinde, memduhun yaradılışının, davranışlarının güzelliğini şemâme-i anbere benzetir:

Ederdi kûy-ı zemîni şemâme-i anber
Ger etse nûkhet-i hulku cihâna neşr-i şemîm (Nefî, K.33/24)

Bahar geldiği zaman menekşe, şemâme-i anber ile buhur yakar. Goncanın bağrından saba rûzgârının kokusu zuhur eder. Goncanın açılıp güzel kokular saçan bir güle dönüşmesi buhurun yanmasına teşbih edilmiştir:

Yakar çemende benefşe şemâme-i anber
Derûn-ı goncede hod nûkhet-i sabâ görünür (Yârî, G.172/3)

Sevgilinin kokusu üzerine sindiği için mendil en önemli eşyalardan biridir. Mendil geçen beyitlerde genellikle koku unsurları kullanılır. Bu koku bazen anber olur bazen gülsuyu olur (Tanrıbuyurdu, 2010: 199). Mendile güzel koku sürme geleneğinin Osmanlı Devleti dışında Batı'da da yaygın olduğu görülmektedir. Fransa'da III. Henry döneminde mendile koku sürme moda olmuştu. Mendil sırlıklam oluncaya kadar kokulanırdı (Sürur 1997: 386). Lâzîkî-zâde Feyzullâh Nâfîz (ö.1767), Divanında bu geleneğe yer vermiştir. Açık istiare yoluyla aya benzettiği sevgilinin elleriyle saçlarına dokunması, şairde güzel kokulu hoş bir hayale dönüşür. Sevgilinin güzel kokulu zülûflerini şemâme anberiyile kokulanmış bir mendile benzetir:

Dest-mâl-i zülfün almışdır ele sanma o mâh
Bir şemâme anber olmuşdur yedinde cilve-kâr (Nâfîz, G.236/3)

Seyyid Vehbî Divanı'nda bu kez buhuru yakan menekşe değil sünbüldür. Gül sevgiliyi temsil eder. Bu sebeple sünbül, sevgilinin bulunduğu mekânın güzel kokması için buhurdana şemâme ve anber karışımı koyarak buhur yakar:

Dâmen-i gülde alıp destine micmer sünbül
Kor şemâmeyle hem ol micmere anber sünbül
(Sünbülzâde Vehbî, K.55/1)

Yaptığımız araştırmalarda anber mi kavundan bu ismi almış, yoksa kavun mu anberden dolayı şemâme olarak anılmış, tam bir sonuca ulaşamadık. Beyitlerin büyük bir kısmında şemâme kelimesinin anberle birlikte kullanıldığı göz önünde bulundurulursa; bu bitkinin kokusundan ve yuvarlak şeklinden dolayı anbere benzetilmiş olma ihtimalinin yüksek olduğu düşünülebilir.

Şemâme geçen beyitlerde zaman zaman bu ikisinin birbirine karışmış olduğu görülür.

SONUÇ

Yaşamın her alanında etkili olan koku, bütün toplumlarda özellikle sosyo-kültürel açıdan önemli bir yere sahiptir. Tarih boyunca kokuyla ilgili buluşlar yapılmış, ticari pazarlar kurulmuş, meslekler oluşmuştur. Koku meselesi milletlerin toplumsal ve kültürel hafızası açısından mutlaka incelenmesi gereken çok boyutlu bir konudur. Koku oluşumunda kullanılan koku maddeleri ve özel karışımlar bu konunun temelini oluşturmaktadır. Çalışmaya konu olan 'anber' önemli koku maddelerinin başında gelir. Kaynaklarda anberle ilgili değişik rivayetler bulunmaktadır. Çoğu zaman bu bilgiler birbiriyle karıştırılmıştır. Bu makalede; anberle ilgili tanımlardan yola çıkarak konuyla ilgili karışıklıklar giderilmeye çalışılmıştır. Anber konusu, divan şiirindeki kullanımlarıyla ele alınmış, koku tarihinde kayda değer bir yere sahip olan anber ve anber çeşitlerinin klasik edebiyatımıza nasıl yansıdığı değerlendirilmiştir. Anberin her divanda mutlaka kullanıldığı görülmüştür. Kaynaklarda çok sayıda anber çeşidi mevcuttur. Klasik Türk şiirinde tespit ettiğimiz anber çeşitleri şöyledir: anber-i hâlis, anber-i ter, Hindî anber, Mağribî anber, mavi anber, saf anber, Şihri anber.

Elde ettiğimiz sonuçlara göre divan şiirinde en fazla tercih edilen anber çeşidi saf anberdir (anber-i hâm/anber-i nâb/ anber-i sârâ), bunu anber-i ter (taze anber) takip eder. Taze anber ve saf anber aynı benzetme ve mecazlarla benzer şekilde ele alınmıştır. Kullanım sıklığına göre anber-i terden sonra Hindî anber gelir. Anber ile Hindistan'ın birlikte geçtiği beyitlerde; ana vatanının Hindistan oluşu, Hindistan ve diyâr-ı Rûm tacirlerinin anber ticareti yapması, iki ülke arasında anber maddesinin yerinin değerlendirilmesi, Hindü inancıyla ilgili ritüellerde anberin kullanılması söz konusudur. Ayrıca anberin siyah rengi ile Hintlilerin ten rengi arasında münasebet kurulmuştur. Diğerlerine göre değeri daha düşük olan Mağribî anber; hazine, büyü ve sihir gibi unsurların geçtiği yerlerde göze çarpar. Mavi anber yani balinanın karnından çıkan anberden farklı oluşan mavi kehribar; sünbül, benefşe, gece vb. mavimsi rengin hâkim olduğu beyitlerde tercih edilmiştir. Hâlis anber (anber-i hâlis) sadece tababetle ilgili metinlerde kullanılmıştır. Uzmanlar tarafından ak anber olarak tanımlanan anber-i eşheb/ anber-i eşhî, şemâme-i anber ise genellikle kokusu ve şeklinden dolayı beyitlerde şemâme olarak bilinen kokulu kavun çeşidiyle karıştırılmıştır. Şemâme kelimesi geçen beyitlerin çoğunda anber kelimesi beyit kadrosunda tercih edilmiştir.

Divan şiirinde anber, renginin siyah olması ve güzel kokuyu çağrıştırması yönüyle saçın her çeşidiyle birlikte ele alınmıştır. Saçın yanında, sevgilinin siyah renkli diğer güzellik unsurları, ayva tüyleri, beni (sunî ben), kaşları ile ilgili çok sayıda teşbih, hayal ve sembollerle zengin bir kullanım alanına sahiptir.

Beyitlerde, anberin beraber kullanıldığı başka bir alan da tabiatın dört unsuru; hava, su, ateş, topraktır. Sevgilinin geçtiği her yerde her mekânda hava ve rüzgâr, anber kokularıyla dolar. Rüzgâr çeşitlerinin hemen hepsi anber kokusunun taşıyıcısı olarak görev yapar. Âşığın gözüne sürme olarak çekmeyi lütuf gördüğü sevgilinin ayak bastığı toprak da anber olarak tasavvur edilir. Özellikle ateşin buhur/tütsü geleneğiyle beraber işlendiği beyitlerde anber çokça rağbet görmüştür. Bilindiği üzere klasik şiirimizde anlam ayrıntıda gizlidir. Değerlendirilen konuyu tahlil ederken metnin edebî özellikleri yanında dönemle ilgili farklı bilgilere ulaşılır. Bazen bu bilgilerle eksik bir parça tamamlanabilir. Her konuda olduğu gibi anberle ilgili beyitlerde de Osmanlı'da anberin, ticari ve sosyo-kültürel açıdan önemiyle ilgili önemli ipuçları mevcuttur. Divan şiirindeki örneklerden yola çıkarak her dönemde anberin ne kadar kıymetli bir ticari meta olduğu anlaşılmaktadır. İncelenen beyitlerde -geçiş törenlerinden, kozmetik sanayisine, kişisel bakımdan, dekorasyon ve sanata- Osmanlı sosyal hayatında anberin pek çok alanda değerlendirildiği görülmüştür.

Tarihte pahalı olduğu için daha çok varlıklı kişiler tarafından kullanılan anber, kıymetinden dolayı kasidelerin fahriye bölümlerinde ve memduhun övüldüğü bazı yerlerde kıyas unsuru olarak tercih edilmiştir.

Konunun genişliğinden dolayı sadece anber çeşitleriyle sınırlandırdığımız bu çalışma, Osmanlı Dönemi'nde kullanılan anber çeşitleri ve kullanım alanlarıyla ilgili önemli bilgiler ve örnekler içermektedir. Elde edilen bilgiler, başta edebiyat olmak üzere koku üzerine yapılacak yapılacak başka alandaki bilimsel çalışmalara ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

ABDÜLAZİZ BEY (1995). *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ABDÜLAZİZ BEY (2002). *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* (Haz: Prof. Dr. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Güney), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- AÇIKGÖZ ÜNYAY, Fatma (2001). “Osmanlılar ile Hindistan Sultanlıkları Arasındaki Diplomatik İlişkiler ve Hediyeleşme (XV.-XVII. Yüzyıllar)”, *Ulakbilge*, Cilt:6, Sayı:31, s.s.1681-1686.
- AKDOĞAN, Yaşar, “Ahmedî Divanı”
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0>
(E.T.: 24.09.2024).
- AKKUŞ, Metin (1993). *Nef’î Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ARSLAN, M.; ŞAHİN, H. (2016). “Unutulan Bir Orman Ürünü Kaynağı: Anadolu Sığla Ağacı” (*Liquidambar Orientalis Miller. Bartın Orman Fakültesi Dergisi*, 18 (1), s.s.103-117.
- ASLANER, Serhat; YENTÜRK, Hatice Çolak (2011). *Osmanlı Askeri Tarihi*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları.
- AVŞAR, Ziya (2017). *Revânî Divânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0>
(E.T.: 04.10.2024).
- AYAN, Hüseyin (1990). *Nesîmî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- AYVERDİ, İlhan (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Lugati, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BATİSLAM, Hanife Dilek (2019). “Divan Şiirinde Toprak ve Toprakla İlgili Unsurların Kullanımı” *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt:99, Sayı:3, s.s.457-470.
- CİLACI, Osman (1988). “Ahbârü’s-Sîn Ve’l-Hind”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt:1, s.s. 493. TDVİA.
- COŞKUN, Hatice (2023). Divan Şiirinde Yay Ve Kâbe Kavseyn Mazmunu, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Cilt:31, Sayı:31, s.s.115-132.
- ÇAKIR, Sevgi (2021). *Orta Çağ İslam Dünyasında Koku: Misk Amber Kâfur*, Yüksek Lisans Tezi, Amasya: Amasya Üniversitesi.
- ÇETİN, Kamile (2018). “Klâsik Türk Şairlerinin Kaleminden Mağrib, Habeş ve Sudan”, *Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı:63. s.s.35-57.
- ÇETİNKAYA, Ülkü (2010). “Osmanlı Dönemi Kadın Süs Malzemelerinin Divan Şiirine Yansımaları”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı:13, s.s.61-89.
- ÇINARCI, Mehmet Nuri (2016). “Osmanzâde Tâ’ib ve Halepli Edip’in Şiirlerinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Eleştirisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, Sayı:48, s.s.199-209.
- ÇİÇEK, Hacı (2018). “Celâluddîn es-Suyûtî’nin el-Makâmatu’l-Miskiyye ve el-Makâmatu’l-Verdiyye’de Konuştuğu Güzel Kokular ve Çiçekler” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:40, s.s.147-172.

- DEMİR, Hiclal (2017). “Lâzîkizâde Feyzullah Nâfiz ve Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54126,53959lazikizade-feyzullah-nafizdivanpdf.pdf?0>, (E.T.: 24.09.2024).
- DEMİR, Remzi; KILIÇ, Mutlu (2003). “Cevahirnâmeler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevahirnâme”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, 4(14), s.s.1-64.
- DİKTAŞ, Mustafa Yakup (2012). *Misk ü Amberden Parfüme Türkiye'deki Koku Kültürünün Dönüşümü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DOĞAN, Muhammet Nur (2011). *Eski Şiirin Bahçesinde*, İstanbul: Yelkenli Kitabevi.
- EBÛ ZEYD es-Sirâfî (2012). *Ahbârü'l-Sîn ve'l-Hind Zeyli, Doğu'nun Kalbine Seyahat*, (Çev: Ramazan Şeşen), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- ERCAN, Özlem (2003). *Peşteli Hisâlî Divanı Tahlili (İnceleme-Metin)*, Birinci Cilt, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDOĞAN, Mehtap (2013). *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ERER, Sezer; ALICI, Elif (2004). “Türk Tıp Tarihinde Mumyalama ve Bazı Orijinal Sonuçlar”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, s.s.37-43.
- ERGİN, Muharrem (1989). *Kadı Burhaneddin Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ERHAT, Azra (1996). *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkan, A. S. (2022). *Tekirdağlı Ahmed Lutfi Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- ERTUĞ, Z. T. (1998). “Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerif Ziyareti”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, XVI, s.s.37-45.
- ERÜNSAL, İsmail E. (1983). “*Tacizâde Cafer Çelebi Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59332,taci-zade-cafer-celebi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 24.09.2024).
- EVLİYA ÇELEBİ, (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (Haz: Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Cilt:1.
- GEDÜK, Serkan (2013). *Osmanlı Saray Kültüründe Buhur ve Gülsuyu Geleneği*, Topkapı Sarayı Müzesi Yıllıkları, s.s.138-155.
- GÖKALP, Halûk (2001). *Fasîhî Divanı: İnceleme Metin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi.
- GÜMÜŞ, Ercan (2022). “Zalim Dahhak ve Demirci Kava Efsanesi'nden Hareketle Mitoloji ve Tarih İlişisine Dair Bir Değerlendirme”, *Nubihar Akademi Dergisi*, Sayı: 18, s.s.47-80.

- HARMANCI, Esat (2017). “Süheylî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55750,suheyli-divanipdf.pdf?0>, (E.T.:26.09.2024).
- İBN SA’D, ½ s.113; M Hamidullah, İslam Peygamberi-Terc: Salih Tuğ-2/1063 <https://webdosya.diyamet.gov.tr/ramazan/UserFiles/00000000-0000-0000-0000-000000000000/2023/3/3/ca786a95-3231-4974-93d7-2ed577d387fe.pdf>, (E.T.: 10.10.2024).
- KADI BURHANEDDİN (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*, (Haz: Muharrem Ergin), İstanbul: İÜEF Yayınları.
- KAPLAN, Mahmut (2021). *Divan Şiirinde Aşkın Renkleri*, İstanbul, Lejand Yayınları.
- KARACA, Nurten (2021). “Türk Çini Sanatında ‘Hatayi’ ve ‘Şakayık’ Motifi Örneğinde Çizim Özellikleri”, *OPUS Toplum Araştırmaları Dergisi*, Cilt:18, Sayı:43, s.s.7082-7105.
- KARAMAN, Gülay. (2015). *Klasik Türk Edebiyatında Sihir*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARAMAN, Ramazan (2008). “Anadolu’da Nevruz Kutlamaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (13), s.s.129- 145.
- KARAPANLI, Gürçan (2005). *Mekkî Divanı ve Tahlili*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAYA, Bayram Ali (2017). “Azmiẓâde Haleti Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 14.10.2024).
- KILIÇ, Orhan (2020). *Tarihte Küresel Salgın Hastalıklar ve Toplum Hayatına Etkileri*, Ankara: TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi Yayınevi.
- KILIÇ, Filiz (2018). “Şâhî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59394,sahi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.:26.09.2024).
- KOÇU, Reşat Ekrem (1967). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- KUFACI, Osman (2006). *Adni Divanı ve Adni Divanında Benzetmeler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KUFACI, Osman (2020). “Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem’-i Kâfur (Kâfurdan Mum)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 67, s.s.187-206.
- KURNAZ, Cemal (1987). *Hayali Bey Divanının Tahlili*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- MAHMUT ŞEVKET PAŞA (1983). *Osmanlı Askeri Teşkilatı Ve Kıyafeti - (Osmanlı Ordusunun Kuruluşundan 1908 Yılına Kadar)*, (Çev: Nurettin Türsan-Semiha Türsan), Ankara: KKK Yayınları.
- MAT, Afife (2009-2010). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Afyonun Tarihi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, XI/1-2.
- MELVİLLE, Herman (1987). *Moby Dick/Beyaz Balina* (Çev: Sabahattin Eyuboğlu-Mina Urgan), İstanbul: Cem Yayınevi.
- MENGİ, Mine (2020). "Mesihî Divanı", <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesih-divanipdf.pdf?0>, (E.T.:24.09.2024).
- MERMER, Ahmet (2020). "Karamanlı Aynî Divanı", <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78478,karamanli-ayni-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 04.10.2024).
- NESÂÎ, Zinet, 3.
- ORTAYLI, İlber (2008). *Osmanlı Sarayında Hayat*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- OZAN, Vedat. "Vedat Ozan ile Ufkun İki Katı - Amber mi, Kehribar mı?" <https://www.youtube.com/watch?v=D4BOz9JHSzY>, (ET: 19.09.2023).
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ÖZLÜ, Zeynel. (2004), *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep Kültür Hayatı (Tereke Defterlerine Göre)*, Gaziantep: GBB Yayınları.
- ÖZÖN, Mustafa, Nihat (1979). *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- ÖZLÜK, Işıl Pınar (2024). Klasik Türk Şiirinde "Amber", *Journal of Turkish Language and Literature*, Cilt:10 Sayı:4, s.s. 572-592.
- ÖZYILDIRIM, Ali Emre (1999). "Hamdullah Hamdî Divanı", <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10616,metinpdf.pdf?0>, (E.T.: 24.09.2024).
- PAKALIN, M. Z. (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PALA, İskender (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SARGON, Erdem (1991). "Amber", *DİA*, Cilt:3, s.s. 7-8.
- SARI, Nil; TUĞ, Ramazan (2009). *Neşati Yağı Tıbbî Yağlar Üzerine Bir Risale*, İstanbul: Geleneksel Tıp Derneği Yayınları.
- SUZAN, Akkuş Mutlu (2021). "Eski Ön Asya Toplumlarında Tütsü Kullanımı ve Kültürümüze Yansımaları", *Turkish Studies*, Cilt:16 Sayı:2, s.s.215-230.
- SÜRÜR, Ayten (1997). "Kültürümüzde Mendil Kullanma Geleneği ve Mendiller", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı.

- ŞAHİN, Baha Emir; ERENEL, Fahri (2021). “Kuşak Yol Girişimi Kapsamında Deniz ve Demir İpekyolu’nun Rekabeti”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 40, s.s. 725-766.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2016). *Osmanlı Şiiri Klavuzu*, C-I. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- ŞİRVÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd b. Hacı. (2022). *Şifa Bahçesi*, Ankara: Orman Genel Müdürlüğü Yayınları.
- ŞÜKÜN, Ziya (1984). *Farsça-Türkçe Lûgat, Gencînei Güftar Ferhengi Ziya*, İstanbul: MEB Yay.
- TANRIBUYURDU, Gülçin (2010). Bir Kültür Taşıyıcısı Bir Gizli Dil Klasik Türk Şiirinde Mendil, *Milli Folklor*, C.11, s.s.196-203.
- TANYELİ, Uğur; SÖZEN Metin (2010). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- TARLAN, A. Nihat. (1992). *Hayâlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TARLAN, Ali Nihat (1992). *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TAŞ, Hakan (2010). “Vusûlî Divanı”,
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0>,
(E.T.:24.09.2024).
- TİRMİZİ, Cenâiz, 16.
- TOGAN, İ. Kara, G. Baysal, C. (2006). *Çin Kaynaklarında Türkler-Eski T’ang Tarihi (Chiu T’ang-shu)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TOLASA, Harun (2001). *Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TOPAL, Hande (2007). *Koku Kullanım Kültürü Ve Türkiye’de Kolonya Ambalajı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- TULUM, Mertol; TANYERİ M.Ali (1977). *Nev’î Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi.
- ÜST, Sibel (2018). “Edirneli Nazmî Divanı”,
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0>,
(E.T.: 24.09.2024).
- YENTÜRK, Aybala (2005). “Uygurluk ve Parfüm: Bir Yolculuğun Tarihçesi”, Kutsal Dumandan, Sihirli Damlaya: Parfüm, (Ed: Şennur Şentürk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.s.7-21.
- YENTÜRK, Nejat (2009). *Osmanlı Döneminde Süslenme ve Bakım Ürünleri, Beden Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- YILDIRIM, Taner (2022). *Ticaret’in Altın Çağı*, Elazığ: İKSAD Yayınları.
<https://lugatim.com/s/%C5%9Femame>
https://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/Kehribar%20Ta%C5%9F%C4%B1n%C4%B1%20%C4%B0%C5%9Fleme.pdf (E.T.:28.08.2024).

<https://tarihdergi.com/hos-kokularıyla-bas-donduren-medeniyet/>
<https://www.paraf.com.tr/tr/parafmag/bir-zamanlar-ticarete-yon-veren-tarihi-yollar.html>, (E.T.: 10.10.2024).

<https://www.rehberansiklopedisi.com/akamber/?print=pdf> (E.T.: 03.12.2023)

<https://www.youtube.com/watch?v=6tLo0A86qHo>, (E.T.: 02.11.2023)

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1560629

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1440-1468

**Makalenin Geliş
Tarihi**

03/10/2024

**Makalenin
Kabul Tarihi**

05/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

SEKSEN YAŞLARINDA BİR OSMANLI ÂLİMİNE AİT İKİ RİSALE: AŞERE-İ MÜBEŞŞİRE VE SEB'A-İ MÜNZİRE

Nesibe KABLÂNDER¹

ÖZET

Çalışmanın konusunu oluşturan *Aşere-i Mübeşşire* risalesi on tane müjdeleyici, *Seb'a-i Münzire* risalesi ise yedi tane uyarıcı mahiyette ayet merkezinde kaleme alınmıştır. Risalelerin yazarı ise "Kâtib" olarak meşhur olduğunu kendisinin verdiği malumattan öğrendiğimiz bir zattır ve sözü edilen eserleri Sultan III. Murad döneminde kaleme almıştır. Yazarın açık kimliği belirlenememiş olmakla birlikte, risaleleri yazdığından seksen yaşına ulaşmış olduğunu kaydetmesi sebebiyle Sultan II. Bayezid dönemi sonlarında dünyaya geldiği söylenebilir. Yine kendisinin verdiği bilgiyle Kânûnî Sultan Süleyman zamanında talebe olduğu öğrenilmekte; konumuzu oluşturan risaleleri Arapça ve Farsçaya iyi derecede vukufiyetini ortaya koyduğundan medrese öğrenimi gördüğü anlaşılmaktadır.

Hacim olarak çok geniş olmayan ve hâlihazırda beş nüshası tespit edilen *Aşere-i Mübeşşire* ile üç nüshası tespit edilen *Seb'a-i Münzire* risalelerinin içeriği ise oldukça zengindir. Kâtib Efendi esas aldığı ayetleri bazen kelime kelime tercüme etmiş, bazen de birkaç kelimeyi veya iktibas ettiği kısmı bütün hâlde Türkçeye çevirmiştir. Tercümesini kısa tefsirlerle desteklediği gibi; hadis-i şerifler, tefsir kaynaklarından alıntılar, yer yer Farsça şiirler, Türkçe dizeler, hikâye, kıssa ve menkıbeler ile de açıklamalarını genişletmiştir. Kullanılan kaynakların çoğu Arapça olmakla birlikte alıntılarının büyük kısmının Türkçe tercüme olarak kaydedilmesi dikkate değerdir.

¹ Dr., Eski Türk Edebiyatı, Bir Kuruma Bağlı Değildir, nesibekablander@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8933-4856

İktibas ettiği Farsça beyitlerin bazılarının tercümesini de kaydeden yazar, bazı Farsça şiir alıntılarında da kelimelerin anlamlarını uygun yerlere yazmıştır. İçerikleri ile güçlü bir ilmî birikimi yansıtan *Aşere-i Mübeşşire* ve *Seb'a-i Münzire* risalelerinin incelendiği bu çalışma ile yazarın kimliğine dair yapılacak yeni araştırmalara yol açılması da mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Aşere-i Mübeşşire*, *Seb'a-i Münzire*, Kur'an tercümesi, tefsir

TWO TREATISES BY AN OTTOMAN SCHOLAR IN HIS EIGHTIES: ASHERE-I MUBASHSHIRE AND SEB'A-I MUNZIRE

ABSTRACT

The treatise of Ashere-i Mubashshire (Ten Forerunner Verses), which is the subject of this study, was written in the center of ten glad tidings and the treatise of Seb'a-i Munzire (Seven Warning Verses) was written in the center of seven warning verses. The author of the treatises is a man known as "Kâtib" from the information provided by him, and he wrote the aforementioned works during the reign of Sultan Murad III. Although the clear identity of the author has not been determined, it can be said that he was born at the end of the reign of Sultan Bayezid II, since he recorded that he had reached the age of eighty when he wrote the treatises. Again, according to his own information, he was a student during the reign of Sultan Suleiman the Magnificent, and since his treatises reveal a good command of Arabic and Persian, it is understood that he had a madrasa education.

The content of the Ashere-i Mubashshire, which is not very large in volume and of which five copies have already been identified, and the Seb'a-i Munzire, of which three copies have been identified, is quite rich. Kâtib Efendi sometimes translated the verses he took as his basis word by word, and sometimes he translated a few words or quoted passages into Turkish in their entirety. He supported his translations with short exegesis and expanded his explanations with hadiths, quotations from exegetical sources, Persian poems, Turkish verses, stories, parables and tales. Although most of the sources used are in Arabic, it is noteworthy that most of the quotations are recorded as Turkish translations. The author also recorded the translation of some of the Persian couplets he quoted and wrote the meanings of the words in the appropriate places in some Persian poetry quotations. This study, which analyzes the treatises of Ashere-i Mubashshire and Seb'a-i Munzire, which reflect a strong scholarly background with their content, will also pave the way for new research on the identity of the author

Keywords: Ashere-i Mubashshire (Ten Forerunner Verses), Seb'a-i Munzire (Seven Warning Verses), Qur'an translation, tafsir

GİRİŞ

İslâmî Türk edebiyatı alanına giren eserlerin başlıca kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Bununla birlikte bazı yazarlar kaleme aldıkları eserleri doğrudan Kur'ân'a dayandırarak oluşturmuşken bazıları da değişen oranlarda Kur'ân'dan istifade ile metinler te'lif etmiştir. Ne şekilde olursa olsun Allah'ın kelâmından beslenen bu eserlerle hedeflenen başlıca amaç; insana Hakk'ın emir ve yasaklarını öğreterek veya hatırlatarak iyi bir kul, ahlaklı ve erdemli bir şahsiyet olma yolunda ışık tutmaktır. Türk dili ve kültürü açısından da oldukça kıymetli malzemeler barındıran bu eserlere yalnızca birkaç örnek olarak Kur'ân tercümelemleri ve tefsirleri, kıssas-ı enbiyâlar ve ilmihâl tarzı metinler zikredilebilir.²

Aşağıda detaylı şekilde incelenecek olan ve bu makalenin konusunu oluşturan *Aşere-i Mübeşşire* ve *Seb'a-i Münzire* adlı iki risale de bazı Kur'ân ayetlerine dayanmaktadır. Sözü edilen risaleler küçük hacimli olmasına rağmen içerdikleri hadis-i şerifler ve ayetlerin anlamı açıklanırken istifade edilen çeşitli kaynaklar, manzumeler, kıssalar ve müellifin şahsî hayatıyla ilgili anlatımlarla oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir.

1. Yazarın Kimliğine ve Hayatına Dair

Risalelerde yazarın ismi belirtilmemiştir; fakat ele aldığı konular içerisinde kendisine dair bazı bilgiler vermektedir. Öncelikle *Aşere-i Mübeşşire*'nin giriş kısmındaki “Zıkr-i Zıllullâhi A'zam” başlığı altında beş Farsça beyitle dönemin sultanı övülmüş ve ardından gelen satırlarda “Sultân Murâd Hân İbn Sultân Selîm Hân aleyhi'r-rahmetü ve'r-rıdvân” denilerek III. Murad'a (1574-1595) işaret edilmiştir.³ Risalenin tamamlanma tarihi olan ve miladi olarak 1586 yılına karşılık gelen 994 senesi de (ÇA: 25a) III. Murad dönemini göstermektedir.

Müellif yine *Aşere-i Mübeşşire* kısmında “Ammâ bu evrâkuñ câmi'i; a'nî el-faķıru'l-muhibb bi'l-ihlâş, ve'l-haķıru's-şehîr bi'l-Kâtib...” (ÇA: 18a) diyerek “Kâtib” olarak meşhur olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında başka bir isim kaydetmemiş olması da “Kâtib”in yazar için isim gibi kullanıldığına ve kendisinin bu şekilde tanındığına işaret etmektedir.

² Bu eserlere dair çok sayıda çalışma yapılmıştır. Birkaç örnek olarak bk. İnan, 1961; Sağol, 1997; Ökten, 2000; Kırkıl, 2006; Öztürk, 2012; Hindî Mahmûd, 2013; Topaloğlu, 2018.

³ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Koleksiyonu, No. 299, vr. 2a-2b. (Nüsha için bundan sonra ÇA kısaltması kullanılacaktır. Eserin aynı kütüphanedeki Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 1740 numarada kayıtlı diğer nüshasına da atif yapılması gereken kısımlarda bu nüsha ise HM olarak kısaltılacaktır. HM'de eski ve yeni rakamlarla olmak üzere iki ayrı numaralama vardır. Eski rakamlarla olanı sayfa usulüne göre kaydedildiğinden atıflarda varlığın esas alındığı yeni rakamlarla numaralama tercih edilecektir.)

İkinci risale olan *Seb'a-i Münzire*'nin sonunda da “Kâtib”i; “Birkaç hadîsi Kâtib-i üftâde-i haķır, âyât-ı münzirât-ile cem' itdi bir yire ...” (ÇA: 37a; HM: 30a) diyerek kullanmıştır.

Aşere-i Mübeşşire risalesinin “Hâtime”sinde bir hadis-i kudsi vesilesiyle “Hikâyet” başlığı altında anlattığı, Kânûnî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanına dayanan anısında ise o dönemde “suhte”; yani medrese talebesi olduğunu belirtmiş ve Ebu's-su'ud Çelebi'nin meclisinde kendisinden dinlediğini kaydettiği bir hadiseye yer vermiştir. İlgili bölüm şu cümlelerle başlar:

Bu fakır ü haķır târih-i hicret-i nebevyyenün 942 [1535-36] senesinde, daħı süh̄telik 'âleminde iken kuzâtdan bir 'âdil kimesne var idi; adına Ebu's-su'ud Çelebi dirlerdi. Sa'îdü'l-hayât, şehîdü'l-memât, merhûm Sultân Süleymân Hân-ı Ğâzî aña Ğalağa kâdîlîğın virmiş idi. Bu fakır-i pür-taķşır daħı kendülere söylemiş h̄diyü târi “خدا مبارك كند” idüm, rahmetullâhi 'aleyh. Egerçi 'âlî-cenâb kimesne idi; ammâ fakır, vâsiṭa ile meclis-i şeriflerine dâhil olurdum. Bir gün meclis-i şerîfelerinde bu hadîs-i şerîf zıkr olındı. Buyurdılar ki... (ÇA: 22a-b; HM: 18b).

Risalenin sonlarındaki “El-iltimâs ve'l-i'tizâr” başlıklı kısımda ise yaşına dair malumat bulunmaktadır:

Aşhâb-ı keremün mekârim-i ahlâkından mes'ül ve erbâb-ı şiyemün merâhim-i eşfâkıdan me'müldür ki bu risâle-i nev-sâlenün 'ayb-ı bî-reybine vâkıf olduklarında kil-k-i incâh ve kalem-i işlâhla giribânını dest-i müte'arrızdan hâlâş idüp; **beyt**:

Dâmen-i luṭf-ile setr eyleyeler
Nesne yokdur 'aceb olmaz diyeler

Ve bu 'özri maķbûl ṭutalar ki sene-i sinni seksene yetmişdür, ṭab'un ṭuvveti ve zihnüñ h̄ddeti gitmişdür. (...) Bundan ğayrı ne bir kitâb ki murâd olan nesne görüle ve ne harekete mecâl ki varup ehline gösterile ve ne bir kimse ki bu maķûle maşlahata gönderile. (ÇA: 24a-b; HM: 20a-b).

Yukarıdaki kısımda yaşının 80'e ulaştığını söylediğine göre 914 (1508-1509) yılı civarında doğmuş olmalıdır. Bu da II. Bayezid (1481-1512) döneminde dünyaya geldiğini ve çocukluğunu Yavuz Sultan Selim (1512-1520) devrinde yaşadığını gösterir. Kânûnî döneminde, henüz talebelik zamanında olduğunu belirttiği 942 [1535-36] senesinde ise miladi takvime göre 26-27 yaşları civarındadır. Fakat bunların dışında eğitime, devlette görev alıp almadığına veya çalışma hayatına dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Yukarıya alınan kısmın sonlarında ise artık arzu edilen şeyin görüleceği bir kitap

⁴ “Allah mübarek etsin.” Harflerin ebced değeri, yazarın belirtmiş olduğu 942 senesine karşılık gelmektedir.

yazamayacağını, gidip ehline gösterecek mecalinin veya bu tür işlere göndereceği bir kişinin de olmadığını belirtmesi değerlendirildiğinde etrafında kendisine yardımcı olacak bir yakını veya talebesinin olmadığı anlaşılmaktadır.

