

İSLÂM SONRASI TÜRK DÜNYASINDA
DOĞU-BATI EKSENLİ
EDEBİYAT ÇALIŞMALARI



EDİTÖR: DR. CEYLAN MOLLAMEHMETOĞLU ÇEKİCİ



Demavend Yayınları
Elektronik Yayınlar Serisi: 29
İstanbul, Aralık 2022
Yayın yönetmeni: Neval Güzelyüz
Editör: Dr. Ceylan Mollamehmetoğlu Çekici
Kapak: Havva Tunç
Mizanpaj: Nidanur Yıldız
Dili: Türkçe

© Bütün hakları saklıdır. 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası'nın hükümlerine göre bu kitabın tamamı ya da bir bölümünün, Demavend Yayınları'nın yazılı izni olmadan elektronik, mekanik, fotokopi veya herhangi bir kayıt sistemi ile yayınlanması, çoğaltılması ya da depolanması yasaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51286
ISBN: 978-625-7087-35-3

Kütüphane Bilgi Kartı (Cataloging-in-Publication Data)

1. İslam Sonrası Türk Dünyası
2. Doğu Batı Eksenli Edebiyat Çalışmaları
3. Türk İslam Edebiyatı

Demavend Yayınları
Başak Mah. Mimar Sinan Cad. Vadipark, D14 Blok, D. 47
Başakşehir-İSTANBUL
☎ : 0090 212 500 36 07-0090 212 487 62 98

E-mail: demavendyayinlari@gmail.com
Web: http://www.demavend.com.tr

İÇİNDEKİLER

1- Kısaltmalar	III
2- Önsöz	IV
3- Kronolojik Olarak İslâmi Türk Edebiyatı Tarihi <i>Hilal KALKANDELEN</i>	1
4- Türk Edebiyatı Devir ve Dönemleri <i>Reyhan KELEŞ</i>	41
5- Nizamî'nin Bakışında Kadın <i>Asuman GÖKHAN</i>	129
6- Sa'dî-yi Şirâzî'nin Gazellerinde Sabâ Rûzgârına Genel Bir Bakış <i>Yasemin YAYLALI</i>	155
7- İzzet Molla Tarafından Yazılan Na't-ı Şerîfe Lebîb Tarafından Yazılan Terdîf <i>Müzahir KILIÇ</i>	190
8- İdrîs-i Bitlisî'nin Farsça Mensur Kırk Hadisi <i>Çetin KASKA</i>	220
9- Hicri 721, Hicri 722, Hicri 745 Tarihli Üç Mesnevî Nüshası'nın Tavsifi ve Bu Nüshalarda Bulunan Dîvân-i Kebîr Gazelleri <i>Malik Uğur DADAK</i>	324

- 10- Zâtî'nin Şiirlerinde Şahnâme Karakterleri
Esra YALÇINTAŞ 354
- 11- Repressiya Döneminde Kasım Tınıstanov
Mayramgül DIYKANBAY 387
- 12- XX. Yüzyılın Başlangıcı Türk ve Azerbaycan
Romanında Köy: Yönelişler, Paradigmalar
Eşqane BABAYEVA 490
- 13- Âkif Paşa'nın 'Adem Kasidesi'nde Yokluk
Kavramının Ontolojik Açıdan Değerlendirilmesi
Haci SAĞLIK 532
- 14- Türkçe – Farsça İlişkilerinde Varyasyon Sorunu:
Yavru, Yârû, Yâr, Yâver, Yabu
Cihangir KIZILÖZEN 593
- 15- Osmanlı Döneminde Lübnan Arap Milliyetçiliği
ve Arap Milliyetçiliğini Destekleyen Edebiyatçılar
Rumeysa BAKIR DAYI 622

Kısaltmalar

Bk./bk.	Bakınız
Çev.	Çeviren
DİA	Diyânet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
neşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
trc.	Tercüme
trans.	Translate
TDV	Türkiye Diyânet Vakfı
ty.	Tarih yok
by./b.y.	Basım yeri yok
vd.	ve diğerleri
Vol.	Volume
Öl.	Ölüm tarihi

ÖNSÖZ

Türklerin 10. yüzyılda İslâmiyet'i kabul etmeleri, Türk, İslâm ve dünya tarihinin en önemli olaylarından biri sayılmaktadır. Türkler, İslâm dininin en güçlü savunucuları olmasıyla beraber İslâm medeniyetinin de en büyük temsilcileri olmuşlardır. Türklerin dini, tasavvufi duygu ve düşüncelerinin edebiyata olan etkisi 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Bu etkileşimle İslâmiyet'ten önce var olan sözlü ve yazılı edebiyatımıza dini unsurlar, terimler yerleşmiş ve içerik zenginleşmiştir.

Edebiyata, Kur'ân-ı Kerim, Hadis-i Şerif, Peygamber kıssaları, mucizeler, siyer, İslâm tarihi, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, tasavvufi şahsiyetler ve dolaylı olarak dinî muhtevalı kaynaklar (çağın ilimleri, tarihî ve efsanevî şahsiyetler, kültür ve dil) kaynaklık etmiştir. Fetihlerle ele geçirilen Türklerin ağırlıklı yaşadığı topraklarda belli başlı tarikatlar İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nden ayrılıp Anadolu'ya yerleşen Horasan Erenleri Anadolu'nun da İslâmlaşmasında etkin rol oynamışlardır. Bu dönemde

pek çok mutasavvıf yetişmiş ve İslâmi duygu ve düşünceden beslenen bu edebi anlayışla önemli eserler kaleme almışlardır. Ayrıca Türk-İslâm coğrafyasının diğer kesimlerinde de aynı ahlâki değerler doğrultusunda kişiler yaşamış ve eserler ortaya konulmuştur.

İslâm Sonrası Türk Dünyasında Doğu- Batı Eksenli Edebiyat Çalışmaları adlı kitabımız farklı konulardan oluşan kitap bölümleri ile edebi dönemler, edebi türler, önemli şahsiyetler, eserleri kapsayan on üç adet çalışmadan oluşmaktadır. Kitabımızın Türk-İslâm dünyasına ilmi açıdan katkı sağlaması gaye edinilmiştir. Aşağıda yazarlarımıza ait kitap bölümleri kısaca tanıtılmıştır.

İslâmiyetin Türkler arasında hızla yayılması, İslâmi unsurların edebiyata girmesine sebep olmuştur. Böylece Türk edebiyatında Arapça-Farsça sözcükler, terimler, edebi kalıplar fazlaca görülmeye başlanmıştır. İslâmiyet sonrası zengin İran ve Arap edebiyatının etkisi Türk edebiyatı üzerinde devam etmiş ve bu etkileşimin entegrasyonu ile yeni türler ortaya çıkmıştır. “*Kronolojik Olarak İslâmi Türk Edebiyatı Tarihi*” konulu çalışma ile Türk edebiyatının gelişim serüveni aktarılmıştır.

Edebiyatta, edebi dönemlerin oluşumunu belirleyen faktörler mevcuttur. Bu faktörler din, göç, savaş, yönetim biçimi ve yerleşik yaşamdaki farklılıklar olarak sınıflandırılabilir. Türk edebiyatının dönemlere ayrılmasında ise üç önemli dönüm noktası vardır. Birincisi İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı, ikincisi İslâm'ın kabulü ile gelişen Türk edebiyatı üçüncüsü ise Batı etkisinde gelişen Türk edebiyatıdır. “*Türk Edebiyatı Devir ve Dönemleri*” başlığı altında konu daha detaylı bir şekilde işlenmiştir.

Kadın klasik edebiyatta erkek şairler ile aynı konumu paylaşamamış daha geride kalmıştır. Genel olarak şairlerin dizelerine bakıldığında kadına hak etmediği roller uygun görülmuş onu çoğu zaman kötü ithamlar ile suçlamayı tercih etmişlerdir. Nizamî Gencevi ise diğer şairlerin aksine kadına hak ettiği değeri vermiş onu layık olduğu konuma getirmeye çabalamıştır. “*Nizamî'nin Bakışında Kadın*” adlı çalışmada Nizamî'nin tüm eserlerinde kadının rolü ve Nizamî gözüyle kadın anlatılmak istenmiştir.

İran edebiyatının önemli şair ve yazarlarından olan Sa'dî-yi Şirâzî, asırlardır her daim kendisinden söz ettirmiştir. Sa'dî sadece edebiyat açısından değil Türk

eğitim tarihi açısından da önerdiği eğitim modeli ve fikirleri ile de önemli bir Şahsiyettir. Sa'di'nin iki ünlü eseri olan *Bostan* ve *Gülistan* geçmişte ülkemizde orta ğretim düzeyinde farklı sınıflarda okutulan didaktik yn güçlü ve nitelikli eserlerden sayılmıştır. Sa'di, günümüzde de hl evirilerinin çokça yapıldığı kendine has okuyucu kitlesinin bulunduğu bir Şairdir. “*Sa'di-yi Őirzi'nin Gazellerinde Sab Rzgrına Genel Bir Bakış*” adlı çalışmada nl Şairin gazelleri incelenmiştir.

İslmiyetin etkisinden sonra Türk edebiyatında peygamber efendimize duyulan sevgiden dolayı kaleme alınan edebi türler çeŐitlilik göstermiştir. Siyer, mevlid, mircnme, esm-i neb, mu'cizt-ı neb, hilye, kırk hadis, na't vb. türler buna örnek gösterilebilir. Çalışmamızda, Türklerin yaşadığı neredeyse bütün bölgelerde yazılmış, günümüze kadar da yazılmaya devam edilen türlerden biri olan na't ile ilgili olarak “*İzzet Molla Tarafından Yazılan Na't-ı Őerife Lebb Tarafından Yazılan Terdf*” adlı çalışmada da Lebb'in hayatına ve eserlerine değinildikten sonra elyazması olan eser transkribe edilmiştir.

İlk rnekleri Arap ve Fars edebiyatlarında görülen ve erban hadis, ihil hadis olarak adlandırılan kırk hadis

adlı eserler, Peygamberimizin sahabeye yol gösterme gayesiyle söylediği sözlerden oluşan hadisleri konu edinmiştir. Türk edebiyatındaki ilk örnekleri mensur olarak kaleme alınan bu eserler zamanla manzum veya manzum-mensur şekillere de evrilmiş ve birçok şair tarafından rağbet görmüştür. “*İdrisî Bitlisî'nin Farsça Mensur Kırk Hadisi*” adlı çalışma da ülkemizde ilk defa detaylı bir şekilde anlatılarak eserin Türkçeye çevirisi aktarılmıştır.

Horasan, âlim ve ûlemaya ev sahipliği yapmış bünyesinde birçok mutasavvıf yetiştirmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin çöküş döneminde ise bu mutasavvıflar Horasan Erenleri adıyla Anadolu'ya göç etmişlerdir. Gerek yurtiçi gerekse yurtdışındaki araştırmalara konu olan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de bunlardan birisidir. Ülkemiz Kütüphanelerinde Mevlânâ'ya ait eserlerin birçok nüshası bulunmaktadır. “*Hicri 721, Hicri 722, Hicri 745 Tarihli Üç Mesnevî Nüshası'nın Tavsifi ve Bu Nüshalarda Bulunan Dîvân-ı Kebîr Gazelleri*” adlı çalışmayla mesneviler incelenerek tanıtımları yapılmaya çalışılmıştır.

Fars edebiyatının en önemli eserlerinden olan Şahnâme, dünyanın sayılı hâmasî destanlarından biri

olarak kabul edilmektedir. Firdevsî, kendisinden asırlar sonra da yazar ve şairlere ilham kaynağı olup onların eserlerine kaynaklık etmiştir. Türk edebiyatının önemli şairlerinden Zâtî de bunlardan birisidir. “*Zâtî'nin Şiirlerinde Şahnâme Karakterleri*” adlı çalışmada ise şairin hayatı hakkında kısa bilgi verilerek şiirlerinde Şahnâme karakterlerinin yer verildiği beyitler konu edinilmiştir.

Türkistan coğrafyası aydınlarından Kasım Tınıstanov'un Represya döneminde yaşadığı çetin mücadeleleri konu alan “*Repressiya Döneminde Kasım Tınıstanov*” başlıklı çalışmada Tınıstanov'un ülkesi, dili, edebiyatı ve kültürü adına verdiği mücadeleyi ortaya koymaktadır.

1920-1930 yılları Sovyet Rusya'nın topluma yaptığı baskı sonucu ortaya çıkan durumların yansımaları Azerbaycan edebiyatına aktarılmıştır. Romanların ağırlıklı temaları sınıf çatışması temellidir. Bu çatışmalar ağa ve köylünün, ezen ve ezilenin, aydın ve cahilin çatışması konularını içermektedir. Aynı dönemde Türkiye'de de cumhuriyet kurulduğu için sosyalist gerçekçiliğin sadece bir akım olduğu ve ancak bazı yazarların bu konu hakkında eserler verdiği ve iki

ülke edebiyatının karşılaştırıldığı gözlemlenmektedir. “XX. Yüzyılın Başlangıcı Türk ve Azerbaycan Romanında Köy: Yönelişler, Paradigmalar” adlı çalışmada da konu detaylı bir biçimde incelenmiştir.

Osmanlı dönemi şair ve yazarlarından olan *Akîf Paşa* ‘*Adem Kaside*’sinde daha önce şiire konu olmayan “yokluk” kavramını ele almıştır. Yokluk ona göre hayatında yaşadığı acı, sıkıntılarından dolayı varlığa ve varlık âlemine duyduğu nefret bağlamında sığınılacak bir liman olarak anlatılmıştır. Yokluk teması bunların dışında birçok anlama da gelmektedir. Bu konu “*Âkîf Paşa’nın ‘Adem Kasidesi’nde Yokluk Kavramının Ontolojik Açıdan Değerlendirilmesi*” adlı çalışmada felsefi yönüyle incelenmiştir.

Türkçe-Farsça ilişkilerinde pek çok konu ele alınmıştır ancak sözcüklerin varyasyon/çeşitleme sorunu üzerinde yapılan çalışması sayısı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Sözcükler bir dilden başka bir dile geçerken ses kimi zaman da anlam değişimine uğrar. Girdiği dilde yeni biçim, yeni anlam kazanmış sözcüklerin kimi zaman kaynak dile geri döndükleri gözlemlenir. “*Türkçe – Farsça İlişkilerinde Varyasyon*

Sorunu: Yavru, Yârû, Yâr, Yâver, Yabu” konulu çalışması ile bu konu örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Arap tarihinin çözülemeyen konularından birisi olan Lübnan, Orta Doğu itibariyle de ilgi odağı olmaktadır. Etnik bir dokuya sahip olan ülke, Arap milliyetçiliğini savunan yazar ve şairlere ev sahipliği yapmıştır. “*Osmanlı Döneminde Lübnan Arap Milliyetçiliği ve Arap Milliyetçiliğini Destekleyen Edebiyatçılar*” başlıklı konu ile Osmanlı Dönemi Lübnan’ında Arap milliyetçiliği konusu işlenmiş ve bu düşünceye destek veren edebiyatçılar anlatılmıştır.

İçeriklerinden bahsettiğimiz bu değerli çalışmalarını muhtevastaki sorumluluklarla beraber deruhte ederek sonlandıran; Doç. Dr. A. Hilal Kalkandelen, Doç. Dr. Reyhan Keleş, Doç. Dr. Yasemin Yaylalı, Doç. Dr. Asuman Gökhan, Doç. Dr. Mayramgül Dıykanbay, Doç. Dr. Eşqane Babayeva, Doç. Dr. Cihangir Kızılözen, Dr. Öğr. Üyesi Müzahir Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi Hacı Sağlık, Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa Bakır, Arş. Gör. Dr. Çetin Kaska, Arş. Gör. Dr. M. Uğur Dadak, Doktora Öğrencisi Esra Yalçintaş’a şükranlarımızı sunarız. Ayrıca çalışmamızdaki bölüm yazılarına gönüllü hakemlik

yaparak bizlere yardımcı olan tüm kıymetli hocalarımıza teşekkür ederiz.

Bu değerli çalışmanın tamamlanması sürecinde değerli bilgilerini benimle paylaşan, güler yüzünü ve samimiyetini benden esirgemeyen kıymetli arkadaşım Doç. Dr. Berna KARAGÖZOĞLU'na, her zaman bilgi ve deneyimleriyle bana yol gösteren Doç. Dr. Yasemin YAYLALI'ya ve ayrıca bana olan güvenini benden esirgemeyen, her daim bana destek olan sevgili eşim Dr. Mitat ÇEKİCİ'ye teşekkür ederim.

Ceylan Mollamehmetoğlu Çekici

2022/AĞRI

KRONOLOJİK OLARAK İSLÂMÎ TÜRK EDEBİYATI TARİHİ

A. Hilal KALKANDELEN*

Giriş

X. yüzyılın başlarında Karahanlı Devleti'nin kullandığı yazı diline Karahanlı Türkçesi ya da Hakaniye Türkçesi adı verilmektedir. Karahanlı Türkçesi, İslâm medeniyetinin etkisinde gelişmiş ve Eski Türkçe'nin dil özelliklerini devam ettirmiştir. XI. yüzyıl, yeni yazı dillerinin oluşmaya başladığı bir dönemdir. Eski Türkçe devresinin sonu olan Karahanlı Türkçesi, Doğu Türkçesi yazı dilinin de başlangıcı sayılmaktadır. Eski Türkçe devresi ile XIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yazı dilleri devresine Orta Türkçe devresi ya da Geçiş Devri adı da verilmiştir.¹

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, ahilal@atauni.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8173-9197.

¹ Faruk Kadri Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 225.

XI-XII. yüzyıllarda Orta Türkçe dil devresinin ilkyazı dili olarak Uygur yazısı kullanılmaya başlanmıştır. İlhanlılar, Timurlular, Altınordu Devleti ve Anadolu Türklerinde kullanılmış olan ve Türk dili tarihinde önemli yerleri olan Hakaniye Türkçesi ve Uygur harfleri İslâmiyet'ten sonra da önemini korumuş, bazı İslâmî Türk eserleri bu harflerle yazılmıştır.² Uygur harfleri yavaş yavaş yerini Arap alfabesine bırakınca da Arapça ve Farsça kelimeler Türkçede yerlerini almaya başlamıştır. Fakat Uygur yazısının ömrü Arapçanın yaygın tesirine rağmen XVI. asra kadar devam etmiştir.³

Türklerin İslâm öncesi önemli bir yeri olan edebiyatları, İslâmiyet'in kabulünden sonra dinin etkisi ile yapı ve muhteva bakımından çok özel bir şekle bürünmüştür. İslâmiyet'le yeni anlayışın hâkim olduğu, genel karakteri din olan ve uzun bir dönemin edebiyatı olan İslâmî Türk edebiyatı, Arap ve İran edebiyatlarının estetik formlarından yararlanarak gelişmiştir.⁴

² *Kutadgu Bilig, Atabetü'l- Hakâyık, Bahtiyarnâme, Miracnâme, Tezkiretü'l-Evliyâ ve Mahzenü'l-Esrâr* da Uygur harfleri ile yazılmış olan İslâmî Türk Edebiyatı eserlerindedir.

³ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 77.

⁴ Bilâl Kemikli vd., *Türk İslâm Edebiyatı El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 16.

Müslüman milletlerle ortak olan edebiyat, dilde, şekilde, türde, sanat anlayışında, konuda ve kültürde ortaktır. İslâmiyet sonrası Türk edebiyatı, destan edebiyatı değil, duygu, düşünce, bilgi ve görgü bakımından çeşitli ve zengin bir edebiyattır. Bunda İran ve Türk edebiyatlarında zengin bir tasavvuf cereyanının varlığı da etkili olmuştur. Artık edebiyatı İslâm kültürü, Kur'an ayetleri, hadisler, dini ilimler ve tasavvufun mecaz ve terimleri de renklendirmeye başlamıştır.

Türk-İslâm kültürünün oluşmaya başladığı dönemden itibaren İslâmî Türk edebiyatı ilk eserlerini vermeye başlamıştır. Bu eserler, güçlü medrese eğitimi alarak doğu kültürü ile beslenen, Arapça ve Farsçayı iyi bilen Türk şairlerinin, dinî eserlerden ve dinî edebiyatın kaynaklarından ilhamla yazdıkları İslâmî edebiyatın başlıca ürünleridir.⁵ İslâm kültürü etkisinde gelişen Türk edebiyatının elde bulunan en eski örnekleri Türklerin İslâm dinini kabul ettikleri Karahanlılar dönemine (912-1212) aittir. Karahanlılar döneminde Türk dili edebî bir dil haline gelmiş, Yusuf Has Hâcib tarafından 1070 yılında yazılmış olan *Kutadgu Bilig* İslâmî Türk

⁵ Ağah Sırrı Levend, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016), II, 395.

edebiyatının en eski, önemli eserlerinden addedilmiştir. Devlet teşkilatı konusunda gözüke de Türklerin düşüncelerini ortaya koyan nasihatnâme ve siyâsetnâme mahiyetinde didaktik bir eserdir.⁶ Bir diğere eser *Divanü Lügâti't-Türk* de Kaşgarlı Mahmud'un Araplara Türkçeyi öğretmek amacıyla yazdığı, aslında bir sözlük olan ve içeriğinde şiirler ve atasözleri barındıran bir eserdir. Bu dönemde Hakaniye Türkçesi ile Edip Ahmet Yüknekî tarafından yazılmış olan *Atebetü'l-Hakâyık*, manzum, dinî ahlâkî bir eserdir, dörtlükler halinde yazılmıştır ve duygu dolu beyitlerle, ayetler ve hadislerle desteklenmiştir.⁷

XI. yüzyıldan itibaren yazılan eserler, dönemin Anadolu'sunda süren siyasî mücadelelerle gecikmeli olarak ortaya çıkmıştır. Asrın edebî özelliklerini gösteren eserler aslında Selçuklular döneminde yazılmıştır. Bu dönemde edebî dil Farsça, resmî dil ise Arapçadır. Bu sebeple dönemin telif eserlerinin pek çoğu Farsça ve Arapçadır. Osmanlı döneminde de edebiyat

⁶ Neclâ Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı* (İstanbul: Kitabevi, 2002), 63; Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 225.

⁷ Reşid Rahmeti Arat, *Atebetü'l-Hakâyık*, mü. Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 8.

(aynı görüş, anlayış ve düşünce dolayısıyla) gelenek halinde devam etmiştir.

XII. yüzyılda destan edebiyatı geleneği devam etmiştir. Doğu ve Batı Türkleri arasında birbirinden farklı yeni birtakım diller oluşmakla birlikte dönemin sosyal ve siyasi durumu sebebiyle olsa gerek edebî alanda eser yok denecek kadar azdır. Dinî-tasavvufî Türk edebiyatının Doğu'daki ilk temsilcisi Hoca Ahmet Yesevî, hikmetleriyle nam salmıştır. Hikmetler, öğretici mahiyette dörtlükler halinde Hakaniye Türkçesi ile yazılmış manzumelerdir ve konu olarak İslâm dini ve tasavvufunu anlatır. XII. yüzyılın ikinci yarısında Hakîm Süleyman Ata da hocasının yolunda aynı dille hikmetler yazmıştır. Eserleri: *Bakırgan Kitabı*, *Âhir Zaman Kitabı*, *Hazreti Meryem Kitabı*'dır.⁸ Selçuklu dönemine ait kitaplar arasına Zemaşeri'nin *Mukaddemetü'l-edeb* adlı eserini de dâhil etmek gerekmektedir. Çünkü eserin Arapça metninin üzerine yazılan Türkçe Farsça ve Harzemce tercümelemler sayesinde XII. asır Türkçesi hakkında bilgi sahibi olunmaktadır.⁹

⁸ Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 226.

⁹ Nihal Atsız, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 166.

Anadolu'da Türkçe eserler XIII. yüzyıldan itibaren yazılmaya, gelişmeye başlamış ve gelenek halinde devam etmiştir. Bu asır aynı zamanda varlığını uzun süre devam ettiren Divan edebiyatının da başlangıç dönemidir. Tarihi süreç içerisinde İslâmiyet'in etkisine giren edebiyat, geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür, Batı ile etkileşme sürecine kadar devam etmiştir.

XIII. YÜZYIL

Anadolu'da bunalımlı günler yaşanırken, XIII. yüzyıl Türk kültür tarihinin önemli dönüm noktası olmuştur. Tekke hayatının yaygınlaşması, Arapça ve Farsçanın etkisi, İslâm kültürüyle beslenen aydınların yetişmesi, dinî-tasavvufî edebiyatın gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu dönemde bir yandan Mevlânâ Celâleddin, Sühreverdî, Âhî Evran, Fahreddîn-i Konevî gibi mutasavvıflar yazdıklarıyla tasavvufu yayarken, Horasan'dan gelen alperenler de halk edebiyatı geleneğini yerleştirmiş, halkın Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında önemli roller oynamışlardır. Şeyh Edebâlî de Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkin rolü

olan din-hukuk ve tasavvuf erbabındandır. ¹⁰ Dinî-tasavvufî edebiyatın ilk temsilcisi Yunus Emre'dir. Mevlânâ, Sultan Veled, Dursun Fakih, Ahmet Fakih, Şeyyad Hamza ve din dışı eserleriyle bilinen Hoca Dehhanî Selçuklu döneminin önemli simalarındandır. Bunlar, buldukları bölgelerde düşünce ve duygularıyla Anadolu halkına fikir bakımından büyük hizmetlerde bulunmuşlardır.¹¹

Yunus Emre, dönemin önde gelen, etkisi günümüze kadar ulaşmış bir şairidir. Tasavvuf ilkelerini anlattığı didaktik bir eser olan *Risâletü'n-Nushiyye* ile düşüncelerini ortaya koyduğu *Dîvân*'ı bilinen eserlerdendir. Şiirlerinde Allah sevgisi ile birlikte insan ve insanlık sevgisini de işlemiştir. Hece vezni ile yazılmış söz konusu şiirleri, aruzla yazılmış musammat gazel izlenimini de vermektedir.¹² Yunus Emre, bir geçiş dönemi şairi olması nedeniyle aruz kalıbını kendi

¹⁰ Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi* 18. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 47; Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı* 9. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 161.

¹¹ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 160.

¹² Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 68; Mehmet Gökteş, *Türk Tasavvuf Edebiyatı Ders Notu* (Erzurum: Kültür Eğitim Yayınları, 2019), 27.

döneminde ustaca kullanmış fakat hece vezniyle de şiirler yazmıştır.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin, *Mesnevî*, *Dîvân-ı Kebir*, *Fîhi Mâ Fîh*, *Mecâlis-i Seb'a*, *Mektûbât* adlı eserleri bulunmaktadır.¹³ Aynı dönemde yaşamış olan Mevlânâ'nın büyük oğlu Sultan Veled de babası gibi eserlerini Farsça yazmıştır. Eserleri: *Dîvân*, *İbtidânâme*, *Rebabnâme*, *İntihânâme*, *Maârif*'tir.¹⁴

Dönemin bir diğer ismi Hacı Bektaş-ı Velî, Anadolu'ya Horasan'dan gelen dervişlerdendir. İlahileri ile halka dinî ve ahlâkî olarak yol göstermiştir. Halktan büyük ilgi gören Bektaşilik tarikatının oluşumunda önemli yeri vardır. Kendisine atfedilen eserler: *Makâlât*, *Kitâbü'l-Fevâid*, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, *Şathiyye*, *Hacı Bektaş'ın Nasihatleri*, *Şerh-i Besmele*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye*'dir.¹⁵ Anadolu sahasında dinî-tasavvufî ve kahramanlık konulu eserleri ile tanınan Dursun Fakih mesnevî edebiyatının kurucuları arasında

¹³ Ahmet Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatına Giriş* 6.Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 456.

¹⁴ H. İbrahim Şener - Âlim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı* 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 287.

¹⁵ Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 456.

yer almaktadır. *Mukaffâ'*, *Umman* ve *Muhammed Hanefî Gazâvâtnâme*'si bilinen eserlerindedir.¹⁶

Ahmed Fakih'in, Eflâkî'nin *Menâkibü'l-ârifin*'inde belirtildiği üzere medrese tahsili gördüğü, Bahâüddin Veled'den fıkıh dersi okuduğu bilinmektedir. *Çarhnâme* isimli bir manzumesi ve mesnevî nazım şekliyle yazdığı *Kitâb-ı Evsâf-ı Mesâcid-i Şerîfe* isimli bir risâlesi mevcuttur. Şeyyad Hamza, dönemin dinî-tasavvufî-ahlâkî konularda eser vermiş şairlerindedir. Bilinen eseri *Yûsuf u Züleyhâ*, konusunu *Kur'ân-ı Kerim*'den almış 1529 beyitlik bir mesnevîdir.¹⁷

XIII. yüzyılda bir taraftan dinî-tasavvufî edebiyat gelişirken ve divan şiirinin temelleri atılırken diğer taraftan halk edebiyatında da ilerleme kaydedilmeye başlamıştır.

XIV. YÜZYIL

Anadolu sahasında dinî-tasavvufî, tarihî, ahlâkî ve hamâsî eserlerin verildiği bir dönemdir. Anadolu beyliklerinden bazılarının kuvvet kazanması bu yüzyılda ilim ve sanat hayatının muhtelif beyler tarafından

¹⁶ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 210.

¹⁷ Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 228-229.

himaye edilmesine sebep olmuştur. Manzum eserler dışında bu dönemde mensur eserlerin de sayısında artış olmuştur ve birtakım tefsir, akâid, tasavvuf, İslâm tarihi eserleri, evliya menkıbeleri, tıp, avcılık kitapları Arapça ya da Farsçadan Türkçeye çevrilmiştir.¹⁸ Kul Mesud'un Aydınoglu Umur Bey (1309-1347) adına Farsçadan Türkçeye çevirdiği *Kelile ve Dimne*, Şeyhoğlu Mustafa'nın *Marzubannâme*'si, Mercimek Ahmed'in *Kâbusnâme*'si de bu minvalde ahlâk ve siyaset kitaplarıdır.¹⁹ Tasavvufî eserlerde Mevlânâ ve Sultan Veled nüfuzu hissedilir.

Asrın ilk zamanlarından itibaren klasik İran edebiyatını örnek alan ve tamamıyla sanat gayesi güden şairler çoğalmıştır.²⁰ Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Kırşehirli Şeyh Ahmed, Ahmedî, Said Emre, Hoca Mesud, Yusuf Meddah, Şeyhoğlu Mustafa, Eflâkî, Erzurumlu Mustafa Darîr, Elvan Çelebi yüzyılın önemli simaları arasındadır. Bunların çoğu dönemin ilk yarısından itibaren özellikle mesnevîleri ile dikkat çeken

¹⁸ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* 2. Baskı (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 344.

¹⁹ Turgut Köprülü Karabey, "Kul Mesud", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 437.

²⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 346.

şairlerdir. Bu yüzyılda Azerî Türkçesine yakın bir dil ile eserler vermiş olan Kadı Burhâneddin ve Seyyid Nesîmî, Divan edebiyatının Osmanlı sahası dışındaki en güçlü temsilcileridir. Halep’te derisi yüzülerek öldürüldüğü için ikinci Mansur olarak bilinen²¹ Seyyid Nesîmî, şiirlerinde hurûfliğin ana prensiplerini vermeye çalışmış, tuyuğlarıyla da ün kazanmış bir şairdir.²² Şiirleri Batı Türkçesinin ilk örneklerindedir. Sade ve ahenkli dili sayesinde şiirleri ezberlenmiş, dilden dile dolaşmış, Fuzuli ve Nevâî ile aynı coğrafyada çok okunan şairlerden olmuştur. Kadı Burhâneddin, özellikle fıkıhta derinleşmiş divan sahibi bir şairdir. Divanı kaside, gazel ve tuyuğlardan oluşmaktadır. Arapça eserlerinden dolayı bir bilim adamı ve kadı hüviyetiyle bilinmektedir.

XIII ve XIV. yüzyıllarda Yunus Emre’nin, Mevlânâ’nın, Sultan Veled’in, Feridüddin-i Attar’ın yolundan giden şairlere de tesadüf edilmektedir. Yunus Emre’nin yolundan giden şairler; Şeyhoğlu Satu, İsmail Ümmî, Said Emre; Mevlânâ ve Sultan Veled’in yolunu izleyenler ise; Âşık Paşa, Ahmed-i Gülşehrî ve Hoca

²¹ Şener - Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, 289-290.

²² Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 79.

Mesûd'dur. Bunlardan Âşık Paşa, mesnevî tarzında yazdığı Türkçe büyük bir tasavvufî eser olan *Garibnâme* isimli eseri ile birlikte Yunus tarzında ve musammat şeklinde şiirler de yazmıştır. Ahmed-i Gülşehrî, *Feleknâme* ve *Mantıku't-Tayr* isimli eserleriyle Divan edebiyatına dönemin yapısına uygun dinî-tasavvufî mahiyette iki büyük eser kazandırmıştır. Gülşehrî, *Mantıku't-Tayr* adlı eserinin konusunu Feridüddin-i Attar'dan almakla beraber eser, Attar'ın eserinin birebir tercümesi de değildir. Hoca Mesûd ise Farsça'dan manzum olarak Türkçe'ye çevirdiği *Süheyl ü Nevbahâr* ve *Ferheng-nâme-i Sadî* ile şöhret kazanmıştır.²³

Türk edebiyatında Kısasü'l-Enbiyâlar'ın yazılmaya başlaması da bu döneme rastlar. Rabguzi (ö. 710/1310'dan sonra)'nin *Kısasü'l- Enbiyâ*'sı ilk örneklerdendir.²⁴ XIV. yüzyılda dinî eserler yanında dünyevî konuların da işlendiği eserler verilmeye başlanmıştır. Bu konular farklı türlerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

²³ Şener- Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, 288.

²⁴ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 114.

XV. YÜZYIL

Türkçenin edebî sahada yazı diline dönüştüğü, atasözü ve deyimlerle zenginleştiği dönemdir. Bu yüzyılda en kuvvetli edebî gelişme saray etrafında olmuştur. II. Murat, hanedan içerisindeki şairlerdendir, kültür ve sanatla ilgilenmiş, Arapça ve Farsçadan Türkçeye çeviriler yaptırmış, şairlere maaş bağlatmıştır. Fatih Sultan Mehmet, döneminde bilim ve sanatı en üst seviyeye yükseltmiş, Avnî mahlasıyla kendisi de şiir yazmıştır. II. Bayezid de Adlî mahlasıyla şiir yazan şairlerdendir. Sadrazam ve şehzadeler arasında da şair olanlarla birlikte şairleri himaye edenlerin bulunduğu bilinmektedir. Yıldırım'ın oğlu Emir Süleyman'ın şairlere karşı lütufkâr olması sebebiyle Ahmedî ve Ahmed-i Dâî gibi şairler kendisine kasideler söylemişlerdir.²⁵

Herat ekolü temsilcilerinin²⁶ etkisinin görüldüğü bu dönemde klasik Türk edebiyatı sağlam temellere oturmaya başlamıştır. Bu tarzın ilk ustası da Şeyhî'dir. Şeyhî'nin *Dîvân*'ı dışında *Hüsrev ü Şirin* ve *Harnâme*

²⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 355.

²⁶ Hüseyin Baykara, Ali Şir Nevâî, Molla Câmî

isimli mesnevileri mevcuttur. Mesnevî nazım şekli ile bu devirde bol mahsül verilmiş, Hamdullah Hamdi, Behiştî ve Revânî gibi şairler sûfiyâne manzumeler, aşk hikâyeleri ile şöhret kazanmışlardır. Hümâmî'nin *Sînâme*'si, Elvan-ı Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz*'ı, Cemâlî'nin *Gülşen-i Uşşâk*'ı önemli mesnevilerdendir. Sufiyâne eserler arasında İbrahim Tennûrî'nin *Gülzâr-ı Ma'nevî*'si, Abdurrahim Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'si, Rûşenî'nin mesnevîleri ile Halîlî'nin *Firkatnâme*'si dikkate değerdir.²⁷ Ahmed Paşa, Necâtî, Avnî (Fâtih), Adlî (II. Bayezid), Cem Sultan, Harîmî (Şehzâde Korkut), Hüsâmî, Cemâlî, Nişânî, Melihî, Mührî ve Mesîhî de bu yüzyıl şairlerindedir. Tâcîzâde Câfer Çelebi, hem şiirde hem de nesirde bu yüzyılın ustalarındandır. Dönemin ilk hamsesi de yüzyılın sonunda Akşamseddin-zâde Hamdi (1499-1503) tarafından yazılmıştır. Hamse, *Yûsuf u Züleyhâ*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Tuhfetü'l-uşşâk*, *Kıyâfetnâme* ve *Mevlid* mesnevîlerinden oluşmaktadır.

Bu yüzyılın nesir alanındaki yazarları Sinan Paşa, Mercimek Ahmed, Ahmed-i Bîcân, Firdevsî-i Tavîl

²⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 369.

(Uzun Firdevsî) ve Âşıkpaşazâde gibi kişilerdir. Nicelik ve niteliğin gözle görülür arttığı bu dönemde *Dede Korkut Hikâyeleri* ve *Dânişmendnâme* gibi kahramanlık hikâyeleri ile münşeat türündeki eserlere de rastlanmaktadır.²⁸

Dinî ve tasavvufî edebiyat sahasında da Süleyman Çelebi'nin mevlidi *Vesîletü'n-necât*, Yazıcızâde Mehmet'in *Muhammediyye*'si önemli eserler arasındadır. Kaygusuz Abdal'ın *Budalanâme*, *Kitab-ı Miglate*, *Vücudnâme* adlı mensur eserleri, *Saraynâme*, *Dil-guşâ* isimli manzum-mensur eserleri ile Ahmed-i Bîcân'ın *Envârü'l-âşıkîn* adlı eseri bu sahanın önemli eserlerindedir.²⁹

Ali Şîr Nevâî de yüzyılın Çağatay sahasındaki güçlü şairidir. Eserleri Türk kültür dünyasında geniş yankı uyandırmış, kendinden sonra gelen şairler üzerinde gösterdiği etki ile Türk edebiyat tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.³⁰ Nevâî'nin biri Farsça olmak üzere

²⁸ Mustafa İsen vd. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı* 7. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 81.

²⁹ İsen vd. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 85.

³⁰ Agâh Sırrı Levend, *Ali Şîr Nevâî, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965), 1: 1.

sekiz divanı, hamsesi, tezkireleri, biyografik eserleri, dini-ahlâkî ve tarihî eserleri bulunmaktadır.³¹

XV. yüzyıldan itibaren kadın da edebiyatta var olmaya başlamıştır. Zeynep Hatun (?-1474) ve Mihrî Hanım (1460-1506) dönemin tezkirelerde adı geçen divan sahibi kadın şairlerindendir.³²

Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî, İbrahim Tennûrî, Süleyman Çelebi, Yazıcızade Mehmed, Akşemseddin, Kemal Ümmî, Emir Sultan, Dede Ömer Rûşenî ve Şirâzî bu yüzyılın mutasavvıf şairlerindendir.

XVI. YÜZYIL

Türk edebiyatının en parlak olduğu dönemdir. XVI. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseliş, Dîvân edebiyatı ve şiirinin ihtişam dönemidir. Bu yüzyıl Osmanlı padişah ve şehzadelerinin çoğu, şair, ilim ve sanat hamisidirler. Yavuz Sultan Selim, Kanunî, II. Selim ve III. Murat şiir yazma geleneğini takip ettiren padişah şairlerdendir. Âzeri lehçesiyle Türk edebiyatı Safevî iktidarının hüküm sürdüğü sahalarda gelişmiştir.

³¹ Ayşe Hilal Kalkandelen, *Ali Şir Nevâî ve Farsça Gazelleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 19-26.

³² Ayşe Hilal Kalkandelen, "Türk İslâm Edebiyatı ve Kadın", *İlimde Müslüman Kadın* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 4, 124.

Hatta Safevî hükümdarı Şah İsmail, Hatâî mahlasıyla şiiirler söylemiştir. Hatâî'nin *Dîvân* ve *Dehnâme* adlı eserleri bulunmaktadır. Bu yüzyılda Âzerî lehçesiyle tanınan şiiirdeki kudret ve şöhretleriyle yaşadığı çağ zirveye ulaştıran Fuzûlî, sultânü'ş-şuarâ unvanıyla Bâkî, geniş hayal gücüne sahip Zâtî, aşk ve rindâne hayatın usta sözcüsü Hayâlî, sâde diliyle Nev'î, terkîb-i bendleriyle isim yapmış olan Rûhî-i Bağdâdî gibi simalar dikkati çekmektedir.³³

İran edebiyatının klasik mesnevîleri bu dönemde Türkçe'ye çevrilmiştir. Fuzûlî, Taşlıcalı Yahyâ, Câmî-i Rûm lakâbıyla Lâmiî Çelebi ve Kara Fazlî dönemin önemli mesnevî şairlerindedir. Kara Fazlî, *Gül ü Bülbül* mesnevisiyle tezkireciler ve müştüşrikler tarafından takdir edilmiştir. Bu yüzyılın diğđer önemli şâirleri; Emrî, Figânî, Hayretî ve mesnevî tarzında kaleme aldığı *Hilye*'siyle meşhur Hâkânî Mehmed Bey'dir.³⁴

Bu yüzyıl, asrın tarihî ve medenî inkişafına uygun nesir alanında da kıymetli eserler vermiş bir yüzyıldır. Doğu Türkçesi'nin bu dönemdeki büyük nesircisi Bâbü

³³ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 379; Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 286.

³⁴ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1: 579.

Şah, bir seyahat ve hâtırât kitabı olan *Bâbürnâme* ile Lamiî, *Mecma' u'l-letâif*, *İbret-nümâ*, *Hüsn ü Dil*, *Fuzûlî*, *Hadîkatü's-süedâ*, Sinan Paşa *Tazarrunâme* adlı eserleriyle nesrin en güzel örneklerini vermişlerdir. Tezkire alanında Nevâî, Sehî Bey, Latîfî, Âşık Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi, Beyânî ve Ahdî; tarih alanında Celalzâde Mustafa Çelebi, Lütî Paşa, Hoca Sadeddin, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kemâlpaşazâde; denizcilik alanında Seydî Ali Reis ve Pîrî Reis; münşeat alanında Feridun Bey de devrin önemli simaları arasındadır.³⁵

Bu yüzyılda, Âşık edebiyatı sahasında Kul Mehmed, Öksüz Dede, Köroğlu, Hayâlî, Ozan, Bahşî, Kul Çulha, Çırpanlı, Armutlu, Gedâ Muslu, Oğuz Ali gibi şairler yetişmiştir. Dönemin dinî-tasavvufî edebiyat temsilcileri İbrahim Gülşenî, Ahmed-i Sârbân, Vâhib Ümmî, Sinan Ümmî, Surûrî, Hâkânî, Lâmiî Çelebi, Aziz Mahmûd Hüdâî, Ümmî Sinan, Şemseddin Sivâsî, Bursalı Muhyiddin Üftâde, Seyfullah Halvetî, İdris Muhtefî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Muhyiddin Abdal, Yetim Ali Çelebi vb.dir.³⁶

³⁵ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1: 597.

³⁶ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1: 623; Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 299-344.

XVII. YÜZYIL

Toplumun sosyal ve siyasal anlamdaki problemlerinin duraklamaya başladığı XVII. yüzyılda edebiyat alanında etkilenmeler olsa da ilerleme devam etmiş, birçok divan şairi yetişmiştir. Bu şairler, XVI. yüzyıl şiir anlayışına uygun olarak klasik üslupla yazmaya devam etmişlerdir. Bahâyî, Cevrî, Ganizâde Nâdirî, Hâletî, Mezâkî, Nedîm-i Kadîm, Nef'î, Yahyâ Efendi, Vecdî ve Nâbî klasik üslubun XVII. yüzyıldaki temsilcileridir.³⁷

Dönemin başında Sultan I. Ahmet Bahtî, Sultan II. Osman ise Farisî mahlaslarıyla şiirler yazmışlardır. Bu yüzyıl edebiyatının en önemli özelliği üslubunda gösterdiği yeniliktir. Anlamdan çok sese önem veren bu üslubun en önemli temsilcisi Şeyhülİslâm Yahya'dır. Türkçesinin tabîliği, sade dili, samimiyeti ile gazelde çok başarılı örnekler vermiştir.

XVII. yüzyılda Fuzûlî ve Bâkî mektepleri teşekkül etmiş, şairler, klasik şiiri etkileyen, Farsça yazan Hindistanlı şairlerin üslubu olan Sebk-i Hindî tesiriyle

³⁷ Faruk Kadri Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 277.

şairler yazmışlardır. Bu üslupta yazan şairler, klasik üsluptan farklı olarak, dış dünyadan ziyade kendi iç dünyalarını konu etmişler, şiirlerinde mübalağa ve tezat sanatlarına da yer vermişlerdir. Sebk-i Hindî'nin XVII. yüzyıl Osmanlı sahasındaki önemli temsilcileri Nedim, Şeyh Gâlip, Fehîm-i Kadîm, Nâ'ilî-i Kadîm, Neşâtî, İsmetî ve Şehrî'dir. Bu yüzyılın dikkati çeken bir diğer üslubu da Hikemî üslup/tarz denilen didaktik üsluptur. Bu üslubun Fars edebiyatındaki temsilcileri Sâib-i Tebrizî (ö. 1670), Feyzî-i Hindî (ö. 1696), Şevket-i Buhârî (ö. 1699)'dir.³⁸

Bu yüzyılda mesnevîde başarılı örnekler verilmeye devam edilmiş, alışılmış mesnevî konularıyla birlikte yerel konular, toplum yaşantısından kesitler ve yöre tasvirlerinin yer aldığı mesnevîler yazılmıştır. Nev'îzâde Atâyî, hamsesindeki mesnevîlerinde hikâye örgüsünü kurma ve tasvir etme açısından Türk hamsecilik geleneğinin en önemli temsilcilerindendir. Mesnevî türleri arasında şehrengizler, surnâmeler, ta'rifatlar ve hasbihaller yer alır. Bu yüzyılda mevlid, hilye, kırk hadis

³⁸ Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyat Tarihi-Metinler* 18. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 194.

gibi dinî konulu birçok mesnevî yazılmıştır.³⁹ Sabit de şiirlerinde yerli konuları, mahalle tasvirlerini, halk yaşantısını canlandıran şairlerdendir. Atasözü, deyim ve tabirlerle yazdığı farklı şiir dili ile tanınmaktadır.⁴⁰

XVII. yüzyıl, edebî türler açısından zengin bir dönemdir. Ganîzâde Nâdirî, mirâciye türünde, Neşâtî ve Cevrî ise hilye türünde eserler kaleme almışlardır. Nâbî'nin *Hayriyye*'si ve Muhyiddin Kâdirî'nin *Nasihâtname*'si pendnâme geleneği içerisinde kaleme alınmıştır. Bu asırda Azmizâde Hâletî, Nef'î, Şeyhülİslâm Yahya, Riyâzî tarafından birçok sâkînâmenin yazıldığı görülmektedir. Neşâtî'nin Edirne, Tab'î ve Fehîm'in İstanbul, Gelibolulu Vecîhî'nin Gelibolu, Hacı Derviş'in Mostar şehrengîzleri ile Sultan IV. Mehmed'in şehzâdeleri Mustafa ve Ahmed'in sünnet merasimini anlatan Nâbî'nin *Sûrnâme*'si dönemin rağbet gören şehrengiz ve sûrnâme türleri arasındadır. Zafer-nâme/gaza-nâme türü bu yüzyılda da yazılmaya devam etmiştir. Nedîm, Güftî, Sâbit ve Vuslatî, zafernâme yazan şâirler arasındadır. Sergüzeşt ve hasbihâl türüne örnek olarak Varvarî'nin *Sergüzeşt*'i

³⁹ Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 221.

⁴⁰ İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı*, 116.

ve Güftî'nin *Hasbihâl*'i verilebilir.⁴¹ Seyahatnâme türünün bu yüzyıldaki temsilcileri Evliya Çelebi ve Nâbî'dir. Evliya Çelebi, güçlü tasvir ve mizah gücüyle canlı bir anlatım tarzı ile dikkat çeker. Nâbî'nin *Tuhfetü'l-haremeyn* ismini verdiği eseri, bir hac seyahatnâmesi olup türünün en edebîsidir.⁴² Edebiyatın en uzun kıyafetnâmesi de bu dönemde Visâlî (ö. 1621)'nin *Vesiletü'l-irfan*'ıdır.

Biyografi ve bibliyografyaya dair eserlerin yazıldığı bu dönemde şuarâ tezkiresi yazma geleneği devam etmiş, örnek şiir metinlerinin arttığı antolojik tezkireler kaleme alınmıştır. Dönemin tezkirecileri Riyâzî, Kafzâde Fâizî, Mehmed Rıza, Yümnî, Âsım ve Güftî'dir. Şuarâ tezkireleri dışında bu yüzyılda biyografi alanında başka eserler de verilmiştir. Bunlardan biri de Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâyık zeyli olan *Hadâiku'l-Hakâyık fi Tekmileti's-Şakâyık*'ıdır.⁴³ Eser, edebiyat tarihi bakımından çok kıymetlidir. Taşköprülüzâde'nin *Eş-Şakâyikü'n-Nu'mâniyye* adlı eseri de şair, âlim, şeyh ve vezirlerin biyografilerini içeren bir eserdir.

⁴¹ Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 223.

⁴² Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 497.

⁴³ Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 224.

XVII. yüzyılda mensur dinî-tasavvufî eserler içinde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin şerhleri bulunmaktadır. Ankaravî İsmail Rüsûhî'nin *Şerh-i Mesnevî*'si Sarı Abdullah'ın *Cevâhir-i Bevahir-i Mesnevî*'si bu şerhler arasında dikkat çeker. Bu yüzyılın sanatlı nesrini Veysî ve Nergîsî temsil etmiştir. Veysî'nin en tanınmış eseri *Dürretü't-Tâc fî Sâhibi'l-Mi'râc*'dır. Siyer türünde yazılmış bu eser, Hz. Peygamber'in hayatını anlatır. Nergîsî, hamselerden sonra ilk defa mensur hamse oluşturmuştur. Hamsesinde *Nihâlistân*, *Meşâkku'l-Uşşâk*, *Gazâvât-ı Mesleme*, *İksîr-i Saâdet* ve *Kanûnü'r-Reşâd* isimli eserler bulunmaktadır. Bu yüzyılda birçok münşeât da kaleme alınmıştır. Sarı Abdullah'ın *Düstûrü'l-İnşâ*'sı Ganizâde Nâdirî, Okçuzâde Mehmed Şâhî, Veysî ve Nergîsî'nin *Münşeât*'ları dönemin münşeât eserleridir.⁴⁴

Kul Himmet, Kul Nesîmî, Hüseyin Lâmekânî, Âdem Dede, Ankaravî İsmail Efendi, Abdülmecid Sivâsî, Abdülehad Nûrî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, Elmalılı Ümmî Sinan, Şeyhülİslâm Yahya Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Fenâyî, Sun'ullah-ı Gaybî, Niyazî-i Mısrî, Âşık

⁴⁴ Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 496.

Vîrânî, Nakşî Akkirmânî bu dönemde yaşayan önemli mutasavvıf şairlerdendir.⁴⁵

Âşık edebiyatı sahasında Gevherî, Âşık Ömer, Karacaoğlan zikredilmeye değerdir. Çağatay edebiyatının bu asır en önemli şahsiyeti Ebu'l-Gazi Bahadır Han'dır. *Şecere-i Terâkime* ve *Şecere-i Türk* isimli iki eseri bulunmaktadır.

XVIII. YÜZYIL

XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda sosyal, toplumsal ve ekonomik hayatta görülen gerilemeye karşın, bilim, kültür ve edebiyat hayatı gelişimini sürdürmüştür. Bu gelişim önceki asırlarda mevcut olan, öncekine göre daha renkli ve zengin zevk anlayışı doğrultusunda olmuştur. Klasik üslup sürerken didaktik üslup, sebk-i hindî ve mahallî üslubun görülmesi dönemin özelliklerindedir. Fakat dönem şairlerinin çoğu, klasik üslubu tercih etmişlerdir. Bizzat kendileri de şair olan padişahlar başta olmak üzere devlet adamları edebî çevreyi korumuş, onları teşvik etmişlerdir. Şiirlerinde Necîb ve Ahmet mahlasını kullanan Sultan III. Ahmed ve İlhamî mahlasıyla şiirler yazan III. Selim,

⁴⁵ Şener- Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, 287.

kültüre çok önem vermiş ve etraflarında kültür muhitleri oluşturmuşlardır. I. Mahmut, Sebkatî, III. Mustafa, Cihangir mahlasıyla şiir söyleyen padişahlardandır. XVIII. yüzyıl Klasik Türk şiirinin en önemli şairleri Nedîm (ö. 1730) ve Şeyh Gâlib'tir (ö. 1799).⁴⁶

Nedîm XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve Sultan III. Ahmed zamanında, Lâle devrinde (1718-1730) gözde isimlerden olmuştur. Devrin coşkusu bütün içtenliğiyle gazellerinde dile getirmiş, her konuda yazdığı şarkılarıyla şöhret kazanmıştır. Eserleri: *Dîvân*, *Safâyî Tezkiresi Takrizi*, Şehit Ali Paşa'ya yazılan dilekçesi ve *Nigârname*'dir. Nedîm, yaşadığı dönemde hem üstat olarak kabul edilmiş hem de kendisinden sonra birçok takipçisi olmuştur.⁴⁷

Bu yüzyılın diğer zirve ismi Şeyh Gâlib'tir. Küçük yaşlarından beri Mevlevîlik çevresi içinde bulunan Gâlib'in eserleri: *Dîvân*, *Hüsn ü Aşk*, *es-Sohbetü's-Safîyye*, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*'dir.⁴⁸ Gâlib'in ilham kaynağı Mevlânâ'nın

⁴⁶ İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 143.

⁴⁷ Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 500.

⁴⁸ Okcu, *Şeyh Gâlib Dîvanı*, 17-18.

Mesnevîsi'dir. Sebk-i Hindî'nin Türk edebiyatındaki en önemli temsilcisi olan Şeyh Gâlib'in şiirlerinde güçlü sembollere, çözümleri zor ifadelere rastlanır ve tasavvuf onun şiirinde önemli yer tutar.

Kâmî, Sâmî, Râşid, Seyyid Vehbî, Nahîfî, Münîf, Edîb, Neylî, Koca Râgıp Paşa, Sünbülzâde Vehbî, Kânî, Neş'et, Esrar Dede Enderunlu Fâzıl, İzzet Ali Paşa, Fennî, Haşmet, Fıtnat Hanım vb. dönemin şairleri arasındadır.⁴⁹ Hikemî üslupta şiir söylemenin zirveye ulaştığı asırda Râşid, Seyyid Vehbî ve Koca Râgıp Paşa bu üslubun temsilcileridir. Bu dönemde mesnevî ve kasidelerde azalma görülmekte, üstelik alışılmışın dışında modern denilecek yeni hikâyeler, nükteli ifadeler yer almaktadır. Hiciv ve sosyal tenkit bu dönemde yaygınlaşmış, şairler aksaklıkları birtakım tipler üzerinden eleştirmişlerdir. Âşık edebiyatı şairlerinin aruzla şiir yazmaları, klasik edebiyatçılarla olan anlayışlarını daha da yakınlaştırmıştır.

Nesir alanında da biyografi, tarih ve özellikle sefâretnâme türünde önemli eserler verilmiştir. Mustafa Safâyî, Sâlim, Belîğ, Silahdâr, Safvet tezkirecilikte,

⁴⁹ Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 498-511.

Nâimâ tarih, Şeyhî ve Müstakimzâde tarih ve biyografi türünde, Mehmet Çelebi, Ahmet Resmî, Rahmî ve Dürrî sefâretnâme türünde eser veren isimlerdendir. Döneme ait dinî-tasavvufî ansiklopedi ve lugat tarzında mensur eserler de yer almaktadır.⁵⁰

Gülşenî, Bursalı İsmail Hakkı, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Neccarzâde Şeyh Rıza, Zâtî, Cemâli-i Uşşâkî, Üsküdarlı Hâşim, Mahdumkulu, Nasûhî, Kul Şükrü, Senâyî, Mehdî, Mahvî de dinî- tasavvufî edebiyat temsilcilerindendir.⁵¹

Âşık edebiyatı sahasında Ravzî, Ali, Hocaoğlu, Hükmî, Kâtibî, Derviş Mûsâ, Kabasakal Mehmed, Levnî, Mahtûmî, Derûnî, Âşık Süleyman, Seferlioğlu, Kütahyalı Sırrı, Kara Hamza, Bağdadî gibi temsilciler yer almaktadır.

XIX. YÜZYIL

Bu yüzyıl, Batı tesirindeki Türk edebiyatı karşısında her ne kadar asrın ilk yarısında klasik şiir ve estetik zevk varlığını korumuşsa da Divan edebiyatının gerilemeye

⁵⁰ İsen vd. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 153; Ahmet Atilla Şentürk- Ahmet Kartal, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 340.

⁵¹ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 375-394.

yüz tuttuğu bir dönemdir. Artık önceki yüzyıllar gibi usta şair ve yazarlar yetişmemekte ve bu edebiyat son demlerini yaşamaktadır.⁵² Klasik üslubun esaslarını korumak için Encümen-i Şuarâ topluluğu kurulmuş ve toplulukta Osman Şems, Koniçeli Musa Kazım, Mehmet Lebib Efendi, İbrahim Halet, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi şairler yer almıştır.⁵³ Özellikle Ziya Paşa ve Namık Kemal, Divan edebiyatını çok iyi bilen ve o kültürle yetişen kişiler olmakla beraber daha sonra yeni bir edebiyatın kurulmasına öncülük edecek, yeni bir dil geliştirme gayretine gireceklerdir.

Klasik üslupla eser veren Enderunlu Vâsıf, Keçecizâde İzzet Molla, Âkif Paşa, Şeyhülislâm Ârif Hikmet, Şeref Hanım, Leskofçalı Gâlib, Yenişehirli Avnî, Hersekli Arif Hikmet bu yüzyılın son temsilcileridir. Onları Leyla Hanım, Aynî, Pertev Paşa, Kâzım Paşa ve Osman Nevres takip etmektedir. Fehîm, Âlî, Şeyh Nazif, Lebîb Efendi, Âdile Sultan gibi şairler de dönemin şairlerindendir.⁵⁴

⁵² Mehmet Göktaş, *Kavram Atlası, Türk İslâm Edebiyatı I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 129.

⁵³ Bilal Kemikli vd., *Türk İslâm Edebiyatı*, 113.

⁵⁴ İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 158; Geniş bilgi için bk. Abdullah Uçman- *Ahmet Hamdi Tanpınar, On Dokuzuncu Asır*

Enderunlu Vâsıf, Divan şiirinin tanınmış bir siması olduğu kadar, Mahallileşme Cereyanı'nın da dikkate değer bir şairidir. Vâsıf, sade lisanla söylenmiş ve halk ifadesine yakın şiirleriyle oldukça mühim bir şöhret kazanmıştır. Kendisinden önce, Nedim tarzını devam ettiren İstanbul şairlerinden Enderunlu Fazıl'ın ve Nedim'in tesiri altında kalmıştır. Vâsıf'ın, *Dîvân*'ı, biri Mısır'da, Bulak matbaasında, diğeri İstanbul'da Takvîm-i Vekâyi' Matbaası'nda iki defa basılmıştır. Enderunlu Vâsıf, divanında kasideler bulunmakla birlikte asıl şöhretini şarkı ve gazel türünde kazanmıştır.

Keçecizâde İzzet Molla Türk edebiyatına *Bahâr-ı Efkar* ve *Hazân-ı Âsâr* isimlerinde iki divan bırakmış güçlü bir divan şairidir. *Mihnet-keşân* şairin sürgün hayatının hikâyesi, *Gülşen-i Aşk* da ilahî aşk anlayışıyla ve Şeyh Galib tesirinde alegorik ifadeyle yazılmış mesnevîleridir. Beğenilen ve şiirlerine nazireler yazılan İzzet Molla, klasik üslupla eser vermiştir.⁵⁵ Mısralarında birçok İstanbul semtinin hatıraları vardır. Şiirlerinde Nefi, Nabi, Seyyid Vehbi, Nedim ve Şeyh Galib tesiri

Türk Edebiyatı Tarihi 25. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 89-104.

⁵⁵ İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 161.

görülmektedir. Dili sade ve nükteli, hayalleri çekici ve kuvvetlidir.

Âkif Paşa'nın küçük bir divanı vardır. İçinde kaside, gazel, müseddes, kıt'a, tarih v.b. şeklinde şiirler ve hece vezniyle iki türkü bulunmaktadır. Arif Hikmet'in divanı, şairin ölümünden sonra tertiplenmiş ve 1866'da İstanbul'da basılmıştır. Bu divanda Türkçe, Arapça ve Farsça şiir bölümleri bulunmaktadır. Türkçe şiirlerinin çoğu gazel tarzındadır.⁵⁶ Bu dönemde Şeref Hanım, Leyla Hanım gibi kadın şairler de dikkat çekmektedir.

XIX. asrın ikinci yarısında, Divan edebiyatında görülen tek yenilik; Avrupaî tarzda söylenmeye başlamasıdır. Enderunlu Fâzıl ve Vâsıf gibi XVIII. asır sonu ve XIX. asır başı şairleri, halk söyleyişine ve halk hayatına nüfuz etmiş divan şairleriydi. İstanbul'un eğlence hayatına ve mesire yerlerine uygun bir lisanla söyledikleri manzumeler, Fuad Köprülü'nün de işaret ettiği gibi, zamanın halk hayatını ve halk neş'esini aksettiren bir vesika değerinde idi.⁵⁷ Halk edebiyatı'nın XIX. asır başlarındaki hayatı da Divan edebiyatı gibi

⁵⁶ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, II, 839.

⁵⁷ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, II, 830.

olmuş fakat bu asır, bir Erzurumlu Emrah, bir Dadaloğlu ve bir Bayburtlu Zihni yetiştirmekten geri durmamıştır.

Seyrânî, Salih Baba, Ahmed Sûzî, Bitlisli Müştak Baba, Kıbrıslı Âşık Kenzî, Kıbrıslı Müftü Hilmi Efendi, Turâbî dönemin önemli mutasavvıf şairleri⁵⁸ arasında zikredilirken, dönemin nesir yazarları ise Şânîzâde Atâullah, Esad Efendi ve Mütercim Âsım'dır. Mütercim Âsım (1755-1819), çok iyi Arapça ve Farsça öğrenmiş, bu dillerin edebiyatlarıyla ilgilenmiş, bu sahada Arapça Farsça şiirler yazmış, Arapça'dan Fîrûzâbâdî'nin *Kâmûsu'l-Muhîr*'ini, Farsça'dan *Burhân-ı Kâtî* isimli lügati dilimize çevirmiş bir zattır. Bu yüzyılın tezkirecileri olarak Şefkat, Tevfik, Es'ad Efendi, Ârif Hikmet, Fatîn Davud sayılabilir.⁵⁹ XIX. yüzyılın ikinci yarısında biyografik eserler ile zeyilleri yazılmaya devam etmiştir. Bunlardan Hoca İshak Efendi, Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi gibi ilim ve fikir adamları ile Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuat Paşa gibi devlet adamları yeni Türk ilim, devlet ve diplomasi dilinin meydana gelmesini sağlamış kişilerdir.⁶⁰

⁵⁸ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 396-429.

⁵⁹ İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 164.

⁶⁰ Timurtaş, *Tarih içinde Türk Edebiyatı*, 364.

Bu edebî seyir Tanzimat ile sekteye uğrayınca, batılı düşüncenin tesiriyle yeni zevk ve anlayış egemen olmaya başlamıştır.⁶¹ Artık şiirde şekil ve tür farklılaşmış, yeni türler kendilerini göstermeye başlamıştır. XIX. asrın ikinci yarısında Batı tesiriyle roman, hikâye, tiyatro, makale, fıkra, deneme, gazete, mensur şiir gibi nesir türleri de değişmiştir. Edebiyatın en önemli vasfı sosyal ve siyasi konuların türler içine dâhil olması olmuştur. Yeni edebiyat, tamamıyla Batı edebiyatının taklidi değildir. Edebiyatçılar sadece klasik Türk şiirinden değil, halk edebiyatından, İslâm öncesi Türk edebiyatından da yararlanmışlardır.⁶²

XX. YÜZYIL

XX. yüzyıl, her yönüyle gelişen, değişen Türkiye Cumhuriyeti dönemi asrıdır. İslâmî Türk edebiyatı alanında Atatürk'ün görevlendirdiği Elmalılı Hamdi Yazır ile Mehmet Akif'in Kur'ân-ı Kerim'in tercüme ve

⁶¹ Kemikli vd., *Türk İslâm Edebiyatı El Kitabı*, 17.

⁶² İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyete* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 26.

tefsiri ile ilgili mensur ve manzum eserleri bu yüzyıla aittir.⁶³

XIX. yüzyıl sonrası tezkirelerden Tevfik'in *Kâfile-i Şuarâ*, Mehmet Sirâceddin'in *Mecma'-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ'sı*; XX. yüzyılın İlk tezkire yazarı Fâik Reşad'ın *Eslâf*¹, yine aynı asrın edebiyat tarihçisi İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri*, Sadettin Nuzhet Ergun'un *Türk Şairleri*, Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Nâilî* adlı eserleri de önemli kaynaklardandır.⁶⁴

XX. yüzyılda Tanzimattan itibaren “Şinasi, Namık Kemal, Abdülhak Hâmid, Sami Paşazâde Sezai, Halit Ziya Uşaklıgil, Tevfik Fikret, Ali Ekrem Bolayır, Cenap Şehabettin, Süleyman Nazif, Mehmet Akif, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit, Faik Ali Ozansoy, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Ahmet Haşim, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Fuat Köprülü, Orhan Seyfi Orhon, Enis

⁶³ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 430; Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Berikan Yayınları, 2002), I-X; Necmi Atik, *Mehmet Aif Ersoy'un Kur'an Meâli* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017); Recep Şentürk vd., *Mehmet Akif Ersoy Kur'an Meali* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013)

⁶⁴ Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973), I/254; Reyhan Keleş, *Kavram Atlası, Türk İslâm Edebiyatı II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 131-133.

Behiç Koryürek, Halit Fahri Ozansoy, Yusuf Ziya Ortaç, Faruk Nafiz Çamlıbel, Halide Nusret Zorlutuna, Orhan Şaik Gökyay, Suut Kemal Yetkin, Necip Fazıl Ahmet Muhip Dıranas, Ziya Osman Saba, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Cahit Külebi, İlhan Berk, Tarık Buğra, Ahmet Kabaklı, Ümit Yaşar Oğuzcan, Bahattin Karakoç, Cemal Süreyya, Nuri Pakdil, Yavuz Bülent Bakiler, Emine Işınsoy, Erol Güngör, Erdem Beyazıt, İnci Enginün, İsmet Özel, Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Beşir Ayvazoğlu,” vb. önemli şair ve yazarlardandır.

Posoflu Müdâmî, Kağızmanlı Hıfzı, Efkârî, Bayburtlu Celâlî, Âşık Veysel, Huzûrî ve Ali İzzet âşık edebiyatının önemli temsilcilerindendir. Edip Harâbî, Mihrabî, Mehmet Nuri, Yozgatlı Hüznî, Âşık Molla Rahim, Alvarlı Muhammet Lutfî, Derunî, Sıtkı, Zeynel Usul Baba, Ferid Kam, Ahmed Naim, Ahmet Hamdi Akseki, Yahya Kemal, Kemal Edip Kürkçüoğlu gibi mutasavvıf şairler dini-tasavvufi edebiyatın temelini ve devamını oluşturan isimlerdendir.⁶⁵

⁶⁵ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 430.

Sonuç

İslâmî Türk edebiyatı oluşumunda bölgelere göre farklı bir seyir söz konusudur. Fars kültür havzası içinde veya yakınındaki Türk siyasî hâkimiyet sahalarında edebî faaliyet önce Farsça ile başlamış, daha sonra Türkçe'ye geçilmiştir. Konuşma dilinin Türkçe olduğu Doğu bölgelerinde ise İslâmî Türk edebiyatı Türk diliyle mahsullerini daha erkenden vermeye başlamıştır. Doğu Türkçesi ile 1070'te ilk eser verilmiş, onu XII. asırda yine Doğu Türkçesiyle eserler takip etmiştir. (X-XI. asırda Maverâünnehirden İran'a kadar olan bölgede ise Farsça eserler verilmiştir).

İslâmî Türk edebiyatının gelişiminin kronolojik olarak belirtilmesinde amaç tarihi seyri gözler önüne sermek, durumu, edebî gelişimi ve yenilikleri takip etmektir. Türk-İslâm kültürünün oluşmaya başladığı dönemden itibaren İslâmî Türk edebiyatı ilk eserlerini vermeye başlamıştır. Bu eserler, Türk şairlerinin, dinî eserlerden ve dinî edebiyatın kaynaklarından ilhamla yazdıkları İslâmî edebiyatın başlıca kaynaklarıdır. İslâmiyet'in kabulünden sonra dinin etkisi ile çok özel bir şekle bürünen edebiyat, İslâmî Türk edebiyatı adı

altında Arap ve Fars edebiyatlarının etkisiyle gelişmiştir. İslâmiyet sonrası Türk edebiyatı zengin, Kur'an ve hadis destekli, tasavvufun mecaz ve terimleri ile renkli bir edebiyattır. Bunda İran ve Türk edebiyatlarında zengin bir tasavvuf cereyanının varlığı ile edebiyatın gelişiminde Müslüman milletlerle olan edebiyat ortaklığı da etkilidir.

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da ilk eserler, XIV. yüzyılda dinî, tasavvufî, tarihî, ahlâkî eserler verilmeye başlanmıştır. Edebî gelişmenin saray çevresinde görülmeye başladığı XV. yüzyıl, nazım ve nesirde usta şairler ve yazarlar yetiştirmiştir. Altın çağ olarak addedilen XVI. yüzyıl, verdiği kıymetli eserlerle sonraki dönem şairlerinin de ilham kaynağıdır. Klasik üslubun devam ettiği yüzyılları Batı tesiriyle gerilemeye yüz tutan bir edebiyat takip etmiş, Tanzimat'tan günümüze kadar şairler ve yazarlar eserleriyle İslâmî Türk edebiyatının tarihi gelişimini ortaya koymuştur.

Her asır kendi içerisinde edebî özellikleriyle, şairiyle, yazarıyla tanındığı için yüzyıllar özellikleriyle tanıtılıp, yetişen şairler ve yazarlar hakkında muhtasar açıklamalar yapılmıştır. Edebiyatın XIII. asırdan sonra farklı adlarla anılmaya başlaması asırlardan bahsederken

edebiyatın da farklı kollarda ele alınmasına sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

Arat, Reşid Rahmeti. *Atebetü'l-Hakâyık*. (mü. Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.

Atik, Necmi. *Mehmet Aif Ersoy'un Kur'an Meâli*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

Atsız, Nihal. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I-II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.

Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyete*. 15. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Göktaş, Mehmet. *Kavram Atlası, Türk İslâm Edebiyatı I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Göktaş, Mehmet. *Türk Tasavvuf Edebiyatı Ders Notu*. Erzurum: Kültür Eğitim Yayınları, 2019.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. 9. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

İsen, Mustafa vd. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. 7. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Kalkandelen, Ayşe Hilal. *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Gazelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

Kalkandelen, Ayşe Hilal. “Türk İslâm Edebiyatı ve Kadın”. *İlimde Müslüman Kadın*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021, 123-144.

Karabey, Turgut. “Kul Mesud”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, 437.

Keleş, Reyhan. *Kavram Atlası, Türk İslâm Edebiyatı II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Kemikli, Bilâl vd. *Türk İslâm Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.

Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973.

Levend, Ağâh Sırrı. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.

Levend, Ağâh Sırrı. *Ali Şir Nevâî, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, I-IV.

Mengi, Mine. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. 18. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Mermer, Ahmet vd., *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. 6. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.

Okcu, Naci. *Şeyh Galip Dîvânı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Pekolcay, Neclâ. *İslâmî Türk Edebiyatı*. 5. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.

Şener, H. İbrahim - Yıldız, Âlim. *Türk İslâm Edebiyatı*, 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Şentürk, Ahmet Atilla- Kartal, Ahmet. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Şentürk, Recep vd. *Mehmet Akif Ersoy Kur'an Meali*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.

Timurtaş, Faruk Kadri. *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*. 4. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Uçman, Abdullah. *Ahmet Hamdi Tanpınar, On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. 25. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları 2015.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Berikan Yayınları, 2002, I-X.

TÜRK EDEBİYATI DEVİR VE DÖNEMLERİ

Reyhan KELEŞ*

Giriş

Bir bilim olarak edebiyat, henüz kendi estetiğinin ortaya çıkardığı kavramlarla şekillenecek bir aşamaya tam olarak gelemediği için tarih, sosyoloji, felsefe, dilbilim gibi yakın alanlardan aldığı kavramları dönüştürüp kavramlaştırma yoluna gitmiştir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden “devir”, “dönem” kavramları da bu tartışmanın bir parçasını oluşturmaktadır. Nitekim edebî dönem, edebî devir, edebî akım, edebî hareket gibi tabirlerden hangisinin kullanılması gerektiği tartışma konusudur. Devir daha genel ve uzun zaman dilimini, dönem ise devrin içinde, daha kısa bir zaman dilimini ifade etmektedir.¹ Edebiyat özelinde düşünüldüğünde de devir denilmesi gereken

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, reyhankeles@atauni.edu.tr, Orcid: 0000-000-3040-3081.

¹ Geniş bilgi için bk. İsmet Emre, *Edebiyat Bilimi Teoriler-Yöntemler-Uygulamalar* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 168-186.

veya kısa sürdükleri için dönem denilmesi gereken durumlar söz konusu olmuştur. Konunun çok geniş olması durumundan burada bu tartışmalara girmeden Türk edebiyatını önce devirlere daha sonra dönemlere ayırarak konu mümkün olan en genel hatlarıyla ele alınacaktır.

Türk edebiyatının devir ve dönemlere ayrılmasında hiç kuşkusuz belli ölçütler vardır. Edebiyatta bu bölümlendirmelerin ölçütü büyük farklılaşmalara yol açan unsurlardır. Bu unsurlar arasında belirleyici birer faktör olarak dil değişimleri, din, kırlık ve şehirlik yerleşime göre sınıflama, büyük göçler, büyük savaşlar ve rejim türü örnek verilebilir.² Türklerin tarihinde önemli iki dönüm noktası olmuştur. Bunlar, Türk tarihinin akışını değiştirmiş, yeni devirlerin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Bu dönüm noktalarından biri İslâm dininin kabulü, diğeri Batı'ya dönüş hareketidir. İlkinde Türkler İslâm uygarlığının kurulup gelişmesinde önemli rol üstlenmişler, ikincisinde Batı uygarlığını

² Sadık Tural, *Edebiyat Bilimine Katkılar I* (Ankara: Yeni Avrasya Yay., 2004), 20-21.

siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik birçok olayın baskısı altında benimsemek zorunda kalmışlardır.³

Tüm bu faktörler muvacehesinde edebiyat tarihleri, Türk edebiyatını genel olarak 3 devreye ayırıp incelemişlerdir. Bunlar: İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı, İslâm medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatı ve Batı medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatıdır.⁴

1. İSLÂMİYET ÖNCESİ TÜRK EDEBİYATI DEVRİ

Sözlü edebiyat ve yazılı edebiyat olmak üzere iki alt döneme ayırabileceğimiz bu devir hiç kuşkusuz Türklerin dünya sahnesine çıktıkları andan itibaren başlamıştır denilebilir. Türklerin hangi tarihten itibaren dünya yüzünde görünmeye başladıkları tam olarak bilinmese de yapılan/yapılacak olan arkeolojik araştırmalarla Türk tarihi yeniden yazılabilecektir. Tanrı dağları ile Altay dağları arasında bugün Orta Asya denilen bölgeyi yurt edinen Türklerle ilgili Çin tarihinde M.Ö. 2000-1000 yılları arasında ilk Türk

³ Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2008), 25.

⁴ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ Yay., 2003), 30; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, 25.

hükümdarlarından bahsedilmektedir⁵ ki Türk tarihinin çok daha eski dönemlerden başladığı konusunda tarihçiler hemfikirdir. Bu devir edebiyatı genel olarak dil, ölçek, nazım biçimi ve içerik bakımından ulusal ve yerli bir edebiyattır, denebilir.⁶

1.1. Sözlü Edebiyat

“Önce söz vardı” ilkesinden hareketle sözlü edebiyatla başlayan İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı, bütün milletlerde olduğu gibi yazı yayılmadan evvel millî ve şifahî bir edebiyattır. En eski Türk şairleri Tonguzların “Şaman”, Altay Türklerinin “Kam”, Yakutların “Oyun”, Kırgızların “Bahşı”, Oğuzların “Ozan” dedikleri şairlerdir. Bu şairler, sihribazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimlik gibi birçok vasıfları haiz, halk nazarında önemli kanaat önderleridir. Çeşitli ayinlerde muhtelif vazifeler üstlenen şairler bir taraftan şiirler inşad ederken onları kendi musiki aletleriyle (kopuz) ve hususi bir beste ile çalıp söylemişlerdir ki bu

⁵ Erol Güngör, *Tarihte Türkler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 11.

⁶ Cevdet Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri-1* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003), 6.

şiiirler günümüze gelemeseler de Türk şiiirinin en eski şeklini teşkil etmektedirler.⁷

Türklerde dinî bir mahiyeti haiz muayyen kaidelere bağılı, şiiirlerin de söylendiğı üç büyük ayin vardır. Bunlardan biri “Sığıır” yani öküz denilen umumi sürgün avlarıdır. Bu umumi av ayinlerinde şiiirin ve şairin mevkiî ve ehemmiyeti oldukça büyüktür. Nitekim bu şairler avın bereketli olması için dinî-sihri neşideler söyleyen şair-ruhanilerdir. Ayrıca avı takip eden ziyafetlerde hükümdarlara methiyeler söylemek, eski kahramanların menkıbelerini anlatan kahramanlık destanları okumak gibi vazifeler de görmüşlerdir. İkinci ayin “Şölen” veya “Toy” denilen umumi kurban ziyafetleridir. Kurbanların esasî Yaratıcıyı da ziyafete dâhil etmektir. Dinî mahiyetli ayinlerin üçüncüsü “Yuğ” olup umumi matem ayinleridir ki bugün birtakım Türkler arasında kısmen yaşayan bu matem ayinlerinde şiiirin ve şairin mevkiî diğeri ayinlerde olduğı gibi gayet açıktır. Baksı-Ozan, ölünün defni için münasip bir zamanı seçtikten sonra kopuzu ile çaldığı esrarlı birtakım nağmelerin tesiri ile ruha istirahat bahşedip

⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 93-94.

matem merasimini her daim canlı tutmuştur. Özellikle ölen hükümdar veyahut hükümdar ailesine mensup bir kahraman ise onlar hakkında söylenen sagular/merseyeler bu ayinlerin vazgeçilmez şiiirleridir.⁸

İlk Türk şairlerinin isimlerini bilmek, tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Genel olarak, kam, baksı, ozan gibi adlar taşıyan şairlerin kimler olduğu yazıya geçirilmediği için bilinmemekle beraber özellikle yazının kullanıldığı muhitlerde ve çok sonraları Uygur ve Karahanlılar devrine ait kaynaklarda bazı şairlerin adlarından bahsedilmektedir. Örneğin Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügâti 't-Türk'*'te Cuci adlı bir Türk şairinin isminden bahsetmektedir.⁹ Aprınçur Tigin, Kül Tarkan Ki-ki, Pratyaya-Şiri, Asıg Tutung, Çısuuya Tutung, Kalım Keyşi kaynaklarda zikredilen şairlerden bazılarıdır.¹⁰

Sözlü edebiyatın belli başlı dört ürününden bahsedilmektedir. Bunlar; destan, koşuk, sav ve sagudur.

⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 96-97.

⁹ M. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 1* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 156.

¹⁰ Halil İbrahim Şahin vd., *Türk Halk Şiiri* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay., 2018), 10.

1.1.1. Destan

Destan kelimesinin aslı Farsça dâstan'dır. Türk edebiyatı destanlarla başlar ve destan bir milletin başından geçen büyük hadiselerin halk dilinde edebî bir şekil alması demektir. Örneğin daha yazı yokken bir milletin başından geçen büyük savaşlar, bu savaşlarda ün salmış kahramanlar, deprem, sel gibi doğal afetler, göç gibi bir milletin bütün fertlerini etkileyecek olaylar bütün milletçe bilinir ve bunlar babadan oğula geçerek birtakım ilavelerle büyür, birkaç nesil sonra artık destan bütün milletin malı olurdu. İlk söylendiği hâlden az çok değişikliğe uğramış olsa da yazıya geçirildikten sonra artık değişmez bir hâl alırdı.¹¹

Sadece Türk milletinin değil eski Yunanlılar, İranlılar, Hintliler, Finliler, Cermenler gibi milletlerin esatirî mahiyette mabutlardan veya menkıbevi-tarihî kahramanlardan bahsettikleri millî destanları vardır. Yunanlıların *İlyada ve Odisse*'si (Homeros); İran'ın *Şahnâme*'si (Firdevsî); Hintlilerin *Ramayana*'sı (Valmiki); Finlilerin *Kalevela*'sı (Lönnrot) millî destanlardandır. Bugüne değin yapılan etnografya ve

¹¹ Nihal Atsız, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yay., 2013), 30.

tarih incelemeleri göstermiştir ki Sibirya'dan Akdeniz kıyılarına kadar tarihinde muhtelif destan devirleri geçiren Türklerin de pek çok umumî-millî destanları olmuştur.¹²

Destanın meydana gelmesi kaynaklarda şu şekilde aktarılmaktadır: Yüksek medeniyete erişememiş kavimler destanın konularından biriyle karşılaştıklarında halk şairleri bu hadiseleri ayrı ayrı parçalar hâlinde terennüm eder, daha sonra şifahî rivayetlere halk tarafından yenileri eklenir veya farklı rivayetler bir kahramanın ismi etrafında birleştirilirdi. Kavmin medenî seviyesi yükselince de bu parçalar yine halk şairi tarafından daireler hâlinde toplanır, nihayet bu daireler birbirine bağlanarak umumî bir millî destan vücuda getirilirdi.¹³

İslâm öncesi Türk destanları tarihî ve kavmî dairelere göre 3 kısma ayrılmıştır. İlki eski Türk dairesidir. Bu daireden bize intikal eden en eski destan Alp Er Tunga destanıdır. Yine Şu ve Oğuz Kağan destanları da bu dairenin mahsulleri arasından yer alır. İkinci daire

¹² Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 67.

¹³ Neclâ Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı* (İstanbul: Kitabevi Yay., 1994), 25.

Göktürk dairesidir. Bu dairenin mühim iki destanı Bozkurt ve Ergenekon destanlarıdır. Üçüncü daire Uygur dairesi olup bunların da Türeyiş ve Göç destanları vardır. Destan söyleme geleneği Türkler İslâm olduktan sonra da devam etmiştir. Karahanlı Devletinin İslâm olduğu yıllardaki hükümdarı Satuk Buğra Han'ın İslâm dinini kabulünü anlatan “Satuk Buğra Han Destanı”, Müslüman Kırgızlarla putperest Kalmukların mücadelesini anlatan “Manas Destanı”, eski Oğuz ve Uygur sülaleleri ile ilgili menkıbelerden derlendiği ileri sürülen “Cengiz Han Destanı”,¹⁴ tarihî bir şahsiyet olan Battal Gazi'nin menkıbevi hayatını anlatan “Battal Gazi Destanı”, Anadolu'da Dânişmendliler'in kurucusu Dânişmend Gazi etrafında anlatılan “Dânişmend Gazi Destanı”, Sarı Saltuk'un menakıbını anlatan “Saltuknâme”¹⁵ bu destanlardandır. İslâm öncesi destanlardan bazıları hakkında bilgi vermek gerekirse;

Alp Er Tunga Destanı: Bugünkü bilgilere göre varlığı bilinen en eski destandır. M.Ö. VII. asırdaki Türk-İran savaşlarında ün kazanmış, Saka devletine altın

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, 26-48.

¹⁵ Kâzım Yetiş, “Destan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/204.

devri yaşatmış, İran ordularını defalarca mağlup etmiş olan Alp Er Tunga, sonunda İran hükümdarı Keyhüsrev'e yenilerek öldürülmüştür. *Şahnâme*'de Afrâsyâb adıyla kendisinden övgüyle bahsedilmiştir.¹⁶

Şu Destanı: Destanda M.Ö. IV. asırda yaşamış bir Türk hükümdarı olan Şu'nun Makedonyalı Büyük İskender'le olan mücadelesi anlatılır.¹⁷

Oğuz Kağan Destanı: Oğuz destanları biri Batı Türkistan ve Önyasya'daki Oğuz, diğeri Orta Asya ve Uzakdoğu'daki Oğuz şeklinde iki rivayeti vardır.¹⁸ Zamanı tayin edilememekle beraber M.Ö. III. asırda doğduğu rivayet edilen bu destanın esası Türk hâkimiyeti ve saltanatını muhtelif kavimlere yayarak büyük fetihler yapan, Çin, İran ve Kafkasya'yı alan, Hazar denizini dolaşan menkıbevi bir hükümdarın fetihlerini muhtevidir.¹⁹ Hatta kaynaklarda Oğuz Kağan'ın tek bir hükümdar değil, tarih boyunca bütün Oğuz Türklerinin ve Oğuz Hanlarının maceralarını

¹⁶ Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 2004), 1/13.

¹⁷ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 1/15.

¹⁸ Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlîli* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982), 148.

¹⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 73.

kendi adında ve kendi hikâyesinde toplayan bir sembol olduğu da ifade edilmiştir.²⁰

Göktürk Destanları: Miladi VI. asırdan VIII. asır ortalarına kadar hüküm süren Göktürk devletine atfedilen destanlardan ilki Bozkurt destanıdır. Çin kaynaklarında iki ayrı rivayet anlatılmakla birlikte destanın esası, yok olma felaketine uğrayan soyun yeniden dirilip çoğalmasında bir Bozkurt'un Anne Kurt olarak vazife görmesidir. Göktürklerin ikinci mühim destanı ise Ergenekon destanıdır. Bozkurt destanının daha zengin şeklidir. Ergenekon, Türklerin yüzyıllarca çift sürerek, av avlayarak, maden işleyerek yaşayıp çoğaldıkları, etrafı aşılmaz dağlarla çevrili mukaddes bir toprağın adıdır.²¹ Türklerin demircilik ananesini gösteren destana göre Göktürkler düşmanlarla savaşır ve sonunda yenilirler. Geride kalanlar deve, at, öküz, koyun ve diğer malları alarak sarp ve etrafı kayalarla çevrili bir yere sığınır. Yıllarca yaşayıp çoğaldıkları yere sığmayınca kayaların arasında bulunan bir demir

²⁰ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/22.

²¹ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/25.

damarını eritip açılan yoldan dışarı çıkar ve böylece yeni yurtlar edinirler.²²

Dokuz Oğuz-Uygur Destanları: En meşhurları Türeyiş ve Göç destanlarıdır. Türeyiş destanı Dokuz Oğuz-Uygurların nasıl teşekkül ettiklerini, Göç destanı Moğolistan'daki anayurtlarını bırakarak Doğu Türkistan'a göçlerini konu edinmektedir.²³

1.1.2. Sagu

Matem töreni manasına gelen yağ törenlerinde saz şairleri tarafından ölen kişinin çeşitli hususiyetleri ile elem ve ölüm temalı şiirlere sagu adı verilmiştir. Bu şiirlerde göze çarpan özellik kaybedilen kişi için duyulan samimi ayrılık acısıyla birlikte bir kahramanlık ruhu, bir destan üslubu taşımaktadır. Bugünkü karşılığı ağıt, divan şiirindeki karşılığı mersiye olan sagulardan günümüze gelebilmiş parçalar mevcuttur. Örneğin XI. asırda yazılan *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te Alp Er Tunga için söylenmiş bir sagu vardır. Yine Atilla'nın ölümü üzerine Hun saz şairlerinin söyledikleri sagulardan biri Bizans tarihçisi Priscus ve Jordanes tarafından tespit edilip tercüme edilmiştir. Bu tercümeden bir bölüm şöyledir:

²² Yetiş, "Destan", 9/204.

²³ Atsız, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 71-72.

“Hunların en büyük hükümdarı Atilla talihin hususi bir yardımıyla öldü, fakat düşmanların darbeleri altında yahut kendi adamlarının hıyanetiyle değil, düğün neşeleri içinde, kuvvetine hiç hanel gelmeyen milleti arasında, en ufak bir acı bile duymadan öldü. Hiç kimsenin intikam talep edemeyeceği bu ölümü kim hikâye edebilecek?” Atilla’nın na‘şı etrafında daire çizerek dönen ordu efradı bu saguyu elem türküleri arasında tekrar etmişlerdir.²⁴ Alp Er Tunga sagusu ise şöyledir: *Alp Er Tunga öldi mü? İsiz ajün kaldı mu? Ödleg öçin aldı mu? İmdi yürek yırtılır.* (Alp Er Tunga öldü mü? Kötü dünya kaldı mı? Felek öcün aldı mı? Şimdi yürek yırtılır.)²⁵

1.1.3. Sav

Sözlü edebiyat içerisinde oluşup XI. yüzyılda yazıya geçirilen en eski nesir örnekleri atasözleri manasına savlardır. Manzumeler gibi savlar da ağızdan ağıza ve bellekten belleğe geçerek yazı dönemine kadar gelmiştir.²⁶ *Dîvânü Lügâti’t-Türk*’te yer alan savlardan bazıları şunlardır: *Aç ne yemes, tok ne temes* (Aç ne

²⁴ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 1/23, 45.

²⁵ Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti’t-Türk*, çev. Serap Tuba Yurtsever-Seçkin Erdi (İstanbul: Kabalcı Yay., 2007), 139.

²⁶ Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri-I*, 25.

yemez, tok ne demez); *Evdeki buzağı öküz bolmas* (Evdeki buzağı öküz olmaz); *Közden yırasa köngülden yeme yırar* (Gözden irak olan gönülden de irak olur); *Suv körmeginçe etük tartma* (Suyu görmeden çizmelerini çıkartma).²⁷

1.1.4. Koşuk

Türk edebiyatının İslâm'dan önceki devresinde muhtelif mevzulara ait olarak yazılan şiirlerden hemen hepsinin belli şekli vardır ki sayıları az olmakla birlikte bunlardan biri koşuklardır. Koşuk bugün halk edebiyatında yer alan koşma manasına gelmektedir. Daha çok hecenin 7+6=13'lü hece vezni ile söylenen koşuklar hükümdarlara veya hatunlara takdim edilmiştir.²⁸ Koşuk, zamanla şiir, kaside hatta raks için söylenen türkü manalarında kullanılmıştır. En önemli özelliği dörtlüklerle söylenmesidir. Sığır adı verilen şölenlerde ozanlar tarafından kopuz eşliğindeki sazlarla söylenmişlerdir.²⁹ *Dîvânü Lügâti 't-Türk'*te yer alan örneklerden biri şöyledir: *Tümen çeçek tizildi; Tügünden ol yazıldı, Üküş yatıp özeldi; Yerde qopa adrışur* (On bin

²⁷ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti 't-Türk*, 129, 211, 323, 537.

²⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 103-104.

²⁹ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/45.

çiçek dizildi; Tomurcuktan y ayıldı, Çok yatıp sıkıldı;
Yerden kopup ayrışır).³⁰

1.2. Yazılı Edebiyat

Yazılı edebiyat Türkler arasında yazının kullanılmaya başlamasından sonra ortaya çıkmıştır. Türkler İslâm olmadan önce Göktürk yazısı ve Uygur yazısı diye iki çeşit yazı kullanmışlardır.³¹ Bu da İslâmiyet'ten önce yazılı edebiyatın iki alt dönemde incelenebileceğini göstermektedir. Göktürlere ait VIII. yüzyılda dikilmiş olan Orhun Abideleri bu edebiyatın ilk mahsullerindedir. VIII. asırdan daha evvel yazılan Tuna ve Volga Bulgarlarına ait Şehzâde fihristleri, mezar taşları ve Yenisey yazıtları Türk Dili'nin inceliklerinden uzak ve henüz gelişmiş bir yazı dili hâline gelmediği için yazılı edebiyat da daha eski dönemlerden başlatılamamaktadır.³² Ancak yapılacak yeni arkeolojik kazı ve araştırmalarla tarihe düşülen bu kayıtların, Çin ve Moğolistan coğrafyasının Türk tarihi için ne kadar mümbit yerler olduğu düşünüldüğünde değişmesi elbette ki mümkündür.

³⁰ el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 133.

³¹ Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri-I*, 6.

³² H. İbrahim Şener- Alim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı* (İstanbul: Rağbet Yay., 2003), 25.

1.2.1. Göktürkler Dönemi

Bugünkü bilgilere göre elimizde bulunan en eski edebî Türk lehçesinin mahsulleri bazı küçük parçalar istisna edilmek üzere Göktürk devleti dönemine ait Orhun Abideleridir. Moğolistan'ın birçok yerinde irili ufaklı mezar taşları üzerindeki kitabeler tarihî ve edebî bakış noktasından pek mühim eserler olarak değerlendirilmemiştir.³³ Örneğin Çakul, Yenisey, Talas, Barlık, Uybat, Altun Köl, Tuba, Oya, Ulu Kem, Ak Yüs, Berge, Tes Elegeş, Ottoktaş gibi küçük yazıtlar birer mezar taşı hüviyetindedir.³⁴ Yazılı edebiyatın ilk örneklerinin VIII. asırda Göktürklerle başlatılmasını sağlayan asıl büyük kitabeler Tonyukuk, Bilge Kağan ve Kül Tigin Abidelerinin tamamı için kullanılan Orhun Abideleridir.

Moğolistan'da Orhun nehrinin Batı cenahında bulunan Orhun Abidelerinin ilki Tonyukuk Abidesidir. Bilge Tonyukuk Göktürklerin veziri olup aynı zamanda hükümdar Bilge Kağan'ın kayınpederidir. Tonyukuk Abidesi 720-725 yıllarında bizzat kendisi tarafından dikilmiştir. Abidenin müellifi de bizzat kendisidir. İkinci

³³ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 56.

³⁴ Atsız, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 89.

abide 731'de ölen ve aynı zamanda Bilge Kağan'ın kardeşi olan Kül Tigin Abidesidir. Abideyi hükümdar Bilge Kağan, kardeşi adına 732'de diktirmiştir. Üçüncü abide ise hükümdar Bilge Kağan abidesidir. Bilge Kağan 734'te ölünce bir yıl sonra 735'te oğlu Tenri Kağan babası adına diktirmiştir. Son iki abidenin müellifi, hükümdar ailesinden ve aynı zamanda Göktürklerin de en büyük edibi olan Yollug Tigin'dir.³⁵

Abideler 38 harfli Göktürk alfabesi ile yazılmıştır. Tonyukuk Abidesinin mevzuu, Çin'de doğan ve Çin'i iyi tanıyan vezirin nasihatlerini içermektedir. Sade bir dille, edebî gaye güdülmeden yazılmıştır. Diğer iki abide ilkinde göre daha edebîdir. Yollug Tigin bu abideleri Bilge Kağan'ın ağzından Türk halkına hitap edecek şekilde kaleme almıştır. Eserde Türk milletinin bütün ahlâkî safiyeti, bütün değerleri ve kusurları apaçık göze çarpmaktadır.³⁶

Abideler hakkında ilk bilgiyi XIII. yüzyılda İlhanoğlu tarihçisi Alâeddin Atâ Melik Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* adlı eserinde vermiş, ancak bu bilgi ilgi

³⁵ Abidelerle ilgili geniş bilgi için bk. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, 22. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Yay., 1998), XIV-XXIV.

³⁶ Geniş bilgi için bk. Atsız, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 89-117.

görmemiştir. Kitabeleri yeni Avrupa ilmine önce Yohan von Strahlenberg isimli bir İsveç subayı tanıtmış, daha sonra bazı Rus, Alman, Finlandiyalı, Fransız ve Danimarkalı seyyah ve araştırmacılar abidelerin kime aidiyeti hakkında kafa yormuşlardır. Abideler hakkında en kapsamlı çalışma Danimarkalı dilci Thomsen'a aittir. İlk tam tercümesi yine bu dilci tarafından 1922'de yapılmıştır. Türkiye'de ilk çalışmalar 1924'te Necib Âsım'a aittir. Yine Şemseddin Sâmî, Hüseyin Namık Orkun, Nihal Atsız, Talat Tekin, Muharrem Ergin gibi isimler tarafından abideler hakkında tetkikler ve neşirler yapılmıştır.³⁷

1.2.1. Uygurlar Dönemi

Uygurların yerleşik hayata geçmeleri yazılı edebiyatlarının ileri seviyede ve çok örnekli olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda Manihaizm, Budizm gibi dinlere girmeleri ile de edebî mahsullerinin muhtevasını daha çok din oluşturmuştur. Özellikle Manihaizm'e ait olan eserler bu dinin esaslarına, talimatına ait olduğu için pek mühimdir. Bu dinlerin mensupları kendi dinlerini propaganda etmek için birçok eser kaleme almış,

³⁷ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 1/73.

Uygurlar döneminde yüksek bir dinî edebiyat vücuda gelmiştir. Yalnız bu edebiyat sadece dinî eserlerden mürekkep değildir. Tarihî ve coğrafya konularını ilgilendiren eserler de yazılmıştır. Uygur yazısında kullanılan alfabe Soğdakilere aittir. Soğdaklar manihaist olduklarından Uygurlar Manihaizm’i seçtiklerinde Soğdak alfabesini dinî elif-be olarak kullanmışlardır. Ancak 18 harfli bu alfabe Türkçeyi yazmak için oldukça eksiktir. Birbirine yakın olan harfler aynı şekilde gösterilirken her harfin başta, ortada, sonda farklı şekillerinin olması bu alfabe ile yazılı metinlerin okunmasını oldukça güçleştirmiştir. Bugün Uygurlar dönemine ait bu alfabe ile yazılmış çok sayıda eser olmakla birlikte tam olarak okunamamışlardır.³⁸

2. İSLÂM MEDENİYETİ TESİRİ ALTINDA TÜRK EDEBİYATI DEVRİ

Türkler İslâm olduktan sonraki Türk edebiyatı, dünyanın farklı bölgelerinde ve farklı kültürlerle diyalog içinde bulunan Türlerin vücuda getirdikleri zengin edebî birikimi içerir. Bu açıdan bakıldığında Türk

³⁸ Atsız, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 119-120.

edebiyatının, değişen siyasî ve sosyal yapılar ve hatta dile paralel olarak ele alınıp bir bütün hâlinde incelenmesi ve tasnifinin yapılması oldukça zordur.³⁹

İslâm sonrası Türk edebiyatının tasnifini farklı bakış açıları ve değerlendirmeleri ile birkaç şekilde yapmak mümkündür. Özellikle güçlü Müslüman Türk devletleri ve bunların edebiyatları düşünöldüğünde ilk tasnif Karahanlılar devri, Selçuklular devri, Osmanlılar devri ve Cumhuriyet devri şeklinde yapılabilir. Orta Asya'da kurulan ilk Müslüman Türk devleti Karahanlılara ait edebî mahsuller Türk edebiyatının İslâm'dan sonraki ilk eserleri sayıldığı için bu tasnifi Karahanlılar devri ile başlatmak oldukça mühimdir. Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçuklularını birlikte mütalaa edebileceğimiz Selçuklular devri de özellikle tasavvuf edebiyatının ortaya çıkışı ve şekillenmesinde önemli olduğu için bu devir edebiyatı ayrıca incelenmeye değerdir. Osmanlı devleti, Karahanlılar ve Selçuklular gibi kısa ömürlü olmadığı için 6 asrı aşkın bir döneme hitap eden bir Devlet'in edebiyatı hâliyle Türk edebiyatının en önemli kısmını oluşturmaktadır. Osmanlı devletinden sonra

³⁹ Bilal Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı Giriş* (Bursa: Emin Yay., 2010), 40.

kurulan Cumhuriyet devri ise özellikle Batı'nın merkeze alındığı ve Batı medeniyetinin tesirine girildiği Tanzimat'la birlikte başlatılabilecek ve eski ile yeni tabirlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan değişikliklerin dönemidir ve bugünün edebiyatı olduğu için yine önemlidir.

İkinci tasnif bazı kaynaklarda da ifade edildiği şekliyle ilk dönem, orta dönem ve yeni dönem şeklindedir. İlk dönem Karahanlılar devrini içine alan ve ilk eserleri konu edinen dönemdir. Orta dönem Selçuklular ve Beylikler ile Osmanlı devletini içine alan Türk-İslâm edebiyatının en geniş dönemidir. Osmanlı devleti Türk edebiyatı, Kuruluş dönemi, Geçiş dönemi, Klâsik dönem, Sebki Hindî dönemi, Mahallileşme ve Duraklama dönemi ile Tanzimat ve Yeni Arayışlar dönemi olarak tasnif edilmiştir ki son dönem, genel tasnifte Batı medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatının da başladığı yerdir. Yeni dönem ise Cumhuriyet'in ilanı ile başlayıp bugün devam eden bir devreyi kapsamaktadır.

Üçüncü tasnif Türk edebiyatının çeşitli kollarını muhtevî olup edebiyatın farklı şekil, tür, vezin, kâfiye ve dil özelliklerine göre yapılmıştır. En genel şekliyle bu

tasnifi Halk edebiyatı, Âşık edebiyatı, Divan edebiyatı ve Dinî-Tasavvufî Türk edebiyatı şeklinde yapmak mümkündür.

Dördüncü tasnif kronoloji gözetilerek İslâm sonrası Türk edebiyatı yüzyıllara ayrılacak şekilde yapılabilir. Bu tasnife göre ilk eserlerin verilmeye başladığı XI. asırdan, Tanzimat'la birlikte Batı'nın örnek alınmaya başladığı XVIII. asra ve hatta bugüne kadar her yüzyıl kendi çağı içerisinde mütalaa edilebilir.

Edebiyat tarihleri tetkik edildikçe bu tasniflerin sayısını artırmak veya çeşitlendirmek mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi farklı bakış açıları ile genel tasnifler, özel tasnifler yapmak ve bunların sayısını artırmak mümkündür. Özellikle uzun soluklu olduğu için İslâm sonrası Türk edebiyatını çeşitli kollara ayırmak ve incelemek oldukça güçtür. Bu çalışma belli kriterlere bağlı olarak hazırlandığı için her bir tasnifin tek tek ele alınması sınırları fazla zorlayacağından tercih ettiğimiz bir tasnifle devam edilecektir.

Türk edebiyatının tarihî gelişimine bakıldığında halk edebiyatı, divan edebiyatı tabirlerin ortaya çıkması XIII-XIV. asırlarda dayanmaktadır. Daha önceki devirlerde Türk edebiyatı sözlü edebiyat, destanlar çağı gibi tek bir

görünüşe sahipken İslâm'dan sonra Türklerin yeni yurtlar edinmesi, yeni devletlerin kurulması, yeni kültür merkezlerinin doğması ve Türk lehçelerinin yeni yazı dilleri hâlinde ortaya çıkması yazılı edebiyatı meydana getirmiştir. Bu edebiyatın içinde çeşitli zümre ve çevrelerin teşekkülü ile okumuşlara ve halka ait iki ayrı edebiyattan bahsedilmeye başlanmıştır. Bu çalışmada ayrıca ele alınacak olan dinî-tasavvufî edebiyat ile âşık edebiyatı bazı edebiyat tarihlerinde daha çok halk edebiyatına dayandırılmıştır. Şimdi bu edebiyatları ve özelliklerini tek tek ele alalım⁴⁰:

2.1. Halk Edebiyatı

Türk edebiyatının en eski ve en millî kısmını oluşturan edebiyat halk edebiyatıdır. Halk edebiyatı denilince akla sahibi olan ve olmayan sözlü ve yazılı edebî mahsuller gelmektedir. Oldukça uzun bir döneme yayılmış olan edebiyatın ürünlerinden belli bir edebî değer taşıyanları halk edebiyatı adı altında incelenmiştir. Halk edebiyatı; dinî, içtimai, siyasi şartlara, dilin imkânına ve coğrafi özelliklere göre farklılık veya benzerlik göstermiştir. Özellikle sosyal ve tabii olaylar

⁴⁰ Faruk K. Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yay., 2005), 43.

bu edebiyatın doğuşunu etkileyen unsurlardan olmuştur.⁴¹

Halk edebiyatı aslında İslâm'dan önceki şifahî edebiyatın dil, kültür ve ideoloji bakımından büyük farklılar göstermekle birlikte Müslüman Türk halkı arasında bir devamıdır. Halk edebiyatının dili halkın anlamadığı, girift, külfetli, sanatlı söz ve söyleyişler değildir. Bu edebiyat birçok milletlerin halk edebiyatlarından hayli zengindir. Tamamen anonim mahsulleri yanında isimleri aydınların isimleri kadar tanınmış, sevilmiş şairleri vardır. Halk toplantı yerlerinde güldürücü hikâyeler söylemekle tanınmış şöhret sahibi kıssahan veya meddahları meşhurdur. Yine halk nazarında büyük ilgi uyandıran ortaoyunu, kukla oyunu, gölge (Karagöz) oyunu gibi tiyatro çeşitleri ve sanatçıları vardır. Atasözleri, maniler ve türküler gibi kimin tarafından söylendiği çok kere bilinmeyen, tamamıyla anonim hikmetleri, şiirleri, hikâye ve masalları temel ürünleridir. Aynı edebiyatın Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan gibi büyük ve çok

⁴¹ Saim Sakaoğlu, “Halk Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 15/345. Ayrıca bk. Mehmet Göktaş, *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 183.

tanınmış şairleri de vardır.⁴² Halk edebiyatı genellikle Ziya Gökalp ve onun izinde giden yazarların etkisiyle yüceltilen bir edebiyat olsa da⁴³ bu edebiyat kadim bir geçmişe sahiptir. Zaman zaman âşık tarzı saz şairleri ve tasavvufî yönü olan tekke şairleri ile iç içe aynı çatı altında birleşseler de ortaya çıkan ürün halk edebiyatının ürünüdür denebilir.

Halk şairleri yetiştikleri çevrelere ve mensup oldukları zümrelere göre dört şekilde sınıflandırılmışlardır. İlki kasaba ve şehirlerde yetişenlerdir ki bunlar XVII. asırdan itibaren bazı bakımlardan Divan şairlerinin etkisinde kalmışlardır. İkincisi köylerde yetişenlerdir. Bunlar da özellikle şiirlerine köy yaşantısını aksettirmişlerdir. Üçüncüsü Yeniçeri Ocağı'nda yetişenlerdir. Dördüncü ise tekke ve tarikat çevrelerinde yetişenlerdir ki bunlar şiirlerinde dinî, tasavvufî konuları, tarikat ve zümre görüşlerini işlemişlerdir. Çeşitli tarikatlara mensup halk şairlerinden özellikle Alevî-Bektaşî zümrelere mensup şairlerin sayıları bir hayli fazladır.⁴⁴

⁴² Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/264.

⁴³ Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*, 55.

⁴⁴ Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 45.

Halk şiirinde nazım birimi bazı istisnalar olmakla birlikte dörtlük, vezin ise hecedir. Nazım Şekilleri; koşma, mani, trk, destan, semaî ve varsağıdır. Birbirine benzeyen bu Şekiller özellikle vezin ve beste bakımından farklılık göstermişlerdir.⁴⁵

Koşma: Halk Şiirinin en yaygın Şeklidir. 6+5 veya 4+4+3=11’li hece vezniyle söylenir. Drtlklerden meydana gelir. Kafiye düzeni ilk dörtlükte (abcb) veya (abab) diğerlerinde (aaab) Őeklinindedir. İnsan ve tabiat güzelliğini öven koŐmalara *güzelleme*; yiğitlik temasını iŐleyene *koÇaklama*; bir Őahsı ya da sosyal eleştiri işin söylenenlere *taşlama*; yasla ilgili olanlara *ağıt* denir.⁴⁶

Mani: Halk edebiyatının 7’li hece vezni, (aaxa) kafiye düzeni ile dörtlükler hâlinde söylenen Şeklidir. Bu Şekilde olanlar *tam* ya da *düz* mani olarak isimlendirilirken bunun dışında *kesik/cinaslı* mani, *artık mani* denilen ŐeŐitleri de vardır. Şairi bilinenleri olmakla birlikte genellikle anonimdir.⁴⁷

⁴⁵ Timurtaş, *Tarih İŞinde Türk Edebiyatı*, 45.

⁴⁶ Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türk Şiir Sanatı* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yay., 1966), 98.

⁴⁷ Mehmet AÇa vd., *BaŐlangıŐtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yay., 2012), 547-548.

Türkü: Halk edebiyatının esas nazım şekillerinden biridir. Şekil yönünden koşmaya benzese de kıtalar daha çok beşerli, altışarlı mısralardan meydana gelir. Son veya son iki mısra genelde tekrarlanır. 11’li hece vezni ile birlikte 8’li ve 7’li hece vezinleriyle de söylenir. Türküler genelde anonim olup mahallî ağız isimlerine, beste ve makamlarına ve konularına göre çeşit çeşittir. Konu ekseriya aşk ve lirik hususlardır.⁴⁸

Destan: Nazım biçimi bakımından koşma gibidir. Hecenin 11’li veya 8’li vezni ve kendine özgü bir ezgi ile söylenir. Daha çok toplumu yakından ilgilendiren savaş, ayaklanma, kıtlık, deprem, yangın, bulaşıcı hastalık, göç gibi olaylar, toplumsal yergi veya eleştiriler, nasihatler, cimrilik, dalkavukluk, korkaklık gibi gülünç huylar konularından bazılarıdır.⁴⁹

Semaî: Koşma şeklinde, 8’li hece vezni ile söylenen halk edebiyatı şekillerindedir. Aruzla söylenenleri de olup şekli gazel gibidir. Ancak şairler daha çok hece ölçüsünü tercih etmiştir. Semaîde aşk, ayrılık, gurbet, tabiat, özlem gibi konular ele alınır. Az sözle çok anlam

⁴⁸ Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 47.

⁴⁹ Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri-I*, 265.

kastetmek semaîlerin genel özelliklerindedir. Hususi bestelerle söylenir.⁵⁰

Varsağı: Şekli ve vezni itibariyle semaîye benzer. Aralarında makam farkı vardır. Toroslardaki Varsak Türk aşiretinin özel bestesiyle söylenir. Genelde “bre”, “behey” gibi nidalarla başlarlar.⁵¹

Halk edebiyatının nazım şekillerini eserlerin makam ve ahenkleri belirlerken, nazım türlerinde belirleyici unsur işlenen konu ve ezgilerdir. Halk edebiyatı nazım türleri arasında güzelleme, koçaklama, taşlama, ağıt, destan, muamma, ninni gibi türler vardır. **Güzelleme:** Bir kimseyi, bir yeri, tabiatı vs. övmek maksadıyla söylenen şiirlerdir. **Koçaklama:** Yiğitlik ve yiğitleri öven, savaşlardan bahseden kahramanlık şiirleridir. **Taşlama:** Beğenilmeyen kimseleri, adetleri, huyları kötülemek, küçümsemek, onlarla alay etmek için söylenen yergi, hiciv içerikli şiirlerdir. **Ağıt:** Ölen bir kimsenin ardından, çeşitli hususiyetleri övülerek ölümünden duyulan üzüntüleri dile getiren şiirlerdir. **Destan:** Hem bir nazım şekli hem de nazım türüdür.

⁵⁰ Nurettin Albayrak, “Semaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/460.

⁵¹ Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 47.

Hikâye hüviyeti taşıyan destanlarda çeşitli hadiseler anlatılır. **Muamma:** Eşya ve şahıs isimleriyle ilgili olup bilmece mahiyetindeki şiirlerdir. **Ninni:** Anonim eserlerdendir. Genelde tek dörtlükten oluşup çocukları uyutmak için kadınlar tarafından söylenir.⁵²

Manzumeler dışında halk edebiyatı içerisinde anlatma esası üzerine kurulu türler de vardır. Mit, efsane, masal ve fıkra bu unsurlardandır.⁵³

Mit: En genel tanımıyla mit kutsal bir öyküyü anlatır. En önemli özelliği ise doğüstü varlıkların eylemlerinin öykülerinden oluşmasıdır. Mitlerde bu öykü gerçek kabul edilir. Mit, her zaman için bir yaratılışla ilgilidir. İnsan miti bilince aslında nesnelere de kökenini bilmiş olur. Böylece nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı da başarmış olur. Mitler konularına göre şu şekilde sınıflandırılırlar: Evrenin nasıl oluştuğunu anlatanlara Kozmogoni mitler, Tanrıların nerden geldiğini anlatanlara Teogoni mitler, insanların nerden geldiklerini ya da nasıl yaratıldıklarını anlatanlara Antropogoni mitler, insanın ve dünyanın geleceğini anlatanlara Eskatoloji mitler denir. Türklere

⁵² Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 49-50.

⁵³ Sakaoğlu, "Halk Edebiyatı", 15/346.

ait mitlerin konuları ise daha çok üç husus üzerinde zikredilmiştir. Bunlar yaratılışla ilgili mitolojik metinler, tufanla ilgili mitolojik metinler, kıyamet ve dünyanın sonuyla ilgili mitolojik metinlerdir.⁵⁴

Efsane: Olağanüstü özelliklere sahip kısa anlatılardır. Olayların gerçeğe dayandığı kabul edilir. Süsten uzak, halkın özlemleri, dünya görüşü ve ideal insan tipi kesin olarak ortaya konur. Bu bakımdan efsaneler için tarihle halk muhayyilesinin bir terkididir denebilir. Amaç, milletin her devirde bağlı olduğu değerlerin ele alınıp yüceltilmesidir. Efsanelerde ele alınan konular arasında şunlar vardır: Yaratılış ve dünyanın sonu, tarih ve medeniyet tarihi, tabiatüstü varlıklar ve güçlerle dinî efsaneler.⁵⁵

Masal: Türk diline Arapçadan giren masal terbiye ve ahlâka faydalı, yararlı olan hikâye anlamına gelmektedir. Hayvan masalları, hayvan ve insan, rüya, sihirbaz, komik hikâyeler gibi sınıflandırmaların yapıldığı masalarda işlenen konu genelde iyi ile kötünün mücadelesidir. Doğaüstü ve olağandışı olaylara

⁵⁴ M. Öcal Oğuz vd., *Türk Halk Edebiyatı El kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2011), 131-137.

