

MİZAHA VAHDET-İ VÜCÛD PENCERESİNDEN BAKMAK: SALÂHÎ'NİN ŞERH-İ NUTK-I NASREDDİN EFENDİ ADLI RİSALESİ

Looking at Humour Through Wahdat Al-Wujud: Salahi's Risale Şerh-i Nutk-i Nasreddin Efendi

Gürol PEHLİVAN*

ÖZ

Bir fıkrâ figürü olan Nasreddin Hoca, 15. yüzyıldan bu yana bazı çevreler tarafından bir sûfi ve velî olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle mutasavvıflar tarafından saygıyla anılmış, fıkraları öğüt vermek için nakledilmiş, hatta bazen müstakil olarak şerh edilmiştir. Müstakilen şerh kaleme alan mutasavvıflardan biri de Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî)'dir. 18. yüzyılda yaşamış olan Salâhî'nin kaleme aldığı çok sayıda eseri içinde makalemize konu edindiğimiz risalesi, mizah tarihimiz açısından önemli bir metindir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, doğrudan Nasreddin Hoca'ya ait mizahî bir metni şerh eden ilk Türkçe eserdir. Eserde, aslında bir fıkrâ metninde geçen ve Nasreddin Hoca'ya izafe edilen bir mülemma beyit şerh edilmiştir. Şerh, Vahdet-i Vücûd anlayışı doğrultusunda yapılmıştır.

Makalede, bu metin bağlamında, tasavvuf-mizah ilişkisi merkezinde "şair-eser-şârih-şerh-okur" ilişkileri tahlil edilmiştir. Aynı zamanda, fıkrâ bağlamında, şair olarak kabul edilen Nasreddin Hoca'nın tasavvufi kişiliği; eser olarak mülemma beytin söylendiği bağlam, yani içinde geçtiği fıkrâ ve bu metnin yaratım-aktarım bağlamı; şârih Salâhî ve dünyası; şerhin yapı ve muhteva özellikleri; son olarak da bu dörtlü ilişkinin meydana getirdiği eseri okuyucuların metni yorumlaması üzerine bir değerlendirme sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Nasreddin Hoca, Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî), mizah, fıkrâ, tasavvuf, şerh, bağlam

ABSTRACT

Nasreddin Hodja, as a joke figure, has been considered to be a sufi and a saint by some circles since the fifteenth century. Therefore, he has often been much revered by the sufis. His jokes have been not only narrated but also separately annotated. One of the Sufis who expounded the jokes separately was Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî, who lived in the eighteenth century. Among the works Salâhî indited, his risale, which has been chosen as the subject of this study, is an important text in terms of our history of humour. As far as it has been ascertained, it is the first work in Turkish to annotate a humorous text directly belonging to Nasreddin Hodja. In the work, a mülemma couplet which is in fact mentioned in a joke and attributed to Nasreddin Hodja is annotated. The annotation has been done in line with the view of Wahdat al-Wujud (The Oneness of Being).

In this study, the relationship between "poet-work-commentator-annotation-reader" is inquired in terms of the relationship between tasavvufnot known in english and humour within the frame of the Risale. Also, in the context of the joke, an analysis of sufi personality of Nasreddin Hodja, who is also considered to be a poet; the context of the mülemma couplet, that is, the joke in which the couplet is mentioned, its making and narrative context; the commentator Salâhî and his world; the elements of the form and content of the annotation; and, finally, the response of the readers to this text constructed by that quadripartite relationship are presented.

Key Words

Nasreddin Hodja, Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî), humour, the joke, sufism, annotation, context.

Giriş

Bugün bir fıkrâ kahramanı olarak ele alınan Nasreddin Hoca, tarihte bazı çevreler tarafından bir velî ve mutasavvıf olarak telakki edilmekteydi (Güzel 2004: 351-366). Bu nedenle tasavvufi eserlerde, sohbetlerde ondan nakiller yapılmakta; fıkraları müridlerin eğiti-

minde bir araç olarak kullanılmaktaydı. Sûfilerin eserlerinde bunun yansımalarını belli ölçüde görmekteyiz. Ancak anlaşılan bu faydalanma daha ziyade sohbet geleneği içerisinde kalmıştır. Nitekim bugün de tasavvufi sohbetlerde Nasreddin Hoca fıkraları ahlâkî ve tasavvufî öğütler vermek için kullanılmaktadır.

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Doktora Öğrencisi. gurolpehlivan@hotmail.com

Osmanlılar dönemine ait, şimdilik iki eser, yazılı edebiyatta da bu geleneğin izlerini gösteren birer delil olarak karşımızda durmaktadır. Bunlardan ilki bu makalede üzerinde duracağımız Risale, ikincisi ise, *Burhaniye Tercümesi*'dir.

Nasreddin Hoca'nın fıkralarının, Mevlevî Seyyid Burhaneddin tarafından kaleme alınan, *Burhaniye Tercümesi* isimli şerhinin yazması Fikret Türkmen tarafından neşredilmiştir. Bu eserde Hoca'ya ait 121 fıkra şerh edilmiştir (Türkmen 1999: 36). Bu kitabın Osmanlılar devrinde yapılan taşbaskısı ise Feyzi Halıcı tarafından yayımlanmıştır (Halıcı 1994). Bildiğimiz kadarıyla fıkraları şerh eden başka bir eser yoktur. Bu makalede ele alacağımız risale ise, Nasreddin Hoca'ya atfedilen bir beytin şerhi olduğu için, ona ait olduğu varsayılan bir metnin, bildiğimiz kadarıyla, ilk yazılı şerhidir.

Makalede şu yöntem izlenmiştir: Öncelikle Nasreddin Hoca'nın mutasavvıf olmasıyla ilgili bilgiler ele alınarak, tarihte sûfiler arasında bıraktığı imajın anlaşılması sağlanmıştır. Ardından şerh edilen beytin geçtiği fıkra ve bu metnin yaratım-aktarım bağlamı açıklanarak, beytin fıkra içindeki yapısal değeri tespit edilmiş, daha sonra Salahî hakkında bilgi verilerek, şerhin yapı ve muhteva incelemesine geçilmiştir. Bu bağlamda şerhi oluşturan ana yapılar tespit edilip değerlendirilmiştir. Son olarak bu beyti ve şerhlerini değerlendiren çalışmalar, yazıldıkları zamanın ideolojik formülasyonu bağlamında okumaya tâbi tutularak, yeniden kurgulanmıştır.

Şair: Bir Sûfî Olarak Nasreddin Hoca İmajı

Bugün gerçekten yaşayıp yaşamadığı hakkında dahi tartışmalar olan Nasreddin Hoca (Tokmakçıoğlu 1991: 25-39; Sakaoglu vd. 2009: 1-4), ataları-

mıza göre yaşıyordu. Hatta mutasavvıf ve velî olduğuna dair yaygın bir kanaat vardı. Bu durum, Hoca'dan ilk bahseden kaynaklardan olan *Saltuknâme*'den başlayarak kendini gösterir. Hoca, bu kaynakta Seyyid Mahmud Hayranî'ye bağlı bir sûfî olarak tanıtılmaktadır (Gölpınarlı 1996: 11). *Saltuknâme*'den sonra yazılan kaynaklarda da Hoca, hep mutasavvıf veya velî olarak anılmıştır (Taştçı 1997: 297-307). Ancak bu kaynaklardaki verilerin sözlü kültürden geldiklerini, 13. yüzyılda yaşayan Nasreddin Hoca ile ilgili ilk bilgilerin 15. yüzyıldan itibaren karşımıza çıktığını, bu durumun ise ciddi sorunlar oluşturduğunu ifade etmek gereklidir. Öcal Oğuz, Lord Raglan'ın kahraman çözümlemelerinde ulaştığı sözel belleğin tarih söylemi içinde 150-200 yıldan daha önceye dair bilgi veremeyeceği fikrinden hareketle, *Saltuknâme*'de verilen bilgilerin tarihselliğinin sorgulanabilir olduğunu düşünmektedir (Oğuz 2009: 557-558).

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Nasreddin Hoca, Anadolu'da hep mutasavvıf olarak kabul görmüştür. Bu nedenle sûfiler nezdinde onun fıkraları, genellikle mizah metninden ziyade, dinî-tasavvufî bir bağlamda algılanmıştır. Ona ait olduğu kabul edilen sözler bir "remz" olarak düşünülmüş, içerisindeki derin anlam açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda bakıldığında Hoca, eser veren bir sûfî değildir.