İkinci risale olan *Seb'a-i Münzire* kısmında;

Bundan evvel *Tuhfetü's-Şalavât* tercemesinde on birinci faslıda 'uḳûbât-ı uḫreviyyenüñ üçüncisinde Ḥazret-i Allāhu Te'ālā'nuñ rahmetinden ırâḳ olmaḳ bâbında *Şahîḫ-i Tirmidî*'den ve sâ'ir kütüb-i eḫâdişden naḳl olunmuşdur ki..." (ÇA: 30a)

sözleri ise konumuzu oluşturan risalelerin müellifinin, İranlı müfessir ve mutasavvıf şair Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'ye (ö. 910/1504-5) isnat edilen *Tuhfetü's-Salavât* adlı eserin de mütercimi olduğuna işaret etmektedir. HM nüshasında *Aşere-i Mübeşşire* ve *Seb'a-i Münzire* risalelerinin ardından *Tuhfetü's-Salavât Tercümesi* de kaydedilmiştir. Bu eserin tercüme tarihinin 990 [1582] olarak belirtilmiş olması (HM: 120b) "Bundan evvel..." sözüne uygundur. Bununla birlikte *Tuhfetü's-Salavât Tercümesi*'nde de mütercimnin adı belirtilmediğinden yazarın adına dair bir bilgiye ulaşamamıştır.

Bahsedilen risaleleri kaleme aldığı dönemde seksen yaşına ulaştığını söylemesi sebebiyle yaşını ve "Kâtib" olarak meşhur olduğunu belirttiği için de ünvanı mesabesinde olan isimlendirmesini bildiğimiz yazarın asıl adına ise vâkıf değiliz. "Kâtib" tesmiyesinin sebebi de açık değildir. Kendisi Osmanlı bürokrasisinin bir şubesi olan Dîvân-ı Hümâyün'da kâtiplik görevinde bulunmuş olabileceği gibi, eserde net bir şekilde görülen dinî ilimlere dair vukufiyeti sebebiyle ilmiye sınıfında bir vazifeyi de (örneğin bir "kadı"nın yanında kâtiplik) deruhte etmiş olabilir. Diğer taraftan risalelerde kendisine ait olduğu anlaşılan manzum örneklere rastlandığı için "Kâtib" in onun mahlası olması da ihtimal dâhilindedir; fakat verdiği bilgilere göre araştırma yapıldığında net bir sonuç elde edilememiştir.⁵ Bununla birlikte ilmî müktesebatının, Arapça ve Farsça bilgisinin kuvvetli olduğunu; zihninin de ulaştığı yaşa göre hiç de tevazu gösterdiği gibi gücünü kaybetmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Netice olarak; konumuz olan metinlerin yazarı iyi bir medrese öğrenimi gördüğü anlaşılan, çalışma hayatına dair detayları bilmesek de yukarıda zikredildiği çerçevede görevlerde bulunmuş olması muhtemel ve kitâbette hüner kesbetmiş âlim bir zattır.

⁵ Yazarın izini sürmek için şu kaynaklar incelenmiştir: İsen, 1994; Mehmed Süreyya, 1996; Kayabaşı, 1997; İsen, 1998; Latifi, 2000; Kâtip Çelebi, 2007; Beyânî, 2008; Âşık Çelebi, 2010; Bursalı, 2016; Kınalızâde, 2017; Riyâzî, 2017; Nev'izâde, 2017; Gelibolulu, 2019; Taşköprülüzâde, 2019.

2. Risalelerin Tetkiki

2.1. Tespit Edilen Nüshalar

Hâlihazırda *Aşere-i Mübeşşire* risalesinin beş, *Seb'a-i Münzire* risalesinin ise üç nüshası tespit edilmiştir; zira üç nüsha her iki risaleyi de içermekteyken iki nüsha yalnızca ilk metni ihtiva etmektedir. İkisi Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesindeki koleksiyonlarda, biri Berlin Devlet Kütüphanesinde, biri Milli Kütüphanede, sonuncusu da Bursa İnebey Kütüphanesinde bulunan bu nüshalar hakkında bilgiler şunlardır:

2.1.1. Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Çelebi Abdullah Koleksiyonu, No. 299 (ÇA).

Nüshanın 1b-25a varakları arasına *Aşere-i Mübeşşire* kaydedilmiş; 25b ve 26a boş bırakılmıştır. *Seb'a-i Münzire* ise 26b-37a varaklarında yer almaktadır. Hattı nesihtir. Sayfalar birkaç istisna dışında 17 satır olarak düzenlenmiştir. Başlıklar ve vurgulanmak istenen bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eski rakamlarla sonradan numaralanmıştır. Sayfalar cetvelsiz olup 1b, 24b, 28b ve 36b dışında reddededir.

Bu nüshada Farsça manzumelerdeki bazı kelimelerin üst, alt veya yan taraflarına kelimenin Türkçe anlamının yazılmış olması da dikkat çekicidir. Bu tür tasarruflar diğer nüshalarda yoktur.

Aşere-i Mübeşşire'nin tamamlanma tarihi 994 olarak kaydedilmiştir. Bununla birlikte bahsedilen kısmın akabinde yazılan "Kıt'a-i Latife" başlıklı dizelerde 995 yılının belirtilmesi, risalenin yaklaşık bir yıl sonra tekrar gözden geçirilip bu nüshadaki hâle getirildiğine işaret etmektedir:

Su'âl olınsa bu pîr-i naḥîfe
Vazîfe mi dilersin yâḥud iḥsân
Cevâbında diyem ⁶النقد خير
Sene 995 [1586-87]
Du'âyı nakde kılmış ehl-i 'irfân
'Alâmetdür bunuñ hayriyyetine
Muvâfık olduğu târiḥe el-ân (ÇA: 25a)

Seb'a-i Münzire'nin tamamlanma yılı 37a'da 995 olarak kaydedilmiştir. Bunlardan anlaşılın, yazar ikinci risaleyi yazdığı sene ilk risaleyi de tekrar ele almış ve bazı ilavelerde bulunmuştur.

2.1.2. Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, No. 1740 (HM)

⁶ "Para iyidir."

Nüsha eski rakamlarla sayfa, yeni rakamlarla varak usulüne göre numaralanmıştır. *Aşere-i Mübeşşire* 1b-21a varakları arasında yer alır. *Seb'a-i Münzire* de 21a'da başlayıp 30'da tamamlanmaktadır. Hattı nesihdir. Birkaç istisna dışında sayfalar 19 satır olarak düzenlenmiştir. Başlıklar ve vurgulanmak istenen bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfalar cetvelsizdir ve reddadelidir.

Risalelerdeki bazı Farsça manzumeler ve *Aşere-i Mübeşşire*'nin sonundaki 995 senesi bilgisini içeren "Kıt'a-i Latife" başlıklı manzume bu nüshada yoktur. *Seb'a-i Münzire*'nin tamamlanma yılı ise 995 açıkça yazılmadan, tarih dizeleriyle "münzire" kelimesi üzerinden söylenmiştir. Bu kelimenin ebced değeri, risalenin tamamlanma senesi olan 995'e karşılık gelmektedir. Eksiklikler bütün olarak değerlendirildiğinde HM nüshasının kuvvetle muhtemel olarak risalelerin ilk hâlini içerdiği söylenebilir.

2.1.3. Berlin Devlet Kütüphanesi, Ms. or. oct. 3015

Bu nüshanın 1b-79b varakları arasında *Tuhfe-i Salavât* tercümesi, 80b-99b arasında *Aşere-i Mübeşşire*, 101b-110a kısmında ise *Seb'a-i Münzire* risalesi yer alır. Yeni rakamlarla numaralanmıştır. Sayfalarda yer yer rutubet lekeleri vardır ve bunlar nadiren de olsa okumayı etkileyecek hasara sebep olmuştur. Hattı ta'liklidir. Birkaç istisna dışında sayfalar 23 satır olarak düzenlenmiş, başlıklar ve vurgulanmak istenen bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfalar cetveli ve reddadelidir.

Yukarıda *Aşere-i Mübeşşire*'nin sonunda yer aldığı belirtilen "Kıt'a-i Latife" başlıklı dizeler bu nüshada da vardır ve ÇA'da olduğu gibi "النقد خير" ifadesinin altına rakamla 995 senesi de yazılmıştır. *Seb'a-i Münzire*'nin tamamlanma yılı da 995 olarak kaydedilmiştir.

Konumuzu oluşturan iki risalenin sonunda müstensih ve istinsah tarihi bilgileri yer almasa da aynı hattat tarafından yazıldığı açık olan *Tuhfe-i Salavât* tercümesinin sonundaki istinsah kaydında müstensihin Muhammed b. Ahmed adında bir zat olduğu ve sözü edilen tercümeyi 5 Cemâziyelâhir 1011 (20 Kasım 1602) tarihinde tamamladığı belirtilmiştir. Buna göre devamında yer alan iki risalenin de bu tarihe yakın zamanlarda istinsah edildiği söylenebilir.

2.1.4. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 972

Yalnızca ilk risale olan *Aşere-i Mübeşşire*'yi içermektedir. 1b-29b varakları arasında bulunan sözü edilen risalenin sonunda "Kıt'a-i Latife" başlıklı dizeler de yer alır; fakat "النقد خير" kısmı vurgulanmamış ve altına ebced değeriyle karşılığı olan 995 sayısı (senesi) yazılmamıştır. Bahsedilen dizelerin ardından

ise cennetin hangi tabakasına kimlerin gireceği hakkında kısa bilgi ve istiğfar duası yazılarak nüsha tamamlanmıştır.

Hattı nesihattir. Sayfalar 17 satır olarak düzenlenmiştir ve cetvelsizdir. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, vurgulanmak istenen kısımların üst tarafına yine kırmızı mürekkeple çizgi çekilmiştir. Yeni rakamlarla sonradan numaralanmış olan nüsha reddadelidir.

2.1.5. Bursa İnebey Kütüphanesi, No. 688

Bu nüsha da sadece *Aşere-i Mübeşşire*'yi içermektedir ve sonunda "Kıt'a-i Latife" başlıklı dizeler yukarıda Milli Kütüphane nüshası kısmında anlatıldığı şekilde kayıtlıdır. *Aşere-i Mübeşşire* 1b-33b varakları arasındadır. 34a'ya ise yine Milli Kütüphane nüshasının sonunda olduğu gibi cennetin tabakalarıyla ilgili bilgi ve ardından da istiğfar duası yazılmış, "temmet" kelimesi ile de nüsha tamamlanmıştır.

Hattı nesihattir. Eski rakamlarla sonradan numaralanmış ve sayfalar 15 satır olarak düzenlenmiştir. Diğer nüshalardan farklı olarak bazı sayfaların harekeli olarak yazıldığı, bazı sayfalarda da kimi kelime ve cümlelerin harekelenmiş olduğu görülmektedir. Başlıklar, ayetler, hadisler ve vurgulanmak istenen bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfalar cetveli ve reddadelidir.

2.2. Risaleler ve İçerikleri

2.2.1. Aşere-i Mübeşşire

Risaleye *Aşere-i Mübeşşire* (On Müjdeleyici) adını veren yazar, bunun sebebini ise metnin ilk varlığında yer alan Arapça satırlarda açıklamıştır. İlgili kısımda *Aşere-i Mübeşşire*'yi mukaddime (giriş), 10 bap ve hâtime (sonuç) olarak düzenlediğini; eserin sözü edilen 10 bölümünde bütün mü'minlerin müjdelenmesi nedeniyle eserin "Aşere-i Mübeşşire" olarak isimlendirildiğini kaydetmiştir (ÇA: 1b).

2.2.1.1. Bölümleri ve Muhtevası

• Mukaddime

Risalenin mukaddime kısmı âdil idarecilere müjde veren iki hadis-i şerife dayanır. Bunlar kaydedilip tercüme edildikten sonra "Zıkr-i Zıllullâhi A'zam" başlığı altındaki beş Farsça beyitle dönemin padişahı (III. Murad) övülmüş ve sultana dua edilmiştir. Akabinde ise sadece ÇA nüshasında risalenin bapları ve konuları kısaca kaydedilerek bu kısım tamamlanmıştır (ÇA: 1b-3a).

• Baplar

10 bap (bölüm) olarak düzenlenen risalenin her bölümünde bir ayet temel alınmış ve o ayet merkezinde bütün Müslümanların müjdelendiği hususlara değinilmiştir.

1. Bap: İlk Müjdeleyici

Bu bapta Fâtır suresinin 32. ayeti temel alınmıştır:

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾⁷

Risalenin hacmine göre geniş bir yer ayrılmış olan söz konusu bapta birçok konuya temas edilmiştir. Bununla birlikte bölümün muhtevası değerlendirildiğinde buradaki müjdenin, Hz. Peygamber'in ümmetinin diğer ümmetlere nazaran Allah'ın çok daha büyük lütuflarına mazhar olması hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Ömer'den nakledildiği belirtilen bir hadis şu şekilde aktarılmıştır:

Hzret-i Resül-i Ekrem şallallahu te'âlâ 'aleyhi ve sellemden işitdüm, buyurdu ki: Sâbıkımız cümleden; ya'nî sâ'ir ümmetlerden ilerüdür ve mukteşidimiz necât bulmuşdur ve zâlimimiz yarlığanmışdur (ÇA: 3b; HM: 3a).

Akabinde bazı büyük zatlara, müfessirlere ve kaynaklara atıfla bu rivayetteki "sâbık", "muktesid" ve "zâlim" kavramlarının anlamları üzerine bilgiler kaydeden yazar; açıklamalarına şu sözlerle devam eder:

Hzret-i Hâkk Sübhânehü ve Te'âlâ ümem-i sâlifeden hiçbir ümmete bu nevâhti; ya'nî bu oğşamağı ve bu teşrifi erzânî görmedi ki cümleüñ hâli şafhasına iştıfâ raqamın çekdi. Ya'nî "üründüledigümüz kullarımızdan" diyü buyurdu. Kıt'a:

Hağ Te'âlâ habîbi ümmetine

Hamdu lillâh bunı 'ağ itdi

Evvelâ anları 'ibâdından

İştıfâ ile müctebâ itdi (ÇA: 4b-5a; HM: 4a).

Ayette nefislerine; yani kendilerine zulmedenler vurgulanmıştır. Başkalarına zulmedenlerin burada zikredilen "zâlim"den farklı olduğuna ve onların sözü edilen bağışlanma ihsanından nasiplenemeyeceğine değinmeyi de ihmal etmeyen müellif, bu hususta şunları kaydetmiştir:

Zâhir budur ki zâlim li-ğayrihî bu ni'metden maħrûmdur. Nice maħrûm olmasun ki Hâkk Sübhânehü ve Te'âlâ süre-i Hüd'da ğayra zulm idenler hağğında buyurur ki ﴿وَلَا

⁷ "Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur." Fâtır 35/32. (Ayet mealleri için Diyanet Vakfı Meali kullanılmıştır.)

ayra zulm idenlere ki size cehennem ğ nî “Meyle eylemeñüz” Ya ﴿تُرْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾⁸ odı yapışur.” Nitekim Süfyân-ı Şevrî kıddise sirruhü buyurur ki “Her kim bir zālime kalem yonı-virse yâ devâtına mürekkeb koyı-virse yâ mu’avenet itse ol zālime şerik olur.” **Hikâyet:**

‘Abdullâh bin Mübârek’e bir derzî gelüp didi ki “Ehl [ü] ‘ıyâlüm var. Şan’atımla beslerüm. Zalemeden ba’zı kimesneye kaftân diki-viririn. Zalemenüñ a’vânından olur mıymın?” didi. ‘Abdullâh kıddise sirruhü eyitdi “A’vân saña igne ve iplik şatanlar olur. Sen zâlim olursın.”

Süfyân-ı Şevrî’ye didiler ki “Bir zâlim, beriyyede şusuz cân virür olsa şu virmeli mi?” Didi ki “Virmeñüz.” Didiler ki “Ya ölürse?” Didi ki “دع حتى يموت” Ya’nî “Kö ölsün!” (ÇA: 5a-b)

Yazar bu babı; cimrilik, nefsin arzularına uyma ve kibir olmak üzere üç şeyin helak edici olduğu anlamındaki bir hadis-i şerif rivayetine dair yaptığı açıklamalarla tamamlamıştır. Sözü edilen kısımda Farsça beyitlerden de istifade etmiştir (ÇA: 5b-7a).

2. Bap: İkinci Müjdeleyici

Kısa bir yer ayrılan bu bapta Kasas suresinin 46. ayeti temel alınmıştır:

﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مِمَّا أَتَيْتَهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾⁹

Allah’ın ümmet-i Muhammed’e iltifat ve ihsanından bahsedilmesi yönüyle ilk baptaki bazı hususların devamı niteliğinde olduğu söylenebilir (ÇA: 7a-b).

3. Bap: Üçüncü Müjdeleyici

Bu bapta En’âm suresinin 54. ayeti temel alınmıştır:

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾¹⁰

Üçüncü bölümde de tefsirlerden, hadislerden, bazı büyük zatların sözlerinden ve Farsça dizelerden istifade edilerek Allah’ın merhametinin büyüklüğüne, tevbeleri kabul ettiğine, en büyük ihsanının ise rızası olduğuna dair konulara yer verilmiştir.

4. Bap: Dördüncü Müjdeleyici

Bu bapta Zümer suresinin 53. ayeti temel alınmıştır:

⁸ “Zulmedenlere meyletmeyin; sonra size ateş dokunur (cehennemde yanarsınız).” Hüd 11/113. ayetten nâkis iktibas.

⁹ “(Musa’ya) seslendiğimiz zaman da sen Tûr’un yanında değildin. Bilakis, senden önce kendilerine uyarıcı (peygamber) gelmeyen bir kavmi uyarman için Rabbinden bir rahmet olarak (orada geçenleri sana bildirdik); ola ki düşünüp öğüt alırlar.” Kasas 28/46.

¹⁰ “Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: Selâm size! Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine yazdı. Gerçek şu ki: Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar; sonra ardından tevbe edip de kendini ıslah ederse bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” En’âm 6/54.

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾¹¹

Bölümde ayetin tefsiri üzerine çeşitli bilgiler verilmiş, bazı olaylar anlatılmış ve Hz. Peygamber'in bu ayet hakkında: "Rāzī degülüm ki dünyā ve dünyāda olan, baña bu āyete bedel ola. Zirā bu āyet dünyādan ve dünyāda olandan yegdür." (ÇA: 10b-11a; HM: 9a) dediği kaydedilmiştir. Dördüncü bap dört Farsça beyitle tamamlanır (ÇA: 12a).

5. Bap: Beşinci Müjdeleyici

Bu bapta Necm suresinin 10. ayeti temel alınmıştır:

﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾¹²

Ayet hakkında yapılan açıklamalarda Hak Teala'nın Miraç Gecesi'nde Hz. Peygamber'e, ümmetinden isyan edip günah işleyenleri dahi rahmetiyle affedeceğini söylediği yönünde bilgiler kaydedilmiştir. Bölüm şu dizelerle sona erer:

Ḥaḫḫ' uñ rızāsı iledür a'māl-i şālīḥa

Cehd ile ḥāşıl eyleyü-gör Ḥaḫ rızāsını

Cürm ü cünāḥ çünki ḫazāsıyladur Ḥaḫ' uñ

Dilden giderme sen daḫı gufrān recāsını (ÇA: 13a; HM: 10b).

6. Bap: Altıncı Müjdeleyici

Bu bapta temel alınan ayet Enbiyâ suresinin 107. ayetidir:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾¹³

Altıncı bapta Hz. Peygamber'in sadece mü'minlere değil, kâfirlere dahi rahmet olması; ayette belirtildiği üzere âlemlere rahmet olarak gönderildiği için müşriklerin bile dünyada azaptan kurtuldukları, kıyamet gününde de bütün peygamberler ve evliyalar kendi dertlerine düşecekken Hz. Peygamber'in "Ümmetim, ümmetim!" diyeceği belirtilmiştir. Bölüm anlama uygun Farsça bir kıta ile tamamlanır (ÇA: 13a-b; HM: 10b-11a).

7. Bap: Yedinci Müjdeleyici

Bu bapta Muhammed suresinin 19. ayeti temel alınmıştır:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمُنْزِلَكُمْ﴾¹⁴

¹¹ "De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir." Zümer 39/53.

¹² "Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi." Necm 53/10.

¹³ "(Resülüm!) Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik." Enbiyâ 21/107.

Ayetle ilgili çeşitli açıklamalar yapıldıktan sonra Ferîdüddîn-i Attâr'ın (ö. 618/1221) *Mantuku't-Tayr*'ından alınan yedi beyitle bölüm tamamlanmaktadır (ÇA: 15a; HM: 12a-b).

8. Bap: Sekizinci Müjdeleyici

Bu bapta Duhâ suresinin 5. ayeti temel alınmıştır:

﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾¹⁵

Ayetin parça parça tercümesini yaptıktan sonra “Ya'nî şefâ'at hüşûşında Hâkık Sübhânehû ve Te'âlâ hazreti saña şol kadar 'atâ erzânî göre ki diyesin 'Yeter, râzî oldum.” şeklinde açıklama yapan yazar; Hz. Peygamber'i öven Farsça bir rubai, ayete dair bir rivayet ve yine Resulullah'ın mertebesini, şefaatinin genişliğini öven Farsça iki beyitle bölümü tamamlamıştır (ÇA: 15b; HM: 12b-13a).

9. Bap: Dokuzuncu Müjdeleyici

Kısa bir yer ayrılan bu bapta İsrâ suresinin 84. ayeti temel alınmıştır:

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾¹⁶

Yazar ayet hakkındaki açıklamalarından sonra Farsça bir beyitle babı noktalamıştır (ÇA: 15b-16a).

10. Bap: Onuncu Müjdeleyici

Risalenin en hacimli babı olan bu bölümde Nisâ suresinin 123. ayeti temel alınmıştır:

﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾¹⁷

Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'le bir konuşması üzerinden mü'minlerin başlarına gelen musibetlerin veya bir şeye üzülmelerinin dahi işledikleri günahların karşılığı mesabesinde olduğu ve böylece günahlarının cezasını dünyada çektikleri, diğer kişilerin ise ahirette çekeceklerine yönelik açıklamalar yapan yazar; verdiği bilgileri başka alıntılarla da genişletmiş, aralara Türkçe ve Farsça manzum parçalar da serpiştirmiştir. Bölümden küçük bir kısım şöyledir:

¹⁴ “Bil ki Allah'tan başka ilâh yoktur. (Habibim!) Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah, gezip dolaştığınız yeri de duracağınız yeri de bilir.” Muhammed 47/19.

¹⁵ “Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın.” Duhâ 93/5.

¹⁶ “De ki: Herkes kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir.” İsrâ 17/84.

¹⁷ “Ne sizin kuruntularınız ne de ehl-i kitabın kuruntuları (gerçektir); kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka dost da yardımcı da bulamaz.” Nisâ 4/123.

Hikâyet olunur ki bir gece Hâzret-i Resûl'ün -şallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem- çerâğı yanarken kendüsinden söyünür. Ol Hâzret -'aleyhi's-selâm- dir. "Yâ 18 ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ Resûlallâh! İstircâ' itdiñüz. Bu dağı muşibet midür?" didiler. Ol Hâzret -şallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem- buyurdu ki "Her nesne ki mü'minüñ kalbine fi'l-cümle tağyir vire, ol muşibetdür; müzil-i seyyi'e veyâ mezîd-i hasenedür." **Meşnevî:**

Mü'mine ger irişe renc ü zarar
İkiden hâlî degüldür didiler
Ehl-i 'işyân ise def'-i derekât
Ehl-i tã'at ise ref'-i derecât

(...) **Ammâ bu evrâkuñ câmi'i; a'nî el-fakîru'l-muhibb bi'l-ihlâş, ve'l-ħakîru's-şehîr bi'l-Kâtib**, za'if ü bî-çâre ve nañif-i mübtelâ-yı nefsi emmâre dağı kendü dâ'iremde ki 'avâmmu'n-nâs dâ'iresidür, bir tesellî yercügezi buldum ki egerçi ma'şiyete mübtelâyuz, elħamdü lillâh ki muşibete dağı mübtelâyuz. Eydür ki çatı ħavf yeri oldur ki ma'şiyete mübtelâ olına idi, muşibete mübtelâ olunmayaydı, ma'şiyet işledükçe beden şîhhati ve dünyâ vüs'ati el virmesi ile murâdât-ı nefsâniyye ile mesrûr ve lezzât-ı cismâniyye ile mağrûr iken nâgâh ecel irişüp ; b18-b(ÇA: 17 zümresinden olına 19 ﴿أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ HM: 14b-15a).

"Hikâyet" başlığı altında; "Bu fakîrüñ bir yâr-ı şâdik ve derünü birünına muvâfik dostum var idi." (ÇA: 18b-19a) diye başlayarak bir arkadaşından dinlediği hadiseye ve ilerleyen sayfalarda Hz. Eyyüb'un yaşadıklarına da genişçe değinen yazar, bölümü iki Farsça beyitle tamamlamıştır (ÇA: 22a).

• Hâtıme

Aşere-i Mübeşşire'nin "Hâtıme" kısmında ise bütün Müslümanlara müjde veren bir hadis-i kudsi ve bir hadis-i şerif ele alınmıştır. Yukarıda yazarın kimliği ve hayatına dair bölümde bahsedilen; "Bu fakîr ü ħakîr târih-i hicret-i nebeviyyenüñ 942 [1535-36] senesinde, dağı sühletlik 'âleminde iken..." şeklinde başlayan bilgi de burada yer alır.

Risale "El-iltimâs ve'l-i'tizâr" başlığı altında yazarın yaşlılığını da belirterek eserde görülecek hataların anlayışla karşılanması ve düzeltilmesi yönündeki ricası, acziyetini beyanı; ardından da Hz. Peygamber'e dua ve metnin tamamlanma tarihi için yazılan mısralarla nihayete erdirilmiştir (ÇA: 22a-25a).

Risalenin ilk hâlî 994 [1586] senesinde tamamlanmıştır. Bu yılın belirtildiği tarih şiiirinden sonra "Kıt'a-i Latîfe" başlıklı dizelerde ise 995 yılı kaydedilmiştir.²⁰ HM nüshasında bazı manzumelerin ve bu dizelerin

¹⁸ "Biz Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz." Bakara 2/156'dan.

¹⁹ "Onları ansızın yakaladık ve bir anda bütün ümitlerini yitirdiler." Enam 6/44'ten.

²⁰ Bu dizeler yukarıda ÇA nüshası hakkında bilgi verilen kısma kaydedilmiştir.

bulunmaması, risalenin sonradan gözden geçirildiğini ve metne bazı ilaveler yapıldığını göstermektedir.

2.2.1.2. Yazarın Tercüme Usulüne ve Tercümede Kullanılan Karşılıklara Dair Örnekler

Burada ilk baptan başlanarak dikkat çekici birkaç örneğe yer verilecektir. Yukarıda bapların esasları olan ayetler kaydedilmiş olduğundan bu kısımda yalnızca ilgili kelime veya bölümleri belirtilecektir.

• Birinci Bap

Yazar Fâtır suresinin 32. ayetini parça parça tercüme etmiştir. Ayette geçen “seçtiklerimize” anlamındaki اصْطَفَيْنَا kelimesini “seçilmiş, seçkin” manasındaki “üründü” sözcüğünü kullanıp “üründüledük” olarak çevirmiş (3a/6.s.);²¹ ayetin devamında gelen ve bahsedilen kulları ifade eden مِنْهُمْ ile فَمِنْهُمْ ile “onlardan” kelimelerini de “üründüledigimiz” (3a/16. ve 17. s.) şeklinde aktarmıştır.

Aynı ayetteki “büyük lütuf” anlamında olan الْفَضْلُ الْكَبِيرُ kısmını da “ulu bahşâyiş” kelimeleriyle (3b/8.s.) tercüme etmiştir.

• İkinci Bap

Kasas suresi 46. ayetin , kısmını alıntılaman müellif 22﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ tercümeyi “Dağı hazır degüldün sen Tūr-ı Sînâ cānibinde, kaçan nidâ itdük Mūsā’ya, Tevrât virdük.” (7a/11-13.s.; HM, 6a) şeklinde bütün olarak ve ayetteki sıraya uygun, kelime kelime yapmıştır. “-dığı zaman, o vakit, -diğında” gibi anlamları olan “إِذْ” için yine bu manaları ihtiva eden “kaçan” kelimesini kullandığı görülmektedir.

• Üçüncü Bap

En’âm suresinin 54. ayetini parça parça alıntılıyıp aralarda açıklamalar da yaparak tercüme etmiştir. “-dığı zaman, -diğında” gibi anlamları olan “إِذَا” yine “kaçan” kelimesi (8a/2.s.) ile aktarılmıştır. Ayette fâ-i tâkibiye ile verilen فَكَلَّ ise “Pes, di” (8a/4.s.) şeklinde tercüme edilmiştir.

• Dördüncü Bap

Zümer suresinin 53. ayetinin tercümesinde ayetin kısmı; 23﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ “Be-dürüstî, Hâzret-i Hâkķ Sübhānehü ve Te’ālâ günāhları yarlıgar dükeli.” (10b/9.s.) şeklinde tercüme edilmiştir. Yani te’kit ifade eden إِنَّ, “Be-dürüstî”; يَغْفِرُ الذُّنُوبَ,

²¹ Varak numaraları ÇA’ya göre gösterilmiştir; “s.” ise bahsedilen bilginin bulunduğu satırı ifade etmektedir. Gerekli olan yerlerde diğer nüsha da HM olarak kaydedilip ilgili varak numarası belirtilmiştir.

²² “(Musa’ya) seslendiğimiz zaman da sen Tūr’un yanında değildin.” Kasas 28/46, nâkıs iktibas.

²³ “Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar.” Zümer 39/53. ayetin devamından.

“günâhları yarlıgar”; جَمِيعًا, “dükeli” kelimeleriyle Türkçeye çevrilmiştir. Ayetin devamındaki إِنَّهُ için yine “Be-dürüstü”, الْعَفُورُ için de “yarlıgayıcıdur” (10b/10-11.s.) kullanılmıştır. “Be-dürüstü” burada “muhakkak, şüphesiz” anlamında; “yarlıgamak” da “bağışlamak” manasındadır. “Dükeli” ise “hep, bütün, herkes” gibi anlamlara sahiptir.

- Beşinci Bap

Necm suresinin 10. ayetini bütün olarak ve ayetteki sıraya göre tercüme etmiş; فَأَوْحَى kelimesinin başında bulunan fâ-i tâkibiye için yine “pes” (12a/8.s.) sözcüğünü kullanmıştır.

- Altıncı Bap

Enbiyâ suresinin 107. ayeti olan ı biz seni hıDa“²⁴; وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) göndermedük, illâ rahmet gönderdik ‘âlemler için.” (13a/8.s.) şeklinde tercüme edilmiştir. Burada da ayetteki kelimelerin sırasıyla çevrildiği; “sadece, ancak” gibi manaları olan “illâ” edatının da korunduğu görülmektedir. Bu sebeple tercüme Türkçe cümle yapısına değil, Arapça sözcük düzenine uygun şekilde olmuştur.

- Yedinci Bap

Muhammed suresinin 19. ayetinin yine kelime sırasına kısmı 25 (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) göre; “Bilmiş olasın ki ma‘būd-ı haq yokdur, illâ Allâhu Te‘âlâ vardır.” (13b/17.s.; 14a/1.s.) şeklinde çevrilmiştir.

- Sekizinci Bap

Yazar Duhâ suresinin beşinci ayetini, kısa açıklamalar/tefsir de yaparak şu şekilde tercüme etmiştir:

“yakında”; وَأَلْسَوْفَ, “yağında”; يُعْطِيكَ رَبُّكَ, “ağā ider saña rabbüñ”, ya’nî günehkâr ümmetüñ hakkında şefâ‘at-i kübrâ mertebesin; فَتَرْضَى, “pes, rāzî vü hoşnüd olasın”. Ya’nî şefâ‘at hüşüşinde Haqq Sübhānehü ve Te‘âlâ hazreti saña şol kadar ‘ağā erzānî göre ki diyessin “Yeter, rāzî oldum.” (14a/16-17.s.; 15b/1-2.s.; HM: 12b)

- Dokuzuncu Bap

İsra suresi 84. ayetin zarın tercüme kısmını iktibas eden ya 26 (قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكْرِهِ) ve açıklamaları şöyledir:

²⁴ “Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik.” Enbiyâ 21/107.

²⁵ “Bil ki Allah’tan başka ilah yoktur.” Muhammed 47/19, nâkıs iktibas.

²⁶ “De ki: Herkes kendi karakterine göre iş yapar.” İsrâ 17/84’ten.