⁵⁵ Sakaoğlu, “Halk Edebiyatı”, 15/347.

yer verilir. Zaman ve mekân çoğu zaman belirsizdir. Her çeşit tasvir, benzetme yollarından yararlanan masalların başı, ortası ve sonunda kendine has söz kalıpları vardır.⁵⁶

Fıkra: Genellikle bir nükte ile son verilen, farklı karakterler etrafında kurulu kısa anlatmalardır. Temsil ettikleri zihniyet ve davranışlarla bağlandıkları tiplere göre gruplandırılır. Merkezde daima insan-toplum münasebetleri vardır. Konusu genelde sosyal hayatta ortaya çıkan çelişkiler, düşünce ve davranış farklarından doğan çatışmalardır. Fıkralarda yer alan nükte cümleleri her zaman güldürmek için değil bazen de düşündürmek için söylenir. Hatta nüktenin anlaşılması ve maksadın hâsıl olabilmesi için özel bir bilgiye ihtiyaç vardır.⁵⁷

Halk edebiyatı ürünleri arasında kısa oluşları ve manzum, mensur örneklerinin bulunuşu açısından dikkati çeken türler de vardır. Bunlar; olayları, insan, hayvan, bitki gibi canlıları, eşyayı, akıl, zekâ, güzellik gibi soyut kavramlarla dinî konu ve motifleri kapalı bir şekilde yakın-uzak münasebetler ve çağrışımlarla insanın düşünce, muhakeme ve dikkatine sunarak

⁵⁶ Oğuz vd., *Türk Halk Edebiyatı El kitabı*, 146-150.

⁵⁷ Sakaoğlu, “Halk Edebiyatı”, 15/347.

bulmayı amaçlayan **bilmeceler**; geçmişte yaşanan olaylardan çıkarılan sonuçları öğüt ve hüküm şeklinde nakleden kısa ve özlü anonim sözler manasına **atasözleri**; en az iki kelimededen meydana gelen ve en az birinin mecaz anlamla kullanıldığı, kısa ve özlü kalıplaşmış sözler olan **deyimler**; insanın kendisinin, yakın çevresinin ve sevdiklerinin refah ve mutluluğu için, iyi ve güzel şeyleri dilemek amacıyla Allah'a sesleniş ve yalvarış sırasında söylenen sözler manasına **alkışlar** ve son olarak beddua olarak da adlandırılan, başkaları için istenilen kötülükleri dile getiren sözler manasına **kargışlardır**.⁵⁸

Halk edebiyatı hususunda söylenmesi gereken önemli bir husus da bu edebiyatın halk tiyatroları ile olan ilişkisidir. Halk tiyatroları; köy seyirlik oyunları, orta oyunu, Karagöz, kukla, tuluat, söz ya da metinden ziyade gösteriyi ön plana çıkaran tiyatro türlerinden oluşmaktadır. Bu oyunların ortak özelliği önceden hazırlanmamış, ezberlenmemiş ve yazılmamış olmalarıdır. Halk edebiyatının bu unsurlarla olan münasebeti seyirlik halk oyunlarının bütünü içindeki söz

⁵⁸ Sakaoğlu, "Halk Edebiyatı", 15/348-349.

sanatlarıdır. Yoksa bunun dışında kalan, müzik, dans, hokkabazlık, maskaralık, inanışlar, töreler gibi unsurlar değildir. Nitekim bunlarla halk edebiyatı değil halk bilimi ilgilenmektedir.⁵⁹

2.2. Âşık Edebiyatı

Anadolu âşıklık geleneği içerisinde saz çalarak şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan gezgin şairlere âşık adı verilmiştir. Âşık edebiyatı Türk halk edebiyatının en canlı ve yaygın bölümünü meydana getirmiştir. Belli bir icra töresi ve kuralları ile Türkiye’de güçlü temsilciler yetiştiren bu edebiyat diğer edebiyat disiplinlerini de etkilemiştir. Özellikle XVII. asırda Türk insanının şiir anlayışı ve zevkine yön veren bu edebiyat XIX. asırda zirveye ulaşmış ve klasikleşmiştir.⁶⁰

Bu edebiyatın temsilcileri umumiyetle iki kısma ayrılır. İlki kalem şairleridir ve bunlar yüksek sınıfa mahsus şiirler yazan klâsik şairlerdir. Diğeri ise meydan şairleridir. Bunlar halk toplantılarında irticalen şiirler

⁵⁹ Oğuz vd., *Türk Halk Edebiyatı El kitabı*, 213.

⁶⁰ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2009), 1.

tertîp eden ve onları sazları ile çalıp söyleyen saz şairleridir.⁶¹

Âşık edebiyatının eserlerini genelde; sade bir dil kullanarak şiirlerini daha çok hece vezniyle yazan ve saz çalarak yurdu dolaşan âşıkların eserleri oluşturur. Özellikle Anadolu, Rumeli ve Azerbaycan'da gelişip olgunlaşan, hatta XVI. yüzyıldan başlayarak yakın zamana kadar Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenileri de etkileyen âşık edebiyatı, manzum eserlerden, bazen de nazım-nesir karışımı hikâyelerden meydana gelmiştir. Bu edebiyat sözlü ve yazılı kaynaklara dayanır. Sözlü kaynaklar daha çok âşıkların hâfızası iken, yazılı kaynaklar okuma yazması olan âşıkların şiir, hikâye ve folklorik metinlerini topladıkları cönk denilen defterlerdir.⁶²

Âşık edebiyatı, ozan-baksı edebiyatı geleneğinin İslâm sonrası tasavvufî düşünce ve Osmanlı yaşama biçimi ve kabulleriyle birleşmesinden doğmuştur. Âşık edebiyatının gelişme gösterdiği dönem XVI. asırdır. Bu vakte kadar ozan edebiyatı adı altında devam eden

⁶¹ M. Fuad Köprülü, *Saz Şâirleri I-V* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 29.

⁶² Abdülkadir Karahan, "Âşık Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3/550-551.

edebiyat bu yüzyılla birlikte âşık edebiyatı adıyla varlığını gelişerek devam ettirmiştir. Bağımsız bir sosyo-kültürel kurum kimliğiyle ortaya çıktığı XVI. yüzyıldan bugüne Türk kültür yaşamı içinde yer alan bütün ögeleri içinde barındıran âşık edebiyatı, Türk kültürünün bütün katmanlarınca özümsemiş ve asırlar boyunca toplumun ortak kültür kodlarını oluşturan edebiyatın önemli bir kolunu temsil etmiştir.⁶³

XVI. yüzyılda Kul Mehmed, Öksüz Dede, Köroğlu, Hayâlî, Ozan, Bahşı, Kul Çulha, Çırpanlı, Armutlu, Gedâ Muslu, Oğuz Ali; XVII. yüzyılda Gevherî, Âşık Ömer, Karacaoğlan; XVIII. yüzyılda Ravzî, Ali, Hocaoğlu, Hükmi, Kâtibi, Derviş Mûsâ, Kabasakal Mehmed, Levni, şermi, Kıymeti, şem‘i, Mahtûmi, Derûni, Âşık Süleyman, Seferlioğu, Kütahyalı Sırrı, Kara Hamza, Bağdadî, Küşâdî; XIX. yüzyılda Bayburtlu Zihnî, Kayserili Seyrânî, Nûrî, Ruhsatî, Ispartalı Seyrânî, Âşık Ali, Gedâyî, Sürûrî, Niğârî, Hikmetî, Sabrî, Sümmânî, Celâlî, Kemâlî, Harâbî, Ferdî, Tıflî, Dadaloğu, Deli Boran, Gündeşlioğu, Beyoğu, Erzurumlu Emrah, Âşık Dertli, Âşık şenlik;⁶⁴ XX.

⁶³ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 29, 31.

⁶⁴ Geniş bilgi için bk. Köprülü, *Saz şâirleri I-V*.

yüzyılda Posoflu Müdâmî, Kağızmanlı Hıfzı, Efkârî, Bayburtlu Celâlî, Âşık Veysel, Huzûrî, Âşık Murat Çobanoğlu, Âşık Şeref Taşlıova, Âşık Yaşar Reyhanî ve Ali İzzet âşık edebiyatının önemli temsilcilerindendir. Günümüzde unutulmaya yüz tutmuş âşıklık geleneğini yeniden canlandırmak için bazı faaliyetler yapılmakta, özellikle Konya Âşıklar Bayramı Kars Âşıklar Bayramı adıyla yapılan törenler âşık edebiyatını canlı tutmaya çalışmaktadır.⁶⁵

Âşık edebiyatı, sözlü kültür ortamında meydana çıkmış, tekke edebiyatı ve ozan-baksı geleneğiyle beslenmiş, aynı zamanda kendine özgü bir icra töresi olan bağımsız bir edebiyattır. Medreseler, tekkeler, hanlar, kervansaraylar, konaklar, köy odaları, düğün ve eğlence mekânları âşıklık geleneğini oluşturan sosyo-kültürel koşul ve kurumlar olmakla birlikte özellikle kahvehaneler tarihsel seyri içinde âşıklık geleneğinin en önemli icra mekânıdır. Teknolojinin gelişmesi ve değişen hayat koşullarına paralel olarak bazı farklılıklar olsa da günümüze kadar âşık kahvehaneleri temel işlevini yitirmemiştir.⁶⁶

⁶⁵ Karahan, “Âşık Edebiyatı”, 551.

⁶⁶ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 34- 36.

Âşıkların yetişmesi için âşık adayının âşıklık geleneğinin kabulleri çerçevesinde âşıklığa yönelmesi, başlaması ve usta-çırak ilişkisi içinde bir eğitim sürecinden geçmesi gerekir. Bu gelenek yalnızca çalıp söylemeye dayanmayan, özellikle bir usta tarafından öğretilmesi gereken bir iştir. Bu açıdan bakıldığında âşıklıkta çırak yetiştirmek bir gelenek hâline dönüşmüştür. Âşıklık geleneği içerisinde yer alan kalfalık ise adayın belirli ölçülerde saz çalması ile usta malı şiir söyleyebilmesi ve ustasından öğrendiklerini dinleyici karşısında okuması demektir. Bu geleneğin son halkasını ustalık oluşturur ki bu da “tamam artık sen yetiştin, oldun” veya “kendi başına söz söyleyebilir” demek suretiyle bir türlü sözlü icazet şeklinde mümkün olur.⁶⁷

Âşık edebiyatının bazı şekil ve türleri edebiyatın diğer kolları olan halk edebiyatı, tasavvuf edebiyatı ve divan edebiyatı ile örtüşmekle birlikte farklılaştığı noktalar da söz konusudur. Özellikle hece vezni ile yazılan nazım şekilleri halk edebiyatı ile aruz vezni ile yazılan nazım şekilleri de divan edebiyatı ile

⁶⁷ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 55-57.

benzeşmektedir. Âşık edebiyatının heceli nazım şekilleri arasında şunlar zikredilebilir:

Mâni: Âşık şiirinin en küçük nazım biridir ve bir dörtlükten meydana gelir. Genelde yedi heceli olup kafiye örgüsü (aaba) şeklindedir. Âşıklar tarafından özel makamlarla söylenir. Genellikle aynı kelimeler farklı anlamda kullanılarak maniler cinaslı hâle getirilir. Bunlar konularına göre bir türkünün, bir söyleyişin arkasına eklenir.

Koşma: Âşık şiirinin yegâne nazım şeklidir denebilir. Yapıları bakımından düz koşma, ayaklı koşma, musammat koşma, musammat ayaklı koşma, zincirbend koşma, zincirbend ayaklı koşma, yedekli koşma, dedim-dedi türleri vardır. Koşmaların, aşk şiirleri, tabiat tasvirleri ve övgülerden oluşan **güzelleme**; kahramanlık, yiğitlik ve savaş konularında söylenen **koçaklama**; acıklı bir olayı konu alan **ağıt**; toplumdaki haksızlıkların, yolsuzlukların, geriliklerin ve ekonomik sorunların mizahi bir dille sergilendiği **taşlama**; bir şeyi öğretmek, bir düşünceyi tanıtıp yaymak, ders vermek, doğruyu göstermek amacıyla söylenen **öğütleme**; karşıdakinin türlü nedenlerle kötülüğünü isteyerek söylenen **kargışlama**; kendisinin veya karşıdakinin

iyiliğini istemek amacıyla söylenen **alkışlama** gibi konuları vardır. Yine ezgilerine göre 8'li hece ölçüsü ile düzenlenip özel bir ezgi ile söylenen **semaî**; Güney Anadolu'da varsak boyu halkınca özel bir ezgi ile söylenen **varsagı**; âşıkların sevgilerini, kahramanlık olaylarını, günlük olaylarla ilgili durumları, bazı acıklı olayları konu alan, anlatım ve ezgi yönüyle farklı, dörtlük sayısının fazla olduğu **destan** gibi koşma çeşitlerinden de bahsetmek mümkündür.

Genel olarak mâni ve koşmanın dışında âşık edebiyatında bayati, tecnis, sicilleme, divan, murabba, muhammes, müstezat, semaî, nefes, dübeyt gibi başka heceli nazım şekilleri de vardır.⁶⁸ Âşık edebiyatının aruzlu nazım şekilleri arasında ise divan, selis, semaî, kalenderî, satranç gibi şekilleri saymak mümkündür. Bunlardan birkaçı hakkında bilgi vermek gerekirse; **Divan:** Âşıklar arasında divanî adı ile kullanılır. Aruzun fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün kalıbı ile yazılır. Gazel, murabba, muhammes, müseddes, musammat şekilleri olduğu gibi ayaklı divan denilen şekilleri de vardır. **Selis:** Aruzun feilâtün(fâilâtün) / feilâtün /

⁶⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 120-138.

feilâtün / feilün kalıbı ile söylenir. Divan gibi, çoğunlukla gazel biçiminde yazılmakla birlikte murabba, muhammes, müseddes biçimleri de vardır. Daha ziyade kalem şairleri tarafından yazıldığı, saz şairlerinden bu vezni kullananların az olduğu kaynaklarda bildirilmiştir. **Semaî:** Aruzun mefâilün / mefâilün / mefâilün kalıbıyla yazılır ve özel bir beste ile okunur. Divanlar gibi gazel, murabba, muhammes, müseddes, musammat ve yedekli biçimleri vardır. **Kalenderî:** Aruzun mefûlü / mefâilü / mefâilü / feülün kalıbıyla söylenir. Gazel murabba, muhammes, müseddes şeklinde yazılırlar. Özel bir ezgileri vardır. **Satranç:** Aruzun farklı kalıpları olmakla birlikte genelde müfteilün / müfteilün / müfteilün / müfteilün kalıbıyla yazılırlar. Az sayıdaki örnekleri XIX. yüzyıla aittir. Hece ile söylenenleri de vardır. **Vezn-i Âher:** Aruzun müstefilâtün / müstefilâtün / müstefilâtün / müstefilâtün kalıbıyla murabba biçiminde yazılan şiirlerdir. Her dize ilk üçü birbiriyle kafiyeli dört eşit parçaya bölünmüştür. Her parça ardından gelen dizelerin

başında tekrarlandığı gibi, öteki parçalar da aynı dizede birbirini izler.⁶⁹

2.3. Divan Edebiyatı

Türk edebiyatı içerisinde nazarî ve estetik esaslarını İslâmî kültürden alarak meydana gelen ve özellikle Fars edebiyatının tesiri altında şekillenip örnekler veren, XIII. yüzyıl sonlarından, XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Arapça ve Farsça kelimelerin geniş ölçüde yer aldığı bir dille varlığını altı asır sürdürmüş olan edebiyat, divan edebiyatıdır.⁷⁰ Buradan hareketle divan edebiyatı ile ilgili, kendine özgü bir sanat anlayışına, sınırlı bir duygu ve şiir dünyasına, sanatlı bir dile, İslâm dini ve tasavvufuna dayalı bir düşünce örgüsüne sahip; şekilci, kuralcı ve idealist bir edebiyat denebilir. Yüksek bir değer taşıması, yer yer duru ve sanatlı örnekler ortaya koyması, ruha ve gönle hitap etmesi, bunu sağlam bir dille yapması, beyit yapısı, edebî sanat gücü ve söyleyişiyile altı asrı aşkın bir zaman diliminde Osmanlı toplumundaki sanat zevkinin en seçkin ve büyük

⁶⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 139-144.

⁷⁰ Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/389.

bölümünü oluşturmuştur.⁷¹ Kaynaklarda XIII. yüzyıldan, XIX. yüzyıla kadar geçen süre içerisinde divan edebiyatı yaklaşık tarihlere göre şu dönemlere ayrılmaktadır: Türkçe kelimelerin ön planda olduğu ve Fars edebiyatının etkisini yavaş yavaş hissettirdiği dönem olan **kuruluş dönemi** [Fatih zamanına (1451) dek sürer]; edebiyatta köklü değişikliklerin yapıldığı ve dilin Osmanlıca özellikleri gösterdiği **geçiş dönemi** [Yavuz zamanına (1512) dek sürer]; Divan edebiyatının zirve dönemi olarak addedilen **klâsik dönem** [I. Ahmed zamanına (1603) dek sürer]; klâsik şiirde Hint üslûbunun etkisini gösterdiği **sebk-i Hindî dönemi** [IV. Mehmed zamanına (1748) dek sürer].⁷²

Türk edebiyatının en uzun ve en zengin dönemi olan Divan edebiyatı daha çok şiir alanında gelişen Osmanlı Türk edebiyatı çağıdır. Altı asırlık süre zarfında Türk milletinin şiire verdiği emeğin, başka milletlerle kıyaslandığında hayret uyandıracak bir hacme ulaşmış olduğu görülmektedir. Agâh Sırrı Levend'in tespitlerine göre bu dönemde beş bin şair yetişmiş, birçoğunun *Divan*'ı olmasa da bin civarında *Divan* tertip edilmiştir.

⁷¹ İskender Pala, *Divan Edebiyatı* (İstanbul: Kapı Yay., 2008), 5.

⁷² Pala, *Divan Edebiyatı*, 9.

Divanlar dışında manzum, mensur yazılan eserler de dikkate alındığında bu sayının artacağı şüphesizdir. Sayının dışında, ürünlerdeki sanatın kalitesine bakıldığında yüz kadar şairin isminden bahsetmek ve hatta daha derin ve hassas bir seçme ile büyük şairlerden otuz kadar isim saymak da mümkündür.⁷³ Kronoloji gözetilerek bu şairlerden bazılarının dönem ve isimlerini şöyle zikredebiliriz: Divan edebiyatı XIII. yüzyılda, Anadolu'da Ahmed Fakih ve Hoca Dehhanî ile başlar. Dönemin önde gelen isimleri arasında eserlerini her ne kadar Farsça yazsa da Mevlânâ ve bıraktığı eserlerle Divan şairi sayabileceğimiz Yunus Emre dikkat çeker. Yine Şeyyad Hamza ve Sultan Veled ile yüzyıl devam eder. XIV. yüzyıl dinî-tasavvufî, tarihî ve ahlâkî eserlerin ön planda olduğu bir dönemdir. Âşık Paşa, Gülşehrî, Hoca Mesud, Şeyhoğlu Mustafa ve Kadı Darir gibi isimlerin yanı sıra Ahmedî asrın zirve isimleri arasına adını yazdırır. Yine Nesîmî ve Kadı Burhaneddin, edebiyatın güçlü simaları arasında yer alır. XV. yüzyıl denilince akla gelen iki isim Ahmed-i Dâî ve Şeyhî'dir. Ahmed Paşa ve Necatî Türk şiirinin yeni

⁷³ M. Orhan Okay, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine* (İstanbul: Dergâh Yay., 2014), 39.

merhaleleri addedilir. Bu dönemde Avnî, Adlî gibi isimler sultan şairler olarak, Mihrî kadın şair olarak, Hamdullah Hamdî, Behiştî mesnevî şairleri olarak, Sinan Paşa, Mercimek Ahmed, Ahmed Bican nesirleri ile, Âşıkpaşazâde tarihçiliği ile göz doldurur. Çağatay sahası denilince bu yüzyıla damgasına vuran isim hiç kuşkusuz Ali Şîr Nevâî'dir.⁷⁴ XVI. yüzyıl, Divan şiiri açısından zirve dönemdir. Fuzûlî ve Bâkî şiir söylemedeki kudretleriyle kendi çağlarını aşmış iki mühim isimdir. Yine Zâtî, Hayâlî, Nev'î, Rûhî devrin önemli simalarıdır. Mesnevîde Fuzûlî, Taşlıcalı Yahyâ, Kara Fazlî; hilye türünde Hâkânî; tezkirecilikte Sehî, Latifî, Âşık Çelebi, Hasan Çelebi, Beyânî, Ahdî; tarih yazıcılığında Lütî Paşa, Hoca Sadeddin, Gelibolulu Âlî, Kemalpaşazâde anılmaya değer isimlerdendir. XVII. yüzyıl bir önceki yüzyılın sağlam temelleri üzerinde gelişir. Nef'î, Nâbî, Şeyhülislâm Yahyâ, Nailî, Neşâtî, Sâbit, Nadirî önemli isimler arasında zikredilir. Nesirde Evliya Çelebi, Veysî, Nergisî; tezkirecilikte Riyâzî, Güftî, Rızâ, Faizî başı çeken isimlerdir. XVIII. yüzyıl Fars edebiyatından uzaklaşılana, mahallileşmeye doğru

⁷⁴ Nevâî hakkında geniş bilgi için bk. Ayşe Hilal Kalkandelen, *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Gazelleri* (Ankara: Araştırma Yay., 2018).

bir adımın atıldığı dönemdir. Nedim, Şeyh Gâlib, Kânî, Vehbî, Enderunlu Fâzıl, Koca Ragıb Paşa, Sürûrî, Fıtnat, Haşmet dönemin önemli simalarıdır. Tezkirecilikte Sâlim, Safâyî, Râmiz, Esrar Dede; nesirde Silahdarzâde ve Raşid dikkat çeker. XIX. yüzyıl Divan edebiyatının Batı tesirindeki Türk edebiyatı karşısında çöküşe geçtiği dönemdir. Bu dönemde neredeyse usta şair yoktur. Eskinin tekrarı olsa da şiirde Enderunlu Vâsıf, İzzet Molla, Âkif Paşa, Şeyhülislâm Ârif Hikmet, Leskofçalı Gâlib, Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Yenişehirli Avnî, Osman Nevres; tezkirecilikte Şefkat, Fatim, Mehmed Emin Bey; nesirde Şanizâde Ataullah, Mütercim Âsım; tarih yazıcılığında Esad Efendi anılmaya değer isimlerdir.⁷⁵

Divan şiirinde kullanılan vezin/ölçü İslâmî edebiyatların ortak vezni olan aruzdur. Türk şiiri daha İslâmî edebiyatın ilk örneklerinin verildiği çağda bu vezinle temasa geçmiş, asırlarca onun tesiri altında yürümüştür. Divan şiiri, Arap edebiyatının aruzunu İran şiirindeki işlenmiş ve farklılaşmış şekliyle kabul etmiş,

⁷⁵ Pala, *Divan Edebiyatı*, 10-12.

bahirler arasından zamanla kendine göre bir seçme yapmış ve kullanmıştır.⁷⁶

Divan şiirinin temeli bir beyit bütünlüğü içinde eksiksiz ve fazlasız, sözün sesle birleştiği, yoğun bir mana ve kültür mimarisinin kurulduğu sanata dayanır. Muhtevasında “aşk” ve “hikmet” vardır. Birinci kol olan aşktan lirik şiir gelişmiş, ikinci kol olan hikmetten felsefî, tasavvufî ve rindane şiir oluşmuştur. Hemen bütün Divan şairleri aşağı yukarı bu iki ana temanın zengin varyantlarını sunmuşlardır. XIII. yüzyılda Anadolu’da Hoca Dehhanî ile başlayan, XVI, XVII. yüzyılda zirveye ulaşan, XVIII. yüzyılda Şeyh Gâlib gibi büyük bir deha ile kapısını kapatan Divan şiirinin uzun macerası kısaca böyledir.⁷⁷

Şiirlerdeki dize sayısı, beyit, bend ve kıta sayısı, bunların sıralanış düzeni, kafiye örgüsü, kompozisyonu gibi şekilsel özellikler nazım şekillerini doğurmuştur. Bu nazım şekilleri edebî akım ve dönemlere göre değişiklik gösterebilir. Divan şiiri özelinde düşünüldüğünde bu edebiyatın nazım birimi beyit olduğu için nazım şekilleri oluşturulurken bu beyit sayısı ve kafiye şeması esas

⁷⁶ Akün, “Divan Edebiyatı”, 9/400.

⁷⁷ Okay, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, 39.

alınmıştır.⁷⁸ Divan edebiyatının nazım şekilleri diğer edebiyatlardan daha fazladır denebilir. Kendine has nazım şekilleri olsa da Divan edebiyatı özellikle Arap ve Fars edebiyatlarının nazım şekillerinden etkilenmiştir. Burada her biri hakkında ayrıntıya girilemeyeceği için kısaca isimlerinden bahsedilebilir. Divan edebiyatında kullanılan nazım şekilleri kafiyeye düzeni ve mısra sayıları bakımından iki ana bölümde ele alınır. Bunlar beyitlerden oluşan nazım şekilleri ve bendlerden oluşan nazım şekilleridir. **Beyitlerden oluşan nazım şekilleri** tek kafiyeli olanlar ve ayrı kafiyeli olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Tek kafiyeli olan nazım şekilleri kaside, gazel, müstezat, kıta ve nazımdır. Ayrı kafiyeli olan nazım şekli ise mesnevîdir. **Bendlerden oluşan nazım şekilleri** tek bendli ve çok bendli olmak üzere ikiye ayrılır. Tek bendli olan nazım şekilleri rubai ile Türk edebiyatına has olan tuyuğdur. Çok bendli olan nazım şekilleri bendlerindeki mısra sayılarına göre çeşitli isimler alır. Buna göre; dört mısralık bendliler: murabba, terbi ve yine Türk edebiyatına mahsus bir nazım şekli olan şarkı; beş mısralık bendliler: muhammes, tahmis,

⁷⁸ Pala, *Divan Edebiyatı*, 13.

tardiye, taştir; altı mısralık bendliler: müseddes, tesdis; yedi mısralık bendliler: müsebba, tesbî; sekiz mısralık bendliler: müsemmen, tesmin; dokuz mısralık bendliler: mütessa, tetsî; on mısralık bendliler: muaşşer, taşir ve diğer bendli şekiller terkîb-i bend ve tercî-i benddir.⁷⁹

Divan edebiyatının nazım türleri konusu, nazım şekilleri gibi diğer edebiyatlarla kıyaslandığında sayfalar dolusu malumatlar içermektedir. Kısaca bahsetmek gerekirse; manzum veya mensur olarak kaleme alınan edebî eserlerin konusunu teşkil eden Divan edebiyatı türlerinin kesin kurallarla tasnifini yapmak mümkün olmamakla beraber kaynaklarda genelde iki başlık altında incelenmektedir. Bunlar; dinî içerikli türler ve asıl konuları din dışı olan türlerdir. **Dinî içerikli türlerin** tasnifi şöyledir: Cenâb-ı Allah ile ilgili olan türler ki bunlara tevhîd, münâcât ve esmâ-i hüsnâ örnek verilebilir. Hz. Peygamber ile ilgili olan türler. Bunlara Ahmediyye/Muhammediyye, hilye, kırk hadis, mevlid, mi‘râciyye, na‘t ve siyer örnek verilebilir. İydiyye/bayramiyye ve ramazaniyye gibi dinî günler ve

⁷⁹ Mustafa İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2006), 207; ayrıntılı bilgi için bk. Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* (İstanbul: Dergâh Yay., 2008), 75-119.

bayramları anlatan türler. Muhabbetnâme gibi tasavvufî nitelikte olan türler. Fütüvvetnâme, pendnâme/nasihatnâme gibi ahlâkî yönü olan türler. **Asıl konuları din dışı olan türlerin** tasnifi ise şöyle yapılabilir: Bir yeri ya da yerleşim yerlerini anlatan beldenâme, dâriye, hamâmiyye, sâhilmâme, sefâretnâme, şehrengiz gibi türler. Sosyal yaşamı ve eğlence hayatını konu alan kahvenâme, sâkînâme, sûrnâme gibi türler. Savaşları konu alan gazavatnâme, fetihnâme, zafernâme, selimnâme gibi türler. Yorum ve tahminlerde bulunan veya bilmece niteliği taşıyan falnâme, kıyâfetnâme, muammâ, lügaz gibi türler. Mevsimleri anlatan bahâriyye, şitâiyye, nevrûziyye gibi türler. Alay, şaka, yergi veya şikâyet içeren hasb-i hâl, hezliyât, letâyifnâme gibi türler. Övgü veya tebrik içeren fahriye, medhiye, sıhhatnâme gibi türler. Ölümü anlatan mersiye, maktel-i Hüseyin gibi türler. Sergüzeştname, tezkire, vefeyâtnâme gibi biyografik türler.⁸⁰

⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Ahmet Mermer, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş* (Ankara: Akçağ Yay., 2008), 251-437. Ayrıca bk. Metin Akkuş, *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Türler ve Tarzlar* (Erzurum: Fenomen Yay., 2006); Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yay., 2020).

2.4. Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı

Bu edebiyat, dinî-tasavvufî düşünce etrafında şekillenen ve Türk edebiyatının İslâm'ın kabulünden sonra gelişme gösterdiği alanlardan biridir. Burada ayrıca tasavvufa değinmek gerekir. Müslüman toplumlarda derin tesirler bırakan tasavvuf, kendine özgü eğitim yöntemleri, kurumları, ilkeleri, bilgi ve varlık anlayışı olan bir sistemdir ve özellikle şair ve nasirler üzerinde önemli bir tesiri vardır. Nitekim bu tesir, Türk-İslâm edebiyatı içinde, dinî-tasavvufî Türk edebiyatı, tekke edebiyatı, dinî edebiyat, İslâmî edebiyat, tasavvufî edebiyat, tasavvufî halk edebiyatı gibi adlarla anılan bir edebiyatın ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁸¹

X-XII. yüzyıllarda Türkistan'da ilk temsilcileri yetişen ve İslâm'ı kabul eden Türkler arasında yayılıp Türkiye'deki etkinliklerini XX. yüzyıl başlarına kadar sürdüren tekkeler çevresinde meydana getirilen dinî-tasavvufî mahiyetteki edebî ürünler, Türk kültürü ve edebiyatında önemli bir yere sahiptir. İslâm dinine ilişkin bilgi ve ahlâkın, tasavvufî ilkelerin, İslâm öncesi

⁸¹ Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*, 26.

Türk inanç, düşünce ve edebî geleneği ile yoğrulmuş bu eserler öğretici, nasihat verici, telkin edici özellikleri ve işlevleriyle de önem arz etmektedir. Yine bu ürünler temel ideolojileri bakımından İslâm dini ve İslâm dini bünyesindeki tasavvuf yorumunu aktarırken, dil, vezin, nazım şekilleri gibi dış özellikler bakımından da İslâm öncesi millî edebiyat geleneğini yansıtmaktadır. Bir başka deyişle dinî-tasavvufî Türk edebiyatı devrin sosyal kurumları olan tekkeler çevresinde, bu iki kaynaktan gelen düşünce, yapı ve tasarımlarıyla şekillenmiştir.⁸²

Bu edebiyat hakkında en genel manada “*toplumun kültürel değerlerine sahip çıkan, üreten, gelişen, millî birlik ve beraberliği sağlayan, dinî yaşayışı belli bir vecd içinde bazen nesir, bazen millî vezinle, bazen de Divan şiiri nazım biçimleriyle manzum olarak verebilen, toplumun tümünü kucaklayabilen bir ekol edebiyatıdır*” denebilir. Bu edebiyatın ilk ve önemli temsilcisi XII. asırda yaşamış, pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî’dir. Anadolu’da yaşamış XIII. yüzyılın dinî-tasavvufî Türk edebiyatının ilk kurucu şairi ise Yunus Emre’dir. Yunus

⁸² Oğuz vd., *Türk Halk Edebiyatı El kitabı*, 339, 340-341.

Emre sadece bu edebiyatın bir temsilcisi değil aynı zamanda bıraktığı eserlerin özellikleri ile divan edebiyatının, kullandığı dilin özellikleri ile halk edebiyatının da temsilcisidir denebilir. XIII. yüzyıldan sonra Anadolu'da pek çok mutasavvıf şair yetişmiştir.⁸³ XIII. yüzyılı temsilen Mevlânâ, Hacı Bektaş Velî, Ahmed Fakîh, Sultan Veled, Şeyyad Hamza; XIV. yüzyılı temsilen Âşık Paşa, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Said Emre, Gülşehrî; XV. yüzyılı temsilen Hacı Bayram Velî, Akşemseddin, Süleyman Çelebi, Yazıcıoğlu Mehmed, Eşrefoğlu Rûmî, Emir Sultan, İbrahim Tennurî, Dede Ömer Rûşenî, Şirâzî; XVI. yüzyılı temsilen İbrahim Gülşenî, Ahmed-i Sârbân, Vâhib Ümmî, Sinan Ümmî, Surûrî, Hâkânî, Lâmiî Çelebi, Aziz Mahmûd Hüdâî, Ümmî Sinan, Bursalı Muhyiddin Üftâde, Seyfullah Halvetî, İdris Muhtefî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Muhyiddin Abdal, Yetim Ali Çelebi, Askerî; XVII. yüzyılı temsilen Âdem Dede, Niyâzî-i Mısrî, Zelîlî, Adlî, Derviş Osman, Sultan Ahmed, Âhizâde Hüseyin, Ednâ, Kul Mustafa, Akkırmanlı Nakşî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, Geda Muslı,

⁸³ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yay., 2006), 38-39.

Derviş Himmet, Sun‘ullah Gaybî, Hasan Kenzî, İbrahim Nakşî; XVIII. yüzyılı temsilen Şeyh Gâlib, Süleyman Nahîfî, Mahvî, Mehmed Nasûhî, Mehdî, Hasan Senâyî, Bursalı İsmail Hakkı, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Neccarzâde Şeyh Rıza, Cemâleddin-i Uşşâkî, Kul Şükrü, Derviş Ahmed Gurbî, Ahmed Mürşidî, Mustafa Zekâyî, Selâmî, Şeyh Halil Kaygulu, Virânî, Mahdumkulu; XIX. yüzyılı temsilen İsmail Safa, Kuddusî, İzzet Molla, Şeyhülislâm Ârif Hikmet, Salih Baba, Âdile Sultan, Turâbî, Bitlisli Müştak Baba; XX. yüzyılı temsilen de Edip Harâbî, Yozgatlı Hüznî, Âşık Molla Rahim, Derunî, Sıtkı, Ahmed Naim gibi mutasavvıf-veli şairler bu ekolün temelini ve devamını oluşturan isimlerdendir. Yüzyıllar ve temsilcilerinden de anlaşılacağı üzere dinî-tasavvufî Türk edebiyatının yayılma alanını belli bir zaman kesiti ve belli bir coğrafya ile sınırlamak çok zordur.⁸⁴

Divan edebiyatı ile âşık edebiyatı arasında bir yere konuşlanan, âşık edebiyatının Anadolu’daki oluşum ve gelişim sahasına katkıda bulunan, Yunus Emre örneğindeki gibi sadece belli bir zümreye değil bütün bir

⁸⁴ Geniş bilgi için bk. Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 279-286.

topluma hitap eden dinî-tasavvufî Türk edebiyatının kendine özgü bir nazım şekli yoktur. Bu ürünler divan edebiyatı, âşık edebiyatı, anonim halk edebiyatının nazım şekilleriyle ortaya konulmuştur. Bu durumun ortaya çıkmasında da şiirlerde hem hece hem de aruz ölçüsünün kullanılması etkili olmuştur.⁸⁵ Bu edebiyatın şairleri tarafından tercih edilen belli başlı nazım şekillerinden bazıları şunlardır. **Gazel:** Divan şiirindeki özelliğiyle değil vezin ve kafiye dizilişiyle kümelenişi esas alınıp daha çok musammat hâline getirilmiş ve koşmaya yaklaştırılmış nazım şeklidir. Başta Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısırî olmak üzere birçok mutasavvıf şair musammat gazeller yazmıştır. Bu şiirlerin tasavvuf edebiyatındaki karşılığı ilâhilerdir. Bu şiirlerde daha çok tasavvuf, hikmet ve ilâhî aşka dair konular ele alınır. **Kaside:** Tevhid, münâcât ve na't türünde konuların işlendiği, aynı zamanda dört halife, Ehl-i beyt ve on iki imam, tarikat ve din büyükleri için yazılan methiye ve mersiyeler genellikle kaside nazım şekli ile yazılmışlardır. **Mesnevi:** Tevhid, seyr ü sülûk, nefis terbiyesi, din ve tarikat büyüklerinin hayat hikâyeleri,

⁸⁵ Aça vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, 589.

ilâhî aşk, cezbe, vuslat vb. konular mesnevi nazım şekli ile ifade edilmiştir. Mutasavvıf şairler daha çok İran şairlerinden Ferîdüddin Attâr ve Molla Câmî'nin mesnevi tarzında yazdıkları eserler ile Mevlânâ'nın *Meşnevi*'sinden etkilenmişlerdir. **Murabba:** Daha çok dinî ve didaktik bir üslûpla kaleme alınan eserlerdir. **Rubâî:** Örneklerine çok rastlanılmayan, daha çok hakîm, filozof ve sûfi şairlerin bir düşüncüyü, felsefî bir görüşü, bir tasavvuf heyecanını dört mısra hâlinde söyledikleri bir nazım şeklidir. **Koşma:** Hece vezni ile yazılan ilâhiler bu nazım şekli ile ifade edilmiştir. **Mâni:** Mutasavvıf şairler tarafından kullanılan bir nazım şeklidir. Şairler genelde manilerin ilk mısralarında adlarına veya mahlaslarına yer vermişlerdir. Bu nazım şekillerinin yanı sıra ayrıca terkîb-i bend, tercî-i bend, müstezad, kıta, tuyuğ, nazım, beyit, muhammes, müseddes, müsemmen, muaşşer gibi divan edebiyatı nazım şekilleriyle de şiirler yazılmıştır.⁸⁶

Kendine özgü bir nazım şekli olmasa da dinî-tasavvufî Türk edebiyatının kendine has nazım türleri vardır. İlâhî, devriye, şathiye bu türlerdendir. Bu türlerin

⁸⁶ A. Azmi Bilgin, "Tekke Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/383-384.

yanı sıra ayrıca divan edebiyatı ile ortaklaşa kullandığı çok sayıda türü de bulunmaktadır. Tevhid, münacât, na‘t, hicretnâme, mi‘râciyye, mevlid, medhiye, maktel-i Hüseyin, nasihatnâme, fütüvvetnâme, gazavatnâme, nevrüziyye vs. bu türlerdendir. Dinî-tasavvufî Türk edebiyatının kendine has nazım türlerinden kısaca bahsetmek gerekirse; **İlâhi**: Konu olarak dinî-ilâhi duygu ve düşünceleri içeren bu tür, aynı zamanda sözlü kültür alanında yaşatılan, dinî gecelerden kına gecelerindeki gelin ağlatma havalарına kadar geniş bir yelpazesi bulunan bir türdür. Genelde Cenâb-ı Allah’ın birliğı, yüceliğı ve kudretinin anlatıldığı bu tür manzumeler hece ve aruz ölçülerinin her ikisiyle de yazılıp söylenmişlerdir. Bu tür için, Mevlevî tekkelerinde âyin; Gülşenî tekkelerinde tapuğ; Alevî-Bektaşî tekkelerinde nefes; Halvetî tekkelerinde durak denilmiştir.⁸⁷ **Devriye**: Daha ziyade Bektaşî şairleri tarafından yazılan tasavvuf edebiyatı nazım türlerinden biridir. Devriye türünde yazılan manzumelerde konu İslâm tasavvufundaki devir anlayışıdır. Tasavvufî bir terim olarak devir “yaratılış, son buluş ve bu ikisi

⁸⁷ Geniş bilgi için bk. Aça vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, 591-602.

arasındaki safahatın tasavvufa göre izahıdır.” Bu safahat daireye benzetilerek açıklandığı için devir ismini almıştır. Bu daireyi oluşturan unsurlar kavs-ı nüzûl ve kavs-ı urûc’tur. Bu ikisi arasındaki durum şöyle izah edilir: Allah’tan ayrılan nûr-ı İlahî çeşitli merhalelerden geçerek toprağa düşer. Buna kavs-ı nüzûl denir. Nûr-ı İlahî’nin son tecellisi cemad, nebat ve hayvandan sonra eşref-i mahlûkat olan insan şeklinde olur. İnsandan insan-ı kâmile geçen nûr-ı İlahî ondan da tekrar aslına yani Allah’a döner. Bu safhaya da kavs-i urûc denir. Tasavvufî edebiyatta devriye ise yukarıda izah edilen devir mevzuunu işleyen şiirlere denir. Daha çok destan, koşma, nefes, ilâhi şekillerinde nazmedilmişlerdir.⁸⁸

Şathiye: Bu türde tasavvufî konular, mizahî unsurlar katılarak ve coşku hâlinde söylenir. Daha çok sûfnin; sekr, vecd, cezbe tevhîd-i zâtî gibi durumlarında kendini kontrol edemediği tasavvufî hâller içinde söylediği sözlerdir. Mecazlarla örülü sembolik bir dil kullanılan şathiyelerde dinin zahirî hükümlerine uymayan bir izlenim verme, muğlaklık ve müphemlik söz konusudur.

⁸⁸ Mustafa Uzun, “Devr”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler İsimler Eserler Terimler* (İstanbul: Dergâh Yay., 1977), 2/280- 283.

Yunus Emre'nin “Çıktım erik dalına anda yedim üzümü” mısraı bunların en meşhurlarındandır.⁸⁹

3. BATI MEDENİYETİ TESİRİ ALTINDA TÜRK EDEBİYATI DEVRİ

Yaygın görüşe göre Türk edebiyatında Batı tesiri XIX. yüzyılda Tanzimat Fermanı'yla başlamıştır. 3 Kasım 1839 yılında ilan edilen bu ferman, Türk toplum hayatı için bir dönüm noktası olmuştur. Batı tesiri Türk toplumu üzerinde sosyal hayat, eğitim, tercüme ve edebî türlerde kendini hissettirmiştir. Fransız dili ve kültürü vasıtasıyla Batı'yı tanımaya başlayan Türk aydınları sanat, ilim, fikir, edebiyat gibi çok çeşitli alanlarda Fransa'yı, dünyadaki gelişmeleri de Fransızcadan takip etmiştir. Siyasî, sosyal ve kültürel alanda görülen Fransız tesirinin yanı sıra II. Meşrutiyet'in ilanı ile diğer milletlerin tesirine de girilmiştir. Özellikle İngiliz tesiri Tanzimat'tan itibaren

⁸⁹ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), 38/370-371. Ayrıca bk. Göktepe, *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı I*, 164.

her nesilde bir yazarı etkilemiş ve bu yazar aracılığı ile de İngiliz kültürü ve tesiri cemiyete taşınmıştır.⁹⁰

Tanzimat'la birlikte başlayan Batı medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatı devri, içerisinde farklı dönemlere ayrılmakla birlikte bugüne kadar sürmüştür. Tam bir sosyal değişimin ifadesi olan yaklaşık yüz elli yıllık bu edebiyat kendi içinde pek hızlı değişmeler, akımlar ve karşı akımlar barındırmıştır.⁹¹ Hümanizm, klasisizm, neo-klasisizm, romantizm, realizm, natüralizm, parnasizm, sembolizm, empresyonizm, ekspresyonizm, kübizm, fütürizm, dadaizm, letrizm, sürrealizm, egzistansiyalizm, postmodernizm bu tür akımlardandır.⁹² Bu devir edebiyatı incelendiğinde edebî topluluklar tarafından oluşturulan dönemler karşımıza çıkmaktadır. Bu topluluklar temelde iki ana başlık altında varlık göstermişlerdir. Bunlar; Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi edebî toplulukları ile Cumhuriyet dönemi edebî topluluklarıdır. Tanzimat ve Meşrutiyet

⁹⁰ Bilge Ercilasun, *Edebiyat Tarihi ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 123-124.

⁹¹ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2008), 3/9.

⁹² Edebî akımlar için bk. Muhsin Macit- Uğur Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2008), 33-42.

dönemine bakıldığında şu topluluklardan bahsetmek mümkündür: Tanzimatçılar, Servet-i Fünûn, Fecr-i Âtî, Millî Edebiyat, Beş Hececiler ve Dergâhçılar. Cumhuriyet dönemi edebî topluluklar arasında ise Yedi Meşaleciler, Garipçiler, Hisarcılar, Maviciler, İkinci Yeni, Sosyalist Gerçekçiler ve Yeni İslâmcılar'dan söz edilebilir.⁹³

Edebî topluluklara geçmeden önce bu devir Türk edebiyatının edebî türleri hakkında bilgi vermek gerekirse; Batı'ya yönelişin başladığı Tanzimat'la birlikte bu durumun bir gerekçesi olarak Türk edebiyatında şimdiye kadar geçerli olan türlerde yeniliğe gidilmiş ve bu değişiklik önce nesirde yaşanmıştır. Değişim önce dilde başlamış bu da hâliyle edebiyatı etkilemiştir. Batı'dan alınan roman, hikâye, tiyatro, makale, fıkra, deneme, mensur şiir gibi nesir türleri bu ortamda Türk edebiyatına girmiştir. Ortaya çıkan yeni nesirde gazetelerin de payı büyüktür. Batılı **roman** anlamında başlangıç sayılabilecek ilk Türk romanı Şemsettin Sami'ye ait Taşşuk-ı Talat ve Fıtnat'tır. Roman o günden bugüne varlığını geliştirerek devam

⁹³ Edebî topluluklar için bk. Öztürk Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları* (Ankara: Akçağ Yay., 2014), 41, 233.

ettirmiştir. Yenileşmenin ilk **hikâye** türünde örneğini geleneğe yakın duruşuna rağmen Kıssadan Hisse ve Letâif-i Rivayât eserleri ile Ahmet Mithat Efendi vermiştir. **Tiyatro** her ne kadar sadece sahnelenmesi ile Tanzimat'tan önce Meddah, Karagöz, Kukla ve Ortaoyunu çeşitleri ile bizde olsa da Tanzimat'tan sonra gelen Batılı manada tiyatro hem yazılması hem de sahnelenmesi ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Diğer nesir türlerine bakarak roman, hikâye ve tiyatronun, yaşanan gerçekten biraz daha uzaklaşarak kurmaca bir âleme yöneldiği söylenebilir. Bunlar olay örgüleri, kurguları, bakış açıları, karakter ve tipleri ile gerçek hayatta iz düşümleri bulunan, ancak birebir gerçekten tamamıyla farklı olan bir konumdadırlar.⁹⁴

Tanzimat'la birlikte nazıma bakıldığında özellikle ilk dönem şiirlerinde nazım şekillerinde bir değişiklik dikkatleri çekmemektedir. Zira Tanzimat'ın ilk nesli muhtevada değişiklik yapsa da şekilde divan şiirini örnek almıştır. Yeni nazım şekillerinin ilk denemelerini Recâizâde Mahmud Ekrem ile Abdülhak Hâmid yapsa da asıl değişimi Servet-i Fünûncular yapmıştır. Bu

⁹⁴ Aça vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, 32-35.

nazım şekillerinde mısraların bendler halinde kümelenişi, şairin terhine göredir. Ancak kafiye dizilişi belirli kurallara bağlıdır. Batılı manada nazımda kullanan şekiller sone, triyole, terzarıma, çapraz kafiye, sarma kafiye ve düz kafiyedir.⁹⁵ Burada üzerinde durulması gereken bir konu da nazım türleridir. Tanzimat sonrası Türk nazmında dört türden bahsetmek mümkündür. Bunlar; kalbe doğan duyguların coşkulu bir dille anlatıldığı, din, tabiat, aşk, hasret, gurbet, ölüm, vatan gibi konular etrafında duygu ve düşüncelerin ifade edildiği **lirik** şiir; doğa güzellikleri, orman, yayla, dağ, çoban, köy hayatı ve bunlara karşı duyulan özlemlerin anlatıldığı **pastoral** şiir; belli bir düşüncenin aşılandığı veya ahlâkî bir ders çıkarma maksadıyla yazılan **didaktik** şiir ve savaş, kahramanlık, yiğitlik, yurt sevgisi gibi konulardan bahseden veya tarihî bir olayın coşkulu bir dille anlatıldığı **epik** şiirdir.⁹⁶

⁹⁵ Aça vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, 116.

⁹⁶ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2009), 395-401; Ayrıca bk. Reyhan Keleş, *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 202-205.

3.1. Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Edebî Topluklar

Tanzimat'tan itibaren Batı'daki sosyal, siyasi ve kültürel ortam yakından takip edilmiş, kültür ve sanat adamlarının gayretleri ile Osmanlı toplum hayatında Batı tarzı yenilikler görülmeye başlamıştır. Bu gelişmelerin sanat ortamına yansımaları Tanzimat Fermanı'ndan yirmi yıl sonra Türkçe özel gazetelerin çıkarılmasıyla başlamıştır. Cumhuriyet'e kadar Tanzimat ve Meşrutiyetleri içine alan 1839-1923 yılları arasına altı topluluk girmiştir. Kronoloji gözetilerek bu toplulukları şöyle sıralayabiliriz:

3.1.1. Tanzimatçılar

Türk tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olan Tanzimat, 1839'da vuku bulmuştur. Bu siyasi Tanzimat'tır ve doğrusu siyasi Tanzimat'ın Tanzimat edebiyatıyla ilgisi zannedildiği kadar fazla değildir. Nitekim Tanzimat edebiyatı Şinasi'nin birtakım yeni edebî hareketleri başlattığı 1859 yılında, ilandan yirmi yıl sonra başlamıştır. Ancak yine de Batı'ya yönelme

hareketinin tecessüs, tercüme, taklit ve adaptasyon gibi saiklerle edebiyata intikal etmesi kaçınılmaz olmuştur.⁹⁷

Tanzimat edebiyatı Şinâsî'nin 1860 yılında *Tercümân-ı Ahval Gazetesi*'ne yazdığı takdim yazısı ile başlamış, 1896'da sona ermiştir.⁹⁸ Bu edebiyatın içerisinde genelde Şinasi-Ziya Paşa-Namık Kemal ve Ekrem-Hâmid-Sezai olmak üzere iki mektepten bahsedilir. Birinci mektep, birbirini takip eden ve tamamlayan, siyasî Tanzimat devriyle ölçülemeyecek kadar geniş bir orta kültür sınıfı hazırlamış ve yeni bir münevverler zirvesi meydana getirmiştir. Yeni edebiyata gazete makalesi yazarak, şiire Avrupaî fikirler katarak, Fransızcadan tercümelemler yaparak, öz Türkçe ile yazıp halka halk diliyle hitap etmeyi ülkü edinerek ve bir tiyatro eseri kaleme alarak önce Şinasi başlamıştır. Onu Ziya Paşa'nın Batı tesirindeki şiir ve tercümeleri, Namık Kemal'in velut, azimli ve katî tesirli şiirleri, makaleleri takip etmiştir. Temel hedef; eski edebiyatı yıkmak, yerine içtimaî hayatla alakalı yeni ve inkılapçı bir edebiyat getirmek; sade dille ve halk lisanına değer vererek yeni edebiyatı ve yeni fikirleri millete tanıtmak;

⁹⁷ Okay, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, 101-102.

⁹⁸ Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 41.

milliyet duygusu, vatan sevgisi, hürriyet aşkı, Meşrutiyet rejimi gibi o devir dünyasını Türk milletine tanıtarak mevcut müesseseleri yeniden kurmak ve diriltmektir.⁹⁹

Ekrem-Hâmid-Sezai mektebini “sanat için sanat” anlayışına, “toplum için sanat” faaliyetlerinden daha yakın ve daha bağlı bulunanlar oluşturmaktadır. Bu grubun müntesipleri Avrupaî edebiyatın vasıflarına daha yakın eserler vermişlerdir. Yeni edebiyatın, yeni edebiyat bilgileri ile ve yeni bir metotla çalışabilmesi, ona yol göstermesi, hocalık etmesi için bir kaideciye ihtiyacı vardır ki o devirde bu vazifeyi Recâizâde Mahmud Ekrem üstlenmiştir. Bu mektebin isimlerinden Abdülhak Hâmid Tarhan, Avrupaî tarzı sanatın kendi devri için en velut ve en kudretli temsilcilerinden olmuştur. Garp şekillerini klasik ve romantik Batı edebiyatı eserlerinin özelliklerini edebiyata daha kuvvetle aksettiren Hâmid, aynı zamanda küçük şiirleriyle Türk edebiyatında yeniliğin ve Avrupaîliğin göz kamaştırıcı bir siması olmuştur. Bu mektebin daha mütevazı sanatkârı olan Sami Paşazade Sezai ise bir romanı ve bazı küçük hikâyeleri ile romantik ve hatta

⁹⁹ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 2/858-859.

realist ekollerin edebî inceliklerine nüfuz eden bir sanatçı sıfatıyla Türk edebiyatına katkı sunmuştur.

İki mektep arasındaki temel fark şudur: Şinasi-Ziya Paşa-Namık Kemal mektebinin tüm mensupları birer sanatkâr olmaktan çok birer idealist olarak çalışmalarıdır. Kısacası edebiyat kadar siyaset de yapmışlardır. Tanzimat'ın ikinci devresini oluşturan Ekrem-Hâmid-Sezai mektebi sanatkârları ise sanatlarını içtimaî faydalar uğruna feda edemeyerek sanatta bedî bir gaye takip etmişlerdir.¹⁰⁰

3.1.2. Servet-i Fünûn

Türk edebiyatında Servet-i Fünûn, Batılı manada ekol karakteri gösteren bir topluluktur. Bu edebiyat 1896-1901 yılları arasında faaliyet göstermiştir. Edebî dönemler içerisinde başlangıcı ve sonu belli olan edebî mektep sayısı azdır. Servet-i Fünûn'un kesin tarihlerle belirtilmesi ise bu edebî hareketin bir dergi etrafında meydana gelmesindedir. Servet-i Fünûn temsilcilerinin edebiyat ve sanata bakışları hakkında şunlar söylenebilir: Bu edebiyatın temsilcileri her şeyden önce “sanat için sanat” görüşüne sahiptirler. Bu hâliyle

¹⁰⁰ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 2/859, 915-916.

Servet-i Fünûn için yüksek zümre edebiyatı tabiri kullanılmıştır. Bütün teoriler bu anlayış üzerine kurulmuştur. Bunu yaparken Batı yakından takip edilmiş; özellikle roman ve hikâyelerde Fransız realistler ve natüralistler, şiirde parnasyenler ve sembolistlerden etkilenilmiştir. Edebî değer bakımından yenilikler yapılmış ve edebî türler genişletilmiştir. Tanzimat'la birlikte edebiyata giren roman ve yeni şiir ve özellikle küçük hikâye ve tenkit gibi türler de geliştirilmiştir.¹⁰¹

Halit Ziya Uşaklıgil, Mehmet Rauf, Tevfik Fikret, Cenap Şehabeddin, Süleyman Nazif, Süleyman Nesib, Ali Ekrem Bolayır, Faik Ali Ozansoy, Hüseyin Cahit, Celal Sahir, Hüseyin Suat, Hüseyin Siret, Ahmet Hikmet gibi isimler Servet-i Fünûn edebiyatçılarındandır. Bu topluluğun sanatçıları devrin siyasî koşulları gereği içe kapanma, maraziliğe varan bir melankoli gibi olumsuz özellikler sergilese de estetik değerlerde derinleşme ve gelişme ön planda tutulmuştur. Yeni bir edebî dilin oluşum ve gelişimini sağlasalar da¹⁰² özellikle dil ve edebiyat anlayışları çerçevesinde kendilerine karşı eleştiriler artmıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre dilde

¹⁰¹ Ercilasun, *Edebiyat Tarihi ve Tenkit*, 136, 149-150.

¹⁰² Macit - Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 45.

tercih edilen tutum bir tür geriye dönüş hareketi olarak yorumlanmış, bu da topluluk içinde bazı tartışmalara zemin hazırlamıştır. Tevfik Fikret'ten kaynaklanan bazı geçimsizlikler sebebiyle gruptan ayrılanlar baş gösterince ve ayrıca Saray'ın matbuat karşısındaki şüpheleri Servet-i Fünûn müntesipleri arasında bir darbe oluşturmuştur. Halit Ziya'nın nesirde, Tevfik Fikret'in şiirde mektep hâline geldikleri bu topluluk, 1901'de dağılmıştır.¹⁰³

3.1.3. Fecr-i Âtî

Fecr-i Âtî, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 1909 yılında yirmi ile otuz yaşlarındaki genç şair ve yazarların bir araya gelerek edebiyatın gelişmesine hizmet etmek için kurdukları Servet-i Fünûn'un uzantısı olarak kabul edilen edebî bir topluluktur.¹⁰⁴

Bu topluluk, “Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi Beyannâmesi” başlığında *Servet-i Fünûn* dergisinde bir bildiri yayınlanmıştır. Bildiride tek gayelerinin edebiyata hizmet etmek olduğu, üyelerinin her birinin edebiyat-perest oldukları, Batı'da oluşmuş edebiyat

¹⁰³ Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*, 66.

¹⁰⁴ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 3/321; ayrıca bk. Keleş, *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı II*, 217.

akımları ve sanat anlayışları gibi dil, edebiyat ve sanatın gelişmesine hizmet edecekleri gibi beyanlarda bulunmuşlardır. Temsilcileri arasında Ahmet Haşim, Emin Bülent, Hamdullah Suphi, Refik Halit, Şehabettin Süleyman, İzzet Melih, Ali Süha, Faik Ali, Fazıl Ahmet, Celal Sahir, Yakup Kadri, Fuat Köprülü gibi isimlerin olduğu bu topluluk, “sanat şahsî ve muhteremdir” ilkesini benimsemekle birlikte söylediklerinin hemen hiç birini gerçekleştirememiş ve kendilerine özgü bir yenilik getirememişlerdir.¹⁰⁵ Genç sanatçıların edebiyatta yeni hamleler yapmak istedikleri, sanat ve edebiyat sevgisiyle yola çıkan bu edebiyat topluluğu çok başarılı olamamış, 1912 yılında tamamen dağılmıştır.¹⁰⁶

3.1.4. Millî Edebiyat

Millî edebiyat olarak adlandırılan bu dönem 1911-1923 yılları arasında millî unsurların ön plana çıktığı, sade Türkçe ile kaleme alınmış edebiyat eserlerine önem verilen edebî dönemi kapsamaktadır. Şiirde hece vezni tercih edilirken, millî kaynaklara yönelme eğilimi benimsenmiştir. Ömer Seyfeddin’in *Genç Kalemler* dergisinde yayınladığı yazılarla ve özellikle “Yeni

¹⁰⁵ Emiroğlu, *Türkiye’de Edebiyat Toplulukları*, 74-75.

¹⁰⁶ Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 43.

Lisan” yazısıyla Millî edebiyat fikrinin de temelleri atılmıştır.¹⁰⁷ Bu edebiyat, Batı’ya da ilgisiz kalmadan ahlâkta, dinde, dilde, millî duygularda yeni arayışların bir ifadesi olmuştur. Temsilcileri arasında Türkçülük akımına sahip şairlerden Mehmet Emin, Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin, Ali Canip yer alırken, İslâmcı şair Mehmet Akif, Batıcı Tevfik Fikret de bazı şiirleriyle bu akım içinde değerlendirilmiştir. Bu isimlerden birçoğu başlangıçta aruzla yazıp daha sonra hece veznine kayarken, Yahya Kemal ve Mehmet Akif sonuna kadar aruzda ısrar etmişlerdir.¹⁰⁸

3.1.5. Beş Hececiler

Beş Hececiler, millî edebiyat akımını benimseyip şiirlerini hece ile yazan edebî topluluğun adıdır. Bu beş isim arasında Orhan Seyfi Orhon, Yusuf Ziya Ortaç, Enis Behiç Koryürek, Halit Fahri Ozansoy ve Faruk Nafiz Çamlıbel adlı şairler yer almaktadır.¹⁰⁹ Yaşadıkları döneme bakıldığında Millî edebiyat akımı bir taraftan devam etmekte, Servet-i Fünûn şiirinin Tevfik Fikret ve Cenab Şahabeddin gibi otoriteleri edebî itibarlarını

¹⁰⁷ Macit - Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*,46.

¹⁰⁸ Okay, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, 110-111.

¹⁰⁹ Macit - Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*,46.

henüz korumakta, Fecr-i Âtî şairleri de şöhretlerini sürdürmektedirler. Beş Hececiler ise şiire Balkan Savaşı yıllarında (1911-1912) ve Servet-i Fünûncuların etkisiyle başlamışlardır. Başlangıçta aruz vezniyle şiir yazarlarken Millî edebiyat davasını daha Selânik'te buldukları yıllarda başlatan Ziya Gökalp ile Ömer Seyfeddin gibi isimler on sekiz-yirmi yaşlarında bu beş genci hece vezniyle şiir yazmaya teşvik ettiler. Beş isimlerden Orhan Seyfi, Halit Fahri ve Faruk Nafiz hece tarzına yeni bir ses getiren şiirleriyle ilk defa topluca *Yeni Mecmua*'da (1917-1918) göründüler. Bunlar şiirde sade ve özentisiz olmanın en doğru yol olduğunu kabul ettiler. Şiirlerinde daha çok ferdî duyarlılıkları, yurt köşelerini, Anadolu gerçeklerini dile getirip, yerli-millî sanat ve tarih motifleriyle örülü bir memleket edebiyatı kurmaya çalıştılar.¹¹⁰

3.1.6. Dergâhçılar

Dergâh, millî mücadele hareketini desteklemek ve insanları bilgilendirmek için çıkarılmış bir dergidir. Öncelikle Cumhuriyet'ten sonra sanat ve edebiyat dergileri ve ortamına öncülük etmesi bakımından

¹¹⁰ Abdullah Uçman, "Beş Hececiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/544.

önemlidir. Yahya Kemal Beyatlı öncülüğünde çıkarılan derginin sorumlu müdürlüğünü Mustafa Nihat Özön yapmıştır. 1921-1923 yılları arasında 42 sayı çıkarılmıştır.¹¹¹ Mustafa Şekip Tunç, Mehmet Emin Erişgil ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu hareketin fikrî ve felsefî cephesini; Yahya Kemal, Ahmet Haşim ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu estetik ve sanat cephesini temsil etmişlerdir. Mecmuada Ahmet Hamdi Tanpınar, Necmettin Halil Onan, Ahmet Kutsi Tecer gibi edebiyatçıların yazıları da yayınlanmıştır. Ziya Gökalp sosyolojisine karşı olan Dergâhçılar genelde Bergson felsefesine bağlı modern, mistik ve yer yer sembolist bir anlayış sergilemişlerdir.¹¹²

3.2. Cumhuriyet Dönemi Edebî Topluluklar

1920’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin açılmasıyla başlayan ve 1923’te ilan edilen Cumhuriyet’ten günümüze devam etmekte olan edebiyata Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı denir.¹¹³ Cumhuriyet devri edebiyatı ilk yıllarında önce İstiklal Savaşı zaferlerinin ve Cumhuriyet inkılabının

¹¹¹ Emiroğlu, *Türkiye’de Edebiyat Toplulukları*, 100.

¹¹² Macit- Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 47.

¹¹³ Emiroğlu, *Türkiye’de Edebiyat Toplulukları*, 111.

oluşturduğu devamlı heyecanlarla beslenerek, daha çok Anadolu'daki Türk milletinin ve Türklerin elinde kalan öz yurt topraklarının hayat ve hareketlerini terennüm etmiştir. İstiklal savaşının son ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu Şiirin en kuvvetli mümessilleri arasında Faruk Nafiz, Samih Rifat, Ömer Bedreddin, Kemaleddin Kamu ve Necmeddin Halil'i görmek mümkündür. Memleket ölçüsündeki Şöhretlerini daha çok millî söyleyişler ve memleket Şiirleriyle terennüm eden bu Şairlerden başka Cumhuriyet yıllarında birer inkılap Şairi sıfatıyla rejimin tanınması ve sevilmesi için çalışmış sanatkârlar da yetişmiştir. Fazıl Ahmed, Hasan Âli Yücel, Behçet Kemal Çağlar bu sanatçılardandır. Bu sıralarda edebiyatta yabancı ideolojilerin fikrî ve hissî tesirleri altında, kendini sol inanışlara kaptırarak eser veren, ancak sanat ve lisan kudreti bakımından bir çığır açacak ölçüde kuvvetli varlık ve Şahsiyet gösteren Nazım Hikmet ismi mühimdir. Cumhuriyet yıllarında tam bir Şiir ve sanat anlayışı ile Türk Şiirine ve Türk lisanına güzel örnekler vermeye muvaffak olmuş Ahmed

Hamdi Tanpınar ve Necip Fazıl Kısakürek'ten de bahsedilebilir.¹¹⁴

Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan XX. yüzyılın sonuna kadar Türkiye'de edebî hayat içerisinde sosyalist toplumcu şair ve yazarlar ve bunlara karşı sağcı milliyetçi sanatkarlar ve dinî-mistik, felsefî unsurlarla eserler veren şair ve yazarların oluşturduğu topluluklar görülmüştür. Ancak bunların dışında divan veya halk edebiyatı formlarını devam ettiren yeni gelenekçiler, yapısalcılar, postmodernistler olarak adlandırılan şairler ve gruplar da vardır.¹¹⁵

Bu edebiyatın şekillenmesinde daha önceki dönemlerde olduğu gibi tarihî-sosyal olaylar ve siyasal gelişmeler birinci derecede rol oynamıştır. Bu döneme yön veren şahsiyetler, genelde II. Meşrutiyet'ten sonra yazı hayatına atılan isimlerdir. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi edebiyatı tasnif edilirken yapılan sınıflandırma Cumhuriyet devri edebiyatı için de söz konusudur. Edebiyat tarihlerinde tarihî, sosyal, siyasî önemli gelişmelere göre tasnifler yapılmakla birlikte burada

¹¹⁴ Geniş bilgi için bk. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 2/1246-1266.

¹¹⁵ Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*, 234.

Cumhuriyet'ten önceki sınıflandırma ile örtüşmesi için edebî topluluklarla ilgili bir tasnife yer verilecektir. Kaynaklarda geçtiği şekliyle 1920'lerden bugüne yedi topluluktan bahsedilebilir.¹¹⁶ Bunlar sırasıyla şöyledir:

3.2.1. Yedi Meşaleciler

1 Temmuz- 15 Ekim 1928 tarihleri arasında toplam sekiz sayı yayımlanan *Yedi Meşale* dergisinin müdürü Yusuf Ziya Ortaç'tır. Dergi, Sabri Esat Siyavuşgil, Yaşar Nabi Nayır, Muammer Lutfi Bahşı, Vasfi Mahir Kocatürk, Ziya Osman Saba, Cevdet Kudret Solok ve Kenan Hulûsi Koray'ın edebî faaliyetlerini devam ettirmek niyetiyle çıkarılmıştır. Bu isimlerden Kenan Hulûsi hikâyeci, diğerleri şair olduğu için dergi genelde şiir ağırlıklı yayın yapmıştır. Derginin her sayısında bir edebiyatçının tanıtıldığı biyografi ve tenkit yazıları da yayınlanmıştır. Dergide yayınlanan şiirlerde parnasyenlerin resme has gözlem ve hassasiyetleri dikkat çekmektedir. Dergide sadece yedi ismin değil Necip Fazıl, Ahmet Kutsi, Ömer Bedreddin, İlhami Bekir, Salih Zeki, Galip Naşit, Nazif Selâhaddin,

¹¹⁶ Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*, 125.

Sabahattin Ali gibi farklı yazar ve şairlerin de yazılarına yer verilmiştir.¹¹⁷

3.2.2. Garipçiler

Orhan Veli Kanık, Oktay Rifat Horozcu ve Melih Cevdet Anday'ın birlikte hareket ettikleri Garip akımı, XX. yüzyılda ortaya çıkmış ve Türk şiirine getirdiği yenilik ve değişikliklerle etkisini bugüne kadar sürdürmüştür. 1941'de *Garip* isiminde bir kitap çıkarılmış ve burada üç ismin şiirlerine yer verilmiştir. Önsözde her üçünün de imzası olmasına rağmen ibareyi Orhan Veli yazmıştır. Bu hareketin ortaya çıkma amacı eskiye ait olan her şeyin yıkılması prensibidir.¹¹⁸ Nitekim bunda topluluk üyelerinin sürrealizm ve nihilizmden etkilenmelerinin payı büyüktür. Konuşma üslûbunun serbestliğinden faydalanarak, günlük hayatı ve sıradan insanları konu alan şiirler yazmışlar; şiiri söz sanatlarından uzak, ölçü, kafiye ve nazım şekillerine başvurmadan serbest bir anlayışla yorumlamışlardır ki bu etkiyi bugünün şairlerinde görmek de mümkündür.¹¹⁹

¹¹⁷ Nazım H. Polat, “Meş‘ale”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29/360.

¹¹⁸ Yasemin Mumcu Ay, “Türk Şiirinde Garip Hareketi”, *Turkish Studies* 4/1-2 (2009), 1228, 1244.

¹¹⁹ Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*, 155-156.

3.2.3. Hisarçılar

Hisar, Ankara'da 16 Mart 1950 tarihinde çıkmaya başlayan bir dergidir. Arada kopukluk olmakla birlikte dergi 1980 yılı sonuna kadar yayımlanmıştır. Kurucuları arasında Mûnis Faik Ozansoy, İlhan Geçer, Mehmet Çınarlı, Gültekin Sâmanoğlu, Mustafa Necati Karaer, Yahya Benekay, Fikret Sezgin, Hasan İzzet Arolat ve Osman Fehmi Özçelik ve Mehmet Çınarlı vardır. Orhan Seyfi Orhon, Necmettin Halil Onan, Ziya Osman Saba, Halide Nusret Zorlutuna, Ahmet Muhip Dıranas, Cahit Külebi, Fazıl Hüsnu Dağlarca, Ümit Yaşar Oğuzcan, Yavuz Bülent Bakiler, Bahattin Karakoç, Beşir Ayvazoğlu şiirleriyle; Memduh Şevket Esendal, Tarık Buğra, Emine Işınsu ve Mustafa Kutlu hikâyeleriyle; Suut Kemal Yetkin, Orhan Şaik Gökyay, Feyzi Halıcı, Ahmet Kabaklı, Erol Güngör, Mehmed Çavuşoğlu, İnci Enginün ve Abdullah Uçman deneme, inceleme ve eleştiri tarzındaki yazılarıyla dergide yer almışlardır. Topluluğa ait düşüncelerden bazıları şöyledir: “*Sanat bağımsız olmalı, yazar kalemini herhangi bir ideolojinin emrine vermemelidir. Sanat eseri millî bir karakter taşımalı, bir milletin edebiyatı o milletin ruhunu,*

mizacını ve özelliklerini yansıtmalıdır. Sanatçı eskiyi tekrar etmemeli, fakat eskiden güç ve destek almalıdır. Edebiyatın dili halkın konuştuğu yaşayan Türkçedir.” Dergi mensupları, o yıllarda edebiyata büyük ölçüde hâkim olan sol ideolojiye, sanat-siyaset ilişkisine, Batı kopyacılığına, yıkıcılığa, dilde uydurmacılığa karşı çıkmışlardır.¹²⁰

3.2.4. Maviciler

1950 sonrası Türk edebiyatında fikir ve sanatın, sosyal bir sınıf veya grubun bayrağı yapılamayacağı görüşüyle, hürriyetin ve barışın rengi olan *Mavi* adlı dergi 1 Kasım 1952’de yayın hayatına başlamıştır. Kurucuları arasında Teoman Civelek, Ülkü Arman, Bekir Çiftçi, Güner Sümer gibi isimler yer almaktadır. Halk edebiyatına yakın duran Maviciler Divan şiirine de bir o kadar uzaktır. Onlara göre sanatkar, toplumu duymalı ve düşüncelerinde o toprağın sesi olmalıdır. Her ne kadar dergi yönetimine girmese de Atilla İlhan’ın yazılarıyla *Mavi*’ye katkı sağlaması dergide yeni bir dönemi başlatır. Başlangıçta Hisarcıları destekler mahiyette yazılar yazarken daha sonra hem onlarla hem

¹²⁰ Mehmet Çınarlı, “Hisar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 18/127-128.

de Garipçilerle kalem kavgasına girerler. Kendilerini sosyal gerçekçi kavramı ile tanımlayan Maviciler herhangi bir ideolojinin savunuculuğunu yapmadan Anadolu'yu tüm yönleriyle Türk edebiyatına yansıtma düşüncesine sahiptirler.¹²¹

3.2.5. İkinci Yeni

İkinci yeni topluluğu, diğer edebî topluluklardan farklı olarak herhangi bir dergi veya düşünce etrafında bir araya gelmemiş, sadece ayrı ayrı yerlerde yayınlanan şiirlerinde benzerlik görülmesi üzerine bu adla anılmıştır. İsim babası ve kuramcısı olarak Muzaffer Erdost gösterilir. Bu topluluk başlangıçta Garip akımına tepkili olsa da aslında Garip şiir anlayışının gerçekliği esas alması yönüyle devamı sayılmıştır. “Sanat için sanat” anlayışına sahip olan topluluğun şiirleri anlaşılammış, aydın kesimin bu şiiri çözmek için kafa dahi yormadığı ve hatta bu yüzden İkinci Yeni'nin kendi eserlerini kendilerinin okumak zorunda olduğu söylenmiştir. Belli başlı bir kadroya sahip olmasa da İlhan Berk, Cemal Süreyya, Muzaffer Erdost, Turgut

¹²¹ Geniş bilgi için bk. Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*, 199-212.

Uyar, Edip Cansever, Ece Ayhan gibi isimler topluluğun şairleri olarak görülmüştür.¹²²

3.2.6. Sosyalist Gerçekçiler

1950'den sonra etkili olan ve daha çok Nazım Hikmet'in tesiri altında şiire başlayan Sosyalist Gerçekçiler grubu, şiiri ideolojiye angaje eden bir yol izlemişlerdir. Suat Taşer, Ömer Faruk Toprak, Cahit Irgat, Atilla İlhan, Mehmet Kemal, Arif Damar, Niyazi Akıncıoğlu, Ahmet Arif ve Rıfat Ilgaz gibi isimlerin oluşturduğu grup aynı düşünce temelinde kalmakla birlikte, birtakım gelişme ve değişmelerle yollarına devam etmişlerdir.¹²³

3.2.7. Yeni İslâmcılar

Diriliş, Edebiyat, Mâvera, Yönelişler, Yedi İklim ve *Hece* gibi dergilerde varlıklarını sürdüren Yeni İslâmcılar grubu üyeleri büyük ölçüde soyut, imaj ve sembollerle dolu bir şiirin peşinde koşmuşlardır. Otaya çıkışlarını II. Meşrutiyet'e kadar götürülebilmek mümkündür. Kendilerinden önceki temsilcileri arasında Mehmet Akif ve Necip Fazıl gösterilir. Ancak grup

¹²² Emiroğlu, *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*, 224-225; Macit-Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 48.

¹²³ Geniş bilgi için bk. Macit-Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 48-49.

üyelerinden Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu, Erdem Beyazıt, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören, İsmet Özel, Akif İnan, Ebubekir Eroğlu, Vahap Akbaş, Arif Ay, Atilla Maraş ve İsmail Kılıoğlu gibi isimlerin Mehmet Akif ve Necip Fazıl'dan çok farklı bir çizgide anlayış, üslup ve estetiğe sahip oldukları söylenebilir.¹²⁴

Sonuç

Türk edebiyatının devir ve dönemlerinin incelendiği bu çalışmada edebiyat tarihleri dikkate alındığında farklı tasniflerin yapıldığını ve hatta yapılacağını ifade etmek mümkündür. Konuyu ele alış, konuya bakış açısı ile paralel olarak tasniflerde farklılık olması elbette doğaldır. Konu bir edebiyatın devirleri ve dönemleri olunca burada dikkat edilmesi gereken bazı kıstaslar olması gerekir. Nitekim dil, din, köy-şehir yaşamı, göç, savaş, rejim gibi hususlar bunlardan sadece birkaçıdır. Türk tarihine bakıldığında ise bu durumlardan özellikle Türklerin İslâm dinini kabulleri ve Batı'ya dönüş hareketleri özellikle devirlerin isimlendirilmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Buna göre en genel şekli

¹²⁴ Macit- Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 50; Keleş, *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı II*, 223.

ile Türk edebiyatı; İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı, İslâm medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatı ve Batı medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatı şeklinde üç devreye ayrılmıştır. Devir mevzuundan sonra Türk edebiyatında devire göre daha kısa zaman dilimlerini ifade eden dönemler baş göstermiş ve her bir devir kendi başlığı altında farklı dönemlere ayrılmıştır. İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı devri sözlü edebiyat ve yazılı edebiyattan oluşmaktadır. İslâm medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatı devri kaynaklarda farklı tasniflere tabi tutulsa da bu çalışmada her birine ayrı ayrı yer verilemediğinden sadece biri üzerinde durulmuş ve bilgi verilmiştir. Buna göre bu devir edebiyatı; halk edebiyatı, âşık edebiyatı, divan edebiyatı ve dinî-tasavvufî Türk edebiyatını kapsamaktadır. Son olarak Batı medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatına bakıldığında bu devrin daha çok edebî topluluklar tarafından oluşturulduğu görülmüştür. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi ile Cumhuriyet dönemi edebî toplulukları şeklinde iki alt döneme ayrılan bu devrin altında Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde Tanzimatçılar, Servet-i Fünûn, Fecr-i Âtî, Millî Edebiyat, Beş Hececiler ve Dergâhçılar; Cumhuriyet döneminde ise Yedi Meşaleciler, Garipçiler,

Hisarcılar, Maviciler, İkinci Yeni, Sosyalist Gerçekçiler ve Yeni İslâmcılar'ın oluşturduğu gruplar Türk edebiyatının gelişimine önemli katkılar sunmuşlardır.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet vd. *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.

Akkuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2006.

Akün, Ömer Faruk. “Divan Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/389-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Albayrak, Nurettin. “Semaî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/460. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Artun, Erman. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

Atsız, Nihal. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.

Banarlı, Nihad Sâmi. *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi I-II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.

Bilgin, A. Azmi. “Tekke Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/381-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Çınarlı, Mehmet. “Hisar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

el-Kâşgarî, Mahmûd. *Dîvânü Lugâti't-Türk*. çev. Serap Tuba Yurtsever- Seçkin Erdi. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

Emiroğlu, Öztürk. *Türkiye'de Edebiyat Toplulukları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Emre, İsmet. *Edebiyat Bilimi Teoriler-Yöntemler-Uygulamalar*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Ercilasun, Bilge. *Edebiyat Tarihi ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. 22. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998.

Göktaş, Mehmet. *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Güngör, Erol. *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

İsen, Mustafa vd.. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2006.

Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı I-V*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008.

Kalkandelen, Ayşe Hilal. *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Gazelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

Karaalioğlu, Seyit Kemal. *Türk Şiir Sanatı*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1966.

Karahan, Abdülkadir. “Âşık Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/550-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Keleş, Reyhan. *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Kemikli, Bilal. *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Köprülü, M. Fuad. *Edebiyat Araştırmaları 1*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Köprülü, M. Fuad. *Saz Şâirleri I-V*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

Kudret, Cevdet. *Örneklerle Edebiyat Bilgileri-1*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.

Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.

Macit, Muhsin- Soldan, Uğur. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2008.

Mermer, Ahmet. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Mumcu Ay, Yasemin. “Türk Şiirinde Garip Hareketi”. *Turkish Studies* 4/1-2 (2009), 1227-1276.

Oğuz, M. Öcal vd.. *Türk Halk Edebiyatı El kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.

Okay, M. Orhan. *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Pala, İskender. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.

Pekolcay, Neclâ. *İslâmî Türk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994.

Polat, Nazım H. “Meş‘ale”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/360. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Sakaoğlu, Saim. “Halk Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/345-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Şahin, Halil İbrahim vd. *Türk Halk Şiiri*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Şener, H. İbrahim- Yıldız, Alim. *Türk İslâm Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Timurtaş, Faruk K. *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Togan, Zeki Velidî. *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982.

Tural, Sadık. *Edebiyat Bilimine Katkılar I*. Ankara: Yeni Avrasya Yayınları, 2004.

Uçman, Abdullah. “Beş Hececiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. “Şathiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Uzun, Mustafa. “Devr”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler İsimler Eserler Terimler*. 2/280-283. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Yetiş, Kâzım. “Destan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

NİZAMÎ'NİN BAKIŞINDA KADIN

Asuman GÖKHAN**

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca var olan ancak yakın çağa kadar yeterince anlaşılamayan kadınlar, yazınsal eserlerin çeşitli alanlarında yer almışlardır. Fakat ne yazık ki toplumda kilit bir role sahip olmalarına rağmen sürekli “kadınsı kimlik” taleplerinin aksine onlar adına karar verilmiş ve ötekileştirilip “ikinci cins” olarak karşılık bulmuştur.¹

Buna rağmen insan yaşamının ve medeniyetinin temel dayanaklarından biri olan kadın, medeniyetin ilerlemesine büyük katkılarda bulunmuş ve insan ırkının uzun ömürlü olmasının temellerinden biri olmuştur.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, agokhan@atauni.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-9073-9578.

* Bu çalışma, 20-21 Ekim 2022 tarihinde Atatürk Üniversitesinde gerçekleşen “Uluslararası Gencelî Nizamî Sempozyumu”nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Asuman Gökhan, *Çağdaş İran Romancılığında Feriba Vefi: Terlan ve Dolunay Tamamlanıyor Adlı Romanlarının Teknik Açısından Çözümlemesi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019), 17.

Ancak kadının onuru ve statüsü, çeşitli sosyal, ekonomik ve politik nedenlerle tarih boyunca birçok iniş ve çıkış yaşamıştır. Tarih boyunca kadınlar erkeklerden farklı davranışlar görmüşlerdir. Ancak, varoluşsal zayıflık da dâhil olmak üzere özel nitelikleri nedeniyle, çoğu zaman ezilmiş, işkence görmüş, istismar edilmiş ve en doğal insan haklarından mahrum bırakılmıştır. Klasik şiirlerde kadının varlığı çok zayıftır ve şair onu bir sevgili olarak ve sadece bir kadın olarak övmektedir. Bu tür şiirlerde şairler, kadınların genel kişiliklerini değil, özelliklerini ve mizaçlarını öne çıkarmışlardır. Ayrıca şiirlerin çoğunda kadının kıskançlık ve kin gibi olumsuz özellikleri vurgulanmakta ve kadından uzaklık farklı şekillerde dile getirilmektedir. Genel olarak toplumsal alanlarda kadının yer almaması nedeniyle kadim şiirlerde de kadının etkisi daha az görülmektedir.²

Geçmiş dönemlerde kaleme alınan eserlere bakıldığında genel olarak kadın klasik edebiyatta layık olduğu makamı bulamamıştır. Klasik şiir kadına maşuk/sevgili rolü vermiş ve çoğunlukla onu vefasız,

² Ahmed Ğanipûr Melikşah- Sacide Tîreger Behnemerî, “Sima-yi Zen der Pec Gene”, <https://jls.qom.ac.ir> (Erişim: 12 Ekim 2022).

hilekâr ve ihanet eden biri olarak anmış gerek şiir divanlarında gerekse diğer birçok eserde de çok nadir olarak kadını iyi, itaatkâr ve dindar olarak betimlemiştir. Bu bağlamda klasik edebiyatta maşuk/sevgili olarak her zaman perde arkasında ve uzaktan uzağa ele alınan kadın, toplumda yaşayan kadınla çok uzakta olan hayali bir varlıktır ve kadının da iki kimliği vardır: Ya destanlar yaratan bir kahramanın kimliğine sahiptir ya da şiir yazmaya sebep olan bir maşuktur.

Klasik edebiyatın seçkin simalarından ve Türk dünyasının en büyük şairlerinden olan, aynı zamanda sadece yarattığı söz sanatıyla değil, dünya görüşü, insana, hayata bakışı ile de büyük bir etki alanına sahip olan şairlerden Gencelî Nizamî de bu edebiyatın oluşturduğu kimliklerden hareketle kadın için üstün bir kişilik tasavvur etmekte ve onu mükemmelliğin zirvesinde tasvir etmektedir. Çağın zulmüne karşı cesurca durabilen, zalimi zulmünden korkmadan mahkûm edebilen eşsiz bir kadın kimliği yaratmıştır. Nizamî'nin eserlerinde kadın, şairin ana düşüncesinin odak noktası ve şiirinin duygusal ve lirik ruhudur. Onun şiirinin, beslediği derin duyguların aynası olduğu söylenebilir ve şiirlerini inceleyerek onun ölçülü ve

düşünceli bakış açısını bu şekilde anlayabiliriz ve öykülerindeki olayların ana döngüsü, bir kadının insan kimliğine ve ona olan sevgisine kadar uzanır.

Buradan hareketle Nizamî'nin beş ayrı mesneviden oluşan muhteşem eseri *Hamse*³sinde birçok kadın siması olduğu, kişilikleri ve konumları analiz edilerek bu büyük edebî eserde kadın cinsiyetinin etkisinin anlaşılabilceği söylenebilir. Bu manzumelerde Nizamî, bir kadının kişiliğinin birçok yönünü (siyasî, sosyal, ahlakî, tarihsel) sergiler ve bahsi geçen müspet kadın tiplerinin hemen hepsi Türk damgasını taşır. Kadın, *Hamse*'de çeşitli rollerde yer alır ve şair bu güçlü varlığa vurgu yapar. O, kadının ağır görevinin bilincinde olduğu ve ideal bir toplum inşa etmek istediği için mükemmel insanın yetiştirilmesi onun yaratılıştaki en temel görevi olduğuna inanır.

Şair, kadın sevgisine ve bilgeliğine farklı bir bakış açısına sahip şairlerden biri olmasının yanı sıra kadınlar için örnek ve kutsal bir kimlik de dikkate almıştır. Ona göre kadın, insanın dünyadaki bir başka yönüdür.

³ Makalede yer alan öykülerin olay örgüsünün kaynağı “Nizami-yi Gencevi” (*Külliyât-i Hamse*: Tahran, 1370 hş.).” esas alınmıştır.

İnsanlar cins, tür ve ırk bakımından eşittir ilkesinden hareketle kadını insan olarak tanıtır ve kimliğini erkeğin kimliğinin tamamlayıcısı olarak görür. Bu tavırda kadın, sevgilidir, annedir, öğretmendir, politikacıdır, bilgedir ve erkeklere has kabul edilen birçok özelliklere de sahiptir. Aynı zamanda sevecen ve sevgi doludur. Bir kadının hakkı nerede haksızlığa uğrasa; şair gücenir ve buna karşı çıkar.

Hamse'deki kadın kahramanların birçoğu, şairin kendi düşüncesine göre işlediği tarihi karakterler olarak kabul edilir ve bunların hiçbirisi bir diğersinin tekrarı değildir. Her biri özeldir. Bazı öykülerde kadınlar zaman zaman güzel bir âşık, bazı hikâyelerde ise yönetici bir kraliçe; bazen her ikisi de.⁴ Zamanının ataerkil düşüncesine rağmen, bu öykülerde Nizamî'nin kadınların olumlu karakterini geliştirdiği ve öykü alanının daha büyük bir bölümünü kadınların rollerine ve olumlu mevcudiyetine ayırdığını kanıtlamayı amaçladığı görülmektedir. Erkek kahramana odaklanılmış klasik hikâyelerin aksine Nizamî'nin

⁴ Zeyneb Noruzî, “Berresi-yi Şehsiyet-i Zen der Şi'r- Nizamî”, <https://repository.uma.ac.ir> (Erişim: 11 Ekim 2022).

anlatısında kadın karakterlere farklı yaklaşım ve onların eşit ve hatta üstün rolü, onun kadın merkezli bakış açısının özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu betimlemeleri inceleyerek şairin kadının kültürel ve toplumsal rolüne bakışını anlayabiliriz.

İlk aşamada bu edebî eserinde, zamanın, mekânın ve toplumun bakış açısının bir ürünü olduğu için Leylâ, Mecnûn'u sever. Fakat onu zorla İbn Selam'a verirler. Şîrîn, Hüsrev'i sever. Ancak hikâyenin erkek karakteri Hüsrev, keyfiliği ve birçok kaprisiyle Şîrîn'in sarayda uzun süre çilesine ve sıkıntısına neden olmaktadır. *Heft Peyker* kadınlarının hepsi kendi iradeleri dışında ya babaları tarafından nişanlanırlar ya da savaşta elde edilirler. Ancak kadın kahramanların kritik bir durumda kaldıktan sonra yaptıkları hareketler ilginç ve şaşırtıcıdır. Bu karakterlerin ruh halleri ve performansları okuyucu için farklı bir dünya yaratmıştır. Öyle ki kadınlara yönelik özel düşüncelerin tasarımının, şairin eserlerini kalıcı ve muhatapları arasında popüler hale getirdiği söylenebilir.

Kadınlara karşı entelektüel bir bakış açısı sunan şairin bu görüşünü *Hamse*'nin manzum öykülerini

inceleyerek, ayrıca kadın karakterleri ve onların varlıklarının kapsamını ve şeklini analiz ederek başta Mehin Bânu, Şîrîn, Leylâ, Nuşabe, Yedi Güzel’de yer alan yedi güzel kız ve diğer kadın simalarının, Türk dünyasının hayat tarzı ve geleneğinden de esinlenerek oluşturulduğunu da görmemiz mümkündür. Genel olarak bu kadınlar, bilgelik ve incelikleriyle erkeklerin kişiliklerini geliştirebilir, onlara bir şeyler öğretebilir ve ayrıca onları mükemmelliğe ulaştırabilirler.

Burada şairin bu eserinde öne çıkan kadın kahramanlara karşı duygu ve düşüncelerine dikkat çekmeğe çalışacağız.

Genceli Nizamî’nin 1180 yılında tamamlayıp Azerbaycan padişahlarından Atabek Muhammed’e ithaf ettiği *Hüsrev ve Şîrîn* manzumesinin kahramanlarından biri olan, olumlu ve yapıcı bir kişiliğe sahip Mehin Banu Ermen, Muğan ve Arran’a hükmeden bir kraliçedir. İdaresinde yer alan memleketler son derece mamur olup halkı da emniyet içerisinde. Mehin Banu Sasanî hükümdarı Hüsrev’in âşık olduğu Şîrîn, bu kraliçenin veliahdıdır. Bu aşk karşısında Şîrîn’e “Şahsi aşkının uğruna sakın, dinini ve iffetini feda etme. Çünkü bu

devletimizin temelini sarsar.” şeklinde verdiği öğütlerle anılır.⁵

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Nizamî'nin eserlerinde ideal tutum, diğer tutumlara üstün gelir ve kadın, Hüsrev ve Şîrîn şiirinde olduğu gibi ilgi odağıdır, hikâyenin gerçek kahramanıdır ve merkez noktası Hüsrev değil Şîrîn'dir. Bu hikâyede Hüsrev, yaşadığı dönemin erkekleri gibi kadını, arzularını tatmin etmek için alınıp satılabilen bir oyuncak olarak düşünür. Ancak Nizamî, kadına saygıda kararlılıkla onun insanî karakterinden, kahramanlığından, zekâsından ve aklından bahseder.

Şair'in, güzelliğinin tasvirine elliden fazla beyit ayırdığı, onu tüm sanatlarda en iyi olarak nitelendirdiği ve ona binicilik, dövüş sanatları, avcılık ve çevgan oynamada herkesten daha fazla üstünlük verdiği bir karakterdir. Nizamî, onun tüm mükemmelliklerini ve güzel niteliklerini harika bir sanatla kaleme alırken aslında bir taraftan da kahramanına bir kimlik aramaktadır. Şîrîn, son derece gururlu bir şekilde sadece

⁵ Mehmed Emin Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı,1953), 214.

arzularını tatmin etmeye çalışan, gelenek ve göreneklere teslim olmak istemeyen, doğru şekilde sevmek isteyen, kahramanı Hüsrev'in aksine olumlu bir karaktere sahiptir. Hüsrev'e olan büyük aşkına rağmen onunla buluştuğunda ilkelere bağlı kalır ve ahlaksızlığa karşı son derece temkinlidir. Şîrîn'in Mehin Banu'nun sözünü dinlemesi onu her zamankinden değerli kılar. Çünkü Nizamî, Şîrîn'i küçük düşürücü bir kaderin tutsağı yapmak istemez. Öyküde Hüsrev, Şîrîn'e kavuşunca aşktan sermest olan Şehzâde, ondan arzularına yol vermesini ister. Bu durum üzerine âşık ile maşuk arasında geçen konuşma tartışmaya dönüşür. Şehzâde'nin ısrarından kendini kurtaramayan Şîrîn Hüsrev'e "Her şeyden önce kaybettiğin tahtını geri al; korkarım beni elde edesin de tahtsız kalasın; hâlbuki ben taht ve tacını geri alıncaya kadar beklerim" diyerek onu kendisinden uzaklaştırır.⁶

Öykünün devamında, Şîrîn'e delicesine âşık olan Ferhat ortaya çıktığında, Nizamî'nin amacı belki de Hüsrev'e olan aşkında yaşadığı hayal kırıklıklarını telafi etmektir. Şîrîn'in gördüğü talihsizlikler ve duyduğu

⁶ Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, 135.

sitemler, Ferhat gibi aşkı uğruna her şeyini kaybeden bir âşığın gelmesiyle son bulacak ve başını dik tutabilecektir. Ama Ferhat'ın talihsiz ölümü bu durumu ortadan kaldırır.

Daha sonra Bizans İmparatorunun kızı Meryem'le evlenen Hüsrev karısının haberi olmadan Şîrîn'in gizlice saraya getirilmesini ister. Şîrîn aynı tepkiyle "Onun uğruna tahtımı ve tacımı feda ettimse de kadınlık şerefi ile benliğimi de feda edemem" diyerek bu teklifi şiddetle reddeder. Öykünün sonunda Şîrîn'in de başından beri istediği şey olan resmi olarak evlenmek suretiyle gençler birbirine kavuşur.⁷

Nizamî, karakterini geliştirmede başarılı olabilmesi için Şîrîn'in gizli duygularını ortaya çıkararak kimliğine mistik unsurları yerleştirmeye çalışır; çünkü gerçek aşktan kaynaklanan acı ve ıstırabın gizeminde, mükemmel bir karaktere sahip olmak gereklidir. Daha sonra hikâyeye katılan ve öykünün bir parçası olan kahramanların her birinin gelişinin, Şîrîn'in Hüsrev'e kavuşturmada mükemmelliğe ulaştırmak için olduğu söylenebilir. Şîrîn'in karakteri, Hüsrev ile olan

⁷ Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, 137.

ilişkisinden sonra yeni bir aşamaya girer. Nizamî, Şîrîn'i zirveye çıkarmak için Hüsrev'i onun sözlerini dinlemeye ve tavsiyesine uymaya zorlar, böylece bu kadının rehberliği ile kurtuluş yolunu tutabilir. Şîrîn'in aşkı, Hüsrev'in gelecekteki gelişmelerinin kaynağıdır. Bu düşünceli kız, sevdiği genç adamla dengeyi korumanın bir akıl şartı olduğunu ve bir insanın sadece ve eğlenmek için yaratılmadığını ve dünyanın yarısı mutluluk ise diğer yarısının çalışmak, çaba ve iyi bir isim kazanmak olduğunu nazik bir dille anlatır.

Şîrîn bir taraftan en büyük aşkı ile Hüsrev'e âşık olan bu prenses, diğer taraftan da kadınlık şerefini yüksek tutan bir şahsiyettir. Kadınlık hissiyle seviyor; âşık oluyor. Bu uğurda memleketini terk ediyor, tahtından vazgeçiyor. Yalnızlığa katlanıyor. Tahammülün üstünde direnme ve olağanüstü metinlik sonucunda istediğine, istediği şekilde erişiyor. Aşkından gelen bütün zâf ıstıraplarına rağmen, namus telakkisinden ayrılmıyor.

Hamse'de yer alan diğer bir öykü de *Leylâ vü Mecnûn*'dur. Azerbaycan padişahlarından Şirvan Şah'ın isteği üzerine Gencelî Nizamî'nin kaleme aldığı bir manzumedir. Eser, kadın kahramanı "Leylâ"nın

kimliğinin şekillendiği yerdir. Belki de bu defa Nizamî, Leylâ gibi bir kimlik yaratarak çağın cehaletine teslim olmaya mahkûm bir kadın tipini canlandırmak istemektedir. Arabistan Âmirî kabilesi şeyhinin oğlu Kays ile Âmirî'lere komşu bir kabileye mensup Leylâ adında güzel bir kız arasında bir ilgi beliriyor. Bu durum etrafta duyulunca görüşmeleri yasaklanıyor. Arkadaşları, Kays'ın Leylâ'ya vurgunluk nedeniyle gösterdiği tuhaf davranışlardan dolayı ona “Mecnûn” diye takılıyorlardı. Bu lakap ağızdan ağıza tekrarlanarak Kays adını tamamen unutturur. Ve öykü *Kays ile Leylâ* değil, *Mecnûn ile Leylâ*'dır.⁸

Öyküde Leylâ kadın olmanın suç sayıldığı bir ortama mahkûm edilir. Zira ataerkil sistemde, kız çocuğunun yaşamı ve ölümü bir erkeğin elindedir; baba bu ortamda güçlü bir otoritedir. Babası, Leylâ'nın olayını öğrendiğinde onu eve hapseder ve onun için atadığı gardiyan ise; onu doğuran ve aynı kaderi paylaşan bir kadındır. Böyle bir ortamda Leylâ, kabilesinin kadınlarının kaderine mahkûmdur.

⁸ Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, 144.

Mecnûn'la ayrıldığında adeta kalbi kanayan Leylâ, dedikodulardan korktuğu için ev hapsine razı olur. Acısını başkalarıyla paylaşmasının bir yolu olmadığı gibi, Mecnûn'dan haber alması da mümkün değildir. Sevgilisinden ayrılmış, konuşturulmayan yalnız bir kadın, önyargının tutsağı olur. Bu arada annesinin de onun durumunu değiştirmeye gücü yoktur; çünkü o da Leylâ gibi başka bir taassubun tutsağı olmuş, üzgün ve mutsuz bir halde bir köşeye çekilip toplumunun ve kabilesinin onun için hazırladığı kadere yenik düşmüştür.⁹

Bu sırada öyküye dâhil olan “İbn Salam” Leylâ'ya âşık olur ve ailesinden onunla evlenmek amacıyla talepte bulunur. Leylâ, doğal hakkı olsa da kabile geleneği hükmünce, bir hayat arkadaşı seçmekten yoksundur ve ayrıca sevgisini ifşa etme hakkına da sahip değildir. Böylece kabilenin onları sessiz kalmaya zorlayan kör önyargıları, teslim olmaya da zorlar. Evdeki ilk ve son sözü söyleyen baba, yeni talibin ağız oyunlarına ve pahalı hediyelerine kanar ve Leylâ'yı kabilesinin bu

⁹ Yahya Ateşzây Noredinpeyda, “Tecelli-yi ‘Aşk ve Hered-i Moteali-yi Zenân der Penc Genc-i Nizamî”, <https://www.sid.ir>. (Erişim: 10 Ekim 2022),

zengin adamıyla evlendirir. Nizamî'nin farklı bakış açısı bu manzumede açıkça görülmektedir. O, bir kadının sevgi ve şefkatinin, cehaletin kuvvetli rüzgârıyla savrulup gitmesinden hoşlanmaz ve Leylâ'ya dayatılan kader nedeniyle azap içindedir; çünkü başkalarının onun için istediği kaderi yaşamak zorundadır. “Kırılabilir bir sözleşme” ifadesiyle kadınlara yönelik bu tür bir zorlamanın geçersizliğini açıkça belirtir ve bu tür bağları büyük bir öfkeyle dile getirir.¹⁰

Leylâ acı içinde yaşamaya devam eder; hayatının sonuna kadar istismara uğrar ve acılı mutsuz kız hasta yatağına düşer. Zamanın acımazlığına maruz kalan Leylâ, ölüm halindeyken annesine “ Mezarıma gelecek olan O'na, Leylâ ölürken seni özledi dersin.” demiştir. Son sözü de bu olmuştur.¹¹

Nizamî, Leylâ ve Mecnûn'un kendilerine zarar verme davranışlarını bu ikisinin çevresine ve yaşam tarzına bağlamaya çalışır. Aslında, Leylâ boyun eğen ve razı olan mağdur bir kadın rolünü oynamaktadır. Onun için düşünülen kimlikte, kaderine haykırmadan, teslim olan

¹⁰ Noreddinpeyda, “Tecelli-yi ‘Aşk ve Hered-i Moteali-yi Zenân der Penc Genc-i Nizamî”.

¹¹ Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, 149.

ve sahip olduklarıyla yetinen bir kadın tipi amaçlanmıştır. Kader evine kendi arzuları dışında giden kadınlar, istenmedikleri ama meşru haremlerinde yıllarını geçirirler. Ve anneleri ve kız kardeşleri gibi ikiyüzlülük yaparlar.

Leylâ, Arabistan şartları içinde kadınlığın uğradığı haksızlığa, zahirde boyun eğmekle beraber, gerçekte kendisini sevgilisine feda eden sessiz bir mücadelede dayanıklılık göstermiştir.

Aynı şekilde Nizamî'nin Azerbaycan Atabeklerinden Nasruddin Ebu Bekir Muhammed adına kaleme aldığı *Hamse*'nin üçüncü bölümünü oluşturan bir diğer manzumesi *İskendernâme*, yaklaşık on bin beyitlik bir mesnevidir. Şair, eserini idealize ettiği kahramanı İskender'e hasretmiştir.¹² *İskendernâme*'de Büyük İskender'in şahsında, Azerbaycan'ı manevî açıdan temsil eden "Nuşabe" adındaki kadın tiplerinde ideal toplum, ideal yönetici arayışı ele alınmaktadır.

¹² Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, 157.

İskender'in takdirini toplayan bu kadın yönetici aynı zamanda iyi bir idareciyi temsil etmektedir.¹³

Eserlerinde kadınlara kişisel ve sosyal yaşamında saygı duyan ve değer veren Nizamî, bu eserinde de yer verdiği kadın kahraman Nuşabe, cesaret, otorite ve incelikle eserin kahramanı İskender'le yüzleşen ve topraklarını o zamanın üstün ırkı erkeklere karşı korumayı başaran Berde'nin hükümdarıdır. Akıllı, zeki, düşünceli, temiz kalpli bir kadındır. Nizamî'nin anlatısında Berde, devlet işlerinin kadınlar tarafından yürütüldüğü bir kadın ya da amazon şehridir.

İskender böyle bir diyara girdiğinde gördüğü bütün o muhteşem manzara karşısında hayran kalmış ve kendi ataerkil zihniyetiyle bu memleketin hangi güçlü padişaha ait olduğunu merakla sormuştur. İskender'in sorusu, böyle müreffeh bir şehrin hükümdarının güçlü bir erkek olmasını beklediğini ve bu kadar çok güzelliği ve refahı sadece erkeklerin yapabileceği beklentisini göstermektedir. Nedeni ise; zamanın mutlak

¹³ Reha Yılmaz, "Nizami Gencevi'de İdeal Toplum - İdeal Yönetim Anlayışı", *Journal of Qafqaz University* 20, (Haziran 2007), 27.

ataerkilliğidir. Ancak duyduğu cevap beklediğinden farklı bir şeydir: Bu diyarın yöneticisi bir kadındır.

Şüphesiz Nizamî'nin, Nuşabe için “Denizin incisinden çok daha saftır.” tabirini kullanması, İskender ve tebaasının Nuşabe'ye kötü gözlerle bakmamaları ve aşırı açgözlülüğe kapılmamaları içindir. Nizamî'ye göre, sadece Nuşabe değil, aynı zamanda onun sarayının kadınları da diğerlerinden farklıdır.

Kendi şehrinde kendisinden üstün kimsesi olmayan Nuşabe, kendisinden üstün bir mutlak güç görür ve kendisini her zaman ona muhtaç hisseder. Bu büyük kadın, itaat için çektiği ıstıraplarla başarısının büyük bir bölümünü güvence altına almış bir kadındır. İskender böylesine bilge, zeki, dindar ve siyasî yönü olan bir kadının özelliklerini duyunca onunla tanışmak ister.

Şair burada bir kadın aracılığıyla İskender'in kimliğini tamamlamaya hazırlanır ve bu yıkıcı dünyanın doğasının ve karakterinin farkında olan Nuşabe'yi her birinin parlayan bir inci değerinde olduğu sözlerle konuşmaya hazırlar.

Öykünün bu bölümünde Nizamî, *Hamse*'nin kadınlarının en ideal kimliklerinden birinden

bahsetmesine rağmen burada Nuşabe'yi eleştirir. Elbette kendini aklamak için bu eleştirileri kahramanın, yani İskender'in dilinden yükseltir. İskender'in kadınların perde arkasında kalması gerektiği ve dindar da olsa kadına güvenmeme konusundaki önyargılarına karşı elbette Nizamî, kahramanları için kafasındaki kimliğe, onları o kadar mükemmel yerleştirir ki bu da Nuşabe'nin sabrına ve metanetine çok şey katar, güçlü dünya arayan İskender ona teslim olmaktan başka seçenek göremez.

Saf ruhların yetiştirilmesi yönünde üzerine düşen görevi yerine getirmeye çalışan Nuşabe de, İskender'e bilgeliği ve inceliğiyle boyun eğdirdikten sonra, İskender'e renkli ve özel bir sofraya hazırlar. Bu cesur kadının amacı İskender'e öğüt vermek ve bu dünya savaşlarının ve yıkımların mutlu sonla bitmediğini kanıtlamaktır.

İskender bu kadın hükümdarın zekâsına daha fazla karşı koyamaz. Nuşabe'yi en güçlü erkeklerden daha üstün görür ve bilgece sözlerini kabul eder. Cesareti, bilgeliği, bilgisi, siyaseti ve kimliği, ataerkil bir zihniyete sahip olan ve kadınları perdenin arkasına veya

gömülmeye layık gören ve ona üstenci bir bakışla bakan İskender’in düşüncelerini değiştirir. ¹⁴

Nizamî, kültürel nedenlerle kadının iffetine önem vermiştir. Nuşabe, Gence şairinin birçok erkekten üstün gördüğü ölçüde savunduğu ve büyük işlere lâyıık gördüğü iffetli kadınlardan biridir. Mükemmel bir şekilde tanıtılan kimlikler arasında yer alan Nuşabe, kâmil bir insan olması, faziletli bir şehirde yaşaması ve emrindeki diğer kişilerin kötü işlerden uzak olmasının yanında Nizamî’nin sevilen kahraman İskender’in kişiliği ve kimliği üzerinde de yadsınamaz bir etki bırakmıştır. Böylece İskender, Berde ülkesini dolaşıttan ve hükümdarıyla tanıştıktan sonra dünyaya açılmanın ve acı çekmenin boşuna olduğunu anlamıştır.

Berde’deki “Kadınlık Saltanatı” ile güzel kraliçesi Nuşabe’yi şair, bu saltanatta hüküm süren refah, adalet ve güzelliği kaleme almakta ve kadınlığın şefkat, yapıcılık ve mutluluk kaynağı olduğunu belirtmiştir.

¹⁴ Noreddinpeyda, “Tecelli-yi ‘Aşk ve Hered-i Moteali-yi Zenân der Penc Genc-i Nizamî”; Genceli Nizamî, *İskendernâme –Şerefnâme-İkbâlnâme-*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 206-213.

Hamse'nin bir diğerk manzumesi *Heft Peyker* ya da *Yedi Güzcl* adlarıyla anılan mesnevisi, Merağe hâkimi Alaaddin Arslan adına, yaklaşık beş bin beyit üzerine yazılmıştır. Sâsânî padişahlarından Behrâm-i Gûr'a ait şairane bir efsaneden olduğu için bazı araştırmacılar tarafından *Behrâmnâme* şeklinde de adlandırılmıştır. Ancak şairin kendisi, eserine “*Heft Peyker*” adını vermektedir.¹⁵

Bu manzumede Nizamî, mitolojik değerkler yüklediği on beşinci Sâsânî hükümdarı Behram Gur'un kimliğini tanıtmak için aşktan ve onun tezahürü olan kadınlardan bahseder. Mitolojik vasıflarına rağmen bu kadın kahramanları gündelik hayatın içine çekerek, onların duygu ve duyarlılıklarını öne çıkartarak anlatır. Kadınlar, Behram'ı varlıklarının özü yaparak, eğitim ve insanlaştırma ovasının ön saflarında kalabilmeleri için onun ruhsal mükemmelliği için çaba gösterirler. Yani aslında Nizamî'nin *Heft Peyker*'de kadın kimlikleri yaratma hedefi, Behram'da kademeli ve mükemmel bir değışim yaratma girişimidir.¹⁶

¹⁵ Resulzâde, *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, 154.

¹⁶ Genceli Nizamî, *Heft Peyker*, çev. Mehmed Emin Yümni - haz. Aytekin Yıldız (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 13.

Heft Peyker kadınlarının farklı kimlikleri, Behram Gur'un bilinçaltına yolculuğunun yolunu açar. Şair, bu kadınların yardımıyla Behram'ı kişiliğinin gizli yarısına ulaştırmak istemektedir. Bu kadınlar, adeta bir erkeği kaybolmaktan kurtarmak için yaratılmıştır. Aslında her biri kendini tanıma planı tasarlayarak Behram'ı dış dünyadan bilinçaltı dünyasına yönlendirmek ister. Yedi figürlü mükemmeliyetçilik arayışında; Behram Gûr her birine ayrı aşk duyduğu bu güzel kızların yanına oturur ve büyüleyici efsanelerini dinler ve onların rehberliğiyle cehaletin karanlığından bilincin zirvesine yükselir.

Nizamî, bu “Yedi Güzel” kahramanın öykülerini takip ederek Behram'ın kadın öğretmenlerden ahlaki tavsiyeler almasını ve onların yardımıyla, istemeden edindiği kötü alışkanlıklardan kaçınmasını ister. Manzumenin birbirinden güzel kadınları, eğitici rollerinde, kahramanın, iyi düşüncenin asla kaybolmadığını ve kötü düşüncenin yıkıma yol açtığını anlamasını sağlamaya çalışırlar. Bu kadınlar Behram'ın dış dünyaya kapılmasını istemezler, çünkü bu durumda iç dünyaya seyahat edemeyecek ve onun karanlığını yok edemeyeceklerdir. “Onlara göre mükemmellik, karanlığın ve belirsizliğin üstesinden gelmekle elde

edilir. Nizamî'nin söz konusu kadınları, bir insanın varlığında cehalet ve karanlık derinleşir ve kökleşirse, maneviyatın parlak küresini göremeyeceğine inanırlar. O halde cehaleti yenmek ve hakikate ulaşmak için önce iç karanlığı yenmek gerekir.” Onlar, gerçeğe ulaşmanın belirsizliklerle dolu yolunda kişiyi kurtuluşa fiziksel gücün değil bilgeliğin ulaştıracağını vurgularlar. Böylece dünyanın sırlarını çözebilir ve içinde var olan güçleri yönetebilirler.¹⁷

Artık şairin yarattığı kimlikler, öyküsünün asıl kazananı olmuştur, çünkü Behram'ın gölge ve karanlığın buluşmasıyla başlayan iç dünyasına yolculuğu; ışık ve beyazlığın birleşimi ile tamamlanır. Nefsinin şuursuz âleminin kuvvetlerini şuur âlemine doğru itmiş, nefesine hâkim olmuş ve kemale doğru yol almıştır. Bu nedenle, bu yedi kadın, Behram'ı kendini keşfetme sürecinde onu nihai mükemmelliğe yönlendirirler. *Yedi Güzel*'de kadınların rolü, daha yüksek bilinç seviyelerine ulaşmak için aşk ve büyümlü ilişki ile birlikte ana kahramanı uyandırmaktır. Behram'ın iç dünyasına yolculuğunun

¹⁷ Noreddinpeyda, “Tecelli-yi ‘Aşk ve Hered-i Moteali-yi Zenân der Penc Genc-i Nizamî”.

güzergâhı olan yedi kubbeyi düşünürsek, her kubbenin kadınları onun iç dünyasının bir yüzüdür, kadınlar en başından beri konuşan aynalar gibidir. Behram konuşurken, onların varlıklarının aynasında kendi iç dünyasına bakar ve kendini olduğu gibi görmeye çalışır. Sevgili rolündeki kadınların kimliğinin karmaşık aşamalarından geçerek varlığının bilinmeyen yönünü de tanır ve yolun sonunda, başka şeylerle meşgul olduğu için ihmal ettiği varlığının bu kısmı ile karışır ve bir olur.¹⁸

Şairin bu manzumede kahramanına yaptırdığı yolculuk, sonunda insanî bir mükemmellik noktası olan bir yolculuktur. Bir kişinin geçmek için rehber ihtiyacı duyduğu bu zor yolculukta Nizamî, öyküsünün kahramanını bu yolda adım adım ilerletir ve her köprüye bir akıl hocası yerleştirir ve bu akıl hocası da cehaleti onu varoluşun en alt düzeye indirmiş bir kadından başkası değildir.

Şair, Behram'a yedi güzelin söyledikleri yedi öyküyle uyumlu olarak kararlar aldırır.

¹⁸ Noreddinpeyda, "Tecelli-yi 'Aşk ve Hered-i Moteali-yi Zenân der Penc Genc-i Nizamî".

Sonuç

Nizamî'nin manzumelerinde kadına bakışı hem olumlu hem de olumsuzdur ve olumlu görüş olumsuz görüşe üstün gelir. Bu bilge şairin eserinde yer alan bu kadınlar ve adını zikredemediğimiz diğer kadın kahramanlar; son derece akıllıdır, bazen bir danışman ve bazen bir bakıcı rolüne sahiptir. Kimi zaman hükümdar kimi zaman yol göstericidir. Erkekler için destekleyici bir rollerinin yanı sıra eğitici ve insancıl bir rolleri de vardır.

Kısaca diyebiliriz ki; Nizamî'nin eserleri, yüzyıllar sonra bize gelen kadın edebî ütopyasının bir aynasıdır ve günümüz gerçeklerinin yanı sıra ideallerin bir kısmını da göstermiştir. Nizamî, manzumelerinde kadınların gizli kalmış yeteneklerini toplumuna tanıtmaya ve onlar hakkında düşünmelerini sağlamaya çalışır. Bu hümanist şair, farklı kadın kimlikleri yaratarak aslında insan yaşamının süregelen zorluklarından bir çıkış yolu bulmak ve onlara daha iyi bir dünya hakkında bir fikir vermek istemiştir.

