

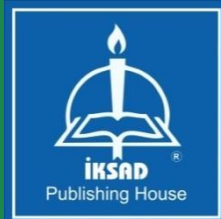


DİL ve EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI

-2-

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Fahri DAĞI



DİL ve EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI

- 2 -

EDİTÖR

Dr.Öğr.Üyesi Fahri DAĞI

YAZARLAR

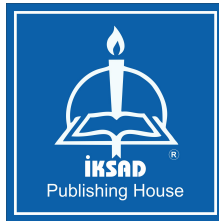
Dr. Öğretim Üyesi Fahri DAĞI

Dr. İpek TAŞDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Gülşah PARLAK KALKAN

Arş.Gör.Selvi DEMİR

Dr. Mustafa Yasin BAŞÇETİN



Copyright © 2020 by iksad publishing house

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law.

Institution of Economic Development and Social Researches Publications® (The Licence Number of Publiator: 2014/31220)

TURKEY

TR: +90 342 606 06 75

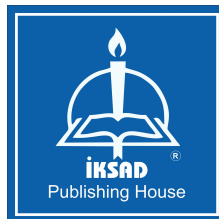
e mail: uluslararasikitap@gmail.com

www.iksad.net

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules. Iksad Publications – 2020©

ISBN: 978-625-7914-54-3

March / 2020 Ankara / Turkey



İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

*GÂVUR DAĞI (CEBEL-İ BEREKET) TÜRKMEN MASALLARINDA
OLAĞANÜSTÜ VARLIKLAR*

Dr. Öğretim Üyesi Fahri DAĞISayfa 1

Bölüm 2

BARAK TÜRKLERİNDE ÖLÜM

Dr. Öğretim Üyesi Fahri DAĞISayfa 23

Bölüm 3

*ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN KİŞİ ADLARINA YÖNELİK
GÖRÜŞLERİNİN İNCELENMESİ*

Dr. Öğretim Üyesi Gülşah PARLAK KALKAN

Arş.Gör.Selvi DEMİR.....Sayfa 40

Bölüm 4

*BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜK ÇALIŞMASI ÇERÇEVESİNDE
SEYYİD VEHBİ DİVANI*

Dr. İpek TAŞDEMİRSayfa 65

Bölüm 5

KLÂSİK ŞERHLERDE MANZÛM İKTİBASLARIN KULLANIMI

Dr. Mustafa Yasin BAŞÇETİN.....Sayfa 110

BÖLÜM 1

GÂVUR DAĞI (CEBEL-İ BEREKET)
TÜRKMEN MASALLARINDA OLAĞANÜSTÜ
VARLIKLAR

Dr. Öğretim Üyesi Fahri DAĞI

GÂVUR DAĞI (CEBEL-İ BEREKET) TÜRKMEN MASALLARINDA OLAĞANÜSTÜ VARLIKLAR

Fahri DAĞI

Dr. Öğretim Üyesi Karabük Üniversitesi

GİRİŞ

Halk anlatıları içinde çok sevilen ve dinlenen türlerin başında masal gelir. Yüzyıllar boyunca başta çocuklar olmak üzere tüm insanların merak, ilgi ve heyecanla dinlediği ve nesilden nesile sözlü kültür vasıtasıyla aktarılan masallar, bünyesinde birçok mitolojik unsurlar taşımaktadır. Masallar, İlkel insanların ve toplumların evreni algılamaları, kozmik düşünce yapıları, tabiat karşısındaki tutumlarını, dünya ve ahiret yaşamı hakkında görüşlerini üstü kapalı da olsa bize aktarır. İlkel insan, dağ, gök, deniz, taş, bulut, nehir, göl, su gibi varlıkları anlamlandırmaya çalışmış, onları çoğu zaman canlı ve olağanüstü tanrısal varlıklar olarak algılamıştır. Yine ilkel insan, yıldırım, deprem, tufan, kuraklık, fırtına gibi doğa olaylarını Tanrı'nın insanları cezalandırmak aracı olarak kullandığına inanır. Ağaçların, bitkilerin ve hayvanların ruhu olduğunu düşünen ilkel insan, onlarla iyi geçinmek istemiştir. Masallar, bu varlık ve olayları ilkel insanın algılayış biçimlerini yüzyıllar öncesinden günümüze taşıyan anlatılardır. Devler, periler, konuşan hayvanlar, olağanüstü varlıklar masaların en sıradan kahramanlarıdır. Keloğlanın suyun başını tutan ve her yıl bir bakire kızı kurban olarak alan devle mücadelesi ilkel insanın yüzyıllarca baş edemediği kuraklık karşısında duyduğu çaresizlik olabilir mi?

Gâvur Dağı Coğrafyası

Akdeniz ile Güneydoğu Anadolu Bölgelerini birbirinden ayıran sıra dağlara Gâvur Dağı (Amonos Dağları/Cebel-i Bereket/Nur Dağı) denmektedir. Yusuf Halaçoğlu Osmanlı devletinin 19. yüzyılın sonarından itibaren Cebel-i

Bereket ismini verdiği Amonos Dağlarının eski adının Gâvur Dağı olduğunu söyler (Halaçoğlu 1993: 185). Bugün Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) coğrafyası olarak adlandırılan bölge, Osmaniye il merkezi ile ilçeleri Düziçi, Bahçe ve Hasanbeyli, Gaziantep'in Nurdağı ve İslâhiye ilçeleri, Kahramanmaraş'ın Türkoğlu ilçesi ile Hatay'ın Hassa ve Kırıkhan ilçelerini kapsamaktadır.

Konar-göçer Türkmen aşiretlerine yaklaşık bin yıldır ev sahipliği yapan bu coğrafyaya Türkler, 8. yüzyılda Harun Reşit'in uç beylerinden biri olan Faraç Bey komutasında gelmişlerdir. Romalılar, bu bölgeyi daha sonra Müslümanların ellerinden geri almışlardır. Suriye Selçukluları döneminde Tekrar Türk hakimiyetine girim olsa da Türkleşmesi Sultan Alpaslan'ın 1071 Malazgirt Zaferinden sonra olmuştur (Halaçoğlu 1993: 185-186). İslâhiye ve Osmaniye bölgelerinde 9 ve 10. Yüzyıldan itibaren Türk nüfusunu artması Selçukluların bölgeyi daha kolay fethetmesine zemin hazırlamıştır. 1065 yılında Afşin Sanduk, Hanoğlu Harun, Karlu, Atsız ve Söklü alplar bölgeyi fethetmişlerdir. Kısa bir süre Haçlı ordularının işgaline uğrayan bölge 1268 yılında Memlukü Sultanı Baybars tarafından tekrar ele geçirildi. Aynı yüzyılda Türkistan'da Moğol zulmünden kaçan Türkmenler özellikle bugünkü İslâhiye ve Hassa bölgesine gelerek yerleştiler. Bu durum neticesinde bölgede kurulan Ramazanoğulları ve Dulkadiroğulları beylikleri oldukça güçlenmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin kurulup güçlenmesiyle birlikte 16. yüzyılın başlarında bu bölge Osmanlı hakimiyetine geçmiştir (Halaçoğlu 1993: 185-186; <http://www.İslâhiye.gov.tr/tarih.asp>, 11.01.2020).

Konar-Göçer Türkmen aşiretleri bölgeyi yaylak ve kışlak olarak kullanmışlardır. Osmanlı Devleti 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren göçebe yaşayan Türkmenleri hem iskân etmek hem de bölgede kaybolan devlet otoritesini yeniden tesis etmek amacıyla ıslahat hareketlerine başlamıştır. (Yıldırım 2006:14). Osmanlı Devleti bu amaçla Fırka-i İslâhiye adıyla bir ordu

kurarak bölgeye gönderdi. 1865-1866 yılları arasında bu ordu bölgede birçok konar-göçer Türk aşiretlerini iskân ettirdi. Bugün Gâvur Dağı dediğimiz bölgede başta İslâhiye, Osmaniye, Hassa, Bahçe, Türkoğlu olmak üzere birçok yerleşim birimi bu ordu tarafından kurulmuştur (Halaçoğlu 1995: 185-186).

Bölgeyi iskân etmek için gönderilen Cevdet Paşa, Gâvur Dağı bölgesinde yaşayan halkın tamamının Türk olduğunu söyler (Cevdet Paşa Maruzat: 128; Yavuz 2004: 39-41). XIX. yüzyılda Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) bölgesinde belli başlı Türkmen aşiretleri şunlardır: Varsak, Reyhanlı, Karacalar, Avşar, Sırkıntılı, Tacirlü, Oruçlu, Cerid, Yabasan, Bozdoğan, Kapılı, Ulaşlı, Delikanlı, Kırıntılı, Lek, Celikanlı, Şihlar, Hacılar, Karafakılı, Amikî Okçu İzeddinlü (Sümer 192: 85; Halaçoğlu 1973: 3-5; Yıldırım 2006:14). Bu aşiretlerinden bir bölümü yerleştirildiği İslâhiye, Nurdağı (Gaziantep); Bahçe, Hasanbeyli, Düziçi (Osmaniye); Türkoğlu (Kahramanmaraş), Kırıkhan ve Hassa (Hatay) ilçelerinin bulunduğu coğrafyaya Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) denmektedir. Tanzimat Fermanı'ndan sonra Osmanlı Devleti dış baskılarla Gâvur Dağı adını değiştirerek Cebel-i Bereket (Bereket Dağı) adını vermiştir. Fırka-i İslâhiye'nin bu bölgede iskân harekâtından sona, muhtemelen 1890'den hemen önce toprakların verimliliğini anlatmak için bu ad verilmiştir. 1891 yılında yazdığı Maruzat adlı eserinde Cevdet Paşa, Gâvur Dağı'na devletin Cebel-i Bereket ismini verildiğini söyler (Halaçoğlu 1993: 185-186). Cebel-i Bereket sancağı 1890'da Adana vilayetine bağlanır. Cebel-i Bereket adı verilen sancağa Payas ve Osmaniye kazaları dışında İslâhiye, Hassa ve Bahçe (Bulanık) ilçeleri de bağlanmıştır (Halaçoğlu 1993: 185-186).

MASALLAR VE OLAĞANÜSTÜ VARLIKLAR

Halk anlatıları içinde en çok sevilen ve dinlenen türlerin başında masal gelir. Yüzyıllar boyunca başta çocuklar olmak üzere tüm insanların merak, ilgi ve heyecanla dinlediği nesilden nesile sözlü kültür vasıtasıyla aktarılan

masallar, bünyesinde birçok halk bilimi unsurlarını taşımaktadır. Masallar millî kültürü yeni kuşaklara aktaran en önemli halk anlatılarından biridir.

Mitolojik kotlar taşıyan masallar, ilkel insanların ve toplumların evreni algılayışı, kozmik düşünce sistemi, tabiat karşısındaki tutumları, dünya ve ahiret yaşamı hakkındaki görüşlerini bize sunar. İlkel insan, dağ, gök, deniz, taş, bulut, nehir, göl, su gibi varlıkları anlamlandırmaya çalışmış, onları çoğu zaman canlı ve olağanüstü tanrısal varlıklar olarak algılamıştır. Yine ilkel insan, yıldırım, deprem, tufan, kuraklık, fırtına gibi doğa olaylarını Tanrı'nın insanları cezalandırmak aracı olarak kullandığına inanır. Ağaçların, bitkilerin ve hayvanların ruhu olduğunu düşünen ilkel insan, onlarla iyi geçinmek istemiştir. Masallar, bu varlık ve olayları ilkel insanın algılayış biçimlerini yüzyıllar öncesinden günümüze taşıyan anlatılardır. Devler, periler, konuşan hayvanlar, olağanüstü varlıklar masalların en sıradan kahramanlarıdır. Keloğlan'ın suyun başını tutan ve her yıl bir bakire kızı kurban olarak alan devle mücadelesi ilkel insanın yüzyıllarca baş edemediği kuraklık karşısında duyduğu çaresizlik olabilir mi?

Türk masalları Türk inanç ve düşünce sisteminin izlerini taşır. Her masalda Türk kimlik kotlarının ip uçları vardır. Bu kotlar o milletin dünyaya bakışı, hayat anlayışı, aile ilişkileri, yemek alışkanlıkları gibi kültürel öğeleri taşır. Ayrıca masallardaki birçok motifi diğer milletlerde de görülür. Bu da masalların tüm insanlığın ortak değerler etrafında birleşmesine vesile olur. Hem Türk hem de tüm insanlığın ortak ürünleri olan masallar sözlü ve yazılı anlatı geleneğinin en önemli ürünlerinden biridir. Bu makalemizde araştırmacı Fahri Dağı tarafından hazırlanan “Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları” adlı çalışmada yer alan 70 masal metninde tespit ettiğimiz olağanüstü varlıklar, S. Thompson tarafından hazırlanan *Motif Index*'de yer alan motifler

bağlamında incelenecektir. Taktir edilmelidir ki S. Thompson'un çalışmasında binlerce masal metninde elde edilen motiflerle bizim yetmiş masal metnindeki motif sayısı kıyaslamamız mümkün değildir. S. Thompson alanın en önemli çalışması olan, *Motif Index of Folk Literature* adlı çalışmada dünya masal kataloğunu hazırlamıştır (Thompson 1955-1958).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda Olağanüstü varlıklar S. Thompson'un sınıflandırılması esas alınarak hazırlanmaya çalışılmıştır.

I. Mitolojik Varlıklar

Mitler her zaman kutsalın hikâyesini anlatır. Evrenin, insanların, bitkilerin, hayvanların kısaca ilk yaratılışın hikâyelerini anlatan mitolojinin kahramanları tanrılar, tanrısal özelliklere sahip varlıklardır. Konu üzerini önemli çalışmalar yapan Mircea Eliade mit hakkında şöyle bir tanım yapar:

“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar'ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. Mitlerdeki kişiler Doğaüstü Varlıklar'dır. Özellikle “başlangıçtaki o eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınırlar. Demek ki mitler, onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyar ve yaptıklarının kutsallığını (ya da yalnızca “doğaüstü” olma özelliğini) gözler önüne serer. Sonuç olarak, mitler, kutsal (ya da doğaüstü) olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler, işte Dünya'yı gerçek anlamda kuran ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akımıdır. Dahası, insan bugünkü durumunu, ölümlü, cinsiyetli ve kültür sahibi bir varlık olma özelliğini Doğaüstü Varlıklar'ın müdahalelerinden sonra edinmiştir.” (Eliade 1993: 15-16).

Mitik anlatılar iyi ile kötü (kozmos-kaos) kahramanların mücadelesini anlatır. Dinleyenler tarafında gerçek olduğuna inanılan, dini sistemlerin içinde yer alan, insanların inanç, düşünce ve yaşam düzenlerini şekillendiren önemli bir kurumdur.

I. 1. Tanrılar

Türk dinî hayatında tarihin ilk dönemlerinden itibaren tek Tanrı inancı vardır. Türklerin inandığı Tanrı, mutlak yaratıcı ve muktedir güce sahiptir. O, diğer dinlerin tanrıları gibi gücünü diğer varlıklarla paylaşmaz. Yunan, Çin, İran mitolojisinde olduğu gibi tanrılar ve zıtlıkları yoktur (Yıldırım 1998: 56).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda tanrılar yoktur ama tanrısal özelliklere sahip varlıklar vardır. Thompson bu varlıkları “Yarı Tanrılar ve Efsanevi Kahramanlar” başlığı altında toplar (Thompson 1955).

I.1.1. Yarı Tanrılar ve Efsanevi Kahramanlar

Türk masal, destan ve efsanelerinde en sık rastlanan motiflerden biri hayvan tarafından büyütülme motifidir. “Bozkurt”, “Ergenekon” ve “Türeyiş” destanlarında “bozkurt” tarafından kurtarılan ve büyütülen kahraman, Türk milletini esaretten kurtarır ve yeni bir devlet kurar. Eski Türklerde kurt totem olarak görülür. Türkler, soylarının hem dişi kurttan hem de erkek kurttan geldiğine inanırlar. Koa-çı Türklerine bağlanarak anlatılan bir efsanede Tanrı, kurt donuna girerek Koa-çı hakanın kızıyla evlenir. Böylece Türkler kendilerini kurt yani Tanrı soylu olarak kabul ederler. Tanrı-kurt tasvirlerini şamanların elbiselerinde görmekteyiz. Oğuz Kağan Destanı'nda, Oğuz'a yol gösteren bozkurt unutulmamış, Kurtuluş Savaşı'nda da aynı misyon Anadolu Türklüğü tarafından kurda yüklenmiştir (Ögel 2003/I: 13-49; Çoruhlu 2002:134; Boratav 2012: 72-73; Çoruhlu 2014: 68-82). Hayvan ata motifi olarak gördüğümüz bu durum Türklerin İslamiyet'i kabulü ve değişen hayat şartları neticesinde

yumuşayarak aslan, ceylan gibi daha kabul edilebilir hayvanlara dönmüştür (Dağı 2013: 116).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda hayvanlar tarafından büyütülme ve "hayvan ata" motiflerini görmekteyiz. Gâvur Dağı coğrafyasında yaşayan Türkmenler 19. yüzyılın sonlarında yerleşik hayata geçmeleri ve aşiret üyelerinin kendi aralarında evlenmeleri neticesinde dil ve kültürlerini muhafaza etmişlerdir. Adı geçen eserde yer alan "Ayı Oğlu" masalında, bir ayı tarafından kaçırılıp mağaraya götürülen padişah kızı, ayı tarafından hamile bırakılır. Yarı ayı, yarı insan olarak doğan ve olağanüstü güçlere sahip olan bu çocuğa annesi Musa adını verir (Dağı 2016: 163-170).

Bu masalda hem ayı hem mağara hem de bir peygamber ismi olan "Musa" mitolojik unsurlardır. Türk mitolojisinde ayı; kurt, kartal ve at kadar önemli olmasa da mühim bir yere sahiptir. Ayı, erken dönem Türk kültüründe bir kült olarak karşımıza çıkar (İnan 1991/II: 253-259; Çoruhlu 2014: 115). Orman kültü, ayı kültürüyle iç içe bir bütünlük arz eder. Türk inanç sisteminde ayı, orman tanrısını veya orman ruhunu temsil eder. Ayı da kurt gibi Türklere bir tabudur ve adı anılmaz. Eski Türkler ormanda ayının adını anmaya korkarlardı (İnan 1986: 63; Çoruhlu 2014: 115). Masalın derlendiği bölgede "ayı" yerine "Karaoğlan" denmektedir. İnan'dan da öğrendiğimize göre İran'da hüküm süren Karakoyunlu Hanlığı mensupları ayının adını anmaya çekinirler ve "Karaoğlan" derlerdi (İnan 1986: 63-67).

Çin kaynaklarından öğrendiğimiz kadarıyla MÖ II. yüzyıldan itibaren Türkler kurdu ataları olarak görmüşler ve saygı duymuşlardır (Ögel 2003; 13-49; Roux 2005: 300-324). Tüm insanlar kendilerini özel hisseder. Özellikle hakanlık iddiasında bulanacaklar ve kendi halkları için zorlu mücadelede girişecek kahramanların soyları diğer insanlardan farklı olmalıdır. Olağanüstü

bir şekilde doğan kahraman zorlu mücadelecinin üstesinden gelecektir (Aça 1997: 80-81). Bu fark da ancak doğum yoluyla olabilir. Kurt donuna girerek insanla evlenen dişi veya erkek kurt hep Tanrı'dır (Dağı 2013: 100). Aynı vasıflar, kartal ve ayı için de söz konusudur.

Babası bir ayı olan Musa, delikanlılık çağı olan 15-16 yaşına girer girmez babası ayıyı öldürür. Böylece kendini ispatlar. Türk destanlarının şaheseri olan Dede Korkut kitabında da kahramanlar 15-16 yaşlarına geldiklerinde Oğuz kavmi için alplık göstererek ad alırlar ve topluma katılırlar (Ergin 1994: 120-121; 207; 225). Masal kahramanı Musa, kendini ispatladıktan sonra yola çıkar. Yolda dağları kaldıran “Dağ Tartan” ile kulağını yere koyarak tüm dünyadan haber alan “Yer Dinleyen” ile arkadaş olur. Bu iki kahraman da tanrısal özelliklere sahiptir. Musa, Yer Dinleyen ve Dağ Tartan ile başta devler olmak üzere birçok düşmanla savaşa girer ve kazanır.

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda başta aslanlar olmak üzere vahşi hayvanlar tarafından büyütülme motifi oldukça fazladır. Bu durum hiç şüphesiz eski Türk inanç sisteminin bir tezahürüdür. Neredeyse son yüzyıla kadar göçebe bir yaşam süren bölge halkı, tarihin derinliklerinden getirdiği dil, kültür ve inanç sistemini muhafaza etmeyi başarmıştır.

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları adlı çalışmada yer alan “Şahbahtiyar” adlı masalda bir devin ile perinin oğlu olan “Şahbahtiyar” bir attır. Dağ başında yakalanan at (Şahbahtiyar), padişahın üçüncü kızına âşık olur ve aşk hastalığına tutulur. Günden güne zayıflayan atın durumunu padişah sezer ve küçük kızıyla atı evlendirir (Dağı 2016: 213-215).

At, Türk kültüründe kurt motifi kadar önemlidir. Atlar, alpların en büyük yardımcısı ve koruyucusudur. Kahraman ne zaman darda kalsa atı onun

yardıma koşar, bazı destan ve masalarda sihirli nesnelere getirerek ölen kahramanı diriltir (Dağı 2013: 100).

Rüzgâr Dev masasında kadın, elindeki makarayla geceyi gündüz, gündüzü gece yapar (Dağı 2016:208-213). Şamanlar, geçmişe, geleceğe gidebilme özelliğini sahiptir. Bu vasıflarıyla zamana hükmederler. Türklerde ilk şamanlar kadınlardı (Bayat 2010: 25-26). Bu kadın kahraman şaman olmalıdır.

I.1.2. Diğer Olağanüstü Özelliklere Sahip İnsanlar

Mitolojik dönemden günümüze kadar ulaşan masallar da kahramanların çoğu olağanüstü özelliklere sahiptir. İlkel insan, sorunlar karşısında çaresiz kalınca olağanüstü çözümlere başvurmuştur. Türk destan kahramanlarında olduğu gibi Türk masallarında da iyi kahramanlar, memleketlerinde veya dünyanın diğer yerlerinde oluşan kaosu sonlandırmak için mücadele ederler. Bu durum her ne kadar destanlardaki kadar belli ve Tanrı adına olmasa da masal kahramanları da törenin ve kozmosun hem koruyucusu hem de temsilcileridir. Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda da bu durum karşımıza çıkmaktadır.

Çocuğu olmayan karı kocanın duası ile yastığın altına konan mercimekler çocuğa dönüşür (Dağı 206: 194-197).

Hançerbağı'nın canı hançerde saklıdır (Dağı 2016: 149).

Kabaktan çıkan kız, dünya güzeli gibidir (Dağı 2016: 231).

Padişahın küçük karısı altın saçlı kız doğurur (Dağı 2016: 250-251).

Padişahın küçük karısı gümüş saçlı oğlan doğurur (Dağı 2016: 250-251).

Türk efsane ve masallarında sıkça rastladığımız motiflerden biri de taş kesilmedir. Küçük şehzade, bülbülleri öldürdükçe kirpi taş kesilir (Dağı 2016: 159-161)

Padişah, altınları getiren oğlan kılığındaki kızı bu defa üç sefer çağırdığında cevap alamayınca taş kesileceği sağır bir kızı getirmesi için yollar (Dağı 2016: 171-172).

I.2. Keloğlan

Tüm Türk dünyası masallarında akıllı, tecrübeli ve kurnaz keller vardır. Anadolu sahası masallarında Keloğlan adıyla bilinen bu kahraman Türkistan sahasında “Dazoğlan”, “Taşşabala” olarak tanınır (Ögel 2006/II: 82). Türkler, saçı dökülmüş ya da saçsız kişi “taz” derler (Ögel 2006/II: 77). Keloğlan tipini Türk mitolojisinde ve halk anlatılarında çok sık görmekteyiz. Kel kılığına giren kahramanlar, bu şekilde Tanrı kutuna ulaşarak sıradan insanların yapamayacağı zor işlerin üstesinden gelirler (Ögel 2006/II: 77-82; Beydili 2005: 306-308; Duymaz-Şahin 2008: 119).

Keloğlan masallarda değişik hayvan ve varlıkların donuna girerek düşmanlarıyla mücadele eder. Don (şekil) değiştirme motifi bölge masallarında sık gördüğümüz bir durumdur. Ali Sinan’a çırak olan Keloğlan, ondan don değiştirmeyi öğrenerek çeşitli hayvanların donuna girer (Dağı 2016: 241-243).

Yaşlı kadın güvercin donuna girer (Dağı 2016: 197-198).

Sahte Keloğlan kuş ve balık donlarına girer (Dağı 2016: 271-276).

I.3. Aksakallı Bilgeler

Türklerde aksakallı bilgeler önemli bir yere sahip olup Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileridir. İlk Türk olan Oğuz'un hocası Irkıl Ata, Bilge Kağan ve Kül Tigin'in hem dayısı hem de akıl hocaları olan Tonyukuk, Dede

Korkut Destanı'nın bilgisi Korkut Ata gibi ulu şahsiyetler Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Onlar Türk milletinin geleceğini tayin edecek ön görülerde bulunurlar. Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda tespit ettiğimiz bazı bilge tipler vardır:

Eşek Kulaklıyı, Of Of Goca eğitir (Dağı 2016: 186-187).

Yaşlı adam, kızın karnındaki yılanları çıkarır (Dağı 2016: 238-239).

Aslan yatağındaki kahramanı ihtiyar adam eğitir (Dağı 2016: 276-282).

Hoca, Aslan Ali'nin güçlü bir yiğit olacağını söyleyerek öldürülmesini engeller (Dağı 2016: 276-282).

Kuşdili bilen vezir Aslan Ali'nin padişah olacağını söyler (Dağı 2016: 276-282).

Devin peşinde giden Aslan Ali'ye, hoca yardım eder (Dağı 2016: 276-282).

II. Olağanüstü Özelliklere Sahip Hayvanlar

Türk ve dünya masallarının vaz geçilmez kahramanlarından biri de hayvanlardır. Hem evcil hem de vahşi hayvanlar, insanlarla konuşarak onları uyarır ve onlara çeşitli nasihatlerde bulunur. Ayrıca olağanüstü özelliklere sahip olan hayvanlar, bazen insanlara yardım eder bazen de onları cezalandırır. Türk mitolojisinde kurt, kartal, kaz, ayı ve kuğu gibi hayvanlar Tanrı'yı temsil ederler.

Masallarda bazı hayvanlar belirli özellikleriyle insanlara benzetilir. Tilki; uyanıklık ve kurnazlığı, ayı; ahmaklığı, aslan; gücü, kurt; güç ve kuvveti, karga; aptallığı, ejderha ve yılan; kötülüğü, at; dostluk ve sadakati temsil eder.

İnsanlar, hayvanların tabiat olayları hakkında bilgi sahibi olduğuna, onların insanların göremediği ve duyamadığı olayları duyduğuna ve hissettiğine inanırlar. Bazı hayvanlar sihirli ve olağanüstü özelliklere sahiptir.

II.1. Olağanüstü Özelliklere Sahip Evcil Hayvanlar

İster evcil olsun ister vahşi olsun hayvanlar, İnsan yaşamının vaz geçilmez unsurlarının en tepesinde yer alır. İnsanoğlu, başta koyun, sığır, at, tavuk, kaz gibi hayvanları evcilleştirerek onlardan azami ölçüde faydalanmıştır. Hayvanların etinden, sütünden, derisinden hatta kanından bile faydalanan insanlar, aynı zamanda onları uğur, şans, talih gibi unsurların sembolü saymış bunun yanında bazı hayvanları da uğursuz ve kötü olarak algılamıştır.

Hançerbağı masalında, kahramanın atı konuşur ve kurulan tuzağı padişaha haber verir (Dağı 2016: 149).

Eşek Kulaklı adlı masalda eşek altın sıçar (Dağı 2016: 186-188).

Külden Eşek masalında külden yapılan eşeğe çö derlerse gider, çüş derlerse eşek küle dönüşür (Dağı 2016: 189-190).

Şahbahtiyar masalının kahramanı olan atın annesi peri, babası devdir. Sürekli don değiştiren kahraman, masalın sonunda insana dönüşür (Dağı 2016: 213-215).

Zincirleme bir masal olan İbili ile Kesme Çıdırı adlı masalda köpek ve kedi insan gibi konuşur (Dağı 2016: 298).

Öksüz Ayşe masalında konuşan inek, kemiklerinin atılmayarak gömülmesini söyler. Kız, ineğin kemiklerini çıkarınca onların elbise, ayakkabı, altın, para olduğunu görür (Dağı 2016: 232).

Eski Türkler ruhun (canın) kemikte olduğuna inanırlardı. Bu yüzden kurban edilen hayvanların kemikleri atılmaz ve gömülürdü. Bu gelenek Gâvur Dağı bölgesinde hala sürmektedir.

Namuslu Bacı masalında kuzunun kemikleri bir araya gelince kuzu tekrar canlanır (Dağı 2016: 252-252).

II. 2. Olağanüstü Özelliklere Sahip Vahşi Hayvanlar

Alp tipinin temsilcisi olan Türkler, tabiat ve tabiat unsurlarıyla sıkı ilişki içerisinde. Tabiat ve hayvanlarla sıkı ilişki kuran Türkler, kendilerini onun bir parçası olarak algılamışlardır. Oğuz Kağan doğduğunda tabiat ve güçlü hayvanların özellikleriyle doğar (Ögel 2003: 115).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda tavşan (Dağı 2016: 136), balık (Dağı 2016: 149- 156), aslan, kaplan ve kartal (Dağı 2016: 208-212), tilki gibi hayvanlar kendi aralarında ve insanlarla konuşur (Dağı 2016: 218-219).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda başta aslan olmak üzere vahşi hayvanların sütü ve eti sağaltma özelliğine sahiptir. Ayı Oğlu masalında padişah, aslan sütü içince hastalıktan kurtulur (Dağı 2016: 163-168).

Zümrüdü Anka masalı dünyada en çok varyantı olan masallardan biridir. Mitolojik kökenli olan Zümrüdü Anka kuşu, Türk dünyası anlatmalarında Alp Karakuş olarak bilinir (Duymaz 1998: 93). Zümrüdü Anka masalında kara koça binen padişahın oğlu, yedi kat yerin dibindeki şehre gider (Dağı 2016: 263-269).

III. Devler

Masalların en önemli motiflerinden biri de mitolojik bir varlık olan devlerdir. Onlar, insanlarla sürekli savaşır ve yamyamdırlar. Türk efsane ve

masallarında değişik biçimlerde karşımıza çıkan çok sayıda dev tipi vardır. Anadolu sahasında ve Türk dünyasında dev, devanası, albastı, tepegöz, ejderha, yılan, cadı, kocakarı gibi adlarla karşımıza çıkarlar (İnayet 2007: iv). Genellikle 3, 7, 9 ve 12 başlıdır (Ögel 2003: 564).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda devler tek (Dağı 1996: 228-230), beş ve yedi (Dağı 2016: 149-158; 163-168) başlı olarak karşımıza çıkar. Kadın devler de vardır (Dağı 1996: 213; 228). Ayrıca dış ruha sahip olan devler de mevcuttur.

Rüzgâr Dev masalında dev, dış ruha sahiptir (Dağı 2016:). Ruh, *“hayatı, yaşamayı sağlayan değişik güçlerin tamamından oluşan”* (Roux 1999: 109); *“tanımlanması zor, değişken, seyyal ve soyut bir kavramdır”* (Duymaz 2008: 1). Ali Duymaz dış ruh hakkında bizlere şu bilgileri verir:

“Dış ruh kavramını yaşayan bedenden farklı bir yerde, objede, nesnede, varlıkta” bulunması halidir. Dış ruh, genelde olumsuz veya olağanüstü varlıkların ve kişilerin göreceli ölümsüzlüğünü ifade etmekte kullanılan ve bazı canlı/cansız varlıklarda, uzak, gizli, kapalı, ulaşılmaz mekânlarda tutulan bir olgudur.” (Duymaz 2008: 5-6). Rüzgâr Dev'in ruhu başka bir nesnede olduğu için onu öldürmek isteyen kahraman, aslan, kaplan ve kartalla kız kardeşlerini evlendirir. Bir adada yaşayan su aygırının karnında olan kuş, Rüzgâr Dev'in camıdır. Kahraman çok zorlu mücadeleden sonra su aygırının karındaki kuşun kafasını kopartarak devi öldürür. Kahraman, Rüzgâr Dev'i öldürmek için verdiği mücadele sürecinde birçok kez ölüp dirilir. Kuşların padişahı olan eniştesi kartal, Kaf Dağı'ndan ab-ı hayatı getirerek kahramanı diriltir.

Eski insanlar suları kutsal kabul etmişlerdir. Onlar, suların canlı ve ruh sahibi olduğuna inanmaktaydılar. Eski insanlar, başta insan olmak üzere sulara canlı ve cansız kurbanlar sunmuşlardır. Masallarda suların kaynağını devlerin

tutması ve suyu serbest bırakmak için insan dilemesinin kökeninde bu olmalıdır. Bölgede derlenen masallarda da bu inancın izlerine rastlamaktayız. Su başını tutan dev insan yer (Dağı 2016: 163-168; 263-269).

Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda tespit ettiğimiz en önemli motiflerden biri de tek gözlü devdir. Türk edebiyatının şaheseri olan Dede Korkut destanında “Tepe Göz” adlı bir boy vardır. Oğuz kavmine büyük zarar veren bu dev, bir alp olan Basat tarafından öldürülür. Bu boyun masallaşmış halini Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları'nda görmekteyiz. Hırsızın Öğüdü adlı masalda mağarada yaşayan, insan ve hayvan eti yiyen tek gözlü dev karşımıza çıkmaktadır (Dağı 2016: 283-286).

IV. Kuşlar

Kuşlar Türk mitolojisinde Tanrı ve tanrısallığın sembolüdür. Altay yaratılış mitinde Ülgen kuş donunda uçar (Ögel 2003: 432-433). Şamanlar Tanrı katına çıkarken kartal olurlar. Şaman elbisesinde kuş tüyü ve resmi ile davulunda da kuş resmi vardır (İnan 1986: 93). Şamanları kartalların emzirdiğine inanılır. Şamanların güçlü olması için kartal yumurtası yedirilir (Bayat 2006:94). Şamanları dünyaya getiren ana, kartaldır. *“Şekil değiştirerek demir kanatlı kartala dönüşen bu hayvan ana dallarında yuvaları olan çam ağacının yanına gelir ve yuvalardan birinde kuluçkaya yatar. Kartal kuluçkaya üç yıl yatarsa, doğan Şaman güçlü, iki yıl yatarsa orta, bir yıl yatarsa güçsüz olur.”* (Bayat 2006:100).

Mitolojik bir kuş olan Zümrüdüanka, Gâvur Dağı bölgesinde derlenen masallar arasında da mevcuttur. Zümrüdüanka yeraltı dünyasında kaybolan kahramanı 40 günde yeryüzüne çıkarır (Dağı 2016: 263-269).

Padişahın çekeceği sıkıntıları kuş haber verir (Dağı 2016: 233-236)

Bir kuş kıza, kırk gün ölünün başında bekleyeceğini önceden haber verir (Dağı 2016: 254-256).

Padişah seçmek için kuş uçururlar (Dağı 2016: 232-235).

Aslan Ali'nin padişah olacağını kuşlar önceden söyler (Dağı 276-282).

V. Periler

Dişi cinlere peri denir. Başta Dede Korkut Destanı olmak üzere halk anlatılarının çoğunda görülür. Dede Korkut'ta Oğuz kavmine büyük bir bela getirse de halk arasında ve masalarda olumlu bir yere sahiptir. İyilik, güzellik ve insanlara yardım etmeleriyle sembolleşmişlerdir. Periler, problemleri çözme ve becerikli olma özellikleriyle de tanındıkları için masal kahramanları arasında önemli bir yere sahiptir (Duvarcı 2005: 131).

Şahbahtiyar'ın anası dev, babası peridir. (Dağı 2016: 213).

Periler, insanların çatısında yaşar. Üç peri kızı tahta bebeğe can verir (Dağı 2016: 261-262).

VI. Cadılar

Türk masallarında cadı yoktur. Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte ihtiyar kötü kadın tipi cadıya dönüşmüştür.

Kocakarı görünüşündeki cadı, her şeyi ağaca çeviri (Dağı 2016: 197).

Cadı, dev şeklindedir (Dağı 2016: 213-216).

Küpe binen cadıya padişah (Hançerbağı'nın babası), daha önce talip olup alamadığı kızı getirmesi için yüz yaşında bir cadı karıyı yollar. Cadı kadın, canının içinde olduğu hançeri çıkarıp ırmağa atarak Hançerbağı'nı cansız bırakıp kızı küpe koyarak saraya getirir (Dağı 2016: 149-158).

Cadılar küpe binerek kızla oğlanın peşinden giderler (Dağı 2016: 216).

VII. Sihirli Nesnelere

Türk ve dünya masallarının en önemli motiflerinden biri de sihirli nesnelere. Masal kahramanlarının ruhu (canı), hançer gibi nenelerde saklıdır. Masalarda yüzük, iğne gibi nesnelere büyü amaçlı kullanılabilir.

Hançerbağı, arkadaşlarına paslandığında başının belada olduğunu anlayacakları birer hançer ve yüzük verip yedi başlı devin sarayına giderek kızla evlenir (Dağı 2016: 149-156).

Hançerbağı'nın hançeri nehirden çıkarılınca, Hancerbağı tekrar dirilir (Dağı 2016: 149-156).

Ayı Oğlu, Çin Maçın'de çengi ağacını getirir (Dağı 2016: 163-168).

Oğlan kılığındaki kız, Kanbertay'ın yardımıyla sihirli lambayı alırken nöbetçi olan topal dev tarafından görülür (Dağı 2016: 172-177)

Devin evinde dokunan halılar insanları büyüler (Dağı 2016: 182-185).

Of Of Efendi'den kaçan kahraman gül olur (Dağı 2016: 186-188).

Sihirli yüzüğü cadıdan alınca kuş insan olur (Dağı 2016: 197).

Oğlanın getirdiği bir salkım üzümü bütün ahali yediği hâlde tükenmez (Dağı 2016: 226).

Oğlan ayı postunu yakınca kız kurtulur. Keloğlan anasına, donuna girdiği hayvanların yularını vermemesini tembihler (Dağı 2016: 271-276).

Kabak Kızın elbisesi yakılınca insan donunda kalır. Kabak Kız'ın giysileri yakılınca sihir bozulur (Dağı 2016: 231).

Oduncunun oğlu, donuna girdiği hayvanların yularını vermemesini tembihler (Dağı 2016: 245).

Kız, derdini anlattıkça sabır taşı şişer (Dağı 2016: 254-257).

Karınca, sihirli tüy verir. Oğlan, tüyleri birbirine s rt nce bir ak kola bir kara ko ortaya çıkar. Oğlan, tüyleri birbirine s rt nce bir dudağı gökte bir dudağı yerde Arap gelir (Dağı 2016: 263-269).

VIII. Sihirli Sular

Halk anlatılarında Őifalı sular, bengi su, altın g l, gümüş g l, ab-ı hayat, ak su, yeraltının kutsal suyu gibi birçok Şekilde adlandırılmaktadır. Bereket, saflık, hayat kaynağı, Őıfa gibi özelliklere sahip olan sularla ilgili bu tür kabuller eski Türk inanıŐlarından izler taşır (Roux 1998: 110-111).

Kaf Dağı'ndan getirilen hayat suyu küçük Őehzadeyi diriltir (Dağı 2016: 208-212).

Őifalı suyu içen padişah iyileŐir (Dağı 2016: 226).

Öksüz Ayşe, ak sudan yıkanınca güzelleŐir (Dağı 2016: 231-232).

Öksüz Ayşe'ni üvey kardeŐi kara suda yıkanınca daha da irkinleŐir (Dağı 2016: 231-232).

SONUÇ

Sözlü kültür ortamında binlerce yıldır nesilden nesile aktararak gelen masallar, diğer halk anlatıları gibi Türk kimlik kotlarının taŐıyıcılarıdır. Masallardaki olağan  st nl kler eski insanların mitoloji din, felsefe, tabiat, diğer canlılar, hayvanlar, korkular, umutlar, endiŐeler, sevinçler gibi ve hayat anlayıŐlarının yansımalarıdır.

Masallar her zaman iyiyi, doğruyu ve güzelliği başta çocuklar olmak üzere tüm insanlığa öğreten ve öğütleyen dilin saf, temiz yaratmalarıdır. Bu metinleri okuyan insanlar hayali dahi olsa temiz bir dünyanın var olabileceği duygusuna kapılabilir.

Toplumun en zayıf, en fakir ve çirkin bir ferdi olan Keloğlan, azmi, çalışkanlığı, dürüstlüğü ve zekasıyla bazen yedi bazen dokuz başlı devleri yener. İnsanoğlunun aŐılmaz olarak gördüğü Kaf Dağı'nda Bengisu yetirip padişahın en güzel

kızını alır ve o ülkeye hakan olur. Keloğlan ve diğer masal kahramanları günümüz umutsuz Türk gençlerine azmi ve kararlılığı öğretebilir.

Halk anlatıları içinde en çok sevilen ve dinlenen türlerin başında masal gelir. Yüzyıllar boyunca başta çocuklar olmak üzere tüm insanların merak, ilgi ve heyecanla dinlediği nesilden nesile sözlü kültür vasıtasıyla aktarılan masallar, bünyesinde birçok halk bilimi unsurlarını taşımaktadır. Masallar millî kültürü yeni kuşaklara aktaran en önemli halk anlatılarından biridir.

Mitolojik kotlar taşıyan masallar, ilkel insanların ve toplumların evreni algılayışı, kozmik düşünce sistemi, tabiat karşısındaki tutumları, dünya ve ahiret yaşamı hakkındaki görüşlerini bize sunar. İlkel insan, dağ, gök, deniz, taş, bulut, nehir, göl, su gibi varlıkları anlamlandırmaya çalışmış, onları çoğu zaman canlı ve olağanüstü tanrısal varlıklar olarak algılamıştır. Yine ilkel insan, yıldırım, deprem, tufan, kuraklık, fırtına gibi doğa olaylarını Tanrı'nın insanları cezalandırmak aracı olarak kullandığına inanır. Ağaçların, bitkilerin ve hayvanların ruhu olduğunu düşünen ilkel insan, onlarla iyi geçinmek istemiştir. Masallar, bu varlık ve olayları ilkel insanın algılayış biçimlerini yüzyıllar öncesinden günümüze taşıyan anlatılardır. Devler, periler, konuşan hayvanlar, olağanüstü varlıklar masalların en sıradan kahramanlarıdır. Keloğlan'ın suyun başını tutan ve her yıl bir bakire kızı kurban olarak alan devle mücadelesi ilkel insanın yüzyıllarca baş edemediği kuraklık karşısında duyduğu çaresizlik olabilir mi?