Hzret-i Haqq Sübhānehū ve Te‘ālā sūre-i Benī İsrā’īl’de buyurdu habibine -şallallāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem- ki “Di, her kimse ‘amel eyler bir farīk üzerine ki hālīnūn müşākīlidür; hayırdan dağı şerden, hidāyetden ve dālāletden.” Ya’nī kāfir ni‘metde Haqq’dan i‘rāz ider ve miḥnetde ye’s ider. Ammā mü’min ni‘metde şükr ider ve miḥnetde şabr ider. (15b/15-17.s.; 16a/1-2.s.; HM: 13a)

- Onuncu Bap

Nisâ suresinin 123. ayetinden iktibas ettiği Her kim “kısmını ²⁷﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ yaramaz iş işleye, anuñla cezā olunur.” (16a/13-14.s.) şeklinde bütün olarak tercüme etmiş; سُوءًا (“kötülük, fenalık”) kelimesi için “fena, kötü” anlamlarındaki “yaramaz” sözcüğünü kullanmıştır.

2.2.2. Seb‘a-i Münzire

Yazar, ikinci risale olan *Seb‘a-i Münzire* hakkında ise şunları söyler:

Bundan evvel ki Hzret-i Haqq Tebareke ve Te‘ālā’nuñ ümmet-i Muḥammed ‘aleyhi’ş-şalātu ve’s-selāma rahmetiyle beşāret-i maḥşūşası[nu] müş‘ir olan āyāt-ı mübeşşirātdan; ya’nī muştulayıcı āyetlerden on āyet-i şerīfe cem’ olunup “‘Aşere-i Mübeşşire” ile tesmiye olındı. İmdi ol beşāretlerden nefsi-zālīme ğurūr gelüp fā‘at [u] ‘ibādet ‘amelinde tekāsül itmesün diyü raġmen lā-yenfe‘uhā āyāt-ı münzirātdan; ya’nī korkudıcı āyetlerden yedi āyet cem’ olunup “Seb‘a-i Münzire” diyü tesmiye olındı, yedi bāb üzere. (ÇA: 26b; HM: 21a)

Yani bu risale, ilk risaledeki müjdelerle nefsin gurura kapılıp ibadetlerde gevşek davranmasını engelleme amacıyla kaleme alınmıştır.

2.2.2.1. Bölümleri ve Muhtevası

Seb‘a-i Münzire risalesinde özel olarak “Mukaddime” ve “Hâtıme” kısımları yazılmamış; metin 7 bap olarak düzenlenmiştir. Bununla birlikte yukarıya alınmış olan, yazarın risale hakkında bilgi verdiği satırlar ve ardından bapların konuları hakkında sadece ÇA’da yer alan kısa malumat (ÇA: 26b-27a) mukaddime mahiyetindedir.

1. Bap: İlk Uyarıcı²⁸

Bu bapta Tevbe suresinin 24. ayeti temel alınmıştır:

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾²⁹

²⁷ “Kim bir kötülük yaparsa onunla cezalandırılır.” Nisa 4/123’ten.

²⁸ “Münzire” kelimesi için “uyarıcı” karşılığını tercih ettik.

²⁹ “De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah’tan, Resûlünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez.” Tevbe 9/24.

Ayeti parça parça tercüme ettikten sonra tefsirine dair bilgiler veren yazar, açıklamalarında hadis-i şerif, kıssa ve Farsça manzumelerden de istifade etmiş; yazdığı bir beytin nazmen tercümesini de yapmıştır:

آنکس که ترا شناخت جانرا چه کند
فرزند و عیال و خانمانرا چه کند³⁰

Terceme:

Her kes ki seni aıladı cānı n'eyler

Ferzend ü 'ıyāl ü hānümānı n'eyler (ÇA: 28a; HM: 22b)

2. Bap: İkinci Uyarıcı

Risalenin en hacimli kısmı olan bu bapta İsrâ suresinin 23. ayeti temel alınmıştır:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾³¹

Burada da ayetin tercümesini yukarıda belirtildiği şekilde yapmış; aralarda manaya dair kısa açıklamalar da kaydetmiştir. Ardından yine anlamı destekleyen iktibas ve bilgilerle konuyu detaylandıran yazar, Farsça beyitlerden de faydalanmıştır.

Yukarıda yazarın kimliği ve hayatına dair bölümde de zikredilen; “Bundan evvel *Tuhfetü's-Şalavât* tercemesinde on birinci fasılda ‘uğübât-ı uşreviyyenüñ üçüncisinde...” (ÇA: 30a) şeklinde başlayarak verdiği bilgi bu baptadır.

3. Bap: Üçüncü Uyarıcı

Bu bapta İsrâ suresinin 13. ayeti temel alınmıştır.

﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْمَمَةٌ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾³²

Ayeti yine parça parça tercüme eden yazar, genel usulüne uygun olarak burada da çeşitli eserlere atıfla bilgiler vermiş; طَائِرَةٌ kelimesi üzerine müfessirlerin görüşlerinden de bahsetmiştir. Bölüm Farsça iki beyitle tamamlanmaktadır (ÇA: 31b-32b).

4. Bap: Dördüncü Uyarıcı

Bu bapta Meryem suresinin 68. ayeti temel alınmıştır:

³⁰ Söz konusu beyit Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye aittir. Kaynak için bk. Mevlânâ, 1376: 1356.

³¹ “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine “of!” bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle.” İsrâ 17/23.

³² “Her insanın amelini (veya kaderini) boynuna bağladık. İnsan için kıyamet gününde, açılmış olarak önüne konacak bir kitap çıkarırız.” İsrâ 17/13.

﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًّا﴾³³

Öncelikle ayetin bir bölümünü kaydeden yazar, bu kısmı kısa tefsirlerle tercüme ettikten sonra Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-Üns*'üne atıfla bir menkıbeyi aktarıp Farsça bir rubai kaydetmiştir. Sonra da ayetin devamının ve aynı surenin 69-71. ayetlerinin tercümesini yapmış; yine bazı kaynaklardan istifade ile anlamı destekleyici bilgiler vermiştir. Bu bap da Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) bir beytiyle sona erer (ÇA: 32b-34b).

5. Bap: Beşinci Uyarıcı

Bu bapta Furkan suresinin 43. ayeti temel alınmıştır:

﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾³⁴

Ayetin bir bölümünü kaydedip tercüme eden yazar, manzum ve mensur kaynaklardan alıntılarla açıklamalarda bulunmuştur. Bu bapta da kaydettiği Farsça bir beytin tercümesini yaptığı görülmektedir:

هر چیز هر گاه دلت بسته آنست
آنست ترا در دو جهان مونس و معبود³⁵

Terceme: “Her nesne ki gönlün aña bağlı ola, dâ'im oldur iki 'alemde saña münis ü ma'büd.” (ÇA: 35a; HM: 28b).

6. Bap: Altıncı Uyarıcı

Kısa bir yer ayrılan bu bapta Ankebut suresinin 45. ayeti temel alınmıştır:

﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾³⁶

Ayetin bir kısmını alıntılıyıp tercüme eden ve bazı kısa açıklamalar yapan yazar, ardından iki hadis-i şerif rivayetinden söz ederek bölümü tamamlamıştır.

7. Bap: Yedinci Uyarıcı

Son bölüm olan bu bapta ise Secde suresinin 11. ayeti temel alınmıştır:

﴿قُلْ يَتُوبُ إِلَيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾³⁷

³³ “Öyle ise, Rabbine andolsun ki muhakkak surette onları şeytanlarla birlikte mahşerde toplayacağız; sonra onları diz üstü çökmüş vaziyette cehennemde çevresinde hazır bulunduracağız.” Meryem 19/68.

³⁴ “Kötü duygularını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü? Sen (Resûlüm!) ona koruyucu olabilir misin?” Furkan 25/43.

³⁵ İlk mısrası “Her çiz ki der her dü cihân beste-i âni” şekliyle bu beyit Feridüddîn-i Attâr'ın *Divân*'ında tespit edilmiştir. Bk. Attâr, 1359: 335.

³⁶ “(Resûlüm!) Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir.” Ankebut 29/45.

Ayetin tercümesini parça parça yapan müellif, Ebu'l-Leys Semerkandi'nin (ö. 373/983) tefsirine ve Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ına atıfla bilgiler vermiş; kaydettiği Farsça bir beytin tercümesi yanında beyitteki ifadelere dair bazı açıklamalar da yapmıştır:

آسوده گی مجوی که از صدمت اجل
کس را نه داده اند برات مسلمی³⁸

Ya'nî "Râhatlık talep eyleme bu dünyâda ki kimseye virmemişlerdür ecel şadmetinden müsellimlik berâtin." Şadmet yan-başı gelmekdür;³⁹ 'ämme taḥrîf idüp sedme dirler. Ya'nî ecel sedmesinden kimse ḥalâş olmaz. Her ân ve her nefes eñsesinden ḥâlî olmaz. (ÇA: 36b)

2.2.2.2. Yazarın Tercüme Usulüne ve Tercümede Kullanılan Karşılıklara Dair Örnekler

Yukarıda *Aşere-i Mübeşşire* risalesi için yapıldığı gibi burada da *Seb'a-i Münzire*'nin ilk babından başlanarak dikkat çekici bazı örneklere yer verilecektir.

• Birinci Bap

Yazar, Tevbe suresinin 24. ayetindeki "أَحَبَّ" ("daha sevgili, daha çok sevilen") kelimesini "sevgülürek" (27b/1.s.) sözcüğü ile tercüme etmiştir. Yani "gönül verilmiş, gönülden sevilen" anlamındaki "sevgili" kelimesine Eski Türkçe ve Eski Anadolu Türkçesinin işlek eklerinden olup çokluk, fazlalık ifade eden –rak/–rek eki⁴⁰ getirilerek "أَحَبَّ" kelimesinin anlamı karşılanmıştır.

• İkinci Bap

İsrâ suresinin 23. ayetindeki "وَلَا تُنْهَرُهُمَا" ("onları azarlama") kısmını, "dahı anlara pek söyleme ve sözlerine cevâbı dürüştlikle virme." (29a/17.s.) şeklinde kısa tefsirli olarak tercüme etmiştir. "pek", "sert, katı"; "dürüş" de yine "sert, gücendirici ve kırıcı olan" anlamlarındadır.

• Üçüncü Bap

³⁷ "De ki: Size vekil kılınan (bu konuda görevlendirilen) ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz." Secde 32/11.

³⁸ Bu beyit Mirza Ali Ekber Dihhudâ'nın (ö. 1955) *Lugatnâme* adlı sözlüğünün "âsüdegi" maddesinde H. IV. asır şairlerinden Ebu'l-Ferec Seczi'ye ait olarak gösterilmiştir. Bk. <https://vajehyab.com/dekhoda/آسوده‌گی> (E.T. 28. 06. 2024). Ayrıca beytin ikinci mısrası Evhadüddin-i Kirmânî'nin bir şiirinde geçmektedir. Bk. Ahmed Ebû Mahbûb, 1366: 317.

³⁹ Tarama Sözlüğü'nde "1. Tokuşmak, çarpışmak; 2, Denk gelmek, müsavi gelmek." anlamları verilmiştir. <https://sozluk.gov.tr/> (E.T. 20.06.2024).

⁴⁰ Bilgi için bk. Ergin, 2006: 172.

İsrâ suresinin 13. ayetinde geçen “نُخْرِجُ” (“çıkarırız”) kelimesini “taşra getiririz” (32a/5-6.s.) kelimeleri ile çevirmiştir. Buradaki “taşra”, “dışarı” anlamındadır.

- Dördüncü Bap

Meryem suresinin 68. ayetinin bir bölümünü kaydeden yazar, bu kısmı kısa tefsirlerle şu şekilde tercüme etmiştir:

فُورَبِكَ: “Pes, rabbüñ haqqı-çün yâ Muhammed!”; لَنُخْشِرُنَّهُمْ: “Elbetde haşr eylerüz anları”, ya’nî kâfirleri ve ‘aşileri; وَالشَّيَاطِينِ: “şeytânlarla” ki dünyâda anlarıñla qarîn ü dem-sâz ve hem-nişin ü hem-râz idiler. Dâ’imâ anlarıñ iğvâlarına ve vesveselerine tâbi‘ olurlardı. Her birini qarîni ile zencîlere uralar. (ÇA: 32b-33a)

Aynı surenin 70. ayeti olan -ra beñoşAndan “ ise 41(هُمُّ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيلًا)41 dürüstî biz a’lemüz şunları ki cehenneme koymağa evlâdur.” (34a/14-15.s.) şeklinde bütün hâlde tercüme edilmiştir. “لَنُخْنُ” kelimesinin başındaki “muhakkak, elbette” anlamı katan ل için “be-dürüstî” sözcüğü kullanılmıştır.

- Beşinci Bap

Bu bapta ele alınan ayetin anlamı genişçe açıklanırken "الهواء عند الله أبغض من جميع الإلهة"42 i-Hevâ Hazret“ i şerif rivayetinden de istifade edilmiş ve tercümesi;-hadis Allâhu Te’âlâ katında mebgüzrakdur âlihe-i bâtılanuñ cümlesinden.” (35a, 17.s./35b, 1.s.) şeklinde yapılmıştır. “أبغض” (“en nefret edileni, tiksileni”), “mebgüzrak” kelimesi ile karşılanmıştır. “Mebgüz” Arapça bir kelime olup “buğzedilen, nefret edilen” anlamındadır ve daha önce bahsedilmiş olan -rak eki getirilerek kullanılmıştır.

- Altıncı Bap

Ankebut suresinin 45. ayetinin bir kısmını iktibas eden yazar, tercüme ve açıklamasını şu şekilde yapmıştır:

إِنَّ الصَّلَاةَ: “taḥkîkan namâz”; تَنْهَى: “bağlandırur”; عَنِ الْفَحْشَاءِ: “şol işden ki ‘aql yanında yaramaz ola”; وَالْمُنْكَرِ: “dahı şol ‘amelden ki inde’ş-ser‘ menhî ola.” Ya’nî ma’âşiden bağlanmağa sebep olur. Zîrâ namâza müdâvemet, devâm-ı zikri mücibdür ve kemâl-i haşyeti mürîşdür. Hâşşası oldur ki âdemi günâhdan bağlandırur. (ÇA: 35b) “تَنْهَى” (“alikoymar”) kelimesi, “bağlandırur” sözcüğü ile tercüme edilmiştir. “Bağlamak”, burada “alikoymak, menetmek”43 anlamıyla kullanılmıştır.

41 “Sonra, oraya girmeye en müstehak olanları elbette en iyi biz biliriz.” Meryem 19/70.

42 “Allah indinde (batıl) tanrıların en nefret edileni hevâdır.”

43 Anlam için Tarama Sözlüğü kullanılmıştır. <https://sozluk.gov.tr/> (E.T. 20.06.2024).

- Yedinci Bap

Secde suresinin 11. ayetinden alınan kısmının ⁴⁴﴿قُلْ يَتُوبُ إِلَيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ tercümesi de parça parça ve kısa açıklamalarla yapılmıştır:

Ya'nî 'قُلْ Di yâ Muhammed!' يَتُوبُ إِلَيْكُمْ: 'tevfih ider sizün rûhuñuzı', ya'nî kabz eyler; مَلَكُ الْمَوْتِ: 'ölüm firıştesi' ki Hazret-i 'Azrâ'il'dür -'aleyhi's-selâm-; الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ: 'şol kimsedür ki müvekkel ve havâle oldı size rûhuñuzı kabz itmek için.'" (ÇA: 36a).

2.3. Risalelerde Atıf Yapılan Kaynaklar

Bu kısımda yazarın ismen andığı veya müellifinin adını yazarak işaret ettiği kaynaklar belirtilecektir.

2.3.1. Tefsirler

2.3.1.1. Tefsir-i Sa'lebî

Aşere-i Mübeşşire'nin ÇA/3b varagında Arap dili ve tefsir âlimi olan Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Mertoğlu, 2009: 28-29) adlı eserine "*Tefsir-i Sa'lebî*'de getirmiştir ki" ifadesiyle atıf yapıp Hz. Peygamber'in Fâtır suresinin 32. ayetinde geçen bazı kelimeler hakkındaki açıklamalarından bahsedilmiştir. *Seb'a-i Münzire* kısmında ise ÇA/33b'de "Şa'lebî rahmetullâhi 'aleyh getirmiştir ki" denildikten sonra uzunca bir hadis-i şerif rivayetine Türkçe tercüme şeklinde yer verilmiştir.

2.3.1.2. Tefsiru Ebi'l-Leys es-Semerkandî (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm)

Fıkıh âlimi ve sûfî müfessirlerden olan Ebu'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983)⁴⁵ tefsirinden ÇA/4a'da "İmâm Ebu'l-Leys rahimehullâh buyurmuşdur ki" denilerek yine Fâtır suresinin 32. ayetiyle ilgili açıklamalar için istifade edilmiş; ÇA/16b'de ise "Ebu'l-Leys rahimehullâh kendü tefsirinde getirmiştir ki" ifadesiyle esere atıf yapıp Hz. Ali'nin Şurâ suresinin 30. ayetine dair değerlendirmesinden bahsedilmiştir. *Seb'a-i Münzire* kısmında da ÇA/36b; HM/29b'de "İmâm Ebu'l-Leys -rahmetullâhi 'aleyh- kendü tefsirinde getirmiştir ki" atfıyla "melekü'l-mevt" (ölüm meleği) hakkında bilgi kaydedilmiştir.

2.3.1.3. Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr

Aşere-i Mübeşşire risalesinde Kasas suresinin 46. ayetinden bahsedilirken "*Zâdu'l-Mesîr*'de⁴⁶ Ebü Hureyre'den rağiyallâhu te'âlâ 'anh naql ider ki" ifadesiyle İbnü'l-Cevzî olarak tanınan âlim, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman bin

⁴⁴ "De ki: Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak." Secde 32/11'den.

⁴⁵ Yazıcı, 2009: 473-475.

⁴⁶ Nüşhada "münîr" yazılan kelime, "Mesîr" olarak düzeltilmiştir.

Ali'nin (ö. 597/1201)⁴⁷ tefsirine atıf yapılmıştır (ÇA: 7a). *Seb'a-i Münzire*'de de *Zâdu'l-Mesîr* belirtilerek bir rivayete yer verilmiştir (ÇA: 31b).

2.3.1.4. Keşfü'l-Esrâr

İranlı âlim Reşîdüddîn-i Meybudî'nin (ö. 520/1126'dan sonra) Farsça olarak kaleme aldığı *Keşfü'l-Esrâr* adlı tefsirinden (Kurtuluş, 2022: 319) *Aşere-i Mübeşşire* risalesinde eserin ismi zikredilerek üç kez istifade edilmiştir. Bunların ilki ÇA/7a'da Kasas suresinin 46. ayetinden bahsedildiği sırada, ikincisi 9b'de tevbe ve Allah'ın affından söz edilirken Tevbe suresinin bazı ayetlerine dair, üçüncüsü ise 13b'de Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olması konusuna değinilirken olmuştur. *Seb'a-i Münzire* kısmı, ÇA/32b'de de "*Keşfü'l-Esrâr*'da getürmişdür ki" atfından sonra bir kıssa aktarılmıştır.

2.3.1.5. Letâifü'l-İşârât

Aşere-i Mübeşşire'de ÇA/8b'de En'âm suresinin 54. ayetine değinilirken "İmâm Kuşeyrî kıddise sirruhu'l-'azîz buyurur ki", 21a'da ise Hz. Eyyüb'un Enbiyâ suresinin 83. ayetinde geçen duası hakkında bilgi verilirken "*Letâ'if-i Kuşeyrî*'de mezkûrdur ki" atfıyla Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072)⁴⁸ *Letâifü'l-İşârât*'ından istifade edilmiştir.

2.3.1.6. Meâlimü't-Tenzîl

Aşere-i Mübeşşire'de Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) tefsiri *Meâlimü't-Tenzîl* (Bakırcı, 2003: 203-204) ismen atıf yapılarak üç kez kullanılmıştır. İlki ÇA/11a'da "*Me'âlim-i Tenzîl*'de mezkûrdur ki", diğeri bunun hemen ardından 11b'de "Bu dağı *Me'âlim*'de mezkûrdur ki", sonuncusu ise 14a'da "*Me'âlim-i Tenzîl*'de getürmişdür ki" atfıyla verilen bilgiler şeklindedir.

2.3.1.7. Hakâiku't-Tefsîr

Yine *Aşere-i Mübeşşire* risalesinde Muhammed bin Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinden (Ateş, 1997: 163-165) HM/11b'de "*Hakâ'ik-ı Sülemî*'de getürmişdür ki"⁴⁹, HM/17a'da "*Hakâ'ik-ı Sülemî*'de"⁵⁰ atfıyla verilen bilgilerle istifade edilmiştir.

2.3.1.8. Muvazzah

ÇA/14a'da, *Aşere-i Mübeşşire* risalesinde "*Muvazzah*'da getürmişdür" denilerek eserden kısa bir bilgi aktarılmıştır. Bu kitabın Teymî'ye (ö. 535/1141) ait bir tefsir olması muhtemeldir.⁵¹

⁴⁷ Yavuz ve Avcı, 1999: 543-549.

⁴⁸ Uludağ, 2002: 473-475.

⁴⁹ ÇA/14a'da "*Hakâ'ik* nâm kitabda"

⁵⁰ ÇA/20b'de "*Hakâ'ik-ı Müslimîn*'de" yazılmıştır.

⁵¹ Bk. Kandemir, 2012: 55.

2.3.1.9. Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî

Aşere-i Mübeşşire risalesinde, ÇA/21a'da Hz. Eyyüb'un duasından bahsedilirken Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) başlayıp Alâüddevle-i Simnânî'nin (ö. 737/1336) tamamladığı *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî*'ye (Algar, 1991: 515-516) "*Bahr-i Hakâyık*'da getirmiş ki" denilerek atıf yapılmış ve bazı bilgiler aktarılmıştır.

2.3.1.10. Aynu'l-Meânî fi Tefsîri's-Seb'îl-Mesânî

Seb'a-i Münzire'de, ÇA/32a'da İsrâ suresinin 13. ayeti hakkında bilgi verilirken "*Aynü'l-Ma'ânî*'de dinmişdür" cümlesiyle Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) tefsirine (Altıkulaç, 2009: 268-269) atıf yapıp eserden istifade edilmiştir.

2.3.1.11. Te'vilâtü'l-Kur'ân

ÇA/34b'de, *Seb'a-i Münzire* risalesinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye (ö. 333/944)⁵² "*Şâhib-i Te'vilât* buyurur ki" ifadesiyle atıf yapıp eserinden kısaca bilgi aktarılmıştır.

2.3.1.12. el-Keşşâf

Yine *Seb'a-i Münzire* risalesinde, ÇA/36b'de "*Keşşâf*'da getirmişdür ki" ifadesiyle Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirine (Özek, 2022: 329-330) atıf yapıp bazı bilgiler kaydedilmiştir.

2.3.2. Fıkhî eserler

2.3.2.1. Vasît

Aşere-i Mübeşşire'de, ÇA/10b'de "*Vasît*'da kendünüñ isnâdıyla getirmişdür ki" denilerek İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu eserinden istifade edilmiştir. ÇA/36a'da *Seb'a-i Münzire* kısmında da "*Vasît*'da kendünüñ isnâdıyla Enes ibn Mâlik'den -rağiyallâhu 'anh-, naql ider ki" denilerek bir hadis-i şerif rivayeti Türkçe tercüme olarak kaydedilmiştir.

2.3.3. Tasavvufî eserler

2.3.3.1. Fütûhât-ı Mekkiyye

Aşere-i Mübeşşire'de, ÇA/4b'de "*Şâhib-i Fütûhât* Şeyh Muhyiddîn-i 'Arabî kıddise sirruhü buyurur ki" denildikten sonra Muhyiddîn-i Arabî'nin (ö. 638/1240) Fâtır suresinin 32. ayetindeki bazı kelimelere dair yorumu zikredilmiştir.

2.3.3.2. Tarabu'l-Mecâlis

⁵² Topaloğlu, 2012: 32-33.

Yazar *Aşere-i Mübeşşire* risalesinde bir hadis-i şerifle ilgili açıklama yaparken ÇA/5b-6a'da "Mîr Hüseyin küddise sirruhu'l-'azîz *Ṭarabu'l-Mecâlis*'inde buyurur ki" atfıyla Hüseyinî Sâdât el-Gûrî olarak tanınan İranlı mutasavvîf şair Mîr (Emir) Hüseyin'in (ö. 729/1329'dan sonra)⁵³ *Ṭarabu'l-Mecâlis*'inden istifade etmiştir. *Seb'a-i Münzire* kısmında, ÇA/35a'da da "Mîr Hüseyinî küddise sirruhu *Ṭarabu'l-Mecâlis*'de getürmüşdür ki" diyerek eserden bazı bilgiler aktarmıştır.

2.3.3.3. Tazarruât (Münâcât)

Aşere-i Mübeşşire risalesinde, ÇA/7a'da kibirden uzak olmanın önemine işaret ettiği bir kısımda; "Ebü İsmâ'îl 'Abdullâh bin Ebî Manşûr Muhammed el-Enşârî küddise sirruhu'l-'azîz *Tazarru'ât*'ında buyurur ki" diyerek mutasavvîf âlim ve şair Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089)⁵⁴ *Münâcât*'ına atıf yapan yazar, eserden Farsça bir beyit iktibas etmiş ve beytin tercümesini de yapmıştır.

2.3.4. Edebî eserler

2.3.4.1. Mantıku't-Tayr

Aşere-i Mübeşşire risalesinde, ÇA/15a'da Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221) ve *Mantıku't-Tayr*'ı belirtilerek eserden yedi beyit alıntılanmıştır.

2.3.4.2. Dîvân-ı Kebîr

Aşere-i Mübeşşire risalesinde, ÇA/19b'de "Monlâ Celâlüddîn buyurur" cümlesinden sonra kaydedilen iki beyit ve *Seb'a-i Münzire* kısmında, ÇA/34b'de "Ḥazret-i Mevlânâ buyurur" cümlesinden sonra kaydedilen beyit, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde tespit edilmiştir.

2.3.5. Diğer eserler

2.3.5.1. Tuhfetü's-Salavât Tercümesi

Seb'a-i Münzire risalesinde, ÇA/30a'da "Bundan evvel *Tuhfetü's-Salavât* tercemesinde on birinci faşda 'ukûbât-ı uhreviyyenüñ üçüncisinde..." şeklinde ayrıntılı bilgi verilip Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Tuhfetü's-Salavât* adlı eserinin tercümesine atıf yapılmıştır. HM nüshasında bu risalelerin ardından *Tuhfetü's-Salavât Tercümesi* de yazılmış ve eserin tercüme tarihi 990 [1582] olarak kaydedilmiştir (HM: 120b). Yazarın verdiği detaylı yer bilgisi, "Bundan evvel..." sözü ve eserin tamamlanma tarihinin bu sözle uyumlu olması *Tuhfetü's-Salavât Tercümesi* müterciminin de kendisi olduğunu düşündürmektedir; fakat konu hakkında kesin bir söz söylenebilecek veriye henüz ulaşılamamıştır.

2.3.5.2. Nefehâtü'l-Üns

⁵³ Nizâmî, 1999: 24.

⁵⁴ Yazıcı ve Uludağ, 1998: 222-226.

Yine *Seb'a-i Münzire* risalesinde, ÇA/33a'da "Mevlânâ 'Abdurrahmân-ı Câmî kuddisse sirruhü *Nefehâtü'l-Üns*'de getürmüşdür ki" atfindan sonra Abdurrahmân-ı Câmî'nin mutasavvıflara dair en önemli tabakat kitaplarından olan bu eserinden bir menkıbe aktarılmıştır.

Daha detaylı tetkiklerle bu kaynakların artacağı kuşkusuzdur; zira bazı alıntılar için kaynak belirtilmemiş veya bazı kaynaklar emin olunamadığı için yukarıya alınmamıştır. Ayrıca risalelerde bunların dışında sahabe ve tasavvuf büyüklerine ya da "Ba'zı tefâsîrde getürmüşler ki" (ÇA: 8a), "Ehâdîsde gelmişdür ki" (ÇA: 8b), "Ehâdîs-i şahîhada vârid olmuşdur ki" (ÇA: 10a) gibi genel göndermelerle verilen bilgiler de hayli fazladır.

SONUÇ

İsmi ve kimliği hakkında açık bilgi bulunmamakla beraber XVI. yüzyılda yaşadığını ve "Kâtib" olarak meşhur olduğunu kendisinin verdiği malumattan öğrendiğimiz yazar, çalışmamızın konusunu oluşturan *Aşere-i Mübeşşire* ve *Seb'a-i Münzire* risalelerini III. Murad döneminde ve 80 yaşı civarında kaleme almıştır. Kemiyet itibarıyla çok hacimli olmamakla birlikte içerikleri ile oldukça zengin ve güçlü bir ilmî birikimi yansıtan risaleler yazarın iyi bir medrese teditatından geçtiğini, Arapça ve Farsçaya vâkıf olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim *Aşere-i Mübeşşire* risalesinin "Hâtîme" kısmında kendisi hakkında verdiği bir bilgide Kânûnî Sultan Süleyman devrinde medrese talebesi olduğunu belirtmektedir. Aynı bölümde Galata kadısı Ebu's-suûd Çelebi'nin bir meclisinde bulunduğunu kaydetmesinden de İstanbul'da tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. "Kâtib" olarak meşhur olduğunu belirtmesi ise ya devlet kademelerinde kitâbet vazifesi yaptığını ya da ilmiyede bir kâdının yanında yardımcı olarak çalıştığını düşündürmektedir. Bunlara ilaveten beyitler düzeyinde olsa dahi her iki risalede de şiirlerine rastladığımız bu zatın "Kâtib"i mahlas olarak kullanmış olması ihtimali de vardır; fakat tezkirelerde kendi hususiyetleri ile denk düşen bir şaire hâlihazırda rastlanmamıştır.

Risalelere ait beş nüsha tespit edilmiştir. Bunlar arasında en kâmil olanı Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Koleksiyonu, 299 numarada kayıtlı nüshadır. Aynı kütüphanedeki Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 1740 numarada bulunan nüshada ise bazı Farsça şiirler ve açıklamalar yer almaz. Bu nüshanın risalelerin ilk hâlini içeriyor olması muhtemeldir. Berlin Devlet Kütüphanesi, Ms. or. oct. 3015'te kayıtlı nüsha da ÇA nüshasına yakındır. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 972 ve Bursa İnebey Kütüphanesi, 688 numarada kayıtlı nüshalar ise yalnızca *Aşere-i Mübeşşire* risalesini içermekte ve benzer özellikler taşımaktadır.

Aşere-i Mübeşşire on tane müjdeleyici, *Seb'a-i Münzire* ise yedi tane uyarıcı mahiyette ayet üzerine kurulmuştur. Yazar bu ayetleri bazen kelime kelime tercüme etmiş, bazen birkaç kelimeyi veya iktibas ettiği kısmı bütün hâlde Türkçeye çevirmiş ve yer yer kısa tefsirler ilave etmiştir. Tercümesinde “dükeli”, “kaçan”, “üründülemek” ve “yarlıgamak” gibi arkaik kelimeler de kullanmış; açıklamalarını hadis-i şerifler, tefsirler ve başka kaynaklardan alıntılar, Farsça şiirler, Türkçe dizeler, hikâye, kıssa ve menkıbeler ile genişletmiştir.

Müellifin bazı kısımlarda “ya'nî” diyerek Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarını yazması da dikkatten kaçmamaktadır. Örneğin *Seb'a-i Münzire* risalesinin mukaddimesi mahiyetindeki kısımda, daha önce “â-yât-ı mübeşşirât”ın ele alındığını kaydetmiş ve devamında “ya'nî muştulayıcı âyetler” açıklamasını yapmış; ardından bu bölümde ise “â-yât-ı münzirât”ın ele alınacağı belirterek söz konusu terkibi “ya'nî korkudıcı âyetler” olarak izah etmiştir. Ayrıca alıntılarının çoğu Arapça ve Farsça kaynaklara dayanmasına rağmen yazar bunları Türkçe tercüme şeklinde kaydetmiştir. Farsça manzum alıntılarının bazıları orijinal dilinde kalmışsa da tercümesini eklediği veya uygun kısımlarına kelime anlamlarını not ettiği beyitler de vardır. Bu bakımdan sözü edilen risalelerin yalnızca ilmiye sınıfına yönelik kaleme alınmadığı, Arapça ve Farsça bilmeyen halkın istifadesinin de amaçlandığı söylenebilir. Sonuç olarak; *Aşere-i Mübeşşire* ve *Seb'a-i Münzire* risaleleri, Osmanlı dönemi Kur'an tefsirleri arasında belli ayetlere dair orijinal mahiyete sahip örnekler olarak incelenmeye değerdir.

KAYNAKÇA

- ALGAR, Hamid (1991). “Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî”, *DİA*, C. 4, s.s. 515-516.
- ALTIKULAÇ, Tayyar (2009). “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”, *DİA*, C. 36, s.s. 268-269.
- ATTÂR, Ferîdüddîn (1359). *Dîvân-ı Ferîdüddîn-i Attâr-ı Nişâbüri*, (haz. M. Derviş), Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât-ı Câvidân.
- ÂŞIK ÇELEBİ, (2010). *Meşâ'irü's-Şu'arâ, inceleme-metin*, I-III, (haz. Filiz Kılıç), İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- ATEŞ, Süleyman (1997). “Hakâiku't-Tefsîr”, *DİA*, C. 15, s.s. 163-165.
- BAKIRCI, Saffet (2003). “Meâlimü't-Tenzîl”, *DİA*, C. 28, s.s. 203-204.