KAYNAKÇA

Genceli Nizamî. Heft *Peyker*. çev. Mehmed Emin Yümni- haz. Aytekin Yıldız İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.

Genceli Nizamî. *İskendernâme –Şerefnâme-İkbâlnâme*. çev. Nimet Yıldırım İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.

Gökhan, Asuman. *Çağdaş İran Romancılığında Feriba Vefi: Terlan ve Dolunay Tamamlanıyor Adlı Romanlarının Teknik Açısından Çözümlemesi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019.

Ğanipûr, Melikşah- Ahmed-Tîreger Behnemerî. Sacide. “Sima-yi Zen der Pec Genc”. <https://jls.qom.ac.ir> Erişim: 12 Ekim 2022

Nizami-yi Gencevî. *Külliyât-i Hamse*. Tahran: 1370 h.ş.

Noreddinpeyda, Yahya Ateşzay. “Tecelli-yi Aşk ve Hered-i Moteali-yi Zenân der Penc Genc-i Nizamî”. <https://www.sid.ir> , Erişim: 10 Ekim 2022

Noruzî, Zeyneb. “Berresi-yi Şehsiyet-i Zen der Şi’r-Nizamî”. <https://repository.uma.ac.ir> Erişim: 11 Ekim 2022.

Resulzâde, Mehmed Emin. *Azerbaycan Şairi Nizâmî*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.

Yılmaz, Reha. “Nizami Gencevi’de İdeal Toplum - İdeal Yönetim Anlayışı”. *Journal of Qafqaz University* 20, (Haziran 2007), 26-33.

SA'DÎ-Yİ ŞİRÂZÎ'NİN GAZELLERİNDE SABÂ RÜZGÂRINA GENEL BİR BAKIŞ

Yasemin YAYLALI*

Giriş

İran edebiyatının önemli şair ve yazarlarından Sa'dî-yi Şirâzî kaleme aldığı eserleriyle sadece Fars edebiyatında değil Türk ve Urdu edebiyatında da büyük bir tesir yaratmıştır.¹ Türk edebiyatında Sa'dî'nin bilhassa *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserleri şair ve yazarlar tarafından çok beğenilmiş; üzerine çeviriler ve şerhler yapılmış;² *Gülistân* okumak ve ezberlemek bir gelenek haline gelmiştir.³ Sa'dî'nin eserleri edebi özelliği

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, yyaylali@atauni.edu.tr, Orcid: 0000-0002-6904-1471.

¹ Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-yi Şirâzî", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35-406.

² Gencay Zavotçu, "Sa'dî, Düşüncesi ve Etkileri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 40 (2009), 52- 57.

³ Abdurriżâ Seif-Kamuran Bozkurt, "Berresî-yi Nazîrehâ-yi Gulistân-i Sa'dî Der Kalemrov-i Osmânî, *Mutâlaât-i Âsyâ-yi Sagîr*, 6 (1397 hş.), 128-129.

yanında ahlaki ve öğretici yönüyle de ön plana çıkmış⁴ yıllarca *Bostân* ve *Gülistân* Osmanlı'da ders medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁵

Sa'dî çoğunlukla âşıkane olan gazelleriyle bu türü zirveye taşımış; akıcı ve sehl-i mümteni söyleyişle nazım ve nesirde farkını ortaya koymuş⁶; eserlerinde atasözleri ve deyimler yanında Farsça'da kullanılan Türkçe kelimelere de yer vermiştir.⁷

Sa'dî'nin dil ve üslubundaki mükemmellik onun İslâm coğrafyası dışında da geniş yankı uyandırmasını ve örnek alınmasını sağlamıştır.⁸ Sa'dî şiirlerinde vezin ve kafiyeyi mükemmel bir biçimde kullanmış; edebi sanatlara ustaca yer vermiş; tabiat unsurlarından bolca olarak istifade etmiş; cansız varlıklara ruh ve beden

⁴ Ahmet Kartal, "Sa'dî-i Şirâzî'nin Gülistân İsimli Eseri'nin Türkçe Tercümeleleri", *Bilgi* 16 (2001), 101.

⁵ Ahmet Zeki Güven, "Gülistan ve Bostan Adlı Eserlerin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Turkish Studies* 9/6 (2014), 509, 515; Berna Karagözoğlu, "Aslı Farsça Olan Kitapların Türk Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Asos Journal* 4/34 (2016), 130.

⁶ Muhammed Hekîm Azer, "Üslûb-i Muâdele Der Gazel-i Sa'dî", *Pejûheşnâme-i Zebân û Edebiyyât-i Farsî*, 3/6 (1390 hş.), 170.

⁷ Çiçekler, "Sa'dî-yi Şirâzî", 35/406.

⁸ Musa Balcı, "Bir İslâm Medeniyeti Şairi Olarak Sa'dî-yi Şirâzî'nin Poetikası", *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 437.

kazandırmıştır.⁹ Sa'dî'nin gazellerinde kullandığı tabiat mazmunlarından biri sabâ rüzgârıdır.

Türk ve Fars edebiyatının ortak mazmunlarından olan sabâ¹⁰, sevgilinin mahallesinden esen latif rüzgârıdır. Nesîm de bu manadadır.¹¹ Âşık ve maşuk arasında ulak görevini üstlenen sabâ sevgiliden haber getirir ya da onun için haber götürür. Bahar mevsiminin başlarında estiğinden güzel kokuludur. Sabah erkenden estiği için seher ya da sabah rüzgârı diye anılmıştır.¹² Seher vakti kible tarafından esen sabâ, Hz. Yusuf'un gömleğinin kokusunu Hz. Yakup'a ulaştırmıştır. Maşukla âşık arasında tebliğ vasıtası olmuştur.¹³ Daima sevgilinin zülfünden misk, amber, sümbül ve reyhan gibi hoş kokularını âşığa getirmiştir.¹⁴

⁹ Turan Ziyâ Mutlak - Menîje Fellâhî- Rızâ Fehîmî, "Berresî-yi Sebksînâhtî-yi Gazeliyyât-i Sa'dî-yi Şîrâzî Zindeengârî-yi Anâsır-ı Tabîât", *Faslnâme-i Zibâyî Şenâsî-yi Edebî* 12/49 (1400 hş.), 17-19.

¹⁰ H. Dilek Batıslâm, "Divan Şiirinde Sabâ", *Osmanlı Araştırmaları XXVI -Prof. Dr. Mehmed ÇAVUŞOĞLU'na ARMAĞAN- II*, ed. Halil İncancık vd. (İstanbul: Enderun Kitabevi, 2005), 4.

¹¹ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 385.

¹² Sîrûs-i Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât* (Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1386 hş.), 2/ 829.

¹³ Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 385.

¹⁴ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Leyla ve Mecnun Yayınları, 2002), 396.

Sabâ, ilkbaharda bağı, bahçeyi dolanıp yeşertir, goncanın açılıp gül haline gelmesini sağlar, serviye bezer ve lâleyi kırmızı renge boyar.¹⁵ Bahar mevsiminde doğanın yeniden canlanıp yeşermesini sağladığından bahar rüzgârı ya da nevruz rüzgârı olarak da bilinmiştir.¹⁶ Sabâ doğaya dair tüm bu vazifelerini yerine getirmesi yanında âşıkların meclisine uğrayarak maşuk ile âşık arasında bilhassa kokuya dayalı bir ilgi kurar. Tüm bu özelliklerinden ötürü şairlerce can bahşeden olarak algılanmış ve bu yönüyle “İsa nefesli şeklinde tasvir edilmiştir.¹⁷

Fars edebiyatın büyük şairlerinden Sa’dî-yi Şirâzî de şiirlerinde sabâ mazmununa çeşitli şekillerde yer vermiştir. Çalışmanın konusu olan Sa’dî-yi Şirâzî’nin Divân’ında yer alan gazellerinde otuz dokuz kere “sabâ”, yedi kere “sabah rüzgârı”, sekiz kere “seher rüzgârı”, dokuz kere “nesîm”, iki kere “cennet rüzgârı”, üç kere “bahçenin rüzgârı”, yedi kere “bahar rüzgârı”, on kere “nevruz rüzgârı” ve bir kez “rüzgâr” adlandırmalarıyla

¹⁵ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 396.

¹⁶ Abdülhakim, Koçin, “Divan Şiirinde Bâd-ı Sabâ”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 20 (2008), 3.

¹⁷ Batıslâm, “Divan Şiirinde Sabâ”, 98.

sabâ rüzgârına değinilmiştir. Sa'dî-yi Şirâzî'nin gazellerinde sabâ rüzgârı şu şekilde kullanılmıştır:

1. Sabâ Rüzgârı ve Tabiat:

Sabâ (nevrûz) rüzgârının bağa ve bahçeye yeniden bahar mevsiminde, hazandan sonra geldiği söylenmiştir.

Birkaç örnek:

تا دگر باد صبايي به چمن باز آيد
عمر می بینم و چون برق یمان می گذرد

*Sabâ rüzgârı çimenliğe tekrar geri gelinceye kadar
Ömrüm görüyorum ki Yemen şimşeği gibi geçip
gidiyor.*¹⁸

زمین باغ و بستان را به عشق باد نوروزی
بباید ساخت با جوری که از باد خزان آید

*Nevruz rüzgârının aşkıyla bağ ve bahçenin zemini
Hazan rüzgârından gelen sıkıntıya katlanmalı!*¹⁹

¹⁸ Sa'dî-yi Şirâzî, *Külliyât-ı Sa'dî* (tsh. Muhammed Alî-yi Furûğî), (Tahran: Neşr-i Muhammed, 1379 hş.), 132.

¹⁹ Sa'dî-yi Şirâzî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 217.

Sabâ (bahar, sabah) rüzgârının canlandırma özelliğine dikkat çekilerek ilkbaharda esişiyile kışın bir ölü gibi sessizliğe bürünen toprağı ve toprağın altında derin bir uykuda olan her tür nebatı yeniden yeşerttiğı bildirilmiştir. Birkaç örnek:

خاک را زنده کند تربیت باد بهار
سنگ باشد که دلش زنده نگرده به نسیم

*Bahar rüzgârının himayesi toprağı canlandırır,
Gönlü nesîmle canlanmayan taştır.*²⁰

بنسیم صبح باید که نبات زنده باشی
نه جماد مرده، کان را خبر از صبا نباشد

*Sabah rüzgârıyla canlı nebat gibi olman gerekir,
Cansız taş, odun gibi ölü değil; zira onun sabâdan haberi olmaz.*²¹

Baharın göstergelerinden ve bağın olmazsa olmazlarından servi ağacının, sabâ rüzgârıyla yeşerip

²⁰ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 346.

²¹ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 142.

rüzgârda sallandığı ifade edilirken servi ile sevgilinin uzun ve dik boyu arasında benzetme ilgisi kurulup karşılaştırılmıştır. Birkaç örnek:

جنبش سرو تو پنداری کز باد صباست؟
نه، که از ناله مرغان چمن در طربست

Sen servinin sabâ rüzgârından ötürü mü salındığını zannedersin?

Hayır, çimenlikteki kuşların şakımasıyla neşelenmesindedir.²²

شاخکی تازه بر آورد صبا بر لب جوی
چشم بر هم نزدی، سرو سهی بالا شد

*Sabâ ırmak kenarında taze bir dal çıkardı,
Göz açıp kapayınca (çabucak) uzun ve dik bir servi oldu.²³*

²² Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî* (tsh. Muhammed Alî-yi Furûğî), (Tahran: Neşr-i Muhammed, 1379 hş.), 43.

²³ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 138.

تا صبا می رود به بستانها
چون تو سروی نیافت در چمنی

Sabâ bahçelere gittiğinden beri

*Çimenlikte senin gibi servi bulamadı.*²⁴

Servi ağacından sonra sabâ rüzgârı ve sanevber ağacı arasındaki ilişkiye yine sevgilinin uzun boyunu sanevberine benzetilirken değinilmiştir. Birkaç örnek:

نه چمن شکوفه‌ای رست چو روی دلستانت
نه صبا صنوبری یافت چو قامت بلندت

*Ne çimenlikte senin gönül alıcı yüzün gibi bir gonca
(yeni gül) yeşerdi,*

*Ne sabâ senin uzun boyun gibi bir sanevber buldu.*²⁵

بخرام بالله تا صبا بیخ صنوبر بر کند
برقع برافکن تا بهشت از حور زیور بر کند

Allah için salın da sabâ, sanevberi kökünden kazısın!

*Örtüyü at da cennet hurilerden süsü alıp, atsın!*²⁶

²⁴ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 497.

²⁵ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 28.

²⁶ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 178.

Sabâ rüzgârının esintisinin tomurcuk halinde olan gül goncalarına değmesiyle gül halini aldıkları anlatılırken sevgilinin küçük ve dar dudağıyla gonca arasında benzetme ilgisi kurulmuştur. Sabâ rüzgârının goncaların ağzını yırtmasıyla açtırması kastedilmiştir. Örnek:

دهان غنچه بدرد نسیم باد صبا
لبان لعل تو وقتی که ابتسام کنی

Senin lal dudakların tebessüm edince

*Sabâ rüzgârının esintisi goncanın ağzını yırtar!*²⁷

Goncaların esen sabâ rüzgârıyla tahrik olup açmaları aşkın şevkinden perişan olup sabırsızlanan ve yakasını parçalayan âşîğın haline benzetilmiştir:

غنچه دیدم که از نسیم صبا
همچو من دست در گریبان داشت

Sabânın esintisinden goncanın

*Tıpkı benim gibi elinin yakasında olduğunu gördüm*²⁸

²⁷ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 189.

²⁸ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 104.

Eli yakasında olmak: Perişan olmak, sabrı tükenmek.²⁹

Sabâ (seher rüzgârı, bahar rüzgârı, nevrûz) rüzgârının baharda esen gülleri açtırdığına ve gül kokularının her yere dağıldığına; bunun neticesinde gülün âşığı kabul edilen bülbüllerin ötmeye başladığına dikkat çekilirken sabâ ile gülün münasebetine yer verilmiştir. Birkaç örnek:

گل نیز در آن هفته دهن باز نمی‌کرد
و امروز نسیم سحرش پرده دریدست

Gül de o haftada ağzını açmıyordu

*Ve bugün seher rüzgârı onun örtüsünü yırtmıştır.*³⁰

Ağzını açmak: Çiçeğin açması, açılmasıdır.³¹

برخی ز که باد صبح نوروز
در باغچه می‌کند گل افشان

²⁹ Hasan-ı Enverî, *Ferheng-i Kinâyât-i Sohen* (Tahran: İntişârât-i Sohen, 1383 hş.), 1/756.

³⁰ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 53.

³¹ Enverî, *Ferheng-i Kinâyât-i Sohen*, 1/608.

Kalk, Nevruz sabahının rüzgârı,

*Bahçede gül saçıyor, gül saçıyor!*³²

Gül saçmak: Kırmızı gülü bayram merasimlerinde özellikle gül mevsiminde yani nevruzda eğlenenlerin birbirlerinin başına saçmaları âdetidir.³³

بـوـی گـل آوـر د نـسـیـم صـیا
بـلـبـل بـیـد ل نـنـشـیـن د خـمـوش

Sabâ rüzgârı gül kokusu getirir,

*Âşık bülbül suskun oturmaz.*³⁴

بـا د بـهـار و بـوـی گـل مـتـفـقـد سـعـدیا
چـون تـو فـصـیـح بـلـبـلی حـیـف بـود ز خـامـشـان

Ey Sadî, bahar rüzgârı ve gül kokusu birleşmişler,

*Sen fasih bir bülbülsün, susarsan yazık olur!*³⁵

Sevgilinin zülfüyle renk ve koku bakımından menekşe ve yasemin arasında benzetme ilgisi kurulmuş;

³² Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 362.

³³ Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, 2/1045.

³⁴ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 260.

³⁵ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 367.

menekşe ve yasemin bahçesinin sabâ rüzgârının cananın saçından getirdiği misk ve amber sayesinde kokulu olacağı söylenmiştir. Örnek:

باغ بنفشه و سمن بوی ندارد ای صبا
غالیهای بساز از آن طره مشکبوی او

Ey sabâ! Menekşe ve yasemin bahçesinin kokusu yoktur!

*Onun misk kokulu o saçından bir misk amber kokusu yap!*³⁶

Sabâ (bahar) rüzgârının esmesiyle birlikte tabiatta bir kıpırdanma başladığına ve lalelerin açarak etrafa güzel kokular saçtığına dikkat çekilmiştir. Örnek:

خیز و غنیمت شمار جنبش باد ربیع
نالہ موزون مرغ، بوی خوش لاله زار

Kalk ve bahar rüzgârının kıpırdanışını ganimet say!

*Kuşların ahenkli sesini, lale bahçesinin hoş kokusunu!*³⁷

³⁶ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 392.

³⁷ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 226.

2. Sabâ Rüzgârı ve Âşık:

Âşığın canandan gelecek bir haber arzusuyla sabâ (sabah, cennet, seher, bahçenin) rüzgârının esişini beklediği; sabâ rüzgârının da ona sevgilinin mahallesinden bir haber yani koku ulaştırdığı ifade edilmiştir. Birkaç örnek:

ای باد صبح بستان پیغام وصل جانان
می رو که خوش نسیمی، می دم که خوش عبیری

Ey bahçenin sabah rüzgârı, cananın kavuşma haberi!

*Es! Çünkü hoş bir esintisin, üfle çünkü hoş bir
ambersin!³⁸*

بوی بهار می دمدم یا نسیم صبح؟
باد بهشت می گذرد، یا پیام اوست؟

*Bahar kokusu mu üflüyor bana ya da sabah rüzgârı
mı?*

*Cennet rüzgârı mı esip geçiyor ya da onun haberi
mi?³⁹*

³⁸ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 471.

³⁹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 75.

Birinin eteğini tutmak: Ona ulaşmak ve ondan yardım istemektir.⁴⁰

Âşığın sabâ (seher) rüzgârı dışında canana mesajını ulaştırarak kimseyi tanımadığı; o yüzden sadece ona ümit bağladığı ve haberini sabânın götürdüğü söylenmiştir. Örnek:

سخنی که باتو دارم، به نسیم صبح گفتم
دگری نمی شناسم، تو بپر که آشنایی

Sana olan sözüümü sabah rüzgârına dedim:

“Bir başkasını tanımıyorum, tanıdık olan sen götür!”⁴¹

Cananın yanına gitmeye âşığın izni olmadığından oraya gidebilen ve sevgiliye yakın olan sabâ (seher, sabah) rüzgârından mesajını götürmesini istediğine vurgu yapılmıştır. Birkaç örnek:

ای نسیم سحر از من به دلارام بگوی
که کسی جز تو ندانم که بود محرم دوست

⁴⁰ Enverî, *Ferheng-i Kinâyât-i Sohen*, 1/608.

⁴¹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 409.

*Ey seher rüzgârı benden gönlüme sükûnet verene
söyle!*

*Zira senin dışında sevgilinin yakını olan bir kimse
bilmem.⁴²*

ای نسیم صبح آگر باز اتفاقی افتد
آفرین گویی بر آن حضرت که ما را بار نیست

*Ey sabah rüzgârı! Eğer sen yine uğrarsan selam
söylersin*

Bizim ruhsatımızın olmadığı o huzura.⁴³

Bazen de cananın mahallesinden gelecek haber için
sabâ rüzgârına bel bağlayan âşığın bir netice elde
edemediği bildirilmiştir:

به یادگار کسی دامن نسیم صبا
گرفته ایم و دریغا که باد در چنگ است

*Birinin yâdıyla sabâ rüzgârının eteğini tutmuşuz ama
Yazık ki netice elde edememişiz!⁴⁴*

⁴² Sa'dî-yi Şirazî *Külliyât-ı Sa'dî*, 79.

⁴³ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 93.

⁴⁴ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 60.

Sevgilinin hicranında acı çeken, yolunu gözleyen ve bir haber bekleyen âşığın onun yanından gelen sabâ rüzgârının esintileriyle yanıp kavrulduğuna dikkat çekilmiştir. Örnek:

آتشی دارم که می سوزد و جود
چون بر او باد صبا می زند

Sabâ rüzgârı ona değince,

*Bedenimi yakan bir ateşe sahibim.*⁴⁵

Cananı görme ve ona kavuşma arzusunda olan âşığın bitmek bilmeyen hicran gecesinden ötürü ölse de yani ümitsizliğe düşse de sabah vakti sevgilinin mahallesinden sabâ (sabah, nesîm) rüzgârının getirdiği kokuyla dirileceği yani içinin umutla dolacağı anlatılmıştır. Birkaç örnek:

و گر این شب درازم بکش در آرزویت
نه عجب، که زنده گردم به نسیم صبحگاهی

Ve eğer senin arzunla bu uzun gece öldürürse beni,

*Tuhaf değil! Çünkü sabah vaktinin esintisiyle
canlanırım!*⁴⁶

⁴⁵ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 176.

⁴⁶ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 525.

ای نسیم کوی معشوق این چه باد خرم است؟
تا کجا بودی که جانم تازه می‌گردد به بوی؟

*Ey maşukun mahallesinin nesîmi! Bu nasıl sevinçli
esintidir?*

*Neredeydin? Canım tazeleniyor kokuyla!*⁴⁷

3. Sabâ Rüzgârı ve Sevgili:

Sabâ (bahar, nesîm) rüzgârının sevgilinin mahallesine gidip orayı dolaştığı, huzuruna çıktığı ve oradan esip geldiği ifade edilmiştir. Birkaç örnek:

من ای صبارہ رفتن به کوی دوست ندانم
تو می‌روی به سلامت سلام من برسانی

*Ey sabâ, ben sevgilinin mahallesinin gidiş yolunu
bilmem,*

*Sen gidiyorsun, benim selamımı esenlikle ulaştır!*⁴⁸

⁴⁷ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 541.

⁴⁸ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 508.

درد دل پیش که گویم؟ که بجز باد صبا
کس ندانم که در آن کوی مجالی دارد

*Gönül derdini kimin yanında söyleyeyim? Sabâ
rüzgârından başka,*

*Onun mahallesine dolaşan kimse bilmiyorum.*⁴⁹

ای نفس خرم باد صبا
از بر یار آمده‌ای، مرحبا!

Ey sabâ rüzgârının neşe veren esintisi

*Yârin huzurundan gelmişsin, hoş geldin*⁵⁰

که را مجال سخن گفتن است به حضرت او؟
مگر نسیم صبا کاین پیام بگزارد

Onun huzurunda söz söylemeye kimin gücü vardır?

*Bu haberi sadece sabâ rüzgârı yerine getirir
(ulaştırır).*⁵¹

⁴⁹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 129.

⁵⁰ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 2.

⁵¹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 123.

يارب از فردوس كى رفت اين نسيم؟
يارب از جنت كه آورد اين پيام؟

Ey Allah'im bu nesim Firdevs'den ne zaman esti?

*Ey Allah'im cennetten bu haberi kim getirdi?*⁵²

Sabâ (bahar, seher) rüzgârı dışında kimsenin canana dokunamadığı sadece sabânın esintisinin sevgilinin saçlarına, kulak ardına ve alınına yani yüzüne temas ettiği bildirilmiştir. Örnek:

كام از او كس نگرفتست، مگر باد بهار
كه بر آن زلف و بناگوش و جبين مى‌گذرد

O zülüften, kulak ardından ve alından esip geçen

*Bahar rüzgârı dışında ondan kimse murat almamıştır.*⁵³

Yine sabâ rüzgârının sevgilinin mis kokusu zülüflerini yakalayınca artık bağdaki çiçeklerle işinin olmayacağı anlatılmıştır:

⁵² Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 282

⁵³ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 132.

از سر زلف عروسان چمن دست بدارد
به سر زلف تو گر دست رسد باد صبارا

*Eğer sabâ rüzgârı senin zülfünün ucuna ulaşırsa
Çimenliğin gelinlerinin zülfünün ucundan elini
çeker.*⁵⁴

Çimenliğin gelini: Çiçekten, gülden, yeni bitmiş
fidandan ve meyveden kinayedir.⁵⁵

Sabâ rüzgârının sevgilinin kıvrım kıvrım saçlarıyla
oynadığı söylenmiş; bu ifadeyle rüzgârın esişiyle
zülüfleri hareket ettirmesi anlatılmak istenmiştir:

غلام باد صبايم، غلام باد صبا
که با کلاله جعدت همی کند بازی

*Senin büklüm büklüm zülfünle sürekli oynayan
Sabâ rüzgârının kölesiyim, saba rüzgârının kölesi!*⁵⁶

⁵⁴ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 5.

⁵⁵ Rahîm-i Afîfî, *Ferhengnâme-i Şi'ri* (Tahran: Surûş, 1373 hş.),
3/1781.

⁵⁶ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 472.

4. Sabâ Rüzgârı ve Koku:

Sabâ (nesîm, bahar, nevrûz, seher, sabah, cennet, bahçenin) rüzgârının baharda bağdan ve bahçeden çiçek kokularını taşıdığından amber ve misk kokulu olduğuna değinilmiştir. Birkaç örnek:

مرحبا ای نسیم عنبر روی
خبری ز آن به خشم رفته بگوی

Ey amber kokulu nesîm, hoş geldin!

*Öfkeyle gidenden (sevgiliden) bir haber söyle!*⁵⁷

ای باد بوستان مگرت نافه در میان؟
وی مرغ آشنا مگرت نامه در پر است؟

Ey bahçenin rüzgârı! Yoksa senin belinde (misk kokulu) göbeğin mi var?

*Ve ey evcil kuş! Yoksa senin kanadında mektup mu var?*⁵⁸

⁵⁷ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 540.

⁵⁸ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 55.

ای بهاد بهار عنبرین بوی
در پهای لطافت تو می‌رم

Ey amber kokulu bahar rüzgârı!

*Senin letafetinin altında ölüyorum.*⁵⁹

کعبر آزار و بهاد نروزی
در فشان می‌کنند و عنبر ریز

Azer bulutu ve Nevruz rüzgârı,

*İnci saçıyorlar ve amber kokusu.*⁶⁰

Sabâ (seher) rüzgârının cananın mahallesinden geldiği için de onun güzel kokusunu (misk ve amber) ve zülfünün kokusunu barındırdığına dikkat çekilmiştir.

Birkaç örnek:

نسیم صبح را گفتم تو با او جانی داری
کز آن جانب که او باشد، صبا عنبر فشان آید

⁵⁹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 315.

⁶⁰ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 243.

Sabah rüzgârına dedim: “Sen onun tarafından geliyorsun,

*Sabâ onun olduğu o taraftan amber dağıtarak gelir.*⁶¹

دارنسيم باد صبا بوى يار من بود
چو باد خواهم از اين پس به بوى او پيمود

Sabâ rüzgârının esintisi benim yârimin kokusuna sahiptir,

*Rüzgâr gibi onun kokusu için ardından gideceğim.*⁶²

شيب دراز باميد صبح بي دارم
مگر كه بوى تو آرد نسيم اسحارم

Belki seherlerin esintisi senin kokunu getirir diye

*Uzun gece sabah ümidiyle uyanığım.*⁶³

⁶¹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 217.

⁶² Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 191.

⁶³ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 307.

مگر نسیم سحر بوی یار من دارد؟
که راحت دل امیدوار من دارد

*Acaba seher rüzgârı benim yârimin saçının kokusuna
mı sahiptir?*

*Nitekim benim ümitli gönlüm huzura sahiptir.*⁶⁴

Bahar mevsiminde açan gül, güzellik ve alımlılık yönünden Hz. Yusuf'a benzetilmiş; katmerli ve narin taç yaprakları gömleğe teşbih edilmiş ve sabâ rüzgârının esişiyle Hz. Yusuf'un gömleğinin kokusunu taşıdığı söylenmiştir. Örnek:

عزیز مصر چمن شد جمال یوسف گل
صبا به شهر در آورد بوی پیر هنش

Gül Yusuf'unun cemali, Mısır'ın azizi oldu,

*Sabâ onun gömleğinin kokusunu şehre getirdi.*⁶⁵

⁶⁴ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 128.

⁶⁵ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 253.

Hz. Yusuf:

Hz. Yakup'un oğludur. İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerdendir.⁶⁶ Hz. Yakup'un onu daha fazla sevdiğini düşünen kardeşleri tarafından kuyuya atılmıştır.⁶⁷ Kuyudan su çeken bir kervan onu çıkartıp Mısır Aziz'ine satmıştır.⁶⁸ Hz. Yusuf'un güzelliği karşısında Mısır Aziz'inin karısı Züleyha nefesine uymuş fakat istediği karşılığı alamayınca kendinden kaçmaya çalışan Hz. Yusuf'un gömleğini yırtmıştır. Züleyha bunun üzerine Hz. Yusuf'a iftira atarak onu zindana attırıştır.⁶⁹ Bir süre zindanda kaldıktan sonra oradan kurtulmuş ve Mısır'a vezir olmuştur.⁷⁰ Hz. Yusuf ağlamaktan gözleri kör olan babası Hz. Yakup'a gömleğini göndermiş; gömleğin kokusuyla Hz. Yakup'un gözleri yeniden görmeye başlamıştır.⁷¹

⁶⁶ İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010), 310.

⁶⁷ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 272-273.

⁶⁸ İsmail L. Çakan - N. Mehmed Solmaz, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 121-123.

⁶⁹ Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, 317-318.

⁷⁰ Sîrûs-i Şemîsâ, *Ferheng-i Telmîhât* (Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1385 hş.), 711.

⁷¹ Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 385.

Hız. Yusuf'un eşsiz güzelliği, kuyuya atılması, Züleyha'nın onun güzelliği karşısında kendini tutamayışı ve rüyaları yorumlaması gibi unsurlara edebiyatta değinilmiş⁷² bazen *Fâlnâme* gibi eserlerde de bahsi geçen peygamberlerden olmuştur.⁷³

4. Sabâ Rüzgârının Benzetildiği Unsurlar:

Ulak:

Sabâ rüzgârı dostun (sevgilinin) mahallesine haber getirip götüren bir ulağa teşbih edilmiştir:

بار دگر گر به سر کوی دوست
بگذری ای پیک نسیم صبا

Eğer tekrar dostun mahallesinden geçersen,

*Ey sabâ rüzgârının ulağı!*⁷⁴

Nakkaş:

İlkbaharda bağı ve ovayı donatan, çimenleri bitiren, çiçekleri açtıran ve ağaçları yeşerten sabâ rüzgârı bir

⁷² Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 497.

⁷³ Hüsna Kotan, *Fâlnâme Dânyâl 'Aleyhi's-selâm* (Metin-İnceleme-Sözlük), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 134.

⁷⁴ Sa'dî-yi Şirâzî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 2.

ressama ve onun doğada meydana getirdiği tüm bu güzellikler bir tabloya benzetilmiştir:

فـرـاشـ خـزـانـ وـرـقـ بـیـفـشـ اـنـد
نـقـاشـ صـبـاـ چـمـنـ بـیـارـاسـت

Hazan hizmetkârı yaprakları saçtı,

*Sabâ nakkaşı, çimenliği bezedi.*⁷⁵

Sultan:

Sabâ rüzgârının esintisi neticesinde tomurcuk halindeki gülün açılmasıyla belirginleşen içindeki sarı renkteki polenler renk ve şekil bakımından altına benzetilmiş; saba rüzgârı da altın saçan bir sultana teşbih edilmiştir:

گـلـ مـژـدهـ بـازـ اـمـدـنتـ درـ چـمـنـ اـنـداخت
سـلـطـانـ صـبـاـ پـرـرـ مـصـرـیشـ دـهـانـ کـرد

Gül tekrar gelme müjdesini sana çimenlikte getirdi.

*Sabâ sultanı onun ağızını Mısır altınıyla doldurdu.*⁷⁶

⁷⁵ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 37.

⁷⁶ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 133.

Züleyha:

Yusuf kıssasında Hz. Yusuf'u köle olarak satın alan Mısır azizinin eşidir. Hz. Yusuf delikanlı olunca Züleyhâ ona âşık olmuştur.⁷⁷ Hz. Yusuf'un eşsiz güzelliği karşısında arzularına yenik düşerek onunla olmak istemiş; bu çirkin teklifine karşılık alamayınca gömleğini yırtarak ona iftira atmıştır.⁷⁸

Bahar mevsiminde tomurcuk halindeki gül, Hz. Yusuf'un gömleğine; esişiyle onun açmasını sağlayan sabâ da Hz. Yusuf'un gömleğini yırtan Züleyha'ya benzetilmiştir:

صاحدم بـر يوسف گل پیرهن
پاره گردانـد زلیخای صبا

Sabâ Züleyha'sı parçalar

*Sabah vakti gül Yusuf'unun gömleğini.*⁷⁹

⁷⁷ Muhammed Ca'fer Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî* (Tahran: Ferheng-i Muâsır 1386 hş.), 424.

⁷⁸ Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı, 2008), 748.

⁷⁹ Sa'dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 358.

Hz. İsa:

Cebrail'in Hz. Meryem'e üflemesiyle babasız olarak dünyaya gelen Hz. İsa, İsrailoğullarının son peygamberidir.⁸⁰ Otuz yaşında iken peygamberlikle müjdelenmiş, insanları Allah yoluna davet etmiş ancak ona sadece "havârî" adı verilen on iki kişi inanmıştır.⁸¹ Hz. İsa elini sürdüğü şeylere can bahşetme, bebekken dile gelme, nefesiyle ölüleri diriltme vb. mucizeler göstermiştir.⁸² Edebiyatta maşukun can bahşeden dudağı ve sevgilinin tarafından esen sabâ rüzgârı diriltme özelliğiyle Hz. İsa'nın nefesine benzetilmiştir.⁸³

Kışın kuruyup ortadan kalkan nebatla çoraklaşan toprağın üzerinde yeniden bitki ve çimenlerin yeşerip çıkmasını sağlayan sabâ (nevrûz) rüzgârının esişi, Hz. İsa'nın ölüleri hayata döndüren nefesine benzetilmiştir:

دم عیسیست پنداری نسیم باد نوروزی
که خاک مرده باز آید، در او روحی و ریحانی

⁸⁰ Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, 309-310.

⁸¹ Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, 317-318.

⁸² Çakan - Solmaz, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler Ve Tevhid Mücadelesi*, 243.

⁸³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 248.

Nevruz rüzgârının esintisini sanırsın İsa'nın nefesidir,

*Onda rahatlık ve rızık olan ölmüş toprak geri gelir.*⁸⁴

H. Süleyman (H. Süleyman'ının emri altında olan rüzgâr):

İsrâiloğullarına gönderilen hükümdar-peygamberdir. Davud peygamberin oğludur.⁸⁵ Hz. Süleyman insanların yanında kuşlara ve cinlere hükmetmiştir.⁸⁶ Allah tarafından rüzgâr onun emrine tahsis edilmişti.⁸⁷ Rüzgâr ona her yerden haber getirirdi. Bir yere gitmek isteyince tahtına oturur ve rüzgâr onu dilediği yere götürürdü.⁸⁸

Bir beyitte de sevgili, Hz. Süleyman'a benzetilmiş; sevgilinin kokularını yani haberlerini getiren baharda esen sabâ rüzgârı da Hz. Süleyman'ın emri altında olan ve onun buyruğu ile tahtını istediği yere taşıyan rüzgâr arasında ilişki kurularak kıssaya telmihte bulunulmuştur:

⁸⁴ Sa' dî-yi Şirazî, *Külliyât-ı Sa' dî*, 502.

⁸⁵ Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2010), 38/ 56.

⁸⁶ Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, 213-215.

⁸⁷ Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, 520.

⁸⁸ Çakan - Solmaz, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, 209.

سليمانسنت گويى در عمــــارى
كه بر باد صبا تختش روان است

Sanırsın sabâ rüzgârının onun tahtını taşıdığı

*Tahtırevandaki Süleyman'dır.*⁸⁹

Sonuç

Sa'dî-yi Şîrâzî'nin gazellerinde sabâ rüzgârına “sabâ, sabah rüzgârı, seher rüzgârı, nesîm, cennet rüzgârı, bahçenin rüzgârı, bahar rüzgârı, nevruz rüzgârı ve rüzgâr adlandırmalarıyla yer verilmiştir. Sabâ rüzgârının tabiattaki bitkilerin üzerindeki etkisine değinilmiş; sevgili ve âşıkla olan münasebetine dikkat çekilmiştir.

Sabâ rüzgârının bahar mevsiminde sabah vaktinde estiğinden, sevgilinin mahallesinden geldiğinden misk ve amber kokuları taşıdığı söylenmiş; sevgiliye yakınlığına, onun huzuruna çıkma yetkisine sahip olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca alımlılığı ve güzelliğiyle gül, Hz. Yusuf'a; gülün katmerli narin ve

⁸⁹ Sa'dî-yi Şîrâzî, *Külliyât-ı Sa'dî*, 66.

yumuşak yaprakları Hz. Yusuf'un gömleğine teşbih edilmiş ve sabâ rüzgârının onun güzel kokularını her tarafa saçtığı bildirilmiştir.

Sabâ rüzgârı sevgili ve âşık arasında haber getirip götürten bir ulağa, çiçekleri açtırıp, ağaçları donatıp, çimenleri yeşerterek doğayı bir tablo gibi bezeyen bir nakkaşa, gülün içine altın saçan (yani açılmasını sağlayan) bir sultana; Hz. Yusuf'a benzetilen gülün gömleğini yırtan (gülü açtıran) Züleyha'ya; kışın ölen tabiata yeniden esişiyle can vermesi yönüyle ölüleri diriltiren Hz. İsa'nın nefesine benzetilmiştir.

KAYNAKÇA

Afifi, Rahîm. *Ferhengnâme-i Şi'ri*. Tahran: Surûş, 1373 hş.

Azer, Muhammed Hekîm. "Uslûb-i Muâdele Der Gazel-i Sa'dî", *Pejûheşnâme-i Zebân û Edebiyyât-i Farsî* 3/6 (1390 hş.), 163-184.

Balcı, Musa. "Bir İslâm Medeniyeti Şairi Olarak Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Poetikası", *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 433-461.

Batıslâm, H. Dilek, "Divan Şiirinde Sabâ", *Osmanlı Araştırmaları-Prof. Dr. Mehmed ÇAVUŞOĞLU'na ARMAĞAN- II*. 26 (2005), 95-117.

Çakan, İsmail L.- Solmaz, N. Mehmed. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008).

Çiçekler, Mustafa. "Sa'dî-yi Şîrâzî". *DİA*. 35/405-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Enverî, Hasan. *Ferheng-i Kinâyât-i Sohen*. Tahran: İntişârât-i Sohen, 1383 hş.

Güven, Ahmet Zeki. "Gülistan ve Bostan Adlı Eserlerin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Turkish Studies* 9/6 (2014), 505-517.

Harman, Ömer Faruk. “Süleyman”. *DİA*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Karagözoğlu, Berna. “Aslı Farsça Olan Kitapların Türk Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Asos Journal* 4/34 (2016), 125-139.

Kartal, Ahmet. “Sa’dî-i Şîrâzî’nin Gülistân İsimli Eseri’nin Türkçe Tercümelere”, *Bilgi* 16 (2001), 99-126.

Kotan, Hüsna. Fâlnâme Dânyâl ‘Aleyhi’s-selâm (Metin-İnceleme-Sözlük), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 131-152.

Koçin, Abdulkakim, Divan Şiirinde Bâd-ı Sabâ, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, (2008), S. 20, 1-19.

Köksal, M. Asım. Peygamberler Tarihi I-II. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Mutlak, Turan Ziyâ- Fellâhî, Menîje - Fehîmî, Rızâ, “Berresî-yi Sebksînâhtî-yi Gazeliyyât-i Sa’dî-yi Şîrâzî Zindeengârî-yi Anâsır-ı Tabîat”, *Faslnâme-i Zibâyî Şenâsî-yi Edebî* 12/49 (1400 hş.), 9-30.

Onay, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Leyla ve Mecnun Yayınları, 2002.

Seif, Abdurrızâ - Bozkurt, Kamuran. “Berresî-yi Nazîrehâ-yi Gulistân-i Sa’dî Der Kalemrov-i Osmânî, *Mutâlaât-i Âsyâ-yi Sagîr* 6 (1397 hş.), 127-150.

Şemîsâ, Sîrûs. *Ferheng-i Telmîhât*. Tahran: Neşr-i Mîtrâ. 1385 hş.

Şemîsâ, Sîrûs. *Ferheng-i İşârât I-II*. Tahran: Neşr-i Mîtrâ. 1386 hş.

Yâhakkî, Muhammed Ca’fer. *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*. Tahran: Ferheng-i Muâsır 1386 hş.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı, 2008.

Yiğit, İsmail. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.

Zavotçu, Gencay. “Sa’dî, Düşüncesi ve Etkileri”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 40 (2009), 47-58.

**İZZET MOLLA TARAFINDAN YAZILAN
NA'T-I ŞERÎFE LEBÎB TARAFINDAN
YAZILAN TERDÎF**

Müzahir KILIÇ*

Giriş

Klasik Türk edebiyatında konu ve şekil bakımından şiir ve nesirler tür adı altında isim alırlar. Hz. Peygamberi konu olarak işleyen daha çok kaside tarzında yazılan şiirlere na't adı verilir. Bu nazım şekilleri bazen yeni bir ilaveyle farklı bir isim alır. Bu eser, kaside nazım şeklinde na't türünde yazılmış ancak Lebîb tarafından her beytin arasına bir beyit ilavesiyle yeni bir şekil oluşmuştur. Bu dörtlemenin adı terdîftir. Bu şiir, İzzet Molla Divanında mevcut olmasına rağmen, Lebîb divanı üzerine yapılan çalışmada bu şiir yer almamaktadır. Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesinde 14 sayfalık bir eserin ilk şiiridir. Devamında Lebîb Efendi'nin Kerbelâ olayı üzerine yazdığı “Mersiyye” ve “Diğer”

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Türkçe Eğitimi ABD, muzahirk@msn.com, Orcid: 0000-0003-3167-2099.

olmak üzere iki adet şiiri vardır. Bu mersiyyeler üzerine bir çalışma yapılmıştır.¹

Çalışmamıza konu olan kaside; Lebîb Efendi'nin na'tıdır. Bu na't İzzet Molla'ya ait olan na'tın terdîfidir.² İzzet Molla'nın na'tının her beytinin arasına iki mısra ilavesiyle terbi (dörtleme) şeklinde yeni bir nazım şekli oluşturulmuştur. Konu ve konuyu işleniş bakımından fark yoktur. Kullanılan vezin terdîfi yapılan şiirle uyumludur. Ancak bazı beyitlerin terdîfi yapılmamıştır.

Terdîf kelimesi “*ridf*”ten türetilmiş olup, edebi terimler sözlüklerinde rastlanmamaktadır. Redif: hayvanda birinin arkasına binen. 2. Arkadan gelen, birinin ardından giden 3. Terhis edilerek ihtiyata geçirilen 4. Ed. Her beytin sonunda kafiyeden sonra tekrarlanan kelime. Mesela: “Merhaba ey can-ı canan merhaba. Merhaba ey derde derman merhaba” beytindeki sonda tekrarlanan “merhaba” kelimeleri

¹ Bk. Seydi Kiraz- Selim Ümütlü, “Bir Ehl-İ Beyt Muhibbi Mehmed Lebîb Efendi ve Kerbelâ Mersiyyeleri”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (Journal Of Old Turkish Literature Researches)*, 4 / 1(Şubat 2021), 85-122.

² Ebubekir Sıddık Şahin, Keçeci-zade İzzet Molla'nın Divanları: Bahar-ı Efkâr ve Hazan-ı Asar (2 cilt) (Ankara:2004, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

rediftir.³ Bu edebi sanatlardan reviyiy ile de ilgilidir. Reviyy kafiye olan kelimenin son harfine verilen isimdir. Terdîf kelimesi (ر د ف) sülâsisinden tef'îl kalıbında türetilmiş bir mastardır.

Osmanlıca Sözlükte 1. Arkası sıra yürütme, yürütülme. 2. Ed. Ardı sıra söyleme 3. Terkiye alma⁴ anlamına gelmektedir. Ridf, terdîf, teradüf kelimeleri aynı sülâsiden gelip anlamları “birini takip eden” manasında kullanılmıştır. Araştırdığımız lügatlerde “terdîf” kelimesinin terim manasına rastlanmadı. Bu durum şiirimiz için bir nazire niteliği taşıyan türün çok kullanılmadığı anlaşılıyor.

Bu şekil, yani bir beytin arasına bir beyit daha sıkıştırarak bir kasidenin tamamını nazire yoluyla “terbileme” veya murabba haline getirmek ve yeni bir şekil oluşturulması demek oluyor ki, bunun adına şiirin başlığından anlaşıldığı gibi “**terdîf**” deniyor. Tarifat adlı lügatte kelime teradüf olarak geçiyor ve iki madde ile açıklanıyor: (TERADÜF): Mefhumda ittihaddan ibarettir. (Yani, iki veya daha çok

³ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Ankara: Aydın Kitapevi, 2013), 1057.

⁴ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 1302.

kelimenin anlamdaş olmasıdır.) Denildi ki: Teradüf, bir itibarla, bir şeye delalet eden müfred lafızların artarda gelmesidir. (TERADÜF): İki anlamda kullanılır. Bunlardan biri; doğrulukta birleşmedir. İkincisi; mefhumda birleşme (anlamdaş olma) dır. Birinciye bakan, ikisi arasında ayrılık görür. İkinciye bakan ise, ikisi arasında ayrılık görmez.⁵

1. Na't

Klasik Türk edebiyatının İslâmî türlerinden biridir. Manzum ya da mensur olarak yazılır. Daha çok Hazreti peygamber (sav) ve onun özelliklerini anlatır. O'nun dışında *çar-ı yâr-ı güzîn* başta olmak üzere Hz. Peygamberin eşine, kızına ve torunlarına, diğer peygamberlerden bazılarına ve bazı İslâm büyüklerine na'tler yazılmıştır.

1.1. Na't kelimesinin lügat ve ıstılah anlamı:

“Na't kelimesi Arapça “fa'l” vezninde sülasi bir masdardır. Lügat manası: “Bir kimsede bulunan şeyleri vasf etmek onu tavsifte mübalağa etmek”, Bir şeyi vasf eylemek, yani muttasıf olduğu sıfatını irad ile nişan vermek”, “Vasıf, medh ü sena ile beraber

⁵ Ali İbn Muhammed Es-Seyyid Eş-Şerif Cürcani, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, Nisan 1997), “Teradüf”, 17/ 1- 59.

ta'rif ve tavsif", "Bir Şeyi methederek anlatma, vasıflandırma" tarzında ifadelerle izah edilmiştir. Bu tariflere göre bir Şeyin veya bir kimsenin güzel sıfatlarını anarak övme manasını taşıyan na't; vasfedilenin yalnızca iyi ve güzel ynlerini dile getirmektir. Ayrıca gramerde: "bir ismi tavsif eden sıfat"a da na't denir.

İstilah manası olarak na't: "Peygamberimizin vasfi üzerinde söylenen Şiir, ... memduhu Hz. Peygamber olan kasideye verilen isim.", evsaf u medayih-ı Cenab-ı Risalet-Penahi'yi mutazammın kaside", "Hz. Muhammed'i övmek üzere yazılan Şiirler, "Divan edebiyatında bilhassa Hz. Peygamber ve Hlefa-yı RaŐidin vafında yazılan manzumeler"dir. Buna göre Hz. Peygamber'i methetmek üzere kaleme alınan na'tlara

Na't-ı Şerif, Na't-ı Nebevi, Na't-ı Peygamberi, Na't-ı Resul gibi isimler verilirken; dört halife için yazılanlara Na't-ı ar-Yar, Hz. Ali için olanına da Na't-ı Ali denmektedir.

Nat't; edebiyatımızda diŐer peygamberler, aŐere-i mübeŐşere, dört halife, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz. Hamza, Hz. Abbas, Ebu Hanife, İmam Őafii,

İmam Malik, İmam Ahmed, İmam Buhari, İmam Müslim ve Şeyh İbnü'l- Vefa, Abdülkadir Geylani gibi tarikat büyükleri için de azılmış olmakla birlikte, en meşhur ve en yaygın manası; Hz. Peygamber'i öven ve divan tertibinde tevhid ve münacattan sonra özel bir yeri olan şairlerdir.

Na't, insanın; insanı, kendini Peygamber'de araması, gerçeği O'nun çevresinde dolaşarak bulmaya çalışması, O'na yaklaşmaya çalışarak yaratılışın sırrına erileceğini idrak edişidir.”⁶

2. Terdîf'in şairleri

2.1 **İzzet Molla:**1200/1786 yılında İstanbul'da doğdu. Dönemin ünlü âlimlerinden Rumeli payeli Keçeci-zâde Mehmed Sâlih Efendi'nin (1737-1800) oğludur. Aile aslen Konyalıdır. 1829'da vefat etmiştir.

Eserleri:1. *Devhatü'l-mehâmid fî-tercemeti'l-vâlid:* 1226/1811'de yazılan bu mensur eser şairin babası Keçeci-zâde Sâlih Efendi'nin biyografisidir **2.** *Gülşen-i Aşk:* 295 beyitten oluşan bu kısa mesnevi İzzet Mollâ'nın ilk manzum eseri olup 1227/1812 yılında yazılmıştır.

3. *Mihnet-Keşân:* İzzet Mollâ'nın 1238-1239/1823-1824

⁶ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 23-24.

yılları arasındaki Keşan sürgünü vesilesiyle yazılan ve 1240/1825 yılında tamamlanan şairin bu ikinci mesnevi 4167 beyitten oluşmaktadır.

4. Bahâr-ı Efkâr: İzzet Mollâ'nın ilk divanı olan eser 1241/1825-6 yılında şairin yakın dostu Ârif Hikmet Beyefendi'nin teşvikleriyle tertip edilmiştir. 8 bölüme ayrılan ve bir dibaceyle başlayan eserde toplam 44 kaside, 319 tarih manzumesi, 544 gazel, 22 musammat, 24 rubai, 40 kıta, 28 nazım, 8 kısa mesnevi, 1 bahr-ı taviil, 125 matla, kaside nazım biçimiyle bir sakiname ve silsilename, 22 müfred ve 100 mısra bulunmaktadır. Şair alışılmışın aksine bütün gazellerinin sonunda Mevlânâ övgüsünde bir beyte yer vermiştir. 16 yazma nüshası bilinen eser Mısır-Bulak'da 1255/1839'da yayımlanmış olup eserin tenkitli metni de hazırlanmıştır.⁷ Ayrıca *Bahârı Efkâr*'ın popüler neşri de bulunmaktadır.⁸

5. Hazân-ı Âsâr: İzzet Mollâ'nın ikinci divanıdır. Şairin ölümünden sonra muhtemelen ailesi veya dostları

⁷ Ebubekir Sıddık Şahin, Keçeci-zade İzzet Molla'nın Divanları: *Bahar-ı Efkâr ve Hazan-ı Asar (2 cilt) / Divans of Kecheji-zade İzzet Molla: Bahar-i Efkâr and Hazan-i Asar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

⁸ Ömür Ceylan- Ozan Yılmaz, *Hazana Sürgün Bahar/Keçecizade İzzet Molla ve Divan-ı Bahar-ı Efkâr* (İstanbul: 2005), 767.

tarafından tertip edildiği anlaşılan ve ilkinde göre hayli küçük olan bu esere divançe demek daha doğrudur.

6. *Nâz u Niyâz*: Şairin sadece başlangıç kısımlarını yazabildiği ve ölümü sebebiyle tamamlayamadığı bu mesnevinin müsvedde hâlinde 2 nüshası bilinmektedir.⁹

2.2 *Lebîb*: (1785-1867) Teis’de kayıtlı 11 *Lebîb*’den bahsedilmektedir.

Asıl adı Mehmed *Lebîb* Efendi'dir. Fatîn'e göre 1203/1789'da¹⁰ İbnü'l-Emin'e göre ise 1199/1785'te¹¹ İstanbul'da doğdu. Tophane-i Âmire ruznamçecisi Mustafa Efendi'nin oğludur... Şaban 1284/1867'de İstanbul'da vefat etti ve Eyüp'te Bostan İskelesi'nde imaretin karşısındaki kabristana defnedildi. Mezar taşında "Kudemâ-yı Ricâl-i Devlet-i Aliyye'den esbak Takvîm-hâne Nâzırı merhûm ve mağfûrun-leh Mehmed *Lebîb* Efendi'nin rûh-ı şerîfi için el-fâtîha, 20 Şa'ban 1284" yazısı bulunmaktadır.

Lebîb'in Eserleri şunlardır:

⁹ Ali Emre Özyıldırım, “İzzet Mollâ, Keçeci-Zâde Mehmed İzzet Efendi” *TEİS*, (Erişim: 23.06.2022).

¹⁰ TESIS, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lebib-mehmed-lebib-efendi-istanbullu> (Erişim: 23.06.2022).

¹¹ İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri II*. (İstanbul: Dergâh Yay., 1988).

1. *Burhânu'l-Hüdâ fî Reddi'n-Nasârâ*: Şeyh Abdullâh-ı Mühtedî'nin *Tuhfetü'l-Erîb fî Reddi Ehli's-Salîb* isimli redd-i Nasârâ'ya dair olan eserinin tercümesidir.

2. *Cevâhir-i Mültekata*: 1286/1869 senesinde 740 sayfa olarak İstanbul'da basılmıştır.

3. *Dîvân*: On iki mecmuadan meydana gelmektedir. *Dîvân* otuz bin beyit civarındadır. Bu durumda Edirneli Nazmî'nin *Dîvân*'ından sonra divan edebiyatında ikinci en hacimli *Dîvân* olarak değerlendirilmelidir.

4. *Kıta'ât-ı Na't-ı Şerîf-i Hazret-i Risâlet-penâhî*: 13 sayfa ve tarihsiz olarak İstanbul'da basılmıştır. Eserin baş kısmında na'tlar, devamında Kerbelâ mersiyeleri bulunmaktadır.

5. *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye A'zâsından Sa'âdetlü Lebîb Efendi Hazretleri'nin Nuhbe ve Tuhfe Manzûmelerinden Ba'zı Kıta'ât-ı Belîgâneye Nazm Eyledikleri Tazmînât-ı Şâ'irâneleridir*: Bu başlık altında 1263/1847 yılında 53 sayfa hâlinde basılan eser Sünbülzâde Vehbî'nin Farsçadan Türkçeye manzum bir sözlük olan *Tuhfe* ve Arapçadan Türkçeye manzum bir sözlük olan *Nuhbe* adlı eserlerinin bazı kıt'alarının tazmini

mahiyetindedir. Lebîb bu kıt'alara ekler yaparak eserini tertip etmiştir.

6. Mersiye-i Lebîb: 1275/1858 yılında 7 sayfa olarak İstanbul'da basılmıştır. 12 bendlik ve 144 beyitlik terkihi bent şeklinde bir Kerbelâ mersiyesidir.

8. Na't-ı Şerîf-i Hazret-i Nebî ve Menkabet-i Çehâr-yâr: 1276/1859 yılında 11 sayfa olarak İstanbul'da basılmıştır. İçerisinde Hz. Hüseyin mersiyesi de bulunmaktadır.

9. Sıhhat ü Maraz Tercümesi: Fuzûlî'nin aynı adlı mensur eserinin yine mensur olarak tercümesidir. 1273/1856 yılında ve 1282/1865 yılında 37 sayfa olarak İstanbul'da basılmıştır.

10. Sokakların Tathîr ve Tanzîmine Dâ'ir Risâle: Peygamberimiz zamanındaki sokaklar misal getirilerek şehirlerin İslâmi temizlik kurallarına uyularak genişletilmesi ve düzenlenmesinin gereğine dairdir. Bu risale basılmamıştır.

11. Şerh-i Lâmiyetü'l-Acem: 1271/1854 yılında 114 sayfa olarak basılan bu eser Tuğrâî'nin 59 beyitlik *Lâmiyetü'l-Acem* adlı meşhur Arapça kasidesinin beyit beyit şerhidir.

12. *Tuhfe Şerhi Müntahab-ı Lebîb*: Sünbül-zâde Vehbî'nin manzum *Tuhfe*'sinin şerhidir. İstanbul'da 1262/1846 yılında 301 sayfa olarak basılmıştır.¹²

3. Konu bakımından diğer türler:

3.1. **Nazire**: a.i.c. nazâir) 1. örnek, karşılık. 2. ed. bir şâirin manzum bir eserine (çok zaman gazeline) başka bir şâir tarafından aynı vezin ve kafiyede olmak üzere yapılan benzer kadın adı.¹³

3.2. **Müsattar-ı murabba'**: ed. araya iki mısra ilâve edilmiş gazel veya kasîde.

3.3. **Müsattar-ı muhammes**: ed. araya Üç mısra ilâve edilmiş gazel veya kasîde. [meselâ şâir Büyük Nedim, Nedîm-i Kadîm'in: Derdin nedir gönül sana bir halet olmasın / Sad el-hazer ki sevdiğin ol âfet olmasın" beytiyle başlayan gazelini taştîr ederken bu beyti su müşattar hâle getirmiştir.

Nedîm-i Kadîm'in "Derdin nedir gönül sana bir halet olmasın" mısırâından sonra ve "Sad el-hazer ki sevdiğin ol âfet olmasın" mısırâından evvel Büyük Nedim'in ilâveleri "Bîmâr eden bu gûne seni rahat olmasın /

¹² Mehmet Arslan, "Lebîb, Mehmed Lebîb Efendi, İstanbullu", *TEİS*, (23.07.2022).

¹³ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitapevi, 2013), 1080.

Bizden tesettür etme abes külfet olmasın / Bî-câ tabibe
varmağa hiç hacet olmasın" dır.

Yani:

Derdin nedir gönül sana bir halet olmasın

Bîmâr eden bu gûne seni rahat olmasın

Bizden tesettür etme abes külfet olmasın

Bî-câ tabibe varmağa hiç hacet olmasın

Sad el-hazer ki sevdiğin ol âfet olmasın

3.4. Müşattar-ı müseddes: ed. araya dön mısra
ilâve edilmiş gazel veya kaside.¹⁴

Nazire olarak yazılan bu tür şiirler, ilave olunan mısra sayısına ve beytin arasına, önüne veya arkasına eklenme durumuna göre isim alırlar. Birebir benzer nitelikte yazılan ve gazelde nazirecilik olarak adlandırılan şiirler klasik edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir. Divan şiirinin büyük şairlerinin gazellerine çok sayıda nazire yazılmıştır. Terdîf adı verilen örnekler çok azdır.

¹⁴ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 756-757.

4. METİN

NU‘ÛT-I RİSĀLET Ü ĀL-İ RESÛL ‘İZZET
MOLLĀ MERHÛMUÑ HER MISRA‘INA BİR
MISRA‘ İLĀVESİYLE TERDĪF OLUNAN NA‘T-I
ŞERĪF

Fāilātün Fāilātün Fāilātün Fāilün

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

1. Yā Muhammed mīz-bānuñdur Cenāb-ı Kibriyā
Leyle mi‘rācda da‘vetci gönderdi saña
Bezm-i ev-ednā-yı kırye varduğında ol gece
Didi zāt-ı zātına ehlen ve sehlen merħabā
2. Buldı rif‘at ‘arş-ı a‘lā ħāk-i pāyuñdan senüñ
Anide itdüñ güzārı mihr-i burç-i iştafā
Ey ser-i perli ma‘allahüñ şehenşāhı senüñ
Mağdemüñle iftiħār itse felek bir iş mi yā
3. Nüh-felek devr itmeden toğmazdan evvel āftāb
Halk olunmazdan muğaddem ibtidā vü intihā
Bā-ħaṭarla ħāveri nābūd iken şems ü mehüñ
Mihr idüñ sen ‘ālem-i vaħdetde yā ħayrū‘l-verā"
4. Zāt-ı pāküñ itdi zāt-ı pākine āyīne Hāk
Senden oldı şūret-i esrār-ı tevhīd cilve-sā
Vechi var āyīne-i kevneyn dense zātuña

- Srrr-ı hestī nūr-i dīdāruñdan oldı rū-nümā
5. Küntü kenzüñ cevheridür āftāb-ı ʔal‘atüñ
Halk olundı senüñ säyende zīrā mäsivā
Āftāb-ı āferīneşdür vüçüd-i devletüñ
Pertevüñ itdi bu zerrāt-ı cihānı iktizā
6. Zātuñi mühr-i nübüvvetle be-nām etmişdi Hāk
Adımı yazmazdan evvel kilik-i hakkāk-ı ʔazā
İştafā mülkünde fermānın yorar idi senüñ
Dağı naşşolmazdan evvel levha nām-ı Muştafa
7. ʔāf ü Nün terkīb olunmazdan muşaddem var idüñ
Ser ü ʔaddüñ āferīneşde elifdi ibtidā
Bü‘l-beşer āb ü türābüñ arasındayken henüz
İlm-i Hāk‘da yine zātüñ idi ʔatmü‘l-enbiyā
8. ʔākı bālā-yı sarāy-ı āsmān halk olmadan
Nā-mekān ‘unvānı idi hāce-i her dü-serā
Çok zamān evvel idi bezm-i elest ‘ağd olmadan
Astān-ı devletüñ oldı melāz-ı aşfiyā

v.3

9. Rū-yı gendüm kūyunuñ fikriyle kendin ayb idüb
İtdi ādem-i dāneye heşt behiştı hep fedā
Maşdemüñ topdı isābet etdi ʔoşdı ‘āleme
Amd ile şādır ola hāşā ki Adem‘den ʔaṭā
10. Aradı deryāda sen dürr-i yetīmi sū-be-sū

Etdi pīşānındaki nūri bu yolda reh-nümā

‘Āķibet bildi ki şulbīdür şadefsin gevhere

Bunca dem Nūh oldu keşī-i talebde nā-Hudā

11. İbni Āzer Mekke ‘yi esnāmdan taḥḥīr idüp

Dedi oğlum Aḥmed muḥtāra itdüm iktidā

Müjde-i teşrīfin olduḡda şafā-yı ḥāḡır

Maḡdemün şevkıyle itdi Ka ‘betu ‘llāh’ı binā

12. Ḥaḡḡ ile teklīfīñüz yokdur tekellūf ber-ḡaraf

Eyledi ismūñle ismin zīb-i tāḡ-ı i ‘tilā

Nāmiñi yād eyleyince yoluna ḡurbān olup

Cānın İsmā ‘l zımmen saña itmişdür fedā

13. Derd-i aşlısı senūñ aşḡuñ idi itsen su ‘āl

‘Ārıḡı cümle bahāne idi şūr u ibtilā

Görüb ol āyīneden sırr-ı enā emlaḡ yüzün

Yūsuf ‘a olmuşdı şüretde Züleyhā mübtelā

14. Menzilün Yūnus ile beyne ‘s-semā ‘i ve ‘s-
semek

Sensin ey ey bahr-i merāhim bā ‘iş ü-i arz ü semā

Kim bilür kim fehmi der esrār-ı “ev ednā” nedür

‘Arşdan bālā iken mi ‘rāc-ı ḡadr-i enbiyā

15. Terk-i cāh-ı salḡanat eylerdi olsa āşafūñ

Devlet-i pā-būsun ile ḡadri hem ‘arşü ‘l- ‘alā

Şalḡanatla iftiḡārı yetdi gitdi şehlerün

Faḥr idüb zātüñ gibi faḫrıyla şāh-i etḫıyā

16. Reh-güzār-ı bi'setünden ref-i eṣrār eyledi

İbn-i İmrān 'ı konakçı gönderüb Mevlā sana

Eyledi Fir'avn'da Ḥāmānide zīr ü zeber

Dūr-bāş-ı ḳahr ile peygamber-i şāhib-asā

17. Virdi cān mevtālara teşrīfüñ iḥbār itmege

İbn-i Meryem başladı gehvāre dīken ibtidā

“Ye'ti min ba'ḏi”¹⁵ kelāmı bir halāvet verdi kim

Nuḫ-ı cān-baḫş-ı Mesīhā oldı dārū-yi şifā

18. Böyle yād eyler seni ins ü melek cin ü perī

Bādi-i icād-ı ālem server-i ehl-i vefā

Bedr-i mā-evhā Ḥabīb-i Kibriyā faḫr-ı rūsul

Gökde Mahmūd Ahmed ü yerde Muhammed Muştafā

19. Şāh-ı Cebrāil ḫadem şāhen-şeh-i Refref-serīr

Tācdār-ı kişver-i ḳavseyn-i şāh-ı aşfıyā

Ber-güzīn-i lā-mekān sultān-ı ev-ednā maḳām

Lī-ma'allāhī-alem haḳān-ı taḫt-ı ıştāfā

20. Şeh-süvār-ı 'arşa-gāh-ı ümmeti vā-ümmeti¹⁶

Yekke-tāz-ı şahn-ı mahşer şāh-ı Mahmūdu'l-Livā

21. Hāce-i ümmi laḳab mantıḳ şinās-ı 'ilm-i Rabb

Server-i 'ālī ḫaseb şāhib serīr-i ictibā

¹⁵ *DİB*, (05.08.2022), Saff Suresi 61/6.

¹⁶ Bu beytin terdifı yapılmamıştır.

Cümle mevcūda sebeb nezd-i Hūdā‘ da münteḥab
Mūcid-i fenn-i edeb bezm-i āšnā-yı kibriyā

22. Cāre-sāz-ı derd-mendān mültecā-yı kā‘ināt
Bī-kesānın yāveri derd-i güneh-kāre devā

Cürm- baḥşā-yı ümem şāhen-şeh-i cennet ḥurem
Dāver-i şābib-kerem dād-āver-i rüz-ı cezā

23. Raḥmete‘l-lil-‘ālemin menşūrunuñ tuğrasıdur
İns ü cin hūr u melek fermān-berdür heb saña

Ümmetin sūzan itmez emri dersen ateşe
İtdi mülk-i luḫfına Mevlā seni fermān-revā

24. Mihr-i rüyuñ seyr idüb āyīne-i lev-lākde
Dediler ruḫsārına kerrūbiyān bedrū‘d-düci

Āftāb-ı ḫal‘atıñ yerde arar İsi deyü
Bakmaz oldu İseviler çerḫ-i çārumdan yana

25. Bir nigāh-ı merhamet kıl dīde-i giryānıma
Dür-bāş-ı ḫahr ile aḫlatma ya ḫayrū‘l-verā

v.4 Bī-kesem dermāndeyüm geldim der-i ihsānına
Arz-ı hālīm var saña ey pādīşāh-ı enbiyā

26. Necm-i sa‘da şāhibā tenzīh-yāb-ı mā-gavā
Ey ki erbāb-ı dalāle reh-nūma-yı mā-yāra¹⁷

¹⁷ Bu beytin terdfi yapılmamış.

27. Koyma mahşerde beni şāhib-firāş-ı ma‘siye
Pek büyük derddür o derd olmaz ise senden atā
Ver hayāt-ı taze enfās-ı şefa‘atle bu dem
Ey Mesīh-i küşte-gān-ı rencişi-i rüz-i cezā

28. Eyle ihsānın şifā bī-çāre-gān-ı ümmete
Gerçi bu derdli kuluñ pek nā-sezādur nā-sezā
Eylerim ümmīd ber‘usa‘ati ihsānını
‘İllet-i tekvin-i ālemdür vücūduñ hem devā

29. Hufyeten göster tarīk-i şıdķı bu kem-rehlere
Naķşibend-i şafvet olsun hātır-ı kuvvet-nümā
İntibāhā hicret itsūñ mülk-i gafletten gönül
Yār-ı gārūñ Hāzret-i Şıddıķı ile reh-nümā

30. İş kalursa seyfüne fārūķ-ı Hāķķ‘uñ el-emān
Kaçarım kurtar beni vallah ‘affuñdan yana
Hāķ‘da gālibdür celāli duysa ger ahvālimüz
Hiç bu demlerde kalmaz olmaduk cāndan cūdā

31. Bulma mümkün mi anuñ şemşir-i қahrından
necāt

Bāmger-i ‘izzetin ile ‘Oşmānı idem mültecā
Hāl müşkildür cevābım yokdur ol devletlüye
‘Özr h‘āhı ümmetüñ olmazsa bir şāhib hayā

32. Gelmez elden fetḥ-i bāb-ı Hāyber-i āmālımız
Gice gündüz nefis ile şeytānla itsen vegā

Başdırır āhir beni düşmenler eyler pāy-māl
 Dest-gİR olmazsa dāmāduñ ‘Aliyyü‘l-Murtażā
 33. Lāyık olmaz mı na‘im-i cennetüñ tesnīmine
 Girye-nāk-ı derd ü kerb-i Kerbelā-yı gam-fezā
 Kāse kāse nūş ider maḥşerde elbet kevşeri
 Yād-ı şıbt-ı a‘zamuñla nūş iden cām-ı cefā
 34. Çeşmimüñ yaşı için maḥdümümüñ başı için
 Bu güneh-kārın suçun ‘afv eyle Yā nūru‘l-hüdā
 Ḥaydar-ı Zehrāyı itdüm sebt-i ekremle şefi‘
 Raḥm kıl ḥün-i dile behr-i şehīd-i Kerbelā
 35. Ya Resūla’llah kerem vaḫti gelince ümmete
 Eyledükde ilticā dergāhuña bāy ü gedā
 Dest-i ber-dāmān-ı ‘afvum yā Ḥabībullah emān
 Ben gedāyı eyleme dergāh-ı luṭfuñdan cüdā
 36. Korkarım olmaz hicābundan cevāba ḫudretüm
 Perde-i ḫaclet olur da cürm-i ‘işyānım bana
 Bendenizde andayım Allah için kurtar beni
 Maḥşeri tutdukda bang-ı ümmetā vā ümmetā
 37. Sa‘y idüp ‘işyāna destümde o kaldı ‘āḫıbet
 Āh gāyet iaflet ile geçdi hep şubḫ u mesā
 Urarak cürmüm yüzüme dime maḥşerde emān

Zāhir oldı “leyse li‘l-insāni illā mā-se‘ā”¹⁸

38. Tül-i ‘ömrem bā-ḥayāl-i kāmēt-i cānān güzešt

Mu‘şibet geh şod merā ibn bāğ ü rāğ-ı bī-bekā

Z‘istikāmet devr-i geştem ez-çünin vehm ü ḥayāl

Cilve-i serv-i mezārem mānde ez-bāğ-ı fenā

39. İki kat yansam gerek sā‘ir güneh-kārāndan

İltizām-ı cürm ile İslāmı itdüm iddi‘ā

Mu‘şibet bükdi belim vaqt-i şebābımdan berü

Bār-i ısyān kāmētüm kıldı cevānlıkda dü-tā

40. Suḥre-i bezm-i ‘uşāt itdi iki kāfir beni

Hālimi hep ehl-i mahşer zevklenirse revā

Etdiler bāzīçe-i dest-i esef āḥir beni

Bir oyun oynadılar kim baña bu nefis ü heva

41. Olmasaydum ümmetüñ Mevlā benüm çün
yalınız

Böyle bin ḳavme virürdi ḳavm-i Ad-asā belā¹⁹

42. Ben gibi mest-i müdām-ı ma‘şiyet gelmiş
değil

Devr idelden ālem-i icādı cām-ı istilā

Görmediler ben gibi sermest-i müheyyā-yı güneh

¹⁸ *DİB*, (05.08.2022), Necm Sures, 53/39.

¹⁹ Bu beytin terdifı yapılmamıştır.

Konalı bezm-i eleste bāde-i “kālū belā”²⁰

v.5

43. Defter itdüm şimdilük cürm ü günāhumdan
biraz

Levḫa-ı ḫaṭırdaki biñde birini cā-be-cā
Cümlesi ma‘lūm olur tebli‘s-serā’irde anuñ
Daḫı var Allāhu a‘lem²¹ bir nice sehv ü ḫaṭā

44. İ‘tirāf-ı cürm iderken eyledüñ cürm-i diger
Pek yañılduk ḫavlimüz ile şehādetde buña
Koymayup inkārda ašlā mahal hep söyledik

Ey ḫalem itmez misin şahib-i şeri‘atdan hayā

45. ‘İzzetā cürmüñ yine yazdı kirāmen kātībīn
Kendimüz ikrārıdur ḫāşā ki yokdur iftirā

Defter-i a‘māla taṭbīḫ eyledük guftārımız

Bir ḫaṭā-yı fāḫiṣ itdük eyleyüp naḫl-i ḫaṭā

46. Came-düz-i mevt-i aḫmer biçmeden şevb-i
sefid

Ey siyeh pūş-ı güneḫ dermān ara bul çāre-sā

Söyle hālin dāmenüñ būs it Ḥabīb-i Ekrem’üñ

Olmadan bend-i dehānuñ süzen-i vā hasretā

47. Kıl tevessül rūh-i pāk-i Ahmed-i muḫtārına

²⁰ *DİB*, (05.08.2022), Necm Suresi, 7/172.

²¹ *DİB*, (05.08.2022), Ali İmrân 3/36; Nisa 4/25.

Ḥaḵ Te‘ālāya ṣefī‘ idüp Ḥabīb‘in dāimā

Ḥürmetiçün iste duzaḥdan ḥalāṣ ol Ḥazretüñ

Ḥāk-i dergāh-ı Ḥudā‘ya ferṣ idüp rüy-i recā

48. Zer-re-i der-māndeyem unzur bi-‘ayni‘l-
merḥame

Mā güneh-kārīm fağfir zünūbenā yā Rabbenā

Mandeyem der-i tebeh-gāh-ı zulmet-i cürm ü
güneh

Behr-i mihr-i Abmedī yā Rabbi nevvir ḳalbünā²²

49. Mā ‘alīl-i derd-i ‘iṣyānem dermāni zi-tu

Ḥaste-gān-ra dergeh-i ihsān-ı tu dārū‘ṣ-ṣifā

²² Son üç terdifin Farsça yazılışı:

ذره در مانده یم انظر بعین المرجمه

ما گنکاریم فاغفر ذنوبنا یا ربنا

مانده یم در تبهکاه ظلمت جرم و گنه

بهر مهر احمدی یا رب نور قلبنا

ما علیل درد عصیانم درمان ز تو

خستهگان را درگه احسان تو دارالشفاء

در گذر از علت عصیان و درد مجرمان

اشف مرضانا الهی بالنبی المجتبی

نیست شاینن تحیاتش زبان مذنبین

آن ححبیب تست آنرا ما کجا و آن کجا

لال جرم و معصبت بر مجرم بیچاره یم

من لسانی صل یا رب علی خیرالوری

Der güzer-i ez ‘illet-i işyān vü derd-i mücrimān

Eşfi‘ merdānā İlāhī bi‘n-Nebiyi‘l-müctebā

50. Nīst şāyān-ı tabiyyāteş zebān-ı müznibīn

Ān habīb-i tüst-i ān-rā mā kocā vü ān kocā

Lāl-i cürm ü mu‘şibet bir mücrim-i bī-çāreyim

Min lisāni şallī yā Rabb ‘alā ḥayri‘l-verā

51. ‘İzzet‘e taklīd idüb ḥālince bu kemter **Lebīb**

Pür nisānīñ arasında itdi ferş buraya²³

Fi-gurre-i Muharrem sene 1280/ 18 Haziran 1863

Sonuç

Divan Edebiyatında şairler işledikleri konulara ve şekil olarak isimlendirilirler. Beyitlerden oluşanlar ve bentlerden oluşanlar diye öncelikle iki grupta değerlendirilirler. Özellikle gazeller beğeni durumuna göre başka şairler tarafından ilave beyitler yazılarak nazire geleneğine uygun olarak ya beyit sayısına, konusuna, veznine bağlı kalarak yeni şiir yazılır ya da ilave beyitlerle; terbi ve tahmis gibi yeni şiirler yazılarak hem şair taltif edilmiş olur hem de yazan şair maharetini göstermiş olur.

²³ Ebubekir Sıddık Şahin, *Keçeci-zade İzzet Molla'nın Divanları: Bahar-ı Efkar ve Hazan Asar (2 cilt)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 1074.

Yukarıdaki terbi de böyle bir şiirdir. İzzet Molla'nın bir kasidesi konu bütünlüğü ve vezni korunarak her beytine -beytin arasına gelecek şekilde- ilave beyit yazılmıştır. Lebib tarafından yapılan bu terbi yazma bir eser olup her iki şair hakkında çalışma yapanlar kaydı verilen eseri değerlendirmeye almadıklarından, bu çalışmanın isabetli olacağını düşündük. Ayrıca terbi şekli çok kullanılan bir şekil olmadığı için Klasik edebiyatımızda ender görülen bu çalışmayı değerlendirmiş olduk. Terbi nazım şekli, Divan edebiyatı nazım şekilleri arasında bu vesile ile yerini alacaktır.

KAYNAKÇA

Cürcani, Ali İbn Muhammed Es-Seyyid Eş-Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, (Ta'rifât)*. Tercüme ve Şerh. Arif Erkan, 17-1. İstanbul: Bahar Yayınları, Sözlük Serisi Nisan 1997.

Ceylan, Ömür- Yılmaz, Ozan. *Hazana Sürgün Bahar/Keçecizade İzzet Molla ve Divan-ı Bahar-ı Efkâr*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2005.

İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. C. II., İstanbul: Dergâh Yay, 1988.

Kiraz, Seydi-Ümütlü, Selim. "*Bir Ehl-İ Beyt Muhibbi Mehmed Lebîb Efendi ve Kerbelâ Mersiyeleri*". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]*. 4 / 1 (Şubat 2021), 85-122.

Lebîb Efendi, *Na't- Şerif*, İstanbul, 1283.

Lebîb Efendi, *Na't ve Mersiyeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Demirbaş No: 15576.

TEİS. "*Lebîb, Mehmed Lebîb Efendi, İstanbullu*". Erişim: 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/Lebîb-mehmed-Lebîb-efendi-istanbullu>

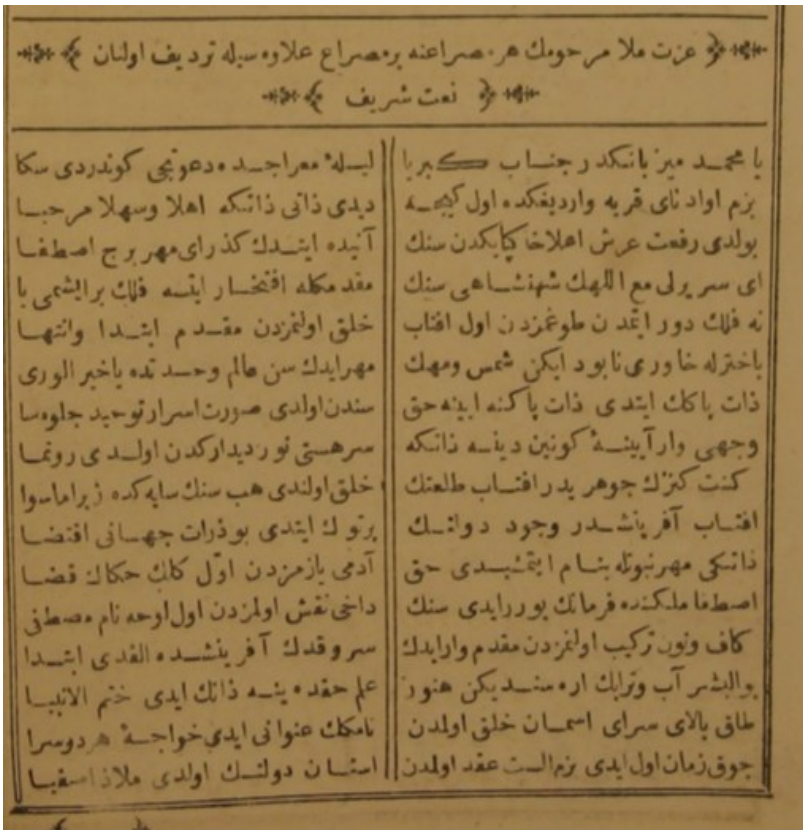
TEİS. “İzzet Mollâ, Keçeci-zâde Mehmed İzzet Efendi (d. 1200/1786 - ö. 1245/1829) Divan Şairi”. Erişim 2022: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/izzet-molla-kececizade-mehmed-izzet>

Şahin, Ebubekir Sıddık. Keçeci-zade İzzet Molla'nın Divanları: *Bahar-ı Efkâr ve Hazan-ı Asar (2 cilt) / Divans of Kecheji-zade İzzet Molla: Bahar-i Efkâr and Hazan-i Asar*. Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*, Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1989.

Yılmaz, Mehmet. *Edebiyatımızda İslâmi Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 199

Eserin kopya görünümü



رویی گندم کو بنک فکر بگردد بن غیب ایدوب
 مقدمت ملویدی اصابت ایتدی قوشدی عالمه
 ازادی در یاده سن در یقی سو بسو
 عاقبت بلدیکه صلیبدر صدف سن کوهره
 این آزر که بی استنادن تطهیر ایدوب
 مرده تشریفک اولدقد صغای خانماری
 حشبه تکلیفکن یوقدر تکلف پر طرف
 نامکی یاد اینیجه بولوکه قربان اولوب
 در داصلیسی نیک عشق ایدی اینسک سؤال
 کوروب اول آینه دن سرانا اعلی بوزین
 مزلک یونس ایله بین السماء والسعک
 کیم بیلور کیم فهم ایدر اسرار اودنی ندر
 ترک جاه سلطنت ایلدی اولسه آصفک
 سلطنته اغضاری بندی کندی شه لک
 رهگذار بختکدن رفع اشرار ایلدی
 ایلدی قرعونیده هامانیده ز پروز بر
 وردی جان مواره تشریفک اخبار اینسکه
 بانی من بعدی کلای بر حلاوت وردی کیم
 بویله یاد ایلر سنی انس و ملک جن و پری
 بدرما اوی حیب ککیر یا فخر رسل
 شاه جبرائیل خدم شاهنشاه رفرف سر بر
 برکزین لامکان سلطان اودنی مقام
 خواجه امی لقب منطبق شناس ایلوب
 جمله موجوده سبب نزد خداده منتقب
 چاره ساز درد مندان منجسای کائنات
 جرم بخشای امم شاهنشاه جنت حرم
 رحمة للعالمین منشور پیشک طهر اسبدر
 امنسک سوزان اینز امر ایدرسک آتسه
 مهر و ویک سیر ایدوب اینسه اولاکده
 اقتاب طلعتسک یرده اراد هسی دیو
 برنگاه مرحمت قبل دید کربانغه

ایتدی آدم دانه به هشت بهشتی هب فدا
 محمد ایله صادر اوله حاشا که ادمدن خطا
 ایتدی بی شانندی نوری یو بولده رهضا
 وشیه دم نوح اوددی کشتی طلبیده ناخدا
 دیدی اوغول احد مختاره ایتدم اقتدا
 مقدمت شوقیه ایتدی کعبه اللهی بنا
 ایلدی اسمکله امین زب طاقی اعتلا
 جان اسماعیل شهنسا سا که ایتشدر فدا
 عارضی جمله بهانه ایدی شور واپسلا
 یوسف اولمشیدی صورتده زلفنا مبتلا
 سنن ای یحیی مرآج باهت ارض و سما
 عرشیدن بالا ایکن معراج قدر ایتسا
 دولت پایوسک ایله قدری هم عرش العلی
 فخر ایدوب ذالک کبی فقر یله شاه اتقنا
 این عرانی قوناقجی کوندروب مولی سکا
 دور باش قهر ایله پیغمبر صاحب عصا
 این مریم باشلیدی کهواره دیکن ایتدا
 نطق جانبش مسیحا اوددی داروی شفا
 بادی ایجاد عالم سرور اهل و فای
 کوکده محمود احمد یرده محمد مصطفی
 تاجدار کشور قورسین شاه آصفیا
 ل مع اللهی علم خاقان تخت اصطفای
 سرور عالی حسب صاحب سریر اجتیا
 موجود فن ادب بزم اششای ککیر با
 یکسالت یاوری درد کنهکاره دوا
 داور صاحب کرم داد اور روز جزا
 انس و جن حور و ملک فرمانبردر هب سکا
 ایتدی ملک اطمنسه مولاسنی فرمانروا
 هدیلر رخسار که کرو بیسان بدرالد جی
 باغز اولدی هیسوبلر چرخ چارمدن بکا
 دور باش قهر ایله اغلنسه باشخیر الوری

یکدم درمانده بم کلام در احسانکه
 قریب عشرده بی صاحب فراش معصبت
 و ریجیات تازه انفاش شفاعتله بودم
 بیه احسانک شفا بیچارگان امنه
 ایلم امید برق الساعه احسانکی
 خفیه کوستر طریق صدق بوکرهلم
 انباهه هیرت اینسون ملک عفلتدن کوکل
 ایش فالورسه سفینه فاروق حفاک الامان
 حقدله فالیدر جلال طویسه کراحوالز
 یوله ممکننی ائک عشره قهرندن خلاص
 حال مشکندر جواب یوقدر اول دولتو به
 کلز الدن قلع باب خیر امالز
 باصبر در آخر بی دشمنلر ایلم با بمسال
 لایق اولزنی نعم جنشک تسبیله
 کاسه کاسه نوش ایدر عشرده البت کوزی
 چشمک باشی ایجون نخدمتک باشی ایجون
 حیدر زهرا بی ایندم سطا کرمله شفع
 بارسول الله کرم وقتی کلچیه امنه
 دست بردامان عقوم باحبیب الله امان
 قورقرم اولز حجابیدن جوابه قدرتم
 بنده کرده انده بم الله ایجون قورنار بی
 سعی ایوب عصبانه دستنده اوقالیدی عاقبت
 اوره رق جرم بوزیمه دیمه محشره امان
 طول عزم باخیال قامت جانان گذشت
 زاستقامت دور کشته از چنین وهم و خیال
 ایکی قامت بانسم کرک سائر کنه کاراندن
 معصبت بوکدی بل وقت شبها بدنیرو
 سخره بزم عصاة ایشدی ایکی کافر بی
 ایتدیلمر بازیمجه دست اسف آخر بی
 ن کیست مقام معصبت کلش دکل
 کورمدیلر بی کبی سر مست صهای کنه

عر ضصالم وارسکا ای بادشاه ایتسا
 یک یوک درد در او دردا اولز ایسه سندن عطا
 ای مسیح کشتکان رئیس روز جزا
 کرچه بودردل قولک یک نامزادر نامزدا
 هلث نگوبن عالمدر وجودک هم دوا
 نقشند صفوت اولسون خاطر قوت نما
 بار فارق حشرت صدیق ایله رهمنسا
 فاجریم قورنار بی والله عفوکنن بکا
 هیچ بودملره فالز اولدق جانندن جدا
 بامکر اذتک ایله عثمانی ایدم منجسا
 هدر خواه ائتک اولمزسه بر صاحب حیا
 کیهه گوندوز نغسه شیطانه اینتم و غا
 دستگیر اولمزسه دامادک هلی الرضا
 کر به ناک درد و کرب کر بلای غغزا
 بار سطا اعظمکله نوش ایدن جام جفا
 بوکنهارک صوچن عفوایله یا نور الهدی
 رحم قبیل خون دله بهر شهید کر بلا
 ایلدکنه العبادر کاهکله پای و کدا
 بی کدای ایلمه در کاه لطفکدن جدا
 پرده خجعت اولورده جرم و عصیانم بکا
 محشری طوتدنده بانک امتسا و امنه
 اه قات عفلت ایله تکدی هب صح و مسا
 ظاهر اولدی ایس الانسان الاماسی
 معصبتکه شد مرا این باغ و باغ بی بقا
 جلوه سرو مزارم مانده از باغ فنا
 الزام جرم ایله اسلا بی ایتدم ادعا
 بار عصیان قائم قیلدی جوانلقده دونا
 حالی هب اهل محشر ذوقدنور سه روا
 براویون اویشادیلر کیم بکا برفنس وهوا
 دور ایدلدن عالم ایسادی جام ایشلا
 قوتله بی بزم الشبه باده فالوا بیلی

<p>اوحه خاطرده کی بیکده بری جا بجا داخی وار الله اعلم برینه سهو وخطا یک یا کلدی قوزازابه شهساده بوکا ای قلم ایتمز بسن صاحب شریعتدن جبا کندومن اقرار بدر حاشا که یوقدر افتزا برخطای فاحش ایتدک ایدوب نقل خطا ای سیه پوش کنه درمان ازه بول چاره سا اولدن بنددها تک سوزن واحسرتا حق تعالی یه شفیع ایدوب حبیبک دایما خاک درگاه خدایه فرش ایدوب روی رجا ما کنهکاریم فاغفر ذنبنا یاربنا بهر مهر احمدی یارب نور قلبنا خستکارا درگاه احسان تو دارالشفاء اشف مرضانا الهی بالشی المخبی آن حبیب تست اثر ما لجا و آن بجا من لسانی صل یارب علی خیر الوری</p>	<p>دفترا بیدم شمذیلک جرم کاهمدن براز جمله سی معلوم اولور تبلی السرارده ایتک اهتراف جرم ایدرکن ایلدک جرم دکر قویعیوب انکارده اصلا محل هب سوبلدک عزنا جرمک بینه یازدی کراما کاتبین دفترا عماله تطبیق ایلدک کفتارمز جامه دوز موت احمر بیچمدن ثوب سفید سوبله حالک دامت بوس ایت حبیب اکرمک قبل توسل روح پاک احمد مختارینه حرمتیچون استه دوزخدختلاص اولضرتک ذره درمانده یم انظر بعین المرجه مانده یم درنیهکاه ظلمت جرم وکنه ماعلیل درد عصبانیم درمانی زتو درکدر ازعلت عصبان ودرد بجرمان نیست شایان نجیباتش زبان مذنبین لال جرم وبعصبت برجرم بهیجاره یم</p>
--	---

عزته تقلید ایدوب حالجه بوکتر لبیب
 برنیساتک ارسنده ایشدی فرش یوریا

فی غره محرم ۱۲۸۰

İDRÎS-İ BİTLÎSÎ'NİN FARSÇA MENSUR KIRK HADÎSİ

Çetin KASKA*

Giriş

İslâm âlimlerinin çok itibar ettiği bir gelenek olan kırk hadîs derleme faaliyeti hicri II. yüzyılda ortaya çıkmış ve ilk kırk hadîsi Abdullah Mervezî kaleme almıştır. Daha sonra Ebû İsa Muhammed-i Tirmizî, İbn Ved'ân ve Ebû Tâhirü's-Selefi gibi kimseler bu alanda eserler yazmıştır¹. Uzun süre sadece Arapça yazılan bu türün en meşhur örneklerini Nevevî, İbn Hacer el-Askalanî ve İbnü'l-Salâh kaleme almıştır. Kırk hadîs derleyenlerin Hz. Peygamber'in şefaatine nail olacağı, şehitlerle birlikte haşrolunacağı, hayır dua ve rahmetle anılacağı, sıkıntılardan kurtulacağı, dilediği cennet kapısından gireceği, âlimler topluluğu arasında

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü/ cetinkaska@hotmail.com Orcid: 0000-0002-1168-5522.

¹ Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2010), 94-101.

dirileceği gibi müjdeler sebebiyle birçok âlim kırk hadîs derlemeye yönelmiştir². Bir yönüyle dinî, diğer yönüyle edebî özellik arz eden kırk hadîslerde konu sınırlaması yoktur, bazı âlimler ahlak ve dua, bazıısı itikadî ve fikhî hükümler, kimileri de oruç ve Kur’ân okuma gibi bazı ibadetlerin faziletleri konusunda kırk hadîs derlemişlerdir³. Kırk hadîs derlemeleri, hadîslerin sahlhliği noktasında bilgi vermez, sahlh hadîslerden oluşan kırk hadîsler olduğu gibi içinde zayıf ve uydurma rivayetler bulunan derlemeler de bulunmaktadır. Kırk hadîs derlemelerinde ilk önce hadîs metni yazılır, ardından hadîsin kısa tercümesi verilir, gerek duyulması halinde açıklamaya geçilir ve bu bölümde ayetler, hadîsler ve hikmetli mevzularla konu genişletilir.⁴

Genellikle hadîs metni, tercümesi, bazen de kısa izahı şeklinde düzenlenen kırk hadîsler mensur, manzum ve

² İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 270-71.

³ Metin Akkuş, *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2006), 126-127.

⁴ Abdülkadir Karahan, *İslâm- Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954), 5-136; Yunus Kaplan, “Muhlisî’nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi” *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5 (1), 2021, 171-194; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1992,) 113-14.

mensur-manzum şeklinde yazılmışlardır. Kırk hadisleri kıtalarla şerh ve tercüme eden şairler genellikle feilâtün mefâilün feilün veznini tercih etmişlerdir. Birçok kırk hadisün muhtevasını İslâm'ın şartları, tasavvufa dair konular, hukuk, cihad, zikir, dua, siyaset, beldelerin faziletleri, ziyaret, mizah, zühd ve takva, içtimâî ve ahlakî hayat, Kur'ân'ın faziletleri, tıp, ilim ve âlim gibi konular oluşturmuştur⁵. Dinî, ahlakî, eğitici, sosyal ve edebî nitelikleriyle İslâm'ın hayat ve dünya görüşünü yansıtan kırk hadisleri derleme faaliyetinin kaynağı, “*Her kim benim hadislerimden kırk tanesini öğrenip, başkalarına da öğretirse, kıyamet gününde Allah onu bilginler ve fakihler arasında diriltsin*” mealindeki bir hadîstir⁶. Arapça 250'den fazla kırk hadis yazılmasına rağmen Farsça yazılan kırk hadisler 50'yi geçmez. İran edebiyatında asırlarca etkisini kaybetmeyen kırk hadis eseri Molla Câmî'nin manzum olarak yazdığı kırk hadîsidir. Bu eser Türk edebiyatında birçok defa şerh ve

⁵ M. Yaşar Kandemir, (2002), "Kırk Hadis" *TDVİA*, XXV, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 567-70; Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 94-101; Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*, 126-127.

⁶ Mustafa Yüceer, *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 24-50.

tercüme edilmiştir. Türk edebiyatında kırk hadîs türüne çok önem verilmiş ve bu tür Türk edebiyatında siyer, hilye ve mevlid gibi en çok işlenen dinî türlerden biri haline gelmiştir. Fuzûlî, Ali Şîr Nevâî, Nev'î Hakânî, Fevrî, Mehmed Şâhî, İsmail Hakkı Bursevî, Nâbî, Osmanzâde Ahmed Tâib, Usulî, Latifî, Mecdî, Mustafa Ali Efendi, Uzun Firdevsî, Yusuf Nûrî Efendi, İznikli Selâmî ve İdrîs-i Bitlisî bu alanda eserler kaleme almışlardır.⁷

İdrîs-i Bitlisî ve Eserleri

Kaynaklarda İdrîs-i Bitlisî şeklinde anılan bu muhakkikin asıl adı İdrîs, lakabı Mevlânâ, Hâkîm, Hakîmüddîn, Mollâ, Kemâleddin, Mevlâ ve nisbesi Bitlisî'dir. Kaynaklarda Bitlis, Diyarbakır ve Rey'e bağlı Sûlikân nahiyesinde 856-861/1452-1457 yılları arasında doğdu rivayet edilmiştir. İlk eğitimini babasından almış, daha sonra Diyarbakır ve Tebriz'e

⁷ Alim Yıldız, "Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1),2011, 127-150; İsmail Avcı, "16. Asır Şairlerinden Lutfî'nin Manzum Kırk Hadisi" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 16 (1), 2016, 1-32; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000), 98-190; Kaplan, "Muhlisî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi" 171-194; Müzahir Kılıç, *Hakanî Mehmed Bey, Hadis-i Erabin (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 3-14.

gidip oralarda ilim tahsil etmiştir. Alim ve mutasavvıf olan babası Şeyh Hüsameddin Ali-i Bitlisî, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın sarayında münşîlik yapmış ve Mollâ Câmî'den ders almıştır. İdrîs-i Bitlisî, Uzun Hasan'ın vefatından sonra Sultan Yâkub'un sarayında münşîlik yapmış ve Akkoyunlu Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde Osmanlı sarayında görev yapmış, Mısır, Urfa, Mardin, Bitlis'te bulunmuş, ömrünün sonlarında ilmî çalışmalarla uğraşmış ve 926/1520'de vefat etmiştir. Eserlerinde İdrîs mahlasını kullanan bu müellif manzum ve mensur Türkçe, Farsça ve Arapça çok sayıda eser kaleme almıştır. Eserleri: *Heşt Behişt. Selim Şahnâme. Kanûn-i Şahinşâhî. Risâle-i Bahâriyye. Risâle-i Hazâniyye. Mir'atü'l-Cemâl. Mir'atü'l-Uşşak. İhyâ'u'l-Hayavân. Hakku'l-Mübîn. Tercüme ve Tefsir-i Hadîs-i Erbaîn. Tercüme ve Nazm-i Hadîs-i Erbaîn. Münâzaratü's-Savm ve'l-İyd. Kasâ'id ve Münşe'ât ve Mürâselât. Münâzara-i 'Işk bâ Akl. Mecmua-i Münşeât. Dîvân-i Necmüddin Mesûd ve Dîvân-i Kâzî Safiyüddîn İsa, Risâle fi't-Tâ'ûn ve Cevâzi'l-Firar Anhu, Risâle fi'n-Nefs, Şerhu Esrâri's-*

*Savm min Şerhi Esrâri'l-İbâdîn, Hadîs-i Çihil Tercümesi, Haşîye âlâ Tefsir-i Beyzâvî.*⁸

İdrîs-i Bitlisî'nin Mensur Kırk Hadîsinin Nüshaları

İdrîs'in mensur kırk hadîsinin iki nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar şu kütüphanelerdedir: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonu nr. 469/1, Fatih koleksiyonu, nr. 791/1. 1-*Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonu nüshası*: Nüshanın hattı nesih, istinsah tarihi 820, ebadı 172x127-102x68 mm, satır sayısı 22, cildi kahve renkli meşindir. Nüshadaki Arapça ibareler, ayet ve hadîsler kırmızı ve metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmıştır. Eser 469 demirbaş numaralı mecmuanın 1b-52b varakları içinde yer almaktadır. İstinsah tarihi belli olmayan nüshanın

⁸ Orhan Başaran, *İdris-i Bitlisî'nin Heşt Behişt'inin Hatîmesi* (Erzurum: Atatürk Ü. SBE., Dok. Tez. 2006) 10-39; Mehmet Bayraktar, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî* (İstanbul. Biyografi Net, 2006) 11-28/55-83; M. Törehan Serdar, *Mevlânâ Hakîmüddîn İdris-i Bitlisî* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2008), 13-63/ 301-373; Veyis Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri* (Erzurum: Atatürk Ü. Yayınları, 2013) 376; Hicabi Kurlangıç, *İdris-i Bitlisî Selim Şahnâme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001) 13-22; Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *TDVİA*, XXI, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 485-488.

üzerinde Sultan Mahmud ve Şeyh Ahmedzâde mühürleri bulunmaktadır.

Nüşanın Başı:

الحمد لله الذى نزل احسنَ الحديث كتاباً متشابها مثنى تقشعر منه...

Nüşanın Sonu:

عمر توبه ذكر خير گردد جاويد
چون شد عمل نيك به عمر تو مزيد

2-Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonu nüshası: Nüşanın hattı talik, ebadı 210x127-153x68 mm, satır sayısı 15, kâğıdı âhârlı ve cildi siyah meşindir. Nüşa 791 demirbaş numaralı ve istinsah tarihi belli olmayan mecmuanın 1b-44b varakları içinde yer almaktadır. Nüşadaki ayet ve hadisler kırmızı ve metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmıştır. Bu nüsha kütüphanede Câm-i Cihânnümâ adıyla kaydedilmiştir.

Nüşanın Başı:

الحمد لله الذى نزل احسنَ الحديث كتاباً متشابها مثنى تقشعر منه...

Nüşanın Sonu:

عمر توبه ذكر خير گردد جاويد
چون شد عمل نيك به عمر تو مزيد

İdrîs-i Bitlisî'nin Farsça Mensur Kırk Hadîsi

Kaynaklarda *Terceme ve Tefsîr-i Hadîs-i Erba'în* adıyla anılan bu eser mensur bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimede besmele, hamdele ve salveleden sonra müellif adını İdrîs b. Hüsâmeddîn-i Bitlisî şeklinde yâd etmiş ve bu eseri oluştururken nebevî işaretlerden, hadîs kitaplarından ve Kur'ân'dan istifade ettiğini belirtmiştir. İdrîs-i Bitlisî her yıl bazı mübarek vakitlerde ve uğurlu zamanlarda Kur'ân ve hadîs ile meşgul olduğunu, mübarek üç aylarda devamlı Hz. Peygamber'den nakledilen hadîs ve rivayetleri içeren eserleri incelediğini belirtmiş ve bu vakitlerde Allah'ın inayetiyle Ferrâ el-Begavî'nin *Mesâbîhu's-Sünne* ve Hatîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh* adlı eserlerinden kirli gözü geceleyin bir lamba gibi aydınlatan ve habîs gönlü günahlardan koruyan mücevher hükmünde olan bir kırk hadîs derlediğini ifade etmiştir. Bu mücevher gibi olan kırk hadîs vesilesiyle âsî nefsin temizlenip arınacağını belirten İdrîs-i Bitlisî, herkesin bundan istifade etmesi için ilk önce hadîsin Arapçasını verdiğini, daha sonra Farsça tercümesini yaptığını ve her hadîsi şerh ettiğini beyan etmiştir. Kısacası Arapça yazılan her hadîsten sonra “ibaret olan

muhteva” başlığı yazılarak hadîsin Farsça tercümesi yapılmış, daha sonra “gizli işaret” başlığı yazılarak ilgili hadîsin şerhi beyan edilmiş ve en sonunda hadîs ile ilgili manzum parçalara yer verilmiştir. Ehl-i irfân, erbâb-i hak ve tahkîk nazarında bu eserin makbul görülmesini ümit eden İdrîs-i Bitlisî, seçilen hadîslerin büyük din âlimleri tarafından sahîh ve muteber kabul edilen kaynaklarda geçtiğini ifade etmiştir. Ayrıca İdrîs-i Bitlisî bu hadîslerin büyük üstatlar ile şeyhlerin meclislerinde duyulduğunu ve zikredildiğini de beyan etmiştir. İdrîs-i Bitlisî derlediği kırk hadîsin Mevlânâ Hüsâmeddin Ali-i Bitlisî, İbrahim Selmâsî, Şeyh Şemseddin Muhammed el-Sehâvî, Şehâb Ebü'l-Fazl b. Hücre, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Tedmirî el-Halîlî-i Hatîb, Ebü'l-Fazl el-İrâkî, Şeyh Ebü'l-Feth el-Meydûkî, Ebü'l-Ferec el-Harânî, Ebü'l-Ferec b. el-Cevzî, Şeyh Ebû Saîd el-Nîşâbûrî, Ebû Sâlih el-Me'zen, Ebû Tâhir b. Muhammeş el-Ziyyâdî, Ebû Hâmid b. Bilâl el-Bezzâr, Abdurrahman b. Beşer b. el-Hakem, Süfyân b. Ayniyye, Ömer b. Dînâr An Ebî Kâbûs Mevlâ Abdullâh tarafından nakledildiğini ve bu yüzden sahîh olduklarını belirtmiştir. İdrîs-i Bitlisî bu mensur kırk hadîsi iki bölüme ayırdığını; ilk yirmi hadîste marifetullâh, itikat,

iman ve cennet umuru ile ilgili hadîslere yer verdiğini ve ikinci yirmi hadîste insanî ameller, melekeler ve ahlakî mevzulardan bahseden hadîsleri ele aldığını belirtmiştir. Mukaddimeden sonra ilk önce Arapça hadîs metni yazılmış, sonra kısaca Farsça tercümesi yapılmış, daha sonra hadîsin şerhine geçilmiştir. Şerh kısmında ayetler, değişik hadîsler, kıta, rubai ve mesnevi gibi manzum parçalarla konu genişletilmiştir. Eserde 132 beyit yer almıştır. Eserde Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin tesiri görünmektedir. İdrîs-i Bitlisî Farsça yazdığı birçok eserini sultanlara ithaf etmiştir ancak bu eserini kimseye ithaf etmemiş ve eserde herhangi bir sultanın adını yâd etmemiştir. Mukaddimede müellif açıkça Hz. Peygamber'in sahih hadîslerinden kırkını şerh ve tefsir ettiğini ifade etmiştir.

İdrîs-i Bitlisî'nin Eserindeki Kırk Hadîs ile Manzum Parçaların Türkçe Tercümesi

Aşağıda İdrîs-i Bitlisî'nin eserinde yer alan 40 Arapça hadîs ve 132 Farsça beytin Türkçe tercümesi yapılmıştır. Her hadîsin altında yer alan beyit sayıları ve türleri şöyledir: 1. Hadîs: Bir mesnevi (8 beyit). 2. Hadîs: Bir mesnevi (6 beyit). 3. Hadîs: Bir mesnevi (4 beyit). 4. Hadîs: İki rubai (4 beyit), bir kıta (5 beyit). 5. Hadîs: Bir

rubai (2 beyit). 6. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 7. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 8. Hadîs: Bir mesnevi (6 beyit). 9. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 10. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 11. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 12. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 13. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 14. Hadîs: Bir mesnevi (1 beyit). 15. Hadîs: Bir mesnevi (3 beyit). 16. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 17. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 18. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 19. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 20. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 1. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 2. Hadîs: Bir mesnevi (4 beyit). 3. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 4. Hadîs: Bir mesnevi (2 beyit). 5. Hadîs: Bir mesnevi (1 beyit). 6. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 7. Hadîs: Bir mesnevi (4 beyit). 8. Hadîs: Bir mesnevi (2 beyit). 9. Hadîs: Bir mesnevi (4 beyit). 10. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 11. Hadîs: Bir mesnevi (1 beyit). 12. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 13. Hadîs: Bir mesnevi (6 beyit). 14. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 15. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 16. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 17. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 18. Hadîs: Bir mesnevi (2 beyit). 19. Hadîs: Bir mesnevi (5 beyit). 20. Hadîs: Bir rubai (2 beyit). 22 mesnevi, 1 kıta ve 19 rubainin yer aldığı eserin mukaddimesinde herhangi bir beyit yer almamıştır.

الحديث الاول: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَسْعُدُ النَّاسَ بِشَفَاعَتِي
يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مُخْلِصًا.

بر زبـان آرد مهأـل لا اله
وحدت حق را بود آلا الله
سـرّ وحدت از زبان گردد عيان
وين زبان باشد بر بدى از جنان
نقش غيرى در دلت گر کرده جاى
بر زبان توحيد نبود جز صدای
لاى تهليل است مقراضى عجب
مى کند قطع علايق روز و شب
چون برانى بر زبان مقراض لا
زان هسان گردد روان و پر جلا
قطع بايد کرد از آن مقراض تيز
هر چه يابى غير حق را از ستيز
ساز خالص صفحه دل را تو زود
زانچه غير حق کند آنجا نمود
مصطفی گوید که باشد رهبرت
کين بضاعت بس شفيع محشرت

*İlk hadîs/Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kıyamette şefaati vesilesiyle en mutlu olacak kişi,
samimi bir şekilde, gönlünden gelerek "Lâ ilâhe illâllâh"
diyen kimsedir.”*

Ey “lâ ilâhe illallah” diyen kimse, Allah’ın vahdetidir “illallah”.

Vahdet sırrı dilden belli olur ve bu dil gönüldeki kötülükten azadedir.

Gayrın nakışı gönlünde yer edinse, tevhid dilinde bir sestem başka şey olmaz.

“Lâ ilâhe illallah” acayip bir makastır ve gece ile gündüzün alakasını keser.

Lâ ilâhe illallah” lafzını dille getirdiğin zaman ruh onunla çok nurlu ve parlak olur.

“Lâ ilâhe illallah” lafzıyla Hak’tan gayrısı olan husumet ve hırgür ile bağ kesilmeli.

Gönül sayfasında senin Allah’tan gayrısı için yaptığın şey çabucak görünür.

Peygamber’in söylediği sana rehber olursa, bu sermaye mahşer gününde şefaatin için yeterlidir (vr. 4b-5b).

الحديث الثانی: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَوْ عَرَفْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى حَقَّ مَعْرِفَتِهِ لَمْ سَيُتُّمْ عَلَى الْمَاءِ وَ زُلْزَلَتْ بِكُمْ الْجِبَالُ.

گر بدانی حق بحق معرفت
حق بود ناصر ترا در هر صفت
معرفت جانست و انسان خون بدن
جان بی تن به که بی جان با تو تن

گر یقین جویی تو چون ارباب دین
دانش حق بایدت حق الیقین
چون بدانستی که حق را بنده
فارغی گر مرده ور زنده
عارفان سجاده بر آب افکنند
کوه را از جای با همت کنند
تو بهشت از معرفت آماده بین
جنت اعلی بود حق الیقین

*İkinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Allah’ı tam manası ile bilseydiniz; suyun üzerinde
yürürdünüz ve dağlar sizinle kayardı...”*

*Eğer Allah ve O’nun sıfatlarını gerçek manada
bilseniz, Allah her hal üzere size yardımcı olur.*

*Allah candır ve insan bedendeki candır. Tensiz can,
cansız tenden daha iyidir.*

*Eğer din erbabı gibi kesin bilginin peşinde isen,
Allah’ı görme bilgisine sahip olmalısın.*

*Allah’a kul olduğumu bilirsen, ölü ve diri olmaktan
kurtulursun.*

*Arifler suyun üzerine seccade serer ve himmetleriyle
dağı yerinden oynatır.*

*Cennette Allah’ı görmeye hazırlan çünkü Allah’ı
görmek en yüce cennettir (vr. 5b-8a).*

الحديث الثالث: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ مَنْ فِي
الدُّنْيَا عَطْشَانَ إِلَّا مَنْ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

دانیش حق اصل ایمانت بود
فضل حق چون آب حیوانت بود
آب حیوان با تو و تو تشنه لب
از چه میری در عطش این بی طلب
ای خنگ آن کز عطش باید نجات
در طلب بیند ز خود آب حیات
چون چشیدی آب حیوان زنده مان
باش باقی در بهشت جاودان

Üçüncü hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Hemen herkes dünyadan susuz çıkar, ancak
Bismillâhirrahmânirrahîm diyenler hariç.”

Senin imanının aslı Allah'ı bilmektir. Allah'ın fazileti
âbîhayat gibidir.

Âbîhayat seninledir, ancak sen susuzsun, talepte
bulunmadan bu susuzlukla nereye gidiyorsun.

Ey Burak, susuz olan kimse kurtarılmalı, çünkü kendi
kurtuluşunu âbîhayatta görür.

Eğer âbîhayatı tadar isen canlı kalırsın ve cennette
ebedi olarak bulunursun (vr. 8b-9b).

الحديث الرابع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ
وَجَدَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ : مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَ مَنْ أَحَبَّ
عِبَادًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ ، وَ مَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ
يَلْقَى فِي النَّارِ .

در دعوی عشق آن بود صادق و راست
کو غیر رضا و کام دلدار بخواست
بگرفت هر آنچه بر گفتنش بپذیر
بگذاشت هر آنچه طبع خود کام آراست
دوستی با برادر مومن
به که بهر رضای حق جویی
زانکه بهر غرض محبت تو
عاقبت می کشد به بد خوئی
گر مرادت ز دوست حاصل شد
دیگر از بهر آن نمی پویی
ورنشدد آن مراد حاصل ازو
میکنی قصد او بی دگویی
دوست از دوست غیر دوست نجست
حبّ فی الله را چنین جویی
در جنت عدن دیو بدخو چه کند
در صحبت دوست غیر نیکو چه کند
جنت چو مقام اهل حسنست مدام
در خلد جهنمی بدرو چه کند

*Dördüncü hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Üç şey vardır ki; bunlar kimde bulunursa o kişi imanın*

tadını alır: Allah ve Rasûlünü, her şeyden çok sevmek, sevdiğini sadece Allah için sevmek, Allah kendisini küfür bataklığından kurtardıktan sonra, tekrar küfre dönmeyi, ateşe atılmak kadar korkunç ve tehlikeli görmek”

Aşk iddiasında sadık olan kimse, sevgilinin rıza ve hoşnutluğundan başka şey istemez.

Onun kabulünü almak için söylediği her şeye tutundu ve bencilikle süslü olan her şeyi terk etti.

Mümin kardeş ile arkadaşlık etmek, Allah'ın rızasını kazanmak için iyidir!

Senin muhabbetinin gareziyle akıbet kötü hale dönüşür.

Eğer muradın dosttan hâsıl olursa, artık onun için koşturmasın.

Eğer ondan muradın hâsıl olmasa, onu kötülemek istersin.

Dost, dosttan başkasını aramaz, sen de Allah'ın sevgisini böyle ara.

Aden cennetinde kötü huylu şeytanın ne işi var, dost sohbetinde iyilikten başka ne var.

Cennet hüsün ehlinin daimî mekânıdır, cennette çirkin yüzlü cehennemliğin ne işi var (vr. 9b-12a).

الحديث الخامس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْإِخْلَاصُ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِي اسْتَوَدَعْتُهُ قَلْبٌ مَنْ أَحْبَبْتُمْ مِنْ عِبَادِي.

هر دل که دوست سرّ اهلص نھان
حق سرّ نھان خود درو کرده عیان
خلوتگه خاص گشت ز اخلص دلت
زان جلوھ حسن کرده آنجا جانان

Beşinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“İhlâs sırlarımdan bir sırdır, onu sevdiğim kulumun kalbine tevdi ederim”

İhlas sırrının saklı olduğu her gönülde Allah gizli sırrını aşikâr eder.

Gönlün ihlas sebebiyle özel halvetgâha dönüştü, canan orada o cilveden dolayı hüsin bağıladı (vr. 12a-13a).

الحديث السادس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانُ اللَّهُ لَهُ.

عاشق که طفیل یار جانانه بود
وز خویش به عشق دوست بیگانه بود
جانانه شود به جای بیگانه و خویش
وانکه همه لطف دوست شاهانه بود

Altıncı hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kim Allah için olursa, Allah onun için olur.”

Yârin davetsiz misafiri olan âşık, bencilikten dolayı sevgilinin aşkına bîgânedir.

Bencilik ve kayıtsızlık yerine sevgili olsa, sevgilinin bütün lütfü mükemmel olur (vr. 13a-b).

الحديث السابع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا ابْنَ آدَمَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي وَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، فَلَا تَهْتِكْ مَا خَلَقْتُ لِأَجْلِي فِيمَا خَلَقْتُ لِأَجْلِكَ.

عاشق که ز دوست لطف و احسان بیند
بى وصل دلارام دمی ننش بیند
گزیده چو دوست عاشقی را بوفتا
بر دوست چگونه دیگری بگزیند

*Yedinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Ey Âdem oğlu! Seni kendim için, eşyayı da senin için yarattım. Kendim için yarattığım şeyi, senin için yarattığım şey uğruna helâk etme!”*

Aşık, dosttan lütuf ve ihsan görse, vuslata kavuşmadan bir lahza bile sabırlı oturmaz.