Nasreddin Hoca fıkralarında şiir-lere rastlanması, bazı araştırmacıların bu şiirleri ve Hoca'nın şairliğini değerlendirmesi sonucunu doğurmuştur. Makalemize konu olan beyti Esmâ Şimşek, "Hoca, Şiirlerde Yerli Yersiz Kullanılan 'Arapça-Farsça' Kelimeleri Tenkit Etmek İçin Şiir Söyler" başlığı altında incelemiştir (Şimşek 2005: 33). Namık Açıkgoz de Hoca'nın fıkralarında şiirin,

alay etmek için kullanılan bir unsur olduğunun altını çizmektedir (Açıkgöz 2005: 229-230).

Eser: Fıkra ve Şiir

İncelediğimiz risalede Hoca'ya atfedilen bir mülemma beyit şerh edilmiştir.¹ Bu risalede beytin geçtiği fıkra, eksik bir şekliyle, sadece bir nüshada mevcuttur ki bunun da daha sonradan risaleyi çoğaltanlar tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Anlaşılan şârih Salâhî, fıkrayı vermeyi gereksiz görmüş; dikkatini beyit üzerinde yoğunlaştırmıştır. Beyti daha net anlamak için ortaya çıktığı bağlamı, yani bağlı olduğu fıkrayı vermek istiyoruz:

“ Bir gün Hoca'ya birkaç efendiler gelüb, ‘Sen okuyup yazarsın, ama Fârisî bilmezsin’ dirler. Hoca ‘Nice bilmem?’ dir. ‘Eğer bilürsen bir beyt söyle’ dirler. Hoca bu beyti okur:

Reftem becayî serviler gördüm tokuz hur amedend

Bir kaçını yağırladım bir kaç tarla mîrevend

dedikte, mollalar, ‘Eyvah’ diyüp kalkıp gittiler.” (Türkmen 1999: 55; Halıcı 1994: 15)²

Görüldüğü gibi bazı mollalar, Nasreddin Hoca'yı imtihana çekmek amacıyla onun Farsça bilip bilmediğini sorarlar ve yukarıdaki beyitle cevaplandırılırlar. Burhaniye Tercümesindeki beyit oldukça galiz bir imâyı içermektedir. Hoca, dokuz hûri gördüğünü ve birkaçını yakaladığını söyler. Bu nedenle mollalar “Eyvah” diyerek kalkıp gitmektedirler.

1909 yılında Veled (İzbudak) Çelebi'nin “Bahâî” mahlasıyla yayımladığı eserdeyse fıkra şu şekildedir:

“ Bir gün Hoca'ya birkaç efendi gelip ‘Okur yazar geçinirsin ammâ, Fârisî bilmezsin.’ Derler. Hoca, ‘Niçin bilmem?’

der. ‘Bilersen bize bir beyit oku da işide lim.’ Demeleriyle Hoca bedâhaten:

Reftem be-cây-ı serviler

Gördüm dokuz kurd âmedend

Bir kaçını yatırladım

Bir kaç tarla mîrevend

Demekle mollalar, ‘Eyvallâh!’ deyip, Hoca'nın iktidârını teslim ederler.” (Letâ'if 1996: 54)³

Abdülbaki Gölpınarlı ise, fıkranın başka bir eş metnini⁴ şu şekilde vermektedir:

“ Bir gün Hoca'ya, Farsça da bilsen derler, vaazın daha güzel olur. Hoca, bilirim der. Öyleyse derler, bir küt'a oku bakalım. Hoca okur:

Reftem be cây-ı serviler,

Gördüm dokuz kurt âmedend

Birkaçını yatırladım,

Birkaçı tarla mîdevend.” (Gölpınarlı 1996: 136-137).

Veled Çelebi ve Gölpınarlı eş metinlerinde de Risale'deki gibi, “kurt” kelimesi geçmektedir. Risale ile bu üç metin arasındaki bir diğer dikkat çekici kelime farkı, “sivri-servi” arasındadır. Bizim ele aldığımız Risale metinlerinde başka şekilde okunmaya mahal vermeyecek şekilde harekelenen bu kelime, başka kaynaklarda “servi” şeklinde geçmektedir. Fıkranın bağlamı düşünüldüğünde bu kelimeler metinle uyum içindedir. Önceki iki kaynaktaki beyit şeklinde olan mülemma ise, burada dörtlük halinde karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi fıkralarda bu tür kelime değişiklikleri çok normaldir. Yer ve zamana göre metinler değişebilmektedir ki bu durum, sözlü ürünlerin temel özelliklerindedir.

Fıkraya yapısal açıdan baktığımızda üç adım ile karşılaşmaktayız:

Bazı iyi eğitim almış kişilerin Nasreddin Hoca'nın Farsça bilgisini sınamak istemeleri,

Nasreddin Hoca'nın Farsça bildiğini bir beyit ile onlara göstermesi,

Gelenlerin bu beyit karşısında şaşkınlığa düşüp oradan ayrılmaları.

Sınama durumu üç eş metinde de belirgindir. Fıkranın esprisini oluşturan ikinci adımda olan beyitteki en önemli kelimeler "hûr-kurt"tur. Burhaniye eş metninde Nasreddin Hoca, gördüğü hûrileri yakaladığını söylerken oldukça galiz bir espri oluşmaktadır. Halbuki Risale'de kurtları yakalaması böyle bir durum içermez. Burada açıktır ki Burhaniye eş metninin espri dozu daha yüksektir. Her üç metinde de Hoca'yı zor duruma düşürmek isteyenlere gereken cevap verilmektedir. Ancak Burhaniye eş metninde mollaların "eyvah" diyerek kalkıp gittiği eklemesi vardır ki bu da fıkranın dinleyenler tarafından iki şekilde anlaşılmasına yol açmaktadır. İlk olarak Hoca'nın mollara verdiği cevap karşısında, onların şaşkın ve mağlup olmuş bir hale düşmüş oldukları; ikinci olarak da Hoca'nın verdiği saçma ve galiz örnek dolayısıyla onun cahilliğinden dolayı orada duramamaları. Her iki yorum da mümkündür; ancak Burhaniye müellifi Burhaneddin bu durumu Nasreddin Hoca'nın lehinde yorumlayarak bir öğüt vesilesi yapmaktadır. Veled Çelebi eş metninde ise, mollaların cevabı "eyvallah" şeklinde olup, anlatıcı veya Veled Çelebi tarafından, "Hoca'nın iktidarını teslim etmek" şeklinde yorumlanmıştır.

Yukarıdaki durum açıkça göstermektedir ki anlatıcı, dinleyici veya okuyucu bir metni kendi dünya görüşü çerçevesinde konumlandırabilir. Dolayısıyla bir medrese talebesinin dilinde bu fıkra cahillikle alay için bir örnek olabilirken; bir mutasavvıf için öğüt mevzuu haline gelebilir. Burada "niyet" önem kazanmaktadır. Fıkra, onu yaratan kişi tarafından sadece bir gülme vesilesi olarak

üretilebile, dinleyici veya okuyucular tarafından çok farklı bağlamlarda anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında, yukarıdaki fıkra ve içerdiği beyit dönün kültür alanı içerisinde, okur-yazar kesim için üretilmiş bir metindi. Bugün kültür değişmesiyle birlikte bu metni anlayacak insan sayısı çok azalmıştır. Bilindiği gibi geleneksel kültürün canlı kalabilmesi güncellenmesiyle mümkündür. Bu işlemin Türk halk edebiyatı ürünlerinden fıkralara ve özellikle de Nasreddin Hoca fıkralarına başarıyla yapıldığı rahatlıkla söylenebilir (Ekici 2009: 273). Bu fıkraya baktığımızda, yukarıdaki hususlar metnin günümüzde güncellenmesi olanağını azaltmaktadır. Yaptığımız araştırma esnasında bu fıkraya popüler Nasreddin Hoca kitaplarında ve sanal kültür ortamında⁵ hiç rastlamamamız, fıkranın günümüz mizah anlayışına uymadığını ve dolaşıma girmediğini göstermektedir.

