



*Qorqudşümaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar
Seyfəddin RZASOY*

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” OĞUZ MİFİNİN BƏRPASININ ƏSAS QAYNAQLARINDAN BİRİ KİMİ

Oğuz mifi Türk dünya modelinin mətn tipinə görə fərqlənən paradiqmasıdır. Türk dünya modeli etnik bünövrəsinin strukturuna uyğun olaraq differential mətn paradiqmaları (variantları, törəmələri, təzahür tipləri) vermişdir. Oğuz mifi də ümumtürk mifinin struktur hadisəsi olmaqla onu həm təşkil etmiş, həm də onun diferensial təzahürü kimi çıxış etmişdir.

Mifoloji şurun parçalanub tarixi şüura keçməsi ilə Oğuz mifi Oğuz eposuna transformasiya olunmuşdur. Oğuz etnik-semiotik mətn vahidi ilə işarələnmiş Oğuz eposu bütövlükde “Oğuznamə” adlanır. “Oğuznamə” eposunun mətn strukturu həm janr, həm də say baxımından zəngin hadisədir. Bunların içərisində “Dədə Qorqud kitabı” (DQK) oğuznamələrinin xüsusi çəkisi vardır. DQK oğuznamələri Oğuz mifinin kosmoqonik struktur əsası olan Oğuz Kağandan bəhs edən oğuznamə mətnlərinə (bunlar əsas kütləsi e'tibarilə mənqəbələr olub, oğuz tarixçiliyinin sakral struktur bütövünü təşkil etmişdir) nisbətən “cavan” görünməsinə baxmayaraq, onlardakı mif informasiyası Türk dünya modelinin Oğuz paradiqmasını bütövlükde, bir sistem olaraq təqdim etmək gücündədir. Oğuz mifinin Oğuz Kağan silsiləsi ilə DQK silsiləsinin münasibəti haqqında ilkin ümumiləşdirmə olaraq aşağıdakıları demək mümkündür:

a) Birbaşa Oğuz Kağanla bağlı mətnlər Oğuz kosmoqoniyasını in'ikas edir. Burada Türk dünya modelinin Oğuz mətni kosmik kodla öz ifadəsini tapmışdır. Bu baxımdan, həmin mətnlərdən bərpa olunan dünya modelini kosmik dünya modeli adlandırmaq məqsədə uyğundur. Kosmik kontinuumu (məkan-zaman sistemini) modelləşdirən kosmoqonik sxemdən fərqli olaraq, bütöv (total) dünya modeli kosmik dünya modelini də öz içərisinə alan iri və qapalı sistemdir. Oğuz dünya modeli Oğuz Kağanla bağlı mətn-də kosmoqonik sxemi bütövlükde şifrələsə də, Oğuz mifinin bütöv strukturunun yalnız bir qatını (səviyyəsini) nəzərdə tutur.

b) DQK eposunun təqdim etdiyi mifoloji dünya modeli kosmoqonik sxemi də öz içərisinə almaqla Oğuz mifinin bütöv strukturunu onun əsas göstəriciləri səviyyəsində təqdim edə bilir. Burada Oğuz Kağan semanteminin paradiqmaları bütöv mifin paradiqmatik cərgələrinin biridir. Eposdakı obrazların bir qismi Oğuz Kağan obrazının paradiqması kimi çıxış edir. Düzdür, başqa bir qism obrazlar da birbaşa həmin mifin strukturuna bağlanır: Qorqud Ata, Bamsı Beyrək kimi struktur vahidləri Bozqurd in-

variantının paradiqma sütununu təşkil edir. Ancaq DQK eposunun bu invariantın strukturunu ilə bağlı təqdim edə biləcəyi bilgi informativ struktur baxımından çox zəngindir. Oğuz Kağanla bağlı mifdə biz Bozqurd semanteminin yalnız bir funksional əlaqə qatını müşahidə edirik. DQK-də isə bu əlaqələrin funksional bütövü (sistemi) ilə üzлəşirik. Bundan başqa, DQK-də Oğuz mifinin struktur səviyyələri və paradiqmalar sistemi bütöv halındadır. Bu baxımdan, Oğuz Kağan mifi kosmoqonik sxem səviyyəsi olmaqla, DQK-nin təqdim etdiyi mifoloji dünya modelinin yalnız bir paradiqma qatı ola bilir.

Oğuz mifini DQK-nin poetik məkanının ən müxtəlif qatlarından bərpa etmək mümkündür. Çünkü o, eposa transformasiya olunmaqla onun arxitektonik strukturuna çevrilmişdir. Bu baxımdan, DQK-nin istənilən struktur qatının və onu təşkil edən elementlərin alt qatında uyğun mifoloji arxetip dayanır. Digər tərəfdən, DQK eposu özünün paradiqmatik və sintaqmatik funksionallığı baxımdan Oğuz mifinin funksional hərəkət sxemlərini qorumaqdə davam etmişdir. Onun bir epos olaraq poetik strukturu bir çox göstəriciləri üzrə mifin poetik strukturunu təcəssüm etdirir.