Aşıklığı vefa ile seçen bir dost, nasıl başka bir dostu tercih edebilir (vr. 13b-14b).

الحديث الثامن: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً ، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ .

مؤمن کامل چه گونه بد کند
وانچه به باشد به طبع خود کند
چون به توحید خدا شد عارف او
فعل او باشد نکو خلقش نکو
هر که رویش سوی وجه الله شد
وز جمال روی حق آگاه شد
دارد از روی خدا شرم تمام
وز حیا باشد جبینش چون غم
چهره حق چون بود وجه جمیل
شد ز خلق نیک رو خوش دلیل
چون رخ مؤمن بود مرآت حق
قول و فعل او کند اثبات حق

*Sekizci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle
buyurmuştur: “İman yetmiş (veya altmış)
kadar daldan ibarettir. Bunların en yükseği
lâ ilâhe illallah demek, en aşağısı da insana
zarar veren şeyleri yoldan kaldırmaktır.
Utanmak da imanın dallarından biridir.”*

*Kâmil bir mümin nasıl kötülük eder, hem iyi olan şey
tabiatına göre hareket eder.*

*Allah'ın birliğiyle arif olan kimsenin ahlakı da ameli
de güzel olur.*

*Her kim yüzünü Allah'a çevirirse, Allah'ın güzel
çehresinden haberdar olur.*

Kim Allah'ın yüzünden tam anlamıyla utanırsa, alnı hayâdan bembeyaz olur.

Allah'ın çehresi güzelliğin kıblesi olduğu için güzel ahlak ve güzel yüz Allah'ın nişanesidir.

Müminin çehresi Allah'ın aynasıdır, onun amel ve sözü Allah'ı ispat eder (vr. 14b-16a).

الحديث التاسع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لاجلى.

عاشق كه دمی شكسته خاطر گردد
جانان به درون جانش حاضر گردد
یار ار چه دل شكسته خواهد لیک
شكست تو را به لطف جابر گردد

Dokuzuncu hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ben, kalpleri benim için mahzun olan kimselerle beraberim.”

Aşığın bir lahza gönlü kırılrsa, canan onun canının içinde hazır olur.

Sevgili her ne kadar kırık gönlü talep etse de kırılman zorbanın lütfuna mazhar olmandan iyidir (vr. 16a-17a).

الحديث العاشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صَدُورَهَا مَا لَمْ يَعْمَلْ بِهِ أَوْ يَتَكَلَّمْ.

ای دل که ز دست تو به جان آمده ام
در کار تو دست و که زبان آمده ام

جرم از تو و در میانہ مأخوذ منم
کز دست و زبان در این زیان آمده ام

Onuncu hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Allah, ümmetimin göğüslerinin kendilerine vesvese
verdiği şeylerden, bunlarla amel etmedikleri ve bunları
başkalarına anlatmadıkları takdirde kendilerini
cezalandırmaktan vazgeçmiştir.”

*Ey elinden bîzar olduğum gönül, senin işin sebebiyle
elden ayaktan düştüm.*

*Cürüm sendendir, ancak ortada sorumlu olan benim,
bu iş ve uğraştan dolayı harap oldum (vr. 17b-18b).*

الحديث الحادى عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
إِذَا أَحَبَّ الْعَبْدُ لِقَائِي أَحَبَّبْتُ لِقَائِي وَ إِذَا كَرِهَ لِقَائِي كَرِهْتُ لِقَائِهِ.

اگر مشتاق دیداری بیزم یار ره داری
که جانانم نکو داند همه آیین دل‌داری
چو کلک از خط فرمانش قدم سرورمند ورنه
چو دفترهای بدکاران دهندت خط بی‌زاری

On birinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kulum bana kavuşmayı severse, ben de ona kavuşmayı
severim. Bana kavuşmayı kerih görürse, ben de ona
kavuşmayı kerih görürüm.”

Eğer yârin meclisini görmeyi istiyorsan, cananım bütün aşıklık geleneğini iyi bilir.

Ney gibi onun fermanıyla sevinçli adım at yoksa kötülerin defterleri gibi sana bîzarlık emrini verecek (vr. 18b-19b).

الحديث الثانی عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، فليظنَّ بي خيراً و انا مع عبدي اذا ذكرني.
گفتی که بکن ذکر من ای مهجور
تا دیده تو فروزم از نور حضور
در دیده و دل رخت بود مایه نور
غایب نشدی که جویمت باز ز دور

*On ikinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Ben kulumun bana olan hüsn-i zannı üzerineyim. Beni zikrettiği zaman onunla beraberim.”*

Ey uzak düşen! Varlık nurundan senin gözünü aydınlatmam için beni zikret dedin.

Yüzün göz ve gönülde nurun kaynağıdır. Kaybolmadın ki tekrar seni uzakta arıyayım (vr. 19b-20b).

الحديث الثالث عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي
بِيَدِهِ ، لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

دعوی محبت ار کند مومن خاص
باید که طفیل دوست باشد و اخلاص

نیکی به خود و دوست چو یکسان خواهد
این اول دوستی است نزدیک خواص

On üçüncü hadis/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, sizden biriniz kendisi için sevip arzu ettiği şeyi din kardeşi için de sevip arzu etmedikçe gerçek anlamda iman etmiş olmaz.”

Eğer kâmil bir mümin muhabbet iddia ediyorsa, dost ve ihlâsa sahip olmalı.

Kendine ve dosta iyilik etmen birdir. Seçkinlerin nazarında bu dostluğun ilk şartıdır (vr. 20b-21b).

الحديث الرابع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْأَرْوَاحُ
جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَتْ مِنْهَا انْتَلَفَتْ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَتْ.

پیش از آن کز نور جان شمع بدون اندوختند
در درون دل ز رویش نور مهر افروختند

On dördüncü hadis/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ruhlar, askerî birlikler gibidir. Birbirleriyle tanışan ruhlar, birbirleriyle kaynaşurlar, tanışmayanlar da ayrılığa düşerler.”

Önce can nurundan mum biriktirdiler, sonra gönülde onun yüzünden sevgi nurunu yaktılar (vr. 21b-22b).

الحديث الخامس عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَنْ يَشْبَعَ الْمُؤْمِنُ مِنْ خَيْرٍ يَسْمَعُهُ حَتَّى يَكُونَ مُنْتَهَاهُ الْجَنَّةُ.

گوش عاشق هست بر پیغام دوست
هر چه امر دوست باشد خیر اوست
شمنه باشد بر زلال کـوثرش
گرسنه هم به هر طعام در خورش
کشنه ای که سیرایش نیست
گسـنه رزقی که کم یا بیش نیست

On beşinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Mümin, sonunda varacağı yer cennet oluncaya kadar, işittiği hiçbir hayra (ilme) asla doymaz.”

Aşığın kulağı dostun mesajını duymayı bekler, dosttan gelen her emir onun için hayırlıdır.

Kevser suyunun başında susar ve hangi yiyeceği yese yine de acıdır.

Susamış kimse suya kanmaz, aç kimse için az veya çok rızık bulunmaz (vr. 22b-23b).

الحديث السادس عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ.

هر چند دلم به آتش هجر بسوخت
لیک از لب جانانـه حیاتی اندوخت

عاشق که به ایمان لب دوست بمرد
در آتش دوزخ او نخواهد فروخت

*On altıncı hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kalbinde zerre miktar iman bulunan kimse ateşten
çıkacaktır.”*

*Her ne kadar gönlümü ayrılık ateşiyle yaksa da
sevgili, dudağından bir hayat bağışladı.*

*Sevgilinin dudağına iman ederek ölen aşık, cehennem
ateşinde yanmaz (vr. 23b-24a).*

الحديث السابع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَرَكَتُ فِيكُمْ
أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا مَسَكْتُمُ بِهِمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ رَسُولِهِ.

در ره حق باش همه چشم و گوش
گوش کن این بند و در این ره بگوش
روشنی چشم ز قرآن طلب
گوش به اخبار نبی روز و شب
سنت و قرآن چو ز یک مشرع اند
هر دو به هم جوی که یک منبع اند
گشته شریعت چو تورا رهنمای
کوی طریقت طلب و خوش درآی
تا که به مطلوب حقیقت رسی
هان که در این ره نکندی واپسی

On yedinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Size iki şey bırakıyorum. Onlara sınımsız sarıldığınız sürece yolunuzu asla şaşırmasınız: Bunlar, Allah’ın kitabı ve Peygamber’in sünnetidir.”

Eğer göz ve kulağın daima hak yolunda ise, bu nasihatte kulak ver ve bu yolda çabala.

Göz açıklığını Kur’ân’dan talep et, her gece ve gündüz Peygamber’in hadîslerine kulak ver.

Sünnet ve Kur’ân aynı yoldur, her ikisini de birlikte ara çünkü ikisi de aynı kaynaktan beslenir.

Şeriat sana yol gösterir, tarikat mahallesini talep et ve mutlu ol.

Hakiki sevgiliyi bulana kadar sakın bu yoldan geri dönme/ geri kalma (vr. 24a-25b).

الحديث الثامن عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ

كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا.

هر کس که گزید یار جانی به جهان
باید که طفیل یار سازد دل و جان
جان و تن یکدگر یکی پندارند
کز نیک و بد زمانه یابند امان

On sekizinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Müminin mümine karşı durumu, bir

parçası diğer parçasını sımsıkı kenetleyip tutan binalar gibidir.”

Dünyada kendisi için yürekten bir yâr seçen kimse gönül ve canı o yârin emrine vermeli.

Can ve teni ayrı değil de bir bilenler, zamanın iyilik ve kötülüğünden emniyet bulurlar (vr. 25b-26a).

الحديث التاسع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ.

آن دم که ز دوست عاشق اقرار گرفت
این مهر و وفا ودیعه از یار گرفت
هر که نکند امانت دوست تباه
آن کس که وفا و مهر دلدار گرفت

On dokuzuncu hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur, ahde vefa göstermeyenin ise dini yoktur.”

Aşık, sevgiliden itirafname aldığı zaman bu sevgi ve vefayı yârdan emanet alır.

Her kim sevgilinin emanetine halel getirmese, o kimse sevgilinin vefa ve sevgisine sahip olur (vr. 25b-27b).

الحديث العشرون: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ: فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعَةِ مِئَاةٍ ضِعْفٍ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَكْتَبُ بِمِثْلِهَا حَتَّى تَلْقَى اللَّهَ.

هر چند که دوست لطف و احسان دارد
عاشق همه وقت حرم و نقصان دارد
گر دوست به لطف بخشش نیست عجب
درخواست گری چو لطف سلطان دارد

*Yirminci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Sizden biri iyi Müslüman olursa, yaptığı her iyilik on
mislinde yedi yüz misline kadar katlanarak yazılır.
Yaptığı her kötülük ise yalnızca bir yazılır.”*

*Sevgilinin lütuf ve ihsanı olmasına rağmen aşık
daima kusurlu ve eksiktir.*

*Sevgilinin lütfuyla onu bağışlaması tuhaf değil, çünkü
onun dileğinde sultan lütfü var (vr. 27b-29a).*

اما قسم دوم در اخلاق و اعمال:

الحديث الاول: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَثْقَلَ شَيْءٍ يَوْضَعُ
فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ.

گوهر آدمی گران سنگ است
او طلسمی و زیر او گنج است
گوهر گنج اوست خُلقِ کریم
جوهر معرفت چو ذرّ سیم
هست میزان صیرفی طیار
که کند نقدها به عدل عیار
در ترازوی عدل صیرفیش
خُلقِ نیکو چو زر بود بی غش

هر که نقدش ز قلب ناسراه است
صیرفی دیدنش مخاطره است

İkinci kısım ahlak ve ameller hakkındadır.

İlk hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kıyamet gününde mümin kulun terazisinde güzel
ahlâktan daha ağır bir şey bulunmaz.”

İnsanlık cevheri değerlidir, kendisi tılsımlı ve altı
hazinedir.

Onun hazinesinin cevheri iyi ahlaktır ve mârifet
cevheri aynı inci ve gümüş gibidir.

Sarrafin mizanı ziynet ve süstür ve adalet ölçüsünde
onu paraya çevirir.

Onun sarraflığı adalet terazisinde iyi ahlak; halis ve
pak altın gibidir.

Kimin parası sahte ve halis değilse, onu gören sarraf
zararda ve tehlikededir (vr. 29a-30a).

الحديث الثانی: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ
عَنِ الشَّرِكِ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِيَ غَيْرِي تَرَكَهُ وَشِرْكُهُ.
شريك باری ار چه خود محال است
ولیکن طبع نادان بد فعال است
برای آرزوی طبع خودکام
شريك حق تو را شد همچو اصنام
بیندیشد ز توحید خداوند

شود هر دم به یک کعبود خرسند
نمی یابد ضرر توحید آن ذات
ولی مشرک بود در دام آفتاب

*İkinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Ben ortakların şirkten en gânisiyîm. Her kim bir amel
işler, onda benimle birlikte başkasını ortak eyleirse, onu
şirkiyle baş başa bırakırım, buyurdu.”*

*Allah'ın ortağı olduğunu iddia etmek muhaldir,
ancak cahilin mizacı kötülüğe meyleder.*

*Bencilik mizacının arzusu için Hakk'ın şerîki senin
için putlar gibi oldu.*

*Her zaman Allah'ın tevhidini düşündür ve her zaman
bir olan Allah ile mesrûr olur.*

*O zat tevhidin zararını görmez, ancak güneşin
tuzacağına düşen müşriktir (vr. 30a-31a).*

الحديث الثالث: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ
نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ وَ الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَ النَّوْبَ.

با نفس کهنه کبر جهادی است اکبرم
باشد مسخرم شود این کهنه کافر
هجرت ز ملک طبع نمودم سوی بهشت
مفتاح عشق تو که به قبضه در آورم

Üçüncü hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Mücahid, Allah’a itaat konusunda nefsiyle mücadele edendir, muhacir günah ve hatalarından hicret edendir (vazgeçendir).”

Köhne nefis ile mücadele benim için en büyük cihattır. Bu köhne kafir beni ele geçirecek.

Senin aşkının kilidini elde etmek için mizaç mülkünden cennet tarafına göç ettim (vr. 31a-32b).

الحديث الرابع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ
كَانَ مُنَافِقًا وَمَنْ كَانَ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ وَ حَتَّى يَدْعَهَا
إِذَا أَيُّمِنَ خَانَ وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ.

از نفاق و شایسته دل دار دور
تابیبی در جهان جان حضور
از دروغ و ز خیانست رو بتساب
وز فجور و غدر کن هم اجتناب

Dördüncü hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Dört özellik vardır ki; kimde bu özellikler bulunursa o kimse halis münaфіktır. Kimde de bunlardan biri bulunursa, onu bırakıncaya kadar kendinde nifaktan bir özellik var demektir: Kendisine bir şey emanet edilince hıyanet eder, konuşunca yalan söyler, söz verince

sözünde durmaz, anlaşmazlığa düşüp çekişince haddi aşar.”

Onun cilve ve hilesinden gönlünü sakın ki cihanda gönül huzuru bulasın.

Yalan ve hıyanetten sakın, hile, günah ve zinadan da kaçın (vr. 32b-33b).

الحدیث الخامس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الرَّاجِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا أَهْلَ الْأَرْضِ؛ يَرْحَمَكُم مَّن فِي السَّمَاءِ.

به رحمت بین سوی افتاده های خاک غمخواری
که بیند سوی تو باری به رحمت حضرت باری

Beşinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Merhametli olanlara Rahman, rahmet eder. Yerde olanlara merhamet ediniz ki, göktekiler de size merhamet etsinler.”

Düşkün ve kederlilere yardımı rahmet bil ki yüce Allah da rahmetini senin tarafına göndersin (vr. 33b-34b).

الحدیث السادس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى وَ لَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ شَيْخ زَانٍ وَ مَلِكٍ كَذَّابٍ وَ عَابِلٍ مُسْتَكْبِرٍ.

آدمی چون با ملک شد هم سرشت
خلق نیکش گشت اصل نوشت
شد عمل بر جمله اخلاقی دلیل
کن عمل را همچو خلق خود جمیل

خلق بد گرچه کریه و منکر است
لیک در بعضی محلها بدتر است
همچو پیر زانی و شاه کذوب
کان شد آدم را عیوب و هم ذنوب
کبریا باشد چو از اوصاف رب
کبر باشد ز آدم خاکی عجب

*Altıncı hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Allah kıyâmet gününde üç kişiyle konuşmayacak ve
onları temize çıkarmayacaktır. Üstelik onlar için can
yakıcı bir azap da vardır: Zinâ eden ihtiyar, yalan
söyleyen yönetici ve büyüklük taslayan fakir.”*

*Bir insan eğer melek ile aynı tabiata sahip olsa, iyi ve
güzel ahlakı mizacında yer edinir.*

*Amel bütün ahlaka delildir. Amelini de aynı ahlakın
gibi güzelleştir.*

*Kötü ahlak her ne kadar kötü ve çirkin olsa da bazı
yerlerde daha fenadır,*

*Nasıl ki zina eden pîr ve yalan söyleyen sultan için bu
hem ayıp hem de günahdır.*

*Büyüklük Allah'ın sıfatlarından olduğu için hakir
insanın gururlanması tuhaftır (vr. 34b-36b).*

الحديث السابع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ لِيُطْلِمِي الظَّالِمَ
حتى إذا أَخَذَهُ لَمْ يَفْلَتْنَهُ.

ظالم مهلت ده روزه يافت
بمهر دلش آتش دوزخ بافت
گر چه خدا مهلت ظالم دهد
آن بود کن کف قهرش جهد
حق چو بر آورد کف انتقام
ظالم را در صدف آرد به دام
نیست خلاص دگرش از جزا
وز عمل خویش بیاید سزا

*Yedinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Hiç şüphesiz Allah zalime mühlet verir. Onu yakalayınca da kaçmasına fırsat vermez.”*

Zalime on günlük mühlet verildi, gönül sevgisiyle cehennem ateşini harladı.

Her ne kadar Allah zalime mühlet verse de sonunda ona kahriyle muamele eder.

Allah intikam almaya niyetlendiğinde, zalimi kolaylıkla tuzağa düşürür.

Artık onun için ceza ve azaptan kaçış biter ve ameline uygun olanı bulur (vr. 36b-37a).

الحديث الثامن: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنْ الْمَعْرُوفِ
أَنْ تُلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهِ طَلْقٍ وَ أَنْ تُفْرِعَ مِنْ دَلْوِكَ فِي إِنَاءٍ أَخِيكَ.
چشمه خورشید از آن شد پر ز نور
کورساند فیض خود نزدیک دور

گل از آن محبوب دل شد در چمن
کو گشاده روزید با مرد و زن

Sekizinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kardeşini güler yüzle karşılamak bir iyilik olduğu gibi kendi kabından ihtiyacı olan bir şeyi kardeşinin kabına boşaltmak da bir iyilik olup sadaka sevâbı kazandırır.”

Güneş çeşmesi nur ile doldu ve feyzini uzak ve yakına ulaştırdı.

Gül çimende her adam ve kadına azık veren sevgiliye âşık oldu (vr. 37a-38a).

الحديث التاسع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُ مِنْ سَلَامِهِ وَآمَانِهِ، الْمُسْلِمُونَ مَنْ لِسَانِهِ وَيَدُهُ، الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمَنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَانِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ.
چون که اسلام از سلامت مشتق است
مسلم آن باشد که تسلیم حق است
از بانش بشنوی ناحق سخن
قول و فعل او بود دایم حسن
لفظ مؤمن را بود معنی امین
امن و ایمان شد به یکدیگر قرین
نی کسی کاسب چو بدهم ضرر
خون و مال مؤمنش باشد هدر

Dokuzuncu hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Müslüman, diğer Müslümanların elinden

ve dilinden selâmette olduğu (zarar görmediği) kimsedir. Mümin de halkın canları ve malları konusunda kendisinden emin oldukları kimsedir.”

İslâm selamet ile kaim olduğundan Müslüman kimse hakka teslim olmalı.

Dilinden hak olmayan söz işitsen de onun fiil ve davranışı daima güzeldir.

Mümin lafzı emin manasına gelmekte, emin ve iman aynı manaya gelmekte.

Eğer birinin işine gücüne zarar verirsem, onun mümin kan ve malı heder olur (vr. 38a-39a).

الحديث العاشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. قِيلَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وَسَدَّ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهَا».

از کار خدا قیاس هر کار بگير
تفویض مکن که از بهر بی تدبیر
چون کار جهان به عدل عقل است تمام
نا اهل مکن به هیچ کاری تو مشیر

Onuncu hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Emanet zâyi edildiği zaman kıyameti bekle!” Dedi:
“Emanet nasıl zâyi olacak?” Resûl-i Ekrem: “Emanet,
ehil olmayan kimseye verildiği zaman kıyameti bekle!”
buyurdu.

Allah'ın işini her işin için kıyas bil, işlerini düşünüp tedbir almadan kimseye teslim etme.

Dünyanın işi aklın adaletiyle kâmil olur, hiçbir işte, ehil olmayan ile meşveret etme (vr. 39a-40a).

الحديث الحادى عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ حَمَى
مُؤْمِنًا مِنْ مَنَافِقٍ؛ بَعَثَ اللَّهُ مَلَكًا يَحْمِي لِحَمِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ.
به بی کسان چو فقد سایه حمایت تو
به روز بی کسیت حق بود حمایت تو

*On birinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kim bir mümini bir münafığa karşı himaye ederse,
Allah da onun için kıyamet günü, etini cehennem
ateşinden koruyacak bir melek gönderir.”*

*Senin himaye gölgen kimsesizlerin yüzüne düşerse,
kimsesiz kaldığın gün de Allah'ın gölgesi yüzüne düşer
(vr. 40a-41a).*

الحديث الثانى عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ فِي
حَاجَةٍ أُخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً؛ فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً
مَنْ كُرِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

چون دعاشد کلید گنج خدا
ققول حاجات از دعا بگشایا
چون گشادی گره ز کار کسی
شد دعایش گره گشایا نفسی
گر بسازی تو حاجت درونش

حاجت حق بسازد از کم و بیش
بنده حق چو از تو شد خشنود
خواجه را خود کرم بود معهود
بنندگان کرم را به نواز
تاناوازد کریمت از اعزاز

*On ikinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kim, (mümin) kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, Allah da onun bir ihtiyacını giderir. Kim Müslümanı bir sıkıntıdan kurtarırsa, bu sebeple Allah da onu kıyamet günü sıkıntılarının birinden kurtarır. Kim bir Müslümanın kusurunu örterse, Allah da kıyamet günü onun kusurunu örter.”*

Dua Allah’ın hazinesinin kilidi olduğu için ihtiyaçlarının anahtarını dua ile aç.

Bir kimsenin müşkülünü hallettiğin zaman, onun duası da senin müşkülünü bertaraf eder.

Eğer birinin niyazını giderirsen, Allah da senin niyazını az veya çok giderir.

Allah’ın kulu senden hoşnut olunca, efendiye keremin kendisi ahdedildi.

Cömert kulları okşa ki Allah da keremiyle seni aziz saysın (vr. 41a-42b).

الحديث الثالث عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ وَيَصْبِرُ عَلَى أَدَاهُمْ.

بهترین خلایق آن بنده است
که به نفع کسان گرانیده است
مؤمنی که به نفع معتاد است
به از آن مؤمنی که آزاد است
گردد تو منفعت رسد به کسی
به که از بی نفع طاعت تو بسی
آدمی را از آن شد ایمن الفت
که بتابد ز دیگری کلفت
هست انسان به انس پاینده
آدمی ز آدمی بود زنده
تا کفایت شود مؤنت تو
از نبی نوع شد معونت تو

On üçüncü hadis/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “İnsanların içine karışan ve onların eziyetine sabreden bir mümin, insanların içine katılmayan ve onların eziyetine katlanmayandan daha hayırlıdır/faziletlidir.”

En güzel ahlaklı kul, başkalarının yararı için çabalayandır.

Başkasının yararı için çalışan bir mümin, özgür olan bir müminden daha iyidir.

Birine yararının dokunması, semersiz çok ibadet etmeden daha iyidir.

Bir insan dostlarla hemhal olurken diğeri onu yük bilir.

İnsan dostluk ile baki kalır, bir insan bir insan ile diridir.

Masrafının kifayet etmesi için nebîden sana biraz azık geldi (vr. 42b-44a).

الحديث الرابع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الصَّوْمُ جُنَّةٌ،
وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ.

روزه باشد مرد مؤمن را حصار
تا آنکه دارد دلش را از ضرار
حبس نفس از شهوتش باشد کرم
چون بود مقرون به احسان و نعم
قوه شهوت چو گردد محتبس
نور قدسی گردد از دل مقتبس
صایم آن باشد که اطعامی کند
منفق آن را دان که انعامی کند
زانکه صدقه هست دل را همچو آب
آتش عصیان نشاند ز التهاب

On dördüncü hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Oruç bir kalkandır. Sadaka suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları söndürür.”

Oruç mümin için bir kaledir ve onun gönlünü tehlikeden korur.

Kişinin nimet ve ihsana ulaşmak için nefis ve şehvetten kaçınması keremdir.

Eğer şehvet isteği hapsedilse, pak olan nur gönülden aydınlık hale gelir.

Oruçlu olan kimseyi kim doyurursa, onun başışını sadaka bil.

Sadaka gönül için aynı su gibidir. Ateşin hararetini ve isyanı ortadan kaldırır (vr. 44a-45b).

الحديث الخامس عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا وَيَقُولُ مَنْ تَابِبَ فَأَتُوبُ عَلَيْهِ هَلْ مِنْ دَاعٍ فَأَجِيبُ لَهُ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَسْتَغْفِرَ لَهُ؟

دل بود همچو آسمان قمر
می کند حق در او همیشه نظر
ماه باشد چو آینه به جهان
دل چو مرآت هم ز عالم جان
حال گیتی در آسمان پیدا
جام گیتی نمای حق دلها
صورت حال در دلت حاصل
حکمت حق در او بود نازل

حق چنين کرده بر سما چو نزول
نکنی در حقش گمان حـول

On beşinci hadis/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Allah o gece güneşin batmasıyla dünya semasında tecelli eder ve tan yeri ağarana kadar, "Yok mu benden af dileyen, onu affedeyim, yok mu benden rızık isteyen ona rızık vereyim, yok mu bir musibete uğrayan ona âfiyet vereyim.

Gönül gökteki ay gibidir, Allah daima onda tecelli eder.

Nasıl ki ay dünya için ayna hükmündeysen gönül de can alemi için ayna gibidir.

Dünyanın vaziyeti gökyüzünde görünür, ancak Allah'ın dünyayı gösteren kadahi gönüllerdir.

Vaziyetin gönlünde hasıl olur ve Allah'ın hikmeti de gönülde görünür.

Hak gökyüzüne öyle nüzûl etmiş ki O'nun hulûl ettiğini sakın düşünme (vr. 45b-47a).

الحديث السادس عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يَرْضَ
بِقَضَائِي وَلَمْ يَصْبِرْ عَلَى بَلَائِي وَ لَمْ يَشْكُرْ نِعْمَاتِي فَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَايَ.
گر جور ستم کنی به جان و دل من
ور لطف و وفای تو بود حاصل من

جز خاک درت نباشد آرامگههم
گر غیر تو حل کجا شود مشکل من

On altıncı hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
“Kim ki, benim hüküm ve kaderime rızâ göstermezse,
benim nimetlerime karşı şükretmezse, benim belalarım
karşı sabretmezse, o halde kendine başka bir ilâh
bulsun.”

*Eğer gönül ve canıma sitem ve zulmedersen, lütuf ve
vefan kazancım olur.*

*Dergahının toprağında başka mezarım yok. Senden
başka kim müşkülümü giderebilir? (vr. 47a-48b).*

الحديث السابع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَهْلُ الْجَنَّةِ
ثَلَاثَةٌ: ذُو سُلْطَانٍ مُقْسِطٌ مُنْصَدِّقٌ مُوَفَّقٌ، وَرَجُلٌ رَجِيمٌ رَقِيقُ الْقَلْبِ لِكُلِّ ذِي قُرْبَى
وَمُسْلِمٍ، وَعَقِيفٌ مُتَعَفِّفٌ ذُو عِيَالٍ.

ار خوی نکو چو باغ رضوان می باش
ور خلق حسن چو حور غلمان می باش
در صورت اگر به حسن خلقی موصوف
در عالم جان انیس جانان می باش

*On yedinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle
buyurmuştur: “Cennet ehli üç sınıftır: 1-Adâletli ve
başarılı hükümdar. 2-Hısum ve akrabalarına ve
Müslümanlara karşı yumuşak kalpli ve şefkatli olanlar.*

3-Ailesi kalabalık olduğu hâlde harama el uzatmayan, haramdan uzak kalmaya çalışanlar.”

Cennet bahçesi gibi güzel bir huya sahip ol, cennetteki delikanlılar gibi güzel ahlaka sahip ol.

Eğer güzel ahlak ile bilinsen, alemde cananın candan yoldaşı olursun (vr. 48b-50a).

الحديث الثامن عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَرُدُّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَرُدَّ عَنْهُ نَارَ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

عرض آزاده شده به خون هم سر
هر چه باشد ز عرض هست گذر
هر که دارد نگاه عرض کسی
حق ننگه دارد از بلاش بسی

On sekizinci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim din kardeşinin ırzını/namusunu (ve şerefini) onun gıyabında müdafaa ederse, Allah, kıyamet günü onu cehennem ateşinden uzaklaştırır.”

Namus kan ve baş ile azade olur, namustan dolayı olan her mevzu geçicidir.

Her kim başkasının namusunu muhafaza ederse, Allah onun birçoklarının şerrinden muhafaza eder (vr. 50a-50b).

الحديث التاسع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ انظُرُوا إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَكُمْ؛ فَهُوَ أَجْدَرُ أَنْ لَا تَزْدُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ.

نعمت حق هست فزون از قیاس
شکر به هر حال کن ای ناسپاس
گر تو شوی طالب عیش فضول
هیچ نیابی تو به منزل وصول
نفس حریص و تو نداری سکون
هر چه دهندت طلبی زان فزون
رو بنگر یکی کم ز خویش
تا بکنی شکر که داری تو پیش
رو به دور دام نگر یکدمی
شکر نه زیشان شده آدمی

On dokuzuncu hadîs/ Resûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Sizden aşağıda olanlara bakın; yukarıda olanlara bakmayın. Bu, Allah’ın (size verdiği) nimetleri küçümsememeniz bakımından daha uygun olur.”

*Allah’ın nimeti çok ve benzersizdir, ey şükretmeyen!
Her haline şükret.*

Eğer sen fuzuli eğlencenin peşindeysen, asla hedef ve menzile ulaşamazsın.

Nefis açgözlüdür ve sende sükûn yok, sana her şey verilse de yine daha fazlasını istersin.

Senden daha aşağıda olan birine bak da sahip olduğun her şey için Allah'a şükret.

Bir lahza balık ağına nazar et de insan olarak yaratıldığına şükret (vr. 50b-51b).

الحديث العشرون: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ طَالَ عُمُرُهُ ، وَحَسُنَ عَمَلُهُ قِيلَ : فَأَيُّ النَّاسِ شَرُّ ؟ قَالَ : مَنْ طَالَ عُمُرُهُ وَسَاءَ عَمَلُهُ .
از فضل خدا عمر تو چون گشت مدید
در حسن عمل همیشه باید کوشید
عمر توبه ذکر خیر گردد جاوید
چون شد عمل نیک به عمر تو فزاید

Yirminci hadîs/ Resûllâh (s.a.v.)'e "Hangi insan daha hayırlıdır?" diye sorulmuştu: "Ömrü uzun, ameli de güzel olandır" buyurdular." "Öyleyse insanların kötüsü kimdir" diye soruldu: "Ömrü uzun, ameli kötü olandır!" buyurdu.

Allah'ın fazilet ve bağıışı ile ömrün uzun olur, bu yüzden iyi işler yapmak için daima telaş etmelisin.

Ömrün hayırlı zikirle ölümsüzleşir, iyi amelin sayesinde ömrün ziyadeleşir (vr. 52a-b).

İdrîs-i Bitlisî'nin Eserindeki Bir Hadîsin Türkçe Tercümesi

Aşağıda ilk yirmi hadîsin içinde yer alan altıncı hadîsin Farsça metnine ve Türkçe tercümesine yer verilmiştir:

الحديث السادس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانُ اللَّهُ لَهُ.

مضمون عبارت؛ هر که باشد از جهت خدا باشد خدا هم جهت او. **مکنون اشارت:** آن که هر که به خلوص اعتقاد چنان بلکه به تمام جوارح و ارکان خود را در راه خدا طفیل داند و هر چه به قول و فعل از او ظاهر شود حق را فی الحقیقه قادر مختار حاضر و ناظر ان کار شناسد و از حول و قوه خود بیرون آید و به حول و قوه حق در آید و خود را به دست ارادت و مشیت او سپارد لاجرم حق سبحانه و تعالی هم در جمیع احوال ظاهر او باطناً او را در پناه فضل و اکرام خود دارد و هر چه مساوول اوست از مرتبه قوت به فعل آورد. حال آن که بنده مخلص غیر حق چه خواهد، بلکه او را از او خواهان است و حق از روی لطف و احسان به احسن وجوه به روی جلوه کنان است. **رباعیه مؤلفه:**

عاشق که طفیل یار جانانه بود * وز خویش به عشق دوست بیگانه بود
جانانه شود به جای بیگانه و خویش * وانکه همه لطف دوست شاهانه بود

Altıncı hadîs/ Resûllâh (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

“Kim Allah için olursa, Allah onun için olur.”

İbaret olan muhteva: “Her kim Allah için olursa, Allah da onun için olur.” **Gizli işaret:** Her kim saf bir itikat ile Allah’a inanırsa belki bütün organlarını ve esaslarını Allah yolunda feda eder ve eylem ve

sözlerinden zahir görünen her şeyin aslında bizzat bulunan ve gören Allah'tan hâsıl olduğunu bilir. Kendi kudret ve kuvvetine güvenmez ve Allah'ın güç ve kudretine yaslanır ve kendisini O'nun irade ve istek eline teslim eder. Yüce ve rahman olan Allah da kulun bu görünen hallerine binaen onu kendi ikram ve faziletinden hissedar eyler. Onun hizmetine denk gelen her şeyi ona bağışlar ve kabiliyetini ameli ölçüsünde geliştirir. O halde muhlis bir kul Allah'tan başka ne ister belki O'nu O'dan ister çünkü Allah lütuf ve iyiliğe en güzel şekilde cevap verendir. **Müellife ait rubai:**

Yârin davetsiz misafiri olan âşık, bencilikten dolayı sevgilinin aşkına bigânedir.

Bencilik ve kayıtsızlık yerine sevgili olsa, sevgilinin bütün lütfü mükemmel olur.

Sonuç

Eserin telif tarihi kesin olarak bilinmemektedir, ancak büyük ihtimalle müellif gençlik veya yetişkinlik döneminde yazmıştır. Eserde her hadîsin Arapça metni verilmiş, Farsça tercümesi ve şerhi yapılmış daha sonra ilgili hadîsler hakkında manzum Farsça parçalara yer verilmiştir. Müellif bu türden kaleme alınmış eserlerin

çoğunun aksine kırk hadîs ezberlemenin fazileti üzerinde fazla durmamıştır. Eserde yer alan hadîslerin sayısı ve sıhhati hakkında müellif sadece mukaddimede kısaca bilgi vermiştir. Aynı türden yazılmış olan birçok eserin aksine eser hâtîme bölümünden yoksundur. Marifetullâh, itikat, iman ve cennet umuru hakkında olan ilk yirmi hadîste; Lâ ilâhe illâllâh'ın mahiyeti, Allah'ı tam manasıyla bilmek, Bismillâhirrahmânirrahîm'in fazileti, imanın tadını almaya vesile olan şeyler, ihlâsın sırrı, Allah için olmak, Allah'ın insanoğlunu kendisi için yaratması, imanın yetmiş daldan oluşması, kalpleri Peygamber için mahzun olanlar, vesvese ile amel etmemek, Allah'a kavuşmayı istemek, Allah'ın kulunun hüsn-i zannı üzere olması, kişinin sevip arzu ettiği şeyi kardeşi için de sevip arzu etmesi, birbiriyle tanışan ve tanışmayan ruhlar, müminin varacağı yer cennet olana kadar ilme/hayra doymaması, kalbinde iman bulunan kimsenin ateşten çıkması, Kur'ân ve Peygamber'in sünnetine sarılmak, müminin mümine karşı tavrı, emanete riayet etmeyenin durumu, iyi Müslüman olmanın mükafatı gibi konular ele alınmıştır. İnsânî ameller, melekeler ve ahlakî mevzular hakkında olan ikinci yirmi hadîste; kıyamet gününde mümin için güzel

ahlakın neticesi, Allah'a şirk koşmanın sakıncası, mücahit ve muhacirin farkı, münafık kimsede bulunan özellikler, merhametlilere Allah'ın rahmet etmesi, kıyamet gününde Allah'ın temize çıkarmayacağı kişiler, Allah'ın zalime mühlet vermesi, mümin kimseyi güler yüzle karşılamak, Müslüman'ın vasfı, emaneti zâyi etmenin sonucu, mümini himaye etmek, müminin ihtiyacını gidermek, eziyete tahammül eden müminin fazileti, orucun kazancı, Allah'ın Berat gecesinde vaat ettikleri, Peygamber'in hükmüne rıza göstermemenin neticesi, cennet ehli kimseler, din kardeşinin namusunu korumak, kişinin kendisinden aşağıdakilere nazar etmesi, en hayırlı insan gibi konulardan bahsedilmiştir. Mukaddime hariç sade bir dil ve öğretici bir üslupla tanzim edilen eserde genellikle uzun hadîsler seçilmiş ve bütün beyitler aruza başarılı bir şekilde tatbik edilmiştir. Şerhi yapılan hadîslerde farklı mevzulardan bahsedilmiş, ayetlere ve farklı hadîslere yer verilmiş ve ilgili hadîste geçen kavram ve terimler izah edilmiştir. Yer yer sanatlı üslubun hâkim olduğu eserde Arapça kelimeler fazladır.

KAYNAKÇA

Akkuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*. (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2006.

Avcı, İsmail. "16. Asır Şairlerinden Lutfi'nin Manzum Kırk Hadîsi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 16/1(2016), 1-32.

Başaran, Orhan. *İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Behîşt'inin Hatîmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

Bayraktar, Mehmet. *Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî*. İstanbul: Biyografi Net, 2006.

Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2010.

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

Kandemir, M. Yaşar. "Kırk Hadîs" *TDVİA*, XXV. Ankara: Diyanet Vakfı, 2002.

Kaplan, Yunus. "Muhlisî'nin Manzum Kırk Hadîs Tercümesi". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5/1 (2021), 171-194,

Karahan, Abdülkadir, *İslâm- Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954.

Kılıç, Müzahir. *Hakanî Mehmed Bey, Hadis-i Erabin (İnceleme-Tenkitledi Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Kırlangıç, Hicabi. *İdrîs-i Bitlisî Selim Şahnâme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.

Özcan, Abdülkadir. "İdrîs-i Bitlisî". *TDVİA*, XXI, Ankara: Diyanet Vakfı, 485-488, 2000.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.

Serdar, M. Törehan. *Mevlânâ Hakîmüddîn İdrîs-i Bitlisî*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.

Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı'da Kırk Hadîs Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadîs Araştırmaları, 2000.

Yıldız, Alim. "Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadîs Tercümesi". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1(2011), 127-150.

Yüceer, Mustafa. *Hadîs İlmî Açısından Osmanlı Manzum Hadîs Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Eserin Farsça Metni

Aşağıda Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonu nüshası (nr. 469) esas alınarak İdrîs-i Bitlisi'nin Farsça mensur kırk hadîsinin metni yazılmıştır. Varak numaraları yazılan eserdeki bazı kelimeler tashih edilmiştir.

[1ب] الحمد لله الذى نزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانى تفشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله والصلوة على النبى الامى الذى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ليرشد البرايا بما اولاه الله و يهدى كافة الورى الى سبيل هذه والسلام على آله الذين ورثوا الكتاب وحدثوا عم الحقايق الحديث و على اصحابه الذين نطقوا بالسنة بالسنة حداد فصلوا بالخطاب بها بين الطيب و الخبيث اما بعد چنين گوید احقر خدام کلام ملک علام وافقر مُلا زمان حديث سيد انام [2آ] مستفيض از آثار نبوى و احاديث قُدسى ادریس بن حسام الدين البديسى اصلح الله اعماله و حصل بالخير اماله كه چون جهت استفاده از اشارت نبويه كه خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَ خَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ هر ساله منذور شده كه حسب المقدور در بعضى ايام مبارك و اوقات متبرك به ملازمت قرآن و حديث مواظبت نمايد و در سه ماه مبارك سال على الاتصال به خدمت كتب اخبار و آثار نبوى مداومت كند و در اين اوقات به توفيق الله تعالى از مشكوة احاديث پيغمبرى و مصابيح آن كواكب درى جهل گوهر شب چراغ رشنايى بيدة الوده و تصفيه اين دل پالوده به معاصى خود اختيار اقتاده

بود و از یقینی جهت تزکیه و تهذیب این نفس مذنب عاصی بر سبیل استبصار
ایثار کرده بود و یک سبحة واری از آن درّهای شاهوار که در سلک نقل و
اخبار در کشیده [2ب] و از آن حل جام جهان نما هر آنچه در دیده ادراک تابیده
بود جهت عموم انتفاع اولاً به طریقه ترجمه فارسی تفسیر مضمون عبارت کرده
شد و ثانیاً رشته تعبیر و تأویل هر یکی را به درّ مکنون اشارت در آورده شد
امید که در نظر اهل عرفان مقبول و نزد ارباب حق و تحقیق به تصدیق موصول
افتد و چون این اربعین حدیث به روایات صحیحه و اسانید صریحه از ائمه دین
و بی روان سید المرسلین سلام الله علیه و علیهم اجمعین بدین کینه خدام اهل الله
معنعن رسیده و در مجالس اجازه و استفاده از استادان و مشایخ شنیده و در
اسلوب نقل حدیث ذکر شریف رواة و اسم سامی ثقاة و طیفه معهود ائمه امت
است که عند ذکر الصالحین تنزل الرّحمة اولی و انساب آن است که سلسله فیض
چنانچه از حضرت رسالت پناه علیه صلوات الله [3آ] به این غایت کشیده و
برکت ائمه و استادان تا اکنون رسیده از میامن اسماء آن رجال الله و ذکر جمیل
اهل مجامع مسامع فیض محدد واصل شود و همکنان را از اهل درایت و روایت
برکات تصویری و معنوی حاصل آید هذه سلسلة الرّواية و عننة الدّرایة حدّثی
شیخی و استادی و الدی و مخدومی و سنادی شیخ المحققین قدوة المحدثین و
المفسرین مولانا حسام الحق و الدین علی البدلیسی و کذا شیخ الثانی و سیّدی و
سندی افتخار المحدثین استاذ الفقها المحدثین مولانا ظهیر الملة و الدّین ابراهیم
السلماسی و قال حدّثی شیخی الامام الهمام الشیخ شمس الدّین محمد السّخاوی و
قال حدّثی امام الائمة مقتدی الامه الشهاب ابو الفضل ابن حجره و قال حدّثی
الشیخ الامام ابو عبدالله محمد بن احمد التدمری الخلیلی [3ب] خطیب بلد الخلیل
و قال حدّثی حافظ الوقت الزّن ابو الفضل العراقی و قال حدّثی شیخی ابو الفتح
المیدوقی و قال حدّثی به التّجیب ابو الفرج الحرانی و قال حدّثی الحافظ ابو الفرج
ابن الجوزی و قال و قال حدّثی شیخی ابو سعید النیشابوری و قال حدّثی والدی
ابو صالح المادّن و قال حدّثی ابو طاهر بن مُحّمش الزیّادی و قال حدّثی ابو

حامد بن بلال البزار و قال حدثني عبدالرحمن بن بشر بن الحكم و قال حدثني سفیان بن عیینہ و قال حدثني عمر بن دينار عن ابی قابوس مولى عبدالله بن عمر بن العاص عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما انه روى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و سلم الرَّاجِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَانُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اَرْحَمُوا مِنْ فِى الْاَرْضِ يَرْحَمَكُم مِّنْ فِى السَّمَاءِ الْحَدِيثُ بَدَانُ كِه اَيْن چهل حديث [4] صحیح است كه در اين مجموعه ايراد يافته و هر بيست كلمه نبويه در يك قسم ترتيب پذيرفته قسم اول در آنچه متعلق معرفه الله و اعتقاد و ايمان و امور جنائى است و قسم دوم در آنچه متعلق به اعمال و ملكات و اخلاقى انسانى است.

الحديث الاول: قال رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ: اسْعُدُ النَّاسَ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ خَالِصاً مُخْلِصاً

مضمون عبارت: آن است كه فيروزمندترين كسى به درخواه من روز رستاخيز كسى است كه پوييد كلمه توحيد را كه لا اله الا الله است در حالتى كه دلش پاك بود و پاكيژه كننده باشد دل را از آلايش ها. مكنوز اشارت: آن كه سعادتمند ترين بنده كه در دار دنيا خود را شايسته توسل به حضرت هادى سبل و سن آوار ارتباط به آن پيشواى انبيا و رسل ساخته باشد و لايق و حقيق [4] گشته باشد، به شفاعت در روز قيامت كه آن هنگامى است كه صحيفه اعمال را بر وى كار آورند و نيك و بد هر فعل و قول و اعتقاد را به ميزان عدل سنجند هر آن كسى كه در اقرار به كلمه توحيد كه اصل شجره ايمان است و اساس خانه عرفان زبانش را با اركان و جنان هم عنان كرده و در تصديق توحيد هر سه را با هم يكسان نموده باشد چنانچه لاي نفى جنس لا اله الا الله را صيقل دل نموده باشد جهت محو نقش كثرات و نفى زنگ اغيتر و به جاروب لسان درون جان را هم پاكيژه كرده باشد از خس و خاشاك اشراك در حريم وحدت كردكار لاجرم بر اين قانون به شفاعت رسول كريم و درخواه آن مشفق حميم فيروزمند تواند شد چرا كه شفاعت عبارت از نزديك آوردن بندگان خداست به درگاه قبول

و در [5\] گنجائیدن اَمّت است. در بارگاه وصول و همیشه در آن حریم عزّت دل‌های ساده از رنگ اشراک می پذیرند و نقوش خواطر متفرقه را به هیچ نمی‌گیرند و در آنجایی که یک توجه از دل خالص نیازمند بهتر از صد ساله عمل است و صد ساله نماز و روزه بی اخلاص به مقدار یک حبه خردل **لمؤلفه**:

بـر زبـان آرد مهـآلـ لا الـه
وحدت حـق را بـود الـا الله
سـرّ وحدت از زبـان گـردد عـیان
وین زبـان باشد بر بدی از جنـان
نقش غـیری در دلت گـر کرده جای
بر زبـان توحید نبـود جز صدای
لای تهـلیل اسـت مقراضی عـجب
میکنـد قطع علایق روز و شب
چون برانی بر زبـان مقراض لا
زان هـسان گـردد روان و پـر جـلا
قطع بایـد کرد از آن مقراض تـیز
هر چه یـابی غـیر حق را از سـتیز
[5ب] سـاز خالص صفـحه دل را تو زود
زانچه غـیر حق کنـد آنجا نمـود
مصطفی گوید که باشد رهبر
کـین بضاعت بس شفیع محشـرت

الحديث الثانی: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَوْ عَرَفْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى حَقَّ مَعْرِفَتِهِ لَمَشَيْتُمْ عَلَى الْمَاءِ وَزُلْزَلَتْ بِكُمْ الْجِبَالُ

مضمون عبارت: آن که اگر چنانچه بدانید شما خدای تعالی را چنانچه سزا است به دانستن او هر آینه بروید بر بالای آب و از جای خود بلرزد به شما

کوه‌ها. مکنون اشارت: آن که معرفت حق به حق معرفت بر هر مؤمنی واجب است بلکه فطرت آدمی مجبول بر طلب معرفة الله است که وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ای یعرفون و لهذا در جمیع ملل و ادیان خواه ملّت حق و خواه باطل پرستش معبودی معهود بوده و خواهد بود و همگی خود را بنده [6] و آن چیز را به زعم خود خداوند می دانید و لیکن طریق طلب لایتنهای است که الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ اکنون محقق است که معرفت حق به حق معرفت آدمی را با وجود تقدّ به قید بشریت میسر نیست چه مصطفی علیه السلام با وجود کمال نبوّت اعتراف به عجز ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ فرموده و سایر نفوس را بر این قیاس حال معلوم است اما مشکل در این است که با وجود تعدّد این معرفة حق اول چیزی که حق بر بنده واجب نموده معرفة اوست چرا که ایمان بی معرفة حق محال است لیکن هر کس را چون معرفة حق به وجهی میسر است بنیان ارکان ایمان بر آن وجه معرفة تواند بود هر آینه مراتب معرفت حق متفاوت باشد و مراتب ایمان هم بر آن مراتب مرتب گردد ایمان صدیق و مرتضی رضی الله عنهما کجا که به میل [6] دل و جان بی طلب حجت و برهان سبقت بر تمام اهل ایمان نمودند و ایمان ابوسفیان از کجا که از اضطرار و خوف تیغ خونخوار از اهل امان و ایمان معدود شد. چون معرفة الله ایمان را به منزله جان است و سایر ارکان به مثابه قوی در ابدان هر که را جان قوی تر قوای بدنش تواناتر و تصرف او در عالم و ملکوت بیشتر. اکنون تحصیل معرفة الله به سه نوع تواند بود: یا به علم الیقین است یا به عین الیقین یا به حق الیقین. اما مرتبة علم الیقین: مخصوص مقلدان احکام شریعت است که هر آنچه در گنجایش دانش بنی آدم است از صفات الهی در قوانین شرایع انبیا مبین است و حق را به صفات علیا و اسماء حسنی و به آثار مصنوعات لایعد و لا یحصی ستوده است و راه صواب و شرائط مستقیم را به عین الیقین باز نموده اند و ابواب [7] ترئی و فتوحات را به جانب حق الیقین کما هو حقّه گشوده؛ و اما مرتبه عین الیقین: پایه ارباب طریقت و سالکان راه حقیقت است که بعد از تلبیس به

لباس تقوی و متابعت شریعت غزّا به هدایت مرشد کامل بر طریق مستقیم ثابت قدم شده باشد و زمام احکام ظاهر و باطن خود را به دست ارادت و اخلاص سپرده در هر چه از اعیان عالم هستی نظر کند مطمح دیده ادراکشان وجه حق باشد به هر فعل که اقدام نمایند مقصد حرکات و سکنات ایشان مشاهده جمال مطلق بود و یک لحظه قوای ظاهر و مشاعر باطن خود را از ذکر و فکر حق خالی ندارند و از سر اخلاص تمام و به عشق و غرام مجنون و ش به غیر لیلی شب و روز دیگری ورد زبان و مشهود دیده حالشان نباشد در این مرتبه مؤمن موقن را معرفه الله به عین الیقین [7\ب] حاصل گردد؛ و اما مرتبه حق الیقین مسند عارفان بالله است و پایه اورنک نشینان حریم لی مع الله و این مرتبه به آن حاصل شود که معرفت حق در موطن عین الیقین به کمال رسد به نوعی که هستی و همی خود را از درجه اعتبار منتفی و به وجود راجع و متهی داند و وصف وجود و هر چه از صفات کمالی معدود است حقیقه به ذات الوهیت مخصوص ببیند و هر چه از صفات نقصان و عدم بود به غیر حق منصوص داند اکنون به ضرورت هر چه گوید به حق گوید و هر چه داند به حق داند که لا یزال العبد یتقرّب الی بالنوافل حتی أحبّه فاذا احببته کنث سمعته و بصّره و یدّه و رجله و لسانه و بی یسمع و بی ببصره و بی یمشی و بی بیطش و بی ینطق. لاجرم آن عارف محقق را تصرّف در ملک و ملکوت به حق باشد اگر بر روی آب رود یعنی تصرّف [8\أ] کند در آب که نمودار تحدد صفات وجودی است که و جعلنا من الماء کلّ شیئی حیّ آن تصرف به حق باشد و اگر تصرّف کند در کوه با فنا و اعدام حال آنکه سابقاً در بقاء ثابت و راسخ بود که و جعلنا الجبال أوّثاداً آن هم از او به حق تواند بود. لمولفة :

گر بدانای حق بحق معرفت
 حق بود ناصر ترا در هر صفت
 معرفت جانست و انسان خون بدن
 جان بی تن به که بی جان با تو تن

گر یقین جویی تو چون ارباب دین
 دانش حق بآیدت حق یقین
 چون بدانستی که حق را بنده
 فارغی گر مرده ور زنده
 عارفان سجاده بر آب افکنند
 کوه را از جای با هممت کنند
 تو بهشت از معرفت اماده بین
 جنت اعلی بود حق یقین

[8] الحدیث الثالث: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ مَنْ

فِي الدُّنْيَا عَطْشَانَ إِلَّا مَنْ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مضمون عبارت: آن که بیرون می رود هر که در دنیا است تشنه لب مگر کسی که گفته باشد بسم الله الرحمن الرحيم. مکنون اسارت: آن که چون معرفت حق به اسماء و صفات بنده را به منزله آب حیات است و هر بنده به مقتضای فطرت انسانی و از تقاضای وصف احتیاج امکانی تشنه لب است جهت از آب زندگانی که باعث ظهور وجود و موجب بقاء شهود است چون بنده عارف در حالت حیات دنیا که مودّی به عدم و فنا است از آن آب حیات شربتی چشیده باشد یعنی معرفه حق بر وجه اتّصاف ذاتیه و نعوت کمالیه حاصل کرده باشد و چون بسم الله فهرست آن کتاب معرفت الهی است و عنوانی از بیان حقیقت اسنا و صفات نامتناهی و لهذا بر صدر کتاب آسمانی و بر مطلع فاتحه سبع [9] المثنائی ظهور یافته یقین که مؤمن موقّن چون از دار دنیا از شراب محبّه و عین الحیات معرفت سیراب گشته بیرون رفته باشد آن انتقال صوری که موت این بدن ملکی است او را در عالم ملکوت و کشور ارواح بسیار مضر نباشد که المؤمنون لایموتون بل یقلّون من دار الی دار و بی شبهه جانش چون شمع تابان به آتش محبت فروزان و لبش از شربت شهود سیراب و پیوسته خندان و فیض

ریزان باشد و اگر کسی از منبع آب حیوان عرفان تشنه لب و حیران بادیه حرمان بوده باشد او خود در نشاء دنیا به حقیقت اتّصاف به حیات نیافته و اکنون خشک لب از آب حیوان به وادی آشناک نیران شتافته با جانی پژمرده و دلی افسرده چون مستسقی که آتش عطش او را در میان جان باشد و افسردگی قوی و ارکانش منتهی [9اب] به هلاک او و خلود در جهنّم جاودان شود. **لمولفه :**

دانش حق اصل ایمانت بود
 فضل حق چون آب حیوانت بود
 آب حیوان با تو و تو تشنه لب
 از چه میری در عطش این بی طلب
 ای خنگ آن کز عطش باید نجات
 در طلب بیند ز خود آب حیات
 چون چشیدی آب حیوان زنده مان
 باش باقی در بهشت جاودان

الحديث الرابع: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ : مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَ مَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُجِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ ، وَ مَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ .

مضمون عبارت: آن است که سه چیز است که هر که را باشد آن سه چیز در او دریابد شیرینی ایمان را یکی آن کس که باشد خدا و رسول [10\] خدا دوست تر به او از هر چه غیر خدا و رسول است و دیگر آنکه دوست دارد بنده را که دوست ندارد آن بنده را مگر جهت خدای تعالی دیگر آنکس که ناخوش دارد که باز گردد به بد کیشی و کافری آنگاه که خلاص داده باشد خدای تعالی او را چنانچه ناخوش دارد که انداخته شود در میان آتش. مکنون اشارت: آن است که هر سعادت‌مندی که از اصل فطرت او را ذوق ایمان باشد و آرزوی دل

او چشیدن شیرینی آن به کام جان بود باید که حلاوت سه حالت را به ذوق و شوق بچشد و در جام صافی اخلاص این سه پیمانه از شربت عارفانه کشد تا توان گفت که شیرینی ایمان به مذاق جان او رسیده .

حالت اول: ذوق محبت خدا و رسول است که سرمایه سعادت دو جهانی است و اصل الباب جاودانی همان و چینی محبتی در زمره [10\ب] دوستان حق درآید که **إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** نعت ایشان است چرا که دوستی حبیب خدا این کس را به دوستی خدا رساند و رضا جویی محبوب کسی را به رضای محب مقارن گرداند و با حبیب خدا دوستی و آشنایی مستدعی ارتکاب اوامر الهی است و باعث بر اجتناب از جمیع مناهای از آنکه در دعوی محبت کسی صادق است و محبوب را به حقیقت آن کس عاشق که یک سر مو از راه خاطرخواه دوست انحراف نجوید و از منهای رضای حبیب مرغوب به هیچ وجه به طریقه خلاف انصراف نیوید. **لمؤلفه :**

در دعوی عشق آن بود صادق و راست
کو غیر رضا و کام دلدار بخواست

بگرفت هر آنچه بر گفتنش بپذ * بگذاشت هر آنچه طبع خودکام آراست
حالت دوم: ذوق محبت اخوان فی الله است و دوستی با برادران [11\آ]
مؤمن از اهل الله چرا که هم فرموده حبیب الله و خلیل رحمان است علیه السلام
فی کل لحظه و آن که **مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَأَبْغَضَ لِلَّهِ** فقد استکمال الایمان. هر آینه
چون مؤمن پاک اعتقاد روی برادر مؤمن خود را آینه جمال الهی داند و دل
دوستان خدا را تمثال المؤمن مرآة المؤمن خواند چنان سزاوار است که دوستی
او با برادران روحانی و دوستان دو جهانی از آلودگی اغراض نفسانی و تلوث
اعراض شیطانی میرا و معرّا باشد که هر محبتی که مبتنی بر غرضی و
منتهی به غایت و مقصدی باشد به زودی به انجام رسد و به ضرورت به

نهایت انجامد حال آن که دوستی لله فی الله را نهایت محال است و حبّ فی الله

روز به روز در افزودن و کمال. **لمؤلفه:**

دوستی با برادر مـ
به که بهر رضای حق جوئی
[11\ب] زانکه بهر غرض محبت تو
عاقبت میکشند به بد خوئی
گر مرادت ز دوست حاصل شد
دیگر از بهر آن نمی پوی
ور نشد آن مراد حاصل ازو
میکنی قصد او بی دگویی
دوست از دوست غیر دوست نجست
حبّ فی الله را چنین جوئی
حالت سوم: آن است که مؤمن با نفس خود
همیشه در مقام حساب باشد و از معاصی
و ذنائب اخلاق در مقام احتساب چرا که
ارتکاب قبایح افعال و تصدی و قیاح اعمال
و خصال نشانه کفران نفس و طغیان است
و علامت ضعف گوهر ایمان. چون
عنایت از لیه بنده را به سعادت اسلام
رسانیده و طریقه نجات و وصول درجات
به دلالت انبیا و اولیا باز نموده شده به
غایت شنیع و ناپسندیده نماید که باز
رجوع به راه ضلالت کند و خود را به
اخلاق و اعمال اهل [12\ا] کفر و
عصیان موصوف دارد بلکه این دعا را

به اخلاص ورد جان سازد که رَبَّنَا لَا تُزِغْ
 قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ
 رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ و مقرر است که
 اخلاق ذمیمه در هر دو عالم تمثال دوزخ
 و نیران است و اعمال ناشایسته موجب
 بعد از درگاه قبول و حرمان از جَنَّت
 جاودان. رباعیه مؤلفه :

در جَنَّت عدن دیو بدخو چه کند
 در صحبت دوست غیر نیکو چه کند
 جَنَّت چو مقام اهل حسنست مدام
 در خلد جهنمی بدرو چه کند

الحدیث الخامس: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ
 وَتَعَالَى الْإِخْلَاصُ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِي اسْتَوْدَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ أَحْبَبْتُ مِنْ عِبَادِي.

مضمون عبارت: آن که پاکیزگی دلا ز غیر حق کار نهانی است از نهانیهای
 من که نهاده ام آن سر را [12ب] در دل هر که دوست دارم او را از بندگان
 خود. مکنون اشارت: چون حقیقت اخلاص یک رویی دل است ما خدای تعالی
 که دل به آن وجه آینه وحدت ذات احدیت شود و به آن صفا مجلای تجلی جمال
 صمدیت گردد چرا که گاهی که جلا و صفای آینه که عبارت از بساطت وجه
 آن است و خلّو از غبار نقش اغیار و سادگی از رنگ زنگ و اسمار چون از
 او مفقود گردد ملاحظه حسن و جمال رخسار از او توقع نتوان داشت. پس چون
 صفای دل و اخلاص سبب ظهور سرّ احدیت باشد هر آینه آینه داری وجه حق
 که در حرم سرای جلال و احدیت برده نشین بود و بر دیده اغیار تجلی نمی
 نمود، سرّی عظیم نباشد از اسرار الهی، زیرا که هیچ سرّی پنهان تر از سرّ
 احدیت نیست و در بنده صفتی که موجب محرمیت [13ب] آن سرّ شود هم سرّی

بزرگ باشد و معلوم است که هر که حامل اسرار پادشاهان است به خاصیت و

خصوصیت سرداری مقبول ترین بندگان است. رباعیه لمؤلفه :

هر دل که دروست سزّ اهلص نهران
حق سزّ نهران خود درو کرده عیان
خلوتگه خاص گشت ز اخلاص دلّت
زان جلوه حسن کرده آنجا جانان

الحديث السادس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانُ

اللَّهُ لَهُ.

مضمون عبارت: هر که باشد از جهت خدا باشد خدا هم جهت او. مکنون اشارت: آن که هر که به خلوص اعتقاد چنان بلکه به تمام جوارح و ارکان خود را در راه خدا طفیل داند و هر چه به قول و فعل از او ظاهر شود حق را فی الحقیقه قادر مختار حاضر و ناظر آن کار شناسد و از حول و قوه خود بیرون آید و به حول [13\ب] و قوه حق در آید و خود را به دست ارادت و مشیّت او سپارد لاجرم حق سبحانه و تعالی هم در جمیع احوال ظاهر او باطناً او را در پناه فضل و اکرام خود دارد و هر چه مسأول اوست از مرتبة قوت به فعل آورد. حال آن که بنده مخلص غیر حق چه خواهد، بلکه او را از او خواهان است و حق از روی لطف و احسان به احسن وجوه به روی جلوه کنان است. رباعیه لمؤلفه :

عاشق که طفیل یار جانانه بود
وز خویش به عشق دوست بیگانه بود
جانانه شود به جای بیگانه و خویش
وانکه همه لطف دوست شاهانه بود

الحديث السابع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَا ابْنَ آدَمَ خُلِقْتُكَ لِأَجْلِي وَ خُلِقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، فَلَا تَهْتِكْ مَا خُلِقْتُ لِأَجْلِي فِيمَا خُلِقْتُ لِأَجْلِكَ.

[14\آ] مضمون عبارت: آنکه ای فرزند آدم آفریدم تو را برای خود و آفریدم همه چیزها را برای تو، پس پرده دری مکن در آنچه آفریدم جهت خود در آنچه آفریده ام جهت تو. مکنون اشارت: آنکه ظهور خلقت آدم جهت آن شد که کمال الوهیت و جمال ربوبیت در آن مجموعه به ظهور رسد، چرا که آدم مظهر جامعیت اسما و صفات و افعال و آثار الهی است و جمیع موجودات مقدمات ظهور آدم و طفیل وجود حضرت خاتم آمده و چنانچه در وجود آدمی عالم ارواح و اجسام را به هم آمیزش داده و نفس و بدن او را به هم التیام بخشیده، آنگاه سر محبت خود را در آن هیکل مطبوع و ظلسم مصنوع موضوع نموده و لهذا می نهد که حقیقت جامعه تو را جان عالم ساختم و جمال با کمال خود را در آینه استعداد تو به بهترین وجهی پرداختم که خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ [14\ب] اکنون سزاوار چنین نشاء جامعیتی و شایسته از این مظهر قابلیت آن باشد که همیشه به قوت روحانیت آینه اخلاص دل را جهت تجلی جمال احدیت حق مصفا و مجلا دارد زآنکه روی دل را از مواجهه آن روی جهان آرا منعطف داشته از ظلمت طبیعت آینه شاهی را تیره و تار سازد و در کدورت قیود جسمانی و تعلقات ظلمانی گذارد. **رباعیه لمؤلفه :**

عاشق که ز دوست لطف و احسان بیند
بی وصل دلارام دمی نتشبیند
بگریده چو دوست عاشقی را بوفای
بر دوست چگونه دیگری بگزیند

الحديث الثامن: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.

[15] مضمون عبارت: آنکه ایمان هفتاد و کسری شاخه است و افزون ترین شاخه های آن گفتن کلمه توحید است و فروترین شاخه های آن درو کردن مرداری است از سر راه و شرم شاخه ای است از ایمان. مکتون اشارت: ایمان شجره ای است که او را شعبه بسیار است چرا که منبت و منشأ آن کلمه توحید بر عرصه دل و جان است و برگ آن کلمه توحید بر صفحه زبان و شاخسار آن اعمال جوارح و ارکان نشاید که درختی بی اصلی راسخ نشو و نما گیرد و بی شاخه و برگ طراوت و صفا پذیرد. اول نهالی که از زمین دل مؤمن روییدن گیرد و ورق زبان نمونه طراوت برگ آن شود سرو الف مثال کلمه توحید است که طوبی مثال اگر چه یک اصل است اما اغصان و اوراق آن به جمیع جوانب جان و جنان رسیده، چرا که معرفت توحید مستدعی تمام کمالات [15/ب] عارف بالله است و چون این درخت سدره آیین بنیاد شکفتن انوار و بار آوری طبیبات اثمار نماید چند گونه میوه از بارش طاهر و چندین نو به اوها از گل بهار و الوان ثمارش زاهر شود. اولاً: یک ثمره اش حسن خلق است و یک میوه اش رضای حق و خلق رضای دل ها به جایی رساند که از سر راه سالکان طریق هدی اماطه اذی نماید یعنی رفع ناهمواری و مرداری مثل فرسنگهای قیود رهگذار و قاذورات طبیعت بی هنجار کند تا از هیچ رهگذر مکروهی به هیچ آفریده نرسد و همیشه دل های آگاه را در گاه و بیگاه آسایش رسد و حسن خلقش به جایی انجامد که وصف حیا در روی بهجت فزایش چون آینه گیتی نما شود و هر نیک و بدی از اعمال و اقوال در آن مرآت پیدا نماید چرا که حیا انقباض نفس است از هر چه ناشایسته باشد [16/ا] اما به اقتضای جبلت نزار مانع وز اجری خارجی و مؤمن که به معرفت کامل و خلق فاضل انصاف داشته باشد

چگونه بالطبع کرد ناشایسته ا گردد و کار ناسزاواری را به اختیار خود ارتکاب

نماید هر آینه حیا یک شعبه از شعب ایمان او باشد. **لمؤلفه:**

مؤمن کامل چه گونه بد کند
وانچه به باشد به طبع خود کند
چون به توحید خدا شد عارف او
فعل او باشد نکو و خلقش نکو
هر که رویش سوی وجه الله شد
وز جمال روی حق آگاه شد
دارد از روی خدا شرم تمام
وز حیا باشد جبینش چون غمام
چهره حق چون بود وجه جمیل
شد ز خلق نیک رو خوش دلیل
چون رخ مؤمن بود مرآت حق
قول و فعل او کند اثبات حق

الحديث التاسع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَزَّوَجَلَّ أَنَا

عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لِاجْلِي.

[16\ب] مضمون عبارت: آن که حق می فرماید من نزد شکسته خاطرانم که جهت من شکسته خاطر باشند. مکنون اشارت: آن است که چون استغنا و بی نیازی وصف خاص حضرت حق عزّ و جلّ است که الکبریاء ردایی و العظمة ازاری و فقر و احتیاج و شکستگی و ناتوانی از لواحق امکان صفت بنده باشد که خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا چون سالک صاحب بصیرت به شکستگی و نقصان خود از روی نیازمندی آگاه شد و به حقیقت دانست که وجود او ذره ای است از پرتو آفتاب وجود واجب جلّ شأنه و هستی ممکن پیش بحر محیط و جوب همچو نمایش سراب است هر آینه ذات و صفات خود را در وجود حقیقی متلاشی یابد و به

دل شکستگی و نیازمندی طالب جبر کسر و انکسار [17\A] خود باشد و مناجات
 يَا جَابِرُ كَلِّ كَسِيرٍ وَرَد زَبَانِ جَانِ نَاتَوَانِ وَ دَل شَكْسْتَه خُود سَازَد وَ هَر آيَنه
 حضرت کریم رؤف از روی لطف و مهربانی به جبر خاطر آن شکسته دل
 پردازد و یک لمحہ از چنان دل پر ناله و آه و از آن خاطر آگاه غایب نشود چرا
 که چون حق مطلع الضمایر و الاسرار است و شکستگی خاطر بنده را می داند
 که جهت تعلق و رابطه محبت الهی است از حضرت بی نیاز در مقابله نیازمندی
 چنان دوستان منکسر البال آثار مرحمت و الطاف به ظهور رسد که درمندی
 عاشق که بر صدق محبت گواه است و شکستگی خاطر محب موحب دوام توجه
 دل آگاه. رباعیه لمؤلفه :

عاشق که دمی شکسته خاطر گردد
 جانان به درون جاننش حاضر گردد
 یار ار چه دل شکسته خواهد لیک
 شکست تو را به لطف جابر گردد

[17\B] الْحَدِيثُ الْعَاشِرُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ
 تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ يَعْمَلْ بِهِ أَوْ يَتَكَلَّمْ.

مضمون عبارت: آنکه به درستی که خدای تعالی در گذشته است از امت
 من آنچه را وسوسه کند به آن سینه های ایشان مادام که به عمل در نیاورند با
 آن که به آن گویا شوند. مکنون اشارت: آن که خون دل آدمی گاهی مظهر
 خواطر رحمانی است و گاهی موارد وسوسه های شیطانی، چرا که قلب آدمی
 چون آینه دو رویی است، رویی به جانب عالم قدس و ملا اعلی دارد و آن را
 فؤاد نام نهند و رویی دیگر به عالم طبیعت و هوا و آن وجه را صدر گویند. اگر
 در آن روی بالای آن صور غیبی مرتسم شود همه خواطرش رحمانی باشد و
 خطرانش محفوظ از خطرهای شیطانی که مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى. [18\A] اشارت

به آن است و اگر نفوس و اشکال پریشان از هوای طبیعت و شهوات نفسانی دراز منتقش و مرسوم شود آن چنان دل جلوه گاه و سوسه های شیطانی باشد و مطرح صور اقوال و افعال جهل و نادانی چون جمع خاطر از خیالات متفرق کار صدیقان است و بیشتر اوقات صاحب کمالان هم عاجز از سدّ و منع مداخل و ساوس شیطان و هم حکمت الهی در آفرینش دل بر این وجه دو رویی آن است که عالم صورت را به معنی ارتباط پدید آید. لاجرم بتواند بود که به هر سوسه خاطری حق تعالی که مقبّل القلوب است بندگان را مجازات و مؤاخذه نماید که تکلیف مالاپطاق باشد لیکن چون آن افکار و خیالات را به نطق و بیان آرد یا به اعمال جوارح و ارکان رساند مستحق جزا و لایق اند شود؛ زیرا که قول و فعل هر دو در عالم اسباب منوط به اختیار [18\ب] جزوی بشری است اما دل در قبضه حضرت باری است. وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ لَ تَجِدْ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا.

لمولفه :

ای دل که ز دست تو به جان آمده ام
در کار تو دست و که زبان آمده ام
جرم از تو و در میانم مأخوذ منم
کز دست و زبان در این زبان آمده ام

الحديث الحادى عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا أَحَبَّ الْعَبْدُ لِقَانِي أَحَبَّتُ لِقَايَةَ وَ إِذَا كَرِهَ لِقَانِي كَرِهْتُ لِقَانَهُ .

مضمون عبارت: حق می فرماید که هر گاه که دوست دارد بنده دیدار مرا، دوست دارم دیدار او را. مکنون اشارت: آن که چون رابطه قرب میان بنده و خداوند صفت محبت است واسطه بعدو حرمان افسردگی از طلب و غفلت و همچنان چه هر مسافر [19\آ] و راهروی را در عالم صورت به مرکبی احتیاج است سالک را در سفر معنوی که توجه دل است به سر منزل محبوب و احرام جان است به حریم کعبه مطلوب هم به مطیبه شوق و محبت محتاج است چرا که

این بادیه بی پایان را بی زاد و راحله نتوان بنمود و مراحل منازل چون سالک مشتاق ارتکاب شداید و مشاق این سفر نماید از جانب محبوب مهربان هم به سلسله جنبان میل نهانی در چند مرحله بیشتر تلقی و استقبال یابد و به هر منزل که پیش رود از مطلوب بشارت اقبال رسد. *مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَيْراً تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِراعاً، و چون علامت شوق گذر از راحت و تن آسانی است و تحمل مشقتها در راه کعبه امانی هر که را هوا پرستی و طبیعت پروری مانع [19] توجّه به این طریق پُر مشقت باشد و از ادراک حضور و مؤانست محبوب خود فراغت ورزد هر آینه نشات بی طلبی و فراموشی و ترجیح از روی طبع و دل خواهی قرینه کراهت لفاست و علامت فراغ خاطر از جانب معشوق با وفا و چنین کسی البته مستحق هجران یار است و لایق گرفتاری به بلای حرمان دیدار اِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا. لمؤلفه :*

اگر مشتاق دیداری بی‌زرم یار ره داری
 که جانانم نکو داند همه آیین دل‌داری
 چو کلک از خط فرمانش قدم سرورمند ورنه
 چو دفترهای بدکاران دهندت خط بی‌زاری

الحديث الثانی عشر: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال الله تعالى
أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، فليظن بي خيراً و انا مع عبدي اذا نكرني.

مضمون عبارت: خدای تعالی فرمود که من نزد [20] گمان بنده خودم به من بس باید که گمان کند به من نیکویی را و من با بنده خودم هر گاه که یاد کند مرا. مکنون اشارت: آن که چون دل بنده آینه ظهور حق است و نمایش حسن تابع کیفیت صفا و کمیت جلای مرآت است، طالب اگر حق آینه دل را به صیقل نفی خواطر متفرقه متجلی ساخته باشد و رنگ و غبار صور اغیار از روی آینه پرداخته باشد به ظن آن که مشاهده جمال محبوب در آن آینه کما هو حقه خواهد نمود. یقین که مشاهده او را میسر خواهد بود که حق لایزال در مرآت وجود هر

ذره در تجلی است و حجاب حرمان از جانب ناظر است نه از جانب منظور. پس اگر به حسن ظن در آینه نظر کند، صورت حسن ظن خود را ببند و آلا صورت خلاف آن ببند و از این جهت فرمود که من با بنده خودم هر گاه که بنده یاد من کند [20ب] حال آن که حق همیشه حاضر و ناظر است، اما نور حضور او در دل ذاکران و متذکران ظاهر شود نه آن که ذکر و تذکر بنده موجب حضور او گردد و عدم ذکر موجب غیبت او. چرا که از ازل تا به ابد حُسن وجه کریم او در آینه هر ذره از ذرات حضور و ظهور دارد و بر ملکوت جمیع حقایق محیط است که اگر فرضاً غایب شود آن مظهر را چگونه وجود و ظهور ماند که وجود کاینات پرتوی از نور ظهور اوست. رباعیه لمؤلفه :

گفتی که بکن ذکر من ای مهجور
تا دیده تو فروزم از نور حضور
در دیده و دل رخت بود مایه نور
غایب نشدی که جویمت باز ز دور

الحديث الثالث عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ، لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

[21آ] مضمون عبارت: به حق آن که نفس من به دست اوست که ایمان نیاورد بنده تا آنکه دوست دارد جهت برادر خود آنچه را دوست دارد جهت نفس خود. مکنون اشارت: چون بود و وجود و عدم و نابود بنده به دست حق است هر آینه هر چه به هر نفس به او می رسد به ارادت و مشیت حق است و خواست و ناخواست بنده در خیر و شرّ و نفع و ضرر دیگری بی سبق ارادت او حکم عدم دارد و در لفظ قسم که وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ فرموده این معنی مندرج است فاما نشانه ایمان در بنده آن است که او را از برکت حبّ فی الله نسبت با برادران اسلامی خود رسوخی باشد در قدم صدق و وداد و ثبوتی در مقام خلوص اعتقاد چنانچه همه نیک و بد برادران مؤمن را به خود عاید داند و هر چه از نیکی

جهت خود دوست دارد با برادر دینی و دوستدار خود همان را دوست دارد و آن دوست را از خود جدا نشمارد و منفعت و مصرت او را همه به خود عاید انگارد چرا که خاصیت محبت مخلصانه که صفت اهل ایمان است چنان تقاضا می نماید که خدای منان دوستان صادق المحبة بگذارد و همه [21] برادران دینی را در مرتبه اتحاد و و داد مقرر دارد و مقرر است که کسی جهت خود بد نخواهد خواست و مؤمن موحد در ایمان خود که منتج محبة فی الله است نخواهد کاست. **لمؤلفه :**

دعوی محبت از کند مـرمن خاص
باید که طفیل دوست باشد و اخلاص
نیکـی به خود و دوست چو یکسان خواهد
این اول دوستی است نزدیک خواص

الحديث الرابع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا انْتَلَفَ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ.

[22] مضمون عبارت: آن که جانها همه لشکر هابند که ترتیب داده شده اند پس هر کدام که آشنا شده اند از آن‌ها با هم آمیزش به هم می کنید و هر کدام که بیگانگی با یکدیگر نموده اند اکنون مخالفت و بیگانگی می کنید. مکنون اشارت: چون ارواح که در هیاکل و اشباح انسانی است بیش از ابدان به چندین هزار سال آن جهانی پدید آمده‌اند و در عالم ارواح به اقتضاء عین ثابت‌ه هر کدام را که با دیگری مناسبت ذاتی بوده در همان مجمع ملایمت و الفت با همدیگر طرح انداخته اند و در لشکرگاه سپاه ارواح محبت و منغضب به میان آمده محبت و آشنایی عالم صورت بدکاران سابقه ازلی است و مخاصمت و منازعت این جهانی نمودار بعد مناسبت روحانی و نشانه منافرت و مخالفت در نشات [22] اب] اولی است بعضی که مظهر جمال و مرآت چهره کمال بوده اند در این مشهد عالم شهادت نزد مشاهده دیدار یکدیگر آن نسبت و ملایمت ذاتیه را مطالعه

می نماید و گروهی که تربیت یافته اسم قَهاری و جلال بوده اند. در این روزگار ناپایدار هم بر آن قرار سابق بر نشأت معانده استقرار دارند و لهذا همیشه آتش افروخته بو لهبی از خلق جَنَّت مثال آن نبی مطلبی گریزان است و همواره نفخات اِنِّی لاجد نفس الرحمان من به جانب الیمن. به جانب حضرت زسالت را اویس قرن دمان است. **بیت لمؤلفه:**

بیش از آن کز نور جان شمع بدون اندوختند
در درون دل ز رویش نور مهر افروختند

الحديث الخامس عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَنْ يَشْبَعَ الْمُؤْمِنُ مِنْ خَيْرٍ يَسْمَعُهُ حَتَّى يَكُونَ مُنْتَهَاهُ الْجَنَّةُ.

[23] مضمون عبارت: آن که هرگز نشود سیر مرد مؤمن از نیکویی که شنیده باشد تا آن که شود انجام آن خیر به سوی بهشت. مکنون اشارت: چون مرد مؤمن همیشه در طلب افزونی و فضیلت ظاهر و باطن خود است. اگر هبر نیکی به باطن سماع او رسیده و سخن خیری به گوش هوش شنید از آن نیکویی سیر بگردد بلکه دم به دم شعف او به مزید معمت خیرات بیشتر شود و آرزومندی او به افزودن کمال خود رد محاسن افزون تر گردد تا آنکه نهایت آن طلب و آرزوی او به بهشت مطلوب و لقای محبوب رسد چرا که بهشت محل وصول به منتهای مراد است و مقام اتصال به مرضی رب العباد. **لمؤلفه :**

[23ب] گوش عاشق هست بر پیغام دوست
هر چه امر دوست باشد خیر اوست
تشنه باشد بر زلال کـوثرش
گرسنه هم به هر طعام در خورش
تشنه ای که سیرایش نیست
کسینه رزقی که کم یا بیش نیست

الحديث السادس عشر: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ.

مضمون عبارت: آن که بیرون می رود از آتش جهنم هر کس که باشد در دل او به قدر گرانی ذره از ایمان. مکنون اشارت: آن که چون آتش جهنم گذرگاه عاصیان و متمرتبه کاران است اما مقرّ خلود منافقان و کافران و ایمان جوهر است. از معذر رحمت رحمانی که ذرّه او در تابش و نمایش حکم آفتاب دارد و عنصری است از سر چشمه حیوان که قطره آن در رفع التهاب نیران حکم به بحر عُمان گیرد [24\آ] اگر حامل آن گوهر شب چراغ در ظلمت و تاریکی حرمان افتد آخر به روشنی آن گوهر هر چند کم و کوچک باشد راه نجات از درکات ظلمت بیابد و اگر در طرف دلی دلو صفت قطره از آن آب حیوان ایمان پنهان باشد و لیکن در قعر دریای نیران ماند. آخر آن قطره به شورش و عُلمان آید و کف کنان طرف دل را حباب وار از تک ان طوفان آتش بیرون آورد وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. لمؤلفه :

هر چند دلم به آتش هجر بسوخت
لیک از لب جانانه حیاتی اندوخت
عاشق که به ایمان لب دوست بمرد
در آتش دوزخ او نخواهد فروخت

الحديث السابع عشر: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَرَكَتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا مَسَكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ رَسُولِهِ.

مضمون عبارت: آن که گذاشتم در میان شما ای امت دو چیز را که هرگز [24\ب] گمراه نشوید چندان که در آویخته شوید به آن هر دو چیز کتاب خدا و دوم سنت رسول خدا را. مکنون اشارت: آن که چون مقصود از بعث رسول و کتاب هدایت خلق است، چون حضرت مصطفی علیه السلام ختم رسالت فرموده

و تا قیامت مردمان را به هدایت رهبری احتیاج خواهد بود از هادی سبل و خاتم رسل دو چیز را جهت طالبان راه نجات به یادگار گذاشته که اگر به حسب ظاهر ارشاد آن حضرت از میان رفته اما به حسب معنی هدایت او تا قیام باقی است چه در زمان آن حضرت نیز بنای امر هدایت بر وحی و الهام بود و امر و وحی به کتاب فرقانی مقرر شد و امر الهام به آثار افعال و اقوال و احوال حضرت رسالت که شریعت و طریقت و حقیقت از آن متبیین و متحقق شود که الشَّرِيعَةُ اقْوَالِي وَالطَّرِيقَةُ اَفْعَالِي وَالْحَقِيقَةُ اَحْوَالِي و سنت رسول [25\آ] عبارت از این سه امر است که در کتب احادیث و اخبار نبوی مضبوط شده لاجرم هرگز به ضلالت مبتلا نشود هر که کلام قدیم و سنت رسول کریم را مقتدا و پیشوای خود سازد و اگر کسی را به استقلال خود قدرت و قوت متابعت و استرشاد از این دو نباشد آن پیشوایان امت که علمای ربّانی و عرفای حقّانی اند طلب هدایت باید نمود که ایشان کتاب الله ناطق اند و جانشین پیغمبر رهنمای مشفق قال الله تعالی

فسألوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون. **مؤلفه :**

در ره حق باش همه چشم و گوش
 گوش کن این بند و در این ره بگوش
 روشنی چشم ز قرآن طلب
 گوش به اخبار نبوی روز و شب
 سنت و قرآن چو ز یک مشرع اند
 هر دو به هم جوی که یک منبع اند
 گشته شریعت چو تورا رهنمای
 کوی طریقت طلب و خوش درآی
 [25\ب] تا که به مطلوب حقیقت رسی
 همان که در این ره نکنی واپسی

الحديث الثامن عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ الْمُؤْمِنَ
لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا.

مضمون عبارت: آنکه مرد مؤمن مؤمن دیگر را همچو بنیاد دیوار است که استوار می سازد پاره از آن پاره دیگر را. مکنون اشارت: آن که مؤمن چون به وصف ایمان کامل موصوف شد همگی اخلاق حمیده او را حاصل گردد که بهترین ان ملکات محبة فی الله است و از لوازم حب فی الله آن که خود را با دوست خود یک وجود انگارد و به پای دیوار این بقا دنیوی را هم با دوست خدایی خود منتظم و ملتئم دارد. اَلْمُؤْمِنُونَ كُنُفُسٍ وَاحِدَةٌ. هر آینه در همه محال بر مثال از دیوار کار و بار دین و دنیای ایشان از هم استوار باید شد اگر امر دنیا باشد به اقتضای طبع انسانیت که به رابطه [26] [شُرکت نوعی به هم پیوسته است البته کفایت مؤنت بدنی و احتیاج مشارکه مدنی یگدیگر را طالب شود و به هر حال خیر خواهی با برادر مؤمن کما هو حقه به جای آورد و اگر امر اخروی باشد معاونتها کند. ان برادر مؤمن را گاهی به نصیحت جهت احتراز کارهای شرّ و ناشایسته و گاهی تحریص و ترغیب نماید بر خیرات و کارهای بایسته که تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی التّم و العدوان.

لمؤلفه :

هر کس که گزید یار جانی به جهان
باید که طفیل یار سازد دل و جان
جان و تن یکدگر یکی پندارند
کز نیک و بد زمانه یابند امان

الحديث التاسع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ.

مضمون عبارت: آنکه نیست ایمان هر آن کس را که نیست امانتی مروت او نیست کیشی آن که را [26\ب] نیست عهد نگه داشتن مرورا. مکنون اشارت: آن که حقیقت ایمان چون تصدیق و باور داشت دل است هر چه را خدای فرموده و به رضا و دوستداری آن چیز را ستوده و خلاصه کیش و ملت که آیت إِنَّ الدِّينَ عندَ اللَّهِ الاسلام از آن اشعار می نماید عبارت بود از رعایت عهد ازلی و نگه داشت حق معرفت و محبت لم یزلی. پس هر امری از اوامر الهی پیش بنده مؤمن امانتی باشد که صیانت آن از خیانت لازم بود و بزرگ ترین امانتی که در عهد الست به دست مؤمن سپرده اند معرفت حق و حق معرفت است که اَنَا عرضنا الامانة على السماوات و الارض فابین یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً و بی امانتی و عدم صیانت آن و بعد چنان باشد که مؤمن فراموشی حق روا دارد و سبق معرفت را [27\آ] کان لم یکن انگارد لاجرم خیانت آن باشد که بنده به غفلت و نسیان گذراند از آنچه خلاصه ایمان ایمان بود و آن معرفت الله است و هر که عهد خداوند خود نگه دارد دین و اسلام او هم به جای خود نماید چرا که رکن اوّل اسلام اقرار به وحدانیت است بنده بد عهد چون رضای دوست گذاشته هر آینه غیر دوست و خداوند خود دوستی دیگر داشته لاجرم فی الحقیقه در سلک مشرکان است اگر چه به ظاهر در میان اهل ایمان است افمن اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ و بنده خدمتکار و عاشق دعوی دار دست از امانت باز دارد و به اختیار خیانت در ودیعه روا داند یقین که در خلوتخانه اسرار و در خزانه جواهر خداوند کار خود دیگر او را راه نماید و خود را در سلک نامحرمان گناهکار و در زمره مجرمان بی اعتماد و اعتبار در آرد و بر این قیاس همه بی امانتی و بد عهدی در فعل و عمل با بندگان خدا [27\ب] هم از این مخالفت عهد ازلی و بی امانتی محبت اصلی باشی وفا می گردد هر کس

که با خداوند خویش کج بازی روا داشت با بندگان خدا خیر و نیکویی نخواهد انگاشت. رباعیه لمولفه :

آن دم که ز دوست عاشق اقرار گرفت
این مهر و وفا ودیعه از یار گرفت
هر که نکند امانت دوست تباه
آن کس که وفا و مهر دلدار گرفت

الحدیث العشرون: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ: فَكُلَّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعَةِ مِئَاتٍ ضِعْفٍ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَكْتَبُ بِمِثْلِهَا حَتَّى تَلْقَى اللَّهَ.

مضمون عبارت: هر گاه که نیکو سازد یکی از شما اسلام خود را، پس هر نیکویی که می کند آن را نوشته می شود یعنی در دیوان اعمال بده چندان آن نیکویی تا به هفتصد چندان و هر بدی که می کند آن را نوشته [28آ] می شود نمایند آن با آن که آن کس رسد به خدای تعالی. مکنون اشارت: آن که هر که را اسلام که عبادت از پنج رکن است نیکو شده باشد یعنی به مرتبه احسان رسیده باشد و لهذا به عبارت احسن مذکور شده و احسان آن است که عبادت خدا به نوعی نماید که چنان انگارد که او مشاهده لقای حق می کند و بنده که به جای می آورد و اگر از آن که او لقا حق را مشاهده نمی تواند نمود البته حق خود ناظر و حاضر است و چون کار اسلام مؤمن به این مرتبه رسید دیگر از وجود چگونه غیر حسنه و نیکو کاری صادر شود زیرا که در نظر پادشاه قادر بنده را چه یارای مخالفت امر و نهی اوست و هر چه از و صدور یابد بر وفق دلخواه خداوند باید و چون بنده همیشه متوجه خداوند باشد خداوند خود هرگز غایب و غافل نبود لاجرم هر نیکی که از چنین بنده فرمان بردار و جاگری [28ب] مقبول و خدمتکار اصدار یابد در مقام قبول بخندان که ده بالای آن مجازات خواهد یافت چرا که عوض نیکی به نیکی برابر آنکار معامله گر آن است و

عوض نیکویی به اضعاف کارگر یمان است و لطف و کرم الهی خود زیاده از اندازه چنین و چنان است و لفظ هفتصد در عبارت حدیث کنایه از کثرت است نه حصر و تحدید. چرا که در خزانه عطای الهی عدد شمار نیست و لطف او را اندازه و مقدار نه، اما اگر بنده مقبول چنین به سهو و نسیان یا به غفلت از حضور سلطان ناگاه گناهی صادر گردد جزای آن سینه در دیوان حساب به مثلث مکتوب گردد که عادل گناه را به معادل و مماثل آن جزا کند و صاحب فصل و کرم گناه را بیشتر آن بود که ببخشاید اما از عدل و انتقام پادشاهان امن نباید بود و از فضل و احسانش ناامیدی و یأس [29\] نشاید نمود. قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

هر چند که دوست لطف و احسان دارد
عاشق همه وقت حرم و نقصان دارد
گر دوست به لطف بخشش نیست عجب
درخواست گری چو لطف سلطان دارد

اما قسم دوم در اخلاق و اعمال:

الحدیث الاول: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَثْقَلَ شَيْءٍ يَوْضَعُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ .

مضمون عبارت: آن که به درستی که گران ترین چیزی که نهاده می شود در ترازوی اعمال مؤمن روز رستاخیز خوی نیکوست. مکنون اشارت: آن که چون خلق آدمی منشأ صدور اعمال است چرا که عمل همیشه بر طبق ملکات و اخلاق باشد در نیکی و بدی لاجرم مبدأ هر امر را به صلاح آوردن موجب اصلاح فروع و نتایج آن شود و لهذا پیغمبر صلوات الله [29\] علیه و سلامه اهتمام تمام در تحسین اخلاق فرمود که بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ و همچنان که شریعت نبو مشتمل بر تحسین اعمال است طریقت مصطفوی مبتنی بر تبدیل

اخلاق و ملکات است مؤمن را حسن عمل موجب نجات است اما حسن خلق موجب علو درجات است که به واسطه تبدیل اخلاق مناسبت و قربت به عالم قدس و نزدیکی به حریم انس پیدا شود چرا که صاحب اخلاق حمیده در صورت انسی اظهار سیرت ملکی می نماید و صاحب خوی ناپسندیده در صورت مردمی خاصیت اهریمنی و شیطانی به ظهور می رساند هر آینه روز جزای اعمال اولاً منشأ اعمال را در میزان عدل نهند که وزن هر عمل از آن مقیاس معلوم گردد.

لمؤلفه :

گوهر آدمی گران سنج است
 او طلسمی و زیر او گنج است
 [30] گوهر گنج اوست خلق کریم
 جوهر معرفت چو دُرّ سیم
 هست میزان صیرفی طیار
 که کند نقدها به عدل عیار
 در ترازوی عدل صیرفیش
 خلق نیکو چو زر بود بی غش
 هر که نقدش ز قلب ناسراه است
 صیرفی دیدنش مخاطره است

الحديث الثاني: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أَنَا أَعْنَى الشَّرْكَاءِ عَنِ الشَّرِكِ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِيَ غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَ شِرْكَهُ.

مضمون عبارت: خدا فرموده که من بی نیازترین هم بازانم، از همبازی هر که کند کاری را که همباز سازد در او با من غیر مرا گذاشتم او را با آن همباز گرفتن او. مکنون اشارت: آن که در هر عملی اخلاص به منزله جان است و آن عمل به مثابه بدن، بدن بی جان در حکم جماد بود و تنی که جان مناسب [30ب] آن بدن درو ندیده اند حکم صورتی دارد بی معنی مراد و اخلاص عمل آن بود

که در آن غیر روی خدا ملحوظ دیده شهود نباشد. اگر مطلقاً در آن عمل وجه حق مشاهده نشده فی المثل حکم آن بدن بشری دارد که در او نفخ روح حیوانی کرده باشد چنانچه در حیوانات ممسوخ این معنی ظاهر است و هر چه در آن عمل روی خدا ملاحظه شود، اما با آن رضای خدای غرضی دیگر را شریک سازد این آیین مشرکان باشد و خدای تعالی خود منزّه از شریک و انباز است و قهرمان وحدت حق از صحیفه وجود نقش شرکت را به حقیقت محو کرده اما چون آن بنده در آن عمل خود شریک باری اثبات کند کارخانه جلال احدیت او ضرری نرسد فاما آن کس که مشرکی را اختیار کرده از رحمت آن کریم بی همتا بی نصیب و محروم ماند و گرفتار به پرستش [31] آله موهوم معدوم گردد. لمؤلفه :

شریک باری ار چه خود محال است
ولیکن طبع نادان بد فعال است
بمیرای آرزوی طبع خودکام
شریکحق تو را شد همچو اصنام
بیندیشد ز توحید خداوند
شود هر دم به یک کعبود خرسند
نمی یابند ضرر توحید آن ذات
ولعی مشرک بسود در دام آفتاب

الحدیث الثالث: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللهِ وَ الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَ الذَّنُوبَ.

مضمون عبارت: آن که جهاد و کارزار کننده کسی است که غزا کند نفس خود را در فرمانبرداری خدا و باز گذارنده وطن خود کسی است که بازگذارد ناشایستها و گناهان را. مکتون اشارت: آن که هر چند که مجاهده در عرف بر

محرابه [31ب] و کارزار کفار اطلاق نمایند، اما چون کافری بزرگ تر از نفس اماره آدمی در ملک وجود نیست که امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه فرمود که *أَعْدِي عَدُوكَ نَفْسَكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ*. اگر آن محاربه کفار حربی یک لحظه کاراست این محاربه نفس کار چندین ساله روزگار است و کار آن کافران در یک قدم یا به قبول اسلام یا به شمول تیغ صمصام تمام شود اما کافر دیرین نفس هر چند سالها دعوی اسلام کند اما اعتماد را نشاید و بر نفاق دیرین خود چندین سال ببیاید هر آینه با منافقان مجاور و مصاحب محاربه دشوارتر است و از هم نشین بد پرهیز کردن صعوبتش بسیارتر و چون جهت غذا کفار چند روزی هجرت اوطان و خدایی اقارب و اخوان ورزد عاقبت آن مهاجرت مایل به مواصلت و مال آن مفارقت آید به [32آ] مجاورت شود فاما هجرت معاصی و دنوب و در گذشتن از آرزوی نفس پر نقایص و عیوب کار شیر مرد است، چرا که این مهاجرتی است که دم به دم منتهی به اختلاط است و لحظه به لحظه مبتنی بر همدمی و ارتباط از آن که باعث بر این مخالطت و آمیزش نفس اماره است که همواره مجاورست و پیوسته به راه ز بی مصر و مجاهر لاجرم مرد مردانه و شجاع زمانه کسی را گویند که گریبان جان خود را از دست کافری چنین مسلط و توانا برهاند و آن منافق تیشه قدیم را به جای خود بنشانند و در عالم هوا و هوس هجرتی از یاران هم نفس که آن آرزوهای دل خودکام است و تقاضاهای طبیعت تا فرجام خود را باز رهند. و اما مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى. **لمؤلفه** :

[32ب] با نفس کهنه کبر جهادی است اکبرم
 باشد مسخرم شود این کهنه کافر
 هجرت ز ملک طبع نمودم سوی بهشت
 مفتاح عشق تو که به قیضه در آورم

الحديث الرابع: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ
 كَانَ مُنَافِقًا وَ مَنْ كَانَ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ وَ حَتَّى يَدْعَهَا
 إِذَا أَيَّمَنَ خَانَ وَ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَ إِذَا عَهَدَ غَدَرَ وَ إِذَا خَاصَمَ فَجَرَ.

مضمون عبارت: آن که چهار چیز است که هر که باشد آن چهار چیز در او باشد او منافق پاک و هر که باشد در او یک خوی از آن چهار باشد. در او یک خوی از نفاق چندان که باز گذارد از خوی را وانگهی که هر گاه او را امین ساخته شود خیانت کند و هر گاه که سخن کند دروغ گوید و هر گاه عهد و پیمان شکنی نماید و هر گاه که با کسی ناسازگاری [33] کند گناه و فسق نماید. مکنون اشارت: آن که چن نفاق عبارت است از رواج دادن کار خود در ظاهر، چنانچه ظارکنان بر عیب نهانی و مخالفت چنانی او مطلع نکردند هر آینه هر که را این چهار خصلت جمع شود نفاق او خالص باشد یعنی هیچ در او شایعه راستی نماید چرا که مدار کار ابناء روزگار بدین هر چهار است چون هر چه به او امانت دهند خیانت کند خواه از مال و خواه از عرض و خواه خبیای اسرار و خواه کارهای آشکار و مؤمنان او را به تصدیق خود امین این جمله پنداشته باشند و او در مقابله گمان نیکویی و خیر خلاف آن حسن ظن به ظهور آورد. هر آینه باطنش با ظاهرش موافق نباشد و حقیقت نفاق همین باشد و هم چنین در دروغ گویی که ظهور خیانت است به قول لسانی که عنوانی است از حالات قلب [33ب] و اعتقاد نهانی که قلب المؤمن وراء لسانه و هم چنین خلاف وعده و شکست عهد که مشعر است از حلال ظاهر و باطن و منذر است از دو رویی قولی و فعلی و خیانت درونی و بیرونی و هم چنین در خصومت که با ابناء جنس نماید گناه و فجور ارتکاب نماید این هم مشعر است از عذر در اعمال و عدم استقامت در احوال. **لمؤلفه :**

از نفاق و شایعه یوه اش دل دار دور
 تا بیابانی در جهان جان حضور

از دروغ و خیانت رو بتاب
ور فجور و غدر کن هم اجتناب

الحديث الخامس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ الرَّاحِمُونَ
يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا أَهْلَ الْأَرْضِ؛ يَرْحَمَكُم مِّنْ فِي السَّمَاءِ.

مضمون عبارت: آنکه مهربانان را مهربانی کند ایشان را خدای بخشاینده.
مهربانی کنید آنان را که در زمین اند که مهربانی کند شما را [34] آن که در
آسمان است. مکنون اشارت: آن که چون کمال نفس اتّصاف به اخلاق الهی است
و آنچه از آثار اخلاق شایسته باشد بندگان خدا رسد رقت قلب و مهربانی است
چرا که حضرت حق با وجود اتّصاف به صفت جمال و جلال که هر دو را در
نهایت کمال وارد فرموده که سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي. چرا که صفات جمالی
موجب ظهور وجود کاینات است و صفات جلالی مقتضی افنا و اعدام مکونات
هر آینه جهت اصلاح نظام عالم وجود ظهور صفت رحمت سزاوار است اکنون
هر آدمی که مظهر رحمت آفریدگار باشد نسبت با خلق خدا یقین که در مجازات
اعمال و خصال او حق تعالی نیز به صفت رحمت او تجلی نموده و خواهد نمود
و هر که بر افتاده های زمین مذلت و خاک ساری ترخم نماید به مقتضای. هَلْ
جَزَاءُ إِلَّا الْحُسْنُ إِلَّا الْحُسْنُ [34ب] در مقابله از خلق کریم از پروردگار ملکوت
سماوات که محیط عالم ملک و شهادت است رحمت و مهربانی یابد که إنّما
اعمالکم تردّ علیکم. لمؤلفه :

به رحمت بین سوی افتاده های خاک غمخواری
که بیند سوی تو باری به رحمت حضرت باری

الحديث السادس: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى وَلا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ شَيْخُ زَانَ وَ مَلِكٌ كَذَّابٌ وَ عَابِلٌ مُسْتَكْبِرٌ.

مضمون عبارت: آن که سه کس اند که نمی کند سخن با ایشان خدای تعالی روز رستاخیز؛ نمی کند پاک ایشان را؛ و نمی کند نگاه به سوی ایشان؛ و مریشان راست ستم آزار کنند. یکی پیری که زنا [35] کننده باشد و شاهی که دروغ گوینده بود و خودپسندی که بزرگ میثی کند. مکنون اشارت: آن که بندگان حق را در طریق بنده یکی خوی و خصلتی چند سزاوار است که موجب عنایت خداوند و صاحب فرمان با امر شد و به خلاف آن خلقها و خویها مستلزم قهرمان و عصب سلطان بود. سلاطین بندگان سالیده را از آن عزیز و محترم دارند که ایشان را متابعت هوا و هوس نفسانی و متابعت ضلال شیطانی کمتر می باشد و به مقتضای سالدیدگی مراسم خردمندی و به عدس و لوازم هوشمندی و به حدس به کار دارند، چون پیر سالدیده به امر زنا که اشنع معاصی بود قیام نماید معلوم شود که از پیری آن کس را به غیر تضيع عمر بسیار هیچ نوع نصیبی نبوده و به آلودگی هوای نفس هنوز گرفتار بوده هر آینه چنین نه به روزگاری که [35ب] بضاعت عمر عزیز را اصاعت نمود باشد قابل خطاب به کلمه صواب نبوده و نه لایق تزکیه نفس به آداب مستطاب باشد جهت آن که قابلیتس به ناهمواری و کج فطرت بنیاد خشکی کرده، اکنون بحر همگی دوزخ را نشاید و از او طمع استقامت نمودن عیب نماید و همچنین چون ملک و والی قوم که میان آن طایفه سایه خداست، البته سایه را با صاحب سایه موافقت لازم بود هر آینه چون همیشه حق و صدق متلازمان اند سایه سرو مستقیم القامه را راستی و استقامت ناچار بود و اگر در سایه صفت راستی مشاهده نشود، نشانه اعوجاج اصل است و به یقین معلوم گردد که آن سایه ای است از شجره باطل و ضلال نهالی است به اعوجاج شیطانی مایل و همچنین خودبینی و استکبار رتبت خدای کردکار را سزاوار است، [36] چه غیر او را وجود حقیقی نیست

که خودبینی و خودنمایی از او آید و عظمت و کبریا ردای خالص الوهیت بود و ورای او را این طیلسان و ردا نازیبا بود، بنده عاجز را با وجود افتقار و انکسار با خودبینی و استکبار چه کار است و وجودی را که معرض هلاک و فنا بود، صاحب وجودی نمودن به غایت شنیع و بی هنجار است هر آینه هر که پادشاهی قهار در حرم سرای ابرار دعوی هم عنایبی و استکبار نماید، به زودی خوار و زار گردد و استحقاق استحقار و شایستگی نا عار و صغار در او پدیدار شود که **الْكِبْرِيَاءِ رِدَائِي وَ الْعِظْمَةُ إِزَارِي مَنْ نَارَ عَنِّي فِيهِ أُدْجِلُهُ النَّارَ. لمولفه :**

آدمی چون با ملک شد هم سرشت
 خلق نیکش گشت اصل نوشت
 شد عمل بر جمله اخلاقی دلیل
 کن عمل را همچو خلق خود جمیل
 [36]ب] خلق بد گرچه کریه و منکر است
 لیک در بعضی محلها بدتر است
 همچو پیر زانی و شاه کذب
 کآن شد آدم را عیوب و هم ذنوب
 کبریا باشد چو از اوصاف رب
 کبر باشد ز آدم خاکی عجب

الحدیث السابع: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ يُمِلُّ الظَّالِمَ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يَفْلِتَهُ.

مضمون عبارت: به درستی که خدای تعالی مهلت می دهد ستمکار را تا آن گاهی که گرفت او را، پس نمی گذارد او را بی کبار. مکنون اشارت: آن که حق تعالی عادل است و هر چه بر قانون عدل او نباشد در عرصه وجود زوال آن لازم است اما جهت بعضی حکمت های نهانی اگر ظالمی را در روزگار مهلتی

و بقایای دست دهد آن اهمال در مواخذه او جهت حکمتی باشد مثل استحقاق
 مظلومان آن ملیت ظلم را یا جهت آن که آن [37] ظالم را هیچ حجتی دراز
 مدت مهلت جهت توبه و استغفار نماید و عذاب و مواخذه ربانی را به بسیاری
 ظلم و ستم کاری سزاوار گردد، اما چون بنیاد گرفتاری به غضب و انتقام الهی
 شود دیگر مهلت نجات نماند و در آن حالت اضطرار فرعون وار توبه و استغفار
 دیگر به کار نیامد. وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ.
 لمؤلفه :

ظالم مهلت ده روزه یافست
 بمهر دلش آتشش دوزخ بتافست
 گر چه خدا مهلت ظالم دهد
 آن بود کن کف قهرش جهد
 حق چو بر آورد کف انتقام
 ظالم را در صصف آرد به دام
 نیست خلاص دگرش از جزا
 وز عمل خویش بیاید سزا

الحديث الثامن: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ
 أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهِ طَلْقٍ وَ أَنْ تَفْرِغَ مِنْ دَلْوِكَ فِي إِنَاءٍ أَخِيكَ.

[37] مضمون عبارت: آن که به درستی که بعضی از نیکویی ها آن
 است که بیامیزی تو برادر خود را با خوب اسلام به رویی گشاده و آن که بریزی
 از دلو آب خود در آبگیر برادر خود از برادران مؤمن. مکنون اشارت: آن که
 چون روی مؤمن برادر اسلامی خود را به منزله آینه است که المؤمنُ مرآةُ
 المؤمن. همان بهتر که روی آینه صاف و گشاده باشد تا در اول نظر محبت آن
 برادر دیگر ملاحظه صفا از این روی نیکو نماید. آنگاه روی مقصود را هم در

آن آینه گشاده مشاهده نماید و چون مؤمن همیشه گشاده رخسار و فیض بخش انوار است اگر از مبدأ فیاض زلال افضال از روی صورت با معنی از سر چشمه ماء معین در دلو یکی از برادران مؤمن [38\آ] مملو شده باشد سزاوار مروّت آن است که هر چه از قسمت عنایت در طرف قابلیت او ریخته اند بهره و نصیب برادر دیگر خود را رساند که وَاحْسَنَ گما احْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ. و این معنی بح حقیقت شکر نعمت است و بی شبهه موجب فرید عنایت از منشأ فیض رحمت. **لمؤلفه :**

چشمه خورشید از آن شد پسر ز نور
 کورساند فیض خود نزدیک دور
 کل از آن محبوب دل شد در چمن
 کورگشاده روزید با مرد و زن

الحديث التاسع: قال رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ
الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمَنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ.

مضمون عبارت: مسلمان کسی است که به سلامت باشد مسلمانان از زبان و دست او و صاحب ایمان کسی است که آسوده دل شوند از او مردم بر خونهای خود و مالهای خود. [38\ب] مکنون اشارت: چون حقیقت اسلام انقیاد حق است به آن که حکم او عدل است و کلام او صدق پس هر که به اسلام متصف باشد باید که مسلمانان از شر زبان و دست او به سلامت ماند که به قول آزار کسی به غیر حق نکند و به عمل متعرض مسلمانان نشود، چرا که زبان منشأ صلاح و فساد عبادست و دست قدرت مردم قادر بر عمل خیر و شر مدار اختیار نفع و ضرر میان اهل مساکن و بلاد و همچنین چون ایمان باور داشت خدا و رسول خداست هر آینه اذعان اوامر و نواهی ایشان چنان تقاضا می نماید که مؤمن امین بر خون و مال مسلمانان باشد چرا که این خون و مال مسلمانان به حکم شرع در حفظ و امام حق است و بی حکم حق تعرض به آن هر کدام حرام و آلا

چه فرق باشد میان آن مؤمن و اعدای دین [39] از کفار و مسلمانان مردم آزار به حقیقت سبعی باشد صار و یکی از هوام و حشرات با اضرار. **لمؤلفه :**

چون که اسلام از سلامت مشتق است
مسلم آن باشد که تسلیم حق است
از زبانش بشنوی نـا حـق سـخـن
قول و فعل او بود دایم حسن
لفظ مؤمن را بود معنی امین
امن و ایمن شد به یکدیگر قرین
نی کسی کاسب چو بدهم ضرر
خون و مال مؤمنش باشد هدر

الحديث العاشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضَيَعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. قِيلَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وَسَدَّ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهَا.»

مضمون عبارت: آن که هر گاه که تباہ کرده شود امانت پس انتظار بکش قیامت را و گفته شد که تباہ شدن امانت چگونه است یا رسول الله گفت، [39ب] پیغمبر علیه صلوات الرحمن هر گاه تکیه داده شود کار و عمل را به نا اهل آن کار. مکنون اشارت: آن که چون امانتی که حق تعالی بنی آدم را به آن اختصاص داده و آسمان و زمین آن بار امانت را بر بیافتند عدالت است در خلافت رحمانی که منصب خاص انسانی است. **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.** و عدل نهادن هر چیزی است در محل خود هر کاری از کارهای عالم که با اهل آن امر مفوض گردد از او انتظام آن کار نتظار دارند جای است که انتظار روز قیامت کنند. چرا که در روز قیامت مجاری امور بر خلاف عادت جاری گردد. لاجرم

در عالم صورت به آن عدول از قانون عدالت قیامها بر انگیزخته شود [40\آ] و

جام عدل در عین تشنگی مردمان بر خاک تیره ریزند. **لمؤلفه :**

از کار خدا قیاس هر کار بگیر

تفویض مکن که از بهر بی تدبیر

چون کار جهان به عدل عقل است تمام

نا اهل مکن به هیچ کاری تو مشیر

الحديث الحادى عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ حَمِي

مُؤْمِنًا مِنْ مُنَافِقٍ؛ بَعَثَ اللَّهُ مَلَكًا يَحْمِي لَحْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ.

مضمون عبارت: آن که هر کس که در پناه دارد مؤمنی را از منافقی فرستد
خدای تعالی فرشته را که نگاه دارد گوشت او را از آتش دوزخ. مکنون اشارت:
آن که چون مؤمنان همه جهت مناسب ایمان اخوان فی الله اند و هم دیگر را در
کار دین و دنیا نیکخواه سزاوار چنان است. چون تو توانایی دفع ضرر داشته
باشی، اگر منافقی خواهد که آزاری به مؤمنی رساند خواه آزار بدنی و خواه
[40\ب] مالی و عرضی آن مؤمن را در پناه خود دارد، از عروض آن آلام و
حمایت نماید از ظلم و انظلام و دفع سر منافق به هر وجه که تواند به ظهور
رساند یا به قول معروف و نصیحت یا به تهدید و تشدید و فضیحت همان است
که برادر مؤمن خود را همچو جوشنی شده که از آزار زخم دشمن در پناه داشته
چون هر فعلی را در عالم مکافات و مجازات، البته خرابی هست اگر به خیر
باشد و اگر شر باشد بشر لاجرم روز قیامت این عمل نگه داشت و حمایت او
آن برادر مؤمن را در صورت ملکی متمثل شود که جوش گوشت او شود. از
زخم خای سنان سان آتش جهنم و بر این قیاس حال منافق معلوم باشد که به هر
آزادی که رسانیده باشد زخمی از حیات و عقارب همه آتشین و نیش زهر آلود

از اژدها و بنی به جان او رسانیده که الَّذِينَ يُؤَدُّونَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ
مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً و اِثْمًا مُّبِيناً .

[41] به بی کسان چو فتد سایه حمایت تو

به روز بی کسیت حق بود حمایت تو

الحديث الثانی عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مَنْ كَانَ فِي
حَاجَةٍ أُخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كَرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كَرْبَةً
مِنْ كَرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

مضمون عبارت: آن که هر که باشد در بر آوردن حاجت و در بایستی برادر
خود به برادری اسلامی باشد خدای تعالی در بر آوردن حاجت او و هر که
بگشاید از مسلمانی اندوه دلی را بگشاید خدای تعالی از او اندوهی از اندوه ها
به روز قیامت. مکنون اشارت: آن که چون حق تعالی در مقابل هر عمل بنده
مجازاتی و در برابر [41] هر فعل او مکافاتی مقرر داشته، اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا
كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، هر گاه کسی در بر آوردن حاجت مسلمانان خالصاً لوجه الله سعی
نماید، آن تعلق خاطر او چون جهت روی خدا و محبت الله فی الله بوده باشد،
خدای تعالی که اکرم الاکرمین است در مقابله آن کرم نفس و توجه دل آن کریم
به محبت الله فی الله یقین که به احسان زیاده بر آن مجازات و عوض نماید و چون
این مهربانی با آن برادر مؤمن جهت خدا بوده باشد به لطف کریمانه حق تعالی
هم دوستان خلص خود را نوازش نماید و در عوض آن مهم سازی او چندین
حاجت او را به خیر و صلاح بر آورد، چنان که عادت کریمانه است و سیرت
شایع میان محسنان و همین به هر گشادی که در کار بسته برادر مؤمن خود
نموده باشد بستگی ها [42] از راه آخرت او در روز قیامت از پیش راه او
بردارند و مقرر است که هر گشاده از راه آخرت او موجب انواع فتوحات شود
و موجب ترقی بر مدارج درجات نجات گردد. چرا که توجه نفوس گرفتاران و

دعای مخلصانه درمندان به حسب خاصیت مستجاب است و موجب بر آوردن مطلوب و تسکین اضطراب و در قبول نفس گرفتار آن مطلقا شایبه و شبهه نیست که آن رسول صادق مصدق فرموده علیه السلام: اِتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ .

چون دعا شد کلید گنج خدا
ققل حاجات از دعا بگشاید
چون گشادی گره ز کار کسی
شد دعایش گره گشا نفسی
گر بسازی تو حاجت درونش
حاجت حق بسازد از کم و بیش
بنده حق جواز تو شد خشنود
خواجه را خود کرم بود معهود
[42] بنندگان کریم را به نواز
تانا نوازد کریمت از اعزاز

الحديث الثالث عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الْمُؤْمِنُ
الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ وَ يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ.

مضمون عبارت: آن که مؤمن آن چنانی که آمیزش کند مردم را د شکیب و رزد بر آزار آن مردم توانتر است از مؤمنی که نکند آمیزش مردم را و نشکیب بر آزار ایشان. مکنون اشارت: آن که چون ایمان عبارت از تصدیق به چنان و اقرار به لسان و عمل به ارکان است و بعضی از اعمال که آدم شایسته ارتکاب آن کار است. مصلحت نظام عالم و انتظام حال بنی آدم به اقدام و بر آوردن آن کارها موقوف است مثل زکات و تصدقات و امداد [43] مظلوم و منع مظالم ظالم و بر مؤمن لازم است که جهت آن اعمال با ابناء جنس اختلاط و آمیزش

نماید چرا که آدمی مدنی الطبع است و حاجت زندگانی ایشان از همدیگر میسر است که یکی که فقیر است به دیگری محتاج است که غنی باشد و به وسیله خادمی و مهم‌گزاری او به وجهی از وجوه از آن غنی استیفاء خطی و نفعی نماید و غنی هم محتاج آن محتاج است که کفایت مؤنت و مهمات او به معاونت آن دیگر میسر گردد و همچنین هر قسمی از آدمی به قسم دیگر احتیاج دارد اکنون آن کس که در کارخانه حق تعالی به مصلحتی از مصالح بندگان اقدام نماید اقوی و افضل بود از کسی که روزگار به تعطیل گذراند و اگر چه مشغول باشد به محض عبادت حق سبحانه و به هیچ نوع فایده به دیگری نرساند و چون نفع رسانیدن با ابناء نوع از آدمی [43\ب] متوقع است البته در ارتکاب هر فعلی نفس را تبعی رسد و طبیعت به کسل و بطالت مایل بود لاجرم آن که تهب مردم را احتمال کند و نفع رساند اقوی بود از آن که منقطع و آزاده سلوک کند و به تن آسانی و فراغت گذراند و لهذا نبوت افضل است از ولایت با وجود آن که ولایت را روی به حق است و نبوت را روی به خلق است چرا که جامعیت نشات آدمی اقتضاء جمعیت و الفت می نماید. میان تقید به مصالح بشریت و انقطاع و تبطل به حضرت احدیت گاهی جهت بقاء نشات بشری تعلق از او ممدوح است و گاهی جهت بقا رابطه معنوی تقدس و تجرد مرغوب است و نفس کامل آن بود که هر دو جانب را بی میل به افراط و تفریط ارتکاب نماید تا

حکمت الهی مزاعی ماند و نظام عالم صورت باقی باشد. **لمؤلفه :**

[44\آ] بهترین خلایق آن بنسده است
 که به نفع کسان گرانیده است
 مؤمنی که به نفع معتاد است
 به از آن مرمونی که آزاد است
 گرز تو منفعت رسد به کسی
 به که از بی نفع طاعت تو بسی
 آدمی را از آن شد ایمن الفت

کـــه بتابـــد ز دیگـــری کفـــت
 هست انسان به انس پاینده
 آدمی ز آدمی بود زنده
 تا کفایت شود مؤنث تو
 از نبی نـوع شد معونـت تو

الحديث الرابع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الصَّوْمُ جُنَّةٌ،
 وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ.

مضمون عبارت: آن که روزه داشتن سپر است جهت بلا و صدقه دادن می
 نشانده گناه را چنان چه فرو می نشاند آب آتش را و مکتون اشارت: چون تقویت
 نفس بهسمس و سبعی یعنی قوه شهوت و غضب [44\ب] از طعام و شراب است
 و منشأ هوای نفسانی و مقتضای رغبات شهوانی و غضبی گذاشتن قوای طبیعی
 و حواس طاهره است به مقتضای فطرت و مشتهای جبلت خود و روزه که
 حبس تمام آن مداخل است از ادخال شراب و طعام و منع استعمال قوه شهوت و
 غضب در حالت صیام هر آینه آن صوم سپری باشد از مضرت هایی که تابع
 قوه شهوت و غضب است و آرزوی طبیعت سبعی و بهیمی است و صدقه هم
 چون نفع رسانیدن بود به محتاجان و مراعات بندگان خداست به احسان و حسنه
 ای است که افضل حسنات است و ما حی خطیئات و سیئات که موجب بعد بنده
 است از مرتبه قربت به حضرت رفیع الدرجات به مقتضای اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَّ
 السَّيِّئَاتِ، و توجه آن نفس فقیر و محتاج به واسطه آن منفعت که به او رسیده
 مقوی حال [45\آ] آن محسن و متصدق شود به حسب معنی و به یمن توجه ان
 نفوس نیران غضب الهی که از ارتکاب معاصی آن بنده ناسی شده بود فرو
 نشیند چنانچه کسی از حکم پادشاهی قادر تحلف و عدول کند و آتش قهر سلطانی
 به مواخذه او اشتغال یافته باشد و آن شخص مغضوب به مقربان درگاه پادشاه

جهت تشفیغ و درخواه به بذل مال و صرف نوال توسل جوید. البته به حسن تدبیر ناپره غضب سلطانی را فرو نشایند و آب مرحمتی بر آتش غضب او افشایند و ظاهر است که فقیران و بی نوایان مقربان درگاه الهی اند که دردمندی و نامرادی در آن درگاه به غایت معتبر و مقبول است که **أَنَا عِنْدَ الْمَسْكِينَةِ قُلُوبُهُمْ، و مرد محتاج و فقیر را قلب منکسر است. لمؤلفه:**

[45]ب] روزه باشد مرد مؤمن را حصار
تا آنکه دارد دلش را از ضرر
حبس نفس از شهوتش باشد کرم
چون بود مقرون به احسان و نعم
قوه شهوت چو گردد محتبس
نور قدسی گردد از دل مقتبس
صایم آن باشد که اطعامی کند
منفق آن را دان که انعامی کند
زانکه صدقه هست دل را همچو آب
آتش عصیان نشاند ز التهاب

الحديث الخامس عشر: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا وَيَقُولُ مَنْ تَأْيِبُ فَأَتُوبُ عَلَيْهِ هَلْ مِنْ دَاعٍ فَأَجِيبُ لَهُ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَسْتَغْفِرُ لَهُ؟

مضمون عبارت: فرود می آید خدای تعالی به آسمان دنیا می گوید که آیا هیچ از توبه کنندگان هست که نبخشایم و توبه دهم بر او آیا هیچ از دعا کننده هست که بر آورم کار او را آیا هیچ آمرزش جوینده هست [46] تا بیامرزم او را. مکنون اشارت: آن که خدای تعالی با وجود آن که به صفت علم به جمیع اشیا محیط است و به صفت قدرت بر آسمان ها و ما فیها فرا رسیده و به علم

شامل بر جمیع ضمایر ضمایر و سرایر خیبر و بصیر به آسمان دنیا و سپهر این جهانی فرود می آید یعنی بر دل های بندگان ببند و بر غفلت و آگاهی ایشان نظر کند چرا که حق منزله است از صعود و هیبوط در اجسام و مکان پس مراد از نزول حضور در قلوب است از آن که دل بنده را یک جهتش ناظر به عالم قدس است و به یک جهت متوجه عالم طبیعت و انس و حق تعالی بر آن ناظر که آیا در آن دل هیچ میل توبه و بازگشت به حق پیدا شده و ندامت و پشیمانی از مزلت قدم در طاعت و اقدام به معصیت هویدا آمده تا چنین توبه را به قبول مقرون نماید تا بالکل به تعطیل اوقات عمر و تحصیل گناه و وزر [46] مشغول است و آیا هیچ در آن دل رجایی و طلب دعایی و تمنایی هست که تضرع در دعا و مبالغه در رجا و تمنّا از حق تعالی دلیل ذکر حق و رجوع به کریم مطلق است و چون بنده در مقام دعا و رجا بود آن را جهت اخلاص به اجابت رساند، تا آن که بنده در شهوات و آرزوهای نفس چنان فرو رفته که از یاد حق و استدعای مقصود خود داهل و غافل است و هم چنین نظر کند که آیا وثوق و اعتماد بنده بر آمرزش و عفو گناهان و تقصیرات خود او را باقی مانده با خود از رحمت ایزدی به کل مایوس است و به نا امیدی و حرمان مأیوس . نعوذ بالله. اِنَّه لا یبأس من روح الله الا القوم الفاسقون. چرا که دل مؤمن باید که همیشه در میان خوف و رجا باشد تا خوف او را همیشه در مقام توجه به حق دارد و رجا او را در مقام [47] تعطیل و افسرگی از طلب نگذارد. **لمؤلفه :**

دل بود همچو آسمان قمر
می کند حق در او همیشه نظر
ماه باشد چو آینه به جهان
دل چو مرآت هم ز عالم جان
حال گیتی در آسمان پیدا
جام گیتی نمای حق دلها
صورت حال در دلست حاصل

حکمت حـق در او بـود نـازل
حق چـنین کـرده بـر سـما چـو نـزول
نکنـی در حـقش گـمـان حـلـول

الحديث السادس عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يَصْبِرْ عَلَيَّ بَلَائِي وَ لَمْ يَشْكُرْ نِعْمَاتِي فَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَايَ.

مضمون عبارت: آن که هر کس که رضا ندهد به حکم و فرمان من و شکیب پروردگار بر آسیب من و ستایش نکند بر نعمت های من [47] پس باید که بجوید پروردگاری به جز من. مکنون اشارت: در مقابله هر وصف از اوصاف و فعلی از افعال خداوند کردگار از بنده وضعی خاص مناسب بندگی است و فعل مخصوص نشانه اطاعت و سر افکنده‌گی که اگر خلاف آن وصف و فعل اکتساب و ارتکاب نماید عدول و مخالفت حق و واقع نموده باشد و متصدی امر ممتنع و محال شده بود. چنان که اگر حکمی در ازل از آن به مقتضای جفت القلم بما هو کاین صادر شده باشد در مقابله آن از بنده به غیر تسلیم و رضا هیچ امری دیگر معقول و مفید نیفتد هر آینه در مقابله قضا و صف رضا از بنده سزاوار است و هم چنین اگر محنت و بلایی را حق تعالی بر بنده مسلط گرداند در مقابله صبوری بنده ضروری باشد و [48] نا شکیبایی از آن به حقیقت افزودن مشقت و عناست که الْجَزَعُ عِنْدَ الْبَلَاءِ تمام المحنة، و چون نعمت و مرحمت درباره بنده مظهر آورد در مقابله حمد و ثنا منسب نماید چرا که ناسپاسی موجب قطع مانده احسان است. چنان که فی المثل بنده کمینه با پادشاه قادر در حین حکم سیاست و تأدیب معارضه اغارد و در حالت لطف و مرحمت ان مکرمت او را بی منت و بی اعتبار سازد. یقین که این شیوه ها در حالت غضب موجب افزودن خشم و قهرمان سلطانی بود و در حالت احسان مستدعی حرمان از تتابع و توارد فضل و امتنان و منشأ این صفات یاسفه و جنون است یا ادعای خروج از دایره اطاعت حکم همایون، حال آن که از دایره احاطت الوهیت بیرون شدن

خود ممکن نیست که اینما ثُلُوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ [48ب] و هم دیگری را به مرتبه ربوبیت برگزیدن متصور و معقول نیست. اغیر الله تبغون. **لمولفه :**

گر جور ستم کنی به جان و دل من
ور لطف و وفای تو بود حاصل من
جز خاک درت نباشد آرامگهم
گر غیر تو حل کجا شود مشکل من

الحديث السابع عشر: قال رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ أَهْلُ الْجَنَّةِ ثَلَاثَةٌ: ذُو سُلْطَانٍ مُّفْسِطٍ مُّتَصَدِّقٍ مُّوَفَّقٍ، وَرَجُلٍ رَحِيمٍ رَقِيقُ الْقَلْبِ لِكُلِّ ذِي قُرْبَى وَمُسْلِمٍ، وَعَفِيفٌ ذُو عِيَالٍ.

مضمون عبارت: آن که سزاوار به جنت سه طایفه اند یکی صاحب توانایی شاهی که دادگر باشد و بخشنده و مدد یابنده، و دوم مردی مهربان تنگ دل با هر صاحب خویشی و آشنایی و مسلمانی که پرهیزگار باشد از گناهان و پرهیز کند از طلب و صاحب عیال [49آ] و فرزندان بود. مکنون اشارت: آن که چون کارخانه آخرت مبتنی بر مجازات اعمال است و منتهی به حشر اخلاق و افعال هر آینه هر کس که در دار دنیا به حسن اخلاق و ملکات و محامد صفات و خصال مظهر جنت و نمودار بهشت بوده باشد در نشات آخرت مستحق جنت موعود و شایسته نعیم معهود خواهد بود. چنانچه صاحب مرتبه قدرت و مالک مسند سلطنت که از روی دادگری و بخشندهگی و توفیق تا بندگی به اعمال حسنه و مستحسنة جهت رعیت و زیردستان خود همچو بهشتی بوده باشد که خلق خدا از او در آسودگی بوده باشند حق تعالی در آن نشات اخیری او را به مجازات آن خوش خوئی در بهشت رضوان بر او رنگ نعیم جاودان مستدام دارد و از صورت اخلاق و ملکات او حور و غلمان را به مجاورت [49ب] او گمارد و هم چنین است حکم آن شخص مهربانی که با دوست و آشنا و همدان و اقربا

مقلب سلیم و دل رحیم خود را به رنگ و بوی بهشت و نعیم نموده باشد در نشأت آخرت به همان صورت خلق خود محشور گردد و هم چنین آن مؤمنی که از روی اخلاص پرهیزگاری از گناهان کرده باشد و آزادی از مذلت طلب آرزوی نفس ورزیده بود و به شیوه مجردان عالم قدس ریسته باشد با وجود مبتلا بودن به تعهد نفقات عیال و تقید به قلت منال آن آزادی او در عین محنت تعلق به عیال شرعی چون فرزندان با عیال حقیقی چون قوای بدن و اعضا البته در آخرت به صورت مجردان در بهشت و رضوان برانگیخته شود. انما تحشرون علی صور اعمالکم. لمؤلفه :

ار خوی نکو چو باغ رضوان می باش
 و ر خلق حسن چو حور غلمان می باش
 [50] در صورت اگر به حسن خلقی
 موصوف
 در عالم جان انیس جانان می باش

الحديث الثامن عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَرُدُّ عَنْ عَرَضٍ أَخِيهِ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَرُدَّهُ عَنْهُ نَارَ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

مضمون عبارت: آن که نیست هیچ یک از مسلمانی که باز نگاه دارد از عرض و ناموس برادر اسلامی خود مگر آن که باشد لازم بر حق تعالی که باز نگاه دارد از آن کس آتش جهنم را روز قیامت. مکنون اشارت: چون خون مؤمن بر مؤمن حرام است عرض او هم بر او حرام است چه عرض و خون هر دو عدیل یکدیگر اند. عرض المرمن کدمه. چون بنده از بندگان خدا را کسی حمایت عرض نماید چنان است که او را از هلاک نگاه داشته ناچار پادشاه کریم قادری که بنده از بندگان دیگر با عجز و ناتوانی خود [50ب] حمایت کرده عرض او را که حکم خون دارد کیف عصمت نگاه داشته باشد و در قانون مروّت و قاعده

مکرمّت واجب بود که آن پادشاه مجازات اعمال و حسن فعال او نیکویی مضاعف نماید و روزی که آن بنده عاجز را به غیر او فریادرسی دیگر نباشد از مکروهات و نامالیم او را حمایت و وقایت نماید و این شیوه در مزاج جوانمردان خصوصاً سلاطین فرض می نماید فکیف نزد آن که سلطان السلاطین و ارحم الراحمین است. **لمؤلفه :**

عرض آزاده شده به خون هم سر
هر چه باشد در عرض هست گذر
هر که دارد نگاه عرض کسی
حق ننگه دارد از بلاش بسی

الحديث التاسع عشر: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ انظُرُوا إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكُمْ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَكُمْ؛ فَهُوَ أَجْدَرُ أَنْ لَا تَزْدَرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ.

[51] مضمون عبارت: آن که نگاه کنید به آن که او فرودترست از شما و مکنید نگاه به آن که بلندترست از شما، پس این شیوه سزاوارتر است به آن که بکند خودداری و تحقیر نعمت خدای تعالی را بر شما. مکنون اشارت: آن که چون نفس آدمی همیشه مایل به متابعت هوا و هوس است و از نعمت های ظاهر و باطن که حق تعالی به بنده ارزانی داشته جهت دوام و توالی آن همیشه ذاهل و غافل است و کفران نعمت چنان تقاضا می نماید که همیشه دل را از نعمت حاصل با خشنود دارد و دیده طمع بر فرید نعمت و بهبود گمارند و حق تعالی که حکیم داناست و قادری توانا به قدر مصلحت و به اندازه حوصله و قابلیت هر کس را آن چه شایسته و بایسته بود کما ینبغی داده چه او کریم بی صفت است و محسنی بی منت هر گاه که در [51ب] نفس حریص دغدغه ناشکوی و یا بر مشقتی ناصبوری دست دهد باید که نظر بصیرت بر حال ضعیف تر از

خودی در خلق ما خلق الله گمارد و به هر قدر امتیاز که در افزونی نعمت و عزّت نفس او را کرامت شده شکر و سپاس حق به جای آورد که ب خاصیت شکر نعمت حاصل و واصل به مزید نعمت آیل گردد و کفران نعمت به نقیض آن بود و این طریقه شکوری ارباب سلامت است و سلوک صبوری اهل حکمت و کرامت. **لمولفه :**

نعمت حق هست فزون از قیاس
 شکر به هر حال کن ای ناسپاس
 گر تو شوی طالب عیش فضول
 هیچ نیایی تو به منزل وصول
 نفس حریص و تو نداری سکون
 هر چه دهندت طلبی زان فزون
 رو بنگر یکی کم ز خویش
 تا بکنی شکر که داری تو پیش
 رو ببه دور دام نگر یکدمی
 شکر نه زیشان شده آدمی

[52] الحديث العشرون: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ طَالَ عَمْرُهُ ، وَحَسُنَ عَمَلُهُ قِيلَ : فَأَيُّ النَّاسِ شَرٌّ ؟ قَالَ : مَنْ طَالَ عَمْرُهُ وَسَاءَ عَمَلُهُ.

مضمون عبارت: مردی گفت یا رسول الله کدام کس از مردمان بهتر است. گفت رسول صلی الله علیه و سلم: آن کس که دراز شود عمرش و نکو باشد کردارش و گفت پس کدام مردم بدترین است، گفت: آن که دراز شود عمرش و بد بود کردارش. مکنون اشارت: آن که حکمت و مصلحت الهی در خلق انسان معرفت است و فایده بقای آدم در دار دنیا ترتیب اسباب اکتساب خیرات در حال و مآل است چون در ایام عمر که به توفیق الله امتداد یابد و به عنایت ایزدی امداد

پذیرد اگر در عالم کسب و کار که این منزل بی قرار است به اعمال سزاوار اوقات زندگانی خود را صرف نموده باشد [52ب] از عمر برخوردار یافته باشد و هر لحظه در حکم روزگار مدید بود و هر نفس زندگی او به مثابه به چندین روز سعید باشد. اولاً: به سعادت بزرگدنی که طول عمر است فایز شده باشد و به دولت اخروی هم رسیده باشد که استبدال بضاعت عمر بود به ذخایر منوباتو حسنات بی انقضا و انتها و به حقیقت این عمر و زندگانی فانی را واصل به بقا جاودانی و پیوسته به سعادت دو جهانی نموده باشد و مصدوقه دعا رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً شَدَّةً وَ أَنْ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

از فضل خدا عمر تو چون گشت مدید
در حسن عمل همیشه باید کوشید
عمر تو به ذکر خیر گردد جاوید
چون شد عمل نیک به عمر تو مزید

تم والسلام

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu
Nüshası, nr. 469, vr. 1b-2a

من بعض اثار نبوي وعاويث قدسي اديس وجام الدين
البدلي اسلمها ائمة وحتمل بالخير امانة كمن جنت استغلا
از اناوات مودة كه خير الحديث كتابه وخريلوي في عجم
هر ماله مذكورين كه حسب المقدور در بعض ايام مباله اوقات
متريك ملازمت قرآن و حديث هو طيب تايد و فرسه ماه مبارك
سال على الانشاء خدمت كتب اخبار و اثار نبوي و عاويث كند
ود بين اوقات بتوفيق الله تعالى ازت كو في عاويث بهر مري و مصليح
انكر اكب دري جهل كره شرب خلع همت روشناس و بدالوده و فضويه
اين دل بالوده بعامي خود انشيانا فاقد بود و انقبضت تركيه
و نهديب ابر نفس و ذنب عاصي برسبيل انصاف ايتا كره بود و يك
سجه و اري از ان درهاي شامو كه در سلك نقل و لغبار در كشيدن

الحمد لله الذي نزل العسك الحديث كتابا متافها متافيا
تتمم من جملة الذين عمنون زعمهم نعم تترجلوهم
و قلبهم الي ذكر الله و اصله على النبي الذي جلا سخط
تري السوي انما هو لا وحي يوحى يرشد المرابا بالاولاد الله و بهديك
كافة الوري الوسيه و السلام على الذين و رقا الكتاب
و حدوا عن حقايق الحديث و على اصحابه الذين نطقوا بالاسم بالنبوة
حلالا فضلا الخطاب بها بز الخطيب و الخبث اما بعد جنين
كن و اجتر خدام كلام ملك عظام و اضر ملا زمان حديث سيدنا نم

**HİCRİ 721, HİCRİ 722, HİCRİ 745 TARİHLİ ÜÇ
MESNEVÎ NÜSHASI'NIN TAVSİFİ VE BU
NÜSHALARDA BULUNAN DÎVÂN-I KEBİR
GAZELLERİ**

Malik Uğur DADAK*

Giriş

Türkiye kütüphanelerinde, yazım tarihleri hicri VII. - VIII. yüzyıllara ulaşan çok sayıda önemli yazma eser bulunmaktadır. Söz konusu eserler içinde Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* adlı eserlerinin sayısı da azımsanmayacak miktardadır. Bu çalışmada, Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* adlı iki eserinden bahsedilerek, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi numara 172; İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi Kemankeş numara 238 ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa numara 663'te bulunan üç

* Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, ugurdadak@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-9968-4769

Mesnevî nüshasındaki Dîvân-ı Kebîr gazellerinden söz edilmiştir. Bahsi geçen nüshaların tavsifleri yapıldıktan sonra nüshalarda bulunan Dîvân-ı Kebîr gazelleri her tavsifin sonuna gazel numarası ve gazellerin nüshalarda buldukları varak numaraları belirtilerek yazılmıştır. Gazel numaraları verilirken Furûzânfer neşri¹ dikkate alınmıştır. Varak numaraları, gazel numarasından sonra parantez içine alınarak eklenmiştir. Gazeller, söz konusu üç nüshada buldukları sıralar dikkate alınarak aktarılmıştır. Gazellerle ilgili yazım farklılıklarına, mülhak veya noksan unsurlara değinilmemiştir. Gazeller aktarılırken, mümkün olduğunca beyitlerin nüshalarda yazıldıkları şekilleri korunmaya çalışılmıştır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî

Anadolu'da yetişen önemli mutasavvıflardan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî 30 Eylül 1207/6 Rebiulevvel 604 yılında, bugün Afganistan'ın kuzeyinde bulunan Belh şehrinde dünyaya geldi. O yıllarda Belh, bulunduğu bölgenin önemli merkezlerinden biri sayılmaktaydı. Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in Belh'ten ayrılması neticesinde Mevlânâ da daha küçük

¹ Bedüzzamân Furûzânfer, *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr* (Tahran: İntişarat-ı Danişgahi, 1336-1345 hş).

yaşlarda babasıyla birlikte hac ziyareti yaptıktan sonra Anadolu'nun muhtelif illerini dolaşarak bugünkü Karaman'a, bir süre sonra da oradan Konya'ya yerleşmiştir.

Mevlânâ uzun bir tahsil döneminden sonra Konya'da dini ilimleri öğretmeye ve ilgilileriyle meşgul olmaya başlamış; ismi yayılıp, ünü çoğaldıkça kendisine bağlıların sayısı da artmıştır. Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşması da şöhretinin yayılmaya başladığı bu zamanlarda olmuştur. Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşmasına dair çeşitli rivayetler vardır. Anlaşılan odur ki; Mevlânâ, Şems ile karşılaşınca ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Mevlânâ Dîvân-ı Kebîr'de de sık sık Şems'i anmıştır. “Efendimiz” manasına gelen “Mevlânâ” lakabı daha sonradan bir saygı unvanı olarak Celâleddîn-i Rûmî isminin başına eklenerek bu önemli mütefekkirin ismi Mevlânâ unvanıyla anıla gelmiştir. Mevlânâ, 17 Aralık 1273 / 5 Cemâziyelâhir 672 yılında Konya'da vefat etmiş ve Konya'daki türbeye defnedilmiştir.²

² Mevlânâ'nın hayatı hakkında tafsilatlı bilgi için: Sultan Veled, *Veled-nâme* nşr. Celâleddîn Hümâî, Tahran: 1315 hş.) Aynı eserin çevirisi: *İbtidânâme*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara: 1976;

Mesnevî-i Ma'nevî

Mevlânâ'nın en önemli eserlerinden Mesnevî-i Ma'nevî altı defter halinde, yaklaşık 26.000 beyitten oluşan manzum bir eserdir. Aslında mesnevi'nin, Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı *Türkçe Sözlük*'teki kelime anlamı "*Her beyti ayrı uyaklı bir divan edebiyatı nazım biçimi*" şeklindedir. Mevlânâ da eserini yazıldığı tarzın adıyla anmayı münasip görerek eserine *Mesnevî* adını vermiştir. Bu eser öylesine tanınmış bir hale gelmiştir ki mesnevi denince akla ilk önce Mevlânâ'nın Mesnevî'si gelir olmuştur. Mesnevî'nin yazım tarihi Abdülbâki Gölpınarlı'nın aktardığına göre hicri 656'dan önce olmalıdır.³ Mesnevî'nin birinci defterinin söylenip yazılması bittikten sonra ikinci deftere başlamadan önce bir süre Mesnevî'yi yazmaya ara verilmiştir. 13 Mayıs 1264 / 15 Receb 661 yılında Mesnevî'nin ikinci defteri söylenip yazılmaya başlanmıştır. Bundan sonra herhangi bir duraksama olmadan Mesnevî'nin altı defteri de söylenip yazılmıştır. Mesnevî'nin ne zaman bitirildiği

Bedüzzamân Furûzânfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluğ İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

³ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi* II. Basım, (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi, 1981), XI.

ise kesin olarak bilinmemektedir.⁴ Mesnevî'nin şu ana kadar bilinen en muteber nüshası Konya Mevlânâ Müzesi'nde yer almaktadır. Bu nüsha esas alınarak, Türkiye'de ve İran'da birçok Mesnevî neşri ve çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Dîvân-ı Kebîr

Mevlânâ'nın önemli eserlerinden biri de gazel, terkîb-i bend ve rubailerden oluşan; manzumların vezinlerine göre düzenlendiği, eski nüshalarında beyit sayılarının 30.000 ile 50.000 arasında değiştiği, büyük divan anlamına gelen Dîvân-ı Kebîr'dir.⁵ Mevlânâ'nın eserleri arasında en büyük hacme sahip olan bu eseri; Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî, Külliyât-ı Şems adıyla da bilinmektedir. Dîvân-ı Kebîr'in bilinen muteber nüshası Konya Mevlânâ Müzesi'nde yer almaktadır. Eserin, Mesnevî gibi İran'da ve Türkiye'de muteber nüshaları esas alınarak birçok neşri hazırlanmıştır.⁶

⁴ Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, XII.

⁵ Tahsin Yazıcı, "Dîvân-ı Kebîr", *DİA*, (İstanbul: 1994), IX/ 432-433.

⁶ Adnan Karaismailoğlu, *Dîvân-ı Kebîr Gazel Dizini* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 9.

Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Kütüphanesi 172 Numaralı Mesnevî Nüshası

Cilt ebadı: 25 x 18.1 cm.

Yazı ebadı: 19.5 x 13.2 cm.

Müstensih: Muhammed b. İshâk b. İbrahim el-Lârendî
el-Veledî

İstinsah tarihi: 721/1321

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde korunan bu nüsha Mesnevî'nin III. defterinden ibarettir. Kütüphane kayıtlarından edindiğimiz bilgilere ve elimizde bulunan görsellere göre eser kırmızı deri sırtlı, şemseli, köşebentli, zencirekli, miklepli siyah meşin kaplı mukavva cilt içinde 155 yapraktır. Her sayfada çift sütun ve 17 satır bulunmaktadır. Sayfaları samani, yazısı nesihtir. Hikâye başlıkları surhladır. Bazı sayfaların kenarlarında beyit ve notlar mevcuttur. Sayfaları nem lekeli. 154b'de Dîvân-ı Kebîr'den 16 satırlık bir gazel, 155. sayfada çeşitli beyitler yazılıdır.

III. Defter

Nüshanın ilk sayfasının a yüzünde bir takım karışık beyitler ve notlar mevcuttur. Defterin mukaddimesi 1b ile 3a sayfaları aralığındadır. Mukaddimenin satır

sayıları 1b'de 9, 2a'da 11, 2b'de 12, 3a'da 14 satır olmak üzere her sayfada değişiktir. Mukaddimede bazı kelimelerin altlarına bu kelimelerin Farsça karşılıkları yazılmıştır.

Defterin manzum metni 3b'den başlayıp 154a'da sona ermektedir. 154a'da defterin ketebe kaydı ve istinsah tarihi mevcuttur. 154b ile 155. sayfada da bazı kaside ve beyitler yer almaktadır.

Mukaddimenin başı (1b):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ بِهٖ نَسْتَعِیْنُ، الْحَكْمَ جُنُودَ اللّٰهِ یَقْوٰی بِهَا اَرْوَاحَ
المردین...

Sonu (3a):

...ان الله سمیع علیم والحمد لله رب العالمین.

Metnin başı (3b):

ای ضیا الحق حسام الدین بیار
این سوم دفتر که سنت شد سه بار

Sonu (154a):

گر تو خواهی باقی این گفت و گو
ای اخی در دفتر چارم جو

Ketebe Kaydı (154a):

فی تاریخ سنه احدی و عشرين و سبع مایه. والله اعلم بالصواب و الیه المرجع و الماب. کتبه العبد الضعیف المحتاج الی رحمة الله تعالی محمد بن اسحاق بن ابرهیم اللارندی الولدی رحم الله من نظر فیه و دعا لکاتبه و لجمیع المؤمنین آمین یارب العالمین.

Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi 172 numaralı Mesnevî Nüshasındaki Dîvân-ı Kebîr Gazeli

Gazel numarası: 3172 (154b)

Gazelin vezni: مفتعلن مفتعلن فاعلن (Serî‘)

ای که ازین تنگ قفس می‌پری
رخت به بالای فلک می‌بری
زندگی تازه ببین بعد ازین
چند ازین زندگی سرسری
در هوس مش‌تریت عمر رفت
ماه ببین و بره از مش‌تری
دل‌ق شپش‌ناک درانداختی
جان برهنه شده خود خوش‌تری
در عوض دل‌ق تن چار میخ
بافته‌اند از صفتت شش‌تری
جامه این جسم، غلامانه بود
گیر کنون پیرهن مه‌تری

مرگ حیاتست و حیاتست مرگ
عکس نماید نظر کافری
جمله جانها که ازین تن شدن
حی و نهانند کنون چون پری
گشت سوار فرس غیب، جان بــــاز
رهید از خر و از خرخوری
سوخت درین آخر دنیا دلت
بهر و جوه جو این لاغری
پرده چو برخاست اگر این خرت
گردد زرین، تو درو ننگری
بر سر دریاست چو کشتی روان
روح، که بود از تن خود لنگری
گر چه جدا گشت ز دست و ز پا
فضل حقش داد پر جعفری
خانه تن گر شکند، هین منال
خواجه! یقین دان که به زندان دری
چونک ز زندان و چه آیی برون
یوسف مصری و شه و سروری
چون برهی از چه و از آب شور
ماهیی و معتکف کـــوثری
باقی این را تو بگو، زانک خلق
از تو کنند ای شه من، باوری

İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi

Kemankeş 238 Numaralı Mesnevî Nüshası

Cilt ebadı: 20.3 x 17.4 cm.

Müstensih: Muhammed b. İshak b. İbrahim el-Lârendî el-Veledî

İstinsah tarihi: 722/1322

Bu eser Mesnevî'nin sadece VI. defterini ihtiva etmektedir. Elimizdeki kayıtlarda eserin cildi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kütüphane kataloglarındaki bilgilere göre eser deri kaplı mukavva ciltlidir. Bu nüsha samani renkte 159 yapraktan ibarettir. Her sayfada iki sütun, 17 satır mevcuttur. Yazısı nesih, hikâye başlıkları surhtur. Zahriyesinde vakıf şartını içeren vakıf kaydı ve bazı beyitler ile yazılar mevcuttur. Sayfa kenarlarında mühür, beyit ve notlar yer almaktadır. Defterin bazı sayfa numaraları mükerrer ve bazıları da eksiktir.

VI. Defter

Defterin mukaddimesi 1b'de yer almaktadır. Mukaddime surh ve siyah mürekkeple her iki satırda bir farklı renk kullanılmak üzere 17 satır olarak yazılmıştır. Mesnevî'nin manzum metni 2a'dan başlayıp 155a'da sona ermektedir. 155a'da ketebe kaydı yazılıdır. 155b-

158b sayfalarında başka bir yazıyla Dîvân-ı Kebîr'den gazeller ile bazı beyitler mevcuttur.

Mukaddimenin başı (1b):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، مَجْلِدِ شِشْمِ اَز دَفْتَرِ هَاي مَثْوٰی...

Sonu (1b):

... و مَا حَجَبَ بِهٖ الْمُحْجُوْبِيْنَ اَمِيْنَ يَا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ.

Metnin başı (2a):

ای حیات دل حسام الدین بسی
میل می جوشد بقسم سادسی

Sonu (155a):

در دل من این سخن زان میمنه ست
زانک از دل جانب دل روزنه ست

Ketebe Kaydı (155a):

کتبه العبد الضعیف المحتاج الی رحمة الله تعالی محمد بن اسحاق بن ابرهیم
الارندی الولدی رحم الله من نظر فیہ و دعا لکاتبه و لجمیع المؤمنین آمین یارب
العالمین.

İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi
Kemankeş 238 Numaralı Mesnevî Nüshasındaki
Dîvân-ı Kebîr Gazelleri

Gazel numarası: 33 (155b)

Gazelin vezni: مستعلن مستعلن مستعلن مستعلن (Recez)

می ده گزافه ساقیا تا کم شود خوف و رجا
گردن بزن اندیشه را ما از کجا او از کجا
پیش آر نوشانوش را از بیخ برکن هوش را
آن عیش بی روپوش را از بند هستی برگشا
در مجلس ما سرخوش آبرقع ز چهره برگشا
زان سان که اول آمدی ای یفعل الله ما یشا
دیوانگان جسته بین از بند هستی رسته بین
در بی دلی دل بسته بین کین دل بود دام بلا
زودتر بیا هین دیر شد دل زین ولایت سیر شد
مستش کن و بازش رهان زین گفتن زوتر بیا
بگشاز دستم این رسن بر بند پای بوالحسن
پر ده قدح را تا که من سر را بنشناسم ز پا
بی ذوق آن جانی که او در ماجرا و گفت و گو
هر لحظه گرمی می کند با بوالعلی و بوالعلا
نانم مده آبم مده آسایش و خوابم مده
ای تشنگی عشق تو صد همچو ما را خونبها
امروز مهمان توام مست و پریشان توام
پر شد همه شهر این خیر کامروز عیش است الصلا
هر کو بجز حق مشتری جوید نباشد جز خری
در سبزه این گولخن همچون خران جوید چرا
می دان که سبزه گولخن گنده کند ریش و دهن
زیرا ز خضرای دمن فرمود دوری مصطفی
دورم ز خضرای دمن دورم ز حوران چمن
دورم ز کبر و ما و من مست شراب کبریا

از دل خیال دلبری برکرد ناگهان سری
ماننده ماه از افق ماننده گل از گیا
جمله خیالات جهان پیش خیال او دوان
مانند آهن پاره‌ها در جذبه آهن ربا
بد لعل‌ها پیشش حجر شیران به پیشش گورخر
شمشیرها پیشش سپر خورشید پیشش ذره‌ها
عالم چو کوه طور شد هر ذره اش پرنور شد
مانند موسی روح هم افتاده بی هوش از لقا
هر هستیی در وصل خود در وصل اصل خود
خنبک زنان بر نیستی دستک زنان اندر نما
سرسبز و خوش هر تره ای نعره زنان هر ذره ای
کالصبر مفتاح الفرج و الشکر مفتاح الرضا
گل کرده بلبل را ندا کای صد چو من پیشت فدا
حارس بدی سلطان شدی تا کی زنی طال بقا
ذرات محتاجان شده اندر دعا نالان شده
برقی بر ایشان برزده مانده ز حیرت از دعا
السلم منهاج الطلب الحلم معراج الطرب
و النار صراف الذهب و النور صراف الولا
العشق مصباح العشا و الهجر طباخ الحشا
و الوصل تریاق العشا یا من علی قلبی مشا
الشمس من افراسنا و البدر من حراسنا
و العشق من جلاسنا من یدر ما فی راسنا
یا ساییلی عن حبه اکرم به انعم به

كل المنى فى جنبه عند التجلى كالهبا
 الفتح من تفاحكم و الحشر من اصباحكم
 القلب من ارواحكم فى الدور تمثال الرحا
 ارياحكم تجلى البصر يعقوبكم يلقى النظر
 يا يوسفينا فى البشر جودوا بما الله اشترى
 الشمس خرت و القمر نسكا مع الاحدى عشر
 قدامكم فى يقظه قدام يوسف فى الكرى
 اصل العطايا دخلنا خرج البرايا نخلنا
 يا من لحب او نوى يشكو مخاليب النوى

Gazel numarası: (Bu gazel Furûzânfer neşrinde⁷
 bulunmamaktadır. Gölpınarlı bu gazeli kendi neşrinde⁸
 VII. cildin 624. sayfasında göstermiştir.)

Gazelin vezni: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلان (Remel) (156a)

أفتاب امروز بر طرز دگر تابان شدست
 نره‌ها بر رقص دیگر مست و سرگردان شدست
 از و رای کفر و ایمان شه‌سواری تاخته‌ست
 حلقه‌ای از کفر او در گوش هر ایمان شدست
 خاک در چشم قباد و سنجر و رستم زده‌ست
 عقل بینا بی‌خبر از جان و از جانان شدست

⁷ Bediüzzamân Furûzânfer, *Külliyât-ı Şems yâ Divân-ı Kebîr* (Tahran: İntişarat-ı Danişgahi, 1336-1345 hş).

⁸ Mevlânâ Celâleddîn, *Divân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 1957.

زهره مطرب چو دیدش تار عشرت بردرید
ز آتش او با نماز و آه وی رحمان شدست
مشتری چون مشتری شد آستانش سجده کرد
چون شد او بنده کمینش بر فلک سلطان شدست
شمس حق و دین پنهانی که او از بس ظهور
همچو یزدان بر دو دیده مخفی و پنهان شدست
آن عطارد نسخه‌های خویش را در عشق سوخت
کز دبیرستان عشقش جاننش دفترخوان شدست
دست مریخ از نهیبش مست شد و ز کار رفت
چونک دید از غمزه‌اش دل‌خون چو مرزنجان شدست
و آن زحل تدبیر گم کرده‌ست اندر عشق او
و ز تحیر واله و انگشت در دندان شدست
گفت مر خورشید را انصاف کز تخت فلک
زو فرود آکز برای عزل تو فرمان شدست
پیچ پیچی کرد خورشید و برآمد حسن او
چون بدید او را که در تابش دو صد چندان شدست
تخت را بگذاشت در چین پابرهنه می‌دوید
در رکاب آن شهی کو فتنه کیوان شدست
از برای چشم او ماه فلک سیاح نیز
در گدازهای هجرش جملگی تن جان شدست
جادوان غمزه‌ها کندر جهان فتنه بدند
غمزه جادوی مستش فتنه ایشان شدست
آتشان حسن کاتش در زمانه می‌زدند
آتش رخسار او سوزان آتشان شدست
عقل کل آیین‌های بخرید و خود را بنگرید

ز آینه جان بخش آن شه لاجرم عمیان
هر که او بر ساحل دریای لطف او نشست
همچو ماهی او مقیم چشمه حیوان شدست
هرچه دشوار بست طالب را درین خونریز
راه

از قدوم مرکب جاهش همه آسان شدست
سر برآورده رخی افروخته چون لاله‌ها
از بهارش جان که او پوسیده عصیان شدست
غمگینی ماتم زده پر درد کو فضلش بدید
همچو گل در بزم عیش از قهقهه غلغان
هر که انسانست انسان در دو دیدش مست اوست
کان پری زاده ز بهر بخت انس انسان شدست
از کرامت‌های او بر خاک تبریز از خدا
در و مروارید جان ماننده باران شدست
دیو کز گرد غبار سنب اسپش کحل یافت
گشت دربان بهشت و مشرف رضوان شدست
سینه ظلمانی کز دودش آتش می‌گریخت
از بهار جنت با حور و با ولدان شدست
در تک دوزخ بروییده ز لطفش یاسمین
موبه موی اهل دوزخ همچو گل خندان شدست
جان با نقصان‌ها از تو کمالی یابدا
کانک کامل دید خود را جز تو او نقصان شدست

Gazel numarası: 422 (157a)

Gazelin vezni: فعلاتن فعلاتن فعلن (Remel)

ای که رویت چو گل و زلف تو چون شمشادست
جانم آن لحظه که غمگین تو باشم شادست
نقدهایی که نه نقد غم توست آن خاکست
غیر پیمودن باد هوس تو بادست
کار او دارد کاموخته کار توست
زانک کار تو یقین کارگه ایجادست
آسمان را و زمین را خبرست و معلوم
کآسمان همچو زمین امر ترا منقادست
روی بنما و خمار دو جهان را بشکن
نه که امروز خماران ترا میعادست
آفتاب از چه درین دور فریدست و وحید
شرفیابند که او در صفشان آحادست
خسروان خاک کفش را به خدا تاج کنند
هر که شیرین ترا دلشده چون فرهادست
می نهد بر لب خود دست دل من که خموش
این چه وقت سخنست و چه گه فریادست

Gazel numarası: 321 (157a)

Gazelin vezni: مستفعلن مستفعلن مستفعلن (Recez)

آن خواجه را از نیم شب بیماری پیدا شدهست
تا روز بر دیوار مابی خوشتن سر می زدهست
چرخ و زمین گریان شده وز ناله اش نالان شده

دم‌های او سوزان شده گویی که در آتشکده‌ست
 بیماری دارد عجب نی درد سر نی رنج تب
 چاره ندارد از زمین کز آسمانش آمده‌ست
 چون دید جالینوس را نبضش گرفت و گفت او
 دستم بهل دل را ببین رنجم بیرون قاعده‌ست
 صفراش نی سوداش نی قولنج و استسقاش نی
 زین واقعه در شهر ما هر گوشه‌ای صد عریده‌ست
 نی خواب او را نی خورش کز عشق دارد پرورش
 کین عشق اکنون خواجه را هم دایه و هم والده‌ست
 گفتم خدایا رحمتی کآرام گیرد ساعتی
 نی خون کس را ریخته‌ست نی مال کس را بسته‌ست
 این خواجه را چاره مجو بندش منه بندش مگو
 کان جا که افتادست او نی مفسقه نی معبدست
 تو عشق را چون دیده‌ای از عاشقان نشنیده‌ای
 خاموش کن افسون مخوان نی جادوی نی شعبده‌ست
 ای شمس تبریزی بیا ای معدن نور و ضیا
 کاین روح باکار و کیا بی تابش تو جامدست

Gazel numarası: 489 (157b)

Gazelin vezni: (Müctes) مفاعن فعلاتن مفاعن فعلمن

اگر تو مست و صالی رخ تو ترش چراست
 بیرون شیشه ز حال درون شیشه گواست
 پدید باشد مستی میان صد هشیار
 ز بوی رنگ و ز چشم و فتادن از چپ و راست
 علی‌الخصوص شرابی که اولیا نوشند

که جوش و نوش و قوامش ز خم لطف خداست
خم شراب میان هزار خم دگر
به کف و تف و به جوش و به غلغله پیدا است
کسی که شب به خرابات قباب قوسینست
درون دیده پر نور او خم مار لقا است
طهارتیست ز غم باده شراب طهور
در آن دماغ که بادهست باد غم ز کجاست
ایست عند ربی نام آن خراباتست
نشان یطعم و یسقی هم از پیمبر ماست

Gazel numarası: 440 (158a)

Gazelin vezni: مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن (Muzâri)

امروز شهر ما را صد رونق است و جانست
زیرا که شاه خوبان امروز در میان است
حیران چرا نباشد خندان چرا نباشد
شهری که در میانش آن صارم زمان است
آن آفتاب خوبی چون بر زمین بتابد
آن دم زمین خاکی بهتر ز آسمان است
بر چرخ سبزپوشان پر می زنند یعنی
سلطان و خسرو ما آنست و صد چنان است
ای جان جان جانان از ما سلام برخوان
رحم آر بر ضعیفان عشق تو بی امان است
چون سبز و خوش نباشد عالم چو تو بهاری
چون ایمنی نباشد چون شیر در میان است
چون کوفت او در دل نآمده به منزل

دانست جان ز بویش کان یار مهربان است
آن کو کثید دستت او آفریده استت
وان کو قرین جان شد او صاحب قران است
او ماه بی خسوف است خورشید بی کسوفست
او خمر بی خمارست او سود بی زیان است
آن شهریار اعظم بزمی نهاد خرم
شمع و شراب و شاهد امروز رایگان است
چون مست گشت مردم شد گوهرش برهنه
پهلوشکست کان را زان کس که پهلوان است
دلاله چون صبا شد از خار گل جدا شد
باران نباتها را در باغ امتحان است
خامش که تا بگوید بی حرف و بی زبان او
خود چیست این زبانها گر آن زبان زبان است

Gazel numarası: 450 (158a)

Gazelin vezni: مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن (Muzâri)

از بامداد روی تو دیدن حیات ماست
امروز روی خوب تو یا رب چه دلرباست
امروز در جمال تو خود چیز دیگرست
امروز هر چه عاشق شیدا کند سزاست
امروز آن کسی که مرا دی بداد پند
چون روی تو بدید ز من عذرها بخواست
صد چشم وام خواهم تا در تو بنگرم
این وام از که خواهم و آن چشم خود کراست
در پیش بود دولت امروز لاجرم

می جست و می طپید دل بنده روزهاست
از عشق شرم دارم اگر گویمش بشر
می ترسم از خدای که گویم که این خداست
ابروم می جهید و دل بنده می طپید
این می نمود رو که چنین بخت در قفاست
رقاصتر درخت در این باغها منم
زیرا درخت بختم و اندر سرم صباست
چون باشد آن درخت که برگش تو داده‌ای
چون باشد آن غریب که همسایه هماست
در ظل آفتاب تو چرخ می همی زنیم
کوری آنک گوید ظل از شجر جداست
جان نعره می زند که زهی عشق آتشین
کآب حیوة دارد با تو نشست و خاست
چون بگذرد خیال تو در کوی سینه‌ها
پای برهنه دل به در آید که جان کجاست
روی زمین چون نور بگیرد ز ماه تو
گویی هزار زهره و خورشید بر سماست
در روزن دلم نظری کن چو آفتاب
تا آسمان نگوید کان ماه بی وفاست
قدم کمان شد از غم و دادم نشان کژ
با عشق همچو تیرم اینک نشان راست
در دل خیال خطه تبریز نقشش شد
کان قبله اجابت و دل خانه دعاست

**İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa 663
Numaralı Mesnevî Nüshası**

Cilt ebadı: 24.5 x 17.5 cm.

Yazı ebadı: 12 x 20 cm.

Müstensih: Mesud b. Mahmut el-Mevlevî

İstinsah tarihi: 745/1344

Bu nüshanın cildi hakkında herhangi bir görsel bulunamamıştır. Nüsha, Mesnevî'nin sadece III. defterini ihtiva etmektedir. Eserin sayfaları yıpranmış, nem lekeli ve bazı sayfaları tamir görmüştür. Sayfaları samani renktedir. Her sayfada iki sütun, 15 satır mevcuttur. Yazı çeşidi nesihdir. Hikâye başlıkları surhtur. Bazı sayfalarında, eserin Yenikapı Mevlevihanesi'ne vakfedildiğine dair yazılar, beyitlerde geçen bazı fiillerin mastarları veya mevcut sözcüklerin eşanlamlı karşılıkları yazılıdır. 1a'da ve 151b'de Dîvân-ı Kebîr'den gazeller ve bir rubai yer almaktadır.

III. Defter

1b ve 2a'da III. defterin mukaddimesi vardır. Mukaddime siyah ve surh mürekkeple ilk sayfada 15, sonraki sayfada 16 satırdır.

Defterin manzum metni 2b'den başlamaktadır. Bu sayfanın üstünde sülüsle besmele yazılıdır. Manzum

metnin sona erdiği 151a'da defterin tetimmesi mevcuttur. Defterin bazı sayfalarının kenarlarında notlar ve beyitler vardır.

Mukaddimenin başı (1b):

بسم الله الرحمن الرحيم، الحكم جنود الله يقوى بها ارواح المردين...

Sonu (2a):

بيد لونه ان الله سميع عليم و الحمد لله رب العالمين.

Metnin başı (2b):

ای ضیا الحق حسام الدین بیار
این سوم دفتر که سنت شد سه بار

Sonu (151a):

گر تو خواهی باقی این گفت و گو
ای اخسی در دفتر چارم بگو

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 663 Numaralı Mesnevî Nüshasındaki Dîvân-ı Kebîr Gazelleri ve bir Rubai

Gazel numarası: 2648 (1a)

Gazelin vezni: مفاعیلن مفاعیلن فعولن (Hezec)

دریغاکز میان ای یار رفتی
بسه درد و حسرت بس یار رفتی

بسی زنهار گفتی لابه کردی
چه سود از حکم بی زنهار رفتی
کنار پرگل و روی چو ماهیت
چه شد چون در زمین خوار رفتی
ز حلقه دوسستان و همنشینان
میان خاک و مور و مار رفتی
چه شد آن نکته‌ها و آن سخن‌ها
چه شد عقلی که در اسرار رفتی
چه شد دستی که دست ما گرفتی
چه شد پایی که در گلزار رفتی
لطیف و خوب و مردم‌دار بودی
درون خاک مردم خوار رفتی
چه اندیشه که می کردی و ناگاه
بسه راه دور و ناهموار رفتی
فلک بگریست و مه را رو خراشید
در آن ساعت که زار زار رفتی
دلخون شد چه پرسم من چه دانم
بگو باری عجب بیدار رفتی
چو رفتی صحبت پاکان گزیدی
و یا محروم و بانکار رفتی
جوابک‌های شیرینت کجا شد
خمش کردی و از گفتار رفتی
زهی داغ و زهی حسرت که کردی
سفر کردی مسافروار رفتی
کجا رفتی که پیدا نیست گردت
زهی پرخون زهی کین بار رفتی

Rubai numarası: 373 (1a)

Rubainin Vezni: مفعول مفاعیل مفاعیل فعل (Rubai vezni)

گر جمله آفاق جهان غم بگرفت
بیغم بود آنکه عشق محکم بگرفت
یک ذره نگر که پای در عشق بگرفت
وان ذره جهان شد که دو عالم بگرفت

Gazel numarası: 1493 (151b)

Gazelin vezni: (Hezec) مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم
جان داده و دل بسته بسودای دمشقیم
زان صبح سعادت که بتابید از آن سو
هر شام و سحر مست سحرهای دمشقیم
بر باب بریدیم چو از یار بریدیم
زان جامع عشاق به خضرای دمشقیم
از چشمه بونواس مگر آب نخوردی
ما عاشق آن ساعد سقای دمشقیم
بر مصحف عثمان بنهم دست به سوگند
کز لولوی آن دلبر لالای دمشقیم
از باب فرج دوری و از باب فرادیس
کی داند کاندر چه تماشای دمشقیم
بر ربوه برآیم چو در مهد مسیحیم
چون راهب سرمست ز حمرای دمشقیم
در نیرب شاهانه بدیدیم درختی

در سـایه آن شـسته و دروای دـمشـقیم
اخضر شده میدان و بغلطیم چو گویی
از زلف چو چوگان که به صحرای دمشقیم
کی بیـمزه مانیم چو در مـزه در آییم
دروازه شـرقی سـویدای دـمشـقیم
اندر جبل صالح کانی است ز گوهر
زان گوهر ما غرقه دریای دمشقیم
چون جنت دنیا است دمشق از پی دیدار
ما منتظر رأیت حسـنای دـمشـقیم
از روم بتـازیم سوم بار سوی شام
کز طره چون شام مطرای دمشقیم
مخدومی شمس الحق تبریز گر آن جاست
مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم

Sonuç

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Kütüphanesi numara 172; İstanbul Hacı Selim Ağa
Yazma Eser Kütüphanesi Kemankeş numara 238 ve
İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa numara
663'te bulunan üç Mesnevî nüshasının ayrıntılı
tavsiflerinin ve söz konusu nüshalara yazılmış Dîvân-ı
Kebîr gazel ve rubailerinin aktarıldığı bu çalışmada her
üç nüshanın yazım özellikleri açısından birbirleriyle

benzeştiği görülmektedir. Nüshalarda bazı د harflerinin ذ harfi olarak yazıldığı, كه'lerin bazen كى şeklinde yazıldığı, چونكه ve آنكه sözcüklerindeki hâ-yı resmîyelerin çoğunlukla yazılmadığı görülmektedir. İlaveten, به ön edatı sözcüklere bitişik yazılmıştır. Söz konusu nüshaların yazıldıkları dönemlere ait bu türden yazı ve imla örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Nüshalarda bulunan Dîvân-ı Kebîr rubai ve gazelleri hususunda, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi 172 numaralı nüshada Serî‘ bahrinde bir adet gazel; İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi Kemankeş 238 numaralı nüshada Recez bahrinde iki, Remel bahrinde iki, Müzâri bahrinde iki ve Müctes bahrinde bir adet gazel olmak üzere toplamda yedi adet gazel; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 663 numaralı nüshada ise Hezec bahrinde iki adet gazel ve bir adet rubai yazıldığı tespit edilmiştir. İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi Kemankeş 238 numaralı nüshada 156a yaprağına yazılı Remel bahrindeki آفتاب امروز بر طرز دگر تا بان شادست mısrasıyla başlayan gazelin Abdülbâki Gölpinarlı'nın neşrinde yer aldığı ancak Furûzânfer

neşrinde olmadığı görülmektedir.⁹ Çalışmada yer alan üç nüshada, Dîvân-ı Kebîr'den toplam on gazel ve bir rubai tespit edilmiştir. Mesnevî-i Ma'nevî'nin bazı eski nüshalarında Dîvân-ı Kebîr'den gazellerin yanı sıra Sadî-i Şîrâzî'nin ve önde gelen bazı İranlı şairlerin manzumlarına da rastlamak mümkündür.

⁹ Karaismailoğlu, *Dîvân-ı Kebîr Gazel Dizini*, 14.

KAYNAKÇA

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. II. Basım, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi, 1981.

_____, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Karaismailoğlu, Adnan. *Dîvân-ı Kebîr Gazel Dizini*. Akçağ Yayınları, Ankara: 2015.

Munzevî, Ahmed. *Fihrist-i Nusşehâ-yi Hattî-yi Fârsî*. I-VI, Muessese-i Ferheng-i Mıntıkâî, Tahran: 1353 hş.

Furûzânfer, Bedüzzamân. *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*. Tahran: 1336-1345 hş.

_____, *Mevlânâ Celâleddîn* (çev. Feridun Nafiz Uzluk). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Ferhengistân-ı Zebân ve Edeb-i Fârsî. *Destûr-i Hattî-i Fârs*. Tahran: *Neşr-i Âsâr, Çap-i Şeşom*, 1386 hş.

İbtidânâme, çev. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara: Güven Matbaa, 1976.

Celâleddin Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî Mevlânâ*. çev. Adnan Karaismailoğlu, I-VI, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

_____, *Dîvân-ı Kebîr*. (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.

Yazıcı, Tahsin. “Dîvân-ı Kebîr”. *DİA*. C.IX, İstanbul: 1994.

Veled, Sultan. *Veled-nâme*. nşr. Celâleddîn Hümâî. Tahran: 1315 hş.

Değirmençay, Veyis. *Farsça Arûz ve Kâfiye*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Ofset Tesisleri, 2005.

ZÂTÎ'NİN ŞİİRLERİNDE ŞAHNÂME KARAKTERLERİ

Esra YALÇINTAŞ*

Giriş

Firdevsî-i Tûsî'nin kaleme aldığı İran'ın millî destanı, Fars edebiyatının en ünlü ve hacimli eserlerinden biri olarak kabul edilen *Şahnâme*, sadece doğu edebiyatında değil bütün dünya klasikleri arasında da eşsiz bir konuma sahiptir.¹ Şahnâme, İran halkı için sadece bir edebi eser olarak değil, aynı zamanda ülkelerini korumak adına verdikleri mücadeleleri anlatan tarihi bir destan olmasıyla da son derece önemlidir.² İran halkının İslâmiyet öncesi 1000 yıllık tarihini konu alan mesnevîde, ilk mitolojik hükümdar Keyûmers'ten son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'e kadar elli

* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora öğrencisi, ylcintsesra@gmail.com., Orcid: [0000-0002-7981-8811](https://orcid.org/0000-0002-7981-8811)

¹ Mehmet Kanar, “ Şahnâme” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2010), 38/289-290.

² Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 263.

hükümdarın yaşamları ve savaşları konu edilmiştir.³ Beyit sayısı yazmalara göre yaklaşık 48.000 ile 52.000 arasında değişen geniş kapsamlı bu eser kendinden sonra yazılan gerek Fars edebiyatında gerekse Türk edebiyatında birçok mesnevinin de menşei konumunda olmuştur. Bu eser İran dışında Fars edebiyatıyla ilgilenen birçok bölgede beğenilmiş, Türk ve Fars edebiyatında kahramanlık mesnevileri için önemli bir kaynak olarak edebiyat tarihindeki yerini almıştır.⁴

İslâmiyet'in yayılmasıyla birlikte birçok toplumun kültürel yapısında değişiklikler meydana gelmiştir. Türk ve İran toplumuna bakıldığında iki kültüründe özellikle edebiyat alanında gerçekleştirdikleri değişimler göze çarpmaktadır. İslâmiyet'in etkisiyle Fars edebiyatında görülen değişimler zamanla Türk edebiyatını da etkilemiştir. Bu etkileşimden beslenerek gelişen Türk edebiyatı da zaman içerisinde muazzam ve kendine has şeklini almıştır. Bu açıdan bakıldığında Fars edebiyatını oluşturan kaynaklar aynı zamanda Türk edebiyatına da kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda Fars edebiyatında yer

³ Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2018), 50.

⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 376.

alan mitolojik şahsiyetler, olaylar, unsurlar ve efsaneler Türk edebiyatında da kaynak konumundadır.⁵ Çünkü birbirlerine yakın coğrafi konumlarda bulunan bu iki toplumun her alanda birbirinden etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. “Tanpınar’a göre Divan şiiri mitolojisini “doğrudan doğruya Şahnâme’den, Büyük Masallardan ve Arap kültüründen almıştı”.⁶

Ancak Klasik Türk şiirinin mitolojik unsurlarının tamamı İran ve Arap kültürü etkisiyle oluşmamıştır. Büyük bir kısmının İran mitolojisinden geldiği düşünülmektedir.⁷ Özellikle Klasik Fars edebiyatının en önemli kaynaklarından biri olan *Şahnâme* Klasik Türk edebiyatını büyük ölçüde etkilemiştir. Bu eser üzerine birçok edebi metin yazılmıştır. Şairler divanlarında *Şahnâme* karakterlerine yer vererek onların karakter özelliklerinden yararlanmışlardır.⁸ Çünkü *Şahnâme*’de yer alan kahramanlar özgürlük, adalet ve manevi değerleri korumada öncü, girdikleri savaşlarda yenilmez

⁵ Bekir Şişman – Muhammet Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 15.

⁶ Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 97’den alıntı.

⁷ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 97.

⁸ Yasemin Yaylalı, “Klasik Fars ve Türk Şiirinde Şahnâme Karakterleri”, *Nüşa* 19/49 (2019), 48.

ve ihtişamlı zaferleriyle gözler önüne serilmiştir. Böylesi gurur duyulan kahramanları barındıran eser, İran halkı ve okuyan herkes için iyiliğe, ahlaki değerlere ve amaçlarına ulaşmaları için mücadeleyi bırakmamaya teşvik etmesinden dolayı tam olarak olumlu yönde teşvik edici bir güçtür.⁹ Dolayısıyla bu ve belki de sayamadığımız birçok nedenlerden ötürü klasik Türk şairleri de eserde geçen olağanüstü olayları ve kişileri kendi edebi eserlerine yerleştirmekten kaçınmamışlardır.

Türk kültüründe de birçok kahraman bulunmasına rağmen şairlerin divanlarında *Şahnâme* karakterlerini zikretmesi bir gelenek haline gelmiştir.¹⁰ Bilhassa Osmanlı şairleri şiirlerinde övdükleri kişileri *Şahnâme*'nin kahramanları ile kıyaslamışlardır. “Bazı şairler, *Şahnâme*'yi manzum ve mensur olarak dönemin Türkçesine aktarmışlardır”.¹¹ Hatta Osmanlı hükümdarları, *Şahnâme*'yi örnek alarak kendileri için

⁹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 276.

¹⁰ Cevat Yerdelen, “Divan Edebiyatı Kaynaklarından Şehname”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8 (1997), 102.

¹¹ Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 14-15.

farklı isimlerle; “Selimnâme”, “Süleymannâme”, “Şehinşahnâme” gibi manzum eserlerde savaşlarını, kahramanlıklarını konu alan şâhnâmeler yazdırmışlardır.¹² Böylelikle *Şahnâme*’de yer alan unsurların, kişilerin ve olayların eserlerde kullanılmasının yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Çalışmamızda Zâtî’nin hayatı hakkında genel bilgiler verildikten sonra gazelleri dışındaki şiirlerinde bahsi geçen *Şahnâme* karakterlerine ve örnek beyitlerine yer verilecektir.

1. Zâtî’nin Hayatı ve Edebi kişiliği

1471 yılında Balıkesir’de dünyaya gelen şairin asıl adı Sehî Bey ve Latîfî’ye göre Bahşî, Kınalızâde’ye göre İvaz, Âlî Mustafa Efendi’ye göre Satı, Zâtî veya Satılmış’tır. Ancak Âşık Çelebi, şairden bilgi edinmesiyle İvaz isminin doğru olduğunu kabul etmektedir.¹³

Zâtî’nin ailesi hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Şairin düzenli bir eğitim hayatı

¹² Kanar, “Şahnâme”, 38/289-290.

¹³ Vildan S. Coşkun, “Zâtî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/150.

olmamıştır. Şair, gençlik yıllarında Balıkesir'de geçimini sağlamak için çizmecilikle meşgul olmuştur. Bu esnada Balıkesir'e Sancak Beyi olarak gelen kişilere kaside sunup, onlardan hediyeler aldığı bilinmektedir. II. Bayezîd'in saltanatının son yıllarında İstanbul'a gelen Zâtî, burada edebî alanda kendini göstermek ve şairlikle geçimini sağlamak için şiir hakkında genel bilgileri edinmeye ve eksiklerini tamamlamaya çalışmıştır. Arapça gramerin yanı sıra remilciliğin kurallarını da öğrenmiştir. Devlet adamlarıyla kurduğu münasebet dolayısıyla padişahın ilgisini çekmeyi başarmıştır.¹⁴

Bir dönem şöhret içinde geçen hayatı yine bir devlet adamının müdahalesiyle son bulmuştur. Bundan sonra şairin hayatı sıkıntılı bir döneme girmiş ve geçimini remilcilikle tedarik etmeye çalışmıştır. İstanbul'da Bâyezid Câmii avlusunda açtığı remilci dükkânı Klasik Türk edebiyatında adını sıklıkla duyacağımız Bâkî, Yahyâ Bey ve Fazlî gibi genç şairlerin adeta uğramadan geçmedikleri bir durak haline gelmiştir. Zâtî döneminin birçok şairine hocalık ederek onlara yol gösteren bir

¹⁴ Sadık Armutlu, "Zâtî: Hayatı, Kişiliği, Sanatı ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 22 (2018), 1936-1937.

büyük olmayı başarmıştır. Ancak onlar sayesinde bulunduğu yeni mazmunları da şiirlerinde kullanmayı da ihmal etmemiştir. 1546 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁵

Zâtî'nin şiirlerinde atasözleri ve deyimlere çok sık rastlanmaktadır. Bu da onun şiirlerinde imâle ve zihaf kusuruna düşmesine yol açmıştır. Sade bir dil kullanan şair, yaşadığı sosyo- kültürel ortamı şiirlerine yansıtmayı başarmıştır. Gazellerinde konu olarak genellikle gündelik hayattan esinlenmiştir. Gazellerinde çeşitli ilimlere yer vermiştir. Neredeyse edebî sanatların tamamını şiirlerinde kullanmış, harf ve kelime oyunları ile şiirlerini hareketlendirmeye çalışmıştır. Kasidelerini ise ağır bir dille yazmıştır.¹⁶

Yaratılışı itibariyle hoşsohbet, hazırcevap ve nüktedan bir kişiliğe sahiptir. Şiirindeki en önemli husus daha önce söylenmemiş hayal ve mazmunları kullanmış olmasıdır. Biyografi kaynakları sanatından övgüyle söz ederken şiirinin eşsiz olduğunu belirtmiştir. Klasik Türk

¹⁵ Öztoprak vd., *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Metin Şerhi (14-16. Yüzyıllar)* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 381.

¹⁶ Coşkun, "Zâtî", 44/150.

edebiyatının en çok şiir sahibi şairlerindendir. Bu yüzden şiirlerinde zaman zaman tekrara düştüğü de görülmektedir.¹⁷

2. Zâtî'nin Gazelleri Dışındaki Şiirlerinde Bahsi Geçen Şahnâme Karakterleri:

2.1. Behmen

2.2. Behram

2.3. Cemşîd/ Cem

2.4. Dârâ

2.5. İskender

2.6. Nerîmân

2.7. Nûşîrevân

2.8. Peşeng

2.9. Rüstem

2.10. Sâm

2.11. Kahramân

2.12. Zâl

¹⁷ Ahmet Atilla Şentürk- Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 381.

2. 1. Behmen:

İran halkının Keyâniyan sülalesine mensup hükümdar İsfendiyar'ın oğludur.¹⁸ Ülkesini yıllarca adalet ile yönetmiştir. “Behmen” kelimesinin özü sözü bir insan, bilgili, yağmur bulutu gibi birçok anlamı bulunmaktadır.¹⁹ Behmen bir başka manada ise zeki ve anlayışlı demektir.²⁰ Ayrıca Zerdüş'te gönderilen meleşin adı da Behmen olarak bilinmektedir.²¹ *Şahnâme*'den sonra birçok İran şairi Behmennâme adıyla yazılan eserlerde onun kahramanlıklarından söz etmiştir.²²

Aşağıda yer alan beyitte Rüstem, nevrüza benzetilmiş ve “güneşin okunu çekmesi” terkihiyle baharın gelmesini sağladığı kastedilmiştir. Behmen ise yağmur bulutuna teşbih edilerek bahar zamanının geldiğine

¹⁸ Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meşhumlar*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 160.

¹⁹ Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 164.

²⁰ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 114.

²¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 63.

²² Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 131.

işaret edilmiştir. Ayrıca Rüstem'in oku ile Behmen'in babasını yaralamasına ve Behmen'in de tahta geçince onun intikamını almasına bir telmihte bulunulmuştur:

Tigun güneşün çekdi gelüp Rüstem-i Nev-ruz

*Anı aradı geçdi geçüp leşker-i Behmen.*²³

Nevruz Rüstem'i güneşin okunu çekti. Behmen'in ordusu da onu arayıp gitti.

Behmen hükümdarlığı esnasında büyük bir coğrafi alana hükmetmiştir. Birçok ülkeden haraç aldığı ve haraca karşı gelenleri ise ordusu ile tarumar ettirdiği bilinmektedir.²⁴

Aşağıdaki beyitte Zâtî, memduhuna Behmen gibi halka eziyet etme, baharın ılık günleri gibi merhamet göster diyerek nasihatte bulunmuştur:

Mu'tedil-tab' ol yüri manend-i eyyâm-ı bahâr

*Serd olup halka bürudet eyleme Behmen gibi.*²⁵

²³ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, haz. Orhan Kurtoğlu (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 207.

²⁴ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 114.

²⁵ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 219.

Behmen gibi halka sert olup soğuk davranma. Bahar günleri (mevsimi) gibi ılımlı mizaçta ol.

2.2. Behrâm:

Gücü, kahramanlığı ve adaletiyle öne çıkan Sâsâni hükümdarlarından biri olan Behrâm, yabaneşegi avında ölmesi sebebiyle Behrâm-ı Gûr adıyla da tanınmaktadır. Farsça’ da fetih ve zafer manasında kullanılmaktadır. Ayrıca Behrâm, Merih yıldızı olarak da bilinmektedir. İran mitolojisine göre Merih savaş tanrısıdır. En güçlü tanrılardan biri olarak ona sunulan uygun kurbanlar karşılığında mutlak zaferi vadeder.²⁶ Bu nedenlerle Behrâm, hem kahraman bir hükümdar hem de savaş kaybetmeyen bir Tanrı olarak klasik edebiyatta yer almaktadır.²⁷

Şair serzenişte bulunurken Behrâm’ın intikamını yerde bırakmayacağını ifade ederek Behrâm’a ve bu olaya temas etmiştir:

Ey halilüm hasret-i la'lünle acıtma beni

²⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 478.

²⁷ Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, 162; Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 170; Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 63.

*Dâdumu senden alur ol mihr-i Behrâm-intikâm.*²⁸

Ey sevgilim (dostum) dudağının hasretiyle beni incitme (yoksa). O Behram'ın intikam güneşi senden şikâyetimi (feryadımı) alır.

Aşağıdaki beyitte de şair, Sultan Selim'i, Behrâm'ın keskin kılıcına benzeterek onun savaşta maharetini ve yiğitliğini överken; Zühal yıldızının konumu bakımından yüksekte olması sebebiyle makamının yüceliğine işaret etmektedir:

Behrâm-ı berk-haçer ü mâh-ı Zuhâl-serir

*Sultân Selim şâh-ı selâtin-i rüzgâr.*²⁹

Keskin haçerli Behrâm ve Zuhâl yıldızı makamlı, devrin sultanlarının şahı Sultân Selim!

2.3. Cemşid/ Cem:

İran'ın Pişdâdiyân sülalesinin dördüncü ve en büyük hükümdarıdır. Cem ismi, yakışıklı ve şanlı hükümdarlara sıfat olarak kullanılmıştır. Persler tarafından adaletli, ahlak sahibi olgun kişileri seven biri olarak tanıtılmıştır. İran tarihinin en büyük

²⁸ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 71.

²⁹ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 93.

kahramanlarından biridir. İnsanları, perileri, kuşları ve cinleri etkilediği bilinmektedir. Hekimlik, terzilik, gemicilik gibi meslekleri insanlara öğretmiştir.³⁰ O, adeta iktidar ve yücelik sembolüdür. Cemşâsp, Cemşîd ve Cemşîdûn gibi isimlerle de tanınmaktadır. Şarab ve şarab kadehi gibi çeşitli icatları ilk kez bulan kişidir. Zaman içerisinde ihtişamını kaybederek doğruluk yolundan ayrılmış ve Dahhâk tarafından katledilmiştir.³¹

Cemşîd sözcüğü klasik edebiyatta oldukça fazla kullanılmıştır. Cemşîd'in saltanattaki gücü, şarabı buluşu, kadehi ve tahtı neredeyse bütün divan şairlerinin ilk olarak zikrettiği unsurlar olmuştur.³²

Zâtî, dönemin padişahı Sultan Bâyezid'ı överken onu makam ve yücelik bakımından Cemşîd ve İskender ile benzetme bağlamında karşılaştırmış ve onlardan daha üstün olduğunu söylemiştir:

Nâme-i Cemşîd'i virüp bâda şâhâ satvetün

³⁰ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 484-458.

³¹ Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 137.

³² Sîrûs-i Şemîsâ, *Ferheng-i Telmihât* (Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1385 hş.), 239; Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 86; Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 230,231; Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 135.

*Kıssa-i İskender’i nâmun suya saldı revân.*³³

Ey şah ulu kudretün Cemşid’in ismini rüzgâra verdi.
Namin ise İskender’in hikâyesini yok etti.

Şair, Kanuni’yi övdüğü kasidesinde onun saltanatının yüceliğine temas ederken Cem’e ve kadehine telmihte bulunmuş; onun hükümdarlığının Cem’i bile geride bıraktığını ifade etmiştir:

Câm-ı Cem destinde germ olmuş şarâb-ı zevk-ile

*Hem-nişîn olmuş ana devlet-fezâ-yı saltanat.*³⁴

Cem’in kadehi zevk şarabıyla elinde ısınmış, saltanat göğünün devleti ona yoldaş olmuş.

Şairler klasik edebiyatta vezirleri överken Hz. Süleyman’ın veziri, fazilet sahibi, ileri görüşlü ve tedbirli Âsaf’a teşbih etmişlerdir. Hatta zamanla benzetmelerin çoğalmasıyla birlikte Âsaf adı vezir kelimesinin yerini alarak o dönemin vezirinin kastedildiği anlaşılmıştır.³⁵

³³ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 63.

³⁴ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 117.

³⁵ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 33.

Zâtî de Ahmed Paşa'yı Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'a benzetmiş ve onun devlet erkânını Cem'in meclisiyle kıyaslayarak onun daha üstün olduğunu söylemiştir:

Âsaf-ı şâh-ı cihân Hazret-i Ahmed Paşa

*Ta'n ider bezm-i Cem'e devletinin encümeni.*³⁶

Cihan şâhının Âsaf'ı olan Ahmed Paşa Hazretleri, devletinin encümeni Cem'in meclisini yerer.

2. 4. Dârâ:

İran'ın Keyâniyan sülalesinin son hükümdarıdır. İskender ile yapılan savaşta ona yenilmiştir.³⁷ Savaş yenilgisinden sonra tahtını ve tacını kaybetmiştir. Dârâ, İskender'e yenilmesi neticesinde kendi adamlarının ihanetiyle öldürülmüştür.³⁸

Onun devrinde İran, en geniş sınırlara erişmiştir. Şiirlerde çoğunlukla ihtişamın simgesi olarak geçmektedir. Büyük bir saltanatın sahibi olması,

³⁶ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 186.

³⁷ Ahmet Talat Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2019), 63.

³⁸ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 259.

İskender ile yaptığı savaş, saltanatının şatafatı klasik şiirde adının sıkça geçmesine neden olmuştur.³⁹

Zâtî, aşağıdaki beyitte Dârâ kalesinin şaşalı günlerinin son bularak sessizliğe büründüğünü artık o yerin baykuşların yuvası olduğunu dile getirmektedir. Yani o, ulu hükümdarın azameti yok olmuştur.

Zâtî de Müeyyedzâde için kaleme aldığı mersiyede onun da tıpkı Dârâ gibi görkemli günlerinin son bulduğunu ve vefatıyla birlikte konağının boş kaldığını şu şekilde dile getirmektedir:

Bûm oldı na'ra-zenleri âhir burucunun

*Dârâ şu kal'alarda ki çaldurdu nevbeti.*⁴⁰

Dârâ kalesindeki nöbetini kaptırdı sonunda burçların nara atanları baykuş oldu.

2. 5. İskender:

Makedonya kralı II. Filip'in oğlu olan İskender için Yunan tarihçiler, onun Herkül'ün soyundan geldiğini düşünmektedirler. Ancak bazı İranlı düşünürler de onun İranlı olduğunu kabul etmektedirler. İskender'in

³⁹ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 153,155.

⁴⁰ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 263.

Dârâ'nın neslinden geldiğini ve Dârâ'dan sonra tahta geçen İran hükümdarı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴¹

Divan şiirinde sıkça yer alan İskender, Zülkarneyn ile Makedonyalı Büyük İskender'in hayatlarının birbirine karıştırılmasıyla oluşan bir şahsiyettir.⁴²

İskender'in hayatı hakkında birçok rivayet mevcuttur. İlk akla gelen âb-ı hayatı aramak için Hızır ile beraber karanlıklar ülkesine gitmesidir. Hızır bu suyu bulup içmiştir. Ancak İskender'e nasip olmamıştır. İskender'in bu seyahati esnasında yerlere mücevherler saçılması da bir başka rivayettir. Karanlıklar ülkesinden döndükten sonra Ye'cûc ve Me'cûc'un saldırılarını önlemek için İskender Seddini inşa ettirmiştir.⁴³

İskender ile anılan bir diğer unsur ise âyine-i İskender'dir. Bu aynayla şehre gelen gemileri görülmesi imkânsız derecede çok uzak bir mesafeden gördükleri rivayet edilmektedir.⁴⁴

⁴¹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*, 124.

⁴² Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 187.

⁴³ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 482,483.

⁴⁴ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 202.

İskender'in ölümsüzlük veren suyu şiirlerin vazgeçilmez konularındandır. Bu mazmun bazen sevgilinin dudağına benzetilirken bazen de memduhun ağzından çıkan duanın gerçekleşmesine ima edilmiştir.

Şair, bu beyitte padişahın duasının Allah tarafından kabul edilmesiyle İskender'e ölümsüzlüğü nasip edeceğini ifade etmektedir. Padişahın duası makbul kabul edilerek övülmektedir:

Eger İskender'e çok yaşa sen diyü du'a itsen

Nasib eylerdi ana Hak Te'âlâ âb-ı hayvânı.⁴⁵

Eğer sen İskender'e çok yaşa diye dua etseydin, Hak Te'âlâ ona âb-ı hayvânı (ölümsüzlük veren suyu) nasip ederdi.

Zâtî, Ye'cûc kavminin yeryüzünü mahvedeceği hikâyesine bir gönderme yaparak onun saltanatını güç ve azamet bakımından İskender'in seddine, kendi varlığını ise padişahın karşısında acizlik ve zayıflık açısından Ye'cûc'e teşbih etmiştir:

Bu vücudum mülkini niçün yıka Ye'cûc-i fakr

⁴⁵ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 60.

*Sen tururken Sedd-i İskender bigi ey kâm-rân.*⁴⁶

Ey bahtiyar sen İskender Seddi gibi dururken, fakir
Ye'cûc varlığını nasıl yıksın.

Aşağıdaki beyitte de şair sultanın göğsünü
İskender'in her şeyi gözler önüne seren ünlü aynasına
benzetirken onun varlığının lütuf ve kerem göstergesi
olduğunu söylemiştir:

Kanı ol İskender'i lutf u kerem âyinesi

*Hazret-i Sultân Süleymân'un sürur-ı sinesi.*⁴⁷

Hani o İskender'in lütuf ve cömertlik aynası nerede?
Sultan Süleyman Hazretlerinin sevinçli göğsünde.

2. 6. Nerîmân:

Nerîmân sözcük olarak kahraman, erkek yaradılışlı
demektir. İran'ın ünlü pehlivanlarından biridir.⁴⁸ Sâm'ın
babası, Rüstem'in de atasıdır.⁴⁹ Nerîmân'ın *Şahnâme*'de
sadece ölümünden bahsedilmekte, hayatı ve maceraları
hakkında kapsamlı bir bilgi bulunmamaktadır. Klasik

⁴⁶ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 63.

⁴⁷ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 255.

⁴⁸ Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 165.

⁴⁹ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 611.

şiiirde kahramanlık ve yiğitlik sembolüdür. Şairler, övmek istedikleri kişileri Nerîmân ile kıyaslarken, mertebe olarak onu övdükleri kişilerin çok altında tutmuşlardır.⁵⁰

Zâtî, yer verilen beyitte zikrettiği ünlü savaşçı yiğitlerin, devrin sultanı Bâyezid karşısında aciz kaldıklarını ve fitratlarının aksi bir tavır sergilediklerini ifade ederek sultanı övmüştür:

*Kavs-i Zü'l-karneyn'ünün sehminden ey şâh-ı cihân
Nerm olur Sâm u Nerimân kahr olur (hem)
Kahramân.*⁵¹

Zü'l-karneyn'in yayının dehşetinden ey cihan şâhı, Sâm ve Nerimân bile yumuşak fitratlı olur, Kahramân ise kahrolur.

2. 7. Nûşirevân:

Sâsânilerin en büyük hükümdarı olan Nûşirevân'ın gerçek adı Hüsrev'dir. Kisra lakabı ilk kez ona verilmiştir.⁵² Hz. Peygamber onun devrinde

⁵⁰ Tökel, *Divan Şiiirinde Mitolojik Unsurlar*, 240, 241.

⁵¹ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiiirler)*, 62.

⁵² Tökel, *Divan Şiiirinde Mitolojik Unsurlar*, 242.

doğmuştur.⁵³ Adil olmasıyla ünlüdür. Bağdat civarındaki Medâyin şehrine yaptırdığı Tâk-ı Kistrâ veya Eyvân-ı Kistrâ olarak bilinen sarayı, sığınan kişileri adaletiyle himaye altına alması ile çok ünlü bir yerdir.⁵⁴

Sarayının balkonuna adalet zinciri adını verdiği bir zincir astırıp, haksızlığa uğrayanların bu zinciri sallamalarıyla adaletin sağlanmasını isteyebilecekleri rivayetler arasındadır. Fakat onun devri adaletin sağlandığı, mutlu ve huzurlu bir dönem olduğu için bu zincirin kullanılmasına da hiç gerek kalmamıştır.⁵⁵

Şair, adaletiyle ünlü hükümdar Nûşirevân'ın bile sultan Bâyezid kadar adalet sahibi olamayacağını vurgulayarak hükümdarı ve onun adaletini yüceltmıştır:

Husrevâ bir bende-i bi-benddür kapunda 'adl

*Tutamazdı anı zencire çeküp Nuşin-revân.*⁵⁶

Ey hükümdar adalet kapında Nûşirevân'ın bile onu zencire vuramadığı zincirsiz bir köledir.

⁵³ Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 166.

⁵⁴ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 362.

⁵⁵ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 625.

⁵⁶ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 62.

Nûşirevân adaletliyle tanınması sebebiyle klasik şiirde genellikle bu özelliği ile yer almaktadır. En çok zikredilen *Şahnâme* kahramanlarından biridir. Şair, Kanuni'yi Nûşirevân'a benzeterek onun gibi adil oluşuna dikkat çekmiştir:

Varup senden şikâyetler iderin yohsa ol şâha

K'anun Nuşin-revân manend 'adl ü dâddur kârî.⁵⁷

O şaha gidip yoksa seni şikâyet ederim. Kanuni'nin işi Nûşirevân gibi adalet ve doğruluktur.

2. 8. Peşeng:

Efrasiyâb'ın babası ve Turan şahıdır.⁵⁸ Adı *Şahnâme*'de Efrasiyâb ile geçmektedir.⁵⁹ *Şahnâme*'nin ilk kısımlarında karşımıza çıkan Peşeng, yönetimi devraldıktan sonra adı pek fazla görülmemektedir. Edebiyatta da nadir olarak karşılaştığımız bir mitolojik şahsiyettir. Hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.⁶⁰

⁵⁷ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 105.

⁵⁸ Şemîsâ, *Ferheng-i Telmihât*, 140.

⁵⁹ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 370.

⁶⁰ Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 168.

Zâtî, Ferruh Bey için yazdığı kasidede onunla dost olanın durumunun iyi olacağını söylerken düşmanlık edenin ise Peşeng gibi akıbetinin kötü olacağına dikkat çekmiştir:

Şu kim senünle ola dûst yazıla gönli

*Burula boynu 'adû olanun misâl-i Peşeng.*⁶¹

Her kim seninle ise dost yazılır gönlüne. Düşman olanın ise Peşeng gibi boynu vurulsun.

2. 9. Rüstem:

Ünlü kahramanlardan Nerimân'ın torunu ve Zâl'ın oğludur.⁶² Olağanüstü özelliklere sahip bir kahramandır. Simurg'un yardımıyla doğduğu, hızlı bir şekilde büyüyerek çok güçlü bir vücudu olduğu bilinmektedir.⁶³

İran mitolojisinin en büyük kahramanlarından. Edebiyatta kahramanlığı, cesareti, düşmanlarıyla

⁶¹ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 211.

⁶² Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 65.

⁶³ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*, 394.

korkusuzca savaşması ve krallara yardıma koşması ile anılmaktadır.⁶⁴

Klasik şiirde kasidelerde yenilmezlik ve kahramanlık sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ Rüstem'in bilek gücü, kılıcı, hançeri, gürzü ve yayı kahramanlık ve güç sembolü olarak şiirlere konu olmuştur.⁶⁶

şair, aşağıda alıntılanan beyitte sultanın heybetini övmek için Rüstem ile onu karşılaştırarak onun daha üstün olduğunu ve Rüstem'in aciz kaldığını ifade etmiştir:

Gün bigi ditreye vü duymaya bir zerre kadar

*Ey civân-baht senün heybetüne Rüstem-i Zâl.*⁶⁷

Ey talihli senin heybetinden Rüstem-i Zâl gün gibi titrediği (açıktır) ve bir zerre duymaz.

Aşağıdaki beyitte de şair, devrin sultanı Kanuni'yi Rüstem'e, düşmanını da İsfendiyâr'a benzetirken;

⁶⁴ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 658, 660.

⁶⁵ Pala, *Ansiklopedik Divân şiiri Sözlüğü*, 382.

⁶⁶ şişman- Kuzubaş, *şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 169.

⁶⁷ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 91.

Rüstem'in okuyla İsfendiyâr'ı gözünden vurduğu olaya da telmihte bulunmuştur:

Tîr-i nusret gözlerini kûr ider olursa ger

*Düşmenün İsfendiyâr ey Rüstem-i destân-ı feth.*⁶⁸

Ey fetih destanının Rüstem'i zafer okun düşmanın İsfendiyâr gibi olursa onun gözlerini kör eder.

2. 10. Sâm:

Nerîmân'ın oğlu olan Sâm, Zâl'in babası Rüstem'in de dedesidir.⁶⁹ Fiziksel olarak kuvvetli bir yapısı vardır. Dünya pehlivanı lakabını almıştır.⁷⁰ Onunla ilgili çeşitli birkaç rivayet bulunmamaktadır. Nuh peygamberin Sâm adında bir oğlu olduğu bilinmektedir. İsâ peygamberin dirilttiği kişilerden birinin adı da Sâm'dır.⁷¹ Sâm'ın uzun yıllar bir oğlu olmadığı için adaklar kesmiştir. Sonunda bir oğlu olmuş fakat bebeğin saçları beyaz olarak doğduğu için onu kusurlu sayarak Elburz dağına terk

⁶⁸ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 127.

⁶⁹ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 258.

⁷⁰ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 670.

⁷¹ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 390.

etmiştir. Daha sonra bu yaptığı işe pişman olmuş, oğlunu bulup yanına almıştır.⁷²

Klasik şiirde şair, Sâ'm'ı övdüğü kişi karşısında kıyas yapmak amacıyla zikreder. Çoğunlukla kahramanlık sembolü olarak kullanılır.⁷³

İşidüp Kahramân-ı kahrını hep kahr olurlardı

*Zamânunda getürse dehr eger kim Rüstem ü Sâ'm'ı.*⁷⁴

Felek zamanında Rüstem ve Sâ'm'ı getirmiş olsa da Kahramanın kahrını duyup hep kahrolurlardı.

2. 11. Kahraman:

Adı *Şahnâme*'de geçmemesine rağmen hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Kahraman adlı mitolojik şahsiyet çocukken kaçırılıp devler tarafından yetiştirilmiştir. Ergenlik çağında dev olmadığını anladığında ise onlarla savaşarak ellerinden kaçmayı başardığı bilinmektedir. Ancak mevcut bilgilerin kesin

⁷² Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 173.

⁷³ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 259.

⁷⁴ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 103.

doğruluğu yoktur. Klasik şiirde yiğitliği ve kahramanlığı temsil eder. Kahraman-ı Kâtil olarak da tanınmaktadır.⁷⁵

Zâtî, felek karşısında savaşçı yiğitlerin bile aciz kaldığını söylerken Kahraman'ın mücadele içinde geçen hayatına da bir gönderme yapmıştır:

İşidüp Kahramân-ı kahrını hep kahr olurlardı

*Zamânunda getirse dehr eger kim Rüstem ü Sâm'ı.*⁷⁶

Felek zamanında Rüstem ve Sâm'ı getirmiş olsa da Kahramanın kahrını duyup hep kahrolurlardı.

2. 12. Zâl:

Sâm'ın oğlu ve Rüstem'in babasıdır.⁷⁷ Beyaz saçlı olarak dünyaya geldiği için yaşlı anlamına gelen Zâl ismi verilmiştir.⁷⁸

Beyaz saçlı doğuşu babası tarafından kabul edilmemesine ve Elburz dağına terk edilmesine sebep olmuştur. Zâl, Simurg tarafından büyütülmüştür.⁷⁹ Süt

⁷⁵ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 208.

⁷⁶ Zâtî, *Zâtî Divânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 103.

⁷⁷ Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 267.

⁷⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*, 411.

⁷⁹ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 821.

bulamadığında kan emmiştir. Bilgi ve yetenek bakımından iyi bir konuma geldiğinde İran'ın koruyucu kahramanı olmuştur.⁸⁰

Şairler, Zâl adının yaşlı anlamında kullanılması sebebiyle feleği Zâl'a benzetmişlerdir.⁸¹ Hatta klasik şiirde, çarhı, feleği, beyaz saçlı yaşlı bir kadın gibi düşünerek birçok benzetme yapmışlardır.⁸²

Ey civân-baht dirigâ ki civânlukda dahi

*Mekr ile bu felek-i pîre-zen itdi beni Zâl.*⁸³

Ey talihli ne yazık ki gençlikte dahi bu yaşlı felek hile ile beni Zâl eyledi.

⁸⁰ Şişman- Kuzubaş, *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, 179.

⁸¹ Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 66.

⁸² Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 271.

⁸³ Zâtî, *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*, 227.

Sonuç

Türk ve İran halkının aynı coğrafyayı paylaşmasıyla bu iki toplumun asırlardır etkileşim halinde bulunması ve bu etkileşimi edebi eserlerine yansıtması edebiyatın evrenselliğini göstermektedir. Söz konusu edebiyat olunca ortak paydalar çoğalıp kültürel öğeleri canlı tutma isteği ortaya çıkmaktadır.

Fars edebiyatının önemli kaynakları arasında yer alan *Şahnâme*, klasik Türk edebiyatında da şairlerin en çok başvurduğu eserler arasındadır. *Şahnâme*, İran halkının tarihini ve mücadelelerini anlatması sebebiyle sıradan bir mesnevi olmanın dışına çıkmış, ünü birçok coğrafyayı etkilemiştir. Bunlardan biri de şüphesiz Türk toplumu olmuştur. *Şahnâme*, kendinden sonra yazılan birçok mesneviye kaynaklık etmiştir. Şairler bu eserde bulunan mitolojik şahsiyetleri, olayları ve unsurları eserlerinde sıklıkla kullanmışlardır. Osmanlı hükümdarlarının da kendileri için *şahnâme* yazdırmaları belki de bu kullanım sıklığının belirgin nedenlerinden biri olmuş olabilir.

Zâtî'de şiiirlerinde *Şahnâme* etkileri görölen şairlerden birisidir. Zâtî'nin gazelleri dışındaki şiiirlerinde geöen *Şahnâme* karakterlerinin tespiti Şu Şekildedir: Behmen 2, Behram 7, Cemşid 8, Dara 1, İŐkender 12, Neriman 1, NuŐirevan 3, Peşeng 1, Rüstem 4, Sâm 1, Zâl 1 beyitte geömektedir. Çalışmada seöili beyitlere yer verilmiştir. Söz konusu kahramanlar kaside türünde genellikle memduhu övmek için kullanılan sembollerdir.

Zâtî Şiirinde övölen kişileri, *Şahnâme* kahramanlarıyla karŐılaŐtırılmıŐ; beyitlerin anlamsal kurguları, onlara benzetmeler ve telmihlerde bulunularak oluşturulmuştur.

Zâtî eserlerinde mitolojide yer alan söz konusu Őahsiyetlerin kahramanlıklarını, cesaretlerini, fiziksel olarak güçlerini ya da olağanüstü özelliklerini kullanarak övmek istediği padişah ve vezirlerin karşısında onları aciz bir tavırda sergileyerek kasidede övgüyü başarıyla geröekleŐtirmiŐtir.

KAYNAKÇA

Armutlu, Sadık. “Zâfî: Hayatı, Kişiliği, Sanatı ve Eserleri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 22 (2018), 1935-1956.

Coşkun, Vildan S. “Zâfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/150-151. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Kanar, Mehmet. “Şahnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/289-290. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Kartal, Ahmet. *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 3. Basım, 2018.

Levend. Agâh. S. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 4. Basım, 1984.

Onay, Ahmet, T. *Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2019.

Öztoprak, Nihat vd. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Metin Şerhi (14-16. Yüzyıllar)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 25. Basım, 2015.

Şemîsâ, Sirûs. *Ferheng-i Telmîhât*. Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1385 hş.

Şentürk, Ahmet, A.- Kartal, Ahmet. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 13. Basım, 2018.

Şişman, Bekir – Kuzubaş, Muhammet. *Şahnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2017.

Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Yâhakkî, Muhammed Cafer. *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*. Tahran: Ferheng-i Muâsır, 1386 hş.

Yaylalı, Yasemin. “Klasik Fars ve Türk Şiirinde Şahnâme Karakterleri”. *Nûsha* 19/49 (2019), 45-68.

Yerdelen, Cevat. “Divan Edebiyatı Kaynaklarından Şehname”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8 (1997), 99- 104. <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat137>

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Zâtî. Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler). haz. Orhan Kurtoğlu. Ankara: T.C. Kùltür ve Turizm Bakanlığı Kùtùphaneler ve Yayınlar Genel Mùdùrlùđù, 2017.
<https://ekitap.gov.tr>.

REPRESSİYA DÖNEMİNDE KASIM TINISTANOV

Mayramgöl DIYKANBAY*

Giriş

XX. Yüzyılın 1937-38 yıllarında Türkistan coğrafyasında repressiyaya¹ uğrayan aydınları araştırma özgürlüğüne ancak Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra kavuşulmuştur. 1937-38 yıllarında Stalin'in gazabıyla repressiya mağduru kurbanlarını aklama işleri, Stalin'in ölümünün hemen ardından Sovyet Sosyalist Komünist Partisi Merkez Komitesi Genel Sekreteri Nikita Hruşçev'in girişimleri ile başlamıştır. Bu bağlamda 14-25 Şubat 1956 tarihleri arasında gerçekleşen Sovyet Sosyalist Komünist Partisi'nin XX. Kurultayında Hruşçev'in sunmuş olduğu *Kişilik Kültü ve Onun Sonuçları Hakkında* başlıklı bildirisi dikkat çekicidir.

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü;
mayramgul.diykanbayeva@atauni.edu.tr; Orcid: 0000-0002-4990-6386

¹ Siyasi baskı.

Aynı yılın 5 Mart'ında Hruşçev'in söz konusu bildirisinin, basına kapalı şekilde Komünist Parti ve Komsomol² üyelerine “gizlice” anlatılması kararı alınmıştır. Bu gelişmenin ardından repressiya kurbanları tek tek aklanmış olmasına rağmen Kırgızistan tarihinde repressiya ve onun kurbanları, araştırma çalışmalarına konu edilmemiş, gündeme alınsa bile hızla üzeri örtülmüştür. Ancak yaşanan gelişmeler doğrultusunda 1961 yılında Komünist Partisinin kararıyla Tınıstanov'un ailesine maaş bağlanmış ve edebi eserlerinin yayımlanabilmesi için hazırlıklara girilmiştir. Bahse konu yıllarda repressiya etkisinde kalan Tınıstanov'un eserleri ile ilgili bilgiler istifadeye sunulmaya başlamıştır. Ancak repressiyanın etkisi bittiği yönündeki görüşler, bir yıl sonra alınan kararın uygulanmasından vazgeçilip yayın faaliyetlerinin durdurulması³ hatta çalışma yürütenlerin suçlanıp sorgulamaya alınmasıyla süreç rafa kalkmıştır.

1985 yılında ise Mihail Sergeyeviç Gorbaçev'in yönetime gelmesi ve yeniden yapılandırma ideolojisiyle

² Komünist Partisi Gençlik üyesi.

³ Mar Bayciyev, “Zalkar Adabiyatçı Cönündö Darıgerdin Cazganı”, *Kuuguntuk*, 1, haz. A. Murzayev, (Bişkek: MT Top, 2021), 7.

beraber repressiya konusunun araştırılması tekrar gündeme gelmiştir. Bu doğrultuda Kırgızistan Yazarlar Birliği kurultayında Tınıstanov'un çalışmalarının araştırılması için komisyon oluşturulması teklifi, Başkan Cengiz Aytmatov tarafından da desteklenmiştir. 28 Eylül 1987 tarihine gelindiğinde Sovyet Sosyalist Komnrist Partisi Kırgızistan Merkezi tarafından 1930'lu yıllarda başlayıp 1950'li yıllara kadar devam eden repressiya konusunun ek ders olarak planlaması ve verilmesi ile ilgili bir komisyon oluşturulması kararı alınmıştır. Bu gelişmenin ardından 16 Ocak 1989 tarihinde SSCB meclisinde alınan *Siyasi repressiyaya kurban gidenlerin haklarının verilmesi hususunda* karar ile 13 Ağustos 1990 tarihinde *1920-1950 yıllarındaki siyasi repressiya kurbanlarının haklarını iade etme* kanunu çıkartılmıştır. Akabinde Sovyet bilim insanlarınınkiler de dâhil repressiya konusundaki çalışmaları yayımlanmaya başlamıştır. Bu gelişmeler üzerine tarihi, edebiyatçı ve gazeteciler tarafından repressiyaya uğrayan Kırgız aydınları ile ilgili yazılar 1987 yılından itibaren okuyucu ile buluşmaya başlamıştır. Söz konusu çalışmalardan birisi de Regina Helinskaya tarafından 1994 yılında yayımlanan *Tayna*

Çoñ Taşa (Çon Taş Sırrı) adlı eserdir. Yazar çalışmasında Çoñ Taş'a gömülen 137 aydının isimlerini tek tek sıralamıştır. Ayrıca bu insanların arşivde korunan suçlama belgeleri, gizli mezarı açığa çıkaran Bübüyna Kadıraliyeva ile mezarı kazan Bolot Abdırahmanov ile ilgili geniş bilgiler vermiştir. Söz konusu eser 1938 yılında Kırgızistan'da yaşanmış repressiyaya ait geniş bilgiler içermesi ve kapsamı açısından son derece önemlidir.

Sovyetler Birliği yönetiminde 1937-38 yıllarında gerçekleşen toplu repressiyalar, daha çok Stalin'in diktatörlüğünün zirveye ulaştığı XX. yüzyılın (1920'li yıllarının) sonlarına denk gelir. Solcu görüşe sahip tarihçiler, Stalin'in uygulatmış olduğu bu toplu repressiyaları, Bolşevik ve Lenin dönemi yönetim ilkelerinin bozulması olarak belirtirler.⁴ Bununla birlikte repressiyaya uğrayanların çoğunluğunun Komünist Parti üyesi, asker ve üst düzey yöneticiler olduğuna da dikkat çekerler. Her ne kadar repressiyanın başlangıcı devlet yöneticileri ile olmuş olsa da süreç, rejime boyun eğmeyenlerin de repressiyaya uğradığını

⁴ Cumagul Baydildyev, "Kırgızstandağı Sayasiy Kuuguntuktoolor (1937-1938), (Bişkek: Mahprint, 2013), 33.

göstermiştir. Bunun yanında binlerce insanın, suçsuz şekilde repressiya mağduru olduğu da bir gerçektir.

Stalin yönetiminde zirveye ulaşan repressiya, yıllar boyunca SSCB'nin her yerinde, her köşesinde devam etmiştir. Bu bağlamda totaliter rejimin anlayışı olan repressiyanın, diğer ifadeyle kanlı terörün ortaya çıkışı, Stalin'in tapınma noktasına konulmasıyla başlar. Bu noktada arşiv belgeleri incelendiğinde sosyalist uygulamalar ve çıkarılan kanunların komünistlere karşı ve onları yok etme amaçlı düzenledikleri gerçeği ortaya çıkar. Oysa 1937-38'li yıllarda repressiya doğrultusunda halk düşmanı damgası vurulan ve cezalandırılanlar, Vladimir İliç Lenin'in ideolojisini destekleyen ve topluma hizmet eden komünistlerdir. Birçoğu da maruz kaldıkları sorgulara, baskılara dayanamayıp kendileri aleyhine hazırlanmış beyanlara imza atmak zorunda kalan dönemlerinin aydınlarındandır.

Arşiv kaynaklarına göre Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin 1920'de nüfusu 200 milyondur ve 1920'de repressiyanın insicam doğrultusunda 1930'lu yılların başında kulak⁵ olmaktan,

⁵ Sovyetler Birliğinin ilk dönemlerinde varlıklı köylülere verilen ad.

1943-44'lerde sürgünden, 1946-53'lü yıllarda ise siyasi sebeplerden dolayı tutuklananların sayısı 40 milyona ulaşmıştır.⁶ Bu doğrultuda bir başka veri ise 1934 yılında Komünist Partisine üye olanların sayısının 14026, 1935 yılında 7777, 1936'da ise 6904'e kadar düştüğünü göstermektedir. Diğer ifadesiyle bu yolla komünistlerin çoğu "halk düşmanı" oldukları gerekçesiyle tasfiye edilmiştir.⁷ Bu yıllarda nüfusu 2 milyonu oluşturan Kırgızistan'da ise repressiyaya uğrayanların sayısı 40 bin kişiyi bulmuştur. Dolayısıyla Stalin'in baskıcı politikası sonucu Türkistan'da da çok sayıda aydın hayatını kaybetmiştir. Bu aydınlardan birisi de Kasım Tınıstanov'dur. Henüz 37 yaşındayken milliyetçi, pantürkist, panİslâmist, Türklüğü savunan Alaş Ordo Partisi üyesi olma suçlamalarıyla 1937 yılında tutuklanmış, 1938'de ise ölüm cezası ile infaz edilmiştir. Tınıstanov, Kırgız yazılı edebiyatının temelinin atılmasında ve şekillenmesinde öncü olmasının yanında ana dilde eğitim verme alanında başarılı çalışmalar yapmış aydın bir kişiliktir.

⁶ Baydildeyev, "Kırgızstandağı Sayasiy Kuuguntuktoolor (1937-1938), 33.

⁷ Abdumacit Murzayev, "Ötköndün Sabaktarı", *Kuuguntuk*, 2, haz. A. Murzayev (Bişkek: MT Top, 2021), 400.

Kasım Tınıstanov'un Hayatı

Kırgız Devleti'nin temelini oluşturan önde gelen devlet ve siyaset mensuplarının büyük çoğunluğu, ilk eğitimlerini medrese ve usul-i cedit okullarında almıştır. Bu bağlamda devlet yönetiminde bulunmuş bu kişilerin siyasi tarzlarının şekillenmesinde usul-i cedit okullarının payının büyük olduğu ifade edilebilir. Kasım Tınıstanov da usul-i cedit okulundan eğitim alır. Kırgız Cumhuriyeti siyasi belgeler arşivinde bulunan belgelere göre Tınıstanov,1901 yılında Kırgızistan'ın Isık-Göl bölgesine bağlı Çırpıktı köyünde dünyaya gelir. İlk okuma yazma eğitimini ise babası Markatayoğlu Tınıstan'dan alır. Dönemin aydın insanlarından olan baba Tınıstan, Kasım'ı 12 yaşındayken eğitimini sürdürebilmesi için Karakol kentine götürür. Kasım'ın Rus okullarında eğitim alma arzusu gerçekleşmeyince usul-i cedit okullarına kaydolar. Kasım Tınıstanov'un akrabalarından ve aynı çevrede bulunan insanların ifadelerinden Kasım'ın 14 yaşlarında iken çok güçlü bir sözlü gelenek kültürüne sahip olduğu ile irticalen söylediği anlaşılmaktadır.⁸

⁸ Salıcan Cigitov, "Kasım Tınıstanov", çev. K. Köz, *Salıcan Cigitov ve Dünyası*, haz. O. Söylemez, K. Köz, (Bişkek: KTMU, 2006), 51.

İfade edildiği üzere Tınıstanov'un günlüklerinde de kendisinin Rus-Tüzem Okulunda öğrenim görmek istediği bilgisi yer bulmaktadır. Tüzem okuluna kabul edilmeyince de usul-i cedit okuluna kaydolduğu anlaşılmaktadır.⁹ Sonrasında ise Rus-Tüzem okuluna geçiş yapabilmiş fakat bu sefer 1916 yılında başlayan Ürkün Ayaklanması sırasında ailesi ile Çin'e kaçmak zorunda kalmıştır. 1917 yılında gerçekleşen Bolşevik Devrimi'nin ardından tekrar Kırgızistan'a dönmüştür. Devrim sonrası kurulan Sovyet hükümeti döneminde, 1919 yılında Taşkent'teki Kazak Pedagoji Enstitüsü'ne başlamıştır. Aralık 1919'da ise Komsomol'a kabul edilmiştir. 1920 yılının sonbaharında hastalanmış ve verem teşhisi konulmuştur. Doktorun tavsiyesi ile altı ay kadar istirahatte kalmıştır. Tam olarak iyileşmemesine rağmen Kırgızca'yı edebi bir dil olarak geliştirme ve Kırgız sözlü kültürünü derleme amacı doğrultusunda tekrar çalışmalarına koyulmuştur. Bu dönemlerde kaleme aldığı eserlerinin yayımlanacağı gazete ve dergilerin, süreli yayınların olmaması sebebiyle şiirlerini

⁹ Aida Kubatova, "Kasım Tınıstanov", *Kırgızstandağı Cadidçilik Kıymılı (1900-1916)* (Bişkek: Maksat, 2012), 186.

Kazakça kaleme almış ve “Öris Gazetesi”nde yayınlamıştır.¹⁰

Pedagoji Enstitüsü’nü 1924 yılında bitiren Tınıstanov, Karakol şehrinde öğretmen hazırlama kursunda ders vermeye başlamış, aynı yıl Komünist Partisi üyeliğine kabul edilmiştir. Tınıstanov Taşkent’te okuduğu dönem boyunca Kazak, Özbek, Tatar ve Rus edebiyatıyla tanışmış, enstitüye bağlı olan edebiyat kolunda Kırgız gençlerini temsil etmiştir. Yine Enstitüde öğrenci iken Kazak şairi Magcan Cumabayev’den dersler almıştır. Aynı dönemlerde *Türkistan Ünü* (Türkistan Sesi) Edebiyat Derneğine başkanlık yapmış ve 1920 yılının mayıs ayında Türkistan Komünist Gençler Birliği başkanı görevini üstlenmiştir. 1923 yılından itibaren *Ak Col* (Ak Yol) *Gazetesi*’nde, *Cas Kayrat* (Genç Gayret), *Sana Dergilerinde* yayın kurulu üyesi ve yayımlanacak Kırgızca yayınların yayın sorumlusu olarak görev yapmıştır. Bu yıllarda hocası Kazak şairi Magcan Cumabayev ile çalışmıştır. Usta ve çırak olarak birlikte çalışmalarının yanında milli edebiyatla ilgili büyük kaygıları da birlikte

¹⁰ Baktıbek Maksütov, “Kırgızdın Belgilüü Agartuuçuları” (Bişkek: Muras, 2008), 37,38.

yaşamışlardır. Bu doğrultuda da ne yapılırsa milli edebiyatlarının özgür ve halkın edebiyatı olacağı ile ilgili sorulara yönelik cevaplar aramışlardır.¹¹

Kırgız Özerk Bölgesi yöneticileri tarafından Taşkent'e davet edilen Tınıstanov, Sovyet Sosyalist Kırgız Özerk Bölgesi Eğitim Bakanlığı bünyesinde kurulan Akademi Merkezi'nde genel sekreter olarak görevlendirilmiştir. 1925 yılında ise aynı kurumun başkanlığı görevini üstlenmiştir. Merkez komitesinin bu görev için Tınıstanov'u seçmesinin sebebi ise akranlarına göre Rusçayı çok iyi bilmesi ve üstlendiği tüm işleri başarılı bir şekilde yürütmesidir. Başarılı çalışmalarının arasında toplumun okuma ve yazma öğrenmesi sürecinde gösterdiği gayret de önem arz etmektedir.¹² Bu görevlerini sürdürürken henüz 24 yaşında *Erkin Too* (Özgür Dağı) gazetesinin baş redaktörü olarak da görevlendirilmiştir. Bu yıllarda Tınıstanov, Arap harflerinden Latin harflerine geçme konusunu gündeme taşır ve sonuç alınca kadar fikrinin peşinden gider. 1927-30 yıllarında ise Kırgız Özerk

¹¹ Samsak Stanaliyev, "Kasım Tınıstanov", *Kırgızdar*, 9, haz. K. Cusupov (Bişkek: Biyiktik, 2011), 488.

¹² Abdumacit Murzayev, "Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu", *Kuuguntuk*, 1, haz. A. Murzayev (Bişkek: MT Top, 2021), 114.

Bölgesinde Eğitim Bakanı olarak görev yapmıştır. Bakanlık yıllarında Kazakistan coğrafyasının tamamını gezerek sözlü kültürü derlemekte olan müzisyen Profesör Zatayeviç'i Kırgızistan'a davet etmiş ve Toktogul Satılganov, Muratalı Kürenkeyev, Karamoldo Orozov gibi halk şairlerinin kopuz ezgilerini notaya aldırması ve derlemeler yaptırmıştır.¹³ 1928-31 yıllarında *Cañı Madaniyat Colunda Dergisi'nin* (Yeni Medeniyet Yolunda) redaktörlüğünü yürütmüştür. 1931-37 yıllarında ise Kırgız Kültür Enstitüsünde öğretim üyeliği, bir süreliğine de müdürlük görevini üstlenmiştir. Ayrıca Kırgız Pedagoji Enstitüsünde dersler de veren Tınıstanov, dil bilimi adına önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Özellikle edebiyatın şiir, çeviri, hikâye, piyes alanlarında da başarılı eserler vermiştir.

Tınıstanov yoğun görevleri yanında 1925 yılına kadar devrim içerikli şiirler ile parti ve devlet adamlarının siyasi nitelikli eserlerini Rusçadan Kırgızcaya çevirerek okurlara sunmuştur. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin marşı olan *İntornatsiyonal* (Uluslararası) şiiri de Kırgızcaya 1924 yılında Tınıstanov tarafından

¹³ Murzayev, "Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu", *Kuuguntuk*, 1, 244.

çevrilmiş ve Taşkent'te basılan ders kitabında yer bulmuştur. Tınıstanov'un yeni rejim sürecini anlatan, devrim nitelikli yedi şiirden oluşan *Özgörüŧ Irlar* (Değişim Şiirleri) adlı kitabı, 1926 yılında *Serp i Molot* yayınevi tarafından basılmıştır.¹⁴ Tınıstanov'un çevirilerden oluşan *Özgörüŧ Şiirleri* isimli çalışması, Kırgız edebiyatının ilk çeviri şiirler eseri olarak yerini almıştır. Tınıstanov, birçok görevi aynı anda yürütmüş ancak sadece bir görevine ait ücret almıştır. Yoğun ve çeşitli görevleri aynı anda yaptığı bu dönemlerde zihnini en çok Kırgızların eğitim yönüyle geri kalmış olduğu düşüncesi meşgul etmiştir. Bu noktada Tınıstanov, coğrafi ve siyasi şartlarından dolayı daha erken yerleşik hayata geçmiş ve yazılı edebiyatları bir düzene girmiş komşu milletler Özbek ve Kazaklara göre bir kıyaslama yapmış, Kırgız eğitiminin onlara göre geride kaldığını düşünmüştür. Bu sebeple Kırgız gençleri iyi seviyede bir eğitim alabilmesi için durmaksızın çalışmalar yapmaya başlamıştır. Günlüğünün 15 Ekim 1926 tarihli bir

¹⁴ Nurcan Narınbayeva, "Kasım Tınıstanov Körköm Kotormo Başatında", *Kasım Tınıstanov XX Kılımdın Uluu İnsanı*, (K. Tınıstanovdun 100 cıldık maarakesine arnalgan el aralık ilimiy-teorogiyalık Konferensiyanın materiyaldarı), (Bişkek: KPİUA Til İlim İnstitutu), 192.

notunda “*Çağdaş Kırgız edebiyatını şekillendirme alanında çalışmak isterim*” şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

2 Mart 1934 tarihinde Tınıstanov’a bilimsel unvan verilmesi ve Bilimler Akademisi’ne üye yapılması kararı alınmıştır. Bilimsel unvan verme kararının alındığı toplantıya katılan Dementev, Korotçenko, Şikalov, Vorotnikov, Daniyarov, Popçenko, Lunin, Kortin gibi insanlardan oluşan komisyon Tınıstanov’un araştırmalarının ve çalışmalarının Kırgız dil biliminin temelini oluşturduğunu belirtmişlerdir.¹⁵ Ancak bu dönemde hakkında açılmaya başlanan siyasi suçlamalardan dolayı alınan karar uygulamaya geçememiştir. O dönem profesörlük unvanı alabilecek tek ve ilk aday olmasına rağmen 1934-35 yıllarına kadar bu durum gerçekleşmemiştir. 1935 yılından itibaren hem edebi eserlerinde hem de ders kitaplarında burjuva, milliyetçilik konularına yer verdiği ile ideolojiyi açıkça destekliyor gibi sebeplerle daha yoğun suçlamalara maruz kalarak Komünist Parti üyeliğinden çıkartılmıştır. İlk baskısı 1927 yılında, ikinci baskısı 1929 yılında

¹⁵ Stanaliyev, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 497.

basılan *Ene Tili* (Ana Dili) ders kitabının birinci bölümü teorik ve metot araştırmaya dayalı olarak hazırlanmıştır. Çok önemli bir kaynak eser olmasına rağmen milliyetçilik vurgulu şiirlerden örnekler verilmiş denilerek eleştirilere maruz bırakılmıştır. 1928 yılında hazırlanıp 1931’de Moskova’da basılan aynı kitabın ikinci bölümü ise kullandığı atasözleri zenginlerin ideolojisini destekliyor düşüncesinden hareketle eleştirilmiştir.¹⁶ Eleştiriler, yazar ve şair Aalı Tokombayev’in 1933 yılında yayımladığı *Edebiyat, Düşman İdeolojiden Uzak Olsun* makalesi ile 1934’te yazarlar kurultayında sunduğu *İçeriği Sosyalist, Şekli Milli Kırgızistan’ın Edebiyatı Gelişmekte ve Yayılmakta* başlıklı bildirisinde yer bulmuştur. Araştırmacılar yazar ve şair Tokombayev’in Tınıstanov’a bu kadar şiddetli karşı çıkmasına neden olarak Tokombayev’in *Lenin Tuuraluu*¹⁷ (Lenin Hakkında) adlı şiirini Tınıstanov’un yayından kaldırma teklifini göstermektedirler. Bu eleştiri ve gelişmeler üzerine Bölge Komitesi, Kırgız Milli tiyatrosunda sergilenen *Manas* ve *Şabdan* oyunlarının gösterimden kaldırılması, Tınıstanov’un

¹⁶ Stanaliyev, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 500.