Türk masalları Türk inanç ve düşünce sisteminin izlerini taşır. Her masalda Türk kimlik kotlarının ip uçları vardır. Bu kotlar o milletin dünyaya bakışı, hayat anlayışı, aile ilişkileri, yemek alışkanlıkları gibi kültürel öğeleri taşır. Ayrıca masallardaki birçok motifi diğer milletlerde de görülür. Bu da masalların tüm insanlığın ortak değerler etrafında birleşmesine vesile olur. Hem Türk hem de tüm insanlığın ortak ürünleri olan masallar sözlü ve yazılı anlatı geleneğinin en önemli ürünlerinden biridir.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet (1997). Türk Destanlarında Aşerme (Yerikleme) Motifinin Destan Kahramanları Üzerindeki Etkisi ve Hayvan Ata (Ecdat) İnancıyla Olan Bağlantısı, **Millî Folklor**, 5 (34), Yaz, s. 78-81.
- Bayat, Fuzili (2006). Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Beydili, Celal (2005). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (2012). Türk Mitolojisi, İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar (2002). Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Çoruhlu, Yaşar (2014). Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, Konya: Kömen Yayınları
- Dağı, Fahri (2013). Türk Halk Anlatılarında Halk hekimliği Üzerine Bir Araştırma, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Dağı, Fahri (2016). Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) Türkmen Masalları, Konya: Kömen Yayınları
- Duvarcı, Ayşe (2005). “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar”, Uygulamalar, Bilig, S 35, s125-144.
- Duymaz, Ali (2008). “Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı”, Bilig, S.45, s. 1-21.
- Duymaz, Ali (1998). “Anadolu ve Balkan Türklerinin Halk Anlatmalarında Mitolojik Bir Kuş: Zümrüdü Anka”. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi C. I, (1) 91-97
- Duymaz, Ali- Halil İbrahim Şahin (2008). “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt XI. 19,116-126.
- Eliade, Mircea (1993). Mitlerin Özellikleri, (Çev, Sema Rifat), İstanbul: Simavi Yayınları.

- Ergin, Muharrem (1994). Dede Korkut Kitabı I, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Halaçoğlu, Yusuf (1973). “Fırka-İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân”, Tarih Dergisi, S. 27, s. 1– 20. Ankara,
- Halaçoğlu, Yusuf (1993). “Cebelibereket” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 7. Cilt, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Halaçoğlu, Yusuf (1995). “Fırka-i İslâhiye” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 13. Cilt, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1991). “Türk Boylarında Dağ, Ağaç (orman) ve Pınar Kültü”, Makaleler ve İncelemeler II, Ankara
- Ögel, Bahaeddin (2003). Türk Mitolojisi I, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (2006). Türk Mitolojisi II, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları.
- Roux, Jean-Poul (1998). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Roux, Jean-Poul (1999). Eski Çağ ve Orta Çağda Altay Türklerinde Ölüm, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Roux, Jean- Roux (2005), Orta Asya’da Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Thompson, Stith (1955-1958). Motif Index of Folk Literature, C. I, II, III, IV, V, VI, Indiana University, USA.
- Yıldırım, Dursun (1998). Türk Bitigi, Ankara: Akçağ Yayınları.

BÖLÜM 2

BARAK TÜRKLERİNDE ÖLÜM

Dr. Öğretim Üyesi Fahri DAĞI

BARAK TÜRKLERİNDE ÖLÜM

Fahri DAĞI

*Dr. Öğretim Üyesi ,Karabük Üniversitesi
Safranbolu Turizm Fakültesi, Karabük, Türkiye*

GİRİŞ

Ölümün bir son olduğunu kabul etmeyen insan, ölümden sonra bir hayata inanmış hatta o hayatın ebedi ve kalıcı olduğunu benimsemiştir. Yeryüzünde insanoğlunun olduğu her coğrafyada bir inanç sistemi vardır ve bunların çoğunluğu ister bu dünyada olsun ister başka bir âlemde ikinci bir yaşamın hatta sonsuz bir yaşamın varlığına inanmaktadır. İnsanoğlu hem bu dünyada hatırlanmak hem de öbür âlemde rahat ve iyi bir yaşam sürmek için çeşitli hazırlıklar ve eylemler yapmalıdır. Hatta öldükten sonra da kendi yaptığı-yaptırıldığı güzel ve kalıcı eserlerle insanoğlu hem hatırlanır hem de iyilikleri arttığı için diğer dünyada daha rahat bir yaşam sürer. Bu sonsuz yaşama geçmeden önce, geçiş anında ve diğer dünyaya gidenin arkasından yapılması gereken bazı uygulamalar ve bu uygulamalarda uyulması kuralları vardır. Türkler için doğum, ergenliğe geçiş, evlilik ve ölümden oluşan geçiş dönemlerinden en önemlisi hiç şüphesiz ölümdür. Türkler, ölümü hem bir son hem de yeni bir hayatın başlangıcı olarak görmüşler ve yaşamları boyunca ölüm için hazırlık yapmışlardır. Öldükten sonra da ölen kişinin yakınları onun yeni yaşamında rahat etmesi için birtakım eylemler gerçekleştirirler. Oğuz Türklerinin bir alt kolu olan ve bugün yoğun olarak Gaziantep'in Nizip, Oğuzeli ve Karkamış ilçeleri ile Suriye'nin kuzeyinde yaşayan Barak Türklerinin ölüm olgusu diğer Türk boylarında olduğu gibi çok eski Türk inanç sisteminin izlerini taşımaktadır.

İnsan yaşamının en önemli olgularından biri de hiç şüphesiz ölümdür. Canlı cansız bütün varlıklar zaman süreci içinde kaçınılmaz olan sona yani ölüme ilerlemektedir. Bugün insanlık; insanların, bitkilerin, dünyanın, yıldızların, gökadalara ve evrenin bir sonu olduğunu tespit etmiş durumda. Kaçınılmaz olan bu sonu şu anda bilebildiğimiz kadarıyla idrak edebilen tek varlık insanoğlu. İnsanoğlu, kendi varlığını fark ettikten sonra hiç şüphesiz ölüm karşısında sarsılmış, irkılmış, korkmuş ve çareler aramıştır. Ölümü durdurmak, geciktirmek, doğa döngüsünde olduğu gibi ölüp dirilmek, en azından öldükten sonra da yaşamak için kendisine telkinde bulunmuş, umut etmiş, bu amaçla çeşitli uygulamalarda bulunmuştur. En ilkel toplumlardan gelişmiş medeniyetlere kadar tüm insanlığı ölüm olgusu etkilemiştir.

Ölüm fenomeni, Tanrı, ruhlar, iyeler, putlar vb. unsurlar vasıtasıyla insanları bir dine mensup olmaya zorlamış, kozmogoni ve kıyameti, yaşam için gerekli olan tüm unsurları, bütün ritüeller ve ayinlerin kökeninde ölüm olgusu en önemli fenomendir. Yapılan tüm arkeolojik araştırmalarda yaşam ve ölüm ayrılmaz bir bütünlük arz etmektedir. Bu döngü tüm insanlar gibi Türkleri de oldukça fazla etkilemiştir. Doğum, topluma katılma, evlilik ve ölüm olarak belirlenen insan yaşamının en önemli geçiş evrelerinin içinde ölüm kadar Türkleri etkileyen başka bir unsur olmamıştır. Dünyadaki bütün zorluklarla mücadele edebilen kişi, yok olmak, hatırlanmamak korkusuyla ölüm karşısında “hiçlik” duygusuna kapılmış ve belki de en çok bu “hiçlik” onu korkutmuştur. Dünyada var olma duygusuna sahip tek varlık olan insanoğlu, tarihin ilk çağlarından itibaren yaptıkları eserlerle var olma arzusunu maddeye yansıtmıştır. En ilkel toplumlardan en gelişmiş medeniyetteki bireylere kadar tüm insanlık “hiçlik” karşısında çeşitli tedbirler almaya çalışmış, törenler, ayinler düzenlemiş, başta mezarları olmak üzere kalıcı eserler bırakmaya çalışmışlardır. İnsanoğlu “hiç” olma duygusu karşısında paniklemiş ve korkmuştur.

Ölüm olgusuna Türkler, diğer geçiş ritüelleri olan doğum, topluma katılma ve evlilik geçiş törenlerinden daha fazla önem vermişlerdir. Ölüm dışındaki geçiş törenleri genellikle bir defa yapılırken ölüm ile ilgili, anma ritüelleri, mevtanın öldüğü gün, üç, yedi kırk, elli ikinci günlerde, sene-i devriyesinde, dini bayramlar, kandiller ve diğer cenaze törenlerinde de hep hatırlanmakta ve en azından ölenler için dua edilmektedir.

Ölümün bir yok oluş mu yoksa bir yeniden var oluş mu olduğu fenomeni, herhalde bilinç sahibi ilk insandan günümüze kadar sorulan, düşünülen, çeşitli açılardan ele alınan, felsefi olarak en çok tartışılan, en önemli -belki de en önemlisi- sorunlardan biridir. Dünyada “ben” (ego) duygusuna sahip, düşünebilen, sorgulayan ve kendi sonunu algılayabilen tek varlık olan insan, tabiat ve zaman karşısında yok olmak -hiçlik- duygusu karşısında derin bir endişeye kapılmış, akıl yürütmüş, varlığını bir şekilde korumaya çalışmış, öldükten sonra da var olmak istemiştir. Cesedi yok olsa da en azından adının bir şekilde hatırlanmasını arzulamıştır. Varoluşunun farkında olan insan, varlığının unutulmaması için, duvar resimleri yapmış, taşları oymuştur. Yazının icadından önce sözlü anlatılarda kendi varlığını söze işlemiş, destanlar, türküler düzmüştür. Taşa, mozağe, heykeller, resimler nakşetmiş, kısaca dünyada bir iz bırakmak istemiştir.

Ölümün bir son olduğunu kabul etmeyen insan, ölümden sonra bir hayata inanmış hatta o hayatın ebedi ve kalıcı olduğunu benimsemiştir. Yeryüzünde

insanoğlunun olduğu her coğrafyada bir inanç sistemi vardır ve bunların çoğunluğu ister bu dünyada olsun ister başka bir âlemde ikinci bir yaşamın hatta sonsuz bir yaşamın varlığına inanmaktadır. İnsanoğlu hem bu dünyada hatırlanmak hem de öbür âlemde rahat ve iyi bir yaşam sürmek için çeşitli hazırlıklar ve eylemler yapmalıdır. Hatta öldükten sonra da kendi yaptığı-yaptırdığı güzel ve kalıcı eserlerle hem hatırlanır hem de sevapları artığı için diğerk dünyada daha rahat bir yaşam sürer. Bu sonsuz yaşama geçmeden önce, geçiş anında ve diğerk dünyaya gidenin arkasında yapılması ve uyulması gereken bazı kurallar vardır.

Türkler için doğum, ergenliğe geçiş, evlilik ve ölümden oluşan geçiş dönemlerinden hiç şüphesiz en önemlisi ölümdür. Türkler ölümü hem bir son hem de yeniden başlangıç olarak görmüş, yaşamları boyunca ölüm için hazırlık yapmış, öldükten sonra da yakınları tarafından onların yeni yaşamlarında rahat etmeleri için birtakım eylemler gerçekleştirilmiştir. Oğuz Türklerinin bir alt kolu olan ve bugün yoğun olarak Gaziantep'in Nizip, Oğuzeli ve Karkamış ilçeleri ile Suriye'nin kuzeyinde yaşayan Barak Türklerinin ölüm olgusu diğerk Türk boylarında olduğu gibi çok eski Türk inanç sisteminin izlerini taşımaktadır.

Faruk Sümer, Barak Türklerinin Oğuzların Bayat boyuna bağılı Dulkadirli koluna mensup olduğunu söyler (Sümer 1972: 178). Barak ismi yazılı olarak ilk kez Divanü Lügati't Türk'te geçmekte olup Kaşgarlı Mahmud manasını şöyle verir: “Barak, çok tüylü bir köpek. Türklerin inancına göre akbaba yaşlandığı zaman iki yumurta yumurtlar; onların üstüne kuluçkaya yatar. Bu yumurtaların birinde Barak adı verilen köpek doğar. Bu, en hızlı koşan ve avda en güvenilir köpektir. Diğerk yumurtadan çıkan akbaba yavrusu ise akbabanın son yavrusudur.” (Atalay 2006 I: 377; Ercilasun-Akkoyunlu 2014: 162).

Kaşgarî'nin verdiği bilgiler ışığında Akbabanın ölmeden önce son iki yumurtasından birinde Barak adlı köpeğin doğması ölüm-doğum döngüsü açısından oldukça ilgi çekicidir. Burada da anladığımız kadarıyla “Barak” adı ölüm ve doğumla bağlantılı olmalıdır.

Barak ismi Dede Korkut Kitabı'nda da köpek anlamında geçmektedir (Ergin 1963/II: 37). Şecere-i Terakime'de İt-Barak Han adında bir kahraman vardır. Barak ismine XIII-XIV. yüzyıllarda oluştuğu düşünölen Battal Gazi Destanı'nda Kıl-Barak şeklinde görölmektedir (Ögel 1993: 192). Yakut Türklerine ait masallarda çok hızlı koşan “Barağçı” adlı bir kahraman vardır. Ayrıca Yakutlarda erkek ve kadın kamların atası olan onları türeten “Kara-Barag Hatun” adlı bir ruh vardır. Bazı kaynaklarda Barak cinsi köpeklerin çok

hızlı koştuğu ve çok tüylü olduklarından söz edilir. Çok tüylü bir köpek (Sümer 1972: 194) kılı, tüylü çuha, uzun tüylü at köpeği ve at, gibi anlamlara gelmektedir. (Kır 2002: 151; Cevdet 2015: 7). XVIII. yüzyıl Osmanlı arşivlerinde Barakların kavgacı bir Türkmen aşireti olduğuna dair belgeler vardır (Duru 2002: 50).

Barak kelimesi coğrafi isim olarak da kullanılmaktadır. Gaziantep'in Nizip, Oğuzeli ve Karkamış ilçeleri ile Suriye'nin kuzeyindeki yüzlerce köyden oluşan bölgeye Barak İli (Eli), Barak Ovası da denilmektedir. Bugün Oğuzların Barak obası burada yerleşik hayat sürmektedir (Gaziantep İl Yıllığı 1968: 82). Ali Rıza Yalman "Cenup'ta Türkmen Oymakları" isimli çalışmasında Barak Türkmenlerinin 12 boya ayrıldığını söyler: "Torunlu, Kürdülü, Eseli, Tiryakili, Gögebakan, Ali İdrisli, Hacı Kasımlı, Mercanlı, Çoksuluklu, Marzıbalı, Çayrazlı, Karakozaklı" (Yalman 1976: 6-7) "Gaziantep Dolaylarında Türkmenler ve Baraklar" adlı araştırmasında Ömer Özbaş, Barakların temelde yedi obaya ayrıldığını ve bunlarında çeşitli kollara ayrılarak sayılarının arttığını belirtir: "Eseli, Karakozaklı, Adıklı, Kürdülü, Abdürrezzaklı, Torun, Bayındırlı" (Özbaş 1958: 2-6).

Barak Türklerinde ölüm fenomenini ölüm öncesi, ölüm anı ve ölüm sonrası olmak üzere üç bölümde inceleyeceğiz.

1. Ölüm Öncesi

İnsanlar, gelecekte ne olacağını merak etmiş, çevrelerinde olan olayları yorumlayarak ve çeşitli büyüsel işlemler yaparak gelecekte haber almaya çalışmışlardır. Ölüm fenomeni karşısında çaresiz olan insanoğlu; ölümü geciktirmek istemiş, önlemler almaya çalışmış, ölüm anını tahmin ederek en azından ölümün kolay gerçekleşmesini sağlamak, ölen kişinin vücut şekillerini yorumlayarak öteki âlemdeki akıbetini öğrenmek istemiştir.

Kişinin hareket ve davranışları, sesler, olaylar, düşler, ölümün habercisi, ön belirtisi olarak değerlendirilmiştir. Halk inançlarında hayvan davranışları ve sesleri ölüm fenomeni hakkında bilgi sahibi olunabilecek emareler olarak algılanmıştır. Ev hayvanları ve vahşi hayvanların çıkardığı sesler, normal dışı davranışlar, uçuş yönlerindeki değişiklikler gibi emareler yakınlarda birinin vefatının habercisi olarak algılanır. Normalin dışında hanede meydana gelen bazı olaylar, çeşitli ev araç-gereçlerinin kırılması, kaybolması, yiyecek ve içecekler çevresinde de ölümle ilgili birtakım inanmalar kümelenmiştir. Hayvanların insanlarda bulunmayan bazı yetenekleri, sezileri, biçimsel özellikleri, uğurlu ya da uğursuz sayılmaları bu türden inanmaların oluşmasında

rol oynar. Bu türden hayvanlar içerisinde, özellikle köpek ve baykuşla ilgili inanmalar yaygındır (Cevdet 2015: 327).

Gaziantep'te yaşayan Barak Türkmenlerinde ölümün habercisi sayılan belirtilerin en önemlilerinden biri hayvanlarla ilgili inançlardır. Eski Türk inançlarında bazı hayvanlar uğurlu sayılırken bazıları da uğursuz kabul edilir. Anadolu'da olduğu gibi Barak Türklerinde de uğursuz ve ölümün habercisi olarak kabul edilen hayvanların başında baykuş gelmektedir. Evin damına veya bahçedeki bir ağacın dalına konan baykuşun o eve felaket getireceği ve bir ölüm olayının gerçekleşeceğine inanılır. Baykuş çeşitli sesler çıkarılarak evden ve bahçeden uzaklaştırılmaya çalışılır (KK1, KK2, KK3, KK4).

Türk inanç sisteminde bazı hayvanların, insanların göremediği ve hissedemediği varlıkları gördüğüne ve hissettiğine inanılır. Bunların başında köpekler ve horozlar gelir. Vakitsiz uzun süre uluyan köpekler ile yine vakitsiz öten horozların ölüm meleşini gördüğüne ve çağırıldığına inanılır. Bu durumda köpeğin ve horozun susturulmasına çalışılır (KK1, KK2, KK3, KK4).

Başkasına ait veya sahipsiz bir eniğin (köpek yavrusunun) avluya veya kapı eşiğine yatması da ölümün habercisi sayıldığı için hemen uzaklaştırılır (KK1, KK2, KK3, KK4).

Köpek havlamasının uğursuz sayılması, köpeğin ölen kişinin ruhuna rehberlik etmesinden kaynaklanabilir. Proto-Moğol olan Wuhuanlarda ölen kişinin ruhunu Kızıldağ'da oturan Tanrıya köpek götürür (Ögel 1993/I: 564). Bu inanış Türklere de sirayet etmiş olabilir. Köpek uluması bu yüzden ölümü çağırıyor olma ihtimali yüksek görünüyor.

Baraklarda gün battıktan sonra görülen siyah kedi de uğursuz sayılır. Onun Azrail veya cin olduğuna inanılır. Felak ve Nas duaları okunur. Sabah bir fakir sevindirilir veya çocuklara şeker dağıtılır (KK1, KK2, KK3, KK4).

Evin çevresinde veya bahçede görülen tavşan da uğursuz sayılır ve uzaklaştırılır (KK2).

Horoz gibi öten tavuk ve vakitsiz öten horoz, ölümün habercisi sayılır ve hemen kesilerek fakir fukaraya dağıtılır. Köydeki fakirlere sadaka verilir (KK1, KK2, KK3, KK4).

Baykuş ve köpekle ilgili bu inanışlar Barak ve Anadolu Türklerinde olduğu gibi diğer Türk yurtlarında da görülmektedir. Uygur, Kazak, Çepni ve

Hazar Türklerinde, köpek uluması, dişi çakal uluması ölümün habercisi sayılır. Gün doğarken kargaların ötmesi uğursuzluğa alamettir. Bulgaristan'ın Kocabalkan köyünde yaşayan Türkler arasında da kargaların ötmesi uğursuzluk sayılır (Altun 2004: 315-316).

Rüyada ölü birini görmek ölümün habercisi sayılır. Rüyaya giren ölen şahıs, rüyayı göreni çağırırsa veya götürmek isterse bu durum onun ya da yakınlarından birinin öleceğine işarettir. Barak Türkleri ölen birinin düşe girmesi durumunda “Ölüden, diri haber” derler. Bu inanış eski Türklerde ruhların serseri bir şekilde dolaştığı inancından kaynaklı olabilir (Roux 1999: 77). Bu durumda gücü yetenler koyun, keçi, tavuk gibi kurbanlar keser fakir fukaraya sadaka dağıtır (Tüm kaynak şahıslar).

Rüyada düğün görmek de uğursuzluk sayılır. Düğün yapan kişinin aile fertlerinden birinin öleceğine inanılır. Ölümü savuşturmak için çeşitli iyilikler yapılır KK1, KK2, KK3, KK4).

Bir kişinin rüyasında dişinin çekildiğini veya düştüğünü görmesi yakın akrabadan birini öleceğine işarettir. Rüya ya anlatılmaz ya da “Geceyi gündüz diye söylüyorum” diyerek anlatılır. Çocuklara şeker dağıtılır, evcil ve vahşi hayvanlara yiyecek atılır (KK1, KK2, KK3, KK4).

Rüyada evinin yandığını gören kişi aile fertlerinden birinin öleceğine inanır. Ölümü savuşturmak için “kurda, kuşa” yiyecek atar (KK1, KK2, KK3, KK4).

Kötü rüya gören rüyasını anlatmaz. Sadaka, şeker dağıtır ve hayvanlara yiyecek atar (KK1, KK2, KK3, KK4).

Gaz lambası, mum, lüks gibi aydınlatma araçlarının seğirmesi iyi sayılmaz; köyden birinin öleceğine inanılır. (KK1, KK2, KK3, KK4).

Barak Türkleri canın (ruhun) ayaktan çekilmeye başardığına inanırlar. Hastanın ayakları soğumaya başlarsa ölüm vaktinin yaklaştığını düşünürler. (KK1, KK2, KK3, KK4).

Baraklarda hastanın gözünün ferinin azalması, bir yere sürekli olarak bakması, gözlerinin sürekli açık ve donuk olması Azrail'in geldiğinin habercisi sayılır. Hastanın Azrail'i gördüğüne inanılır. Bu inanç Anadolu'da da oldukça yaygındır (Örnek1971:31-34).

Kişinin üzerindeki elbisenin sökülmesi, elbisenin kişinin üzerindeyken dikilmesi, eşyaların bir müdahale olmadan kırılması ölümün habercisi olarak algılanır. Eğer sökülen elbise, kişinin üzerinde dikilecekse ağzına bir nesne verilir ve dikim sürecince konuşması yasaklanır (KK1, KK2, KK3, KK4).

Evde ters dönen terlikler ve ayakkabılar ölüm habercisi sayılarak düzeltilir (KK1, KK2, KK3, KK4).

Baraklarda gün battıktan sonra saç kesilmesi kardeşin ölümüne neden olur. Pek iyilik yapmayan bir kişinin iyilik yapmaya başlaması o kişinin öleceğine delalet eder. Rüyada tabut, kazma, kürek, kazan ve ceset görülmesi ölümle ilgili belirtilerdir (Ay 2006: 26).

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ölümden sakınmak için yapılan bazı uygulamalar vardır: Mersin'in Silifke ilçesinde öğleden sonra evde ateş çıkarılmaz (KK6). Buna benzer bir uygulama Reşadiye'de gün batımından sonra evden ateş, ayran ve süt çıkarılmaz. Zorunlu hallerde ayranın ve sütün içine odun kömürü atılır. (Bolulu 1956: 1397-1398). Diyarbakır'da ayna, tuz, bıçak, biber, kömür, ateş, siyah renkli eşya akşam olduktan sonra dışarıya çıkarılmaz (Beysanoğlu, 1974:7180-7181). Yine akşamleyin Kütahya'da sirke ev dışına verilmez (Aydın, 1952:597). İçel'de ölen şahıs evden çıkarken arkasında su dökülür (Yardımcı, 1993:549-559). Anadolu'nun hemen her yerinde gün battıktan sonra tırnak kesilmez. Cenaze çıktıktan sonra bütün sular dökülür (Bolulu: 1956:1397-1398). Sığırdı'da yatağın içinde biri varsa ev süpürülmez. Eğer süpürme eylemi yapılırsa içindeki şahsın ecelinden önce öleceğine inanılır. Makasın ağzı açık bırakılmaz. Açık bırakılan makas “kefen biçeceğim” dermiş (Artan 1968: 4712). Mesudiye'de, fırında pişirilen ilk ekmek yenilmez. Eğer yenilir ise evli çiftlerden birinin öleceğine inanılır (Gürsoy 1970: 5713-5714). Çal'da, cenaze evden çıkarılmadan önce bulunduğu odanın kapı eşiğinde “günlük” yakılır (Tuğrul 1973:6756-6758). Adana'da cenazenin yıkandığı yere bir ibrik, içine de bir oklava konur. Kişinin öldüğü yere iki büyük taş konur (Başçetinçelik 2009: 250). Bu uygulamaların benzerleri tüm Türk yurtlarında görülmektedir (Güngör 2012: 39).

Baraklar arasında eceli anımsatan işaretler olduğu gibi, ölümü geciktirmek ve defetmek için bazı önlemler alınır:

Yeni doğanı ölümden sakınmak için Satı, Satılmış, Duran, Dursun, Yaşar gibi bazı adlar konur. Tüm Anadolu'da olduğu gibi Baraklarda da doğduktan sonra yaşamayan çocuklar için çevrelerinde sağlıklı olan çocukların elbiseleri alınarak giydirilir. Yeni doğan bir türbeye götürülür ve ona satıldığı söylenerek

kurban kesilir. Çocuklar yedi yaşına gelene kadar ona yeni kıyafet alınmaz ve giydirilmez. Bu pratiklerle ölümün yeni doğandan uzaklaştırıldığına inanılır. Harun Güngör, Kuzey Moğolistan'da yaşayan Moğolların da bu tür inançlara sahip olduğunu belirterek kötü ruhları yanıltmak için kız çocuklarının altı yedi yaşına gelinceye kadar evli kadınlar tarafından giydirilerek başlarının bağlandığını, ayrıca çocuk doğmadan önce hiç çocuğu ölmemiş bir ailenin çocuğunun elbisesinin almaya gayret edildiğini belirtmektedir (Güngör 2005: 79).

Baraklarda rüyalarında kötü vaka görenler, rüyalarını bir taşla anlatarak dereye veya Fırat nehrine atarlar. Böylece görülen kötü rüyanın işlevsiz olacağına inanırlar.

Rüya, Şamanizm'le yakından ilişkilidir. Eski Türklerde Şamanlar rüyada eğitilirdi. Yarı ölüm sayılan rüyada, ruh bedenden çıkar ve serseri bir şekilde dolaşırdı (Roux 2002: 72). Rüyada ölü birini görmek ve ondan haber almak eski Türk

inancının günümüze yansıması olmalıdır.

Ölüm döşeğindeki biri, bir yakını gelmeden canını veremiyorsa, gelmeyen kişi adına göğsüne taş konur ve ondan sonra canını daha kolay verdiği inandırılır (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5).

Köpeklerin vakitsiz ve uzun uzun uluduklarını daha önce söylemiştik. Baraklar bu durumda evin girişindeki ayakkabıları ters çevirirler (Bozkurt, Bayındırlı).

Bazı Barak obalarında çocuklara yaptırılan dövmelerin ölümü uzaklaştırdığına inanılır (Andaç Şahin 2007: 29). Bu inanış çok eski olmalıdır. Hunlar dönemine ait Pazırık kurganında mumyalanmış cesetlerin vücudunda döğmelere rastlanmıştır (Günay-Güngör 2015: 93).

2. Ölüm Anı

Gaziantep'te yaşayan Barak Türkleri eceli geldiğine inanılan hastalar için uyguladıkları pratikler Anadolu'da yaşayan Türklerle ortaklıklar arz etmektedir. Tabiat olayları, evdeki eşyaların konumu, evcil ve yabani hayvanların davranışları gibi unsurlar ölümün ön belirtisi olarak kabul edilmiştir (Örnek 1971; Avcı 2015).

Ağır hastası olan Baraklar, onu evde tek başına bırakmazlar. Eğer hastalık daha da ağırlaşırse akrabaları ve dostları çağrılarak helalleşmesi sağlanır. Hastanın başında sürekli Kur'an okunur, hastanın son nefesini verirken kelime-i şahadet getirmesi istenir. Varsa Hac'tan getirilen zezem suyu ağzına

damlatılır. Ölen kişinin ağzına su damlatılması “hayat suyu” ile bağlantılı olmalıdır. Birçok millette olduğu gibi Türk inanç sisteminde de hayat suyu vardır. Ölen kişinin dirilmesi için ölen şahsın ağzına “hayat suyu” damlatılır (Ögel 1993/I: 106-107). Ağzına su damlatılan kişi diğer dünyada yeniden bir hayata başlayacaktır.

Ülkemizin birçok yerinde olduğu gibi ölmek üzere olan Barak kadınlarının ellerine kına yakılır. (KK1, KK2, KK3, KK4).

Türk inanç sisteminde kına; adama, kurban ve sevinç manalarına gelir. Bu sebepten evlenen genç kızlar eşlerine, askere giden delikanlılar vatana ve ölmek üzere olanlar Allah’a kurban olsun diye onlara kına yakılır.

Kişinin ecel zamanı tam olarak geldiği düşünül­düğü vakit yüzü kibleye döndürülür. Şahadet getirilmesi için sürekli telkinde bulunulur. Böylece Müslüman olarak ruhunu teslim edeceğine inanılır.

3. Ölüm­den Sonra

Ölen kişinin sonsuz ve yeni bir hayata başladığına inanan Baraklar, buna uygun pratikler geliştirmişlerdir. Başka bir dünyaya uğurlanan ve bu dünyayla ebediyen ilişkisi kesilen kişi, çok önemli addedilir ve günlerce hatta yıllarca hatırası yad edilerek çeşitli ritüeller düzenlenir. Barak Türklerinde ölüm­den sonraki inanç, âdet ve uygulamalar İslamî geleneklere ve Anadolu Türk’ünün pratiklerine benzerlikler arz eder.

Barak Türkleri, diğer Türk gruplarında olduğu gibi ölmek fiili yerine “uçtu”, “kuş olup uçtu” gibi tabirler de kullanırlar. Türkler çok eski dönemlerden itibaren ölen kişinin ruhunun kuş olup Tanrı katına çıktığına inanırlar. Orhun Yazıtları’nda bu durum açık bir şekilde görülmektedir. “Kağan olan babam uçtuk­tan sonra” (Orkun 1994: 35); “Amcam kağan uçup gitti” (Orkun 1994: 52); “Kültüğün koyun yılının 17. günü uçtu” (Orkun 1994: 52). Kaşgarlı Mahmud da “uçmak” kelimesini divanında “cennet” olarak açıklar (Kaşgarlı Mahmud 2006/I: 118).

Barak Türkleri ölen kişinin gözleri açıksa, bu dünyadan murat almadan öldüğüne inanırlar. Ayrıca gözü açık ölen kişinin, ruhunu izlediği ve ruhunun cennete mi yoksa cehenneme mi gittiğini anlamak için gözlerinin açık kaldığını kaynak şahıslarımız Reşat Bozkurt, Ahmet Karabacak, Fevzi Bayındırlı dile getirmiştir. Yine aynı kaynak şahıslardan edindiğimiz bilgilere göre iyiliği bol olsun, susuz gitmesin ve ömür dünyada rahat etsin diye ölen kişinin ağzına su

sürülür. Daha sonra sırayla çenesi yağlıkla veya temiz bir bezle kapatılır. Şişmemesi için karnına demirden bir nesne konur.

Barak Türklerinde de diğer Türk yurtlarında olduğu gibi ölüm akşamüzeri veya gece meydana gelirse mevta defnedilmez ve gün doğması beklenir. Bu süre zarfında ev halkı ölünün bütün kıyafetlerini getirir ve ölünün üzerine atar. Bu sırada odada bulunanlar feryatlar içinde saçlarını yormaya dizlerine vurmaya başlarlar. Bu olay bir müddet bu şekilde sürdükten sonra ölünün üzerine atılan kıyafetleri ve diğer kıyafetleri yakın komşuları tarafından toplanarak fakirlere dağıtılır. Ölüye ait olan ve teker teker dağıtılan kıyafetlerin adına ise “çıkın” denilir. Şayet ölünün kıyafetleri dağıtılmayıp evde kalırsa ölünün ruhunun o elbise ile evde yaşayacağına inanılır. Geleneksel Türk inancında ölümden sonra ruhun akrabalarının ve kendi evinin etrafında onlardan birine zarar vermek amacıyla dolaştığına inanılır (İnan 1998/II: 422).

Ölüm olayı gerçekleştikten sonra, mevtanın hemen gömülmesi istenir. Kaynak şahıslarımız toprağın ölüyü çağırdığını söylediler. Ancak Baraklar akşamüzeri ve gece defin törenini gerçekleştirmezler. Kaynak şahıslarımızdan Nizip nüfusuna kayıtlı Ahmet Karabacak ve Karkamış nüfusuna bağlı Reşat Bozkurt, konu hakkında bizlere şu bilgileri verdi: “Bizim buralarda ikindiden sonra defin yapılmaz. Gün battıktan sonra yerlerin mühürlendiği söylenir. Topak ölüyü kabul etmez. Gün doğunca defin gerçekleşir.” (KK1, KK2, KK3, KK4). Bu geleneğin ve inancın İslamiyet’ten önceki Gök Tanrı dininden geldiği açıktır. Divan-ı Lügatı’t Türk’te eski Türklerin “Çıvı” adını verdikleri cinlerin bir bölüğünün gece birbirlerine ok attıklarını ve Türklerin de bu oklardan korunmak için geceleri dışarı çıkmadıklarını öğrenmekteyiz (Kaşgarlı Mahmud 2006/III: 225; Güngör 2012:39).

Barak Türkleri, ölen kişinin evinin ışıklarını en az üç gün yakarlar (KK1). Yas evinde geceleri ışık yakma geleneğini Anadolu’nun hemen hemen her yerinde görmekteyiz. Harun Güngör, yakılan bu ışıkla ölen kimsenin sorgusunun kolay geçeceğine ve ölü mezara konulduktan sonra tekrar evine dönmek isterse ruhunun evini kolay bulabileceğine inanıldığı için ışığın yakılmış olabileceğini söylemektedir (Güngör 2005: 187).

Gaziantep’te yaşayan Barak Türkleri, ölen kişiyi gurbette veya hastanede ölmüş ise mutlaka evine getiriler. Cenazenin eve getirilip evi dolaştırılmasıyla ilgili uygulama Mersin’in Gülnar ilçesinde de karşımıza çıkmaktadır (Alptekin 2018: 333). Eğer bu sırada tabut sallanırsa arkasından bir kişinin daha öleceğine inanılır (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5).

Ölen kişinin üzerine bıçak gibi hem kesici hem de demir eşyalar konur. Bu durumun demir kültürüyle yakından ilişkisi vardır. Demirin koruyucu ve defedici özelliği bu ritüelin temel sebebidir.

Genç bir kız ölürse elleri kınalanır, saçına çiçek takılır, daha sonra kefenlenip gömülür.

Baraklar, ölen kişilerin ardından uzun süre yas tutmaktadırlar. Özellikle kırsal bölgelerde yaşayan Baraklar bir yıldan daha uzun süre yas tutmaya devam etmektedirler.

Barak Türklerinde ölen kişinin ardından eski Türklerde görülen yas âdetleri canlı bir şekilde yaşamaktadır. Ölenin yakınları saçlarını yolar, yüzlerini tırnaklarıyla çizer, ak çıkarıp kara giyer, kanlı gözyaşı dökerler. Bölgede yaptığımız alan araştırması sırasında kaynak şahıslarımızın neredeyse tamamı genç veya yaşlı dul kalan bir kadının ak çıkarıp kara giydiğini ve evlenmez ise ölene kadar kara elbisesini çıkarmadığını söylediler (KK1, KK2, KK3, KK4).

Köktürk Yazıtları'nda Kültigin ve Bilge Kağan için düzenlenen yağ törenlerinde halkın saçlarını ve kulaklarını kestiği, yüzlerini bıçakla çizip yaraladıklarını öğrenmekteyiz (Tekin 1998; Ergin 2000). Faruk Sümer, yas törenlerinde eski Oğuz Türklerinin saçlarını kestiklerini, atlarının alınlarını çizdiklerini ve eyerlerini ters çevirdiklerini, kendilerinin de karalar giyerek yas tuttuklarını söyler (Sümer 1972: 416). Türk edebiyatının şaheseri olan Dede Korkut Hikayeleri'nde Beyrek'in öldürüldüğü boyda Oğuzların yas törenlerinde yapılan uygulamalar şu şekilde anlatılır: *"Beyrek'in ölüm haberinin duyulması üzerine Beyrek'in babası kaba sarığı kaldırıp yere çaldı, çeki yakasını yırttı, oğul oğul diye böğürdü. Feryat figan etti. Ak pürçekli anası boncuk boncuk ağladı, gözün yaşın döktü, aç tırnak ak yüzünü aldı çaldı, al yanağın yırttı. Kargı gibi kara saçın yoldu. Ağlayı sızlayı eve döndü. Bay Püre Beğîn pencersi altın otağına feryat figan girdi. Gelini kızı gah gah gülmez oldu: Kızıl kına ak ellerine yakmaz odu. Yedi kız kardeş ak çıkarıp kara giydi."* (Ergin, 1971:172).

Baraklar arasında tespit ettiğimiz çok ilginç bir yas ritüeli de şu dur: Bir evin erkeği hayatını kaybetmişse anne ve kız kardeşler saçlarını kesip ölen kişinin mezarının üzerine bırakırlar. Saçlar ölen kişinin mezarının üzerinde üç gün kalır. Üç gün sonra o saçlar alınır ve tartılır. Saçların ağırlığınca tuz alınarak evin etrafına dökülür (Karabacak, Bozkurt). Romanya'nın Dobruca bölgesinde yaşayan Türk kadınları daha önceden kestikleri saçları mevtanın defni sırasında başının altına koyar (Önal 1988: 262).

Saç kesme ve saç yolma âdetinin eski Türklerden günümüze kadar değişmeden gelen biri yas âdeti olduğu kesindir. Bilge Kağan öldüğünde tüm halk saçlarını keser (Tekin 1988).

Eskiden Baraklarda kan davasına kurban gitmiş bir kişi defnedildikten sonra mezarına atı, silahı, elbisesi getirilir, ağaçtan bir suret yapılır, elbiseler bu ağaca giydirilir, silahı atın eyerine takılır, ölenin elbiseleri giydirilmiş insan suretli ağaç ölenin atına tıpkı bir insan gibi bindirilir, ağıtlar yakılarak mezarın etrafında at dolaştırılırdı. Bu eylemler sadece öldürülen kişilerin cenazelerinde yapılan bir ritüeldir (Karabacak, Bayındırlı, Özaslan, Şahin 1962: 79). Bu törenin eski Türk dini ile yakından ilgisi olmalıdır. Öldürülen kişinin ağaçtan sureti yapılması balbalı çağrıştırmaktadır. Öldürülen kişinin intikamı alınırsa yas için uzatılan saç sakal kesilir, kara çıkarılıp ak giyilir, davul zurna çalınarak sevinç gösterileri yapılırdı (Karabacak, Bayındırlı, Özaslan, Şahin 1962: 79).

Barak Türklerinde bir bey (ağa) ölürse halk onun cenazesine katılır fakat baş sağlığı dilemeye gitmez. Eğer ölen beyin oğullarından biri babasının beyliğine sahip çıkar ve babasının odasını açarsa halk o zaman baş sağlığı için gelir. Buna Baraklar “hatır alma” diyorlar. Halk bundan sonra odayı açan ve babasının makamına oturanı, büyük (ağa) olarak sayar (Özaslan, Karabacak, Bayındırlı).

Barak Türkleri arasında hâlâ yaşayan çok ilginç bir yas ritüeli de şudur: Barak Türkleri arasında bir bey öldüğünde evinin girişine büyük bir ateş yakılır. Oluşan külleri ev sahibi ve taziyeye gelenler başlarına dökerler. Bu âdet çok eski Türk inançlarını hatırlatmaktadır. Eski Türklerde ve günümüz Altay Türklerinde ölen kişinin ruhunun tekrar yurduna dönmesini engellemek ve ev halkı ile eşyaların ölen kişiden arındırılması için evin önüne yakılan iki ateş arasında insanlar ve eşyalar geçirilir (Roux 1999: 155-156).

Ölen kişinin mezarına üçüncü gününde nohut ekilir, mezarını sahiplensin ve mezarına bağlanması amacıyla. Çünkü ölen kişinin üç gün boyunca evine geldiğine inanılır. Ayrıca üç gün içinde nohut filizlenirse ölen kişinin iyiliğinin çok olduğu kanaatine varılır.

Ölen kişi arkasında başka birini çağırmasın diye üç gün içinde ayakkabıları evin önüne konulur ve 40 gün dolmadan tüm kıyafetleri fakirlere dağıtılır.

Komşulara borcu olabilir kastıyla, yine üçüncü gün ölen kişi adına iğne ve iplik dağıtılır.

Ölen kişinin öbür dünyada ağzının tadı tuzu olsun diye yedinci gününde ölen kişinin bekâr kızı yedi eve tuz dağıtır. Kızı eğer evliyse bu işi yalın ayak yapar.

Ölen kişinin öbür dünyada tuzu ekmeği bol olsun ve ağzının tadı olsun diye ölümün 15. gününde helva dağıtılır ve tesbihi çekilir.

Cenazenin kırkıncı günü ölen kişinin burnunun düştüğüne inanılır. Yani et kemikten ayrılır. Kırkıncı gün ölü aşı dağıtılır ve mevlit okutulur.

Ölümün elli ikinci gününde yemek yapılarak akrabalar ve komşular çağrılır.

Kurban baylarından bir gün önce (arife günü) kurban kesilir. Fakirlere dağıtılır, buna Baraklar “et günü” diyorlar. Kaynak şahıslarımızdan Ahmet Karabacak babasının 30 yıl önce vefat ettiğini ve 30 yıldır her kurbanda babası adına kurban kestiğini söyledi (KK1).

Yıl dönümünde mevlit okutulur ve kurban kesilir. Bunun sebebi eski Türklerde ölen kişinin yılda bir kez yaşadığı yeri ziyaret ettiği inancından geliyor olabilir (Kaşgarlı Mahmud 2006/III: 230; Günay, Güngör 2015: 89).

Eski Türk geleneklerinde olduğu gibi Barak Türkleri eskiden çok uzun ve masraflı yaslar tutmuşlardır. Kaynak şahıslarımızdan Mehmet Özasan’dan derlediğimiz bir bilgi oldukça ilginçtir: “Barak köylerinde yaşayan, sevilen bir bey ölür. Çevredeki tüm köyler ve obalar taziyeye gelir. Çok uzun süre bu taziye ziyaretleri devam eder. Baraklar taziyeye gelen her konuk için yemek vermek mecburiyetindedir. Bu yas yemekleri neticesinde ağanın evindeki bütün hayvanları ve yiyecekleri tükenir. Yine çevre köylerde yaşayan bir ağa ve halkı taziye ziyareti için gelmektedir. Kalabalık bir halk kitlesinin geldiğini gören ağanın adamları gelip ağaya haber vererek: -‘Ağam filan köyün ağası ve halkı gelmektedir. Ahırda kesecek hayvan, ambarda pişecek ne un kaldı ne bulgur. Nasıl ağırlayacağız.’ diyerek yakınır. Baraklar, ölenin evinin girişine ateş yakarlar ve taziyeye gelenler sönmüş ateşin küllerinden bir avuç alarak başlarından aşağı dökerler. Ağa da bu ateşin içine sönmemiş köz koymalarını söyler. Kahyası denileni yapar ve küllerinin arasına kor koyar. Ağa kendi başına sönmüş küllerden döker. Konuk ağa ise bilmediği için üstü külle örtülmüş kora elini sokar. Eli yanan ağa üzülür ve bu tavrın sebebini sorar. Ağa ‘- Taziye ziyaretleri sebebiyle gelen konuklara çok ikramda bulduklarını ve evde yiyecek hiçbir şeyinin kalmadığını söyler.’ Ağa tüm malını mülkünü babasının taziyesinde harcamıştır.”