Şârih: Abdullah Salahaddin-i Uşşakî (Salâhî)

1705-1782 yılları arasında yaşamış olan Abdullah Salahaddin-i Uşşakî, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eser vermeye başlayan bir mutasavvıf ve şairdir. Nesirde özellikle tercüme ve şerhleri bakımından önemli bir yere sahiptir (Akkuş 1998: 3-5; Arıcı 2006: 11)⁶. Nazımda ise hilye, mi'raciyye, mevlid, na't gibi türlerde eserler vermiştir. İki adet divanı mevcuttur (Akkuş 1998: 174; Akkuş 2002).

Salâhî'nin şerhleri incelendiğinde, onun en çok İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışından etkilendiğini görmekteyiz.⁷ Bu nedenle o, şerhlerinde vücûd, merâtib-i vücûd, hakikat-i Muhammediye, ruh-i Muhammedî, fenâ, bekâ, ene'l-Hak, âlem-i nâsut, âlem-i ceberrût, fark, cem, ilme'l-yakîn, hakke'l-yakîn, fenâfillah, a'yân-ı sâbite,

cem'u'l-cem, tecelli gibi terimlere rastlanmaktadır (Arıcı 2006: 100).

Salâhî'nin bütün şerhleri göz önüne alındığında, onun âyet, hadis ve mutasavvıflardan sıkça alıntı yaptığı, şerhe başlarken mutasavvıfın ruhundan yaradım istediği, şerhte aralara kendisinin veya başkalarının manzumelerini serpiştirdiği, kıssa ve menkıbelerden nakiller yaptığı, Arapça, Farsça şiir veya beyitleri önce manzum olarak tercüme ettiği, ledünnî remzler kullanılarak yazılan şiirleri açıklarken tasavvufi terimleri de açtığı, sarf ve nahivle ilgili izahlar yaptığı, bilinen kelimelerin tasavvufi anlamlarına işaret ettiği, lügâz ve muamaları çözerken ebcedle ilgili açıklamalar yaptığı, bazı durumlarda aynı metni farklı yönlerden bir kaç defa şerh ettiği, Arapça, Farsça eserlerde önce kelimelerin anlamını verip sonra tasavvufi manasını verirken, Türkçe eserlerde doğrudan bütünlüklü olarak tasavvufi anlamı vermeyi tercih ettiği söylenebilir (Arıcı 2006: 71-99).

Şerh: Şerh-i Nutk-ı Nasreddin Efendi

4.1. Şerhin Yapı ve Muhtevası

Şerh, Salâhî'nin Nasreddin Hoca'nın sözlerinin değeri üzerine yaptığı bir açıklama cümlesiyle başlamaktadır. Bu cümlede kullanılan "oranlama" terimi, atasözü, masal, yanık türkü, tekerleme, yalan, uydurma söz, şaka gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸ Nasreddin Hoca'ya izafe edilen bu beytin bir tekerleme veya şaka olarak görülmesinden dolayı bu isimlendirme yapılmıştır. Oranlamayı tarif ederken sarf ettiği "remz-i mücmel" tamlamasıysa "az sözle, gizlice işaret etme" anlamındadır. Şârih, bu noktada Nasreddin Hoca'nın ruhaniyetinden de faydalandığını söyleyerek şerhinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu yöntemin Salâhî tara-

findan sıkça kullanıldığını yukarıda belirtmiştik. Şerh, vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda kaleme alınmıştır. Ayrıca beş âyet, bir hadis ve biri kendisine ait iki şiiri görüşlerini temellendirmek için kullandığını görüyoruz.

Salâhî, ilk olarak "sivri" kelimesi üzerinde durmuştur. Bu kelimenin önce minare, kule, dağ zirvesi gibi günlük dildeki anlamlarını vermiş; akabinde İbn Arabî'nin konuyla ilgili gördüğü bir şiirini kaydetmiştir (bkz. dn. 20). Ünlü sûfinin şiirinde, dağ tepesi (arşın zirveleri) bir sembol olarak kullanılmıştır. İslam kelamcılarının Allah'ın hüküm verme ve hükmünü yürütme kudretinin bir ifadesi olarak izah ettikleri (Akay 1995: 37) ve niteliği hakkında pek çok tartışmanın yapıldığı bu terimi (Yavuz 1991: 407- 409), mutasavvıflar tecelli mahalli, cism-i küllî, mutlak varlığın bedeni, insan-ı kâmilin gönlü olarak anlamlandırmışlardır (Uludağ 1997: 53). Bu şiirde arş, Allah'ın tecelli mahalli olarak zikredilmektedir ki bu da insanın gönlüdür.

Salâhî'nin ikinci olarak ele aldığı kelime "dokuz kurt"tur. Şârih bu kelimeyi her biri kendi içinde üç maddeye ayrılan bir üçlü grup şeklinde ele almıştır:

1. İslâm (cismanî): Nefs, sadr, kalb.
2. İman (nefsanî): Fuad, akl, ruh.
3. İhsan (ruhanî): Sır, hafâ, ahfâ.

İlk grup olan İslâm, şerhde "cismanî" olarak isimlendirilmiştir. Madde anlamına gelen bu kelime (Uludağ 1997: 123) ile şârih, dinin niteliğini kastetmektedir. Çünkü din öncelikle bir ikrar kurumudur. İslâmiyet'te bu ikrar, Kelime-i Şahadet ile gösterilir. Bu şahadeti yerine getirenin içten olup olmadığına bakılmaz. Dış görünüşte dini kabul eden, Müslüman olarak tanınır. Şârihin İslâm içinde ele aldığı ilk terim "nefs"tir. Nefs, Kur'an-ı Kerim'de sekiz anlamda kullanılmaktadır. Bunlar in-

san ruhu, insan bedeni, bedenle beraber ruh, zâtullah, insana kötülüğü emreden kuvvet gibi çeşitli anlamlardadır (Cebecioğlu 1997: 545-546). Şerhde Salâhî, bu anlamlardan, Yusuf sûresi 53. âyete işaret ederek, nefs-i emmareyi kast etmektedir. İkinci olarak sadr, yani göğüs kelimesine işaret eder ki bu terimin iza-hında kullandığı “Allah kimi hidayete erdirmek isterse onun göğsünü (gönlünü) İslâm’a açar” âyetiyle nefs ve sadr arasında hidayet noktasından bir bağlantı kurar. Son olarak kalb, kelimesinin iman ile ilişkisini vermek için de “Kalbi iman ile sükûnet bulunduğu halde” âyetini hatırlatarak üçgeni tamamlar. Burada Salâhî şu tekamüle işaret etmektedir. Öncelikle nefs-i emmarenin esiri olan kişi, ya zahiri ya da batınî olarak küfr içindedir. Allah’ın yardımıyla sadrı açılır ve ilahî nefhayı duyarsa kalbi iman eder. Böylece ilk basamakları geçmiş olur.

İkinci grubun ilk terimi fuaddır. İlâhî tecellileri seyretme yeri olan bu tavır (Uludağ 1997: 195), etvar-ı seb’anın üçüncüsüdür. İkinci terim olan akıl, şerhde Gazalî’nin verdiği anlam çerçevesinde Rabbanî Latife (Uludağ 1997: 36) yani kalbden kaynaklanan feyz ve ilhamdır (Uludağ 1997: 37). Ruh ise, insanda bilen ve idrak eden bir latife olup (Uludağ 1997: 439) hakkında çok şey bilinmez. Salâhî, bu üç terimi iman kelimesiyle ilişkilendirmiş, ayrıca “ruh”un ihsan makamı ve müşahede mahalli olduğunu ifade etmiştir. Bu üçlünün sonunda şârih, İslâm’ın iman esaslarını açıklayan meşhur bir hadisi delil olarak göstermiştir (bkz. dn. 30). Her ne kadar bu hadis, genelde iman, İslâm ve ihsan mertebelerini açıklamakta kullanılsa da (Çetin 1995: 414-451), şârih burada sadece iman ve İslâm’la ilişkilendirdiği altı terimin şerhinde kullanmıştır.

Üçüncü grup ise, ihsan olarak isim-

lendirilen ve ruhanî özellikte olduğu ifade edilen üç terimden oluşur. Sır, ruhtan sonra gelen bir latifedir ve ondan daha üsttedir. Temaşa mahallidir. Bu anlamda sır, ruhun ruhudur (Uludağ 1997: 469). Hafâ, gizli olan ruha verilen isimdir (Cebecioğlu 1997: 308). Ahfâ ise, en gizli anlamına gelip son duraktır. Şârihe göre bu terimler, vahdet mertebesi ve sevaiyye nisbetiyle ilgilidir. Her iki terim de yalnızca Allah’ın zâtı söz konusu olduğunda kullanılan terimlerdir. Bu hâlde artık sūfnin varlığı tamamen yok olur ve geriye sadece Allah’ın zâtı kalır.