- BEYÂNÎ (2008). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (haz. Aysun Sungurhan Eydurân), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap.
- BURSALI, Mehmed Tahir (2016). *Osmanlı Müellifleri*, I-III, (haz. M. A. Yekta Saraç), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA).
- DİHHUDÂ, Mirza Ali Ekber. *Lugatnâme*, <https://vajehyab.com/dekhoda/آسودگی> (E.T. 28. 06. 2024).
- EBÛ MAHBÛB, Ahmed (1366). *Dîvân-ı Rubâiyât-ı Evhadüddîn-i Kirmânî*, Tahran.
- ERGİN, Muharrem (2006). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Basım Yayım.
- GELİBOLULU, Mustafa Âli (2019). *Kühü'l-Ahbâr*, (haz. Ali Çavuşoğlu), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÖTZ, Manfred (1979). *Türkische Handschriften*, C. XIII/4, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- HİNDÎ MAHMÛD (2013). *Kıyas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, (haz. Ahmet Karataş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir (1961). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- İSEN, Mustafa (1994). *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- İSEN, Mustafa (1998). *Sehî Bey Tezkiresi: Heşt-Behişt*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KANDEMİR, M. Yaşar (2012). "Teymi", *DİA*, C. 41, s.s. 54-56.
- KÂTİP ÇELEBÎ (2007). *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-V, (çev. Rüştü Balcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- KAYABAŞI, Bekir (1997). *Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'i*, Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KINALIZÂDE, Hasan Çelebi (2017). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (haz. Aysun Sungurhan), Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap.
- KIRKIL, Harun (2006). "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, s.s. 433-476.

- KURTULUŞ, Rıza (2022). “Keşfü'l-Esrâr”, *DİA*, C. 25, s.s. 319.
- LATÎFÎ (2000). *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, (haz. Rıdvan Canım), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- MEHMED SÜREYYA (1996). *Sicill-i Osmanî*, I-VI, (Yayına haz. Nuri Akbayar, Eski yazıdan aktaran: Seyit Ali Kahraman), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- MERTOĞLU, M. Suat (2009). “Sa'lebî”, *DİA*, C. 36, s.s. 28-29.
- MEVLÂNÂ, Celâleddin Muhammed Mevlevî-i Rûmî (1376). *Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî*, (haz. Bediüzzaman Fûrûzanfer), Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emir Kebir.
- NEV'ÎZÂDE, Atâyî (2017). *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, I-II, (haz. Suat Donuk), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- NİZÂMÎ, Khaliq Ahmad (1999). “Hüseynî Sâdât el-Gûri”, *DİA*, C. 19, s. 24.
- ÖKTEN, Meriç (2000). *Sa'lebî'nin Kısasü'l-enbiyâsı'nın XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi Metin-Sözlük*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZEK, Ali (2022). “el-Keşşâf”, *DİA*, C. 25, s. 329-330.
- ÖZTÜRK, Ali (2012). “Muallim Nâci (1849-1893)'nin “Hülâsatü'l-İhlâs” İsimli İhlâs Süresi Tefsiri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, S. 2 (Güz), s. 109-140.
- RİYÂZÎ, Muhammed Efendi (2017). *Riyâzü's-Şu'arâ*, (haz. Namık Açıkgöz), Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap.
- SAĞOL, Gülden (1997). “Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, S. 8, s.s. 379-396.
- Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Çelebi Abdullah Koleksiyonu, No. 299.
- Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, No. 1740.
- Tarama Sözlüğü, <https://sozluk.gov.tr/> (E.T. 20.06.2024).
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed Efendi (2019). *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, (haz. Muhammet Hekimoğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- TOPALOĞLU, Ahmet (2018). *XIV. Yüzyılın Ortalarında Yapılmış Satırası Kur'an Tercümesi I-II, Metin-Sözlük*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- TOPALOĞLU, Bekir (2012). "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DÍA*, C. 41, s.s. 32-33.
- ULUDAĞ, Süleyman (2002). "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *DÍA*, C. 26, s.s. 473-475.
- YAVUZ, Yusuf Şevki; AVCI, Casim (1999). "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *DÍA*, C. 20, s.s. 543-549.
- YAZICI, İshak (2009). "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *DÍA*, C. 36, s.s. 473-475.
- YAZICI, Tahsin; ULUDAĞ, Süleyman (1998). "Herevî, Hâce Abdullah", *DÍA*, C. 17, s.s. 222-226.

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1565688

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1469-1491

Makalenin Geliş

Tarihi

11/10/2024

Makalenin

Kabul Tarihi

22/10/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

TARİKATÇI EMİR MUSTAFA BİN ABDULLAH OSMANCIKÎ'NİN TEZAKÎRÜ'N-NÂSİN FEZÂ'İL-İ YÂSİN ADLI ESERİ

Ramazan Tugay ÖZDEMİR¹

ÖZET

Türklerin İslamiyet'i kabul etme süreci, İslam tarihinin önemli dönüm noktalarından biridir. Talas Savaşı (751) sonrasında başlayan bu süreç, Karahanlılar gibi önemli Türk devletlerinin İslam'ı benimsemesiyle hız kazanmış ve Selçuklu Devleti'nin yükselişiyle pekişmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ise Türkler, İslam dünyasının siyasi ve kültürel liderlerinden biri hâline gelmiştir. İslam'ın kabulüyle birlikte, özellikle Kur'an tefsir çalışmaları Türk-İslam medeniyetinin en önemli ilmi alanlarından biri olmuştur. Osmanlı döneminde tefsir çalışmaları, hem rivayet (nakle dayalı) hem de dirayet (akıl ve mantığa dayalı) yöntemleriyle yapılmış, bu çalışmalar Türk halkının İslam'a dair anlayışını ve dini uygulamalarını şekillendirmiştir. Osmanlı döneminde, Kur'an ayetlerinin faziletlerini konu alan *fezail* gelenekleri de tefsir çalışmaları kadar önemli bir yer tutmuştur. *Fezail* literatürü, Kur'an surelerinin ve ibadetlerin manevi getirilerini, sevaplarını ve faziletlerini açıklayan metinlerden oluşur. Bu gelenek, özellikle Yâsîn Suresi gibi halk arasında büyük ilgi gören surelerin faziletlerini konu almış, bu surelerin ne zaman ve nasıl okunması gerektiğine dair pratik öneriler sunmuştur. Yâsîn Suresi, Osmanlı toplumunda "Kur'an'ın kalbi" olarak anılmış, ölümler ardından okunması ve manevi yardımlar için tercih edilmesiyle geniş bir kabul görmüştür. Bu bağlamda, Osmanlı dönemi mutasavvıf âlimlerinden

¹ Dr., Eski Türk Edebiyatı, M.E.B, rtugayozdemir@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5318-1031

Tarikatçı Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî, *Tezakirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn* adlı eserinde, Yâsîn Suresi'nin faziletlerini ve bu surenin İslam toplumundaki yerini derinlemesine ele almıştır. Ebû İshâkzâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Yâsîn Suresi tefsiri ve Tarikatçı Emir'in *Tezakirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn* gibi önemli eserler, bu dönemin karakteristik ürünleri arasında yer almaktadır. Bu makalede Türk edebiyatındaki fezâ'il geleneğinden bahsedilmiş. Fezâ'il geleneğinde hangi surelerin ele alındığı gösterilmiş ve bunların faziletleri hakkında bilgi verilmiştir. Bunun yanında Tarikatçı Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî'nin Fezâ'il-i Yâsîn eseri hakkında bilgi verilerek içerik ve dil özelliklerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fezâ'il, Tarikatçı Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî, Tezakirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn, Fezâ'il-i Yâsîn Geleneği

THE WORK TITLED TEZAKIRU'N-NÂSİN FEZÂ'IL-I YÂSÎN BY TARIKATÇI EMİR MUSTAFA BIN ABDULLAH OSMANCIKÎ

ABSTRACT

The process of the Turks embracing Islam is one of the significant turning points in Islamic history. This process, which began after the Battle of Talas (751), gained momentum with the adoption of Islam by major Turkish states such as the Karakhanids and was solidified with the rise of the Seljuk Empire. During the Ottoman Empire, the Turks became one of the political and cultural leaders of the Islamic world. With the acceptance of Islam, Qur'anic exegesis (tafsir) became one of the most prominent fields of study within the Turkish-Islamic civilization. In the Ottoman period, tafsir studies were conducted through both rivayet (based on transmitted traditions) and dirayet (based on reasoning and logic) methods, shaping the Turkish people's understanding and practice of Islam. During this period, the tradition of fezâ'il literature, which focuses on the merits of Qur'anic verses, also held a significant place alongside tafsir studies. The fezâ'il tradition consists of texts explaining the spiritual benefits, rewards, and virtues of Qur'anic chapters and acts of worship. This tradition particularly emphasized the virtues of surahs that were widely revered by the people, such as Surah Yasin. It provided practical advice on when and how these surahs should be recited. Surah Yasin was known in Ottoman society as the "heart of the Qur'an" and was widely accepted as a preferred recitation for the deceased and for seeking spiritual support. In this context, one of the Sufi scholars of the Ottoman period, Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî, explored the virtues of Surah Yasin and its place within the Islamic community in his work *Tezakirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn*. Important works from this period, such as the commentary on Surah Yasin by Ebû İshâkzâde Mehmed Es'ad Efendi and Emir Mustafa's *Tezakirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn*, are characteristic products of this era. This article discusses the fezâ'il tradition in Turkish literature. It presents which surahs are covered within the fezâ'il tradition and provides information about their virtues. Additionally, the work *Fezâ'il-i*

Yâsîn by Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî is explored, including its content and linguistic features.

Keywords: Fezâ'il, Tarikatçı Emir Mustafa Bin Abdullah Osmancıkî, Tezakîrû'n-Nâsîn Fezâil-i Yâsîn, Tradition of Fezâil-i Yâsîn

GİRİŞ

Türklerin İslamiyet'i kabul etme süreci, İslam tarihinin önemli kırılma noktalarından birini oluşturur. Türklerin İslamiyet ile karşılaşmaları, Emeviler dönemine kadar uzanır. Bu süreç, Talas Savaşı (751) ile başlamış ve Abbasi Halifeliği ile Türkler arasındaki ilişkilerle daha da derinleşmiştir. Özellikle Orta Asya'daki Türk boyları ile İslam dünyası arasında gerçekleşen bu etkileşim, hem siyasi hem de kültürel dönüşümlere yol açmıştır. Türklerin İslam'ı kabul etme sürecinde önemli bir rol oynayan Karahanlılar, Türkler arasında İslam'ın yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Karahanlı hükümdarı Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın İslamiyet'i kabul etmesi, Türk dünyasında bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Karahanlıların İslam'ı kabul etmesiyle birlikte, Orta Asya'daki diğer Türk boyları da İslam'a yönelmeye başlamıştır. Bu süreçte İslam, yalnızca bir din olarak değil, aynı zamanda siyasi bir güç olarak da Türklerin hayatına girmiştir. Bu süreçte Türklerin İslam'ı kabul etmeleri, onları sadece dinî bir topluluk haline getirmemiş, aynı zamanda İslam medeniyetinin bir parçası haline getirmiştir. Bu etkileşim, Selçuklu Devleti'nin yükselmesiyle daha da güçlenmiş ve Türkler, İslam dünyasının ilmi ve kültürel liderlerinden biri haline gelmiştir. Selçuklular, İslami bilimlere ve tefsir çalışmalarına büyük önem vermişlerdir. Bu dönemde yazılan tefsir eserleri, Türklerin İslam dünyasındaki ilmi katkılarını ortaya koyarken, İslam kültürünün Türkler arasında nasıl yaygınlaştığını da gösterir.

Bütün bunlardan hareketle Türklerin İslam'la tanışmasının, tarihsel bağlamda çok yönlü bir etkileşim sürecini temsil ettiği görülür. Bu süreç, yalnızca dinî bir dönüşüm değil, aynı zamanda kültürel ve sosyal bir devrimi de beraberinde getirmiştir. Türklerin İslamiyet'e girişleri, siyasi ve askerî olaylarla şekillenmiş olsa da dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması süreci, bu etkileşimin daha derin boyutlarını ortaya koymuştur. Özellikle Kur'an tefsiri, Türk-İslam medeniyetinin dinî ve kültürel birikiminin anlaşılması bakımından önemli bir alandır.

Tefsirle ilgili olan çalışmalar, hem dinî ilimler içerisinde hem de kültürel ve edebî gelenek içerisinde önemli bir yer tutar. Türklerin İslam'ı kabul etmelerinden itibaren başlayan bu süreç, Osmanlı Devleti döneminde zirveye ulaşmış ve Osmanlı'nın İslam dünyasındaki ilmi otoritesiyle birlikte gelişmiştir. Osmanlı tefsir geleneği, İslam dünyasının diğer bölgeleriyle olan etkileşimi

sayesinde hem klasik İslami tefsir anlayışını sürdürmüş hem de yerel bir karakter kazanarak özgün bir şekle bürünmüştür.

İslamla tanışan Türklere Kur'an-ı Kerim'i anlatmak ve aktarmak için çeşitli tercüme ve tefsirler yazılmıştır. Bu tercüme ve tefsirler ilk olarak satır altı Kur'an tercüme ve tefsirleri şeklinde karşımıza çıkar. Bu metinlerde Kur'an ayeti verilir daha sonra altına kırmızı kalemle kelimenin anlamı yazılır. Bu şekilde başlayan tercüme ve tefsirler zamanla manzum veya mensur olarak da hazırlanmaya başlanmıştır. Tercüme sözcüğünün karşılığı TDK Sözlük'te "çeviri" olarak geçmektedir. Agah Sırrı Levend ise Arapçadan dilimize girmiş olan terceme sözcüğünün bugünkü çeviriyi aşan geniş bir anlama sahip olduğunu ifade ederek tercümenin şu biçimlerde olduğunu söyler:

- a. "Aslını bozmamak için kelime kelime yapılan çeviriler,
- b. Kelime kelime olmamakla birlikte, aslına uygun yapılan çeviriler,
- c. Konusu aktararak yapılan çeviriler,
- d. Genişletilerek yapılan çeviriler." (2015: 80)

Agâh Sırrı Levend, çeviri ile ilgili bu açıklamaları yaptıktan sonra Kur'an çevirilerinin genellikle yukarıda bahsedilen ilk çeviri yöntemlerinden olduğunu söyler. "En eski Kur'an çevirileri birinci biçimdedir. Eski nüshalarda, Arapça metnin altına Türkçesinin kelime kelime kırmızı mürekkeple yazıldığı görülür. Sonradan ikinci biçim kabul edilmiştir. Bu gibi çevirilerde, kutsal olan Kur'an'ın anlamını bozmamak düşünülmüştür" (2015: 80-81). Levend, bu ifadeyi kullandıktan sonra bu tarz çevirilerin dil bakımından önemli olduğunu vurgular.

Tercüme sözcüğünün kaynağı konusunda çeşitli tartışmalar görülmektedir. Sadık Yazar da bunu dile getirir ve bu durumu şöyle açıklar: "Tercüme kelimesinin menşei noktasında, yapılan çalışmalarda belirgin bir ihtilafın söz konusu olduğu görülmektedir. Kelimenin Arapça kurallara uygun olup bu dilden geldiğini söyleyenler olduğu gibi 32 kelimenin Ârâmiceden Arapça ve İbraniceye geçtiğini söyleyenler de mevcuttur. Bununla birlikte kelimenin Farsça, Ârâmice, Süryânice veya Akadca asıllı tercüman kelimesinden Arapçaya geçtiği görüşleri de bulunmaktadır" (2011: 14). Yine Yazar, eserinde Kur'an tercüme için meal anlamının kullanıldığını belirtir. "Tercüme kelimesiyle aynı anlam dairesinde yer alan bir kavram da Kuran'ın tercüme için kullanılan meâldir. Hem lafzı hem de manası itibarıyla Allah'ın kelâmı olduğu için Kuran metninin diğer eserler gibi tam olarak başka bir dile tercümesinin mümkün olmayacağı düşünüldüğünden Kuran tercüme kelimesinden ziyade meâl kelimesi ile ifade edilmiştir. Elmalı Hamdî Yazır'ın kullanmasından sonra yaygınlaşmaya başlayan bu kavramla, yapılan tercüme eksik ve yetersiz

olduğu belirtilmekte ve Kur'ân'ın yerini tutmadığına işaret edilmektedir" (2011: 14-15).

Tercümenin yanında Kur'ân âyetlerinin çevirilerinde genellikle tefsirler ön plana çıkmaktadır. Tefsir sözcüğü TDK Sözlük'te "yorumlama, yorum" anlamlarıyla verilir. Terim olarak ise "Kur'ân'ın ayetlerini açıklayarak görüşler ileri sürme ve bunları yazma, Kur'ân'ın ayetlerini açıklayan eser." anlamları verilmektedir. Abdülhamit Birışık da "Sözlükte 'açıklamak, beyan etmek' anlamındaki fesr kökünden türeyen tefsîr 'açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek' demektir. Kur'ân-ı Kerîm'in yorumu için fesr ve aynı anlamda tefsire kelimeleri kullanılırsa da tefsir yaygınlık kazanmıştır. Tefsir kelimesinin maktûb olduğu ve fesr ile benzer anlamlar taşıyan sefr kökünden geldiği de ileri sürülmüştür. Sefr kelimesinin kadının yüzünü açması, baştaki sarığın alınmasıyla başın ortaya çıkması ve sabahın aydınlıkla belirmesi gibi 'bir şeyin üzerindeki perdenin kalkması ve belli olması, kapalı bir şeyin aydınlanması' anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir." tarzında bir açıklamaya gitmiştir. (2011: 281)

Tefsirlerle birlikte gerek Kur'ân'ın bütününün gerek surelerin faziletlerinin anlatıldığı fezâil kitapları da yazılmıştır. "Artmak, fazlalaşmak, üstün olmak' anlamındaki fazl kökünden türeyen fazîletin çoğulu olan fezâil kelimesi, İslâmî literatürde "bir şeyi veya bir kimseyi üstün kılan özellikler" anlamıyla amellerin, zamanların, şahısların, kabilelerin, milletlerin, yer ve şehirlerin benzerlerinden üstünlüğünü anlatmak için kullanılmış ve bunların her birine dair pek çok eser kaleme alınmıştır" (Kandemir, 1995: 529). Osmanlı'da fezâil geleneği, İslami ahlâk, ibadet ve faziletlerin (erdemlerin) övülüp teşvik edilmesi amacıyla ortaya çıkmış ve yaygınlaşmış bir edebî ve dinî gelenektir. Bu gelenek, özellikle İslam'ın esaslarına bağlı olarak halkın ahlaki ve dinî eğitimini desteklemek için önemli bir rol oynamıştır. Fezâil eserleri, dinî bilgilerin aktarılmasında ve halkın maneviyatını güçlendirmede etkili olmuştur. Fezâil geleneği kapsamında yazılan eserler genellikle fezâilü'l-a'mâl (amellerin faziletleri), fezâilü'l-mekân (kutsal mekânların faziletleri), fezâilü'l-milel (milletlerin faziletleri), fezâilü'l-evkât (vakitlerin faziletleri) ve fezâilü'l-ş-şahıs (belli şahısların faziletleri) gibi alt kategorilere ayrılır. Bu tür eserler, Osmanlı'da halkın dinî bilgisini artırmayı ve manevi hayatını derinleştirmeyi hedeflerdi. Bu alt başlıklarda fezâ'il geleneği içinde ele alınan konular şunlardır:

Fezâilü'l-A'mâl (Amellerin Faziletleri): İnsanların yaptıkları işleri belirlemek ve onları hayırlara yönlendirmek için yazılan bu fezâillerin kaynakları arasında Kur'ân ve hadisler yer almaktadır. Fezâilü'l-amel; ibadetlerin ve dinî pratiklerin faziletlerini, bu ibadetlerin insana sağlayacağı sevapları ve manevi

kazanımları anlatan bir türdür. Bu eserler, özellikle namaz, oruç, zekât, hac, Kur'an okuma gibi ibadetlerin kişisel ve toplumsal faydalarını ön plana çıkarır. Osmanlı döneminde, halkı ibadetlere teşvik etmek amacıyla sıkça okunan bu tür eserler, vaazlarda ve dinî sohbetlerde temel başvuru kaynakları olmuştur. “Resûlullah’ın en faziletli diye zikrettiği şeylerin başında iman, Kur’an okuma ve ilim öğrenme gelmekte, namaz, zekât, oruç, hac, cihad, hicret, zikir, tövbe, dua gibi ibadetler de özellikle tavsiye edilmektedir. Birer fezâil sayılan ahlâkî davranışlar arasında insanlarla iyi geçinmek, eliyle ve diliyle kimseye zarar vermemek, selâmlaşmak, başkalarının iyiliğini istemek, doğru sözlü olmak, elinin emeğiyle geçinip kimseden bir şey istememek gibi hususlar ön planda gelmektedir” (Kandemir, 1995: 529). Bütün amellerin faziletlerini gösteren kitaplar olduğu gibi amellerden sadece birini konu edinen kitaplar da fezâil kaynakları arasında yer almıştır. Fezâilü’l-âmâl eserleri arasında bulunabilecek eserleri şu şekilde gösterebiliriz: 1. İbnü’s-Sünnî – Fezâ’ilü’l-a’mâl, 2. Ebu’l-Berekât en-Nesefî – Fezâ’ilü’l-a’mâl, 3. İstanbullu Mehmed Hıfzî Efendi – Fezâ’ilü’l-a’mâl, 4. İzmitli Ak Ali Efendi – Fezâ’il, 5. Ebu’s-Şeyh – Sevâbü’l-a’mâl, 6. Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî – El-Metcerü’r-râbih fi sevâbi’l-’ameli’s-sâlih, 7. Edirneli Sarı Hıfzî Mehmed Efendi – A’mâl-i Sâlihât, 8. Aziz Mahmud Hüdâyî – Câmi’ü’l-fezâ’il ve kâmi’u’r-rezâ’il, 9. Mehmed Emin oğlu Rifat – Fezâil-i Ahlâk, 10. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah es-Sayrafî – Fezâ’ilü’t-tesmiye bi-Ahmed ve Muhammed, 11. İbn Abdülber en-Nemerî – Fazlû’l-’ilm, 12. Hatibzâde Muhyiddin Efendi – Fezâ’ilü’l-cihâd, 13. Veysî – Fezâil-i Kelime-i Tevhîd. Fezâilü’l-a’mâl türündeki eserlerde aynı zamanda namazın, namazda ilk safta bulunmanın, orucun, Allah’ı zikretmenin, esir azat etmenin, çocuğunun ölümüne sabretmenin, hat ve kitâbetin, ok atmanın vb. işlerin faziletine dair de pek çok eser kaleme ele alınmıştır.

Fezâilü’l-Evkât (Vakitlerin Faziletleri): İslam dünyası içinde bazı saatlerin, günlerin, gecelerin hatta bazı ayların Allah katında daha değerli olduğu kabul edilmiştir. Fezâilü’l-evkât, İslam’daki mübarek zamanların faziletlerini anlatan eserlerdir. Bu eserler, özellikle mübarek ayların, gecelerin ve günlerin manevî önemi üzerinde durur. Mübarek zaman dilimlerinde yapılan ibadetlerin sevaplarının daha fazla olduğu vurgulanır. Bu vakitler Kur’an ve hadislerde belirtilmiştir. “Kadir Gecesi’nin, Receb, Şâban, Ramazan ve Şevval aylarının, Arefe ve Cuma günlerinin ve diğer bazı zamanların faziletinden bahseden âyet ve hadislerin bulunması bazı âlimleri bu konuda eser yazmaya sevketmiştir” (Kandemir, 1995: 530). Belirli gün ve ayların faziletlerini konu edinen eserleri de şu şekilde gösterebiliriz: 1. İbn Şâhîn – Fezâ’ilü şehri Ramazân, 2. Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hallâl – Fezâ’ilü Şehri Receb, 3. Ali el-Kârî – el-Edeb fi

Receb, Fethu'r-rahmân bi-fezâ'ili Şa'bân, 4. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî - Fezâ'ilü'l-evkât, 5. İbnü'l-Cevzî - en-Nûr fi fezâ'ili'l-eyyâm ve's-şühûr, 6. İbn Dihye el-Kelbî - el-'Alemü'l-meşhûr fi fezâ'ili'l-eyyâm ve's-şühûr, 7. İbn Receb el-Hanbelî - Letâ'ifü'l-ma'ârif fimâ li-mevâsimi'l-'âm mine'l-vezâ'ifi, 8. Abdülganî en-Nablusî - Fezâ'ilü's-şühûr ve'l-eyyâm.

Fezâilü'l-Mekân (Mekânların Faziletleri): Fezâilü'l-mekân, İslam'daki kutsal şehirlerin ve mekânların faziletlerini anlatan eserlerdir. Özellikle Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal mekânların, ibadetlerin yapılabileceği yerler olarak faziletleri öne çıkarılır. Bu tür eserlerde, kutsal mekânlarda yapılan ibadetlerin sevaplarının daha fazla olduğuna vurgu yapılır. Bu tür eserler, Osmanlı döneminde hacca hazırlık yapan halkı bilgilendirmek ve motive etmek amacıyla çokça kullanılmıştır. Kâbe ve Mekke, Medine ve Mescid-i Nebvî, Kudüs ve Mescid-i Aksâ gibi mekânların faziletlerinden sıklıkla bahsedilmiştir. *“Tarihî mahiyetleri itibariyle bazı ülke ve şehirlerin Kur'an ve hadislerde anılması, ashap ve tâbîn sözlerinde zikredilmesi, bazı peygamberlerin veya sahâbîlerin buralarda yaşamaları, ayrıca bazı önemli şahsiyetlerin bu yerlerde yetişmiş olması bu şehirlerin faziletine dair eserler yazılmasına yol açmış, İslâm tarihindeki önemli yerleri sebebiyle en çok Mekke, Medine ve Kudüs'ün faziletleri hakkında kitaplar kaleme alınmıştır”* (Kandemir, 1995: 530). Fezâilü'l-Mekân hakkında yazılan eserler şu şekildedir: 1. *“Hasan-ı Basrî – Fezâ'ilü'l-Mekke*, 2. *Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî – Fezâ'ilü'l-Medîne, Fezâ'ilü Mekke*, 3. *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî – Fezâ'ilü'l-Kuds*, 4. *Minhâcî – İthâfü'l-ahissâ bi-fezâ'ili'l-Mescidi'l-Aksâ*.

Bu üç şehri Dimaşk, Kûfe, Bağdat, Basra, Belh, Endülüs ve Yemen takip etmektedir. Hakkında en çok kitap yazılan ülke ise Suriye olup ikinci sırada Mısır yer almaktadır” (Kandemir, 1995: 531). Bu Arapça eserlerin yanında Muhammed el-Yemenî'nin Türkçe kaleme aldığı *Fezâil-i Mekke Medîne ve Kudüs* adlı eseri ve Bâkî'nin Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî'nin *el-İlâm fi ahvâli beledi'llâhi'l-harâm* adlı eserinden tercüme ettiği *Fezâ'il-i Mekke* adlı eseri bu türe örnek gösterilebilir.

Fezâilü'l-Milel (Milletlerin Faziletleri): İslam tarihi boyunca önemli milletlerin ve toplulukların faziletlerini ele alan bir türdür. Bu eserler, Müslüman milletlerin veya İslam'a hizmet eden toplulukların faziletlerini, cesaretlerini ve manevi üstünlüklerini anlatır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasındaki yerini ve diğer İslam milletleriyle olan ilişkisini güçlendirmek için bu tür eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerde; Türklerin İslam'ı kabulü, İslam'ı yaymaları ve cihad faaliyetleri anlatılır.

Arapların, İslam'ı yaymaları ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Arap olmasının manevi önemi ele alınır. İslam dünyasında diğer milletlerin (Farslar, Endülüs Müslümanları, Hint Müslümanları gibi) İslam'a hizmetleri işlenir. “*Bazı milletlerin anılmaya değer özelliklerine dair başka milletlere mensup yazarlar tarafından kaleme alınmış eserlerin bulunması bu nevi kitaplarda her zaman tarafgir davranılmadığını göstermektedir. Bazı şahıs, kabile ve milletleri yermek maksadıyla yazılan kitaplar ise genellikle ‘mesâlib’ adıyla anılmaktadır*” (Kandemir, 1995: 531). Bu türdeki çalışmalara şu eserler örnek gösterilebilir: 1. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ – Kitâbü Fezâ'îlî'l-Fürs, 2. Câhiz – Fezâ'îlî'l-Etrâk, 3. Ebu'l-Abbas Abdullah b. Ca'fer b. Hasan el-Kummî – Fazlû'l-Arab, 4. Sa'd b. İbrâhim el-Kummî – Fazlû'l-Arab, 5. Zeynüddin el-İrâkî – Mehaccetü'l-kurab fi fezâ'îlî'l-'Arab, 6. İmam Şâfiî – Kitâbü Fezâ'îli Kureys, 7. Allân el-Verrâk – Kitâbü Fezâ'îli Kinâne, Kitâbü Fezâ'îli Rebi'a

Fezâilü's-Şahıs (Kişilerin Faziletleri): İslam'daki önemli kişiliklerin (peygamberler, sahabeler, âlimler ve evliyalar) üstün niteliklerini ve manevi faziletlerini anlatan eserlerdir. Bu tür kitaplar, özellikle Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi sahabelerin, evliyaların ve Allah dostlarının hayatlarını ve faziletlerini konu alır. “*Hz. Peygamber ile ahabın faziletine dair eserler dışında Resûl-i Ekrem'in diliyle övülmüş olan tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerine mensup bazı tanınmış kimselerle mezhep imamları, velîler, âlimler ve tarihî şahsiyetler hakkında da çeşitli monografiler kaleme alınmıştır*” (Kandemir, 1995: 530). Bu çalışmalara örnek teşkil edebilecek eserler şöyledir: 1. Saîd b. Esed b. Mûsâ – Fezâ'ilü't-tâbiîn, 2. İbnü'l-Cevzî – Fezâ'ilü'l-Hasani'l-Basrî, Fezâ'ilü Bişri'l-Hâfi, 3. Yûsuf b. Yahyâ el-Megâmî – Fezâ'ilü Mâlik b. Enes, 4. Fahreddin er-Râzî – Fezâ'ilü's-Şâfiî, 5. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî – Fezâ'ilü'l-İmâm Ebî Hanîfe, 5. Muhammed b. Mûsâfir b. Osman el-Hanefî – Fezâ'ilü'l-İmâm Ebî Hanîfe, 6. İbn Abdülber en-Nemerî – el-İntikâ' fi fezâ'il's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ.

A. KUR'AN VE SÜRELERLE İLGİLİ FEZÂİL GELENEĞİ

Osmanlı döneminde olduğu gibi İslam dünyasında da Kur'an'ın sûreleri hakkında yazılan fezâil kitapları ve hadis-i şerifler, bu geleneğin temelini oluşturmuştur. Sûrelerin fezâilleri, hadis kaynaklarından alıntılarla ve din âlimlerinin yorumlarıyla genişletilmiştir. Bu fezâillerde, sûrelerin dünya ve ahiret hayatında insanlara sağlayacağı manevi kazançlar, korunma, şifa bulma gibi hususlar üzerinde durulur. Sûrelerle ilgili fezâiller, Kur'an-ı Kerim'de yer alan sûrelerin ve ayetlerin faziletlerini ve bu sûrelerin

okunmasının sağlayacağı sevaplar, manevi faydalar ve duaların kabulüne yönelik etkilerini anlatan dinî bir gelenektir. Bu fezâiller, özellikle halkın manevi hayatını güçlendirmek, ibadetlere ve Kur'an-ı Kerim'e daha fazla yönelmelerini sağlamak amacıyla yazılmıştır. *“Kur'an-ı Kerim'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmek üzere İslâmî kaynaklarda genellikle 'fezâilü'l-Kur'an' bazan da 'sevâbü'l-Kur'an', 'menâfiu'l-Kur'an' gibi tabirler kullanılmıştır”* (Aydemir, 1995: 532).