SONUÇ

Tüm toplumlarda olduğu gibi Türklerde de ölüm fenomeni oldukça korku verici ve bunun neticesinde çok önemli bir olgudur. Oğuz Türklerinin alt gruplarından biri olan Baraklar, Gaziantep'in Nizip, Karkamış ve Oğuzeli ilçeleri ile Suriye'nin kuzeyinde yoğun olarak yaşamakta ve Baraklılığı bir övünç vesilesi saymaktadırlar. 18. yüzyılın ortalarına kadar konar göçer bir yaşam süren Baraklar, çevrelerindeki toplumlardan kendilerini izole etmiş, Barak olmayan insanlarla evlilik ilişkisi kurmayarak kendi inanç, âdet, örf ve ananelerini günümüze kadar yaşatmayı başarmışlardır. Kaynak şahıslardan edindiğimiz bilgiler ışığında 20-30 yıl öncesine kadar Malatya ve diğer illerde yaşayan Alevî dedeleri her yıl gelip “Dede Hakkı” adı altında himmet toplamışlardır. Ayrıca 40-50 yıl öncesine kadar bu bölgedeki birçok Barak köyünde cami olmadığı söylenir (Karabacak). Bu bölgede yaşayan Barak Türkleri, hızla değişen dünya ve küreselleşme karşısında kendi değerlerini korumaya çalışmaktadırlar. Ölüm karşısında aldıkları tutum ve davranışlar İslamî hüviyet kazanarak unutulmaya başlanmış olsa da hala eski Türk inançlarının izlerini taşımaya devam etmektedir.

Barak Türkleri, ölümün habercisi olarak bazı işaretler olduğuna inanmaktadırlar. Görülen düşler, hayvanların hareketleri ve çıkardıkları seslerdeki değişiklikler, hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişimler ölümle ilişkilendirilmektedir. Barak Türkleri düşlere önem vermekte ve durum karşısında çeşitli uygulamalara müracaat etmektedirler. Özellikle rüyada görülen renkler, görüntüler, simgeler, belli hayvanlar, bitkiler, kutsal kişiler, diş, ev, ateş, su, düğün-dernek, cenaze evi gibi unsurlar ölümün habercisi olarak algılanmaktadır. Bu durum karşısında sadaka vermek, açları doyurmak, gördüğü düşü o gün anlatmamak, kurban kesmek, rüyasını bir taşa anlatıp dereye, çaya, Fırat nehrine atmak gibi uygulamaları Barak Türklerinde görmekteyiz.

Türkistan'dan Anadolu'ya gelişleri ve Anadolu'ya yerleşirken yaşadıkları acılar, ölümler müziklerine de yansımıştır. Bugün “Barak Havası” olarak adlandırılan uzun havalar ağıtlardan oluşmaktadır.

Barak Türklerinde, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi ölüm ve ölümden sonraki uygulamalar, törenler ve inançlar kolektif ruhun bir yansımasıdır. Günlerce süren yas törenleri sırasında açlar doyurulmakta, ölen kişinin elbiseleriyle çıplaklar girdirilmektedir. Bütün Baraklar tek bir vücut olmakta ve acılar paylaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alptekin, M. (2018), “Gülner ve Çevresinde Ölümle İlgili Uygulama ve İnanışlar Üzerinde Bir Araştırma” Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 7(1), 322-342.
- Altun, I. (2004) Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm, İzmit: Yayıncı Yayınları.
- Andaç Şahin, Ö. (2006). Gaziantep'te Yaşayan Barak Türkmenlerinin İnanç, Âdet ve Geleneklerinin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Artan G. (1968), Sındırgı'da Çeşitli İnanışlar, İstanbul: Yörük Matbaası.
- Avcı, C. (2015), Gaziantep Barakları Anonim Halk Edebiyatı ve Halk Kültürü Araştırması, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Ay, A. (2006), Barak Yöresinde Doğum Ölüm (Âdet ve Uygulamaları), Lisans Bitirme Tezi, Gaziantep üniversitesi, Gaziantep.
- Aydın, H. (1952), Kütahya 'da İnanmalar, İstanbul: Yörük Matbaası.
- Başçetinçelik, A. (2009), Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm, Adana: Altın Koza Yayınları.
- Beysanoğlu, Ş. (1974), Diyarbakır'da Bazı Gelenek ve İnanışlar, TFA, 15(305), 7180-7181.
- Bolulu, O. (1956), Reşadiye'de İnançlar, İstanbul: Yörük Matbaası.
- Duru, Y. (2002), “Barak Kültürü ve Ezo Gelin Öyküsü”, GAP Çevresinde Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ergin, M. (1963), Dede Korkut Kitabı II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (1971), Dede Korkut Kitabı I, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2000), Orhun Abideleri, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ersoy, R. (2002), “Türklerde Ölüm ve Ölü ile İlgili Rit ve Ritüeller”, Millî Folklor, 54, 86-101.
- Gaziantep Kültür Dergisi (1966), “Barak”, C.IX, s. 105. Gaziantep.
- Günay, Ü., H. Güngör (2015), Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Kayseri: Berikan Yayınları.
- Güngör, H. (2005), Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Güngör, H. (2012), Türk Din Etnolojisi, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Gürsoy, O. (1970), Mesudiye'de Yorum, İnanç ve Anlamlar, İstanbul: Yörük Matbaası.
- İnan, A. (1998), Makaleler ve İncelemeler, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud (2006), Divanü Lügat'it Türk I-III, (Çev. Besim Atalay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud (2014), Divanü Lügati't Türk (Çev. Ahmet Bican Ercilasun-Ziyaettin Akkoyunlu)

- Kır İ. (2003), “Barak Aşireti”, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, (1), 219-240.
- Orkun, H. N. (1994), Eski Türk Yazıtları, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel B. (1993), Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Önal, M. N. (1998), Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Örnek, S. V. (1971), Anadolu Folklorunda Ölüm, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Özbaş Ö. (1958), Gaziantep Dolaylarında Türkmenler ve Baraklar, Gaziantep: Gaziantep Kültür Derneği Yayınları, Cihan Matbaası.
- Roux, J. P. (1999), Eski Çağda ve Orta Çağda Altay Türklerinde Ölüm, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Roux, J. P. (2002), Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sümer, F. (1972), Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları, (İkinci Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Şahin A. (1962) Güney Anadolu’da Beydili Türkmenleri ve Baraklar, Ankara: Doğuş Ltd. Şti. Matbaa
- Tekin, T. (1988), Orhon Yazıtları, Ankara: Türk Dil kurumu yayınları.
- Tuğrul, M. (1973), Mahmutgazi Köyünde Ölümle İlgili Gelenek ve İnanışlar, İstanbul: Yörük Matbaası.
- Yalman (Yalgın), A. R. (1976), Cenup’ta Türkmen Oymakları, (Haz: S. Emir), Ankara Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul: M.E.B. Basımevi.
- Yardımcı, M. (1993). “Çukurova’da Ölümle İlgili İnanışlar ve Uygulamalar ve İskenderun Mezar Taşlarının Dili”, Uluslararası Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, Adana.

KAYNAK KİŞİLER

- KK1, Ahmet Karabacak, 1946, İlkokul mezunu, Gaziantep, Nizip, Söğütlü Köyü.
- KK2, Feyzullah Bayındırlı, 1955, Üniversite, Gaziantep, Nizip, Bayındırlı Köyü.
- KK3, Mehmet Özaslan, 1961, Prof. Dr., Gaziantep, Nizip.
- KK4, Mustafa Kılıç, 1937, Okuma yazma bilmiyor, Gaziantep, Oğuzeli.
- KK5, Reşat Bozkurt, 1942, Okuma-yazma biliyor, Gaziantep, Karkamış.
- KK6, Ali Berat Alptekin, 1953, Prof. Dr., İçel, Silifke.

BÖLÜM 3

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN KİŞİ
ADLARINA YÖNELİK GÖRÜŞLERİNİN
İNCELENMESİ

Dr. Öğretim Üyesi Gülşah PARLAK KALKAN
Arş.Gör.Selvi DEMİR

BÖLÜM 3:

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN KİŞİ ADLARINA YÖNELİK GÖRÜŞLERİNİN İNCELENMESİ¹

Dr. Öğr. Üyesi Gülşah PARLAK KALKAN

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, M. R. Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler
Eğitimi Bölümü, Kilis, Türkiye. gulsah.parlak@hotmail.com

Arş. Gör. Selvi DEMİR

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, M. R. Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler
Eğitimi Bölümü, Kilis, Türkiye. slv.demir@gmail.com

GİRİŞ

Bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz, isim (Türkçe Sözlük, 2005: 17) olarak tanımlanan ad; insanları, nesnelere, durumları birbirinden ayırmak için oluşmuş bir durumdur (Orkun, 1969: 8). O hâlde ad alma ya da ad verme durumunun insanlıkla beraber başladığını söylemek mümkündür. Tarihi, insanlık kadar eski olan bu ad verme olayı zamanla toplumların sosyokültürel ve dinî sınırları dâhilinde şekillenen bir gelenek biçimine dönüşmüştür. Bu bakımdan başlangıçta salt dil çalışmalarına kaynaklık eden adlar, gelenekle olan sıkı bağı hasebiyle disiplinler arası bir boyut kazanmış; kültür tarihi, halkbilimi, antropoloji, sosyoloji gibi başka araştırma alanlarına da saha oluşturmuştur. Yöntem bakımından da birbiriyle sıkı bağı olan bu bilim dallarının ortak malzemesi olan adları inceleyen araştırma alanının adı *onomastik /ad bilimidir*. Dilin söz varlığının önemli bir bölümünü oluşturan adları köken, tarihî gelişim ve kültürel açıdan inceleyen ad bilimi (Özyetgin, 2001: 22) içinde zamanla alt dallar oluşmuştur:

¹ Bu çalışma, 22-24 Kasım 2019 tarihlerinde Gaziantep'te düzenlenen *III. Uluslararası Zeugma Bilimsel Araştırmalar Kongresi*'nde sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

1. Antroponimi - kişi adları bilimi.
2. Toponimi - yer adları bilimi.
3. Oronimi - dağ adları.
4. Hidronimi - göl, nehir, ırmak vb. su adları bilimi (Sakaoğlu, 2001: 9).

Bu alt dallardan antroponimi; kişi adı, soyad, göbek adı, takma ad, lakap, unvan gibi türleri, dil veya dil/kültür ilişkisi bağlamında incelemektedir. Nitekim kişi adlarını, salt bireyi tanımlayan dilsel kodlar olarak değerlendirmek yanlış olur. Kişi adları aynı zamanda kültürel ifadeleri olan toplumsal göstergelerdir. Yani kişi adlarının hem kültür tarihi/folklor hem de dil bilimi çalışmaları için büyük önem arz ettiğini söylemek yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi hiç kimse dünyaya geldiği anda adını seçme şansına sahip değildir. Her birey, genellikle anne/baba ya da dede/nine gibi aile büyüklerinin kendisine verdiği adla yaşar ve ölür. Kendi irademiz dışında bize verilen bu adlar, kültürel aidiyeti ve toplumsal varoluğu şifreleyen birer simgelerdir. İzahatı yapılan sebeplere bağlı olarak her milletin kültürel değerleri açısından büyük önem taşıyan adlar, özellikle farklı kültürlerle iletişime geçmiş bir millet için daha da büyük önem teşkil etmektedir (Gül, 2001: 55).

Türkiye’de adları değişik açılardan değerlendiren oldukça geniş bir alanyazın söz konusudur:

1. Adlandırma gelenekleri.
2. Yerel araştırmalar.
3. Dil bilimsel araştırmalar.
4. Tarihsel çalışmalar.
5. Türk adlandırma kültüründe renklerin, hayvanların, doğanın yeri gibi tematik çalışmalar.
6. Toplum bilimi açısından adlandırma alışkanlıkları (Herdağdelen, 2017: 2).

Adları bilhassa Türk kültür tarihi açısından irdeleyen pek çok kıymetli çalışma (Acıpayamlı, 1992; Boz, 2004; Calp, 2014; Karahan, 2008; Kibar, 2005; Özyetgin, 2001; Sakaoğlu, 2001; Uyđur, 2013; Yılmaz, 2017) bulunmaktadır.

Türk kişi adlarının tarihi, Türklerin tarih sahnesine çıkmasına dayanmaktadır. Hunların, İskitlerin (Sakaların), Köktürklerin, Kırgızların, Uygurların, Oğuzların (Türkmenlerin), Peçeneklerin, Kuman Kıpçakların tarihleriyle ilgili kaynaklardaki kişi adları incelendiğinde, ortak bir ad kültürünün var olduğu görülmektedir. Bütün Türk kavimlerinde kullanılan

kadın/erkek kişi adlarının çeşitliliği ve zenginliği bu konuda çalışmalar yürütenler için çok güçlü bir malzeme sahası oluşturmaktadır (Gülensoy, 2011: 23-24).

Türk dilinin ilk yazılı belgeleri olan Orhun Abideleri'nde geçen kişi adları, unvanlar, lakaplar, Türk dilinin tarihî onomastiğinin tespiti için son derece önemlidir. Karahanlı Devleti döneminde yaşamış bilginlerden Kaşgarlı Mahmut da ünlü divanında, eseri için malzeme topladığı coğrafyalarda kullanılan 110 civarında kişi adından -4/5 tanesi kadın adı olmak üzere bahsetmiştir. Bu bakımdan Türklerin ilk yazılı belgelerinden itibaren başka coğrafyalardaki mevcut orijinal metinlerden de faydalanılarak tespit edilecek tüm kişi adları üzerine yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma büyük önem taşımaktadır (Özyetgin, 2001: 22).

Özmen'e (1967: 8) göre malzeme sahası bu denli geniş ve çeşitli olan Türk kültüründe ad verme geleneğini 3 farklı evrede değerlendirmek doğru olacaktır:

1. İslamiyet öncesi dönemde ad verme geleneği.
2. İslami dönemde ad verme geleneği.
3. Günümüzde ad verme geleneği.

İslamiyet öncesi dönemlerden bu yana Türk toplumlarında çocuğa verilen adın onun bütün kaderini değiştirebilecek sihirli bir gücü olduğuna inanıldığı için ad seçimine büyük önem verilirdi (Güzelova, 2004: 23). Eski Türklerde çocuk, belli bir yaşa gelip kahramanlık gösterdikten sonra ad alırdı (Öztürk Dağabakan; 2006: 28). Oğuz Kağan Destanı'nda şehri iyi koruyan Uruz Bey'in oğluna *Saklap*, karlı dağlardan beyin atını bulup getiren kişiye *Karluk*, yolda gördüğü duvarları altından, pencereleri gümüşten, çatısı demirden, kapısı kilitli evi açan kişiye *Kalaç* adları bizzat Oğuz Kağan tarafından verilmiştir. Benzer bir şekilde Dede Korkut Hikâyeleri'nde de Dirse Han oğlu, azgın bir boğayı öldürdükten sonra *Boğaç*; Kam Püre oğlu, babasının elçilerini düşman elinden kurtardıktan sonra *Bamsı Beyrek* adlarını almışlardır. Her iki kaynakta da çocuğa ad vermek için tören düzenlenir ve törene katılan misafirler yedirilir, içirilir, eğlendirilir idi (Alkaya, 2001: 442-445).

Bugün Yenisey kıyılarında yaşayan Şamansal Beltir ve Koybal Türklerinde çocuğa ad, doğumdan birkaç gün sonra baba tarafından düzenlenen toyda, misafirlere sunulan yemekten sonra verilmektedir. Altay Türkleriyle Yenisey boylarında yaşayan diğer Türklerin de ad verme gelenekleri hemen hemen Beltir ve Koybal Türklerinin gelenekleri ile aynıdır. Kırgızlarla Kazaklarda da çocuğa, doğumundan 15 gün sonra genellikle doğduğu sırada

gerçekleşen olay ya da duruma uygun düşen adlar verilmektedir (Özmen, 1967: 8-9).

Ad verme konusunda Türkiye Türklerinde de -kısmen bazı değişikliklerle- diğer Türk coğrafyalarında olduğu gibi eski gelenek, bilhassa köylerde muhafaza edilmektedir. Bu coğrafyadaki Türkler de yeni doğmuş çocuğa türlü adet ve inanmalar ışığında genellikle çocuğun doğumundan yirmi dört saat veya üç gün sonra ad verirler. Hatta bazı kesimlerde çocuğa ad, yedi döşeginin kaldırıldığı gün (Doğu Anadolu), onuncu gün yahut doğumunun ilk cuması dede, baba, akraba veya komşulardan okuryazar biri tarafından verilir (Ülkütaşır, 1964: 9).

Yine eski Türklerden bu yana uzun süre çocukları yaşamayan aileler *Tokta (Duran)*, *Toktamış (Durmuş)*, *Durak*, *Satık (Sati)*, *Satılmış* adlarını kullanmışlardır (Noyan, 1983:646). Kırgız, Kazak, Başkurt, Çuvaş, Kumuk ve diğer Türk boylarında da görülen bu inanış; *Tatar İsimler Sözlüğü*'nde yer alan *Satlık*, *Satıbal*, *Satış* gibi adlardan da anlaşılacağı üzere Tatar Türklerinde de bulunmaktadır (Alkaya, 2001: 446). Çuvaşlarda, çocuğu yaşamayan ailenin yeni doğan çocuğunu ebe alıp dışarda bekleyen şamana verir. Şaman, çocuğu babasına getirip çöplükte bulduğunu ve bu çocuğu satacağını söyler; babası şamandan çocuğu satın alır ve ona süprüntü manasındaki *Süppü* adını verir. Anadolu Türklerinde de babanın çocuğu ebeden ya da bir komşudan satın aldığı veya onu bir yatıra sattığı da görülür. Bunun üzerine çocuğa yatırın adı verilir (Ülkütaşır, 1964: 9). Diyarbakır ve Mardin illerinde *Sultan* ve *Şeyhmus* adlarının yaygın bir şekilde tercih edilmesinin arkasındaki sebep de Diyarbakır-Mardin yolu üzerinde bulunan Sultan Şeyhmus Türbesi'dir. Rivayete göre Sultan Şeyhmus Türbesi'nde dilek yerleri aşama aşamadır. Beşinci aşama çocuk istemeyle ilgilidir. Dilek gerçekleşip çocuk doğduğunda türbeye götürülür, annesi beşiği ilk burada sallar. Çocuk kız ise *Sultan*, erkek ise *Şeyhmus* adını alır. Sıklıkla olmasa da erkeklere de *Sultan* adının verildiği görülür (Sakaoğlu, 1995: 879).

Türk ad verme geleneğindeki ortak bu motiflerle birlikte tercih edilen adların anlamları ve kökenleri noktasında da dönemsel/bölgesel farklılaşmalar bir yana bırakılırsa, Türk coğrafyalarının hemen her yerinde birbirine paralel kullanımların olduğu görülür. Türkler başlangıçta sadece Türkçe adlar kullanmışlardır. İslamiyet'in kabulüne kadar çeşitli sebeplere bağlı Çin adları da kullanılmış ancak bu durum, sadece hakanlar arasında kalmış; halk, Türkçe adları kullanmaya devam etmiştir (Noyan, 1983:638). Nitekim Orhun Yazıtları'nda Çinli adını alıp millî benliğini kaybeden beylere serzenişlerde bulunulmuştur (Güllüdağ, 2002: 80). Türkler, İslamiyet'ten çok önce Budizm,

Maniheizm, Zerdüştlik ve Hristiyanlık gibi dinlere girmişler ve hatta çok mutaassıp bir din anlayışına sahip olmalarına karşın Türkçe adlardan vazgeçmemişlerdir. Nesturi Hristiyan Türklerin mezar taşlarındaki adların (Tigin-911, Altuntaş-1267, Kızırtürk-1292, hatta papazların adı dahi Türkçedir: Akbaş papaz-1327, Yulu Kutuğ papaz-1335) %95'i Türkçedir (İnan, 1952: 494). Türkler, X. yüzyılın ilk yarısında devlet olarak İslamiyet'i kabul etmelerinden sonra da öncelikli olarak Türkçe adlar kullanmaya devam etmişlerdir. Büyük Türk İslam Devleti'nin kurucuları ve kumandanları (Gazneliler - Alp Tigin, Sevük Tigin Bogracık; Karahanlılar-Karahan, Togan, Satuk Bugra; Selçuklu-Tuğrul Beg, Çağrı Beg, Alparslan; Türk-Harezm-Adsız Tekeş, İlarıslan) Türkçe ad taşıyorlardı. Türk/İslam birliğinin dağılması üzerine kurulan Beylikler Dönemi'nde de Türkçe ad tercihi öncelikli olmuştur (İnan, 1952: 493). Ancak zamanla Arap toplumuyla kurulan münasebetler, Türklerin İran hâkimiyeti gibi sebeplere bağlı olarak İslamiyet'in tesiri, sosyal ve siyasal hayatın pek çok alanında olduğu gibi ad verme geleneğinde de kuvvetli bir şekilde hissedilmiştir. Farsça ve bilhassa Arapça ad alma hızla yayılmıştır. Arap adlarını önce din uluları, hocalar sonra hanlar, hakanlar almışlar; daha sonra bu durum, bütün Türk ulusuna yayılmaya başlamıştır. Uysal'ın (2012: 240) *Alevi İnanç Sisteminde Adlar ve Dil-Kimlik İlişkisi* adlı çalışmasında kuzeyden güneye inildikçe İslam dininin tesiri altında birinci derecede Arap, ikinci derecede Acem adlarının yerleşmesine örnek olarak *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te geçen 110 civarındaki kişi adının %20'sinin Arap kökenli olduğunu göstermesi, ad sistemini saran Arap etkisini ispatlar niteliktedir. Hatta Arapça ad alma işi, zamanla öyle abartılmıştır ki; Arapların dahi hiç kullanmadıkları sözler, lügatlerden bulunup ad olarak kullanılmıştır. İnan'a (1952: 494) göre bu geleneğin hızlı bir şekilde yayılıp yerleşmesinin altında yatan, dinî sebepten ziyade divan edebiyatı geleneğidir. Ancak çok dilli ve çok milletli bir yapıya sahip olan Dağıstanlı halkların da uzlaşabildikleri tek nokta olan İslamiyet'in sosyal hayatı kuşatan kaidelerinin zamanla ad verme geleneği üzerinde da etkili olması ve Dağıstan'ın Müslüman milletlerinin yeni doğan çocuklarına çoğunlukla *Nebi, Resul, Oruç, Yakup, İsmail* gibi islami terminolojiden adlar vermeleri İnan'ın tespitinin doğruluğunu sarsmaktadır. Hatta bu bölgede kadın adlarının büyük çoğunluğu Arapçadır; sadece halkın dilinin fonetik yapısı Arapçaya uymadığı için bazı Arapça adlar, fonetik değişiklikler yapılarak kullanılmıştır. Ancak bölgede yaşanan sosyal/siyasal nedenlere bağlı olarak çoğunlukla Arapça ad alma durumunun değiştiği zamanlar da olmuştur. Şöyle ki Dağıstan'ın Rus işgaline uğramasıyla bu coğrafyada yaşayan halkların hayatlarında büyük değişiklikler olmuş; işgalden sonra İslamiyet'in gücünün zayıflamasıyla pek çok konuda olduğu gibi ad tercihlerinde de farklılıklar oluşmuştur: Çocuklara Rus adlarının verilmeye başlaması gibi (Oğuz, 2000: 100-104). Zira Dağıstanlı milletler örneğinde olduğu gibi temelde sağlam bir

dayanağı ve sistemi olan adlandırma geleneğinin ait olduğu coğrafyada yaşanan değişme ve gelişmelerden fazlasıyla etkilendiğini söylemek mümkündür. Ad seçimi, her toplumda belli sınırlar dâhilinde yapılsa da ani gelişen toplumsal yahut bireysel hadiselerden adlar fazlasıyla etkilendiği için kişi adları amaçsal benzetmeler çağrıştırabileceği gibi tercih edenin anlık duygu durumunu da yansıtabilir (Öztürk Dağabakan, 2006: 27).

Türk ad verme geleneğinde adların kökeni dışında bir de ad tercihleri üzerinde etkisi büyük olan anlam mevzusu vardır. Şenel (2013: 12-13), töreden töreye, bölgeden bölgeye değişkenlik gösteren adları anlamları bakımında oldukça ayrıntılı bir şekilde tasniflemiştir:

1. Hayvan adları: *Şahin, Kartal, Aslan.*
2. Şehir ve ülke adları: *Medine, Azer, İstanbul.*
3. Nehir, göl ve deniz adları: *Ege, Tuna, Meriç.*
4. Bitki ve çiçek adları: *Orkide, Gül, Lale.*
5. Değerli maden adları: *Zümrüt, Gümüş, Demir.*
6. Dinî adlar: *Ali, Ayşe, Hüseyin.*
7. Gök cisimlerinin ve gök olaylarının adları: *Güneş, Hilal, Aybike.*
8. Ünlü kişilerin adları: *Cengiz, İskender, Polat.*
9. Renk adları: *Mavi.*
10. Kavim, boy, oymak adları: *Oğuz, Osman, Timur.*
11. Sayı adları: *Vahit, Selase, Rabia.*
12. Meslek adları: *Doktor, Hekim.*
13. Musiki adları: *Şehnaz, Nağme, Ezgi.*
14. Kumaş adları: *Kadife, İpek, Sırma.*
15. Çocuğun doğduğu zamana denk gelen bayram adları: *Cumhur, Ramazan, Zafer.*
16. Meyve adları: *Kiraz, Çağla.*
17. Halk ozanlarının adları: Yunus Emre, Karacaoğlan.

18. Eşya adları: *Ayna, Şemsiye.*

19. Organ adları: *Tepegöz.*

20. Fiillerle yapılan adlar: *Dursun, Yeter, Döne, Döndü.*

Yukarıdaki örnekler dışında günün modasına uygun ad tercihleri ile bireysel duyguları ifade eden ad tercihlerinin de olduğu görülmektedir.

Buraya kadar açıklanan tüm değişme ve gelişmelere rağmen bugün Türkiye’de geleneğe bağlı olarak dinî ad kullanımı devam etse de sayısı azımsanmayacak bir kesim tarafından *Özgür, Özlem, Özgül, Derin, Çiğdem, Alp, Oğuz, Yavuz* gibi Türkçe adlar da hemen her dönem beğenilmekte ve ad olarak kullanılmaktadır (Özmen, 1967: 10).

Adların Türk kültür tarihi açısından önemini irdeleyen çok çeşitli çalışmalar olmasına karşın bugünkü durumunu yahut gençlerin adlarını ve ad vermeyle ilgili görüşlerini değerlendiren çalışmaların sayısı yeterli düzeyde değildir (Karpuz, 2006: 1). Alandaki bu eksikliğin giderilmesine katkı sunmak amacıyla yapılan bu çalışmada, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rıfat Eğitim Fakültesi 2019/2020 Güz Dönemi’nde öğrenim gören 513 lisans öğrencisine 15 sorudan oluşan bir anket uygulanmıştır. Anketteki sorular, Sarıtaş (2009: 424-432) tarafından hazırlanan *Balıkesir Üniversitesi Öğrencilerinin Günümüzdeki Adlar ve Ad Verme Hakkındaki Görüşleri* başlıklı çalışmada kullanılan anket sorularından -ufak tefek ekleme ve çıkarmalarla-faydalanılarak hazırlanmıştır. Anketteki sorulardan hareketle öğrencilerin adlarını, yaşlarını, cinsiyetlerini, doğum yerlerini, kendilerine verilen adların kim tarafından ve hangi sebeple verildiğini aynı zamanda gelecekte çocuklarına vermeyi planladıkları adların neler olduğunu tespit etmek amaçlanmıştır. Ankete katılan öğrencilerin sorulara verdiği cevaplar doğrultusunda ulaşılan nitel ve nicel sonuçlar başlıklandırılarak verilmiştir.

1. Katılımcıların Adlarına İlişkin Bulgular

Araştırmanın birinci sorusunda öğrencilerin adlarını ve cinsiyetlerini belirlemek hedeflenmiştir. Araştırmaya katılan 513 öğrencinin 132’si erkeklerden oluşurken; erkek öğrencilerin 80’inin farklı adının olduğu tespit edilmiştir. Yani erkek öğrencilerin %60’ı farklı ad kullanmıştır. Araştırmaya katılan 513 öğrencinin 381’i kızlardan oluşurken; kız öğrencilerin 198’inin farklı adının olduğu tespit edilmiştir. Yani kız öğrencilerin %52’si farklı ad kullanmıştır. Ankete katılan tüm öğrenciler, adlarını açıkça belirtmişlerdir. Buna göre en yaygın ve en nadir kız/erkek adları şöyledir:

Ankete katılan kız öğrenciler arasında en yaygın kullanılan kız adları şunlardır: *Fatma, Büşra, Merve, Esra, Emine, Zeynep, Hatice, Ayşe, Kübra, Rabia, Songül, Leyla, Betül.*

Ankete katılan kız öğrenciler arasında en nadir kullanılan kız adları şunlardır: *Aysun, Behiye, Damla, Elvan, Filiz, Gülperin, Kamer, Nesrin, Remziye, Şifa, Ünzile, Yonca, Zahire.*

Ankete katılan erkek öğrenciler arasında en yaygın kullanılan erkek adları şunlardır: *Ali, Mehmet, Mustafa, Muhammed, Mehmet Ali, İbrahim Halil, Ahmet Hüseyin.*

Ankete katılan erkek öğrenciler arasında en nadir kullanılan erkek adları şunlardır: *Alihan, Barış, Cem, İdris, Necati, Ümit, Velişan, Ramazan, Ökkeş, Ozan, Mitat, Kasım, Mazlum* (Tablo 1).

Sonuçlardan da anlaşıldığı üzere adlar anlam bakımında değerlendirildiğinde; yaygın olarak kullanılan hem kız hem erkek adlarında dinî anlamlı adların baskın olduğu görülmektedir.

Tablo 1. En Yaygın ve En Nadir Kullanılan Katılımcı Adları

Kız Adları		Erkek Adları	
En Nadir	En Yaygın	En Nadir	En Yaygın
Aysun, Behiye,	Fatma, Büşra, Merve,	Alihan, Barış, Cem,	Mehmet, Mustafa,
Damla, Elvan, Filiz,	Esra, Emine, Zeynep,	İdris, Necati, Ümit,	Ali, Muhammed,
Gülperin, Kamer,	Hatice, Ayşe, Elif,	Velişan, Ramazan,	Mehmet Ali, İbrahim
Nesrin, Remziye,	Kübra, Rabia,	Ökkeş, Ozan, Mitat,	Halil, Ahmet,
Şifa, Ünzile, Yonca,	Songül, Leyla, Betül.	Kasım, Mazlum.	Hüseyin.
Zahire.			

2. Katılımcıların Ad Sayılarına İlişkin Bulgular

Ankete katılan öğrencilerin %86'sı (439) tek adlı, %14'ü (74) iki adlı olduğunu belirtmiştir. Bu kategoride ulaşılan sonuçlar, Sarıtaş'ın (2009: 430) çalışmasındaki sonuçlarla kıyaslandığında (iki adlı %90, tek adlı %10) ters orantılı bir durum söz konusudur. Sarıtaş, çalışmasında iki ada sahip öğrencilerin *-Mahmut Emre, Ganimet Didem* örneklerinde olduğu gibi genellikle bir modern bir de geleneksel adları olduğunu aktarmıştır. Söz konusu çalışmada ise modern olan adı kullanma tercihini sunmamak ve dinî ya da geleneksel sebeple verilen adların kullanımını sağlamak için tek ad tercih edilmiştir.

3. Katılımcıların Tercih Ettikleri Adlara İlişkin Bulgular

İki ada sahip 74 öğrenciden %46'sı (34) ikinci adını, %32'si (24) birinci adını, %11'i (8) her iki adını da kullandığını beyan ederken; %11'i (8) ise herhangi bir şey belirtmemiştir.

İki ada sahip 74 öğrencinin kullandıkları adları tercih etme sebepleri şöyledir:

1. Daha çok hoşlanması (12 öğrenci).
2. Daha kısa olan adı kullanması (3 öğrenci)
3. Aile tercihindendir dolayı kullanması (10 öğrenci).
4. Herhangi bir nedene bağlı olmadan kullanması (6 öğrenci).
5. Fikir beyan etmeyenler (43 öğrenci).

4. Katılımcıların Takma Adlarına İlişkin Bulgular

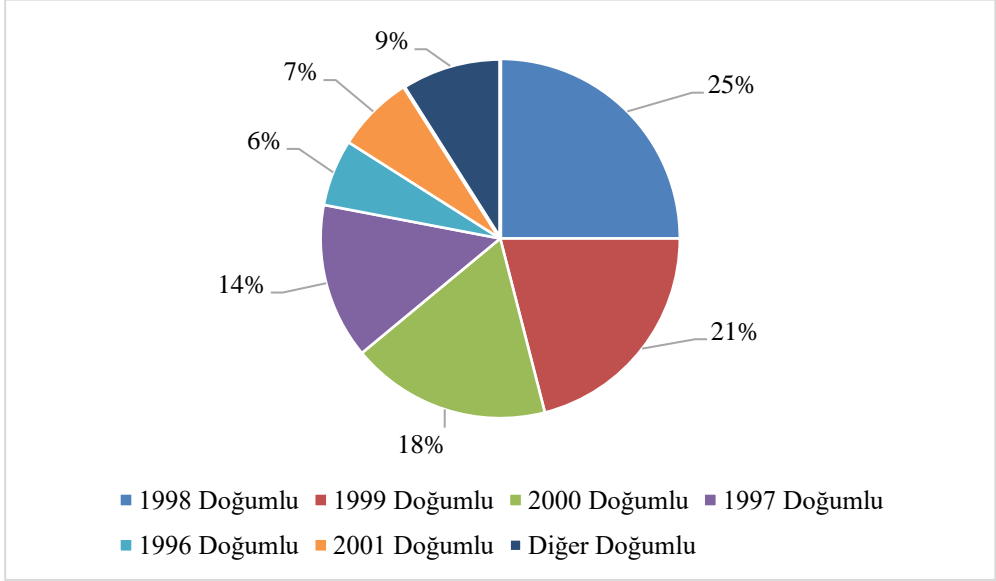
Araştırma bulgularına göre takma adı olan öğrencilerin oranı %25 (130), takma adı olmayan öğrencilerin oranı %75 (383)'tir. Takma adı olan 130 öğrencinin 52'si takma addan memnun, 13'ü memnun değil, 65'i ise fikir belirtmemiştir. Takma adı olan öğrencilere, bu adlar genellikle şu üç sebebe bağlı olarak verilmiştir:

1. Gerçek adlarının kısaltılması: *Ayşe-Ayşo, Merve-Merv, Zeynep-Zeyno, Esmâ-Esmoş, Elif-Elo, Firdevs-Fire/Firi.*
2. Fiziksel özelliklere bağlı takma ad verilmesi: *Bitter, esmer olduğu için; Kızıl, saçları kızıl olduğu için; Kıvrıkcık, saçları kıvrıkcık olduğu için.*
3. Ruhsal özelliklere bağlı takma ad verilmesi: *Sinsirella sinsi olduğu için, Polyanna iyimser olduğu için.*

Diğer sebepler ise şöyledir: *Kürdo şiveden dolayı, Aslan-tilki soyadından dolayı, Urfalı-Sivrekli memleketten dolayı, Ali Rıza dizi karakterine benzemeye, Karagöz bir şeyleri anlamak için kendini yormamaya bağlı verilen takma adlardır.*

5. Katılımcıların Yaşlarına İlişkin Bulgular

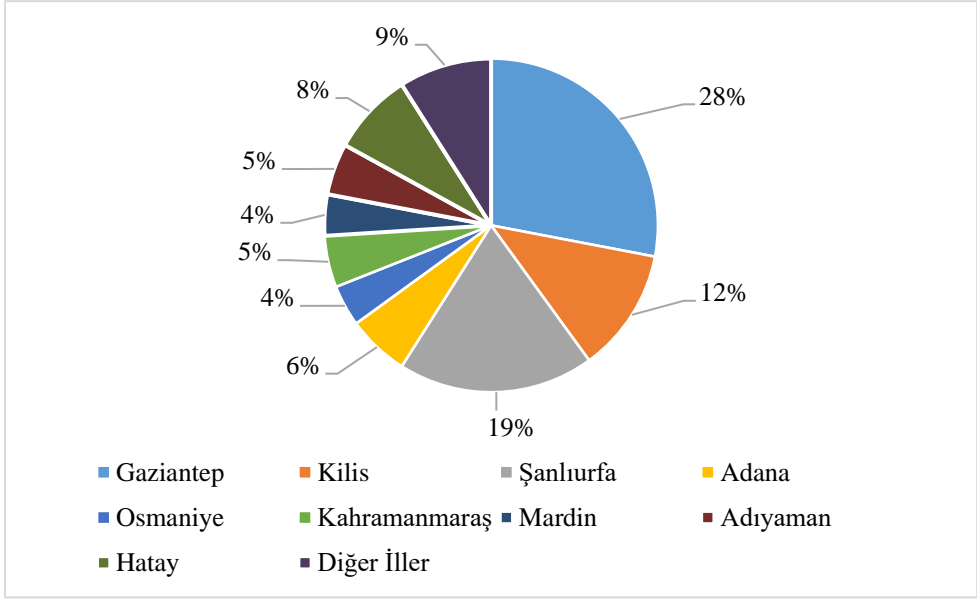
Araştırmanın ikinci sorusunda öğrencilerin doğum yılını tespit etmek hedeflenmiştir. Grafik 1'de ankete katılan öğrencilerin doğum yılları gösterilmiştir. Buna göre öğrencilerin %46'sının 1998-1999 doğumlu ve 20-21 yaşlarında olduğu, en düşük grubun ise %6 oranla 1996 doğumlu ve 29 yaşında olduğu belirlenmiştir.



Grafik 1. Katılımcıların Doğum Yılları ve Oranları

6. Katılımcıların Doğum Yerlerine İlişkin Bulgular

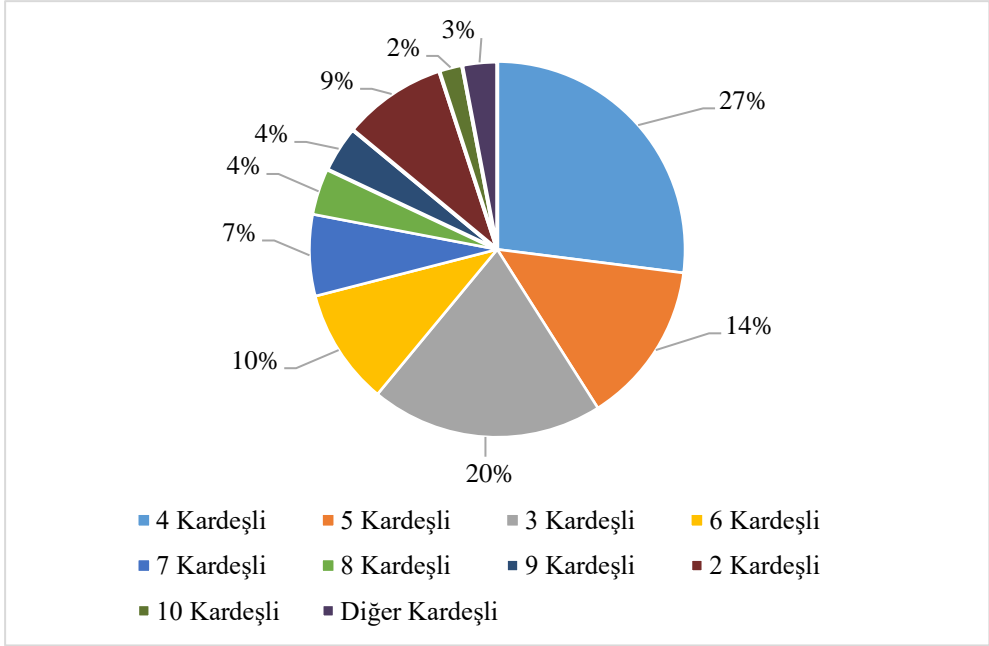
Ankete katılan öğrencilerin doğdukları şehirler içinde en yüksek oranın Gaziantep (143 öğrenci- %28) olduğu, bu şehri sırasıyla Şanlıurfa, Kilis, Hatay'ın izlediği ve en düşük oranın ait olduğu diğer başlıklı kategori içinde Konya, Nevşehir, İstanbul gibi genellikle batıda yer alan şehirlerin olduğu görülmüştür. Bu bakımdan söz konusu çalışmayı, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin ad verme kültürünün tespiti olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır (Grafik 2).



Grafik 2. Katılımcıların Doğum Yerleri ve Oranları

7. Katılımcıların Kardeş Sayılarına İlişkin Bulgular

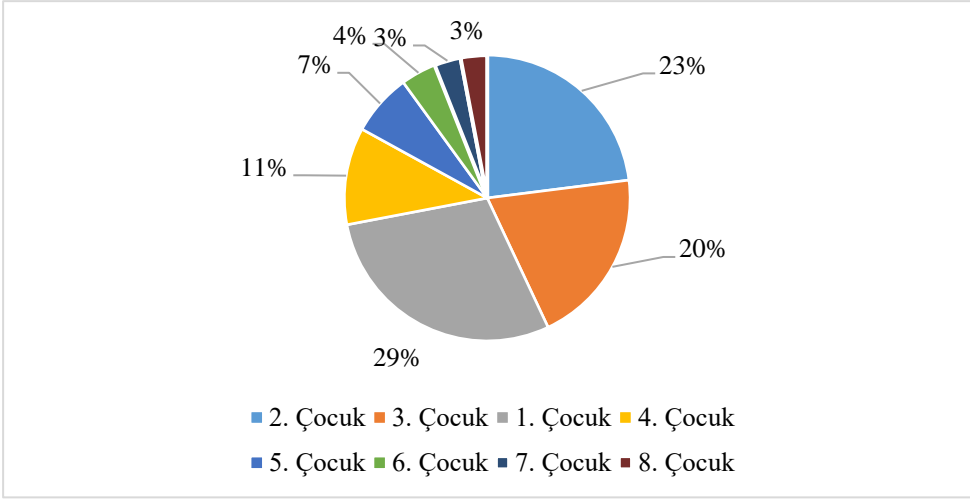
Ankete katılan öğrencilerin kardeş sayısındaki en fazla oran %47 ile 3-4 kardeş olmalarıdır. 10 kardeş üzerinde olan öğrencilerin oranının %5 ile en düşük orana sahip olduğu görülmüştür. Bununla birlikte öğrencilerin ortalama 3-6 kardeşli olduğunu söylemek mümkündür (Grafik 3). Kardeş sayısındaki oranlar, Sarıtaş'ın (2009: 426) ilgili çalışmasındaki oranlarla kıyaslandığında; ulaşılan sonuçlar, araştırmacının doğudan batıya doğru kardeş sayısının azaldığı tezini destekler niteliktedir. Bu durum, Türkiye'de doğu ile batı arasındaki kültürel doku farklılığını da örneklendirmektedir.