İlkin müşahidələr olaraq Oğuz mifini DQK eposunun aşağıdakı struktur qatlarında görüb bərpa etmək mümkündür:

1. Mətn strukturu.

DQK eposu istər on iki struktur vahidindən (boydan) ibarət bir bütöv, istərsə də həmin bütövü təşkil edən boyların öz strukturu səviyyəsində Oğuz mifinin mətn strukturunu saxlayır. Bu baxımdan, mifin poetik strukturu eposun poetik strukturunu paradiqmaların pilləli qurumu şəklində təşkil edir. Yəni mətnin struktur arxetipi həm bütöv epos mətni, həm bütöv boy mətni, həm də boyun iç qurumunun vahidləri və s. səviyyəsində təkrarlana-təkrarlana, paradiqmatik törəmələr sırası yaradaraq gedir. Ona görə də mifin mətn strukturunu eposun mətn strukturunda bir neçə səviyyədə bərpa etmək mümkündür:

1.1. Eposun bütöv strukturu.

DQK-nin on iki boydan ibarət olması bir təsadüf olmayıb, Oğuz mifinin 12-lük say arxetipini in'ikas edir. Təbii ki, 12-lük paradiqmasının invariantında birbaşa 12-lük olmayan, lakin paradiqmatik törəmələr sisteminde 12-liyi hökmən nəzərdə tutan say arxetipi dayana bilər (6, 3, 2, 1). Ancaq DQK miqyasında 12-lük sistemi 24-lük boy sistemi ilə eyni düşüncə sisteminə girməklə bir-birinə münasibətdə eyni invariantın fərqli səviyyəli paradiqma paraleлизmini təşkil edir. Bütün hallarda Oğuzun sosial kosmosunun 24-lük strukturu onun epik kosmosunun 12-lük strukturunda bütövlükdə işarələnmişdir. Biri Oğuz kosmosunun sosial kodla, o birisi epik kodla işarəsidir. Hər iki işarə fərqli rəqəmlərlə (12 və 24) ifadə olunmasına baxmayaraq, onlar mif informasiyasının, başlıca olaraq, təsvir di-

linə (koduna) görə fərqlənən struktur vahidləridir. Bu halda rəqəmlərin fərqli ədədlərlə ifadə olunması onların yalnız diaxronik struktur fərqlərini ortaya qoyur. Başqa sözlə, 24-lük vahidi diaxronik strukturu baxımından 12-likdən keçir. Ancaq bütöv Oğuz kosmosu səviyyəsində biz 12-lük boy vahidi ilə 24-lük boy vahidini (başqa sözlə, epik işarə ilə sosial işaretəni) eyni bir sinxron səviyyədə müşahidə edirik. Bu, həmin vahidlərin kosmik eynigüclüyünü, bir-birinə kodlaşdırılma imkanlarını da nümayiş etdirir.

Oğuz eposundakı 12 boy vahidinin düzüm prinsipi, funksionallaşma sxemi Oğuz mifinin mətn düzümünü in'ikas edir. Yə'nı düzümün əsasında diaxroniya yox, sinxroniya dayanır. Fikrimizi sadələşdirib desək, 12 boy bir-birinin ardi ilə yox, böyür-böyürə dayanmışdır. Yanaşı (sinxron) dayanan bu boyalar profildən baxanda bir boy kimi görünməklə birbaşa olaraq Oğuz mifinin zaman strukturunu özündə in'ikas edir. Mifin məkan strukturunun düzüm sxemini onun zaman strukturu müəyyənləşdirir: başqa sözlə, məkan elementlərinin təşkili mif zamanının qapalı, təkrarlanan, özü-özünü yenidən təşkil edən qurumuna uyğun olur. Ona görə də biz DQK-də boyaların ardıcıl şəkildə düzümünü görmürük. Baxmayaraq ki, DQK bir epos olaraq Oğuz türklərinin tarixi düşüncəsini özündə in'ikas edir, ancaq bununla yanaşı, burada eposun strukturunun "mifoloji mühafizəkarlığını" müşahidə edirik. Bu, tamamilə təbiidir və struktur düşüncənin xarakterindən irəli gəlmışdır. Struktur düşüncə özünü özünə uyğun təşkil etməklə işləyir və onun dağıılması son dərəcə uzun bir prosesdir. Düşüncənin tarixi (diaxronik, düzxətli) düzümə keçməsi strukturun alt qatlara enməsi şəklində olur. DQK-də boyaların öz poetik strukturu baxımından bir-birini təkrarlaması (hamisənin eyni formulla başlanması, eyni funksional sxemi təcəssüm etdirməsi və eyni sonluqla qurtarılması) mifin mətn vahidlərinin düzüm sxemini ortaya qoyur. Mifdə bir mətn digər mətnin davamı kimi çıxış etmir (onun ardi ilə gəlmir), onunla eyni zamanda mövcud olan əvəzedicisi olur. Başqa sözlə, bir mətnindəki hadisələr o biri mətnindəki hadisələrin davamı, yaxud əvvəli yox, "təkrarıdır". Mifin bu "təkrarlama" prinsipini DQK boyalarının bir-birlərini "təkrarlamasında" aydın müşahidə edirik (məs., bir boyda öldürülmüş kafiri o biri boyda yenidən sağ vəziyyətdə görürük: bə'zi kafirlərin bir neçə dəfə öldürüləsinin şahidi oluruq). Təsadüfi deyildir ki, DQK boyalarındaki hadisələr bir-birini diaxroniya (düzxətli zaman) baxımından "təsdiq etmir". Çünkü boyalar biri o birini törədən sıra vahidləri yox, paradiqmatik parallelərdir.