Kur'an'ın üstünlüklerini anlatan bilgilerin birçoğu yine Kur'an içinde yer almaktadır. Buna göre Kur'an çok yüce, şerefli, hikmetli, öğüt kaynağı, açık seçik anlaşılan bir kitaptır (Kur'an-ı Kerim, 41/41-42; 36/2). O, insanları en doğru yola iletir (Kur'an-ı Kerim, 17/9). Müminler için bir şifa ve rahmet kaynağıdır (Kur'an-ı Kerim, 17/82). Eğer Kur'an dağa indirilse dağ parça parça olurdu (Kur'an-ı Kerim, 59/21). Kur'an'a inanmayanlar onun bir benzerini getiremezler (Kur'an-ı Kerim, 17/88). Sözlerin en güzeli Kur'an içinde yer alır (Zümer, 39/23). Kur'an kendinden önce gelen kitapları da doğrular (Kur'an-ı Kerim, 3/3). *“Hadislerde de Kur'an-ı Kerim'in faziletine dair bilgiler bulunmaktadır. Süyûtî bunları, Kur'an'ın bütünüyle ilgili olanlar ve her bir sûrenin faziletine ilişkin olanlar şeklinde iki kısma ayırarak ele almıştır. Ayrıca bu bilgilere bazı âyetlerin faziletine dair hadisleri de eklemek gerekir. Tirmizî ile Dârimî'nin sünenlerinde yer alan ve fezâilü'l-Kur'an'a dair hemen bütün kaynaklarda öncelikle zikredilen Hz. Ali'nin naklettiği bir hadise göre Resûl-i Ekrem ahabını ileride zuhur edecek bazı fitneler konusunda uyarmış, bu fitnelerden korunmak için ne yapılması gerektiğinin sorulması üzerine, 'Çare Allah'ın kitabı Kur'an'dır. Onda sizden önce gelip geçenlerin ve sizden sonra geleceklerin haberleri vardır' dedikten sonra Kur'an'ın üstünlüklerini şöyle sıralamıştır: O sağlam bir bağıdır, hikmetli bir öğüttür; insanlar arasında doğabilecek anlaşmazlıklar için hükümler ihtiva etmektedir. O saçma sapan bir söz değil hak ile bâtılı ayıran ciddi bir kitaptır. Allah onu terkeden zorbaları perişan eder; hidayeti onun dışında arayanları sapıklığa düşürür. O sırât-ı müstakîmdir; ona uyanların arzuları haktan sapmaz, dilleri sürçmez. Âlimler ona doymaz. Onu reddedenlerin çok olması değerini eksiltmez; onun üstünlükleri bitmez. Onunla konuşan doğruyu konuşmuştur; onunla amel eden kazanmıştır; onunla hükmeden adaleti gerçekleştirmiştir; ona davet eden doğru yolu bulmuştur”* (Aydemir, 1995: 532). Aynı zamanda Fezâ'ilü'l-Kur'an ilmi, Havâssü'l-Kur'an ilmini de kapsamaktadır. *“Havâssü'l-Kur'an terkibi Kur'an'dan bazı kelime, âyet ve sûrelerin belli bir tertibe göre okunması veya*

yazılması hâlinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerinden bahseden bir disiplini ve bunun literatürünü ifade eder” (Eroğlu, S1997: 522).

Kur’an’ın bütünü haricinde bazı sûrelerin de faziletlerinin olduğu hadis kaynaklarında sık sık karşımıza çıkmaktadır. Bununla ilgili bazı sûrelerin ve onların faziletleriyle ilgili bilgiler verildiği gözlemlenmiştir. Aşağıda başlıklar hâlinde verdiğimiz bunlara örnek olarak gösterilebilir:

a. Fâtiha Sûresi:

Fezâili: Fâtiha Sûresi’nin fazileti ile ilgili olarak Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Fâtiha’sız namaz olmaz” (Buhârî, Fezâilü’l-Kur’an: 9; Müslim, Salat: 34).

Şifa: Bir başka hadisinde ise “Fâtiha Sûresi, her derde devadır.” buyurmuştur. (Müsned, İmam Ahmed: III/450)

b. Yâsîn Sûresi:

Fezâili: Peygamber Efendimiz (s.a.v.) “Her şeyin bir kalbi vardır; Kur’an’ın kalbi de Yâsîn’dir. Kim Yâsîn okursa, Allah onun sevabını Kur’an’ı on kere hatmetmiş gibi yazar.” buyurmuştur. (Tirmizî, Sevâbü’l-Kur’an: 36; Dârimî, Fezâilü’l-Kur’an: 7)

Ölüm anında okunması: Peygamberimiz (s.a.v.) ölüm döşegindeki kimselere Yâsîn okunmasını tavsiye etmiştir. (İbn Mâce, Cenâiz: 4; Ebû Dâvûd, Cenâiz: 14)

Makalemizin ilerleyen bölümün Yâsîn sûresi ile ayrıntılı bilgiler verilecektir.

c. İhlâs Sûresi:

Fezâili: Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “İhlâs Sûresi, Kur’an’ın üçte birine denktir” buyurmuştur. (Buhârî, Tevhîd: 1; Müslim, Salâtü’l-Müsâfirin: 261).

Cennete giriş müjdesi: İhlâs Sûresi’ni sık sık okuyanların cennete gireceği hadislerde bildirilmiştir (Tirmizî, Sevâbü’l-Kur’an: 12).

d. Felak ve Nâs Sûreleri (Muavvizeteyn):

Fezâili: Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Felak ve Nas sûrelerini okumanın şeytandan korunmak için etkili olduğunu söylemiştir: “Sabah ve akşam bu sûreleri üç kez okuyan kimse, her türlü kötülükten korunur” (Ebû Dâvûd, Edeb: 98; Tirmizî, Daavât: 21).

Korunma: “Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs), nazara ve kötülöklere karşı bir sığınaktır” (Müsned, İmam Ahmed: VI/109).

e. Mülk Sûresi:

Fezâili: Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “Mülk Sûresi, kabir azabından koruyandır.” buyurmuştur. (Tirmizî, Sevâbü’l-Kur’an: 9; İbn Mâce, Edeb: 52)

Şefaatçi olması: “Bu sûre (Mülk) kabirde kişiye şefaat eder.” (Müsned, İmam Ahmed: IV/452)

f. Bakara Sûresi:

Fezâili: Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “Bakara Sûresi’ni okuyun çünkü onun okunması bereket, terk edilmesi ise hasrettir. Büyücülerin ona karşı koyacak gücü yoktur.” buyurmuştur. (Müslim, Müsâfirîn: 253)

Âyetü'l-Kürsî: “Kim Ayetü'l-Kürsî’yi (Bakara 255) sabah okursa akşama kadar, akşam okursa sabaha kadar Allah onu korur.” (Nesâi, Fezâilü'l-Kur’an: 9)

g. Kevser Sûresi:

Fezâili: Kevser Sûresi’nin faziletiyle ilgili olarak Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “Kim Kevser Sûresi’ni okursa, Allah ona Kevser Havuzu’ndan içme nimeti verecektir.” buyurmuştur. (Taberânî, el-Mu’cemü'l-Kebîr: 1101)

h. İnşirâh Sûresi:

Fezâil: Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) sıkıntılı zamanlarında indirilen bu sûre, onun kalbine ferahlık ve güç vermiştir. Hadislerde doğrudan bu sûreyle ilgili fazilet rivayetleri zayıf olmakla birlikte, genel anlamda sıkıntıların giderilmesi, ruhsal rahatlama için okunmasının tavsiye edildiği birçok kaynakta belirtilir.

Manevi faydaları: İnşirâh Sûresi, zor zamanlarda Allah’a sığınmak, sabırlı olmak ve ümitsizlikten kurtulmak için okunur. Bu sûreyi okuyanların kalplerinde ferahlık hissedeceği, sıkıntıların ardından bir kolaylık geleceğine dair kuvvetli bir inanç vardır. Ayette geçen, “Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır.” (İnşirâh, 94/6) ifadesi, bu sûrenin insanlar arasında umut kaynağı olarak görülmesine sebep olmuştur. (Müsned, İmam Ahmed: 3/456)

B. YÂSİN SÛRESİ VE MUHTEVASI

Yâsîn Sûresi, Kur’ân-ı Kerîm’in 36. sûresi olup, Mekke döneminde nazil olmuştur ve 83 ayetten oluşur. Sûre, ismini birinci ayetinde yer alan “Yâ-Sîn” harflerinden alır. Bu harflerin ne anlama geldiği konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte, Allah’ın sırlarından biri olduğu kabul edilir ve bu tür harfler “hurûf-ı mukattaa” olarak adlandırılır. “Harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile ‘kesilmiş, ayrılmış’ anlamındaki mukattaa kelimesinden meydana gelen bir tamlamadır. Mukattaa, ‘kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak’ mânasına gelen kat’ kökünden türemiş bir sıfat olup söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden ‘bağımsız ve ayrı harfler’ anlamında “hurûf-ı mukattaa” diye anılmıştır” (Duman ve Altundağ, 1998: 401).

Yâsîn Sûresi, içeriği ve ahlaki mesajları itibarıyla İslam'da önemli bir yere sahiptir. Özellikle ölüm, ahiret, kıyamet, peygamberlik ve Allah'ın birliği gibi temel konular ele alınır. “*Yâsîn sûresinde İslâm akaidinin üç esasını teşkil eden tevhid, nübüvvet ve âhiret konuları tabiatın mükemmel kuruluşu ve işleyişinden deliller getirilerek anlatılır; bu arada iman-küfür mücadelesi çerçevesinde geçmiş kavimlerden ibret verici örnekler zikredilir*” (Topaloğlu, 2013: 340). Yâsîn sûresini dört bölüm hâlinde incelenmesi mümkündür. Bunlar şöyle gösterilebilir:

- a. Peygamberlik ve Kur'ân'ın Önemi (1-12. Ayetler):** Bu bölümde Yâsîn harflerinden sonra, Kur'ân-ı Kerim'in hikmet dolu bir kitap olduğu, Allah tarafından gönderildiği ve Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği vurgulanır. Ayrıca, insanların büyük bir kısmının iman etmeyeceği ve bu durumun Allah'ın ilminde sabit olduğu belirtilir.
- b. Ashâb-ı Karye Kıssası (13-32. Ayetler):** Ashâb-ı Karye (bir şehir halkı) kıssası anlatılır. Bu kıssa, Allah'ın gönderdiği elçileri reddeden bir kavmin başına gelen felaketlerden bahseder. Kıssada, şehrin halkı peygamberlere karşı çıkmış, ancak halktan bir adam onları savunmuş, ancak kendisi de öldürülmüştür. Sonrasında Allah'ın bu kavme azap indirdiği ifade edilir. Bu kıssa, peygamberlerin mesajlarını reddeden toplumların uğradığı sonuçları gözler önüne serer.
- c. Allah'ın Kudreti ve Diriliş (33-58. Ayetler):** Bu bölümde, Allah'ın varlığı, birliği ve kudreti çeşitli örneklerle anlatılır. Bitkilerin, gökyüzünün ve canlıların yaratılışı üzerinden Allah'ın yaratma gücüne dikkat çekilir. Ayrıca, ahiret inancı işlenir ve öldükten sonra dirilişin kesin olduğu vurgulanır. İnsanların dünya hayatındaki yaptıklarından sorguya çekileceği ve hesaba çekileceği belirtilir.
- d. Kıyamet, Cennet ve Cehennem (59-83. Ayetler):** Bu bölümde kıyamet günü, cennet ve cehennem sahneleri tasvir edilir. Kıyamet günü suçluların Allah'ın huzurunda toplanacağı, cennetliklerin ise mükâfatlandırılacağı anlatılır. Yâsîn Sûresi'nin sonunda Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğu ve her şeyin ona döneceği hatırlatılır.

Yâsîn Sûresi, İslam kültüründe “Kur'ân'ın kalbi” olarak adlandırılır. Müslümanlar arasında bu sûrenin okunmasının birçok fazileti olduğuna inanılır. Özellikle ölümlerin ardından okunması ve hasta kişilerin şifa bulması amacıyla okunması yaygın bir uygulamadır. “*Yâsîn sûresinin tefsiri konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunun önemli sebeplerinden biri muhtemelen faziletine dair rivayet edilen hadisler, diğeri de ölümler üzerine okunmasının tavsiye edilmesidir*” (Topaloğlu, 2013: 340).

Bu konuda yazılan eserlerden birisi de 18. yüzyıl müelliflerinden Tarikatçı Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî'ye aittir. Yazarın bu eserini tanıtarak Osmanlı yazarlarının ve dönemin Yâsin sûresine bakışı gösterilebilir. Ayrıca günümüzde yazılı ve görsel kaynaklarda anlatılan kıssaların ve hadislerin kaynaklarına dair bilgilere de ulaşılabilir.

C. TARİKATÇI EMİR MUSTAFA BİN ABDULLAH OSMANCIKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Tarikatçı Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde, yazar hakkında verilen bilgiler şöyledir: "Fuzaladan bir zat olup Çorum sancağı mülhakatından Osmancıklıdır. Köprü müftüsü iken 1143 [1730-31] tarihinde vefat eyledi" (2015: 368). Eserde yazar hakkında bu bilgiler verildikten sonra "*Rühu's-Salat, el-Mecalisü'z-Zehra fî Hidmeti's-Şerlati'l-Garra, Terceme-i Tarikat-i Muhammediyye, Haşiye-i Akaid-i Nesefiyye, Şerh-i Akaid-i Adudiyye, Şerh-i Risale-i Hamza Efendi ff Hakkı'l-Bey' ve's-Şira el-müsemma bi-Tebyini'l-Haram ve sairedir.*" (2015: 368) denilerek eserleri sıralanmaktadır. Tarikatçı Emir'in *Şerh-i Hediyyetü'l-ihvan ve atiyetü's-sıbyân* "eserinin başında hicrî 1028 /1618-19 yılında, Fatih Câmii'nde dersiâm olduğunu ve Kastamonulu Mûsâ Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân adlı büyük eserini, bazı dostlarının isteği üzerine ıslah ve tashih ettiğini söyler" (Yazar, 2014: 119). Mehtap Erdoğan Taş, Tarikatçı Emir'in yazma eserler kütüphanesinde bulunan eserlerini şu şekilde sıralamıştır:

a. Türkçe Yazma Eserleri

1. *Âdâb-ı Du'â Risâlesi*, 2. *Ferâidü'l-Akâidi'l-Behiyye fî Halli Müşkilâti't-Tarîkati'l-Muhammediyye (Terceme-i et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye)*, 3. *Islâhu'l-Hediyye*, 4. *İncâ'u'l-Hâlikîn Tercüme-i İnkâzü'l-Hâlikîn* *Mebhas-ı İmân*, 5. *Resâil*, 6. *Tebyînü'l-Merâm (Şerhu Risâle-i Bey' u Şirâ', Şerh-i Risâle-i Hamza Efendi)*, 7. *Tekmile-i Tarikat-i Muhammediyye (Muhavvelü't-Tekmile)*, 8. *Terceme-i Câmi'u's-Sahîh*, 9. *Terceme-i Şerhu'r-Risâle fî Elfâzı'l-Küfr*, 9. *Terceme-i Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, 10. *Tezkîru'n-Nâsîn Fezâ'ilü'l-Yâsîn*, 10. *Vesîle*, 11. *Şemâil-i Hz. Ali (Tercüme-i Hilyetü'n-Nebî)*

b. Türkçe Matbu Risaleleri

1. *Bârî Te'âlâ Cevher Değildir*, 2. *Der Beyân-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn*, 3. *Emr-i Tahârette Dikkat Risâlesi*, 4. *Gusûl Hakkında Risale*, 5. *Mâ-i Müsta'mel Risâlesi*, 6. *Mecmû'a-i Akâid ve'l-Kelâm*, 7. *Namaz Mes'eleleri*, 8. *Risâle fî Alâmeti'l-Hızır*, 9. *Risâle fî Fazîleti Âyete'l-Kürsî*, 10. *Risâle fî İlsâki'l-Ka'beyn*,

11. *İzâ Fükide'r-Racul*, 12. *Risâle-i Dûd fî Esmâr*, 13. *Risâle-i Enfâsü'n-Nefâis*
14. *Risâle-i İfsâd-ı Savm*, 15. *Risâle-i İftitâh Tekbîri*, 16. *Sadakatü'l-Itr fî*
Sadakatü'l-Fitr, 17. *Şurefâya Zekât Verme Hakkında Risâle*, 18. *Takrîrât-ı İmân*
ve İslâm, 19. *Tayyibü'l-Kelâm fî Hakkî's-Selâm*

c. Arapça Eserleri

1. *el-Fevâ'idü'l-Müntehabe min Risâle li-Necmeddin el-Gaytî*, 2. *el-Mecâlisü'z-*
Zehrâ fî Hüdmeti's-Şerî'ati'l-Garrâ, 3. *el-Mûlahhas min Risâleti't-Tasrîh fî Şerhi't-*
Tesrîh, 4. *el-Mûlahhas mine'z-Zahîreti'l-Kesîre fî Recâ'i'l-Mağfireti'l-Kebîre*, 5.
Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Sandukatü'l-Me'ârif, 6. *Mulahhasü't-Tibyân fî Leyleti'l-*
Kadr ve'n-Nisf mine's-Şa'bân, 7. *Mûlahhas min Risâleti Hazzî'l-Evfer fî'l-Haccî'l-*
Ekber, 8. *Mûlahhasu Tefrihi'l-Fu'ad an Elemi Mevti'l-Evlâd*, 9. *Mûlahhasu'l-*
Kavli's-Sedîd 10. *Risâle fî Fezâ'ili Ashâbi'l-Bedr*, 11. *Risâle fî Leyleti'l-Kadr*
12. *Risâle fî'l-Kelâm*, 13. *Risâle fî Zelleti'l-Kârî (son sayfası Türkçe)* (2024: 470-
471).

D. TARİKATÇI EMİR'İN TEZKİRÜ'N-NÂSİN FEZÂ'İLÜ'L-YÂSİN ESERİ

Tezkîru'n-Nâsîn Fezâ'ilü'l-Yâsîn adlı Tarikatçı Emir'in bu eseri yukarıda bahsettiğimiz fezâ'il eserlerinden biridir. Eser içinde Yâsîn sûresinin faziletlerinden bahsedilmektedir. Bu faziletlerden bahsedilirken genel olarak hadis ve tefsir kaynakları kullanılmış ve kaynaklarda geçen ifadeler tanık gösterme tekniğiyle yer yer alıntılarla gösterilmiştir. Eserin başında Zeyrek Câmii'inde verilen bir vaaz sırasında Yâsîn sûresinin faziletlerinden bahsedildiğini, orada bulunan talebelerden birinin hadis-i şeriflerin Türkçeye tercüme edilmesini istediğini ve bundan dolayı bu eserin yazıldığı belirtilmiştir. Daha sonra Yâsîn sûresinin beş ada sahip olduğu belirtilmiş ve bu isimlerin “Yâsîn sûresi, kalb-i Kur'ân, dâfi'a, kâziyye ve mü'imme-i Yâsîn” olduğu söylenmiştir. Bundan sonraki bölümlerde neden bu isimlerin verildiği de kaynaklar gösterilerek açıklanmıştır. Tarikatçı Emir'in eserinde atıfta bulunduğu kaynak ve eserler şu şekildedir: Tefsîr-i Bükâ'î, Katar Meşayihî Velîyüddin b. Bükâ'î Halil el-İstanbulî, Tefsîr-i Kâdî Beyzâvî, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Şeyhzâde Tefsîri, Dürr-i Mensûr, İmâm Süyûti, Mûsâ'idü'n-nazar, İmâm Süyûti, Tefsîr-i Kevâşî, Ebü'l-Abbâs Muvaffakudîn Ahmed b. Yusuf el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsilî, Fezâ'il-i A'mâl, Ebü Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, El-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb, ibn Âdil, Dürer-i Mensûre, Gelibolulu Âlî, Tefsîr-i Hall-i Adide, Tefsîr-i Ebü Mu'âfâ (Nihâyetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân), Ebü Muhammed Cemâlüddîn el-Muâfâ b. İsmâil b. Hüseyin el-Mevsilî, El-Müsned, Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, Ebu'l-

Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, Kitâbü't-Tefsîr, İbn Merdûye, Şu'abü'l-İmân, Beyhakî, Ebî Kılâbe Abdülmelik b. Muhammed b. Abdillâh er-Rekâşî.

a. Eserin Nüshaları

Tarikatçı Emir'in *Tezkîru'n-Nâsin Fezâ'ilü'l-Yâsin* adlı eseriyle ilgili tespit ettiğimiz nüshalar şunlardır: *Tezkîru'n-Nâsin Fezâilü Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Basma Bağışlar Koleksiyonu, 02250., *Tezkîru'n-Nâsin Fezâilü'l-Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi Koleksiyonu, 00310-001., *Tezkîru'n-Nâsin fi Fezâili Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 01686-001., *Tezkîru'n-Nâsin Fezâ'ilü Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Sevil Akay Koleksiyonu, 00456.

Biz bu nüshalar içinden ikinci sırada bulunan 00310-001 numaralı nüshayı seçerek incelememizi yaptık. Diğer nüshaların matbu olmasından ve nüshaların kiminde bulunan yazıların okunmasının zor olmasından dolayı böyle bir seçime gidilmiştir.

b. Eserin Dil Özellikleri

Metin boyunca bazı ifadeler sıkça tekrar edilerek vurgulanmıştır. Bu, özellikle dinî eserlerde bir öğretici yöntemin parçasıdır. Ayrıca bu vurguların kullanılması, dinî metinlerinde yer alan ayet veya hadislerde de sıkça görülen bir anlatım şeklidir. Tekrarlarla okuyucunun zihninde yer edinmesini sağlamak ve konunun önemini belirtmek hedeflenmiştir.

i. Düz Cümle

Yazar metinde sık sık düz cümleye başvurmuştur:

İtmâmı müyesser olduğda bu risâlenün ismi *Tezkîru'n-Nâsin Fezâil-i Yâsin* ola diyü münâsib görildi.

Ola ki mevzû' olan hadîş-i ma'hüddan mâ'adâ vârid olan muṭlaḳ hadîş-i şerîf za'îf ise de mecnû'ı yigirmiden ziyâdedür.

Bir kimse bir gicede Rızâu'llâhu te'âlâ Yâsin-i şerîf oḳusa ol gicede Allâhu te'âlâ anı maḡfîret ide.

ii. Ki'li Birleşik Cümle

Yazar eserinde ki'li birleşik cümleler de kullanmıştır:

Tefsîr-i Kevâşide hemân bir hadîş-i şerîf irâd ider ki ol hadîş-i şerîf *ıkra' ve a'lâ mevtāküm yâsin* lafzıyla dur.

Her kim ki hâceti öñince Yâsin-i şerîf oḳıya, hâceti kazâ olına.

Ve yine Tefsîr-i Teysiride Ḥasan Baśrîden mervîdür ki hadîş-i şerîf olmak üzere naḳl ider.

Bir yolula sülûk eyledüm ki anda gül var idi.

Pes bir ḥâtün gördüm ki üzerinde mu'aşfer ḳaftânlar var.

iii. Düşük Cümleler

Saña bir iki kaç kelimât ta'lim ideyim ki anlar ile seni Allah te'âlâ nef'lendüre. (Burada birkaç kullanmak yerine yazar bir iki kaç diyerek cümlede düşüklüğe gitmiştir.)

Hîç bir meyyit yokdur ki anuñ katında Yâsîn-i şerîf okına, illâ'llâhu 'azîmü's-şân anuñ üzerine sekerâtü'l-mevti âsân ider. (Cümlede anlatım bozukluğu var; olumsuz yapı beklenirken olumlu bitmiş.)

Bir kimesne Yâsîn-i şerîfi bir kerre okısa güyâ Kur'ân-ı kerîmi on kerre okımış gibi olur. (Güyâ edatı, sanki anlamında bile olsa ifadenin kesinliğine şüphe getiriyor.)

iv. Fiil Kiplerinin Kullanımı

Metinde en çok istek kipi kullanılmıştır. Özellikle “ola ki” gibi ifadeler isteği, olasılığı veya temenniyi belirtir.

“Ola ki nâfi‘ ola inşa'allahü'l-mu‘ın.”

c. Eserin İmla Özellikleri

i. Kelimelerin Yazımındaki Farklılıklar

Metinde bazı kelimeler farklı şekillerde yazılmıştır. Arkaik formda geçen kelimeler Osmanlı Türkçesi dil kurallarına göre yazılmış, bu nedenle aynı kelime farklı bağlamlarda farklı biçimlerde kullanılabilmiştir:

Okısa - okusa: “Okısa” ve “okusa” şeklinde farklı yazımları vardır.

Kimse - kimesne: “Kimse” ve “kimesne” ifadeleri de yazım açısından farklılık göstermektedir.

Eydür - eytdi: Bu yazımlarda da farklılıklar göze çarpmaktadır.

ii. Hâl Eklerinin Yazımı

Metinde hâl eklerinin kullanımında bazı durumlarda klasik Osmanlı Türkçesi kuralları izlenmiş, zaman zaman bugünkü Türkçede kullanılan ekler yerine farklı ekler kullanılmıştır. Özellikle vasıta hali (-la) ve yaklaşma hali (-a) eklerinin karışık kullanıldığı görülmektedir.

Yaklaşma hali yerine vasıta hali:

“Bir yolıla sülük eyledüm ki...”(Burada yaklaşma hâli kullanılması beklenirken vasıta hali eklenmiş.

iii. Eserin Üslup Özellikleri

Metnin üslubu dinî vaaz ve öğüt niteliğinde olup, anlaşılır bir Osmanlı Türkçesi kullanılarak yazılmıştır. Arapça ve Farsça tamlamalar, kelime yapıları ve klasik gramer kuralları ile oluşturulmuş cümlelere yer verilmektedir. Didaktik ve öğretici bir dil hakimdir. Dinî bilgilerin ve ahlaki değerlerin aktarılması amacıyla yazılan bu metin, vaaz niteliğinde bir söylem kullanır. Yazılış amacı, okuyucunun maneviyatını güçlendirmek, ona dinî bilgiler sunmak ve okuyucuyu yönlendirmektir. Özellikle vaaz diliyle yazılmış

olan bu metin, sık sık “nasihat” ve “dua” içerir. Metinde sıkça tasavvufi terimlere ve maneviyatı derinleştiren ifadeler yer verilmiştir. Özellikle Yasin Suresi'nin faziletlerine dair anlatılanlar, tasavvufi bir bakış açısının ürünü olarak değerlendirilebilir. Metin boyunca olumlu bir hava hakimdir. Dinî öğütler verirken kullanılan dil, olumlu ifadelerle doludur. Metin, okuyucunun ruh hâlini yükseltmeyi ve ona manevi destek sunmayı amaçlar. Metin içinde yer yer teşbih ve mecazlar kullanılmıştır. Özellikle Yâsîn Sûresi'nin faziletlerini anlatırken kullanılan teşbih ve mecazlar, okuyucunun konuyu daha iyi anlamasını sağlamak ve ruhsal etkilenmeyi artırmak için tercih edilmiştir.

E. METİN

[1b.] Bismillâhırahmanırahim El-ğamdülillâh ve's-selâm 'alâ 'ibâdeti ellezîne ıstıfâ ve ba'd tefsîrû ħatememüz Yâsîn-i şerîfe geldükde Zeyrek câmi'-i şerîfnde va'z eşnâsında Yâsîn-i şerîfün fezâ'ilinden bir miğdâr nesne nakl olındı. Pes telâmizemüzden birisi nakl olunan eĥâdiş-i şerîfenün Türkîye tercemesin ricâ eyledi. Biz daĥı merâmına müsâ'ade idüp tefâsirden nakline şürû' eyledük. Ola ki nâfi' ola inşâ'allahü'l-mu'în. İtmâmı müyesser olduğda bu risâlenün ismi **Tezkirü'n-Nâsîn Fezâ'il-i Yâsîn** ola diyü münâsib görildi. Ma'lûm [2a.] ola ki bu sûre'-i kerîmenün beş ism-i şerîfi vardır: Evvelkisi sûre-i Yâsîn, ikincisi kalb-i Qur'an, üçüncüsü dâfi'adur, dördüncüsü Kâziyye beşincisi Mu'imme-i Yâsîn dinildi. Evvelinden mezkûr olup ve nice esrâra işâret olduğundan ötüri kalb-i Qur'an dinildi. Zîrâ imânun şıĥĥati ĥaşra i'tirâf iledür. Ĥâ'im ise bu sûre-i kerîmde eblâğ vech üzere muĥarrerdür. Dâfi'a dinildi, her yaramaz nesne def' eyledüğinden ötüri. Kâziyye dinildi, her ĥâceti każâ eyledüğinden ötüri. Mü'imme dinildi, her ĥayr u bereketi şâmile olduğundan ötüri yâĥûd dünyâ vü âĥiretün ĥayrını şâĥibine 'âm kıldüğünden ötüri. Nitekim tefsîren bu mu'âkâda tefsîr-i Ĥallâdîde ve Tefsîr-i Bükâ'îde ve Tefsîr-i Kâzîde ve Medârikde ve Şeyĥ-zâdede ve ĥayr tefâsir ü ĥevâşîde mezkûrdur. Bundan sonra ma'lûm [2b.] Ola ki mevzû' olan ĥadîş-i ma'ĥüddan mâ'adâ vârid olan mu'tlak ĥadîş-i şerîf za'îf ise de mecmû'ı yigirmiden ziyâdedür. Nitekim Dürr-i Menşûrda İmâm Süyüfî ve Müsâ'idü'n-nażar nâm te'lifinde Şeyĥ Bükâ'î yazarlar. Tefsîr-i Kevâşîde hemân bir ĥadîş-i şerîf irâd ider ki ol ĥadîş-i şerîf *ikra' ve a'lâ mevtâküm yâsir*² lafzıyladır. Bu ĥadîş cümlede vardır. Ma'nâ-yı şerîfi mevtâküm ya'ni marazâ göz üzerine ĥadîş-i şerîf okun, dimekdür. Ziyâe'd-dîn Maĥdesî daĥı Fezâ'il-i a'mâlde iki ĥadîş-i şerîf irâd ider. Birisi Kevâşîdeki gibi, ikincisi Enes rivâyeti. Onda *inne li-küllî şey'in kalben ve kalbü'l-ğur'an Yâsîn ve men ĥarâ'e Yâsîn kütübullâhı lehu bi-ğırâ'tiha ĥırâ'atü'l-ğur'ânı 'aşere merretin*³ lafzıyladır. İcmâl uzar. Ma'nâ-yı şerîfi taĥkîk her şeyün ĥalbi vardır. Qur'an-ı kerîmün [3a.] ĥalbi Yâsîn-i şerîfdür ve her kim ki Yâsîn okıya anuĥ ĥırâ'ati sebebiyle Qur'an-ı kerîm on kere okımak şevâbını Allâhu

² Ötülerinize Yâsîn okuyun.