¹⁷ Stanaliyev, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 503.

yaptığı hatayı kabul ettiğini ve özrünü içeren bir yazı kaleme alması şeklinde karar almıştır. Bu kararın sonrasında 1933 yılında Tınıstanov Kırgız Yazarlar Birliği üyeliğinden çıkartılmıştır. Ayrıca Tınıstanov'u suçlayan arşiv belgelerine göre Kasım'ın babası Tınıstan'ın yoksul biri olmadığı bilgilerine yer verilmiştir.¹⁸ Dolayısıyla babası 1930'lu yıllarda varlıklı yani feodal olma sebebiyle Ukrayna'nın Çernovtsı bölgesine sürülmüş ve orada vefat etmiştir.

Tınıstanov, Komünist Parti üyeliğinden çıkarılma kararına itiraz etmiş, 5 Mayıs 1935 tarihinde Komünist Partisi üyeliğini geri almış ve bunun sonucunda 1936 yılında da profesör unvanına layık görülmüştür. Bu durum, Tınıstanov'un, Kırgızcanın edebi bir dil haline gelmesinde gösterdiği büyük çabaları ve filoloji alanında yapmış olduğu çalışmalarıyla akademik kariyer edinerek profesör unvanını alan ilk Kırgız aydını olması sonucunu getirmiştir.

Tınıstanov'un edebi eserlerine yapılan eleştirilerin sonu gelmeyince 1 Ağustos 1937 tarihinde tutuklanmış ve hemen Komünist Parti üyeliğinden çıkartılmıştır.

¹⁸ Stanaliyev, "Kasım Tınıstanov", *Kırgızdar* 9, 484.

Tutuklanmasıyla birlikte tüm belgelerine ve kitaplarına el konulmuştur, sonrasında bu belgelerin hiçbirisine ulaşılamamıştır.¹⁹ Tınıstanov bir yıl süren sorgu ardından 5 Kasım 1938 yılında ölüm cezasına çarptırılmıştır. İşlemlerin gizli yürütülmesi sebebiyle ailesi uzun süre kendisinden ve ölümünden haber dâhi alamamıştır.

1956 yılında Tınıstanov'un eşi Turdubübü Hanım kocasının durumunu anlatabilmek adına Yüksek Mahkemeye başvuruda bulunmuştur. Bunun üzerine 1 Ekim 1957 tarihinde SSCB Yüksek Mahkemesi Tınıstanov'un suçsuzluğunu ilan etmiş ve 5 Kasım 1938 yılında hakkında verilen hükmü yok saymıştır. Akabinde 22 Ocak 1958 tarihinde Kırgızistan Komünist Partisi Merkez Bürosunun kararıyla parti üyeliği de iade edilmiştir. Ancak yazarın edebi eserleri ile ilgili yürütülmüş olan takibat ve kararlar gündeme getirilmemiştir. Bu sebeple edebi eserleri ile ilgili alınmış kararlar yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Ancak Tınıstanov ve eserleri ile ilgili kovuşturma ve yasaklama kararları zaman zaman gündeme gelmeye

¹⁹ Maksütov, "Kırgızdın Belgilüü Agartuuçuları", 60.

devam etmiştir. 1958’de gerçekleşen Kırgızistan Komünist Partisinin IX kurultayında, 1959’da kurultayın keñeşinde²⁰ 1960’ta ise VII genel oturumunda Tınıstanov’un eserlerinin üzerindeki hükmün kaldırılması gündeme gelmiştir. Ancak onun eserleriyle ilgili olumlu görüş bildirenlere karşı olumsuz fikirlerin de olmasından dolayı 22 Ocak 1958 tarihinde Komünist Partisi üyeliği konusunda uygulanan aklanmanın yanlış olduğu sonucuna varılmıştır. Tınıstanov’u yazılı Kırgız edebiyatının ilk temsilcisi, Kırgız dil biliminin temelini atan aydın olarak nitelendiren dilci Yunusaliev, diğer yazar ve şairler Malikov ve Ümötaliyev ise Komünist Partisi tarafından kınanmaya tâbi tutulmuştur. 1964 yılında dilci Yunusaliev ile Tınıstanov’un oğlu Erkin meseleyi yeniden gündeme getirmişlerdir. Bunun üzerine Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesine bağlı kontrol komitesi Tınıstanov’un parti üyeliği meselesini yeniden incelemeye almıştır. Bu maksatla yapılan toplantıya Kırgızistan Komünist Partisi Merkez Komite Başkanı B. Murataliyev de katılmış ve

²⁰ İç ve dış konuların tartışılmasına ve toplantılara verilen isimdir.

Tınıstanov'un parti üyeliği yeniden iade edilmiştir. Ancak eserlerine dikkatli yaklaşılması konusunda uyarı şerhi konulmuştur. Son olarak 29 Aralık 1988 tarihinde Kırgızistan Komünist Partisi Merkez Komitesinin kararıyla Tınıstanov tamamen aklanmıştır.²¹ Böylece yaklaşık 70 yıl *demir sandıkta* kilitli kalan Tınıstanov ve eserleri 1988 yılının sonlarına doğru özgürlüğüne kavuşabilmiştir. Bu sonuçla eserlerinin basılması, okutulması serbest hale gelmiş ve bu işlemlerin yürütülme görevi Bilimler Akademisi ile Yazarlar Birliğine verilmiştir.

Bilim ve siyaset adamı, şair, yazar Tınıstanov'un ismi günümüzde Karakol şehrinde bulunan Pedagojik Üniversitesine ve Bişkek'in bir sokağına verilmiştir. Doğduğu köyü Çırpıktı'da Tınıstanov müzesi açılmış ve heykeli yapılmıştır. Ayrıca 10 som banknotta Tınıstanov'un resmi basılmıştır. Böylece yıllar sonra kendisi ve eserleri aklanarak Kırgızların istifadesine sunulabilmiştir.

²¹ Maksütov, "Kırgızdın Belgilüü Agartuuçuları", 42.

Kasım Tınıstanov'un Sanatı

XX. Yüzyılın başlarında temelini oluşturmaya, şekillenmeye başlayan Kırgız yazılı edebiyatı Kasım Tınıstanov ile başlar. Dolayısıyla Tınıstanov'un, Kırgız yazılı edebiyatının ilk temsilcisi olduğu söylenebilir. Tınıstanov, Kırgız edebiyatının şekillenme, oluşma sürecinin güneşidir demek bile çok iddialı olmayacaktır. Çünkü edebiyatın nazım, nesir, piyes, çeviri türlerinde ve dil bilimi alanında çok önemli çalışmalara imza atmıştır. Hatta Kırgızların geleceği, eğitimi için hayatını hiçe saymıştır cümlesi bile yaptıkları yanında önemsiz kalır.

Tınıstanov dil bilimi alanında milli düzeyde mücadele eden ilk Kırgız bilim insanıdır. Onun dil alanındaki çalışmaları 1922 yılından itibaren başlar. 1925 yılından itibaren Latin alfabesine geçiş meselesini gündeme getirir, yeni alfabenin önemini halka doğru anlatmak amacıyla *Yeni Alfabe Toplumunun Dostları* adlı bir grup kurar ve yönetir. Aynı zamanda Kırgızcanın durumu, Latin alfabesine geçme yolları, onun önemi, dilbilgisi terimlerini bilimsel olarak açıklama gibi fikirlerini gazetelerde yayımlayarak paylaşır. Bu durum sadece Kazak, Özbek ve Tatar bilim adamlarının değil

önemli Rus Türkologların da dikkatini çeker. Çünkü tüm SSCB boyunca yeni alfabeye geçiş ile ilgili henüz bir karara varamayıp tartışmalar devam ederken, Tatar bilim insanları Arap alfabesini devrimci harf olarak yeniden reforme edip devam edilmesi gerektiği fikrini savunurken, henüz yazılı kültürü bile olmayan, yeni okuma yazma öğrenemeye başlayan, basın yayın organlarına sahip olmayan Kırgızların hızlı ve kararlı bir şekilde Latin alfabesine geçme isteği tüm dilci bilimcileri ve aydınları şaşırır. Tınıstanov'un fikri genel olarak desteklenir ve 1925 yılının yaz mevsiminde gerçekleşecek olan Kırgızistan öğretmenler kurultayı öncesi yapılan toplantıda uzmanlar tarafından aşağıdaki karar alınır ve duyurulur:

Kırgız özerk bölgesinin öğretmenlerinin ilk kurultayında Tınıstanov Latin alfabesine geçiş ile ilgili bildiri sunacak. Söz konusu bildiri kurultayın kararı olarak kabul edilecek.

Arap harflerini kullanımdan çıkarma ve Avrupa alfabelerinden birine geçme ile ilgili (Tınıstanov'un bildirisini) karar alındı. Bu doğrultuda,

1. Tınıstanov'un teklifi doğru olarak kabul edilsin;

2. Latin harflerine geçme meselesinin bölge bilim-pedagoji kurultayında gündeme getirilmesine izin verilsin;

3. Arap alfabesini reforme etme meselesi durdurulsun;

Alfabe ile ilgili meseleyi herhangi bir siyasi engelsiz kurultayda gündeme getirme meselesi yoldaş Tınıstanova'a verilsin.²² Tınıstanov söz konusu bildirisinin Latin alfabesi ile ilgili kısmında şöyle der: *“şimdi medeniyet zamanı, yarış zamanı. Medeniyete hızlı bir şekilde ulaşmak için her işin daha kolay olması istenir. Medeniyetin temeli edebiyat ve basın yayındır. şu an bizim kullandığımız Arap harfleri buna engel oluyor. Bundan dolayı öğretmenlerin ilk kurultayı Kırgızların kullandığı Arap harflerinin yerine, medeniyet yolunda kolaylık sağlayacak Latin alfabesini kullanmayı çok gerekli buluyor. Latin harfleri gazetelerde yayımlanarak, halkla tanıtılmaya başlansın. Kısa hikāye ve haberler Latin alfabesiyle yazılarak gazetelerde yayımlansın.”*²³ Grldğu gibi

²² Stanaliyev, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 496.

²³ Ziyaş Bektenov, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar*, 9, haz. K. Cusupov (Bişkek: Biyiktik, 2011), 510.

Tınıstanov'un alfabe konusunda da emeği çok büyüktür. Bu süreçte basın yayının önemini anlayan Tınıstanov arkadaşlarıyla Kırgızca gazete çıkarmak için ellerinden geleni yaparlar. Sonunda *Erkin Too* (zgr Dağı) adını verdikleri gazetenin ilk sayısını 7 Kasım 1924 tarihinde yayımlar.

Tınıstanov'un hazırladığı 24 harften oluşan Latin alfabesi 29 Haziran 1925 tarihinde *Erkin Too* gazetesinde yayımlanır. Görüldüğü zere Latin alfabesine geçişi ilk gündeme getiren de Tınıstanov'dur. O Kırgızların eğitiminin ve medeniyetinin hızlı bir şekilde ilerlemesi için Latin alfabesinin Arap alfabesine göre daha kolay olacağını belirten fikirlerini her fırsatta dile getirir ve *Latin Alfabesi Neden Lazım?* başlıklı hacimli makalesini 20 Haziran 1925 tarihli *Erkin Too* gazetesinin 29. sayısında yayımlar. Yazar makalesinde: *"Her okurun iyi anlaması lazım. Latin alfabesini tercih etmedeki amacımız doğunun sarıklı hoca, mollalarını ortadan kaldırmak değildir, kolay yolla edebiyatımızı ve medeniyetimizi geliştirmektir. Amacımız Latin alfabesine geçip Latin veya Fransız olmak değildir, soldan sağa doğru yazarak batı milletini taklit etmek de değildir. Bizim amacımız kolay ve kısa yolla milli*

edebiyatımızı, medeniyetimizi geliştirmek ve batı milletleri gibi teknolojiye ulaşmaktır.”²⁴ der. Tüm bu çabaların sonucu 1926 yılında Kırgızistan’da yeni alfabe komisyonu kurulur, başkanı Abdıkadir Orozbekov, yardımcısı Tınıstanov olarak seçilir. Hemen ardından 8 Nisan 1926 tarihinde *Erkin Too* gazetesinin 15. sayısında Tınıstanov *Bakü Şehrinde Gerçekleşecek Türkoloji Kurultayı ve Onun Değeri* başlıklı makalesini yayımlar. V. Bartold, S. Oldenburg, B. Çobanzade, K. Yudahin, A. Samayloviç, L. Şerba, S. Malov gibi önemli bilim insanlarının katıldığı 16 Şubat-6 Mart 1926 tarihlerinde Azerbaycan’ın Bakü şehrinde gerçekleşen Türkologların ilk kurultayı I. Uluslararası Türkoloji Kongresinde *Latin Alfabesini Kabul Etmenin Temel Prensipleri* başlıklı bildirisini sunar ve oluşturduğu Latin alfabesini tanıtmakla beraber SSCB içinde yaşayan Türkler birbirlerinin edebiyatını, medeniyetini anlamak, ayrıca dillerinin birbirine yakın olması için tüm Türk boylarının kullandığı Latin alfabesi aynı olmalı

²⁴ Bektenov, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 511.

teklifini sunar.²⁵ Tınıstanov burada B. Bartold'dan Kırgız tarihini yazmasını da rica eder.²⁶

Kırgız okullarında eğitim veren genç öğretmenlerin pedagoji içerikli, Kırgız yazar ve şairlerin ise edebi dergiye ihtiyaç duyduklarını gören Tınıstanov ile Törökul Aytmatov edebi pedagojik dergi çıkarmayı planlarlar. Nisan 1926 tarihinde *Erkin Too* gazetesinin 113. sayısında *Basın Yayınımızı Geliştirelim* başlıklı bir makale yayımlayarak derginin çıkmasına maddi destek vermeleri için Kırgız entelektüellerine duyuruda bulunurlar. Bu duyurunun desteklenmesi sonucu 5 Mayıs 1928 tarihinde *Cañı Madaniyat Colunda* (Yeni Medeniyet Yolunda) dergisinin ilk sayısı yayımlanır ve sorumlu redaktörü olarak Tınıstanov seçilir. Tınıstanov derginin ilk sayısına yayımladığı makalesinde şöyle der: “Biz kültürümüzün hepsini eski deyip bırakmayacağız. Kültürümüzün gerekli olanları alır, gereksiz olanları bırakırız.”²⁷

²⁵ Bektenov, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 512.

²⁶ Murzayev, “Kırgız Madaniyatının Çolponu”, *Kuuguntuk*, 1, haz. A. Murzayev (Bişkek: MT Top, 2021), 187.

²⁷ Bektenov, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar* 9, 513.

Tınıstanov Kırgız dil biliminin oluşumu, şekillenmesi için yoğun bir şekilde çalışan ve çalışmaları bugün de güncelliğini koruyan tek kişidir. Kırgız dil bilim alanında yapılmış tüm teorik, pratik ve metot konularında onun imzası bulunmaktadır. Onun ders kitaplarında, monografilerinde, sözlüklerinde, bilimsel makalelerinde Kırgızcanın ses özelliklerine, ses bilgisi ile sözdizimine, grafiğine, yazımına, sözlükbilimine, noktalamasına, gramer terminolojisine bakıldığında uzun süredir bu konuda tecrübe sahibi olan milletlerin geldikleri seviyeden geri kalmayacak düzeyde olduğu görülmektedir. Kırgız çocuklarına sürekli Kırgızca eğitim vermenin yollarını arayan Tınıstanov, öğrencinin düşünme yeteneğini ders esnasında geliştirme yöntemlerini ders kitaplarında anlatmayı da başarmıştır. Yazarın *Okuu kitebi* (Ders Kitabı), *Çoñdor Üçün Alippe* (Büyükler İçin Elif Be), *Ene Til* (Ana Dil), *Ene Tilibiz* (Ana Dilimiz), *Tili İlimi Boyunça Terminologiyalık Sözdük* (Dil İlimi Boyunca Terminolojik Sözlük), *Kırgız İmlasının Ereceleri* (Kırgız İmlasının Kuralları), *Kırgız Tilinin Morfologiyası* (Kırgız Dilinin Şekil Bilgisi), *Kırgız Tilinin Sintaksisi* (Kırgız Dilinin Sözdizimi) gibi çalışmaları bu alanda ne kadar büyük emek verdiğinin

açık göstergeleridir. Ayrıca 1927 yılında yayımladığı *Bizdin Til* (Bizim Dil) kitabı Kırgızcanın ilk gramer kitabı olmasıyla önemlidir.²⁸ Tınıstanov'un bu çalışmalarını Profesör E. D. Palivanov "K. Tınıstanov'un araştırma işleri dikkate değerdir. Çünkü o araştırmalarında şekil bilgisinin son zamanlarda Batı, Avrupa dilbilimcilerinin araştırmaya başladığı sorunlara değinmektedir."²⁹ şeklinde ifade etmiştir. S. A. Vrabel ise "Tınıstanov çok önemli bir bilim adamı" (Murzayev, 2021: 190) diye takdir etmiştir. Tınıstanov'un bu çalışmalarında Kırgızcanın edebi bir dil haline gelmesi için büyük emekler verdiği net bir şekilde anlaşılır. 1924-36 yıllar arasında Tınıstanov dil ilimi ve eğitim alanında 12 kitap yayınlamıştır.³⁰ Ona göre dil meselesi bir toplumun hayatta kalabilmesi ile direkt ilintilidir.

²⁸ Murzayev, "Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu", *Kuuguntuk*, 1/ 119.

²⁹ Aysuluu Abdıkalkova, "Kasım Tınıstanov cana Kırgız Til İliminin Ayrım Maseleleri (Bişkek: Biyiktik, 2033), 7-8.

³⁰ Abdıldacan Akmataliyev vd, "Kasım Tınıstanov", *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 135.

Mayıs 1934 tarihinde Kırgızistan'ın başkenti Frunze'de orta ve yükseköğretim öğretmenleri ile bilim insanlarının katıldığı keñeş gerçekleştirilmiştir. Bu keñeşe Kırgızistan bölge yöneticileri ile hükümet temsilcileri de katılmıştır. Söz konusu keñeşte Tınıstanov Kırgız edebi dilinin yeni imla projesi ile ilgili Rusça bir sunum yapmıştır. Komisyon Tınıstanov'un yeni imla teklifini beğenmiş ve kabul etmiştir. Söz konusu imla kuralları günümüzde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca Tınıstanov bu bildirisinde Kırgızcanın zenginleşmesi için ne yapılması gerektiğini, Kırgızcada kaç diyalekt olduğunu, Kırgız edebi dilinin hangi diyalektin temelinde oluştuğunu anlatmıştır. Onun diyalekt ile ilgili bilgileri hâlen güncelliğini korumaktadır. Tınıstanov'un Kırgız diyalektiği ile ilgili araştırma yapacaklara önemli bir yol açtığını ise 1950 yılından başlayıp 1970'li yıllara kadar yapılmış olan çalışmalar göstermektedir. Söz konusu çalışmalarda Tınıstanov'un belirlediği Güney, Talas, Çüy ve Isık- Göl diyalektleri ayrı ayrı araştırılmış ve netliğe kavuşturulmuştur.

Tınıstanov 1933 yılında Kırgız kelime kaynağında kelimelerin ek ve köklerini kolay yolla toplamak için

Kırgızca'daki Seslerin Tasnifi başlığıyla bir tablo oluşturmuştur.³¹ Eğitim komisyonu sesleri ünlü ve ünsüz olarak gösteren bu tablonun gerekliliğinin önemi üzerinde durmuş ve Tınıstanov'u takdir etmiştir. Kısaca onun dil bilimi ile ilgili oluşturduğu tablo ve terimler aradan uzun zaman geçmesine rağmen güncelliğini korumaktadır.³² Buna örnek olarak ses bilgisi ile ilgili “*Tıbış (ses) diye ağızdan çıkan sese deriz. Yazıda bu sesleri harflerle belirtiriz. Kırgızcadaki sesler, ünlü ve ünsüz olmak üzere ikiye ayrılırlar. Seslerin bu şekilde bölünmesi Kırgızcadaki sesteşlik kuralıyla dudak uyumuna bağlıdır. Ek ile kökün uyumundaki bunun gibi değişimlere sesteşlik kuralı der.*”³³ ifadesini verebiliriz. Onun Kırgızcanın edebî bir dil haline gelmesinde gösterdiği büyük çabaları, dil bilimi üzerine bıraktığı mirası bugün de görevini devam ettirerek, Kırgızcanın gelişmesine büyük katkılar sunmaktadır.

³¹ M. Bazarbayeva, “Kasım Tınıstanovdun Grammatikalık Tablitsası”, *Kasım Tınıstanov XX Kılımdın Uлуу İnsanı*, (K. Tınıstanovdun 100 cıldık maarakesine arnalgan el aralık ilimiy-teorogiyalık Konferensiyanın materiyaldarı) (Bişkek: KPİUA Til İlim İnstitutu), 117.

³² Abdıkalkova, “Kasım Tınıstanov Cana Kırgız Til İliminin Ayrım Maseleleri, 7- 8.

³³ Bektenov, “Kasım Tınıstanov”, *Kırgızdar*, 9/ 519.

Tınıstanov'un 1920-24 yılları arasında yazdığı şiirleri 1925 yılında *Kasım Irlar Cıynagı* (Kasım Şiirler Toplamı) adıyla on bin nüsha olarak Moskova'da yayımlanmıştır. Bu kitap Kırgız Sovyet edebiyatının ilk şiir kitabıdır. Kitapta yazarın Kazakça ve Kırgızca şiirleri, *Canlı Mirza* manzumesi yer alır. Bu şiirler halk arasına hızlı bir şekilde yayılır ve gençler şiirleri ezberleyerek, kitabı birbirlerinden ödünç alarak okurlar. Eser sembolik bir anlam taşıyarak *Tañ* (Şafak) şiiriyle başlar:

Carkırap kün çığıştan ağardı tan,
Parlayıp doğudan güneş çıktı,
Oygondu uykusunan ar türdüü can.
Uyandı uykusundan her türlü can.
Murunku kara tündön kutulganga,
Önceki kara geceden kurtulup,
Süyünüp can –canıbar saldı avan.
Sevinçten tüm canlılar uçtular.

Agardı kün çığıştan erik tanı,
Ağardı doğudan bağımsızlık şafağı,
Ümütkor meynetkerdin keldi çağı.

Ümitli emekçinin geldi zamanı.
Agarıp atkan tanga salam berip,
Ağarıp atan tana selam verip,
Çuuladı tabiygattın türlüü canı.
Ayaklandı doğanın türlü canlısı.

Atkan tan düynönü nur menen böldü,
Ağaran tan dünyayı nura beledi,
Kuuragan ar türdüü gül baarı da öndü.
Kurumuş çiçeklerin hepsi açtı.
Suuktu too başınan zırkıratkan,
Soğuğu dağ başında donduran,
Kalbastan baarı ketti, kar menen möngü.
Kalmadı karla buzulun hepsi eridi.

Salam ber atkan tanga tur, el alaş,
Selam ver, atan şafağa kalk hey alaş,
Nuruna atkan tandın kir aralaş.
Atan tanın nuruna karış.
Agarıp atkan tandı kuttuktoogo,
Ağarıp atan tanı kutlamaya,

*Sayradı min kabulup bir sanduugaç*³⁴

Öttü bin çeşitli bir güzel kuş.

Şiirde gecen *ağardı doğudan bağımsızlık şafağı*, *ümitli emekçinin geldi zamanı* satırlarından da anlaşıldığı üzere artık halkın zenginler için değil, kendi geleceği için çalışması için yeni şafağın attığı dile getirilmesine rağmen *Ağardı doğudan bağımsızlık şafağı* satırlarına takılanlar, bağımsızlık güneşinin doğudan değil, batıdan doğduğunu, bu güzel hayatı batıdaki Rus işçilerinin sağladığını, dolayısıyla doğudan değil batıdan demesi gerektiğini söyleyip siyasi hata ararlar.³⁵ Oysa çocukluğu Çarlık Rusya'sı dönemine denk gelen, 1916 yılındaki *Ürkün*'de ailesiyle Çin'e kaçan şair, siyasi hatanın aksine sosyalist yeni değişimleri sevinçle karşıladığı anlaşılır. Şiirde yeni zamanın geldiği, yeni zaman sadece insanlara değil doğaya da güzellik getirdiği anlatılmaktadır. Genel olarak bakıldığında da

³⁴ Kasım Tınıstanov, "Tañ", *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke*, OKT Seriyası,1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 135.

³⁵ Dinara Asakeyeva, "Kasım Tınıstanov Cana Adabiy Sım", *Kuuguntuk*, 2, haz. A. Murzayev (Bişkek: MT Top, 2021), 276.

şairin şiirlerinde yukarıda anlatıldığı gibi göze çarpan siyasi hata yoktur. Aksine diğer yazar ve şairler gibi *bu zaman eğitim zamanı, çalış, durma* diyerek yeni hayatın öneminden bahseder. Tınıstanov ilk on iki şiirini Kazakça yazmıştır. Söz konusu şiirini de 1920 yılında Kazakça kaleme almıştır.

Tınıstanov'un siyasi ideolojik suçlamalara maruz kalan şiirlerinden biri de *Alaçka* (Alaş'a) şiiridir. Söz konusu şiirinde siyasi kusur arayanlar Alaş Partisiyle ilişkilendirirler. Oysa alaş sözcüğü Kazakça sözlükte 1. Kazak Türklerine verilen ad; 2. Eski; 3. Devlet, millet, halk olarak geçmektedir.³⁶ Tınıstanov da alaş sözünü sözlükte geçen anlamında kullanır. Eleştirmenlerin belirttikleri gibi şiir her ne kadar eski zamanı arzu ediyor, el sallayıp çağırıyor gibi görünse de aslında yaşlı ve gence eşit hak getirdiği, eğitim almasını sağladı diyerek yeni zamanı övdüğü anlaşılır:

*Bir ubakıt köçtün, alaç etip sayran,
Bir zamanlar göçtün alaş, eğlenerek,*

³⁶ Kemal Koç vd, "Kazakça-Türkçe Sözdik", (Almatı: Kazpoligraf, 2012), 37.

Sapırıp sarı kımız, süt menen ayran.

Karıştırıp sarı kımız sütle ayran.

Ken cayloo, üydü tigip catkan çakta,

Geniş yayla çadır kurup yattığın zaman,

Bar bele, er alaçım, sende arman?!

Var mıydı, er alaşım sende hüzün?!

Malın köp, eç kaygın çok, tört tülük şay,

Hayvanın çok, kaygın yok, hayvanın tam,

Çalgınduu kök maysanda catuuçu en cay.

Yetişen gök çimende yatardın huzurlu.

Seni alaç, senibi dep türtkön coo çok,

Sen mi alaş, seni var ya, diyen kimse yok,

Cürüüçü eç oy oyloboy, kasiet ubay.

Yaşardın kötü düşünmeyip huzur içinde.

Baatırın coogo karşı nayza uştagan,

Kahramanın düşmana mızrak vurmuş

Kösömün curtun cıyıp, col baştagan.

Liderin halkını toplayıp yol göstermiş.

Çeçenin söz süylööçü bulbulga okşop,

Söz usta öten bülbüle benzerdi,

Artına ölgöndön son iz taştagan.

Öldüğünde geride adı kalmış.

Al kezde er cürökkö carılğan taş,

O zamanlar cesur kalpten taş patlamış,

Aldında biyelerindin curt iygen baş.

Önünde beylerin boyun eğmiş halk.

Barında saltanatın tügöl çakta,

Varken saltanatın tam anlamıyla,

Armanın şol kündördö bar bele, alaç!?

Hüznün o zamanlar var mıydı, alaş!?

Bir ubak kara tuman aldı çulgap,

Bir zamanlar kara duman kapladı,

Ötköngö cete albadık koldu bulgap.

Geçmişe ulaşamadık el sallayıp.

Közdön caş, condon tayak arılğan cok,

Gözden yaş, sırtımızdan dayak eksilmedi,

Sagındık zamananı ötkön cırgap.

Özledik günlerimizi huzurla yaşayan.

Ornodu zaman kelip minday başka,

Gelip yerleşti yeni zaman başka,
Dedi al: "Ötkön küniün oydon taşta,
Dedi o: "Geçmiş günü unut bırak,
Sen caman, men cakşımın değen söz cok,
Sen kötü, ben iyiyim diye söz yok,
Bipbirdey, mına dooron karı-caşka!"
Eşittir, işte zaman gence, yaşlıya.

Iras ak, cakşı zaman niyeti ken:
Doğrudur, iyi zaman niyeti ak,
Karı-caş, ayal, erkek-baarına ten.
Yaşlı, genç, erkek, kadın hepsine denk.
"Birdey" dep, okuu okubay beker catpa,
"Eşit" diye eğitim almayıp boş yatmayın,
Başkaga okubasan bolorsun cem.
Okumasan başkasına olursun yem.

Alaşım kanday ele murunku çak,
Alaşım nasıldı geçmiş zaman,
Al kanday kara tuman-ortonku tap?
O nasıl kara duman ortanca sınıf?
Bul zaman-okuu, bilim zamanası,

Bu zaman eğitim bilim zamanı,
*İşke kir, belindi buu bekem uştap!*³⁷
Çalış, belini sıkı bağla!

Ancak şunu belirtmekte yarar vardır. Tınıstanov'un eserleri Sovyet karşıtı olmasa da 1920'li yıllarda Kırgız şiirinde Lenin, Parti, Ekim Devrimi, Rus halkına olan övgü şiirleri peş peşe yayımlanırken şairin şiirlerinde ise ezberletilen benzer koroya farklılık kattığı görülür. Ayrıca o dönemler kurulan *Alaş Ordo* Partisinin de Tınıstanov'un eserlerinde etkisi olduğunu fark etmek mümkündür. Henüz 20-22 yaşlarında yazdığı *Cañıl Mirza* manzumesinde geçen:

Bul cerde Kazak, Kırgız eldi cıynap,
Burada Kazak ve Kırgız halkı toplanıp,
Alaşın tuusu aldına başın kurmak.
Alaş'ın bayrağı altında birikirdi.
Şırdakbek, er Tauke kan top başılar,

³⁷ Kasım Tınıstanov, "Alaçka", *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 147-148.

Kahraman Şırdakbek ve Taukeler,
*Oy kılıp çet duşmanga karşı turmak*³⁸
Toplanıp düşmanlara karşı gelirdi,

Mısralarında alaş kelimesi her ne kadar halk anlamında kullanılırsa da Tınıstanov Kazak ve Kırgızların bir bayrak altında toplanarak, bir millet olması gerektiğini söylemekten çekinmez. Manzumenin sonlarında geçen:

Oy çirkin, kün ekensin ötkön zaman,
Eh, nasıl bir gündün geçmiş zaman,
Tamşantkan, takıldatkan, tan kaltırgan.
İsteten, konuşturan, şaşırtan.
Kiyiktey erkin öskön elin kanday,
Geyik gibi özgür yaşayan halkın nasıl,
Kaygısız, ubayımsız ır ırdagan.
Kaygısız, dertsiz şarkı söyleyen.
Bakıttuu bir künsün gö tüştögüdüy,

³⁸ Kasım Tınıstanov, “Cañıl Mırza”, *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadıрманбетова (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 197.

*Mutlu bir gündün rüya gibi,
Canıday iri canduu kız urungan.
Cañıl gibi kahraman kız yaşayan.
Al öndüü cırgal kündör cılas boldu,
Onun gibi mutlu günler kayboldu,*

Küngürön, dolu komuz munkan, munkan!³⁹ *Söyle kopuz, ses ver, ses ver,* satırlardan da anlaşıldığı gibi geçmiş zamana olan özlem söz konusudur. Ayrıca Kazak ve Kırgızların ayrılmaz bir millet olduğu vurgusunu yapar. Şairin *Oynobo* (Oynama) şiirinde geçen:

*Dostuk kılam, uşu baştan eskertem,
Dost olurum, ama baştan uyarırım,
Tüşündüröm, tuyunduram estetem.
Anlatırım, hissettirir, hatırlatırım.
Eger könböy adatındı iştetsen,
Ayak uydurmayıp bildiğini okursan,
Men da könböy, burulamın ters ketem.*

³⁹ Tınıstanov, “Alaçka”, *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bışkek: İmak-Ofset, 2015), 207.

Ben de bakmam, dönerim ters giderim.

Calgız gana sıyınarım körünöö,

Bir tek boyun eğip taparım açıkça,

Ötkön babam basıp ötkön möörünö⁴⁰

Atalarımın bastığı mührüne,

Mısralarında yazarın kime uyarıda bulunduğu açıkça anlatılmasa da birilerine karşı başkaldırmayla beraber milliyetçilik duygularının işlendiğini tahmin etmek zor değildir.

Tınıstanov sadece lirik değil, epik şair de olduğunu *Cañıl Mirza* manzumesini yazarak kanıtlar. *Cañıl Mirza* manzumesi hem Kırgız edebiyatının şekillenmeye başladığı dönem yazılmasıyla hem de o dönemlerde yazılmış diğer nâzım eserlerinin içinde en başarılı kabul edilmesiyle önemlidir. Eserde hümanizm, vatanseverlik, toplumun özgürlüğü, aşk gibi temel meseleler birbiriyle uyum içinde güzel bir şekilde anlatılmıştır. Manzumenin girişinde yaşlı bir adamın ağzından verilen *Özgöçö köñül*

⁴⁰ Tınıstanov, “Oynobo”, *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 156.

kurgur köp çaypalat, körgön soñ baspaganın teñ taraza (Özellikle gariban gönül üzüdür, görünce terazinin eşit tartmadığını) gibi satırlar, önemli mesajlar içerir. Sözlü kültürden beslenerek 1922-24 yılları arasında yazılan bu manzume de geçmiş feodal dönemi arzu ediyor, feodal hayatı yüceltiyor gerekçesiyle şiddetli bir şekilde eleştirilir. Bildiğimiz *Cañıl Mırza* Destanı'ndan tamamen bağımsız olan bu manzume ile ilgili edebiyatçı, eleştirmen Keñeşbek Asanaliyev “*Manzumede geçen Cañıl Mırza epik bir kahraman mı, yoksa edebi bir şahıs mı? Bize göre Tınıstanov destandaki motifi kendinin yaşadığı dönemin aktüel sorunlarıyla birleştirerek bildiğimiz edebi eserin kahramanını ortaya koymuştur.*”⁴¹ der. Söz konusu manzume edebiyatın klasik örneğinde yazılmış bir eserdir. Yazar eserinde doğanın güzelliğiyle beraber ölümle yaşamın sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu felsefi bir bakışla anlatır.⁴²

⁴¹ Keñeşbek Asanaliyev, “K. Tınıstanov Ötkön Kün Motivi”, *Kasım Tınıstanov i Oteçestvennaya Kulturnaya İstiriya XX Veka* (Bişkek: Kırgızistan, 2001), 48.

⁴² Abdıldacan Akmataliyev “Kasım Tınıstanovdun Poetikalık Murası”, *Kasım Tınıstanov XX Kılımdın Uluu İnsanı*, (K. Tınıstanovdun 100 cildik maarakesine arnalgan el aralık ilimiy-teorogiyalık Konferensiyanın materialdarı) (Bişkek: KPİUA Til İlim İnstitutu), 53.

Ayrıca *Cañıl Mirza* manzumesi, bu destanı anlatan Togolok Moldo, Musulmankulov, Çorobayev gibi destancıların varyantından tamamen bağımsızdır. Ancak belirtilmesi gereken nokta zamanında şiddetli eleştirilere maruz kalan, hatta yazarın hayatına mal olan manzumeyle ilgili edebiyat eleştirmeni Salican Cigitov “*Yazar manzumesinde güllük gülistanlık olan bir hayatın geçip gittiğini ve yaşadığı dönemin sıkıntılarını hüznle anlattığı satırlara rastlamak mümkündür*”⁴³ der. Biz de bu fikre ek olarak yazarın manzumede geçen şu satırlarını verebiliriz:

*Ötkön kün cayda sokkon erki çeksiz,
Geçmiş gün yazın esen yel gibi özgür,
Ötkön kün kök denizdey tüpsüz, çetsiz.
Geçen gün mavi deniz gibi dümdüz, sınırsız
Ötkön kün köp kündördün bir ayt künü
Geçmiş gün çok günlerden bir ramazan günü
Bep-belen telegeyi ten, teptegiz.*⁴⁴

⁴³ Salican Cigitov, “Keçeekekinin Sabaktarı, Bügünkünün Talaptarı” (Frunze: Adabiyat, 1991), 91.

⁴⁴ Tınıstanov, “Cañıl Mirza”, *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT*

Hazırdı, hiçbir şeyi eksiksiz.

Ayrıca manzumede Kırgızların gelenek göreneği, örf ve âdeti, göçü görkemli bir şekilde tarif edilir.

Tınıstanov *Manas Kümbözü* (Manas'ın Mezarı) adlı şiirinde sadece kahraman Manas'a olan değil, onun mezarına olan saygısını da dile getirir:

Say-saydan çımırkanıp kulatıp taş,

Vadilerden cesurca taş indirip,

Omkorup kedergeni kılğan talaş,

Yok edip engelleri yarattı tartış.

Baştalıp Ala-Toodon Çüygö karay,

Başlayıp Ala-Dağ'dan Çüy'e doğru,

Küzgüdöy suusu tunuk agat Talas.

Ayna gibi suyu temiz akar Talas.

Urmattu köz caş menen al kümbözügö,

Hürmetle gaz yaşlarla o mezara,

Koyulgan ötkön kündö baatır Manas.

Gömülmüş geçmişlerde kahraman Manas.

Seriyası, C. 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 196.

*Kümbözdün salınganın kandayçalap,
Mezarın yapıldığı nasıl, neden diye,
Bolgonun neçen cüz cıl murun ebak,
Çoktan yüz yıl olduğuna,
Manastın el bakkanın, el çapkanın,
Manas'ın halkına baktığını, düşmanı vurduğunu,
Kimdigin, kandaylığın çın anıktay,
Kimliğini, nasıl olduğunu bilip,
Murun da okuuçuga süylöp bergen,
Her zaman okurlara anlatan,
Aylana dubalina cazılğan kat.
Duvarların üzerine yazılmış bilgi.
Bul kündö irahımsız cat kolunan,
Bu günde merhametsiz düşman elinden,
Murunku cazuu, sızuu tüşkön urap.
Önceki yazı, çizgi kaybolmuştur.
Ali da turat kümböz tanırkatıp,
Hala mezar durur bizi şaşkırtıp,
Körgöndü oylondurat könülün tartıp.
Göreni düşündürür dikkat çekip.
Alıska körböğöndü dankı menen,
Uzakta görmeyeni şöhretiyle,*

Özünö kusa kılat kumardantıp.
Özletir, ilgisini çeker meraklandırır.

Erte-keç toonun celi comok kılıp,
Sabah, akşam dağ yeli masal eder,
Kümbözgö tolup catkan sırlar aytıp,
Mezarda saklı olan sırrı anlatıp.
Bul künkü urpagının cayın süylöyt,
Bu günkü neslini anlatır,
Uykuda catkan erdi kayrattantıp.
Uyuyan kahramanı güçlendirip.

Ala-Too asman menen dengeldeşip,
Ala Dağ gökyüzüne uzanıp,
Kötörüp kökürögün, boy tireşip.
Göğsünü göğe yükseltiyor.
“Manasim el içinde ekiltik” dep,
“Manas’ım halk içinde tektir”, diye
Talaşa Ayga, Küngö teneştirip.
Anlatır aya, güneşe yükselterek.

Kapçıgay, biyik zooka, çer karagay
Vadiler, yüksek tepe, kalın orman,
Kümbözdü küzötüşöt kezekteşip.
Mezar başında beklerler sırayla.
Cılgadan tuylap akkan tunuk bulak,
Vadiden aşağıya akan temiz pınar,
Manastın sözün kurat mayekteşip.
Manas'ı konuşurlar sohbet edip.

Elinin et cürögü caralanıp,
Halkının kalbi yaralanıp,
Ebakki ötkön kündün izin çalıp.
Ezelden geçmişleri unutmazlar.
Irçısı ırın koşup atın cattayt,
Şairi şiirlerinde ismini anar,
Komuzçu küngüröntüp küügö salıp,
Kopuzcu ezgisiyle anlatır.
Uulu zar bolgon küünün süröttösö,
Manas'ın kahramanlığı anlatılınca,
Caşının kanı kıziyt, içi canıp.
Gençlerin kanı ısır, içi yanıp.

Kakşagan komuz menen munduu, sırduu,
Kopuzun ezgisiyle çıkan sırlı hüzün,
Coktoşot er Manasın esine alıp.
Yoklarlar kahraman Manas'ı hatırlayıp.
Say-saydan çımırkanıp kulatıp taş,
Vadilerden cesurca taşlar atan,
Omkorup kedergeni kılğan talaş,
Yok edip engelleri yarattı tartış,
Baştalıp Ala-Toodon Çüygö karay,
Başlayıp Ala-Dağ'dan Çüy'e doğru,
Küzgüdöy suusu tunuk agat Talas.
Ayna gibi temiz sulu akar Talas.

Talastın tak boyunda çon kümböz bar,
Talas'ın tam ortasında büyük mezar var,
Körgöngö oy tüşürgön kaygı aralaş.
Görenler hüzün dolu hatırlarlar.
Urmattu köz caş menen al kümbözgö,
Değerle göz yaşlarla o mezara,

*Koyulgan ötkön kündö baatır Manas.*⁴⁵

Gömülmüş geçmişlerde kahraman Manas.

Yukarıdaki satırlardan da anlaşıldığı üzere yazar dağ yeli kahramanlığını masal olarak anlatıyor diyerek Manas'ı yüceltir. Oysa Manas Destanı'nın öneminin sadece Tınıstanov için değil tüm Kırgızlar için olduğunu biliyor olmalarına rağmen saç kes deyince baş kesenler *halkının yüreği yaralanıp, eski geçmişini unutmazlar* satırlarını örnek vererek, Ksım'ın Komünist Partisine ne kadar bağlı olduğunu anlayın şeklindeki iğneleyici makaleleri peş peşe çıkararak, şiddetli eleştirilere maruz bırakırlar.⁴⁶ Tüm bunlara rağmen Tınıstanov'un Manas Destanı için verdiği emek büyüktür. Kırgızistan'ın çeşitli bölgelerinde yaşayan ünü duyulan manasçıları toplayarak onlardan destanı yazıya geçirme, destanın tam varyantını yayımlama işini gündeme getirir.

⁴⁵ Tınıstanov, “Manas Kümbözü”, *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 177- 178.

⁴⁶ Akmataliyev “Kasım Tınıstanovdun Poetikalık Murası”, *Kasım Tınıstanov XX Kılımdın Uлуу İnsanı*, (K. Tınıstanovdun 100 cıldık maarakesine arnalğan el aralık ilimiy-teorogiyalık Konferensiyanın materiyaldarı) (Bişkek: KPIUA Til İlim İnstitutu, 2002), 51.

Destanın derlenmesinde ciddi emek harcar ve önemli bilimsel çalışmalara imza atar. 1935 yılında Manas Destanı'nı Rusçaya çevirmenin prensibi ile ilgili büyük çaplı bilimsel konferans gerçekleşir. Bu toplantıda 1930 yılında Manas Destanı ile ilgili doktora tezini savunan Muhtar Avezov; *Rusça-Çince* ve *Rusça-Japonca* sözlükleri hazırlayan, on sekiz dili ana dili gibi bilen Profesör E. D. Polivanov *Manas Destanı'nı Rusçaya Çevirmenin Prensipleri* başlıklı bildirisıyla katılır. Sadece üç kişinin sunum yaptığı bu konferansta Tınıstanov *Manas Destanı'nın Kırgızlar İçin Önemi* başlıklı bildirisini sunar. Bildirisinde destanın hacminden, Kırgızların ruhani hayatındaki yerinden, millî değerinden, destanın dilinden, söz varlığından, Kırgız Sovyet edebiyatına katacağı öneminden bahseder.⁴⁷

1931-33'lü yıllarında Kırgızistan tiyatrolarında Tınıstanov'un *Akademiyalık Keçeler* (Akademi Akşamları) piyesinin *Manas* ve *Şabdan* bölümleri sahnelenir. Söz konusu piyesler izleyiciler tarafından

⁴⁷ Kurmangali Karakeyev, "Kasım Tınıstanov cana Anım Akademiyalık Keçeleri" (Bişkek: Manas Taanuu cana Kõrkõm Madaniyatın Uluttuk Borboru, 1998), 29.

sıcak kabul edilmesine rağmen, bazı yazarlar tarafından değişik fikirler ortaya atılır, özellikle yazar ve şair Aalı Tokombayev tarafından Sovyet ideolojisinin pozisyonunu yansıtmadığı gerekçesiyle acımasızca eleştirilir. Hatta Moskova’da yayımlanan *Pravda* (Doğru) gazetesinde burjuva feodalite ve milliyetçiliğin görüntüsü olarak değerlendirilir. Eserde zengin bey Şabdan’ın çocuklarıyla beraber halkı ezdiği detaylı anlatılmadığı, aksine insancıl, halden anlayan biri olarak tarif edildiği belirtilerek eleştiri topuna tutulur. Oysa yazar eserinde üç dönemi; Feodal, Kapitalist ve Proleter Dönemi anlatmaya çalışmıştır. Ancak günümüzde edebiyat eleştirmenlerinin de belirttikleri gibi eserin elyazmasının korunmaması eserde geçen olayları değerlendirmede zorluklar yaratmaktadır. Tınıstanov her ne kadar bu eserine yapılan eleştirileri kabul etmek istemezse de çaresizlikten, 3 Haziran 1933 tarihinde *Sovettik Kırgızstan* (Sovyetli Kırgızistan) gazetesine *Benim Yolum, Benim Sanatım, Benim Yüzüm* adlı makalesini yayımlayarak suçlamaları kabul ettiğini belirtir ve piyesinin amacını anlatmak zorunda kalır.⁴⁸

⁴⁸ Akmataliyev “Kasım Tınıstanovdun Poetikalık Murası”, 56.

Ayrıca makalesinde *Taň* (Şafak), *Kız*, *Karındaştarıma* (Kız Kardeşlerime), *Bügünkü Kün* (Bugünkü Gün) vs. şiirlerinin proleter şiir olduğunu üzerine basarak belirtir. Tüm bunlara rağmen eleştiriler acımasızca devam edince bu durumdan kurtulmak için proleter yazarlar başkanı Maksim Gorki'nin de bulunduğu gerekli makamlara mektuplarla açıklamalar gönderir. Ancak sonuç alamaz.⁴⁹ Her ne olursa olsun yazarın *Akademi Akşamları* piyesinde sözlü kültürden başarılı bir şekilde yararlandığı anlaşılır. Ayrıca kahramanlar arasındaki entrikaları, diyalogları net ve kısa bir şekilde vererek ustalığını gösterir. Oysa eser, eleştirilerin aksine proleter ve devrimci ruhla yazılmış ve buna rağmen dönemin kurbanı olmuştur, denilse yeridir. Yukarıda da anlatıldığı gibi özellikle 1932-34 yıllar arasında acımasızca eleştirilen bu eserin metni nedense korunmamıştır. Kısaca eserin senaryolarının elyazmaları kaybolmuş, günümüzde sadece 89 sayfadan oluşan *Kapitalizm Dooru* (Kapitalist Dönemi) ve *Köz Körgöndör* (Göz Görenler) başlıklı bölümleri korunmaktadır.

⁴⁹ Akmataliyev vd., “Kasım Tınıstanov”, 137.

Tınistanov'un *Castarga* (Gençlere), *Kız, Karındastarıma* (Kız Kardeşlerime) şiirleri ise didaktik tarzda yazılmıştır.

***Caştarga* (Gençlere)**

Oygon caştar, oylon caştar,
Uyan gençler, düşün gençler,
Karap catpa, közündü aç.
Bakıp yatma, gözünü aç.
Sal ayaktı, iri adımda,
Bırak ayağı, büyük adım at,
Umtul endi, alga bas!
Çabala ve önde yürü!

Artta kalgan şorduu curtka,
Geride kalan talihsiz yurda,
Col körsötüp, bilim çaç!
Yol göster ve bilim saç!
Açık cüz menen, şart könül menen,
Açık yüzle, açık gönülle,

Kubaniçka cansın taş!

Kıvançtan yansın taş!

Oylo çaştar, oyno çaştar,

Düşünün gençler, oynayın gençler,

Atkan tan menen çıktı kün.

Şafakla çıktı güneş.

Cüröktögü darttı cogolt,

Kalbindeki derdi yok et,

Kara bulut, ketti tün!

Kara bulutlu günler geçti!

“Alaç eli aldıda cür”,-dep,

Alaç halkı, önde yürüyor, diye,

Kalk-kalayık kılsın dün.

Milletin tümü şaşırırsın.

Tulpar minip, tuunu uştap,

Küheylan binip, bayrak tutup,

Sal aygaydı, çıksın ün!

Sesini çıkar, slogan at!

Kara caştar, karman caştar,
Bakın gençler, tutun gençler,
..... *attu el bolsun.*
.....atlı (adlı) halk olsun.
Erk özünö kolgo tiyip,
Özgürlük elinde,
Ken Sarı-Arka cer bolsun.
Geniş Sarı-Arka toprağın olsun.

Ak col tüşüp, zakon cürüp,
Ak yol yapıldı, kanun işledi,
Caman cakşı ten bolsun!
Yoksul, zengin eşit olsun!
Sıngan bilek, kaytkan cürök,
Kırılan bilek, korkan yürek,
Söngön könül ken bolsun!
Sönen gönül yükselsin!

Oygon, caştar, oylon caştar,
Uyan gençler, düşün gençler,
Al koluna tuundu.
Al eline bayrağı.

*Ken örüştü zuulap aylan,
Geniş vadide hızlı yürü,
Sakta el menen curtundu.
Koru halkınla yurdunu.*

*Tulpar minip, tuunu uştagan,
Küheylan binip, bayrağını tutup,
Ötkön cokpu, erlerin?
Geçmedi mi erlerin?
Sen kimsinbi, ündöböysün,
Sen kim misin, ses versene,
Mına keldi cerlerin.
İşte elinde toprağın.*

*Eli-curtun işenip tur,
Halkın, yurdun güveniyor,
Er azamat silerge,
Babayiğit sizlere.
Siler çıgıp, bolson korgon,
Öne çıkıp olursanız kale,
İyni ceter köktörgö.
Başı değer göklere.*

Argımagın katırıp al
Küheylanın koştur öne,
Çırk, ezilbe, aybattan!
Hiç ezilme, gayret et!
Kılıç, multık aşınıp al,
Kılıç, tüfek omuza as,
Coon kaçsın, kayrattan.
Düşman kaçsın gayret et!

Coosun cenip kaytkay ele dep,
Düşmanını yenip dönsün diye,
Karıya berer batasın.
İhtiyar verir duasını.
Silerge işenip el-curtun,
Size güvenip halkın yurdun,
Tınçtik küü menen çaşasın.
Barış ezgisiyle yaşasın.

“Curt korgodu-erim” dep,
Yurdunu korudu, kocam diye,
Carın cürör kubanıp.

Hanımın yaşar sevinçle.
Kelgeninde eline,
Döndüğünde vatanına,
*Aldından çıkar buralıp*⁵⁰
Karşılar seni mutlu olup.

Kız-Karındaştarıma (Kız kardeşlerime)

Tur, oygon, karınsaştar, catpa uktap,
Kalk, uyan kız kardeşler, uyuyup yatma,
Kutulup tutkunduktan colundu tap.
Kurtul tutsaklıktan yolunu bul.
Kulca karmap, tutkun kılıp, malça satkan,
Köle gibi tutsak edip mal gibi satan,
Kordugu uşul turmuş küzgüdön ak!
Horladı o hayatın aynadan ak!

⁵⁰ Tınıstanov, “Caştarga”, *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 150- 151.

Kapkan menen torgo ilinip, boldun tutkun,

Kapana takılarak tutsak oldun,

Baralbay ten kurbuna kaygı cuttun.

Sevgilinle evlenemeyip kaygı yuttun.

Zar ıylap, közün caşı betin cuugan,

Ağlayıp, gözünün yaşı yüzünü yıkadı,

Keçegi köp korduğu nege unuttun?

Dünkü horlandığını niye unuttun?

Kul bolup eki ortodo cürdün malça,

Köle oldun ortalarda mal gibi satıldın,

Mayışıp salbıradın singan talça.

Büküldün perişan oldun kırılan dal gibi.

Kaydağı kart ayuga sen çoluktun,

Denk olmayan yaşlı ayıyla evlenip,

Salkındap too başında bışkan alça.

Oysa dağ başında yetişen kirazdın.

Tolgon dart kökürögün, içte kapan,

Dolmuş dert göğsüne, içine attın,

Ali da köz aldında çekken capan.

Hala göz önümde çektiğin derdin.

*Cük artkan murdun teşip töödöy ak,
Yük taşıyan burnu delik deve gibi,
Kay çalga ceteletti ardaktuu apan!?*
Hangi ihtiyara verdi seni kıymetli anan!?

*Ömürün ıylap-sıktap öttü tegin,
Ağlayarak hayatının geçti çoğu,
Sargaytıp kasıyet-kaygı kaptadı önün.
Sarardın kaygı kapladı önünü.
On beşinde toksondogu çalga atkarsa,
On beşteyken doksandaki ihtiyar aldı,
Uuçtar elen keregenin ıylap kögün.
Ağlardın çadırın kapısına sarılıp.*

*Çırıldap ıylagan menen bolbos payda,
Sızlayıp ağlamakla olmaz çare,
Bar bele andan başka tabaar ayla?
Var mıydı, ondan başka bulunur çare?
Sayragan alma ağaçta sen caş bulbul,
Öten elma ağacında bülbül idin,
Cönöldün tutkun bolup alda kayda.
Gönderildin tutsak olup uzaklara.*

Mına emi colun açık, kötörül, bas!
İşte artık yolun açık kaldır başı,
Köz salgın başkalarga bilimdüü caş.
Göz ezdir başkalara eğitimli genç.
Kilitin erkindiktin izdep taap,
Kilidini özgürlüğün arayıp bulup,
*Ezilgen şorluu apana eşiğindi aç!*⁵¹
Ezilen kederli anana kapıyı aç!

Şair yukarıda verilen iki şiirinde de kızlara nasihat, öğüt verir. Satırlarda Ekim Devrimi'ne kadar mal gibi satılan, ayrıca yaşça büyük zenginlerle ikinci, üçüncü eş olarak evlendirilen gencecik kızların kaygısı, hüznü söz konusudur. Ezilmiş kadın konusu yazarın *Maryam Menen Köl Boyunda* (Meryem ile Göl Kıyısında) hikâyesinde de anlatılır. Kırgız yazılı edebiyatının temelini yeniden atılmaya başladığı düşünülürse söz konusu hikâye nesir türünün talebine tamamıyla cevap

⁵¹ Tıstanov, “Kız Karındaşarıma”, *Karaçev Sıdık, Tıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 149-150.

veren eser olarak değerlendirilebilir. Edebiyatçı ve eleştirmenler de söz konusu hikâyenin o dönemde yazılmış en başarılı hikâye olarak değerlendirilir. Hikâye 1924 yılında *Cas Kayrat* (Genç Gayret) dergisinin 1, 3, 4 sayılarında yayımlanır. Yazar eserinde dönemin en önemli aktüel konulardan biri olan kadınların eşitsizliğine değinir. Birbirine âşık olan iki gencin evlenememesi, genç ve güzel Maryam'ın babası yaşındaki biriyle evlendirilmesi anlatılır. Tınıstanov bu hikâyesinde başkahraman Maryam'ın iç dünyasını açmayı başarır. Tınıstanov kadınların yaşadıkları sıkıntılara şahit olmuş biridir. Bundan dolayı kadınların eğitim almasından, özgür bir şekilde yaşamasından yanadır. Diğer eserlerinde olduğu gibi söz konusu eserlerinde de Sovyet hükümetini yersiz övmekten uzak olsa da Ekim Devrimi'nin doğuşunu, yeni zamanın gelişini, Sovyet hükümetinin ideolojisini propaganda amaçları açıkça göze çarpar. Ancak ne yazık ki Tınıstanov'un bu tür eserleri görmezden gelinir ve ideolojik baskılar ve engeller eserleriyle beraber yazarın da sonunu getirir.

Yazılı Kırgız edebiyatının yeniden oluşmaya ve şekillenmeye başladığı dönemler göz önünde

bulundurulduğunda Tınıstanov'un şiirleri Kırgız nazımının en iyi örneklerindedir. Bundan dolayı araştırmacılar Kırgız edebiyatının ilk profesyonel döneminin Tınıstanov'un eserleriyle başladığını söylemekte herhangi bir sakınca bulmazlar. O, eserlerinde halkının tarihini, yaşadığı dönemi anlatır ve iki dönem arasında bağ kurar. Bu bağ ile de bir sonraki dönemin eserlerini yaratır. Buna onun *Kurbuma* (Arkadaşım), *Ala Too* (Ala Dağı), *Manas Kümbözü* (Manas Mezarı), *Alaşka* (Alaş'a), *Kalemge* (Kaleme), *Kışkı Tündö* (Kış Gecesinde), *Suraçı*, *Dosum Suraçı* (Sorsana, Dostum Sorsana), *Erksizden Acıraşkandar* (İstemeden Ayrılanlar), *Irdaba*, *Suluu, Kaygirba* (Şarkı Söyleme Güzel, Üzülme), *Ayrıluu* (Ayrıлма), *Küyömün* (Yanarım) şiirleri ve *Cañıl Mirza* manzumesi kanıttır. Tınıstanov *Cañıl Mirza* manzumesi ile *Maryam ile Göl Kıyısında* hikâyesini henüz Kazak ve Kırgız Eğitim Enstitüsünde okurken 1920-24 yıllar arasında yazar.

Ala Too (Ala Dağı) şiirinde yazarın vatana olan özlemi açıkça anlaşılır. Mısralarda Ala Dağlar, ak örtü örtünmüş merhametli, uzaklara gitmiş yavrusunu endişeyle bekleyen ana olarak karşımıza çıkar. Karla

kaplanmış Ala Dağlar, saçları beyazlamış anneyle eş
tutulur:

*Keçikken son zarıgıp,
Gecikince endişe edip,
“Unuttu” dep taarınıp.
“Unuttu” diye darılıp.
Korgol menen kün sanap,
Korgol ile gün sayıp,
Cürgöndürsün kamıgıp.
Yaşıyorsundur özleyip.
Tümdö çatıp uktabay,
Geceleri yatıp uyumayıp,
Kündüzündö toktoboy,
Gündüzleri durmadan,
Colooçudan col surap,
Yolculardan yol sorup,
Turgandırısın, Ala-Too!
Bekliyorsundur Ala Dağı!*

*Balamdan kabar öçtü dep
Oğlumdan haber yok diye,*

Sanaymin erte-keçti, dep.
Hesaplayıp sabah, akşamı.
Kagılbagan caş balam,
Henüz küçük çocuğum,
Kanday colgo tüştü, dep,
Nasıl bir yola düştü deyip,
Zardap ıylap, ün salıp,
Ağlayıp, üzülüp,
Başına tüşpöy kün çalıp,
Aklından çıkaramayıp,
Döndön tüşpöy erte keç,
Tepeden inmeyip sabah, akşam,
Turgandırsın, Ala-Too!
Duruyorsundur Ala Dağı!

Aylar, cıldar öttü dep,
Aylar, yıllar geçti diye,
Kabarsız bolup ketti dep.
Habersiz gitti, diye.
Katpagan baltır balamdı,
Henüz küçük yavrumu,
Kimisi mert etti, dep.

Kimler üzdü, diye.
Buluttan cooluk oronoup,
Buluttan örtü örtünüp,
Ak çaçın muzga boyolup,
Ak saçın buzla boyanıp,
Köz çaşın menen say-saydı,
Gözyaşınla her yeri,
Cuugandırsın Ala-Too!
Yıkadın mı Ala Dağı!

Balama zalal bolor-dep,
Yavruma zarar olur, diye
Kiyimsiz bolso tonor, dep.
Giysisiz kalsa donar, diye.
Coldo bolso çaş balam,
Yolda kalırsa yavrum,
Cürüügö bolsun onoy- dep,
Yürümesi kolay olsun, diye,
Karşı turup ızgaarga,
Karşı gelip rüzgâra,
Küç körsötüp muz-karga,
Önüne geçip buz, karın
450

Tündük tüştük kattaşıp,
Kuzey, güney yolunu
Buugandırsın, Ala Too!
Kapatmışındır, Ala Dağı!

Cer sagınbas el bolbos,
Yurdunu özlemeyen kişi yoktur,
El sagınbas er bolbos.
Halkını özlemeyen kahraman yoktur.

Catka moyun sunganday,
Düşmana boyun eğmeyip,
Er cüröğü kir bolbos.
Kahramanın kalbi cesurdur.
Kakpagan kirpik-közündü,
Kapatmayıp gözlerini,
Munkanıp aytkan sözündü,
Hüzünle söylediğin sözünü,
Kim unutup ketmekçi,
Kim unutsun ki,
Zarıkpagın, Ala-Too!
Endişe etme Ala Dağı!

Cardamçı bolgon kezde arbak,

Yardım edince ata ruhu,

Er cigit kimge saydırmak.

Kahraman kimlere saldırır.

Kancıgadan baş çeçpey,

Kancıgaya baş bağlayıp,

Kimge mööröy aldırmaq.

Kimseden yenilmez.

Ermin dep senden men tuulsam,

Kahramanım, diye senden dünyaya geldim,

Er dep meni sen tuusan,

Kahraman diye beni sen doğurdun.

Meni kim mert etmekçi,

Beni kimse üzemez,

Kamıkpagın, Ala-Too!

Endişe etme Ala Dağı!

Canı testiyer bolgondo,

Yeni büyüdüğümde,

El cayloogo kongondo,

Halk yaylaya göçtüğünde,

Kozu cayıp öndürgö,

Kuzu otlatıp bozkırda,
Işkinga cırgap ongondo,
Işkın yiyip doyduğumda,
Çakırışıp toy berip,
Davet edip, toy yapıp,
Martısınışıp, boy kerip,
Cömertliğiyle söz olup,
Cuurat kuygan calpak taş.
Yoğurt konulan tabaklar,
Ali esimde, Ala-Too!
Hâlâ aklımda, Ala Dağı.

“On altı” dostum cetkende,
On altı dostum gelince,
Cayloogo köçüp ötköndö,
Yaylaya göç ettiğimde,
Köç üstünön selkige,
Göç esnasında güzel kıza,
Köz imdap ötü ketkende,
Göz gezdirip geçtiğimde,
Çıdabay selki: “Oyt! Çu! Ay!”

Utanan güzel, atına kamçı vurunca,

Değen kezde kapçıgay,
Dayanamayıp vadiler,
Ünün sozgon çıdabay,
Şarkı söylediğinde,
Baarı esimde, Ala-Too!
Hepsi aklımda Ala Dağı.

Kiyin kanday kün boldu,
Sonra nasıl gün oldu,
Kimder köçtü, kim kondu.
Kimler göçtü, kim geldi.
Nege desen borunda,
Nedense kucağında,
Tura albadım men onduu.
Kalamadım bir türlü.
Murun senden körgöndün,
Önceden senden gördüğümü,
Sen eseptep bergendin,
Hesap edip verdiğini,
Çıpçırgası koronboy,
Hiçbirini unutmadım,

Baarı esimde, Ala-Too!
Tümü aklımda Ala Dağı!

Kargıştın şamı canganda,
Beddua ışığı yanınca,

Cazıksız kandar tamganda.

Günahsız kanlar akınca,
Tayaniç izdep tırmalap,
Dayanak arayıp çabalayıp
Cöö calan colgo salganda,

Yaya yola çıkınca,

Dolulanıp solkuldap,

Fırtınalar kopunca,

Alay-dülöy tolkundap,

Göz görmez olunca,

Uzatıp salgan Isık-Köl,

Uğurlamıştı Isık Göl,

Zarı esimde, Ala-Too!

Tümü aklımda Ala Dağı!

Men amanmın baramın,
Yaşıyorum, gelirim,
Münözü bar balandın.
Artık büyüdü yavrun.
Kaşkayıp çıkpay, karaansız,
Karşına boş çıkmayıp,
Kolundu kantip alamin!
Gönlünü nasıl alayım!
En birinci salamım,
İlk önce bu selamım,
Sagan arnap cazgamın,
Senin için yazdığım,
Cakşı saatta kütüp al,
İyi zamanda karşıla,
Bul beleşim, Ala-Too!
Bu hediyem, Ala Dağı!

Köp çaşadın, köp kördün,
Çok yaşadın, çok şey gördün,
Açuu-tattuu ötkördün.
Acı ve tatlı gün geçirdin.
Tagdır çapkan baltaga,

Kaderin vurduğu baltayı,
Kınk etpedin, ep kördün,
Ses vermeden kabul ettin.
İlgerki kündör üröyün,
Geçmiş günlerin kötülüğünü,
Demdegendey cürögüm,
Demlemiş gibi kalbim,
Erkeletip süylösön,
Şımartarak beni sev,
*Bul tilegim, Ala-Too*⁵²
Bunu istiyorum Ala Dağı!

Şiiri Tınıstanov Taşkent'te Kazak ve Kırgız Enstitüsünde okurken yazmıştır. Ayrıca söz konusu şiir 1922 yılında Kırgızca yazılmıştır.

Tınıstanov için insan ile doğa bölünmez bir bütündür. O *Alga* (Öne), *Bayçeçekey* (Kardelen), *Isık-Kölgö* (Isık Göl'e), *Bulbulga* (Bülbüle), *Ala-Too* (Ala Dağ), *Gülsüz Bulbul Künü Cok* (Çiçeksiz Bülbül'ün Günü Yok), *Kışkı*

⁵² Tınıstanov, "Alo Too", *Karaçev Sıdık, Tınıstanov Kasım, Kökönov Şarip, Kenensariyeva Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seriyası*, 1, haz. A. Kadırmanbetova (Bişkek: İmak-Ofset, 2015), 160.

Tündö (Kış Gecesinde), *Cayloo* (Yayla), *Caz* (İlkbahar) gibi şiirlerinde doğanın resmini çeşitli boyalarla çizmeyi başarır. Kısaca Tınıstanov 1921-24 yıllar arasında 24 şiir, bir manzume yazar.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Tınıstanov'un Sovyet dönemini yeren, eski feodal dönemi arzu eden, milliyetçi, ideolojik olarak yetersiz gibi ciddi suçlamalara maruz kalan eserleri *Alaç* (Alaş), *Caştarga* (Gençlere), *Bulbulga* (Bülbüle), *Manas Kümbözü* (Manas'ın Mezarı), *Kalemge* (Kaleme), *Oynobo* (Oynama) şiirleri ile *Cañıl Mirza* manzumesidir. Ancak yazar sadece yukarıda adı geçen eserleri üzerinden eleştirilmez, ders kitapları başta olmak üzere diğer gramer çalışmaları da sürekli eleştiri topuna tutulur. Hatta *Terminoloji Sözlüğü*"nde geçen *diktatura-yönetim, sovyet- keñeş, revolyutsiya-değişim* olarak çevrilen kelimelerde bile siyasi kusur aranır. Tınıstanov'un suçlama dosyasında geçen: *Eserlerinde ve işlerinde burjuva, milliyetçi ideolojiyi kullanmıştır. Ana Dilimiz kitabında geçen 'Daniñ bolso koroodo, maliñ sıybayt korooño'* (Ekinin çok olursa ambarında, hayvanın çok olur ahırında) atasözünü boşuna

almamıştır.” ifadeleri de durumu açıkça anlatır.⁵³ 1930’lu yıllarda tüm SSCB’de kıtlık olduğu herkesçe malumdur. Bundan dolayı özellikle 1930-31 yıllarında hükümetin yürüttüğü ekinle ilgili siyasetinden yola çıkılarak Tınıstanov’un ders kitabında bu atasözüne özellikle yer verdiği, ekininizi hükümete vermeyin ambarınızda saklayın diye halkı örgütlediği anlatılarak suçlanır. Sonuç olarak Tınıstanov’un ideolojisi korkunç ve tehlikeli olarak görülür, *Kasım Şiirler Toplamı*’nda yer alan şiirlerin çoğu zenginlerin propagandasını yapıyor, yeni düzene karşı çıkıyor, şeklinde eleştirilerek yayından kaldırılması istenir.

Arşiv belgelerine bakıldığında Tınıstanov’un edebi eserleri başta olmak üzere diğer çalışmalarını eleştiren yazılar 1928 yılından itibaren başlayarak gazete ve dergilerde yayımlanmaya başlar. *“Kasım halkın ve partinin güveninin sarstı. Çalışacağıım diye söz verdi, ancak halkı kandırıyor. Etrafına hep milliyetçileri topladı ve amacına ulaşmak için işlerini gizlice yürütüyor. Ayrıca Kasım feodal zengin neslinden geliyor, onların temsilcisidir. Bunun sonu bizim için iyi*

⁵³ Murzayev, “Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu”, *Kuuguntuk*, I, 123.

olmaz, Alaş Ordo Partisi üyesi, Sosyal Turan Partisinin Kırgızistan'daki kurucusu, proleter edebiyatı bozuyor” şeklindeki siyasi kusur arayan suçlamalar gazete ve dergilerde sık sık yer alır.⁵⁴ Suçlamalar bununla son bulmaz. 1928 yılında Tınıstanov’a kadınları özgürlüğüne kavuşturma ile ilgili Komünist Partisinin verdiği görevleri yerine getirmiyor, diye suç takılır ve birkaç ay süren araştırma sonucu eşi Türdübübü’nün okuma ve yazma bilmediğini ortaya çıkarırlar. Çok kısa süren eğitim sonucu Türdübübü Hanım okuma ve yazmayı öğrenir. Tınıstanov eğitim komisyonu tarafından verilen eşinin okuma ve yazma bildiğini kanıtlayan belgeyi bölge merkez komitesine sunar ve bu suçlamayı üzerinden kaldırmalarını rica eder. Ancak bu işe bakan komisyon Tınıstnaov’un hanımı Turdubübü’nün Latin alfabesiyle iyi okuyup yazdığını, ancak komsomol üyesi olmadığını, kadın hareketlerine katılmadığını, toplumsal ve sosyal işlerden uzak olduğunu, Sovyet toplumu ile ilgili bilgileri bilmediğini, sadece çocukları ve ev işleriyle uğraşmakta olduğunu öne sürerek üzerindeki suçu kaldırmaz. Ayrıca

⁵⁴ Murzayev, “Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu”, *Kuuguntuk*, I, 124.

Türdübübü Hanımın Uygur tüccarının yani zengin birinin kızı olduğunu belirten belge ek olarak sunulur.⁵⁵ Oysa Turdubübü Hanım gerçekten de zengin bir tüccarın kızı olması sebebiyle daha küçük yaşında Arap harfleriyle okuma ve yazma öğrenmiş biridir.

Anlaşıldığı üzere Tınıstanov da diğer devlet ve siyasi iş adamları gibi baskıya uğrar. 27 Şubat 1935 tarihinde verilen karara göre Tınıstanov devrim karşıtı, milliyetçi, Alaş Ordo Partisinin aktif üyesi, diye suçlanır ve Komünist Partisi üyeliğinden çıkarılmasına karar verilir. Çalışmanın *Hayatı* başlığında da anlatıldığı gibi Tınıstanov'un itiraz dilekçesi üzerine 1936 yılında geri partiye kabul edilince sevincinden Sovyet ve Komünist Partisine teşekkür mahiyetinde *Ant Berebiz* (Yemin Ederiz) adlı şiirini yazar.⁵⁶ Ancak yazarın hiçbir çabası onu ölümden kurtarmaz.

O dönemler *Kızıl Kırgızistan ve Sovetli Kırgızistan* gazetelerinde Tınıstanov'a yönelik eleştiri mahiyetinde yayımlanan A. Tokombayev'in *Kırgız Edebiyatı Düşman İdeolojisinden Temizlensin, Bizim*

⁵⁵ Murzayev, "Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu", *Kuuguntuk*, I, 193.

⁵⁶ Murzayev, "Kasım Tınıstanovdun Ömür Colu", *Kuuguntuk*, I, 65.

Edebiyat, Tiyatro Fareleri Cezalansın, Kasım'ın Mektubu Üzerine, Akademi Akşamları'nın Sonucu, Akademi Akşamları Hakkında, Edebiyatı Bolşevikleştirelim, Karşı Mı, Destekliyor mu?, Yeni Yönetime Yeni Ruh; Ibray Toyçuoğlu'nun Edebiyattaki Yine Bir Zararlı Bakışla Şiddetli Mücadele Edilsin; Moldogazi Tokobayev'in Edebiyattaki Zararları Sonuna Kadar Yok Edelim, Dögdürov'un Partinin Temizliği ve Basın Yayının Görevi, M. Salihov'un Devrim Karşıtları ile Milliyetçilerin Kökünü Sökmek Hepimizin Görevimiz, K. Kambarov'un Devrim Karşıtları Milliyetçileri Sonuna Kadar Yok Ederiz, E. Sultanbekov'un Devrim Karşıtı Milliyetçilerin Kökünü Kazmak Gerek, Toyçunov'un Gelişme Merdivenleri başlıklı makaleleri yukarda anlatılanlara birer örnektir. Kısaca ifade edilecek olursa eleştiri yazılarının tamamında içinde Tınıstanov'un da bulunduğu aydınlar pantürkist, panİslâmist, zengin feodalleri destekleyenler, halk düşmanları, Sovyet edebiyatının en tehlikeli düşmanları olarak görülür ve eserlerinin proleter edebiyattan silinmesi, kendilerinin ise ortadan kaldırılması istenir. Ayrıca Tınıstanov'un başında durduğu devrim karşıtı milliyetçi aydınlar amaçlarına

ulaşmak için özellikle eğitim alanını seçtiklerini, dolayısıyla bu tehlikeli insanlardan hemen kurtulmak gerektiği çağrısını yaparlar. Ancak şunu belirtmekte yarar vardır. Bu eleştirilerin içinden Tınıstanov'u sadece eserleriyle değil, insan olarak da eleştiren yazar ve şair Tokombayev'in yazıları diğerlerinden farklıdır. Bu konuya Kasım Tınıstanov'un oğlu Erkin Tınıstanov 1996 yılında yazdığı *Yıllar Sonra Acı Gerçek* başlıklı Rusça ve Kırgızca yayımladığı makalesinde değinir. Erkin Tınıstanov makalesinde zamanında babası suçlayanların başında duran şair ve yazar Aalı Tokombayev'in sahte evraklar düzenleyerek babasını zengin, feodal neslinden geliyor, Alaş Ordo Partisinin Kırgızistan'daki temsilcisi, milliyetçi, devrime karşı ideolojiyi yayıyor, panİslâmist, pantürkist, Manas'ı halk kahramanı, Şabdan'ı tarihi kişi olarak gösteriyor, diyerek ölümüne sebep olduğunu anlatır.⁵⁷

Repressiya ve “Kuuguntuk” (Sürgün) Eseri Üzerine

1937-38'li yıllarda siyasi baskıların sadece Kırgızistan'da değil, tüm Sovyetler Birliği'nde şiddetli

⁵⁷ Erkin Tınıstanov, “Kılım Karıtkan Açuu Akıykat”, *Kuuguntuk*, 2 (Bişkek: MT Top, 2021), 33.

bir şekilde devam ettiği yaygın şekilde bilinmektedir. Moskova üzerinden Kırgızistan'ın halk düşmanlarıyla mücadele etmediği, tutuklanan ve infaz edilenlerin sayısının az olduğu ve bu durumun Kremlin'i memnun etmediğini belirten⁵⁸ eleştiriler gelir. Ayrıca Moskova'da yayımlanan *Pravda* (Doğru), *İzvestiya* (Haberler) gazetelerine Kırgızların belli başlı insanların, siyasetçilerinin, vatani ve milleti için önemli işlere imza atan kişilerin isimleri belirtilerek karalayan makaleler yayımlanmaya başlanır.⁵⁹ Moskova Kremlin'den gelen eleştiri üzerine yukarıda isimleri sık sık gündeme gelen Kırgızistan'ın yöneticilerini, aydınlarını ortadan kaldırılma meselesi gündeme gelir. Dolayısıyla 1937 yılından itibaren Kırgız aydınları, milletini seven önder insanlar milliyetçi, halk düşmanı suçlamasıyla tutuklanmaya başlar.

Tımıstanov ilk kez 1 Ağustos 1937 tarihinde halk düşmanı olduğu gerekçesiyle tutuklanır ve Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyetinin Ceza kodeksinin 58-2, 58-7, 58-8, 58-11 maddesine göre suçlanır. Ceza

⁵⁸ Roza Aytmatova, "Tarihtin Aktay Baraktarı" (Bişkek: Biyiktik, 2007), 11.

⁵⁹ Aytmatova, "Tarihtin Aktay Baraktarı" (Bişkek: Biyiktik, 2007), 11.

kodeksinin söz konusu maddeleri kısaca şu şekildedir: “Birinci bölüm: “Devlet Suçu” 58-2. Silahlı ayaklanma ve Sovyet bölgesine devrim karşıtı amaçla silahlı grubun girmesinde, merkezde veya kendi topraklarında yönetime el koyma amaçlarında, kısaca Sovyetler Birliği’ni ve özellikle Cumhuriyet ülkelerini zorla bölmede, SSCB’nin dış ülkelerle yaptığı anlaşmaları bozmada, sosyal savunmanın en üst düzeyini kullanma, malına mülküne el koymaya veya idam emrinin verilmesine, halk ve emekçi düşmanları olarak suçlanmasına, vatandaşlığına el koymaya ve SSCB sınırlarından kovmaya, eğer suçu hafifletilirse üç yıllık süreyle tüm hakları elinden alınmaya ve mal varlığına el konulmaya.⁶⁰ Ayrıca ceza kanununun 58-7, 58-8, 58-10, 58-11 maddelerinde 58-2 maddede gösterilen sosyal savunmanın cezalarını çeker ibareleri yer alır. Net bir dille anlatılacak olursa yukarıdaki beş maddede de “*mal mülküne el konulmakla beraber infaz edilsin ve halk/emekçi düşmanı olarak bilinsin*” denilmektedir. Sonunda 1938 yılında SSCB Yüksek Mahkemesinin Askeri Birliği Tınıstanov’a en yüksek suç cezası olarak

⁶⁰ N. Tarabayeva, “Certvı Politeçeskih Repressii v Altayskom Krae (1919-1930), 1 (Barnaul: Upravlenie Arhivnogo Dela), 37.

ölüm hükmünü verir. Kremlin'i memnun etmek için elini çabuk tutan Devlet Parti Yönetimi 5-8 Kasım 1938 tarihinde bir yıldır hapiste sorguda olan Tınıstanov'un da içinde bulunduğu 137 kişiyi ölümle infaz eder ve toplu gizli mezara gömer. Tınıstanov'un ölümüyle ilgili bilgiler uzun süre gizli kalmasından dolayı ailesi ancak 1948'de durumunu öğrenebilir.

Sovyetler Birliği döneminde uzun yıllar boyunca Tınıstanov'un eserlerinin okunmasına, okutulmasına yasak getirilmiştir. Ancak ona rağmen Kırgız şair ve yazarları onun eserlerinden etkilenmiş, yararlanmışlardır. Şair Temirkul Ümötaliyev *Kasım Tınıstanov Kırgız Sovyet Edebiyatının İlk Temsilcisi* dediyse, dilci Yunusaliyev *Tınıstanov İlk Dilci ve Kırgız Gramerini Oluşturan Kişidir* diye değerlendirir. Ancak 5 Ocak 1960 tarihinde Merkez Komite Bürosu toplanır söz konusu yazar ve bilim insanlarının Tınıstanov ile ilgili görüşlerinin doğru olmadığını belirtir ve *Tınıstanov'un Eserlerindeki Hatalara Yeniden Bakma* başlıklı kararda *Burjuva milliyetçi ideolojinin önde gelen temsilcilerini övmüştür ve onların Sovyet hükümetine karşı pozisyonunu gizlemiştir* sonucuna

varır.⁶¹ Bundan dolayı Kasım Tınıstanov'un eserlerini gündeme getirme, onlara yeniden bakma, okuma, okutma meselesi bağımsızlığa kadar yasaklanır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla beraber diğer ülkeler gibi Kırgızistan'ın da bağımsızlığa kavuşması sonucu Tınıstanov ile ilgili mesele yeniden gündeme gelmeye başlar. Gündeme getiren çalışmalardan birisi de A. Bolponova'nın *Kasım Tınıstanov Kırgızistan'ın Bilim ve Devlet Adamıdır* adlı monografi çalışmasıdır. Ayrıca Kırgız Cumhuriyeti Merkez Devlet arşivi tarafından hazırlanan *Kasım Tınıstanov: Yetenek ve Kader* adlı belgesel kaynaklar toplamı da önemli çalışmalardan biridir.

1937-1938'li yıllardaki Stalin repressiyasına bakıldığında ilk ve önemli meselelerden biri *Sosyal Turan Partisi* ile ilgilidir. Kadırcul Dautov'un verdiği bilgilere göre Turancılar 1916 yılında Orenburg şehrinde kendi hanlıklarını kurmuştur. Bu partinin ideolojilerinden biri Türkistan'daki tüm Türklerin temsilcilerinin partiye kayıtlı olmalarıdır. Partinin yönetiminde genellikle Kazaklar yer almıştır. Sonradan

⁶¹ Kubatova, "Kasım Tınıstanov", 186.

Tatarlar da yer almaya başlamıştır. Sosyal Turan Partisi 1920'li yıllarda Orta Asya'nın geneline yayılmıştır. Partinin idealist ve önderlerinden biri Tınıstanov'un hocası, Kazak şairi Magcan Cumabay'dır. Ancak parti 1919 yılında faaliyetlerine son vermiştir.⁶² Araştırmaların bazılarında ise söz konusu partiyle ilgili yeterli belgelerin bulunmaması sebebiyle SSCB Halk İç İşleri Komiserliği tarafından bu partinin uydurulmuş bir parti olduğu ifade edilir. 1930'lu yılların başlarında Kırgız devlet adamlarının birçoğu Kırgızistan'da sosyalist düzen ile ilgili Komünist Parti'nin izlediği yolun doğru olup olmadığıyla ilgili düşünmeye ve sorgulamaya başlarlar. Ayrıca onlar ülkenin gelişimi ile ilgili kendi programlarını bildirir, hatta bununla ilgili *Manifesto Örgüt* hazırlarlar. Fakat bu belgeler 1933 yılında esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolur.⁶³

29 Mart 1933 yılında Komünist Partisi Kırgız Bürosu, *Pravda* (Doğru) gazetesinde yayımlanan *Proleter Bayrak-Uluslararasılaşmada Yüksek Tutulsun* başlıklı makale ile Manuylov'un aynı gazetede yayımladığı

⁶² Kadırcul Dautov, "Kasım Tınıstanov Tarihten Öz Ordun Alat" *Kuuguntuk*, 2 (Bişkek: MT Top,2021), 110.

⁶³ Baydildeyev, "Kırgızstandağı Sayasiy Kuuguntuktoolor", 97.

Burjuva Zenginleri ve Milliyetçiliği Sonuna Kadar Yok Edelim adlı makalesini inceler, sonuncunda Tınıstanov'un eserlerinde, onun tiyatrodaki sahnelenen *Akademi Akşamları* piyesinin *Manas* ve *Şabdan* bölümleri burjuva ve milliyetçi yandaşı olarak kabul eder. Aynı yılın mart ayında Kırgızistan Bölge Komitesi Tınıstanov'a karşı *Burjuva kulak ve milliyetçiliğin ortaya çıkışı* hakkında karar alır. Kısaca repressiyanın en şiddetli dönemi, 1937-38'li yıllara denk gelir ve *Sosyal Turan Partisi* hakkındaki tahminler milliyetçilikle birleşir ve tutuklananların hepsi milliyetçilikle suçlanarak ortadan kaldırmaları amaçlanır. İçinde Tınıstanov'un da bulunduğu *Sosyal Turan Partisinin* 40tan fazla üyesinin tutuklandığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Genel olarak bakıldığında Tınıstanov'un hayatının yaklaşık on iki yılı (ilk sorgusu 1927 yılının yaz aylarında başlamıştır) sorgularla geçtiyse, on beş ay, beş günü de İç İşleri Halk Komiserliği hapishanesinde şiddete maruz kalmakla, sucunu kabul ettiğini bildiren belgelere imza atması için ciddi zorbalıklara uğramakla geçmiştir. Tınıstanov gibi aynı yıllarda milliyetçilikle suçlanarak tutuklananların tırnak altına iğne batırılarak suçlarını kabul etmesinin

istendiği bilinen bir işkence modelidir. Merkez Halk Komiserliği Şurasının ilk başbakanı Cusup Abdrahmanov'un parmakları kapının arka tarafına sıkıştırılarak parçalanmıştır. Meclis Başkanı Abdıkadir Orozbekov sorgu esnasında savcı tarafından vurularak öldürülmüştür. Eğitimci İşenalı Arabayev ise ağır zorbalıklara dayanamayıp koğuşunda intihar etmiştir.⁶⁴ Oysa Tınıstanov gibi infaz edilen Kırgız aydınları, eserlerinde diğer şair ve yazarlar gibi Ekim Devrimi'ne kadarki Kırgız tarihini karalayıp, devrimden sonraki hayatı göğe çıkarmasalar da Sovyet yönetimine, onların *Yönetim Sovyetlere, Toprak Çiftçilere!* gibi sloganlarına kalpten inanan, halka adaletli eşit yönetimin geldiğini düşünen aydınlardı.

Abdumacit Murzayev tarafından kaleme alınan *Kuuguntuk* (Sürgün) kitabının 1. Cildi 2007; 2. Cildi 2011 yılında yayımlanmıştır. Kırgız Devlet Tıp Enstitüsünü bitirip doktor, cerrah olmasına rağmen dilci, edebiyatçı, devlet adamı Kasım Tınıstanov'un hayatını, çalışmalarını, repressiya dönemini, Tınıstanov'n baskıya uğrayan akrabalarını, onunla ilgili gazete ve dergilerde

⁶⁴ Tınıstanov, "Kılım Karıtkan Açuu Akıykat", 34.

yayımlanan makaleleri araştırıp belgesel bir kitap hazırlayan Murzayev, Tınıstanov'un oğlu Teñdik'in öğrencisidir. Murzayev 16 Ocak 1952 tarihinde Kırgızistan'ın Oş şehrinde dünyaya gelir. Kırgızistan'ın başkenti Frunze'de (Bişkek) Kırgız Devlet Tıp Enstitüsünde eğitim alırken Kasım Tınıstanov'un oğlu Profesör Dr. Ekin Tınıstanov'dan ders alır. O dönemler repressiya kurbanlarıyla ilgili konuşmanın yasak olması sebebiyle hocası Erkin Tınıstanov Kasım Tınıstanov'un oğlu olduğunu bilmez. Murzayev 1977 yılında okulunu başarıyla tamamlayıp No:3 Kadın Doğum hastanesinde işe başlar. Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla Kasım Tınıstanov'un resmi on som banknotuna düşürülür. Bir gün oğlunun banknottaki resmi sorması sonucu öğrenciyken ders aldığı hocası Erkin Tınıstanov'u bulur, önemli bilgilere ulaşır ve söz konusu kitabını yazar. Doktor, cerrah Murzayev'in edebiyata olan ilgisi büyüktür. Dolayısıyla Kasım Tınıstanov ile ilgili önemli çalışmalara imza atar. 2011 yılında Mustafa Kemal Atatürk Bilim ve Kültür Uluslararası Yardım Fondu Murzayev'i edebiyata sağladığı katkıdan ve Kırgız edebiyatının ilk temsilcisi, devlet adamı Kasım

Tınıstanov ile ilgili çalışmalarından dolayı takdir belgesiyle ödüllendirir.

Murzayev'in iki ciltten oluşan *Sürgün* eserinde Tınıstanov'un oğlu Erkin'in hatırları, verdiği bilgileriyle beraber Tınıstanov ile ilgili araştırma makaleler, arşivdeki belgeler, suçlama belgeleri ve resimleri yer alır. Çalışanın hacmi göz önünde bulundurulduğundan eserde geçen birkaç makaleden örnek verilmiştir.

Erkin Tınıstanov'un verdiği bilgilere göre, 1929 yılında ailenin ikinci çocuğu olarak dünyaya gelir ve mesleği doktor cerrahdır. 1925 yılında dünyaya gelen ağabeyi Teñdik 1943'te henüz 18 yaşındayken İkinci Dünya Savaşı'na gider ve başından yaralanarak döner. Bir yıl sonra yarasından iyileşemeyip vefat eder. 1931 doğumlu kız kardeşi Birlik ise müzik öğretmenidir. Annesi Turdübübü Uygur asıllıdır. Erkin Tınıstanov, babası Kasım'ın çocuklarının adını bile o dönemin siyasetine göre *Teñdik* (Eşitlik), *Erkin* (Özgür), *Birdik* (Beraberlik) olarak koyduğunu düşünür. Ayrıca onlar küçükken evlerine ulu manasçı Sayakbay Karalayev'in sık sık geldiğini ve destanı anlattığını anlatır.⁶⁵

⁶⁵ Abdumacit Murzayev "Kasım Tınıstanovdun Balası Tınıstanov Erkin Kasımoviç", *Kuuguntuk* (2. Baişkek: MT Top, 2021), 13.

Tınıstanov'un Manas Destanı'nı bilimsel olarak ilk araştıran kişi olduğunu yukarıda da belirtmiştik. Erkin Tınıstanov babası tutuklandıktan sonraki bir günü *"Babam tutuklandıktan sonra evde arama yaptılar. Duvarda asılı kilimleri bile çıkarıp arkasında baktılar. Sonra evdeki tüm kitaplarını, yazdıkları kâğıtları götürürlerken annem onların ayaklarına kapanarak vermem, bunları çocuklarım için bırakın, diye ağladı, annem polis tarafından şiddetli itilince düştü, uzun süre yüzündeki morluklar gitmedi. O günkü olaydan şiddetli korku yaşamışım, sonra kekeme oldum."*⁶⁶ diye anar. Olayların yaşandığı dönemler Erkin Tınıstanov henüz yedi yaşındadır. Sonradan Kırgız Devlet Tıp Enstitüsünü bitiren Erkin Tınıstanov Moskova'da doktora eğitimini kazanmasına rağmen *halk düşmanının oğlu* gerekçesiyle kabul edilmez ve merkezden çok uzakta bulunan Kızıl Kıya bölgesine doktor olarak gönderilir. 1957 yılına kadar 9 kolhoz, 2 sovhozdan oluşan Cañı-Nookat bölgesinde cerrah doktor olarak çalışır. İşte bu yıl Erkin'in eline babası Kasım'ın aklandığı ile ilgili yazı geçer ve Frunze'deki (Bişkek) Ahunbayev kliniğine

⁶⁶ Murzayev "Kasım Tınıstanovdun Balası Tınıstanov Erkin Kasımoviç", 15.

doktora kabul edilir. Erkin Tınıstanov babasının *halk dūřmanı* olarak suçlanmasından dolayı çocukluğundan beri çok sıkıntılar çektiğini, hatta annesi Uygur kızı olmasına rağmen bir akrabasını halk dūřmanının kuyruğu diyerek hapse attığını anlatarak *İnternotsiyaonal* (Uluslararası) şiirini Kırgızcaya çeviren kiři halk dūřmanı olur mu, der.⁶⁷

Tınıstanov'un hemşehrisi Omor Mukambetov'un *Sürgün* kitabında yer alan *Baştan Ötüp, Köz Körgön* (Yaşadık, Gözle Gördük) başlıklı makalesinde 1 Ağustos 1937 tarihinde Kasım Tınıstanov tutuklandıktan sonra hemşerilerinin çoğu ifade verdiğini, onlardan birinin de kendisi olduğunu, başka bir hemşerisi Mambetakun adlı kişiye *Kasım beni Turan Partisine üye ol demişti*⁶⁸ diye yazılı belgeye zorla imza attırdıklarını anlatır. Tınıstanov'un on üç yıl beraber yaşadığı hayat arkadaşı Turdübübü Hanım şu bilgileri aktarır: “*Kasım tutuklandıktan epey zaman geçtikten sonra evimize biri geldi. Kendini Akun Mıktubekov olarak tanıştırdı. Hapishanede Kasım'la aynı koğuşta kalmış. Kasım*

⁶⁷ Murzayev “Kasım Tınıstanovdun Balası Tınıstanov Erkin Kasımoviç”, 25.

⁶⁸ Murzayev “Kasım Tınıstanovdun Balası Tınıstanov Erkin Kasımoviç”, 46.

*koğuştakilere ‘Belki de hepimiz çıkarız, belki kimimiz çıkar, kimimiz çıkamayız. Eğer buradan kim sağ salim kurtulursa evime gidip eşime ve çocuklarıma babanızın herhangi bir suçu yoktur, hiçbir suçu kabul etmedi. Vatanıma, halkıma yüzüm aktır. Çocuklarımla eşimin de bunu anlamalarını isterim. Onlar hiçbir zaman bu konuda tereddüt etmesinler’ demişti. Onu size iletmek için geldim.”*⁶⁹ Ayrıca Akun Bey gözyaşlarını silerken Kasım Manas’tan söz ederken ışık girmeyen koğuşta oturduğumuzu, hapiste olduğumuzu unutturduk, diye ekler. Arşivde bulunan belgelerde geçen bilgilerde de anlatıldığı gibi ağır sorgu sürecini Akun Bey “*Kasım’ı sorguya götürür, günlerce getirmezlerdi. Biz öldürüldüğünü düşünürken kendinde olmayan Kasım’ı getirir bırakırlardı. Ayaklarının şişliğinden çizmesini çıkması zor olurdu. Günlerce Kasım’ın ağzına su damlatır, iyileşmesini beklerdik.*”⁷⁰ diye anlatır.

⁶⁹ Murzayev “Kasım Tımistanovdun Balası Tımistanov Erkin Kasımoviç”, 238-239.

⁷⁰ Murzayev “Kasım Tımistanovdun Balası Tımistanov Erkin Kasımoviç”, 239.

Sonuç

Sovyet yönetimi tarafından Tınıstanov'a milliyetçi, çarlık rejiminin destekleyicisi, halk düşmanı, devrim karşıtı gibi suçlamalar atfedilmiştir. Acımasızca eleştirilmiş, eserleri zararlı olarak ilan edilmiş hem adının hem de eserlerinin unutulması için uzun yıllar yasaklar konulmuştur. Her ne kadar 1930'lu yıllardan itibaren eserleri kullanımdan alınarak yasaklansa da Kırgız yazılı edebiyatının temelini atılmaya, şekillenmeye başladığı dönemler yetişen yazar ve şairlere Tınıstanov'un eserleri yol göstermiş ve örnek olmuştur. Yazılı edebiyat şekillenip, yeni edebiyatta psikoloji, tecrübe, gelenek gibi kavramların oluşmaya başladığı yıllarda asırlardır süregelen sözlü edebiyattan ayrılıp yazılı edebiyatın örneklerini vermek elbette kolay olmamıştır. Tüm bu zorluklara rağmen: asırlar boyunca sözlü olarak yaşayan Kırgızcanın 1920'li yıllardan itibaren yazılı hâle gelerek adımlarını atmaya başladığı, yani erken dönem denilebilecek 1924-36 yılları arasında Tınıstanov dil bilimi ve eğitim alanında on iki kitap hazırlamıştır. Tınıstanov daha yeni yürümeyi öğrenmekte olan genç Kırgız edebiyatıyla beraber büyümesine rağmen, Kırgız yazılı edebiyatının

şekillenmesinde öncülük etmiş, nazım, nesir, piyes türünün temelini atmıştır. O yukarıdaki eserlerinin tamamını henüz 18 yaşından başlayıp yani 1919 yılından 1932 yılına kadar yazmıştır. Dolayısıyla daha dün yazılı edebiyatı olmayan bir milletin hızlı bir şekilde edebiyat ve dilinin şekillenmesi Tınıstanov'un çabalarıyla olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Çünkü Kırgızca eğitim veren okulların içler acısı durumunu, kadro yetersizliğini, okullara Kırgız edebiyatı ve dili için ders kitaplarının gerekli olduğunu ancak Kasım Tınıstanov gibi zeki ve eğitilmiş insanlar anlayabilirdi.

Tınıstanov sadece lirik değil, epik şair olduğunu *Cañıl Mirza* manzumesini yazarak kanıtlamıştır. Eserinde hümanizm, vatanseverlik, insanın özgürlüğü, vatana sevgi gibi önemli meselelere değinmiştir. *Maryam ile Göl Kıyısında* hikâyesi ise Kırgız milli yazılı edebiyatının temelini atıldığı dönemlerde manzum eser niteliğini taşıyan nadide bir eserdir. Kırgız Sovyet edebiyatının temeli, gelişimi Tınıstanov'un eserleriyle bağlantılıdır. Ancak ne yazık ki, tüm bunlara rağmen Tınıstanov'un ismiyle beraber S. Osmonaaloğlu'nun, İ. Arabayev'in, B. Soltonoyev'in, Moldo Kılıç'ın eserleri de tarih sayfalarından silinmeye çalışılmıştır.

Tınıstanov'un başlattığı yol, alın teriyle yarattığı eserler yok sayılarak, yazılı Kırgız edebiyatının temsilcisi adı zamanla başkalarına geçmiş, uzun yıllar boyunca “temelini atan”, “başlatan”, “geliştiren” gibi değerli sözler başka isimlere layık görülmüştür.

1920'li yıllarda Lenin'i, Komünist Partisini, Ekim Devrimi'ni, Rus halkını öven şiirler peş peşe yayımlanırken Tınıstanov'un eserlerindeki farklılık hemen anlaşılmaktadır. Tınıstanov eserlerinde her ne kadar Sovyet karşıtı olmasa da ezberletilen benzer koroya farklılık kattığı görülmektedir. O eserlerinde Ekim Devrimi'ne kadar da Kırgız ve Kazakların huzur içinde yaşadığını, geleneği ve göreneği, kendine has kültürü olduğunu vurgulamıştır. Ancak bu durum ezberletilen *eşitliği, huzuru, kültürü Ekim Devrimi getirdi* fikrine gölge düşürerek bazılarının yersiz şüphelenmesine yol açmıştır. Çarlık Rusya'sı döneminde öne sürülen ve Sovyet döneminde şiddetli bir şekilde devam eden *Kırgızlar yabanidir, cahildir, medeniyetten habersizdir, geri kalmıştır* gibi anlayışlara Tınıstanov'un katılmaması milletine olan bağlılığı ile açıklanabilir.

XIX. yüzyılın 1920-30'lu yıllarında profesyonel yazılı edebiyatın yeniden şekillenmeye başladığı dönem kim zamanın talebine göre eser verdi sorusuna cevap aramanın, eserlerin niteliğine göre eleştirimin yerine siyasi suç arayanlar Tınıstanov'un eserlerinden de hata aramışlardır. Tüm Sovyet insanlarını aynı kalıba sokan, aynı şeyi düşünmesini isteyen Stalin'in sistemi vatanını düşünen, milletini uyandırmaya çalışan Tınıstanov ve arkadaşlarıyla mücadele etmiş, şiddetli baskılar uygulamıştır. Tınıstanov o kadar baskıya uğramasına, hayatının çoğu sorgularla geçmesine rağmen halkı, vatani için hiç tereddüt etmeden çalışmaya devam etmiş bir aydın olduğu geç de olsa anlaşmıştır.

Siyaset ile ideolojinin tutsağı olan edebiyat söylemleri makam mevki için mücadele edenlere hizmet etmiş, nitelikli edebi eserler ise genellikle siyasi kusur ve karalamak amaçlı eleştirilmiştir. Edebi eleştirinin ne olduğunu bilmeyen, eseri eleştirmeyi siyasi hata bulma olarak anlayanlar *Proleter ve Feodal edebiyat* diye sahte ideolojiyi öne sürerek Tınıstanov gibi dönemin önde gelen aydınlarını yok etmeyi amaç edindikleri yukarıda verilen bilgilerden açıkça anlaşılmaktadır. Oysa 1918 yılında Türkistan'da Sovyet yönetimi kurulduğu günden

itibaren halk arasından çıkan Tınıstanov gibi Kırgız aydınları devrime karşı çıkmamanın aksine yönetimin vaat ettiği özgürlük ve eşitliğe kalpten inanmış, milletin daha iyi yaşaması, eğitim alması için gece gündüz demeden çalışmışlardır. Ancak tüm bunlara rağmen Alaş Ordo ve Sosyal Turan Partisi bahane edilerek bir anda yok edilmiş ve akıbetleri yıllardır bilinmemiştir.

Hayatı trajik bir şekilde sona ermesine, eserlerinin bir kısmının yok edilmesine, bir kısmının topluma ulaştırılmadan saklı kalmasına, uzun yıllar boyunca ailesinin halk düşmanın yakını diyerek dışlanmasına, eserleriyle beraber Kırgız yazılı edebiyatının gerçek tarihini silmeye, yok etmeye, unutturmaya çalışılmasına rağmen başarısız olmuştur. Çünkü günümüzde hepimizin ezberlediği ve kullandığımız *ee* (özne), *bayandooç* (yüklem), *etiş* (fiil), *sın atooç* (sıfat), *at atooç* (şahız zamirler), *cöndömö* (haller) vb. gibi terimler Tınıstanov'un bulduğu ve bilimsel olarak kullanıma sunduğu terimlerdir. Bu terimlerle beraber onun okul için hazırladığı eserler ders kitapları niteliğinde günümüzde de kullanılmaktadır.

Milliyetçi, halk düşmanı, Sovyet hükümetinin düşmanı, devrim karşıtı suçlamalarıyla acımasızca

eleştirilen, sonunda tutuklanıp kurşuna dizilen, eserleri yıllarca zararlı eserler olarak yasaklanan Tınıstanov *ak eğilir ancak kırılmaz* atasözünde olduğu gibi çok geç de olsa aklanarak hakkına kavuşmuştur. Sonunda tarihi gerçekler açığa çıkararak Kırgız yazılı edebiyatının başlangıç yılı olarak Tınıstanov'un *Kasım Şiirler Toplamı* eserinin çıktığı 1925 yıl gösterilmektedir. Çünkü edebiyatçı, eleştirmen S. Cigitov'un da belirttiği gibi şekil, içerik yönünden Kasım'ın ilk yazdığı şiirlerinde ulaştığı başarıyı diğer şair ve yazarların ancak 1930'lu yıllarda ulaştığı bir gerçektir.

5 Kasım 1938 tarihinde infaz edildiğinde henüz 37 yaşında olan Tınıstanov, Kırgızların dili, edebiyatı, medeniyeti, bilimi, aynı zamanda hüznü tarihidir. Tınıstanov'un ölümü sadece bir aydının ölümü değildir, aynı zamanda bir milletin edebiyatının, dilinin, eğitiminin trajedisidir.

KAYNAKÇA

Abdıkalkova, Aysuluu. Kasım Tınıstanov cana Kırgız Til İliminin Ayrım Meseleleri. Bişkek: Biyiktik Yayınları, 2003.

Ahmatov, Toktosun. “Tereñ Oylonup, Tuura Anıktagan. Kasım Tınıstanov-XX Kılımdın Uлуу İnsanı”. (Kasım Tınıstanuulunun 100 cıldık Maarakesine arnalgan El Aralık İlimiy-Teoriyalık Konferensiyanın Materyaldarı), Bişkek: KPİUA Til İlimi İnstitutu, 2002.

Akmataliyev, Abdıldacan. Kasım Tınıstanovdun Poetikalık Murası. Kasım Tınıstanov cana Anın Akdemiyalık Keçeleri. Bişkek: Manas Taanuu cana Körköm Uluttuk Borboru, 1998.

Akmataliyev, Abdıldacan. “Kasım Tınıstanovdun Poetikalık Murası. Kasım Tınıstanov-XX Kılımdın Uлуу İnsanı”. (Kasım Tınıstanov-XX Kılımdın Uлуу İnsanı (Kasım Tınıstanuulunun 100 cıldık Maarakesine arnalgan El Aralık İlimiy-Teoriyalık Konferensiyanın Materyaldarı), Bişkek: KPİUA Til İlimi İnstitutu, 2002.

Akmataliyev, Abdıldacan, vd. Kasım Tınıstanov. Kırgız Adabiyatının Tarihi. VI, Bişkek: Poligrafbumresursı Yayınları, 2012.

Alımkulova, Nurcan. “Tınıstanov cana Ekonomikalık Terminder Maselesi, Kasım Tınıstanov-XX Kılımdın Uлуу İnsanı”. (Kasım Tınıstanuulunun 100 cıldık Maarakesine arnalgan El Aralık İlimiy-Teoriyalık Konferensiyanın Materyaldarı), Bişkek: KPİUA Til İlimi İnstitutu, 2002

Asakeyeva, Dinara. Kasım Tınıstanov Cana Adabiy Sın. Kuuguntuk, 2. haz. A. Murzayev, Bişkek: MT Top Yayınları, 2021.

Asanaliyev, Keñşbek. Kasım Tınıstanov. “Ötkön Kün” Motivi/ Kasım Tınıstanov i Oteçestvennaya Kulturmaya İstoriya XX Veka, Bişkek, 2001.

Aytmatova, Roza. Tarihtın Aktay Baraktarı. Bişkek: Biyiktik Yayınları, 2007.

Bayciyev, Mar. Zalkar Adabiyatçı Cönündö Darıgerdin Cazganı. Kuuguntuk, C. 1 (haz. A. Murzayev), Bişkek: MT Top Yayınları, 2021.

Baydildeyev, Cumagul. Kırğızstandağı Sayasiy Kuuguntuktoolor (1937-1938). Bişkek: Mahprint Yayınları, 2013.

Bazarbayeva, M. Tınıstanovdun Grammatikalık Tablitsası. Kasım Tınıstanov-XX Kılımdın Uлуу İnsanı,(Kasım Tınıstanuulunun 100 cıldık Maarakesine arnalgan El Aralık İlimiy-Teoriyalık Konferensiyanın Materyaldarı), Bişkek: KPİUA Til İlimi İnstitutu, 2002.

Cigitov, Salican. Keçeeinin Sabaktarı, Bugünkünün Talaptarı, Frunze: Adabiyat Yayınları, 1991.

Bektenov, Ziyaş. Kasım Tınıstanov. Kırgızdar, C. IX, s. 507-520, Bişkek: Biyiktik Yayınları, 2011.

Cigitov, Salican. Kasım Tınıstanov. Salican Cigitov ve Dünyası, (çev. K. Göz), Bişkek: KTMU Yayınları, 2006.

Dautov, Kadırkul. Doorlor Çındığı Körköm Adabiyatta, Bişkek: Uluu ToolorYayınları, 2016.

Dautov, Kadırkul. Kasım Tınıstanova Tarihtan Öz Ordun Alat, Kuuguntuk, C 2, Bişkek: MT Top Yayınları, 2021.

Dautov, Kadırkul. “Kasım Irları Kantip Sındalğan, Kuuguntuk, C 2, Bişkek: MT Top Yayınları, 2021.

Dıykanbayeva, Mayramgül. Hatıralar Işığında Cengiz Aytmatov ve Eserleri. TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi Sayı: 4/1, Türkiye: 2015.

Dıykanbayeva, Mayramgül. Çağdaş Kırgız Yazılı Edebiyatının İlk Temsilcilerinden Kasım Tınıstanov ve Dil Çalışmaları. 2. Milletlerarası ve Beraberlik Sempozyumu, Ankara: 2018.

Dögdürov, Muhamet. Partiya Tazaloosu cana Basma Sözdün Mildeti. 29 May, 1934.

Kadırmanbetova, Aynura. Kasım Tınıstanov 1901-1938), Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönov Şarip,

Kenesariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Karakeyev, Kurmangali. Kasım Tınıstanov cana Anın Akademiyalık Keçeleri. Bişkek: Manas Taanuu cana Körköm Madaniyattın Uluttuk Borboru, 1998.

Karakeyev, Kurmangali. Körünüktüü Tilçi, İlimpoz, Akın cana Koomduk İşmer. Kasım Tınıstanov cana Anın Akademiyalık Keçeleri, Bişkek: Manas Taanuu cana Körköm Madaniyattın Uluttuk Borboru, 1998.

Koç, Kemal. (vd). Kazakşa-Türükşe Sözdik. Almatı: Kazpoligraf Yayınları, 2012.

Kubatova, Aida. Kırgızstandağı Cadidçilik Kıymılı (1900-1916). Bişkek: Maksat Yayınları, 2012.

Maksütov, Baktıbek. Kırgızdın Belgilüü Agartuuçuları. Bişkek: Muras Yayınları, 2008.

Moldaliyeva, Nurgül vd. Kasım Tınıstanovdun Arab Aribinde Cazgan Ayrım Emgekteri. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Moldaliyeva, Nurgul vd. Kasım Tınıstanovdun Latin Aribinde Cazgan Ayrım Emgekteri. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Murzayev, Abdumacit. Kasım Tınıstanovdun balası Tınıstanov Erkin Kasımoviç. Kuuguntuk, C. 1, Bişkek: MT Top Yayınları, 2021.

Narınbayeva, Nurcan. Tınıstanov K rk m Kotormo Başatında. Kasım Tınıstanov XX Kılımdın Uлуу İnsanı,(Kasım Tınıstanuulunun 100 cıldık Maarakesine arnalğan El Aralık İlimiy-Teoriyalık Konferensiyanın Materyaldarı), Bişkek: KPİUA Til İlimi İnstitutu, 2003.

Payzullaeva, Kurbanca. O Literaturnom Nasledii K. Tınıstanova. Kasım Tınıstanov XX Kılımdın Uлуу İnsanı (Kasım Tınıstanuulunun 100 cıldık Maarakesine arnalğan El Aralık İlimiy-Teoriyalık Konferensiyanın Materyaldarı). Bişkek: KPİUA Til İlimi İnstitutu, 2002.

Helinskaya, Regina. Tayna  on Taşa. Bişkek: İlim Yayınları, 1994.

Stanaliyev Samsak. Kasım Tınıstanov. Kırğızdar, C. IX, haz. K. Cusupov, Bişkek: Biyiktik Yayınları, 2011.

Stanaliyev, Samsak.  ağılgandıń K z Caşı Kasım Tınıstanov, Biřkek: Global Print Yayınları, 2021.

Sooronov, Omor. Kalıgul, Arstanbek cana Kasım Tınıstanovdun Kol Cazmalarının İlimiy Sıpattaması. Bişkek: Manastaanuu cana K rk m Madaniyattın Uluttuk Borboru Yayınları, 2001.

Tarabayev, N. İ. Jertvi Polieskih Repressiy v Altayskom Krae 81919-1930), 1. Cilt. Barnaul: Upravlenie Arhivnogo Dela, 1998.

Tınıstanov, Kasım. Tañ. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, Okurmandın kitep tekçesi seriyası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Alaçka. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Kız-Karındaştarıma. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Çaştarga. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Oynobo. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Ala-Too. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Manas Kümbözü. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Cañıl Mırza. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Kasım. Mariyam menen Köl Boyunda. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke, OKT Seryası, C. 1, Bişkek: İmak-Ofset Yayınları, 2015.

Tınıstanov, Erkin. Kılım Karıtkan Açuu Akıykat. Kuuguntuk, C. 1, (haz. A. Murzayev), Bişkek: MT Top Yayınları, 2021.

Tınıstanov, Kasım. Kasım Irlar Cıynagı (Arap harfli). Moskva, 1925.

Tınıstanov, Kasım. Men Basgan Col, Menin Betim, Menin Çıgarmam. Kızıl Kırgızstan, 9 Temmuz, No: 131, 1933.

Tokombayev, Aalı. Akademiya Keçesi Tuuraluu. Kızıl Kırgızstan, Şubat, No: 44. s. 4, 1932.

Tokombayev, Aalı. Tınıstan uulu Kasımdın Özünö Bergen Sını Cana Anın Sırı. Kızıl Kırgızstan, Mart, No: 53, 1932.

Tokombayev, Aalı. Akademiya Keçesinin Tıyanagı. Kızıl Kırğızstan, 6 Mart, 1932.

Tokombayev, Aalı. Adabiyat Cat İdealardan Tazalansın. Kızıl Kırğızstan, 8 Avgust, 1933.

Tokombayev, Aalı. Karşıbı, Caktaybı (Kasımdın Atka Mineri Tuuraluu). Kızıl Kırğızstan, 4 Dekabr, 1934.