Salâhî’nin şerhte ele aldığı nefs, kalb, ruh, sır, hafâ, ahfâ terimleri letaif-i sitte adıyla anılmaktadır. İnsan ruhunun altı latifesi vardır. Bunlardan biri (nefs) halk âlemine, beşi emir âlemine aittir. Emir âlemine ait olan latifelere “Letaif-i hamse” adı verilir. Emir âlemine ait latifeler halk âlemine ait olan latifeden daha şerefi ve latiftir. Diğer beş latifede kalbden başlayarak ahfâya doğru gidildikçe şeref ve letafet artar. Bu latifeler iç içe sayılır. Tasfiye işlemi de kalbde başlar ve yukarıdaki sıraya göre yapılır (Uludağ 1997: 335). Bunların insan bedeninde belli bölgelerde olduğuna inanılır ve her latife belli bir peygamberin ayağı altındadır. Yani çeşitli peygamberlerin ulaştığı hakikatlara kabiliyet kazanmayı ifade eden kavramlar, gelişmeleri gösterir. Bu beş latife kırmızı, sarı, beyaz, siyah ve yeşil olarak çeşitli kozmik renkler ihtiva ederler (Cebecioğlu 1997: 470). Salâhî’ye göre sâlik bu dokuz mertebeden geçerek vahdete erişir. Bu noktada şârih, kendine ait bir dörtlük ve arkasından yaptığı izah ile bu mertebelerin dahi esas maksat olmadığını, bu hâllerde görülen keşf ve kerametlerin yanıltıcı olduğunu, asıl olanın vahdet hakikatine ulaşmak olduğunu ifade eder. Bu durum için de “Bir kaçını

batırladım bir kaçı tarla mirevi” mısra-
mı örnek gösterir. Böylece sûfi zahirini
şeriat, bâtınını ise hakikat ile aydınlatır,
diyerek yazdığı şerhi sonuçlandırır.

4.2. Fıkra, Beyit ve Şerh Üzerine Yapılan Değerlendirmeler

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu
beyte ilk dikkat çeken Salâhî'dir. Daha
sonra Seyyid Burhaneddin'in şerh et-
tiği fıkralar arasında bu metni görüyo-
ruz. Biz öncelikle Burhaneddin şerhi
üzerinde durmak istiyoruz. Bunun ne-
deni Burhaneddin'in şerhinin herhan-
gi bir yankısının olmamasına rağmen,
Salâhî'nin şerhinin 1918 yılında bir de-
ğerlendirmeye konu edilmesi, dolayısıy-
la üzerinde durulmasını gerektiren daha
değişik hususları bünyesinde barındırı-
yor olmasıdır.

Seyyid Burhaneddin'in şerhi şu şe-
kildedir:

*“Yalnız ulûm-ı arabiyede kalmayıp
fünûn-ı sâireyi, ale'l-husus fârisî kitap-
larını çokca mütalâa idün, zira ulûm-ı
fârisîde tasavvuf çoktur. Ve tasavvuflı-
dır. Suri, menafi-i kesire ile fâide-mend
olursunuz dimeği ima ve işaret buyurur-
lar.”* (Türkmen 1999: 55)⁹

Kendisi bir Mevlevî olan
Burhaneddin'in eserinin amacı, Nas-
reddin Hoca fıkralarının tasavvufi şer-
hini yapmak olmuştur. Dolayısıyla bu
fıkra'yı da aynı bakış açısıyla açıklamış-
tır. Burada hemen dikkati çeken nokta,
Burhaneddin'in beytin şerhiyle hiç ilgi-
lenmeyip doğrudan fıkranın bütünün-
den bir öğüt çıkarmasıdır. Ancak bunu
yaparken kendi dönemindeki medrese
zihniyetini, üstü kapalı bir şekilde eleş-
tirdiği gözden kaçmamaktadır. Bilindiği
gibi Osmanlı medreselerinde belli dö-
nemlerde oldukça sert tasavvuf karşıtı
görüşler hükümran olmuştur. Bu hare-
ketlerin en bilineni Kadızâdeliler adlı
gruptan kaynaklanmıştır (Ocak 1979-

1983: 208-223). İşte bu devirlerden med-
rese mollaları arasında yerleşen bir yar-
gı, zamanla atasözü haline gelmiştir: *Her
kim okur Fârisî, gider dinin yarısı*. Bizce
şârih kendi zamanında da var olan¹⁰ bu
anlayışa karşı bir anlamda tasavvufun,
dolayısıyla da Farsçanın savunmasını
yapmaktadır. Kaldı ki Mevlevî geleneği
içinde Farsçanın önemi dikkate alındı-
ğında, Burhaneddin'in tutumu daha da
anlaşılır olmaktadır. Bu noktada, fikrini
söylemek için, aslında kolay kolay böyle
bir mesajın çıkmasına müsait olmayan
bu metni kullanmıştır.

İnceleyeceğimiz ikinci şerh
Salâhî'nindir. Bu şerh üzerine ilk dik-
kati çeken M. Fuad Köprülü olmuştur.
1918 yılında yayımladığı “Nasreddin
Hoca” isimli eserinde Hoca'nın Batıda ve
Doğuda yanlış anlaşıldığını ileri sürerek,
doğudan Salâhî ve şerhini örnek göster-
miştir. Köprülü'ye göre Salâhî, Hoca'ya
sebebsiz yere bir mutasavvıf kisvesi giy-
dirmiş ve sonradan uydurulan bu beyti
zorla tasavvufi hakikatleri meydana
çıkarmak; böylece onun yüksekliğini or-
taya koymak için kullanmıştır. Halbuki
bu, abes bir iş olup Hoca'yı anlamamak
demektir. Aslında Salâhî'nin yaptığı
normaldir; çünkü Hoca'yı Acem ve Frenk
kitaplarıyla zevki bozulmuş okumuşlar
değil, halk anlayacaktır (Köprülü 2004:
186).

Salâhî için oldukça ağır değerlen-
dirmeler içeren bu görüşleri, yazıldığı
dönemin şartları ve Köprülü'nün edebi-
yat incelemelerinde kullandığı yöntemi
göz önünde bulundurmadan anlamak
oldukça zordur. Bu yıllarda Köprülü'nün
Türkçülük fikrini savunan aydınlar ara-
sında yer aldığını biliyoruz. Bu noktada
Köprülü de döneminin aydınlarından
farksız olarak, halk-aydın ayrımını ka-
bullenmiştir. Ona göre Acem divanlarını
körü körüne tetkik eden aydınların halk

edebiyatını, bu bağlamda Hoca'yı anlamaları mümkün değildir. Hele Batı etkisine girdikten sonra millî konulara sırt çevirmiş aydınlardan böyle bir şey beklemek hayaldi (Köprülü 2004: 20, 24). Burada dikkat edilirse Köprülü de avam (halk) ve havas (aydınlık) arasında keskin bir sınır çizmektedir. Bu sınırın en belirleyici yönlerinden birini ise estetik beğeni oluşturmaktadır. Bu durum, Dundes'in tespit ettiği, 19. yüzyıl Avrupasında aydınlığın halk ve aydın ayrımı için kullandığı "estetik" ölçütüyle birebir örtüşmektedir (Dundes 2006: 15-16). Bu tabloda Köprülü, aydın karşısında halkı ve ürettiklerini savunmaktadır. Örneğin Türk şiirinin vezni tartışmaları esnasında hece ölçüsünden yana tavır koyması, bu anlayışının pek çok örneğinden biridir (Köprülü 1990: 12-16). Tüm dünyadaki milliyetçi anlayışlarda olduğu gibi, 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında yaşayan milliyetçi aydınlık "gerçek, öz" kültürün "saf, bulanmamış" halkta var olduğunu düşünmüşlerdir (Öztürkmen 1998: 37-40). Nitekim Köprülü de 1914 yılında yazdığı "Yeni Bir İlim: Halkiyat 'Folk-lore'" isimli yazısında benzer fikirleri dillendirmiştir (Köprülü 1914, Evliyaoglu 1988: 75'den). Görüldüğü gibi Salâhî'nin metnini değerlendirdiği sırada Köprülü, halkçı ve milliyetçi bir bilim adamı sıfatıyla "Arap ve Acem edebiyatı" etkisindeki aydınlara yönelik sert eleştiriler getirmektedir. Bu durum da yaptığı yorumun şekillenmesinde önemli bir role sahiptir.