1.2. Boy strukturu.

Mifin zaman-məkan strukturunu DQK-nin 12 boyunun hər birinin öz mətnində bərpa etmək mümkündür. Hər bir boy kosmik səviyyəsində bir bütövdür və struktur elementlərindən təşkil olunur. Boyun strukturunun aydınlaşdırılması göstərir ki, boy qapalı, dairəvi struktura malikdir. Onun

məkan-zamanı hansı nöqtədən başlanırsa, həmin nöqtədə də öz traektoriyasını tamamlayır. Beləliklə, bir boy eposun bir qapalı silsilə vahidi, bir bütöv hərəkət vahidi deməkdir. 12 belə hərəkət vahidi ilə Oğuz kosmosu özünün bütöv gerçəkləşməsini tapır.

Boyun məkan-zaman kosmosunun bu təşkili birbaşa olaraq mif mənşəlidir. Ümumiyyətlə, boy bir poetik vahid olaraq Oğuz mifinin mətn strukturunun öyrənilməsi üçün əvəzsiz materialdır. Təkcə onun mikrostrukturu yox, kosmik düzüm sxemi və boyüstü (boydanqıraq) düzüm imkanları Oğuz mifinin kosmik düzüm sxeminin bərpasına əvəzsiz imkan təqdim edir.

2. Məzmun strukturu: süjet, mifologem, obraz semantemləri.

DQK-nin məzmun səviyyəsi Oğuz mifinin bərpası üçün Oğuz Kağanla bağlı mətnlərə son dərəcə geniş imkanlar təqdim edir. Əlbəttə, Oğuz Kağanla bağlı mətnlər Oğuz kosmoqonik mifinin bərpası üçün zəruri informasiya təqdim edir. Ancaq DQK belə bir kosmoqonik mifi də öz içində almaqla məzmun baxımından çox iri, rəngarəng, başlıcası, bütöv ola biləcək informasiya sistemi təqdim edir. Biz Oğuz kosmoqonik mifinin əsas struktur vahidi olan Oğuz obrazının paradiqmatik transformasiyalarını DQK-dən asanlıqla bərpa edə bilirik: Qazan, Aruz, Dirsə, Buğac, Basat və s. Ancaq Dəli Domrul, Beyrək, Qorqud, yenə də Basat və s. obrazların epik paradiqmalar olaraq strukturu Oğuz mifinin Oğuz Kağan eposundan “görünməyən” struktur bütövlüyünü bərpaya imkan verir.

2.1. Süjet səviyyəsi.

DQK-nin süjetləri onların tematik və funksional tipləri baxımından öyrənilməyib. Baxmayaraq ki, DQK ilə bağlı Azərbaycan alimləri, sözün gerçək anlamında, çoxsaylı tədqiqatlar aparmış və sayı bilinməyəcək dərəcədə bu süjetlərə müraciət etmişlər, ancaq həmin süjetlərin sxematik strukturunun müəyyənləşdirilməsi, onların tematik tiplərinin tə'yin edilməsi, süjet tipləri kimi hansı universal motivləri özündə təcəssüm etdirməsi kimi məsələlər özünün ağıllı-başlı həllini tapmayıb. Öz növbəmizdə qeyd edək ki, bu işin aparılması birbaşa mifin strukturundan keçir.

DQK-də birbaşa mifdən gələn süjet sxemləri var. Hər bir sxem hərəkətin müəyyən struktur bütövünü nəzərdə tutur. İndiki müşahidələr səviyyəsində həmin hərəkət sxemlərinin ikisindən (ümumiyyətlə isə – üçündən) qəti şəkildə danışmaq mümkündür:

2.1.1. Oğuz Kağanla bağlı süjetin paradiqmaları.

Eposun süjet strukturunun iri-iri layları, lay vahidləri və s. Oğuz Kağan süjetinin paradiqmalarıdır. Məsələn, Dirsə xan-Buğac süjeti kosmik struktur baxımından Mete-Oğuz Kağan mifinin epik paradiqmasıdır.

Eposda Oğuz Kağan obrazının paradiqmaları olan epik obrazlarla bağlı süjetlər, süjet vahidləri hər hansı şəkildə Oğuz Kağan mifinə bağlanır.

2.1.2. Qam-şaman süjetinin paradiqmaları.

Eposda, xüsusilə Beyrəklə bağlı süjetin müxtəlif boylarda təzahür edən sistemi Oğuz qam-şaman mifindən gəlir. Zoo invariantında Bozqurd dayanır. Vahid obrazın binar strukturu kontekstində vahid süjet Beyrək və Basat arasında bölünür. Bu baxımdan, Beyrəyin “görünən” qam süjeti ilə Basatın “görünməyən”, ancaq semiotik bərpa ilə açıq şəkildə üzə çıxan qam süjeti bir-biri ilə həm diaxron paradiqma, həm də sinxron (binar) paralellik təşkil edir. Semiotik bərpa Aruzun qam-şaman statusunu, o cümlədən onu təqdim edən süjeti də ortaya qoya bilir.

2.1.3.Ritual-mifoloji sxemlərin süjet paradiqmaları.