Tokombayev, Aalı. Canı Col Başçılıkka Canı Temp. Kızıl Kırğızstan, 24 Dekabr, 1934.

Tokombayev, Aalı. Körköm Adabiyattı Bolşevikteştirüü Üçün Küröşöbüz, 16 Fevral, 1932.

XX. YÜZYILIN BAŞLANGICI TÜRK VE AZERBAJCAN ROMANINDA KÖY: YÖNELİŞLER, PARADİGMALAR

Eşqane BABAYEVA*

Giriş

XX yüzyılın başlangıcından başlayarak hem Azerbaycan hem de Türkiye`de köy edebiyatına eğilimler başlamıştır. Köy hayatına ilgi, sevgi, hasret ilk önce şiirde kendini göstermeye başlamıştır. Orhan Okay “köye, Anadolu`ya dönüş”¹ olarak nitelendirdiği bu eğilimi edebiyatta pastoral şiirin başlangıcıyla ilişkilendirir. Kenan Akyüz ise bu meseleyi “*edebiyatın sosyal hizmete girmesine*”, “*sosyal fayda*”² peşinde olmasına bağlar. Türkologun bu görüşüne katılırken,

* Doç., Dr. Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü E-posta: eshqane@mail.ru, Orcid: [0000-0002-4934-4168](https://orcid.org/0000-0002-4934-4168)

¹ Orhan Okay, *Sanat ve Edebiyat Yazıları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 110-115.

² Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)* (Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1979), 1/16.

şunu özellikle belirtmemiz gerekir ki, kırsal hayata olan ilginin artması, bu temanın edebiyatın ana konusuna dönüşmesi yeni bir sosyo-politik, ekonomik ve edebi sürecin sonucudur. Türkiye yeni bir edebi sürece dâhil oldu. Ana yönlerden biri milliyetçilikti. O dönemin sosyo-politik olaylarını gözönünde bulundururken, köye yöneliminin II. Meşrutiyet (1908-1923) yıllarından itibaren başladığını görebiliriz.

Türk Köy Edebiyatına İlk yönelimler

Halka doğru ideolojisi 1920'lerde büyük önem taşıyordu. Ziya Gökalp bu harekâta katılımın iki büyük amacı olduğunu kaydediyordu. Ziya Gökalp'a göre

“Tamamıyla halka doğru gitmiş olmak için halkın içinde yaşayarak, ondan millî harsı tamamıyla almaları lazımdır. Bunun için yalnız bir çare vardır ki o da Türkçü gençlerin muallimlikle köylere gitmesidir. Yaşlı olanlar da hiç olmazsa Anadolu'nun iç şehirlerine gitmelidirler. Osmanlı güzideleri, ancak tamamıyla halk harsını aldıktan sonradır ki millî güzideler mahiyetini alacaklardır. Halka doğru gitmenin ikinci vazifesi de halka medeniyet götürmektir. Çünkü halkta medeniyet yoktur. Güzidelerse, medeniyetin anahtarlarına maliktir. Fakat halka değerli bir armağan olarak aşağıda

gösterdiğimiz vechle, Şark medeniyetini yahut onun bir şubesi olan Osmanlı medeniyetini değil, Garp medeniyetini götürmelidirler”³.

Bu süreç biraz yavaşlamış olsa da Cumhuriyet döneminde ivme kazanmaya başlamış ve yeni devletin ana stratejik hedeflerinden biri haline gelmiştir. Atatürk 1 Mart 1922 tarihinde Büyük Millet Meclisi`nin üçüncü açılışındaki konuşmasında köylülere olan değerini şöyle anlatmıştır: *“Türkiye`nin gerçek sahibi ve efendisi, gerçek üretici olan köylüdür. O halde, herkesten daha çok refah, mutluluk ve servete hak kazanmış ve lâyük olan köylüdür”*⁴.

Böylece, 18 Mart 1924 tarihinde Köy Kanunu kabul edilerek, yeni bir yönetim sistemi kurulmaya başlanmıştır. 1940 yıllarındaysa Köy Enstitüleri kurulacaktır. Bu kurumları açmanın temel amacı, aşırı yoksulluk içinde çaresiz köylü çocuklarını, tarımın ekonomik kalkınmasına yardımcı olacak teknik konularda eğitmektir. Böylece, köylü çocuklar bu kurumlarda egemen ideolojiye uygun olarak yetişecek

³ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2019), 47.

⁴ *Atatürk`ün Söylev ve Demeçleri*, Derleyen Nimet Arslan (İstanbul: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1945), 1/209.

ve daha sonra köye dönerek çalışacaklardı. Bu görevi yerine getiren mezunlar aynı zamanda sorunları ve sıkıntıları da dile getirdiler. Köy hayatı edebiyatı etkiler hale geldi. Anadolu'ya yönelen bu yeni edebiyata “Anadolu edebiyatı” denildi. Şunu özellikle belirtmemiz gerekir ki bu edebiyatın “Anadolu edebiyatı” olarak nitelendirilmesi bir tesadüf değildir. Çünkü Anadolu sadece bir mekân değil, bir idealdir artık. Alemdar Yalçın bu konudan bahsederken bu kavram üzerinde özellikle durarak şöyle belirtir:

“Türk edebiyatında Anadolu kavramı çok yeni ve farklı mana taşır. Çünkü Anadolu sadece bir toprak parçası değil, bir ideal olarak ele alınmıştır. Bu yüzden romanımızda kendiğinden ortaya çıkan bir bakış açısına doğrudan “Anadolu” ismini vermemizin çok önemli sosyal, kültürel ve siyasal gerekçeleri bulunmaktadır. Bu roman anlayışı 1940'lı yılların başında daha farklı sosyal gerekçelerle köy romanı ismini alacaktır. Bu anlayış da 1960'lı yılların sonuna kadar canlılığını korumuştur”⁵.

⁵ Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1920-1946* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 26.

Taşra özentisi, köye yönelik özellikle Milli edebiyat döneminde kendisini gösterse de ondan önceki yıllarda da az da olsa örnekleri görünmektedir. Köy konusunun yer aldığı ilk eserlere Ahmet Mithat Efendi'nin Bir Gerçek Hikâye (1876), Bahtiyarlık (1885), Nabizâde Nazım'ın Karabibik (1890), Mizancı Murad'ın Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890), Ebubekr Nazım Tepeyran'ın Küçük Paşa (1910) vs. örnek gösterebiliriz. Özellikle, Refik Halit Karay'ın Memleket Hikâyeleri (1910) bu açıdan büyük önem taşır. Ahmet Kabaklı, bu eseri “*Türk Hikâyeciliğinin Dönüş Noktası*” olarak değerlendirir. Böylece 1920'lerden başlayarak, bu konu edebiyatta yeni bir ivme kazanmıştır. Bu dönem kaleme alınan romanlardan, Sadri Ertem'in “Çıkrıklar Durunca”, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun “Yaban”, Sabahettin Ali'nin “Kuyucaklı Yusuf”, Etem İzzet Benice'nin “On Yılın Romani”, Reşat Nuri Güntekin'in “Yeşil Gece”, “Çalılıkusu”, Burhan Cahit Morkaya'nın “Köy Hekimi”, Halide Edip Adıvar'ın “Vurun Kahpeye”, Orhan Rahmi Gökçe'nin “Dağların Çocuğu” gibi romanların ismini zikredebiliriz.

Sovyet Dönemi Azerbaycan Edebiyatında Köy

Yukarıda belirttiğimiz gibi, aynı yıllarda, Sovyet dönemi Azerbaycan romanlarında da köy konusu özel bir yere sahiptir. Bu dönemde meydana gelen ideolojik ve politik olayların doğrudan etkisi altında, “Sovyet Edebiyatı” adlı yeni bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Diğer edebi türlerde olduğu gibi, roman türü de Sovyet ideolojisinin dikte ettiği konular çerçevesinde yazılmaya başlanmıştır. Bildiğimiz gibi, 1930'ların romanlarında Azerbaycan köyünde sınıflararası çatışma, kolektif çiftliğin inşası gibi konular yansıtıldı. Akademik İsa Habibbeyli bu aşamayı şöyle nitelendirir: *“Azerbaycan'da Sovyet yönetiminin kurulmasından sonra ülkedeki edebiyatın doğası değişmeye başladı, bedii düşüncedeki milli ve maarifci ideallar, demokratik görüşler yavaş yavaş sosyalizm fikirleriyle değiştirildi.”*⁶

Himalay Enveroğlu bu meseleyi şöyle değerlendirir:

“Bu aşamanın romanından değil, genel olarak edebiyattan bahsediyorsak, 20-50'li yılların

⁶ İsa Habibbeyli “Sosialist Realizminden Milli İstiklaladek Dövrleşme Konsepsiyası ve İnkişaf Merhaleleri”, 525.Gazeta, https://525.az/site/?name=xeber&news_id=92419#gsc.tab=0. (Erişim: 08.01.2018)

edebiyatında devrimci-tarihi tematik tipin özel bir yer tuttuğuna dikkat edilmelidir. Yazarlar, sosyalist devrime yol açan yolun kökenleri, uzak ve yakın bir devrimci-tarihsel geçmişten alınan konuları haklı çıkarmaya çalıştılar ve ana metodolojik ilkesi olarak gördüğü sosyalist gerçekçiliğin yaratıcı yöntemi olan tarihi materyalizm felsefesinin gereklerini karşılamaya çalıştılar”.⁷

Böylece Sovyet yönetimi, kolektivizasyon mücadelesi, işçi sınıfının teşekkülü, yeni yaşam tarzı, sosyalizmin inşası gibi meseleler edebiyatın da konusuna dönüştü. Bu konuyu ele alan birçok eserler yazılmıştır. Örneğin, Süleyman Rehimov`un “Şamo” (ilk cildi 1930`larda yayınlandı), “Saçlı” (1940-41), Ebülhasan Alekberzade`nin “Yokuşlar” (1930), “Dünya Kopur” (1933), Memmed Said Ordubadi`nin “Dövüşen Şehir” (1938), Mehdi Hüseyin`in “Taşkın” (1933-1935), “Terlan” (1936-40), Ali Veliyev`in “Kahraman” (1937) romanları, bunların yanısıra 1950 yıllarından sonra kaleme alınan Hasan Seyidbeyli`nin “Köy Doktoru”

⁷ Himalay Enveroglu, *Azerbaycan Romanının İnkişaf Problemleri* (Bakı: Nurlan, 2008), 139-140.

(1950), Sabit Rehman`ın “Büyük Günler” (1951), İsa Hüseyinov`un “Bizim Kızlar” (1953), Ali Veliyev`in “Çiçekli” (1951), İsmayıl Şıhlı`nın “Ayrılan Yollar” (1956), İlyas Efendiyev`in “Söğütlü Ark” (1958), “Dağlar Arkasında Üç Dost” (1963) gibi kaydedebiliriz. Şunu belirtmemiz gerekir ki sosyalizm kuruculuğunu, sınıflararası mücadeleyi konu edinen bu eserler konu ve içerik açısından birbirine benzemektedirler. Gulu Halilov, “Azerbaycan Romanının Gelişim Tarihinden” isimli monografisinde bu eserlerin tematik incelemesini yapar:

“Yeni sosyalist mülkün zaferini ve serfliğin bir sınıf olarak kaldırılmasını anlatan” Yokuşlar “, “Kahraman”, “Terlan” vb. eserlerimiz süje açısından birbirine çok benzer, aynı zamanda 50-60`lı yılların toplu çiftlik köyüne adanmış “Ayrılan yollar”, “Çiçekli”, “Büyük Destek”, “Söğütlü Ark”, “Yapraklar”, “Gönül Dostları”, “Hasret”, “Aran”adlı eserlerimiz de içerik açısından, hikaye çizgileri görünüşünce neredeyse birbirinden farklı değildir.”⁸.

⁸ Gulu Halilov, *Azerbaycan Romanının İnkişaf Tarihinden* (Bakı: Elm Neşriyatı, 1976), 161.

Bunun temel nedeni, o dönemin edebiyatının tek bir ideolojiye hizmet etmesidir. 1930'lardan başlayarak devrimci-tarihi bir roman geleneği 1970'lere kadar sürmüştür. Ayrıca, bu aşamada Sovyet ideolojisine adanmış romanların yanı sıra Yusuf Vezir Çemenzemlini'nin "Kızlar Bulağı", "Kan İçinde", Memmed Seid Ordubadi'nin "Kılıç ve Kalem", Anatoli Zöhrabbeyov'un "Odlu Diyar" gibi az sayıda olsa da konu ve içerik açısından farklı tarihi romanlar da kaleme alınmıştır.

Türk ve Azerbaycan Edebiyatında Köy: Kıyaslamalar, Analizler

1923'te Türkiye'de Cumhuriyet kurulmuş, yeni oluşan bu edebiyata Cumhuriyet edebiyatı denilmiştir. Bu dönem Türkiye'de tekpartilik olsa da az da olsa solcu akım da kendini göstermektedir. Sadri Ertem, Faik Baysal, Sabahettin Ali, Reşat Enis Aygen, Selahettin Enis, Aziz Nesin gibi isimleri örnek verilebilir.

Azerbaycanlı okurların sevgiyle okuduğu Nazim Hikmet'in eserlerinde de bu konuya geniş yer verilmiştir. 1925 yılında Türkiye'de komünist ideolojiyi Orak-Çekiç ve Aydınlik basılı organlarında tanıttığı için tutuklanmıştır ve iki yıl sonra Sovyetler Birliği'ne

kaçmış daha sonra tekrar birçok kez hapis cezasına çarptırılmıştır. Nazım Hikmet “İnsan Manzaraları”, “Hapishaneden Mektuplar”, “Mehebbet Efsanesi” (A.Melikov bu eserin aynı isimli bale senaryosunu yazmıştır) gibi eserlerini hapishane yıllarında kaleme almıştır. Elman Guliyev Nazım Hikmet`in yaratıcılığından, siyasi inançlarından şöyle bahseder: “*O, sadece kendi halkının, kendi ülkesinin değil, tüm insanlığın kurtuluşunu komunizmde görüyordu. Nazım Hikmet için komünizm sadece politik inanç değil, sanki dini inanca dönüşmüştür.*”⁹ Başta Nazım Hikmet olmakla, Sadri Etrem, Sabahattin Ali, Aziz Nesin gibi siyasi baskılara maruz kalmış, eserleri sansürlenmiş, hapis cezasına mahkûm olmuşlardır. Belirtmek gerekir ki o dönemlerde Türkiye`de kısa süreli Türkiye Sosyalist Partisi kurulmuş ardından kapatılmıştır. 1921'den itibaren yayına başlayan “Aydınlık”, “Orak-Çekiç” yayınları da bu ideolojiyi yansıttığı için baskıya maruz kalmış ve kapatılmıştır. Azerbaycan`da ise bu ideoloji esas yönetim metoduydu. Yazılan eserler esasen tezli idi ve bu ideolojiye hizmet ediyordu. Sol edebiyat esasen

⁹ Elman Guliyev, *Türk Halkları Edebiyatı* (Bakı: “Conatant Empary”, 2011), 225.

sınıflararası çatışmayı ele alarak, işçi sınıfın haklarını savunmaya çalışıyordu. Bu eserlerde ezilen işçilerin, köylülerin yaşamı ve mücadeleleri konu ediniyordu. Bu dönem hem Türk hem de Azerbaycan romanında köy konusu, halk motifi ön plandaydı. Köyün uyanışı, oluşumu, yeni yaşam mücadelesi, halk hayatının tanımı, gelenek ve görenekleri, etnografik özellikleri, inanç sistemi hem Türk hem de Azerbaycan köy romanlarının ana konusunu oluşturmaktadır. Azerbaycan edebiyatında Süleyman Rahimov, Mehdi Hüseyin, Ebülhasan Elekberzade, Ali Veliyev vb. yazarlar bu konuda romanlar yazıyorlardı. Sonraki süreçte Mevlut Suleymanlı'nın romanlarında geçen köy teması önemli yer kaplasa da üzerinde durulan husus artık sınıflararası mücadele değildir. Türk edebiyatında köy konusunun güncelliği sadece toplumsal-gerçekçilik açısından değil, Ziya Gökalp'ın de vurguladığı gibi halka yaklaşım açısından önem taşır. Memleket edebiyatı örnekleri bunun en bariz örneğidir. Kanaatimizce, Azerbaycan ve Türk edebiyatında köy ve köylülük konusu bu açıdan farklılık arz etmektedir. Örnekler bağlamında bunu daha açık görülmektedir.

Bu eserlerden biri de Sadri ertem`in “Çıkırıklar Durunca” (1931) romanıdır. Roman, 23 Şubat- 10 Haziran 1929 tarihleri arasında Vakit Gazetesi`nde (80 sayı) ve 1931`de bir kitap şeklinde yayınlandı. Roman, kırsal yaşamı, köylünün ıstırabını, ekonomik krizi, işsizliği, açlığı, faizlerden para çekilmesini gibi konuları ele almaktadır. Olaylar, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı döneminde, Adaköy adlı küçük bir köyde geçer. Romanda çatışma, Adaköy`de ve yakındaki köylerde dokuma yaparak geçimini sağlayanlar ile Sıddıkzâde ve Avrupa`da ithal edilen ucuz fabrik kumaşı satan diğer büyük tüccarlar arasında kurulur. Köylülerin tek geçim yolu tiftik yünü eğirerek, dokuma yapmak ve bununla geçimlerini sağlamaktır. Köylüler, yünlerini köyün en zengin adamı olan Sıddıkzâde Ali Efendi`ye satarlar. Bu yüzden onunla ilişkileri hoş tutmaya çalışırlar. Sıddıkzâde merkezden bir mektup alır. Mektupta artık tiftikli yünün Avrupa`dan alınacağı kaydedilmiştir. Böylece çıkırıklar durur, köylünün tek kazanç yolu kapanır. Romanın olay örgüsünde çatışma unsuru bundan sonra gerginleşir. Eserin başat kahramanlarından Hasan köylülerle beraber şikâyetle bulunup yardım isteseler de olumlu cevap alamadan

köye dönerler. Eserden görüldüğü üzere, aslında İstanbul`da da durum farklı değildir. İstanbullu dokumacılar da en çok zarar görenler arasındadır. Bu sorun sadece Adaköy`ünü değil, tüm memleketi sarmıştır. “... Çarkların başında duran köylüler akın akın büyük merkezlere toplanıyorlardı. “Proleterlaşma” veba gibi heryere yayılmıştı.”¹⁰

Yazar, köyden şehre giden veya yürüyebilecek gücü bulamayanların durumunu Babil köleliğine gönderilen İsrail halkıyla karşılaştırarak köylünün bu durumunun daha trajik bulmaktadır. İsraililer, en azından nerde çeşme görürlerse, oturur, tanbur çalar, geçmiş günleri anarlardı. Fakat zavallı köylüler, geçmiş günlerin anılarını bile hatırlamak için çok güçsüz ve açtılar. Roman boyunca bu acı gerçeklerle karşılaşmaktadır. Önceki ihtişamını kaybeden dokumacılar loncası reisi Hasan`a şu tavsiyede bulunur: “Ölüme ölüm, açlığa açlık... Başka çare yok! Ölmek için öldüreceksin”¹¹ d. “Proleterleşme kolera ve veba gibi salgın halini aldı”¹²

¹⁰ Sadri Ertem, *Çıkrıklar Durunca* (İstanbul: Otopsi Yayınları, 2001), 124.

¹¹ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 126.

¹² Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 124.

Hasan'ın bilinçaltındaki mücadele ruhunu alevlendirir. Hasan köylüleri mücadeleye çağrıda bulunur.

*“Devlet bir şahindir, bir kanadı ordu, bir kanadı işçidir. Kanadı kopuk şahin uçamaz, çöplükte sürünür. Medet senden, benden, herkesten, hepimizden.”*¹³ Hasan köylülere her ne kadar yüzünü dönerek ne kadar Sıddıkzâde'nin de kendisinin de fani olduğunu, hiçbir şekilde haksızlığa, zulüme boğun eğmemeyi söylese de köylüler onun bu mücadelesine katılmazlar. Köylüler Hasan'ın mücadelesine tepki göstermemiş ve Sıddıkzâde'ye tapmış olsalar da gözleri yavaş yavaş açılmaya başlar. Bir yandan da köylüler dehşetli bir açlıkla karşı karşıya kalırlar. Yazar, ağa köylü mücadelesini, ağa zulmünü ele alırken dinsel konulara da değinerek eserin mecrasını değiştirmiş olur. Köylülerin “ermiş” Dudu Hatun'dan medet umması eserin olay örgüsünü değiştirmiş olur. Dudu Hatun rüyasında evinin yıkılıp yerinde türbe dikilmesini görür. Komşusu Esmâ da bu söylentileri halk arasında yayarak, “peygamber kadın” gibi tanınmasını sağlar. Yazar, Esmâ bacı karakteri üzerinde durarak onun karanlık

¹³ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 89.

geçmişinden, “peygamber”liğinden de bahseder. Esmâ-Pazvantoglu, Esmâ-Şakir (Selman), Esmâ-Hüseyn karakterleri arasındaki diyalog ve çatışmalar bunu net şekilde ortaya çıkarır. Eserde ağa – köylü, ezen – ezilen, zalim ve mazlum arasındaki çatışmalar dini mecraya yön almış olur.

Eserde görüldüğü gibi, Dudu Hatun ve Esmâ köylünün dini inancını da kullanarak ona hükmetmeğe çalışır. Büyük bir isyan başlar. Her şeyden bıkan fakir köylü Sıddıkzâde`nin evini yakar. “Ölmek için öldüreceksin”¹⁴ sloganı leytmotif olarak izlenir.

Şunu belirtmek gerekir ki, romanda Hasan, Esmâ, Dudu, Hatice gibi kişilerin az da olsa iç dünyası aydınlanır. Özellikle, Hasan-Hatice aşkı dikkat çeker. Hasan uzun zaman önce köyden ayrılrsa da Hatice`ye duyduğu aşkı onu köye geri getirir. Çeşme başında Hatice`yle konuşmasıysa köylüler tarafından yanlış anlaşılacak, saldırıya uğramalarına neden olur. Köylüler, ahlaksız diyerek onları köyden sürerler. Köyden kaçan, günlerce aç ve susuz kalan sevgililer çaresizce geri

¹⁴ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 126.

dönüp dergâha sığınır. Hasan, Hatice'yi kaçırdığında yüzünde derin bir hançer izini görüp dehşete kapılır.

“... Kadın bitkindi. Rengi sapsarı idi, dudakları bembeyazdı.

Hatice`nin beyaz dudakları arasına açılıyor, bir inilti vızıldıyordu...”¹⁵

“Vücudu diken bereleri içinde...”¹⁶

“...Suratındaki büyük yara yeri, sol ovurdundaki şerha şerha bıçak, tekme yerleri, gözünün kenarındaki o büyük oyuk”¹⁷, aşkına olan sadakatinin göstergesi idi. Bu derin hançeri Hatice`ye ırz düşmanı Sıddıkzâde vurmuştur.

Olay örgüsündeki Hatice-Hasan çizgisi romantik aşkı değil, Sıddıkzâde ile çatışmayı ifade eder. Hatice karakteri, seven ve sevilen kadın olarak duygularıyla, kadınlığıyla değil, ezilen, zulüme uğrayan, tüm hakları elinden alınan köylü bir kişi olarak ele alınmıştır. Fikrimizce, yazar Hatice karakterini Hasan ve Sıddıkzâde karşıt güçlerini yüzyüze getirmek için araç olarak kullanmıştır. Fırsat kollayan Sıddıkzâde'nin

¹⁵ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 57.

¹⁶ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 42.

¹⁷ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 35

Hatice`yi döverek öldürmesi tesadüfi değildir. Sevdiğini kaybeden Hasan`ın kişisel duyguları toplumsal endişeye, kine dönüşür. Hasan sadece Hatice`nin intikamını değil, tüm mazlumların intikamını almaya çalışır. Bu intikam tüm zorbalara, zalimlere yönelmiştir. Kanaatimce, yazar bu yüzden kişilerin iç dünyası, kişisel psikolojik durumları üzerinde derinlemesine durmamıştır. Ayrıca kendisi de “Sanat ve sosyal mesele” başlıklı makalesinde romanlarında bireysel, psikolojik tahlillerden daha çok sosyal meselelerin önem taşıdığını belirtmiştir.¹⁸ Çünkü “*Toplumcu gerçekçilikte sınıflar mücadelesi büyük önem taşır. Bu mücadelede toplumcu gerçekçilik, proletaryanın (alt sosyal sınıf- işçi sınıfı) tarafındadır ve burjuvazi kültürüne karşılık bir proletarya kültürü oluşturmak amacındadır.*”¹⁹ Sadri Ertem`in diğer eserlerinde olduğu gibi, bu romanında da bu yön ağır basar. Ömer Faruk Toprak`a göre, “*Memleketimizi ekonomik açıdan sarsan fabrika*

¹⁸ Sadri Ertem, “Sanat ve Sosyal Mesele”, *Yedigün* (27 Mayıs 1936, No: 168), 9.

¹⁹ Ahmet Demir, *Sosyal Gerçekçilik Anlayışı ve Sadri Ertem`in Roman ve Hikâyelerinde Yapı, Tema, Anlatım* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı (Yeni Türk Edebiyatı) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006), 46.

çağının, Anadolu'ya kök salmış eski bir inanç sisteminin nasıl terk edildiğine dair bir tepkiye yol açması, eserin temel gücünü oluşturur.”²⁰ Cevdet Kudret de bu eseri yerli dokumacılığın Avrupa ithali ucuz fabrika kumaşı karşısında yenilgisi olarak değerlendirir.²¹ Ramazan Kaplan'a göre,

“Sadri Ertem, yerli dokumacılığın Avrupa dokumacılığı karşısındaki güçsüzlüğünü göstermeye çalıştığı Çıkrıklar Durunca'da iki sebepten dolayı bu amacını tam olarak gerçekleştiremez: Sağlam bir roman tekniğine sahip olmayışı ve ideolojik tutumu. Romanda ele alınan öteki konularla asıl konu arasında bir dengenin ve inandırıcı bir ilginin kurulamayışı, ikinci, üçüncü derecedeki konuların asıl konuyu gölgelemesine yol açar. Ayrıca, yazarın ideolojik bir tutum içinde olması da konuyu yavaş yavaş yerli dokuma yabancı dokuma mücadelesi

²⁰ Demir, *Sosyal Gerçekçilik Anlayışı ve Sadri Ertem'in Roman ve Hikâyelerinde Yapı, Tema, Anlatım*, 115.

²¹ Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman. Cumhuriyet Dönemi 1923-1959* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi), 3/30.

olmaktan çıkararak, alevi halk sünni devlet güçleri çatışması haline dönüştürür."²²

Attila İlhan, romanın önsözüne yazdığı “*Çıkrıklar Dursa da*” başlıklı yazısında, romanda on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Avrupa kumaşı satan tüccarlarla yerel üretim arasındaki mücadeleyi, 3.000'den fazla tezgâhın 25'e düştüğünü, insanların işsiz kaldığını, kısacası ekonomik çöküşü anlattığını, tüm bunlardaysa Tanzimat döneminin aydınlarının (bürokrasinin) suçu olduğunu belirtiyor.²³ Yine de Ramazan Kaplan`a göre bu eser edebi değerinden çok ideolojik açıdan önemlidir.²⁴

Bu görüşlere katılarak, romanın esasen toplumsal-gerçekçi eser olması açısından önem taşıdığını, genel olarak bakıldığında ise Sadri Ertem`den sonra sosyalist düşüncenin köy romanında (Reşat Enis Aygen, Faik Baysal, Mahmut Yesari vs. romanları örneğinde) daha güçlü şekilde varlığını sürdürdüğünü söylemek

²² Ramazan Kaplan, *Türk Romanında Köy* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 79-80.

²³ Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, 12-13.

²⁴ Ramazan Kaplan, “Köy Romanı” *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, haz. Alim Gür, Ertan Engin (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 605.

mümkündür. Şunu belirtmemiz gerekir ki, Sadri Ertem`in fikir dünyasının oluşumunda Nazım Hikmet`in önemli yeri olmuştur. Mustafa Parlak Sadri Ertem üzerine yaptığı tezinde bu konu üzerine değinerek, hatta bu meselenin Zekeriya Sertel`in “Mavi Gözlü Dev” eserinde de yer aldığını belirtmiştir.²⁵ Şunu kaydetmemiz gerekir ki, Sadri Ertem bu görüşlerini sadece “Çıkrıklar Durunca” romanında değil, “Silindir Şapka Giyen Köylü”, “Namuslu Adam”, “Bacayı İndir, Bacayı Kaldır”, “Kendine Ayı Süsü Veren Adam” öykülerinde de ele almıştır. Bu eserlerde köylünün karşılaştığı problemler, açlık, işsizlik gibi meseleler konu edinmiştir.

Aydın-cahil, dini inanç istismarı, ağa-köylü, fabrika sahibi-işçi sınıfı arasındaki çatışmalar Reşat Enis Aygen`in (1909-1984) “Afrodit Buhurunda Bir Kadın” (1939), “Toprak Kokusu”, 1944, “Ekmek Kavgamız” (1947), “Ağlama Duvarı” (1949), “Despot” (1957), “Sarı İt” (1968) gibi eserlerde yer almıştır. Reşat Enis Aygen de Sadri Ertem gibi toplumsal gerçekçiliğin

²⁵ Mustafa Parlak, *Sadri Ertem Üzerine Monografik Bir Çalışma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 99.

öncül yazarlarından olmuştur. Onun eserlerinde Anadolu tüm dertleri, sancularıyla ele alınmıştır. Mümtaz Sarıççek, Aygen üzerine yaptığı tezde Reşat Enis`in sosyalist gerçekliğin öncül yazarlarından olduğunu, Marksist estetik anlayıştan etkilendiğini, bu nedenden dolayı araştırmalardan uzak kaldığını, aslındaysa bir türk aydını olarak halkına hizmet ettiğini belirtir.²⁶ Örneğin, yazar “Afrodit Buhurdanında Bir Kadın”, “Despot”, “Sarı İt” romanlarında ezilen, istismara uğrayan işçi sınıfının acı durumundan bahseder. Onun “Ekmek Kavgamız” romanında da sınıf çatışması, işçi sınıfının mücadelesi yer alır. Eserin başat kahramanı Kudret suçsuz olduğu halde kaptanlık lisansı elinden alınan bir denizcidir. Eserde Kudret`in kaderinden, hayatından, başına gelen felaketlerden bahsedilse de aslında bu karakter bağlamında toplumsal, siyasal olaylar ezilen işçi sınıfının istismarı, balıkçıların haksızlığa uğraması, açlık, fakirlik içinde yaşaması, bir parça ekmek kavgası gerçekçi bir şekilde yansıtılmıştır.

²⁶ Mümtaz Sarıççek, *Reşat Enis Aygen Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma/İnceleme* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1995), 3.

Örneğin, destancı bahriyelinin dilinden balıkçıların durumu şöyle anlatılır:

*“Sanırım, dilenciliği kaldırmak için icat etmişler balıkçılığı diyordu; boğaz tokluğuna bir çalışma... Bu da yalan. Boğazımız doyuyor mu? Dört tane zeytinle koca bir adam doyar mı? Sorarım size?.. Mezarı bile belli değildir balıkçının”*²⁷...

*“Allah, deniz işçisi için tek sigorta. Hastalanırsa, döşeklere serilip kaldığı sürece evinin ekmeğini reis mi düşünecektir”*²⁸.

Roman boyunca işçi sınıfının acı yaşamı, İsfendiyyar Hoca'nın vasıtasıyla köylülerin acı yaşamı anlatılır. Kudret, eserde esas güç merkezidir. Bu karakter bağlamında fabrika işçileri ve fabrikatör arasındaki keskin çatışma anlatılır. Olumsuz güçlerden biri de Kudret'in kardeşi Cevdet'tir. İsmail Kaptan'ın bakış açısıyla Cevdet şu şekilde anlatılır:

“Cevdet'e gelince... “Davulu görür, oynar, mihrabı görür ağlar” sözü onun üstüne

²⁷ Reşat Enis Aygen, *Ekmek Kavgamız* (İstanbul: Cem Yayınevi (Halk Matbaası), 1974), 8.

²⁸ Aygen, *Ekmek Kavgamız*, 9.

söylenmişti sanki. Vurgunculuk, karaborsacılık, ahlaksızlık ondaydı. Ama ramazanlarda lüks otomobiliyle cami cami dolaşan da oydu. Türk rasputin`i zülüflü hocanın vaazlarını kaçırmıyordu. Saçlarına, boynuna, giysilerine hacı yağı sürdürürdü. Elinden tesbihi eksik etmezdi.

Hafızlığı bile vardı Cevdet`in.”²⁹

Böylece kötü işlerle uğraşan Cevdet Bey kardeşinin ısrarı üzerine “Yoksullara Yardım Fonu” kurar: *“Ağabeyinin vurgunculuk yolu ile toplumun kanını emerek kazandığı paradan bir kısmını hayır işlerine ayırtabilmeyi başarı sayıyor, seviniyordu.”³⁰*

Herhangi bir haksızlık karşısında susmayan Kudret tüm bunlara rağmen “vurguncu” kardeşinin de iç yüzünü ortaya çıkarır ve işçilerinin hakkını savunmaya çalışır. Hatta bu yüzden komünist damgası alarak işten kovulur. Çaresiz kalan Kudret geçimini balıkçılıkla sağlar. O burada da işçilerin hakkını savunur. Hatta sevgilisi Nezahat`le de böyle bir ortamda tanışır. Yardım fonundan para ayırarak verem hastası Nezahat`i tedavi

²⁹ Aygen, *Ekmek Kavgamız*, 114.

³⁰ Aygen, *Ekmek Kavgamız*, 135.

ettirir. O, Nezahat`ten şöyle bahseder: “*Tütün işçisidir. İnmeli anasından başka kimsesi yoktur... Veremlilerin bazıları gibi o da cana yakın, sessizdir. Yalnızlık ve sessizlik ister. Başkalarının rahatsız olmasından çekinir.*”³¹

Eserde dikkat çeken unsurlardan biri de Kudret`in “merhum komşusu Veli” üzerine konuşmalardır. Komünist, ateist olarak bilinen Veli`ye münasebetler doğrultusunda Kudret`in hayat amaç ve prensiplerini görüyoruz:

“Oysa komünist değildi. Yaşadığı toplumda yeni bir düzen istiyordu. Sosyal eşitlik ilkesinin uygulanmasını istiyordu. Köylü geniş toprak sahibi ağanın, işçi büyük sermayenin elinde köle olmamalıydı.

Kudret böyle bir toplum görmek istiyordu. Onun da ülküsü buydu. Ülküsüz insan acınacak insandır, diyen filozofun hakkı vardı. (İnsanın yaşantısında tinsel bir zevk duyması için ulaşmaya çalışacağı bir ülküsü olmalıdır).”³²

³¹ Aygen, *Ekmek Kavgamız*, 138.

³² Aygen, *Ekmek Kavgamız*, 195.

Kudret, Nezahat`le beraber bu ideoloji uğrunda mücadele etmektedir.

Şunu belirtmemiz gerekir ki sosyalist gerçekçi tarzda yazılan eserlerin yanı sıra Cumhuriyet ideolojisini yansıtan eserlerde de ağa-köylü çatışması, kuruculuk, okul, hastane vs. inşası gibi meseleler geniş yer almıştır. Örneğin, Ethem İzzet Benice`nin “On Yılın Romanı” (1933).

Olaylar Balkan ve 1.Dünya Savaşı yıllarında, on yıllık zaman kesiminde uzak bir Anadolu köyünde geçer. Esasen, “Yakılacak kitap” (1927), “Çıldirtan Kadın” (1927), “Göz yaşları” (1932), “Sen de Seveceksin” (1942) gibi aşk romanlarıyla tanınan Benice`nin bu romanında Kemalizm ideolojisi ve bu ideolojinin Anadolu`ya getirdiği yenilikler söz konusudur. Bu ideoloji Erhan ve Torun karakterleri bağlamında sunulur. Eserin başkahramanları Erhan ve Torun iki köy çocuğu Ankara`da eğitim alıp büyük bir aşkla yeniden Anadolu`ya dönerler. Bu iki genç Ankara`da Mustafa Kemal Atatürk`le karşılaşarak onun direktifleri doğrultusunda eğitim alırlar. Dört bölümden oluşan romanın ilk bölümlerinde ezilen, hakkı elinden alınan köylünün acı yaşamı, ağa-köylü, imam-köylü çelişkileri

anlatılır. Eserin ilk kısmında 1912-1918 yılları arasında Anadolu köyünün genel durumu, köylünün acı yaşam takonu edilmiştir. Eserden görüldüğü üzere Anadolu köylüsü Osmanlı İmparatorluğunca ihmal edilmiş yıllarca görmezden gelinmiş haksızlığa düşar edilmiştir. En ilginç olanı da köylünün bu duruma baş eğmesidir. Torunla annesinin konuşmasında da bunu görmekteyiz:

“- Padişah ne yapar?

Anne buna kolay karşılık verdi:

- İrzimizi, malımızı, canımızı, evimiz, köyümüz hep ve her şey onun içindir. Biz ona kulluk, kölelik, esirlik ederiz.

- Niye yiyecek ekmeğimizi de ona veriyoruz? Onun ekmeği yok mu?

- Var. Onda olanlar dünyada kimsede yok. O nurdan tahtında oturur. Periler, huriler hizmetkârlığını eder. Duvarları altından, tavanları zebercetten, döşemeleri yakuttan, sıraları mücevherden köşklerde oturur. Onun ekmeği olmaz olur mu?

- Öyleyse niye alıyor?

- İrade kıldığı için.

Torun düşündü...

- Ben böyle padişah istemem!

Anası:

- Neden?

Dedi...

- Ana, onun dediği olacak diye biz ekmeksiz mi kalacağız”³³.

Diyalogtan da anlaşıldığı üzere bunun asıl nedeni köylünün cahil olması, kaderine razı gelmesi, hakkını bilmemesi, buna karşılık olarak yıllarca Allah, padişah korkusuyla yaşamalarıdır. Örneğin;

“Köylüyü paşa sevmez... Ağa sevmez... İmam sevmez...

.....

Köyün şahı, padişahı imamdır. Şeyh, Allahlık yapar. Zaptiyenin astığı astık, kestiği kestiktir. Tahsildarın eli köylünün imugünden ayrılmaz. Mültezime pay verir.

- Ağa lafından yıldırımından yılar gibi yılar.

- Tekke, medrese, cami, softa, cehil...

Saltanatın afyon aşısı, köylüye çizme yalatmanın ayrılmaz tadıdır.”³⁴

....

³³ Etem İzzet Benice, *On Yılın Romani* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1933), 20.

³⁴ Benice, *On Yılın Romani*, 34.

“...Bizim köylü dangalaktır. Yumruğu vur lokmayı ağzından al. Hepsi beş vakit namazındadır. Dinden, diyanetten, hocasının ardından, padişahın emrinden ayrılmaz.”³⁵

Tüm bunlar cahil köylüyü biraz da emre müntezer kılıp ağalık hegemonyasını kuvvetlendirir. Fırat Karakülle`nin ifadesiyle söylersek bu eserde de “*ağalık gerçeği sosyal kimliğin değişmez unsuru olarak kalır.*”³⁶

Tarlaya giren ağanın öküzünü kovduğu için aşağılanarak dövülen köylünün durumu – köylülerin ezilenler sınıfı olduğunu gösterir. Yazar, Demir Çavuş`un dilinden zorbalığa olan nefretini ifade eder. Eser boyunca Atatürk inkılaplarından, ideolojisinden büyük sevgiyle bahsedilir. Hatta eserde bununla ilgili uzun uzadıya alıntılara da yer verilir. Romanın son kısmında Erhan`la Torun köye döner. Bu bölümde yolu yeniden yapılmış köy ve çalışkan köylüler anlatılır. Cumhuriyet ideolojisinin köye getirdiği bu yenilikleri köylüler büyük coşkuyla karşılarlar. Roman, köylülerin “Yaşasın Cumhuriyet” sloganıyla biter.

³⁵ Benice, *On Yılın Romanın*, 31.

³⁶ Fırat Karagülle, *Erken Cumhuriyet Dönemi Romanında Anadolu İmgesi* (İstanbul: Kitapevi, 2015), 87.

Sıtkı Şükrü Pamirtan'ın “Toprak Mahkûmları” (1938) romanında da köylülerin ağır yaşamı, karşılaştığı zorluklar eski-yeni, Osmanlılık-Cumhuriyetçilik çelişkisi bağlamında ele alınır. Yazar, kendi romanında Toprak Mahkûmları adlı eserinde 1880-1923 yıllarında Anadolu'da inleyen Türk köylüsünün yaşadığı acı hayatın iç yüzünü anlatır³⁷ diye bahseder. Ülkede kaosun, savaşın, ekonomik krizin olmasına rağmen Hasanların bağımsızlık uğrunda mücadeleye katılması, Mehmetlerin (ikizler) bu safta yer alması genişçe anlatılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ima edilerek, köylünün dilinden eski nizam eleştirilmektedir: “*Devlet efendi, bizimle hiç meşgul bile değil o, yalnız vergi için kapımıza geliyor. Askerlik çıkınca delikanlılarımızı toplayıp gidiyor. Bedava hekim ve hastane yok*”³⁸. Yazar Anadolu köylüsünün acı yaşamından bahsederken onun yazgısını “*onların bu hayatı, ta cumhuriyete kadar hiç değişmedi*”³⁹ diye tanımlar. “On Yılın Romanı”nda olduğu gibi “Toprak Mahkûmları” adlı romanda da “*Yaşasın Türk milleti! Yaşasın Gazi Mustafa Kemal!*”

³⁷ Sıtkı Şükrü Pamirtan, *Toprak Mahkûmları* (İzmir: Meşher Basımevi, 1938), 2.

³⁸ Pamirtan, *Toprak Mahkûmları*, 46.

³⁹ Pamirtan, *Toprak Mahkûmları*, 55.

Yaşasın Cumhuriyet”⁴⁰ sloganı ile biter. Bu sloganları, yeninin eski üzerindeki zaferi olarak algılayabiliriz.

Yukarıda adı geçen Türk romanlarıyla Azerbaycan romanları arasında bazı benzer motifler vardır. Örneğin, Mehdi Hüseyin’in “Terlan”, Ebülhasan’ın “Yokuşlar” romanı ve Sadri Ertem’in “Çıkrıklar Durunca”, İzzet Benice’nin “On Yılın Romanı”, Şükrü Pamirtan’ın “Toprak Mahkûmları” gibi romanlarda benzer toplumsal sorunlar ele alınmıştır. Adı geçen romanlarda olduğu gibi “Terlan” romanında da iki karşıt güç vardır. Bir tarafta Terlan, Mürsel, Hanlar, Hacıoğlu, Nadir, Meryem, Aziz, Sedef gibi olumlu karakterler diğer yanda Ferman Bey, Medet, Şamil, Mahmut ve Molla Geşemler savaşıyor. Eserin başat kahramanı Eller köy okulunun müdürü Terlan’dır. Yazar, Terlan’dan şöyle bahseder: “*Köyde çalıştığı altı yıl boyunca yeterince uyumamış, yeterince dinlenmemiş.*”⁴¹ Terlan, sadece köylü çocukların eğitimi ile değil aynı zamanda geçimi, ekini, çiftçiliğiyle de ilgileniyor, köylüye yardımcı oluyordu. Yahya Seyidov “Mehdi Hüseyin’in

⁴⁰ Pamirtan, *Toprak Mahkûmları*, 153.

⁴¹ Mehdi Hüseyin, *Seçilmiş Eserleri* (Bakı: Azərneşr, 1954), 1/141.

Yaratıcılık Yolu” isimli araştırmasında Terlan karakteri üzerine şöyle bir değerlendirme yapıyor:

*“Mehdi Hüseyin Terlan`ı sempatik bir şekilde anlatıyor. Yazarın onu daha sonralar “Abşeron” ve “Kara Taşlarda” da bir kez daha hatırlaması tesadüf değildir. Terlan İsmail`ini ilkeli, barışmaz, aynı zamanda hassas kalbli, empatik, şefkatli bir komünist olarak tasvir ediyor”*⁴².

Yazar, Terlan'la aynı safta savaşan Mürsel'in, genç öğretmen Sedef'in ve Hajioğlu'nun karakterini tam anlamıyla aktarıyor. Roman, sosyalizmin inşası, kolektivizasyon, kollektif çiftliğin kurulması, sınıf mücadelesi ve muhalif güçler arasındaki keskin çatışmalar gibi konuları yansıtıyor. Romanda dikkat çeken önemli konulardan biri batıl inancın keskin eleştirilmesidir. Yazar, muhalif güçlerin dini inançlarını ustaca kullanarak kitleleri kendi taraflarına çekmek için “Bitdili imam” hikâyesinde anlatır. Para karşılığında bazı kişiler insanları Bitdili imama inandırmak için kendilerini sağır, kör, dilsiz veya deli gibi göstererek, “Bitdili imam” dergâhında şifa bulurlar.

⁴² Yahya Seyidov, *Mehdi Hüseyin`in Yaratıcılık Yolu* (Bakı: Azerbaycan SSR Bilimler Akademisi Neşriyatı, 1966), 47.

Terlan, bu “mucizesini” açığa çıkararak köylülere çağrıda bulunur.

“- Siz neden kandırıldınız? Çünkü Molla Geşemler yaşadıkça gözler kapalı, şüurlar bilinçsiz, kulaklar sağır olacaktır. Siz işinizi, gücünüzü bırakıp buraya geldiniz. Uykusuz geceler geçirdiniz, ne aldınız? Hakaretten başka bir şey yok!... Affedin beni! Burada toplananlara, özellikle de başkalarına bakıp buraya gelenlere hakaret etmek istemiyorum, sadece şunu bilin ki, (burada herhangi bir) imam yoktur ve o hiçbir kişiyi iyileştirmemiştir! Sizi aldatmak ve sizi soymak için bu yalanları uydurdular. Cahil toplumumuzu hayâsızca kandıran düşmanlarımız yaptıkları kötülüklerden utansınlar. Hani nerede Molla Geşem, Ferman Bey?”⁴³

Aslında verdiğimiz bu örnek, “*Köyün şahı, padişahı imamdır. Seyh Allahlık eder*”⁴⁴ (Benice, On Yılın Romanı) fikriyle tamamen bağdaşır. “Terlan” romanındaki “Bitdili İmam Mucizesi” Reşat Enis Aygen`in “Toprak Kokusu” romanındaki Mıskacı Hoca

⁴³ Hüseyin, Seçilmiş Eserleri, 1/109.

⁴⁴ Benice, On Yılın Romanı, 34.

motifiyle ayındır. Bitdili imam gibi, Muskacı Hoca da onadan şifa dileyenler,

“Ağ potur

Kara potur.

Get kafır

Yerinde otur.”⁴⁵

Muskasını yazıyor. Fakir köylülüeri sömüren yarım hacı da hastaları kandırarak “şifa” olsun diye, “sıtma, bu iti tutma”⁴⁶ sözleri yazılan muskalar verir.⁴⁷

Genel olarak, köy romanlarının her birinde bu tür sorunlar ele alınmıştır.⁴⁸ Bunun temel nedeni, cahil-aydın, ağa-köylü, zalimler-mazlumlar gibi sınıflar arası mücadele gibi konuların ön planda olmasıdır. “Terlan”

⁴⁵ Reşat Enis Aygen, *Toprak Kokusu* (İstanbul: Tan Matbaası, 1944), 15.

⁴⁶ Aygen, *Toprak Kokusu*, 16.

⁴⁷ Eşqane Babayeva, “Reşat Enis Aygen’in “Toprak Kokusu” romanında köyiçi çatışmalar”, *Pedaqoji Universite'nin Haberleri. Humanitar, İctimai ve Pedaqoji-Psikoloji Bilimler Serisi* 66/4 (2018), 17-24.

⁴⁸ Eşqane Babayeva, “Social-realism in the Azerbaijani and Turkish novels of the early 20th century”, *Revista Género e Direito (G&D)* 8/7, (2019), 505 – 522; Eşqane Babayeva, “Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba ve İsmayıl Şihli'nin Deli Kür Romanında İnanç İstismarı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 91 (Güz, 2019), 193-203; Eşqane Babayeva, 1920-1940 yılları Türk Romanında Konflikt (Bakı: AMEA Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü Türk Halkları Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022).

romanındaki dikkat çeken sorunların çözümü özellikle Abulhasan Alekberzade'nin “Yokuşlar” romanında açıkça görülmektedir. Tezli'nin romanı olan “Yokuşlar” (1930) üç bölümden oluşmaktadır. Terlan'da olduğu gibi köyde sınıf mücadelesi, köyün yeniden inşası, tarımın kolektivizasyonu kısacası Sovyet köyünün gelişimi ve yükselişi gibi politik konular burada da yansıtılmaktadır. Romanın ismi bile eski ve yeni arasındaki ciddi çatışmaların karmaşıklığını, sınıf mücadelesinin iniş çıkışlarını ifade etmektedir. Yagub İsmailov, Ebülhasan'ın 30'lu yılların Sovyet romanının gelişimindeki rolünden bahseden “Abülhasan'ın Yaratıcılığı” adlı monografisinde özellikle “Yokuşlar” romanının önemini vurgular:

“A.Ebulhasan “Yokuşlar”la ilginç süje ve kompozisyona malik zengin bir eser yarattı; Azerbaycan köyünde kolektivizasyon hareketinin karmaşık ve renkli bir resmini çizdi; imge ve kaderlerle olay-maksatların anlamını ortaya çıkardı; Edebiyatımıza birçok canlı ve tipik imge getirdi; sanatsal yeteneklerini, özellikle de yaşamın destansı bilişsel gücünü ortaya çıkardı.”⁴⁹

⁴⁹ Yakup İsmayılov, *Abülhasan'ın Yaratıcılığı* (Bakı: Elm, 1986), 53.

Görüldüğü üzere, kolektivizasyon, sosyalizmin inşası gibi konular 1930'ların Sovyet dönemi Azerbaycan romanının karakteristik konularından bazılarıdır. Mehdi Hüseyin, A.Ebulhasan, Süleyman Rahimov, Ali Veliyev gibi yazarların eserleri bu ideolojinin ürünleriydi. Karşılaştırmalı olarak ele aldığımız “On Yılın Romanı”, “Terlan”, “Yokuşlar” gibi romanlar arasındaki benzer motif, bu eserlerin o zamanın ideolojisini yansıtmaktadır. Örneğin, “On Yılın Romanı”nda Anadolu köyünün önceki aşaması ve Cumhuriyetin kurulmasından sonraki aşama köylülerin mücadelesi ve en önemlisi Anadolu'nun yeniden yapılanma süreci yansıtılmıştır. Bu eserler dönemin kalkınma ve yeniden yapılanma heyecanı ile ele alınarak esas ideolojisini yansıtmıştır. Alemdar Yalçın'ın “On Yılın Romanı” üzerine şöyle bir değerlendirme yapar:

“Daha çok yazdığı aşk romanları ile tanıdığımız Benice'nin Cumhuriyet döneminde başlatılan kalkınma çalışmalarının heyecanı ile yazdığı bu romanın temasının haklı ve güçlü olması, onu başarılı bir roman yapmaya yetmemektedir. Türk romanının aslında çarpıcı ve aktüel konulara dayanmak ve sadece onu

anlatmak gibi bir zaafı vardır. Oysa roman sadece konu değildir.”⁵⁰

Örnek verdiğimiz romanlardan da görüldüğü üzere hem Türk hem de Azerbaycan romanlarında bu tarzda güncel konuları ele alan eserler, dönemin talebi üzerine yazılmış bugünse aktüelliğini tamamen kaybetmiştir. Tüm bunlara rağmen bu tarz romanlar dönemin bir parçası olarak objektif şekilde yeniden ele alınıp değerlendirilmeli, bir kenara burakılmamalıdır. Tehran Alişanoğlu 1920-30’lu yılları Azerbaycan nesrinin bazı kendine has tipolojik özellikleri olduğunu anlatarak, bu konuya yeni bakış açısıyla ele almaktadır.

“1920-30’lu yılların edebiyat ve kültür tarihimizde farklı bir dönem olarak ayrılması sadece sosyo-politik ve ideolojik faktörlerden değil aynı zamanda kültürün bir bütün olarak içyapısındaki değişikliklerden 20. yüzyılın karakterinden ve içeriğinden kaynaklanmaktadır. “Sovyetleşme”, “Sosyalistleştirme”, “Proletarya devrimi”, “Sosyalizm kuruculuğu” vb. sosyolojik

⁵⁰ Yalçın, *Siyasal ve Sos. Değiş. Açısından C. Dönemi Türk Rom. 1920-1946*, 204.

özellikler kültürün derin katmanlarında meydana gelen süreçlerin dışsal bir ifadesidir.”⁵¹

Bu sosyolojik özellikler Cumhuriyetin başlangıcı bazı Türk romanlarında da kendini göstermektedir.

Sonuç

Genel olarak, 1920-30'lu yılları Türk ve Azerbaycan romanlarını incelemeye aldığımızda birtakım benzeşmelerin olduğu kanaatine varmaktayız. Sovyet dönemi Azerbaycan köy romanlarında çatışma şahıslar, karakterler arasında değil çoğunlukla karşıt kutuplar, sınıflar arasında yer almaktadır. Bu romanlarda çatışma, ağa ve köylünün, ezen ve ezilenlerin, aydın ve cahil kesim arasında kurulmuştur. 1920-1930 yılları Azerbaycan`da Sovyet, Türkiye`de Cumhuriyet dönemi idi. Araştırma zamanı kaynakları Rus edebiyatından gelen sosyalist gerçekçiliğin birçok halkların edebiyatını etkilediğini görüyoruz. Toplumsal gerçekçi edebiyat, dünya edebiyatı arasında tarihen vuku bulmuş bir değerdir. Yirminci yüzyılı getiren dalgalar üzerinde gelir. Bu dalga diğer edebiyatlarda olduğu gibi, Türk

⁵¹ Tehran, Alişanoğlu, *XX asır Azerbaycan Nesrinin Poetikası* (Bakı: “Elm”, 2006), 126.

edebiyatında da kendini göstermiştir. Sosyalist gerçekçilik, edebiyatı ve ideolojiyi birbirine bağlayan bir teorik-estetik görüş sistemidir. Azerbaycan`da Sovyet döneminde bu yönetimin talebidir. Bu nedenle Sovyet dönemi, Azerbaycan edebiyatında yönetimin dikte ettiği konular önemli yer kapsar. Kaleme alınan romanlar da bu ideolojiyi kendinde yansıtır. Bu romanlar kuruculuk, çifçilik, işçi sınıfının mücadelesi gibi konular üzerinde kurulmuştur. Türkiye`de ise Cumhuriyet kurulduğu için sosyalist gerçekçilik sadece bir akım olarak kalmıştır. Azerbaycan edebiyatından farklı olarak Türk yazarlar kendi seçimleri ile bu akıma katılarak, bu konuda eserler yazmışlardır. Azerbaycan`dan farklı olarak, Türkiye`de yazarların bu yönetime başvurması devlet siyasetine aykırı olduğu için yazarlar baskı altında kalmışlardır. Böylece, sosyalist gerçekçilik Azerbaycan`da olduğu kadar Türkiye`de gelişmemiştir. Bu baskılara rağmen, Nazım Hikmet`in etkisiyle şairlerden Salah Birsal, Ercüment Behzat Lav, Atilla İlhan, Rıfat Ilgaz, yazarlardan Faik Baysal, Sadri Ertem, Sabaheddin Ali, Selaheddin Enis, Suat Derviş gibi 50 yıllarından sonra ise Kemal Tahir, Yaşar Kemal, İlhan Berk, Fakir Baykurt gibi yazarlar bu içerikte eserler yazmışlardır

KAYNAKÇA

Akyüz, Kenan. *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*. 1 Cilt. Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1979.

Alişanoğlu, Tehran. *XX Asır Azerbaycan Nesrinin Poetikası*. Bakı: “Elm”, 2006.

Atatürk'ün Söylev ve Demeşleri. 1 Cilt, der. Nimet Arslan. İstanbul: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1945.

Aygen, Reşat Enis. *Ekmek Kavgamız*. İstanbul: Cem Yayınevi (Halk Matbaası), 1974.

Aygen, Reşat Enis. *Toprak Kokusu*. İstanbul: Tan Matbaası, 1944.

Babayeva, Eşqane. “Social-realism in the Azerbaijani and Turkish novels of the early 20th century”. *Revista Género e Direito (G&D)* 8/7 (2019), 505 – 522.

Babayeva, Eşqane. “Reşat Enis Aygen'in “Toprak Kokusu” romanında Köyiçi Çatışmalar”. *Pedaqoji Universite'nin Haberleri. Humanitar. İctimai ve Pedaqoji-Psikoloji Bilimler Serisi* 66/4 (2018), 17-24.

Babayeva, Eşqane. “Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba ve İsmayıl Şihli'nin Deli Kür Romanında İnanç İstismarı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 91 (Güz, 2019), 193-203.

Babayeva, Eşqane. *1920-1940 yılları Türk Romanında Konflikt*. Bakı: AMEA Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü Türk Halkları Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022. Esqane_avtoreferat_az.pdf (aak.gov.az)

Benice, Etem İzzet. *On Yılın Romanı*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1933.

Demir, Ahmet. *Sosyal Gerçekçilik Anlayışı ve Sadri Ertem'in Roman ve Hikâyelerinde Yapı, Tema, Anlatım*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı (Yeni Türk Edebiyatı) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.

Enveroglu, Himalay. *Azerbaycan Romanının İnkişaf Problemleri*. Bakı: Nurlan, 2008.

Ertem, Sadri. “Sanat ve Sosyal Mesele”. *Yedigün* (27 Mayıs 1936, No: 168), 9.

Ertem, Sadri. *Çıkrıklar Durunca*. İstanbul: Otopsi Yayınları, 2001.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2019.

Guliyev, Elman. *Türk Halkları Edebiyatı*. Bakı: “Conatant Empary”, 2011.

Habibbeyli, İsa. “Sosyalist Realizminden Milli İstiklaladek Dövrleşme Konsepsiyası ve İnkişaf Merhaleleri”. *525.Gazeta*, (08.01.2018)
https://525.az/site/?name=xeber&news_id=92419#gsc.tab=0

Halilov, Gulu. *Azerbaycan Romanının İnkişaf Tarihinden*. Bakı: Elm Neşriyatı, 1976.

Hüseyin, Mehdi. *Seçilmiş Eserleri*. 1 Cilt, Bakı: Azərneşr, 1954.

İsmayılov, Yakup. *Abülhasan`ın Yaratıcılığı*. Bakı: Elm, 1986.

Kaplan, Ramazan. *Türk Romanında Köy*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

Karagülle, Fırat. *Erken Cumhuriyet Dönemi Romanında Anadolu İmgesi*. İstanbul: Kitapevi, 2015.

Kudret, Cevdet. *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman. Cumhuriyet Dönemi 1923-1959*. 3 Cilt, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1990.

Okay, Orhan. *Sanat ve Edebiyat Yazıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Pamirtan, Sıtkı Şükrü. *Toprak Mahkûmları*. İzmir: Meşher Basımevi, 1938.

Parlak, Mustafa. *Sadri Ertem Üzerine Monografik Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Ramazan Kaplan, “Köy Romanı” *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. Haz. Alim Gür, Ertan Engin, Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Sarıççek, Mümtaz. *Reşat Enis Aygen Hayatı ve Eserleri  zerine Bir Araştırma / İnceleme*. Elazığ: Fırat Universitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1995.

Seyidov, Yahya. *Mehdi Hüseyin`in Yaratıcılık Yolu*. Bakı: Azerbaycan SSR Bilimler Akademisi Neşriyatı, 1966.

Yalçın, Alemdar. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açışından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1920-1946*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

ÂKİF PAŞA'NIN 'ADEM KASİDESİ'NDE YOKLUK KAVRAMININ ONTOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Haci SAĞLIK*

Giriş

Âkif Paşa (1787-1845), XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin önemli bir devlet adamı ve şairidir. Ayıntâbizâde Kadı Mehmed Efendi'nin oğlu olarak 1787 yılında Yozgat'ta dünyaya geldi. Altı yaşında iken babasıyla beraber hacca gitti. Yozgat'ta Arapça, dini ilimler, hat gibi alanlarda eğitim aldı. Eğitimini tamamladıktan sonra Yozgat âyanı Cebbârzâde Süleyman Bey'in divân kâtipliğini yaptı. Daha sonra İstanbul'a gelen Âkif Paşa, Divân-ı Hümâyün Kalemî'ne çırak olarak girdi. Hizmetlerinden dolayı Âmedî Odası'na geçerek burada sırasıyla âmedci, beylikçi ve reîsülküttâb makamlarına geldi. Bu daire Umûr-ı

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, hsaglik@agri.edu.tr/, Orcid: 0000-0002-2843-7576.

Hariciye Nezareti olunca Âkif Paşa'ya "Efendi" unvanı ile vezirlik rütbesi verildi. Böylece ilk hariciye nâzırı oldu. Bu görevde iken, kazara bir çocuğu yaralayan Morning Herald gazetesinin muhabiri W. Churchill'i hapsedmesi üzerine İngiliz Büyükelçisinin müdahalesiyle Hariciye Nâzırlığı görevinden alındı. Daha sonra rakibi Pertev Mehmed Said Paşa'nın (ö. 1837) Mülkiye Nazırlığından alınması ile bu göreve getirildi. Bu görevde sadece altı ay kalan Âkif Paşa, Pertev Paşa'nın adamlarından Mehmet Raûf Paşa'nın (ö. 1860) sadrazam olmasıyla hastalığı bahane edilerek bu görevinden de azledildi. Sultan Abdülmecid'in (ö. 1861) padişah olmasından sonra Kocaeli Mutasarrıflığı görevine getirildi ve Bursa, Bolu, Eskipazar ve Balıkesir sancaklarının yönetimi de kendisine verildi. Tanzimat ilkelerine aykırı hareketleri ve halkın şikâyetleri dayanak gösterilerek üçüncü kez görevinden azledilerek yapılan muhakeme neticesinde iki yıl Edirne'ye sürgün edilme cezası verildi. Cezasını tamamladıktan sonra Bursa'da ikamet edilmesine izin verilen Âkif Paşa, Edirne ve Bursa'daki sürgünler esnasında sıkıntılı zamanlar geçirmiştir. Yakınlarına gönderdiği mektuplarda yalnızlıktan çok şikâyet etmiş, ölümü

isteyecek düzeyde psikolojik bunalıma girmiştir. Şehzâde Abdülhamid'in doğumu vesilesiyle Sultan Abdülmecid'e sunduğu tarih manzumesinden dolayı padişah tarafından affedilerek İstanbul'a döndü. İki yıl sonra padişahın izin alarak hacca giden Âkif Paşa, hac dönüşünde İskenderiye'de hastalanarak vefat etti ve burada defnedildi.¹

Âkif Paşa, kaynaklarda zeki, kabiliyetli, ağırbaşlı, işinde titiz, düzenli, dürüst, küçük şeylere dahi üzülebilen, duygusal biri olarak nitelendirilirken, yaşadığı sıkıntılar ve çekişmeler neticesinde onun aynı zamanda kıskanç, hırçın ve kindar bir kişiliğe de bürünebilen bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır.² Osmanlı devletinin, çalkantılı ve bunalımlı bir döneminde yaşayan Âkif Paşa, başarılı bir siyasetçi olmasına rağmen dönemin şartlarının da etkisiyle birçok kez görevinden azledilmiş, devlet adamı Pertev Paşa ile sıkı bir rekabet yaşamış ve bu rekabet Pertev Paşa'nın

¹ Âkif Paşa'nın hayatı hakkında bilgi için bk. Abdullah Uçman, "Âkif Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/261; İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2005), 7-32; Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın Adem Kasidesi* (Ankara: Akçağ Yay., 2002), 13-14.

² Bk. İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, 33-40.

idamı ile neticelenmiştir.³ İnişli çıkışlı ve rekabetle dolu geçen yöneticilik hayatından sonra Âkif Paşa için Edirne ve Bursa sürgünlerinin yaşamında adeta bir travmaya sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Âkif Paşa, bir devlet adamı olmasının yanında aynı zamanda adından söz ettiren bir yazar ve şair olarak da karşımıza çıkar. İbrahim Kavaz'ın ifadesiyle “göreve getirildiği zaman iyi bir devlet memuru ve yöneticisi olan Âkif Paşa, görevden uzaklaştırıldığında şiire ve düzyazıya yönelmiştir.”⁴ Edebî kişiliği bakımından bazı yazar ve edebiyat eleştirmenleri tarafından yenilikçi biri olarak kabul edilirken özellikle yakın dönem yazar ve eleştirmenlerce de eski dil ve düşünce dünyası içerisinde değerlendirilen⁵ Âkif Paşa'nın “*Münşeât-ı el-Hâc Âkif Efendi, Tabsıra, Muharrerât-ı Husûsiye-i Âkif Paşa, Eser-i Âkif Paşa, Risâletü'l-Firâsiyye ve 's-Siyasiyye ve Eş'ar-ı el-Hâc Âkif Paşa*” adında eserleri mevcuttur. Bu eserlerden *Risâletü'l-Firâsiyye ve 's-Siyasiyye*, bazı ilavelerle beraber Arapçadan çevrilmiş bir eser olup bilgi ve yönetim ile ilgili iken diğer eserler de genel itibariyle

³ Âkif Paşa ile Pertev Paşa arasındaki mücadele hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, 42-53.

⁴ İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, 61.

⁵ Abdullah Uçman, “Âkif Paşa”, 261.

mektup, tezkire, şiir ve bazı olayların anlatımından oluşmaktadır.⁶

Edebiyat tarihinde Âkif Paşa'nın adından söz ettirilmesini sağlayan ve onu ön plana çıkaran çalışması 'Adem Kasidesi'dir. 'Adem Kasidesi, dil ve şekil itibariyle eski edebiyat anlayışını yansıtsa da burada ele alınan konu dönemine göre yeni ve ilgi çekici olmuştur. Âkif Paşa, bu kasidede daha önce şiire pek konu olmamış olan “adem/yokluk” kavramına methiyeler dizmiştir. O, yokluğu, genel itibariyle hayatında yaşadığı acı ve sıkıntılardan dolayı varlığa ve varlık âlemine duyduğu nefret bağlamında sığınılacak bir yer olarak telakki etmiştir.

'Adem Kasidesi, işlediği konu itibariyle geleneğin dışına çıkan bir eser olarak yayınlandığı günden itibaren edebiyat camiasının dikkatlerini üstüne çekmiştir. Bu kaside üzerine değerlendirmeler ve çalışmalar yapılmış, hala da yapılmaya devam edilmektedir. Mehmet Kaplan (1915-1986), “*Şiir Tahlilleri I*” adlı çalışmasında bu şiirin tahlilini yapmıştır. Ali İhsan Kolcu'nun “*Türk*

⁶ Âkif Paşa'nın eserleri için bk. İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, 87-112; Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın 'Adem Kasidesi*, 14-15.

Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın 'Adem Kasidesi' adlı kitabı bu kaside üzerine yapılan en detaylı çalışma olarak göze çarpmaktadır. Bunların dışında tali derecede ve nazire bağlamında karşılaştırma düzeyinde de birkaç makale ve akademik bildiri mevcuttur. 'Adem Kasidesi' üzerine yapılan bu çalışmalar edebî bir çerçevede yapılmış ve genel itibarıyla şiirin tahlili mahiyetindedir.

Kasidenin konusunu teşkil eden “adem/yokluk” kavramı felsefî ve metafiziksel bir kavramdır. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu bağlamda eser üzerine herhangi bir çalışma mevcut değildir. Diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışmamızda yokluk kavramı felsefî olarak ele alınacak ve kasidenin felsefî ve metafiziksel bir analizi yapılacaktır. Bunun için ilk önce Antik Yunan Felsefesi daha sonra da İslâm düşüncesinde yokluk kavramı ele alınacaktır. Daha sonra kasidedeki yokluk kavramının ontolojik değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Antik Yunan Felsefesi'nde Yokluk Tasavvuru

Felsefî düşüncede varlık, düşünmeye ve araştırmaya gerek kalmadan aklın ulaşabildiği ve kendiliğinden idrak ettiği en genel kavram olarak kabul edilir ve bundan dolayı onun herhangi bir tanımı yapılamaz. Dolayısıyla

varlık, her şeyi kuşatan ve kapsayan bir kavramdır.⁷ Yokluk kavramı ise varlığın zıddı ve varlığın olmadığı bir hal anlamına gelir.⁸ Yani varlığın olmadığı yerde yokluk vardır.

Antik Yunan Felsefesi'nde metafiziksel olarak genel itibariyle “*Hiçbir şey yoktan var edilemez; var olan bir şey de yok olamaz*” ilkelerine dayansa da yeri geldiğinde varlıkla ilintili olarak yokluk kavramı da ele alınmıştır. Bu bağlamda İlkçağ Felsefesi'nde varlık ve yokluk kavramlarını ilk defa ele alan kişinin Parmenides (M.Ö 520-450) olduğunu görüyoruz. O, “*Varlık vardır, yokluk yoktur.*” temel önermesiyle dikkatleri varlık kavramının üzerine çekerken, aynı şekilde yokluğun da bir gerçekliğinin olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre varlık birdir, bölünemez, sürekli olup yok olamaz. Varlığın olmadığı bir an yoktur; dolayısıyla yokluk ve boşluktan bahsetmek mümkün değildir. Yani ona göre varlık ezeli ve ebedidir.⁹ Mutlak anlamda bir yokluk ise

⁷ Mahmut Kaya, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43/139.

⁸ Y. Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1/356.

⁹ Bk. Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius-Sosyal Yay., 2014), 89-91; Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yay., 2001), 33-34.

yoktur. Antik Yunan düşüncesinde bu anlayışın genel itibariyle bütün tabiat filozoflarınca kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

Sofist filozoflardan Gorgias (M.Ö. 483-375) nihilist bir felsefî anlayışla “*Hiçbir şey yoktur; varsa bile insan için kavranılamazdır, kavranılabilir olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz.*”¹⁰ Önergeleri ile gerçek manada varlığın olmadığını ifade etmektedir. Ona göre şayet bir varlık olsaydı, o ezeli ve ebedi olacaktır ki bu şekilde olan da sonsuz olurdu. Sonsuz olan da kendisine sınır koyacak bir zaman ve mekânda bulunamaz. Öyleyse varlık denilen şey hiçbir yerde değildir, hiçbir yerde olmayan şey de yoktur.¹¹ Böylece onun, varlığı yok hükmünde görerek izafî de olsa yokluğu kabul ettiğini görüyoruz.

Sistematik felsefesinin ilk filozofu olarak kabul edilen Platon’a (M.Ö. 427-347) baktığımızda o, varlık ve bununla ilintili olarak yokluk anlayışını ideal ve aşkın bir âlem üzerinden temellendirmeye çalışır. Ona göre biri idealar diğeri de duyusal olmak üzere iki tür âlem vardır.

¹⁰ Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, 205.

¹¹ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-er Yay., 2010), 157.

İdealar âlemi bu âleme aşkın olup, ezeli, ebedi ve değişmez formların bulunduğu, akılla kavranabilen hakiki bir varlık alanıdır. Duyusal âlem ise idealar âlemindeki formların bir kopyası niteliğinde olup hakiki ve kalıcı bir varlığa sahip değildir.¹² Dolayısıyla bu dünyadaki her varlık ve nesne aşkın âlemdeki ideaların varlığından pay alarak varlığa gelmişlerdir ve hiçbir gerçekliğe sahip değildirler.¹³ Buradan hareketle Platon'un felsefi düşüncesinde duyusal âlemdeki varlıklar, değişmeyen mutlak varlıkların yalnızca bir görünüşünden ibaret olması ve gelip geçici olması hasebiyle hem hakiki varlık alanından hem de yokluktan pay almaktadırlar. Dolayısıyla bir yönüyle var iken bir yönüyle de aslında yokturlar.¹⁴ Bu şekilde Platon'un, izafi de olsa yokluk kavramına ontik bir mana yüklediğini görüyoruz.

Platon gibi aşkın ve ideal bir varlık alanını kabul etmeyen Aristoteles (M.Ö. 384-322) varlığı biri töz (*ousia*) diğerleri araz olmak üzere on kategori

¹² Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfü Ay (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), 23-25.

¹³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017), 336-337.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 157-158.

çerçevesinde ele alır. Ona göre töz, diğer kategorilerin kendi kendisine yüklendiği dolayısıyla varlıklarını borçlu oldukları bir dayanak ve onların özsel doğasıdır.¹⁵ Bu bağlamda varlığı töz ile özdeşleştiren ve bireysel varlıkları da bu çerçevede ele alan filozof, tözün nasıl meydana geldiği sorusunu da madde-form teorisi ile izah etmeye çalışır. Onun felsefesinde oluşum ve bireysel varlıklar madde ve formun bir araya gelmesi ile meydana gelir. Ona göre madde, bilkuvve bir unsur olarak değişen ve değişimin dayanağı iken¹⁶ form ise “*maddenin kendisine doğru değiştiği şeydir.*”¹⁷ Madde, değişimin altındaki yapı, potansiyel güç, belirsiz bir öz iken form ise harekete geçirici bir unsur olarak aktüaliteyi temsil eder. Buna göre bir töz olarak evrendeki her bireysel nesne biri diğerinden ayrılamayan ve her yerde beraber var olan madde ve formdan oluşmaktadır.¹⁸ Yani belirsiz potansiyel bir güç olan maddenin ancak bir form kazanmasıyla bireysel bir nesne meydana gelmektedir.

¹⁵ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: Kabalcı Yay., 2002), 194-195.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: Sosyal Yay., 2010), 1042a 34, 1042b 7.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1070a 2-3.

¹⁸ Bk. Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Yay., 2011), 144-147.

Burada maddenin form almadan önceki mahiyeti onda zihni de olsa hem yokluğun hem de varlığın bir dayanak olarak bulunduğunu ortaya koymaktadır. Zira Aristoteles düşüncesinde oluşum ve varoluş mutlak değildir. Oluşum potansiyel bir ma'dûmun (var olmayanın) bir varlık haline dönüşümünden ibarettir.¹⁹ Bütün bunlardan hareketle Aristoteles'in varlık düşüncesinde mutlak bir yokluğun bulunmadığı, onun sadece oluştan önce maddedeki bir dayanak ve imkân niteliğinde olduğu görülmektedir.

Netice itibariyle Antik Yunan düşüncesinde varlığın dolayısıyla evrenin ezeli ve ebedi olduğu düşüncesi bir ilke olarak telakki edilmiştir. Buradan hareketle de varlığın ve âlemin olmadığı bir aşamadan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla mutlak anlamda bir yokluk anlayışı mevcut olmayıp, ancak izafi bir yokluktan bahsedilebilir.

2. İslâm Düşüncesinde Yokluk Tasavvuru

İslâm düşüncesinde yokluk ile ilgili tartışmalar genel itibariyle âlemin kıdemi veya hudûsu bağlamında ortaya çıkmıştır. Zira Kur'an'a baktığımızda âlemin Allah

¹⁹ Y. Şevki Yavuz, "Adem", 1/356.

tarafından yoktan yaratıldığına dair hükümler mevcuttur: “O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır (بَدِيعٌ). O’nun bir eşi olmadığı hâlde, nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O, her şeyi hakkıyla bilendir (En’am 6/101).” “İnsan, daha önce hiçbir şey değil iken (سَيِّئًا يَكُّ وَلَمْ) kendisini yarattığımızı düşünmez mi? (Meryem 19/67).” Aynı şekilde Hz. Muhammed’in “Allah vardı, O’ndan başka bir şey yoktu...”²⁰ hadisi İslâm dini için Allah’ın âlemi yoktan yarattığına dair önemli bir delildir.

Antik Yunan düşüncesinden gelen “Hiçbir şeyin yoktan var olamayacağı, yani âlemin ezeliyeti” düşüncesi ve yoktan yaratmanın akli olarak izahında yaşanan sıkıntılar İslâm düşüncesinde yokluk kavramının neliği meselesinde farklı görüşlerin zuhûr etmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde felsefî alana baktığımızda ilk İslâm filozofu Kindî (Ö. 252/866 [?]), nicelik, zaman ve hareket kavramından yola çıkarak âlemin de bir nicelik yani cisimler toplamı olduğundan hareketle âlemin bir

²⁰ Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfî el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, çev. Abdullah Fevzi Kocaer (İstanbul: İmaj Yay., 2004), “Bed’ü’l-Halk”, 1348.

başlangıcının olduğunu belirtip Allah tarafından sonradan yaratıldığını ve doğal olarak sonlu olduğunu iddia eder.²¹ Yokluk kavramı için “*yok, yoktur*” manasına gelen “*leyse (ليس)*” kelimesini kullanan Kindî, âlemin Allah tarafından yoktan (عن ليس) yaratıldığını ifade ederek²² yokluk kavramını âlemin olmadığı sadece Allah’ın olduğu bir zaman dilimi manasında kullanarak dini bir anlayışa uygun bir görüş ortaya koyar.

İslâm felsefesinin önemli filozoflarından Fârâbî (Ö. 339/950), âlemin yoktan yaratılmışlığını kabul etmeyerek onun, Allah’tan sudûr etme yoluyla meydana geldiğini savunur.²³ Bu anlamda âlemin ezeli olduğunu belirten filozof yokluğu (ma‘dûm) “*aynı anda başka bir şeye dönüşen ve kendisine ait olmayan bir şeye sahip olma gücüne sahip olandır*”²⁴ şeklinde tarif ederek onu, Aristoteles felsefesindeki gibi heyuladaki imkân bağlamında ele alır. O, heyulayı, arazî olarak olamayan

²¹ Mahmut Kaya, “Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 26/46-47.

²² Kindî, *Kitâbu'l-Kindî fi'l-İbâne ani'l-İlleti'l-Fâ'ileti'l-Karibe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950/1369), 215.

²³ Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yay., 2008), 85-87

²⁴ Fârâbî, *et-Ta'likât, Resâilu'l-Fârâbî* içinde (Haydarâbâd: Dâ'iratu'l-Ma'ârif, 1349/1930), 16.

(*ma'dûm*), zatî açıdan da mevcut olarak kabul ederken, yokluğu ise zatî açıdan var olmayan, arazî olarak da akıl tarafından tasavvur edilmesi bağlamında mevcûd olarak telakki etmektedir.²⁵ Bu şekilde o, mutlak bir yokluktan ziyade varlığa nispetle bir yokluk kavramından bahsetmektedir. Fârâbî, aynı zamanda hayrı, varlığın kemali olarak tanımlarken şerri de varlıktaki kemalin yokluğu olarak tarif ederek²⁶, varlığı ve var olmayı hayır, yokluğu da şer olarak görmektedir.

Fârâbî gibi âlemin Allah'tan sudûr ederek meydana geldiğini dolayısıyla ezeli olduğunu savunan İbn Sînâ (Ö. 428/1037), varlığın en genel kavram olarak akıl tarafından hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadan kavranabildiğini dolayısıyla onun herhangi bir tanımın olamayacağını belirtirken²⁷ yokluğun ise varlık için bir ilke olduğunu belirtip onu bir şeyin zatının bir şeyde bulunmaması olarak tarif etmektedir.²⁸ Ona göre yokluk aslında bir ilke değildir; onun ilkeliği bir şeyin var

²⁵ Fârâbî, *et-Ta'likât*, 16.

²⁶ Fârâbî, *et-Ta'likât*, 11.

²⁷ Bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâi: İlâhiyyât*, haz. Muhammed Mu'in (Hemedân: Dânişgâh-i Bû Ali Sînâ, 1383/2004), 8-9.

²⁸ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan (Ankara: Elis Yay., 2013), 52.

olabilmesi için ona dayanmasındandır. Çünkü yokluk araz için bir başlangıç olup onun son bulmasıyla varlık meydana gelir.²⁹

İbn Sînâ, yokluğun ancak varlık kavramı ile bilinebileceğini ifade eder. Ona göre yokluk, dış dünyada işaret edilen bir şey değil, o, yalnızca nefis ile bir potansiyel olarak ortaya çıkar.³⁰ Filozof, kuvve kavramını, olması mümkün iken henüz olmayan, bir vakitte yokluk halinde iken olması imkân dâhilinde olan şey şeklinde tanımlarken³¹ yokluğu kuvve olarak ele almaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın yokluğu mutlak bir şey olarak kabul etmediğini, onu varlığın olmaması veya bir şeydeki imkân olarak gördüğünü göstermektedir.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi yokluğu (*nâbûden*) şer ile özdeşleştirmektedir. Ona göre kötülüğün aslı yokluktur. Varlık ve var olma faziletli iken varlığın olmaması yani yokluk ise kötülüktür.³²

İslâm düşüncesinde Kelam ilmi cephesine baktığımızda yokluk kavramının burada da daha çok

²⁹ Y. Şevki Yavuz, "Adem", 1/357.

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2004), 31.

³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâi: İlâhiyyât*, 62.

³² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâi: İlâhiyyât*, 164.

âlemin “kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu” meselesi ve Allah’ın ilim sıfatı bağlamında tartışıldığını görmekteyiz. İmam Matürîdî’nin (Ö. 333/944) belirttiğine göre Mutezile kelamcıları yokluğu (*ma’dûm*) varlığın yaratılmadan önceki hali olarak “şey” diye nitelendirmişlerdir. Onlara göre bu şeylerin yaratılmadan önceki mahiyeti yani bilgisi Allah’ın ilminde mevcuttu.³³ Kâdî Abdulcebbar (Ö. 415/1025) da yokluğu “*mevcut olmayan mâlûm*”³⁴ şeklinde tanımlayarak ona ilmi bir nitelik atfetmektedir. Bu şekilde Mutezile’nin, yokluğu bir şeyin varlığa gelmeden önceki mahiyeti bağlamında ele alarak ona bir gerçeklik kazandırıp bir varlık alanı olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür.³⁵

Ehl-i Sünnet kelamcıları, âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığı anlayışına binaen yokluk kavramına mutlak bir mana yüklemesler. Bâkîllânî (Ö. 403/1013), varlık (*mevcûd*) kavramını, bizzat varolan sabit bir şey

³³ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî (İstanbul: Mektebetu’l-İrşâd, 2001), 151-153.

³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu), 1/286.

³⁵ Bk. Y. Şevki Yavuz, “Adem”, 1/356.

olarak tarif ederken yokluğu da “*bir şey olmayan* (ليس بشئ)” şeklinde tanımlamaktadır. Bu manada yokluk, bilinmesi, var olması mümkün olmayandır. Bunun yanında o, Allah’ın ilminde olup asla gerçekleşmeyecek, hali hazırda olmayıp gelecekte olacak olan ve geçmişte olup şu an olmayan, gerçekleşmesi mümkün olanlar gibi yokluğu çeşitli şekillerde de ele almaktadır.³⁶ Cüveynî (Ö. 478/1085) de yokluğu “*bütün yönleri ile olumsuzluğu ifade eden*” olarak zikretmektedir. O, yokluğa “şey” denilemeyeceğini belirterek bu konuda Mutezile’nin yokluğun şey olduğuna dair görüşünü reddeder. Ona göre “şey”, var olandır (*mevcûd*) ve bütün var olanlar da şeydir. “Şey” olmayana var olan denilemeyeceği gibi var olmayana da “şey” denilemez.³⁷ İmam Matürîdî de yokluğu şey olarak telakki etmenin sanki ezelde mevcut olan şeylerin bulunduğu şeklinde bir anlayış ortaya çıkardığını, bunun da tevhit ilkesine

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Şarkiyye, 1957), 15-16.

³⁷ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cuveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (İskenderiyye: Munşעתu'l-Maârif, 1969), 124.

aykırı olduğunu belirtir. Ona göre Allah, hiçbir şey olmaksızın âlemi yaratmıştır.³⁸

Netice itibariyle Mutezile, yokluğu şey olarak kabul ederken Ehl-i Sünnet kelimcileri buna karşı çıkararak onu “olmayan” olarak ifade edip mutlak yokluğu kabul etmemişlerdir. Ancak düşünceye konu olması itibariyle de ona mecazî bir mana da yüklediklerini de söylemek mümkündür.

Hem kelim hem de felsefe alanında önemli görüşlere sahip olan Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*'de (ö. 505/1111), yokluğu “*bir şeyin olmaması*,”³⁹ olarak tarif etmektedir. Ona göre yokluk, sükûnun, hareketin olmamasından meydana geldiği gibi bir şeyin bir yerden (*mevzû* ') yoksun olması dolayısıyla'dır.⁴⁰ Bu durumda o, yokluğun nedenini de varlığın nedeninin ortadan kalkması yani yok olmasına bağlar. Ona göre meleke ile yoksunluğun sebebi bir olup sebep hazır olursa meleke, sebep ortadan kalkarsa veya yok olursa yokluk zorunlu olur.⁴¹ Bu şekilde Gazzâlî, yokluğu bir şeyin zatının

³⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 151-152.

³⁹ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Suleyman Dunya (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1961), 186.

⁴⁰ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 185.

⁴¹ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 186.

olmaması, varlığın varlık sebebinin ortadan kalkması ya da yok olması olarak telakki etmekle yokluğu sebebe indirgemektedir.⁴²

Gazzalî, âlemin hâdisliği meselesinde hâdis kavramını yokluk kavramı bağlamında ele alır. Ona göre hâdis “*önce yok iken sonra var olan şey demektir.*” Bir şeyin yok iken var olabilmesi için de bir yaratıcıya ihtiyaç vardır.⁴³ Âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını savunan Gazzalî bu şekilde yokluk kavramının ortadan kaybolması ya da ortaya çıkmasını da ilk sebep olarak Allah’a ve O’nun iradesine dayandırmaktadır.

Tasavvuf cephesinde İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd anlayışına baktığımızda burada mutlak varlık olarak sadece Allah’ın zatı kabul edilmektedir. O’nun zatı dışındaki varlıklar O’nun bilgisi ve iradesi ile varlığa gelmişlerdir.⁴⁴ Buna göre hakikatte varlık tektir, o da mutlak varlık olan Allah’tır. Mevcudat da Allah’a

⁴² Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzali Metafizikleri* (Ankara: Nobel Yay., 2013), 150.

⁴³ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, çev. Abdulhalik Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 52.

⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2007), 1/122 ve 248.

bağlıdır. Doğal olarak vahdet-i vücûd anlayışında O'nun dışında herhangi bir varlık kabul edilemez.⁴⁵ Buna göre âlem zatı itibariyle yokluk mesabesinde olup Allah'ın iradesiyle meydana gelmiştir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî Allah dışındaki mevcudatı, Allah'ın zatına nisbetle yokluk, Allah'ın ilminde var olmasına nispetle de varlık mesabesinde ele alır.⁴⁶ Ona göre bütün mevcudat Allah'ın zatından zuhûr etmeden önce O'nun ilminde sabittir ki buna "a'yân-ı sâbite" adı verilmektedir. Bunlar mümkünâtın Allah'ın ilmindeki hakikatleridir.⁴⁷ Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin âlemi mutlak bir yokluk değil de mecazî bir yokluk olarak kabul ettiği görülmektedir.

Netice itibariyle, yokluk kavramı İslâm düşüncesinde hem kelimeler hem felsefe hem de tasavvuf cenahından ele alınmıştır. Burada yokluk tek bir manada değerlendirilmeyip mutlak yokluk, mecazî yokluk, mahiyet, imkân gibi değişik anlamlarda kullanılmıştır.

⁴⁵ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 2/348; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2015), 579-580.

⁴⁶ Y. Şevki Yavuz, "Adem", 1/357.

⁴⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2008), 21.

İslâm düşüncesinde bu şekilde farklı manalarda ve yönleriyle tartışılan yokluk kavramı Âkif Paşa'nın 'Adem Kasidesi'nde nasıl ele alınmıştır?

3. 'Adem Kasidesi'nde Yokluk Kavramının Ontolojik Boyutu

Geleneksel olarak şairler önemli bir şahsiyete ya da sevgiliye övgüler dizmek için kasideler kaleme almışlardır. Âkif Paşa ise bu geleneğin dışına çıkarak bir konuyu ve anlayışı övmeye çalışmıştır. Övülen bu konunun yokluk olması bu kasideyi daha da ilgi çekici bir hale getirmiştir. Zira asıl olan varlık ve var olmadır. Dolayısıyla düşünceye konu olan varlık alanıdır. Yokluk ise normalde varlığın zıddı olarak menfiliği ifade eder ve mutlak manada içinde hiçbir varlık sahasını barındırmaz. Bundan dolayıdır ki İslâm düşüncesinde de genel itibariyle varlık ve var olma iyi olarak telakki edilirken yokluk ve yok olma ise şer olarak kabul edilmiştir.

Varlık kavramının farklı alanları mevcut olup değişik boyutları ile ortaya konulmuştur. Bunun zıddı olarak 'adem/yokluk kavramının da her ne kadar varlık kadar olmasa da felsefede ve İslâm düşüncesinde farklı mahiyetlerde ve boyutlarda ele alındığını ortaya koymaya

çalıştık. İslâm düşüncesi içerisinde yetişen Âkif Paşa da ‘Adem Kasidesi’nde ‘adem kavramını tek bir manada kullanmamış, onu farklı anlam ve boyutlarda ele almıştır. Zira Mehmet Kaplan bu kasidenin “psikolojik, metafizik ve estetik” olmak üzere üç cephesinin olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Ontoloji, varlığı genel olarak ele alan felsefenin bir alt alanıdır. Yokluk da varlığın zıddı olarak varlıkla beraber zikredilen ve ona nispetle ele alınan bir konu olarak karşımıza çıkar. ‘Adem Kasidesi’ne baktığımızda da Âkif Paşa’nın, yokluk kavramını ontolojik olarak değişik boyutlarda ele aldığı görülmektedir.

3. 1. “Mahiyet” Olarak Yokluk: Mâhiyet kavramı felsefede genel itibariyle somut bir varlığı (*mevcûd*) ne ise o yapan öz manasında kullanılmaktadır. Bizzat mevcut olan bir varlığın özü nereden gelmektedir? sorusuna İbn Sînâ, varlığı ve mahiyeti bir olan Tanrı’nın mahiyetlere varlık verdiğini belirterek mahiyetleri Tanrı’ya dayandırırken⁴⁹ Mutezile kelamcıları da bir şeyin varlığa gelmeden önce Allah’ın ilminde yer alması

⁴⁸ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I* (İstanbul: Dergâh Yay., 1998), 23.

⁴⁹ Bk. Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yay., 2003), 27/ 336-337.

bağlamında mahiyetleri Allah'ın ilim sıfatına dayandırmıştır. Bu açıdan yokluk kavramı bazen varlıkların geldiği yer manasında mahiyetle eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Zira Âkif Paşa'nın aşağıdaki beyitlerde kullandığı yokluk kavramı mahiyet manasındadır.

“*Cân virir âdeme endîşe-i şahbâ-yı ‘adem*
Cevher-i cân mı ‘aceb cevher-i mînâ-yı ‘adem”⁵⁰

“Yokluk şarabının/kadehinin düşüncesi insana can verir; acaba yokluk şarabının cevheri canın cevheri midir?”

İslâm dinine göre Allah'ın zatı dışında hiçbir şey yok iken Allah'ın mutlak iradesi ile âlem yaratılmıştır. Şair de bu beyitte yokluğu şarap kadehine benzeterek insanlığın meydana gelmesini yokluğa dayandırmaktadır.

Sözlük anlamı itibariyle öz manasına gelen cevher kavramı felsefede varlığını sürdürmek için başka bir

⁵⁰ Âkif Paşa'nın 'Adem Kasidesi'ne ait beyitleri *Münşeât Mecmuası Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 7068* adlı Yüksek Lisans çalışmasından alınmıştır. İlgili kaside için bk. Ülkü Karakoç, *Münşeât Mecmuası Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 7068 (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 177-184.

şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendine kaim olan şey anlamına gelir.⁵¹ Şair burada cevheri sözlük manasıyla öz anlamında kullanarak yokluğun özünün canın yani varlığın özünü oluşturduğunu ifade etmektedir. Burada varlığın öz olarak yoklukta mevcut olduğu anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu da varlıkların daha yaratılmadan önce bir “mahiyet” ya da “a‘yân-ı sâbite” olarak Allah’ın ilminde yer alması düşüncesine dayanmaktadır.

*“Kimse incinmedi vaz‘ından anıñ zerre kadar
Besledi bunca zaman ‘âlemi bâbâ-yı ‘adem”*

“Yokluk denilen baba bunca zamandan beri âlemi beslediği halde kimse onun durumundan zerre kadar incinmedi.”

Şair bu beyitte yokluğu babaya benzeterek onun sürekli olarak âlemi beslediğini ifade etmektedir. Buradaki besleme kavramı aslında varlığın sürekli olarak devamı ve yaratma manasındadır. Zira Kur’an’daki “Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O’ndan isterler. O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.” (Rahman 55/29) ayeti de yaratmanın Allah tarafından sürekli olarak devam ettirildiğini göstermektedir. Allah

⁵¹ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yay., 2003), 85.

tarafından sürekli olarak yaratılan bu varlıklar Allah'ın ilminden gelmektedirler ki bu da mahiyet olarak adlandırılan varlık alanıdır. Şair, beyitte yokluğu övmek amacıyla onun sürekli olarak varlık alanını beslediğini yani var olan her şeyin oradan geldiğini belirtirken bu durumun kimseyi bir zerre kadar incitmediğini de ifade etmektedir. Böylece yokluk varlıkların özlerini barındıran bir “a'yân-ı sâbite” ve mahiyet manasını almaktadır.

“Herkesiñ kısmeti yokdan gelir ammâ bilmez

Yeri var ‘âleme menn eylese selvâ-yı ‘adem”

“Herkesin kısmeti yoktan gelir; lakin kimse bunu bilmez. Allah, yokluk balını dünyadan (insanlardan) esirgese yeridir.”

Şaire göre her şey ve doğal olarak herkesin kısmeti Allah'ın katından gelir. Şair bunu, olmadığı halde Allah tarafından meydana getirilme manasında yokluktan gelme olarak ifade etmektedir. Ona göre bu durum böyle olduğu halde insanlar bunu bilmez. O, bu durumu Yahudi ve İslâm kaynaklarından geçen bir olaya telmihte bulunarak izah etmeye çalışmaktadır. Buna göre Allah çölde bulunan İsrailoğullarına mucizevi bir şekilde “men” denilen kudret helvası ile “selvâ” denilen

bıldırcın kuşu bahşetmiştir. Bunlar, yok iken İsrailoğullarına Allah'ın katından verilmiştir.⁵² Selvâ kelimesinin bir diğer anlamı ise baldır. Şair, bütün nimetlerin aslında Allah'tan geldiğini yani Allah tarafından insanlara bahşedildiğini, ancak insanların bunun farkında olmayarak Allah'a nankörlük ettiğini, bundan dolayı da bu nimetler insanlardan esirgense yeri olduğunu belirtmektedir. Şairin burada ifade ettiği yokluk kavramı mutlak bir yokluk değildir; o, her şeyin basit bir cevher olarak yer aldığı Allah'ın katındaki mahiyetlerdir.

“Şıgmaz ol dâ'ire-i kevn u mekâna ne bilir

Geçmeyen 'arşu nedir mülk-i mu'allâ-yı 'adem “

“[Yokluk] varlık dairesine sığmaz, Arş'ı geçmeyen yokluğun yüce diyarı nedir, bilmez.”

Bu âlem bir oluş ve var oluş alanıdır. Onun sınırı varoluş dairesidir. Yokluk kavramı ise daha gelecekte olacak ve oluşacak olan şeyleri de içinde barındıran bir alandır. Buradan hareketle şair yokluğun yüceliğinden bahsederek onun bu âleme sığmayacağını dolayısıyla onun sınırının bu âlemi aştığını belirtmektedir.

⁵² Bk. Ömer Faruk Harman, “Men ve Selvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yay., 2004), 29/107-108.

Şaire göre yokluğun yüceliğini ancak Arş'ı geçenler idrak edebilir. Arş. kavramı, neliği itibariyle tartışmalı bir kavram olmakla beraber İslâm düşüncesine göre genel itibariyle bir varlık alanı olup ulvî âlemden maddî âlemin başladığı yerdir.⁵³ İslâm inancına göre Arşı, Miraç hadisesi ile sadece Hz. Muhammed geçmiştir. Şair gelmiş, geçmiş ve gelecekte olacak her şeyin öz olarak yer aldığı bu yokluk alanının yüceliğinin idrakini de bu şekilde sadece ona nispet etmektedir.

“Herkes e bâr-ı belâ kendisiniñ varlığıdır

Ğam u âlâmdan âzâde berâyâ-yı ‘adem’”

“Herkes e bela yükü kendisinin varlığıdır; yokluğun halkı/mahlûkatı gam ve elemelerden azadedir.”

İslâm felsefesinde genel olarak yaratma ve var olma iyilik ve inayet olarak kabul edilmiştir. Özellikle varlığın sudûr veya tecelli yoluyla meydana geldiğini savunan düşünürler mutlak bir kötülüğü kabul etmezler. Onlara göre kötülük denilen şey ontik olarak Tanrı’dan uzaklaşma neticesinde yetkinliğin azalmasıdır ki bu da maddede ortaya çıkar.⁵⁴ Şair de beyitte bela ve kötülüğü

⁵³ Süleyman Uludağ, “Arş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 1991), 3/410.

⁵⁴ Bk. Mustafa Çağrıncı, “Şer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2010), 38/543-544.

bizzat kişinin somut varlığına dayandırırken yokluk denilen yerde ise gam ve sıkıntıların olmadığını dile getirmektedir. Şairin burada kastettiği yokluk âlemi aslında varlıkların daha meydana gelmediği ancak bilgi ve öz olarak bulunduğu mahiyet ya da vahdet-i vücûd düşüncesindeki a'yân-ı sâbitedir. Zira burası Tanrı'nın katıdır; maddî ve somut bir alan olmadığı için burada şer ve sıkıntı yoktur.

Bu beyitteki belâ kavramı “Bezm-i Elest” akidesini de hatıra getirmektedir. Zira buna göre Allah, insanoğlunu yaratmadan önce onların ruhlarını huzurunda topladı ve onlara “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” diye sordu. Onlar da “*Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)*” demişlerdi (A'raf 206/172).⁵⁵ Şair burada bu akideye atıfta bulunarak insanoğlunun dünyaya gelmeyi kabul etmesi ile aslında bir sorumluluk ve yük altına girdiğini de belirtmektedir.

“Biz bu mihnet-geh-i hestîye küçükten geldik

Yoksâ kim eyler idi terk-i kühencâ-yı ‘adem’”

“Biz bu varlığın gam ülkesine küçük iken geldik; yoksâ yokluk diyarını kim terk ederdi.”

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 1992), 6/106.

Şair bu beyitte de varlığı ve varlık diyarını bir gam ver dert ülkesi olarak telakki etmektedir. O, kendisinin böyle sıkıntılarla dolu bir diyara küçükken yani iradesi olmadan gönderildiğini dile getirmektedir. Şayet bu durumda iradesi söz konusu olsa idi kendisinin yokluk diyarını terk etmeyeceğini ifade etmektedir. Burada şairin yokluğu somut olarak mevcut olmadan önce özünün yer aldığı bir diyar yani mahiyet manasında kullandığını görmekteyiz. Burada madde ve somut bir alan olmadığı için doğal olarak herhangi bir sıkıntı ve elem de yoktur. Doğal olarak şair de iradesi olsaydı böyle bir yeri terk etmeyeceğini dile getirmektedir.

“Ahter-i maṭlabım âfâk-ı felekten ıtoğmaz

Günde biñ şey ıtoğurur leyle-i ḥublâ-yı ‘adem”

“Yokluğun gebe gecesi günde bin şey doğurur; lakin benim isteklerimin yıldızı göğün ufuklarından bir türlü doğmaz.”

Şair bu beyitte yokluk kavramını, içinde doğuracak birçok şey barındıran bir varlık alanı olarak telakki etmektedir. O, kendi talihsizliğinden şikâyet edip talih yıldızının bir türlü doğmadığını belirtmektedir. Ona göre oysa yokluk gecesi günde binlerce şey meydana getirir ya da doğurur. Yokluğu gebelikle ilişkilendiren şair

aslında onu kendisinden sürekli olarak bir şeylerin zuhûr ettiği ve edeceği bir varlık alanı olarak görmektedir. Zira vahdet-i vücûd anlayışına göre de aslında her şey Allah'ın ilminde bir mahiyet olarak yer alır ve zamanı gelince oradan tecelli eder. Buradan hareketle şairin burada yokluğu bir mahiyet olarak ele aldığı görülmektedir.

3. 2. İmkân Manasında Yokluk: İmkân, bir şeydeki olabilirlik ve potansiyeliteyi ifade eder. Mantık ve felsefede bir şeyin “vücûb, imkân ve imtinâ” olmak üzere üç tür durumu vardır. Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâ' imkânsızı belirtirken imkân ise bir şeyin olmasının ve olmamasının eşit bir seviyede bulunması manasına gelmektedir. Varlığa gelme imkânı olup da daha var olmamış olan bir şey imkân dâhilindedir.⁵⁶ Gazzâlî'ye göre âlem var olmadan önce onun yaratılmasının düşünülemeyeceği hiçbir vakit yoktur. Âlemin yaratılma imkânı da sürekli dir.⁵⁷ Bu durumda

⁵⁶ Bk. Mahmut Kaya, “İmkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2000), 22/224-225.

⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014), 96.

var olmayan için mutlak yokluktan ziyade sürekli bir imkândan bahsetmek daha uygundur.

“Var ise andadır ancak yoğise yoktur yok

Râhat isterseñ eger eyle temennâ-yı ‘adem”

“Şayet bir şey var ise ondadır (yokluktadır), eğer yoksa yok yoktur; rahat istiyorsan eğer yokluğu talep et.”

Şair bu beyitte yokluğa imkân manasını yüklemektedir. Ona göre bir şey varlığa gelmiş ise o şey var olmadan önce yoklukta bir imkân halinde idi. Yani varlık âlemi mevcut hale gelmeden önce yokluk dünyasında var idi. Daha sonra oradan çıkarak varlık alanına çıkmıştır, yani mevcut olmuştur. Ona göre şayet bir şey yokluk alanında yoksa ne varlık âleminde ne de yokluk âleminde olmayacaktır.⁵⁸ İşte bu durum yokluğun, imkân halini kendisinde barındırdığını göstermektedir.

Şair bu beyitte yokluğun, varlığı bir imkân halinde kendisinde barındırdığı o haline özlem duymaktadır. Onun için o, rahat etmek isteyeninin bu açıdan yokluğu temenni etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü

⁵⁸ Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın Adem Kasidesi*, 54.

imkân halindeki alanda maddî ve duyusal âlem mevcut olmadığından orada herhangi bir acı ve ıstırap da olmayacaktır.

“Yok dedikçe var olur yok mu ğarâbet bunda

Nâm-ı hestî mi nedir ğall-i mu ‘ammâ-yı ‘adem”

“Yok dedikçe [yokluk] var olur, bunda bir gariplik yok mudur? Acaba yokluk muammasının çözümü varlığın adı mıdır?”

Yokluk kavramı ontolojik olarak varlık kavramına nispetle kendini gösterir ve ancak varlık kavramı üzerinden yokluktan bahsedilebilir. Şair de bu anlayıştan hareketle yokluk kavramının onun üzerinden konuşmak ile meydana geldiğini belirtmekte ve bunun garip bir durum olduğunu ifade etmektedir.

Şair beyitte yokluğu bir muammaya benzetmektedir. Muamma, içinde bir şeyin var olduğu ancak bunun gizlendiği ya da şifrelendiğini ifade eder. Buradan hareketle şair yokluğun içinde de aslında bir varlık alanının olduğunu belirtmektedir. Çünkü varlık, var olmadan önce var olma imkânına sahiptir ve zamanı geldiğinde yokluktan çıkıp mevcut hale geçmektedir. Şair de bu açıdan yokluk muammasının çözülmesinin

varlığın adı olduğunu belirtmektedir. Böylece o, burada yokluk kavramını imkân manasında kullanmaktadır.

*“Şeyhe bak ketm-i ‘ademden diyu takrîr eyler
Bilmez ammâ ki nedir ma ‘ni-yi ihfâ-yı ‘adem”*

“Şeyhe bak! Yokluğun gizli oluşunu söyleyip duruyor; ama yokluğun gizliliğinin manasını bilmez.”

Şair bu beyitte şeyh üzerinden, yokluk kavramının bilinemeyeceğini, onun gizli olduğu şeklindeki anlayışı sorgulamaya çalışmaktadır. Ona göre şeyh, yokluğun gizliliğini tekrar edip durur; ancak onun gizliliğindeki manayı da bilmez. Buradan hareketle şair, yokluk kavramını mutlak bir yokluk olarak telakki etmemektedir. O, yokluğa gizliliği atfetmektedir. Zira yoklukta gizliliğin olması aslında onda açığa çıkabilecek bir imkân durumunun olduğu manasına gelmektedir. İmkân durumunda olan yokluk zamanı geldiğinde taayyün ederek varlığı meydana getirecektir. Bu açıdan beyitte yokluk kavramının imkân anlamında olduğunu söylemek mümkündür.

*“Çekme dünyalık için ğam dil-i nâbûdîde
Var iken mâ-ħaşal rızķ-ı atâyâ-yı ‘adem”*

“Yokluk hediyesinin rızkı ortaya çıkmış iken dünyalık şeyler için perişan gönlün gamını çekme.”

Tasavvufi düşünceye göre dünya ve ona ait maddî şeyler kısa sürede insana bir haz verse de özü itibariyle insanı mutsuz eden ve aynı zamanda insanı Allah’tan uzaklaştıran unsurlardır. Bundan dolayı dünyevi hiçbir şeye sahip olmama manasındaki “fakr”⁵⁹ ve maddi her şeyden kendini soyutlama ve sadece Allah’a yönelme anlamındaki “tecerrüd”⁶⁰ tasavvufta önem verilen iki husustur. Şair de bu anlayıştan hareketle nefsin dünyevi arzuları için perişan hale gelen gönlün gamını çekmemesini tavsiye etmektedir. Ona göre imkân halinde olan bir yokluk vardır. Bu yoklukta kişi için hediyeler ve rızıklar zaten mevcuttur. Bunlar zamanı geldiğinde Allah’ın emri ile ortaya çıkacak ve kişi bunlardan nasiplenecektir. Ona göre bu şekilde her şeyin kendisinde bir imkân olarak saklı olduğu bir yokluk var iken kişinin dünyevî şeyler için üzüntü duyması doğru değildir.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2016), 131.

⁶⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 347.

3. 3. Ölüm Manasında Yokluk: İslâm düşüncesinde ölüm, ruh beden düalizminden hareketle ruhun bedenden ayrılması olarak kabul edilmektedir. Buna göre beden çürürken manevî bir cevher olan ruh ise ayrı bir âlemde yani ahiret hayatında yaşamaya devam eder. Bu açıdan ölüm, mutlak bir yok olma değil başka bir âleme intikali ifade eder.

“Mâder-i dehr mevâlîdi ki turmaz toğurur

Der-kenâr itmek içündür anı bâbâ-yı ‘adem’”

“Zaman anası, doğanları/çocuklarını yokluk babasının kucağına vermek için durmadan doğurur.”

Şair bu beyitte zamanı yani varlığı ve oluşumu anneye, yokluğu da babaya benzeterek bu âlemdeki oluş ile bozuluşu yani yokluğu izah etmeye çalışmaktadır. Zira anne mefhumu, üretmeyi ve doğurmayı, baba ise sahiplenen ve koruyan bir anlayışı yansıtır.⁶¹ Bir oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünya ve zaman sürekli olarak bir oluşum ve doğum halindedir. Meydana gelen her şey de belli bir süre sonra bozuluşa yani ölüme mahkûmdur. Zira Kur’an’da “*Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.* (Ankebut 29/57)” buyurulmaktadır.

⁶¹ Bk. Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın Adem Kasidesi*, 60.

Buradan hareketle şaire göre varlık annesi tarafından doğrulan her şey baba yani yokluk kucağında kendini bulacaktır. Yani doğan her canlı neticede ölecektir. Böylece şairin yokluk kavramını ölüm manasında kullandığı görülmektedir.

*“Çarhıñ evlâdını baştan çıkarır dâye-i dehr
İtmese terbiye sık sık anı lâlâ-yı ‘adem”*

“Şayet yokluk lâlâsı (eğiticisi) feleğin evladını sık sık terbiye etmezse, dünya/zaman dadısı onu baştan çıkarırdı.”

Şair beyitte zamanı ve dünyayı dadıya, yokluğu ise bir çocuk eğitmenine benzetmektedir. Dadı, çocuğa bakan ve büyüten, lâlâ ise çocuğu terbiye edendir. Buna göre bu âlemin bir evladı olan insan fitrî olarak olumlu ve olumsuz birçok unsuru kendisinde barındıran bir varlıktır. Maddi bir varlık alanı olan bu âlem de insanı baştan çıkaracak, onu kötülöklere sevk edecek birçok şeyi kendi bünyesinde ihtiva eder. İslâm düşüncesinde de dünyevi şeylerin ve nefsanî arzularının peşinden giden insan doğru yoldan çıkar. İşte böyle bir durumda insan denen varlığı terbiye eden, kötülöklere karşı onu dizginleyen en önemli şey şaire göre yokluk yani ölümdür. Ona göre ölüm bir mürebbiye mesabesindedir.

İnsanın nefsini dizginleyen, onun baştan çıkmasını engelleyen bir unsurdur. Şair burada yokluğu başka âleme intikal etme manasında kullanmaktadır. Zira ölüm mutlak yokluk manasında olsaydı onun, kişinin dünyada nefsini dizginleyecek bir işlevi olmayabilirdi.

“*Şarf edip varıñı ‘aqlıñ var ise var yoğ ol*
Râhat isterseñ eger eyle temennâ-yı ‘adem’”

“Aklın var ise varlığını sarf et ve yok ol; eğer rahat etmek istersen yokluğu temenni et.”

Şair bu beyitte varlığı kendinde bir yük ve sıkıntının kaynağı olarak telakki etmektedir. Bunun için o, aklı olanın kendi varlığını tüketip yok olmayı talep etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buradaki yok olma ölüm manasındadır. Zira ölüm geleneksel manada ruhun bedenden ayrılması demektir.

Platon felsefesinde beden ruh için adeta bir hapisane mesabesindedir. Bütün sıkıntı ve elemelerin kaynağı madde yani bedendir. Bunun için bedenden ayrılma ruh için bir özgürlüktür.⁶² İslâm felsefesine göre de sıkıntı hatta kötülüğün kaynağı bedendir. Zira ruh manevi bir cevher olarak kabul edilirken beden ise maddi bir

⁶² Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2013), 56.

unsurdur. Doğal olarak kötülük ve sıkıntılar bedende ortaya çıkar. Bu durum karamsar felsefi görüşleriyle tanınan Alman filozofu Arthur Schopenhauer (ö. 1860) düşüncesinde de kendisini gösterir. Ona göre hayat ve yaşam iradesi mutlak anlamda kötü bir şeydir. Çünkü yaşam sonu gelmeyen arzu ve isteklerle insanı daima mutsuz eder.⁶³ Bu anlayıştan hareketle ruhun maddî alandan kurtulması yani ölüm şair için istenilen bir durumdur. Bu açıdan şair bu maddî âlemin kötülük ve sıkıntılarından kurtulup rahat etmek için yokluğun yani ölümün temenni edilmesini tavsiye etmektedir.

*“Avutan halkı bu gam-hânede oldur yoğsa
Olmasa müşkil idi tesliye-bağşâ-yı ‘adem”*

“Halkı bu gamhanede (dünyada) avutan odur (yokluktur); şayet yokluğun sefası (avutuculuğu) olmasaydı teselli bulmak zor olurdu.”

Şair, bu dünyayı bir gam ve sıkıntı yeri olarak görmektedir. Zira bu dünya, içinde acı, ıstırap ve kötülüklerin de olduğu bir âlemdir. Yani dünya bir oluşum diyarı olduğu gibi aynı zamanda bir bozuluş âlemidir. Böyle bir âlemin sürekli olması insanlar için

⁶³ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yay., 2014), 37-38 ve 48.

dayanılmaz bir acı meydana getirecektir. Her ne kadar ölüm insanlar için korkutucu ve istenmeyen bir şey olarak görülse de acı çeken insanlar için bir teselli ve kurtuluş olarak telakki edilmektedir. Şair de bu anlayışı benimsemektedir. Ona göre yokluk yani ölüm insanı bu sıkıntılı dünyada avutan yegâne unsurdur.

Bu beyit tasavvufi bir bakış açısıyla yorumlandığında yokluk ifadesi Allah'a kavuşma olarak da yorumlanabilir. Zira tasavvufta sâlik yani tasavvuf yoluna giren kişi bu dünyaya değer vermez; daima aşığı olduğu Allah'a kavuşma arzusu ve özlemi içindedir. Bunun için tasavvuf ehli için ölüm arzu edilen bir şeydir ve Allah'a kavuşma duygusu onu bu dünyanın sıkıntılarına katlanma sabrı ve gücü verir.

“Ben o bîzâr-ı vücûdum ki dil-i gam-zedeme

Üns-i mavtın görünür vahşet-i şahra-yı ‘adem”

“Ben varlığımdan öylesine usanmışım ki yokluk çölünün dehşeti gamlı gönlüme samimi bir vatan gibi gelir.”

Bu beyit var olmanın şaire verdiği ıstırabın boyutunu anlatmaktadır. O, var olmaktan öyle usanmıştır ki yokluk bile ona samimi bir yurt gibi gelmektedir. Şair, burada yokluğu ıssız ve dehşetli bir çöle benzetmektedir.

Bu durum onun aslında mutlak anlamda bir yokluğu arzu etmediğini göstermektedir. Ancak hayatın ona verdiği acı ve sıkıntılar ile bunlardan kurtulma arzusu onu dehşetli bir çöl mesabesinde olan yokluğu talep etmeye sevk etmektedir.

Şairin bu beyitte de kullandığı yokluk ölüm manasındadır. Zira İslâm inancına göre ölüm bir yok olmak değildir; sonsuz ahiret âlemine intikal etmektir. Bu yeni âlem hakkında her ne kadar dini bilgiler mevcut ise de onun nasıl olduğuna dair detaylarda mutlak ve net malumata sahip değiliz. Doğal olarak bu durum en inançlı insanların dahi ölüm karşısında bir endişe ve korku duymasına sebep olmaktadır. Şair de beyitte varlığın ıstırabından kurtulmak için emin olmadığı, ıssız bir çöl olarak gördüğü ölümü bile arzulamaktadır.