Yukarıda bahsedilen düşünceler aslında belli bir epistemik yaklaşımın getirdiği sonuçlardır. Köprülü, Türkiye'de ilk olarak edebiyatı estetik bir nesnenin ötesinde epistemik bir alan olarak görmüş ve çalışmalarının eksenini bu yaklaşım belirlemiştir. Köprülü, Türk edebiyatı metinlerini tarihsel ve sosyolojik

bağlamda okumayı gerçekleştiren ilk kişidir. 19. yüzyıl pozitivisminden etkilenen Tarihselci okul mensuplarından Lanson, Taine gibi edebiyat tarihçileri ve Fransa'da ortaya çıkan Annales okulu, Köprülü'nün bu yaklaşımının oluşumunda bariz bir etkiye sahiptir. Nitekim bu etkileri "Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl" isimli makalesinde rahatlıkla görmek mümkündür. Burada Köprülü, edebiyat tarihini, tarihin bir şubesi sayarak onu medeniyet tarihinin bir bölümü olarak kabul eder. Bu bağlamda edebiyatın, gelenekler, ahlak, fikrî terbiye vs. pek çok hususla bir arada düşünülmesi gerektiği ve Türklerde bunu yapan birinin henüz ortaya çıkmadığı, makalenin ana fikrini oluşturmaktadır. Ayrıca edebî eserlerin değerinin tespit edilmesine yönelik ölçütlerden de bahsedilmiştir. Önce tahlil sonra terkip olarak özetlenebilecek bu makaledeki fikirler, bugün de Türkiye'deki edebiyat tarihçileri için model durumundadır. Yukarıda edebiyata bakışı ana hatlarıyla verilen Köprülü'nün Salâhî'ye hoş görüşle bakması, o günün koşullarında pek mümkün değildi. Köprülü, Salâhî'nin şahsında Türk edebiyatı araştırmalarını öznel ve kendinden menkul ölçütlerle değerlendiren bütün bir "eski zihniyeti" görüyordu. Ona göre bu zihniyet, Türk edebiyatının tarihsel ve sosyolojik bağlamda yazılamamasının ana nedeniydi. Tasavvufun çekici; fakat kim ne derse desin "sezgi"ye dayanan yöntemi, metinlerin pek çok defa ait oldukları tarihsel bağlamın dışında yorumlanmasına neden oluyor; hatta ünlü mutasavvıfların yorumları bir nevi ölçü kabul edildiğinden, farklı fikirler kendine yer bulamıyordu. Daha da kötüsü, kimse bu metinlere farklı açılardan yaklaşılabilirliğini düşünemiyordu. Halbuki Köprülü'ye göre, ortaçağ ile 20. yüzyılı ayıran en önemli fark bilimsel yöntem

anlayışı olup bu yolun benimsenmesi şarttır (Palabıyık 2005: 204). İşte bu düşünce, Köprülü'nün eski edebiyatçılara bazen sert, hatta hırçın yaklaşmasına neden olmuştur.

Bu yıllardaki yazılarında Köprülü, karşısında iki hasım grup görmektedir: Eski medrese zihniyetindekiler ve Batı taklitçileri. Köprülü, bu grupların en uç noktalarda olduğunu; fakat gerçeğin iki grubun ortasında aranması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim yıllar sonra Ziya Gökalp'i değerlendirdiği bir yazısında bu konuya yeniden dönmüş ve iki grubun da bu düşünürü anlayamadıklarını ifade etmiştir (Köprülü 1990: 146). Aslında Köprülü'nün de temel sorunu "muhafazakâr modern" düşüncenin klasik açmazında saklıdır. Bir yandan batılılaşmak kaçınılmazken, öte yandan millî değerlerin muhafaza edilmesi nasıl mümkün olabilecektir. 19. ve 20. yüzyıl boyunca sorulan bu sorunun cevabı hala tam olarak yanıtlanabilmiş değildir. İşte Köprülü, Nasreddin Hoca olgusuna bu pencereden baktığında eskiye ait bir kıymetin, günümüzde nasıl anlaşılması lazım geldiği ve daha da ötesinde hangi yollarla değerlendirilebileceği üzerine fikir üretirken, eski anlayışın en uç örneklerinden biri olarak gördüğü Salâhî'nin şerhini sert bir biçimde eleştirmiştir.

Bugün, Köprülü'nün dahil olduğu pozitivist tarihselcilik yanında pek çok başka yaklaşım bilimsel gündemi işgal ediyor. Hatta bilimin, insanın diğer faaliyetleriyle aynı konumda olduğu dillendirilmektedir:

"Bilimsel teorilerin nihai şekilde doğrulanamayacağını veya yanlışlanamayacağını, filozofların yeniden inşalarının bilimde fiilen işleyen şeye çok az

benzerlik gösterdiğinin kavranılmasına yönelik tepkilerden biri, bilimin, özel bir yönteme veya özel yöntemlere göre işleyen rasyonel bir faaliyet olduğu düşüncesini tamamen terk etmektir. [...] Onların görüşlerine göre bilimin, şiir yazma veya yıldızlara bakma gibi faaliyetlerden ayırmamızı sağlayacak hiçbir hususi özelliği yoktur. Bilime duyulan yüksek saygı, daha önceki dönemlerde Avrupa'da Hıristiyanlık tarafından oynanan role benzer bir rol oynayan modern bir dine duyulan saygı olarak görülmektedir" (Chalmers 1994: 26).

Bu görüşün ise pozitivist bilim taraftarı birisi tarafından kabul edilmesi neredeyse imkânsızdır. Nitekim 1920 yılında kaleme aldığı bir yazıda Köprülü, edebiyat ve bilimin birbirinden tamamen ayrı ve bir dereceye kadar zıt kavramlar olduklarını ileri sürmekteydi (Köprülü 2007: 107).

Bu tartışmalar, Köprülü henüz hayattayken başlamıştı. Bu tartışmaların yapıldığı bilimsel ortam içerisinde 1975 yılında Feyerabend'in "Yönteme Karşı" isimli eseri yayımlandı. Bu kitapta yer alan *"Hem tarihsel olayların incelenmesi hem de düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin soyut bir çözümlemesi bunu gösterir. İlerlemeyi engellemeyen tek ilke şudur: Ne olsa uyar"* (Feyerabend 1999: 26) veya *"Ne kadar eski ve saçma olursa olsun bilgimizi geliştiremeyecek düşünce yoktur. Tüm düşünce tarihi bilimce emilir ve tek tek her kuramın geliştirilmesinde kullanılır"* (Feyerabend 1999: 27) gibi yargıları Köprülü okuyamadı. Ancak biz bugün okuma imkânına sahibiz ve Salâhî'nin çabasının da boşa gitmediğini düşünüyoruz.

Feyerabendçi açıdan bakıldığında, bir metin gerçek anlamıyla hiç bir zaman tüm cephelerine hâkim olamayacağımız bir varlık alanını gösterir. Onu meydana getiren tarihsel koşulları bilmenin metni anlamakta ne derece işe yaradığı ispat edilemez bir durumdur. Çünkü “şey”ler deterministik bir düzen içinde var olmazlar. Var oluşta şans, kaza, yanlış anlama, kişisel yetenek, deha gibi doğrudan düzenle ilgili olmayan pek çok unsur da söz sahibidir. Bilim adamı kendisini rahatsız eden bu at sineklerini yok saymaya eğilimlidir. Çünkü öteki halde yaptığı “bilimsel işlem” her noktadan sorgulanabilir bir konuma indirgenir. Bu durumda metnin “normal şartlar”da nasıl üretildiğine dair bir kurgu gerçekleştirilir ki, bu da aslında üretenin “ideolojik” formasyonu sıklıkla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Salâhî’nin ideolojik eğilimi “tasavvufî” olduğundan, metni yorumlaması da bununla doğru orantılı olarak tasavvufî olacaktır. Köprülü ise “pozitivist” olması sebebiyle aynı metni “bilimsel” açıdan ele alacaktır. Bu noktada Feyerabend’e göre, her iki yorum da ideolojik, aynı oranda tutarlı ve dolayısıyla geçerlidir. Feyerabend “Ne olsa uyar” ilkesinin ilerlemeyi engellemediğinden bahsederken tam da bu nokta üzerine parmak basmaktadır. Bu ilke yorumu özgür kıldığı için, tek tipçi bir tahakkümün emniyet garantisidir. Diğer hallerde her zaman birileri diğerlerinden daha “haklı, doğru” veya “güzel” olduklarını iddia ederler. Bunu bir tahakküm vasıtası haline getirirlerse, o zaman bilim dünyası kısırlaşır. Bu noktada Feyerabend’den aldığımız ikinci yargıya dikkat çekmek istiyoruz. Köprülü’nün önemsiz gördüğü mistik

yorum/lar başka bir yerde “sezgicilik”in meydana çıkmasında temel vazifesi görür/ler.