Grafik 3. Katılımcıların Kardeş Sayıları ve Oranları

8. Katılımcıların Kardeş Sıralamasına İlişkin Bulgular

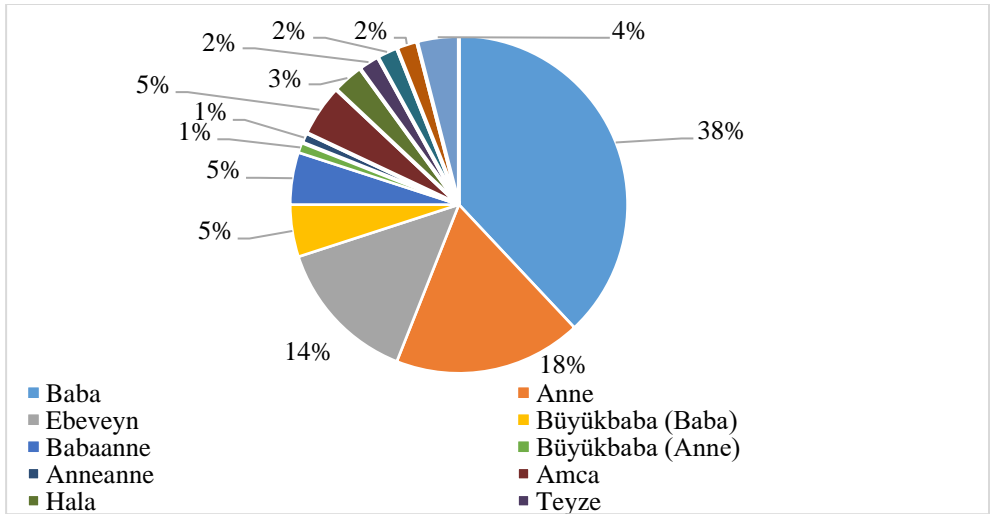
Anket sonuçlarına göre öğrencilerin %29'u (149) birinci çocuk, %23'ü (116) ikinci çocuk, %20'sinin ise üçüncü çocuk olduğu tespit edilmiştir. Diğerleri ise 4-8 arasında değişen sıralamalarda yer almaktadır (Grafik 4). Buna göre öğrencilerin çocuk sıralamaları, onlara bu adları veren kişiler ve bu adların verilmiş sebepleri birlikte değerlendirildiğinde; bu bölgede ailelerin ilk çocuklarına genellikle babaannenin, dedenin, halanın ve amcanın adlarını verdikleri söylenebilir.



Grafik 4. Katılımcıların Kardeş Sıralamaları ve Oranları

9. Katılımcıların Adlarını Koyan Kişilere İlişkin Bulgular

Ankete katılan öğrencilere ad verilmesinde %38 (197) oranla babanın, %18 (90) oranla annenin, %14 (70) oranla anne/babanın, %14 (60) oranla babanın yakınlarının, %5 oranla ise annenin yakınlarının kararlarının etkili olduğu tespit edilmiştir (Grafik 5). Geriye kalan küçük oranlar içinde ise abla, abi, kuzen, yenge, komşu, imam, nüfus müdürü gibi kişiler yer almaktadır.



Grafik 5. Katılımcıların Adlarını Koyan Kişiler ve Oranları

10. Katılımcıların Adlarının Veriliş Nedenlerine İlişkin Bulgular

Ankete katılan 513 öğrenciden 64'ü kendisine bu adın hangi sebeple verildiğiyle ilgili herhangi bir bilgi paylaşmamıştır. 449 öğrencinin aktardığı bilgilere bağlı oluşan kategoriler ve oranlar şöyledir:

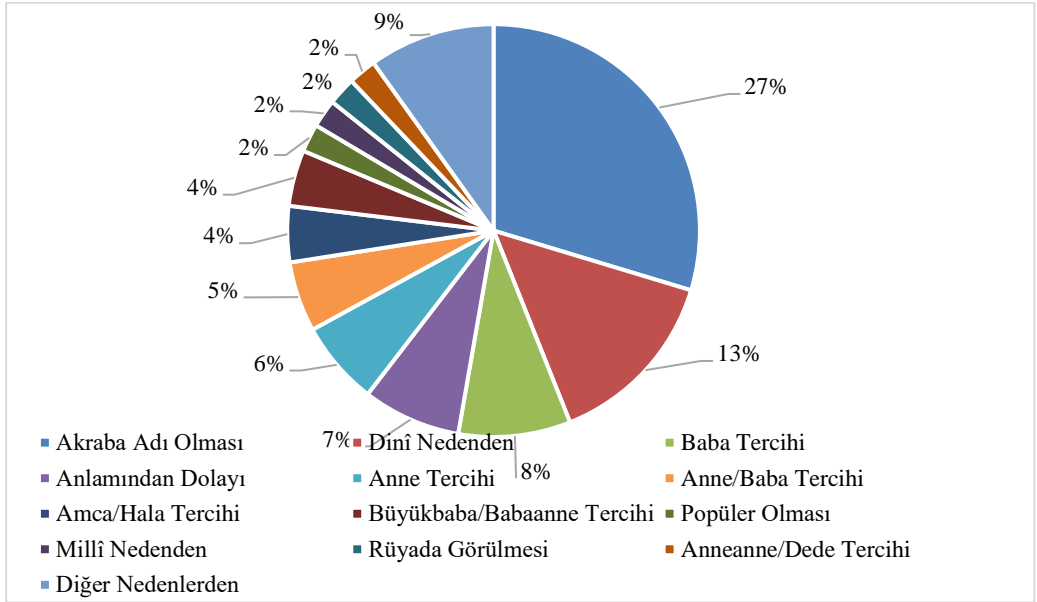
1. Akraba adı olması (%27-139 öğrenci): *İsmail, Ali, Ayşe, Zeynep, Mustafa* (Bu adlar genellikle babanın akrabalarının adlarıdır.).
2. Dinî anlamı olan adlar (%13-42 öğrenci): *Yakup, İbrahim, Hatice, Fatma*.
3. Babanın hoşuna giden adlar (%8-38 öğrenci): *Betül, Kübra, Yusuf, İrem*.
4. Anlamı güzel olduğu için verilen adlar (%7-33 öğrenci): *Büşra Nur, Merve, Nisa, Mizgin*.
5. Annenin hoşuna giden adlar (%6-31 öğrenci): *Şiir, Gül, Kader*.
6. Anne/babanın ortak kararı olan adlar (%5-25 öğrenci): *Elife, Nurhan, Asya*.
7. Amca/halanın hoşuna giden adlar (%4-19 öğrenci): *Ülker, Emine, Gülbahar, Emrullah*.
8. Büyükbaba/babaannenin hoşuna giden adlar (%4-19 öğrenci): *Fatma, Esranur, Asiye*.
9. Zamanında popüler olan adlar (%2-12 öğrenci): *Sibel, Emir, Tuğba, Büşra*.
10. Millî sebeple verilen adlar (%2-10 öğrenci): *Asena, Kemal, Oğuz, Hilal*.
11. Rüyada görülen adlar (%2-10 öğrenci): *Betül, Halil, Gülbahar* (Rüyayı gören kişi çoğunlukla annedir.). Rüyaya bağlı ad alan öğrencilerin neredeyse tamamının doğum yeri Kilis'tir. Kilis'te kadınlara özellikle ilk çocukta ad verme fırsatı pek verilmemektedir. Bu nedenle ilk çocuğuna ad vermek isteyen kadınların bu isteklerini gerçekleştirmek için rüyalarında gördükleri evliya ya da ermiş diye nitelendirebileceğimiz kimselerin söylediği adın, çocuğa verilmezse çocuğun yaşamayacağını ya da hayatı boyunca şansız olacağını söylemesi şeklinde bir rivayetten söz edilmektedir.
12. Anneanne/dedenin hoşuna giden adlar (%2-9 öğrenci): *Halil, Esra, Gizem, Aleyna*.
13. Ölen bir akrabanın adı (%2- 8 öğrenci): *Muhammet, Hatice, Mehmet, Dilara*.
14. Kulağa hoş gelen adlar (%2-8 öğrenci): *Hatice, Sümeyye, Beyza, İrem*.
15. Kardeş adlarıyla uyumlu adlar (%1-7 öğrenci): *Ceren, Canan, Baran*.

16. Dayı-teyzenin hoşuna giden adlar (%1-7öğrenci): *Zeynep, Merve, Yaren.*

17. Abi-ablanın hoşuna giden adlar (%1-6 öğrenci): *Mesut, Ülker, Mustafa.*

18. Modern adlar (% 1-5 öğrenci): *Güneş, Merve, Yağmur.*

19. Kurada çıkan adlar (%1-4 öğrenci): *Elife, Esra, Fatma* (Grafik 6).



Grafik 6. Katılımcı Adlarının Veriliş Nedenleri ve Oranları

11. Katılımcıların Adlarının Anlamlarını Bilme/Bilmemelerine İlişkin Bulgular

Ankete katılan öğrencilerin %87'si (450) adının anlamını doğru bir şekilde yazarken; %12'si (60) adının anlamını bilmemektedir. Dinî sebeple ad alan öğrencilerin büyük bir bölümü, adının kelime anlamından ziyade dinî anlamını belirtmiştir (Muhammed Peygamberimizin adından veya Peygamber Efendimizin annesinin adından gelmektedir vb.). Öğrencilerin %1'i (3) ise emin olmadığını belirterek açıklama yapmıştır.

12. Katılımcıların Adlarından Memnun Olma/Olmamalarına İlişkin Bulgular

Ankete katılan öğrencilerin %84'ü (432) adlarından memnunken; %16'sı (81) ise çeşitli sebeplerle adlarını değiştirmek istediklerini belirtmişlerdir. Adını değiştirmek isteyen 81 öğrenciden 57'si herhangi bir sebep belirtmezken; 6'sı

hoşlandığı bir adı, 5'i kulağa hoş gelecek bir ad, 2'si daha anlamlı bir ad, 3'ü daha modern bir ad, 2'si millî bir ad, 1'i dinî ad, 1'i çok sevdiği bir öğretmenin adını, 1'i annesinin istediği adı, 1'i daha nadir bir ad, 1'i tarihî bir ad, 1'i daha kısa bir ad almak istediklerini ifade etmişlerdir.

13. Katılımcıların Adlarını Sevme/Sevmemelerine İlişkin Bulgular

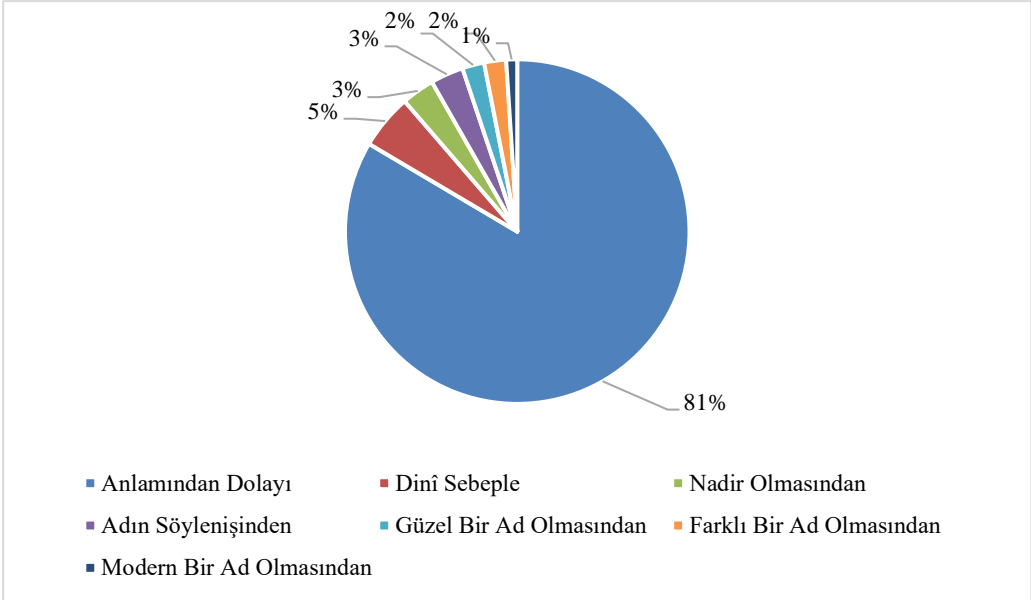
Ankete katılan öğrencilerin %87'si (448) adını sevdiğini, %12'si (60) ise adını sevmediğini belirtmiştir. %1 (5) oranında öğrenci ise kısmen sevdiğini (yıllardır kullanmaya bağlı alışkanlıktan dolayı sevdiğini) ifade etmiştir.

Kız öğrencilerin adını sevme sebeplerinde ilk sırada adın baba tarafından verilmiş olması bulunmaktadır. Ayrıca kulağa hoş gelmesi, anlamının güzel olması, kısa ve öz olması, adını aldığı kişileri sevmeleri gibi sebepler de ifade edilmiştir. Erkek öğrencilerin büyük bir bölümü, dinî bir anlam ifade ettiği için adını sevdiğini belirtmiştir. Bunun dışında adını aldığı kişinin yurtdışındaki oğullarının maddi desteğini gördüğü için adını sevdiğini ifade eden öğrencide olduğu gibi -az olmakla birlikte- çok değişken sebepler de gösterilmiştir.

14. Katılımcıların Adlarını Sevme/Sevmeme Nedenlerine İlişkin Bulgular

Ankete katılan öğrencilere, adlarını sevip sevmedikleri ve bunun nedeni sorulmuştur. Sonuçlara göre öğrencilerin adlarını sevme nedenleri ve oranları aşağıdaki maddelerle tasniflenmiştir:

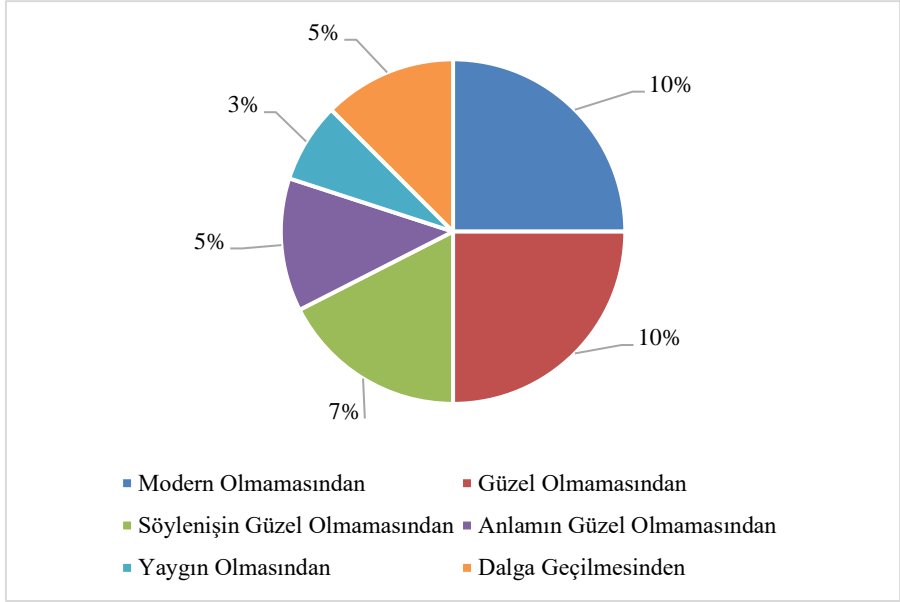
1. Anlamı güzel olduğu için (%81): *İrem, Baran, Sema, Ece, Esmenur, Ayten, Büşranur.*
2. Dinî bir ad olduğu için (%5): *Emine, Hatice, Muhammet, Halil İbrahim, Yunus, Kevser.*
3. Nadir bir ad olduğu için (%3): *Sedef, Ezgi, Habibe, Bozan.*
4. Adın söylenişi güzel olduğu için (%3): *Büşra Nur, İbrahim, Deniz, Türkan.*
5. Güzel bir ad olduğu için (%2): *Mizgin, Hicran, Şehriban, Rümeyza, İrem, Güllü.*
6. Farklı bir ad olduğu için (%2): *Gizem, Aleyna, Nihal, Ceren, Makbule.*
7. Modern bir ad olduğu için (%1): *Feyza, Sibel, Miray, Ceyda, Engin* (Grafik 7).



Grafik 7. Katılımcıların Adlarını Sevmeye Nedenleri ve Oranları

Ankete katılan öğrencilerin %52'si adını neden sevmediğini belirtmemiş; %48'inin ise adlarını sevmeme sebepleri ve oranları şöyledir:

1. Modern olmadığı için (%10): *Fatma, Ali, Ayşe, Mitat, Cemile, Berfin.*
2. Güzel olmadığı için (%10): *Nimet, Hürü, Dilan, Rahim.*
3. Söylenişi güzel olmadığı için (%7): *İsmail, Mehmet Ali, Makbule, Abdurrahim.*
4. Anlamı güzel olmadığı için (%5): *Şerife, Ezgi, Gülüzar, Velişan.*
5. Yaygın olduğu için (%3): *Ömer, Nimet, Fatma, Ayşe, Hatice, Ali Murat, Merve.*
6. Dalga geçildiği için (%5): *Türkiye, Şiir, Beste, Ezgi, Melodi, Bozan, Baran* (Grafik 8).

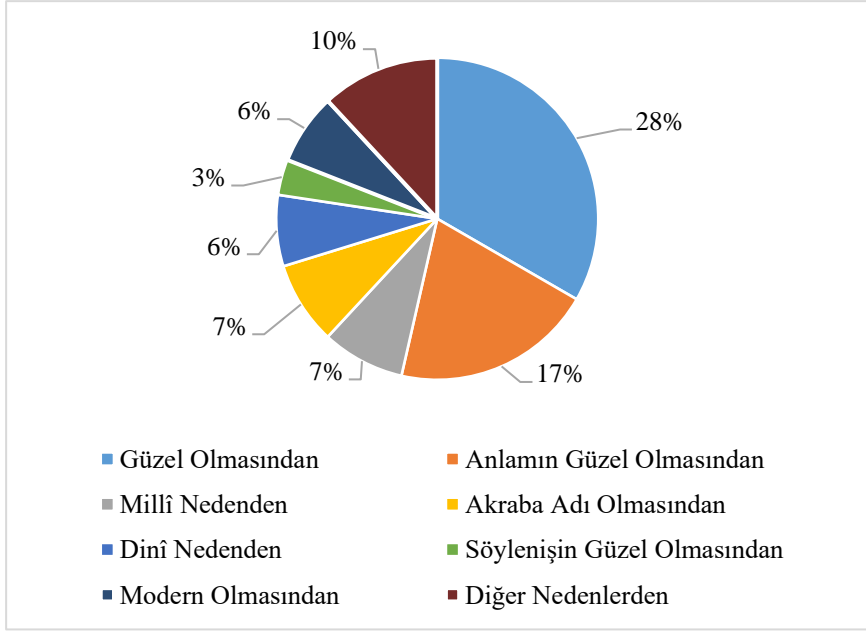


Grafik 8. Katılımcıların Adlarını Sevmeme Nedenleri ve Oranları

15. Katılımcıların Kendi Çocuklarına Vermek İstedikleri Adlara İlişkin Bulgular

Ankete katılan öğrencilere gelecekte çocuklarına vermek istedikleri adlar ve nedenleri sorulmuştur. 513 öğrenciden %38'i (196) bu soruyu yanıtlamamıştır; %62'si (317) ise düşündüğü adları ve nedenlerini belirtmiştir. Bu soruyu yanıtlamayan öğrencilerin çoğu böyle bir şey için henüz erken olduğunu, tek başına karar veremeyecekleri bir durum olduğunu belirtirken; kız öğrencilerden 3'ü evlenmeyi düşünmediğini, evlense bile kesinlikle çocuk istemediğini, erkek öğrencilerden de 6'sı evlenmek istemediğini ifade etmiştir.

Öğrencilerin gelecekte çocuklarına vermek istedikleri adların güzel olmasını (%28), anlamının güzel olmasını (%17), millî bir ad olmasını (%7), akraba adı olmasını (%7), dinî bir ad olmasını (%6), söylenişinin güzel olmasını (%3), modern olmasını (%6), vefat eden arkadaşının adının olmasını (%2), farklı olmasını (%2), beğenilen bir dizideki karakter adının olmasını (%2), otantik bir ad olmasını (%1), tarihî bir ad olmasını (%1), popüler olmasını (%1), beğenilen bir romandaki karakter adının olmasını (%1) istedikleri görülmüştür (Grafik 9).



Grafik 9. Katılımcıların Kendi Çocuklarına Vermek İstedikleri Adların Nedenleri ve Oranları

Öğrencilerin gelecekte erkek çocuklarına vermek istedikleri adlar içerisinde en yaygın olanlar şöyledir: *Ali, Yusuf, Ömer, Mehmet, Muhammet, Ahmet, Kuzey, Mert, Efe, Mete, Fırat, Baran.*

Gelecekte verilmek istenen en nadir erkek adları ise şöyledir: *Latif, Timur, Ozan, Emrah, Cahit, Beyazıt, Mesut, Halil, Cem, Efrahim, Meriç.*

Öğrencilerin gelecekte kız çocuklarına vermek istedikleri adlar içerisinde en yaygın olanları şöyledir: *Eylül, Zeynep, Asel, Elif, Asya, Ela, Ayşe, Zümra, Umay, Gül, Su, Nisa, Duru, Buse.*

Gelecekte verilmek istenilen en nadir kız adları ise şöyledir: *Zeliha, Didem, Zülal, Ecrin, Aybüke, Berfin, Emine, Erva, Hira, Ilgın, Lavinia, Hayriye.*

Tablo 2. Katılımcıların Çocuklarına Koymayı Düşündükleri Adlar

Kız Adları		Erkek Adları	
En Az Düşünülen	En Fazla Düşünülen	En Az Düşünülen	En Fazla Düşünülen
Zeliha, Didem, Zülal, Ecrin, Aybüke, Berfin, Emine, Erva, Hira, İlgın, Lavinia, Hayriye.	Zeynep, Eylül, Asel, Elif, Asya, Ela, Ayşe, Zümra, Umay, Gül, Su, Nisa, Duru, Buse.	Latif, Timur, Ozan, Emrah, Cahit, Beyazıt, Mesut, Halil, Cem, Ebrahim, Meriç.	Ali, Yusuf, Ömer, Mehmet, Muhammed, Ahmet, Kuzey, Mert, Efe, Mete, Fırat, Baran.

Araştırma kapsamında katılımcılardan bu soruya verilen ilginç ve anlamlı bazı cevaplar şöyledir:

“Kızım da olsa oğlum da olsa adının Deniz olmasını isterim. Denizin maviliğinden, sonsuzluğundan, içine aldığı şeyleri yutmasından ve içinde birçok canlıyı barındırmasından dolayı.”

“Oğlum olursa Kuzey, kızım olursa Deniz olmasını isterim. İnsan bu hayatta bir denize özlem duyuyor; bir de oraya gidecek yolu bulmaya. Biri beni kaybolmaktan kurtaracak, diğeri ise benim susuzluğumu giderecek.”

“Adların kişiliği yansıttığını düşünüyorum. Bu yüzden kızıma ciddiyet anlamına gelen Zelina; oğluma yüce lider anlamındaki Uluhan adlarını vermek isterim.”

“Kızım da olsa oğlum da olsa adını Toprak koymak isterim. Çünkü insanlığın soyu tıpkı toprak gibi anneden çoğalmakta; erkek de toprak gibi koruyucu ve kollayıcı olduğu için.”

“İlk söylediğim kelime kelebek olduğu için kızım olursa Kelebek adını vermeyi düşünüyorum.”

“Ahmet adını çok seviyorum; bu adı taşıyan tanıdığım ya da arkadaşım yoktur ama bu adı söylerken huzur ve güven hissediyorum.”

“Kızım olursa adını Buse koymayı düşünüyorum. Hem aşkı tanıdığım ilk kızın adı hem de benim adımın (Burak) ilk iki harfi ile başladığı için.”

SONUÇ

Üniversite öğrencilerinin adlarını çeşitli değişkenler açısından değerlendiren bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şöyledir:

1. Ankete katılan 513 öğrencinin 132'si erkeklerden, 381'i ise kızlardan oluşmaktadır. Bu öğrencilerden %86'sı tek adlı, %14'ü ise iki adlıdır. İki ada sahip öğrencilerden %46'sı ikinci adını, %32'si ise birinci adını kullanmaktadır ki; kullanılan bu adlar genellikle modern olan adlardır.

2. Ankete katılan öğrencilerin sadece %25'i takma ada sahiptir. Öğrencilere takma adlar genellikle fiziksel, ruhsal özelliklerine bağlı verilirken; ön adın kısaltması şeklinde verilen takma adlar da görülmüştür.

3. Ankete katılan öğrencilerin %46'sı 20-21 yaşlarında; %59'u Gaziantep, Şanlıurfa ve Kilisli; %47'si 3-4 kardeşli; %52'si ise birinci veya ikinci çocuktur.

4. Ankete katılan öğrencilere %38 oranla baba, %18 oranla anne, %14 oranla ebeveyn, %14 oranla babanın yakınları ve %5 oranla da annenin yakınları ad vermiştir. Verilen bu adların %27'sinin akraba adı (babanın akrabaları), %13'ünün ise dinî anlamlı adlar; geriye kalan kısmının ise babanın hoşuna giden adlar, anlamı veya söylenişi güzel adlar, popüler adlar olduğu görülmüştür.

5. Ankete katılan öğrencilerin %87'si adının anlamını doğru bir şekilde yazarken; %12'si ise adının anlamını bilmemektedir. Öğrenciler tarafından anlamı bilinmeyen adların tamamına yakını dinî kaynaklı adlardır.

6. Ankete katılan öğrencilerin %84'ü adından memnunken; %16'sı ise adını sevmemektedir. Yine öğrencilerin %87'si başta anlamının güzel olması gibi çeşitli sebeplerle adını severken; %12'si ise modern olmaması, güzel olmaması gibi sebeplerle adlarını sevmemektedirler.

7. Ankete katılan öğrencilerin kendi çocuklarına vermek istedikleri adların %28 oranla güzel (modern), %17 oranla anlamının güzel, %7 oranla da millî, dinî, akraba adı olmasını istedikleri görülmüştür.

Gelecekte adlarla ilgili yapılacak başka çalışmalara katkı sağlama çabası olan bu araştırmayla elde edilen bulgular, genel bir yaklaşımla değerlendirildiğinde; kişi adları ve ad verme geleneği bağlamındaki eğilimlerin öncelikli olarak gelenek ve tarih ışığında devam ettiğini, çağın gerekleri

doğrultusunda da ad tercihlerinde bazı güncellemelerin yapıldığını söylemek mümkündür.

Öğrencilerin kendi adlarıyla çocuklarına vermeyi planladıkları adlar karşılaştırıldığında, aynı eğilimlerin devam ettiği sadece öncelik sıralarının ve oranlarının değişkenlik gösterdiği görülmüştür; yani ad vermede dün ve bugün başlıca kaynaklar olan din ve geleneğin gelecekte de modern adlarla zenginleştirilerek devam edeceğini söyleyebiliriz. Ayrıca annenin akrabalarının ad verme noktasındaki pasif konumu, söz konusu çalışmanın coğrafi sınırlarında ataerkil yapının sıkı sıkıya korunduğunu anımsatmakla birlikte; özellikle kız öğrencilerin azımsanmayacak bir bölümünün gelecekte çocuklarına vermeyi planladıkları kız adlarından ziyade erkek adlarını belirtmesi oldukça ilgi çekici niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, O. (1992). Türk kültüründe ad koyma folklorunun morfolojik ve fonksiyonel yönlerden incelenmesi. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, C: IV*, Ankara: Ofset Repromat Matbaası.
- Alkaya, E. (2001). Türklerde ad verme geleneği ve kişi adları. *Türk Kültürü, C: 39*, 442-447.
- Boz, E. (2004). Türkiye Türkçesinde kişi adı olarak meyve adları. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7(1)*, 1-13.
- Calp, M. (2014). Kişi adları üzerine dil bilimsel bir çalışma (Ağrı ili örneği). *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 52*, 27-49.
- Öztürk Dağabakan, F. (2006) Türk ve Alman toplumlarında adlar ve sahipleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8(2)*, 27-31.
- Gül, B. (2001). Kırım-Tatar Türklerinde kişi adları. *Türk bilig, C: 2*, 55-60.
- Gülensoy, T. (2011). Anlamları kötü Türk kişi adları. *Dil Araştırmaları, S: 8*, 23-29.
- Güllüdağ, N. (2002). Sarıkamış Başköy’de kişi adları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 12(1)*, 79-85.

- Herdağdelen, A. (2017). Modern Türkiye’de kişi adları. *Dil Bilim Araştırmaları Dergisi*, 1-16. 12.02.2020 tarihinde <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1801/1801.00049.pdf> adresinden erişilmiştir.
- İnan, A. (1952). İslamdan sonra Türkçe adlar. *Türk Dili*, C: VII, 491-494.
- Karahan, L. (2008). Türkçede dini anlamlı bazı kişi adlarını ekle değiştirme geleneği. *The 51st Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC 51)*, *Dil Araştırmaları*, S: 4, 17-24.
- Karpuz, H. Ö. (2006). Buldan ilçesinde kişi adları. Denizli: *Buldan Sempozyumu Bildirileri*, 1-13.
- Kibar, O. (2005). *Türk kültüründe ad verme: Kişi adları üstüne bir tasnif denemesi*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Kutalmış, O. G. (2003). *Türkçe kişi adları*. İstanbul: Karabudun yayınları.
- Noyan, B. (1983). Ad vermede gelenekler: Türkçe insan ve aile adları hakkında. *Türk kültürü*, XXI(246), 638-685.
- Oğuz, M. (2000). Dağıstan milletlerinde insan isimleri. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S: 6, 99-109.
- Orkun, H. N. (1969). Eski Türklerde isim verme. *Varlık*, C: 11, 169.
- Özmen, M. (1967). Türklerde ad verme göreneği ve Türk adları. *İlgaz*, 6(72), 8-10.
- Özyetgin, A. M. (2001). Türk ad bilimine malzemeler. *Bilig*, 19, 21-29.
- Sakaoğlu, S. (2001). *Türk ad bilimi*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (1995). Anadolu’da bölgelere has kişi adları. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 1995/I(550).
- Sarıtaş, S. (2009). Balıkesir üniversitesi öğrencilerinin günümüzdeki adlar ve ad verme hakkındaki görüşleri. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(21), 422-433.

- Şenel, M. (2013). *Ad bilim açısından yanlış yazılan kişi adları -Kars ili örneği-* Ankara: Hâkim yayınları.
- Şenel, M. (2017). Gençliğin adıyla imtihanı. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 72-84.
- Tıdıkova, N. N. (2004). Altay kahramanlık destanındaki kadın isimlerinin dil bakımından tahlili, (Çev. Hanzade Güzelova). *Bilig*, S: 31, 23-35.
- Uygur, S. (2013). Artvin ili Sarıbudak köyü ağzındaki kişi adları ile bunlarda meydana gelen ses değişimleri. *Diyalektolog*, S: 7, 63-92.
- Uysal, B. (2012). Alevi inanç sisteminde adlar ve dil-kimlik ilişkisi. *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 237-248.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1964). Türklerde ad verme, Türk adları. *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(175), 3301-3302.
- Yılmaz, İ. (2017). Geçmişten bugüne Ankara'da kişi adları ve bunların tarihi süreç içinde değerlendirilmesi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S: 62, 565-573.

BÖLÜM 4

BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜK
ÇALIŞMASI ÇERÇEVESİNDE SEYYİD VEHBÎ
DİVANI

Dr. İpek TAŞDEMİR

BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜK ÇALIŞMASI ÇERÇEVESİNDE SEYYİD VEHBÎ DİVANI

STUDY OF THE CONTEXTUAL INDEX AND FUNCTIONAL DICTIONARY WITHIN SEYYID VEHBİ DIVAN

İpek TAŞDEMİR

Dr.,Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

GİRİŞ

Bağlamli dizin ve işlevsel sözlük çalışmaları, 2014 yılında Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak'ın önderliğinde başlamış olup “Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ)” projesi adı altında edebî ve tarihî metinlerin sistem üzerinden bilgisayar ortamına aktarılması ve bu metinlerdeki her bir kelime ve kelime grubunun metin bağlamına uygun şekilde anlam verilmesinden meydana gelmektedir.

Bu projenin ilk örnekleri, 2007 yılında Furkan Öztürk'ün hazırlamış olduğu *Bâkî Divanı Sözlüğü [bağlamli dizin ve işlevsel sözlük]* ve yine 2011 yılında Özer Şenödeyici'nin hazırlamış olduğu *Nâ'îlî Divanı Sözlüğü [bağlamli dizin ve işlevsel sözlük]* adlı doktora tez çalışmalarıdır. TEBDİZ projesi daha sonraları Selim Gök'ün hazırlamış olduğu *Hayreti Divanı Sözlüğü [Bağlamli dizin ve işlevsel sözlük]*; Ahmet S. Yiğit'in hazırlamış olduğu *Nâbî Divanı sözlüğü [Bağlamli dizin ve işlevsel [Sözlük]*; Sedanur Dinçer Aslan'ın hazırlamış olduğu *Nev'î Divanı*

sözlüğü (Bağlamsal dizin ve işlevsel sözlük) gibi tezlerle genişlemiştir. Şu an TEBDİZ sisteminde metin bağlamına göre anlamlandırılmış kelimelerin sayısı 10 milyonu aşmıştır. Bu bağlamda Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde Prof. Dr. Ahmet Kartal danışmanlığında hazırlanmış olduğumuz “Seyyid Vehbî Divanı'nın Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük” adlı çalışmamıza dayanarak oluşturduğumuz bu makalede, bahsi geçen divanın biçim, muhteva ve üslup özellikleri hakkında bazı tespitlerde bulunulmuştur.

1. SEYYİD VEHBÎ DİVANİ'NİN BAĞLAMLI DİZİN VE İŞLEVSEL SÖZLÜĞÜNÜ OLUŞTURULURKEN İZLENEN YÖNTEM

Bu bağlamlı dizin ve işlevsel sözlük çalışması, Hamit Dikmen'in hazırladığı doktora tez metnine dayanmaktadır. Çalışmamızın hazırlık aşamasında, Seyyid Vehbi'nin şiirlerinin anlam boyutunu algılayabilmek amacıyla şairin hayatı eserleri ve üslubu araştırılmış; Hamit Dikmen'in hazırlanmış olduğu Divan metninin doğruluğu ve güvenilirliğini kavramak amacıyla da eserin nüshaları hakkında ayrıntılı bir çalışma yapılmıştır. Daha sonra Divan metninin eldeki nüshalar dâhilinde transkripsiyonlu metni hazırlanmıştır. Divanın transkripsiyonlu metni oluşturulurken metindeki ağız özellikleri gösteren “sıklık/ıslık, şeker çiyne-/şeker çiğne-, ecel derleri/ecel terleri, demini düket/demini tüket-, şeytan akındısı/şeytan akıntısı” vb. ibarelere dokunulmadan olduğu gibi alınmıştır. Transkripsiyonlu metin hazırlanırken, metindeki hatalar ve aksaklıklar giderilmeye çalışılmıştır. Düzeltilecek metin, TEBDİZ veri tabanının bulunduğu bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Böylece Divandaki her metnin sıra numarası, başlık, vezin, nazım şekli, nazım türü bilgileri de oluşturulmuştur. Sonrasında anlamı girilmeye hazır olan sözcüklerin tamlama, kalıplaşmış söz ve ibare hâlinde olanları birleştirilerek anlamları bir bütün hâlinde girilecek şekilde düzenlenmiştir. Ardından her sözcük ve ibareye bağlam vasıtasıyla anlam verilmiştir. Son olarak sözlüğü hazır

olan Divan metninin dizini de TEBDİZ sitemi aracılığıyla oluşturulmuştur.

2. SEYYİD VEHBÎ'NİN HAYATI

Asıl adı Hüseyin olan Vehbî'nin doğum tarihi kesin olmasa da İstanbul'da H.1085/M.1674? tarihine yakın bir tarihte doğmuş olduğu düşünülmektedir. Genç yaştan itibaren şiir söylediği bilinen şair, ilk önce Hüsâmî mahlasını kullanmışsa da hocası Mirza-zâde Ahmed Neylî'nin tavsiyesiyle, Vehbî mahlâsında karar kılmıştır. Seyyid Vehbî, devrine göre iyi bir eğitim görmüş, Mirza-zâde Şeyh Mehmed Efendi gibi zamanının şöhretli bilginlerinden, dersler almıştır. Ayrıca Kazasker Abdülbakî Arif Efendi'den de hat dersi almıştır. Ergenlik çağından itibaren çalışkanlığı ve terbiyesiyle makamı giderek yükselen Vehbî, dönemindeki önemli şahsiyetlere mektupçu, tezkireci ve kassamlık hizmetinde bulunmuştur. Daha sonraları çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapan Vehbî, güzel kaside ve tarihleriyle bizzat Sultan III. Ahmed'in ilgisine mazhar olmuştur.

Ayrıca Damat İbrahim Paşa'nın kurduğu Tercüme Komisyonunda da yer almış ve Aynî Tarihi'ni Arapçadan Türkçeye çevirmek için toplamış olduğu âlim ve şairlerden oluşan heyete de katılmıştır.

H. 1147/M. 1734-1735 tarihinde hacca giden Vehbî, Hicaz dönüşü Halep'ten ayrılıp İstanbul'a dönünce hastalanır. Aksaray'daki evinde kısa bir süre yatar ve H. 1149/M. 1736 tarihinde ölür. Cenazesi, Canbaziye Mescidi haziresine defnedilmiştir.

3. SEYYİD VEHBÎ'NİN ÜSLÛBU ÜZERİNE TESPİTLER

Hazırlamış olduğumuz *Seyyid Vehbî Divanı'nın Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük* çalışmasından hareketle Seyyid Vehbî'nin üslûbu hakkında bazı çıkarımlarda bulunulmuştur:

1. Vehbi, gazel tarzında Nâbî'yi, kaside tarzında Nef'i'yi örnek almıştır. Bunu Divanındaki bir gazelde şu şekilde belirtmiştir:

Gazelde Nâbî-i mu'ciz-beyânı andururam
Kasidede revîş-i Nef'î-i füsûn-sâzı¹

*Gazelde mucizeler anlatan Nâbî'yi
Kasidede Nef'î'nin büyüleyici üslubunu andırırım*

2. Vehbî, Nef'î gibi nesip ve teşbip bölümlerinin olmadığı doğrudan fahriye ve medhiyeyle başlayan kasideler söylemiştir.

Kasîde Der-Sitâyiş-i İbrâhîm Paşa²

Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün

Merhabâ şâh-ı felek-kadrün vezîr-i bihteri
Merhabâ ey şeh-süvâr-ı rûzgârın saf-deri

Merhabâ sad-merhabâ ey âsaf-ı 'alî-tebâr
Dâver-i 'âlem cihân-ı şer' ü dînün Haydâr'ı

Bâreke'llâh ey nedîm-i pâdişâh-ı muhteşem
Eyledün sûrunla cârî sünnet-i peygâmberi

Ey viren hüsn-i sürûr-engîz dehre hurremi
Vey o sûr-ı pür-hubûrî 'âlemün zîb ü ferî

Sensin ol dâmâd-ı vâlâ-rütbe 'âlî-câh kim
Oldı şânun böyle bir lutf-ı celîlün mazharı

Oldı sûrunla güşâde gonce-i bâg-ı sürûr
Hem neşâtuñ eyledi âzâde gamdan dilleri

'Ays-ı câm-ı pür-neşât almış ele sâkî olup
Bezm-i sûruñla sebîl eyler şarâb-ı sükkeri

Nahl-ı Tûbâ-yı cinândur ol iki nahl-ı bülend

¹ K31/90

² K44

K'itdiler tezyîn sahn-1 bâg-1 sûr-1 dâverî
Sahn-1 sûrun ol gülistândur ki olmışdur anun
Zîb-i kandîlânı nergisler meşâ'il gülleri
Evcde ol şevk ile urdukca Zöhre sâza çeng
Raks iderdi devr usûli üzre çerh-i çenberî
Çâr-pâre dest-i pâk-1 dil-ber-i rakkâsda
Çık çık emrin gussaya fermân iderdi ekserî
Pehlevân-1 dil resen-bâzîde menzil almaga
Rîsmân-1 câna bend eylerdi zülf-i dil-beri
Yummayup encüm-i şeb sûrunda çeşmin tâ seher
Çerh eylerdi tasavvur zevk-i leyl-i dîgeri
Cem'-i germ-â-germ-i sûr olmışdı halk ol denlü kim
Yek-şebine idemem teşbîh rûz-1 mahşeri
Görmemişdür böyle bir sûr-1 hümâyûnı hele
Dîde-i bînâ-yı 'âlem devr-i Âdem'den beri
Ey tarâvet-bahş-1 gülzâr-1 kemâl ü ma'rifet
Gülsitân-1 fazl u cûduñ tâze gül-berg-i teri
Menşe-i 'izz ü sa'âdet kân-1 lutf-i mekremet
Menba'-1 cûd u mürüvvet bahr-1 cûdun gevheri
Nûr-bahş-1 âfitâb-1 âsumân-1 cûdsun
Ey vücûdı subh-1 cûda bâ'is-i rûşen-teri
Anılır mıydı keremle Bermekî-veş olmasa
Bende-i ihsânınun Hâtem gulâm-1 kemteri
Gevher-i ikbâl bâzâr-1 sa'âdetdür n'ola
Ârzû pâ-bûsuna kılssa cihânı müşterî
Böyle mi inşâ iderdi vasfunı Vehbî kulun
Olmasaydı ger leked-k ûb sipihr-i serserî

Gevher-i medhün iderdüm zîver-i gayb u hitâb
İltifâtun ger kılaydı tab'-ı şûha yâveri

Dâverâ rûşen-zamîrâ server-i dânişverâ
Ey cihân-ı 'ilm ü 'irfânuñ fazîlet güsteri

Hüccet-i fahriyemi ta'dîle şâhiddür benüm
Rûh-i Sa'dî-i sühan-perver revân-ı Enverî

Gelmedi hergiz vücûda bir halef nazmum gibi
Gerçi bîkr-i nazma çok sa'y itdi Nef'î'den beri

Nergis-i sîr-âb-veş leb-rîz olursın nutkdan
Ol du'âda ter-zebân ey hâme gel şimden geri

Tâ ki dâmâd-ı 'arûs-ı subh u şâmun mâh u sâl
Rûz u şeb ide te'ânuk mihr ü mâh-ı enveri

Kevkeb-i bahtun ziyâdur ide Hayy-i müste'ân
Şol kadar kândan şeref kesb ide mihr-i hâverî

Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın düğününden bahseden yukarıdaki kasidede, Vehbî nesip ve teşbip bölümlerini atlayıp kasidesine direkt olarak methiyeyle başlamıştır. Damad İbrahim Paşa'nın övgüsüyle başlayan kasidede düğünün güzelliği ve ne çeşit eğlenceler düzenlendiği anlatıldıktan sonra şairin kendini övdüğü fahriye bölümüne geçilmiştir. Ardından gelen dua bölümüyle kaside son bulmaktadır.

Çoğu kasidesinde Nef'î'nin adını zikreden Seyyid Vehbî, kaside sahasında Nef'î'yi örnek aldığını belirtmiştir.