³ Enes (r.a.)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Herşeyin bir kalbi vardır. Qur'an'ın kalbi ise Yasin sûresidir. Her kim Yasin sûresini okur ve onun içindekilere göre yaşarsa; Allah o kimseye Qur'an-ı on kere okumuş kadar sevap yazar.” Sünen-i Tirmizî, Hadis No: 288

te‘ālā anuñçün yazar dimekdür. TefsİR-i Medārikde ancak üç hadİs-i Őerİf yazar. Evvelkinün mefhūmı Resūl-i kerİm salla’llāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem sa‘ādet ile buyurur. Taħķİķ her nesne ićün ĳalb vardur. Taħķİķ ĳur‘ānuñ ĳalbi Yāsİn-i Őerİfdür. Her kim vechu’llāhu murād ider, olduğı hāde Yāsİn oĳıya. Anuñçün mağfİret olunur. Ve ĳur‘ān-ı ‘azİm yigirmi iki kerre oĳımıŐ gibi ecr ü Őevābdan virilür. İkcinci sa‘ādet ile buyurur: Her kim ki hāceti öñince Yāsİn-i Őerİf oĳıya, hāceti ĳazā olına. Ve üçüncisi buyurur: Bir kimesne Yāsİn-i Őerİf oĳusa aç ise Allāh te‘ālā anı Őoyura, Őusuz ise ĳandura, ‘uryān ise giydüre, hıvfi var ise emİn ĳıla, vahŐeti var ise mūnis ola, faĳİR ise ĳanİ ide, zindānda ise ihrāc ide, [3b.] esİR ise hālāŐ ide, zāll ise hidāyet ide, medyūn ise hāzİnelerinden deynini ĳazā ide. Bu sūreye dāfi‘a vü ĳāziye tesmiye olunur. Her kötiyi andan def ider ve her hāceti ĳazā ider. Medārikün naĳli bunda temām oldı. Lākin bu üçünci hadİs-i Őerİf TefsİR-i Teysirİde bundan uzundur. Ziyādesi ergen oĳusa evlene, misāfir oĳusa seferi üzerine i‘ānet oluna, yitigi olan oĳusa yitigini bula, Őabāh oĳusa aħŐama deĳin Allāhu te‘ālā anuñ emānında ola. Ve yine TefsİR-i Teysirİde Īasan-ı BaŐrİden mervİdür ki hadİs-i Őerİf olmak üzere naĳl ider. Resūl-i ekrem Őalla’llāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem sa‘ādet ile buyurur: Ehl-i cennet cennetde ĳur‘ān-ı ‘azİmden oĳımazlar. İllā Tāhā ve Yāsİn-i Őerİf oĳurlar. Ve yine Teysirİde hadİs-i Őerİf olmak üzere Ebū Hureyre rivāyet ider: Bir kimse bir gicede [4a.] Rızāullāhu te‘ālā Yāsİn-i Őerİf oĳusa ol gicede Allāhu te‘ālā anı mağfİret ide. Teysirün kelāmı bunda temām oldı. Teysir ibn ‘ādilde ve Dürer-i MenŐūrede Yaħyā bin KeŐİrden mervİdür ki eydür: Bize bāliĐ oldı ki bir kimesne Őabāh vaĳtinde Yāsİn-i Őerİf oĳusa aħŐama deĳin feraħda olmadan zā’il olmaz. Ve aħŐam vaĳtinde oĳısa Őabāha deĳin feraħda olmadan zā’il olmaz. Bu iki tefsİRün kāmilleri bunda nihāyet buldı. Ammā Őol hadİs-i Őerİf ki TefsİR-i Īallādİde ve TefsİR-i Ebū Mu‘āfāda ve Dürer-i MenŐūrda İrād olunur. Ebū Bekir Őıddıĳ rağuya’llāhu te‘ālā ‘anh rivāyet olmak üzere ol hadİsün āħirinde her kim ki Yāsİn-i Őerİf diñleye, fi-sebİllİ’llāh biñ altun infāĳ itmiŐ gibi olur. Ve bir kimesne Yāsİn-i Őerİf yazsa ve Őuyını ićse anuñ cevfine biñ devā ve biñ yaĳİn ve biñ raħmet girer ve her derd ü ĳİll andan nez‘ olunur. Bu lafzile naĳl [4b.] olınan hadİŐ münkerdür diyü yine Dürri MenŐūrda İmām Süyütİ tenbİh ider. İbn Merdüye vü Beyħaĳİ taħrİc iderler. Ebū Berze raĐıyallāhu ‘anh eydür: Bir kimse Yāsİn-i Őerİfi bir kerre oĳusa ĳüyā ĳur‘ān-ı kerİmi on kerre oĳımıŐ gibi olur. Ebū Sa‘İd raĐıyallāhu ‘anh eytdi: İki kerre oĳımıŐ gibi olur. Ebū Berze eytdi: Sen iŐİtdüĳini taħdİŐ eyle; ben iŐİtdüĳimi taħdİŐ iderüm ve Bezzār taħrİc ider. İbn ‘Abbāsdan nebiyy-i muħterem Őalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür: Ārzü ve muħabbet iderüm ki ne olaydı ümmetümden her insānuñ ĳalbinde Yāsİn-i Őerİf olaydı. Taberānİ ve İbn Merdüye sened-i za‘İf ile Enes Resūl-i ekrem Őalla’llāhu ‘aleyhi ve sellemden rivāyet ider. Anlar daħı sa‘ādet ile buyururlar: Bir kimesne her gice Yāsİn-i Őerİf ĳırā’ati üzere olsa da Őonra ölse Őehİd olduğı hāde olur. Dārimİ ‘Aĳā’i Riyāħdan taħrİc ider. ‘Aĳā eydür: [5a.] Bañā bāliĐ oldı ki Resūl-i ekrem Őalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem buyurur: Bir kimse Őabāhda Yāsİn-i Őerİf oĳusa ol ĳünüñ yüsri a‘ĳā olunur aħŐama deĳin. Ve eger aħŐam oĳusa ol gicenün yüsri virilür Őabāha deĳin ve āħir hadİs-i Őerİfde hİć bir meyyit yoĳdur ki ānuñ ĳatında Yāsİn-i Őerİf oĳuna, illā’llāhu ‘azİmü’Ő-Őān ānuñ üzerine sekerātü’l-

mevte āsān ider.⁴ Buña müşābih rivāyetler çokdur. Ba'zı ta'bīrde meşāyih dirler idi ki, meyyit katında Yāsīn-i şerīf okunsa andan taḥfīf olunur. İmām Beyhakī Şu'abü'l-īmānda Ebī Kılābeden taḥrīc ider ki Ebī Kılābe eydür: Bir kimse Yāsīn-i şerīf okusa ol kimse mağfīret olunur. Aç olduğı ḥālde okusa tok olur; zāl okusa hidāyet bulur. Yitik şāḥibi okusa yitigin bulur. Ta'āme kılletinde ḥavf idüp okusa ol ta'am aña [5b.] kifāyet ider. Meyyit katında okunsa ölüm aña āsān olur. Toğurmakda 'usret çeken ḥātūn katında okunsa āsānlığıla toğura ve bir kimse Yāsīn-i şerīf okusa bir kerre Kur'an-ı kerīmi okımış gibi olur. Her şey'ün ḡalbi vardur. Kur'an-ı kerīmün ḡalbi Yāsīn-i şerīfdür. İmām Beyhakī eydür. Ebī Kılābeden bize böylece naql olındı. Ebū Kılābe ise kibār-ı tābī'ındendür. Bu söz eger andan şāḥīḥ ise kendü yanında söylemez. İllā 'an belāğ⁵ söyler. Ḥākīm ve Beyhakī naql ider ki Ebū Ca'fer eydür: Bir kimse ḡalbinde ḡasvet bulsa Yāsīn-i şerīf bir cām kāseye za'ferān ile yaza soḡra şūrb ide. Ve bir rivāyetde Resūl-i ekrem şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem ḡazretleri şabāḥ namazında Yāsīn-i şerīf ile sūre-i ḡāf okımış ve 'Ammār bin Yāsīr raḡuya'llāhu 'anh her cum'a gün minberde Yāsīn-i şerīf okurdu ve Sa'īd bin Cebīr raḡmetullāhu bir mecnūn üzerine ḡırā't [6a.] eyledi de mecnūn ayıldı. Ya'ni cūnūnundan ḡalās oldu. Ve Ebū's-şeyḡ taḥrīc ider. 'Abdullah bin Muḡammed eydür: Bir yolıla sūlūk eyledüm ki anda ḡül var idi. Pes bir ḡātūn gördüm ki üzerinde mu'aşfer ḡaftānlar var. Bir serīr üzerinde ḡandiller var. Oturmuş beni da'vet idüp beri gel, didi. Pes ben daḡi bunı gördükde Yāsīn-i şerīf okımaḡa başladım. ḡandilleri söyündi; baña ne işledün yā 'Abdullah dimege başladı. Bes bu tarīḡ ile selāmet buldüm. Bu ḡikāyetün rāvisi Muḡammed bin Süheyl Maḡḡarīdür ki, ḡavfandan ve muḡālebe-i sultāndan size nesne işābet itdükde Yāsīn-i şerīf okusa sizden def' olur. Ḥaberānī, Cābir bin Semureden raḡıyallāhu 'anh taḥrīc ider. Resūl-i ekrem şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem ḡazretleri şabāḡda Yāsīn-i şerīf okurdu. İbnü 'Abdi ve ḡayrılar taḥrīc iderler. Ebī Bekir Şiddīḡ [6b.] raḡıyallāhu 'anh: Resūl-i ekrem şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurur: Bir kimse vālid-i beytün yā ikisinün ḡabrinini her cum'a gün 3 ziyāret idüp anlarun ḡatında Yāsīn-i şerīf okusa Allāhu 'azīmü's-şān her ḡarfīnün 'adedince anun ḡünāḡın mağfīret ide. Şāḡībū'l-ebāne Ā'işe Şiddīḡa raḡıyallāhu 'anhādan taḥrīc ider: Resūl-i ekrem şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurur: Kur'an-ı 'azīmü's-şānda bir sūre-i kerīme vardur ki 'inde'llāḡ aña 'azīme tesmiye olunur ve sūre-i kerīmenün şāḡībīne 'inde'llāḡ şerīf tesmiye olunur. Anun şāḡibi ḡıyāmetde Rebī'a ile Muḡar ḡabīlesinden ziyāde kimseye şefā't itse gerekdür ki ol Yāsīn-i şerīf sūre-i kerīmesidür, buyurur. Bu mecmū'ı Dürr-i Menşūrda meşūrdu. Ve yine Dürr-i Menşūrda ve Ḥışn-ı Ḥasīnde İbn 'Abbāsdan mervīdür: Ḥazret-i 'Ali raḡıyallāhu 'anh eytdi: Yā Resūlallāḡ, Kur'an-ı 'azīm şadrumdan boşanur ve ḡaçar. Bir ḡoşca ḡafz [7a.] idemezüm. Bes Resūl-i ekrem şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem ḡazretleri buyurdu: Saña bir iki ḡaç kelimāt ta'līm ideyim ki anlar ile seni Allāhu te'ālā nef'lendüre ve senün ta'līm itdügün kimseye daḡı ol kelimāt nef' vire, didi. Ḥazret-i 'Ali ne'am yā Resūlallah, baba anam

⁴ "Hiçbir ölü yoktur ki, onun yanında Yasin-i Şerif okunursa, ölüm zorluğu onun üzerine kolay olur" anlamındaki rivayet, İbn Mace'nin "Sünen" adlı eserinde geçmektedir. Rivayet şu şekildedir: "Ölülerinize Yasin okuyun." Bu hadis, İbn Mace'nin Cenāiz Kitabı'nda (Sünen İbn Mace, Cenāiz, 4/1448) yer alır.

⁵ Bilgiye dayanarak.

sağa fedâ olsun, ta'lim buyuruş didükde sa'âdet ile buyurdu ki cum'a gicesinde dört rek'at namâz kııl. Evvelki rek'atde fâtiha ile Yâsîn-i şerîf okursañ ikinci rek'atde fâtiha ile hâ'im duhâni okursañ üçüncü rek'atde fâtiha ile elif-lâm-mîm tenzîl-i secde'yi okursañ dördüncü rek'atde fâtiha ile tebâreke'l-mülki okursañ teşehhüdden fâriğ olduğda Allâhu te'âlâya hamd ü şenâ ve baña ve nebîlere şalavât eyle ve mü'minlere istiğfâr eyle. Şonra bu du'âyı okı: *Allâhümme eḥḥamnî bi-tereke'l-me'âşî ebeden mâ ebḳaytenî ve eḥḥamnî en tekellef mâlâ-ya'nînî ve erẓuknî ḥüsn-e'n-nazarî [7b.] Fî-mâ yürzîke 'annî. Allâhümme bed'ü's-semâvâti ve'l-arze'l-celâli ve'l-ikrâm. Ve'l-izzetilletî lâ-türâmi es'elüke yâ Allâhu yâ Raḥmân bi-celâlike ve nûru vehike an tulzime ḳalbî ḥıfza kitâbîke kemâ allemtenî verẓuknî an etlevhu 'ale'l-cinnî ellezî yurẓîke 'annî ve esülîke an tenevvire bi'l-kitâbî başarî ve ḫutlîke bihi lisânî ve teferrice bihi an ḳalbî ve teşraḥe bihi şadrî ve testa'mil bihi bedenî ve taḳaviyyenî 'alâ zâlike ve ta'yînetî 'aleyhe feinne lâ-yu'yînî 'ale'l-ḥayrî ḡayruke velâ-yuveffîḳu lehu illâ ente⁶* üç cum'a ya beş cum'a ya yedi cum'a bu mezkûrî işle. Bi-izni'llâhu te'âlâ Ḳur'ân-ı kerîmi ḥıfz idersin. Bu icâbete aşlâ vü ḳaḫâ hîç bir mü'mini ḫaḫa idüp tecâvüz ü ta'addî itmemişdür; buyurdu; şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem. Bes yedi hefteden şonra Ḥâzret-i 'Ali gelüp Ḳur'ân-ı kerîm ü ḫadîş-i şerîfi ḥıfz itdüğini ḫaber virdükde Resûl-i ekrem şalla'llâhu 'aleyhi Ve sellem Ka'benüñ rütbesi ḫaḳḳıyçün mü'min-i kâmil imişsin [8a.] Ḡayriye daḫi ta'lim eyle ebâ Ḥasan, ḡayriye daḫi ta'lim eyle ebâ Ḥasan buyurdu vallâhu te'âlâ a'lemu. Dürr-i Menşûruñ kelâmı bunda temâm oldı. Ḥâzret-i 'Aliden rivâyet ider: Resûl-i ekrem şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem sa'âdet ile buyurur: Süre-i Berâ'ati ve süre-i Hüdü ve Yâsîn-i şerîf ve süre-i Duḫâni ve süre-i 'Ammeyi münâfiḳ ḫıfz idemez ve yine Bükâ'î merḫûm Yâsîn-i şerîf süresinden irâd ider ki Â'îşe Şiddîka raḫıyallâhu 'anhâdan, anlar daḫi Resûl-i muḫterem şalla'llâhu 'aleyhi ve sellemden, anlar daḫi sa'âdet ile buyururlar: Bir kimse bir gicede elif-lâm-mîm ssecdeyi ve Yâsîn-i şerîf ıḳteritü's-sâ'ateyi ve tebâreke süresini okusa ol süre'-i kerîmler anuñ için şeyḫândan ḫırz olur. Müsâ'idü'n-nazaruñ naḫli temâm oldı. 'Akremeden mervîdür ki Ḳureyšden bir bölük kimse bir yire cem' olup ba'zısı eytdi: Muḫammedi ḡoreydüm aña şöyle ve şöyle [8b.] eydüdüüm. Ba'zısı ben daḫi ḡoreydüm aña şöyle ve şöyle eydüdüüm, dir iken bes Resûlullah şalla'llâhu 'aleyhi Ve sellem ḫâzretleri anlaruñ yanına gelüp üzerlerine ḫırdı ve bir avuç ḫopraḳ alup başları üzerine şaḫdı. Anlardan bir kimesne ḡözini ḫaldurup aña baḫmaḡa ve bir kelime söylemeḡe ḳâdir olmadı. Resûl-i ekrem ḫâzretleri sa'âdet ile yanlarından ḡeçdi ve gitdi. Bes anlar başlarından ve şaḫallarından ḫopraḫları silküp v'allâhu ḡormedük; v'allâhu işitmedük; v'allâhu 'aḳıl itmedük dimeḡe başladılar. Nitekim tefsîr-i Telyesîrde ve Dürr-i

⁶ "Allah'ım! Yaşadığım sürece bana merhamet et, günahlarımı affet ve bana faydasız şeylerle meşgul olmaktan uzak durmayı lütfet. Senin rızanı kazanacağım şeylerde güzel bakış açısı ve anlayış nasip et. Ey göklerin ve yerin yaratıcısı, celal ve ikram sahibi Allah! Hiçbir kuvvetin erişemeyeceği izzet sahibi! Ey Allah, ey Rahman! Celaline ve yüzünün nuruna dayanarak senden, bana öğrettiğin gibi kalbime kitabını ezberlemeyi yerleştirmeni ve onu senin razı olacağın şekilde okumamı nasip etmeni diliyorum. Yine senden, kitabınla gözlerimi aydınlatmanı, dilimi açmanı, kalbimi genişletmeni, bedenimi ona hizmet etmeye yönlendirmeni ve beni bu konuda güçlendirmeni ve buna destek olmanı diliyorum. Zira hayırlı işlerde bana yardım edecek ve beni başarıya ulaştıracak senden başka kimse yoktur."

Menşürda mezkûrdur; Kureyş keferesinin uluları Dârü'n-nedveye ictimâ' idüp iblîs-i pür-telbîs dahı bir şeyh-i Necdî hey'etinde içlerinde bulunup hâşılı şâhib-i sa'âdet şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem hazretlerine sū'i-kaşd eyledüklerinde mübârek kapusını ihâta idüp çıkmasına intizâr hikâyesinde [9a.] sa'âdet ü şevket üzerlerine çıkup Yâsîn-i şerîfün evvelinden *fehüm lâ-yübşirün*⁷ âyet-i kerimesine varınca okıyup başlarına toprak saçup sa'âdet ile gittiği meşhurdur. Tafsilî murâd iden Müsâ'idü'n-nazar-nâm kitâba nazar eylesün. El-hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemîn ve's-selâmu 'ale'd-devâm 'alâ seyyidi'l-âlemîn. [ferâğ: Min tercemeti's-şeyh Muştafâ ibnû's-seyyid 'Abdullah el-vâ'izü bi-câmi'i Zeyrek El-vâkı' fi-Koştantiniye ve hüve'l-fakîrû's-şehîr be-tarîkatçı Emîr 'afi-'anh.]

SONUÇ

Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte başlayan Kur'ân tefsir çalışmaları, Osmanlı döneminde hem ilmi hem de dinî açıdan büyük önem kazanmıştır. Tefsir geleneği, Osmanlı medrese sistemi içinde yerleşik hale gelmiş, rivayet ve dirayet yöntemleriyle yorumlanan Kur'ân ayetleri, hem akademik çevrelerde hem de halk arasında geniş kabul görmüştür. Bunun yanında, *fezail* literatürü de bu gelenekle paralel gelişmiş, özellikle Yâsîn Suresi gibi faziletleri halk arasında yaygın olarak bilinen sureler üzerine odaklanmıştır. *Fezail* geleneği, Kur'ân surelerinin manevî faziletlerini açıklayarak halkın pratiklerine rehberlik etmiş ve ibadetlerde uygulanacak surelerin sevaplarına dair bilgi dinî bilgiler sunmuştur.

Yâsîn Suresi, halk arasında kutsal bir metin olarak kabul edilmiş, ölümlerin ardından okunması, ibadetlerde ve günlük hayatta kullanılması Osmanlı toplumunun bu sureye atfettiği manevi değeri göstermektedir. Osmanlı müfessirleri, Yâsîn Suresi'ni tefsir ederken, surede yer alan tevhid, nübüvvet ve ahiret inancını derinlemesine incelemiş, halkın bu inançları daha iyi anlamasını sağlamıştır. Bu sure, *fezail* literatüründe de geniş bir yer bulmuş, özellikle halkın sureyi doğru bir şekilde anlaması ve kullanması için yazılan metinlerde sıklıkla işlenmiştir.

Tarikatçı Emir Mustafa bin Abdullah Osmancıkî, *Tezakirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn* adlı eserinde, Yâsîn Suresi'nin faziletlerine dair detaylı bir açıklama sunarak bu geleneği devam ettirmiştir. Eser, *fezail* literatürünün önemli bir parçası olup, Yâsîn Suresi'nin Osmanlı toplumundaki manevi yerini ve bu surenin dualarda, ibadetlerde nasıl kullanılacağını detaylandırır. Eserin dil ve üslup özelliklerine bakıldığında, sade ama etkili bir Osmanlı Türkçesi kullanıldığı görülür. Halkın anlamasını kolaylaştırmak için didaktik bir

⁷ "Onlar (gerçeği) görmezler." (Yasin: 36/9)

üslupla yazılmış olup, Yâsîn Suresi'nin faziletleri pratik önerilerle desteklenmiştir.

Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yâsîn Suresi'ne ve genel olarak *fezail* geleneğine duyulan ilgi, dinî bir metni açıklamaktan çok öteye geçmiştir. Bu suredeki manevi ve toplumsal mesajlar, halkın dinî yaşantısına entegre edilmiş, ibadetlerde ve sosyal ritüellerde geniş bir yer bulmuştur. *Tezahirü'n-Nâsin Fezâ'il-i Yâsîn* adlı eser, Yâsîn Suresi'nin faziletleri üzerine yazılmış önemli bir kaynak olarak, Osmanlı dinî hayatında önemli bir rehber olmuştur. Bu eser, Osmanlı toplumunun dinî bilgiye olan ilgisini ve Kur'an surelerinin faziletlerine duyulan derin saygıyı ortaya koyan bir çalışmadır.

KAYNAKÇA

AYDEMİR, Abdullah (1995). “*Fezailü'l-Kuran*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 12, s. 532-534.

BİRİŞİK, Abdülhamit (2011). “*Tefsir*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 40, s. 281-290.

BURSALI Mehmed Tahir (2016), *Osmanlı Müellifleri* (Haz. Yekta M. Saraç), Türkiye Bilimler Akademisi.

DUMAN M. Zeki., ALTUNDAĞ, Mustafa (1998). “*Hurûf-ı Mukattaa*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 18, s. 401-408, İstanbul.

ERDOĞAN TAŞ, Mehtap (2024). “Tarikatçı Emîr'in Hilyesinden Hareketle Mensur Hilye Tercüme ve Şerhlerine Genel Bir Bakış”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (Prof. Dr. Âdem Ceyhan'a 60. Yaş Armağanı), C: 7, Sayı: 2, s. 461-478.

KANDEMİR, M.Yaşar (1995). “*Fezail*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 12, s. 529-531, İstanbul.

LEVEND, Ağâh Sırrı (2015). *Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

TOPALOĞLU, Bekir (2013). “*Yâsîn Sûresi*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 43, s. 340-341.

YAZAR, Sadık (2014). “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Tercüme” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 12, Sayı 23, s. 49-166.

YAZAR, Sadık (2011). *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Kur'an-ı Kerim Meali, <https://kuranokuyan.com>

Hadis Kaynakları İçin Kullanılan Çevrim içi Ağlar ve Erişilen Hadis Kitapları (Erişim Tarihi: 07.10.2024)

<https://tdk.gov.tr>

<https://www.islamiokul.com/kitap/files/a.s..htm>

Buhâri, Fezâilü'l-Kur'ân

Müslim, Sahih-i Müslim

İmam Ahmed, Müsned

Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'ân

Dârimî, Fezâilü'l-Kur'ân

İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce

Ebû Dâvûd, Sünen-i İbn Dâvûd

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1569160

Cilt: 7 Sayı: 4 Aralık 2024

ss. 1492-1523

**Makalenin Geliş
Tarihi**

17/10/2024

**Makalenin
Kabul Tarihi**

04/11/2024

Yayın Tarihi

31/12/2024

16. YÜZYILDA YAZILMIŞ MUHTASAR BİR VEFÂT-I İBRÂHİM MANZUMESİ

Seyfettin AKDÖL¹

ÖZET

Klasik Türk şiirinde ölüm, bir beyitten bir manzumenin tamamına kadar ele alınabilen bir temdir. İslâm dininin etki alanında yazılan bu tarz şiirlerde ölüm, insanın nihai sonu olması yanında yeni bir başlangıcın da ilk noktasıdır. Tasavvuf kültürü içinde kaleme alınan şiirlerde ise daha ziyade ölüm sonrasındaki dönem öne çıkmakta olup bu dönem Allah'a kavuşmanın ilk adımıdır. Klasik Türk şiirinde özellikle mersiye ve maktel türleri ile akla gelen ölüm temi, genellikle felsefi bir kavram olmaktan uzaktır. Bu metinlerde ölüm kavramı üzerine derin düşünceler bulunmayıp ölümün insanda oluşturduğu duygu yoğunluğu sıklıkla felek benzetmesi üzerinden aktarılır. Felek zalim, gaddar, vefasız ve öleni bu dünyadan ayıran bir kişiye teşbih edilir. Mersiye ve maktellerdeki bu tutum bir diğer ölüm konulu şiirler olan vefat manzumelerinde de benzerdir. Bu manzumelerde ecel ve ölüme yönelik benzer içerikli beyitler bulmak mümkündür.

Vefat manzumeleri (vefât-ı Nebî, vefât-ı Fâtımâ, vd.) arasında Hz. Peygamber'in küçük yaşta vefat eden oğlu İbrahim (ö. 632?) için yazılan "vefât-ı İbrâhîm" başlıklı eserler de yer alır. 14. yüzyılda Kırşehirli İsâ'nın manzumesiyle başlayan bu tarz şiirler, ilerleyen süreçte mahlassız biçimde yazma eserlerin (mecmua, cönk vd.) arasında yer edinir. Bu manzumeler edebiyat tarihi açısından arka planda kalmakla beraber Türkçenin halk

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı ABD., seyfedinakdol@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6295-6994

imlâsını ihtiva etmesi yönünden ayrıca önemlidir. Bu çalışmada, şahsi bir kütüphanedeki mecmuada bulunan 16. yüzyılda Şabân adlı bir kişinin kaleme aldığı 72 beyitlik bir vefât-i İbrâhîm manzumesinin tanıtım, inceleme ve neşri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, klasik Türk şiirinde ölüm, vefat manzumeleri, vefât-i İbrâhîm, Şabân, Kırşehirli İsâ.

AT 16TH CENTURY A SHORT POEM WRITTEN ABOUT THE DEATH OF HZ. MUHAMMAD'S SON IBRAHIM

ABSTRACT

In classical Turkish poetry, death is a theme addressed from a “beyit” to an entire “manzume”. In these poems written under the influence of Islam, death is not only the final end of man but also the first point of a new phase. In poems written within the culture of Sufî culture, on the other hand, the period after death is more prominent and this period is the first step towards reuniting with God. The theme of death, which comes to mind in classical Turkish poetry, especially in the “mersiye” and “maktel” genres, is generally far from being a philosophical concept. In these texts, there are no deep thoughts on the concept of death, and the intensity of emotion caused by death is often conveyed through the analogy of the “felek”. Felek is likened to a cruel, brutal, unfaithful person who separates the deceased from this world. This attitude in mersiye and maqtels is similar in other poems on death, namely “vefat manzumesi”. In these manzumes, it is possible to find beyits with similar content about “ecel” and death. Among the death poems (vefât-ı Nebî, vefât-ı Fâtimâ, etc.), there are works titled “vefât-ı İbrâhîm” written for the Hz. Muhammad's son İbrahim (d. 632?) who died at a young age. Beginning in the 14th century with the poem of İsâ of Kırşehir, these types of poems, without pseudonyms, later found a place among manuscripts (mecmua, cönk, etc.). Although these poems remain in the background in terms of literary history, they are also important in terms of containing the folk orthography of Turkish. In this study, 72 beyits of vefât-i İbrâhîm poem written by a person named Şabân in the 16th century and found in a “mecmua” in a personal library will be introduced, examined and published.

Keywords: Death, death in classical Turkish poetry, death poems, vefât-i İbrâhîm, Şabân, Kırşehir İsâ.

*‘Andelîbi verd-i sad-berg ile tekfîn itdiler
Bir Gül-istân beytini kabrinde telkîn itdiler
K. İzzet Molla*

GİRİŞ

Her canlının mutlak sonu olan ölümün kalbin kan pompalama görevini bırakması vb. biyolojik tanımları bir kenara bırakılırsa, insanın bu kavramı

algıladığı ilk günden itibaren hayatının belirli aralıklarında üzerine düşündüğü ve zaman zaman korkular/kaygılar üretmesine de neden olduğu kabul edilebilir. İnsan, kendi iç dünyasındaki bu muhasebenin ötesine geçip kaçınılmaz akıbeti üzerine fikirlerini binlerce yıl önceden günümüze kadar yazıya geçirmeyi seçerek âdeta bir “ölüm metinleri külliyatı” oluşturmuştur. Ninova’daki taş tabletlerden kutsal kitaplara; Aristoteles’ten (ö. 322) Albert Camus’a (ö. 1960) kadar² geniş bir halkanın merkezinde bu kavram yer almaktadır. İlgili kavramı insanlık tarihinin ilk yazılı verimlerinden *Gılgamış Destanı*’nda dahi bulmak ölümün ne kadar etkileyici bir tem olduğunu bir kere daha ortaya koyar. Bottero’nun *Enkidu’nun Cenaze Töreni* adını verdiği bölümde, Gılgamış sadık dostunun ölümü sonrası tıpkı çoğu insanın matem zamanındaki davranışları gibi beraber yaşadıkları anları hatırlayıp gözyaşı döker, saçını başını yolar, giysilerini parça parça eder ve herkesin dostu için ağlamasını emreder (2013: 149-153). Ardından şöyle seslenir: “Nasıl bir şeydir [sen]i kapıp götüren bu uyku? Karanlıklara karıştın. Ve [beni] duymuyorsun artık!” (2013: 153).

Ölüm kavramı etrafında mitik, dinî, felsefi ve/veya edebî metinler ortaya koyan insan toplulukları bu duruma koşul olarak birçok inanç-kültür inşa edip ölüm sonrası için öte âlem tasvirleri yanında başta defin işlemleri, mezar ve mezarlık tasarımı ile matem törenleri gibi sosyal olgular geliştirmiştir. Eski Türklerden günümüze kadar süregelen zaman diliminde sözü edilen olguların varlığına rastlanılmakta olup bu konu hakkında çeşitli araştırmalar bulunmaktadır³. Ancak giriş kısmını kısa tutmak adına bu bölüm sadece Türk edebiyatı alanıyla sınırlanıp Türk edebiyatının gelişimindeki ölüm konulu ana edebî metinler olan **sagu-ağıt-mersiye-maktel** hakkında kısa ve öz bilgiler sunulacaktır.

Sagu

Çeşitli din ve inanç sistemlerinde ruhun bedenden ayrılması olarak kabul edilen ölüm, Orta Asya’dan itibaren Türk topluluk, boy ve devletlerinde belirli bir törenle iç içedir. Görkem’in tarihî ve günümüz Türk dünyasından derlediği ayrıntılı yas törenleri ve ağıtlar hakkındaki malumatın (2003: 458-489) çıkış noktası ise “yug” merasimi ve “sagu” icralarıdır. Ölüm töreni olan yuglar hakkında Çin kaynakları ve Orhon Kitabeleri’nden örnekler veren Köprülü, bu törenlerde ölenin yakınlarının bir çadır hazırladıklarını, çadıra kurbanlar

² Eski Mısır ve Mezopotamya, kutsal kitaplar, Antik Yunan, Antik Roma, Ortaçağ, Yeniçağ ve günümüz metinlerinden ölüm konulu önemli bir seçki için bkz.: (Ökten, 2022).

³ Bu konuda Edward Tryjarski’nin *Türkler ve Ölüm* (2012) ile Gilles Veinstein’in makale derlemesi şeklinde hazırladığı *Osmanlılar ve Ölüm* (2007) kitaplarına bakılabilir.

sunduklarını, çadırın etrafını yedi defa atlarla döndüklerini, yüzlerini yaralayıp feryat ederek kanlı gözyaşı döktüklerini, mezara koyma merasimi için bekletilen ölünün gömülmesi sonrasında balbal diktiklerini ve daha fazlasını aktarır (2018: 122-125). Yug törenlerindeki önemli bir diğer husus ise sagu adı verilen şiirlerin baksı veya sagucu denilen kişilerce kopuz eşliğinde icra edilmesidir. Türk şiirinde ölüm teminin ilk defa ele alındığı bu örneklerde, savaş-kahramanlık gibi destani ve matem hissiyle yoğrulmuş doğa tasvirleri benzeri lirik unsurlar birlikte yer almakta olup toplumun ölen kişi için genel kanısı ortaya konulmaktadır (Köprülü, 1980: 75-76).

Kaşgarlı Mahmud'un (ö. 1105) meşhur eserinde parça parça kayda geçirilen *Alp Er Tonga Sagusu* Türk edebiyatının bilinen ilk ölüm şiiridir. Kaşgarlı Mahmud ve çoğu araştırmacı bu şahsi ünlü Turan hükümdarı Efrâsiyâb olarak kabul etmektedir. Bu durum *Alp Er Tunga Destanı*'nın kaynaklarının sıralandığı bir çalışmada da yer bulur. Çalışmanın ilgili kısmında bu destandan Kaşgarlı Mahmud'un eseri dahil olmak üzere *Orhon Kitabeleri*, *Kutadgu Bilig*, *Şah-nâme* ve *Şecere-i Terâkime*'de izler olduğu metin örnekleri üzerinden öne sürülür (Sakaoğlu ve Duymaz, 2015: 195-201). Bu metin parçalarında Efrâsiyâb-Alp Er Tonga arasında özdeşlik kurulmakta veya doğrudan Efrâsiyâb adı kullanılmaktadır⁴. Ancak Tekin Orhon Kitabeleri ve Çin kaynaklarına dayanarak saguda geçen bu şahsın 714 yılında bir pusu neticesinde ölen Kapgan Kağan'ın oğlu Tonga Tigin olduğunu düşünür (2017: 4).

Sagudan alınan aşağıdaki dörtlük, Türklerin sevilen bir yiğidin vefatı üzerine yaptıkları matem davranışlarına örnek oluşturmaktadır:

*Ulşıp eren bõrleyü
Yırtıp yaka orlayu
Sıkırıp üni yurlayu
Sıgtap közi örtülür* (Tekin, 2017: 8)

*Erkekler kurtlar gibi, hep birlikte uluyorlar.
Yakalarını yırtıyor ve çığlık atıyorlar.*

⁴ Ulaşılabilen veriler ışığında, Efrâsiyâb-Alp Er Tonga özdeşliği meselesinin kökeni hâlen aydınlatılmış gözükmemektedir. Yukarıda işaret edilen Türkçe metin parçaları yanında Farsça metinlerde de bu özdeşliğe dair çeşitli atıflar vardır. Bu mesele üzerinde duran Aydınlu, iki Farsça eserdeki Efrâsiyâb'ın Türkçe adının imlâsına dair görüşlerini dile getirir. "Eltoka Alb Ar", "Konka Alb" ve "Konkalb" şeklinde imlâ edilen ismin ilgili eserlere "tahrif olarak girdiği"ni (2021: 483) düşünür. Araştırmacıya göre "bu iki şahsiyetin Türk şifahi destan geleneğinde birleştirilmesi" (2021: 486) 12. yüzyıldan önce olmalıdır.