Salâhî ve Köprülü, hepimiz gibi, çağlarının ürünüdürler. Sorunlara bakışları da bu çerçeveden düşünülmelidir. Kendi eğitim süreçleri bağlamında okudukları “metin”leri yoruma tâbi tutmuşlar ve insanlığın bilgi havuzuna katkıda bulunmuşlardır. Bu katkının rengini de ideolojik birikimleri belirlemektedir.

Sonuç

Nasreddin Hoca tarih boyunca çeşitli yorumların, kimlik belirlemelerinin odağında kalmış bir fıkra figürüdür. Bu kimliklerden sûfî ve velî olması, ilk kaynaklardan itibaren izleyebildiğimiz bir yakıştırmadır. Biz, Nasreddin Hoca’nın gerçek kimliğinin ne olduğunun ötesinde, ona biçilen kıyafetlerin halk bilimciyi ilgilendirmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü toplum nazarında tek Nasreddin Hoca yoktur. Önemli olan, bu kimliklerin oluşumundaki sosyo-kültürel nedenlerin açığa kavuşturulmasıdır. İşte bu bağlamda bakıldığında Salâhî’nin şerhi, Hoca’ya kimlik belirleme uygulamaları içinde oldukça ilginç bir konumdadır. Sözlü gelenekte ve tekke çevrelerinde ârif, sûfî ve velî olarak kabul edilen bu figürü; Salâhî, eser veren, şathiyye söyleyen bir sûfî şair olarak değerlendirmiş ve bir fıkra içerisinde geçen beyte vahdet-i vücûd anlayışı temelinde bir şerh yazmıştır. Şerh, klasik şekilde kalem alınmış olup, Salâhî’nin Nasreddin Hoca’nın ruhanîyetinden yardım aldığını ifade etmesi, Hoca’nın velî olarak algılanışındaki doruk noktayı gösterir.

Bu şerhi yaklaşık iki yüz yıl sonra değerlendiren Köprülü de Salâhî’nin bakış açısını, oldukça keskin bir üslûpla eleştirmiştir. Köprülü, hayatı boyun-

ca etkisinde kaldığı pozitivist bakış açısından yaptığı bu değerlendirmede Salâhî'yi “gerçek” Nasreddin Hoca'yı anlamamakla suçlamıştır. Ona göre zevki doğu klasiklerini okumakla bozulan “aydın”ların Hoca'yı anlaması mümkün olmamıştır. Günümüz bilim felsefesinin geldiği noktada “anlama” teriminin kapsamı çok geniş tutulmuş olup bilim bunlardan sadece biridir. Köprülünün bilim ve anlama konusundaki tutumu bu açıdan da yorumlanmalıdır.

Nasreddin Hoca'nın kimliğiyle ilgili tartışmalara bu gözle bakıldığında, Hoca'nın “gerçek”ten kim olduğundan çok, onun nasıl görüldüğü, anlaşıldığı daha ilgi çekici bir alan olarak görülüyor. Şu veya bu şekilde Nasreddin Hoca'nın “gerçek” kimliğini ortaya çıkarma gayreti yerine, çünkü uzun yıllardır bu zaten yapılıyor, bu çabaları sarf edenlerin “Nasreddin Hoca” algılamalarının anlaşılmasına çalışılması, Nasreddin Hoca'yı daha net görmemizi sağlayacaktır.

NOTLAR

- 1 Bu beytin Yunus Emre'ye izafe edildiği bir Salâhî şerhi daha varsa da (Süleymaniye İzmir 806, 4b-5b) “Yunus Emre” ibaresinin sonradan eklenmesinden de anlaşılacağı üzere, hatalı bir yakıştırma. Metni ise, Risale'den farklıdır (Arıcı 2006: 70-71).
- 2 Türkmen ve Halıcı'nın esas aldıkları Burhaniye Tercümesinde beyit yukarıdaki gibiyken, bizim yazmamızda şu şekildedir: Reftem becâyî sivri-ler gördüm dokuz kurd âmedi/ Birkaçını batırladım bir kaç tilla mirevî. Bu durum beyitini tercümesinde de bir farklılık yaratmaktadır. Türkmen ve Halıcı'daki beyit, “Bir yere geldim servi ağaçları gördüm dokuz hürî geldi/ Bir kaçını yağdırdım bir kaç tilla gittiler” şeklinde tercüme edilirken Risale'deki beyit, “Bir yere gittim tepeler gördüm dokuz kurt geldi/ Bir kaçını yakaladım bir kaç tilla kaçtı” biçiminde çevrilmiştir.
- 3 Bu eseri yayıma hazırlayan Mehmet Arslan ve Burhan Paçacıoğlu'nun dokuz matbu Nasreddin Hoca Letâifnâmesinin içindeki mevcut fıkra metinlerini karşılaştırdıkları çizelgede, bu fıkra

tüm Letâifnâmelerde bulunmaktadır (Letâif 1996: 22); bu çizelgenin başka bir yayımı için bkz. (Paçacıoğlu 1996: 136).

- 4 Eş metin terimini “versiyon” karşılığında kullanıyoruz, bkz. (Ekici 1999: 116).
- 5 Fıkra sadece bir sitede rastladık; ancak bu site de dinî bir siteydi. www.ravzayahasret.com/izbirakanlar/19870-mustafa-asim-koksal-efendi.html (12.07.2010). Sanal ortamda Nasreddin Hoca için bkz. (Özdemir 2009).
- 6 Salâhî'nin yayımlanmış başka bir şerhi için bkz. (Paksoy 2007).
- 7 Salâhî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşleri için bkz. (Türer, Gündoğdu 2009).
- 8 <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=oranlama&ayn=tam>
- 9 Bazı kelime farklılıklarıyla matbu nüshada da aynıdır, bkz. (Halıcı 1994: 15).
- 10 Nitekim Seyyid Burhaneddin'le aynı yüzyılda yaşayan Ziya Paşa'nın çocukluğuyla ilgili olarak anlatıldığı şu olay, bu yargının gücünü ve yaygınlığını göstermektedir: “Benim mektebe gönderileceğim vakit peder merhûmdan ‘Sakin olmaya ki farisî okuyasın! Zîrâ her kim okur farisî, gider dînin yarısı! Deyü almış olduğum nasihat kulağında küpe olduğundan, farisî'ye heves şöyle dursun, okuyanlara da dinsiz nazarıyla bakardım” (Bilgegil 1979: 12). Daha sonra lalasının olumlu telkinleriyle Farsçanın önemini anlayan Ziya, bu dili gizlice öğrenmeye karar verir. Bu durumu da şöyle ifade etmektedir: “... gûyâ gizli bir kabâhat eder gibi mektebin demirbaş kitaplarından bir Tuhfe-i Vehbî isti'âre edüp, o hafta derse başladım” (Bilgegil 1979: 13).