Gelmedi hergiz vücûda bir halef nazmum gibi
Gerçi bîkr-i nazma çok sa'y itdi Nef'î'den beri³

*Nef'î'den beri orijinal söz söylemeye çok çabalandıysa da
Benim gibi bir halef henüz vücûda gelmedi*

³ K44/25

Methiye türünde kaleme alınan bir kasidenin fahriye bölümünde yer alan bu beyitte, Vehbî, Nefî'den beri kendisinin dışında kimsenin orijinal mazmunlar ortaya koyamadığını söyleyerek bu sahada Nefî'yi üstat saydığını dile getirmektedir.

Hatta Vehbî, bir kasidesinin fahriye bölümünde kendini Nefî'nin mirasçısı olarak saymaktadır.

Gel âhîret oğlum diyü âgûşa çekerdi
Nev-zâde-i endîşem o bâbâ-yı zemâne⁴

*O zamanın babası düşüncemin yeni doğmuş çocuğunu
“Gel, ahiret oğlum” diyerek kucığına çekerdi*

Bir ıydiyenin fahriye bölümünde, önceki beyitlerden anlaşıldığı üzere, Vehbî, Nefî'nin dilinden kendini överek kasidedeki üstünlüğünden dolayı zamanın babası olarak nitelendirdiği Nefî'nin, düşüncesinin yeni doğmuş çocuğunu “Gel, ahiret oğlum” diyerek bağrına basacağını söylemiştir. Vehbî kendisini Nefî'nin mirasçısı olarak gördüğünden “ahiret oğlu” tabirine başvurmuştur. “Ahiret oğlu” tabiri ise Osmanlıdaki bir evlatlık uygulaması geleneğinden gelmektedir. Osmanlı'da evlat sahibi olamayanlardan malını mülkünü padişaha bırakmak istemeyenlerin, eşe dosta bırakmaları mümkün olmadığı için, evlatlık aldıklarını, çocuğun kendi anne ve babasının çocuğu üzerindeki haklarından vazgeçtiklerini, alınan evlatlara son derece müşfik davranıldığını ve bu evlada “ahret evladı” denilmiştir.⁵ Bu uygulamada evlat edinilen çocuğa “ahret evladı” denmesi burada da ahiret sevabının gözetilmesinden kaynaklı olabilir.

Vehbî'nin bir azil dolayısıyla yazmış olduğu arz-ı hâlde yer alan bir beyitte önceki beyitte görüldüğü gibi Vehbî, kendini Nefî'ye denk görmektedir.

⁴ K38/90

⁵ Lady Montagu'den aktaran Özlem Düzlü, *Seyyid Vehbî Divanı'na Göre 18. Asırda Osmanlılarda Sosyal Hayat*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilimdalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya, 2018, s. 926,

Nef'î'yi unıtdurmaz isem yuf bana ammâ
Bana dahı Nef'î'ye olan ragbet olursa⁶

*Bana da Nef'î gibi ilgi gösterilse
Nef'î'yi unutturmazsam yuh bana*

Bu beyitte kendisine ilgi gösterilmediğinden yakınan Vehbî, Nef'î'ye gösterilen ilginin kendisine gösterilmesi durumunda şairlikte Nef'î'yi bile aşacağını söylemektedir.

3. Vehbî, şiirlerinin genelinde Nâbî'nin tarzını örnek alarak, onu kendine üstat seçmiştir.

Tarz-ı târîhde bir bâb-ı nev açdı
Nâbî dil-i Vehbî de görüp âhîr o derden geçdi⁷

*Nâbî tarih tarzında yeni bir kapı açtı
Vehbî'nin gönlü de bunu görüp o kapıdan geçti*

Bu beyitte, Vehbî, Nâbî'nin tarih düşürmede yeni bir kapı açtığını, kendisinin de o kapıdan geçtiğini söyleyerek tarih düşürme sahasında Nâbî üslubunu izlediğini ifade eder.

Vehbî'deki Nâbî etkisi sadece tarihleriyle sınırlı değildir. Vehbî, Nâbî'yi hayat felsefesi ve duruşu bakımından da örnek alarak onun pey-revi olduğunu ifade etmektedir.

Vehbî kalem ki Nâbî'ye pey-revlik eyleye
Gûyâ fesâne hâme olur i'tizârda⁸

*Vehbî, kalemin Nâbî'ye intisap etsin çünkü
Sözüm ona kalem, mazeretini bildirmede yalan söyler/hikâye uydurur*

⁶ K89/14

⁷ T81/8

⁸ G203/14

Vehbî, Nâbî'nin tarzının halefi olduğunu ise şu sözlerle dile getirir:

Vehbî nazımda Nâbî'ye hayrû'l-halef benem
İrs ile girdi zabtuma mülk-i sühanverî⁹

*(Ey) Vehbî, Nâbî'nin halefi benim!
Söz ustasının mülkü, soyla bana geçti*

Ayrıca Vehbî, şiirlerinin güzelliğini kanıtlamak için Nâbî'yi şahit gösterir:

Dir idi rûh-ı Nâbî görse Vehbî kâle-i nazmum
Sevâd-ı safhanı bender-geh-i şehri-i Haleb sandum¹⁰

*(Ey) Vehbi! Nâbî'nin ruhu nazım kumaşımı görse
Sayfanın yazısını "Halep şehrinin ticaret merkezi sandım" derdi.*

Hatta Vehbî, şiirlerindeki coşkunun Nâbî'yi bile unutturduğunu söyler:

Nazm-ı Nâbî'de hurûş-ı neşe'ât-ı ma'nâ
Vehbiyâ bezmün unıtdurdı mey-i pür-cûşın¹¹

*Ey Vehbî! Senin meclisinin coşku dolu şarabı,
Nâbî'nin nazmındaki anlamların neşesinin coşkusu unutturdu*

Vehbî, şiirlerinde Nâbî'yi örnek aldığını, ama üsluplarının birebir aynı olmadığını çünkü sözden söze fark olduğunu ifade eder:

Nazm-ı Nâbî ile şi'rûñ olamaz yek-lehçe
Vehbiyâ fark var elbette sühandan sühana

*Ey Vehbî! Nâbî'nin nazmı ile seninki elbette bir olmaz
Çünkü sözden söze fark vardır*

⁹ G264/11

¹⁰ G153/13

¹¹ G184/17

4. Vehbî, Nef'î ve Nâbi'nin yanında Nedim'den de büyük ölçüde etkilenmiş, onun şiirlerini büyük ölçüde beğendiğini ifade etmiştir. Vehbî, Lale Devri'nde resmî bir gelenek olarak başlatılan Osmanzâde Tâib'den devraldığı "reis-i şairânlık" ünvanını da Nedim'e devrettiğini ifade etmiştir:

Güzel itdün efendüm eyledün hatt-ı şerîfünle
Re'is-i şâ'irân Tâ'ib kulun gibi sühan-dânı

Vekîl itdi o da bu bendeni öz ihtiyâriyle
Vezîr-i a'zamun da sâdır oldı emr ü fermânı

Müvellâ eyledüm ben de Nedîm-i nükte-perdâzı
Eger bogmazsa mevc-i istilâha sakk-ı irfânı

O da defter idüp erbâb-ı isti'dâdı bi'l-cümle
Bakup âsârına bilsün ayâr-ı şî'r-gûyânı¹²

*Mübarek hattınla Taib kulun gibi şairi
Reis-i şairân ettin ne güzel yaptın efendim*

*O da bu kulunu kendi iradesiyle beni vekil etti
Sadrazamın da emri yerine gelmiş oldu*

*Eğer irfan beratını terim dalgasına boğmazsa
Ben de yerime söz ustası Nedim'i tayin ettim*

*O da yetenekli şairleri deftere yazıp
Eserlerine bakıp iyi şair olup olmadığını bilsin*

Yukarıdaki beyitlerden Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın Osmanzade Taib'i "reis-i şairân" ilan ettiği, Osmanzade Taib'in de Vehbî'yi kendine vekil kıldığı anlaşılmaktadır. Vehbî de kendi yerine Nedîm'i seçtiğini söyleyerek onun yetenekli şairleri eserlerine bakarak diğer şairlerden ayırt etmesini ve bu şairleri defterine kaydetmesi gerektiğini ifade etmektedir.

¹² K2/106-109

Nedîm’i tarzını oldukça beğenen şair, onun şiirlerine nazireler yazmıştır.

Bintü’l- ‘ineb ki gül gibi rengîn benizlidir
Bir zevk esîri câriyedür İngilizlüdür
Her meşrebün muvâfıkı yârân ağızlıdur
Zann itme duhter-i rezi rind ile gizlidir
Anunla şeyh efendi de babalu kızlıdur¹³

*Üzüm kızı, gül gibi renkli yüzlüdür
Zevk esiri olmuş bir cariyedir, İngilizlidir
Her meşrepten arkadaşına uygundur
Asma kızını/şarabı rint ile gizli sanma
Onunla şeyh efendi de çok samimidir*

Nedîm’in bir gazeline nazire olarak yazılan bir tahmisten alınan bu bentte şarap, kırmızı yüzlü, zevk esiri İngiliz bir cariyeye benzetilmiş ve her meşrepten insana uygun bir içecek olarak ifade edilmiştir. Hatta şarabı sadece rindlerin değil şeyhlerin, hocaların da içtiği belirtilmektedir. Ayrıca bu bentten Osmanlı’da İngiliz şarabı tüketiminin 18. yüzyıl başlarına kadar gittiği anlaşılmaktadır. Vehbî, bu bentte “zevk esiri cariyeye”, “yaran ağızlı”, “İngilizli” ifadeleriyle Nedîm’in şuh ve mahallî üslubuna yaklaşarak onun gazelinesi başarılı bir şekilde tanzir etmiştir.

5. Vehbî, Arapça-Farsça kelimeleri yerine uygun şekilde kullanmış, bunun yanında yaşadığı dönemdeki Mahallîleşme cereyanına ayak uydurarak, şiirini bilinçli bir şekilde Türkçe deyim, tabirler ve halk ağzıyla da zenginleştirmiştir.

Döner fir fir elinde hâmesi çün sîh-i biryânî
Selâsetle sözün vasf eyledükçe halk ider ikrah¹⁴

Kalemi elinde büryan şişi gibi fırfır döner

¹³ Thm.5/1

¹⁴ K2/114

Şiirini açıkça övdükçe de halk tiksindir

Vehbî, yukarıdaki beyitte şair geçinen kimseleri eleştirirken bu şairlerin atıp tuttuğunu “Durmadan ve hızla dönmek, fırl fırl dönmek” anlamına gelen “fir fir dönmek” deyimiyile ifade eder. Ona göre bu kişiler, kalemlerini büryan etini çeviren şiş gibi sallarlar. Beyitte kalem, büryan şişine benzetilmiştir. Beyitte geçen “fir fir dönmek” deyimiyi halk ağzına has bir özelliktir.

Şıçrar çabalar misâl-i duhter
Kestânesi çatlamışa benzer¹⁵

*Kız çocuğu gibi sıçrar durur
El değmemiş bir kıza benzer*

Sûr-nâme mukaddimesinde yer alan bu beyitte ise kestane fişekleri, genç bir kıza benzetilmiştir. Vehbî, kestane fişeklerini betimlerken “yeni, delişmen genç kız” anlamına gelen “kestânesi çatlamış” deyimini kullanır. Bu deyim, kaba bir halk tabiri olup Divanlarda çok sık rastlanmaması bakımından dikkate değerdir.

Biraz oğlan uşak bâzî-i tıflân eylemiş nazmı
İdüp çûbin semend-i hâme ile ‘arz-ı cevânî¹⁶

*Bazı yeni yetmeler ağaçtan yapma kalem atıyla
Dolaşmaya çıkıp şiiri çocuk oynucağı yapmış*

Seyyid Vehbî zamanın genç şairlerini eleştirdiği bu beyitte kalemi (şairlik yeteneğini), ağaçtan yapılmış bir ata, genç şairleri de oyuncak atla oynayan çocuklara benzetmiştir. Vehbî, dönemindeki bazı yeni yetme şairlerin şairliği, ağaçtan yapılma oyuncak at gibi gördüklerini şiiri de çocuk oynucağına çevirdiklerini söylemiştir. Bu beyitte yeni yetme şairlerin “oğlan uşak” tabiriyle ifade edilmesi ilginçtir. Vehbî, bunun gibi

¹⁵ K82/91

¹⁶ K2/92

halk tabirlerini bilinçli kullanarak şiirine samimiyet katmış ve şiirini halk ağzına yaklaştırmıştır.

6. Ayrıca Vehbî'nin bu tür deyim ve tabirleri, Farsça kelimelerle oynayarak kullandığını da görmekteyiz. Bu özelliğin onun şairliğinin değerlendirilmesinde önemli bir ölçüt olduğunu düşünmekteyiz.

Örneğin aşağıdaki beyitte Vehbî'nin “esîr-i firâş” yerine “döşek esiri olmak” deyimini kullanmıştır.

Pâ-beste-i derd olup zamîri
Halk olmuş idi döşek esîri¹⁷

*Kendisi dert esiri olduğundan
Halk da döşek esiri olmuştu*

Bir sıhhat-namede yer alan bu beyitte Sultan III. Ahmed'in rahatsızlığından dolayı halkın da çok üzüldüğü, hatta üzüntüden döşek esiri olduğu ifade edilmiştir. “döşek esiri” burada “*I. Yatağa, döşeğe esir olmak; hastalıktan yerinden kalkmamak II. Üzüntüden yataklara düşmek*” anlamlarında kullanılmıştır. Vehbî'nin bu deyimini yaygın kullanımı olan “esîr-i firâş” yerine “döşek esiri”ni tercih etmesi, onun bilinçli olarak halk ağzına yaklaşmak istediğinin göstergesidir.

Hırkaya çekdi serin hem-çün keşef
Devlete kasd eylemişken şer ü şûr¹⁸

*Fenalık ve karmaşa devlete kastetmişken
O kaplumbağa gibi başını hırkaya çekti*

Sultan III. Ahmed ile Eşref Han arasında yapılan barış üzerine yazılan bir terci-bentte yer alan bu beyitte Eşref Han, korkunca kafasını kabuğuna saklayan bir kaplumbağaya benzetilmiştir. Vehbî, “saklanmak” anlamına

¹⁷ K76/16

¹⁸ Trc.1/5

gelen “başını hırkaya çekmek” deyimini “serini hırkaya çekmek” şeklinde ifade etmiştir.

7. Vehbî şiirlerinde aruzun değişik bahirlerini başarılı bir şekilde kullanmıştır. En çok aruz bahirlerinden “Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün” veznini kullanarak Türk geleneklerine ne kadar bağlı olduğunu göstermiştir.
8. Türkçe kelimelerle başarılı kafiyeler yapan şair, Türkçe olmayanları da Türkçe eklerle uygun kullanmıştır. Ayrıca redif tercihlerinin çoğunlukla Türkçe kelimelerden oluşuyor olması da Vehbî’nin Türk dili ve geleneklerine sahip çıktığının göstergesidir.

Fe‘ilātün/Fe‘ilātün/Fe‘ilātün/Fe‘ilün¹⁹

(Fā‘ilātün)

(Fa‘lün)

Çeşm-i merdüm-keşi mey-hāra **degüldür de nedür**
Mest-i hün-ı dil-i bî-çāre **degüldür de nedür**

Dāne-i hālını ‘arz eylemeden maşşūdı
Şayd-ı murğ-ı dil-i āvāre **degüldür de nedür**

Çeşm-i terde idicek cilve hayāl-i zekānuñ
Dir gören beyza-i fevvāre **degüldür de nedür**

Rüz u şeb çeşmine hāb-āver iken cünbiş-i çarh
Küdek-i bahtuma gehvāre **degüldür de nedür**

Tîğ der-dest ü nîgeh mest ü küleh işkeste
Vehbiyā kaşdı dil-i zāra **degüldür de nedür**

Klasik üslûpla yazılmış olan yukarıdaki gazelde Vehbî, “degüldür de nedür” ile Türkçe uzun bir redif tercih etmiş, vezin olarak da Türk

¹⁹ G76

şairlerce çok tercih edilen remel bahrinin
“Fe‘ilâtün/Fe‘ilâtün/Fe‘ilâtün/Fe‘ilün” kalıbını kullanmıştır.

Mefâ‘ilün/Fe‘ilâtün/Mefâ‘ilün/Fe‘ilün²⁰

Çalışdı yâr rakîbi yalandurıncaya dak
Dürûg-ı va‘de-i vasla inandurıncaya dak

Nişan-ı nâvek-i nâz eyledi o gamze beni
Kemân-ebrû-yı yâri yasandurıncaya dak

Birer birer bana itdi havâle müjgânın
Sihâm-ı terkeş-i çeşmin boşandurıncaya dak

Şebâne rûyına dil itdi eşk-i germ-tebâr
O şem‘i hâb-ı safâdan uyandurıncaya dak

Ciger kebâb olup hûn-ı dil şarâb oldı
O şûhı meclis-i ‘ıyşa dadandurıncaya dak

Reh-i mahabbetün itdüm firâz u şîbini tayy
San kümeýt-i hulûsum sınıandurıncaya dak

Görince neş‘e-i hûn çeşm-i mestüni Vehbî
Şarâb-ı hûn-ı dilin sundı kandurıncaya dak

7 beyitlik yukarıdaki gazelde Vehbî, “durıncaya dak” ile Türkçe uzun bir redif tercih etmiş, “an” larla da tam kafîye yapmıştır. Buradan da görüldüğü üzere şair, Türkçe redif ve kafiyeleri başarılı bir şekilde kullanmıştır.

4. SEYYİD VEHBÎ DİVÂNI’IN ŞEKİL ÖZELLİKLERİ

4.1. Seyyid Vehbî Divanı’nda Kullanılan Nazım Şekilleri

Daha önce hazırlanan Seyyid Vehbî Divanı²¹, nazım şekilleri ve nazım türleri karışık olarak tertip edilmiştir. Biz ise çalışmamızda hem

²⁰ G125

karişıklığı gidermek amacıyla hem de TEBDİZ sistemi çerçevesine uygun olması bakımından Divanı, nazım şekillerini esas alarak tertip etmeyi seçtik. Divanda yer alan arz-ı hâlleri, mektupları, lügazları ve takrizi, yazıldığı nazım şekli başlığı altında ele aldık. Örneğin “Takrîz Berây-ı Eş’âr-ı Vahîdâ Çelebî” başlıklı takrizi, mesnevi nazım şekliyle yazıldığı için mesnevilerin içine dahil ettik.

Sonuç olarak Seyyid Vehbî Divanı’nda gazel, kaside, tarih, rûbai, matla, kıt’a, müfred, tahmis, mesnevi, kıt’a-i kebir, şarkı, müseddes, terkeb-bend, terci-bend olmak üzere toplamda 14 adet nazım şekli tespit edilmiştir. Divanda yer alan tüm nazım şekilleri sayısı ile birlikte aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1 Seyyid Vehbî Divanı Nazım Şekilleri Tablosu

Nazım Şekli	Sayısı
Gazel	266
Tarih	128
Rûbai	105
Kaside	103
Matla	62
Kıt’a	43
Müfred	25
Tahmis	20
Mesnevi	15
Kıt’a-ı Kebir	9
Şarkı	4
Müseddes	2
Terkib-bend	2
Terci-bend	2

²¹ Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1991.

4.2. Seyyid Vehbî Divanı'nda Kullanılan Nazım Türleri

Seyyid Vehbî Divan'ı gerek şiir sayısı gerek de kullanılan türler bakımından oldukça zengin bir divandır. Divanda 8 tarih konulu kaside, 1 münacat, 5 tevhid, 48 naat, 1 miraciye, 45 medhiye, 9 ıydiye, 8 sıhhatname, 1 sulhiye, 2 fethiye, 3 suriye, 1 fahriye, 4 şitaiye, 2 nevruziye, 3 ramazaniye, 1 şikâyetname, 1 mersiye, 19 lügaz, 1 arz-ı hâl, 1 mektup, 1 takriz olarak toplamda 21 adet nazım türü kullanılmıştır. Bu türlerin çoğu kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Divanda kaside şeklinde yazılmış 7 adet tarih konulu şiir vardır. Bu şiirler, kasideler başlığı altında yer almıştır. Ayrıca medhiye, miraciye, ıydiye, sıhhatname, fethiye, suriye, fahriye, şitaiye, nevruziye, ramazaniye, şikâyetname, lügaz, arz-ı hâl, mektup nazım türleri de kaside biçimiyle kaleme alınmıştır. Münacat, naat türündeki şiirler kaside şeklinde, naat ve tevhid türündeki şiirler de rübai nazım şeklinde yazılmıştır. Sulhiye, terci-bend, takriz mesnevi, nevruziye kaside ve terkib-bend, mersiye terkib-bend nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır. Ayrıca Divandaki lügazların 13'ü mesnevi, 6'sı da kaside biçiminde yazılmıştır. Nazım türleri ve kullanılan nazım şekilleri ayrıntılı bir şekilde aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 2 Seyyid Vehbî Divanı Nazım Türleri Tablosu

Nazım Türü	Kullanılan Nazım Şekli	Bulunduğu Beyit/bent No
Tarih Konulu Kasideler	Kaside	K5, K19, K27, K28, K29, K63, K66, K67
Münacat	Kaside	K93
Tevhid	Rubai	R1, R2, R3, R4, R5
Naat	Rubai, Gazel, Kaside,	R6, R7, R8, R9, R10, R11, R12, R13, R14, R15, R16, R17, R18, R19, R20, R21, R22, R23, R24, R25, R26, R27, R28, R29, R30, R31, R32, R33, R34, R35, R36, R37, R38, R39, R40, R41, R42, R43, R44, R45, R46, R47, R48, G126, K94, K95, K96, K97
Miraciye	Kaside	K92

Medhiye	Kaside	K1, K2, K3, K8, K10, K11, K14, K17, K18, K21, K22, K23, K25, K26, K30, K31, K40, K43, K44, K45, K47, K48, K51, K52, K53, K54, K55, K56, K57, K59, K61, K62, K65, K68, K71, K72, K74, K78, K83, K84, K86
Iydiye	Kaside	K4, K6, K9, K16, K34, K38, K41, K49, K70
Sihhatname	Kaside	K7, K15, K42, K75, K76, K79, K80, K81
Sulhiye	Terci-bend	Trc. 1
Fethiye	Kaside	K12, K24
Suriye	Kaside	K13, K33, K82
Fahriye	Kaside	K32
Şitaiye	Kaside	K35, K37, K50, K73
Nevruziye	Kaside, Terkib-bend	K36, Trk.1
Ramazaniye	Kaside	K39, K46, K69
Şikâyetname	Kaside	K64
Mersiye	Terkib-bend	Trk.2
Lügaz	Kaside, Mesnevi	K98, K99, K100, K101, K102, K103, M3, M4, M5, M6, M7, M8, M9, M10, M11, M12, M13, M14, M15,
Arz-ı Hâl	Kaside	K87, K88, K89, K90
Mektup	Kaside	K91
Takriz	Mesnevi	M1

4.3. Seyyid Vehbî Divanı'nda Kafiye ve Redif

Seyyid Vehbî, şiirlerinde geleneğe uyarak genellikle tam ve zengin kafiye tercih etmiştir.

Mahbûbda hayâl gibi ince **bel** gerek
Şeh-beyt-i hüsne mısra-ı sâni güzel gerek

Ta tıfl iken ne analar aglatdı ol **perî**

Zannum budur cefâ ile togurdu mâderi²²

Seyyid Vehbî, yalnız Arapça, Farsça kökenli kelimelerden veya Türkçe kelimelerden oluşan kafiyeler kullandığı gibi genellikle kafiyeleri karışık kullanmıştır.

Tâtâr-ı gamunla pür olup dilde bu**aklar**
Mihmân-kede-i câna hücûm itdi **konaklar**²³

Mânend-i seyl itmede tondan tona güzâr
Merrîc-i eşküme n'ola reşk itse Akbınar

Hatta çoğu zaman bunlara redif de eklenir.

Safâ-yı meclise gül-gûn piyâledür **bâ'is**
Belî letâfet-i gül-zâra lâledür **bâ'is**

Hasret çekerüz mîve-i ruhsârına her **bâr**
Virmezse nihâl-i emelüm n'ola eger **bâr**²⁴

Ayrıca Vehbî, ilginç bir şekilde kafiyeleri mutlaka rediflerle kullanmayı tercih etmiştir. Divandaki şiirlerin çoğu Türkçe rediflerle birlikte kafiyelenmiştir.

Çeşm-i merdüm-keşi mey-hâra **degüldür de nedür**
Mest-i hûn-ı dil-i bî-çâre **degüldür de nedür**

Elif (ا) ile 10, Be (ب) ile 2, Te (ت) ile 3, Se (ث) ile 1, Cim (ج) ile 2, Hı (خ) ile 1, Zel (ذ) ile 1, Re (ر) ile 66, Ze (ز) ile 18, Şın (ش) ile 11, Sad (ص) ile 1, Tı (ط) ile 3, Ayın (ع) ile 1, Fe (ف) ile 1, Kaf (ق) ile 4, Kef (ك) ile 20, Lam (ل) ile 5, Mim (م) ile 15, Nun (ن) ile 22, Vav (و) ile 2, He (ه) ile 45, Ye (ی) ile 33 şiir kafiyelenmiştir.

²² G264

²³ G27

²⁴ G28

Divandaki 11 medhiye ve 13 lügaz, mesnevi şeklinde kafiyeleşmiştir. Bunun yanında Vehbî'nin “ha (ح)”, “dal (د)”, “sin (س)”, “dat (ض)”, “zı (ظ)”, ve “gayın (غ)” harfliliyle kafiyeli gazeli yoktur.²⁵

Divandaki rediflerin durumuna bakacak olursak; Seyyid Vehbî Divanı'nda genellikle “iken, geçer, olmuşdur, olmaz, ...ı söyletmez, ...um gibi, eylerüz, virür, degüldür” gibi Türkçe kelimeler redif olarak tercih edilmiştir. Bu durum onun, şiir dilinde Türkçe'nin hâkim olduğunu göstermesi bakımında önemlidir. Ayrıca kısa rediflerin yanında “hoş geldün, olmaz hiç, degmez imiş, olmaz hiç, olam gibi, neyer üstine, dönmez mi, olmuş gelür, geh artar geh eksilür, ikisi de bir, degüldür de nedür, tutışur, içün saklar, artar eksilmez, olmuş olmamış, gelse gerek, nedür bilmem, iş başa düşdi” gibi uzun rediflerin çokluğu da dikkat çekicidir.

4.4. Seyyid Vehbî Divanı'nda Vezin

Seyyid Vehbî Divanı'nda toplamda 32 farklı vezin kullanılmıştır. Söz konusu vezinlerden Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün, %15.39 oran ile 121 kez, Mef'ülün mef'ülün mef'ülün mef'ülün % 14.76 oran ile 116 kez, Fā'ilâtün fā'ilâtün fā'ilâtün fā'ilün, % 13.36 oran ile 105 kez, Mef'ülün Fe'ilâtün Mef'ülün Fe'ilün %9.03 oran ile 71 kez, Mef'ülü Fā'ilätü Mef'ülü Fā'ilün %8.27 ile 65 kez, Mef'ülü fā'ilätü mef'ülü fā'ilün % 6.23 oran ile 49 kez, Mef'ülü mef'ülü mef'ülü fe'ül % 5.09 oran ile 40 kez, Mef'ülü mef'ülü mef'ülü fa' % 3.56 oran ile 28 kez, Mef'ülü mef'ülü mef'ülü fa'ülün % 3.44 oran ile 27 kez, Mef'ülün fe'ilâtün mef'ülün fe'ilün % 3.31 oran ile 26 kez, Mef'ülü Mef'ülü Mef'ülü Fe'ülün % 2.93 ile 23 kez, Mef'ülü mef'ülün mef'ülü fa' % 2.67 oran ile 21 kez, Fe'ilâtün mef'ülün fe'ilün % 2.29 oran ile 18 kez, Mef'ülü mef'ülün mef'ülü fe'ül % 1.65 oran ile 13 kez, Fā'ilâtün fā'ilâtün fā'ilün % 1.53 oran ile 12 kez, Mef'ülü Fā'ilätü Mef'ülü Fā'ilün % 1.15 9 kez, Mef'ülü mef'ülün fe'ülün % 1.15 oran ile 9 kez, Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün % 0.64 oran ile 5 kez, Mef'ülün mef'ülü fe'ülün

²⁵ Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, s. LXII

%0.64 oran ile 5 kez, Müstef' ilün müstef' ilün müstef' ilün müstef' ilün % 0.5 oran ile 14 kez, Mef' ülü fâ' ilâtün mef' ülü fâ' ilâtün % 0.51 oran ile 4 kez, Mef' ülü Mefâ' ilün Fe' ülün % 0.38 oran ile 3 kez, Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün ve Fâ' ilâtün fâ' ilün fâ' ilâtün fâ' ilün vezileri % 0.25 oran ile 2 kez, Fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilât, Mef' ülü mefâ' ilün mef' ülü fe' ül, Müfte' ilün fâ' ilün müfte' ilün fâ' ilün, Fe' ülün fe' ülün fe' ülün fe' ül, Fe' ülün fe' ülün fe' ülün fe' ülün, Fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün, Mef' ülü mefâ' ilün mef' ülü mefâ' ilün, Mef' ülün Mef' ülü mefâ' ilün fa' vezinleri ise % 0.13 oran ile 1 kez kullanılmıştır.

Seyyid Vehbî, Türkçe redif tercihlerine benzer şekilde vezin tercihini de Türk şairlerin en çok tercih ettiği vezinlerden olan “Fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün” den yana kullanmıştır. Vehbî'nin bu vezni sıklıkla kullanması tesadüfî değildir. Remel bahri, hem sekizli ve onbirli hece ölçüsüne hem de Türkçe'ye en uygun bahirlerden biri olduğu için başlangıçtan itibaren Türklerin en çok tercih ettiği bahir olmuştur. Seyyid Vehbî'nin bu vezni daha çok tercih etmesinin nedeni de budur. Buna dayanarak Seyyid Vehbî'nin redif, kafiye ve vezin açısından Türk geleneklerine bağlı kaldığını söyleyebiliriz.

Divandaki vezin çeşitliliğinin yanı sıra Vehbî'nin aruz kalıplarını kullanım şekli de oldukça dikkat çekicidir. Vehbî, aruz kalıplarını oldukça titiz ve özenli bir biçimde uygulamıştır. Bu yüzden şiirlerinde aruz kusurları çok azdır. Onun imale, zihaf ve medd kullanımları oldukça yerindedir.

Şiirlerinde aşırıya kaçamayacak derecede ve yerinde imaleler yapmıştır.

Hoy dâneler ki şebnem-i verd-i izâridur

Deryâ-yı behcetün güher-i şâh-vâridur

Ancak bazı beyitlerde imalelerin üst üste yığıldığına da rastlamak mümkündür.

Dem-i seher ki **nesîm-i** bahâr gelse gerek

Gam-ı hatunla dile çok gubâr gelse gerek

Hatt-ı bün-gûşında nakd-i hâtır-ı uşşakdan
Mansıb-ı vasla meğer harc-ı mukarrer söyleşür²⁶

Medd kullanımları oldukça yerinde olan şairin, meddleri bir ahenk unsuru olarak kullandığı görülür.

Sonında **merg** mukarrer bu **bârgâh-ı** hayât
Hamîde-geşten-i bâlâ-yı pîre degmez imiş²⁷

Şiirlerinde sıkça vasl kullanımına başvuran şair, yaptığı vasllar ile veznin yarattığı ahenge uyum sağlamıştır.

Gelmiş o perî bezmine dil mest bulunmuş
Bir fırsat imiş tâli’-i nâ-sâz geçermiş²⁸

Olsak hevâ-yı zülf-i siyâhunla hâksâr
Bir dâne saçlu sünbül olur her giyâhumuz

Yaptığı zihafklar da hoş görülecek düzeydedir.
Serin rakkâs-ı sâ’at gibi vakf-ı gerdiş itdükce

Kiriş geçse o şûha Vehbi-i âvâre sâlihüdür
O şem’i âteş iken mûm itmeğe âşık
Şerer-feşâni-i âh-ı şebâne lâzımdur²⁹

5. SEYYİD VEHBÎ DİVANI’NIN DİL VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ

5.1. Kalıp İfadeler

Bir dilin söz varlığı, çeşitli öğelerden oluşur. Bu öğelerin bir kısmı, konuşan kişinin her kullanımda özgürce seçebildiği, bağımlı ve bağımsız kullanılabilen, sözlüklerde madde başı olan sözcüklerdir (masa,

²⁶ G47/3

²⁷ G111/5

²⁸ G113/3

²⁹ G60/4

göz, dil, ve, ise, gel-, sev- vb.). Bunların yanında bir başka grup da, her zaman belirli bir biçimde kullanılan atasözleri, deyimler, ikilemeler ve kalıp sözlerden oluşan kalıplaşmış öğelerdir.³⁰ Çalışmamızda bahsi geçen öğeler, kalıp ifade olarak isimlendirilmiştir. Hürriyet Gökdayı'ya göre kalıp sözler/ifadeler, önceden belirli bir biçime girip öylece hafızada saklanan, söyleneceği sırada yeniden üretilmeyip olduğu gibi hatırlanarak ve eğer gerekiyorsa bazı eklemeler ve çıkarmalar yapılarak kullanılan, tek bir sözcükten, ardışık veya aralı sözcüklerden oluşabilen, belirli durumlarda toplumun benimsendiği sözleri sunarak iletişimin kurulmasına veya devamına yardım eden ve kullanım yerleri çok sınırlı olan kalıplaşmış dil birimleridir.³¹ Bu tanıma göre hazırlanmış olduğumuz ve oldukça zengin bir kelime kadrosuna sahip olan Seyyid Vehbî Divanı'nda Arapça, Farsça ve Türkçe sözcük ve ibareler, gerek tek bir kelime gerek çeşitli tür ve boydaki kalıplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kalıplar arasında Arapça tamlamalar, Farsça tamlamalar, Arapça ve Farsça kelimelerle birlikte yapılan Türkçe tamlamalar, “etmek, eylemek, olmak vb.” ek-fiil ile yapılan birleşik fiiller, bir bütün olarak anlamlandırılmıştır. Bu doğrultuda Seyyid Vehbî Divanı'nda 23.856 kalıp ifade tespit edilmiştir. Bu kalıp ifadelerin %90'nı deyim, %1'i atasözleri, %4'ü dua ifadesi, % 1'i ayet, % 1'i hadis ve %3'ü ikilemelerden oluşmaktadır. Divandaki kalıp ifadeler, Arapça, Farsça ve Türkçe kalıp ifadeler olmak üzere üç başlık altında toplanmıştır.

5.1.1. Arapça Kalıp İfadeler

Seyyid Vehbî Divanı'nda Arapça kalıp ifadeler, Arapça tamlamalar, edatlar, zarflar, sıfatlar, kalıp sözler, dua ifadeleri, hadisler ve ayetlerden oluşmaktadır. Divandaki Arapça kalıp ifadeler, diğer divanlarda olduğu gibi Türkçe ve Farsça kalıp ifadelerle göre oldukça azdır. Bunun en önemli nedeni, Farsça'nın bir edebiyat dili olarak görülmesi, Arapça'nın ise daha çok dinî literatürde kullanılmasıdır. Bundan dolayı Divan edebiyatında şairlerin şiirlerde Arapçaya dair

³⁰Hürriyet Gökday, “Türkçede Kalıp Sözler”, *Bilig*, 2008, sayı 44 s.90.

³¹Hürriyet Gökday, “Türkçede Kalıp Sözler”, s. 106.

unsurları kullanırken daha çok kelime boyutunda kaldıkları ve gramere dair unsurları, özellikle tamlama oluşturmada, çok fazla tercih etmedikleri görülmektedir. Seyyid Vehbî de diğer Divan şairleri gibi Arapça'yı daha çok kelime bazında kullanmış, özellikle tamlama kullanımında Arapça'dan çok Farsça kurallarla tamlamalar yapmayı tercih etmiştir. Divanda yer alan Arapça kalıp ifadelerin büyük bir çoğunluğunun dua ifadeleri, ayetler ve hadislerden oluşması da bu tespitimizi destekler niteliktedir.

Seyyid Vehbî Divanı'nda “âlihi'l-emcâd, aqşa'l-menâzil, bâdi'l-beşer, bedîhiyyü'z-zuhûr, bedî'u'l-intâc, Bintü'l-'ineb, Dârü'l-emânî, Dârü'l-hilâf, farzu'l-'ayn, garîbü'd-diyâr, Hâlîku'l-beşer, İlahü'l-âlemîn, karmü'l-kurûm kaşabü's-sabk, ke'n-nâr, mücîbe's-sâ'ilîn, Müfettiḥü'l-Ebvâb, müfîzü'l-maḫşûd, müfîzu'l-'atîyye, Rûhu'l-Kudûs” gibi alışılmış tamlamalar göze çarpmaktadır.

Bu tamlamaların bazısı isim bazısı sıfat tamlaması olarak kurulmuştur.

Vezîr-i a'zamı ayırmasun rikâbından
Be-zât-ı pâk-i Muhammed ü âlihi'l-emcâd³²

Yukarıdaki örnekte “âlihi'l-emcad”, “tapınılacak ulu kimseler (Hz Muhammed'in ashabi)” anlamına gelen bir Arapça isim tamlaması olarak kullanılmıştır.

Mesned-ârâ-yı şerî'at zîb-i sadr-ı mekremet
Ol nesak-sâz-ı umûr-ı ma'delet karmü'l-kurûm³³

Yine yukarıdaki beyitte “karmü'l-kurûm” Arapça sıfat tamlaması görevinde kullanılmış olup “insanların en değerlisi” manasındadır.

³² K5/91

³³ T111/1

Divanda Arapça sıfat tamlamalarının yanında tek başına sıfat görevinde kullanılan “hâriku’l-‘âde” gibi Arapça ifadeler de rastlamak mümkündür.

Bu dîn ü devlete çok hizmet itdi hâriku’l- âde
Sebeb ammâ ki adl ü dâd-ı şâh-ı Cem-serîr oldı³⁴

Bunun yanında divanda Arapça edatlara da sık rastlanır. Vehbî’nin kullandığı Arapça edatlar, “bi’l-âhere, bi’l-bedâhe, bi’l-cümle, bi’l-istihkak, bi’l-istiklâl, bi’l-mürâsele, bi’n-nefes, bi’s-savâb, ke’n-nâr” gibidir.

O ‘izzet-me’âb lafzını ‘üvân-ı sadr idüp
İ’zâz bi’l-mürâsele pek nâ-becâ mıdur³⁵

Beyitte “bi’l-mürâsele”, “mektuplaşarak, haberleşerek” anlamında edat olarak kullanılmıştır.

Divanda Arapça kalıp ifadeler arasında zarflar da yer almaktadır. Divanda “bi’z-zât, fi-sebîli’llah, Fi’l-hakîka, fi’l-hâl, fi’l-mazi, fi’l-mesel, fi’l-vâki, İktidâen li-isrihi’l-esnâ, ilâ-yevmi’l-kıyâm, Ale’l-husûs” ibarelerindeki gibi örneklere rastlamak mümkündür.

Kâtîbât-ı harîm-i muhteremi
İktidâen li-isrihi’l-esnâ

Yukarıdaki Arapça “İktidâen li-isrihi’l-esnâ” ibaresi, “Açtığı yüksek yola tabi olarak” anlamında zarf görevinde kullanılmıştır.

Divanda Arapça kalıp sözlere de rastlanmaktadır. Örneğin “mübârek-bâd” ifadesi, divanda “Kutlu olsun, mübârek olsun” anlamında iyi dilek ifade eden bir kalıp söz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mübârek-bâd şimdi buldı dâmâdın şeh-i vâlâ
Bu demde oldı İbrâhîm Pâşâ sıhr-ı sultânî³⁶

³⁴ T110/5

³⁵ K90/5

Divanda yer alan Arapça kalıp sözlerden başka bir örnek “hamse mübârek” ibaresidir.

Hamse mübârek ile sunar hân-ı lutfuna
Ni’met-serâ-yı cûduna kim mihmân olur³⁷

“elleriyle yemek” anlamına gelen bu ibare, büyük bir ihtimalle Araplardaki “beş mübarek parmak” deyiminden türemiştir.³⁸

Seher-geh ıyd ü bahar oldu kevne mâye-i zeyn
Cihân şu sûrete girdi ki lâ-ra’eyte’l-ayn³⁹

Yukarıdaki beyitte geçen “göz göremez oldu” anlamına gelen “lâ-ra’eyte’l-ayn” gibi Arapça kalıp ifadeler de rastlamak mümkündür.

5.1.2. Farsça Kalıp İfadeler

Seyyid Vehbî Divanı’ndaki kalıp ifadeler arasında en çok Farsça tamlamalar dikkat çekmektedir. Divanda Farsça tamlamalar, Türkçe ve Arapça tamlamalara oranla daha sık geçmektedir. Bu tamlamalar “bezm-i sûr, dîde-i nergis, gam-ı aşk, hüsn-i ahlâk, kemân-ı Rüstem, sâl-i cedide, şarab-ı dinâr” gibi çoğunlukla kısa isim ve sıfat tamlamalarından oluşmaktadır.

Nev-rûzda bu güfte-i rengîn ü sükkerin
Ma’cûn-ı kırmızı yerine armagân olur

Beyitteki “ma’cun-ı kırmızı”, Farsça kurallarla yapılan basit tamlamalara bir örnektir. “ma’cun-ı kırmızı” aslında sıfat tamlaması olmasına rağmen bu beyitte “nevruziye” adı verilen ve Hekimbaşılının her sene nevrûz gecesi hazırladıkları kırmızı renkli ve kokulu bu macun anlamında kullanıldığından isim tamlaması görevi görmektedir.

³⁶ T40/8

³⁷ K87/8

³⁸ Ali Bey, *Lehçetü'l Hakayık*, (Hz. Şemsettin Kutlu), Tercüman Gazetesi: 1001 Temel Eser, s. 205.

³⁹ K17/1

Bunun yanında uzun ve zincirleme Farsça tamlamaların da oldukça sık kullanıldığını görmekteyiz.

“âş-pez-i matbah-ı şevk, Baykarâ-bezm ü Ferîdûn-azm-ı Key ü Sâm-rezm, be-hak-ı seyyid-i A'câm u Arab, be-hakk-ı hatm-ı Resûl, be-hûn-ı nâ-hak-ı mazlûm-ı bî-günâh, bedel-i temmet-i makâl, Behmen-i hasm-efgen-i âhen-dest-i rûyinten-şiken, lafz-ı cûd u kerem ü merhamet, la'l-i leb-i cânân, leyle-i kadr-i Ramazân, lâyıık-ı tamgâ-yı zamâne, leb-i câm-ı şarâb”

Yâ Rab be-şerm-i Hazret-i Osmân kim anun
Gül-berg-i rûyü jâle-nümâ idi dâ'imâ⁴⁰

Divanda yukarıdaki beyitte geçen “günahsız, haksız yere zulme uğramış kişinin kanı için” anlamına gelen zincirleme Farsça “be-hûn-ı nâ-hak-ı mazlûm-ı bî-günâh” tamlaması gibi birçok örneğe rastlanmaktadır.