DQK-nin süjetlərinin əksəriyyəti ritual-mifoloji mənşəlidir. Süjetlərdən bə'ziləri bütövlükdə ritualı in'ikas edir. Oğuz mif və ritualının eyni bir düşüncə sistemini təşkil etdiyini nəzərə alsaq, mif-ritual invariantının DQK süjetlərində paradiqmalamaşması Arxetip-Tip münasibətlərinin möntiqi daxilindədir.

2.2.Mifologem səviyyəsi.

Mifoloji süjet mifologemlərdən təşkil olunur. Mifologem mif süjetinin motivi anlamındadır. DQK-də belə mifologemlər çoxdur. Onların sayı qorunma şəraitindən asılı olmayıaraq, Oğuz mifinin situativ vahidlər sistemini əks etdirməlidir. DQK-də buna misal olaraq gözdən doğulma, ölüb-dirləmə və s. kimi çoxlu mifologemləri göstərmək olar. Onların semantikasının araşdırılması Oğuz mifinin bərpası ilə bağlı geniş imkanlar açır.

2.3.Obraz səviyyəsi.

DQK obrazları sadəcə epik obrazlar olmayıb, Oğuz mifinin funksional panteonu ilə sıx bağlıdır. Bu baxımdan, həmin obrazların strukturunda mifoloji arxetiplər yaşayır. Məsələn:

Qazan xan – Oğuz Kağanın paradiqması

Aruz – Oğuz Kağanın paradiqması

Aruz – qam-şaman invariantının paradiqması

Qorqud – qam-şaman invariantının (Bozqurd) paradiqması

Beyrək – qam-şaman invariantının (Bozqurd) paradiqması

Basat – Oğuz Kağanın paradiqması

Basat – qam-şaman invariantının paradiqması

Dirsə xan – Oğuz Kağanın paradiqması

Bugac – Oğuz Kağanın paradiqması

Dəli Domrul – “yumuşcu” funksiyasının paradiqması və s.

Bu qayda ilə obrazların əksəriyyəti mifin invariant vahidlərinə bağlanır. Onların paraleлизmi və sinkretizmi epik düşüncə qanunauyğunları daxilindədir. Bu baxımdan, adlarını çəkmədiyimiz digər obrazlar da Oğuz mifinin obrazlar sisteminin bərpası üçün material verir.

Bu deyilənlər ilkin qeydlər olub, DQK-nin Oğuz mifinin bərpasında qaynaq kimi rolunun əsas səviyyələrini əhatə etsə də, tam deyil. Biz Oğuz

mifinin DQK eposundakı bir sıra elementlərini nişan verdik. Eposun dünya modeli, onun hərəkət dinamikası, kosmik kontinuumun mifoloji “təbiəti” və s. kimi məsələlərini hələlik əhatə etmədik. Bu da öz növbəsində gələcək tədqiqatları nəzərdə tutur.

Summary

Seyfaddin RZASOY

"THE BOOK OF DEDE GORGUD" AS ONE OF THE MAIN SOURCES OF RESTORING OF OGHUZ MYTH

In the article "The Book of Dede Gorgud" was characterized as the main source of the restoring of Oghuz myth. The author shows that Oghuz myth was transformed to "Oghuznama" in the transmission process of mythological consciences to historical one. In the article the possible levels of oghuz myth's reforming from "The Book of Dede Gorgud" structure were step by step committed.

Резюме

Сейфагдин РЗАСОЙ

“КНИГА ДЕДЕ ГОРГУДА” КАК ОДИН ИЗ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ ПО ВОССТАНОВЛЕНИЮ ОГУЗСКОГО МИФА

В статье “Книга Деде Горгуда” характеризуется как один из основных источников по восстановлению огузского мифа. Автор показывает, что в процессе перехода от мифологического сознания к историческому огузский миф трансформировался в эпос “Огузнаме”. В статье последовательно объясняются возможные уровни восстановления огузского мифа на основе структуры “Книги Деде Горгуда”.

**Cümle der ḥuṣkî çû mâhî mî ṭapend
Âb râ büksâ zi cû ber dâr bend**

Mışra‘-ı evveliň taķdîri heme mürîdân çün mâhî mânde der ḥuṣkî mî ṭapenddir, (cümle) heme ma‘nâsınadır der ḥuṣkîdedir muķadder mânde kelimesine müte‘alliktir çû edât-ı teşbîh mâhî balık, (ṭapend) ṭapîden maşdarından mużâri‘ cemi‘ ḡā’ibtir hayvaniň zebhî hîminde olan ḥareketi ma‘nâsınadır ṭapîden tâniň fethi ve bâ-ı Fârisi’niň kesriyle tepîden mübeddeldir ve tepîden fi’l-aşl kerem olmak ma‘nâsına olup ve kemâl-i keremi ḥareketi mûcib olduğundan mecâzen ḥareket ve ġalaṭîden ma‘nâsında müsta‘mel oldu ve müşra‘-ı sâñîniň taķdîri ber dâr ez cû bend râ ve büksâ ebrâdır. Hulâşa:

Bi’l-cümle mürîdân karada ḫalmış balık gibi hayât-ı ma‘nevîden me’yûs olup hayvân-ı mezbûh gibi mužtarib olmaktadır, luṭuf ve kereminden ırmaktan bendi kaldır ve suyu küşâd eyle ya‘ni zât-ı mûrşidâneleri ḥalvet-nişîn olalıdan beri hayât-ı ma‘nevîden me’yûs olmuşlardır. Tenbîh buyururlar ki; **dûri-i** şohbet-i mûrşid bâ‘is-i žalâlet-i mûriddir.