*Islık çalar gibi sesler çıkarıyor ve feryat ediyorlar.
Ağlamaktan gözleri (yaşlarla) örtülüyor. (Tekin, 2017: 9)*

Ağıt

Türk edebiyatında ölümü konu edinen metinlerin başında ağıtlar gelmekte olup bu şiirler için 7, 8, ve 11 heceli dörtlükler; yarım, tam veya zengin kafiye; “destan, koşma, türkü, semai, varsağı ve hoyrat” gibi başlıklar kullanıldığını bildiren Elçin; sadece ölüm temiyiyle sınırlı kalınmadığını “pek çok vaka, hadise, hâl, durum, âdet, tasavvur ve hikâyeler” (1990: 1) neticesinde içeriğin genişleyip zenginleştiğini tespit eder. Bu zengin muhtevaya ilaveten ağıtın diğer şiir ve nesir türleriyle ilişkisine değinen Görkem, ise ağıtların türkü, mani, destan, ninni, mersiye; masal, halk hikâyesi, efsane, köy orta oyunları ile ilişkisi üzerinde durur. Araştırmacının bu kısımda önemle durduğu nokta, ağıtın zamanla mezkûr türler içinde “tören niteliklerinden sıyrılarak” (2003: 499) yeni bir türe oluşum noktası olması veya amaca hizmet eden ilave bir edebî malzemeye dönüşmesidir. Yeni türdeki bu metinler artık ağıttan ziyade ağıt karakteri taşıyan metinler hâlini gelmektedir (2003: 496-502). Ağıtların bu geçişken ve değişken yapısına değinen araştırmacı müzik, kalıp ifadeler, vaka ve zaman ile anlatıcının; ağıtları diğer tür ve şekillerden ayıran başlıca dört husus olduğunu da dile getirir (2003: 490-494). Bu hususların varlığı neticesinde ağıtı türkü veya destan gibi benzer türlerden ayıran yönler ortaya çıkmaktadır.

Mersiye ve Maktel

Cahiliye dönemi Arap edebiyatında doğup büyüyen mersiye türü, Arap fetihleri sonrası Fars şairlerinin eserleri arasında yer edinir. Fars edebiyatında çeşitlenerek konusu genişleyen bu türe Anadolu’da 15. yüzyıldan itibaren Türkçe örnekler bulmak mümkündür⁵. İsen’in tespitlerine göre mersiye kaleme alan Türk şairleri bu yüzyıldan başlayarak bentlerle kurulan nazım şekillerini sıkça seçip kaside gibi beyitlerle kurulan şekilleri daha az tercih etmektedir. Ayrıca 16. yüzyılda padişah ve şehzadelere yazılan mersiyeler -örneğin Şehzâde Mustafa’ya (ö. 1553) yazılan 15 mersiye- ilk sırayı alırken ilerleyen yüzyıllarda mersiye yazılan kişilerin ve konuların genişlediği görülür. Tanzimat dönemiyle beraber ölüm temine farklı bakışların daha fazla yaygınlaşması sonucunda “dünyanın geçiciliği, gaddarlığı ve zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, olayların tasviri ve dua, temenni” (2012: 28) bölümlerinin

⁵ Kaynaklarda klasik Türk edebiyatı alanındaki ilk mersiye, Ahmedî’nin (ö. 1410’dan sonra) *Süleyman Şah Mersiyesi* olarak yer alır. Ancak Ahmedî’ye ait yeni bulunan bir yazmadaki Hamza Bey adına kaleme alınan mersiyenin daha önceki bir tarihte yazıldığı tespit edilerek ilk mersiyenin bu manzume olduğu öne sürülmüştür. Bkz. (Gülüm, 2023).

tamamını veya bir kısmını barındıran mersiye örnekleri yanında Tarhan'ın (ö. 1937) *Makberî* gibi ölüme felsefî bir açıdan bakan şiirler de yazılmaya başlanır. Yüzünü Avrupa'ya dönen Türk şair ve yazarları bir taraftan geleneğin mirasını kullanırken diğer bir taraftan geleneğin dışına çıkarak bireyin iç dünyasını yansıtan veya aile ve arkadaş çevresi gibi daha kısıtlı bir alana dönük ölüm konulu metinler kaleme almaya başlarlar (2012: 10-15). Verilen bu temel bilgilere ilaveten Gökalp'ın değindiği belirli noktalar ayrıca önemlidir. Bu noktalardan ilki bir şairin neden çevresinde vefat eden herkese mersiye yazmadığı sorusuna verdiği cevap üzerinedir. Araştırmacıya göre, sevilen şahsın hatırasını yaşatmak, himaye ve ünsiyet duyulan kişilere son kez vefasını sunmak, varsa bu kişilerin yakınlarının acısına ortak olmak yoluyla bağlılığını bildirmek için mersiye kaleme alınmaktadır. Diğer bir nokta ise mersiyelerin estetik yönü üzerinedir. Araştırmacı devlet büyükleriyle aile efradına yazılmış mersiyeler arasında muhatap farkından doğan ayrımın varlığını vurguladıktan sonra estetik malzemenin kullanımı açısından dış âlem ve insan psikolojisinin bir potada erimesini mersiyelerin edebî veçhesini oluşturan unsurlar olarak görür. Son nokta ise mersiyelerin dua kısımlarının yine muhataba göre şekillenen bir hâl alabileceği üzerinedir. Eğer mersiye bir kadın adına yazılmış ise şairin cennette Hz. Fatma ile buluşmayı dile getireceğini bildirir (2012: 372-373). Görüldüğü üzere mersiye klasik Türk şiirinin önemli türlerinden birisidir. Devlet büyüklerine ithafen başlayan tür, zaman içerisinde hem hitap edilen kitle hem estetik unsurlar açısından zenginleşerek farklı yönleri içinde barındırır. Bu yönlerden birisi de Hz. Hüseyin'in (ö. 680) şehadetini ele alan şiirlerdir.

Mersiye şiirleri içerisinde hem sayı hem de içerik yönünden ayrılarak farklı bir tür olarak tasnif edilmeye müsait **maktel** veya **maktel-i Hüseyin** şiirleri bulunur. Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da katledilmesini konu edinen bu şiirler hakkında Gökalp şu tespitleri yapar: Muharrem ayındaki matemle iç içe olan makteller, Arap edebiyatında doğup Hz. Hüseyin'in şehadeti mevzuyla sınırlanarak Ebû Mihnef'in (ö. 773-74) *Kitâbu Makteli'l-Hüseyn* isimli eseriyle ilk örneğini verir. Fars edebiyatında Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 1504-05) meşhur *Ravzatü's-Şühedâ* adlı eseriyle önemli bir yapıtı içeren türün Türk edebiyatındaki ilk yansıması 16. yüzyılda Şâdi Meddâh'ın (ö.1360 sonrası) *Maktel-i Hüseyin* isimli mesnevisidir. Müstakil mesneviler, divanlardaki başta kaside ve mesnevi nazım şekilleriyle yazılan manzumeler bu türün manzum kanadını oluştururken *Hadikatü's-Süedâ* gibi eserler mensur kanadını oluşturur. Manzum veya mensur olsun bu türde kaleme alınan metinlerde belirli hususlar öne çıkmaktadır. Bunlardan ilk ikisi şairlerce Hz. Hüseyin'in yasının tutulması ve Muharrem ayına yapılan mühim

vurgudur. Bu matem havasına Müslümanlarla beraber tüm varlık âleminin katılması dile getirilirken çeşitli edebi sanatlara başvurulur. Şehidin kutsiyetini öne çıkarmak amacıyla Hz. Peygamber ile olan akrabalık bağı aktarılır. Başta I. Yezîd (ö. 683) olmak üzere Kerbelâ hadisesinin müsebbibi olanlara lanet okunur. Bu elim hadise genellemeci ya da ayrıntılı biçimde işlenirken kahramanlığı ve mertliği ile anılan Hz. Peygamber'in torununun vefatı bir kıyamet olarak tarif edilir. Maktellerin nihayetinde Hz. Peygamber'den şefaât ve Hz. Hüseyin'den kerem beklenir (Gökalp, 2012: 356-359).

Neticede Türk edebiyatında sagular ile başlayan ölüm konulu şiirler ortaya koyma geleneği bir taraftan ağıtlar, diğer taraftan mersiyeler ile iki ana koldan devam edegelmiştir. Tavukçu'nun ölenin dilinden söyleme ve soru sorma gibi (2009: 145-151) üslup özellikleri tespit ettiği ölüm muhtevalı şiirlere Şeyyad Hamza'nın destan şekline yaklaşan manzumeleri, Firâk/Fürkât-nâme metinleri ve sufi bakış açısıyla yazılmış şiirler (2009: 154) haricinde vefat manzumeleri (vefât-ı Nebî, vefât-ı Fâtımâ, vefât-ı İbrâhîm) ve vefat içerikli tarihler de eklenebilir⁶. Klasik Türk edebiyatında vefat-nâme adı verilen bir edebî tür vardır. "Vefât-nâme; başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamberlerin, kimi din büyüklerinin, mutasavvıfların, devlet adamlarının ve tarihî simaların nasıl vefat ettiğini menkıbevî bir üslupla müstakil şekilde ele alan ekseriyeti mesnevi nazım formu ile bazen de mensur yazılmış eserlere verilen genel addır" (Kayaokay, 2021: 82). Çalışmamızın sonraki bölümünde ulaşılabilen vefât-ı İbrâhîm manzumeleri hakkında bilgi verilecektir.

1. Hz. Peygamber'in Oğlu İbrahim'in Vefatını Ele Alan Manzumeler

Klasik Türk edebiyatı kaynaklarında İbrahim ismi çoğunlukla İbrahim aleyhisselam dolayısıyla anılmaktadır. Metinlerde İbrahim Edhem (ö. 778?) ve İbrahim Gülşenî (ö. 1534) gibi dinî-tasavvufî; I. İbrahim (ö.1648), (Makbul) İbrahim Paşa (ö. 1536) ve (Damat) İbrahim Paşa (ö.1730) gibi tarihî şahsiyetler nedeniyle de bu isme yer verilir (Zavotçu, 2013: 368-377). Türk edebiyatındaki İbrahimplere değinilen bir çalışmada ek olarak Hoca Ahmed Yesevî'nin oğlu İbrahim'den bahsedilip onun öldürülmesi üzerine yazılan destan hakkında bilgi verilir (Akar, 2019: 87,88). Bu önemli kişiler ve onlar hakkında yazılan edebî metinlerin yanı sıra tezkire, şehrengiz ve divanlarda da karşılaşılan İbrahim ismine Ahmed Paşa (ö. 1496-97), Kabûlî İbrâhîm (ö. 1591-1592) ve

⁶ Bu tarz şiir örneklerine *Ahvâl-i Mevt* isimli manzume de eklenebilir. Bu manzumenin yer aldığı mecmua Cehennem, Azrail ve Hz. Peygamber'in vefatı konulu şiirleri barındırması yönünden de ayrıca önemlidir. Bkz.: Yaman, 2018, 523-588.

Benderli Cesârî'nin (ö.1829) gazellerinde redif olarak rastlanılır (Çelebi, 2018: 59-62).

İbrahim ismine yer veren eserlerden bir diğeri ise Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in ölümünü esas alan dinî-destanî manzumeler olup bu metinlerin edebiyat tarihi bakımından arka planda kaldığını söylemek mümkündür. Bu manzumelerin esas konusu iki yaşını doldurmadan vefat eden İbrâhîm'in halk muhayyilesinde yedi veya on yaşında bir çocuk gibi algılanması ve onun vefatı üzerinden Hz. Peygamber'in ümmetiyle çocuğu arasında seçim yapmasının istenmesidir. Kaleme alınan şiirlerin dramatik yönünü kuvvetlendirmek adına bu iki hususun eklendiği şiirler için Koncu, Kırşehirli İsâ'nın manzumesi özelinde yazılan dönemin karmaşık havası, Hz. Peygamber'in yüceliğini dile getirme, müminlerin de tıpkı peygamberi gibi bencil olmamaları gerektiği ve toplum yararını götmenin faydası yazım motivasyonunu etkilediğini düşünür (2001: 129-130). Klasik Türk edebiyatı dışında Arap edebiyatı ve Çağatay Türkçesi sahasında da (Koncu, 2001: 127,128) bu ve benzeri nedenlerle yazılan mezkûr metinler genellikle kısa manzumeler oldukları için bir yazmanın sayfaları arasında yer alıp sıklıkla gözden kaçmaktadır. Dolayısıyla temelde metin eksikliği ve tarihlendirme sorunu nedeniyle bu tarz manzumelerin süreç içindeki gelişimi hakkında kapsamlı bir çalışma henüz mevcut değildir⁷. İlaveten Bars'ın da ifade ettiği gibi, bu manzumelerin İbrahim adlı diğer ünlü kişilerle karıştırılması nedeniyle eser künyelerinde hatalar bulunup metinlere ulaşmak zorlaşmaktadır (2020:156). Yine de eldeki metin örneklerinden yola çıkarak vefât-ı İbrâhîm manzumeleri için şunları söylemek mümkündür: Aruzun ikinci planda kalıp sık sık vezin hataları yapıldığı hatta veznin yer yer askıya alındığı, çoğunlukla edebî tasvirler yerine olay ağırlıklı anlatımın tercih edildiği ve genellikle bir mecliste icra edildiği için dilinin sade olmakla beraber akıcı bir üslupta olduğu görülür.

Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim için yazılan manzumeler hakkında ilk bilgi veren kişilerden birisi Vasfi Mahir Kocatürk olup edebiyat tarihinde *İbrahim'in Vefatı* ve *İbrahim Destanı* başlıklı iki manzumeyi ele alır⁸. Her iki metni de dinî (halk) destanı olarak sınıflandıran araştırmacı ilk eseri 14-15. asırda Kırşehirli İsâ'nın (ö. 14. yy?); ikinci eseri ise meçhul bir kişinin 13-14.

⁷ Akar'ın makalesindeki 9. dipnot bu noktada önem arz eder. Çeşitli vefât-ı İbrâhîm manzumelerinin kütüphane kayıtları verilen dipnotta bu tarzdaki eserlerin 17 ve 18. yüzyılda da istinsah edildiği ortaya konulur (2019: 83, 84). Bu durum, bu makalede 16. yüzyılda örneği olan bu tip manzumelerin bir gelenek oluşturduğunu göstermektedir.

⁸ Eserin son baskısında iki ayrı başlık yerine sadece *İbrahim Destanı* başlığına yer verilmiş olup iki metnin aynı olduğuna kanaat getirilmiştir (Kocatürk, 2018: 121).

asırda yazdığını bildirir (1964: 150-151). Bu konuda bilgi veren ikinci kaynak kişi Âmil Çelebioğlu'dur. Sultan II. Murad (ö.1451) devrine kadar mesnevi edebiyatının ele alındığı çalışmasında *Dâsitân-ı İbrâhîm (Vefât-ı İbrâhîm)* başlığı altında bu eseri incelenmektedir. Eserin müellifi, beyit sayısı, vezni ve ayrıntılı bir özeti sunulduktan sonra "dinî-dâsitânî halk tipi bir manzume" olduğunu ifade eder (2018: 56-57). Eserin detaylı bir biçimde incelendiği ana çalışma ise Koncu'ya ait olup özellikle bu eserin konu edinilen olaydan asırlar sonra neden kaleme alınmış olabileceği yönündeki görüşleri açısından önemlidir (2001: 129-130). Eser hakkında yazılan son ansiklopedi maddesinde ise ilgili bilgiler gözden geçirilip aktarılır (Koncu, TEES). Aşağıda ulaşılabilen on bir vefât-ı İbrâhîm manzumesi yayımcılarının adları belirtilerek kronolojik şekilde sıralanmıştır.

- 1- Hanife Koncu: Koncu'nun makalesinde ilgili manzume edebiyat-tarih perspektifinden analiz edilip metinle 14. yüzyıl Anadolu'su arasında ilişki kurulur. Sekiz nüshadan seçilmiş dört metinle kurulan *Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm* başlıklı 150 beyitlik manzumenin içerik incelemesi sonrasında metne yer verilir (2001: 139-158).
- 2- Kâzım Köktekin: Köktekin'in makalesinde Seyfettin Özege Koleksiyonu'na kayıtlı bir yazmadaki *Hazâ Dâstân-ı İbrâhîm* başlıklı 121 beyitlik manzume yayımlanarak dil ve imlâ özellikleri üzerinde durulur (2001: 18-26).
- 3- Muhammet Kuzubaş: Kuzubaş'ın makalesinde Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü'nde bulunan bir yazma tanıtılır. Makalede yazmadaki beş manzumedan birisi olan *Vefât-ı Hz. İbrâhîm*'in metni mevcuttur (2008: 322-330).
- 4- Şenol Korkmaz: Korkmaz'ın tezinde önce vefât-ı İbrâhîm konulu 15 yazma nüshası ve 5 metin çalışması tanıtılıp (2012: 115-119) ardından *Hazâ Destân-ı Vefât-ı İbrâhîm* başlıklı metne yer verilir (2012: 517- 526).
- 5- Bünyamin Tan: Tan'ın tezinde Koncu'nun metni ile karşılaştırma yapıldıktan sonra (7-12) başlıksız, muhtemelen Hemdemî'ye (ö. ?) ait 103 beyitlik metin mevcuttur (2013: 131-146).
- 6- Yıldırım Çavdar: Çavdar'ın makalesinde şahsi kütüphanesindeki müellifi, müstensih ve yazılış tarihi hakkında bilgi olmayan 112 beyitlik metin mevcuttur (2018: 481-484).
- 7- Mehmet Bars: Bars'ın makalesinde altı nüsha tanıtıp üçü üzerinden kurulan ve müellif, müstensih ve yazılış tarihi bilinmeyen 140 beyte yakın bir manzume mevcuttur (2020: 162-170).
- 8- Erkan Akan: Akan'ın tezinde, *Destân-ı İbrâhîm* başlıklı ve 127 beyitlik bir metin mevcuttur (2012: 200-212).

9- Mehmet Yastı ve Ayşe Tursun: Yazarların ortak makalesinde Paris Biblioteque Nationale'deki bir yazmada tespit edilen Kırşehirli İsâ'ya ait yeni bir *Dâstân-ı İbrâhîm*'in başlıca dil özellikleri verilip söz varlığı incelendikten sonra metne yer verilir (2022: 84-87).

10- Lokman Taşkesenlioğlu: Taşkesenlioğlu'nun *Mevlid Hikâyeleri* adlı çalışmasında Hemdemi'ye ait bir vefât-ı İbrâhîm manzumesi mevcuttur (2022: 148-155).

11- Şükrü Baştürk: Baştürk'ün bildirisinde Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada tespit edilen *Destân-ı İbrâhîm* metni dil özellikleri açısından incelenip dizinle yayımlanır (2023: 907-945).

Neticede yayımlanan manzumelerinin sıklıkla yazanı ve yazım tarihinin olmayıp mahlas içermediği; genellikle bir mecmua içindeki birkaç sayfada bulunduğu görülür. Bu çalışmaya konu olan manzume ise Pekolcay'ın Süleyman Çelebi'nin (ö. 1422?) eserinin nüshalarını ayırırken sıraladığı gruplara metin türleri bakımından benzerlik gösterir (2018: 34-35). Manzume, miraç ve vefât-ı Nebî kısımlarını haiz bir mevliden sonra gelir. Aşağıda bu manzumenin tanıtım ve incelemesi yapılacaktır.

2. Şabân (ö. 1550 sonrası) ve Vefât-ı İbrâhîm Adlı Manzumesi

2.1. Aşağı Berçin Köyü'nden Şabân

İleride nüsha tavsifi verilecek olan manzumenin bu metinden önce yer alan mevlid ile aynı yazım stilinde olması iki metnin de aynı kişi tarafından ortaya konulduğunu göstermektedir. Ancak tıpkı mezkûr mevlidi yazıya geçiren Aşağı Berçin Köyü'nden Şabân'a verilecek sıfat gibi bu manzumenin de bir müellifi olabileceği meselesi güçlük oluşturmaktadır⁹. Başta bu manzumede bir mahlas beytinin veya bu amaçla yazılmış bir ibarenin olmayışı manzumenin Şabân'ın kendi kaleminden çıktığını söylemeyi engellemektedir. Ayrıca metnin muhtasar yapısı iki ihtimali de akla getirmekte olup ilki Şabân'ın vefât-ı İbrâhîm konulu daha uzun bir manzumeyi -belki Kırşehirli İsâ'nın mesnevisini- özetlediği; diğeri ise sözlü icra sırasında veya sonrasında yazıya geçirdiğidir. Fakat bu veya başka ihtimaller Şabân'ın bir müelliften ziyade musannif veya derlemeci gibi sıfatlara daha yakın olacağı fikrini azaltmamaktadır. Neticede bu kişi için müellif denemeyeceği bir gerçek olup "metni kaydeden" olarak görülmelidir. Şabân için dinî metinlere muhabbet besleyen veya yazmadaki mevlid ve vefât-ı İbrâhîm manzumesini topluluk önünde icra eden bir kişi gibi sıfatlar kullanılabilir.

⁹ Mevlid metni tarafımca ortak bir yazarla beraber hazırlanmakta olup incelemesini içeren çalışma yayımlanmıştır.

2.2. Vefât-ı İbrâhîm Adlı Manzume¹⁰

Nüsha Tavsifi

Yazma eser 21-15 (17,5-13) cm ölçülerinde olup 29 varaktan ibarettir. 2a sayfasında bir manzume; 3a-21b arasında Mevlîd metni¹¹; 22a-24b arasında *Vefât-ı İbrâhîm* manzumesi; 26b-27a arasında *Estagfirüllâh Tevbe* redifli bir manzum parça; 27a-29b arasında Arapça-Türkçe manzum-mensur karışık dua bölümü yer almaktadır. Eserin cildi siyah olup sayfaları saman sarısıdır ve metin siyah-kırmızı renkli, nesih hatlı ve harekelidir. 28a-29b arası hariç tüm sayfalar cetvel içerisindedir ve çoğunlukla çift sütun ve 12 satır biçimindedir. *Vefât-ı İbrâhîm* manzumesinin sonundaki cümle dışında metin aynı renkteki siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin başlığı iki hilal arasında yer alır. Yazma eser Oktay Dere'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Manzumenin ilk ve son beyitleri aşağıdaki gibidir ve son beyitten sonra "Ol Resûlullâh terk eyledi İbrâhîm'i ümmeti-çün ver şalavât sen de anıñ içün" yazmaktadır.

İlk:

Evvel Allâh adın zıkr idelim
Derd-ile göz yaş-ile âh idelim

Son:

Anıñ-[ı]la Hâk Çalap luğf işledi
Ümmetin Muhammed'e bağışladı

Manzumenin Adı, Nazım şekli ve Beyit Sayısı

Eldeki yazmada manzumenin adı sadece *Vefât-ı İbrâhîm* olarak kayıtlıdır. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan şiirde 72 beyit bulunmaktadır. Bu sayı hakkında doğrudan bir bilgi veya işaret yazmada tespit edilememiştir.

Manzumenin Yazılış Tarihi ve Yazılış Nedeni

Bir yazmanın ara sayfalarında yüz beyti dahi bulmayan bu manzumenin yazılış tarihine dair yazmada kesin bir bilgi yer almamaktadır. Ancak söz konusu manzumedan önce yer alan mevlid metninin sonundaki "sene 955" tarihi göz önüne alındığında 1550'li yıllardan önceki bir tarihte yazılma ihtimalinin azaldığı öne sürülebilir. Yine de manzumenin ne zaman yazıldığına dair kesin bir tarih söylemek mümkün değildir. Benzer eserlerde sıklıkla

¹⁰ İlgili kısım hazırlanırken Fatih Köksal'ın *Mevlid-nâme* (2011) eserindeki metin tanıtımından yararlanılmıştır.

¹¹ İlgili mevlid metni tarafımdan ortak bir yazarla birlikte hazırlanmaktadır.

karşılaşılan unutulmayıp anılma, günahların bağışlanması ve dua isteme içerikli beyit ve ibarelere ilaveten ne bir sebep-i telif ne de benzeri amaçtaki bir ibare bulunmaktadır. Sadece son beyitten sonra Hz. Peygamber için salavat istenilmektedir. Dolayısıyla manzumenin neden kaleme alındığına dair metin içinde kesin bir bilgi verilmemektedir.

Manzumenin Vezin ve Kafiyesi

Manzume klasik Türk şiirinin başlangıcından itibaren sıklıkla kullanılan ve başta *Vesiletü'n-Necât* olmak üzere birçok mevlid metni ile ortak olan Remel bahrinin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezni ile yazılmıştır. Manzume baştan sona kadar incelendiğinde başta eseri kayda geçiren kişinin aruz bilgisinin yetersizliği olmak üzere çeşitli nedenlerden dolayı sıklıkla vezin hatalarının bulunduğu görülmektedir. İlaveten bu metnin halk arasında dolaşımında olduğu ve okuyucularının icrası sırasında değişerek bu şekilde yazıya geçirildiği de düşünülebilir. Dolayısıyla eserin tamamen aruz kurallarına uyularak kaleme alındığı veya bu hususun önem arz ettiği söylenemez.

Manzumede belagat açısından aruz kusurları sayılan başta vasl, imale ve zihaf gibi çeşitli işlemlerin olmadığı beyit sayısı oldukça azdır. Aruz veznine uygunluk açısından değerlendirildiğinde¹² -aruz işlemleri ve metin tamiri gözden uzak tutulursa- 34 beyit ve %47,22 oran ile doğru aruz kullanımı, 38 beyit ve %52,77 oran ile hatalı aruz kullanımı sonucuna varılır. Ancak yapılan aruz işlemlerinin çokluğu düşünüldüğünde aruza uygunluğun daha da azalacağı unutulmamalıdır. Buna ilaveten eldeki manzumenin amacı yüksek seviyeli bir edebî metin oluşturmak olmadığı için bu durum nispeten önemini kaybetmektedir. Manzumede aruz kullanıma dair aşağıda belirli örnekler yer verilmiştir. İmale yapılmakla birlikte aruzun iki mısra da uygulandığı nadir örneklerden birisi şudur:

Didi oğlını severse Muştafâ
Ümmetine kılmasın meyl-i vefâ (17)

Her iki mısrası da aruza uymayan örneklerden birisi şudur:

Muştafâ didi ümmetim gerek bana
Olsun ma'sûm İbrâhîm size fedâ (19)

¹² Değerlendirme şu şekildedir: Manzumede toplam 72 beyit/144 mısra vardır. Bu iki sayıdan birisi seçildikten sonra vezni bozuk olan ya da olmayan mısra/beyitlerin sayısı bulunur. İkinci sayının ilkine göre yüzdesi hesaplanır. Örneğin 34'ün 144'e yüzdesi gibi.

İlk mısrası aruza uyan diğeri uymayan bir örnek şudur:

Gördi kim bir nūr inmiş mektebin üstüne
Hem dağı girmiş çocuklar içine (26)

Metinde metin tamiriyle düzeltilen dört beyit (9, 18, 23 ve 65) tespit edilmiştir. Aşağıdaki beyitte hem anlamı tamamlamak hem de vezne uygunluk için ekleme yapılmıştır:

‘Azrā’ıl iyder getür İbrāhīm’i
Emr-i Hākla alam [onun] cānını (23)

Manzumede vezin kullanımındaki bu duruma ek olarak iki beyitte kafiye sorunu bulunur. Bu iki beytin her birisinde farklı bir problem olup ilk beyit (11. Beyit) “Muştāfā” ve “aña” ile bitip ikinci kelime ek alarak kafiye yapılmıştır. Diğer beyitte ise ikvā diye adlandırılan bir kafiye kusuru bulunur. Saraç’ın verdiği bilgilere göre tevcîhte revîden önce te’sîs harfi olmayıp ilgili harfin harekesi vardır. Eğer bu hareketler aynı değilse kafiye kusurlu sayılır (2019: 588, 600). Neticede aşağıdaki beyitte Eski Anadolu Türkçesinin bir eki nedeniyle kafiye kusuru vardır:

İbrāhim iyder ey baba şefā‘at eyle **gel**
‘Azrā’il’den baña mühlet dile**gil** (47)

Eserin Muhtevası ve Koncu ile Köktekin Yayınlarıyla Yakınlığı

Eserin muhtevasını belirlemek için kullanılabilecek herhangi bir başlık, işaret, vasıta beyti vb. metinde yer almamaktadır. Koncu’nun hazırladığı detaylı tablo (2001: 131-132) ve metnin kurgusu ışığında eser aşağıdaki gibi özetlenip 14 parçaya ayrılabilir:

	Beyit	İşlenen Konu	Açıklama
1	1-2	Başlangıç ve Tevhit	Allah anılıp yaşayanlara dua edilir.
2	3-8	Ecel hakkında ifadeler	Ölümün yaptıkları ve ölenlerin durumu anlatılır.
3	9	Asıl hikâyeye giriş	Hz. Peygamber zikredilip asıl konuya geçilir.
4	10	İbrahim’in tavsifi	İbrahim’in adı söylenilir.
5	11	Hz. Peygamber’in İbrahim’e sevgisi	Hz. Peygamber’in İbrahim’e sevgisi anlatılır.
6	12-14	İbrahim’in mektebe	İbrahim mektepte hocası Hz.

		verilmesi, hocası ve yaşı	Osman'dan Kur'an öğrenir ve yaşı bildirilir.
7	15-23	Azrail'in gelişi ve Hz. Peygamber ile diyalogu	Azrail İbrahim'in ömrünün tamamlandığını söyler. Allah Hz. Peygamber'den ümmeti ve İbrahim arasında seçim yapmasını ister.
8	24-35	Hz. Peygamber'in mektebe gidişi, İbrahim'i sorması ve diyalogları	Hz. Peygamber mektebe gider ve mektebin üstündeki nuru görür. Evlat acısını hissedip mektebi yedi kere dolanır. Bir çocuğa İbrahim'i sordurur. İbrahim'e eve bir misafir geldiğini söyler ve beraber dönerler.
9	36-40	Eve dönüşleri ve diyalogları	Hz. Peygamber içinden ah edip oğlunu önünden yürütür. İbrahim ise bunu yapmayı kabul etmez.
10	41-48	Eve gelişi, İbrahim'in Azrail'i görmesi ve Hz. Peygamber ile diyalogları	İbrahim misafiri sorup Azrail olduğunu öğrenir ve ondan korkmaya başlar. Babasından onun için mühlet istemesini diler.
11	49-54	İbrahim'in izin alıp mektebe tekrar gitmesi, hocası ile vedalaşması ve vefat haberini bildirmesi	İbrahim mektebe döner ve hocasından helallik ister. Arkadaşları onun için ağlar ve eve yeniden döner.
12	55-62	İbrahim'in eve dönüşü, Hz. Peygamber ile diyalogu ve canının alınması	İbrahim'in başı ağrıyıp babasının dizine yatar. Babası ağlarken Azrail'e oğlunun canını alması için işaret eder. İbrahim'in canı alınır.
13	63-71	İbrahim'in cenazesi, kabre konulması ve kabirde sorgulanması	Dört halife gelip İbrahim'in kıyafetlerini çıkarırlar. Hz. Osman onu yıkayıp kefenler. Ashap ve melekler cenaze namazını kılarlar. İki melek tarafından İbrahim sorgulanmaya başlar. Hz. Peygamber ona yardım eder.
14	72	Allah'ın lütfu ve	Allah'ın lütfu ve bağışlayıcılığına

		bağışlayıcılığı	dair bir beyit söylenir ve ardındaki cümleyle Hz. Peygamber için salavat istenir.
--	--	-----------------	---

Koncu'nun yayımladığı *Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm* ve Köktekin'in *Hâzâ Dâstân-ı İbrâhîm* başlıklı manzumeler Kırşehirli İsa'nın eserinin hacimli nüshalarını içermesi yönünden önemlidir. Vefât-ı İbrâhîm manzumeleri incelenirken görüleceği gibi, bu çok nüshalı manzumelerin yayımlarında aparat görevinde birçok dipnot yer almaktadır. Bu nedenle müellifin elinden çıkan asıl metne ulaşmak hayli zor bir durumdur. Yine de beyitlerdeki kelime değişimi göz ardı edilip beytin anlamına odaklanılarak sayısal bir mukayese yapılabilir. Bu sayede manzumelerdeki içeriğin ne kadarının bu yeni ve muhtasar manzumeye aktarıldığı üzerine bir fikir oluşacaktır.

Koncu ve Köktekin'in yayımlarıyla yapılan karşılaştırma sonucunda şu verilere ulaşılır: 72 beyitlik manzumede Koncu'nun yayımıyla kelime ve anlam yönünden ilişkili 39; Köktekin'in yayımıyla ilişkili 40 beyit tespit edilir. Bu durumda manzumenin Koncu'nun yayımıyla ilişkisi %54,16 olurken Köktekin'in yayımıyla ilişkisi %55,55 olmaktadır. Bu sonuçları veren beyitlerin sıklıkla aynı beyitler olduğu da göz önüne alındığında yeni ve muhtasar manzumede iki metinden farklı farklı beyitlerin metne eklenmediği görülecektir. Aşağıdaki tabloda manzumede işlenen konuda kaç adet beyit olduğu ve Koncu ile Köktekin'in yayımlarından ne kadar beytin bunlarla ilişkili olduğu sayısal değerlerle gösterilir.