Bunun dışında atıf vavı ile oluşturulmuş “âb u gül, âh u zâr, büzrûğ u kûçek, dürr ü sîm, Gav u Hût, havass ü kuvâ, genc ü defîn, tarz u tavr” gibi ibareler de Farsça kalıp ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadelerin eş anlamlı kelimelerin yanı sıra “bây u gedâ, bed ü nîk, bende vü âzâd, esâgir ü ekâbir, kahr u ihsân, leyl ü nehâr, lutf u kahr, pest ü bâlâ, sag u sol” gibi zıt anlamlı kelimelerle de yapıldığı görülmektedir.

Hayret virür sad Kayser'e gâlib hezâr İskender'e
Hükmi revân her kişvere fermân-berî şâh u gedâ⁴¹

Divanda “âşaf-ı hâlisü'l-fu'âd, âsaf-ı hâlisü't-taviyye, ârâyiş-i dâr'ü-z-zifâf-ı bâg, bahrû'l-ensâb-ı belâ, beyt-i zîbende-i ibhâ vü aleyhi'l-fetvâ, beytü'l-cühâl-i zîb-güster, cihân-gîr-i selîlü's-seyf, ke'l-mîh-i cidâr-ı rüzgâr, Mâlikü'l-mülk-i ezel, müfti'l-enâm-ı aşr, Muhammed-nâm u Mahmûdü'l-hışâl-i dâver-i nîkû” gibi hem Arapça hem de Farsça kurallarla girift oluşturulan tamlamalarla da sıkça karşılaşılır.

⁴⁰ Trk.2/63

⁴¹ T16/6

Çerhde mihre mukâbil gurre sanman tîgdür
Olmış âvîzân ke'l-mîh-i cidâr-ı rûzgâr

Yukarıdaki beyitte geçen “zamanın duvar çivisi gibi” anlamına gelen “ke'l-mîh-i cidâr-ı rûzgâr” ifadesi girift tamlamalara iyi bir örnek teşkil etmektedir.

5.1.3. Türkçe Kalıp İfadeler

Seyyid Vehbî Divanı'nda Türkçe kalıp ifadelerin arasında Türkçe isim tamlamaları göze çarpmaktadır. Bu tamlamalar genellikle bir tamlayan ve bir tamlanandan oluşan belirtili ve belirtisiz isim tamlamaları şeklinde karşımıza çıkmaktadır (agız miski, altun suyu, Allah sadası, At Meydanı, Âyînelü Ota, dikili taş, dinâr şerbeti, Et Meydanı, fişek dolabı, gül ocağı, gülşenî köçeği, kandil donanması, kenar uşağı, kenar dilberi, kapu kulları, kar topı, lale tahtesi, çader fişeği, baş tâcı, boynı bağı vb.)

Ramazân ayını gördüm felegün bâmında
Bir kenâr uşagıdur benzer oruç nâmında⁴²

Bunun yanında “bir içim, bir içim su, üç anbarlu, kara baht, tatlı dil” gibi sıfat tamlamalarını görmekteyiz. Sıfat tamlamaları, isim tamlamalarına göre daha az kullanılmıştır.

N'itmişdi sana şâh-ı şehîdân-ı Kerbelâ
İçdi mi bir içim suyun ey hûn-feşân senün⁴³

Yukarıdaki örnekte “bir içim” sıfat tamlaması “bir yudumluk” anlamında kullanılmış olup tamlama olarak da sıfat görevindedir.

Bunların yanında divanda Arapça-Farsça kurallarla karışık olarak kurulan grift tamlamalara da çok sık rastlanır. Bu tamlamaların geçtiği beyitlerin dili genellikle ağırdır. Bu türde yapılara “âsaf-ı hâlisü'l-fu'âd, âsaf-ı hâlisü't-taviyye, ârâyiş-i dâr'ü-z-zifâf-ı bâğ ol, bahrü'l-ensâb-ı belâ, beyt-i zîbende-i ibhâ vü aleyhi'l-fetvâ, beytü'l-cühâl-i zîb-güster, cihân-

⁴² K46/2

⁴³ Trk.2/5

gîr-i selîlü's-seyf-i Mansûru'l-livâ, Mâlikü'l-mülk-i ezel, Müfti'l-enâm-ı asr, Muhammed-nâm u Mahmûdü'l-hısâl-i dâver-i nîkû” gibi örnekler verilebilir.

Hâtırum beytü'l-cühâl-i zîb-güsterdür benüm
Bıkr-i fikre sözlerüm akd-i mücevherdür benüm⁴⁴

Bu örnekte Arapça ve Farsça kurallarla yapılan “beytü'l-cühâl-i zîb-güster”, ifadesi“ cahillerin evini güzelleştiren” anlamında kullanılmış bir zincirleme isim tamlaması olarak karışımıza çıkar.

5.2. Ek fiillerle Yapılan Birleşik Kelimeler

Divanda yer alan ek-fiillerle yapılan birleşik kelimeler, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç grupta incelenmiştir.

Türkçe kelimelerle yapılan ek fiiller, “adını komak, alkış eylemek, babalık eylemek, çık çık eyle, dil itmek, dostluk eylemek, ele almak, bal dökmek, taş dögmek, taraf taraf dizilmek” gibi Türkçe isim ve ek-fiillerden oluşmaktadır.

Pîr-i mugân terbiyesiyle yetiştirüp
Rez duhterine haylü babâlıklar eyledi

Beyitte geçen “babalıklar eyledi” ifadesi “I. Baba gibi davranmak II. İyilik etmek, büyüklük etmek.” anlamında kullanmıştır.

Divanda geçen Farsça isimler ve Türkçe ek-fiillerin birleşiminden oluşan birleşik kelimeler ise “âh eylemek, âb virmek, âgâz eylemek, âgûşa çekmek, dîvâra asmak, şâdân eylemek, geşt eylemek, giryân olmak, kâr eylemek” gibi örneklerle karışımıza çıkmaktadır.

Ney-i hâmen nevâ-yı nazma âgâz eylesün bârî
Ki hep meclis-nişînân-ı sühan Vehbî hâmûş olmuş⁴⁵

⁴⁴ Thm.1744

⁴⁵ G109/5

Yukarıdaki örnekte yer alan “âgâz eylemek” ifadesi “Başlamak (özellikle söze ve musikiye başlamak)” anlamında kullanılmıştır.

Ayrıca divanda Farsça tamlamalarla Türkçe ek-fiillerin birleşiminden oluşan birleşik kelimeler de oldukça sık kullanılmıştır. Bu tür yapılara “rüsûh-ı kadem bulmak, mevc-i eşk olmak, sade-i kulzüm-i îcâd olmak, târ u mâr olmak” gibi birleşik kelimeleri örnek gösterebiliriz.

Böyle sultânî şükûfe efser-i iclâline
Başka bir pîrâye-i şâhâne virdi bî-gümân⁴⁶

Yukarıdaki beyitte geçen “pîrâye-i şâhâne virmek” ifadesi “çok güzel süs vermek” anlamında kullanılmış olup yine Farsça tamlamalarla Türkçe ek-fiillerin birleşiminden oluşan birleşik kelimelere örnek gösterilebilir.

Divanda Farsça kesik tamlamalar ve ek-fiillerin birleşiminden oluşan birleşik kelimelere de sıkça rastlamak mümkündür. “bî-tâb kalmak, dûr-bîn olmak, hem-pâ olmak, hûn-pâş olmak, germ-cevlânî itmek, hûş-rübâlık eylemek, rûy-mâl olmak” gibi ifadeler, divanda geçen bu tür yapılara örnektir.

Çün nûr-ı cihân sür’at-i seyrün göricek
Bî-tâb düşüp kaldı felekde sâyen⁴⁷

Divanda Arapça sözcük ve Türkçe ek-fiil ile yapılan birleşik fiillerin kullanımı da çoktur. Bu tür yapılara örnek olarak “âmin demek, devre girmek, ilave eylemek, keşf eylemek, sadâsı çıkmak, sıklet eylemek, tasavvur eylemek, ta’mîr itmek, tasvîr itmek” gibi birleşik fiilleri gösterilebilir.

İlâve eylemiş Hak unsur-ı îcâdına anun
Atâ-yı Ca’fer’i hilm-i Reşîd’i afv-ı Me’mûn’ı

Burada “ilave etmek”, “eklemek, katlamak” anlamında kullanılmış olup Arapça sözcük ve Türkçe ek-fiil ile yapılan birleşik fiillere örnektir.

⁴⁶ K33/30

⁴⁷ R35

Divanda Arapça tamlamalar ve Türkçe ek-fiillerle yapılan birleşik fiillere de rastlanır. Bunlara “ârâyîş-i dâr’ü-z-zifâf-ı bâğ ol, bâhirü’ş-şân eylemek, farzu’l-ayn olmak, fatihü’l-ayneyn itmek, karîrü’l-ayn ol, mâlikü’l-bahreyn ol,” gibi örnekler verilebilir.

Pâdişâh-ı mu’azzam ki hâk-i pâyi ile
Tekemmül eylemek oldu cihâna farzu’l-ayn⁴⁸

Yukarıdaki örnekte “farzu’l-ayn olmak” ifadesi “Farz kadar lüzumlu olmak” anlamında kullanılmıştır.

Feyz-i te’sîr-i safâ ile karîrü’l-ayn olup
Çeşm-i şevkin her kişi şem-i şebistân eyledi

“Karîrü’l-ayn ol” ifadesi “Gözü aydın olmak, iyi bir şey için tebrik etmek” anlamında kullanılmış olup bu tür birleşik kelimelere örnektir.

Divanda “âhenden sed çekmek, başında sebû işkeste ol, Boynuña bend eyle, destine tesbih almak, destine teslîm-i kilîd itmek, suyu başından sayd itmek” gibi Arapça-Farsça ve Türkçe kelimelerle karışık yapılan birleşik fiillere de rastlamak mümkündür.

Pervîn sanma destine tesbîh alup müdâm
İtdüğü cürme tevbe ider şimdi âsumân⁴⁹

Yukarıdaki beyitte geçen “destine tesbih almak” ifadesi “I. Eline tespîh almak II. İbadet maksadıyla tespîh tanelerini başparmağı ile işaret parmağı arasından geçirerek dua etmek” anlamında kullanılmış olup divanda yer alan Arapça-Farsça ve Türkçe kelimelerle karışık yapılan birleşik fiillere örnek teşkil etmektedir.

Ayrıca Seyyid Vehbî Divanı’nda yer alan “ne ... ne, hem ... hem, gah ... gah, geh ... geh, geh... gehî, gerek ... gerek” gibi zarf ve bağlaçlar kalıp ifade olarak ele alınmıştır.

⁴⁸ K17/8

⁴⁹ Trk.2/6

Ne Cem itdi ne Hüsrev itdügi tertîb-i dîvânî
O şeh-beyt-i adâlet zîb-bahş-ı nazm-ı devlet kim⁵⁰

Yine divanda geçen “Amma kim, anun için, tâ ki, bir vech ile, bu vech üzere, gerçi kim, gûyâ ki, hak budur kim” bağlaç ve zarflar da kalıp olarak anlamlandırılmıştır.

Bu vech üzere du’â birle didüm târîhin ey Vehbî
Alî Beg Rabb-i izzet ide zîbâ lihyeni mes’ûd⁵¹

Bunlara ek olarak “mümkün mi”, acem mi, çok degül, çok mı, hâcet yok, “kâdir degül”, gibi ifadeler de kalıp ifade olarak anlamlandırılmıştır.

Vakı’â çok mıdur itse her ne denlü i’tinâ
Hidemetin itdi kabûl ol kâr-sâz-ı kâm-bîn⁵²

5.3. Atasözleri ve Deyimler

5.3.1. Atasözleri

Atasözleri bir toplumun yaşam felsefesini, bir diğer deyişle dünya görüşünü anlatan kesin yargı niteliğindeki sözlerdir. Atasözlerini incelediğimiz zaman o ulusun yaşamı nasıl gördüğünü, insana nasıl ve niçin değer verdiğini, hakça bir düzen kurabilmesi için hangi toplumsal kural ve ilkelere uyulması gerektiğini rahatlıkla anlayabiliriz. Bu bakımdan atasözleri bir ulusun karakterini, niteliklerini belirleyen en temel öge durumundadır.⁵³

Atasözleri, bilim adamlarının da belirttiği gibi kamunun inandığı ve güven duyduğu bir bilgenin, bir ozanın dilinden ya da kaleminden doğmuş, mantıksal tutarlılığı ve toplumsal geçerliliği dolayısıyla

⁵⁰ K2/2

⁵¹ T80/1

⁵² K13/8

⁵³ Yasin Bayın, “Bazı Divanlarda Atasözlerinin Kullanımı (15-18.Yüzyıl)”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Eylül 2001.

yüzyıllarca kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Koşulların değişmesiyle kimi atasözleri kullanıştan kalkmış, kimileri ise biçim ve içerik yönünden bir takım değişikliklere uğramış, yeni koşulların ortaya çıkmasıyla da yeni yeni atasözleri oluşmuştur.

Divan şiirinde atasözleri, mecazlı anlatım, sanatlı anlatım ve telmih yoluyla şairler tarafından aktarılır. Atasözleri “irsal-i mesel” olarak ya aynen iktibas edilir ya da vezne uydurma, şiirin beyit bütünlüğüne uygun olarak atasözü üzerinde küçük değişiklikler yapılır. Seyyid Vehbî Divanı’nda direkt olarak geçen 9 adet atasözü madde başı olarak tespit edilmiştir. Bunlar şu şekildedir:

“Ecel ile bâzî olmaz imiş, hâra şemer bâr olsun mı, her kişi a'mâlinden meczâ olur, iden bulur, pergâruñ iki ayağı bir merkeze gelmez, beş parmak bir degül”

Çekse ne aceb sıklet-i peşmîneyi zâhid
Meşhûr meseldür hâra olsun mı semer bâr⁵⁴

*Zahit sofuluk hırkasının yükünü çekse şaşılır mı?
Meşhur sözdür eşeğe semer yük olsun mu/olur mu?*

Beyitte “hâra olsun mı semer bâr” ifadesiyle “eşeğe semeri yük değil” atasözüne işaret edilmiştir. Vehbî, burada atasözünü söylerken diğer Divan şairlerinin de çok sık kullandığı “meşhur meseldür” gibi bir ifadeyle söylediğinin atasözü olduğunu veya en azından bu sözün o devirde yaygın bulunduğuna işaret etmektedir.

Seyyid Vehbî Divanı’nda madde başı tespit edilen atasözlerinin bu kadar az olmasının sebebi, Vehbî’nin dilde tasarruf yaparak atasözü veya atasözü benzeri veciheleri, telmih veya manen iktibas yoluyla ifade etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Her ki bâlin-veş tayanmazsa eşügi taşına
Dergeh-i dil-dârda yokdur yiri taş başına⁵⁵

⁵⁴ G28/6

Kim ki yastık gibi eşiğinin taşına dayanmazsa

Gönül alan sevgilinin dergâhında taş başı koyacak yeri yoktur

Yukarıdaki beyitte sevgilinin bulunduğu yer dergâha benzetilerek bu dergâhın eşiğinin taşına yastık gibi dayanmayan kişinin sevgilinin dergâhında bulunmaya hakkı olmadığı ifade edilmektedir. Beyitteki “taş başına” ifadesiyle de “taş başına mih dişine” atasözü kısmi iktibas yoluyla akla getirilmiştir. Bu tür atasözleri, TEBDİZ sistemin yapısı gereği sözlüğün madde başına eklenememiştir.

Darb-ı hadîd-i bârid ider eyleyen mülûk

Tashîh-i sikke itmede taklîd-i şehriyâr⁵⁶

Sikke ayarlama padişahı taklit eden hükümdarlar soğuk demiri döverler

Beyitte geçen “olmayacak bir şeyi arzu etmek/olmayacak bir iş için uğraşmak” anlamında kullanılan “darb-ı hadîd-i bârid ider” ifadesiyle “soğuk demiri dövmek eşiğin kulağına yasin okumak gibidir” atasözüne işaret edilmiştir. Vehbî, bu beyitte atasözünü, dilden tasarruf ederek telmih yoluyla okuyucuya hissettirmiştir.

Zerd ü nizâr sînede nâlende mûrg-i dil

Zerrin kafeste cilve-künân 'andelîbümüz⁵⁷

Göğüste inleyen solgun ve zayıf gönül kuşu

Altın kafeste cilve eden bülbül gibidir

Beyitte gönül, göğsün içinde sıkışmış kalmış solgun ve zayıf bir kuşa benzetilmiştir. Gönül kuşunun durumu ise altın kafese konan bülbüle benzetilmiştir. Şair, burada meşhur bir atasözü olan “Bülbülü altın kafese koymuşlar, ah vatanım demiş” atasözüne telmih yoluyla işaret etmiştir.

Meclis-i re'yine geldükce Felâtun-hired

⁵⁵ G212/1

⁵⁶ K21/9

⁵⁷ G104/4

Edebinden leb-i hâmûş ile ebkem geldi⁵⁸

Düşünce meclisine Eflatun akıllı geldikçe

Edebinden suskun dudağıyla söz söyleyemedi

Sultan I. Mahmud'un övüldüğü bu beyitte padişahın meclisine Eflatun kadar âlim biri geldiğinde bile edep gereği susarak konuşmadığı ifade edilerek “âlimin yanında dilini, zenginin yanında keseni tut”⁵⁹ atasözüne yine telmih yoluyla işaret edilmiştir.

Nâ-müstehakka râbîta-bahşî-i ‘izz ü câh

Gûyâ te'addi itmege benzer emânete⁶⁰

Hak etmeyene makam ve mevki tahsis etme

Emanete hıyanet etmeye benzer

Beyitte hak etmeyene makam ve mevki vermek, emanete hıyanet etmeye benzetilmiştir. Beytin bütününden Vehbî'nin “emanete hıyanet olmaz” atasözüne işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Bi-reşk ü kine sîne-i âyine-safvetün

Rûşen yüzünde pertevi sıdk-ı seciyyenün⁶¹

Temiz bir ayna gibi olan gönlünde düşmanlık ve kin yok

Mizacının saflığının parlaklığı yüzünden belli

Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin övüldüğü beyitte şeyhülislamın gönlünün çok temiz olduğu ve bunun yüzünden anlaşıldığı dile getirilmiştir. Vehbî, bu beyitte “yüzü güzel olanın huyu (da) güzel olur” atasözüne telmih yoluyla işaret etmiştir.

5.3.2. Deyimler

⁵⁸ K58/33

⁵⁹ Çekli ve Doba'dan aktaran Özlem Düzlü, “Seyyid Vehbî Divanı'na Göre 18. Asırda Osmanlılarda Sosyal Hayat”, s. 1079.

⁶⁰ G211/5

⁶¹ K64/14

Deyimler, bir kavramı veya bir durumu, ya çekici bir anlatımla ya da özel bir yapı içinde belirten ve çoğunun gerçek anlamlarından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış kelime topluluklarıdır. Genellikle iki ya da daha fazla kelime bazen tam veya noksan bir cümle ile meramı anlatmağa yarayan; teşbih, istiare, mecaz, kinaye unsurlarıyla bir şeyi, bir hadiseyi tasvir ve ifade için kullanılan, gerçek anlamları dışında kullanılmak sûtretiyile yeni bir anlam ifade eden deyimler, aynı zamanda dilin zenginlik ve canlılığını gösterir.⁶²

Seyyid Vehbî Divanı deyimler açısından oldukça zengin bir divandır. Divanda 1435 adet deyim tespit edilmiştir. Divanda deyimlerin yoğun olarak kullanıldığı beyitlerin daha sade bir dille yazıldığı görülmüştür.

Cihân efendilerinün görüp mürüvvetini
Gözi açıldı yüzi güldi halk-ı dünyânun⁶³

*Dünya, efendilerinin mürüvvetini görünce
Dünya halkının yüzü güldü, gözü açıldı*

Bu beyitte görüldüğü gibi “gözi açılmak”, “yüzü gülmek” deyimlerinin etkisiyle beyit bütününde sadelik göze çarpmaktadır.

Bu deyimlerin çoğunluğu Türkçe ek-fiillerle oluşturulan deyimlerden meydana gelmektedir.

Çokdan **el çekdük** gelenden hâr-zâr-ı âlemün
Vehbî bilmem nice tahlîs-i girîbân eylerüz

*Vehbî dünyanın diken bahçesinden çoktan umudumuzu kestik
Bilmem ki ne zaman bu durumdan yakayı kurtarırız*

⁶²Bayram Ali Kaya, “Atasözleri ve Deyimlerin Dîvân Şiirinde Kullanımı ile Dîvânların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2011, s.13.

⁶³ K.t.b.1/3

Seyyid Vehbî Divanı'nda bazı deyimlerdeki kelimelerin değiştirildiği veya yer değiştirildiği görülmektedir.

Nigâh-ı i'tibârdur mihakk-ı cevher-i temyîz
Gözünden fark ider insânı ol şâhen-şeh-i nakkâd⁶⁴

*O iyiyi kötüden ayıran padişahlar padişahı, iyiyi kötüden ayırma
mihengiyle itibarı ölçtüğünden insanı gözünden tanır.*

Yukarıdaki beyitte “gözünden tanımak” deyimini “gözünden fark etmek” olarak karşımıza çıkmaktadır. Vehbî, bu beyitte padişahı mihenk taşına benzeterek insanların kıymet ve itibarını bir bakışta anladığını söyleyerek onun bu özelliğini övmektedir.

5.4. Dua İfadeleri

Seyyid Vehbî Divanı'nda “Bâreke'llâh, Bî-hamdi'llâh, şâneha'llâhu ve eyyed, El-minnetü li'llâh, Eyyed'llâhu mülkehü ebeden, e's-selâmü aleyk, Hamdü'llilâh, levlâk, Li'llâhi derrük, mâşâallâh, ne'üzü bi'llâh, Rabbi yessir mâ-yürdü's-sadr hâzâ matlabî Salleyte ve bârekte alâ-İbrâhîm, Sâneke'llâh, ellema'llâhü zâte min-elgaz, Ta'alal'lâh, tebâreke'llâh, yâ Rabbi aleyhi salli ve'l-âl Ve'l-izzetü mâ-tele'le'e'l-le'l, Yessera'llâh mâ-erâde ve şâ', alâ-Seyyidinâ salli kemâ, aleyhâ rahmetu'llâh, aleyke avnullâh, azze şânehû, azze ve cell” gibi yaklaşık 60 adet dua ifadesi tespit edilmiştir.

Bu dua ifadelerinden %9 oranla “e's-selâmü aleyk”, %8 oranla “Bâreke'llah” ve “Ta'alal'lah”, %6 oranla “Hamdü'llilah”, %5 oranla “Bi-hamdi'llah” en çok kullanılanlar Arapça ifadelerdir.

Şefâ'at eyle kemînen Hüseyn Vehbî'ye
Eyâ şeffî'-i kerem-hilkat e's-selâmü 'aleyk⁶⁵

*Ey cömert yaradılışlı, şefaata eden peygamber, selamlar ve hayır
dualar senin üzerine olsun!*

⁶⁴ T3/11

⁶⁵ G126/10

Kölen Hüseyin Vehbî'ye şefaât et!

5.5. Âyet ve Hadisler

İslam dininin etkisiyle Kuran ve hadis, dilimizi ve kültürümüzü büyük ölçüde etkilemiştir. Divan şiirine bakıldığında da bu etkiyi görmek mümkündür. Kuranda geçen ayet ve hadisler, peygamber kıssaları da Divan şiirini besleyen en önemli kaynaklardan olmuştur.⁶⁶ Şairler, şiirlerinde Kuran-ı Kerim'den doğrudan veya dolaylı olarak yararlanmışlardır. Seyyid Vehbî Divanı'nda doğrudan yararlanma, çoğunlukla âyetlerin tamamını veya bir kısmını şiir içinde kullanarak iktibas yoluyla dile getirilmiştir.

Beyâz câme giyince olur o mihr-i cemâl
Kelâm-ı nûrun-alâ-nûra mûr u irsâl⁶⁷

Beyitte “Nur üstüne nur”, anlamında “nurun-alâ-nûr⁶⁸” ayetiyle Nûr sûresinden direkt iktibas yapılmıştır.

Halkun âsâr-ı du'â-yı hayrıdur kim Hak ana
Yine bir şeh-zâde virdi ahsen-i takvîm ile⁶⁹

Yukardaki beyitte “en güzel şekilde” anlamına gelen “ahsen-i takvim” tabiriyle “Muhakkak ki biz insanı en güzel şekilde yarattık.”⁷⁰ âyetine işaret edilmiştir. Vehbî, beyitteki ayeti, okuyucuya iktibas yoluyla hatırlatmıştır.

Turfe Mûsâ-yı Tûr-ı aşkam kim
Len-terânî⁷¹ terânedür sühanüm⁷²

⁶⁶ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*, Kesit Yay., İstanbul, 2013, s.7.

⁶⁷ Kt.25/1

⁶⁸ (Nûr 24/35).

⁶⁹ T67/7

⁷⁰ (Tin 95/4).

⁷¹ (el-A'raf 7/143).

⁷² K22/2

*Ben aşk dağının yeni Musa'sıyım
Sözüm "len-terânî" ezgisidir*

Yukarıdaki beyitte "len-terânî" sözüyle "Sen beni göremezsın" ayetine doğrudan göndermede bulunulmuştur.

Dolaylı yararlanma ise çoğunlukla peygamber adları ve kıssalarının dolaylı olarak kullanılması şeklindedir. Bu da genellikle telmih yoluyla yapılmıştır.

*Âmâc-ı nigâh olsa eger sûzen-i 'Îsâ
Târîki-i şebde geçürürdi ana nâvek⁷³*

*Bakış hedefi eğer Hz. İsa'nın iğnesi olsa
Karanlık gecede ona ok geçirirdi.*

Beyitte "süzen-i Îsâ" ile Hz. İsa kıssasına telmih yoluyla işaret edilmiştir. Rivâyete göre, Hz. Îsâ göğe çekilirken üzerinde dünya ile ilgisinin devam ettiğini gösteren bir iğne bulunmasından dolayı eriştiği makamdan daha yücelere çıkmasına izin verilmemiştir.

*Kıt'ada yakût hem-seng olamaz hünkâruma
Bir midür mühr-i Süleymân ile her engüşterîn*

*Ülkede kimse padişahımla aynı ayarda olamaz
Her yüzük Süleymanın mührüne denk midir*

Bu beyitte "mühr-i Süleyman" ibaresiyle Hz. Süleyman kıssasına telmihte bulunulmuştur. Rivayetlere göre Hz. Süleyman'ın yüzüğünün üstünde "ism-i Âzâm" yazar ve Hz. Süleyman bu yüzükle tüm varlıklara hükmedermiş.

Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarını inceleyen bilim dalı olarak tanımlanan⁷⁴ hadisler de Divan şiirinin önemli kaynaklarından. Seyyid Vehbî Divanı'nda ayetlere oranla hadislerden, daha az yararlanılmıştır. Divanda direkt olarak 6 yerde hadislerden

⁷³ K20/6

⁷⁴ Genel Türkçe Sözlük, TDK Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim tarihi: 05.03.2020.

yararlanılmıştır. Divanda madde başı olarak tespit edilen hadisler “Levlâke lemâ-halaktü”⁷⁵, “levlâk”⁷⁶, “levlâk”⁷⁷, “lâ-hayre illâ fi'l-vasaṭ”⁷⁸, “lî-ma'allâh”⁷⁹, “men yenfa”⁸⁰ dır.

Seyyid Vehbî Divanı'nda ayetlerde olduğu gibi hadislerden de dolaysız ya da dolaylı olarak yararlanılmıştır.

Sen 'illet-i 'âlem olmasan itmez idi
Levlâke lemâ-halaktü felekde vürüd⁸¹

Sen âleme sebep olmasaydın

*“Sen olmasaydın, sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım”
sözünü söylemezdi.*

Remz-âgehâ müfâd-ı hadîs-i şerîfdür
Mü'minlerün ya 'illeti olur ya killeti⁸²

Ey ima edileni bilen! Hadis-i şerîfin manası

“Müminlerin ya hastalığı olur ya kıtlığı” şeklindedir.

Bu beyitte “Müminlerin ya illeti olur ya killeti” hadisine doğrudan iktibas yoluyla işaret edilmiştir.

Vefâtı ile remz-i mevt-i 'âlem âşikâr oldu
Ser-â-ser mâtem-i hicri siyeh-pûş itdi âfâkı⁸³

Vefatı ile âlemin ölümünün işareti belli oldu

⁷⁵“Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” mealinde olan “levlâke levlake lemâ halaktü'l-eflâk” hadîs-i kudsîsine işarettir.

⁷⁶ “Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” mealinde olan “levlâke levlake lemâ halaktü'l-eflâk” hadîs-i kudsîsine işarettir.

⁷⁷ “Sen olmasaydın” veziri; Hz. Muhammed (“Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” mealinde olan “levlâke levlake lemâ halaktü'l-eflâk” hadîs-i kudsîsine işarettir).

⁷⁸ “Ortakinden hayırlısı yoktur” hadîs-i şerîfi.

⁷⁹ “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki ne bir mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir.” hadîs-i kudsîsi.

⁸⁰ “Hayrun nas men yenfeûn nas” “İnsanların hayırlısı, insanlara faydalı olandır”.

⁸¹ R19

⁸² K1/75

⁸³ T46/4

Ayrıılığının yası ufuklara baştanbaşa siyah giydirdi.

“Âlimin ölümü, âlemin ölümü gibidir” hadisine telmih yoluyla dolaylı yoldan göndermede bulunulmuştur.

5.6. Kelâm-ı Kibârlar

Sözlüklerde “Ulu kişilerin sözü, meşhur söz”⁸⁴, “Atasözü hükmüne geçmiş hikmetli, meşhur söz”⁸⁵ olarak tanımlanan kelâm-ı kibarlar, divan şiirinde genellikle anlamı güçlendirmek ve desteklemek için kullanılmıştır. Kelâm-ı kibarlar, diğer divanlarda olduğu gibi Seyyid Vehbî Divanı’nda da aynı işlevi görmektedir. Seyyid Vehbî Divanı’nda direkt geçen 2 adet madde başı kelâm-ı kibar tespit edilebilmiştir.

Uzadı gitdi olmadı zâhir
Küllü atin karîb ma’nâsı⁸⁶

Uzadı gitdi “Her gelecek yakındır” sözünün manası bir türlü ortaya çıkmadı

Müfâd-ı kavî-i e’n-nâsü alâ dîni’l-mülûk üzre
Kılup halka-i hubb-i hayrî ilkâ eyledi Allâh⁸⁷

Allah “İnsanlar liderlerinin dini üzerinedir” sözünün üzerine Hayirseverlik halkasını onun kalbine yerleştirdi

Yukarıdaki tarih beytinde geçen “e’n-nâsü alâ dîni’l-mülûk”⁸⁸ ibaresi, “İnsanlar liderlerinin dini üzerinedir” anlamında bir kelâm-ı kibardır.

5.7. İkilemeler

İkilemeler, Tdk sözlükte, “Anlamı güçlendirmek için aynı kelimenin tekrarlanması, anlamları birbirine yakın, karşıt olan veya sesleri

⁸⁴ İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara, 2006, s. 876.

⁸⁵ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ak Aydın Kitabevi, Ankara, 2007, s. 504.

⁸⁶ Kt.42/2

⁸⁷ T63/2

⁸⁸ “İnsanlar liderlerinin dini üzerinedir.”

birbirini andıran kelimelerin yan yana kullanılması” olarak tanımlanmaktadır. İkilemede ses, hece ve sözcüğün aynen tekrarı söz konusudur. Çünkü her ne kadar ikilemenin görevi anlamı kuvvetlendirmek ve anlama çeşitlilik katmak esas olsa da yapısal açıdan tekrar olmak zorundadır.⁸⁹ Seyyid Vehbî Divanı’nda ikilemeler, mısra veya beyit içerisindeki sırası göz önüne alındığında önemli birer âhenk unsuru olarak karşımıza çıkar. Divanda tespit edilen ikilemeler, Türkçe ikilemeler ve Farsça ikilemeler olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır.

5.7.1. Türkçe ikilemeler

Seyyid Vehbî Divanı’nda Türkçe kurallarla yapılan ikilemelerin Farsça kurallarla yapılan ikilemelere oranla daha sık kullanıldığı görülmüştür.

Divanda geçen Türkçe ikilemeler şu şekildedir: “Allâh Allâh, aman aman, anı bunı, bir bir, burçak burçak, çâk çâk, çık çık, dâg dâg, dir dir, fevc fevc, gel gel, günbed günbed, halka halka, hey hey, karış karış, kat kat, kûçe kûçe, pîç pîç, refte refte, saf saf, tahte tahte, taraf taraf, tûde tûde, yir yir, yok yok”.

Tûde tûde yığılup lâzıme-i harb u cihâd
Kal’alar içre zehayir tolu *günbed günbed*⁹⁰

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi Vehbî, “tûde tûde” ve “günbed günbed” ikilemeleriyle tekrarlardan yararlanarak beyte ahenk katmıştır.

5.7.2. Farsça İkilemeler

Seyyid Vehbî Divanı’nda Farsça ikilemeler şı şekilde yer almaktadır: “ced-ber-ced, dehen-ber-dehen, dem-â-dem, dem-be-dem, gün-be-gün, leb-â-leb, leb-ber-leb, pîç-â-pîç ser-â-ser, sû-be-sû”.

⁸⁹ Yasemin Çürük, “İkilemelerin Kapsamı”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 29, Ağustos 2016, s. 429.

⁹⁰ T74/11

Dırâz itmiş surâhî gerdenin bûs-ı leb-i câma
İki hasret-keşîde yâri gûyâ *leb-be-leb* sandum⁹¹

Aynı Türkçe ikilemelerdeki gibi bu örnekte de “leb-be-leb” ifadesi beyitte ahenk unsuru olarak kullanılmıştır.

SONUÇ

Bağlamli dizin ve işlevsel sözlük yöntemiyle hazırlamış olduğumuz Seyyid Vehbî Divanı'nın Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlüğü” adlı doktora tezimize dayanan bu makalede Seyyid Vehbî ve divanının söz varlığı üzerine bazı tespitlerde bulunulmuştur.

Seyyid Vehbî, şiirlerinde Arap ve Fars etkisini en aza indirgemeye çalışmış, Türkçe sözcüklere, halk ağzı ve deyimlerine ağırlık vermiştir. Farsça-Arapça sözcüklerle karışık kullandığı Türkçe deyimler ve birleşik fiiller de oldukça dikkat çekicidir. Vezin, redif ve kafiye seçimlerinde Türk geleneklerine bağlı kalmıştır. Şiirlerinde Lale devrinin sosyal ve kültürel hayatını yansıtmış, tarih manzumeleriyle döneminin tarihi üzerine önemli bilgiler vermiştir. Kasidelerinde Nef'î etkisi görülse de şiirlerinin genelinde üslûp olarak Nâbî ile Nedîm arasında gidip gelmiştir. Bunun yanında Nâbî tarzında daha başarılı olduğu söylenebilir. Seyyid Vehbî, Nâbî ve Nedîm gibi ekol oluşturacak kadar üstat bir şair sayılmasa da döneminin “reis-i şuara”sı olarak başarılı bir şair olarak görülmüştür.

KAYNAKÇA

Ali Bey, *Lehçetü'l Hakayık*, (Hz. Şemsettin Kutlu), Tercüman Gazetesi: 1001 Temel Eser.

Bayın, Yasin, “Bazı Divanlarda Atasözlerinin Kullanımı (15-18.Yüzyıl)”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Eylül 2001.

⁹¹ G153/5

Çürük Yasemin, “İkilemelerin Kapsamı”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 29, Ağustos 2016.

Devellioğlu Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ak Aydın Kitabevi, Ankara, 2007.

Dikmen Hamit, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1991.

Düzlü Özlem, *Seyyid Vehbî Divanı'na Göre 18. Asırda Osmanlılarda Sosyal Hayat*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilimdalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya, 2018.

Gökday Hürriyet, “Türkçede Kalıp Sözcükler”, *Bilig*, 2008, sayı 44, s. 89-110.

Kaya, Bayram Ali, “Atasözleri ve Deyimlerin Dîvân Şiirinde Kullanımı ile Dîvânların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2011.

Parlatır İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara, 2006.

Yılmaz, Mehmet, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*, Kesit Yay., İstanbul, 2013.

Genel Türkçe Sözlük, TDK Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim tarihi: 05.03.2020.

BÖLÜM 7

KLÂSİK ŞERHLERDE MANZÛM İKTİBASLARIN
KULLANIMI

Dr.Mustafa Yasin BAŞÇETİN

KLÂSİK ŞERHLERDE MANZÛM İKTİBASLARIN KULLANIMI

THE USE OF VERSE CITATIONS IN CLASSICAL COMMENTARIES

Mustafa Yasin BAŞÇETİN

Dr, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Giriş

Lügatlerde, ateşten köz almak, ateş yakmak için bir yerden kor almak, ödünç almak gibi anlamlara gelen iktibas, mecazî olarak “bilgiyi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek” anlamında kullanılır. Manzûm ve mensûr metinlerde kullanılan iktibas, sözü güzelleştirip pekiştirmek, ifâdeye canlılık ve akıcılık kazandırmak için yapılır (Durmuş, 2000: 52, Külekçi, 2003: 177; Saraç, 2012:57). Belâgat terimi olarak “âyet ve hadîslerden alınan bir parça ile sözü süsleme ve manâyı teyit etme” anlamındaki iktibas (Olgun, 1994: 61), ilk olarak Kur’ân veya hadîslerden yapılan alıntılar için kullanılsa da daha sonra Arapça-Farsça-Türkçe kelâm-ı kibâr ve manzûm alıntılar için de kullanılmaya başlanmıştır (Uzun, 2000: 53). Görüldüğü üzere iktibas yapmaktaki amaç anlamı güçlendirmenin yanı sıra metni de akıcı hâle getirmektir.

Dîvân edebiyatı geleneğinde şerh eserleri, büyük oranda mensûr olarak kaleme alınmıştır. Bu metinlerde şârihlerin bilgilerine ve kabiliyetlerine göre farklı metotlar uyguladıkları ve çeşitli kaynaklardan beslendikleri görülür. Şerhi oluşturan temel unsurlardan biri de metinlerin içerisinde çeşitli manzûm ve mensûr iktibaslar yapılmasıdır. İktibas yapılırken şerhlerde; Kur’ân, hadîs, kelâm-ı kibâr, manzûm ve mensûr unsurlar ve lügatler gibi birçok farklı kaynaktan faydalanılır. Bu durum şârihin farklı bilim dallarına ve edebiyat sahaslarına olan hâkimiyetini gösteren önemli bir husûsiyettir. Şerhlerde yer yer konuya uygun olarak seçilen bu iktibaslarla hem şerhin kaynakları zenginleştirilir hem de şerhin üslûbuna selâset kazandırılır. Bunun yanı sıra şerhler incelendiğinde farklı sebeplerle manzûm iktibaslarda bulunduğu görülmektedir. Bu sebeplerin temelinde delillendirme ve örnekleme ihtiyacı yer almaktadır. Şârihler; kelime, mısra veya beyitleri açıklarken öne sürdükleri fikir ve yorumlarını ispatlamak, delillendirmek veya şerh esnasında verilen bilgileri pekiştirmek için söz konusu yöntemi kullanmışlardır. Bunun yanı sıra kelimeleri veya şerh edilen eserdeki bir özelliği örneklendirmek için de başka bir manzûm örnekten faydalandığı görülür. Böylelikle beyitlerin veya mısraların okuyucu tarafından daha doğru bir şekilde anlaşılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın ana eksenini klâsik şerhlerde yapılan manzûm iktibaslar üzerine kurulumuştur. Bu uygulama, klâsik şerhlerde sıklıkla karşılaşılan geleneksel bir metottur. Şiir her ne kadar şerh edilse de sembolik bir üst dil oluşu sebebiyle tam anlamıyla açıklanması mümkün değildir. Böyle durumlarda şârihler başka şâirlerin veya şerh edilen sanatkârın başka şiirlerinden istifade etmişlerdir. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak üç dilde yapılan bu tür manzûm iktibasların tespit edilmesi bir metot özelliği olarak klâsik şerh geleneğinin ve teorisinin anlaşılmasının yanı sıra şârihler özelinde dönemin edebî zevklerini görerek edebiyat sahaslarının ve şâirler arasındaki etkileşimlerin belirlenmesi açısından da önemli unsurlardır.

1. Manzûm İktibaslardan Önce Kullanılan İfadeler

Manzûm iktibaslar ve şerh metinleri arasında hem anlam hem de üslûp açısından bir uyum olmasına dikkat edilmiştir. Bunun için iktibaslarla şerh metni arasında geçiş görevi üstlenen bağlaçlar ve bazı ifâdeler kullanıldığı görülür. Bu ifâdelerin farklı şerh metinlerinden alınan

örnekleri şu şekilde sıralanabilir: Bu beytinden bu manâ ziyâde zâhir ü rûşendür, nitekim ...buyurur, nitekim ...vâki olmuştur, nitekim ...bu beyti rûşen eyler, nitekim *Gülistân*'un bu beyti ana delâlet ider, ...da, bu beyt buna müşâbihdür, bunun gibi çok vâki olmuştur, ...un bu beytinde, nitekim bir ârif demiştir..., niteki bu manâyı bu beyt müeyyid ü şâhiddir, niteki ...merhûm demiştir, zîrâ beyt..., ...mazmûnunca, niteki bir ârif demiştir..., Mevlânâ Câmî demiş, Nevâyî demiş, Hâce Attâr demiş, Kasîde-i Bürde sâhibi demiş, Şeyh Sa'dî demiş (Atila, 2019: 182) Niteki Enverî buyurur: Beyt..., bir âşık demiş, nitekim şâir demiş, bir ârif bir yârün davetinde demiş, nitekim bir mürîd demiş, nitekim demişler, nitekim sulehâdan biri demiş, bir pîr demiş, bu mazmûnda rumûzu bu beyt bilemiş..., meşhûr beyt..., Hz. Şeyh Sa'dî bunu beyân ider bir beyt demiştir ki ol beyt budur..., niteki Mevlânâ Câmî demiştir, nitekim Mevlânâ *Mesnevî*'sinde getirmiştir, nitekim Şeyh Attâr *Mantuku't-Tayr*'da beyân itmiştir, nitekim manâ Hasan Dehlevî'nün *Dîvân*'ında vâki olmuştur, nitekim *Dîvân-ı Şâhî*'de bu mazmûn vâki olmuştur, nitekim Hz. Şeyh Sa'dî *Bûstân*'da bu sırrı rûşen eyler bir beyt getirmiştir, Hâce Hâfız bu mısra-ı sâniyi Şeyh Sa'dî'nün *Dîvân*'ından tazmîn itmiştir, nitekim *Dîvân-ı Câmî*'de bu manâlara münâsib bir gazel vâki olmuştur (Soleimanzâdeshekarab, 2019) nitekim şâir demiş. Nazm..., beyt..., kıta..., nitekim buyrulmuştur, beyt..., nazm..., nitekim Şeyh Sa'dî esadehullâhu teâlâ fi'd-dâreyn hazretleri buyurmuştur, nitekim Şeyh Sa'dî buyurur, nitekim Mevlânâ Celâle'd-dîn-i Rûmî buyurur, niteki nâzım-ı merhûm kaddesallâhu Sübhânehu ve teâlâ sırrahu'l-mektûm muammâ manzûmesinin âhîrinde buyurur (Özder, 2018). Bu âyete telmîh Fuzûlî'nin bir beyti vardır beyt..., zîrâ şu mukaddime-i kerâmet belki cüz-i kerâmetdir Mevlânâ kâil olmuştur şirin cüz-i kerâmet olduğuna beyt..., bu mazmûnda rumûzu bu beyt bilemiş, meşhûr beyt...(Kızıldaş, 2019) nitekim Mîr Alî Şîr Nevâyî'de vâki beytün merhûm Sâmi terceme-i Türkîsin, Hâfız-ı Şîrâzî rahmetullâhi aleyh (Göllü, 2018) niteki şâir demiş, niteki şâir buyurur mışrâ..., niteki İbnî Sînâ aleyhi mâ yestahakku dir. Nazm..., niteki Nizâmî *Mahzen-i Esrâr*'da buyurur beyt..., niteki şâir buyurur: (Yılmaz, 2009) niteki Bûstân'un bu beytinde bu manâ içündür beyt..., niteki Hâce Hâfız buna işâret buyurur beyt..., niteki bu beytten rûşendür..., bu beytde vâki olan emr-i hâzırdur ki yine *Bûstân* nâm kitâbdadır beyt.. (Şahin, 2012). Burada yer alan ifâdelerde manzûm iktibasın şâiri ve iktibas sebebi hakkında bilgiler verildiği görülür. Bu yönüyle iktibasların önünde yer alan bu ifâdeler aynı zamanda manzûm iktibasın bir açıklayıcısı konumundadır.