**Ey ki çün tû der zamâne nîst kes
Allah Allah ḥalk râ feryâd-res**

(Feryâd-res) vaşf-ı terkîbîdir feryâda erişici hulâşa; ey kimse ki zamânedede seniň gibi bir kimse yoktur ya‘ni sen ḫutbü’z-zamân ve ġavşü’l-emânsın Allah rizâsi-çün Allah rizâsi-çün ḥalkıň feryâdına eriş ve ḥalkı bu iżtirâbdan halâş eyle. Bu beyt-i dil-ârâ bir nice rumûz ve ma‘nâyi şâmildir evvelâ mûrîd **seyhine** ḫutbü’d-deverân

M¹171^a i‘tiķâd eylemek gerek ki şeyhinden feyiż-yâb ola ve ikincisi yer yüzünden belâniň def^c u refⁱ insân-ı kâmiliň himmeti ile olduğu, üçüncü ḫutbü’l-akṭâb ya‘ni hażret-i ġavs bir kimse olup aña misl ü mânend olmadığı, dördüncüsü bi’l-cümle meṭâlibi ġavşden taleb etmektir.

Def^c kerden-i vezîr mûrîdân râ

Vezîriň mûrîdâni def^c eylemesi beyânındadır. Ma‘lûm ola bu hikâyede (ez taħlît-i vezîr) surħundan hihâyenin nihâyetine kadar fevâ’id-i bî-şümâr vardır cân u dilden

muṭâla‘a olundukta her bir beyitte irşâd-ı mürşid ve istirşâd-ı mûrîd ve terbiye-i ṭâlibe va‘z u ḥalvetiñ fâ’idesi nûmâyân ve ȝâhir olur ve eğer ȝaraż-âlûd olur ise va‘z u pend bâng-i ȝûl ve ḥalvet tevâḥuṣ-ı nâ-ma‘kûl olduğu bîdâr olur velâkin ȝarażdan dûr olur ise sebeb-i ḥużûr olur Muḥammed Rîzâ կuddise sırruh.

Bu dâsitân-ı dil-sitânda fevâ’id-i ‘azîme irşâd ve hedâye-i sebîlü’r-reşâd vardır eğerci bu kışşa-i pûr-hışse lisân-ı vezîr-i pûr-tezvîrdendir lâkin cenâb-ı pîr-i dest-gîriñ ‘âdet-i münîf ve de‘b-i şerîflerindendir ki naşh u pendi gâh lisân-ı hayvanât ve cemâd ve nebâttan takrîri buyururlar ve ḥukemâ-ı Hind bu meslekte olan naşh u pendiñ daha ziyâde mü’essir olduğunu pek çok edille-i ‘akliye ile işbât etmişlerdir ba‘zi ilâve ile (Bahru’l-‘ulûm) կuddise sırruh.

**Güft hân ey sühragân-i güft ü gû
Va‘z u güftâr zebân u gûş cû**

Vezîr-i pûr-tezvîr mûrîdlerine hîṭâben dedi ki; ey güft ü gûya mağlûb olup gûş u zebâna müte‘allik olan va‘z u güftârı ṭâlib olan ȝavim, âgâh olun.

**Penbe ender gûş-ı hiss-i dûn künîd
Bend-i hiss ez çeşm-i hod bîrûn künîd**

Bu dûn olan gûş-ı hisse pamuk ȝoyuñ ya‘ni ḥavâss-ı ȝamse-i ȝâhire ve bâtinayı mu‘attal ediñ, kendi gözüñüzden ya‘ni ȝalbiñiziñ gözünden his bendini çikarıñ ki M¹171^b gûş-ı bâtin küşâd ola. Ve kelâm-ı İlâhî’yi işite ve çeşm-i dil bînâ ola da esrâr-ı ‘âlem-i ȝaybı müşâhade ȝila ȝavlulu penbe ender gûş ilâ ȝâhirîhi bu beyt-i laṭîf ȝâhiren kelâm-ı vezîri kışşadır lâkin bâtin en cenâb-ı Mevlânâ **kaḍdesanallâhu bi-sîrihu’l-a’lâ** murâkabeye irşâd buyururlar ya‘ni bu ḥavâss-ı ȝâhirîni infitâhi çeşm ve gûş-ı göñlü bend etmiştir. Ve ḥavâss-ı bâtin bî-kâr ve mu‘attal ȝalmıştır, ḥavâss-ı ȝâhir mu‘attal olukta ḥavâss-ı dil meftûh olur ve envâr-ı tecelliyyât-ı ȝât ile mesrûr ve münevver olur ve ḥavâss-ı bâtinidan murâd ḥukemânîniñ dediği hiss-i müşterek ȝayâl-i vehm ve emşâli değildir belki gûş-ı dil ve çeşm-i göñülüdür Velî Muḥammed կuddise sırruh.