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Namık. “Nasreddin Hoca, ‘Kâfiye Geçirmemek’ Deyimi ve Bir Klasik Şiir Eleştirisi Örneği”, *1. Uluslararası Akşehir Nasreddin Hoca Sempozyumu (Bilgi Şöleni) Bildirileri 6-7 Temmuz 2005 Akşehir*, Yy: Akşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Akay, Hasan. *İslâmî Terimler Sözlüğü*, (2. Baskı), İstanbul: İşaret Yayınları, 1995.
- Akkuş, Mehmet. *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- . *Abdullah Selâhaddin-i Uşşâkî Hz. Peygamber'e Nu'tlar Divân-ı Nu'ut-ı Salâhî*, İstanbul: Şelale Yayınları, 2002.
- Arıcı, Resul. *Salâhî'nin Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.
- Bilgegil, M. Kaya. *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, I, (2. Baskı), Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- Bozyiğit, A. Esat. *Nasreddin Hoca Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

- . “1988-1998 Nasreddin Hoca Bildirileri ve Yazıları Bibliyografyası”, *Müteferrika*, 15 (Yaz 1999-1).
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Chalmers, Alan. *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Hüsametdin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Çetin, İsmail. *Tahkîm-i Sâdât Şerh-i Mişkât, II*, İsparta: Dilara Yayınları, 1995.
- Dundes, Alan. “Halk Kimdir?”, çev. Metin Ekici, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar, 1*, haz. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir, Gülin Öğüt Eker, Selcan Gürçayır, Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.
- Ebü'l-Hayr-ı Rûmî. *Saltuk-nâme, II*, haz. Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Ekici, Metin. “Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkinin Önemi”, *I. Balıkesir Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Balıkesir: Balıkesir Valiliği Yayınları, 1999.
- . “Gülme Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları”, *21. Yüzyıl Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyum Akşehir, 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Evlıyaoğlu, Sait, Şerif Baykurt. *Türk Halkbilimi*, Ankara: Ofset Reproduksiyon Matbaacılık, 1988.
- Fayerabend, Paul. *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Nasreddin Hoca*, (2. baskı), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Güzel, Abdurrahman. *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, (2. baskı), Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Halıç, Fevzi. *Şair Buhaneddin'in Nasreddin Hoca'nın Fıkralarını Şerheden Eseri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Keleş, Hafize. *Selahaddin-i Uşşakî ve Türkçe Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008.
- Köprülü, M. Fuad. *Nasreddin Hoca*, (3. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- . “Ölümünün 25. Yıldönümünde Ziya Gökalp'e Dair Bazı Hatıralar”, *Köprülü'den Seçmeler*, haz. Orhan F. Köprülü, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- . “Hece Veznine Dair”, *Köprülü'den Seçmeler*, haz. Orhan F. Köprülü, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- . “Edebiyat ve İlim”, *Bugünkü Edebiyat*, haz. Mehmet Akif Çeçen, Ahmet Balcı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Letâ'if. *Letâ'if-i Hoca Nasreddin*, haz. Mehmet Arslan, Burhan Paçacıoğlu, Sivas: Dilek Matbaası, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Puritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”. *Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI (1979-1983)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Oğuz, Öcal. “Nasreddin Hoca'nın Fıkraları mı? Nasreddin Hoca Fıkraları mı?”, *21. Yüzyıl Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyum Akşehir, 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Özdemir, Nebi. “Sanal Kültür Ortamında Nasreddin Hoca”, *21. Yüzyıl Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyum Akşehir, 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Öztürkmen, Arzu. *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Paçacıoğlu, Burhan. “Letâ'if-i Hoca Nasreddinler Üzerine Bir İnceleme”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 3 (1996), Sivas: Dilek Matbaası.
- Paksoy, Kezban. “Selahaddin-i Uşşakî'nin Bir Nutuk Şerhi”, *Turkish Studies, Tunca Kortantamer Özel Sayısı II, 2/4 (2007)*, Erzincan.
- Palabıyık, M. Hanefi. *Ord. Prof.Dr. M. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayatı ve Tarihçiliği*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Sakaoğlu, Saim ve Ali Berat Alptekin. *Nasreddin Hoca*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Şimşek, Esma. “Nasreddin Hoca'nın Şairliğini Konu Alan Fıkralar Üzerine Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası Akşehir Nasreddin Hoca Sempozyumu (Bilgi Şöleni) Bildirileri 6-7 Temmuz 2005 Akşehir*, Yyy: Akşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Tatçı, Mustafa. *Edebiyattan İçeri Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Tokmakçoğlu, Erdoğan. *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, (3. baskı), İstanbul: Yılmaz Yayınları, 1991.
- Türer, Osman, Cengiz Gündoğdu. “Salâhaddin-i Uşşakî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı İki Risâlesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi”, *Tasavvuf*, 23 (2009), Ankara.
- Türkmen, Fikret. *Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi)*, (2. baskı), İzmir: Akademik Kitabevi, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Arş”, *DİA, 3*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Ek: Risale Metni**Şerh-i Nutk-ı Naşr'ed-dîn Efendi¹**

Mîn maqālât-ı Hâce Naşr'ed-dîn
 qudduse sirre bir oranlama² remz-i
 mücmel beyittir ki Şeyh 'Abdu'llah
 Şalaḥî qudduse sirre şerḥ-i 'ayân ve
 beyân buyurmuşdur fi Receb sene
 1194 [M.1780].³

[Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün
 Müstef'ilün]

Reftem becâyî sivriiler gördüm toquz
 kurd âmedi

Bir kaçını batırladım bir kaç tarla
 mîrevi⁴

Şerḥi budur ki Hâce Naşr'ed-dîn
 zarîfe qudduse sirre'l-laṭîfe⁵
 ḥazretlerinüñ kelimât-ı ḥikmet-i gâyât
 ve 'ibârât-ı nikât âyâtlarınüñ her
 birinde bir güne bir pend-i dil-bend⁶
 ve 'ibret-i naşihat-ı hoşmend olup bu
 kelâm-ı ḥikmet irtisamları⁷ dahî
 oranlama⁸ qabîlinden bir remz-i
 mücmel ve nice ma'nîyi muhtemel
 olmaq mûlahazasıyle ḥalli emrinde
 istimdâd-ı ruḥâniyyetlerinden sonra
 ḥatır-ı fâtıra şu ma'nî-i şatıra ḥatır
 itdiği beytün evvelinde⁹ "Reftem
 becâyî sivriiler gördüm toquz kurd
 âmedi" buyurdukları "sivriiler" arz-ı
 müsteviyyeden mürtefî' olan menâre
 ve kulle ve şâḥik-i cebel ya'nî tağ
 depesi mişallülerinüñ ma'nâlarında
 isti'mâl olunur bunda cenâb-ı Şeyḥ-i
 Ekber qaddesallah bi-sırrahî'l-nûr
 ḥazretlerinüñ "لم نقل متعلقات"

في هو هو فسل عمتن وصل كنا حروفاعاليات
 انا انت فيه و مخن انت وانت هو فالكل

10 "في زرى اعلى القل
 laṭîfelerinüñ ḥulasa-i mefhûmuna
 remz ü işâret olur. "Gördüm toquz
 kurd âmedi" qavilleri zirve-i a'le'l-
 qule-i ḥaḳîkat ve 'adedlerini murâd
 buyırırlar ki ta'ayyünât-ı mertebe-i¹¹
 insâniyyeden kinâyetdür pes şehâdet-i
 muṭlaqada zuhurı i'tibâriyle evveli
 nefsdür ki emmâretü'n-bi's-südur.
 Liqavli te'âlâ "مارة بالسو الا مارحم ربي"

وما ابرئ نضسى ان النفس لا¹² ve şânîsi
 mertebe-i sadrdır ki mahall-i
 İslâm'dır. Liqavli te'âlâ¹³ "فهو على"
 14 "نور من ربه افمن شرح لله صدره للاسلام
 صدره للاسلام"
 15 "فمن يرد الله ان يهديه ليشرح
 mertebe-i qalbdır ki maḥall-i imândır.
 Liqavli te'âlâ "وقلبه مطمئن بالايمان"¹⁶
 ve râbî'i maḥall-i fuâddır ki qalb¹⁷ ile
 'aqlın beynindedir ve ḥâmisi 'aql¹⁸ ve
 sâdisi rûhdır ki maḳâm-ı iḥsân ve
 maḥall-i müşâhededir. عليه وسلم
 19 "كما ورد في الحديث النبي صلى الله
 الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد"
 وتحت البيت والايمن تؤمن بالله وملا ان
 الخمس و تصوم رمضان و تؤتى الن كوة
 اه فانه يراك ارسول الله وتصلى الصلوات
 والاحسلن ان تعبد الله كانك تراه ولم تكن تر
 20 "تكنه و كتبه و رسله واليوم الاخر
 sâbî'i mertebe-i sırdır ve gâmini²¹
 mertebe-i ḥafâdır ve tâsi'i aḥfâdır ki²²
 zirve-i a'lâ-yı küleldir ki aña berzaḥ-ı
 evvel ve berzaḥ-ı 'âzam dirler ki
 mertebe-i vaḥdetden 'ibâretdir ve
 nisbet-i sevâiyye dahî dirler zirâ
 vaḥdet-i aḥadiyyet ile vâhidiyyet²³
 beyninde bir nisbetdir ki aḥadiyyete
 nisbeti 'itibârâtın cem'iini müşbet
 olduğu 'itibariyledir ve'l-ḥaşıl İslâm
 ve imân ve iḥsânüñ her biri cismânî
 ve nefsanî ve ruḥânî olmak i'tibâriyle
 üçü üçde zarbdan toquz²⁴ 'aded ḥâsıl
 olur. "Mevâkıu'n-Nücüm" şerḥimizde
 müstevfâ zikr olunmuşdur ve qurd
 ıflaḳı²⁵ her mertebe²⁶ şâḥibinüñ ḥâli
 kendüye qayd-bend olup bälâya
 şu'üde mâni' olmaqla zi'l-hâle
 mazarrat ve ḥüsrânı müstelzim
 olduğundan ötürüdür zirâ fenâ-fi'llahda
 mertebe-i vaḥdete irişmek
 27 "كل شى هالك الا وجهه"
 sırrına mahrem
 ve mazḥâr olmak ile ḥaşıl olur.