2. Şârihlerin Manzûm İktibas Anlayışları ve Manzûm İktibas Yapılan Şâirler

Klâsik şerhlerin, bir gelenek oluşturacak kadar birçok husûsta benzerlik göstermekle beraber şerh edilen eserin konusu, şârihlerin bilgi birikimi ve dünya görüşleri gibi etkenler sonucu farklı şerh metotları ve kaynakların kullanılmasıyla ayrıştığı görülmektedir. Bu sebeple her şârihin “manzûm iktibaslar”dan istifade etme şekli farklıdır.

XVI. yüzyıl şârihlerinden Sûdî-i Bosnevî (ö. 1007/1599 [?]), *Şerh-i Gülistân*'da bazı Türkçe manzûm parçaları şerhe dahil etmiştir. Lâkin iktibaslar, büyük oranda Farsça yazan şâirlerden yapılmıştır. Nâdir görülen Türkçe manzûm iktibaslarda ise büyük oranda şâir ismi zikredilmemiştir. Metnin genelinde çok fazla örneğine rastlanmayan bu manzûm örneklerden biri Necâtî Bey'e aittir. Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292)'nin Arapça gazellerinden iktibas edilen beyitlerin yanı sıra İbn-i Sînâ (ö. 428/1037)'nin bir dörtlüğü de Arapça manzûm iktibaslar arasında yer alır. Metindeki Arapça manzûm iktibasların bir kısmını, şerhte geçen şâirleri ve belirtilen manzûm iktibasların müelliflerini şöyle sıralayabiliriz: Zâhîr-i Faryâbî (ö. 598/1201), Kemâl-i İsfahânî (ö. 638/1240 [?]), Sa'dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Câmî, Hâfız-ı Şîrâzî, Şâhî, Reşidüddîn Vatvât (ö. 573/1177), Hâce Âsafî, Nizâmî-i Gencevî, Hüsrev-i Dihlevî, Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]), Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376), Vahîd-i Tebrîzî, Enverî (ö. 585/1189 [?]), Lisân-i Şîrâzî (H. 940/41), Sabûhî (ö. 1057/1647), Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421'den sonra) (Yılmaz, 2009, 270-271-272-273).

Mustafa Şem'î Efendi (d. 1011 / 1602-1603 [?])'ye ait *Mesnevî Şerhi*'nde Arapçadan yapılan iktibaslar Türkçe yazılmış şiirlerden yapılmış iktibaslardan yaklaşık olarak iki kat daha

fazladır. Bununla birlikte manzûm iktibasların büyük çoğunluğunu Farsça kaleme alınmış şiir örnekleri oluşturmaktadır. Diğer şerhlerden farklı olarak *Şerh-i Mesnevî*'de manzûm iktibaslar da açıklanmıştır. *Bûstan*, *Hâfız Dîvân*'ı ve *Gülîstân*'dan yapılan iktibaslar şerhin neredeyse onda birini oluşturmaktadır. Şerhte görülen en yaygın biçim beyit almaktır. Ancak, bazen hikâye örnekleri de dahil edilebilir. Bazı durumlarda ise atıf yapılan şiir, birbirinin devamı olan metinlerden seçilmemiştir (Şahin, 2012: 54). Şem'î Efendi, Farsça tasavvufi şiirlerden sıklıkla beyit iktibasları yapmıştır. Şem'î Efendi'nin üç farklı sebepten ötürü iktibas yaptığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, beyit içindeki bir kelimenin anlamını açıklamaktır. İkinci sebep, *Mesnevî*'de telmihte bulunulan beyitleri tespit etmektir. Bu tür iktibaslar, *Mesnevî*'nin beslendiği kaynakları belirlemek açısından önemlidir. Üçüncü tür iktibaslar ise tasavvufi çerçevede anlamı açıklamak amacıyla yapılmış olanlardır (Öztürk, 2007: 147). Şem'î'nin *Mantuku't-Tayr Şerhi*'nde birkaç Arapça ve Türkçe beyit dışında Farsça şiirlerden iktibas yapılmıştır. Sa'dî'nin *Bûstân* ve *Gülîstân*'ı olmak üzere Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Hâfız'ın *Dîvân*'ı, Mahmut Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı ve Attâr'ın *Mantuku't-Tayr*'ından iktibaslarda bulunulmuştur. Lâkin bu şerhte Şem'î iktibas edilen beyitleri şerh etmemiştir (İnce, 2012: 44). Şem'î Efendi'nin *Şerh-i Dîvân-ı Şâhî* adlı eserinde en çok Farsça şiir örneklerine yer verdiği görülmektedir. Toplam 150 Farsça beyit iktibas yapılmıştır. Yer yer şâir ismi zikredilmiş olmakla birlikte büyük oranda bu iktibaslar yapılırken şâir ismi zikredilmemiştir. Şerhte Türkçe manzûm parçalara da yer verilmiştir. Metin içerisinde toplam iki Türkçe beyit iktibas yapılmıştır. İktibas yapılan beyitlerde şâir ismi zikredilmemiştir. Türkçe manzûm iktibaslar dışında Arapça manzûm iktibaslar da bulunmaktadır. Metinde toplamda üç adet Arapça iktibas yapılmış beyit yer almaktadır (Çınarcı 2011: 114-115).

Muslihüddin Mustafa Sürûrî (ö. 969/1562), *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'ında hem kendisinin hem de diğer şâirlerin şiirlerinden iktibaslarda bulunmuştur. Şârih, ayrıca şerh sırasında kendi şiir örneklerine yer vermiştir. Bu şerhlerin bazılarında şiirin kendisine ait olduğunu belirtirken bazılarında ise şiirlerin aidiyeti hakkında bilgi vermez. Şârih ayrıca bazı beyitlerin şerhinde Hâfız'ın şiirlerinden örnekler vermiştir. Bu sırada bazen şiirin Hâfız tarafından yazıldığını belirtirken bazen belirtmemiştir. Şârih, Arapça örnekleri genellikle “şir” başlığı ile, diğer örnekleri ise kendi nazım şekline göre başlıklandırmıştır. Yer yer şârih tarafından; “Mevlânâ Câmî dimiş”, “Nevâyî dimiş”, “Hâce Attâr dimiş”, “Kasîde-i Bürde sâhibi dimiş”, “Şeyh Sa'dî dimiş” gibi ifadeler kullanılarak iktibasların kimlerden yapıldığı belirtilmiştir. Şâir ismi zikredilmeyen yerlerde ise “bir âşık dimiş”, “nitekim şâir dimiş”, “bir ârif bir yârün davetinde dimiş”, “nitekim bir mürîd dimiş”, “nitekim dimişler”, “nitekim sülehâdan biri dimiş” ve “bir pîr dimiş” gibi ifadeler kullanılmıştır. Şerhte yer alan örnek şiirlerin büyük çoğunluğu beyitlerden oluşmaktadır. Beyitlerle birlikte rubâî, gazel, nazım ve kıta nazım biçimlerinde de şiir örneklerine yer verilmiştir. Metinde az sayıda mısra örneği de yer alır (Atıla, 2019: 178-187).

Mesnevî şârihi İsmâîl Rûsûhî-i Ankaravî (ö. 1041/1631), *Şerh-i Mesnevî Mecmûatu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Maârif* adlı eserinde özellikle tasavvufî bahislerde İbni Fârız ve İbni Arabî'den sıklıkla iktibaslarda bulunmuştur. Bunun dışında “beyt” başlıkları altında Sa'dî-i Şirâzî (ö. 691/1292), Mevlânâ, Hz. Alî, İbnü'l-Fârız, Şeyh Sa'dî'den manzûm iktibaslar yapmıştır (Yalap, 2012: 86).

Tellizâde Vehbî (ö. 1076/1666'dan sonra) *Urûf-i Şirâzî Dîvânı Şerhi*'nde iki yerde Türkçe beyit, başka iki yerde Farsça birer beyit ve mısra iktibas edilmiştir. Bunlardan Türkçe olanlardan birinin Şeyh Şüsterî'ye ait olduğu belirtilmiş diğerinin ise müellifi belirtilmemiştir. Farsça şiirlerin ikisi de Sa'dî-i Şirâzî'ye ait olmasına rağmen biri Mevlânâ'ya atfedilmiş, diğerinin müellifi ise belirtilmemiştir (Gözüok, 2017: 107).

XVIII. yüzyıl şârihlerinden Hakîm Mehmed Efendi (ö. 1184/1770) *Şerh-i Dîvân-ı Şevket*'te bazen bir şiirden iktibasta bulunduğunda şâirini belirtmiş olmakla birlikte genellikle şiirin kime ait olduğunu belirtmemektedir. Bazen de “li-nâmîkîhî, li-münşîihî” gibi ifadelerle kendi şiirlerinden manzûm iktibaslarda bulunmuştur (Göllü, 2018: 157). Yine aynı yüzyıl

şârihlerinden Yûnus Edîb, *Şerh-i Dîvân-ı Şevket* adlı şerhinde kaynağını belirtmeden Türkçe ve Farsça olmak üzere iktibaslarda bulunmuştur (Kızıltaş, 2019: 27).

Hâcibî (Hacı Sâlihzâde) (ö.1240/1824)'nin *Şerh-i Yûsuf u Zelîhâ*'sında Türkçe manzûm parçalardan örnekleri de şerh esnasında metne dâhil eden Hâcibî, genel tavır olarak bu manzûm parçaların şâirleri hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Metin içerisinde manzûm parçanın kime ait olduğunun şârih tarafından belirtildiği tek bir emsal bulunmaktadır. Hâcibî, Nahşeb kuyusu hakkında bilgi verdikten sonra Vehbî-i Sünbülzâde buyurur diyerek Sünbülzâde Vehbî'den (ö. 1809) bir beyitle açıklamasını örneklendirmiştir (Özder, 2018: 194).

Klâsik şerhlerde yer alan manzûm iktibasları yapısal ve anlamsal olarak diline göre manzûm iktibaslar, amacına göre manzûm iktibaslar, kaynak zikredilme durumuna göre manzûm iktibaslar, nazım birimine ve şekline göre manzûm iktibaslar şeklinde alt başlıklara ayırmak mümkündür. Bu manzûm iktibasların örneklerle incelemesi aşağıda yer almaktadır:

1. Diline Göre Manzûm İktibaslar

2.1. Türkçe Manzûm İktibaslar

İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Pend-i Attâr* adlı eserinde, Attâr'ın; Hilekâr dünyâ bugün sana gelip gelin olsa da ikinci gün seni terk edip başka birine yâr olur, anlamındaki beytinin açıklamasında “Nitekim Zeyneb şâire demişdür” ifadesiyle XV. yüzyıl şâirlerinden Zeynep Hatun'un beytini nakleder. Her iki beyitte de dünyânın süsüne ve geçici güzelliğine meyledilmemesi gerektiği ortak düşünce olarak görülmektedir (Çakıroğlu 2012: 208-2010).

<i>Zâl-i dünyâ çün arûs ârâstest</i>	<i>Zeyneb ko meyli zînet-i dünyâyâ zen gibi</i>
<i>Her do rûzî şevî dîger hâstest</i>	<i>Merdâne var sâde-dil ol terk-i zîver it</i>

Yine Hâcibî'nin yapmış olduğu *Şerh-i Yûsuf u Zelîhâ*'sında beyti, din yoksunu alçak ve cahil kimselerin dünyaya ait zenginliklerine bakıp o aç ve muhtaç köpeklerden kemik talep etme. Zira köpeğin ağzından kemik alınmadığı gibi o cimri ve alçaklardan da bir fayda gelmez. Sana bir ekmek vermeleri için alçakların ayıbını çekme. Seni ayıplamasınlar diye kimseden bir şey isteme, ifâdeleriyle açıkladıktan sonra Necâtî'nin aynı konuya farklı hayâl çerçevesinde vurgu yaptığı beytini nakletmiştir. Her iki beyitte de anlamsal olarak minnet eylememeye vurgu yapılmıştır (Özder, 2018: 833).

<i>Zebân me-gşây der-medh-i zebûnân</i>	<i>Tek yerde gökde zerre kadar minnet olmasun</i>
<i>Me-keş ez-behr-i yek nân neng-i dûnân</i>	<i>Örti döşek Necâtî'ye bir bûriyâ yeter</i>

Şem'î Şemullâh *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'da Hâfız'ın, feleğin on günlük sevgisi efsane ve efsun gibidir yani geçicidir ve ona itimat edilmez. Ey sevgili! Dostlara iyilik yapmayı fırsat bil, anlamındaki beyti ile aynı anlam doğrultusunda, Necâtî'den bir beyti nakletmiştir. Hâfız'ın beytinde geçen “feleğin on günlük sevgisinin efsane ve efsun olması” ifadesi ile Necâtî'nin beytinde geçen “düşte sultan olma” ifâdeleri bu dünyânın geçiciliğine bu sebeple de dünyâ varlığına itimat edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir (Soleimanzâdeshekarab, 2019: 124).

<i>Deh rûz-ı mihr-i gerdûn efsâne est ü efsûn</i>	<i>Gurûr itme cihânun devletine</i>
<i>Nikî be-cây-ı yârân fırsat-şümâr yârâ</i>	<i>Necâtî düşde sultân olmadun mı?</i>

Salih bin Yûsuf bin Mustafa *Şerh-i Dîvân-ı Firişte*'de Firişte'nin beytinde, senin aşkının yoluna ten düşmüş oldu. Lâkin gönül, helakına sebep olacak olan bu çukurdan bir kıl miktarınca kaçmadı, denilmiştir. Beyte dair şârih, amaç kendinin de bu belâlara düştüğünü ve

kurtulamadığını açıklamaktır. Mesela âşıklara mecnûn denilir. Bu kimseler toplumdan dışlanır ve uzaklaştırılır, ifâdeleriyle açıklamada bulunduktan sonra Fuzûlî'nin bir gazelini nakletmiştir. Firişte'nin beytinde geçen, tenin aşk yoluna düşüp helak olması ve bundan gönlün kaçmaması hâli, Fuzulî'nin gazelinde geçen aşkın canlar için afet olması, aşk gaminin zarardan başka bir getirisinin olmaması, güzellerin yüzlerinin güzel görüldüğü ama sonunun kötü olacağı, aşkta azap olduğunun âşıkların ah ve figanlarından anlaşılması gerektiği, ifâdeleriyle örneklendirilmiştir (Altınışik, 2012: 48-49).

<i>Ten sakt şod der-reh-i aşket velî</i>	<i>Cân virme gönül ışka ki ışk âfet-i cândur</i>
<i>Dil be-yek mûy ez-în varta ne-cost</i>	<i>ışk âfet-i cân olduğı meşhûr-ı cihândur</i>
	<i>Sûd isteme sevdâ-yı gam-ı ışkda hergiz</i>
	<i>Kim hâsıl-ı sevdâ-yı gam-ı ışk ziyândur</i>
	<i>Yahşi görünür sûret-i mehveşlerün ammâ</i>
	<i>Yahşi nazar itdükçe ser-encâmı yamândur</i>
	<i>Işk içre azâb olduğın andan bilürüm kim</i>
	<i>Her kimse ki âşikdur işi âh u figândur</i>

Ebubekir Nusret Efendi'nin *Şerh-i Bazı Gazeliyât-ı Sâ'ib-i Tebrizî* isimli şerhinde Sâ'ib-i Tebrizî'nin, söğütün meyvesi olmadığı için kendini öldürmeye hazırlamıştır, ifâdesi ile benzerlik gösteren Nâbî'nin iki beytini nakletmiştir (Gönel, 2004: 239).

<i>Ez-behr-i katl-i hişten âmâde est tiğ</i>	<i>Bağ-ı cihânda bî-semer olmak hacâleti</i>
<i>Bî-hâsılî be-bîn ki çe bâ-bîd mîkoned</i>	<i>Görmez misin ki hezmi yakdı kül eyledi</i>
	<i>Nâbî bu infiâl idi zerd ü zaîf iden</i>
	<i>Gayret makâmı perde-şinâsâne neyledi</i>

2.2. Arapça Manzûm İktibaslar

Arapça manzûm iktibaslar, Türkçe ve Farsça manzûm iktibaslarda olduğu şekilde kelime izahı, beyitteki anlamı örneklendirme ve şerhi destekleme gibi amaçlar çerçevesinde kullanılmıştır. Bu manzûm iktibaslarda Arapça “kîle”¹ ve “kemâ kîle”² ifadeleri kullanılmıştır.

Sürûrî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'da çok sayıda manzûm iktibas yapmıştır. Lâkin “şi‘r”, “beyt”, “kıt‘a” ve “matla” ve “nazm” başlıklarını kullandığı bu iktibaslarda nadiren kaynak belirttiği görülür.

¹ Denildi.

² Denildiği gibi.

Aşağıda Sürûrî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'ından Arapça manzûm iktibas çerçevesinde bazı örnekler verilmiştir. Örnekte Sürûrî (ö. 969/1562), Hâfız'ın beytini kısaca tercüme ettikten sonra "İmam Şâfi dimiş" ifâdesiyle ve "şir" başlığıyla Arapça bir şiir nakletmiştir (Oğuz, 1998: 58). Kaynak beyitle iktibas yapılan beyit arasında anlamsal paralellik söz konusudur.

<i>Der-kûy-ı nîk-nâmî mâ-râ güzâr ne-dâdend</i>	<i>Razaynâ kısmete'l-cebbâr-ı fînâ</i>
<i>Ger tu ne-mîpesend-i tagyîr kon kazâ-râ</i>	<i>Lenâ ilmün ve lil-agyâr-ı mâl</i>
	<i>Feinne'l-mâle yeftâan karîb</i>
	<i>Ve ilmu'l-lâhu bâkin lemyezel³</i>

Şem'î Efendi, *Mantıku't-Tayr Şerhi*'nde üç Arapça manzûm iktibas yapmıştır. Bunlardan yalnız biri şerhi destekleyici olarak yapılmıştır. Kaynak beyitte geçen "aklın Allâh'ın varlığını anlamadaki acziyeti" vurgusuna dair kaynağı belirtilmeyen ve "rubâî" başlığı ile nakledilen bir manzûm iktibasta bulunmuştur (İnce, 2012: 116).

<i>Akl eger ez-to vücûdî pey bered</i>	<i>İtisâmul verâ bimarifetike</i>
<i>Lîk hergiz reh be-künhet key bered⁴</i>	<i>Aceze'l-vâsıfânu an sıfatike</i>
	<i>Tub ve aleynâ feinnenâ beşerun</i>
	<i>Mâ arafnâke hakkâ marifetike⁵</i>

Mevlânâ'ya ait kaynak beytin şerhinde İsmâîl Rüsûhî-i Ankaravî: "Ârif-i billâh oldur ki tenzîhi ve teşbîhi cem idüp mahallinde tenzîh ve mahallinde tenzîh ve mahallinde teşbîh ide. Nitekim buyururlar" ifâdeleriyle İbni Arabî'den Arapça manzûm iktibasta bulunmuştur (Yalap, 2012: 119).

³ Biz Allâh'ın bize olan kısmetine razıyız. O bize ilim vermiştir, başkalarına mal vermiş. Mal kısa zamanda yok olur. Allâhın ilmi bâkîdir, yok olmaz.

⁴ Akıl her ne kadar senin varlığından bir iz bulsa da senin varlığının hakikatinden nasıl haberdar olabilir?

⁵ Yaratılmışların tutunup sarılmaları senin mağfiretindedir. Vasıfçılar seni vasf etmekten aciz kaldılar, Bizim tevbemizi kabul eyle zira biz beşeriz, Biz seni hakkiyla tanıyamadık.

<i>Gâh nakş-ı hîş virân mîkoned</i>	<i>Fein kulte bittenzihi künthe mukayyeden</i>
<i>Ez-pey-i tenzîh-i cânân mîkoned⁶</i>	<i>Vein kulte bittesbihi küntüm muhaddeden</i>
	<i>Vein kulte bilemrayni küntü müseddeden</i>
	<i>Ve küntü imâmen fil-maârifî seyyiden⁷</i>

Yine Ankaravî, Mevlânâ'ya ait beytin şerhinde beyti anlamlandırdıktan sonra İbni Fâriz'ın beyitteki anlamı destekleyici ve ortak hayâl çerçevesinde kaleme alınmış Arapça beytini “İbni Fâriz’un ibtidâ-yı *Hamriyye*’si bu manâya delâlet ider.” ifâdesiyle nakletmiştir (Yalap, 2012: 152-153).

<i>Pîşter ez-hilkat-i engûrhâ</i>	<i>Şürîbnâ alâ-zikrîl-habîbi müdâmeten</i>
<i>Horde meyhâ vü nümûde şûrhâ⁸</i>	<i>Sekirnâ bihâ min-kabli en yuhlekal-kerem⁹</i>

Mehmed Murad Nakşibendî (ö.1848), *Şerh-i Kasâid-i Mevlânâ Şevket* isimli şerhinde Arapça manzûm iktibaslara pek fazla yer vermediği görülür. Şerh metninde, Şevket-i Buhârî'nin beytini şerh ettikten sonra beyitte geçen âşıkların gözünün daima hayran bir şekilde açık olduğunu “nitekim bazı ârifin” ifâdesiyle şâir ismi zikretmeden Arapça bir beyitle örneklendirmiştir (Başçetin: 2014: 105-106).

<i>Tâkeş çü ebruvân-ı bütân bender-i nigâh</i>	<i>Aceben lil-muhibbi keyfe yenâmu</i>
<i>Der-hemçu çeşm-i âşık-ı hayrân hemîşe vâ</i>	<i>Ve küllü nevmin ale'l-muhibbi harâmun¹⁰</i>

2.3.Farsça Manzûm İktibaslar

Klâsik şerhlerde manzûm iktibaslar büyük oranda Farsça yapılmaktadır. Farsça manzûm iktibaslar; Mevlânâ, Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), Mollâ Câmî (ö. 898/1492) gibi isimlerden yapılmaktadır. Zirâ bu isimler İran'ın otorite sayılan ve klâsik unvanına sahip şâirleri konumundadır. “Amacına Göre Manzûm İktibaslar” başlığı altında Farsça manzûm iktibaslar detaylı olarak ele alınmıştır. Burada sadece bir örnek verilmek sûretiyle iktifâ edilmiştir.

Örnekte; Sürûrî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* isimli eserinde sevgilinin yüzünün veya bulunduğu yerin Kâbe oluşu, Kemâl Hucendî'den aynı anlam çerçevesindeki iki beyitle örneklendirilmiştir.

<i>Mâ müridân rûy-ı sûy-ı Kabe çün ârîm</i>	<i>Arafât-ı aşk-bâzân ser-kûy-ı yâr bâşed</i>
<i>Rûy sûy-ı hâne-i hammâr dâred pîr-i mâ¹¹</i>	<i>Be-tavâf-ı Kabe zîn der-nerevem ki âr bâşed</i>
	<i>Çü serî ber-âstâneş zühre safâ nihâdî</i>
	<i>Be-safâ vü Merve ey dil zikret çe kâr</i>

⁶ Gah cananın tenzihi için kendi zahirini viran eyler.

⁷ Eğer sen, Allâh'ı tenzih için söylersen mukayyed olursun, tesbih edersen muhadded olursun, eğer ikisini de söylersen müsedded olursun. Ve marifette imam ve efendi olursun.

⁸ Üzüm yaratılmadan önce mey içmiş ve sarhoş olmuş.

⁹ Sevgiliyi devamlı zikretmeyle içirildik. Üzüm yaratılmadan önce onunla sarhoş olduk.

¹⁰ Şaşarım seven insan nasıl uyur? Aşıka her türlü uyku haramdır.

¹¹ Biz müritler Kâbe tarafına yüzümüzü nasıl getirelim? (Zira) Bizim pirimizin yüzü içki satıcısının evine bakar.

	<i>bâşed</i> ¹²
--	----------------------------

3. Amacına Göre Manzûm İktibaslar

3.1. Gramer İzahı İçin Yapılan Manzûm İktibaslar

Şem'î Efendi'nin *Şerh-i Bostân*'ında "Hudâyî"de olan yâ-yı sâniye vahded içündür." ifâdesinden sonra şâir ismi zikredilmeden "beyt" başlığı altında bu gramer hususiyeti bir beyitle örneklendirilmiştir (Metin, 2014: 170).

<i>Heme her çe kerdem to ber-hem zedî</i>	<i>Be-rev zâhidâ hurde ber-mâ me-gîr</i>
<i>Çe kuvvet koned bâ-Hudâyî hodî</i>	<i>Ki kâr-ı Hudâyî ne-kârîst hured</i>

Şem'î Efendi'nin *Şerh-i Bostan* isimli eserinde Sa'dî'nin beytinde geçen "geşten" fiilinin muzarî çekimi olan "gerd" in kullanımını Mollâ Câmî (ö. 898/1492)'nin *Lüccetü'l-Esrâr* isimli eserinden bir beyitle örneklendirilmiştir.

<i>Der-înân be-hasret çerâ ne-nigerem</i>	<i>Her kocâ bînî der-i gencî vü berded helkeî</i>
<i>Ki ömr-i telef gerde yâd âverem</i> ¹³	<i>Helke mâî helke gerde der-dehân-i ejderest</i> ¹⁴

Şem'î Efendi, *Şerh-i Mesnevî* isimli eserinde "Süleymanvârda vâr teşbih içündür nite ki Hâce Hâfız'un bu beytinde vâkidür" ifâdeleriyle beyitte geçen Farsça "vâr" edatını açıkladıktan sonra Hâfız-ı Şirâzî (ö. 792/1390 [?]) 'den bir beyit nakletmiştir.

<i>Tu Süleymanvâr dâd-ı ü bidih</i>	<i>Çü gül sevâr şevêd ber-hevâ Süleymanvâr</i>
<i>Pey ber-ez-vey pâ-y-ı red ber-vey menih</i> ¹⁵	<i>Sehergeh murg der-âyed be-nağme-i Dâvûd</i> ¹⁶

Aşağıda yer alan örnekte, XVI. yüzyıl şâirlerinden Sûdî-i Bosnevî (ö. 1007/1599 [?]) ve *Şerh-i Gülistân*'ında kaynak beyitte geçen "nîk ü bed" ifâdesindeki atıf vavını örneklendirmek amacıyla "guft u şünûft" ifâdesinin yer aldığı bir beyit iktibası yapılmıştır.

<i>Hunek ân kes ki gûy-ı nîkî bord</i>	<i>Sühan-ı aşk ne ânest ki âyed be zebân</i>
<i>Nîk ü bed çün hemî be-bâyed mord</i>	<i>Sâkiyâ mey deh ü kûtâh konîm guft u şünûft</i>

Yine Sûdî-i Bosnevî (ö. 1007/1599 [?]) ve *Şerh-i Gülistân*'ında beyitte geçen "birâder" kelimesine dair "asıl zâl-i muceme ile lîkin umûmen dâlladur yanî mühmele ile" ifâdeleriyle açıklama yapıldıktan sonra "Niteki Reşîdüddîn Vatvât *Aruz*'ında tayîn buyurmuşdur. Kıta:" ifâdeleriyle iktibas yapılarak konuya açıklık getirilmiş ve şerhe dayanak oluşturulmuştur (Yılmaz, 2008: 371-372).

¹² Âşıkların Arafat'ı sevgilinin köyünün başıdır. Kâbe'yi tavaf ederek bu kapıdan çıkamam ki utanç olur. Zühre onun kapısının eşğine başını koymuştur. Ey gönül! Safa ve Merve ile zikrin ne işe yarar?

¹³ Bunlara neden hasretle bakmayım? Zira bana telef olmuş ömrümü hatırlarım.

¹⁴ Her nereye bakarsan

¹⁵ Sen Süleyman gibi onun hakkını ver, onun üzerine reddetme ayağını koyma.

¹⁶ Gül Süleyman gibi havaya binince, bülbül seher vakti Davut nağmesiyle feryada başlayınca...

<i>Be-gû ey birâder be-lutf u hoşî</i>	<i>Der-zebân-ı Fârisi farkî miyân-ı dal ü zâl</i>
<i>Künûnet ki imkân-ı güftâr hest¹⁷</i>	<i>Yâd gîr ez-men ki îñ nezd-i efâzıl mübhemes¹⁸</i>

3.2. Kaynak Beyit ve Şerhle Doğrudan Alâkalı Olmayan Manzûm İktibaslar

Sürûrî'nin *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'ında beyit açıklandıktan sonra kaynak belirtilmeden ve kaynak beyitle doğrudan alâkalı olmayan Farsça bir beyit nakledilmiştir (Oğuz, 1998: 40).

<i>Merâ der menzil-i cânân çe emn ü ayş çü her dem</i>	<i>Mey hadîs-i râh-ı pür hûn mikuned</i>
<i>Ceres feryâd mîdâred ki ber bendîd mahmilhâ¹⁹</i>	<i>Kıssahâ-yı aşk Mecnûn mikuned²⁰</i>

Şem'î Şemullâh, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'da "Hâsıl-ı manâ galebât-ı aşk-ı İlâhî âşıkı ihtiyar u akl dâiresinden çıkarıp meczûb u mütehayyir idügin işârdur." ifâdeleriyle beyti açıkladıktan sonra "Nitekim Şeyh Attâr *Mantıku't-Tayr*'da getürmüşdür." ifâdeleriyle Attâr'ın beytini nakletmiştir. Lâkin Attâr'dan iktibas olarak nakledilen beytin kaynak beyitle doğrudan bir alâkası söz konusu değildir (Soleimanzâdeshekarab 2019: 1203).

<i>Aklem ez-hâne be-der reft ve ger mey in est</i>	<i>Küfr-i kâfir-râ vü dî-i dindâr-râ</i>
<i>Dîdem ez-pîş ki der-hâne-i dînem çi şevêd²¹</i>	<i>Zerre-i derdet dil-i Attâr-râ²²</i>

3.3. Kaynak Beyitle Anlam ve Hayâl Olarak Benzeyen Manzûm İktibaslar

XVIII. yüzyıl Şârihlerinden Ebûbekir Nusret Efendi'nin *Şerh-i Dîvân-ı Sâ'ib* adlı eserinde, Sâ'ib-i Tebrizî'nin beytinde geçen tasavvufî anlamda beden evinde saadet kapısı olan kalbini unuttuğu takdirde başını gafletinden duvarlara vurması temsili, şâir ismi nakledilmeyen iki beyit nakledilmek sûretiyle örneklendirilmiştir. Beyitlerde ortak hayâl, hayret ve gafletten ötürü başın duvara vurulmasıdır. Yine her iki beyitte de farklı sebeplerden dolayı gaflete düşülmemesi gerektiği ifâde edilir (Yakut 2007: 74).

<i>Ey besâ ser ki be divâr zened ez gaflet</i>	<i>Cism-i hâkîde der-i kalbini teftiş iderek</i>
<i>An ki der hâne-i târik der ez-yâdeş reft²³</i>	<i>Mürşidi olmayanın hayreti âvâre ider</i>
	<i>Dekk-i bâbile pes-i câmda bi-çâre meges</i>
	<i>Kapu halkası idüp başını sad pâre ider</i>

Hülâsatü's-Şürûh'ta Mevlânâ'ya ait olan kaynak beyite dair "Nitekim Eşrefzâde (kuddise sırruhû) buyurmuştur." ifâdeleriyle Eşrefoğlu Rûmî'den bir beyit nakledilmiştir. Her iki beyitte de mutlak varlığın fânî insan vücudunda tecelli etmesi söz konusu edilmiştir (Güntan, 2009: 213).

<i>Mâ ademhâyîm u hesfîhâ-yı mâ</i>	<i>Benim ol dâimü'l-bâkî</i>
-------------------------------------	------------------------------

¹⁷ Ey kardeşim şimdi senin konuşmaya gücün varken lütfet ve söyle.

¹⁸ Fars dilinde "dâl" ve "zâl" arasındaki farkı benden öğren ki bu (konu)nun manası fazıllar katında tam belirgin değildir. Sahih ve sakın olan müfred lafızdan önce "dâl" harfinin, bunun dışında kalan durumlarda ise "zâl" harfinin gelmesi caizdir.

¹⁹ Bana sevgilinin bulunduğu yerde güven ve huzur yoktur. Her an çan heybeleri bağlayın diye feryat eder.

²⁰ Mey, kanla dolu bir yoldan bahsetmede, Mecnûn'un aşkından hikâyeler anlatmaktadır.

²¹ Eğer mey bu ise aklım başımdan gider, önceden dinimin hanesinde ne olduğunu gördüm.

²² Kâfirin küfrü ve dindarın dini 'Attar'ın gönlünde zerre kadar duvar.

²³ Karanlık evde kapının yerini unutan kimse gaflet yüzünden duvara çok başvurur.

<i>To vücûd-ı mutlakî fânî-nümâ²⁴</i>	<i>Göründüm sûretâ insân</i>
--	------------------------------

Yine *Hülâsatüŝ-Şürûh*’ta *Mesnevî*’nin ilk beytinin şerhinde Niyâzî Mısrî’den bir gazel nakledilerek insanın sembolik bir üslûpla dert ve sıkıntılarla dolu bu dünyada ne kadar ıztırâplı ve asıl vatanına ne derece hasret çektiğini ifâde edilmiştir (Güntan, 2009: 109-110).

<i>Bŝnev ez-ney çün hikâyet mîkoned</i>	<i>Ey garip bülbül diyarın kandedir</i>
<i>Ez-cüdâyihâ şikâyet mîkoned</i>	<i>Bir haber ver gülizarın kandedir</i>
	<i>Sen bu yerde kimseye yâr olmadın</i>
	<i>Var senin elbette yârin kandedir</i>
	<i>Gökte uçarken yere indirdiler</i>
	<i>Çâr anâsır bendlerine urdular</i>
	<i>Nûr iken adın niyâzî dediler</i>
	<i>şol ezel ki itibarın kandedir</i>

Sürûrî’nin *şerh-i Divân-ı Hâfız*’ında kaynak beyitle ilgili kelime ve gramer izahından sonra herhangi bir iktibas ifâdesi kullanmadan “beyt” başlığı altında bir beyit nakledilmiştir (Oğuz, 1998: 64). Her iki beyitte de yükseklik-alçaklık mefhumlarıyla “saray” hayâli çerçevesinde “kibir”e vurgu yapılmıştır (Oğuz, 1998: 64).

<i>Her ki-râ hâb ki in menzil muŝtî hâkest</i>	<i>Ey sarâyını bülend iden kişi mağrûrsın</i>
<i>Gû çe hâcet ki ber-eflâk keŝed eyvân-râ²⁵</i>	<i>Gâfil olma kim virür bir gün ana düzd-i ecel</i>

Sürûrî (ö. 969/1562)’nin *şerh-i Divân-ı Hâfız*’ında klâsik Türk ve İnan şiirinde ortak olarak kullanılan “âh” mazmûnunu Türkçe bir beyitle örneklendirilmiştir. *Hâfız*’ın beytinde ifade edilen âh okunun tesirine örnek beyitte de dikkat çekilmiştir (Oğuz, 1998: 74).

<i>Tir-i mâ âh zi-gerdûn be-güzered Hâfız</i>	<i>Ayırmağa benden ânı say itme rakîbâ</i>
<i>hâmûş</i>	<i>Gâfil yürime o bunda sakın âh-ı seher var</i>
<i>Rahm kun ber-cân-ı hod perhiz kun ez tîr-i mâ²⁶</i>	

Mustafa şem‘î’nin *şerh-i Divân-ı şâhî* adlı eserinde, *şâhî*’nin türbesi tarafına salın ki vefa kokusunu bizim anber sürülmüş yaratılıŝımızdan dinleyesin, anlamındaki beytin şerhinde Yazıcıoğlu Muhammed’in mezardan yel estikçe muhabbet kokusunun gelmesine dair beyti nakledilmiştir. Her iki şâirin de beyitlerinde ele aldığı ortak unsur, mezardan vefa ve muhabbet kokusunun gelmesi ifâdesiyle bunların kalıcılığına vurgudur (2011: 141-142).

²⁴ Biz ve varlıklarımız yok olanlardır. Sen ise fânilerde görünen mutlak varlıksın.

²⁵ Her kim ki uyku yeri bir avuç toprağın üzeridir, sarayını eflaka kurmasına gerek yoktur.

²⁶ Bizim âh okumuz felekten geçer, *Hâfız* sessiz ol beni incitme. Kendi cânına acı, bizim okumuzdan kaçın.

<i>Be-hirâm sû-yı türbet-i Şâhî ki bşnevî</i> <i>Bûy-ı vefâ ez-tynet-i anber-sirişt-i mâ</i>	<i>Ölem bir gün kalam bin yıl tenüm toprağ ola küllî</i> <i>Muhabbet kokusu gele yil esdikçe turâbımdan</i>
---	--

Şem‘î Efendi, *Mesnevî Şerhi*’nde Hâfız’ın beyti ile ortak hayâl çerçevesinde yer aldığını düşündüğü Farsça beyti nakletmiştir. Her iki beyitte de “Nemrut’un kafasının içine sivrisinek girmesi ve bu sebeple ölmesi” hadîsesi anlatılmaktadır. Her iki beyitte de güçlü-güçsüz unsurları Nemrut-sivrisinek ile birlikte anlatılmıştır (Dağlar, 2019: 565).

<i>Peşşeyî Nemrûd-râ bâ-nîm-per</i> <i>Mîşikâfed bâ-muhâbâ derz-i ser²⁷</i>	<i>Nîm-peşşe ber-ser-i düşmen gümân</i> <i>Der-ser-i û çâr sad sâleş be-dâşt²⁸</i>
---	--

Tellizâde Vehbî, *Urft-i Şirâzî Dîvânı Şerhi*’nde Urfti’nin beytinde ifâde edilen, âşıkların gönül hâllerini “her gün evc-i felekten pest-i zevâle düşer ve yine nurına ziyan gelmeyüp kemakan tülû eyler. Tarik-i aşkun erbabına böyle halatlar çok vâkî olur.” ifâdeleriyle açıkladıktan sonra “Nitekim Hz. Mollâ Rûmî buyururlar ki” bağlayıcı iktibas cümlesiyle Mevlânâ’dan bir beyit nakletmiştir (Gözütok, 2017: 237). Her iki beyitte de âşıkların gönüllerinin yüceliği ve zevâli ele alınmıştır.

<i>Geh geh futed zi-tâk dil-i dustân velî</i> <i>Hurşid-râ ziyân ne-şevved ez-zevâlhâ²⁹</i>	<i>Gehî ber-tarem-i alâ nişînem</i> <i>Gehî ber-puş-t-i pây-ı hod ne-bînem³⁰</i>
---	--

3.4. Kaynak Beyitle Anlamsal Olarak Benzer Olup Hayâl Olarak Farklı Olan Manzûm İktibaslar

Klâsik şerhlerdeki manzûm iktibasların yapısal olarak ayrıldığı noktalardan biri de kaynak beyitlerle olan hayâl-ımağ benzerliği ya da farklılıklarıdır. Bazı iktibaslar kaynak beyitle hayâl olarak örtüşürken bazı iktibaslarda ise bu tamamen farklıdır.

Nusret Efendi’nin *Sâ’ib-i Tebrizî Şerhinde* Sâ’ib’in beytinde ifâde edilen sıkıntı ve belâlara sabır gösterilmesi ve gam çekilmemesi, farklı bir hayâl olmasına rağmen benzer anlamlara sahip “zencîr-i belâ” hayâlinin yer aldığı iki beyitle örneklendirilmiştir (Yakut, 2007: 77).

<i>Ez-sahtî-i reh râh-rev-i ışk ne-nâled</i> <i>Tâ Kabe tevân reft be-în seng-i nişân râst³¹</i>	<i>Zencîr-i belâ ile çeker vâlî-i tevfiğ</i> <i>Dâr-ı kerem-i hakka gürûh-ı süadâyı</i> <i>Belvâ-yı ubudiyete kıl kendini teslîm</i> <i>Yâ mültefit-i hüsn kâbûl eyle belâyı</i>
--	---

²⁷ Yarım kanadıyla bir sivrisinek Nemrut’un beyninin köşesini korkmadan yarar.

²⁸ Yarım kanatlı bir sinek düşmanın başına gelip orada dört yüz yıl kalmıştır.

²⁹ Bazı zamanlar dostların gönülleri felekten düşer ama güneş batmayla zarar görmez.

³⁰ Bazen en yüce kubbelerin üstünde otururum bazen kendi ayağımın önünü (adımımı) göremem.

³¹ Aşk yolcusu yolun meşakkatinden şikâyet etmesin. Zira bu nişan taşıyla Kâbe’ye dek gitmek mümkündür.

Şem‘î'nin *Mantıku't-Tayr Şerhi*'nde âşığın cânını sevgiliye fedâ edilişi “hindû” hayâli üzerinden yapılmıştır. Beytin anlamlandırması yapıldıktan sonra “beyt” başlığı altında nakledilen beyitte aynı anlam ifâde edilmiştir (İnce, 2012: 166-167).

<i>Hindû-yı hindû-yı hindû-yı toem</i>	<i>Cânlar fedâ muhabbet-i cânâna sır degil</i>
<i>Hindû-yı cân ber-miyân dârem zi-to</i> ³²	<i>Erbâb-ı aşka terk-i ser itmek hüner degil</i>

Mollâ Murad, Sâ'ib-i Tebrizî şerhinde kaynak beyitte ifâde edilen âşıkların varlıklarından iz olmamasına dair “nitekim Hz. Mısırî kuddise sırrahû buyurur” ifâdesiyle varlığın ve bedenın yok edilmesinin ifâde edildiği bir beyit nakletmiştir (Aktan 2008: 224-225).

<i>Davâ-yı âhestegî ey mûr pîş-i mâ me-kon</i>	<i>Bir beden kaldı bana mensûb olan bunda hemân</i>
<i>Nakş-ı pâ hergiz ne-bâşed merdom-i âheste-râ</i> ³³	<i>Yok idüp anı dahi var olayım şimdiden girü</i>

İsmâil Rüsûhî-i Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*'de Mevlânâ'ya ait olan kaynak beyitte ifâde edilen cismin ve bedenın yok edilmesine dair “kemâ kîle” iktibas ifâdesiyle kaynak belirtilmeden bir beyit nakletmiştir (Özdemir 2013: 449).