	Beyit Adeti	İşlenen Konu	Koncu	Köktekin
1	2	Başlangıç ve Tevhit	0	0
2	6	Ecel hakkında ifadeler	4	4
3	1	Asıl hikâyeye giriş	1	1
4	1	İbrahim'in tavsifi	1	1
5	1	Hz. Peygamber'in İbrahim'e sevgisi	1	0
6	3	İbrahim'in mektebe verilmesi, hocası ve yaşı	3	3
7	9	Azrail'in gelişi ve Hz.	5	5

		Peygamber ile diyalogu		
8	12	Hz. Peygamber'in mektebe gidişi, İbrahim'i sorması ve diyalogları	7	7
9	5	Eve dönüşleri ve diyalogları	1	2
10	8	Eve geliş, İbrahim'in Azrail'i görmesi ve Hz. Peygamber ile diyalogları	3	3
11	6	İbrahim'in izin alıp mektebe tekrar gitmesi, hocası ile vedalaşması ve vefat haberini bildirmesi	2	2
12	8	İbrahim'in eve dönüşü, Hz. Peygamber ile diyalogu ve canının alınması	5	4
13	9	İbrahim'in cenazesi, kabre konulması ve kabirde sorgulanması	6	7
14	1	Allah'ın lütfu ve bağışlayıcılığı	0	1
T	72	Metnin Tamamı	39	40

Manzumenin Dili ve İmlâ Hususiyetleri

Eski Anadolu Türkçesi döneminden başlayarak Osmanlı Türkçesinin son yıllarına kadar yazılan metinlerde kuralları kesin bir dil ve imlâ özellikleri bütününe rastlanmamaktadır. Bu hususa değinen Gökalp “bazı örnekleri halklılaşma, bazıları ise imlâda ve seslendirmede özel durumlar olarak değerlendirilebilecek bu durumun yaygın örnekleri” (2018: 123) üzerinde durup Türkçenin tarihsel süreç içindeki yazımı noktasında oluşan farklılığa değinir. Bu bakış açısıyla Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine geçiş döneminde yazılan bu manzumenin asıl önemi Köktekin'in de belirttiğı gibi “özellikle halk dili ve halk dilinin imlâsını yansıtması” (2001: 15) ve Türkiye Türkçesinin “hem fonetik hem de morfolojik yönlerinin” (2001: 18) ortaya çıkmasına yardımcı olması yönünde aranabilir. Aşağıdaki kısımda manzumenin önce dili hakkında bilgi verilip ardından görseller eşliğinde imlâ hususiyetleri açıklanacaktır.

Manzumenin Dili

Yayımlanan belirli vefât-ı İbrâhîm manzumeleri dil açısından incelenerek bilim dünyasına sunulmuştur. Türk dili sahasındaki araştırmacıların bu katkısı oldukça önemli olmakla beraber bu makaledeki manzumeyi ilgili çalışmalarda metinlerden ayrılan önemli farklar tespit edilememiştir. Şabân'ın yazıya geçirdiği eser, diğer metinlerle ortak bir kelime havuzunu yansıtan, isim ve fiil çekim ekleri büyük oranda aynı olan ve söz varlığı benzer bir manzumedir. Bu yönüyle manzumenin diğer Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden ayıran çarpıcı bir dil özelliği ve diğer vefât-ı İbrâhîm manzumelerinden farklı kılan bir yönü olduğunu söylemek oldukça zordur.

Aşağıda Kırşehirli İsa'nın metniyle dil yönünden mukayese olması yönünden beyit örnekleri verilmiştir. Bu örneklerde görüleceği üzere beyitlerin muhtevası sıklıkla aynı olup belirli değişimler bulunmaktadır. İlaveten benzer değişimlerin Koncu'nun yayımındaki aparatlarda da sıklıkla olduğunu unutulmamalıdır.

Beyitte ata yerine baba sözcüğü kullanılıp kalan her şey aynıdır:

İy nice **atalaruñ** geçdi günü
Girmede kulağına oğlu üni (Koncu, 2001: 139)

Ey niçe **babalarıñ** geçdi günü
Girmede kulağına oğul ünü (4)

Beyitte tezatı kuvvetlendirmek için belirli kelimeler eklenmiş ancak ne... ne... bağlacı sabit kalmıştır:

Ne kodı oğlan bu ölüm ne koca
Ne fakir kodı bu ölüm ne hoca (Koncu, 2001: 140)

Ne oğlan dir ne **kız** ne **genç** ne koca
Ne **zengîn** dir ne fakir ne hoca (8)

İlk mısırada görklü sözcüğünün bir nedenle değiştiği veya unutulduğu; ikinci mısırada dize yatma eyleminin ortak olması dışında kelimelerin çeşitlendiği görülür:

Başum ağrur iy benüm **görklü atam**
Dizüni yaşta ki bir lahza **yatam** (Koncu, 2001: 151)

Hem didi başım ağır ey benim **gör atam**
Müsâ'adeñle **diziñe yaşam** (56)

Aşağıdaki örnekte ise ilk mısradaki kelime değişimi olmakla anlam aynıdır. Ancak ikinci mısralar birbirinden ayrılır:

İbrahîm'ün hâcesi 'Osmân idi
Ol haya issi 'aceb sultân-ıdı (Koncu, 2001: 151)

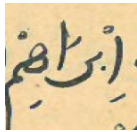
Hem hocası idi Hazret-i 'Osmân
Ol mübârek okurdu hece-i Qur'ân (13)

Manzumenin İmlâ Hususiyetleri

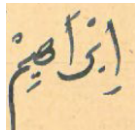
Dinî-destanî halk tipi mesnevi örneği olan bu manzumeyi yazıya geçiren kişinin taşrada bulunduğu göz önüne alındığında doğal karşılanabilecek belirli imlâ hususiyetleri vardır. Halklılaşma veya halk imlâsı başlığı altında incelenebilecek bu tarzda imlâ hususiyetlerini diğer halk tipi mesnevilerde de görmek mümkündür. Manzumedeki ilgili örnekler üç başlık altında toplanmıştır.

İmlâ Tutarsızlığı

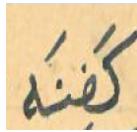
İmlâ tutarsızlığı halk tipi metinlerde sıklıkla karşılaşılan bir durum olup bu durum metni yazıya geçiren kişinin yetersiz eğitimi yanında özel durumlar veya ağız özelliklerini de yansıtabilir. Manzumedeki örnek sözcüklerin çoğunluğu Türkçe olup ikisi Arapçadan alıntılanmıştır. “İbrahîm ile İbrahim” imlâsındaki tutarsızlığa manzume boyunca sıkça karşılaşılrken “kefine ile kefene” örneği sadece bir kez geçmektedir.



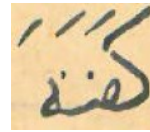
İbrahîm (10)



İbrâhîm (68)

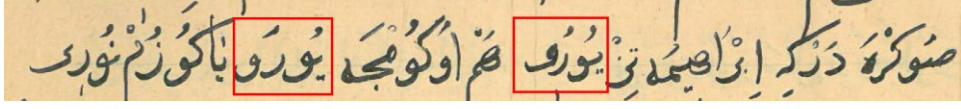


Kefine (63)

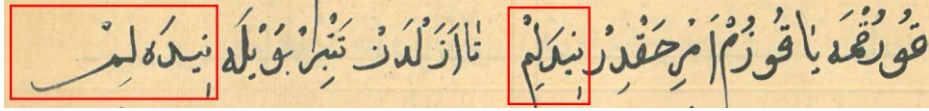


Kefene (64)

Manzume boyunca görülen asıl imlâ tutarsızlıkları Türkçe sözcüklerin yazımında tespit edilir. Aşağıdaki iki örnekte imlâ tutarsızlığı aynı beyit içerisinde görülür. İlk beyit “yürî ile yürü” sözcüklerinde harf değişimini; diğeri ise “n'idelim” sözcüğündeki ilgili sesin önce hareke sonra hem harf hem hareke ile gösterilmesini içermektedir.

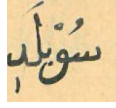


Yüri ve yürü (38)

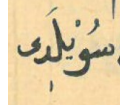


N'idelim (46)

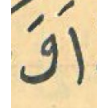
“Söyledi” sözcüğü örneğinde önce hareke sonra hem hareke hem harf kullanılmıştır. “Eve” sözcüğü için de aynısı geçerlidir.



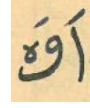
Söyledi (15)



Söyledi (32)

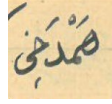


Eve (41)

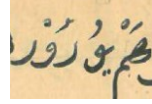


Eve (35)

Hem kelimesi ile kurulan sözcük gruplarında hem sözcüğü sonraki kelime ile yedi örnekte ayrı; altı örnekte birleşik şekilde yazılmıştır. İlgili altı örneğin tümünün ise “hem dağı” söz grubu olduğu görülür:

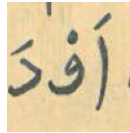


Hem dağı (26)

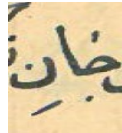


Hem yürür (37)

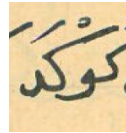
Türkçe sözcüklerdeki hâl eklerinin imlasında hem hareke hem de hareke ile harfin beraber kullanımı görülür ancak manzumede sadece harekeli örnekler daha fazladır:



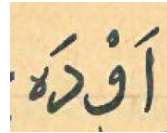
Evde (24)



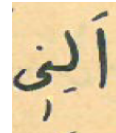
Canı (45)



Gökde (40)



Evde (41)



Elini (57)

Türkçe sözcüklerdeki imlâ tutarsızlığına bulunan diğer örneklerden ikisi şunlardır:

Bunu (27)

Bunu (53)

Baba (47)

Baba (42)

İmlâ Yönelimleri

Bir metinde imlâ tutarsızlığı gibi çeşitli sözcük ve sözcük gruplarının yazımında belirli yönelimler de olabilir. Bu tip yönelimler manzume boyunca tespit edilerek aşağıda örnek verilmiştir.

Manzumede altı örneği olan “hem dağı” sözcük grubu her zaman bitişik şekildedir:

Hem dağı (11)

Hem dağı (57)

Hem dağı (69)

“Eytmek” kelimesinden gelen ve manzumede dokuz kere geçen “iyder” sözcüğü her zaman aynı imlâ ile yazılmıştır:

İyder (21)

İyder (47)

İyder (63)

Manzumede “ol” sözcüğü sonrasında yazılan on sözcükten sekizi bu kelime ile bitişiktir:

Ol dağı (9)

Ol mübarek (13)

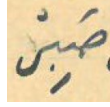
ol Resül (57)

Alıntı Sözcüklerin Yazımı

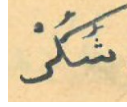
Manzume boyunca Arapça ve Farsçadan alınan bazı sözcüklerin orijinal hâlimden kısmen farklı biçimde yazıldığı tespit edilir. Bu sözcükler dillerine göre ayrılıp ardından Arapça olanlar üç grupta incelenmiştir. Alıntılanan sözcüklerin orijinal yazımı Arap harfleriyle verilmiştir.

Arapça Sözcükler:

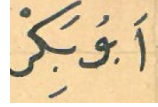
Manzumeyi yazıya geçiren kişi Arapça sözcükleri orijinal yazımı haricinde üç farklı imlayı takip ederek alıntılamıştır. İlk grubu oluşturan örneklerde sözcüğün yazımı aynı olmakla beraber hareke sayesinde yeni bir ses ilave edilir:



Şabır (2)
صبر

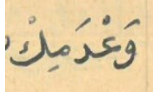


Şükür (58)
شکر

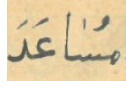


Ebu Bekir (62)
ابو بكر

İkinci grubu oluşturan sözcüklerde orijinal yazımdaki bir harf çıkarılmış veya eklenmiştir. Bu sözcüklerin ikisinde güzel he, birinde ye harfi çıkarılmış; kalan sözcüklerde ye ve elif harfi eklenmiştir:



Va'demiñ (52)
وعدمك



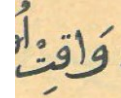
Müsâ'ade (49)
مساعده



Fakir (8)
فقير



Ecir (2)
اجر

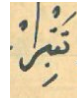


Vaķıt (21)
وقت

Üçüncü grubu oluşturan sözcüklerde orijinal yazımdaki bir harf değiştirilmiştir: Ayrıca "tetbir" sözcüğünde ye harfi çıkarılmıştır.



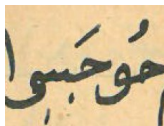
ĥatām (39)
خطام



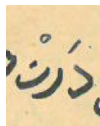
tetbir (46)
تدبير

Farsça Sözcükler:

Manzumeyi yazıya geçiren kişi Farsça sözcükleri orijinal yazımı haricinde birbirinden farklı imla yollarını takip ederek alıntılamıştır. Aşağıdaki üç örneğe ek olarak "Ĥoca" gibi sık karşılaşılan bir imlaya da yer vermiştir:



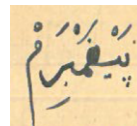
Ĥocası (13)



Dert (27)



Tiz (38)



Peyğamberim (70)

SONUÇ

Eldeki bilgiler ışığında, Türk edebiyatındaki vefât-ı İbrâhîm manzumeleri 14. asırda Kırşehirli İsâ'nın malum şiiiriyle başlamıştır. Bu tarz manzumelerde aruzun uygulanması oldukça kusurlu ve geleneğin estetik unsurları ise ancak temel düzeye yakın bir hâldedir. Manzumeyi kaleme alanlar -muhtemelen taşradaki- geniş halk kitlelerine hitap etmektedir. Makale boyunca değinilen bu tarz manzumelerden birisi olan Şabân'ın *Vefât-ı İbrâhîm*'i ve diğer vefât-ı İbrâhîm manzumeleri hakkında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Vefât-ı İbrâhîm manzumeleri Türk dili ve edebiyatı çatısındaki farklı alanların kesişiminde yer alır. Bu manzumeler hem Türk dili hem Türk halk edebiyatı hem de klasik Türk edebiyatı sahalarındaki kişilerce yayımlanmıştır. Bu durum ilgili manzumelerin hangi yöntemle incelenmesi gerektiğine dair bir tartışma konusu yaratmaktadır. Farklı alanların birleştiği bu müşterek manzumeleri tek bir alanın metodu ile ele almak eksikliklere yol açacaktır. Bu sebeple alan içi farklı disiplinlerden faydalanan farklı metotlar uygulanabilir.

Vefât-ı İbrâhîm manzumelerinin tespiti için taranması gereken ilk yer mecmua ve cönk gibi farklı şiiirleri barındıran yazma eserlerdir. Bu şiiirler muhteva açısından birbirinden bağımsız olabileceği gibi “mevlid hikâyeleri” tanımına uygun olarak birbiriyle ilintili şiiirler olabilir veya “vefât, destân ve hikâye” gibi ortak başlık taşıyabilir. Şabân'ın *Vefât-ı İbrâhîm*'i de bir mecmuanın içindeki mevlid metninden sonra yer almaktadır.

Şabân'ın *Vefât-ı İbrâhîm*'i dahil vefât-ı İbrâhîm manzumeleri için tür, gelenek, nazire gibi terimlerden hangisinin kullanılması gerektiğine geniş bir inceleme sonucunda karar verilmelidir. Ancak bu manzumeler için tür tanımı yapmaya veya bir türün alt türü olduğunu kabul etmeye yeterli metin örneği ve ilişkili metin örnekleri bulunmamaktadır. Yine de ağıt ve mersiye'nin temel özelliklerine sahip olmayan bu manzumelerin birbirine yakınlığı dolayısıyla bir gelenek oluşturduğu tespit edilir. Bu makalenin amacı nazire ilişkisi üzerine olmadığı için bu konu tartışmaya açıktır.

Vefât-ı İbrâhîm manzumelerinin esas kaynağı Kırşehirli İsâ'nın manzumesidir. Bu şairin tıpkı mevlid şairi Süleyman Çelebi gibi şöhret bulduğu, sonraki yıllarda yazılan eserlerde onun takip edildiğine dair henüz kesin bir kayıt yoktur. Ancak Şabân'ın *Vefât-ı İbrâhîm*'i özelinde bu şairin manzumesiyle bağlantı kurulmaktadır. Diğer manzume metinleri üzerinden yapılacak geniş

bir kıyaslama sonucunda Kırşehirli İsa'nın bu metinlerle ilişkisi daha net ortaya çıkacaktır.

Vefât-ı İbrâhîm manzumeleri ve özelde Şabân'ın *Vefât-ı İbrâhîm*'i halk imlâsını barındırması yönünden değerlidir. Şabân'ın kayda geçirdiği manzumede sıklıkla Türkçe kelimelerin imlâsı tutarsızdır. Bu hususa ek olarak Arapça ve Farsçadan alıntılanan sözcüklerin yazımında da orijinal imlâdan farklı noktalar bulunur. Bu farklar ilgili kelimelerin imlâ ve telaffuzuna dair tarihsel kaynaklık sağlayabilir.

Şabân'ın 72 beyitlik *Vefât-ı İbrâhîm*'i vefât-ı İbrâhîm manzumeleri arasında muhtasar bir metindir. Metnin muhtasar yapısı ve Kırşehirli İsa'nın manzumesiyle ilişkisi bu tip bir manzumenin yazılı değil sözlü olarak aktarılmış olma ihtimali de akla getirmektedir. Dolayısıyla Şabân'ın yazılı bir metinden mi yoksa halk arasındaki sözlü gelenekten mi yararlandığı soruna kesin bir cevap aramak güçtür.

KAYNAKÇA

AÇA, Mehmet; GÖKALP, Haluk; KOCAKAPLAN, İsa (2012). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (3.bs), İstanbul: Kesit Yayınları.

AKAN, Erkan (2021). *Mecmûa-i Eş'âr Millî Kütüphanesi 06 Hk 5053/2 Numarada Kayıtlı (1b-94b) (İnceleme- Mestap'a Göre Muhteva Tablosu-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.

AKAR, Metin (2019). "Eski Türk Edebiyatında İbrahimler, Halil-nâme'nin Yeni Bir Nüshası ve Düşündürdükleri", *Aydın Türklük Bilgisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, s.s. 73-98.

AYDUNLU, Seccad (2021). "Farsça İki Tarihî Metinde Efrasiyab'ın Türkçe Adı" (Çev: Umut Başar), *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, Sayı: 23, s.s. 481-488.

BARS, Mehmet (2020). "Halk Diliyle Yazılmış Bir Mersiye Örneği: Dâstân-ı İbrâhîm", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 21, s.s.151-170.

BAŞTÜRK, Şükrü (2023). "*Destan-ı İbrahim ve Dil Özellikleri*", Sempozyum Tam Metin Bildiriler Kitabı, (Ed: Fırat Ünsal), Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, s.s. 907-945.

BOTTERO, Jean (2013). *Gılgamış Destanı Ölmek İstemeyen Büyük İnsan* (Çev: Orhan Suda) 5.bs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ÇAVDAR, Yıldırım (2018). "Hazret-i Peygamberin Oğlu İbrahim'in Ölümü Üzerine Yazılmış Bir Manzume", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları*, (Ed:

- Tahsin Tapur, Selahattin Avşaroğlu, Emel Arslan, Mustafa Kılınç), Konya: Çizgi Kitabevi, s.s. 480-487.
- ÇELEBİ, Deniz (2018). *Klasik Türk Şiirinde Redifî Şahıs İsmi Olan Şiirler*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (2018). *Türk Mesnevî Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ELÇİN, Şükrü (1990). *Türkiye Türkçesinde Ağıtlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖKALP, Haluk (2018). *Osmanlıca*, Adana: Karahan Kitabevi.
- GÖRKEM, İsmail (2003). “Ağıtlar”, *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi Cilt 3*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, s.s. 452-506.
- GÜLÜM, Emrah (2023). “Klasik Türk Edebiyatında İlk Mersiye: Hamza Bey Mersiyesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, s.s. 237-253.
- İSEN, Mustafa (2012). *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- KAYAOKAY, İlyas (2021). “Hz. Ali'nin Şehadeti Hakkında Manzum Bir Vefât-nâme: Der-Beyân-ı Vefât-ı Hazreti 'Ali'”, 6. *Uluslararası İstanbul Bilimsel Araştırmalar Kongresi Kitabı*, İstanbul, s. 81-99.
- KOCATÜRK, Vasfî Mahir (1964). *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- KOCATÜRK, Vasfî Mahir (2018). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* (5. bs). İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- KONCU, Hanife (2001). “Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: “Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 4, s.s. 125-158.
- KONCU, Hanife (2022). “Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm (İsâ)”, <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/dastan-i-vefat-i-ibrahim-isa> (E.T.: 27.09.2027).
- KORKMAZ, Şenol (2012). *Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KÖKSAL, Mehmet Fatih (2011). *Mevlid-nâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KÖKTEKİN, Kâzım (2001). “Kırşehirli İsa'nın Dâstân-ı İbrâhîm'i ve Dili”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı:16, s.s.13-26.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi* (2. bs), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (2018). *Edebiyat Araştırmaları I* (2. bs), İstanbul: Alfa Kitap.

- KUZUBAŞ, Muhammet (2008). “Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 2, s.s. 304-340.
- ÖKTEN, Kaan H. (Haz.) (2022). *Ölüm Kitabı Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, İstanbul: Alfa Kitap.
- PEKOLCAY, Necla (2018). *Mevlid Süleyman Çelebi* (6. bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim ve DUYSMAZ, Ali (2015). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (10. Bs), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- SARAÇ, M. Ali Yekta (2019). *Klasik Edebiyat Bilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ŞA'BÂN. *Vefât-ı İbrâhîm*, Oktay Dere'nin Şahsi Kütüphanesi, vr. 22a-24b.
- TAN, Bünyamin (2013). *Millî Kütüphane Yz A 3755 Numarada Kayıtlı Bir Mecmua İnceleme-Transkripsiyonlu Metin*, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- TAŞKESENLİOĞLU, Lokman (2022). *Mevlid Hikâyeleri*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- TAVUKÇU, Orhan Kemal (2009). “Türk Edebiyatında Ölüm Şiirlerinin Üslup Özellikleri”, *Uçmağa Varmak Kitabı*, (Ed: Emine Gürsoy-Naskali ve Gülден Sağol -Yüksekkaya), İstanbul: Kitabevi, s.s. 139-155.
- TEKİN, Talât (2017). *XI. Yüzyıl Türk Şiiri* (2. bs), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TRYJARSKİ, Edward (2012). *Türkler ve Ölüm* (Çev: Hafize Er), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- VEİNSTEİN, Gilles (Haz.) (2007). *Osmanlılar ve Ölüm* (Çev: Elâ Güntekin), İstanbul: İletişim Yayınları.
- YASTI, Mehmet; TURSUN, Ayşe (2022). “Kırşehirli İsa'ya Ait Yeni Bir Dâstân-ı İbrâhîm Nüshası ve Dili”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 48, s.s. 73-90.
- YAMAN, Ümran (2018). “Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Ahvâl-i Mevt Adlı Eser Üzerinde Bir Dil İncelemesi”, *Littera Turca*, Cilt:4, Sayı:2, s.s. 523-588.
- ZAVOTÇU, Gencay (2013). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*, İstanbul: Kesit Yayınları.

Çeviriyazılı Metnin Hazırlanmasında Takip Edilen Esaslar

1. Metin yayımı için İSAM'ın yayımladığı *Tenkitli Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)* adlı eser esas alınmıştır. Tenkitli bir metin ortaya konulmadığı için özellikle “metnin yazılması ve düzenlenmesi” bölümü üzerinde durulmuştur.

- 7 Bu ölümdür kardeş kardeşdan ayıran¹⁸
Bu ölümdür herkesi bir gün çağırın
- Ne oğlan dir ne kız ne genç ne kıca
Ne zengin dir ne fakir ne hoca¹⁹
- 9 Fağrı ‘ālem²⁰ [ol] Muḥammed Mustafā
Ol dağı çekdi dünyāda çok cefā²¹
- Ol Resūl’e bir oğul virmiş idi
Serendi²² güzel adı İbrāhim idi²³
- 11 İbrāhīm’i çok sever idi Mustafā
Hem dağı güzel libās geydirirdi aña²⁴
- İbrāhīm’i mektebe virmiş idi
Hem dağı Kur’ān okuma öğrenmiş idi²⁵
- [22b] 13 Hem hocası idi Ḥazret-i ‘Osmān
Ol mübārek okurdi hece-i Kur’ān²⁶
- Yedi yaşına girince İbrāhīm
Gör ne kıldı aña taqdīr-i kadīm
- 15 ‘Azrā’īl’e oldı Allāh’dan emr-ile²⁷
Söyledi Resūl’e anda hüzn-ile
- Didi kim Ḥağ saña kıldı selām
Oğlın İbrāhīm’in ‘ömri oldı tamām²⁸

¹⁷ Mısrada vezin bozuktur.

¹⁸ Mısrada vezin bozuktur.

¹⁹ Beyitte vezin bozuktur.

²⁰ Metinde tamlamada yazılmaması gerek “ی” harfi yer alır.

²¹ Mısrada vezin bozuktur.

²² Yazmada açıkça serendi şeklinde yazılıp harekelenen kelimenin anlamına ulaşamadı. Ancak diğer manzumelerdeki beyitlerden yola çıkarak “hüsnü yavlağ” ibaresiyle benzer bir mana taşıdığı düşünülebilir.

²³ Mısrada vezin bozuktur.

²⁴ Beyitte vezin bozuktur.

²⁵ Mısrada vezin bozuktur.

²⁶ Beyitte vezin bozuktur.

²⁷ Mısrada vezin bozuktur.

²⁸ Beyitte vezin bozuktur.

- 17 Didi oğlını severse Muştafâ
Ümmetine kılmazın meyl-i vefâ

Ol Habîb'im ne dir-[i]se işleyem
Diler-[i]se oğlını bağışlayam
- 19 Muştafâ didi ümmetim gerek baña **fedâ**
Olsun ma'sûm İbrâhim size fedâ²⁹

Ey Allâh'im oğlını ben sevmezem³⁰
Oğlum için ümmetimden geçmezem
- 21 'Azrâ'il iyder Resûl'e vâkıf oldu tamâm
Getür İbrâhîm'in cânın alam³¹

Resûl iyder İbrâhim mektebde ya oku
Anın için gönülüm çok [...]
- 23 'Azrâ'il iyder getür İbrâhîm'i
Emr-i Hâk'la alam [onun] cânını

Gitti çağırmağa anı babası
Âh idüp evde ağlar anası
- [23a] 25 Mektebe vardı çünkü Muştafâ³²
Bir 'alâmet gördi anda pür-şafâ

Gördi kim bir nûr inmiş **mektebiñ** üstüne
Hem dahı girmiş çocuklar içine
- 27 Bunu gördi Muştafâ âh eyledi
Evlâd acısı ne müşkîl dert didi

Kimseye evlâd acısı vermesün
Kimseler evlâd acısı görmesün
- 29 Çağırmağa dili varmayup dolaşır
Yedi kez mektebiñ kenârını dolaşır³³

²⁹ Beyitte vezin bozuktur.

³⁰ Mısrada vezin bozuktur.

³¹ Beyitte vezin bozuktur.

³² Mısrada vezin bozuktur.

³³ Beyitte vezin bozuktur.

Şoñra geldi mektebiñ kapusına
Bir oğlan çıkdı anıñ karşusına³⁴

31 Oğlana dir Resül İbrāhīm kanı
Çağır gelsün göreyim şimdi anı³⁵

Girdi oğlan İbrāhīm'e söyledi
Seni atañ çağırıyor didi³⁶

33 İbrāhīm çıkdı hemān ta'zīm ile
Babası duyup anda hüzn-ile³⁷

Didi kim emriñiz baba buyuruñ³⁸
Emriñiz ne ise baña duyuruñ

35 Resül iyder müsāfir geldi eve
Gel gidelim yā kuzum çağırıyor seni eve³⁹

Ağa ile evlād yola girdiler⁴⁰
Tañrı'nıñ emrine muṭī' oldılar

[23b] **37** Muştafa hem yürür hem āh çekerdi
Döner döner ardına İbrāhīm'e baqardı⁴¹

Şoñra der ki İbrāhīm'e tiz yüri
Hem öñümce yürü ya gözüm nürü

39 İbrāhīm iyder ey benim devletlü babam
Seniñ öñüñce yürümek baña ḥatām⁴²

Ağa ile evlād yolda söyleşür⁴³
Lezzetinden gökde güneş oynaşur

³⁴ Mısrada vezin bozuktur.

³⁵ Mısrada vezin bozuktur.

³⁶ Mısrada vezin bozuktur.

³⁷ Mısrada vezin bozuktur.

³⁸ Mısrada vezin bozuktur.

³⁹ Beyitte vezin bozuktur.

⁴⁰ Mısrada vezin bozuktur.

⁴¹ Beyitte vezin bozuktur.

⁴² Beyitte vezin bozuktur.

⁴³ Mısrada vezin bozuktur.

- 41 Ağa ile evlād eve geldiler
Hem dağı 'Azrā'î'i evde buldılar⁴⁴
- İbrāhim iyder ey baba bu müsāfir kim-durur
Kendisi yigit gāyet heybetlü durur⁴⁵
- 43 Resūl iyder bu müsāfir pek yaman
Cān alıcı kimseye vermez amān
- İbrāhim der **ey baba** cān alıcı bu mıdır
Beni mektebden ayıran bu mıdır
- 45 Bildi 'Azrā'îl oldığın cān titredi
Korkuyorum yā baba ben bundan didi⁴⁶
- Korkma yā kuzum emr-i Haq'dır n'idelim
Tā ezelden tetbir böyle n'idelim⁴⁷
- 47 İbrāhim iyder ey baba şefā'at eyle gel⁴⁸
'Azrā'îl'den baña mühlet dilegil
- Müsā'ade ver mektebe varayım
Hocamın elini öpüp haqqın dileyim⁴⁹
- [24a] 49 Müsā'ade alup vardı mektebe girü⁵⁰
Göz yaşıyla girdi kapu içeri
- Hocasının elin öpdi görüp
Ta'zīm ve hürmetle diz çöküp⁵¹
- 51 Didi ey hocam helāl it haqqını
Şimden artıq görmem ben seni⁵²

⁴⁴ Mısrada vezin bozuktur.

⁴⁵ Beyitte vezin bozuktur.

⁴⁶ Beyitte vezin bozuktur.

⁴⁷ Beyitte vezin bozuktur.

⁴⁸ Mısrada vezin bozuktur.

⁴⁹ Beyitte vezin bozuktur.

⁵⁰ Mısrada vezin bozuktur.

⁵¹ Mısrada vezin bozuktur.

⁵² Mısrada vezin bozuktur.

Va 'demiñ şoñ günü gelmiş 'Azrā' il
Atam anıñ için çağırmiş bunu bil⁵³

53 Bunı didi heb çocuklar ağladı
İbrāhīm'i cümlesi kucaqladı

Böyle deyüp katı efkār itdiler
Ol mübārek mektebi terk itdiler

55 Yalınız evlerine geldi girü
Göz yaşıyla girdi içerü⁵⁴

Hem didi başım agrır ey benim gör atam
Müsā'adeñle diziñe yaşam⁵⁵

57 Yaşdıķ itdi dizini ol Resül
Hem daħı aldı elini eline pür-uşül⁵⁶

Gül yüzüne bakup çok ağladı⁵⁷
Ağlayuban Haķķ'a şükür eyledi

59 Hem 'Azrā' il'e işāret eyledi
Yavrunuñ cānın al söyledi⁵⁸

'Azrā' il başladı cān almağa
İbrāhīm başladı inlemege⁵⁹

[24b] **61** Gül yanaqları şoluban ol civān
Atasını koķlayarak verdi cān

Ebu Bekir 'Ömer 'Osmān 'Alī geldiler⁶⁰
İbrāhīm'i ta 'zām ile şoydılar

63 Resül iyder 'Osmān'a ey cān-ı yār
Yayķa benim yavrumı kefine şar

⁵³ Mısrada vezin bozuktur.

⁵⁴ Mısrada vezin bozuktur.

⁵⁵ Beyitte vezin bozuktur.

⁵⁶ Beyitte vezin bozuktur.

⁵⁷ Mısrada vezin bozuktur.

⁵⁸ Beyitte vezin bozuktur.

⁵⁹ Beyitte vezin bozuktur.

⁶⁰ Mısrada vezin bozuktur.

Yaykâdılar hem kefene şardılar
Cümle aşhâb bile hâzır oldılar

65 Gök yüzünde[n] heb melekler geldiler
İbrâhîm'in namâzını kıldılar

Kabre koydılar anı ol dem hemân
İki ferişte geldi nâgehân⁶¹

67 Rabb'in kimdir dîniñ nedir ey oğul
Kim ki cevâb vermezseñ olmaz kabûl⁶²

İbrâhîm bülbül gibi söyledi
Rabb'im Allâh dînim Muhammed didi⁶³

69 Hem dağı peygamberiñ kimdir yâ oğul
Buña da cevâb vir olduñ kabûl⁶⁴

İbrâhîm tutıldı söyleyemedi
Peygamberim babam diyemedi⁶⁵

71 Ol Resûlullâh ol dem eyledi hitâb⁶⁶
Kabri üzre gelüp eyledi cevâb

Anıñ-[ı]la Hâk Çalap luğ işledi
Ümmetin Muhammed'e bağışladı

*Ol Resûlullâh terk eyledi İbrâhîm'i ümmeti-çün ver şalavât sen de anıñ
içün*

⁶¹ Mısrada vezin bozuktur.

⁶² Beyitte vezin bozuktur.

⁶³ Beyitte vezin bozuktur.

⁶⁴ Mısrada vezin bozuktur.

⁶⁵ Mısrada vezin bozuktur.

⁶⁶ Mısrada vezin bozuktur.