**Penbe-i ân gûş-ı sı̄r gûş-ı serest
Tâ negerded ìn ger ân bâtin kerest**

Bâtin ķulağınızıñ penbesi gûş-ı sırdır ya‘ni baş ķulağı meftûh ve meşgûl oldukça bâtin ķulağı mu‘atṭal ve bî-kârdır, bu ȝâhir ķulağı sağır oldukça bâtin ķulağı sağırdır ya‘ni eşvât-ı dünyeviyeyi işitmeği terk etmedikçe esrâr-ı Rabbânî’yi istimâ‘dan maḥrûmdur.

**Bî-hiss u bî-gûş u bî-fikret şevîd
Tâ hîṭâb-ı irci‘î râ bişnevîd**

Hulâşa; bî-hiss ve bî-gûş ve bî-fikir olunuz ki cenâb-ı Haqq’iñ “irci‘î” hîṭâbını istimâ‘ edesin ɻavlühü bî-hiss ilâ âhirihi cenâb-ı Hudâ’niñ âyet-i kerîmesinde vâkı‘ (yâ eyyetühe’l-nefsü’l-muṭma’inne) el-âyeh hîṭâbını işitesin ya‘ni ɻavâss-ı ȝâhire ve bâtinayı mu‘atṭal kîlmadıkça bu hîṭâbı işitmek mümkün değildir ve belki bu ɻavâsstan tecerrûd ‘ayn-ı istimâ‘dır ve belki müşâhade cemâl-i maḥbûb ve ‘ayn-ı vişâl-i maṭlûbdur.

Çü tû bîrûn şevî ô ender âyed / Bi-tû bî-tû cemâl-i hod nemâyed Velî Muhammed kuddise sırruh.

ɻavlühü bî-hiss u bî-gûş ilâ âhirihi ya‘ni (yâ eyyetühe’l-nefsü’l-muṭma’innetü irci‘î ilâ rabbike râzîyeten merziyyeh fe’ðhulî fî ‘ibâdî fe’ðhulî cennetî)⁶²³ hîṭâbını fikir ve ɻavâss-ı insânî ta‘îl oldukça istimâ‘ kâbil değildir. Bu şürette fikir ve hîsten mu‘atṭal olmak gerektir ki bu hîṭâbı işitesin.

M¹172^a Ve âyet-i celîleniñ ma‘nâ-yı münîfî şudur ki; ey ‘ibâdet ile muṭma’inne olan olan⁶²⁴ nefis, kendi Rabb’iñ cânibine Rabb’iñden râzî olmuş olduğuñ hâlde rûcû‘ et ki Rabb’iñ saña cezâ-yı hüsn verecektir ve Rabb’iñ nezdinde marzî olduğuñ hâlde ki Rabb’iñ saña râhmet edecektir ve Rabb’iñ ‘indinde merhûm olacaksiñ ve benim ‘ibâd-i hâşşıma dâhil ol ve benim cennetime dâhil ol ki maḥall-i ‘îyş ü telezzüzdür ve bu ma‘nâ lisân-ı ȝâhir ile zahr-ı âyet-i kerîmeden müstefâddır. Ve cenâb-ı Şeyh-i ekber kuddise

⁶²³ el-Fecr 89/29.

⁶²⁴ Olan: Bu kelime tekrar edilmiştir.

sırruh *Füṣūṣu'l-hikem*'de “Faşş-ı İsmâ‘îliyye” de ma‘nâ-yı bâṭinîsini lisân-ı işaret ile tefsîr buyurmuşlardır şu vechiledir ki; evvelâ her bir maḥlûkuñ esmâ-ı İlâhiyye'den bir Rabb'i vardır ve o Rabb dahi o maḥlûktan râzîdir zîrâ ki o maḥlûk o ismiñ mazharıdır ve o isim o maḥlûkuñ Rabb'idir. Zîrâ ki kendi âşârını o maḥlûkta iżhâr eder ve o maḥlûkta o âşâri ḥabûl eder cenâb-ı Hudâ-yı müte‘âl irci‘î ilâ rabbike ile emir buyurmadı ancak Rabb-i ḥâşşı cānibine rûcû‘uya emir buyurdu ve öyle Rabb ki kendine mazhar olmak içün hażret-i câmi‘a olan hażret-i İlâhiyye'den o maḥlûku taleb eylesi ki ol Rabb'iñ ẓuhûr-ı ef‘âli içün mücellâ ola. Bir hâlde taleb eylesi ki ol nefis kendi Rabb'inden râzî ve kendi Rabb'iniñ nezdinde merzîdir ve nefsiñ kendi Rabb'inden râzî olması şuna binâ‘endir ki nefis isti‘dâdî ḥasebiyle muktezî olduğu her bir şey'i aña verir ve anı perverde eyler ve o nefsiñ Rabb'iñ ‘indinde marzî olması şu vechiledir ki o ismiñ ve ef‘âliniñ kemâli o mazharda ẓâhirdir ve o nefis bunda muṭma‘innedir. İmdi bu nefs-i muṭma‘ine kendi Rabb'ini tanıdı, ba‘dehû kendi ḫavl-i şerîfiyle fe’ḍhulî fî ‘ibâdî’yi emir buyurdu ya‘ni bu makâma kendilerine müyesser olan ‘ibâdîm zümresine dâhil olsa ya‘ni bu makâma ma‘rifet hâşil olan ‘ibâdîma dâhil ol ve bu zümre-i ‘ibâd şol tâ’ife murâddır, kendisine muhtaşar olan Rabb'i tanıdı ve kendi Rabb'iniñ ġayriya