[Mefülü Mefâilün]

Kov keşf u kerâmâtı

Geç cümle maḳâmâtı

Kaşd et bula gör zâtı

Gel Hû diyelim yâ Hû²⁸

Ol ecilden “Bir kaçımı batırladım²⁹ bir kaçı tarla mirevî” diyü³⁰ buyırdı ya’nî maķâmât ü aḥvâle müte’allik³¹ olanları baḥr-i ḥaķîkat-i vaḥdete yazdım ya’nî müstağrak-ı fenâ³² eyledim ve ‘ibâdât ü a’ mâle müte’allik olanları taḥşil-i gıdâ-yı rûḥânî için mezra’-i şerî’atde ibkâ eyledüm ya’nî zâhirimi şerî’at-ı muṭahhara ile taḥîr ve bâtınımı ḥaķîkat-ı münevvere ile tenvîr eyledüm dimek olur. Temmet.³³

¹ Çeviriyazısını verdiğimiz risalenin beş yazma nüshası üzerinde çalıştık: Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, yazma no: 2684, vr. 34a-34b (A); Süleymaniye Ktp. Tahir Ağa Tekkesi, yazma no: 503, s. 48-49 (B); Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, yazma no: 2736, vr. 87b-89b (C); Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, yazma no: 3376, vr. 135b-137a (D); Süleymaniye Ktp. Nasuhi Dergâhı, yazma no: 111, vr. 171a-172a (E). Metnin içindeki varak numaraları Sül. Ktp. Hacı Mahmud 2684 numaralı yazmaya aittir. Ancak esas aldığımız nüshada başlık olmadığından başlığı Hacı Mahmud 2736 numaralı risaleden aldık. Ayrıca Arıcı ve Keleş’in de metin neşirleri göz önünde bulundurulmuş, özellikle Arapça kısımlarda faydalanılmıştır (Arıcı 2006: 423-426; Keleş 2008: 36-38). İlave kelimeler (+), eksik kelimeler ise (-) ile gösterilmiştir.

² bir oranlama A, B: (-) E.

³ Min maķalat-ı Ḥâce Naşr’ed-dîn ḳudduse sirre bir oranlama remz-i mücmel beyittir ki Şeyḫ ‘Abdu’llah Şalaḫî ḳudduse sirre şerḫ-i ‘ayân ve beyân buyurmuşdur fi Receb sene 1194 A, B, E: ‘Abdu’llah Şalaḫ’ad-İn ḫazretlerinin Şerḫ-i Nutk-ı Naşr’ed-dîn Efendi ḫazret-i Ḥâce Naşr’ed-dîn Efendi ḳudduse sirruhu’l-‘azîz fendimize bir gün sual eylemişler ki “Ḥâce Efendi Farişî bilir misiniz?”, “Evet, bilirim” buyurmuşlar. “Bizlere bir Farişî beyit oku” diye ifâdelerinde Ḥazret-i Ḥâce dahî bir beyti inşâd buyurmuşlar ḳudduse sirruhu’l-‘azîz D: Şeyḫ ‘Abdu’llah Şalaḫî ḫazretlerinin Şerḫ-i Nutk-ı Naşr’ed-dîn Efendi ḳudduse sirruhu’l-Metin Emîn yâ Mu’în yâ Rabbe’l-âlemîn C.

⁴ Bir yere gittim tepeler gördüm dokuz kurt geldi/ Bir kaçımı yakaladım bir kaçı tarlaya kaçtı.

⁵ Şerḫi budur ki ‘âce Naşr’ed-dîn zarîfe ḳudduse sirre’l-laṭîfe A, B, E: æuṭbu’l-‘arîfin ~azret-i ‘Abdu’llah Şalaḫî şârihi ḳudduse sirruh buyururlar ki işbu beyt-i şerîfin sırrı budur ki ‘âce Naşr’ed-dîn zarîf ḳudduse sirruhu’l-laṭîf C, D.

⁶ dil-bend A, B: dil-pesend C, D, E.

⁷ irtisamları A, B: irtisamlar C, D, E.

⁸ oranlama A, B, D: oranla C, E.

⁹ itdiği beytün evvelinde A, B: itdi ki beyt-i evvelde C, D, E.

¹⁰ “Biz hepimiz Cenâb-ı Allah’ın yüce katında keşfedilmemiş açılmamış birer harfler (nokta) idik. Bunu biz söylemedik. Bunlar dağların tepesinde (Arşın zirvelerinde) zirvelere asılmışlardır. Sen ve ben, O’ndayız. Biz, Sen’iz; ben ve sen ordayız, biz ve sen ordayız. Onun ümmeti de O’dur. Bütün kâinat O’ndadır. O, O’dur. Sen Allah’a ulaşana sor.”

¹¹ mertebe-i A, B, D: rütbe-i C, E.

¹² “Ben yine de nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis şiddetle kötülüğü emreder. Ancak Rabbimin rahmetiyle yarlıgâdı müstesna” (Yusuf, 12/53)

¹³ liķavli te’âlâ A, B, D: ve fl âyeti’n-uḫrâ C, E.

¹⁴ “Allah kimin bağrını İslâm’a açmış ise...” (Zümer, 39/22)

¹⁵ ve fl âyeti’n-uḫrâ “Allah kimi hidayete erdirmek isterse, onun gönlünü İslâm’a açar” (En’am, 6/125) A, B, D: (-) C, E.

¹⁶ “Kalbi imân ile sükûnet bulduğu hâlde” (Nahl, 16/106)

¹⁷ kalb A, C, D, E: kalb kalb B.

¹⁸ aḳl A, B: ‘aḳldır C, D, E.

¹⁹ كما ورد في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم A, B: (-) C, D, E.

²⁰ “İslâm, Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın resûlü olduğuna şehâdet etmen, namâzı dosdoğru kılman, zekâtı (tastamam) vermen, Ramazan orucunu (eksiksiz) tutman, yoluna göre yetirebilirsen Kâbe’yi ziyaret (Hac) etmendir. İmân, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe inanmandır. Yine kadere, hayırına ve şerrine imân etmendir. Sen O’nu görmüyorsun da O, seni mutlaka görüyor” (Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1, 5; Tirmizî, İmân 4; Ebû Dâvûd, Sünnet 16; Nesâî, Mevâkîf 6; İbn Mâce, Mukaddime, 9)

²¹ şâminî B, C, D, E: şâlîsi A.

²² tâsi’i aḫfâdır ki A, B, D, E: mertebe-i tâsi’i ḫafîdir C.

²³ İle vâhidîyyet C, D, E: (-) A, B.

²⁴ ṭoḳuz B, C, D, E: (-) A.

²⁵ ḳurd ıtlâkı A, B: (-) C, D, E.

²⁶ mertebe A, B: rütbe C, D, E.

²⁷ “O’nun yüzünden (zâtından) başka her şey yok olacaktır.” (el-Kasas, 28/88)

²⁸ Kov keşf u kerâmâtü/Geç cümle maķâmâtü/Kaşd et bula gör zâtı/Gel Hû diyelim yâ Hû D, E: (-) A, B, C.

²⁹ batırladım A: baytırladım B: yatırladım C, D, E.

³⁰ diyü A, B: (-) C, D, E.

³¹ müte’allik A, C, D, E: vâķıf B.

³² fenâ A, B: ifnâ C, D, E.

³³ temmet B, C, D, E: (-) A.