“Cân atardı ‘ademe tîğ-i nigâhından ecel

Tîr-i hışmindan eğer yanmasa beydâ-yı ‘adem”

“Eğer yokluk sahrası öfke okundan yanmasa, ecel senin bakışının kılıcından yokluğa can atardı.”

Şair bu beyitte sevgili ve savaş ile ilgili mazmunlardan hareketle yokluk kavramını izah etmeye çalışmaktadır. O, sevgilinin bakışını öldürücü bir kılıca, hışmını ise ucu ateş olan bir oka, yokluğu da çöle

benzetmektedir. Şair, sevgilinin ok gibi olan hışmının yokluk çölünü yaktığını yoksa sevgilinin bakışlarından dolayı ecelin yokluğa gitmek için can attığını belirtmektedir. Buradaki “can atmak ‘ademe” ifadesi ölüme gitmek manasında olup yokluk ise ölüm anlamında kullanılmıştır.

“Añlamış nisbetini mihr u vefâ-yı yâre

Eden oldur dil-i bîçâreyi cûyâ-yı ‘adem”

“Biçare gönlümün yokluğu aramasının sebebi onun, yarin vefasının ve sevgisinin derecesini anlamış olmasıdır.”

Şair bu beyitte Divan şiirinde kullanılan klasik sevgili mazmununu kullanarak yokluğa olan hasretini dile getirmektedir. Divan şiirinde sevgili aşığa yüz vermez ve vefasızdır. Âşık da sevgilinin bu tavırlarından dolayı acı ve sıkıntı çeker. Bazen de âşık sevgiliye kavuşmak için canını vermeye razıdır. Şair burada sevgilinin ona karşı vefasız davranması ve sevgisine karşılık vermemesinden dolayı ölümü isteyecek derecede büyük ıstırap duymaktadır. O, yaşama sebebi olan sevgiliden ümidini kestiği için ölmek istemektedir. Böylece onun burada kullandığı “yokluğu aramak” ifadesinin aslında ölümü istemek manasında olduğu görülmektedir.

3. 4. Bir Varlık Alanı Olarak Yokluk: Mutlak yokluk varlığın zıddını ifade eder. Zira bu manada yokluk düşünülemez ve idrak edilemez. Aristoteles felsefesine göre düşünce ile varlık birbiri ile uyumlu olup düşüncenin ilkeleri aynı zamanda varlığın da ilkeleridir.⁶⁴ Yani var olmayan bir şey düşünülemez ve idrak edilemez. Doğal olarak mutlak anlamda bir yokluk tasavvur da edilemez. Ancak Âkif Paşa'nın yokluk kavramını ele alırken bazen onu sınırlanacak bir varlık alanı olarak kabul ettiğini görüyoruz. Bu varlık alanı genel itibarıyla bu dünyanın sıkıntısından kurtulup huzur bulunulacak bir alandır.

*“Çeşm-i îm 'ân ile baktıkça vücûd-i 'ademe
Şahn-ı cennet görünür âdeme şahrâ-yı 'adem”*

“Yokluğun varlığına inceleyici bir gözle bakılırsa yokluk çölü insana cennet bahçesi gibi görünür.”

Şair varlıktan kurtulmak istemektedir; ancak mutlak bir yokluğu da istememektedir. Bundan dolayı o, yokluk kavramı üzerinden hayal ettiği zihni bir varlık alanını oluşturmaya çalışmaktadır. O, yokluğu aslında içinde acı çektiği varlık alanına bir alternatif olarak görmektedir.

⁶⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2010), 519.

Bu beyitte Hz. Adem kıssasına da telmihte bulunarak aslında çöl gibi olan yokluğun inceleyici ve detaylı bir gözle incelendiğinde bir cennet bahçesi gibi görüldüğünü ifade etmektedir. Zira Hz. Adem kıssasına göre Allah Hz. Adem'i yarattıktan sonra onu ve Hz. Havva'yı bir cennete (bahçeye) yerleştirir. Daha sonra işledikleri günahtan dolayı onlar buradan çıkartılarak dünyaya gönderilirler.⁶⁵ Şairin de burada varlıktan kurtulmak isterken tahayyül ettiği yokluk, Hz. Adem'in maddî âleme gelmeden önce girdiği bir cennet bahçesi gibi bir varlık alanıdır.

“Ğalaş itdim ne revâ cennete teşbîh itmek

Başkadır ni ‘met-i âsâyiş-i me ‘vâ-yı ‘adem”

“Hata ettim; yokluğu cennet bahçesine benzetmek reva mıdır? Yokluk ülkesinin huzur verici nimetleri bambaşkadır.”

Şair, var olmaktan dolayı çektiği sıkıntılarından kurtulmanın çaresini yoklukta aramaktadır. Ancak o, burada yokluğa da mutlak bir anlam yüklememektedir. Onun için yokluğu varlık alanının sıkıntılarından kurtulacağı ve huzur bulacağı hayali bir cennet olarak

⁶⁵ Bk. Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 1988), 1/360-362.

tasavvur etmektedir. Öyle ki o, yokluğu bir cennet bahçesine benzetmektedir; ancak onun hayal ettiği yokluk, cennetin de ötesinde güzel bir yer olmalıdır. Bundan dolayı yokluğu cennete benzetmekle hata ettiğini ifade etmektedir. Ona göre yokluk bir diyar ve ülkedir ki orada cennetten daha güzel bir huzur ve nimetler mevcuttur. Böylece şairin, yokluğu kendi zihninde tasarladığı cennetvari bir hayal diyarı olarak sunduğu görülmektedir.

*“Tutalım anda da olmuş ni ‘am-ı gûnâgûn
Öyle muhtâc-ı tenâvül müdür âlâ-yı ‘adem”*

“Tut ki onda da (yokluk ülkesinde) çeşit çeşit nimetler var; yokluğun azameti öyle yeme içmeye muhtaç mıdır ki?”

Bu beyitte de şair yokluğu bir varlık alanı olarak tasavvur etmektedir. O, bu varlık alanını hem mutlak yokluktan hem de bu dünyadaki maddî varlık alanından azade bir şekilde tahayyül etmektedir. Onun arzu ettiği bu yokluk aslında içinde huzur bulacağı bir diyardır. Onun için o, bu şekildeki bir yoklukta çeşit çeşit nimetlerin olabileceğini ifade etse aslında ona göre orası hiçbir rızkın ehemmiyetinin olmadığı yüce bir yer olmalıdır. Aksi takdirde orasının, şairin kurtulmak

istediği bu maddî âlemden farkı olmayacaktır. Çünkü rızık peşinden koşmak bu âleme aittir. Zira rızık olmazsa insan bu dünyada hayatını idame ettiremez. Aynı zamanda rızık peşinden koşmak da insana sıkıntı veren bir durumdur.⁶⁶ Bunun için şairin tahayyül ettiği ve huzur bulmaya çalıştığı yokluk yani varlık alanı böyle bir şeyi kendisinde barındırmayan ve buna ihtiyaç duymayan ebedi bir alan olmalıdır.

*“Bulanır girye-i hûnînim ile bağr-ı vücûd
Şararır âhım ile sebze-i şahrâ-yı ‘adem”*

“Varlık denizi kanlı gözyaşlarımla bulanır; yokluk çölünün yeşilliği ahım ile sararır.”

Şair bu beyitte varlığı bir denize yokluğu ise yeşilliği olan bir çöle benzeterek kendisinin bu ikisi ile olan nispetini ortaya koymaktadır. Şair burada varlıkla olan ilişkisinin ne kadar vahim olduğunu abartılı bir şekilde izah etmektedir. O, bu varlıktan yani bu âlemde öyle acı ve sıkıntılar çekmektedir ki bunlar neticesinde döktüğu kanlı gözyaşları varlık denizini bulandıracak düzeydedir. Bu durum karşısında şair, yokluğu bir kurtuluş alanı olarak görmektedir. Ona göre yokluk her

⁶⁶ Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın Adem Kasidesi*, 52.

ne kadar bir çöl gibi olsa da varlık karşısında o, yeşillığe sahip olan bir alan gibidir. Dolayısıyla o, yokluğu yeşilliklere sahip zihni bir varlık alanı olarak hayal etmektedir. Ancak o, varlığın kendisine verdiği elem neticesindeki ahının tahayyül ettiği o yokluk diyarındaki yeşillığı dahi sarartacağını dile getirerek ıstırabının boyutunu ortaya koymaktadır.

“Kavs-i ebrûsunu kursa yıkılır tâk-ı felek

Tîr-i müjgânını atsa titirer câ-yı ‘adem’”

“Kaşlarının yayını kursa gök kubbe yıkılır; kirpiklerinin okunu atsa yokluk diyarı titrer.”

Şair bu beyitte, Divan şiirindeki sevgili ile ilgili mazmunlardan hareketle yoklukla ilgili bir fikir vermeye çalışmaktadır. O, klasik olarak sevgilinin kaşlarını yaya, kirpiklerini de oka benzetmektedir. Buradan hareketle ona göre sevgili kaşlarını yay gibi kursa gök kubbe yıkılır; ok gibi keskin bir bakış atsa yokluk diyarı yıkılır. Böylece o, yokluğa zihni bir varlık alanı, bir diyar manası yüklemiştir.

“Arifân yoklığıla itmede işbât-ı vücûd

Ben ise varlığıla eyledim inşâ-yı ‘adem’”

“Arifler varlığı yoklukla ispat ediyorlar; ben ise varlık ile yokluğu inşa ettim.”

Akif Paşa bu beyitte vahdet-i vücûd anlayışındaki varlık kavramının ispatındaki modeli yokluğa uygulamaktadır. Buna göre varlık birdir o da sadece Allah'ın zatıdır. Zira bu anlayışa göre Allah'ın zatı dışındaki varlıklar hakiki değildir. O'nun zatı dışındaki mevcûdat gelip geçici bir gölge gibi olup yokluk mesabesindedir. Vahdet-i vücûd anlayışını savunanlar bu şekilde yokluk kavramından hareketle gerçek varlığa ulaşmış onu izah etmektedirler. Şair de bu ispat yolundan hareketle kendisinin de varlık üzerinden yokluğu inşa ettiğini ifade etmektedir. Bu durum bize şairin aslında mutlak bir yokluktan ziyade zihnindeki varlıklar üzerinden yeni bir varlık alanı inşa ettiğini göstermektedir ki o, bu varlık alanına da yokluk demektedir.

3. 5. Mecazi Varlık Olarak Yokluk: Vahdet-i vücûd anlayışına göre varlık Allah'ın zatında birdir. Allah'ın zatı dışındaki varlık alanı sadece Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibarettir. Buna göre bu varlık alanının bir hakikati yoktur. Bu alan mecazî bir varlık alanı olup bir gölge ve yansıma mesabesindedir.⁶⁷ Âkif

⁶⁷ Bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 11-13.

Paşa, bazı beyitlerinde yokluğu mecazi varlık manasında kullanmaktadır.

“Yok yire zâhid urur dâ‘vi-i hestîden dem

Yakasın tutmuş iken pençe-i kübrâ-yı ‘adem”

“Zahit, boş yere varlık davasında bulunur; zira yokluğun muazzam pençesi yakasından tutmuştur.”

Zahit, sözlük anlamı züht hayatı yaşayan manasına gelse de Divan şiirinde, daha çok, dini meselelerde zahire göre hareket eden, dar kalıpları olan hakikate ulaşmamış kaba sofu olarak lanse edilmektedir. Divan şairleri zahidin karşısına Allah’a yani hakiki varlığa aşk ile ulaşmaya çalışan âşığı koyarlar.⁶⁸ Şair de beyitte zahidin, bilgisizlikten dolayı boş yere varlık davasında bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre yokluğun muazzam pençesi varlığın yakasındadır. Yani ona göre Allah dışında gerçek bir varlık alanı yoktur. İçinde yaşadığımız âlem ve algıladığımız varlık alanı hakiki değil mecazîdir. Tasavvufta bunu idrak etmenin yolu ilahi aşktan geçer. Bu yoldan geçmeyip dinin sadece zahiri manasını yaşayan kişi bunu idrak edemez. Bundan

⁶⁸ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yay., 2017), 488.

dolayı şair zahidin varlık davasını yok hükmünde görmektedir.

“Zeyd-i vârid ile şulhı olmadı ‘amr-ı ‘â’id

Yoğusa ‘âlemiñ aslı ne bu gavğa-yı ‘adem”

“Gelen Zeyd ile dönen Amr hiç barışmadılar; eğer âlemin aslı yoksa bu yokluk kavgası nedendir?”

Zeyd ve Amr, şer‘i ilimlerde özellikle gramer örneklerinde ve hukuk davalarında belirsiz kişileri ifade etmek için kullanılan sembolik isimlerdir. Yani bunlar gerçekte olmayıp hayali olarak tasavvur edilen kişilerdir.⁶⁹ Şair burada “gelen Zeyd” ifadesi ile varlığı yani oluşumu, “dönen Amr” ile de ölümü ve bozuluşu ifade etmektedir. Ona göre bu âlemde daima var oluş ile yok oluş mevcuttur. Zira İslâm düşünürleri de bu âleme “kevn u fesâd” yani oluş ve bozuluş âlemi adını verirler. Vahdet-i vücûd felsefesine göre de bu âlemin bir aslı ve hakikati yoktur. O, bir gölge ve yansımadan ibarettir. Doğal olarak bu âlem mutlak ve kalıcı değildir, gelip geçici olup ontolojik olarak yokluk mesabesinde. Şair de bu anlayıştan hareketle bu âlemi bir yokluk olarak kabul etmektedir. Ona göre madem bunun bir aslı yok, o

⁶⁹ Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın Adem Kasidesi*, 71.

zaman bunun için bir mücadele ve kavga vermenin de bir manası yoktur.

*“Nakş-ı nâmıkla ‘aceb nâmık olur mu hâtem
Var gibi bunda vücûd ehline îmâ-yı ‘adem”*

“Yüzüğe Namık adı nakşedilse Namık olur mu yüzük? Bunda, varlık ehline bir yokluk iması var gibi.”

Şair bu beyitte de varlığın gerçek olmayıp aslında yokluk mesabesinde olduğunu ifade etmektedir. O, bunu “nakış” sembolü üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bir kâtip, yüzüğe Namık ismini nakşetse yüzüğün kendisi “Namık” olmaz. Zira burada yüzük cevher iken ona nakşedilen yazı bir arazdır. Araz, gelip geçicidir. Asıl olan cevherdir. Vahdet-i vücûd anlayışında Allah’ın zatı cevher, mevcûdat ise gelip geçici olup araz mesabesinde kabul edilmektedir.⁷⁰ Şair bu anlayıştan hareketle varlık ehline eleştiri getirmektedir. O, bu “nakış, mühür” sembolünün aslında varlığı gerçek kabul edenlere yokluğu ima ettiğini belirtmektedir. Zira ona göre bu âlem bir nakış gibidir, gelip geçicidir; varlık da gerçek değildir, yokluk

⁷⁰ Bk. Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2012), 42/432-433.

mesabesinde. Bu şekilde şair yokluk kavramına mecazî varlık manasını yüklemektedir.

“Şeyh efendi saña dîr miydi ki varîndan geç
Varlığın olmasa da sidre-i me’vâ-yı ‘adem”

“Yokluğun en son noktası senin varlığın olmasaydı,
şeyh efendi sana varlığından geç der miydi?”

Sidre, bir meyve ağacının ismidir. Terim olarak ise Miraç gecesinde Hz. Muhammed’in, yanında ilahi sırlara ulaştığı ağaç veya makam manasına gelmektedir. Burası, yaratılmışların ilminin erişebileceği son nokta olarak telakki edilmektedir. İnanca göre Peygamber ve büyük melekler dahi bunun ötesine geçememiştir. Zira yaygın kanaate göre Mi‘rac gecesi Hz. Peygamber Cebrâil ile “sidretü’l-müntehâya” kadar gitmiştir; ancak Cebrâil’in daha ileriye gitmesine izin verilmemiştir.⁷¹ Şaire göre sidre, yokluk yurdunun uç noktasıdır. Bundan sonraki makam için “fenâfillâh” aşaması gelmelidir. Fenâfillâh, dünyevi benliğinden geçerek Allah’ta kendini yok etmedir. Fenâfillâh aşamasından sonra sâlik “bekâbillâh” aşamasına geçer ve burada Allah ile varlığını bulur. Şair, sâlikin yoklukta gerçek varlığı

⁷¹ Süleyman Uludağ, “Sidretü’l-Müntehâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2009), 37/151.

bulması için şeyhin ona varlığından vazgeçmesini tavsiye ettiğini belirtmektedir. Zira bu aşamada sâlik her şeyde Allah'ı müşahede eder. Allah dışındaki varlıkların gerçek olmadığı idrakine varır.

“Hidmet it sen aña varıñla ki tâ himmet idüp

Eylesün ol da seni ‘ârif-i ma‘nâ-yı ‘adem”

“Sen varlığıyla ona (Şeyh) hizmet et ki yokluk bilgisine sahip olman için o da sana yardım etsin.”

Tasavvufi anlayışta müridin şeyhe bütün varlığıyla teslimiyeti önemlidir. Mürid, her zaman şeyhin hizmetindedir. Çünkü şeyh onun rehberi yani mürşididir. Onu arındıracak ve hakikate ulaştıracak yegâne kişi mürşiddir. Şeyhine itaat ve hizmet eden mürid ilk önce “fenâfişşeyh” yani varlığını şeyhin varlığında yok etme aşamasına geçer.

Tasavvufi yolda asıl hedef müridin bir mürşidin rehberliğinde nefsinin arındırarak eşyanın hakikatine vakıf olması ve neticede hakiki varlık olan Allah'a ulaşmasıdır. Eşya yani mevcûdat Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Şair bu beyitte mecazi varlık alanına yokluk adını veriyor. Ona göre mürid şeyhe hizmet ederse şeyh de varlığın manasını ve sırrını anlamada ona yardım edecektir. Bu da sâlikin fenâfillâh

ve sonrasında bekâbillâh aşamasına geçerek varlığın birliğini idrak etmesi ve her şeyde Allah'ı görmesi ile mümkün olacaktır. Zira bu aşamaya gelmeyen sâlik mecazi varlığın yokluk mesabesinde olduğu idrakine ulaşamayacaktır.

*“Vâlihim öyle ki ‘aks-i nige-h-i germimden
Reng-i hayret alır âyîne-i deryâ-yı ‘adem”*

“Öyle şaşkınlım ki sıcak bakışlarımın yansımasından yokluk denizinin aynası hayret rengi alır.”

Beyitte şair, içinde bulunduğu ruh hali ve bu halin mübalağalı tesiri üzerinden bir yokluk tasviri ortaya koymaktadır. O, varlık âleminde çektiği acılar yüzünden öyle şaşkın hale gelmiştir ki şaşkın halinden çıkan kızgın ve hayret verici bakışları yokluk denizinin aynalarını da hayret yani bir kızıl renge döndürmektedir.

Şair burada yokluğu deniz aynası sembolü üzerinden izah ederek ona mecazi bir varlık anlamı atfetmektedir. Zira vahdet-i vücûd anlayışında ayna, âlemin sembolü olarak kullanılır. Buna göre âlem yokluk mesabesinde olup aynadaki görüntü gibidir. Bu anlayışa göre Allah'ın kendilerinde tecelli ve zuhûr ettiği mevcûdat birer ayna olarak düşünülmüştür. Eşya, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir aynadır. Yani Allah varlıklar üzerinden

kendini göstermektedir.⁷² Şair de bu beyitte yokluğu denizin aynasına benzeterek onu Allah'ın zatı karşısında yokluk mesabesinde olan mecazi varlık alanı olarak görmektedir.

Sonuç

İnsanlık tarihinde düşünceye konu olan şey genel olarak varlık ve onunla ilintili olarak ortaya çıkan varlık alanları olmuştur. Düşünce tarihinde ve edebiyat sahasında yokluk kavramına da varlık kavramı bağlamında ve onunla ilintili olarak değinilmiştir. Edebiyatımızda Âkif Paşa bu genel anlayışın aksine yokluk kavramını ele alıp bununla ilgili önemli bir kaside kaleme almıştır. Şair, burada yokluğa methiyeler dizmiştir. Değişik yönleriyle ele alınabilen bu eser ontolojik olarak irdelendiğinde onun 'Adem Kasidesi'nde ele aldığı yokluğun mutlak anlamda bir yokluk tasavvuru olmadığı görülmektedir. Çünkü mutlak manada yokluk hiçbir şey ifade etmez. Varlıksal olarak incelediğimizde tespit edebildiğimiz kadarıyla

⁷² Bk. Süleyman Uludağ, "Ayna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 1991), 4/261; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 47.

şair, bu eserinde yokluk kavramına birçok mana yüklemektedir. Bu bağlamda ‘Adem Kasidesi’nde yokluk kavramının bazen daha hiçbir şeyin yaratılmadığı ve mevcudiyetinin olmadığı ancak Allah’ın ilminde bir mahiyet yada ‘ayan-ı sabite olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Zira bu şekildeki yokluk maddi âlemden uzak manevi, mücerred ve varlığa dair bir şeyin henüz taayyün etmediği bir yerdir. Bu açıdan şair burayı kötülük, acı ve ıstırabın bulaşmadığı manevi bir alan olarak telakki etmektedir.

Âkif Paşa yokluk kavramını bazı beyitlerde, meydana gelmediği halde kendisinde potansiyel bir güç barındıran bir imkân hali anlamında kullanmıştır. Şair, yokluğa imkân manasını yüklerken onu daha olmayanı, meydana gelmeyeni kendi bünyesinde barındıran ve her şeyin kendisine dayandığı bir yer olarak ele almıştır. Bu açıdan yokluk varlığa kaynaklık eden bir alandır.

‘Adem Kasidesi’nde Âkif Paşa’nın yokluk kavramına yüklediği anlamlardan biri de ölümdür. Zira şair bu âlemi ve varlığı çektiği ıstırapların kaynağı olarak görmekte ve çözümünü de başka âleme intikal olan ölümden görmektedir. Çünkü o, ölüm ile maddi âlemden manevi âleme geçmeyi arzulamakta ve böylece hayal ettiği

sükûn ve huzura kavuşmayı ummaktadır. Bu açıdan ölüm onun için bir kurtuluştur.

Âkif Paşa varlık ve var olmaktan kurtulup yokluğu talep ederken aslında varlıktan da bir türlü vazgeçememektedir. Bu bağlamda o, bazen yokluk kavramını arzu edilen hatta ütöpik bir varlık alanı olarak hayal etmektedir. Bu yönüyle o, yokluğu bezen belirsiz ve hayali bir diyar, bazen de cennet kavramıyla kıyaslarken bazen de onu cennetten daha güzel ve görkemli bir varlık alanı olarak tasavvur etmektedir.

‘Adem Kasidesi’nde Âkif Paşa’nın yokluk kavramına yüklediği anlamlardan biri de mecazi olarak varlıktır. Bu açıdan o, yokluğu vahdet-i vücûd anlayışındaki gölge varlığa benzemektedir. Buna göre bu âlem vardır; ancak hakiki ve kalıcı bir varlık alanı değildir. O, gelip geçicidir ve bir gölge mesabesindedir. Bu açıdan şair bu âleme bir değer atfetmemekte ve onu bir yokluk olarak ele almaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Aslan. İstanbul: Sosyal Yay., 2010.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yay., 2008.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Şarkıyye, 1957.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV. Yay., 1988.

Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*. Ankara: Nobel Yay., 2013.

Buhari, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi. *Sahîh-i Buhârî*. çev. Abdullah Fevzi Kocaer. İstanbul: İmaj Yay., 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2010.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yay., 2001.

Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr-Süheyr Muhammed Muhtâr-Faysal Bedir Avn. İskenderiyye: Munşeeu'l-Maârif, 1969.

Çağrıçı, Mustafa. “Şer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/ 542-544. İstanbul: TDV. Yay., 2010.

Çüçen, Kadir vd. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Yay., 2011.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV. Yay., 2012.

Diyanet İşleri Meali (Yeni). Erişim 18 Haziran 2022.
<https://www.kuranmeali.com>.

Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hüer Yay., 2010.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2008.

Fârâbî. *et-Ta'likât. Resâilu'l-Fârâbî* içinde. Haydarâbâd: Dâ'iratu'l-Ma'ârif, 1349/1930.

Gazzâlî. *İtikatta Orta Yol*. çev. Abdulhalik Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.

Gazzâlî. *Makâsıdu'l-Felâsife*. thk. Suleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1961.

Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.

Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV. Yay., 2003.

Harman, Ömer Faruk. “Men ve Selvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/107-108. Ankara: TDV. Yay., 2004.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i 'Alâi:İlâhiyyât*. haz. Muhammed Mu'in. Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ, 1383/2004.

İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ/ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2004.

İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*. çev. Aygün Akyol-İclal Arslan. Ankara: Elis Yay., 2013.

İbnü'l-Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2007.

Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013.

Kaplan, Mehmet. *Şiir Tahlilleri I*. İstanbul: Dergâh Yay., 1998.

Karakoç, Ülkü. *Münşeât Mecmuası Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi 7068 (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2015.

Kavaz, İbrahim. *Âkîf Paşa Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2005.

Kaya, Mahmut. "İmkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/224-225. İstanbul: TDV. Yay., 2000.

Kaya, Mahmut. "Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yay., 2002.

Kaya, Mahmut. "Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/139-140. İstanbul: TDV Yay., 2013.

Kindî. *Kitâbu'l-Kindî fî'l-İbâne ani'l-'İlleti'l-Fâ'ileti'l-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*. nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950/1369.

Kolcu, Ali İhsan. *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Âkif Paşa'nın Adem Kasidesi*. Ankara: Akçağ Yay., 2002.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2001.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay., 2017.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017.

Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yay., 2013.

Platon, *Timaio*. çev. Erol Güney-Lütfü Ay. İstanbul: Sosyal Yay., 2001.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Aslan. İstanbul: Kabalcı Yay., 2002.

Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yay., 2014.

Uçman, Abdullah. “Âkif Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/261-262. İstanbul: TDV Yay., 1989.

Uludağ, Süleyman. “Ayna”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/260-262. İstanbul: TDV. Yay., 1991.

Uludağ, Süleyman. “Arş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/410. İstanbul: TDV. Yay., 1991.

Uludağ, Süleyman. “Sidretü’l-Müntehâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/151-152. İstanbul: TDV. Yay., 2009.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay., 2016.

Yavuz, Y. Şevki. “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/356357. İstanbul: TDV Yay., 1988.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV. Yay., 1992.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yay., 2003.

Walther Kranz. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yay., 2014.

**TÜRKÇE – FARŞA İLİŞKİLERİNDE
VARYASYON SORUNU: YAVRU, YĀRŪ, YĀR,
YĀVER, YABU**

Cihangir KIZILÖZEN*

Giriş

Değişim geçirmeyen hiçbir sözcük varlığını sürdüremez. Değişim kesindir ancak değişimin gerçekleşeceği zaman aralığı sözcüğün ses özelliği, kullanım sıklığı, aktarım yolları gibi etkenlerle ilintilidir. Bu değişim kimi zaman ses/seslem düzeyinde, kimi zaman seslerin dizilişi sırasında, kimi zaman anlam düzeyinde gerçekleşir. Daha da önemlisi birçok yönden değişim geçiren veya çeşitleme yoluna giden bir sözcüğün birbirinden farklı kollarla varlığını sürdürüyor olmasıdır. Birçok yönden değişim geçiren bir kökün birbirinden farklı kollarla varlığını sürdürmesi değişenlerin (varyasyonları) doğuşuna yol açar. Bu

* Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, cahangir@gmail.com, [https://orcid: 0000-0002-4202-1868](https://orcid.org/0000-0002-4202-1868).

değişen/çeşitleme (varyasyon) olayı kimi zaman bir değişkenin (lehçenin) kendi içinde ortaya çıkar. Türkiye Türkçesinde kullanılan *delik/deşik* ikilisi bu bağlamda örnek verilebilir. Çeşitleme olayı kimi zaman değişkeler arasında görülür. Türkiye Türkçesinde kullanılan teklik birinci kişi zamiri *ben* ile öteki Türk değişkelerde kullanılan *men* bu bağlamda tipik bir örnektir. Kimi zaman da bir dilden başka bir dile geçen sözcük, çıktığı dile geri dönüş yaparken çeşitlemenin (varyasyon) ortaya çıkmasına kaynaklık eder. **C** sözcüğünün **A** dilinden **B** diline girdiğini düşünelim. **C** sözcüğü **B** diline girerken onun ses kuralları içinde yeniden şekillenerek **A** dilindeki biçiminden farklılaşır. Bu değişen biçimi **C1** olarak tanımlayabiliriz. Bu **C1** biçimi **A** diline yeniden dönüş yaparsa burada da yeniden şekillenir. Bu değişimle söz konusu sözcüğün **C2** biçimi oluşur. Böylece bu sözcüğün **A** dilindeki **C** biçimine **C2** biçimi de eklenmiş olur.

Türkçe kağan sözcüğü bu bağlamda örnek verilebilir. Eski Türkçe *kağān* “hakan” Farsçada *hāgān* “hakan”

olmuştur.¹ Farsçadaki *ḥāḡān* ise Türkiye Türkçesine *hakan* biçimiyle geri dönmüştür. *Ḳaḡān* > *ḥāḡān* “hakan” örneğinde olduğu gibi bir sözcük bir dilden başka bir dile geçerken gittiği dilin ses kurallarına göre değişim geçirir. Yine *ḥāḡān* > *hakan* örneğinde olduğu gibi bir sözcük gittiği dilden geri dönüş yaparken de değişime uğrar. Bu durum biçim çeşitliliğini (değişen, çeşitleme, varyasyon) beraberinde getirir. Bir yandan Eski Türkçe *ḡaḡān* biçiminin Türkiye Türkçesinde *kaḡan*, *Kaan* biçimleri oluşurken öte yandan bu sözcük, daha önce gittiği Farsçadan Türkiye Türkçesine *hakan* biçimiyle geri döner. Böylece Eski Türkçe *ḡaḡān* biçiminde kullanılan sözcüğün ölçünlü Türkiye Türkçesinde üç farklı biçimi ortaya çıkmış olur.

Bu çalışmada Türkçeden Farsçaya gidip Farsçadan Türkçeye geri döndüğünü düşündüğümüz *yavru* sözcüğü üzerinde durulmuştur. *Yavru* “çocuk” sözcüğü Türkçeden Farsçaya girip Farsçada ses ve anlam değişikliğine uğradıktan sonra Türkçeye geri dönen

¹ G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I, II, III, IV*, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH Yayınları, 1967), 141.

sözcüklerden biridir. *Yavru*'nun izlerini sürmek için eski biçimine ihtiyaç vardı ancak Eski Türkçe kaynaklarda *çocuk* anlamında kullanılan *yavru* sözü bulunmaz. Bu nedenle Türkçenin tarihî ses bilgisi göz önünde bulundurularak söz konusu sözcüğün yeniden yapılanmasını yaptık. Türkçede kullanılan *-v-* ünsüzlerinin *-b-* ünsüzünden geldiğini biliyoruz. Bu bilgidен yola çıkarak *yavru* sözcüğünde geçen *-v-* ünsüzünün *-b-*'den dolayısıyla **yavrunun* da *yabru* biçiminden doğduğunu söyleyebiliriz. Bu bilgi ışığında araştırmamızı **yabru* prototipinden (önceki biçimi) yola çıkarak sürdürdük.

Çalışmamıza Türkçeyle Farsçanın eski kaynaklarının yanı sıra her iki dille ilgili yazılan köken bilgisi çalışmaları kaynaklık etmiştir. Ölçünlü dillerde kullanılmayan birçok sözcüğün ses ve anlam değişimine uğramış biçimleri ağızlarda bulunur. Bu yaklaşımdan yola çıkarak *yavru* sözünün Türkiye Türkçesi ağızlarında kullanılıp kullanılmadığına bakılmıştır.

Anlamli bir birimde seslerle anlam bir bütündür. Bu ikili (ses/anlam) birbirini tamamlar. Bu nedenle üzerinde

durduğumuz sözcüklerin anlam özellikleri, uğradıkları anlam değişimleri göz önünde tutulmuştur.

İnceleme

Türkçe uzun bir zaman içinde birçok dille ilişkide bulunmuştur. Bu ilişkiler etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Hiç şüphesiz Türkçenin en uzun soluklu ilişkisi, Hint-Avrupa dillerinin doğu kanadı olan Hint-İran dilleriyle olmuştur. Türkçe ile Hint-İran dil ilişkisinin son evresi Türkçe – Farsça ilişkisidir. Bu ilişki sonucunda birçok sözcük Türkçeden Farsçaya geçmiş yine birçok sözcük Farsçadan Türkçeye girmiştir. Bu bağlamda birçok çalışma da yapılmıştır. Bu çalışma Türkçe- Farsça ilişkisinin başka bir sorununu gündeme getirmeyi amaçlamaktır. Bu sorun, Türkçeden Farsçaya giden sözcüklerin Türkçeye geri dönüş sorunudur. Bu geri dönüşün Türkçe üzerinde bıraktığı en önemli etki, varyasyonların/çeşitlemelerin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu bağlamda ele alacağımız sözcük *yavru* “çocuk, insan, hayvan yavrusu” sözcüğüdür. Çalışma boyunca *yavru* sözcüğünün Türkçe kökenli olduğu, Türkçeden Farsçaya gittiği, daha sonra Türkçeye geri döndüğü, dönerken ses, yapı ve anlam değişimine uğradığı anlatılacaktır.

Yavru Sözcüğünün Kökeni

Türkiye Türkçesinde *yavru*, 1) *yeni doğmuş hayvan veya insan: kedi yavrusu, kuş yavrusu* 2) *çocuk, evlat* 3) *bir şeyin küçüğü* anlamında kullanılır.² Bu sözcük ilk olarak Eski Uygur Türkçesi kaynaklarında *yavri* “zayıf, güçsüz” biçiminde tanıklanır. Yine bu dönemin kaynaklarında *yavri-*, *yavru-*; *zayıf olmak, güçsüz olmak, zayıflamak* anlamında kullanılmıştır.³ Bu sözcük Divan-ü-Lügat ’it-Türk’te bir ad olarak değil de *yavri-* “(insanın) durumu kötüleşmek, fakirlik veya hastalıktan dolayı zayıflamak” biçiminde bir eylem olarak geçer.⁴ Memluk sahası eserlerinden Ed-Dürretü’l Mudiyye Fi’l-Lügati’t Türkiyye’de; Kitâbu Bulgatü’l-müştak Fî Lügat’it Türk ve’l-Kıfçak’ta ve Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî’de *yavri* biçiminde *civciv, kuş yavrusu* anlamında geçer.⁵ Kıpçak

² Bk. Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/>, Yavru Maddesi, (Erişim: 16.04.2022; 15.48).

³ J. Wilkens, *Handwörterbuch des Altuirischen Altuirisch - Deutsch – Türkisch*, (Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Yayınları, 2021), 878.

⁴ A. B. Ercilasun, vb., *Kâşgarlı Mahmud: Dîvânü Lugâti’t-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 960.

⁵ Recep Toparlı, vb. *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2014), 315.

Türkçesi sözlüklerinden Et-Tuhfetü’z-Zekiyye Fi’l-Lügati’Türkiyye’de ise *yavru* biçiminde *balık yavrusu* anlamında karşımıza çıkar.⁶ Batı Türkçesi kaynaklarından 17. yüzyılda yazılmış olan Nazmü’l Leâl adlı Arapça-Türkçe sözlükte *yavru* “*ana karnında olan yavru, cenin*” biçiminde kaydedilmiştir.⁷ Köken bilgisi çalışanlardan Hasan Eren bu sözcüğe yer vermemiştir. *Zayıflamak* anlamındaki *yavru*-⁸ biçimini çalışmasına alan Clauson da *yavru* sözüne değinmemiştir. Eyuboğlu, *yavru* sözünü *yakınlık, ilgi bildiren yak/yağ/yav* köküne bağlamıştır.⁹ Gülensoy, bir ad olan *yavru* “yavru” ile yine bir eylem olan *yavru*- “zayıflamak” arasında köken bağı ilişkisi kurmuştur.¹⁰

Yavru sözünü köken bilgisi çalışmasına alan araştırmacılardan hiçbiri bu sözcüğün kökünü Altay dil ailesi düzeyinde araştırmamıştır. Bütün dillerde olduğu gibi Türkçenin de bir dil ailesi, bir dil ocağı vardır.

⁶ Toparlı, vb., *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, 315.

⁷ *Tarama Sözlüğü VI*, 2009: 4406.

⁸ Sır Gerhard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish* (Oxford Yayınları, 1972), 879.

⁹ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 739.

¹⁰ Tuncay Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 1091.

Türkçe köken bilgisi çalışmalarında Türkçe kökenli olduğu düşünülen bütün sözlerin öncelikli olarak Altay dillerinde kökteşleri araştırılmalıdır. Bu çalışmada **yavru** sözünün kökeniyle ilgili sağlıklı bir görüş bildirmek için onun Altay dillerindeki kökteşlerinin izini sürdük. *Altay Dillerinin Köken Bilgisi Sözlüğü*'nde (An Etymological Dictionary of Altaic Languages) Altay dillerinden herhangi bir biçimle **yavru/yavru** arasında köken bağı ilişkisinin kurulmadığını gözlemledik. Bu yüzden Altay dillerinin ses bilgisinden yola çıkarak **yavru** sözünün yeniden yapılandırılmasına giriştik.

Bilindiği üzere Türkçe kökenli sözcüklerde geçen **v** sesinin çoğunun kaynağı **b** ünsüzüdür. Öyleyse **yavru** sözünün bir önceki biçimi ***yabru**'dur, denebilir. Yine Türkçede söz başı **y-** ünsüzlerinin bir bölümünün Ana Altayca **ń-** ünsüzünden doğduğu düşünülmektedir.¹¹ Bu ses bilgisinden yola çıkarak yukarıda tasarladığımız ***yabru** “yavru”, Ana Altaycada ***ńabru** “çocuk” olmalıdır. *An Etymological Dictionary of Altaic Languages*'de ***ńabru** biçimi yer almaz. Ancak bu

¹¹ Nikolaus Poppe, *Altay Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri 1. Kısım Karşılaştırmalı Ses Bilgisi*, çev. Zeki Kaymaz (İstanbul: Müstakil Yayınları, 1994), 60.

çalışmada Ana Altaycada *genç*, *çocuk* anlamında kullanıldığı varsayılan **ńablu* biçiminin tasarlandığı görülür. Araştırmacılar **ńablu* biçimini Tunguz, Moğol ve Japon dillerinde *genç*, *çocuk*, *kız*, *erkek*; *genç hayvan* ve *bitki* anlamındaki sözcüklerden yola çıkarak yapılandırmışlardır. Ana Altayca **ńablu* biçiminin daha sonra Ön Tunguzcada **ńab/l]ža-* “genç, çocuk”; Ön Moğolcada **žulža-gan-* “genç hayvan ve bitki”; Ön Japoncada ise **mus-* “doğmak, kız, erkek” olarak varlık gösterdiği belirtilmiştir.¹² Ama nedense Altayistler, Türkçe *yavru* sözünü bu başlık altına almamışlardır. Oysa Türkçe *yavru* (Ön Türkçe < **yabru*), ses özellikleri bakımından Ön Tunguzca **ńab/l]ža-*, Ön Moğolca **žulža-gan-* ve Ön Japonca **mus-* biçimlerinden Ana Altayca *ńablu* biçimine daha yakındır.

Ana Altayca **ńablu* ile bizim tasarladığımız **ńabru* arasında yalnız *-r-*, *-l-* ünsüzlerinin örtüşmediği görülür. Bu ünsüz ayırımı da *servi/selvi* örneklerinde olduğu gibi bir *-r-/-l-* nöbetleşmesi olarak değerlendirilebilir. Ana Altayca **ńablu* “çocuk” ile Türkçe *yavru* “çocuk”

¹² S. A. Starostin vb., *An Etymological Dictionary of Altaic Languages* (Leiden-Boston: Brill Yayınları, 2003), 1002.

ikilisinin anlam değerleriyle ilgili de herhangi bir sorun yoktur.

Ana Altayca **nablu* “*çocuk*” > Ön Türkçe **yabru* “*çocuk*” > Yeni Türkçe *yavru* “*yavru*”.

Bu durumda Altay dillerinden Tunguz, Moğol ve Japon dillerinde *yavru* sözcüğünün kökteşleri bulunduğundan onun Türkçe kökenli olduğunu söyleyebiliriz.

1. Yavru ile Yāver İlişkisi

Yukarıda anlatılanlar *yavru* sözünün Türkçe kökenli olduğunu gösteriyor. İncelemenin bu aşamasında Türkçe *yavru* ile *yāver* sözlerinin köken ilişkisi üzerinde durulacaktır. Türkçe Sözlük’te Farsça kökenli olduğu belirtilen *yaver*; *yardımcı*, *emir subayı* anlamında geçer.¹³ Farsça kaynaklarda da *yāver*; *yardımcı*, *yardım*, *arkadaş* ve *askeri bir rütbe*, *yarbay* ve *havaneli* anlamlarında kaydedilmiştir.¹⁴ Türkçede *yardımcı*, *emir*

¹³ Bk. Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 04.07.2022).

¹⁴ Mohammed Moîn, *Ferheng-e Moîn* (Tahran: Edenâ Yayınları, 2002), 2131); (Ali Ekber Dehğodâ *Loğet-nâmê-yê Dehğodâ* (İsfahan: Kâemîye Bilgisayar Araştırmaları Merkezi, Elektronik Kitap, (1961-1962), Y Maddesi, 332.

subayı anlamında kullanılan **yāver** ile Farsçada *yardımcı, askeri bir rütbe* anlamında kullanılan **yāver** sözlerinin kökteş oldukları açıktır. Her ne kadar Türkçe Sözlük'te **yāver** sözünün Farsça kökenli olduğu belirtilmiş olsa da Farsça köken bilgisi çalışmalarında bu sözün Hint-Avrupa kökenli olduğunu gösterecek herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. *Fars Dilinde Hint-Avrupa Kökenliler Sözlüğü* (Ferheng-é Rîşéhhâ-yé Hénd o Ūrûpâ-î Der Zebân-e Fârsî) adlı çalışmada **yāver** sözü yer almaz. *Farsça, İngilizce ve Öteki Hint-Avrupa Dillerinin Kökenbilgisi* (An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages) çalışmasında da *yardımcı, askeri bir rütbe* anlamındaki **yāver** yer almamıştır. Farsçada kullanılan bütün sözleri içine alan *Fars Dilinin Kökenbilgisi* (Rîşé-şénâhtî Zebân-é Fârsî) sözlüğünde **yāver**'in sadece anlamı verilmiş, kökenine değinilmemiştir.¹⁵ Bu durumda **yāver** “yaver” sözünün kaynağını başka bir dilde aramak gerekiyor.

¹⁵ A. İshara, *Yazı Dilindeki Alıntı Kelimelerin Türkçeleşme Süreçleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 2942.

Yâver ile *yavru* ikilisinin sesbirimleri ile anlamları arasında yakın ilişki vardır.

	Anlam	Ünsüzler	Ünlüler
Yavru	Çocuk (insan)	y-v-r	-a-u-
Yaver	Yardımcı (insan)	y-v-r	-a-e-

Yavru ile *yâver* sözlerini birbirinden ayıran temel özelliklerden biri, son sesbirimlerinin dizilişiyle ilgilidir:

Y-a-v-r-u
X
Y-â-v-e-r

Bu ikilide görülen son iki ünsüzün dizilişi bir göçüşme olayının gerçekleştiğini gösteriyor. Dillerin evrensellikleri arasında yer alan ses olaylarından biri göçüşme olarak adlandırılan seslerin birbirleriyle yer değiştirmesi olayıdır.¹⁶ Yapılan çalışmalar, göçüşme olayının alıntı sözcüklerde sık sık gerçekleştiğini göstermektedir. Başka dillerden Türkiye Türkçesine giren aşağıdaki sözcükler bu bağlamda örnek verilebilir:

¹⁶ Karl Brugmann. *Kurze Vergleichende Grammtik der Indogermanischen Sprachen*. (Strassbürg: Von Karl J. Trübner Yayınları, 1904), 246.

urba <İt. *Roba*¹⁷; *öreke* <Yun. *Röka*¹⁸; *çeyiz* <Ar. *cihaz*; *çeyrek* <Far. *çār-yek*; *fıyonk* <İt. *Fianco*; *fulya* <İt. *Foglia*); *gamsele* <İt. *Capuzzo*; *gümrük* <Yun. *Kumerki*; *kundura* <Yun. *kothurne*.¹⁹

Yukarıdaki örnekler alıntı sözlerde görülen göçüşme olayının olağan bir durum olduğunu gösteriyor. Öyleyse Türkçe *yavru* sözcüğünün göçüşme yoluyla Farsçaya *yāver* biçiminde geçtiğini söyleyebiliriz.

Göçüşme olayı sözcüklerin bütün sesbirimleri arasında gerçekleşebilir. Türkiye Türkçesindeki *köprü* “köprü”, Kazak Türkçesinde *köpir* “köprü” biçiminde kullanılır. *Köprü* ile *köpir* arasında gerçekleşen göçüşme olayının aynısı *yavru* ile *yāver* arasında meydana gelmiştir diye düşünüyoruz. Önce *yavru* (yavru) sözünün *-ı* ünlüsü ile *-r-* ünsüzü yer değiştirerek **yavır* biçimi ortaya çıkmış, daha sonra **yavır* (<yavru) biçimi Farsçanın sesbilgisine uyarak *yāver* olmuştur. Farsçaya

¹⁷ A. İşıhara, *Yazı Dilindeki Alıntı Kelimelerin Türkçeleşme Süreçleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 36.

¹⁸ İşıhara, *Yazı Dilindeki Alıntı Kelimelerin Türkçeleşme Süreçleri*, 51.

¹⁹ İşıhara, *Yazı Dilindeki Alıntı Kelimelerin Türkçeleşme Süreçleri*, 5181-82.

girdikten sonra *-a-* > *ā-* değişiminin yanı sıra *-t-* > *-e-* değişimine uğramış birçok Türkçe örnek vardır: Türkçe *katır* > Farsça *ḵâter* <²⁰, Türkçe *kayış* > Farsça *ḵâyeş*, Türkçe *kayık* > Farsça *ḵâyek* <²¹. Bu örneklere Türkçe *yavru* > Farsça *yâver* ikilisi de eklenebilir.

Türkçe Biçim Farsçada Değişim Geçiren Biçim

Biçim	Anlam	Biçim	Anlam
Katır	Katır	ḵâter	Katır
Kayış	Kemer	ḵâreş	ḵâreş
Kayık	Kayık	ḵâyek	ḵâyek
<i>*Yavru</i> (<Yavru)	<i>Çocuk</i>	<i>yâver</i>	<i>Yardımcı</i>

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak Türkçe **yavır* (<yavru) sözünün Farsçada *yâver* biçiminde geliştiğini söyleyebiliriz. *Yavru* ile *yâver* ilişkisinde açıklanması gereken bir başka konu bunların anlam özellikleriyle ilgilidir. Daha önce de belirtildiği gibi *yavru* (<yavru)

²⁰ Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish III*, 391.

²¹ Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish III*, 403.

çocuk, *insan yavrusu*; **yaver** ise *yardımcı*, *emir subayı* demektir. *Çocuk* ile *yardımcı* arasındaki anlam ilişkisi, çocuğun aile içindeki konumu, sosyal durumuyla ilişkilidir. **Yavru**, *çocuk* demektir, *çocuk* ise evin en küçüğüdür. Aile içinde herkesin sözünün geçtiği, yaşça en küçük olan *çocuktur*. Başka bir ifadeyle bir *çocuk* aile içinde her konuda yardım eden, yardımcı olan biridir. *Çocuğun/yavrunun* küçüklüğünden kaynaklanan bu yardımcı olma özelliği, ona yeni anlam değeri katmaktadır. *Çocuk/yavru* sözcüğünün aile içinde üstlendiği bu anlam, aile dışına taşındığında anlam değişmesine kadar ilerler. Böylece ailenin en küçüğü anlamını taşıyan **yavru** sözcüğü, *yardımcı* anlamı kazanmış olur. **Yavru** ile **yāver** arasındaki anlam ilişkisini, bir anlam koşutluğu (semantic parallelism) örneğiyle pekiştirmek istiyoruz. Azerbaycan Türkçesinde **uşaq** sadece *çocuk* anlamında kullanılmaktadır.²² Türkiye Türkçesinde ise **uşak**, *çocuk* ve **erkek hizmetçi** anlamında kullanılmaktadır.²³ **Yāver** sözünün üstlendiği *yardımcı* anlamı ile **uşak** sözünün

²² Eliheyder Orucov, vb., *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati IV* (Bakü: Şark-Garp yayımları 2006), 407.

²³ Bk. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 04.07.2022).

taşıdığı *hizmetçi* anlamı arasında küçük bir anlam ayırımı (semantic nuance) söz konusudur. Bu anlam ayırımının nedeni doğrudan yardım edilen kişinin sosyal konumuyla bağlantılıdır. *Ağa* gibi sosyal konumu orta düzeyde olan birine hizmet eden kişiye **uşak** denebilir. Ancak devletin tepesinde oturan birine düşünce/danışma bakımından yardımcı olana artık **uşak** denemez. O artık **yaver** seviyesine yükselmiştir.

1. Anlam

2. Anlam

Yavru “insan yavrusu” ➤ **Yāver** “yardımcı”

Uşak “insan yavrusu” ➤ **Uşak** “hizmetçi”

2. Yavru ile Yabu İlişkisi

Yukarıda yeniden yapılanmasını (reconstruction) yaptığımız ***yabru** “yavru”, bir yandan *yavru* ile *yāver* biçimlerinde varlığını sürdürürken bir yandan da **-r-** ünsüzünü düşürerek **yabu** biçiminde ortaya çıkmıştır. Türkiye Türkçesi ağızlarında **yabu**; *boynuzu geriye doğru düz olan hayvan; düşük ve uzun kulaklı hayvan* anlamında kullanılmaktadır.²⁴ Türkiye Türkçesi

²⁴ Bk. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 04.07.2022; 14.31).

ağızlarında kullanılan *yabu* sözcüğünün *-r-* düşmesi sonucu **yabru*'dan geldiğini düşünmekteyiz. Ancak **yabru*'daki *-r-* ünsüzü hece başında bulunduğundan düşemez. Burada ilk önce *-b-* ile *-r-* ünsüzlerinin yer değiştirmesiyle **yabru* biçimi oluşmuş, daha sonra vurgusuz duruma düşen *-r-* ünsüzü düşmüştür diye düşünüyoruz. Bir sözcükte birçok göçüşme olayı gözlemlenebilir. *Yavru/yaver* sözlerinde görülen göçüşme olayı, *köprü/köpir* örneğindeki gibi sözcüğün son ünsüzleri arasında gerçekleşmiştir. **yabru/*yabru* arasındaki göçüşme ise *köprü/körpü* örneğinde olduğu gibi sözcüğün iç sesbirimleri arasında gerçekleşmiştir. Ölçünlü Türkiye Türkçesinde *köprü* biçiminde kullanılan sözcük, Azerbaycan Türkçesinde *körpü* “köprü” olarak kullanılmaktadır.²⁵

Yukarıdaki açıklamalar ışığında **yabru* biçiminden gelişen **yabru*'nun *-r-* ünsüzünü düşürerek *yabu* biçiminde geliştiğini söyleyebiliriz.

Yavru ile *yabu* sözlerinin hayvan adı anlamındaki kullanımları bunların ortak kaynaktan çıktığı düşüncemizi desteklemektedir. Türkçeden Farsçaya

²⁵ Eliheyder Orucov, vb., *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati II*, 760.

geçen sözcüklerden biri de üstte sözü geçen **yabu** sözüdür. Dehhuda'da **yābū**, *yük taşıyan, küçük at* anlamında geçer.²⁶ Farsça köken bilgisi çalışmalarından sadece Hassandoust'un kaleme aldığı *Fars Dili Köken bilgisi Sözlüğü'nde yābū* sözüne yer verilmiştir. Öteki Farsça köken bilgisi sözlüklerinde bu sözcük yer almaz. Hassandoust, Doerfer'e dayanarak Farsçada kullanılan **yābū** sözünün Türkçe **yabudan** geldiği olasılığını belirtir.²⁷

3. Yavru / Yârû / Yâr İlişkisi

Türkçe Sözlük'te Farsça olduğu belirtilen **yâr** için *sevgili; dost, tanıdık; yardımcı* anlamları verilmiştir.²⁸ Farsçada da **yâr**; *arkadaş, sevilen, yardım eden, yardımcı, hami, sevgili, güç, kuvvet, yetenek ve havaneli* anlamlarında kullanılır.²⁹

²⁶ Ali Ekber Dehhodâ, *Loğət-nâmé-yé Dehhodâ*. (İsfahan: Kâemiye Bilgisayar Araştırmaları Merkezi, Elektronik Kitap, 1961-1962), Y Maddesi 187.

²⁷ Hassandoust, *Farshang-é Rîşêşenâxtî-yé Zebân-é Fârsî IV*, 2932.

²⁸ Bk. Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 04.07.2020; 16.06.)

²⁹ Nefisî, A. E. *Ferheng-i Nefisî V*. (Tahran: Hayyam Yayınları, 1976), 3996.

Nefisî Sözlüğü'nde *yâr* için *arkadaş* anlamında kullanılan *yârû* sözcüğünün kısaltılmış biçimidir, denmektedir.³⁰ Bu bilgi bize *yâr* ile *yârû* ikilisinin birer değişen olduklarını söylüyor. Farsça köken bilgisi çalışmalarında *yâr* ile *yârû* sözcüklerinin Farsça olduğuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Farsçanın Hin-Avrupa Kökenliler Sözlüğü* adlı çalışmada *yâr* “arkadaş” ile *yârû* “arkadaş” sözleri yer almamıştır. Adından da anlaşıldığı üzere bu çalışma yalnız Farsçada kullanılan Hint-Avrupa kökenli sözlerle ilişkilidir. Bu çalışmanın önsözünde Farsça kökenli olmayan sözcüklerin çalışmaya alınmadığı açıkça belirtilmiştir. Fars edebiyatının köşe taşlarında biri olan, *yâr* gibi önemli bir sözcüğün adı geçen sözlükte yer almaması onun herhangi bir Hint-Avrupa köküne bağlanılmadığının sonucudur. Farsçanın önemli köken bilgisi çalışmalarından biri olan *An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages* adlı sözlükte de *yâr* ile *yârû* yer almaz. Bu durum söz konusu sözcüklerin Hint-Avrupa kökenli olduklarının kanıtlanmadığı anlamına gelir. Yapılan son

³⁰ Nefisî. *Ferheng-i Nefisî V*, 3997.

Farsça köken bilgisi çalışmasında *yār*, farazi Eski İrancada *birlikte taşıyan, birlikte götüren* anlamında tasarlanan farazi **hada-bāra* biçimine bağlanmıştır.³¹ Burada dört faraziye/olasılığı içinde barındıran bir iddia söz konusudur.

1. olasılık	2. olasılık	3. olasılık	4. olasılık
Farazi Dil	Farazi Biçim	Farazi Anlam	Farazi iddia
Eski İranca	*hada-bāra	*birlikte taşıyan, birlikte götüren	*hada-bāra > yār

Yukarıda Nefisî'nin “*yārū* sözcüğünün kısaltılmış biçiminin *yār* olduğu” görüşünü belirtmiştik. Biz de *yārū* biçimindeki son ünlünün düşmesi sonucu *yār* “arkadaş” biçiminin ortaya çıktığı görüşündeyiz. *Yārū* biçiminin ise *-v-* (<b) düşmesi sonucu Türkçe *yavru*'dan geliştiği kanısını taşıyoruz. *Yār* sözcüğünün *arkadaş* anlamında kullanıldığını yukarıda belirtmiştik. Bu sözcüğün *sevgili* anlamı bir sonraki aşamada ortaya çıkan bir anlam değişmesinin sonucudur. *Yār* sözcüğünün *arkadaş* anlamıyla *yavru* sözcüğünün *yardımcı* anlamı arasında yakın bir ilişki söz konusudur.

³¹ Hassandoust, *Farshang-é Rīšēšenāxtī-yé Zebān-é Fārsī IV*, 2934.

Yukarıda *yavru* biçiminden göçüşme yoluyla ortaya çıkan *yāver* sözcüğünün *yardımcı* anlamına değinmiştik. *Yardımcı* olmanın getirdiği işbirliğiyle dayanışma arkadaşlığı beraberinde getirebilir. Böylece -v- ünsüzünü düşüren *yavru* sözü bu sefer *yārū* biçiminde, *arkadaş* anlamında ortaya çıkmıştır. Son aşamaya gelindiğinde *yārū* biçiminden doğan *yār*, bir yandan *yārū'dan* getirdiği *arkadaş* anlamını korurken öte yandan *arkadaş* ile *sevgili* arasındaki yakın ilişki sonucunda *sevgili* anlamını üstlenmiştir.

Bu durumda *yavru* (<*yabru) sözünün Farsçaya birkaç koldan girdiğini, birçok değişenin oluştuğunu ileri sürebiliriz.

1. *Yavru* “çocuk” göçüşme sonucu *yāver* “yardımcı” olmuştur.

2. *Yavru* “çocuk” sözündeki -v- ünsüzünü düşmesiyle *yārū* “arkadaş” ortaya çıkmıştır.

3. *yārū* “arkadaş” sözündeki -r- ünsüzünü düşmesiyle *yār* “arkadaş” ortaya çıkmıştır.

4. Ön Türkçe **yabru'dan* doğan *yabu*, Farsçaya *yābū* olarak geçmiştir.

Yāver, *yārū*, *yār* ve *yābū* biçimlerinin tek kökene bağlandığı konusunda karşı görüşler ileri sürülebilir. Ancak bir kökün bir dilden başka bir dile geçtikten çoklu değişenlerinin (türevlerinin, varyasyonlarının) oluştuğunu gösteren birçok örnek vardır. Bu değişenler biçim değişikliğinin yanı sıra kimi zaman ince anlam ayırımına da uğramaktadırlar. Arapça قضاء, Türkçeye *kaza* ve *gada* biçimlerinde girmiştir. Bu iki biçimden *kaza* ölçünlü Türkiye Türkçesinde *istem dışı veya umulmayan bir olay dolayısıyla bir kimsenin, bir nesnenin veya bir aracın zarara uğraması*³² anlamında kullanılırken *gada*, Türkiye Türkçesi ağızlarında *dert*, *hastalık*, *bela*³³ anlamında kullanılır. Alıntı sözcüklerin birçok değişeninin bulunduğunu gösteren başka bir örnek Türkçeden Farsçaya giren *ağıl* “ağıl” sözüdür.³⁴ Farsçada *koyun*, *inek* ve *başka dört ayaklı hayvanların evde, dağda veya yeraltında geceyi geçirdikleri yer*

³² Bk. *Türk Dil Kurumu Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> . (Erişim: 04.07.2022; 16.40)

³³ Bk. *Türk Dil Kurumu Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> . (Erişim: 04.07.2022; 16.46)

³⁴ Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen II*, 141); (Hassandoust, *Farshang-é Rişêşenāxtî-yê Zebān-é Fārsî I*, 86.

anlamında kullanılan bu sözün: *āgūl* آغول, *āgōl* آغل, *āgel* آغل, *āgīl* آغيل ve *āgāl* آغال değişenleri vardır.³⁵

Sonuç

Altayistler Moğol, Tunguz ve Japon dillerinde kullanılan örneklerden yola çıkarak Ana Altaycada *çocuk* anlamında kullanıldığı düşünülen **ñablu* biçimini tasarlamışlardır. Ancak yeniden yapılanmasını yaptıkları **ñablu* “çocuk” ile herhangi bir Türkçe sözcük arasında ilişki kurmamışlardır. Bu çalışma Türkçe *yavru* “çocuk” sözcüğünün Ana Altayca **ñablu* “çocuk” ile ilişkili olduğunu savunmaktadır. Türkçe sözcüklerde görülen *v* ünsüzlerinin *b’den* geldiğini biliyoruz. Bu bilgi ışığında *yavru* sözcüğünün bir önceki biçiminin **yabru* olduğu söylenebilir. Yine Altayca ses bilgisi Türkçe söz başı *y-*lerin bir bölümünün *n-*’den doğduğunu ileri sürer. Bu bilgidен yola çıkarak daha önce yeniden yapılanmasını yaptığımız **yabru* biçiminin Ana Altaycada *ñabru* olabileceğini söyleyebiliriz. Ancak Ana Altaycada **ñabru* “çocuk” değil de **ñablu* kökünün bulunabileceği

³⁵ Moīn, *Ferheng-e Moīn*, 51-52.

düşünülmüştür. Yeniden yapılanmasını yaptığımız *nabru* ile *nablu* arasındaki r/l sorununu da ünsüz nöbetleşmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda bu çalışma Türkçe *yavru* “çocuk” ile Ana Altayca **nablu* “çocuk” arasında köken bağı ilişkisi kurarak Altay dilleri çalışmalarına küçük de olsa bir katkıda bulunmuştur.

Ön Türkçede **yabru* olarak kullanıldığını düşündüğümüz biçimin altı ayrı sözcüğün ortaya çıkışına kaynaklık ettiğini düşünüyoruz. Bunlardan ikisi Türkçede kullanılan *yavru* ile *yabu*; dördü ise Farsçada kullanılan *yāver*, *yārū*, *yār* ve *yābū* biçimleridir.

Dil Türkçe Farsça

Biçim	Yavru	Yabu	Yāver	Yārū	Yār	Yābū
Anlam	Çocuk	Hayvan adı	Yardımcı	Arkadaş, herif	Arkadaş, sevgili	Hayvan adı

Ön Türkçe bir kökün Türkçede iki, Farsçada dört biçiminin kullanılıyor olması Türkçe-Farsça ilişkilerinin ne denli derin olduğunu gösteriyor. Ayrıca Türkçe bir kökün Türkçeden çok Farsçada kök salmış olması bu iki dil ilişkisinin araştırılmasının ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Bu çalışma ayrıca bir dilden başka bir dile geçen sözcüklerde birden fazla değişimin gerçekleştiğini gösteriyor.

1. Bir sözcük girdiği dilin ses özelliklerine göre telaffuz edilir. Türkçeden Farsçaya giren sözcüklerin genelde ilk ünlüsü uzarken ikinci ünlüsü inceler:

Tür. **yavur* (<yavru) > Far. *yāver*.

2. Bir sözcük girdiği dilde başka bir anlama bürünerek kullanılabilir:

Tür. *yavru* “**çocuk**” > Far. *yāver* “**yardımcı**”.

3. Bir sözcük girdiği dilde herhangi bir sesbirimini düşürebilir:

Tür. *yavru* “**çocuk**” > Far. *yārū* “**arkadaş**”

4. Bir sözcük girdiği dilde hece yitimine uğrayabilir:

Tür. *yavru* “**çocuk**” > *yārū* “**arkadaş**” > Far. *yār* “**arkadaş, sevgili**”

5. Bir sözcüğün ses birimlerinin dizilişi, girdiği dilde değişiklik gösterebilir (Göçüşme):

Tür. *yavru* > Far. *yāver*

6. Bir sözcükte birden çok ses olayı, anlam değişimi görülebilir. Bu ses olayıyla anlam değişimi sonucunda o sözcüğün türevleri ortaya çıkar. Ön Türkçe **yabru*

“çocuk” > Far. *yāver* “yaver, yardımcı”, *yābū* “hayvan adı”, *yārū* “arkadaş, herif”, *yār* “arkadaş, sevgili”.

> Yeni Türkçe *yavru* > Farsça *yārū* > Farsça *yār*

Ana Altayca **yabru* “çocuk”

> Yeni Türkçe *yabu* > Farsça *yabu*

> Yeni Türkçe *yavru* > Farsça *yāver*

Üzerinde durduğumuz örnek Türkçe-Farsça ilişkilerinin Türk dili araştırmaları için nedenli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Ön Türkçe **yabru* biçiminin Türkiye Türkçesinde iki değişeni/çeşitlemesi (*yavru*, *yabu*) yaşarken Farsçada dört değişeni (*yāver*, *yābū*, *yārū* ve *yār*) bulunmaktadır. Bu örnek Farsçanın zenginleşmesinde, kavram çeşitlenmesinde Türkçenin besleyici görev üstlendiğini kanıtlar niteliktedir. Fars edebiyatının incisi sayılan *yār* sözcüğünün Türkçe kökenli oluşu, Farsçanın Türkçeden sadece savaşla ilgili nesne adlarını almadığının göstergesidir. Bu çalışmayla Türkçe sözlüklerde *yār*, *yāver* gibi Farsça kökenli olduğu belirtilen sözcüklerin yeniden ele alınması, kökenlerinin yeniden tartışılmaya açılması gerekliliği ortaya çıkmış oluyor.

KAYNAKÇA

Brugmann, Karl. *Kurze Vergleichende Grammatik der Indogermanischen Sprachen*. Strassburg: Von Karl J. Trübner Yayınları, 1904.

Caferoğlu, Ahmet. *Anadolu Ağızlarındaki Méthathése Gelişmesi*. Ankara: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 1955.

Clauson, Sır Gerhard. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford Yayınları, 1972.

Dehğodâ, Ali Ekber. *Loğet-nâmé-yé Dehğodâ*. İsfahan: Kâemîye Bilgisayar Araştırmaları Merkezi (Elektronik Kitap), 1961-1962.

Doerfer, G. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I, II, III, IV* (Yeni Farsçada Türkçe ve Moğolca Unsurlar). Wiesbaden. 1963-1975.

Ercilasun, A. Bican. Akkoyunlu Z. *Kâşgarlı Mahmud: Dîvânu Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Eyuboğlu, İ. Z. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş*, 2. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

Gülensoy, Tuncay. *Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınlar, 2007.

Hassandoust, M. *Farshang-é Rîşéşenāxtī-yé Zebān-é Fārsī I, II, III, IV, V* (Fars Dili Kökenbilgisi Sözlüğü I, II, III, IV, V). Tahran: Āsār Yayınları, 2016.

İşihara, A. *Yazı Dilindeki Alıntı Kelimelerin Türkçeleşme Süreçleri*, [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Ens. Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2005.

Karl, B. *Kukze Vergleichende Grammtik der Indogermanischen Sprachen*. Strassbürg: Von Karl J. Trübner, 1904.

Kâşânî, Ariyanpu M. *Ferheng-é Rîşéhhâ-yé Hénd o Ūrûpâ-î Der Zebân-e Fārsî*, (Fars Dilinde Hint-Avrupa Kökenliler Sözlüğü). İsfahan: Cehād-é Dânéşgâh-î Yayınları, 2005.

Nefisî, A. E. *Ferheng-i Nefisî*. Tahran Hayyam Yayınları, 1976.

Nourai, A. *An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European*. Toplink Yayınları, 2013.

Orucov, Eliheyder, Behruz Abdullayev, Nergiz Rehimzadeh. *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati*. Bakü: Şark-Garp yayınları, 2006.

Poppe, Nikolaus. *Altay Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri I. Kısım Karşılaştırmalı Ses Bilgisi*, çev. Zeki Kaymaz. İstanbul: Müstakil Yayınları, 1994.

Starostin, S. A.; A. V. Dybo, O. A. Mudrak. *An Etymological Dictionary of Altaic Languages*, Leiden-Boston: Brill Yayınları, 2003.

Toparlı, Recep; H. Vural. *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2014.

Wilkens, J. *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch - Deutsch – Türkisch “Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca–Almanca–Türkçe”*, Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Yayınları, 2021.

**OSMANLI DÖNEMİNDE LÜBNAN ARAP
MİLLİYETÇİLİĞİ VE ARAP
MİLLİYETÇİLİĞİNİ DESTEKLEYEN
EDEBİYATÇILAR**

Rumeysa BAKIR DAYI*

Giriş

Lübnan gerek coğrafyası gerek etnik yapısı ve idari tarzı bakımından Orta Doğu'nun en ilgi çekici ülkelerinden biri olmuştur. Çünkü Lübnan, Orta Doğu'nun sahip olduğu siyasal ve toplumsal meselelerin aynası gibidir. Tarih boyunca çeşitli dengelere dayalı çok çeşitli çekişmelerin yer aldığı, değişken ve karmaşık içyapısıyla karşımıza çıkan bir ülke olmuştur. Bu sebeple Lübnan meselesi son dönemlerde Arap tarihinin en önemli ve çözülemeyen davası haline gelmiş,

* Dr. Öğrt. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, rbakirdayi@bayburt.edu.tr,
Orcid: 0000-0002-8945-8776.

yüzyıllardır dünya gündeminden düşmeyen bir coğrafya olmuştur.

Bu şekilde bakıldığında Lübnan'ın sahip olduğu bu potansiyel, onda her zaman olumlu ve olumsuz etkiler bırakmıştır. Bir ülkede yaşanan sosyo-politik olaylar ile edebiyatın birbirini yakından etkilemesi nedeniyle siyaseti ve edebiyatı birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bir ülkenin öykü, roman veya tiyatro eserlerine bakıldığında o ülkenin siyasi ve toplumsal yapısını da incelemek mümkündür. Lübnan konumu ve içinde barındırdığı karma millet yapısı ile Batının dikkatini çekmiş, kültür diyalogları sağlam bir ülke olmuştur. Son dönemlerde yaşanan reform hareketleri, Batı ile sürekli irtibatla bulunan ülkede yeni bir dönemin başlamasına sebep olmuştur. Mısır kadar etkili ve erken olmasa da ülkede edebi ve kültürel bağlamda batılılaşmış bir topluluğun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu topluluk eğitim, edebiyat, gazetecilik ve çeviri hareketleri gibi kültürel ve edebi reformları şekillendiren ve toplumu yeni bir görüntü sokmaya çalışan liderler olmuşlardır.

Arap milliyetçiliği Mısır, Suriye ve Lübnan'da kendini bariz şekilde göstermiş olup Lübnan da daha

önce değindiğimiz gibi farklı kimlikleri içinde barındırması sebebiyle Arap milliyetçiliğini açık tiyatro sahnesi gibi gösterme imkânı oluşmuştur. Çalışmamızda çok dinli ve farklı mezhepli demografik yapıya sahip Lübnan topraklarının Osmanlı dönemindeki yönetim şekline değindikten sonra bu topraklarda Arap milliyetçiliğinin ne zaman, nasıl ve hangi sebep dâhilinde ortaya çıktığına yer verilmiştir. Çalışmanın diğer bir kısmında da bu milliyetçilik duygusunu aşılayan, bunu dernek, gazete ve hikâyeler vasıtasıyla halka ulaştıran Lübnanlı edebiyatçılara, gazetecilere ve onların faaliyetlerine değinilmiştir.

Osmanlı İdaresinde Lübnan

Yavuz Sultan Selim'in 1516 yılında Memlûklü yönetimine son vermesiyle Lübnan, Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. 400 yıllık hâkimiyetlerinde özerk bir bölge olarak yönetilmiş olup tüm din ve kültürler serbestçe icra edilmiştir. Osmanlı döneminde yönetim ülkenin iki önemli mezhebi; Marunî ve Dürzîlerin hâkimiyetindeydi. Dürzîlerin kendi topluluklarına kattıkları Maan ailesi, I. Selim zamanında

yönetimde bulunmaktaydı. Ancak 18.yüzyıla gelince Dürzîler arasında çıkan iç sürtüşmeler, bazı ailelerin Hıristiyanlığa geçiş yapmasına sebep olmuştur. Marunîler ise Ortadoğu ile Avrupa arasındaki ipek ticaretini elinde tutmuş, Suriye'deki Rum aileler ile kaynaşmış, Fransa'nın desteğini alarak hem ticari anlamda hem de nüfus etkinliği ve siyasi bakımdan güç dengesini kendi lehine çevirmiştir. Bu iki grup arasında çıkan mücadeleler 1840 ile 1860 yıllarında iç savaşlara yol açmış ve bunun neticesinde Osmanlılar Lübnan'da din esasına dayalı birçok siyasi yönetim şekli getirmişlerdir.¹

19. yüzyıldan itibaren Fransa ve İngilizlerin yayılmacı politikası Lübnan'da kendini göstermiştir. I. Dünya Savaşı sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ile bölgede gözü olan Fransız ve İngiliz rekâbeti artmıştır. Fransızlar kuzeydeki Marunîleri, İngilizler güneydeki Dürzîleri, Ruslar ise Rum Ortodoks

¹ Zahide Tuba Kor, *Lübnan İç Savaşların Gölgesinde*, (İstanbul: İlke, 2006), 26; İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, (Ankara: TTK, 1989), 1; B. J. Odeh, *Lübnan'da İç Savaş*, (İstanbul: Belge, 1986), 62; Mehmet Ali Çakmak, "İki Dünya Savaşı Arasında Ortadoğu", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 38, (2009), 1362.

topluluğunu desteklemiştir. Batılı güçlerin kışkırtmaları sonucu ülkede 1841, 1845 ve 1860'larda iç çatışmalar ortaya çıkmıştır.²

İlk çatışma 1842 yılında yaşanmış olup, yönetimde değişikliğe sebebiyet vermiştir. Osmanlılar, 1845'te III. Beşir'in yerine bir Osmanlı valisi getirmiş, bu durumdan hoşlanmayan Avrupalı güçler kendi etkinliklerini artıracak müdahalelerde bulunmuşlardır. Böylelikle, Osmanlı, 1846'da bölgede emirlik sistemini değiştirerek çifte kaymakamlık sistemine geçmiştir. Ülkeyi iki idari bölgeye bölmüş, Osmanlı valisine bağlı olmak koşuluyla kuzeyde Marunîlerin güneyde Dürzîlerin yönetimi ele aldığı iki kaymakamlık yönetim sistemi oluşturmuşlardır. Ancak bu yeni sistem de etkili olamamış, birbirleriyle ekonomik, siyasi ve askeri çekişmeler yaşayan Marunî ve Dürzîler, 1856 Islahat fermanından faydalanıp yeniden teşkilatlanmıştır.³

Bu gruplar arasında 1860'ta yeniden cereyan eden güç mücadeleleri sonucunda 1861 yılında yeni bir sistem kurmak için Fuat Paşa başkanlığında İngiliz, Fransız,

² Odeh, *Lübnan'da İç Savaş*, 62.

³ Buzpınar, Şit Tufan "Lübnan", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/248-254.

Rus, Avusturya, Prusya ve en son İtalyan temsilcilerinden oluşan bir komisyon siyasi bir çözüm bulmak üzere toplanmış, 1861 Lübnan Dağı Protokolü imzalanmış, mutasarrıflık dönemi başlamıştır. Bu anlaşmaya göre Lübnan, kendi içinde Beyrut, Sayda, Trablus ve Bekaa olmak üzere dört bölgeye ayrılıyordu.⁴

Lübnan, Avrupalı güçlerin onayıyla Osmanlı İmparatorluğunun imzacı devlet olduğu ve kendisinin atayacağı Osmanlı vatandaşı olan bir Hıristiyan-Katolik mutasarrıf başa getirilmiş ve bu başkana yardımcı olarak altı büyük mezhebin temsil edildiği 12 kişilik bir yönetim konseyi kurulmuştur. Bu konsey dört Marunî, üç Dürzî ile Grek Ortodoks, bir Şii, bir Sünni ve bir Grek Katolik'ten oluşuyordu. Her bölge yerel nüfustan gelme bir vali yardımcısı tarafından yönetiliyordu. Mutasarrıflık sistemi ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel anlamda kendini göstermiş, Müslüman Hıristiyan iş birliği anlayışının gelişmesi, çatışmaların nispeten durdurulmuş olması, Avrupa ile ilişkilerin hareket kazanmasına, tarımın, eğitimin ilerleyip ülkenin

⁴ Hâsân Hallâk, *Târîhu Lubnân el-Mu'âşır (1913-1952)*, (Beyrut: Dâru'n-nahđati'l-'Arabiyye, 2010), 54.

gelişmişlik düzeyinin artmasına katkıda bulunmuştur. Zira I. Dünya Savaşı'na kadar ülkede çok önemli olaylar olmamış, ülke ekonomisi Mısır, Brezilya ve Amerika gibi dış ülkelere gidip zengin olmuş Lübnanlıların yardımıyla gelişmiştir. Fakat Lübnan'ın Ekim 1918'de İngiliz kuvvetlerinin eline geçmesi ve daha sonra 1920 yılında Fransız manda rejimi altına girmesiyle yeni iç savaşlar yaşanmaya başlamıştır.⁵

Özetle Lübnan 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinden 1920 Fransız manda rejimine kadar din ve mezheplerin serbestçe icra edilebildiği, Türkleştirilmeye çalışılmadan, içyapısında özerk bir idareye sahip olmuştur. 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ile Lübnan özellikle Fransa olmak Avrupa ülkelerinin ilgisini çekmeye başlamıştı. Lübnan 19. yüzyılda tam feodal sistemden önce Emirlik sonra çift kaymakamlık, ardından birçok ülkenin denetimi altında Mutasarrıflık yönetimi görmüştür. 20. yüzyıla doğru da Lübnan tamamen dış devletlerin etkisi altına girmiştir.⁶

⁵ Kemal eş-Şâlîbî, *Târîhu Lubnân el-Ĥadîs*, (Beirut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991), 148.

⁶ Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, 139; Mehmet Akif Kireççi, *Başlangıçtan Günümüze Arap Milliyetçiliği*, (Ankara: Grafiker, 2012), 70.

Osmanlı devletinin merkezi ve mahalli yönetiminin bozulmasına paralel olarak Avrupalı devletler “Şark Meselesi” çerçevesinde Arap memleketlerine ve bu bölgenin sorunlarına gittikçe artan bir ilgiyle yanaşmaya başlamışlardır.

1516 tarihinden sonra Osmanlı hâkimiyetine giren Lübnan, Şam Vilayetine bağlı yerli emirlikler tarafından idare edilmekteydi. Bu emirlik sistemi daha çok ülkenin iki büyük Hıristiyan Marunî ailesi olan Maan ve Şihab aileleri arasında gidip gelmiştir.⁷

Osmanlı Devleti, Tanzimat döneminde yaptığı reformlar çerçevesinde Cebel-i Lübnan bölgesini aidiyetlere ve cemaatlere göre nizamnamelerle tasnif etmeye çalışmıştır. Avrupalı güçlerin bölgedeki çıkarlarını Lübnan mozaîği üzerinden yürütmeleri Lübnan çıkmazını iyice karışık bir hale getirmiştir.⁸

Bu dönemde Lübnan’ın nüfuzlu aileleri Avrupa ile ticaret yapmaktaydılar ve ticaret yerlilerin elindeydi.

⁷ Ekinci, Ekrem Buğra. “Lübnan’ın Esas Teşkilat Tarihçesi”. *Amme İdaresi Dergisi* 31/3 (1998), 18.

⁸ Şâlibî, *Târîhu Lubnân el-Ĥadîs*, 77; Cenk Reyhan, “Lübnan’da Siyasal Kültürün Osmanlı Kökenleri”, *Amme İdaresi Dergisi* (2011), 44/3, 220.

Özellikle Marunîler bu alanda ekonomiyi ellerinde bulunduruyorlardı. Yine XVIII. yüzyıla kadar Marunî kilisesi bölgede en etkin kurumdu. Bunun sebebi ise bu kilisenin büyük topraklara sahip olmasından ileri geliyordu.⁹

Lübnan Milliyetçiliği

Arap dünyasında milliyetçiliğin tanımını yapmak oldukça zordur. Bunun temel sebebi ise; aile ve mezhep gibi farklı bağların çok güçlü olmasıdır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Arap dünyasında mevcut olan ayrılıklar kanlı çatışmalara dönüşmüş ve bu durum bir buhran yaratmıştır. Bu çatışmalar diğer yandan bir kültürel yakınlığı da beraberinde getirmiştir. Bu yakınlaşma Arap milliyetçiliği olarak isimlendirilmektedir. Fakat bu kaynaşma Batılıların getirdiği kültürün, eğitimin ve değerlerin etrafında oluşan yarı batılı ve laik bir yapıdan meydana gelmiştir.

⁹ Mehmet Çelik, “Lübnan’da Milliyetçiliğin Fikri Temelleri ve Oluşumu”, *International Journal of Social Science* 35 (2015), 443.

Tanzimat Fermanı ile yabancılara kurum açma kapısı açılmış, bu durum birçok misyoner okullarının açılmasına sebep olmuştur. Beyrut Amerikan Koleji ve Fransız Cizvit Koleji (Saint Joseph Üniversitesi) gibi misyoner okullarla birlikte Arabizm düşüncesi başta Lübnan, Suriye ve Mısır gibi Avrupa'nın gözü üstünde olan yerli Hristiyan ve Müslüman nüfusu barındıran Arap vilâyetlerinde yayılmaya başlamıştır. Hristiyan Araplar tarafınca milliyetçilik fikri bu okulların yanında basın yayın yoluyla verilmiştir. Çok çeşitli demografik yapıya sahip olan Lübnan, milliyetçilik akımında da ikiye ayrılmıştır. Hristiyan Araplar Osmanlı'dan ayrılıp bağımsız olma düşüncesindeyken, Müslüman Araplar Osmanlı'nın varlığından şikâyetçi olmamış, sadece Arap dili ve kültürü etrafında birleşme arzusu içinde olmuşlardır.¹⁰

Şüphesiz Arap milliyetçiliğinin doğuşunda ve fikri temellerinin atılmasında Jön-Türk hareketinin de fikri tesiri olmuştur. Onların düşünceleri, uygulama ve metot

¹⁰ Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e kadar", *Bilig* 30 (2004), 173; Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, (1995), 91.

olarak Arap aydınları için iyi birer örnek olacaktır. Özellikle 1860 ve 1870 yılları arasındaki Beyrut'taki neşredilen eserler, daha çok Jön-Türklerin düşünceleri ile paralellik göstermektedir. Bu doğrultuda sayılabilecek naşirlerden birisi de Ahmed Fâris eş-Şidyâk'dır. Bu dönemde Butrus el-Bustânî tarafından çıkarılan el-Cinan dergisinde daha çok Osmanlı devletinde eşitlik, hürriyet ve laiklik fikri öne sürülmekteydi.¹¹

Arap milliyetçiliğın doğuşunda etkili olan unsurlardan biri de kurulan derneklerdir. Üyeleri arasında İbrahim el-Yazıcı ve Butrus el-Bustani'nin bulunduğu 1847'de kurulan Cemiyet el-Fünun ve'l-Ulum, Suriye'de kurulan el-Cemiyetu's-Şarkıyye ve 1857'de el-Cemiyetu'l-İlmiyyi's-Suriyye¹² adlı dernekler, kimlikleri Müslüman ve Hristiyan fark etmeden ortak Arap dili, ırk ve kültürü çatısı altında ortak milli şuurda toplanmalarını sağlamıştır. Göç edebiyatçıları dâhil bu derneklerde bir araya gelen

¹¹ Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", 90.

¹² Davut Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği", *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 120

Araplar, Arapça siyasi, ekonomik ve edebi görüşleri paylaşmışlardır. Bu tarz derneklerin yanında Meşrutiyetin getirdiği serbestliğin verdiği hilekârlıkla Arap halkının birliği ve Arapça'nın eğitim dili olmasını savunmuş gibi görünen fakat asıl amacı İttihat ve Terakki'ye karşı olan Arap muhalefetinin merkezini oluşturan *Osmanlı-Arap Kardeşliği* gibi dernekler de kurulmuştur.¹³

El-Cemiyetü'l-Umûmiyyeti'l-İslâhiyye gibi Fransız yanlısı Arapların kurduğu dernekler de 1913 yılında Arap milliyetçiliği adı altında olmakla birlikte asıl amaçları Lübnan'ı Fransız hakimiyetine geçirmektir.¹⁴ Nüfusun çoğunun Hristiyan olması nedeniyle Müslüman Osmanlı yönetimini kabul etmemektedirler. Zira nüfusun Hristiyan olması Osmanlı'nın etkisini de azaltan nedenlerden biridir. Lübnan'da Osmanlı'ya dair mimari eserlerin sayısı ve Osmanlı etkisi diğer Arap ülkelerine nazaran oldukça azdır. Hatta Bişerri gibi bölgelerde hiç görülmemektedir.

¹³ Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği", 134.

¹⁴ Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği", 135.

Derneklerin yanında çıkartılan siyasi ve edebi gazeteler de Arap milliyetçiliğini uyandırıcı etkiye sahip olmuştur. Örneğın 1858’de Lübnan’ın ilk siyasi gazetesi olan Hadıkatu’l-Ahbar gazetesi, 1878 yılında çıkartılan Lisn’l-Hl gazetesi Arap toplumunda milli Şuuru yüceltici yayınlar yapmıştır. Bir taraftan da Hristiyan misyonerler bu milliyetçilik duygusunu kendi amaçları doğrultusunda kullanmış, milliyetçiliğin altına Osmanlı yönetiminin kötü oluşunu, Arapların zerk bir yönetim kurması ve Arapçanın resmiyet kazanması gerektiği gibi düŐünceler yerleŐtirmıŐlerdir.¹⁵ Zira o dönemlerde Osmanlı devletinin son ve zor dönemlerden geçmiş olması da misyonerliğin işini kolaylaŐtırmıŐtır. Fakat o dönemin padişahı II. Abdülhamid bu zor dönemde Suriye ve Lübnan topraklarını korumak için misyonerleri ve bazı Hristiyanları tutuklattırmıŐtır. Tutuklamanın yanında başka bir yöntem ise; yine aynı padişah döneminde Hariciye Nazırlığında bulunan Suriyeli Naum Paşa, Marunı paŐalardan bazılarını ileri seviyede görevlere getirerek adaleti ve eşitliği sağlamayıp milliyetçiliği kontrol altına almaya

¹⁵ Lis Şeyho, *Trihu’l-dbi’l-‘Arabiyye (1800-1925)*, (Beyrut: MenŐrtu Dru’l-MeŐri, 1986), 193.

çalışmıştır. Böylece merkezîyetçi ve hoşgörüyeye dayanan II. Abdülhamit devleti için gerçek bir sıkıntı çıkartabilecek misyoner faaliyetleri de engellenmeye çalışılmıştır. Bunlara rağmen kurulan gizli dernekler ve cemiyetlerle Türk hâkimiyetini sona erdirmeye de çalışmışlardır. Kısaca aynı dönemde Arap milli şuuru altında yükselmeyi isteyenler olduğu gibi Türk hâkimiyetini yıkmaya çalışan misyonerlik faaliyetleri de yaşanmıştır.¹⁶

Lübnan'daki misyoner okullarında eğitim almış olan İbrahim el-Hourani (1844-1916)¹⁷, Yakup Sarruf (1852-1927)¹⁸, Şahin Makaryus (1853-1910)¹⁹, İbrahim el-Yazıcı (1847-1906)²⁰ ve Faris Nimr (1856-1951)²¹ gibi Hristiyanlar, *Beyrut Gizli Cemiyet*'inin üyesi olmakla birlikte Türkleri ve Müslümanları istemedikleri halde

¹⁶ Hut, “Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği”, 124.

¹⁷ Wikipedia (WP), “İbrahim el-Hourani” (Erişim:10 Eylül 2022).

¹⁸ Detaylı bilgi için bk; Yûsuf Es'ad Dâğır, *Maşâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2000), 441, 442; Hilal Görgün, “Yakup Sarruf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/166,167.

¹⁹ Dâğır, *Maşâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, 1108.

²⁰ Hamdî es-Sukkût, *Ķâmûsu'l-Edebi'l-'Arabîyyi'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2009), 26.

²¹ Wikipedia (WP), “Faris Nimr” (Erişim:10 Eylül 2022).

ortak Arap paydasında buluşmak için Müslüman Araplarla birleşime açık olunması gerektiğini savunmuşlardır. Ama asıl amaçları Suriye-Lübnan topraklarını Osmanlı hâkimiyetinden koparmaktır.²² Bu isimler Lübnan'ın öne çıkmış gazetecileridir. Yakup Sarruf, Faris Nimr ve Şahin Makaryus gazetecilik alanında *el-Muktetaf ve el-Mukattam* adlı gazeteyi 1884 yılında *el-Letaif*, *el-Evlâd*, *el-Mecelletu's-Şehriyye*, *Mecelletu'r-Rivâyâti'l-Musavverati* adlı dergileri çıkarmışlardır. Batıda yapılan bilimsel çalışmalarını Arapça kanalıyla aktarmayı amaçladıkları dergide sosyal, dini, siyasi ve edebi konulara da yer verilmiştir. Zira bilimsel konuların halkın kendi diliyle yazılması gerektiğini savunmuşlardır. Yayıncılıktan önce 1870 yılında Şemsu'l-Berri adlı derneğin kurulmasını sağlamışlardır.

1914 tarihine kadar süren Mutasarrıflık döneminde Lübnan'da iktisadi, sosyal ve kültürel gelişmelerin de yaşandığı görülmektedir. Bu dönemde Müslüman olsun

²² Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği", 125.

ya da olmasın Arap milliyetçiliğinin Arap halkları arasında yoğun bir şekilde yayıldığı bilinmektedir.²³

XIX. yüzyıla gelindiğinde gerçekte bir Arap Milliyetçiliği meselesi yoktu. Bölgede nüfus tasnifi Müslüman ya da gayri Müslim olarak yapılmaktaydı. Hatta Arap kelimesi daha çok çölde yaşayan bedeviler için kullanılmaktaydı. Yine bölgesel aidiyeti vurgulamak için ise örneğin Suriyeli sıfatı yeterli idi. Napolyon'un Mısır'ı 1798 tarihinde işgalinden sonra bölgeye hâkim olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, hukuken Osmanlı'ya bağlı olsa da bağımsız bir yapıdaydı. Hatta Kavalalı, hemen her alanda Batılı tarzda reformlara Mısır'da imza atmaktaydı.²⁴

1882 tarihinde Mısır'ın İngiltere tarafından işgaliyle Arap milliyetçiliğinin yeni merkezi Mısır olmuştur. Bu anlamda Araplar arasında milliyetçilik fikrinin yayılmasında önemli isimlerden birisi de Mısırlı yazar Rifa'a Râfi' eṭ-Ṭahtâvî (1801-1873) olmuştur. eṭ-Ṭahtâvî, 1826-1831 yılları arasında Fransa'da bulunmuş, yayınladığı kitaplar Türkler ve Araplar arasında popüler

²³ Ekinci, Ekrem Buğra. "Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi". 23.

²⁴ Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e kadar", 175.

olmaya başlamıştır. eṭ-Ṭahtâvî aslında Mısır vatanseverliğini İslâmî temele oturtmaya çalışmıştır. O, Mısır’da yaşayanları Arap olarak değil de Mısırlı kimliği ile öne çıkarmayı tercih etmiştir.²⁵ Arap kültürünün canlandırılması konusunda öncülerden biri de olan Naşîf el-Yazıcı (1800-1871), Amerikan misyoner okullarında okutulmak üzere Arapça dil bilgisi, mantık, hitabet ve vezin konularını içeren kitaplar yazmıştır.²⁶

Hristiyan Araplar tarafından daha çok desteklenen milliyetçilik akımı öncelikle mehcer edebiyatçılarının Amerika’ya gidip edebiyat ve gazetecilik alanında kendilerini geliştirdikten sonra geri dönmeleri ile hız kazanmıştır. Lübnanlı edebiyatçıların ve sanatçıların birçoğunu kalemleri ve sanatları ile Arap dili ve kültürünü canlandırıp onun etrafında toplanmaya teşvik etmişlerdir.

²⁵ Soy, “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918’e kadar”, 176, 177; Günay, “II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”, 86.

²⁶ Günay, “II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”, 86; Soy, “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918’e kadar”, 179.

Arap milliyetçilik hareketlerinde bir diğer önemli isim ise Marunî kökenli olan Butrus el-Bustanî idi. Bustanî, Naşif el-Yazıcı ile 1847’de Society of Arts and Sciences kurup, Amerikalılarla devamlı irtibat halinde olmuş, onların okullarında dersler vermiştir. Arap milliyetçiliğini savunan bir diğer topluluk ise 1857 tarihinde XIX. yy. nahda hareketini destekleyen Hâlîl el-Hûrî(1836-1907)²⁷ tarafından kurulan “el-Cem’iyyetu’l-‘İlmiyyetu’s-Sûriyye” idi. Bu cemiyetin başkanlığını Dürzî Emir Muhammed Arslan yapıyordu. Bu arada Naşif el-Yazıcı’nın oğlu olan İbrahim el-Yazıcı, Türk idaresinden kurtularak Arapların bir araya gelmesini savunmaktaydı. Yazdığı şiirlerle Arap milletinin başarılarını, geçmişini ve edebiyatını övmekteydi.²⁸

Naşif el-Yazıcı, Arap dili ve edebiyatının yeniden canlanmasına yardım etmiş, etrafına topladığı gençlere Arap milli duygusunu aşılamaaya çalışmıştır. O, özellikle

²⁷ Daha geniş bilgi için; Dâğır, *Maşâdiru’ d-Dirâseti’ l-Edebiyye*, 352-353.

²⁸ Soy, “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918’e kadar”, 180; Günay, “II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”, 89.

İslâmiyetten önce Arap geçmişine ait şuurunu gençlere aktarmak için uğraşmıştır.²⁹

Suriyeli bir düşünür olan Butrus el-Bustanî (1819-1883), bir Hıristiyan olarak Marunî din ağırlıklı okulda eğitim görmüş, vatanseverliğin savunucusu olarak Suriye'nin birliği için çabalamıştır. Bu doğrultuda 1863'te Arap dili ve diğer ilimlerin tedris edildiği, Beyrut'ta ilk ulusal Arap okulunu *el-Medresetü'l-Vaţaniyye*'yi açmıştır. Bustanî'ye göre Araplar, milliyetçilik duygusunun geliştirilmesi açısından Mehmed Ali Paşa'ya, Katolik ve Protestan misyonerlere teşekkür borçluydu. Ayrıca okurları politik, kültürel ve edebi sorunlardan haberdar etmek için *Suriye'nin Sesi* adlı yayınları yapmıştır.³⁰

Sultan II. Abdülhamid tahta geçtiğinde Lübnan ve Suriye bölgesi Arap milliyetçiliğinin alevlendiği bir durumdaydı. 1876 yılında I. Meşrutiyet'in ilan edilmesi

²⁹ Çelik, "Lübnan'da Milliyetçiliğin Fikri Temelleri ve Oluşumu", 445; Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", 87-88.

³⁰ Çelik, "Lübnan'da Milliyetçiliğin Fikri Temelleri ve Oluşumu", 444; Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", 88.

ve Meclis-i Mebusan'ın kapatılması Arapların reform hususunda isteklerini daha da yükseltmiştir. 1877-1878 Osmanlı-Rus harbinin Osmanlı devleti aleyhine sonuçlanması ile Arap aydınları milliyetçilik konusunda faaliyetlerini artırmışlardır.³¹

Sultan Abdülhamid zamanında Arap milliyetçiliği açısından bir kırılma noktası da 1895 tarihidir. Bu tarihte Milli Arap Komitesi kurulmuş ve Arapça konuşan Osmanlı tebaası arasında milliyetçilik fikrinin yayılması gerektiğine değinilmiştir.³²

1914 yani II. Meşrutiyet yıllarında hız kazanan Arap milliyetçiliği 1913 yılında Paris'te düzenlenen Arap Kongresi ile taçlanmıştı. Avrupa kamuoyunda ve tüm Dünyada ses getiren Kongre'ye 11 Müslüman, 11 Hristiyan ve 1 Yahudi delege ve farklı katılımcılarla birlikte yaklaşık üç yüz kişinin katılımıyla gerçekleşmiştir. Kongrenin amacı Osmanlı hâkimiyetinde özerk bir yönetime sahip olmak, Arap

³¹ Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", 90-91, 95-97.

³² Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", 101.

topraklarında Arapçanın resmi dil olması, Araplara siyasi hakların verilmesi ve Avrupa'nın yenilik hareketlerinde öncülük etmesi gibi konular gündeme gelmiştir.³³

Kongrede ve Arap milliyetçiliğinde Suriye asıllı Abdulhamid ez-Zehravî (1855-1916)³⁴ Azmzade Şefik el-Müeyyed (ö.1916)³⁵, Selim el-Cezayirî (1916)³⁶ ve Şükrü el-Asalî (1868-1916)³⁷ gibi İttihat ve Terakki karşıtı, kötü yönetildiğini savunan, Arapların bilimsel miraslarına sahip çıkmaları gerektiğini savunan, Türkçülük aleyhine yazılar yazan, Arap milliyetçiliğinin kurucu ve aktif üyelerinden gazeteci ve edebiyatçılar öncülük etmişlerdir. Arap milliyetçiliğine öncülük eden bu isimlerin ölüm tarihlerine dikkat edilecek olunursa hepsi 1916 yılında vefat etmiştir. Zira o dönemde eşitlik, Arap dili çevresinde toplanma fikri daha ileri boyutlara

³³ Hut, “Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği”, 140.

³⁴ Daha geniş bilgi için; Dâğır, *Maşâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, 588- 589.

³⁵ Wikipedia (WP), “Azmzade Şefik el-Müeyyed” (Erişim:10 Eylül 2022).

³⁶ Wikipedia (WP), “Selim el-Cezayirî” (Erişim:10 Eylül 2022).

³⁷ Dâğır, *Maşâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, 1476.

gitmiştir. Türkçülük karşıtı yazılar, halkı kışkırtma ve devlet otoritesini sarsma nedeniyle idam edilmişlerdir.

Araplara verilen bağımsızlık sözlerine rağmen 2 Kasım 1917’de Balfour Deklarasyonu’nun yayınlanması Araplar üzerinde tam bir şok etkisi oluşturdu. Buna göre Yahudilere Arap yurdu olan Filistin’de Kutsal Yurt başlanıyordu. Böylece Arap milliyetçileri İngiltere ve Fransa tarafından kullanılmış oluyorlardı. Mayıs 1920’de San Remo anlaşması ile de dört bağımlı Arap devleti İngiltere ve Fransa yönetimi çerçevesinde oluşturuluyordu. Lübnan ve Suriye Fransa’nın Irak ve Filistin ise İngiltere’nin hâkimiyetine giriyordu. Bütün Arap memleketlerinin kralı olarak büyük bir beklentide olan Şerif Hüseyin, ancak Ocak 1917 tarihinde İngiltere ve Fransa’nın anlaşması ile Hicaz kralı ilan edilmiştir.³⁸

Suriye ileri gelenleri savaşın ardından 2 Temmuz 1919 tarihinde Suriye Genel Kongresi olarak tarihe geçen başka bir toplantı tertiplemişlerdir. Bu heyet on maddelik bir kararname kabul etmiştir. Buna göre Suriye, Ürdün, Lübnan, Filistin, Arap Yarımadası ve

³⁸ Şâlîbî, *Târîhu Lubnân el-Ĥadîs*, 207-209; Soy, “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918’e kadar”, 189; Çakmak, 1347.

Irak'ı içine alan bölgede Amerika, İngiliz ve Fransa'dan tam bağımsızlık talep edilmiş, Suriye'de Faysal hükümeti ile bağlantılı bağımsızlık istenmiş, Yahudi göçlerini istemediklerini ve Milletler Cemiyetindeki Arap halkının henüz bağımsızlığa hazır olmadığı fikrini reddettiklerini ifade etmişlerdir.³⁹ 1948-1949 yılları arasında gerçekleşen Arap-İsrail savaşları sonucunda Arapların yenilmesi ve Arap topraklarının işgal edilmesi Araplar arasında intikam duygusunu ve Arap milliyetçiliğini iyice körükleyen etmenler arasında yer almıştır.⁴⁰

Arap milliyetçiliğinin kültürel uyanışı olarak kabul edilen Nahda hareketinin ilk kıvılcımları Lübnan'da ortaya çıkmıştır. Edebiyat, müzik ve tiyatro alanında yine ilkler bu topraklarda meydana gelmiştir. İlk tiyatro oyunu yine Beyrut'ta oynanmıştır. XIX. yüzyılda olduğu gibi XX. yüzyılda da milliyetçiliğin sancıları Lübnan

³⁹ Hallâk, *Târîhu Lubnân el-Mu'âşır (1913-1952)*, 63-76; Kireççi, *Başlangıçtan Günümüze Arap Milliyetçiliği*, 89.

⁴⁰ Bernard Lewis, *Ortadoğu*, (Ankara: Arkadaş, 1995), 456; Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür, 1989), 488; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (İstanbul: İnsan, 2014), 318- 319; Mürüvvet Türken Çakır, *XIX ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Tarihi Roman: Musr, Suriye, Lübnan Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 28.

tarihinde bir kırılma noktası oluşturmuştur. Bu dönemin en çarpıcı yanı siyaseten birbirinden ayrılan kesimleri kültürel ve toplumsal aktörler bir araya getirmiştir ve bu birliğin birleştirici ögesi de Arapça olmuştur.⁴¹

Osmanlı döneminde yönetilen topraklarda, karışıklıkların en yoğun yaşandığı ülkelerden biri Lübnan'dır. Osmanlı yönetiminde diğer topraklarda olduğu gibi Lübnan toprakları da İstanbul tarafından atanan valiler ile yönetiliyordu. Lübnan, Ortadoğu'da stratejik bir bölgede bulunmasından dolayı yabancı devletlerin kışkırtmalarına, siyasi oyunlarına maruz kalmıştır. İdari alanda gösterilen gevşeklik, Tanzimat'a karşı oluşan tepkiler ve milliyetçilik akımının artması da bu topraklardaki Arap halkının göç etmesinin sebepleri arasındadır. Fransa ve İngiltere'nin yapmış olduğu siyasi ve dini müdahaleler de Lübnan ve Suriye'de meydana gelen olayların önemli bir siyasal sorun olarak devam etmesine sebep olmuştur. Tanzimat Fermanı'nın gelişi ve Lübnan'da uygulamaya konulması Lübnanlıların tepkisine yol açmıştır ve yabancı ülkelere yardım

⁴¹ Namık Sinan Turan, "Lübnan'da Ulusun İnşası ve Ortak Tınının Üretimi-Rahbani Kardeşler ve Feyruz", *Ortadoğu Etütler* (2011), 3/1, 201-207.

talebinde bulunmuşlardır. Bu yardım çağrısı Lübnan ayaklanmasını uluslararası bir siyasi sorun haline getirmiştir.⁴²

1860'lı yıllara geri gittiğimizde Lübnan'da Dürzî-Mârûnî çatışmaları çıkmış, bu iç çatışmalar bütün Arap ülkelerinde etkili olmuştur. Siyasi, dini, sosyal sebepler neticesinde Lübnan, Suriye, Ürdün ve Filistin'den Güney ve Kuzey Amerika'ya göç etmişlerdir. Göç ettikleri ülkelerin refah seviyesine rağmen göç etmiş olmalarının da etkisi ile vatan ve milli duygular ön plana çıkmıştır. Bu göç eden edebiyatçılar göç edebiyatını diğer bir adıyla mehcer edebiyatını oluşturmuşlardır. Kendi aralarında Kalem Grubu ve Endülüs Grubu olarak ayrılan edebiyatçılarda Kalem grubu batı mistisizmini işlemiş olup derin düşünceleriyle ön plana çıkmıştır. Endülüs grubu ise pozitivizm ve realizmin etkisi altındadır ve daha çok milliyetçilik duygularını perçinleyen konulara yer vermişlerdir. Arabizm duygusunu çıkardıkları dergi, gazete ve kuvvetli kalemleriyle işledikleri şiirleri ve hikâyeleri ile vermeye çalışmışlardır.

⁴² Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı* (İstanbul: Kaknüs, 2002), 19-20.

Daha önce bahsedildiği gibi Kuzey ve Güney Mehcer edebiyatı arasında da farklılıklar vardır. Güney Mehcer edebiyatçıları geçmişe hayran olup, çalışmalarında da klasik Arap edebiyatından hareket etmişlerdir. Kuzey ve Güney arasındaki en büyük fark budur. Güney Mehcer edebiyatı şiiri, genelde destanî bir yapıya sahip olup toplumsal sorunları ele almıştır. Kuzey Mehcer edebiyatının divanlarında ise daha çok psikolojik analizler bulunmaktadır. Güney grubu romantizm, realizm ve milliyetçilik akımlarının etkisinde kalırken, kuzeyde batı realizmi ve mistik eğilim ağırlıktaydı. Güney daha çok ulusal sorunlarla ilgilenirken, kuzeyde insani sorunlar, maddeden kurtarmaya çalıştıkları insan ruhu ana konulardandır. Ayrıca Kuzey grubu varlığın gizemini araştırmış, bu sırrın, gizemin ormanda çözüleceğini savunmuş, reenkarnasyonla da ilgilenmiştir. Güney grubu ise vatan kavramı, Arapçılık duygusunun üzerinde durmuştur. Kuzey grubunda bu konular Emîn er-Reyhânî ve İliyyâ Ebû Mâdî tarafından işlenmiştir.

Vatanseverliği ile ün yapmış olan mehcer edebiyatçılarından Reşid Selîm el-Hûri, milliyetçiliği o kadar ön plana almıştır ki annesinin acısını yaşarken bile milletin acısını, çektiği çileleri unutmamıştır. Öyle ki; kendi milletin ferahı için Brezilya'da bağışlar toplamıştır. Bu milliyetçi tavır bazen de tepki çekmiştir.⁴³ Onun milliyetçiliği sadece Lübnan sınırları ile değildir, bütün Arap ülkelerini kapsamaktadır. Onun şiirlerinde ilk akla gelen, Arap milliyetçiliğidir. Vatan özlemini şiirlerinde şu içli duygularla kaleme almıştır:

Lübnan'da bıraktım bütün ümit gülümü

Söyleyin Brezilya'ya var mı benim için çaresi?

Sadece gözyaşıydı onun bana verdikleri

Söyleyin! Akmasın artık Amazon nehri.

Diğer taraftan;

“Ey Lübnan! Unutmak ya da ihmal etmek seni

Çok daha vahimdir unutmaktan anneyi.”⁴⁴

⁴³ Hasan Câd Hasan, *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Mehcer* (Kahire: 1962), 225-226.

⁴⁴ Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, 270-271.

Güçlü üslup, kafiye ve dil sağlamlılığı ile tanınmış olan el-Hûri'nin milliyetçilik düşüncesindeki güçlülüğü şu sözlerde bulabiliriz: *“Araplığa olan imanım Allah’a olan imanım gibi hiç şüphe götürmez. Gelecek bizimdir. Zafer hususunda iyimser olmak peşin kazanılmış bir zafer demektir. Ümitsizliğe teslim olmak ise mutlak bir ölümdür.”*⁴⁵

Reşid Selim el-Hûri'nin hacimli divanı 928 sayfadan oluşur. Güney mehcer edebiyatçılarından olması itibariyle de klasik Arap edebiyatı ile bağlarını koparmamıştır.

Diğer bir mehcer edebiyatçımız Emîn er-Reyhânî yazı ve üslup açısından er-Râbıtu'l-Ğalemiyye'ye, milliyetçi duygularıyla, bu konuyu şıkça ele alışıyla da Güney Amerikalı edebiyatçılara benzemektedir.

Arap birliğini ilk savunan Emin er-Reyhani mensur şiir ve makale tarzında iyi, usta bir yazardır. Eserlerinde din ve ruhun ölümsüzlüğünü tema olarak

⁴⁵ Erdinç Doğru, *Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1998), 65.

almasının yanı sıra vatan sevgisi, Arap milliyetçiliği konuları da onun en çok işlediği konulardır. Vatan ve millet sevgisine önem vermiş, eserlerinde cehalete, esarete, din adamlarına, devletin feodal sistemine ve Arap halkı arasındaki ayrılıklara karşı mücadele vermiştir.

Emîn er-Reyhânî'nin de dini hürriyeti ele aldığını görmekteyiz. Araplarda milliyetçiliğin, vatan sevgisinin önceliğini savunan Emîn er-Reyhânî eserlerinde de halkı din ve vatandaki bu birliğe davet etmektedir. Emîn er-Reyhânî, *er-Reyhâniyyât*, *el-Mekkârî ve'l-Kâhin* (Hilebaz ve Kâhin), *et-Taṭarruf ve'l-Işlâh* (Yobazlık ve Yenilik) gibi eserlerinde bu konulara yer vermiştir. Bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: *“Hepimiz tek bir dine inanıyoruz, hepimiz Allah'ı biliyoruz ve sonunda sadece O'na geri döneceğiz... Bizler tek Tanrı dinlerinin çocuklarıyız. O halde vatanın da tek bir olması gerekmez mi?”*

Bu edebiyatçıların yanı sıra Fevzî Ma'lûf da hayatını kötümser ruh haliyle, ölümü bekleyiş içinde geçirmiştir. Konu olarak geniş çerçeveye sahip olup, sevgi, doğa, vatan, milliyetçilik, özlem gibi konuları işlemiştir.

Sonuç

Arap milliyetçiliği 19.yy'da özellikle Mısır, Suriye ve Lübnan'da etnik ve kültürel uyanışı temsil eden milli şuuru tetikleyen bir hareket olup II. Meşrutiyet zamanında yabancılara dernek ve kurum açılmasına izin verilmesi sonucu Arap tarihçi, gazeteci ve edebiyatçılar tarafından halka duyurulmaya çalışılmıştır. Demografik ve dini yapısı en karışık ülke olan Lübnan, Arap milliyetçiliğinin yani hangi din ya da mezhepten olursa olsun tek bir Arap çatısı altında tutulması gereken bir ülke konumundadır. Lübnan'ın jeopolitik ve etnik konumu, Avrupa ülkelerinin özellikle Fransa ve İngiltere'nin misyonerlik faaliyetlerini de beraberinde getirmiştir.

Osmanlı yönetiminin son ve sıkıntılı dönemlerine denk gelmesi Arap milliyetçilik hareketlerinin artmasına neden olmuştur. Dönemin padişahı ve paşaları tarafından bazen durdurulmaya ve kontrol altına alınmaya çalışılsa da tüm müdahale ve baskılara rağmen güçlenmesine engel olunamamıştır. Arap milleti, Arapça ve özerk bir yönetim çatısı altında bir araya gelme

arzusuyla önce gizli ve aleni dernekler kurulmuş, daha sonra gazete ve hikâye mecmuaları ile yazıya dökülerek ses getirmiştir.

1860'lı yıllarda meydana gelen iç savaşlar ülkede kaosa neden olmuş ve birçok Lübnanlı'nın Amerika'ya göç etmesine sebep olmuştur. Bu durum da ülkede devlet otoritesinin sarsılmasına ve Avrupa'nın buraya daha kolay müdahale etmesine yol açmıştır. Arap milletinin öne çıkmış siyasetçi, gazeteci, edebiyatçı ve sanatçıları kendi alanlarında farklı yollar izleyerek Arap halkını tek bir dil altında toplamaya çalışmışlardır. Bağımsızlığı savunan daha doğrusu özerk yönetimi destekleyen ve Türk egemenliğine karşı çıkan Arap milliyetçiliği I. Dünya Savaşı ile kendini iyice göstermiştir. Çalışmamızda bu hareketlerin gelişimine ve bu duruma kalemleri ile destek veren edebiyatçılara yer verilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Acar, İrfan C. *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*. Ankara: TTK, 1989.

Armaoğlu, Fahir. *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür, 1989.

Buzpınar, Şit Tufan. “Lübnan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/248-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Çakmak, Mehmet Ali. “İki Dünya Savaşı Arasında Ortadoğu”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 38 (2009), 1344-1377.

Çelik, Mehmet. “Lübnan’da Milliyetçiliğin Fikri Temelleri ve Oluşumu”. *International Journal of Social Science* 35 (2015), 439-450.

Dâğır, Yûsuf Es’ad. *Maşâdiru’-d-Dirâseti’l-Edebiyye*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2000.

Doğru, Erdinç. *Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Ekinci, Ekrem Buğra. “Lübnan’ın Esas Teşkilat Tarihiçesi”. *Amme İdaresi Dergisi* 31/3 (1998), 17-35.

E-Sukkût, Hamdî. *Ķâmûsu’l-Edebi’l-‘Arabiyyi’l-Hadîs*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2009.

Görgün, Hilal. “Yakup Sarruf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Günay, Selçuk. “II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”. *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* (1995), 85-108.

Hasân Hallâk, *Târîhu Lubnân el-Mu’âşır (1913-1952)*. Beyrut: Dâru’n-nahdati’l-‘arabiyye, 2010.

Hasan, Hasan Câd. *el-Edebu’l-Arabî fi’l-Mehcer*. Kahire: 1962.

Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. İstanbul: İnsan, 2014.

Hut, Davut. “Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği”. *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 105-150.

Kemal eş-Şâlîbî, *Târîhu Lubnân el-Hadis*. Beyrut: Dâru’n-Nehâr li’n-Neşr, 1991.

Kireççi, Mehmet Akif. *Başlangıçtan Günümüze Arap Milliyetçiliği*. Ankara: Grafiker, 2012.

Kor, Zahide Tuba, *Lübnan İç Savaşların Gölgesinde*. İstanbul: İlke, 2006.

Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. Ankara: Arkadaş, 1995.

Reyhan, Cenk. “Lübnan’da Siyasal Kültürün Osmanlı Kökenleri”. *Amme İdaresi Dergisi*, 44/3, (2011), 205-224.

Soy, Bayram. “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918’e kadar”. *Bilgi*, 30, (2004), 173-200.

Şeyho, Lûis. *Târîhu’l-Âdâbi’l-‘Arabiyye (1800-1925)*. Beyrut: Menşûrâtu Dâru’l-Meşriq, 1986.

Turan, Namık Sinan. “Lübnan’da Ulusun İnşası ve Ortak Tınının Üretimi-Rahbani Kardeşler ve Feyruz”. *Ortadoğu Etütler*. 3/1, (2011), 193-228.

Türken Çakır, Mürüvet, *XIX ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Tarihi Roman: Musr, Suriye, Lübnan Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

(WP), Wikipedia. “Azıade Şefik el-Müeyyed”. Erişim: 10 Eylül 2022.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Azıade_%C5%9Eefik%C3%BClm%C3%BCeyyet_Bey.

(WP), Wikipedia. “Selim el-Cezayirî”. Erişim: 10 Eylül 2022.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1%D9%8A

(WP), Wikipedia. “İbrahim el-Hourani”. Erişim: 10 Eylül 2022.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%86%D9%8A

(WP), Wikipedia. “Faris Nimr”. Erişim: 10 Eylül 2022.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%A7%D8%B1%D8%B3_%D9%86%D9%85%D8%B1

İSLÂM SONRASI TÜRK DÜNYASINDA
DOĞU-BATI EKSENLİ
EDEBİYAT ÇALIŞMALARI



ISBN 978-625-7087-35-3



9 786257 087353