SONSÖZ

Giriş, iki bölüm ve eklerden oluşan tezimizin giriş kısmında, yazıldığı günden bu yana, *Mesnevî* üzerine yapılan tercüme ve şerh çalışmalarını ele aldık. *Mesnevî*'nin çeşitli kişiler tarafından pek çok dile yüzlerce kez tercüme ve şerh edildiğini, hatta daha iyi anlaşılabilmesi için *Mesnevî* ile ilgili çeşitli eserlerin yazıldığını gördük. Tüm bu çalışmalar arasında çok beğenilip başucu eserler hâline gelenler olduğu gibi çok fazla dikkat çekmeyenleri de bulunmaktadır. *Mesnevî*'nin tamamını şerhe ömrü vefa etmeyen Esad Dede'nin şerhi, XIX. yüzyılda yazılmış, engin bir bilgi ve birikimin ürünü olan fakat tanınmayan nadide bir eserdir. Gerek üslûbunun güzelliği, gerekse kendine mahsus bakış açısıyla müellif, özgün bir eser ortaya koymuştur.

Esad Dede, *Serh-i Mesnevî*'de son derece ağır ve sanatlı bir üslûp kullanmıştır. Eserinde farklı ilim dallarından faydalananının yanı sıra konuyu çeşitli vecheleriyle ele almış, edebî sanatlardaki vukûfiyetini eserine yansımış, Arapça ve Farsça metinlere de epey yer vermiştir. *Serh-i Mesnevî*'nin diğer bir önemli vasfı da müellifinin, bu eseri yazarken çeşitli âlimlerin şerhlerinden de faydallanmış olmasıdır. Eserinde, uzun süre yanında, hizmetinde bulunduğu Hindistanlı âlim İmdâdullah Tehânevî'nin yanı sıra daha pek çok mutasavvîfin görüşlerine yer verdiği açıkça görülmektedir.

Serh-i Mesnevî'de uzayıp giden cümleler bazen mânâının anlaşılması zorlaşmıştır, esere ağır bir hava katmıştır. İlmî ve edebî şahsiyetini incelerken şiirlerinden örneklerde yer verdiğimiz Esad Dede'nin, manzûmelerinde biraz daha sade ve akıcı bir üslûp kullandığını görüyoruz. Ancak her şeye rağmen tasavvûfî temanın hâkim olduğu şiirleri herkesin anlayabileceği mâhiyyette değil, bu alanla ilgilenenlerin kavrayabileceği niteliktir. Esad Dede zaman zaman aruz kusurlarına düşmüştür, ancak bir şiirinde de belirttiği gibi onun amacı sanat değil, halkın anlayacağı sade bir dille yazmaktadır.

Hulâsa; pek çok tarikatten icazet almış olan Esad Dede, telif ettiği eserlerin yanı sıra, kütüphanelere vakfettiği kitaplar, verdiği dersler, yetiştirdiği talebeler, mesnevîhanlığı, memuriyetleri ve daha pek çok hizmetiyle zamanının kültür ve irfanını

etkileyen önemli bir şahsiyettir. Mûsevî bir aileden gelmiş ve Müslüman olmuş olan Esad Dede'nin, her şeyiyle Türk-İslâm kültür ve geleneklerine mensup biri olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, Mahmud Bey Matbaası, I-VI, İstanbul 1305-1306.

Albayrak, Sadık; *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, Medrese Yay., I-V, İstanbul 1980.

Ankaravî, İsmâîl Rusûhî; *Makâsid-i Aliyye Fî Şerhi't-Tâiyye, Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, haz. Mehmet Demirci, Vefâ Yay., İstanbul 2007.

Ankaravî, İsmâîl Rusûhî; *Mecmûatü'l-letâif ve Matmûratü'l-mârif*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, I-VI, Bulak 1835/1251.

Aytekin, Ülker; *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul 2002.

Bezmen, Pamir; “Mevlevî Şeyhi, Şâir, Yazar, Mesnevihan Mehmet Esad Dede, *Antik&Dekor* XXIII (1994), s. 138-141.

BOA., MF MKT 134/49; BOA., İ DH 99154, belge I-IV.

Can, Şefik; *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1995.

Ceyhan, Semih; “Mesnevî”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, s. 325-334.

Çelik, İsa; *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Doktora Tezi, 2001.

Devellioğlu, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydin Kitabevi, Ankara 1990.

Elgin, Necâti; “Mesnevîhan Mehmed Esad Dede”, *Mevlânâ Güldestesi*, Turizm Derneği, Konya 1965.

Ergun; Sadettin Nüzhet; *Türk Şâirleri*, I-II, İstanbul 1936.

Gökaçtı; Mehmet Ali; “Selânik Mevlevîhânesi”, *Tarih ve Toplum* XXXIV/201, (2000), s. 46-55.

Gölpınarlı, Abdülbaki; *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1953.

Gölpınarlı, Abdülbaki; *Mesnevî ve Şerhi*, Milli Eğitim Basımevi, I-VI, İstanbul 1973.

Güleç, İsmail; “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler”, *İlmî Araştırmalar*, sy. 22 (İstanbul 2006), s. 135-154.