<i>Ferbiheş kun ângeheş kuş ey kasâb</i>	<i>Besleme gel tenüni nimet ü biryânla</i>
<i>Zân ki bî-bergend der-dûzâh kilâb</i> ³⁴	<i>Bir gün olur ol tenün tamuda biryân olur</i>

Hâcibî'nin (*Hacı Sâlihzâde*) *Şerh-i Yûsuf u Zelîhâ*'sında kaynak beyitte ifâde edilen sözün ve ifâdenin bir öneminin kalmadığını Hâzık'tan bir beyit nakledilerek örneklendirilmiştir (Özder, 2018:449).

<i>Sühan-râ hod ser-encâmî ne-mândest</i>	<i>Hâzık diyarımızda yâ teşhis ider mi var</i>
<i>Ve-z-ân nâme be-cuz nâmî ne-mândest</i> ³⁵	<i>Murg-ı hezâr-nağmeyi zâğ [u] kelâğıla</i>

Şem‘î Efendi, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'ında kaynak beyitte ifâde edilen dünyânın geçici ve sahte güzelliğine aldananların ömürlerini yitirdiklerine dair yine dünyânın geçiciliğinin ve ömrün bir nakit ve dünyaya karşılık verilen bir kira olması hayâli çerçevesinde ifâde edildiği beyitle örneklendirilmiştir (Soleimanzâdeshekarab 2019: 535).

<i>Hoş arûsîst cihân ez-reh-i sûret lîkin</i>	<i>Heft mesken sanur cihânı kişî</i>
<i>Her ki peyvest bedû ömr-i hodeş kâbîn dâd</i> ³⁶	<i>Nakd-i ömrün verür kirâ yerine</i>

3.5. Aynı Kaynak Beyte Dair Birden Fazla Şâirden Yapılan Manzûm İktibaslar

Klâsik şerh metinlerinde diğer manzûm iktibaslara nazaran daha az görülen bu tür iktibaslarda şerh edilen beyit şerh edildikten sonra, şerhi destekleyici ve beyitteki anlamı örneklendirici birden fazla şâirden iktibaslarla bulunulur.

³² Senin kölenin kölesinin kölesiyim. Cân hindûsunu senin için ortada tutuyorum.

³³ Ey karınca! Bizim huzurumuzda yavaşlık davası etme. Zira âşıkların ayaklarının izi olmaz.

³⁴ Ey dünya kasabı! Firavun gibi olanları besle ve ondan sonra öldür. Zira Cehennem köpekleri azıksızlardır.

³⁵ Sözün hakikati kalmamıştır. Ve o şîirden bir addan başka bir şey kalmamıştır.

³⁶ Dünya görünüşte güzel bir gelindir; ona kim ulaşmışsa kendi ömrünü mehir olarak vermiştir.

Aşağıda yer alan örnekte, Mehmed Murad Nakşibendî, *Şerh-i Kasâid-i Mevlânâ Şevket* isimli eserinde Şevket-i Buhârî'nin beytinin şerhinde “Devâ vü ilâc olur ve aşkın ilâcı hâricden olmayıp belki derd-i aşkın devâsı yine aşkıdır.” ifâdeleriyle beyti açıkladıktan sonra “Nitekim Sâ'ib merhûm bu mazmunu: Beyt:”, “Hâfız-ı Şîrâzî dahî şu beyt ile beyân buyurmuşlardır”, “Bu beytin şerhinde merhûm Şem'î Efendi buyurmuşdur ki” ifâdeleriyle manzûm iktibaslarda bulunmuştur. Beyitlerde vurgulanan ortak anlam, aşk derdinin devâsının yine aşkın kendisi olduğudur (Başçetin, 2014:41).

<p><i>Ez-aşk reng-i şekve ne-rîzem be-hîç kes</i> <i>Derdîst in ki cem çü şod mî-şevved devâ³⁷</i></p>	<p><i>Aşkest hemân çâre-i dâgî ki kühen şod</i> <i>Hem nakş-ı kadem mahv koned nakş-ı kadem-râ³⁸</i> [Sâ'ib-i Tebrizî]</p>
	<p><i>Dey goft tabîb ez-ser-i hasret çü me-râ dîd</i> <i>Heyhât ki renc-i to zi-kânûn-ı şifâ reft³⁹</i> [Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390 [?])]</p> <p><i>Di etibbâya ki kânûn-ı şifâ yazmakdan</i> <i>Hüner oldur ki gam-ı dil-bere dermân yazalar</i> [Şem'î Efendi]</p>

3.6. Kaynak Beyitte Geçen Kelime ve İbarenin Açıklanması İçin Yapılan Manzûm İktibaslar

Klâsik şerhlerde bazen kaynak beyitte geçen bir kelimeyi veya ibareyi şârih, okuyucuya izah etmek için başka bir şâirden beyit iktibas yoluyla örneklendirmektedir. Burada amaç çoğu zaman beyitteki anlam çerçevesi değil kelimenin anlamıdır. Yani nakledilen beytin kaynak beyitle anlamsal bir benzerliği veya yakınlığı söz konusu değildir. Öte yandan kelime izahı için yapılan manzûm iktibasların neredeyse tamamı Farsça eserlerden yapılmıştır.

Şem'î Mustafa Efendi'nin *Şerh-i Bostân*'ında Sa'dî'nin beytinde geçen “hân-ı yağmâ” ibaresini “bayramlarda düğünlerde vesair vaktlerde fukara için tedarük olunan taamdur” ifâdeleriyle açıkladıktan sonra “Nitekim Hâfız'da bu beyit bu manâyı müşîrdür.” iktibas ifâdeleriyle Hâfız'ın “hân-ı yağmâ” ibaresinin yer aldığı beytini nakleder (Metin 2014: 68).

<p><i>Yekî gufteş ey suhre-i ruzgâr</i> <i>Birev tabhî ez-hân-ı yağmâ biyar⁴⁰</i></p>	<p><i>Figân kîn lûliyân-ı şûh-ı şîrînkâr-ı şeh-râşûb</i> <i>Çünân bordend sabr ez-dil ki Türkân hân-ı yağmâ-râ⁴¹</i></p>
--	---

³⁷ Aşkta şikayet rengini kimseye dökmem. Aşk derdi öyle bir derttir ki arttıkça devâ olur.

³⁸ Eskimiş yarının çaresi yine aşktır. Zira ayak izini yine bir ayak izi yok eder.

³⁹ Dün doktor beni görünce iz geçirip “Vah vah vah! Senin hastalığının tedavisi İbni Sînâ'nın Kânûn ve Şifâ kitaplarında da yok!” dedi.

⁴⁰ Biri o fakire, yürü yağma yemeğinden bir yemek getir, dedi.

⁴¹ Eyvah! Bu şuh, bu cilveli, bu şehri birbirine katan güzeller, sabrımızı öyle bir yağmaladılar ki Türkler de hân-ı yağmayı öyle yağmalarlar.

Mustafa Şem'î'nin *Şerh-i Dîvân-ı Şâhî* adlı eserinde kaynak beyitte geçen “çeng” kelimesinin “mürşid” anlamında kullanımı “Nitekim Hâce Hâfız'ın bu beyti rûşen eyler.” ifâdeleriyle Hâfız-ı Şirâzî (ö. 792/1390 [?]) 'den bir beyit nakledilerek örneklendirilmiştir (Çınarcı 2011: 221-222).

<i>Ey vâiz ez-hadîs-i tu ne-nişist der-zamîr</i>	<i>Çeng-i hamîde kâmet mî-hânedet be-işret</i>
<i>Aybem me-kun ki gûş ber-âvâz-ı çeng bûd⁴²</i>	<i>Be-şinev ki pend-i pîrân hîçet zîyân ne-dâret⁴³</i>

Şem'î Şemullâh *Şerh-i Mantıku't-Tayr*'da kaynak beyitte geçen “dinâr” kelimesine dair flori ve akçe manâsında olduğunu ifâde ettikten sonra Bostan'dan bir beyit nakletmiştir (Turan, 2014: 160).

<i>În hilâfet ger be-dinârî buved</i>	<i>Şenîdem ki dinârî ez-müflisî</i>
<i>Mifürûşem ger harîdârî buved⁴⁴</i>	<i>Be-y-üftâd ü miskîn be-cüsteş best⁴⁵</i>

3.7. Kaynak Beyte Cevap Niteliğindeki Manzûm İktibaslar

Ebûbekr Nusret Efendi, *Sâ'ib-i Tebrizî Dîvânı Şerhi*'nde kaynak beyitte “bâ ki”⁴⁶ şeklinde sorulan soruya şâir ismi zikretmeden naklettiği beyitle cevap vermiştir (Yakut, 2008: 78).

<i>Çün târ zi-rûşen güherân gird ber-âverd</i>	<i>Senden evvel arayıp bezl-i vücûd itmişler</i>
<i>Tâ bâ-ki şevd ân gelek-i sâht-kemân râst⁴⁷</i>	<i>Bulmayup râhatı eyyâm-ı şühûd itmişler</i>

Sürûrî'nin *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* isimli eserinde kaynak beyitle aynı anlam doğrultusundaki bir beyit nakledilmiştir. Nitekim metinde şârih, “Memâlik-i dünyânın harâb idügin gör.” ifâdesiyle beyitteki anlamı izah ettikten sonra “nitekim dir” diyerek örnek beyit nakletmiştir. Özetle kaynak beyitte geçen Dârâ'nın son hâlinin ne olduğu aslında nakledilen beyitte hiçbirinin kalmadığı ifâde edilerek açıklanmıştır (Oğuz, 1998:56-57).

<i>Âyîne-i Sikender câm-ı Cemest be-niger</i>	<i>Şenîdem mülk-i Dârâ kest darü'l-mülk-i İskender</i>
<i>Tâ ber-tu arza dared ahvâl-i mülk-i Dârâ⁴⁸</i>	<i>Ne İskender ne-mâned eknûn ne dârü'l-mülk ü ne Dârâ.</i>

Murad Mollâ'nın *Sâ'ib-i Tebrizî Şerhleri* 'nde kaynak beyitte ifâde edilen “nereye gittiğini bilmeme” durumunu şârih, “Zirâ kemâl mebde ü meâdîni ve bu âleme gelince menâzil ü merâtibini sülûk ile reyü'l-ayn görmek ve müşâhede itmekdir.” ifâdeleriyle izah ettikten sonra “Nitekim Hz. Mısırî buyurur” dedikten sonra kaynak beyte cevap niteliğinde bir beyit nakletmiştir (Aktan 2008: 215-216).

⁴² Ey vâiz! Eğer senin sözün bana tesir etmedi ise beni ayıplama. Zira çeng dinliyordum.

⁴³ Beli bükük çeng işret meclisinde çalıyor. Pirlerin tavsiyelerinin zararlı olmadığını ondan dinle.

⁴⁴ Eğer bu hilafetin bir dinara alıcısı olsa satarım.

⁴⁵ Duydum ki yokluktan bir dinar düşmüş ve miskin onu o kadar fazla aramıştır.

⁴⁶ Farsça: Kime.

⁴⁷ Ok gibi sağlam olan ruşen cevherden toz kaldırdı. Acaba bu sert yaylı felek kime doğru bir şekilde döner?

⁴⁸ İskender'in şarap kadehi olan aynasına bak da Dârâ'nın mülkünün hâlinin ne olduğunu gör.

<i>Rûzgârîst ki bâ-rîg-i revân hem-seferem</i>	<i>Kanden gelür yolun senin yâ kande varur menzilin?</i>
<i>Mîrevem râh u zi-menzil haberî nîst me-râ⁴⁹</i>	<i>Nerden gelip gittiğini anlamayan hayvân imiş</i>

3.8. Kaynak Beytin Şâirinin Başka Şiirlerinden Yapılan Manzûm İktibaslar

Şem'î Mustafa Efendi'nin *Şerh-i Bostân*'ında *Bostan*'da geçen kaynak beyit açıklandıktan sonra yine Sa'dî'nin *Gülistân*'ından aynı anlamdaki bir beyitle örneklendirilmiştir (Metin 2014: 141).

<i>Neşât-ı cüvân zi-pîr me-cûy</i>	<i>Tarâb-ı nev-cüvân zi-pîr me-cûy</i>
<i>Ki âb-ı revân bâz nâyed be-cûy⁵⁰</i>	<i>Ki dîger nâyed âb-ı refte be-cûy⁵¹</i>

Sûdî-i Bosnevî (ö. 1007/1599 [?])'nin *Şerh-i Bostân*'ında Sa'dî'nin beyti yine aynı şâirin *Gülistân*'ından bir beyitle örneklendirilmiştir (Açar, 2018: 84).

<i>Ve ger bâ-peder ceng cûyed kesî</i>	<i>Ne merdest ân be-nezdîk-i hiredmend</i>
<i>Peder bî-gümân haşm gîred best⁵²</i>	<i>Ki bâ-pîli demâ[n] peykâr cûyed⁵³</i>

İsmâîl Rüsûhî-i Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*'de kaynak beyitte geçen “lek” kelimesinden hareketle “Leke'l-mülkü leke'l-hamdü leke'l-izzetü leke'l-alıyyâ leke'l-münne leke'l-kadr leke'l-lutf leke'l-atâ nitekim Hz. Mevlânâ bir gazellerinde buyururlar:” ifâdeleriyle yine Mevlânâ'nın “lek” kelimesini kullandığı beytini iktibas yapmıştır (Yalap, 2014: 535).

<i>Key bügûyed lek lek ân leklek becân</i>	<i>Şeyh-i mürgânest leklek lek lekeş dâni ki çîst</i>
<i>Lek çi bâsed mülk-i tust ey Müsteân⁵⁴</i>	<i>Hamdû lek ve'l-emrî lek ve'l-mülkü lek yâ Müsteân⁵⁵</i>

3.9. Örnekleme Amaçlı Manzûm İktibaslar

Şerh edilen beyitte geçen edebî sanat, imlâ, kâfiye, gramer unsuru, vezinle ilgili bir uygulama, kâfiye, kelime, üslûp veya bir hayâlin örneklendirilmesi şeklinde görülmektedir.

Aşağıda yer alan örnekte Sa'dî'ye ait *Gülistân*'da geçen beyitte “Bâr-hudây” kelimesi şârih tarafından, efendi dimekdür, açıklamasıyla anlamlandırılarak, nitekim Enverî buyurur, ifâdeleriyle İranlı şâir Enverî (ö. 585/1189 [?])'den iki beyitle örneklendirilmiştir (Yılmaz, 2009: 654).

<i>[Ey] bâr-hudâ-yı gîti-ârây</i>	<i>Âlem-i mecd [ki] ber-bâr-hudâyân mülkest</i>
<i>Ber-bende-i pîr-i hōd bibahşây⁵⁶</i>	<i>Mecd-i dîn ân be-sezâ ber-melikân bâr-hudây⁵⁷</i>

⁴⁹ Öyle bir zaman ki akan kumlarla dost olmuşum, nereye gittiğimi bilmiyorum.

⁵⁰ Yaşlı kimselerde gençliğin sevincini arama. Zira akan su geri ırmağa dönmez.

⁵¹ Gençliğin eğlencesini yaşlıdan bekleme, giden su ırmağa geri gelmez.

⁵² Eğer bir kimse babasıyla kavga ederse, şüphesiz babası ona çok gazap eder.

⁵³ Akıllılar katında kükremiş bir fülle cenk eyleyen merd değildir.

⁵⁴ Nasıl olur da leylek "leklek" sesini canla başla çıkarır? Ey yardımcı dilenen Allâh "lek" ne demek zaten her şey senin mülkündür.

⁵⁵ Kuşların şeyhi leylektir. Leylek ne der bilir misin? Ey kendisinden yardım istenen Allâh! Mülk de senin, buyruk da senin, şükür de sana.

	... <i>Hâce-i küll-i cihân ân ki hudâyiş kerdest</i> <i>Câvidân ber-heme ahrâr-ı cihân bâr-hudây</i> ⁵⁸
--	--

Şem‘î Şemullâh *Şerh-i Mesnevî*’de “sebak” kelimesinin yazımının bânın sükûnu ile olduğunu bânın hareketli okunuşunun ise vezin gereği olduğunu belirttikten sonra, Sa‘dî’nin *Bostân* adlı eserinden bu vezin uygulamasını örneklendiren bir beyit nakletmiştir (Koçoğlu, 2009: 526-527).

<i>Mâ rameyte iz rameyte güft Hak</i>	<i>Sebak bürd reh-rev ki berhâst zûd</i>
<i>Kâr-ı Hak berkârhâ dâred sebak</i>	<i>Pes ez-nakl bîdâr bûden çi sûd</i>

Mesnevî’de yer alan beytin şerhinde Şem‘î Efendi, “mîdehed dil” ifâdesinde yer alan üslûp özelliğini örneklendirmek üzere, *bu beytde hem yine bu üslûb üzredür*, ifâdeleriyle üslûp benzerliğine vurgu yaparak başka bir beyit nakletmiştir (Dağlar 2009: 385).

<i>Mîdehed dil mer turâ kîn bî-dilân</i>	<i>Der-şigüftem ki derîn müddet-i eyyâm-ı firâk</i>
<i>Bî-tu gerdend âhir ez-bihâsılân</i>	<i>Ber-giriftî zi-harîfân dil ü dil mîdâdet</i> ⁵⁹

Şem‘î Şemullâh, *Şerh-i Subhatü’l-Ebrâr*’ında Mollâ Câmî (ö. 898/1492)’nin beytinde yer alan tersî kelimesinden hareketle “tarsî” edebî sanatına dair “tarsî odur ki mısrâ-ı kelimâtı mısrâ-ı evvelün kelimâtına münâsib ola” şeklinde açıklamada bulunduktan sonra “bu beyt gibi beyt” ifâdesiyle bu sanatı örneklendiren bir beyit iktibasında bulunmuştur (Gök, 2014: 887).

<i>Geh zi-tersî’ şevî bend-güşây</i>	<i>Ey münevver be-tu nücûm-ı celâl</i>
<i>‘Akl u dîn-râ fikenî bend be-pây</i>	<i>Vey mukarrer be-tu rüsûm-ı kemâl</i> ⁶⁰

3.10. Şâirler Arası Etkileşimi Gösteren Manzûm İktibaslar

Şerhler metinlerarasılık husûsiyetleri taşıyan eserlerdir. Açıklama amaçlı olarak birçok esere yönlendirme ve nakil yöntemiyle olabileceği gibi kaynak eserle doğrudan alâkası olan eserler arasındaki ilişki de gösterilmektedir. Bu tür örneklendirmeler şâirler arasındaki etkileşimi gösteren önemli unsurlarıdır. Bu yönüyle bazı şerh çalışmaları karşılaştırmalı edebiyat özelliği gösterir. Aynı zamanda bu tür iktibaslar şâirlerin bilgi birikimlerini ve edebiyat sahalarına olan vukûflarını göstermeleri açısından önemlidir.

Mehmed Murad Nakşibendî, *Hülâsatü’ş-Şürûh* adlı *Mesnevî* şerhinde, beytine dair, asıl vatanından ayrı düşmüş olan ârif-i billâh bu fânî âleme indikten sonra ayrılıktan dolayı parça parça olmuş bir gönül isterim der, açıklamasını yaptıktan sonra Yazıcızâde Ahmed’in *Muhammediye* isimli eserinde bu beytin mealindeki bir beyti naklettiğini ifâde etmiştir. Burada şârih, ayrıca damdan düşenin hâlini yine damdan düşen bilir; âşık olmayan, ehl-i aşkın hâlini anlamaz. Onun için aşk derdini söylemeye âşık arar, ifâdeleriyle beyitlerdeki anlamsal benzerlik

⁵⁶ Ey âlemi süsleyen Efendim! Bu yaşlı kulunu bağışla.

⁵⁷ Şeref ve ululuk âlemi padişahların mülküdür. Din büyükleri (bu) padişahlara efendi olsa sezadır.

⁵⁸ Bütün cihanın her şeye sahip efendisi, cihanın hürlerine sonsuza kadar efendi olacaktır.

⁵⁹ Bu ayrılık günlerinde alçak kimseleri kendine âşık edip onlara gönül vermenden ötürü hayretteyim.

⁶⁰ Ey aydın kişi! Celal yıldızları sanadır. Ey takrir eden! Olgunluk alametleri de sanadır.

noktasına dair açıklamada bulunmuştur. Şârihin de belirttiği gibi beyitlerde tercüme sayılabilecek derecede anlamsal olarak benzerlik vardır (Güntan, 2009: 111-112).

<i>Sîne hâhem şerha şerha ez-firâk Tâ be-gûyem şerh-i derd-i iştiyâk</i>	<i>Gönül bir sîne ister kim firâk oduna yanmıştır Ki şerha şerha olmuştur yanıp derd-i dil- ârâdan</i>
--	--

Aşağıda yer alan örnekte Sürûrî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz* isimli şerh eserinde Hâfiz'a ait gazelin son beytinin şerhinde, *bu gazelin nazîresini Mevlânâ Şâhidî dimiş gazel*, ifâdeleriyle Şâhidî'nin gazeline yer vermiştir (Atila, 2019: 1643).

<i>Nâgehân perde ber-endâhteî yanî çî</i>	<i>Dil zi-agyâr ne-perdâhteî yanî çî</i>
<i>Mest ez-hâne birûn tâhteî yanî çî</i>	<i>Ser-i mâ der-kadem endâhteî yanî çî</i>
<i>Zülf der-dest-i sabâ gûş be-fermân-ı rakîb</i>	<i>Bâ-muhîbbân u refîkân hod ey serv-i revân</i>
<i>Înçünîn bâ-heme sâhteî yanî çî</i>	<i>İlm-i cevri ber-efrâhteî yanî çî</i>
<i>Şâh-ı hûbânî vü manzûr-ı gedâyân şudeî</i>	<i>Ez-ruh u zülf ü hat u hâl u kad ü çeşm siyâh</i>
<i>Kadr-i îni mertebe neşnâhteî yanî çî</i>	<i>Fitne-i devri kamer sâhteî yanî çî</i>
<i>Ne ser-i zülf-i hod evvel tu be-destem dâdî</i>	<i>Resm-i hûbân heme âşık-kuşî vü cilvegerîst</i>
<i>Bâzem ez-pây der-endâhteî yanî çî</i>	<i>Tu hemîn resm ber-endâhteî yanî çî</i>
<i>Sühanet remz-i dehân guft u kemer sırr-ı miyân</i>	<i>Kûy-ı çevgân-ı tu kerdem ser-i sevdâî-râ</i>
<i>Vez-miyân tîg be-mâ âhteî yanî çî</i>	<i>Bâ-serem kûy-ı tu kem bâhteî yanî çî</i>
<i>Herkes ez-mühre-i mihr-i tu be-nakşî meşgûl</i>	<i>Hâk-i râhet şudeem tâ ki be-bûsem pâyet</i>
<i>Âkıbet bâ-heme kej bâhteî yanî çî</i>	<i>Tu be-râh dîgeri tâhteî yanî çî</i>
<i>Hâfizâ der-i dil-i tenget çü fûrûd âmed yâr</i>	<i>Âşnâyî be-gedâyân sebebi-âhir bûd</i>
<i>Hâne ez-gayri ne-perdâhteî yanî çî</i>	<i>Şâhidî-râ tu ne-şinâhteî yanî çî</i>

Şârih, engin bir şiir bilgisine sahiptir. Sâ'ib'in şiirine yazılan nazireyi bilmekte ve şerhinde bunu iktibas etmektedir. "Bu gazeline Nâsır Ali merhûm nazire idüb maktânda buyurur ki" ifâdesiyle onun gazeline Nasır Ali'nin nazire yazdığını belirtir. Bununla birlikte Sâ'ib'i "merhûmun beyti bir dîvâna mukabildir" ve "merhûm yirmi dört kırat şâirdir" diyerek över (Gönel, 2004: 208).

<i>Der-câme-i hod çâk zeden bî-sebebî nîst</i>	<i>Hûn geşt Ali sineem ez-mısra-ı Sâ'ib</i>
<i>Der pîrehen-i gonçe hârest be-bînîd</i>	<i>Mâ der-pîrehen-i gonçe çe hâr est be-bînîd</i>

4. Kaynak Zikredilme Durumuna Göre Manzûm İktibaslar

Bazen şerhteki ifâdelerle iktibas yapılan manzûm parçaların ne amaçla yazıldığı belirtilirken manzûmelerin şâirleri nadir olarak belirtilir ve genellikle de müphem ifadelerle isim zikredilmeden geçilir. Bazen de iktibas edilen manzûm parçanın kime ait olduğu mahlastan anlaşılmaktadır. Klâsik şerh metinlerinde yer alan manzûm iktibaslara bakıldığında bunların büyük bir kısmında şâir ismi veya kaynak zikredilmediği veya nâdiren zikredildiği görülür.

4.1.Kaynak İsmi Zikredilen Manzûm İktibaslar

Şem'î Şemullâh'ın *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*'inde ifâde edilen, aklın her yeni biten gülden yüz beyân nakşı bulması ifâdesiyle benzerlik gösteren, Sa'dî'nin her yaprak, akıllılar katında Allâh'ın marifetinden bir defterdir, anlamındaki beyti, Şeyh Sa'dî bunu beyân ider bir beyt demişdür, ifâdesiyle beytin Sa'dî'ye ait olduğu belirtmek sûretiyle nakledilmiştir (Soleimanzâdeshekarab, 2019: 794).

<i>Zi-ittihâd-ı heyûlâ vü ihtilâf-ı sûr</i>	<i>Berg-i dırahtân-ı sebz der-nazar-ı hûşyâr</i>
<i>Hired zi-her gü'l-i nev-nakş sad beyân gîred⁶¹</i>	<i>Her varakî defterîst marifet-i kidrdikâr⁶²</i>

Hâcibî'nin *Şerh-i Yûsuf u Zelîhâ*'sında Mollâ Câmî (ö. 898/1492)'nin beyti şerh edilirken beyitte geçen "mâh- nahşeb" ibaresi için Mâverâü'n-nehr'de, Tirmid yakınlarında bir şehrin adıdır. Rivâyet olunur ki orada bir kuyu vardır, onun içinde bir ay şekli görünür. O ayı İbn Mukanna-ı Horâsânî sihir ile göstermiştir. Zirâ ay batınca o ay doğup dört şehri aydınlatır, ifâdeleriyle açıklanarak Sünbülzâde Vehbî'nin ismi zikredilmek sûretiyle *Tuhfe-i Vehbî*'den bir beyit nakledilmiştir (Özder, 2018: 486).

<i>Se rûz ân mâh der-çeh bûd tâ şeb</i>	<i>İçinde ay görünmüş bir kuyudur çâh-ı Nahşeb hem</i>
<i>Çü mâh-ı Nahşeb ender-çâh-ı Nahşeb⁶³</i>	<i>Ol aydır mâh-ı Nahşeb İbn Mukanna eylemiş îcâd</i>

4.2.Kaynak İsmi Zikredilmeyen Manzûm İktibaslar

Şârih bazı örneklerde şâirin ismini belirtmeden yalnızca örnek şiire yer vermiştir. Müellif, bu şiirleri yazarken "bir âşık demiş", "nitekim şâir demiş", "bir ârif bir yârün davetinde demiş", "nitekim bir mürîd demiş", "nitekim demişler", "nitekim sulehâdan biri demiş" ve "bir pîr demiş" tarzındaki ifâdeler kullanmaktadır. Klâsik şerhlerde yer alan manzûm iktibaslarda kaynak belirtme hususunda bir tutarlık yoktur. Hem âyet-hadîs hem de manzûm iktibaslarda büyük

⁶¹ İlk cevherin birliğinden ve sûretlerin ayrılığında akıl her yeni gülden yüz yüz beyân nakşı bulur.

⁶² Yeşil ağaçların her bir yaprağı, akıllılar katında Allâh'ın marifetinden bir defterdir.

⁶³ Nahşeb ay gibi Nahşeb kuyusunda üç gün o ay kuyuda kalırdı geceye kadar.

oranda kaynak belirtilmediği görülür. Bu duruma sebep olarak dönemin ilim-bilim anlayışı gösterilebilir. Bilimsel anlamda günümüzde olduğu gibi kaynak gösterme alışkanlığının olmayışından klâsik şerhlerin yazıldığı dönemden bahsetmek pek mümkün değildir. Aşağıda şâir ismi zikredilmeden yapılan manzûm iktibaslara örnek verilmiştir:

Mustafa Şem‘î’nin *Şerh-i Dîvân-ı Şâhî*’sinde, gözyaşı Gülgûn’umu ayağının peşinden gitmesi için koştururum, anlamındaki beytin şerhinde, XVI. yüzyıl şâirlerinden Zâtî’nin beyti nakledilmiştir (Çınarcı, 2011: 290). Her iki beyitte de gözyaşının“Gülgûn”a benzetilmesi söz konusudur.

<i>Hest gülgûn-ı sirişkem gîrem rev Der-pâyet mîrânemeş tâ mîreved</i>	<i>Şebdîz-i hatt-ı dil-ber tozup tozup gelelden Gülgûn-ı eşk-i âşık tutup tutup yenilmez</i>
--	--

Aşağıda yer alan örnekte Sûdî, *Bostan*’da geçen, nasıl ki yüz oktan biri sadece hedefe varırsa birçok sadeften de bir tane inci çıkar, anlamındaki beytinin şerhinde şâirih, anlamsal olarak benzerlik gösteren XVI. yüzyıl şâirlerinden Usûlî’nin, beytini “beyt:” ibaresinden sonra nakleder. Görüldüğü üzere her iki beyitte de arzulanan şeye ulaşmak için uzun süre çaba ve fedakârlık gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir (Açar, 2018: 544-545).

<i>Dürî hem ber-âyed zi-çendîn sadeş Zi-sad çûbe âyed yekî ber-hedef</i>	<i>Niçe bin âdemoğlanı helâk olmak gerek tâ kim Yalancı kahbe dünyâda ola bir gerçek er peydâ</i>
--	---

5.Nazım Birimi ve Şekline Göre Manzûm İktibaslar

5.1.Mısrâ İktibasları

Şem‘î’nin *Mantiku’t-Tayr Şerhi*’nde kaynak beyitte geçen “kâr üftâden” deyimine dair “Umûr-dîde ve ahvâl-şinâs manâsına istimâl olunduğu bu mısrâdan zâhirdür ki *Gülistân*’dadur.” ifâdeleriyle açıklama yapıldıktan sonra *Gülistân*’dan bir mısrâ nakledilmiştir (İnce 2012: 104).

<i>Geh kuned der-tâceş ez-şebnem güher Akl kâr-üftâde vü cân-dâde zûst⁶⁴</i>	<i>Zi-kâr-üftâde bişnev tâ bidânî</i>
---	---------------------------------------

İsmâîl Rüsûhî-i Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*’de kaynak beytin şerhinde “mısrâ” başlığı ile kaynak belirtmeden Fuzûlî’nin bir mısrânı nakletmiştir (Yalap, 2014: 770).

<i>Her hased ez-dustî hîzed yakîn Ki şeved bâ-dûst gayrî hem-nişîn⁶⁵</i>	<i>Kâşki sevdiğümi sevse kamu halk-ı cihân</i>
---	--

5.2.Beyit İktibasları

Şerhlerde manzûm iktibasların büyük oranda beyit iktibaslarıyla yapıldığı görülür. Hatta büyük oranda bu iktibaslardan önce “beyt” ibaresi kullanılmıştır. Yunus Edip’in *Şerh-i Dîvân-ı Şevket*’inde Şevket-i Buhârî’nin aşağıda yer alan beytinin açıklamasında “bu âyete telmîh Fuzûlî’nin bir beyti vardır beyt” denilerek Fuzûlî’den bir beyit iktibas edilmiştir (Kızıldaş, 2019:55).

<i>Ümîd-i nukhet-i rahmî zi-bî-pervâ gulî dârem Ki âvâz-ı şikest-i reng pindâred figânem râ⁶⁶</i>	<i>Bu gamlar kim benim vardır bâirin başına koysan Çıkar kâfir cehennemden güler ehl-i azâb oynar</i>
--	---

⁶⁴ Gâh onun tacında şebnemler cevher saçar, aklın iş görmesi ve can bulması ondandır.

⁶⁵ Her haset, şüphesiz dostlukta meydana gelir. Sevgiliyle başkaları bir arada oturunca haset baş gösterir.

5.3.Diğer Nazım Şekilleriyle Yapılan İktibaslar

Klâsik şerhlerde başka bir şâirin gazel, kasîde, rubâî, nazm, mesnevî vs. nazım şekilleriyle kaleme alınmış manzûmelerinden yapılan iktibaslar da bulunmaktadır. Bu tür iktibaslar yapılırken şârihler iktibas yapılan manzûmenin yer yer nazım şeklini de belirtmişlerdir. Sürûrî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız* isimli şerh eserinde Hâfız'ın beytinin anlamsal izahını yaptıktan sonra “*Hazret-i Mevlânâ dimiş mesnevî*” ifâdeleriyle Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden bir beyit nakletmiştir (Oğuz, 1998: 60).

<i>Dilber ki der-kef-i û mûmest seng-i hârâ</i>	<i>Fârisî-gû gerçi nâz-ı hoşterest</i>
<i>Hûbân-ı pârsî-gûy bahşendegân-ı ömrend⁶⁷</i>	<i>Aşk râ hod sad zebân-ı dîgerest⁶⁸</i>

Sürûrî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'da Hâfız'ın örnekteki beytinin şerhinde kime ait olduğunu belirtmeden “*Rubâî*” ifâdesiyle iktibas yapmıştır (Atıla, 2019: 509).

<i>În çi istiğnâst yâ Rab vîn çi kâdir hâkimest</i>	<i>Sîneme dâğ ursa dilber âh kılmaz dil bilür</i>
<i>Kîn heme zahm-ı nihân hest ü mecâl-i âh nîst⁶⁹</i>	<i>Şâha mahsûs olmağičün tamğa-ı şâhidür ol</i>
	<i>Şol gönül kim dâğ-ı derd ile nişân ide Hudâ</i>
	<i>Niçe feryâd eylesün kim hâs u İlâhidür ol</i>

XVI. yüzyıl şârihlerinden Sûdî-i Bosnevî (ö. 1007/1599 [?]) *Şerh-i Bostân*'ında Sa'dî'nin beytinin şerhinde, *hâsılı bir müselmânın gönlünü ele alup rahat u âsûde eylemek, Kabenin her menziline bin rekât namâz kılmaktan evlâdur. Niteki buyurmuşlardur: Nazm, ifâdeleriyle bir nazm iktibas edilmiştir* (Açar, 2018: 89-90).

<i>Be-ihsânî âsûde kerden dilî</i>	<i>Dil be-dest âver ki hacc-ı ekberest</i>
<i>Bih ez-elf rekât be-her menzili⁷⁰</i>	<i>Ez-hezârân Kâbe yek dil bihterest</i>
	<i>Kâbe bünyâd-ı Halîl-i Âzerest</i>
	<i>Dil nazargâh-ı Celîl-i Ekberest⁷¹</i>

Sonuç

Çalışmada iktibasların tasnifine geçilmeden önce manzûm iktibaslardan önce kullanılan ifâdeler, meşhûr şârihlerin manzûm iktibas anlayışları ve manzûm iktibas yapılan şâirlere dair açıklama ve değerlendirmede bulunulmuştur. Daha sonra çalışmanın temelini oluşturan kısımda manzûm iktibasların tasnifi yapılmıştır. Diline göre manzûm iktibaslar Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere üçe ayrılarak örneklendirilmiştir. Burada Türkçe ve Arapça'ya göre manzûm iktibasların büyük oranını Farsça alıntılarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Amacına göre manzûm

⁶⁶ Bir bağışlama kokusu ümidini pervâsız bir gülden beklerim, benim figanım onun kulağına kırık bir renk sesi gibi gelir.

⁶⁷ Mermer taşı elinde mum gibi olan sevgili, Farsça konuşan güzeller de insana cân verirler.

⁶⁸ Her ne kadar Farsça konuşan güzelin nazı daha hoş olsa da Aşkın yüzlerce başka dili vardır.

⁶⁹ Bu ne istiğnâdır bu ne kudretli hakîmdir, bütün bunlar gizli yaralardır ve âh etmeye mecâl yoktur.

⁷⁰ Bir gönül yapmak Kâbe'de bin rekât namaz kılmaktan evlâdır.

⁷¹ Gönül al ki bu, büyük hacdır. Bir gönül bin Kabe'den evladır. Kâbe Âzer oğlu Halil'in binasıdır. Gönül ise Cenab-ı Hakk'ın nazar eylediği yerdir.

iktibaslar: Gramer izahı için yapılan manzûm iktibaslar, kaynak beyit ve şerhle doğrudan alâkalı olmayan manzûm iktibaslar, kaynak beyitle anlam ve hayâl olarak benzeyen manzûm iktibaslar, kaynak beyitle anlamsal olarak benzer olup hayâl olarak farklı olan manzûm iktibaslar, aynı kaynak beyite dair birden fazla şâirden yapılan manzûm iktibaslar, kaynak beyitte geçen kelime ve ibarenin açıklanması için yapılan manzûm iktibaslar, kaynak beyite cevap niteliğindeki manzûm iktibaslar, kaynak beytin şâirinin başka şiiirlerinden yapılan manzûm iktibaslar, örnekleme amaçlı manzûm iktibaslar, şâirler arası etkileşimi gösteren manzûm iktibaslar olarak sınıflandırılmıştır. Burada görüldüğü üzere manzûm iktibaslarda örnekleme ve delillendirme olmak üzere iki temel sebep olduğu görülmüştür. Kaynak zikredilme durumuna göre manzûm iktibaslar ise kaynak ismi zikredilen ve kaynak ismi zikredilmeyen manzûm iktibaslar olarak ikiye ayrılmaktadır. Burada şerhlerde manzûm iktibaslar yapılırken şâir isminin nâdiren zikredildiği, hatta bazı yanlış belirtilen kaynakların olduğu da görülmüştür. Manzûm iktibasların yapısal özelliklerinden olan nazım birimine ve şekline göre manzûm iktibaslarda ise mısra iktibasları, beyit iktibasları ve diğer nazım şekilleriyle yapılan iktibaslar olarak tasnif edilmiştir. İktibaslar genel olarak beyit, kıta, rübâi ve mesnevîlerden bir parça olarak yapılmış olmakla beraber beyit birimiyle yapılan manzûm iktibasların çoğunluğu oluşturduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, manzûm iktibaslar bir şerh metodu olmanın yanı sıra nesre etki eden önemli bir üslûp özelliğidir. Manzûm iktibaslar, şerh metinlerinin beslendiği kaynakların belirlenmesi açısından da büyük önem arz etmektedir. Bu yönüyle metinlerarasılık bağlamında incelenmeye muhtaç metinlerdir. Öte yandan manzûm iktibaslar şâirler ve edebiyat sahaları özelinde kültürler arası etkileşimi de bizlere sunduğu düşünülebilir. Lâkin yapılan inceleme sonucunda örneklerin şâirler arası etkileşimi tespit etmekten çok şerh edilen kelimenin, mefhûm veya hayâle uygun olmasına dikkat edildiği anlaşılmıştır. Bu sebeple manzûm iktibaslar üzerinden şâirler arası etkileşimi tespit etmek veya bu örneklere karşılaştırmalı edebiyat unsurları olarak bakmanın doğru olmadığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Açar, Bedriye Gülay (2018). 16. Yüzyıl Şâirlerinden Sûdî-i Bosnevî ve Şerh-i Bostân'ı (İnceleme-tenkitli metin, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Altınışik, Muhammet Emin (2013). Salih bin Yusuf bin Mustafa Şerh-i Dîvânçe-i Firişte: İnceleme-tenkitli metin-sözlük-dizin-tıpkıbasım, SBE, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzincan: Erzincan Üniversitesi.

Başçetin, Mustafa Yasin (2014). Şerh-i Kasâ'id-i Mevlânâ Şevket ve Sistemik Şerh Sözlüğü, SBE, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Ceylan, Ömür (2000). *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Çınarcı, Mehmet Nuri (2011). Mustafa Şem'i'nin Şerh-i Dîvân-ı Şahi adlı eseri: İnceleme-tenkitli metin-sözlük, SBE, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Dağlar, Abdülkadir (2009). Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin- Sözlük), SBE, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Devellioğlu, Ferit (1999). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları.

Durmuş, İsmail (2000). "İktibas". *DİA*, C. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Gök, Taner (2014). Şem'î Şem'ullâh ve Şerh-i Subhatü'l-Ebrâr'ı (İnceleme-Tenkitli metin, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

Gözütok, Mehmet Akif (2017). Tellizade Vehbi ve Urfî-i Şirazî Dîvânı Şerhi Tenkitli Metin-İnceleme, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Güntan, Zekiye (2009). XIX. Yüzyıl İstanbul mutasavvıflarından Muhammed Murad Nakşibendî ve Hülâsatü'ş-Şürûh İsimli Mesnevî Şerhinden İlk 1001 Beytin Tahlîli, SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Karga Göllü, Bilge (2018). Hâkim'in Şerh-i Dîvân-ı Şevket'i: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin, SBE, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Dr. Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi.

Kızıldaş, Abdulkadir (2019). Yunus Edip-Şerh-i Dîvân-ı Şevket (İnceleme-metin), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Koçoğlu, Turgut (2009). Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (II. cilt) (inceleme-tenkitli metin-sözlük), SBE, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Külekçi, Numan. (2003). *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Metin, Mutlu (2014). Şem'î Mustafa Efendi'nin Şerh-i Bostân'ı (Transkripsiyonlu metin) [200b-321a], SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Oğuz, Meral Ortaç (1998). Sürûfî'nin Şerh-i Dîvân-ı Hâfız'ı, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi.

Özder, Deva (2018). Hâcibî'nin (Hacı Sâlih-zâde) Şerh-i Yûsuf u Zelîhâsı (İnceleme-tenkitli metin), SBE, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Sakarya, Sakarya Üniversitesi.

Özdemir, Mehmet (2013). İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (IV. cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük), SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Yozgat: Bozok Üniversitesi.

Saraç, M. A. Yekta (2012). *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belagat*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.

Soleimanzadeshekarab, Naser (2019). Şem'î Şem'ullâh ve şerh-i Dîvân-ı Hâfız, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Tâhirî'l-Mevlevî (1994). *Edebiyat Lügati*, (Haz.: K.E. Kürkçüoğlu), İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tanyıldız, Ahmet (2010). İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (inceleme-metin-sözlük), SBE, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Turan, Muhittin (2014). Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mantıku't-Tayr, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi.

Uzun, Mustafa (2000). "İktibas (Türk Edebiyatı)". *DİA*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Verim, Hidayet (2014). Şem'î Mustafa Efendi'nin Şerh-i Bostân'ı (Transkripsiyonlu Metin) [1b-200b], SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Yakut, Emrullah (2007). Sâ'ib-i Tebrizî Dîvânı Şerhi'nin İncelenmesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Yalap, Hakan (2014). İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif (II. cilt) (inceleme-metin-sözlük), SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Niğde: Niğde Üniversitesi.

Yılmaz, Ozan (2004). Urfî'nin kasîdelerine yazılan Türkçe Şerhler, SBE, Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.

Yılmaz, Ozan (2007). Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü. *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 5, 9: 271-304.

Yılmaz, Ozan (2008). 16. Yüzyıl Şârihlerinde Sûdî-i Bosnevî ve Şerh-i Gülistân'ı (İnceleme-Tenkitli Metin), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.