Güleç, İsmail; *Rûhü'l-Mesnevî*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Güleç, İsmail; “Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri”, *Journol of Turkish Studies, Türkîük Bilgisi Araştırmaları*, 27/II, (Harvard 2003), s. 245-290.

Gündoğdu, Cengiz; “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinin Türkçe’ye Şerh Geleneği ve Halvetî Şeyhi Abdülmecid-i Sivâsî’nin Mesnevî Üzerine Çalışmaları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9/XXV, (Erzurum 2005), s. 103-122.

Hacıtâhiroğlu, Abdullah Öztemiz; *Mesnevî*, Ötüken Yay., İstanbul 1972.

İnal, Mahmud Kemal; *Son Asır Türk Şâirleri*, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1969.

İsti'lâmî, Muhammed; “İran’daki Mevlânâ’nın Tesiri ve Eserleri Üzerine Yapılan Önemli Çalışmalar”, çev: Yusuf Öz, *Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Karatay Belediyesi, Konya 1989, s. 295-301.

Kanar, Mehmet; *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, Deniz Kitabevi, İstanbul 2000.

Kara, Mustafa; *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İletişim Yay., İstanbul 1992.

Kaya, Adnan; *Kalplerin Işığı, Ziyâ'u'l-kulûb Tercümesi*, Mütercim: Mehmed Esad Dede, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Konuk, Ahmed Avni; *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydin, Mustafa Tahralı, Gelenek Yay., I-IX, İstanbul 2004-2008.

Misalli Büyük Türkçeye Sözlük, Kubbealtı Yay., I-III, İstanbul 2005.

Mutçalı, Serdar; *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995.

Nâci, Muallim; *Lûgat-i Nâci*, Çağrı Yay., İstanbul 1978.

Nahîfî, Süleyman; *Mesnevî-i Şerif*, haz. Âmil Çelebioğlu, Sönmez Nşr., İstanbul 1967.

O Mevlevî, , *Mesnevî*, Yörük Matbaası, I-III, İstanbul 1972.

Öztürk, Şeyda; *Şem'i'nin Mesnevî Şerhi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Doktora tezi, İstanbul 2007.

Pakalın, Osman Zeki; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Basımevi, I-III, İstanbul 1993. ,

Rıfat, Ahmet; *Lugât-i Târihiyye ve Coğrafiyye*, I-VII, Ankara 2004.

Schimmel, Annemarie; “Mevlânâ Hindistan’dâ”, *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, Haz. Feyzi Halıcı, Konya Turizm Derneği, 1978, s. 69-79.

Sâhib, Hacı İmdâdullah; *Ziyâ'u'l-kulûb*, (baskı yeri yok) 1284.

Sâmi, Şemseddin; *Kâmûs-ı Türkî*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

Şafak, Yakup; “Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Hz. Mevlânâ ve Eserleri Üzerine Çalışma Yapanlar”, *Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Karatay Belediyesi, Konya 1989, s. 249-269.

Şahin, Ahmet Metin; *Mesnevî 1-2*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 2006.

Ürün, Ahmet Kâzım; “Günümüz Arap Dünyasında Mevlânâ”, *Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Karatay Belediyesi, Konya 1989, s. 301-305.

Tâhir, Bursalı Mehmed; *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., I-III, (baskı yılı yok) İstanbul.

Tâhirü'l-Mevlevî, “Merhum Esad Dede Efendi'ye Dair Bazı Hâtırat, *Mahfil* III/35, İstanbul 1342, s. 171-172; III/36, s. 184; IV/39, s. 49-50; IV/41, s. 89-90; IV/45, s. 162-165; IV/46, s. 183-184; V/50, s. 30-31; V/54, (1343), s. 108-109; V/58, s. 186-188; V/59, s. 217-220.

Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Şâmil Yay., I-X, (baskı yılı yok) İstanbul.

Tanman, M. Baha; “Kasımpaşa Mevlevîhânesi”, *DIA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 554-555.

Tatçı, Mustafa-Kurnaz, Cemal; “Mehmed Esad Dede”, *DIA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 469-470.

Tatçı, Mustafa-Kurnaz, Cemal; “Mehmed Esad Dede Hayatı, Eserleri ve Şiirleri”, *Türklük Bilgisi Araştırmaları Âgâh Sirri Levend Özel Sayısı*, I/24 (Harvard 2000), s. 245-279.

Tuman, Mehmet Nâil; *Tuhfe-i Nâilî*, haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, I-II, Bizim Büro Yay., Ankara 2001.

Ulemâ Sicili Dosyası, İstanbul Müftülüüğü Meşihat Arşivi, nr. 363, belge I-IV.

Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1991.

Uzun, Mustafa; *Dede Ömer Rûşenî'nin Hayatı, Eserleri ve Miskinnâmesi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Doktora tezi, İstanbul 1982.

Vassaf, Hüseyin; *Esadnâme*, 1289-1348, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2324/2.

Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliyâ*, Kitabevi Yay., haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, I-V, İstanbul 2006.

Yavuz, Kemal; “Erzurumlu Ahmed Naim'in Mesnevî Şerhi”, *I. Millî Türkoloji Kongresi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türkiyat Ens., İstanbul 1980, s. 177-181.

Yılmaz, Hasan Kâmil; *Anahatlariyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Enşar Nşr., İstanbul 1997.